سوائے انیل کلیمی

[illegible]

شیخ المشائخ قطبِ زمانہ حضرت خواجہ شیخ کلیم اللہ دہلویؒ

ناشر

آستانہ بکڈپو ۱۵۱۵ سوئیوالان نئی دہلی ۲

فہرست عنوانات مضامین سواء السبیل کلیمی

نمبر شمار	عنوانات مضامین	صفحہ	نمبر شمار	عنوانات مضامین	صفحہ
۱	دیباچہ	۷	۹	مرحلۂ ہفتم	۲۹
۲	بیان موضوع سواء السبیل	۸		وحدت حقیقیہ کی تعریف و توضیح	
۳	مرحلۂ اوّل		۱۱	مرحلۂ ہشتم	
	وجود یعنی ذات باری واجب ہے	۱۳		ذات واحد منفصلہ و کمال الٰہیہ کا بیان	
۴	مرحلۂ دوم		۱۱	مرحلۂ نہم	
	حقیقت حق تعالیٰ عین وجود مطلق ہے	۱۶		ذات باریتعالیٰ کے مظاہر	۳.۴
۵	مرحلۂ سوم	۲۰		مرحلۂ دہم	۳۶
	بیان اس وجود کا جس پر احکام و آثار مرتب ہوتے ہیں۔			انسان صفات و اسماء الٰہیہ کا مظہر ہے	
			۱۳	مرحلۂ یازدہم	۳۷
۶	مرحلۂ چہارم	۲۲		صفات کے متجلی ہونے پر ایک شبہ اور اس کا جواب	
	واحد بحیثیت ذات احد و احد ہے۔				
۷	مرحلۂ پنجم	۲۵	۱۴	مرحلۂ دوازدہم	۳۵
	ماہیات کے وجود مطلق کرنے کے کیا معنی ہیں؟			ذات کا اپنے مظاہر سے کیا تعلق ہے؟	
			۱۵	مرحلۂ سیزدہم	
۸	مرحلۂ ششم	۲۶		صورتیں اپنے وجود میں ذات کی محتاج ہیں	۴۲
	وجود مطلق بحیثیت اطلاق کے نہ معلوم ہو سکتا ہے نہ دیکھا جا سکتا ہے۔				

Marfat.com

نمبر شمار	عنوانات مضامین	صفحہ
۱۶	مرحلۂ چہاردھم [۱۴] انسانوں کی دو قسمیں مجوب [۱] ۔ مجذوب [۲]	۴۶
۱۷	مرحلۂ پانزدھم [۱۵] وجود حقیقی کے ممکنات میں ظاہر کرنے پر سوالات اور انکے جوابات	۵۰
۱۸	مرحلۂ شانزدھم [۱۶] جو شئے خارج میں موجود ہے اسکی دو قسمیں ہیں اول ممکن دوم واجب	۶۴
۱۹	مرحلۂ ہفدھم [۱۷] وجود بمعنی ذات بحیثیت وجود وجود مطلق ہے۔	۶۶
۲۰	مرحلۂ ہشدھم [۱۸] مطلق اپنے مقید سے منفک نہیں ہوتا اور مقید مطلق سے الگ نہیں ہوتا۔	۸۰
۲۱	مرحلۂ نوزدھم [۱۹] مطلق حقیقی اور مطلق اضافی کے مراتب بغیر دو مطلق کے متحقق نہیں ہوتے۔	۸۷
۲۲	مرحلۂ بستم [۲۰] مطلق کا ظہور مقید غیر معین کو مقتضی ہے اور مقید مطلق معین کا مقتضی ہے۔	۹۴
۲۳	مرحلۂ بست و یکم [۲۱] وحدت و کثرت کی حقیقت و تفصیل	۹۶
۲۴	مرحلۂ بست و دوم [۲۲] وحدت کے اقسام	۱۰۰
۲۵	مرحلۂ بست و سوم [۲۳] واجب الوجود اور خالق و معبود کی وحدت کا اثبات	۱۰۲
۲۶	مرحلۂ بست و چہارم [۲۴] در بیان ایجاد بلا واسطہ و بالواسطہ	۱۰۹
۲۷	مرحلۂ بست و پنجم [۲۵] عالم وجود میں ایک حقیقت مختفیہ ہے۔	
۲۸	مرحلۂ بست و ششم [۲۶] نسبت ذات پر زائد نہیں ہے	۱۱۳
۲۹	مرحلۂ بست و ہفتم احدیت ذاتیہ احدیت مطلقہ	۱۱۴
۳۰	مرحلۂ بست و ہشتم [۲۸] ایجاد کی طرف توجہ الٰہی اور اسکی دو قسمیں	۱۱۷
۳۱	مرحلۂ بست و نہم [۲۹] بیان اثبات و نفی و جعل	۱۱۸
	مرحلۂ سی ام [۳۰] تعینات الٰہیہ کی تعریف اور تفصیل	۱۲۹

Marfat.com

نمبر شمار	عنوانات مضامین	صفحہ
۳۳	مرحلۂ سی و یکم [۳۱] ظہور کس شے کا ہے اور بطون کس کا۔	۱۲۶
۳۴	مرحلۂ سی و دوم [۳۲] اقسام تعینات امکانیہ اقسام روح	۱۲۷
۳۵	مرحلۂ سی و سوم [۳۳] عالم مثال بھی تعینات میں سے ہے۔	۱۴۰
۳۶	مرحلۂ سی و چہارم [۳۴] عالم شہادت اور اس کی تفصیل	۱۴۳
۳۷	مرحلۂ سی و پنجم [۳۵] حقیقت واحدہ مطلقہ میں وجود اور امکان برابر ہیں۔	۱۴۷
۳۸	مرحلۂ سی و ششم [۳۶] ممکن کی تعریف	۱۵۱
۳۹	مرحلۂ سی و ہفتم [۳۷] وجود بحیثیت وجود کسی اثر کو مقتضی نہیں	۱۵۴
۴۰	مرحلۂ سی و ہشتم [۳۸] وجود ایک ایسی حقیقت جس کی شان بطون ہے۔	۱۵۷
۴۱	مرحلۂ سی و نہم [۳۹] ہر مظہر کے لئے ایک خصوصیت ہوتی ہے۔	۱۵۸

نمبر شمار	عنوانات مضامین	صفحہ
۴۲	مرحلۂ چہلم [۴۰] انسان تمام مظاہر کا جامع ہے اور تمام مخلوق سے افضل ہے۔	۱۶۰
۴۳	مرحلۂ چہل و یکم [۴۱] صفات باری تعالیٰ میں حکماء کا اختلاف	۱۷۰
۴۴	مرحلۂ چہل و دوم [۴۲] صفات کے بارے میں تحقیق زائد	۱۷۳
۴۵	مرحلۂ چہل و سوم [۴۳] اللہ تعالیٰ کا علم عین ذات ہے یا غیر ذات۔	۱۷۹
۴۶	مرحلۂ چہل و چہارم [۴۴] علم باری تعالیٰ میں فلاسفہ کے مذاہب۔	
۴۷	مرحلۂ چہل و پنجم [۴۵] علم تفصیلی کے مراتب اور اس کی تحقیق علم حضوری و حصولی	۱۸۸
۴۸	مرحلۂ چہل و ششم [۴۶] اللہ تعالیٰ کے علم اور دیگر صفات میں اشاعرہ کا مذہب۔	۱۹۳
۴۹	مرحلۂ چہل و ہفتم [۴۷] عالم قدیم ہے یا حادث	۱۹۵
۵۰	مرحلۂ چہل و ہشتم [۴۸]	

Marfat.com

نمبر شمار	عنوانات و مضامین	صفحہ
	صوفیاء اور اشاعرہ کے مذہب میں فرق	۱۹۶
۵۱	مرحلۂ چہل و نہم — وجوب ذاتی اور صفاتی میں قصور فہم۔	۲۰۰
۵۲	مرحلۂ پنجاھم — علم کی تحدید کر سکتے ہیں یا نہیں	۲۰۲
۵۳	مرحلۂ پنجاہ و یکم — علم کی تعریفات اور اس کی تحقیق۔	۲۰۴
۵۴	مرحلۂ پنجاہ و دوم — اللہ تعالیٰ کا علم جزئی اور کلی دونوں کو شامل ہے یا نہیں	۲۱۱
۵۵	مرحلۂ پنجاہ و سوم — قلوب کی کیفیت بعباد ذکر اللہ	۲۱۶
۵۶	مرحلۂ پنجاہ و چہارم — اللہ تعالیٰ کو من کل الوجوہ تمام چیزوں کا علم ہے	۲۲۱
۵۷	مرحلۂ پنجاہ و ششم — علم ظہور کے معنی اور ایک اشکال کا جواب	۲۲۸
۵۹	مرحلۂ پنجاہ و ہفتم — خدا کا فعل صادر ہونے میں متکلمین اور حکماء کے قول۔	۲۳۰
۶۰	مرحلۂ پنجاہ و ہشتم — علم اور یقین کے اقسام	۲۳۵
۶۱	مرحلۂ پنجاہ و نہم — اللہ تعالیٰ کا کلام حادث ہے یا قدیم۔	۲۳۹
۶۲	مرحلۂ شصتم — مسئلہ کلام میں متکلمین کی غلطی۔	۲۴۳
۶۳	مسئلۂ شصت و یکم — وحی کس طریقہ سے ہوتی تھی۔	۲۵۲
۶۴	مرحلہ شصت و دوم — الفاظ قرآن و مصاحف کلام اللہ ہیں یا نہیں؟	۲۵۴
۶۵	مرحلۂ شصت و سوم — صفت تکوین کی تحقیق۔	۲۵۸
۶۶	مرحلۂ شصت و چہارم — باری تعالیٰ کی رویت ہو سکتی ہے یا نہیں۔	۲۹۸

★

Marfat.com

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد لله الذی تعالی وتقدس
عن فہم غیرہ وجل عن ان
یدرك احد سر شرہ وخیرہ
فصفته کذاته حاسا ھمہ
العقل وبالجملة ینطا بالنقل
والصلوٰة علی الجامع للمرتبتین
بالفعل والانفعال الوتر لقوسی
دائرة الکمال وعلی اٰله وصحبه
تفاصیل جملة الکون والوجوب
شراح متون الشھادات والغیوب
اما بعد فسواء السبیل
یکلیم الله یھدیك الی ان
الارواح ھی المخاطبة لان
الاشباح بعد الموت لا قیمة
لھا الا انھا الات الارواح
فالمتصرف ھو الروح والجسم
ھو المتصرف فیه فالانسان

تمام محامد اللہ کے لیے ثابت ہیں
کہ جو فہم غیر سے برتر اور پاک ہے اور
اُس سے برتر ہے کہ اُس کے شر اور
خیر کا راز کوئی دریافت کرے پس اُس کی
صفت مثل اُس کی ذات کے ہے
عقل دونوں کے ادراک سے قاصر
ہے۔ حاصل یہ کہ دونوں (یعنی ذات
وصفات) علوم نقلیہ سے سمجھی جاتی ہیں
اور رحمت کاملہ نازل ہو اُن پر جو فعل
اور انفعال کے سبب سے دو مرتبوں کے
جمع کرنیوالے ہیں اور جو دائرۂ کمال کی
دونوں قوسوں کے وتر ہیں اور نیز رحمت
ہو اُن کی آل اور اُنکے اصحاب پر جو
تمام کون اور وجوب کے تفاصیل ہیں
اور ظاہر امور اور باطن امور کے متون کی
شرح ہیں۔ بعد حمد و صلوٰۃ کے معلوم ہو کہ
یہ کلیم اللہ کی سواء السبیل ہے جو تجھ کو

عبارة عما يشير اليه بقوله
انا فبتعلقه بالبدن حيوة و
بسلبه مماة له والشرف
فشرفه والصفات له وله اللطافة
وللجسم الكثافة فمن غلب
الكثافة على اللطافة فهم
الارذلون وبالعكس
هم الاشرفون والمتوسطون
يمكن ترقيهم بالمجاهدات
لوجود النزاهة في جوهرهم
وهو التوجه الى معرفة المبدء
ثم الدعوة على بابه وهي
وظيفة القلب لا النفس
لان قبلتها الجسم فحسب
والقلب انما يهتدي بالنور
القدسي الوهبي واما
بالاستدلال بالآيات
الانفسية والآفاقية بان
ليس وجودنا منا والا لما

راہ دکھاتی ہے اس طرف کہ مخاطب
مکلف ارواح ہیں اجسام نہیں ہیں کیونکہ
جب موت آجاوے تو اجسام کی کچھ قدر نہیں
بجز اس کے کہ اجسام آلات ترقی ہیں
متصرف روح ہی ہے اور جسم متصرف فیہ
ہے پس انسان وہ شے ہے کہ جس کو لفظ
انا میں اشارہ کیا جاتا ہے پس جب وہ بدن
کے متعلق ہوتی ہے تو یہی حیوۃ ہے اور
جب بدن سے مسلوب ہوتی ہے یہی ممات
ہے اور بزرگی جو معتبر ہے وہ روح ہی
کی بزرگی ہے اور صفات بھی اوسی کی ہیں
اور وہ لطیف ہے اور جسم کثیف ہے
پس جن لوگوں کے اندر لطافت پر غالب
ہوگئی وہ ارذل ہیں اور جن لوگوں کے اندر
کثافت لطافت پر غالب آگئی وہ اشرف و
اعلیٰ ہیں اور جو اوسط درجہ کے لوگ ہیں
اون کو مجاہدات سے ترقی ممکن ہے کیونکہ
نزاہت اونکی ذات میں پائی جاتی ہے اور
مجاہدہ حق تعالیٰ کی معرفت کی طرف توجہ

کرنا ہے پھر اوسکے دروازہ پر دعوت دینا اور یہ وظیفہ قلب کا ہے نفس کا نہیں کیونکہ نفس کا قبلہ تو صرف جسم ہی ہے اور قلب نور قدسی وہبی سے ہدایت پاتا ہے اور بالآیات انفسیہ و آفاقیہ سے استدلال کرکے ہدایت پاتا ہے مثلاً کہا جاوے کہ ہمارا وجود اور ہم

احتجنا وعجزنا فلا بد من
موجد ليس منا هو ازلي و
ابدي واحد وجوده
بذاته لا يحتاج الى غيره
في وجوده والظاهر ان هذا
انما يتحقق في الوجود لا في غيره
فهو هو ذلك ايضا راجع الى
فضله اذ لولا نوره ما اهتدى
العقل اليه فالمعرفة بذاته
وصفاته على ما هو عليه في
نفس الامر من عنايته و
هدايته فالدليل على الله
هو الله والعقل عاجز لا يدل
الا على مثله الا ترى ان
المعرفة قد تحصل لغير ذي
العقل وقد لا تحصل لصاحبه
فاثباته ثم اثبات وحدته
انما هو بتائيده سبحانه قالوا
الوجود حقيقة واحدة

محتاج اور عاجز نہیں تو پس ضرور کوئی
موجد ہوگا کہ جو ہم میں سے نہیں ہے اور وہ ازلی
و ابدی واحد ہے وجود اس کا بالذات ہے اپنے
وجود میں غیر کا محتاج نہیں ہے اور یہ بات
ظاہر ہے کہ ایسی ذات جو ان صفات مذکورہ
سے متصف ہو وجود ہی میں متحقق ہوگی نہ غیر
وجود میں پس وہ ذات وجود ہی ہے اور یہ قلب کا
ہدایت پانا بھی اسکے فضل ہی سے ہوتا ہے
کیونکہ اگر اس کا نور نہ ہوتا تو اسکی طرف عقل
راہ یاب نہ ہوتی پس اسکی ذات اور صفات کی معرفت
کما حقہ اسی کی عنایت اور ہدایت سے ہوتی
ہے پس اس تقریر سے معلوم ہوا کہ دلیل اللہ
کی ذات پر اسی کی ذات پاک ہے۔ اور عقل عاجز ہے
عقل اسکے مثل کی طرف راہ بتلاتی ہے دیکھو
کہ معرفت اکثر اوقات غیر عاقل کو حاصل ہو جاتی
ہے اور عاقل کو حاصل نہیں ہوتی۔ پس اسکی
ذات پاک کا اثبات اور پھر اسکی وحدت کا اثبات اسکی
ہی تائید اور مدد سے حاصل ہوتا ہے
علماء نے کہا ہے کہ وجود حقیقۃ واحد ہے۔

ویقابله العدم الصرف الذی
لا ثبوت له لا عینا ولا علما
لا خارجا ولا وهما فالموجودات
اما عدم محض لکن ثبوت الآثار
والاحکام یدفعه واما وجود
محض یتمثل بامثال الموجودات
الکائنة وهو هو کما هو وهو المتمثل
بهذه الکثرة مع لوازمها فمن
لم یحفظ مرتبة الاطلاق فقد
اخطأ فان التنزل فی صفته
فاین الاطلاق الا تری الی وهو معكم اينما كنتم
قوله ما من یکون نجوی ثلثة
الا هو رابعهم فاحفظ المرتبتین
واعط حضیما فعلم ان الوجود
واحد ولولا ذلك لما
مال الانسان الیه تعالی میلا
تاما ولما تحقق التجاذب
من الطرفین ولذة الاتحاد
ینعدام الم البین وهذا

اور اسکے مقابل عدم محض ہے کہ اس کا
ثبوت کسی طرح نہیں نہ عینا نہ علما نہ خارجا نہ
وہما پس موجودات یا تو عدم محض ہیں۔ لیکن
احکام اور آثار کا ثابت ہونا۔ اس کو رد کرتا
ہے اور یا وجود محض ہے کہ جو امثال
موجودات موجودہ میں متمثل ہو اور وہ
وجود اسی طرح ہے جیسا کہ تھا اور وہ وجود
ہی اس کثرت میں مع اسکے لوازم کے متمثل
ہے پس جس شخص نے مرتبہ اطلاق کو محفوظ نہ رکھا
اسنے خطا کی ہے کیونکہ متنزل یعنی مقید ہونا تو
بصفتہ ہے پس اطلاق کہاں رہا دیکھو حق تعالی
فرماتے ہیں وہو معکم اینما کنتم" یعنی وہ تمہارے
ساتھ ہے جس جگہ تم ہو اور فرماتے ہیں ما یکون من
نجوی ثلثۃ الا ہو رابعہم یعنی نہیں ہوتی سرگوشی تین
آدمیوں کی مگر حقتعالی چوتھے انکے ہیں پس دونوں
مرتبوں کو محفوظ رکھو اور دونوں کو انکا حق دے
پس معلوم ہوا کہ وجود ایک ہے اور اگر اسطرح نہ ہو تو
انسان اللہ تعالی کی طرف تام میل نکرتا اور دونوں طرف
سے تجاذب نہ ہوتا اور نہ ہی وجود لائی کا الم معدوم

ہو ہونے سے اتحاد کی لذت نہوتی اور اس مسئلہ کو

Marfat.com

الثلاثة يقال لها موضوع المسائل
الشريفة واصل المعارف النفيسة
والمترسمون قالوا الواجب ذات
موجودة بوجود زائد ومتصفة
بصفات لا متناهي فالموجود
المؤثر اما مجموع فيستلزم التركيب
واما ذات من غير اعتبار
وجود فكيف يفيد الوجود
للممكن فان العلة لا بد لها
من الوجود حتى تفيد وتؤثر
اما وجود من غير اعتبار الذات
فيلزم ان لا يكون الموجد
قائماً بنفسه لان الوجود
اما الذات او غير الذات
فان كانت الذات وحدها
فكيف يؤثر وان كانت
غير الذات فالذات في
تحققها ووجودها محتاجة
الى غيره . . . . . .

بنفسه [illegible]

مسائل ثلاثہ شریفہ کا موضوع کہا جاتا ہے ؛
اور معارف نفیسہ کی یہی اصل ہے اور
ظاہر بین اور رسمی لوگ کہتے ہیں کہ واجب الوجود
ایک ذات ہے جو اپنے وجود زائد از ذات سے
موجود ہے اور صفات غیر متناہیہ کیساتھ موصوف
ہے پس ہم کہتے ہیں کہ موجود مؤثر یا تو مجموعہ ذات
اور وجود کا ہے تو اسوقت موجود میں ترکیب
لازم آتی ہے اور یا مؤثر ذات ہے بغیر اعتبار
وجود کے پس ذات بغیر اعتبار وجود کے کیونکر
ممکن کو وجود عطا کر سکتی ہے کیونکہ علت کیلئے
وجود ضروری ہے تاکہ وہ موثر اور مفید ہو اور
وجود ہو بغیر اعتبار ذات کے پس اس صورت
میں یہ لازم آتا ہے کہ موجد اپنی ذات کے ساتھ
قائم نہ ہو کیونکہ وجود بذاتہ قائم نہیں ہے
اور نیز واجب کا وجود زائد از ذات ماننے
میں یہ بھی لازم آتا ہے کہ علۃ وجود کی یا تو
ذات ہوگی یا غیر ذات پس اگر محض ذات
ہی علۃ ہو تو وہ کیسے موثر ہو سکتی ہے اور اگر
غیر ذات ہو پس ذات اپنے تحقق اور وجود میں

الیٰ ذٰلک الغیر والمحتاج
لا یکون واجبًا وقولہم بالزیادۃ
عین الدور فعلم ان الواجب
ہو الوجود لا غیر بمعنی الحصول
والثبوت والکون فانہ من المعقولات
الثانیۃ فلا یکون الواجب فردہ
بل بمعنی الذات المستقلۃ
القائمۃ بنفسہا وما سواہا
اعراضہا واما الاتصاف فمذاق
الکل بنفیہ لولا ان شہدت
بہ السنۃ لان الصفۃ غیر
الموصوف قال امیر المومنین
یعسوب الموحدین علی المرتضیٰ
اول الدین معرفۃ وکمال
معرفۃ التصدیق بہ وکمال
التصدیق بہ توحیدہ وکمال
توحیدہ الاخلاص لہ
وکمال الاخلاص نفی الصفات

اُس غیر کی محتاج ہوگی اور محتاج
... واجب نہیں ہوتا اور وجود کے
زائد از ذات کے قائل ہونے میں دور بھی
لازم آتا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ واجب الوجود
خود وجود ہی ہے کوئی دوسری شئے نہیں
لیکن وجود بمعنی حصول وثبوت وکون نہیں
کیونکہ وجود اس معنی کر تو معقولات ثانیہ
سے ہے پس وجود اس معنی کر واجب نہیں
ہو سکتا۔ بلکہ بمعنی ذات مستقلہ جو بذاتہ قائم
ہے واجب ہے اور ما سوا اسکے سب اعراض انکی
ہیں اور رہا اتصاف بوجود سو اگر سنت
اُسکے شاہد نہ ہوتے تو کاملین کا مذاق اسکو
نفی کرتا ہے کیونکہ صفت غیر موصوف ہے امیر المومنین
یعسوب الموحدین علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہ فرماتے
ہیں کہ اول دین معرفت حقتعالیٰ کی ہے
اور کمال معرفت تصدیق اسکی ہے اور کمال
تصدیق توحید ہے اور کمال توحید اخلاص
اس کے لئے ہے اور کمال اخلاص صفات کو
اس سے نفی کرتا ہے کیونکہ ہر صفت

Marfat.com

عنه بشهادة كل صفة انها
غير الموصوف وشهادة كل
موصوف انه غير الصفة
فمن وصفه فقد قرنه ومن
قرنه فقد ثناه ومن ثناه
فقد جزاه ومن جزاه فقد
جهله انتهى كلامه وقولهم
لاعينه ولاغيره اى لاعينه
مفهوماً ولاغيره انفكاكا
بتادى بالغيرية اذلايفهم
من الذات عين مايفهم
من الصفة وبالعكس فاين
الاتحاد اذا التمايز بينهما ثبت
من الوجوه عنوان الغيرية
والقول بانها لاعينها ولا
غيرها يستلزم انها غيرها
اذالشئ بالنسبة الى نفسه
لايق انه لاعينه فتحقق
انها غيره

اور ہر موصوف شاہد ہے کہ وہ غیر صفت ہے۔
پس جو شخص صفت ثابت کرے وہ اس کو
قریب کرتا ہے اور جو قریب کرتا ہے پس
اسکو دو قرار دیتا ہے اور جو اسکو دو قرار دیتا ہے
پس وہ اسکو ذی اجزا کرتا ہے اور جو اسکو ذی اجزا کرتا
ہے پس وہ اس سے جاہل ہے حضرت
علی رضی اللہ عنہ کا کلام ختم ہوا اور یہ کہنا
متکلمین کا کہ صفات باری تعالیٰ نہ عین باری ہیں
اور نہ غیر ہیں جس کے معنی یہ ہیں کہ صفات
مفہوم کے اعتبار سے عین نہیں ہیں اور
انفکاک کے اعتبار سے غیر نہیں ہیں تو اس
قول کا حاصل بھی یہی ہے کہ صفات غیر ہیں
کیونکہ جو شے لفظ ذات سے سمجھی جاتی ہے وہ
ہی بعینہ صفت سے نہیں سمجھی جاتی اور جو صفت
کا مفہوم ہے وہ ہی بعینہ ذات کا مفہوم
نہیں ہے پس اتحاد کہاں رہا کیونکہ ذات و
صفت میں تمایز من وجہ بھی عنوان غیریت
کا ہے اور لاعین اور لاغیر کا قائل ہونا اسکو
مستلزم ہے کہ صفات غیر ذات ہیں کیونکہ کسی شے کو

اوسکی ذات کے اعتبار سے یہ نہیں کہا جاتا کہ وہ اس کا عین نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ صفات غیر ذات ہیں ۔

Marfat.com

مرحلہ ۱- الوجود بمعنی
الذات عین الواجب واما
بمعنی الکون والتحقق والحصول
التی ھی المعانی المصدریۃ فباتفاق
الملیین عرض اعتباری لانہ من المعقولات الثانیۃ فلا
یحاذیھا فھو بھذا المعنی زائد
علی الحقایق کلھا بحسب الذھن
ای لیس للعقل ان یتعقل الماھیۃ
مجردۃ عن الوجود ثم یحکم بانھا
موجودۃ لا بحسب الخارج
ای لیس للعقل ان یتعقل ماھیۃ
مجردۃ وامرا اخر بالخارج
ھو الوجود ثم یحکم بہ علیہ
والحکماء ذھبوا الی ان الواجب
فرد خاص للوجود المطلق قائم
بنفسہ مبدأ لجمیع الممکنات
وذلک باطل فان الوجود المطلق
من المعقولات الثانیۃ فکیف
یکون الواجب فردا منہ وکیف

مرحلہ پہلا وجود بمعنی ذات عین واجب ہے
اور وجود بمعنی کون اور تحقیق اور حصول کہ جو معانی
مصدریہ ہیں باتفاق تمام اہل ملت کے عرض
اعتباری اور معقولات ثانیہ سے ہے خارج میں
کوئی شے اس کے مقابل نہیں ہے پس
وجود اس معنی کر باعتبار ذہن کے کل حقائق
پر زائد ہے یعنی عقل کیلئے جائز نہیں کہ وہ کسی
خالی کر کے ادراک کر سکتی ہے پھر اس کے
بعد عقل حکم کرے کہ وہ ماہیت موجود ہے
یہ حکم باعتبار خارج کے نہیں ہو سکتا یعنی عقل
کسی ماہیت مجردہ کو اور ایک دوسری شی کو
جو وجود ہو خارج میں ادراک نہیں کر سکتی
اور ماہیت پر ایسے وجود کا حکم نہیں کر سکتی
اور حکماء کا مسلک یہ ہے کہ واجب ایک
فرد خاص وجود مطلق کا ہے جو اپنے ذات
سے قائم ہے اور تمام ممکنات کا مبدا ہے
اور یہ باطل ہے کیونکہ وجود مطلق معقولات
ثانیہ سے ہے پس واجب اس کا فرد کیسے ہو سکتا ہے
اور یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ وجود بذاتہ قائم ہے

Marfat.com

يقال انه قائم بنفسه فان الوجود
عندهم ليس بمعنى الذات
وايضا الفرد هو الحقيقة مع
التعين فلو كان التعين
عين الحقيقة لانعدم التمايز
بين ذلك الفرد والحقيقة
فيكون الواجب حقيقة كلية و
ليس ذلك بمذهبهم وايضا
لوكان الواجب وجودا خاصا
يلزم التركيب فيه في الوجود
او العقل لان مابه الخصوصية
ان كان امرا وجوديا فهو الاول
وان كان امرا عدميا فهو الثاني
والتركيب ياباه الوجوب
ايضا لوكان الواجب حقيقة
وجودا مقيدا بقيد اعتباري
عدمي او مقيدا بقيد وجودي
فعلى الاول يلزم اتصاف الوجود
بالعدم فان ما اعتبر فيه من

اور یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ وجود بذاتہ قائم ہے
کیونکہ وجود اُنکے نزدیک بمعنی ذات نہیں
ہے اور نیز فرد نام حقیقۃ مع التعین والتشخص
کا ہے پس اگر تعین و تشخص عین حقیقت
ہو تو فرد اور حقیقت میں فرق نہ رہا۔ پس
واجب حقیقۃ کلیۃ ہو گیا حالانکہ یہ اُن کا
مذہب نہیں ہے اور نیز مسلک حکماء پر
ایک محذور اور لازم آتا ہے۔ تقریر اُسکی
یہ ہے کہ اگر واجب وجود خاص ہو تو اسکی
ترکیب وجود میں یا عقل میں لازم آتی ہے
کیونکہ وہ شے جس سے خصوصیت پیدا ہوئی
ہے اگر امر وجودی ہو تو وجود میں ترکیب
لازم آتی ہے۔ اور اگر امر عدمی ہو تو عقل
میں ترکیب لازم آتی ہے اور ترکیب وجوب
کے منافی ہے اور نیز ایک اشکال اور
لازم آتا ہے وہ یہ ہے کہ دو حال سے
خالی نہیں یا واجب حقیقتاً ایسا وجود
ہوگا کہ جو مقید ہو قید اعتباری عدمی کیساتھ اور
یا حقیقتاً ایسا وجود نہ ہوگا کہ جو مقید ہو قید

اجزاء وجودی یرجع الی
حقیقۃ الوجود فلزم اتصاف
احد النقیضین بالاخر فذالک
وعلی الثانی یلزم الترکیب اذ لو
کان القید الوجودی فصلاً
واذا کان عرضا فمبداء العرض
اما نفس الحقیقۃ او جزءھا وامر
خارج عنہا والاول ظاہر البطلان
لان وظیفۃ القید الاخراج
والحقیقۃ غیر صالحۃ لھٰذا
المعنی لمساوات نسبتہا الی
جمیع الافراد والثانی یستلزم
الترکیب والثالث یورث
الاحتیاج وذھبوا الی ان
وجودہ عینہ ان عنوا بالوجود
الحصول والکون فھذ زائد فی
الکل بالاتفاق وان عنوا
انہ الوجود الخاص کما قالوا
الاشیاء حقایق مختلفۃ ولکل

وجودی کے ساتھ پس تقدیر اول پر تو
حقیقت وجود کی طرف راجع ہوگا پس
دو نقیضوں میں سے ایک نقیض کا دوسرے
کے ساتھ موصوف ہونا لازم آیا۔ اور یہ
جائز نہیں اور تقدیر ثانی پر اگر وہ قید
وجودی فصل ہے تو ترکیب لازم آتی ہے اور اگر
عرض ہو تو مبدء عرض یا تو نفس حقیقت ہوگا یا
جزء حقیقت ہوگا۔ یا کوئی امر خارج از حقیقت
ہوگا اور اول تو ظاہر البطلان ہے کیونکہ قید
کا کام تو اخراج ہے اور حقیقت اس معنی
کی صلاحیت نہیں رکھتی کیونکہ اس کا تعلق
تمام افراد سے برابر ہے اور دوسری شق
پر ترکیب لازم آتی ہے اور تیسری شق
احتیاج کو مستلزم ہے اور نیز حکماء کہتے ہیں
کہ وجود واجب کا اس میں عین ہے پس ہم
دریافت کرتے کہ وجود سے ان کی کیا مراد
ہے اگر حصول وکون مراد ہے تو یہ تو سب میں
بالاتفاق زائد ہے اور اگر وجود خاص مراد ہے
چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ تمام اشیاء حقائق مختلفہ ہیں اور ہر

وجود کا عدم وجود سے موصوف ہونا لازم [illegible] اذ لا [illegible] اس کی ترکیب جزو وجودی سے

Marfat.com

حقیقة وجود خاص فهو
ایضا زائد علی ماهیة وحقیقة
فی الخارج واما فی العقل فلا شك
فیه انه زائد عند من یقول
بالعینیة ایضا وایضا منشاء الخصوصیة
اما الذات او امر خارج منه ولا
یکون الذات منشاء من غیر
اعتبار معنی فهو لامر خارج
فیستلزم الاحتیاج وذلك باطل

مرحلہ ب حقیقة حق سبحانه
عین الوجود المطلق حتی لا یتصور
تصور الانفکاك عنه فان
الشیٔ لا ینفك عنه نفسه اما
ما وراه ففیه لتصور الانفکاك مجال
فالممکن یحتاج الی الوجود
والوجود لا یحتاج فی الوجود
الی الوجود فهو الواجب فهو وجود
مطلق لا قید فیه اصلا ای بلا
شرط فهو مع عدم الاعتبار

حقیقہ کا وجود خاص ہے تو اس تقدیر پر بھی
وہ ماہیت اور حقیقت پر خارج میں زائد ہے
اور رہا عقل میں تو کچھ شک نہیں کہ جو
عین ہونے کا قایل ہے اس کے نزدیک
وجود زائد ہے۔ نیز اس تقدیر پر ایک اور
محذور لازم آتا ہے تقریر اسکی یہ ہے کہ
منشاء خصوصیت کا یا تو ذات ہے یا اور کوئی
امر خارج از ذات ہے اور ذات بغیر اعتبار معنی
منشا نہیں ہو سکتی پس منشا خصوصیت کا امر خارج ہے
پس اس تقدیر پر وجوب کا محتاج ہونا لازم آیا
اور یہ باطل ہے۔ **مرحلہ دوسرا**
حقیقت حق سبحانہ تعالیٰ کی عین وجود مطلق ہے
حتی کہ اس وجود کا حقیقت سے تصور انفکاک
نہیں ہے کیونکہ کسی شے سے اسکی ذات منفک
نہیں ہو سکتی اور جو سوائے حق سبحانہ تعالیٰ
کے ہے اسمیں تصور انفکاک کی گنجایش ہے پس
ممکن وجود کا محتاج ہے اور وجود اپنے وجود میں
وجود کا محتاج نہیں ہے پس اعتبار
عدم کے . . . .

پس وہ واجب ہے پس وہ وجود مطلق ہے اصلا قید اسمیں نہیں ہے یعنی بلا شرط شے ہے پس وہ عدم اعتبار کیا گیا ہے۔

Marfat.com

مع اعتبار العدم والوجود
اذا قيل انه موجود معناه انه
وقع عليه الوجود بالمعنى المصدري
وهذا عرض عام حقيقة الوجود
لا يخلو اما بحسب فرض الفارض
كالنسب والاضافات الاعتبارية
كالقرب والبعد وهذا لا يتحقق
الا في القوة المدركة فقط
واما خارج عن فرض الفارض و
اعتبار المعتبر وح لا يخلو انه
يتحقق في القوة المدركة
والمشاعر فقط او الخارج
عن المشاعر ايضا يتحقق فالاولى
الوجود الذهني الذي
انكره المتكلمون كالنسب
والاضافات بالحقيقة والالوان
وسائر ما تقع في الدرجة
الثانية من التعقل ولا يذهب
عليك ان الذهني والفرضي

ساتھ نہیں ہے۔ پس معلوم ہوا کہ جب
وجود کو کہا جائے کہ وہ موجود ہے معنی اس کے
یہ ہیں کہ اسپر وجود بمعنی مصدری واقع ہے
اور یہ یعنی وجود بمعنی مصدری حقیقۃ وجود
کیلئے عرض عام ہے اور وجود کی کئی قسم ہیں
کیونکہ وجود یا تو باعتبار فرض کے فرض
کرنیوالے کے ہو جیسے نسب اور اضافات
اعتباریہ جیسے قرب و بعد اور یہ قوت مدرکہ
میں متحقق ہو سکتا ہے اور یا فرض فارض
اور اعتبار معتبر سے خارج ہو اس وقت
اسکی دو قسم ہیں اول یہ کہ صرف قوۃ مدرکہ
اور مشاعر میں متحقق ہو دوسرے یہ کہ قوۃ
مدرکہ میں بھی متحقق ہو اور خارج از قوۃ مدرکہ
بھی متحقق ہو پس قسم اول وجود کے یعنی جو
باعتبار فرض فارض کے ہو وجود ذہنی ہے
جس کا متکلمین نے انکار کیا ہے جیسے نسب اور
اضافات حقیقیہ اور الوان اور تمام وہ چیزیں جو
ادراک کے درجہ ثانیہ میں واقع ہوں اور
تجھ کو یہ شک نہ ہونا چاہیے کہ ذہنی اور فرضی

Marfat.com

مستویان فی الحصول فی
المدارک والمشاعر لان الاول
فی الامور الحقیقیة والثانی
فی الامور الفرضیة الاعتباریة والثانی
الخارجی ای الخارج عن المشاعر
والمدارک فیحصل التقسیم
ان التحقق والثبوت اما فی
حد الذات للموجود اولا
فالثانی هو الفرضی والاول
اما فی المشاعر والمدارک
او فی الخارج عنها فالاول
ذهنی والثانی خارجی فهما
نفس الامریان بخلاف
الاول فان انسانیة زید المعدوم
ذهنی ونفس الامری ولیس
بخارجی واما اذا ارید بالخارج
معنی اخرای الواقع فی
نفس الامر ای الفرضی فهو
مرادف له فالوجود الفرضی

برابر نہیں۔ کیونکہ دونوں مدارک اور مشاعر میں
حاصل ہوتے ہیں۔ اسواسطے کہ اول امور
حقیقیہ میں سے ہے اور ثانی امور فرضیہ
اعتباریہ سے اور دوسری قسم یعنی وہ وجود
جو مدرک سے خارج ہو وجود خارجی کہلاتی ہے
پس حاصل تقسیم کا یہ ہوا کہ تحقق اور ثبوت اپنی
حد ذات میں یا تو موجود کے لئے ثابت
ہونگے یا موجود کیلئے نہ ثابت ہونگے پس
پس قسم ثانی تو فرضی ہے اور اسکی دو قسم ہیں
اول وہ جو مشاعر اور مدارک میں حاصل ہو
اور دوسرے وہ جو خارج میں ہوا۔ اول کو
ذہنی کہتے ہیں اور دوسرے کو خارجی پس یہ
دونوں آخر کی قسمیں نفس الامری ہیں بخلاف
اول کے پس بیشک انسانیت زید معدوم کی
ذہنی ہے اور نفس الامری ہے اور خارجی نہیں
ہے لیکن جب خارج سے اور معنی مراد لئے
جاویں یعنی جو نفس امر میں واقع ہو وہ مراد لیا
جاوے تو اسوقت خارجی فرضی کا مرادف
ہوگا بسبب وجود فرضی......

Marfat.com

والوجود الحقيقي متباينان
والوجود الحقيقي والنفس الأمري
متساويان والخارجي اخص
من الحقيقي كالذهني وكذلك
من نفس الامري مطلقا
والخارجي اعم من الذهني
من وجه **مرحلہ ج**
الوجود الذی باقترانه ....
الماهية يترتب عليها الآثار
والاحكام اما فرضي او ذهني
او خارجي لاجائز ان يكون
فرضيا باختصاصه بالقوة
المدركة فقط لا يوجد الا بعد
عاقل يعقل وقواه فلو توقف
العاقل عليه لدار ولا ذهنيا
لذلك فهو وجود حقيقي
خارجي ثابت في نفس الامر ح
لا جائز ان يكون من قبيل العرض
فانه محتاج الى المحل والمحل

اور حقیقی متباین ہیں اور وجود حقیقی اور
نفس الامری متساوی ہیں اور خارجی حقیقی
سے اخص مطلق ہے جیسے کہ ذہنی حقیقی
سے اخص مطلق ہے اور اسی طرح خارجی
نفس امری سے اخص مطلق ہے اور خارجی ذہنی
سے اعم من وجہ ہے۔ **مرحلہ تیسرا**
وہ وجود کہ اسکے ماہیت کے ساتھ مقترن
ہونے سے آثار اور احکام مرتب ہوتے ہیں
یا تو فرضی ہے یا ذہنی یا خارجی فرضی ہونا تو
جائز نہیں ہے کیونکہ وہ قوت مدرکہ کے
ساتھ خاص ہے اور بعد وجود کسی عاقل کے
جو تعقل کرے اور بعد اس کے قوی کے
ثابت ہوگا۔ پس اگر خود عاقل اسپر موقوف
ہو تو دور لازم آویگا۔ اور ذہنی بھی اسی
وجہ سے نہیں ہوسکتا۔ پس وجود حقیقی خارجی
ہے جو نفس الامر میں ثابت ہے اور عرض کی
قسم سے بھی نہیں ہوسکتا کیونکہ عرض محتاج
محل کا ہوتا ہے اور محل . . . . .
. . . .

ج یہاں اس وجود کا بیان ہے جس پر احکام اور آثار مرتب ہوتے ہیں۔

محتاج اليه ضرورة انه
موجود فيحتاج الى الوجود
فهلذا دور لا محالة انه ذات
قايمة بنفسها فعلم مما تقدم
ان الوجود اما عين قايمة
كالموجودات المستقلة من
الجواهر والذوات او عين
فى عين كالاعراض الوجودية
من الالوان والاشكال وغيرها
او لا عين فى عين كالنسب
الفرضية والاضافات الاعتبارية
مثل القرب والبعد واليمين
والشمال فالوجود الذى هو
مناط الآثار والاحكام و
بانضمامه بالماهيات تقبل الآثار
المختصة بها وجود مستقل
خارجى قائم لا عين فى عين
ولا لا عين فى عين فليس
من الاعراض الوجودية

محتاج وجود کا ہے کیونکہ محل ایک موجود شے
کا نام ہے پس وہ وجود کا محتاج ہوگا پس
دور لازم آگیا پس لا محالہ ایک ذات قائم
بنفسہ ہو۔ پس اس تقریر سابق سے معلوم
ہوا کہ وجود کی تین قسمیں ہیں۔ اول عین
قائم بالذات جیسے موجودات مستقلہ مثل
جواہر وذات کے دوسرے وہ وجود جو عین
ہو اور کسی دوسری عین میں ہو جیسے اعراض
وجودیہ مثل رنگ اور اشکال وغیرہ کے
تیسری وجود خود عین ہو۔ اور نہ کسی دوسرے
عین میں ہو جیسے نسب فرضیہ اور اضافات
اعتباریہ مثل قرب بعد اور داہنے بائیں کے
پس وہ وجود کہ مدار آثار اور احکام کا ہے اور
جسکی ماہیت کیساتھ ملنے سے ماہیات کے
ان آثار کو جو انکے ساتھ خاص ہیں قبول
کرتی ہے وجود مستقل خارجی قائم بالذات
ہے نہ وہ عین فی عین ہے اور نہ لا عین
فی عین ہے۔ پس نہ اعراض وجودیہ
سے ہے۔

ولا من النسب الفرضية
لاحتياجهما الى المحل والمحل
محتاج الى الوجود فيدور وينجر
الى انعدام الماهيات راسا.
تنبيه من انصف عن نفسه
علم ان الاقتران بين المعدومين
فى الخارج لا يعقل الا بعد
قيامهما او احدهما موجود بوجود
خارجي فلو كان الوجود الذى
هو مناط الآثار والاحكام
معدوما فى الخارج لما
حصل الاقتران والانضمام
فى المعدومات

مرحلة ۴

الواحد من حيث انه واحد
لا يصدر منه الا واحد
كما ان الكثير من حيث انه
كثير لا يصدر عنه الا الكثير
فان الكثيرة ضد الواحد
فتعذر ان يصدر احد الضد

اور نہ نسب فرضیہ سے کیونکہ یہ دونوں قسمیں
وجود کی محل کی محتاج ہیں اور محل محتاج ہے
وجود کا پس دور لازم آویگا اور دور سے کل
ماہیات کا معدوم ہونا لازم آویگا۔ تنبیہ
جو شخص انصاف کرے وہ جانیگا کہ اقتران
خارج میں دو معدوم کے درمیان جب ہی
سمجھا جاتا ہے کہ جب دونوں موجود بوجود خارجی
ہوں یا ایک انمیں سے موجود بوجود خارجی ہو۔
پس اگر وہ وجود کہ جو مدار آثار اور احکام کا
ہے خارج میں معدوم ہو تو اقتران اور
انضمام ہی نہ حاصل ہوگا۔

مرحلہ چوتھا واحد اس حیثیت سے
کہ وہ واحد ہے اس سے ایک ہی
صادر ہوگا۔ جیسا کہ کثیر اس حیثیت سے
کہ وہ کثیر ہے اس سے کثیر ہی صادر
ہوں گے۔ کیونکہ کثرت ضد وحدت کی ہے
پس دونوں ضدوں میں سے ایک کا
دوسری ضد سے صدور نہیں ہوسکتا۔

Marfat.com

عن الاخر من حيث انه
هو صدره، نعم اذا اعتبر فى
نسب كثيرة فصار الواحد
باعتبارها كثيرا فيمكن ان
يصدر عنه الكثير وكذلك
العكس اى الكثير له احدية
ثابتة فيمكن صدور الواحد
منه من حيث الاحدية
فالتاثير والارتباط انما
هو بسبب الجامع والا من
حيث التنافى فلا تاثير ولا
اثر فالوجود المطلق اذا اعتبر
ذاته من غير ملاحظة معنى
فيه فهو واحد لا من حيث
ان الوحدة صفة من صفاته
او حكم من احكامه بل بمجرد الذات
اى هناك عدم الاعتبار لا
اعتبار العدم فلا يكون علة
للكثرة فاذا اعتبر مع الصفات

لیکن نہ مطلقاً بلکہ بحیثیت اس کے صدور ہونے
کے البتہ اگر واحد میں نسب کثیرہ کا اعتبار
کرلیا جاوے تو اس وقت واحد باعتبار
اُن نسب کے کثیر ہو جاوے گا۔ پس ممکن
ممکن ہوگا کہ اس سے کثیر صادر ہوں۔ اور
اسی طرح اس کا عکس ہے یعنی ممکن ہوگا کہ واحد سے
کثیر صادر ہوں اور اسی طرح اس کا عکس یعنی کثیر
کے لئے ایک احدیۃ ہے جو ثابت ہے پس صدور
واحد کا بحیثیت اس واحدیۃ کے ممکن ہے
کیونکہ تاثیر اور ارتباط ایسے سبب سے ہے جو
مشترک ہے اور بحیثیت تنافی کے نہ تاثیر ہے
نہ اثر پس اگر وجود مطلق کی ذات کا اعتبار
کیا جاوے اور اس میں جو معنی پائے جاتے ہیں
اُن کو نہ دیکھا جاوے پس وہ واحد ہے لیکن
نہ اس حیثیت سے کہ وحدۃ اس کے صفات
میں سے ایک صفت ہے یا یہ کہ اس کے احکام
میں سے ایک حکم ہے بلکہ محض ذات کے
اعتبار سے واحد ہے یعنی عدم اعتبار ہے نہ
اعتبار عدم پس وہ کثرۃ کی علت نہ ہوگا اور جب اسکے

والاسماء یکون منشاء لها وما
من کثرة الا وقد ضبطها الوحدة
فالوحدة من الوحدة والکثرة
من الکثرة والکثرة اما کثرة
الاجزاء المقومة کالجنس
والفصل بالقیاس الی النوع
واما کثرة اللوازم بعد
وجود الشئ واحدا ولیست
هذه فی صلب الواحد وبعد
وجوده متکثرا فی الصلب
واللوازم یکون تابعة للذات
تصورا ووجودا بحیث لا
ینفک فی التعقل کالزوجیة
المستتبعة لتصور النصفیة
والثلثیة والسدسیة المستتبعة
فهذه الکثرة العینیة والعلمیة
فی العالم مقیسة الی الوحدة
الاطلاقیة مثل کثرة اللوازم
لا کثرة الاجزاء فتلک الوحدة

اور اسماء کا اعتبار کیا جاوے تو وہ کثرۃ کا
موجد ہو جاوے گا اور کوئی کثرۃ ایسی نہیں ہے
کہ اسکو وحدۃ نے منضبط نہ کیا ہو پس وحدۃ صادر
ہوگی وحدۃ سے اور کثرۃ کثرۃ سے اور کثرۃ کی
دو قسم ہیں اول کثرۃ ان اجزاء کی جو ماہیت
و حقیقت میں داخل ہیں جیسے جنس اور فصل
باعتبار نوع کے اور دوسرے کثرۃ لوازم
کی اور اس کثرۃ کی دو قسم ہیں اول یہ کہ
لوازم کثیر ہوں لیکن ملزوم اپنی ذات کے
اعتبار سے واحد ہو یہ کثرت ذات واحد میں نہ
ہوگی اور دوسرے یہ کہ لوازم میں بھی کثرۃ ہو
اور خود اس شے یعنی ملزوم میں بھی کثرۃ ہے
اور لوازم تصور اور وجود کے اعتبار سے تابع
ذات کے ہوتے ہیں اور تعقل یعنی سمجھے جانے میں
بھی ذات سے علیحدہ نہیں ہوتے جیسے چھکے
نصف ہونے اور تہائی ہونے اور چھٹا ہونے
کے تصور کے زوجیۃ تابع ہے پس یہ کثرۃ
عینیہ اور علمیہ عالم میں باعتبار وحدۃ اطلاقیہ کے مثل کثرۃ
لوازم کے ہے نہ مثل کثرۃ اجزاء کے پس وہ وحدۃ

Marfat.com

الصرفۃ مقدسۃ عن ھٰذہ
النسب فھی علیٰ ما کانت ھی
علیہ قبل ظھور الکثرۃ ولما
عند ظھورھا انتسب النسب
والاضافات واللوازم الّا
ان علمہ بذاتہ لازم اولی وبما
سواہ لوازم بوسیلۃ

مرحلۃ

فان قلت ما معنی الانضمام
والاقتران للماھیات بالوجود
المطلق او العکس اذلا ھو فی
مرتبتھا ولا ھی فی مرتبتہ قلت
معناہ ان الماھیۃ الممکنۃ
لتکونھا مشروطۃ بشرائط
فی علمہ تعالیٰ فاذا تحقق
شرط لتحقق ھذا التکون
تحدث للماھیۃ عند تحققھا
نسبۃ خاصۃ معلومۃ
دورانیۃ مجھولۃ الکیفیۃ
بحضرۃ الوجود المطلق بواسطتھا

محض ان نسبتوں سے پاک ہے پس وہ وحدۃ
اسی طرح ہے جس طرح کہ پہلے ظہور کثرۃ کے
تھی صرف اتنی بات ہے کہ جب اس کثرۃ کا
ظہور ہوا تو نسبتیں اور اضافات اور لوازم
پیدا ہو گئے ہیں لیکن اپنی ذات کا علم
اس کو اولی ہے اور ما سوا کیساتھ لازم
بوسیلہ ہے

مرحلہ پانچواں

اگر تو یہ کہے کہ ماہیات کے وجود مطلق سے
ملنے کے کیا معنی ہیں یا یہ کہ وجود مطلق کے
ماہیات سے ملنے کے کیا معنی ہیں
کیونکہ نہ تو وجود ماہیات کے مرتبہ میں ہے
اور نہ ماہیات وجود مطلق کے مرتبہ میں ہیں
میں کہتا ہوں کہ معنی ملنے کے ماہیت ممکنہ
کا مشروط بشرائط ہونا ہے پس جب
ماہیت ممکنہ کے تحقق اور وجود کی شرائط
پائی جاتی ہیں اسوقت ایک نسبۃ خاصہ
وجود مطلق سے پیدا ہوتی ہے کہ دلیل
اس کی معلوم ہے اور کیفیت اس مجہول
کی ہے پس بواسطہ ہم......

Marfat.com

منبسط نور الوجود الكوني
عليها فيحكم عليها بانها موجودة
ويسمى باسم مع بقاء ذلك
الوجود المطلق في عزته وتقدسه
بلا تنزول ووصول اليها
ولا ارتفاع وانتقال بتلك
الماهية الى الحضرة الاقدسية
فالآثار والاحكام كلها انتشت
بتلك النسبة المعلومية
المجهولة وبالجملة لا يمكن
ان ينتزع الوجود الثبوتي
بدون كون الوجود الحقيقي
باطنا له متجليا في المظاهر
الممكنة فمنشاء الوجود الحصولي
الثبوتي في الممكنات انما هو الوجود
الحقيقي **مرحلة** الوجود
المطلق لا يعلم ولا يرى
بحيثية الاطلاق ولا يحكم
عليه بشيء غير انه موجود

اس نسبت کے نور وجود کونی کا اس ماہیت
پر آتا ہے پس اس پر حکم کیا جاتا ہے کہ وہ
ماہیت موجود ہے اور اس کا کوئی نام رکھ
دیا جاتا ہے اور وجود مطلق اپنی عزت اور پاکی
میں اسی طرح رہتا ہے نہ اس ماہیت کی طرف
اس کو نزول ہوتا ہے اور نہ وصول اور نہ ماہیت
کو اس کے پاک بارگاہ کی طرف انتقال اور
ارتفاع ہوتا ہے پس کل آثار اور احکام اس
سے کہ دلیل اسکی معلوم ہے اور کیفیت اسکی
مجہول ہے پیدا ہوتے ہیں خلاصہ یہ ہے کہ
وجود ثبوتی بدون اس کے کہ وجود حقیقی اس
کا باطن ہو اور بغیر اس کے کہ مظاہر ممکنہ میں
وجود حقیقی متجلی ہو حاصل نہیں ہو سکتا پس
منشا وجود حصولی ثبوتی کا ممکنات میں وجود
حقیقی ہی ہے۔ **مرحلہ چھٹا**
وجود مطلق بحیثیت اطلاق کے نہ معلوم
ہو سکتا ہے اور نہ دیکھا جا سکتا ہے اور
نہ اس کے اوپر کچھ حکم کیا جاتا ہے سوا
اس کے کہ وہ موجود ہے۔

Marfat.com

ولهٗ تنزلات لها وفيها و
بحسبها يعلم ويشاهد ويرىٰ
وكلها بالنسبة واليه متساوية
بلا ترتيب وتعقيب فهو مع آخر موجودات
كما هو مع اولها فلا يتوهم
عليه حدوث انما الحدوث
باعتبار ظهور بعضها بنسبة
بعض منها فتحقق التقدم
والتاخر الطبيعان والوضعيان
لبعض بقياس بعض كتقدم
الحيوة على العلم والوجود
العلمي على الوجود العيني
والاجمالي منه على التفصيلي
فالاول من التعيّنات لحضرة
الاطلاق هو علمه بذات
مع النسب والاعتبارات
الالهية والكونية الازلية
الابدية جملة من غير
تفصيل وتمييز ثم بعد ول

اور اوس وجود مطلق کے لئے تنزلات
ہیں کہ اون تنزلات میں اور ان کے ہی
سبب سے اور انہی کے اعتبار سے معلوم
ہو سکتا ہے اور مشاہدہ کیا جاتا ہے اور دیکھا
جاتا ہے اور تمام اشیاء اس کے اعتبار سے
برابر ہیں کچھ ترتیب اور تعقیب نہیں ہے پس وجود مطلق
کی نسبت آخر موجودات کیساتھ اسی طرح ہے جیسے کہ
وہ اول موجودات کیساتھ ہے پس وجود مطلق پر حدوث
کا توہم نہیں ہو سکتا البتہ بعض موجودات ظہور کے
اعتبار سے بہ نسبت بعض موجودات کے حادث ہیں
پس تقدم اور تاخر طبعی اور وضعی بعض موجودات
کے لئے باعتبار بعض کے ہے جیسے کہ تقدم حیوٰۃ
کا علم پر اور وجود علمی کا وجود عینی پر اور اجمالی علم کا
تفصیلی علم پر پس اول حضرۃ اطلاق کیلئے جو تعینات
ہیں وہ علم اپنی ذات کا ہے مع نسبتوں کے
اور اعتبارات الٰہیہ کونیہ ازلیہ ابدیہ
کے مجملاً بغیر تفصیل اور تمیز کے پس
کچھ بعد اور ....

Marfat.com

تكثر لعدم الامتياز مع ذلك
لا يشذ نسبة من النسب
وحكم من الاحكام من حيطة
علمه الاجمالي فهذه اوّل
ستر ارخي على وجه الاطلاق
ولذا سمّي بالتعلق الاولى
ويسمى بالحقيقة المحمدية
والوحدة الازلي ومقام
اوادنى والكثرة المختفية
في هذه الاجمال سمّيت
بالشيون الذاتية والحروف
العاليات فالوحدة قد قهرت
الكثرة فانعدم التميز لكن
قد احاطت الكل من غير
مشذوذ نسبة وحكم من
تحتها من علمه اعتبار فالكل
معدوم من غير اعتبار
الكلية فهذه الوحدة الصرفة
لها وجه الى التجرد ووجه

تکثر نہیں بسبب عدم امتیاز کے اور باوجود
اس کے کوئی نسبت نسبتوں میں سے اور کوئی
حکم احکام میں سے اون کے احاطہ علم اجمالی
سے خارج نہیں ہے پس یہ اول پردہ ہے
جو اطلاق کے منہ پر لٹکایا گیا ہے اور
اسی واسطے اس کو تعلق اولی کہتے ہیں
اور حقیقہ محمدیہ اور وحدۃ ازلی اور مقام اَوْ
اَدْنیٰ بھی اس کا نام ہے اور جو کثرۃ
اس اجمال میں پوشیدہ ہے اون کو شیون
ذاتیہ اور حروف عالیہ کہتے ہیں پس وحدۃ
کثرۃ پر غالب . . . ہے پس تمیز
معدوم ہوگئی لیکن اس وحدۃ نے
کل کا احاطہ کرلیا ہے اور کوئی نسبت
اور حکم اس کے نیچے سے خارج نہیں
ہے لیکن احاطہ کا اعتبار نہیں کیا گیا
پس کل بغیر اعتبار کلیۃ کے معدوم
ہے پس اس وحدۃ محضہ کے لئے دو
جہتیں ہیں ایک جہتہ تجرد کے جانب
ہے۔

Marfat.com

الى التلبس الاول يسمى بالمرتبة
الاحدية والثانى يسمى بالمرتبة
الواحدية والوحدة الاحدية
لخاصتها غير منافية
لكثرتها اذهى اصلها بل
عينها فلاجرم عالمة لكثرتها
بعين وحدتها وحصلت
فى الثانى النسب الاربع العلم
والوجود والنور والشهود
من غير تقدم اضدادها
الجهل والفقد والظلمة
والغيبة بمعنى ان الحصل
بهذه الاربع من الكشف
التام حاصل له تعالى
مرحلہ ز- الوحدة الحقيقة
التى هى الحقيقة المحمدية
بعد ما تعينت وتجلت
بالتعلق الاجمالى تنزلت
وتجلت بالتعين التفصيلى

اور ایک جانب تلبس کے . . . پس پہلی
جہت کے رخ کو مرتبہ احدیہ ذاتیہ کہتے ہیں
اور دوسرے جہتہ کے رخ کو مرتبہ واحدہ کہتے
ہیں اور وحدۃ احدیہ اپنے خاصہ کے اعتبار سے
اپنی کثرۃ کے منافی نہیں ہے۔ کیونکہ وہ
کثرۃ اصل احدیہ ہے بلکہ وہ عین
احدیہ ہے پس بالضرور احدیہ اپنی
اپنی عین وحدۃ سے کثرۃ کی عالم ہے
اور ثانی میں یعنی مرتبہ واحدیہ میں
چار نسبتیں حاصل ہوئیں۔ . . . . .
علم، وجود، نور، شہود بغیر تقدم ان کے
اضداد کے جو جہل اور فقد او ظلمت غیبت ہیں
یعنی ان چاروں سے جو کشف تام
حاصل ہوتا ہے وہ اللہ تعالی کو حاصل ہے
مرحلہ ساتواں وحدۃ حق تعالی کہ
جو حقیقۃ محمدیہ ہے تعلق اجمالی کے
ساتھ متعین ہونے اور متجلی ہونے
کے بعد تعین تفصیلی کے ساتھ متنزل
اور متجلی ہوئی ہے۔

Marfat.com

لان الموجودات کلها وان
کانت ظاهر علی الذات
علی الوجه الکمال من حیث
الاجمال الا انها باعتبار
خصوصیاتها المتمیزة کانت
غیر ظاهرة علی نفسها فلابد
من التمیز حتی تظهر بحسب
الخصوصیات فادرکت سائر
النسب والاضافات الالهیة
والکونیة الازلیة الابدیة

. . . .

متعددا بتعدد المعلومات
بحیث یتمیز کل نسبة
من الاخری مع الاحکام
والاثار المختصة بها فجاءت
کل نسبة من الکمالات
الالهیة الکتابیة حقیقة العلم
علی التفصیل فتبین لك ان
الوحدة اعتباریا اعتبار الاجمال

کیونکہ تمام موجودات اگرچہ ذات پر علے
وجہ الکمال باعتبار اجمال کے ظاہر ہیں
مگر باعتبار اپنی خصوصیات متمیزہ کے
غیر ظاہر ہیں پس تمیز ضروری ہے تاکہ
باعتبار خصوصیات کے ظاہر ہو پس
ذات نے تمام نسبتوں اور اضافات
الٰہیہ کونیہ ازلیہ ابدیہ کو خود اپنی ذات
میں ادراک تفصیلی متعدد سے ادراک کیا۔
اور ایسے طریق پر ادراک کیا کہ ہر نسبت دوسری
سے مع احکام اور آثار مخصوصہ کے متمیز
ہوگئی پس ہر نسبت کمالات الٰہیہ کیانیہ میں سے
علم تفصیلی میں حقیقۃ متمائزہ ہوگئی پس
ہر نسبت سے تجھ کو معلوم ہوگیا کہ
وحدت کے لئے دو اعتبار
ہیں ایک اعتبار اجمال کا

Marfat.com

واعتبار التفصیل الذی الحقائق
فیه متمیزة فیه فالقهر والغلبة
متکثرة **مرحلة** ۲ الواحدة
المفصلة ذات الکمالین
لانها اما کمالات ونسب
واعتبارات لیس من شانها
ان یتصف الذات بها وفیها
بالتعدد الوجودی والتکثر
الشهودی او من شانها ان
یتصف بها فالاول کمالات
فعلیة وجوبیة من شانها
الفعل والتاثیر بفیضان
الوجود فی غیرها ای تحقق
نفسها ظاهرة فی غیرها
من الکمالات الانفعالیة
فهی تسمی بالاسماء والصفات
والصفات العلمیة الحاصلة
بها من علمها لنفسها بهذه
الکمالات تسمی حقائق الاسماء

اور دوسرا تفصیل کا کہ حقائق اس میں متمیز
ہیں پس قہر اور غلبہ کثرۃ کو ثابت ہے
مرحلہ **آٹھواں** واحدیۃ مفصلہ دو
کمال والی کی ہے کیونکہ واحدیۃ دو حال سے
خالی نہیں یا کمالات اور نسبتیں اور
اعتبارات ہیں کہ جن کی شان یہ ہے کہ
ذات اوس کے ساتھ تعدد وجودی
و تکثر شہودی کے ساتھ متصف
ہونی نہیں ہے اور یا یہ کہ اون کی شان
متصف ہونے کی ہو پس اول کمالات
فعلیہ وجوبیہ ہیں اور ان کا کام فعل
اور تاثیر ہے یعنی غیر میں فیضان وجود
پیدا کرتے ہیں یعنی واحدیۃ فی نفسہا
اپنے غیر میں کمالات انفعالیہ
کے ساتھ ہوتی ہے اور انکا نام اسماء اور
صفات علمیہ جو ان اسماء اور صفات
کے سبب سے حاصل ہوتی ہیں یعنی
ان کمالات کے ساتھ جو اس کو علم ہوتا
ہے ۔ اوس کو حقائق اسماء

والصفات فتلك الكمالات
الفعلية اذا اعتبرت في
تعين جامع لجميع التعينات
الفعلية على الاجمال فذاك
الالوهية وان اعتبرت في الفرق
في التفصيل ثم ان اعتبر ظهور
الآثار في الاعيان فهي اسماء
الالوهية والربوبية وصفاتها
وان اعتبر عدم ظهور الآثار فهي
حقائق الالوهية والربوبية
والحقائق ان توقف تحققها على
ظهور بعض الحقائق الكونية
كالخالقية والرزاقية فهي
حقائق الربوبية وان لم
يتوقف فهي حقائق الالوهية
والثاني كمالات انفعالية امكانية
من شأنها الانفعال والتأثر
بقبول الفيض الوجودي من
الفاعل فهي الفصول والخواص

وصفات کہتے ہیں۔ پس وہ کمالات فعلیہ جبکہ
ایسے شے کے تعین میں اعتبار کئے جاویں
کہ جو تمام تعینات فعلیہ کو بالاجمال جمع کرنے
والی ہو پس یہی الوہیۃ ہے اور اگر تفصیل
اور فرق میں اعتبار کئے جاویں پس اسوقت
دو حال ہیں اگر ظہور آثار کا اعیان میں
اعتبار کیا جاوے پس وہ اسماء الٰہیہ و
ربوبیہ ہیں مع صفات ربوبیہ ہیں اور اگر
عدم ظہور آثار کا اعتبار کیا جاوے تو وہ
حقائق الوہیت و ربوبیہ ہیں اور حقائق کی
دو قسم ہیں اگر اون کا تحقق بعض حقائق کونیہ
کے ظہور پر موقوف ہو جیسے خالقیت و رازقیت
پس یہ حقائق ربوبیت ہیں اور اگر موقوف نہ
نہ ہو تو حقائق الوہیہ ہیں اور دوسرا
کمال واحدیہ کا کمالات انفعالیہ
امکانیہ ہیں کہ اون کی شان انفعال
اور اثر قبول کرنا فیض وجودی کا
فاعل سے ہے۔ پس وہ کمالات فصول اور
خواص

والتعينات المميزة فتلك لكمالات
الانفعالية إذا اعتبرت
عين جامع لجميع التعينات
الانفعالية اجمالاً فذلك
هو الحقيقة الامكانية وان
اعتبرت في الفرق والتفصيل
ثم ان اعتبرت في العلم عدم
ظهور الآثار والاحكام فهي
الحقائق والاعيان وان اعتبر
في العين والاحكام فهي الموجودات
الخارجية من الروحانيات
وجسمانيات والمثاليات
والسر في اثبات الكمالين
ان الذات الواحدة من
حيث وحدتها لا يمكن ان
يتصف بالكمالين معا بحسب
الوجود ضرورة تقدم الفاعل
وتاخر المنفعل عنه فيجر الى
تقدم الشئ على نفسه وهو

اور تعینات ممیزہ ہیں اور یہ کمالات
انفعالیہ جبکہ ایسے عین میں اعتبار
کئے جاویں کہ جو اجمالاً تمام تعینات
انفعالیہ کو جامع ہو پس یہ حقیقت امکانیہ
ہے، اور اگر فرق اور تفصیل میں اعتبار
کئے جاویں تو اس وقت دو حال
ہیں اگر علم میں عدم ظہور آثار اور احکام
کا اعتبار کیا جاوے تو وہ حقائق اور
اعیان ہیں اور اگر عین میں احکام اور
آثار کے ظاہر ہونے کا اعتبار کیا جاوے
تو وہ موجودات خارجیہ ہیں جیسے روحانیات
اور جسمانیات اور مثالیات۔ اور ان دو
کمالوں کے ثابت کرنے میں راز یہ ہے
کہ ذات واحدہ کا بحیثیت اپنی وحدت
کے . . . . . ایک وقت میں دو
کمالوں کے ساتھ متصف ہونا ممکن نہیں
ہے کیونکہ تقدم فاعل کا اور تاخر منفعل
کا ضروری ہے ورنہ تقدم شئے کا اپنے
ذات پر لازم آوے گا۔ اور یہ

Marfat.com

باطل فلا بد ان يكون الكمالات
الانفعالية خارجة عن ذات
الفاعل فالاتصاف بالكمالات
الانفعالية في الفرق وبالفعلية
في الجمع **مرحلة** الذات
تجلت اجمالاً وتفصيلاً وهي
بعد الا في العين بل في العلم
وليس هناك رائحة الوجود
والادراك فاقتضت الوجود
والادراك فتجلت اولاً بصور
الموجودات البسيطة البرية
عن التحرز والانقسام والتجزي
والتبعيض لتشرفها على سائر ما
تحتها من حيث عدم توقفها
على شرائط من المادة والمدة
وهي الارواح وثانياً بصور
الموجودات المركبة اللطيفة
البرية عما ذكر وهي المثال و
ثالثاً بصور الموجودات

باطل ہے پس ضروری ہوا کہ کمالات
انفعالیہ ذات فاعل سے خارج ہوں
پس کمالات انفعالیہ کیساتھ جو اتصاف ہے
وہ فرق میں ہے اور کمالات فعلیہ کے ساتھ
جو اتصاف ہے جمع میں ہے **مرحلہ** ذات
ذات اجمالاً و تفصیلاً دونوں طرح متجلی
ہے مگر پھر بھی وہ عین میں نہیں
بلکہ علم میں ہے اور عین میں وجود و ادراک
کی بو تک نہیں پس وہ وجود اور ادراک
کی مقتضی ہوئی پس اول موجودات
بسیط میں جو تحرک اور انقسام اور تجزی
اور تبعیض سے بری ہیں متجلی ہوئی کیونکہ
ایسے موجودات اپنے تمام ماتحت پر شرف
رکھتے تھے کیونکہ مادہ اور مدۃ وغیرہ
کے شرائط پر موقوف نہ تھے اور وہ موجودات
روح ہیں اور پھر موجودات لطیفہ میں کہ
وہ تحرک وانقسام و تجزی و تبعیض سے
بری تھے متجلی ہوئے اور وہ موجودات مثال
کہلاتے ہیں اور پھر موجودات

[illegible]

Marfat.com

المركبة الكثيفة المستدعية
لما ذكر وهي الشهادة وعالم
الحس، ثم اقتضت مظهرا جامعًا
للمراتب كلها علمية وعينية
روحانية وجسمانية ليجمع ما
تفرق في المواطن فهو اجمال الكلّ
وعينه ومظهر احدية الجمع
وهي صورة الانسان
الكامل الحائز لجميع المراتب
الفوقانية كما
ان الذات الاحدية
مشتمل على الكل وعين الكل
وكلّ شان من شيونها كذلك
هٰذه الصورة العنصرية
الجعية مشتمل على الكل وعين
الكل وكلّ شان من شيونها
مشتمل على حكم سائر شيونها
فكما ان الذات الاحد يسمع
بما تزو يبطش بما هو ينطق

مرکبہ کثیفہ میں کہ جو خرق و التیام و
تجزی کو چاہتے ہیں متجلی ہوئی اور
وہ عالم شہادۃ و عالم حس ہے۔ پھر
ذات نے ایک ایسا مظہر چاہا کہ جو تمام
مراتب علمیہ و عینیہ روحانیہ و جسمانیہ
کو جامع ہو۔ تاکہ اور مواضع میں جو مظہریت
متفرق تھی اُس کو جمع ایسا مظہر
جس کا اجمال اور عین ہے اور احدیت
جمع کا مظہر ہوا اور وہ صورت انسان
کامل کی ہے جو تمام مراتب فوقانیہ کو
گھیرنے والا ہے۔ پس جیسے کہ ذات احدیہ
کل پر مشتمل ہے اور عین کل ہے اور ہر
شان شیون ذات احدیہ کی اور شیون
کے حکم پر مشتمل ہے اور عین کل ہے اور ہر
شان اس کے شیون سے تمام شیون
کے حکم پر مشتمل ہے پس جیسے ذات احدیہ
سنتی ہے ساتھ اُس شے کے جس سے
دیکھتی ہے اور پکڑتی ہے ساتھ اُس شے
کے کہ جس سے بولتی ہے۔

Marfat.com

مثلاً كذلك الانسان الكامل
هذا هو اتحاد وحكمة الايجاد

مرحلة الجامعية التامة

لصورة الانسان بمعنى كونها
مشتملة على روائح الاسماء
ولطائفها ليكون انموذجة
لتصور الصفات والاسماء
الالهية القديمة الازلية
الابدية الواجبية لا انها
حلت فيها فانها بهذه الكيفية
مختصة بذاته الاقدس
تعالى شانه عن ان تحل صفة
من صفاته في احد من مخلوقه
وكذلك اشتمالها على
سائر الموجودات الامكانية
بمعنى انها مشتملة على كليات
الموذجات الامكان لان
الممكنات بصورها واشخاصها
مركب كما ذكر في تشريح الانسان

اسی طرح انسان کامل بھی ہے اسی کا
نام اتحاد ہے اور حکمتِ ایجاد ہے۔

مرحلہ دسواں جامعیت تامہ

جو انسان کی صورت میں ہے اوسکے معنی یہ
ہیں کہ یہ صورۃ اسمار اور لطائف اسمار
کے اثر اور بو پر مشتمل ہے تاکہ وہ صفات
اور اسما و الٰہیہ قدیمہ ازلیہ ابدیہ
واجبیہ کے تصور کے لئے نمونۂ
ذات ہو۔ یہ معنی نہیں کہ ان اسمار
وصفات نے اس صورت میں حلول
کیا ہے کیونکہ صفات اس کیفیت
کے ساتھ یعنی حلول کے ساتھ ذات
اقدس حق تعالیٰ کیساتھ خاص ہیں
اور اس سے بری ہے کہ اوسکی کوئی صفت
کسی مخلوق میں حلول کرے اور اسی طرح
صورۃ انسانیہ کے تمام موجودات امکانیہ
پر مشتمل ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ ان کلیات
پر جو امکان کے نمونے ہیں شامل ہے یہ معنی
نہیں ہیں کہ ممکنات اپنی صورتوں اور شخصوں

Marfat.com

فهو مستفيض من اسم الجامع لطائف الاسماء الالهية ودقائق الحقائق الامكانية مفيض على الموجودات العينية فهو برزخ بين بحر الوجوب والامكان من حيث المظهرية وبه تتم الدائرة وبه تنتظم امر الخلافة وبه ينتهي علة الايجاد وحكمة الظهور

مرحلة ۱۲ فان قلت الحكيم ان يتجلى لباعث ثبت العجز والنقصان والا فيثبت السفه والعبث تعالى منهما قلت هذا في الحكيم الذي كماله بالصفات وكلامنا في حكيم كماله بالذات لا بصفة من الصفات فافعاله كاملة وما يترتب عليه حكم ومصالح لا يتوقف على باعث ليتكمل بها ذاته فلا يكون فعله لاجل شيء

پس انسان ایسے اسم سے مستفیض ہے کہ جو لطائف اسماء الٰہیہ اور دقائق حقائق امکانیہ کو جامع ہے اور وجودات عینیہ پر فیض ہے پس انسان بحیثیت کلیہ و جمعیت کے بحر وجوب اور امکان کے درمیان برزخ ہے اور اسی سے دائرہ تمام ہوتا ہے اور اسی سے امر خلافت کا منتظم ہوتا ہے اور اسی سے علت ایجاد کی منتہی ہوتی ہے اور حکم اسکا ظہور ہے اور حکمت ظہور

مرحلہ بارہواں اگر تو یوں کہے کہ حکیم اگر کسی باعث سے متجلی ہو عجز و نقصان آتا ہے ورنہ سفہ و عبث ثابت ہوتا ہے اور ذات حق دونوں سے برتر ہے اس کے جواب میں میں کہوں گا کہ یہ اعتراض اس حکیم میں وارد ہو سکتا ہے کہ جس کا کمال صفات سے ہے اور ہمارا کلام اس حکیم میں ہے کہ جس کا کمال ذات سے ہے کسی صفت سے نہیں ہے پس افعال اسکے کامل ہیں اور جو اس پر مرتب ہو وہ حکمتیں اور مصلحتیں

Marfat.com

الایجاد ثمرة کماله لا
ان الایجاد یورث له کمالاً فلیس
فیه نقصان بوجه منه یستکمل
بفعل

مرحلة

في الوجود
حقیقة واحدة مستقلة وما
سواها عدم بحت ولا شيء
محض فما هو في الکون لیس
عین تلك الحقیقة الواحدة
لکثرته ووحدتها وکذلك
لیس العدم الصرف لتحقق
آثاره واحکامه فاذاً المشرب
العذب والمذهب الرحب
انما في الکون عین تلك الحقیقة
الواحدة حقیقة وغیرها
اعتباراً ای من حیث التعین
والخصوصیة کتمثل الحقیقة
الجبرئیلیة في الصورة البشریة
السویة فهي هي من حیث هي
وغیرها من حیث التشخص

پس ایجاد اوس کے کمال کا ثمرہ ہے یا
نہیں ہے کہ ایجاد اوسمیں کمال کو پیدا کرتا
ہے پس اوسمیں کسی وجہ سے نقصان نہیں
ہے تاکہ کسی فعل سے کمال حاصل کرے

مرحلہ بارہواں

وجود حقیقہ واحدہ مستقلہ
ہے اور جو اوس کے سوا ہے وہ عدم خالص
اور لاشے محض ہے پس جو کچھ عالم کون
ہے وہ اس حقیقہ واحدہ کا عین نہیں ہے
کیونکہ جو عالم کون میں ہے وہ کثیر ہے اور
حقیقہ واحد ہے اور نہ عالم کون عدم محض
ہے کیونکہ آثار اور احکام اوس کے ثابت
ہیں پس اب عمدہ مشرب اور مذہب وسیع
اس بارہ میں یہ ہے کہ جو عالم کون میں ہے
وہ حقیقۃً تو اوس حقیقہ واحدہ کا عین ہے
اور اعتباراً اس کا غیر ہے یعنی بحیثیت تعین
اور خصوصیت کے غیر ہے جیسا کہ حقیقت
جبرئیلیہ کا بشر کی صورۃ میں متمثل ہونا
پس وہ حقیقت جبرئیلیہ بحیثیت اس کے کہ
وہ ہے حقیقت جبرئیلیہ ہے اور بحیثیت تشخص

Marfat.com

والتعين فالمخلوق اي الظاهر
مجرد من حيث الحقيقة وملبس
من حيث الظهور فهو في
عين التجرد متلبس وفي التعين
مجرد فاطلاقه عين تقييده
وتقييده عين اطلاقه قال
الشيخ فان رايت حقا فما
ترى خلقا وان رايت خلقا فلم
ترى حقا فعليك ان تحفظ احكام
الاعتبارين فالبحر بحر على ما
كان في قدم وان الحوادث امواج
وانهار فالتمثل بالنسبة الى
تمثلاته مجرد وملبس معا اي
من حيث البطون والظهور من
حيث وجود محكوم عليه بالحكمين
التجرد والتلبس والاطلاق
والتقييد معا كصورة الدحية
الكلبي لجبريل ليست عين الحقيقة
الجبرئيلية بل هي صورة انسانية
اما حقيقة فالحقيقة الجبرئيلية ولولا اياها فصارت غير الحقيقة الجبرئيلية
ثم انقلب امرا بلا رجع

اور تعین سے غیر ہے پس مخلوق یعنی ظاہر
بحیثیت حقیقت کے مجرد ہے اور بحیثیت
ظہور کے ملبس یعنی غیر مجرد ہے پس وہ عین
تجرد میں ملبس ہوا اور عین تعین میں مجرد ہے
پس اوسکا اطلاق تقید کیساتھ ہے اور
اس کا تقید اطلاق کیساتھ ہے۔ شیخ نے کہا
ہے کہ اگر تو حق کو دیکھیگا تو خلق کو نہ دیکھے
گا اور اگر خلق کو دیکھیگا تو حق کو نہ دیکھے
گا پس دونوں اعتباروں کے احکام کے
محافظ کو لازم پکڑ رشعر فالبحر بحر علی
ما کان فی قدم ۰ وان الحوادث امواج
وانہار۔ یعنی پس بحر بحر ہے جیسا کہ قدم
میں تھا۔ اور حوادث موجیں اور نہریں ہیں
پس متمثل بہ نسبت اپنے تمثیلات کے ملبس
مجرد دونوں ہے یعنی بحیثیت بطون کے
مجرد ہے اور بحیثیت ظہور کے ملبس ہے
پس وہ بحیثیت دو گر اہے محکوم علیہ ہے تجرد کا
اور تلبس کا اطلاق کا اور تقیید کا پس دحیہ کلبی
کی صورت جبرئیل کی عین حقیقت جبرئیلیہ نہیں ہے

الوحی اذ هو غیر جبریل تحقق
انها حقیقة وفی الحقیقة الجبریلیة
وان کانت صورت غیر صورة
جبریل نعلم ان العینیة من
حیث الحقیقة والغیریة من
حیث الصورة فاحکام الانسانیة
والجسمیة راجعة الی الصورة
البشریة واحکام التقدس
وابلاغ الوحی راجعة الی الحقیقة
الملکیة الجبریلیة ثم اعلم
ان احکام البشریة لیست
قائمة بالحقیقة الملکیة بخلاف
اللطافة والبساطة والتقدس
فانها قائمة بها الا ان للحقیقة
الملکیة نسبة خاصة مع الصورة
البشریة ومدادا وتوجها خاصا
بواسطتها قیام تلک الصورة
البشریة فی نفسها وقیام احکامها
ولوازمها ولولا ذلک المدد

کیونکہ اس صورت میں وہ غیر جبریل ہے۔
پس ثابت ہوا کہ حقیقۃ وہ حقیقۃ جبریلیہ ہے
اگرچہ صورۃ اس کی صورت جبریل کی نہ تھی
پس معلوم ہوا کہ عینیت بحیثیت حقیقت کے ہے اور
غیریت بحیثیت صورۃ کے ہے پس انسانیت
اور جسمیت احکام صورۃ بشریہ کی طرف
راجع ہیں اور تقدس و وحی کے پہنچانے کے
احکام حقیقت ملکیہ کے ساتھ
قائم ہیں پھر اس بات کو جان کہ احکام
بشریہ حقیقہ ملکیہ کے ساتھ قائم نہیں ہیں
بخلاف لطافت اور بساطت اور
تقدیس کے کہ یہ اس کے ساتھ
قائم ہیں مگر حقیقت ملکیہ کو صورۃ
بشریہ کے ساتھ ایک نسبت خاص
اور مدد اور توجہ خاص ہے کہ اس نسبت
کے واسطے سے اس صورۃ بشریہ
کا اور اس کے احکام و لوازم کا
قیام ہے اگر وہ مدد ....
....

والتوجه لانعدمت الصورة
ومن نتائج تلك النسبة الحكم
عليها بان هي اي الصورة
تلك الحقيقة الجبرئيلية كذلك
الموجودات تمثلات للوجود الحق
فاحكام حقائق الامكانية
وآثاره راجعة الى الصور
المثالية من حيث انها غيره
اذ من حيث العينية هو الوجود
وحده ولا نصيب للغير فلا
حلول ولا قيام الصورة لانه
يلزم ان يكون المتناهي محلاً
لغير المتناهي وان يكون الذات
القديمة محلا للحوادث وهو
سبحانه في الازل لا حال ولا
محل فان ظهر بالامرين يلزم
ان يظهر بخلاف ما كان ازلاً
وهل هذا الا التغير والحدوث
بل الذات متمثل بجميع الصور

اور توجہ نہ ہوتی تو صورۃ معدوم ہو جاتی
اور اس نسبت کے ہی نتائج میں سے ہے
کہ اس صورت پر یہ حکم کیا جاتا ہے کہ وہ
حقیقت جبرئیلیہ ہے اسی طرح
موجودات وجود حق کے تمثلات ہیں پس
حقائق امکانیہ کے اور اسکے آثار صورت
مثالیہ کی طرف بحیثیت اسکے کہ وہ
اس کے غیر ہیں راجع ہیں کیونکہ وہ بحیثیت
عینیت کے وجود محض ہے اور غیر کا کچھ
حصہ نہیں ہے پس حلول ثابت نہیں ہوتا
اور نہ صورت کا قیام اس کے ساتھ ہے
کیونکہ اس تقدیر پر لازم آتا ہے کہ متناہی
محل غیر متناہی کا ہو ... اور ذات
قدیمہ محل حوادث ہو اور حق سبحانہ تعالیٰ
نہ حال ہے نہ محل ہے پس اگر حال و
محل ہونے کے طور پر ظہور ہو تو یہ لازم
آتا ہے کہ جیسا ازل میں ذات تھی اسکے
خلاف ظاہر ہو اور یہ تغیر اور حوادث بغیرہ
اور کیا ہے بلکہ ذات تمام صورتوں کیساتھ متمثل ہے

Marfat.com

مع تغايرها وما هي عليه في ذاتها فالصور الامكانية لكل واحدة منها نسبة مخصوصة الى الذات ولها من حضرة الاسماء توجيهات متعينة بتعينها الى كل واحدة من الصور الامكانية فالتوجه من حضرت اسم غير ذلك التوجه من حضرة اسم آخر فالتمثل واحد والتماثيل مختلفة فهذه الصور لها مع الذات نسبة اللوازم مع الملزوم لا نسبة اللوازم مع الملزوم لا نسبة الجزء مع الكل فتدبر وكن من الشاكرين

باوجود اسکے کہ جسطرح پر وہ اپنی ذات میں ہے اسی طرح باقی ہے پس صور امکانیہ میں سے ہر ایک کے لئے ایک نسبت مخصوص ذات سے ہے پس جو توجہ ایک اسم سے ہے وہ غیر ہے اوس توجہ کے جو دوسرے اسم سے ہے وہ غیر ہے اوس توجہ کے جو دوسرے اسم سے ہے پس متمثل ایک ہے اور تماثیل مختلف ہیں پس ان صورتوں کو ذات سے ایسی نسبت ہے جیسے کہ لازم کو ملزوم کے ساتھ ہے نہ ایسی نسبت جیسی جزو کو کل کے ساتھ ہے پس تدبر کر اور شکر کرنیوالوں میں سے ہو۔

مرحلة ٭

مرحلہ تیرہواں

الانسان مثلا له صور صورة الطفولية والشبابية والشيبية والذات واحدة مع تلك الصور ولكل صورة مخصوصة نسبة

انسان کی مثلاً چند صورتیں ہیں لڑکپن جوانی بڑھاپا اور باوجود ان صورتوں کے ذات واحد ہے اور ہر صورت مخصوصہ کے لئے ذات سے ایک نسبت۔

Marfat.com

مخصوصة مع الذات باعتبار
اتصاف الذات باوصاف
نقيضها فليس هذه المظاهر
عين الظاهر الواحد فالصور
محتاجة فی الوجود الی الذات
وقائمة بها ولها وباعتبار
کل صورة فعل خاص وتاثیر
علیحدة بنسبة صورة اخری
ولیس هذا الفعل والتاثیر
الا من ظهرة اسم من اسمائه
تعالی اظهر فی ذات المظهر فکل
صورة مظهر اسم من اسمائه
فالانسان فی صورة الطفولیة
قابل الوجود من نفسه بحسب
تلك النسبة وله صفات
بحسبها وکذا فی صورة الشبابیة
والشیبة فالفعل والتاثیر فی
صورة تغائر فعلا وتاثیرا
فی صورة اخری والفعل

مخصوص ہے کہ باعتبار اس نسبت کے ذات
ان اوصاف کیساتھ کہ جن کو وہ مقتضی ہے متصف
ہے پس ان مظاہر میں نہیں ہے عین ظاہر
واحد پس صور اپنے وجود میں ذات کے محتاج
ہیں اور اسی کے ساتھ قائم ہیں اور ذات
کے لئے باعتبار ہر صورت کے ایک فعل
خاص اور علیحدہ تاثیر ہے اور اس فعل اور
تاثیر کو حق تعالی کے اسماء میں سے ایک اسم سے
لگی ہوئی ہے کہ وہ اس مظہر میں ظاہر ہوا ہے
پس ہر صورت اسماء حق میں سے
ایک اسم کی مظہر ہے پس انسان صورۃ
لڑکپن میں باعتبار اس نسبت کے وجود کو
اپنے نفس سے قبول کرنیوالا ہے اور
اسی نسبت کے اعتبار سے اس کے لئے
صفات ہیں اور اسی طرح جوانی اور بڑھاپے
کی صورتوں میں سمجھنا چاہئیے پس جو فعل
اور تاثیر ایک صورت میں ہے وہ اس
فعل اور تاثیر کے مغایر ہے جو دوسری
صورۃ میں ہے۔ اور فعل

Marfat.com

يقتضي الحيوة والعلم والقدرة
والارادة ولكل صفة له ظهور
غير ظهورها ما لصفة الاخرى
وتعين غير صفة تعين اخر فانتشا
الكثرة في عين الوحدة الحقيقة
الجامعة الناعتة بالصلاح
ثم باعتبار التجرد في العلم
ثم باعتبار التلبس فيه ثم
في التعين فالكثرة اما في العين
او في العلم وما في العلم اما
بالاجمال او بالتفصيل هذه
الثلثة مجالي الكثرة المضبوطة
تحت الوحدة الذاتية
المطلقة القاهرة فذات
الانسان بمثابة غيب الهوية
وادراكه نفسه بنفسه وسائر
كمالاته ادراكا اجماليا
من غير امتياز حاصل مع
للقابليات السلبية والايجابية

حیات اور علم اور قدرت اور ارادہ کو چاہتا
ہے کیونکہ فعل وتاثیر بغیر ان صفات کے
نہیں ہو سکتا اور ہر صفت کیساتھ جو ظہور ہے
وہ مغایر ہے اوس ظہور کے جو دوسری صفت
سے ہے اور جو ایک صفت سے تعین ہے
اور دوسری صفت کے تعین سے علیحدہ ہے
پس کثرت کا منتشر ہونا عین وحدۃ حقیقۃ
میں ہے جو جامع ہے اور صلاحیت کیساتھ
ناعت ہے پھر منتشر ہونا کثرت کا باعتبار تجرد
فی العلم کے پھر تعین میں ہے پس کثرۃ یا تو عین
میں ہے یا علم میں اور جو علم میں ہے یا تو
بالاجمال ہے یا بالتفصیل یہ تینوں محل ہیں کثرۃ
کے جو وحدۃ ذاتیہ مطلقہ قاہرہ کی تحت
میں ضبط کی گئی ہے پس انسان کی ذات
بمنزلہ غیب ہویۃ کے ہے اور اپنے نفس
اور اپنے تمام کمالات کو اپنی ذات سے
ادراک کرتا ہے مگر ادراک اجمالی
ہے بغیر ایسے امتیاز کے جو قابلیات
سلبیہ اور ایجابیہ اور فعلیہ

Marfat.com

والفعلية والانفعالية بمانزل	وانفعالیہ کو جامع ہو بمنزلہ تعین اول کے
التعين الاول وقابلياته	اور اسکی قابلیات بمنزلہ شیون ذاتیہ کے
المندرجة فيه بمنزلة الشيون	ہیں پس وہ مدرکات مجملہ بحیثیت تمام
الذاتية فتلك الجملة اما	نسبتوں اور اضافات سے مجرد ہونے
قابلية من حيث التجرد من	کی ہے پس وہ بمنزلہ احدیۃ محضہ کے ہے
جميع النسب والاضافات	اور یا قابلیۃ بحیثیت تلبس کے ہے ساتھ
فهی مثابة الاحدية الصرفة	نسبتوں اور اضافتوں کے پس وہ
الاجمالية واما قابلية من حيث	بمنزلہ واحدیۃ تفصیلیہ کے ہے اور
التلبس بالنسب والاضافات	وہ اپنے نفس کو اور تمام کمالات
فهی بمثابة الواحدية التفصيلية	کو خود اپنی ذات سے ادرک
وادراكه نفسه بنفسه وسائر	کرتا ہے اور ادراک تفصیلی ہوتا ہے
كمالاته ادراكا تفصيلا	اور جو قابلیات ایجابیہ اور سلبیہ
بالامتياز بين الايجابية	اور فعلیہ اور انفعالیہ کے درمیان
والسلبية والفعلية والانفعالية	امتیاز کے ساتھ علی وجہ الفرق ہے
على وجه الفرق بحيث يكون له	ایسی طرح پر کہ اس کے لئے خود ہر
بنفسه بنسبة كل قابلية ظهور	ایک کی نسبت قابلیت ظہور خاص
خاص فی العلم بمنزلة التعين	کے علم میں ہو بمنزلہ تعین ثانی کے ہے
الثانی والقابليات فيه اما من	اور قابلیات جو اس میں ہیں یا تو
شانه الفعل والانفعال فالفعليات	انکی شان فعل ہے یا انفعال ہے اور فعلیات

والانفعالیات اجمال وتفصیل
فاجمال الاولی بمنزلة الالوهية
وتفصیله بمنزلة الاسماء والصفات
واجمال الثانی بمنزلة الحقيقة
الامكانية وتفصیله فی العلم
بمنزلة الاعیان الثابتة وفی العین
بمنزلة العالم والقابليات كلها
ظاهر من ذات الانسان
وقائمة بها لكن ظهور كل
بالقابليات الفعلية لايوجب
التعدد الوجودی بل هو فی
عين الظهور بالقابليات
الفعلية فی وحدتها الصورية
بخلاف القابليات الانفعالية
فانه عند ظهوره بها يوجب
التعدد الوجودی +

مرحلة فی الناس ما محجوبون

فلا يرون الا الكثرة والغيرية
واما محجوبون فلا يرون الا الواحد

اور انفعالیات کیلئے اجمال اور تفصیل ہے
پس فعلیات کا اجمال بمنزلہ الوہیت کے
ہے اور تفصیل اسکی بمنزلہ اسماء اور صفات
کے ہے اور اجمال ثانی کا بمنزلہ حقیقت
امکانیہ کے ہے اور اسکی تفصیل علم میں
بمنزلہ اعیان ثابتہ کے ہے اور عین میں
بمنزلہ عالم کے ہے اور تمام قابلیات انسان
کی ذات سے ظاہر ہیں اور اسی کے ساتھ
قائم ہیں لیکن قابلیات فعلیہ کے ساتھ
اس کا ظہور تعدد وجودی کو واجب نہیں
کرتا بلکہ وہ اپنی وحدۃ صوریہ میں
قابلیات فعلیہ کے ساتھ عین ظہور میں
ہے بخلاف قابلیات انفعالیہ کے
کیونکہ وہ ان کے ساتھ ظاہر ہونے کے
وقت تعدد وجودی کو واجب کرتا ہے

مرحلہ چودھواں

لوگوں کی دو قسمیں ہیں یا
تو محجوب و محروم ہیں پس وہ کثرت اور
غیریت کے علاوہ اور کچھ نہیں دیکھتے اور یا محجوب ہیں

Marfat.com

والعینیة فیهما لا یصل
للاقتداء بهما لانهما محجوبان
بظلمة الکثرة او بنور الوحدة
والعارف المقتدی هو الذی
اجمع الطریقین فیثبت الوحدة
فی بواطن الاشیاء ویثبت الکثرة
فی ظواهرها فعین وحدته
مفتوحة مع عین کثرته وکذا
العکس فیثبت الربوبیة
والعبودیة والعینیة الغیریة
فی البواطن والظواهر ولا یطمس
احکاما فالممکنات عینیة حقیقة
وغیره اعتبارا فمن حیث التعینات
الغیریة مسلمة ومن حیث
الحقیقة العینیة محققة فالممکنات
حیث لجمیع الوجوه عینه
ولا غیره بل بوجه الذات
عینه وبوجه التعین غیره
کما ان زیداً عین الانسان

جو سوائے وحدت اور عینیت کے اور کچھ نہیں دیکھتے ہیں
یہ دونوں اقتدار کے لائق نہیں ہیں۔
کیونکہ دونوں محجوب ہیں پہلا تو کثرت کی
ظلمت سے اور دوسرا وحدۃ کے نور سے اقتدا
کے لائق وہ عارف ہے جو دونوں طریق کا جامع
ہو پس اشیاء کے باطن میں تو وحدۃ کو
ثابت کرے اور اونکے ظاہر میں کثرت کو
پس اسکی وحدۃ کی آنکھ کثرۃ کی آنکھ کیساتھ
کھلی ہے اور کثرۃ کی آنکھ وحدۃ کی آنکھ
کیساتھ کھلی ہے پس ربوبیت و عبودیت و عینیت
کو وہ باطن کے اشیاء میں ثابت کرتا ہو اور
غیریت کو ظاہر اشیاء میں اور ہر دو کے
احکام کو محو نہیں کرتا ہے پس ممکنات
حقیقۃً اوسکے عین ہیں اور اعتباراً اوسکے
غیر ہیں پس بحیثیت تعینات غیریت کے تو ممکنات مسلم
ہی ہیں اور بحیثیت حقیقۃ عینیہ کے محقق ہیں
پس ممکنات تمام وجوہات سے اسکے عین نہیں
ہیں اور نہ تمام وجوہات سے اسکے غیر ہیں بلکہ باعتبار
ذات کے اسکے عین ہیں اور باعتبار تعین کے غیر

Marfat.com

حقیقة وغیره لا تعینا فان الامتیاز
یخل بالاطلاق قال الشیخ
ابوالحسن الشاذلی قدس سرہ
ینبغی ان یکون الفرق علی
لسانک والجمع فی قلبک وھذا
ھو الکمال فالمقید محتاج
الی المطلق فی الوجود والمطلق
مشتاق الی المقید فی الظھور
وسیجیٔ نبذ من الکلام فی
ھذا المرام الممکنات من
حیث الاطلاق متحدة ومن
حیث التقیدات متعددة
فاحکام الاطلاق باقیة عند
التقیدات واحکام التقیدات
نافذة عند الاطلاق لا تزاحم
ولا تعارض ولا تناکر فی احکام
مختصة بکل واحد منھما
وانھا متعارضة مثل الانسان
اذا قیس بالنسبة الی زید

جیسا کہ زید عین انسان ہے حقیقۃً اور غیر انسان ہے
تشخص کے کیونکہ امتیاز اور متعین ہونا اطلاق
کو مخل ہے شیخ ابوالحسن شاذلی قدس سرہٗ فرماتے
ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ فرق تیری زبان پر ہو اور
جمع تیرے قلب میں ہو اور یہی کمال ہے پس
مقید مطلق کا وجود میں محتاج ہے اور مطلق مقید کا
ظہور میں مشتاق ہے اور کچھ کلام اس بحث کے
متعلق آگے بھی آویگا پس ممکنات بحیثیت اطلاق
کے متحد ہیں اور بحیثیت تقیدات کے کثیر ہیں
پس اطلاق کے احکام تقیدات کے نزدیک
باقی ہیں اور تقیدات کے احکام اطلاق کے
نزدیک نافذ ہیں اور دونوں کے احکام
میں کچھ تعارض و تزاحم اور تناکر نہیں ہے
بخلاف اُن احکام کے جو ہر ایک کے
ساتھ مختص ہیں کیونکہ وہ آپس میں
متعارض ہیں جیسا کہ انسان جب زید
کی نسبت سے قیاس کیا جاوے تو
. . . .
. . . .

Marfat.com

فحكم الكلية مثلاً يزاحم حكم
الجزئية الثابت فى زيد و
اما كونه جسماً ومتحركاً بالارادة
لا يزاحمه الزيدية وكذلك
الوجوب والامكان والقدم
والحدوث فان كلاً من حيث
التلبس يعارض الآخر امامن
حيث التجرد فلا كيف وهذه
الاحكام فى عين التجرد منعكسة
الا ترى ان عصا موسىٰ على نبينا
عليه الصلوٰة والسلام ترى الحية و
اما فى الواقع لم يكن الا عصا فهى عصا
وليست بحية وحية وليست
بعصا والعصا عين الحية
والحية عين العصا والعصا
غير الحية والحية غير العصا و
كذا حبال السحرة وعصيهم حيات فى
نظرنا والحيات حبال وعصى كل هذا فى
التخيل فليس فى نفس الامر الا ذات واحدة

کلیہ کا حکم جزئیہ کے حکم کے جو زید میں
ہے مزاحم و معارض ہے۔ مگر انسان
کے جسم سے و متحرک و بالارادہ ہونے کو
زیدیت مزاحم و معارض نہیں ہے۔
اسی طرح وجوب اور امکان اور قدم
اور حدوث پس ہر ایک بحیثیت تلبس
کے دوسرے کے معارض ہے۔ اور
بحیثیت تجرد کے معارض نہیں ہے اور معارضہ
کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ یہ احکام عین
تجرد میں ڈوبنے والے ہیں۔ دیکھتے
نہیں ہو کہ حضرت موسیٰ علی نبینا و
علیہ الصلوٰۃ والسلام کا عصا سانپ
دکھائی دیتا تھا لیکن واقع میں عصا ہی تھا
پس وہ عصا تھا سانپ تھا اور سانپ تھا اور
عصا نہ تھا اور عصا عین سانپ تھا اور سانپ غیر
عصا تھا۔ اور اسی طرح ساحروں کی رسیاں
اور ان کے عصا ہماری نظر میں سانپ تھے
اور سانپ رسیاں اور عصا یہ سب تخیل میں تھے
پس حقیقت میں سوائے ایک ذات کے اور کچھ نہیں ہے

Marfat.com

متلبسة باحكام تخييل انها
غيرها بسبب تلك الاحكام
مرحلة هي علم ان هذه المسئلة
لغموضها مزلة الاقدام ومرمى الاوهام
ومزلقة الافهام ومضغت الاحلام
وينشاء للخائض فيها رتوق منه
باب الرسوخ في العقل ثم ينكشف
للغائر حق الغور فتوق يستفتح بها
غلق الباب ويطمئن القلب فلنذكر
من الرتوق والفتوق لتكون حلى
بصيرتك وتكون التحقيقات لك
ذخيرة **رتق** الوجود الواجب
اذا كان ساريا في جميع الممكنات
ينبغي ان يكون جميع الممكنات
واجب الوجود اذ المقيد عين المطلق
وليس كذلك **فتق** لا يلزم من
وجوب الشئ ان يكون لوازمه
واجبا فان الممكنات لوازم الوجود
ايضا لموجود حيثيات والاستحال ـه

مرحلہ پندرھواں در بیان ممکنات میں غور کرنے سے سوالات اور ان کے جوابات

[illegible]

جو ایسے احکام کیساتھ متلبس ہو کر ان احکام
کے سبب سے یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ اسکے غیر ہیں
مرحلہ پندرھواں جاننا چاہیے کہ یہ مسئلہ بسبب
مشکل ہونے کے لغزش اور اقدام کی جگہ ہے
اور جگہ پریشان ہونے خیالات کی ہے جو اسمیں
مشغول ہونیوالا ہے اس کو بہت سے اعتراضات
ایسے پیش آتے ہیں کہ مطلب کو عقل میں
مستقر و راسخ ہونے سے روک دیتے ہیں پھر
جو پوری طرح غور کرنے والا ہے تو اس کو
جوابات بھی اُن اعتراضات کے منکشف
ہو جاتے ہیں کہ جن سے دروازہ بستہ کھل
جاتا ہے اور قلب مطمئن ہو جاتا ہے پس اب
ہم کو چاہیے کہ کچھ سوالات وجوابات کریں
تاکہ تو بصیرت حاصل کرے اور یہ تحقیقات
تیرے لیے ذخیرہ ہوں سوال وجود حق
واجب ... جبکہ تمام ممکنات میں ساری ہو
تو لازم آویگا کہ تمام ممکنات واجب ہوں
کیونکہ مقید مطلق کا عین ہوا کرتا ہے حالانکہ
نہیں جواب کسی شئی کے وجوب سے یہ لازم

من الوحدة صدور الكثرة فهو
بحيث انهٗ سار في حقائق
الممكنات لم يتصف بالوجود وانما
هو وصف للتجرد دون التلبس فالوجود
من حيث انهٗ واجب لا يكون
ممكنا ومن حيث انه ممكن لا يكون
واجبًا فلكل حيثية اخرى
ساتق الوجود يتكثر بتكثر المحال
والواجب لا تكثر فيه فتق
لا تكثر فيه انما التكثر في شئونه
وهو هو قبل اكتسابه بالتعين
الوجوبي والامكاني وبعده
والا لزم التغير والانقلاب
بالضد في الوجود الا انه بحسب
الظهور سمي بالحصص المتعينة
فهو ازلًا وابدًا على ما هو عليه
من الصرافة وايضًا والتكثر
انما هو في امدادالوجود وتوجهه
وتعلق الموجودات به وتكثر كل ولعله

واحد سے کثرت کا صدور نہ ہوتا پس وہ بحیثیت
اس کے کہ حقائق ممکنات میں ساری ہے وجود
کے ساتھ متصف نہیں کیونکہ وجوب تجرد کا وصف
ہے نہ تلبس کا وجود بہ بحیثیت واجب ہونیکے
ممکن نہ ہوگا اور بحیثیت ممکن ہونیکے واجب
ہوگا پس ہر حیثیت کا ایک حکم ہے جو دوسری
حیثیت کے حکم کے مغایر ہے۔
سوال وجود کے اندر محل کی کثرت سے کثرۃ
آجاتی ہے اور واجب کے اندر تکثر نہیں ہے
جواب تکثر اس میں نہیں ہے تکثر اس کے
شیون میں ہے اور وہ وہی ہے تعین وجوبی
اور امکانی کے ساتھ مکتسب ہونے سے پہلے
بھی اور بعد بھی ورنہ تغیر اور انقلاب ضد کیساتھ
اسمیں لازم آویگا مگر وہ باعتبار ظہور کے حصص
متعینہ کیساتھ نام رکھدیا گیا ہے پس وہ ازلی
و ابدی اسی صفت بساطت پر ہے جیسا کہ تھا
اور نیز تکثر تو وجود کی امداد اور توجہ اور تعلق
جو اس کو موجودات سے ہے اس میں ہے
اور ان میں سے ہر ایک کا۔

Marfat.com

منها لا یورث التعدد فی الحقیقة الموجودة
فلا تکثر فی الواجب **رتق** الموجود
اما واجب واما ممکن وایضا اما
قدیم او حادث فلزم ان لا یکون
الوجود واجبا وکذلک لا یکون
قدیما والازم انقسام الشیء الی نفسه
غیره وذلک باطل **فتق** الوجوب
والامکان وکذا القدم والحدوث
من اسماء نسب الوجود لا من
اسمائه الذاتیة التی المتقابلات
کلها بالنسبة الیها سواء فالقسمة
انما هی لنسبة الوجود لا الوجود من
حیث الوحدة والاطلاق اذ لا
نسبة ثمه اصلا وایضا لا قسمة
هناك مطلقا کیف القسمة ضم
مخصص مشترك والمخصص
غیر المشترك لیقید التمییز
والامتیاز فالمنقسم المطلق مع
ضم المخصص غیر لنفسه فلا یلزم

تکثر ممدد اور متوجہ میں تکثر کو پیدا نہیں کرتا
پس واجب میں کچھ بھی تکثر نہیں **سوال** وجود
یا تو واجب ہوگا یا ممکن اور نیز یا قدیم ہوگا یا
حادث پس لازم آتا ہے کہ وجود نہ واجب
ہو اور نہ قدیم ہو ورنہ انقسام شی کا اپنی
طرف اور اپنے غیر کی طرف لازم آتا ہے اور
یہ باطل ہے **جواب** وجوب اور امکان
اور ایسے ہی قدم اور حدوث وجود کی نسبتوں
کے اسماء میں سے ہیں اور ان اسماء ذاتیہ میں
سے نہیں ہیں کہ کل متقابلات اسکی ذات کی
نسبت سے برابر ہیں پس تقسیم نسبت وجود کی ہے
وجود بحیثیت وحدۃ اور اطلاق کے نہیں ہے
کیونکہ وہاں تو کوئی نسبت ہی نہیں ہے اور
نیز نہ وہاں کسی طرح کی تقسیم ہے تقسیم وہاں
کیسے ہو سکتی ہے حالانکہ تقسیم نام ایک
مخصص کو ایک مشترک کیساتھ ضم کرنے کا
ہے اور مخصص مشترک کے غیر ہے تاکہ تمیز اور
امتیاز کو مفید ہو پس مطلق جو منقسم ہوا ہے
ضم مخصص کیساتھ اپنے نفس کا غیر ہے۔

Marfat.com

تقسیم الشئ الى نفسه والى غيره
وليس كذلك فيما نحن فيه فان
ظهور الوجود بهذه الموجودات
من قبيل التمثل كتصور الحقيقة
الملكية بصورة البشر فلا يقال
ان تلك الصورة البشرية غير
الحقيقة الملكية فالوجود واحد حقيقة
وظهورا الا ان النسب الاعتبارية
اوجبت تميزا وكثرة وهمية والا
فلا كثرة ثمه هكذا قالوا وفيه
ومافيه۔ رفق المطلق لا وجود
له الا فى الذهن والواجب موجود رفق
المراد من المطلق ليس ما هو المتبادر
يفهمه العقل بل المراد امر ذات
تعينها لا ينافى سائر التعينات
بل يجامع جميع التعينات بحيث لا
يشذ تعين من التعينات
فهو متعين بتعين هو تعين
ذاته رفق المطلق لا وجود له

تقسیم شئے اپنے نفس کی طرف اور اپنے
غیر کی طرف نہ لازم آوے اور جس امر
میں ہم کلام کر رہے ہیں وہ ایسا نہیں ہے
کیونکہ ان موجودات کے ساتھ وجود کا
ظہور تمثیل کی قسم سے ہے جیسے حقیقت ملکیہ کا
صورت بشر میں ظاہر ہونا پس یہ نہیں کہا
جاتا کہ صورۃ بشریہ حقیقیہ ملکیہ کی غیر ہے۔
پس حقیقت اور ظہور کے اعتبار سے وجود واحد
ہے، مگر نسبتوں اعتباریہ نے تمیز اور کثرت کو
پیدا کر دیا اور نہ تمیز اور کثرت وہمیہ ہے
بزرگوں نے اس مقام کو اسیطرح لکھا ہے اور اسمیں
جو کچھ خدشات ہیں ہیں سوال مطلق کا وجود
صرف ذہن ہی میں ہوتا ہے اور واجب الوجود
خارج میں موجود ہے پس مطلق واجب الوجود نہ ہوگا۔
جواب مطلق سے مراد وہ معنی نہیں ہیں جو عقل کے
فہم میں متبادر ہوتے ہیں بلکہ مطلق سے مراد
ایسی ذات ہے کہ اسکا تعین اور تعینات کے منافی نہیں ہے
بلکہ تمام تعینات کیساتھ اسیطرح جمع ہو سکتا ہے
کہ کوئی تعین تعینات میں سے اس سے نکلا نہیں ہے۔

Marfat.com

الا في تعين ضمن الخاص فيلزم
ان يكون للواجب وجودًا الا في
ضمن غيره وهذا محال فانه
موجود قبل كل موجود **فتق**
الموجود اما موجود بالوجود
او نفس الوجود فالماهية التي
توجد بمقارنة الوجود ينبغي ان
يتعين ثم يقترن بالوجود فيكون
موجودًا والمطلق والعام من
هذا الباب بخلاف ماهية هي
نفس الوجود فهي موجودة بعترف
بذاتها فلا يحتاج في الموجودية
الى الغير فلا يكون الواجب
موجودًا في ضمن الغير **رتق**
الوجود معلوم لكل احد حتى قيل
انه بديهي فلو كان الواجب عين الوجود
لكان معلومًا لكل احد بل بالبديهة
وليس كذلك فليس عينه
فتق الوجود ليس بمعلوم بالكنه

مقید کے ہی ضمن میں ہوتا ہے اور ایسے ہی
عام کا وجود خاص ہی میں ہوتا ہے پس لازم
آتا ہے کہ واجب کا وجود ضمن غیر ہی میں ہو
اور یہ محال ہے کیونکہ وہ پہلے ہر وجود کے موجود ہے
جواب موجود کی دو قسم ہیں اول یہ کہ وہ یا تو
وجود زائد کے ساتھ موجود ہوگا یا نفس وجود ہوگا
پس وہ ماہیت کہ وجود کی مقارنۃ کے ساتھ پائی
جاتی ہے اول متعین ہوگی اور پھر اسکے وجود کے ساتھ
مقترن ہوکر موجود ہوگی اور مطلق اور عام اسی باب
سے ہے بخلاف اوس ماہیت کے جو خود نفس
وجود ہے پس وہ اپنی ذات سے موجود ہے
پس وہ وجود ہونے میں غیر کی محتاج نہیں
ہے پس واجب ضمن غیر میں موجود نہ ہوگا
سوال وجود ہر ایک کو معلوم ہے حتی کہ یہ
کہا گیا ہے کہ وجود بدیہی ہے پس اگر واجب
تعالیٰ عین وجود ہوتا تو ہر ایک کو معلوم ہوتا
بلکہ بداہتہً معلوم ہوتا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے
پس معلوم ہوا کہ واجب عین وجود نہیں ہے
جواب وجود کی کنہ کسی کو معلوم نہیں ہے

Marfat.com

لاحد ولو كان بديهيا تحققا
ذاتية فهو اظهر الاشياء وابطنها
كنها س ق الوجود لو كان
عين الواجب فلا يخلو اما هو
باطلاقه عينه او بتقييده اعينه
فعلى الاول يلزم ان يتصف الوجود
بصفة التخليق والايجاد لان
الواجب متصف بها لان الشئ
اذا كان متحد الشئ لابد ان
يتصف باوصاف ذلك الشئ
والمتصف بالاوصاف لا يكون
مطلقا بل مقيدا وعلى الثاني
يلزم ان يكون الواجب مركبا كما
هو شان المقيدات ضرورة تحقق
لوازم الشئ في عين المتحد بذلك
الشئ فنق الاطلاق اطلاقان
وكذا الوجوب وجوبان اطلاق
معرى عن النسب كلها من الفعل
والانفعال والوجوب والامكان

اگرچہ باعتبار تحقق ذاتی بدیہی ہو پس معلوم
ہوا کہ وجود باعتبار تحقق کے سب اشیاء سے
زیادہ ظاہر ہے اور باعتبار کنہ کے بہت
زیادہ مخفی ہے سوال وجود اگر عین واجب
ہو پس تو دو حال سے خالی نہیں یا تو اپنے
اطلاق سے عین واجب ہوگا اور یا اپنی تقیید
سے تقدیر اول پر یہ لازم آتا ہے کہ وجود تخلیق
یعنی پیدا کرنے کی صفت اور ایجاد کے ساتھ
متصف ہو اس واسطے کہ واجب ان دونوں
وصفوں کیساتھ متصف ہے کیونکہ جب کوئی
شے اول دوسری شے سے متحد ہو تو اوصاف کے
ساتھ بھی متصف ہو اور جو شے اوصاف سے
متصف ہوا کرتی ہے وہ مقید ہوتی ہے مطلق
نہیں ہوتی اور تقدیر ثانی پر یہ لازم آتا ہے
کہ واجب مرکب ہو جیسی کہ تمام مقیدات کی شان
ہے کیونکہ جو لوازم کسی شے کے ہوتے ہیں وہ
اس شے میں ضرور متحقق ہوتے ہیں جو کہ بعض
شے کے ساتھ متحد ہو جواب اطلاق کی دو قسم
ہیں اور اسی طرح وجوب کی دو قسم ہیں اول وہ

Marfat.com

والاطلاق معرای عن جمیع التعانیص
الامکانیۃ من التعینات الجسمانیۃ
والمثالیۃ والروحیۃ والاول ھوالذات
نقدا والثانی مع الاسماء والصفات
والواجب اما ذات صرفۃ لاتعین
ولا تقیید فیہا اصلا او ذات
ماخوذۃ مع الاسماء والصفات
فالواجب الحقیقی ھوالاول وھو
الاطلاق بالمعنی الاول والثانی
عین الثانی ولا منافات بین
الاطلاق الحقیقی وبین الاطلاق
المتصف بالخلق والایجاد فان
قلت خالق الشیٔ لا یحمل علی
ذلک الشیٔ والمطلق یحمل علی المقید
فلا یکون الوجود من حیث الاطلاق
واجبا قلت الحمل یقتضی الاتحاد
من وجہ والتغائر من وجہ اٰخر
وھذا یتحقق فی الصورتین الاولی
الاتحاد بحسب الصورۃ والتغایر

اور دوسرا اطلاق وہ کہ تمام تعالق امکانیہ سے
مثل تعینات جسمانیہ مثالیہ وروحیہ کے خالی ہو
اول اطلاق تو محض ذات ہے اور دوسرا ذات
مع اسماء وصفات کے ہے اور واجب کے
دو حال ہیں تو ذات محضہ ہو کہ اسمیں تعین اور
تقیید بالکل نہو اور دوسرے ذات جو اسماء و
صفات کے ساتھ لی گئی پس واجب حقیقی اول ہے
اور وہ اطلاق . . . بمعنے اول ہے اور دوسرا
دوسرے کا عین ہے اور اطلاق حقیقی اور اس
اطلاق کے درمیان جو خلق اور ایجاد کیساتھ
متصف ہے کچھ منافاۃ نہیں ہے پس اگر تو
یہ کہے کہ کسی شے کا خالق اس شے پر محمول
نہیں ہوا کرتا اور مطلق مقید پر محمول ہوتا ہے
پس وجود بحیثیت اطلاق کے واجب نہ ہوگا تو
میں کہتا ہوں کہ حمل اتحاد من وجہ اور تغایر
من وجہ کو مقتضی ہے اور یہ دو صورتوں میں
متحقق ہوگا - اول اتحاد باعتبار صورۃ کے
اور تغایر باعتبار . . . .
. . . .

Marfat.com

بحسب المعنے کقولك زید
انسان وهما متحدان فی الخارج
متغایران فی الذهن للجزئیة
الناشیة بالتشخص والکلیة
یرفع ذلك التشخص الثانیة
التغایر بحسب الصورة والاتحاد
بحسب المعنے کجبریل والصورة
الدحیة ولو لم یکن الاتحاد لم یکن
ما یظهر من الصورة الدحیة
ظاهرا وعن جبریل فیما نحن فیه
المتغایر بحسب الصورة والاتحاد
بحسب المعنے فظهور ذلك المعنے
فی صورة صورة کمال له لا نقصان
له بل لو لم یظهر لنقص فان فی الظهور
لا تغیر الذاته عما کان علیه
فلا یکون الحمل بین الموجد والموجد
والفاعل والقابل ممتنعا الا من
حیث النسب المتمیزة بذواتها کما
کما ذکرناه فی دحیة الکلبی والحقیقة

معنی کے جیسے کہ قول تیرا زید انسان ہے کیونکہ
زید و انسان خارج میں ایک ہیں اور ذہن میں
متغائر ہیں بسبب اُس جزئیت کے جو تشخص
سے پیدا ہوا اور کلیت اس تشخص کو اٹھاتی ہے
اور دوسرے صورۃ یہ ہے کہ باعتبار ظاہر کے
تغایر ہو اور باعتبار باطن کے اتحاد ہو جیسے
جبرئیلؑ اور صورۃ دحیہ رضی اللہ عنہ کے اور
اگر اتحاد نہ ہوتا تو صورۃ دحیہ جو ظاہر ہوئی تھی
وہ جبریل سے ظاہر نہ ہوتی پس جس بات
میں ہم کلام کر رہے ہیں تغایر باعتبار صورۃ
کے ہے اور اتحاد باعتبار معنی ہے پس اس
معنی کا ظاہر ہونا ایسی صورت میں ہے کہ وہ
صورۃ اُس کے لیے کمال ہے نہ نقصان بلکہ
اگر ظاہر نہ ہو تو اسمیں نقصان لازم آتا ہے کیونکہ
ظہور میں اُس کے ذات میں اُس حالت سے
جس پر وہ ہے تغیر تو لازم آتا ہی نہیں پس
موجد اور موجد اور فاعل اور قابل کے درمیان
حمل جو ممتنع ہوگا تو بحیثیت اُن نسب کے ہے
جو اپنی ذات سے ممیز ہیں جیسا کہ ہم نے دحیہ کلبی اور حقیقۃ

الملكية فاذا نظر الى الموجد
تعالى من حيث ايجاده وتقدمه
بالوجود على الموجد تمتنع الحمل
واذا نظر اليه من حيث اطلاقه
بمعنى ان له ان يتمثل باية صورة
يشاء من الصور العلوية والسفلية
مع بقائه على ما هو عليه قبل التمثل
يصح الحمل كما ان الحيوان باعتبار
انه جزء ومادة متقدمة بالذات
ممتنع حمله على الانسان وباعتبار
اطلاقه يحمل عليه فعلم ان الايجاد
والاطلاق لا يجتمعان لاختلاف
لوازمهما فان الاول يقتضي
ان لا يكون الموجد محمولا على
من وجده والثاني يقتضي ان
يكون المطلق محمولا على المقيدات
فيلزم ان لا يكون كل من الوجود
والواجب عين الآخر اذ لا شك
ان الوجود لو كان واجبا...

ملکیہ میں ذکر کیا ہے پس جب موجد کی طرف
اس حیثیت سے نظر کی جاوے کہ وہ موجد
ہے اور موجد پر وجود کے اعتبار سے مقدم
ہے تو حمل ممتنع ہے اور جب اس حیثیت سے
نظر کی جاوے کہ وہ مطلق اس کو یہ بات پہونچتی
ہے کہ وہ جس صورۃ میں چاہے خواہ وہ صور
علویہ میں سے خواہ صور سفلیہ میں سے متمثل
ہو جائے، اور باوجود تمثل کے پھر بھی وہ
جیسا کہ پہلے تمثل کے تھا اُسی طرح رہے تو
اس نظر کے اعتبار سے صحیح ہے جیسے کہ
حیوان باعتبار اس کے کہ وہ جزء اور مادہ ہے
اور بالذات متقدم ہے حمل اس کا انسان
پر ممتنع ہے اور باعتبار اُس کے اطلاق کے
اُس پر محمول ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ ایجاد
اور اطلاق جمع نہیں ہوتے کیونکہ اُن کے
لوازم مختلف ہیں پس اوّل معنی اطلاق کے
تو اس کو مقتضی ہیں کہ موجد موجد پر محمول
نہو اور معنی ثانی اسکو مقتضی ہیں کہ مطلق مقیدات
پر محمول ہو پس اس صورت میں لازم آتا ہے کہ

...... لم يمكنه ان يكون موجبا
لتحقق المانع من الاطلاق
فالحاصل ان الوجوب الذاتي
والاطلاق الحقيقي لا يحال
نسبة ما فيه وهو هو اذ لا
غير الوجود اصلاً من هذه
الحيثية واما الوجوب الوصفي
والاطلاق الغير الحقيقي
اى الاطلاق عن التعينات
الامكانية لا عن الاعتبارات
كلها فانها اعتباران احدهما
في لحاظ بالتقييد بالصفة الوجوبية
فلا يصح حمله على المقيدات
الامكانية لاختصاص كل
من الواجب والممكن بخصوصية
تمنع الحمل وثانيهما لحاظ بالاطلاق
اى ذاته وان كان له تعين
خاص الا انه ليس بتعين

کیونکہ اسمیں کچھ شک نہیں ہے کہ وجود اگر
واجب ہوتا تو اُس کا موجد ہونا ممکن نہ تھا
کیونکہ مانع اطلاق سے متحقق ہے پس حاصل
یہ ہے کہ وجوب ذاتی اور اطلاق حقیقی میں
کسی نسبت کی گنجائش نہیں ہے پس وہ
ہی وہ ہے کیونکہ اس حیثیت سے وجود میں
کوئی غیر نہیں ہے اور رہے وجوب وصفی
اور اطلاق غیر حقیقی یعنی وہ اطلاق کہ جو صرف
تعینات امکانیہ سے ہے ..... تمام
اعتبارات سے اطلاق نہ ہو تو اُن کے لئے
دو اعتبار ہیں اول صفت وجوبیہ کے ساتھ
مقید ہونے کا لحاظ پس اس اعتبار سے
تو مقیدات امکانیہ پر حمل صحیح نہیں بلور
کیونکہ واجب اور ممکن میں سے ہر ایک ایسی
خصوصیت کے ساتھ مختص ہے کہ وہ
خصوصیت حمل کو مانع ہے اور دوسرا
اعتبار اطلاق کا یعنی ذات کا لحاظ کرنا ہے
تو اگرچہ اس اطلاق کے لئے بھی ایک تعین
خاص ہے مگر وہ ایسا تعین نہیں ہے

Marfat.com

منافی التعینات الامکانیة بل
تعین یجامع مع کل تعین منہا
وجمیعہا وتمثل بہا مع بقائہ
علی کمالہ واطلاقہ
فیصح الحمل **ش ق** الوجود
مقول علی افرادہ علی وجہ
التشکیک فان وجود العلة
مقدم علی وجود المعلول و
وجود الجوہر اولی من وجود العرض
ووجود القار بالذات اشد من
وجود غیر قار الذات وکل ما ہو
مقول علی افرادہ علی
وجہ التشکیک لا یکون عین
ماہیة افرادہ ولا جزئہا بل
ہو عارض لہا فیمتنع ان یکون
واجبا لان الواجب لا یکون
عارضا لشیء ولا مقول علی
غیرہ سیما بالتشکیک

جو تعینات امکانیہ کے منافی ہو بلکہ ایسا
تعین ہے جو تمام تعینات امکانیہ کے ساتھ
جمع ہو سکتا ہے اور ہر ایک تعین کے ساتھ
بھی جمع ہو سکتا ہے اور ہر ایک کے ساتھ
متمثل ہو سکتا ہے باوجود اس کے کہ وہ اپنے
اطلاق اور کمال پر رہتا ہے اس کے اطلاق اور
کمال میں کچھ فرق نہیں آتا پس اس صورۃ میں
حمل صحیح ہے **سوال** وجود اپنے افراد پر
تشکیک کے طور پر محمول ہوتا ہے پس بیشک
علۃ کا وجود معلول پر مقدم ہوتا ہے اور
جوہر کا وجود عرض کے وجود سے اولیٰ ہوتا
ہے اور وجود قار بالذات کا غیر قار بالذات
کے وجود سے اشد ہوتا ہے اور جو شئے اپنے
افراد پر تشکیک کے طور پر محمول ہوتی ہے وہ
اپنے افراد کے نہ تو عین ماہیت ہوتی ہے
اور نہ جزء ماہیت بلکہ وہ ماہیت کو عارض
ہوتی ہے پس اس کا واجب ہونا بھی ممتنع
ہوگا۔ کیونکہ واجب کسی شئے کو عارض نہیں
ہوا کرتا۔ اور نہ غیر پر محمول ہوتا ہے خصوصاً ﻫ

ﻫ تشکیک کے ساتھ تو ہوتا ہی نہیں۔

Marfat.com

فتق ليس التفاوت في الوجود
من حيث هو هو فان التقدم
والاولوية والشدة ومقابلها
امور اضافية والوجود من حيث
هو هو فالنسبة هناك وايضا
ان التشكيك انما يعرض باعتبار
الكلية والعمومية والوجود من
حيث هو لا عام ولا خاص
ولا كلي ولا جزئي بل يعرض
لهذه الامور من حيث
الماهيات ولا يستلزم ذلك
مقوليته بالتشكيك من حيث
هو فالتشكيك باعتبار ظهور الوجود
في الظاهر لا باعتبار حقيقة الوجود
فالاختلاف راجع الى الظهور
فيه لا للحقيقة فحقيقة الافراد
هي حقيقة الوجود لا الحقيقة
المكتنزة بالنسب والاضافات
رتق۔ الوجود لو كان ساريا

جواب وجود میں بحیثیت اسکے کہ وجود
وجود ہے تفاوت نہیں پس تقدّم اور
اولویت اور شدۃ اور اُن کے جو مقابل ہیں
اُمور اضافیہ ہیں اور وجود میں بحیثیت اس کے
کہ وجود وجود ہے کوئی نسبت نہیں ہے اور
نیز تشکیک تو باعتبار کلیّت اور عمومیت کے
عارض ہوتی ہے اور وجود بحیثیت اُسکے
کہ وہ وجود ہے نہ عام ہے نہ خاص نہ کلی نہ
جُزئی بلکہ یہ امور اُس کو بحیثیت ماہیات
کے عارض ہوتے ہیں اور یہ عارض ہونا اُسکے
بحیثیت وجود ہونے کے بطور تشکیک کے محمول
ہونے کو مستلزم نہیں ہے پس تشکیک
باعتبار اس کے ہے کہ وجود ظاہر میں ظہور
کر رہا ہے نہ باعتبار حقیقۃ وجود کے پس
اختلاف ظہور کی طرف راجع ہے نہ حقیقت
کے پس جو حقیقۃ افراد کی ہے وہ ہی حقیقۃ
وجود ہے نہ وہ حقیقت جو نسب اور اضافات
کے ساتھ مجتمع ہے۔
سوال وجود اگر ساری ہوتا ہے

Marfat.com

فی الممکنات وھو ذاته للزم
تلطخ الذات الالهیة بالقاذورات
ولعید فضله القائل به موجدا
وھذا مما لا یجری علیه ذو عقل
ان یقول به وایضا قد ظهرت
فی الوجود لبعض القبائح المستقبحة
عقلاً وشرعاً فکیف ینسب
وجودها الی الوجود الحق تعالی
قلت نعم الساری ھو الذات
ولا یلزم التلطخ للطافة غایة
اللطافة الا تری ان نور الشمس
یحیط بالقاذورات ولا یتلطخ
اصلاً ونور البصر یقع علیها
ولا یتلطخ فمالك بنور الخالق
انما التلطخ فی اقتران الجسم
مع الجسم والموجد ھو الموجود
الساذج بمعنی الذات مع غیر
اقتران بماھیة امکانیة والفضلة
ماھیة امکانیة قرنت

ممکنات میں اور حالانکہ وجود ذات باری تعالی
ہے تو یہ لازم آتا ہے کہ ذات آلہیہ قاذورات
کیساتھ متلطخ ہو اور یہ ایسی بات ہے کہ کوئی
عاقل اس کے کہنے کی جرأت نہیں کرسکتا اور
نیز وجود میں بعض ایسے قبائح ظاہر ہوئے
ہیں کہ جو عقلاً اور شرعاً قبیح ہیں پس ان کا
وجود وجود حق تعالی کی جانب کیسے منسوب ہوگا
جواب بیشک ساری ذات ہی ہے
اور تلطخ بسبب نہایت لطافت کے لازم
نہیں آتا دیکھتے نہیں ہو کہ آفتاب کی دھوپ
گندگیوں پر محیط ہوتی ہے اور ان سے بالکل
متلطخ نہیں ہوتی اور آنکھ کا نور گندگیوں پر
پڑتا ہے لیکن ان میں مخلوط نہیں ہوتا پس
کیا خالق کے نور کے ساتھ تیرا گمان ایسا
ہوسکتا ہے تلطخ اور اختلاط تو جسم کے جسم کے
ساتھ قریب ہونے میں لازم آتا ہے اور
موجد تو وہ موجود خالص بمعنی ذات ہے
ماہیت امکانیہ کے ساتھ اس کو اقتران نہیں
ہوتا اور فضلہ وگندگیاں وغیرہ ایسے ماہیت

۱؎ گندگی

Marfat.com

بحضرة الوجود البحت فليس
لها الاتحاد واعلم ان الخير
بالذات هو الوجود والشر بالذات
هو العدم وذلك لان الشر لا
ذات له بل عدم مانع لكمال
غيره اذ وجود الشئ لا يبطل
شيئا مثل البرد والسحاب
مبطل الاثمار وفعل القضاء
ويظهر عند التامل ان البرد في
نفسه ليس بشر بل هو كمال
من الكمالات انما هو شر بنسبة
الى الاثمار لا مطلقا بل من حيث
انه افسد مزاجها فالشر بالذات
هو فقدان الاثمار كمالاتها اللائقة
بها والبرد انما صار شرا بالعرض
لاقتضائه ذلك فالشر بالذات
هو فقدان الامور كمالاتها
اللائقة وانما اطلق على اسبابه
المؤدية اليه بالعرض فتدبر

پس اُس ماہیت کے لیے اتحاد نہیں ہے
جاننا چاہیئے کہ خیر بالذات وجود ہے اور
شر بالذات عدم ہے۔ اور وجہ اس کی یہ
ہے کہ شر کی کوئی حقیقت و ذات نہیں ہے بلکہ
شر ایک عدم ہے جو کمال غیر کو مانع ہے کیونکہ
وجود کسی شئے کا کسی شئے کو باطل نہیں کرتا
مثلاً برد و ابر پھلوں کو باطل کرنے والے ہیں
اور تامل کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ برد
فی نفسہ شر نہیں ہے بلکہ وہ کمالات میں سے
ایک کمال ہے اگر شر ہے تو پھلوں کے
اعتبار سے ہے مطلقاً شر نہیں ہے بلکہ
اس حیثیت سے شر ہے کہ اُس نے پھلوں
کے مزاج کو فاسد کر دیا ہے پس شر بالذات
پھلوں کا معدوم ہونا اور جو کمالات اُسکے
لائق ہیں ان کا معدوم ہونا ہے اور لفظ شر
کا اطلاق اُسکے اسباب پر بالعرض ہوتا ہے
ورنہ وہ شر نہیں ہیں شر واقعی عدم ہے
پس خوب غور کر لے۔ ....

....

Marfat.com

فانہ مفتاح المشکلات

مرحلہ وی ما فی الخارج

اما ممکن او واجب لانہ ان احتاج الی ضمیمۃ تنضم الیہ فیترتب علیہ الآثار فهو ممکن والضمیمۃ الوجود بمعنی الذات وان لم یحتج الیها فی ترتب الآثار علیہ بل ذاتہ یستقل فیہ فهو واجب وهو الضمیمۃ فی الممکن اما الوجود الذی هو من المعقولات الثانیۃ بمعنی الحصول والکون فهو عرض عام للممکن والواجب الا ان حملہ علی الواجب لیس بالمواطاۃ بل بالاشتقاق ای الواجب موجود واما حمل الوجود الذی هو بمعنی الذات علی الواجب فلا یحتاج الی الاشتقاق بل یحمل علیہ مواطاۃ ولو اشتق الوجود من هذا الذی بمعنی الذات

[illegible]

کیونکہ یہ بحث بہت سی مشکلات کے لیے مفتاح ہے۔ **مرحلہ سولہواں** جو شئے خارج میں موجود ہے اس کی دو قسم ہیں اول ممکن دوم واجب کیونکہ موجود اگر کسی ضمیمہ منضمہ کا محتاج ہو اور اس کے بعد اس پہ آثار مرتب ہوں تو وہ ممکن ہے اور ضمیمہ یہاں وجود بمعنے ذات ہے اور اگر ترتیب آثار میں ضمیمہ کی احتیاج نہ ہو بلکہ اسکی ذات مستقل ہو وہ واجب ہے اور یہی واجب ممکن میں ضمیمہ ہے اور جو وجود معقولات ثانیہ سے ہے یعنی وہ جو بمعنی حصول وکون ہے وہ ممکن اور واجب کے لئے عرض عام ہے مگر فرق یہ ہے کہ وجود بمعنی حصول کا حمل واجب پر حمل مواطاۃ نہیں ہے بلکہ حمل اشتقاق ہے یعنی واجب موجود ہے اور حمل واجب پر اس وجود کا کہ جو معنی میں ذات کے ہے تو وہ اشتقاق کا محتاج نہیں ہے بلکہ وجود بمعنی ذات اس پر حمل مواطاۃ سے محمول ہوگا اور اگر موجود اس وجود سے

Marfat.com

فمعناه ذو الوجود فان الواجب
ذو الذات وكذلك الممكن
ذو الذات ولا يخفى ان الواجب
لا يحتاج الى الوجود بمعنى الكون
والحصول فى ترتب الآثار عليه
فانها مترتبة على ذاته بل من
جملة الآثار الوجود بمعنى الكون

ق لفظ الوجود صار مشتركا
بين الذات والكون والحصول
فمن يقول بعينيته للواجب اراد
بمعنى الذات ومن يقول انه
ليس عين الذات اراد بمعنى
الكون والحصول فالنزاع لفظى
وليس هذا من داب المخلصين

فنقول نقول الذى يقترن
بالماهيات وبسبب اقترانه
يترتب عليه الآثار والاحكام
ويعبرونه بالوجود هل هو
من حقيقة اى الوجود بمعنى

اس وقت اسکے معنی ذو وجود یعنی وجود والے
کے ہونگے، کیونکہ واجب ذو ذات ہے اور
اسی طرح ممکن بھی ذو ذات ہے اور اسمیں
شک نہیں ہے کہ واجب ترتب آثار میں
وجود بمعنی حصول کا محتاج نہیں ہے کیونکہ
آثار ذات پر مترتب ہیں بلکہ وجود بمعنی
کون وحصول ہی منجملہ آثار کے ہے۔

سوال لفظ وجود تقریر بالا کے موافق
ذات اور کون اور حصول کے درمیان مشترک
ہے پس جو وجود اور واجب کے عین ہونیکا
قائل ہے اس نے وجود سے مراد ذات
لی ہے اور جو یہ کہتا ہے کہ عین ذات نہیں
ہے اسنے وجود کے معنی کون اور حصول
لئے ہیں پس نزاع لفظی ہوا اور نزاع لفظی میں
مشغول ہونا مخلصین کا طریق نہیں ہے **جواب**
ہم کہتے ہیں کہ اختلاف اس میں ہے کہ جو
شے ماہیات سے مقترن ہوتی ہے اور
اس کے اقتران سے آثار اور احکام اس پر
مرتب ہوتے ہیں اور اسکو وجود سے تعبیر کرتے ہیں

الذات او امر اعتباری ای الوجود
بمعنی الکون فالنزاع حقیقی
و لفظی **مرحلۂ ذی الوجود**
بمعنی الذات من حیث هو
من غیر ملاحظة نسبة و
اعتبار سواء کانت نسبة تجرد
او تلبس یقال له الوجود المطلق
والذات البحت والغیب الهویة
والاحدیة المطلقة والاحدیة
الذات لا یتعلق به علم ولا کنه
احد من المخلوقین الا ان له
مراتب الظهور والتنزل والتمثل
علماً و عیناً فبهذه الاعتبارات
یتعلق به الادراک اولها تنزل
علمی بشان کلی جامع لجمیع الشیون
الالهیة والکیانیة الازلیة
الابدیة یعنی انه علم نفسه بهذا
الشان الکلی الجملی من غیر امتیاز
بین الشیون الذاتیة وهی الکثرة

ذات ہے یا امر اعتباری ہے یعنی وجود بمعنی
کون ہے پس معلوم ہوا کہ نزاع حقیقی ہے لفظی
نہیں ہے **مرحلہ ستر ھواں** وجود کو
جو بمعنی ذات ہے بحیثیت وجود کے بغیر ملاحظہ
کسی نسبت اور اعتبار کے خواہ وہ نسبت تجرد کی
ہو یا تلبس کی وجود مطلق کہتے ہیں اور ذات بحت خالص
اور غیب ہویت اور احدیت مطلقہ اور احدیت ذاتیہ کی
کنہ کا علم کسی کو نہیں اور نہ کشف کسی مخلوق کا اسکے
متعلق ہو سکتا ہے مگر اس کے لئے ظہور اور
تنزل اور تمثل باعتبار علم اور عین کے ہے پس
ان اعتبارات سے اُس سے ادراک متعلق
ہو سکتا ہے اوّل اُن اعتبارات میں سے
تنزل علمی جو متعلق ایک شان کلی کے ہے جو
تمام شیون الٰہیہ و کیانیہ و ازلیہ و ابدیہ کو
جامع ہے یعنی وہ اپنے نفس کو شان کلی
جملی کے ساتھ جانتے ہیں بغیر امتیاز کے درمیان
شیون ذاتیہ کے اور وہ کثرۃ ہے۔۔۔۔

۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

المندرجة في الوحدة وان كل
شان بالنسبة الى احكامه وآثاره التي
تظهر في النشأة الأخرى خفاء فان
مرتبة التفصيل مختصة في الاجمال
بل لكل شان بالنسبة الى شان
آخر خفاء مع ان حضرة الوجود لا
يخفى عليه شيئ ونسبة ظهور الشيون
واحكامها وآثارها في مرتبة
واحدة في العلم وهذا من
خاصية الوحدة الحقيقية فالتعين
الاول هو الوحدة الصرفة
والقابلية المختصة المنشا ومنها
قابلية التجرد عن الصفات
والاعتبارات وقابلية التلبس
بها وهي المسماة بالحقيقة المحمدية
صلى الله عليه وسلم فاعتبار التجرد
عن كل صفة حتى التجرد عن قابلية
التجرد مرتبة الاحدية ومن
شانها البطون والاولية والازلية

جو وحدت کے تحت میں مندرج ہے اور ہر
شان کے لئے بہ نسبت اُس کے اُن احکام
اور آثار کے جو نشاۃ آخرہ میں ظاہر ہوں گے
خفا ہے کیونکہ مرتبہ تفصیل کا اجمال میں مختص ہے
بلکہ ہر شان کے لئے بہ نسبت دوسری شان کے
خفا ہے باوجود اس کے کہ حضرت وجود پر کوئی
شے پوشیدہ نہیں ہے اور شیون اور اُن کے
احکام و آثار کے ظہور کی نسبت باعتبار علم کے
ایک مرتبہ میں ہے اور یہ وحدۃ حقیقۃ کے
خواص میں سے ہے پس تعین اول وحدۃ خالص
ہے اور نیز وہ قابلیت مختصہ کہ جس سے صفات
اور اعتبارات سے تجرد کی قابلیت اور اُن سے
تلبس کی قابلیت پیدا ہوتی ہے اور وہ حقیقۃ
محمدیہ صلے اللہ علیہ وسلم کے ساتھ موسوم
کی جاتی ہے پس ہر صفت سے تجرد کا اعتبار
حتیٰ کہ قابلیت تجرد سے بھی تجرد مرتبہ
احدیت کا ہے اور اس مرتبہ کی شان
بطون اور اولیت و ازلیت ہے۔

Marfat.com

واعتبارہٗ التلبس بجمیع الصفات
والاعتبارات مرتبۃ الواحدیۃ
ومن شانہا الظہور والآخریۃ
والابدیۃ واعتبارات ھٰذہ المرتبۃ
منہا ما یتصف بہ الذات باعتبار
مرتبۃ الجمع ولا یتوقف علی الحقائق
الکونیۃ کالحیوٰۃ والعلم والارادۃ
فہؤلاء اسماء الالوہیۃ والربوبیۃ
وصفاتہا وصور معلومیۃ الذات
متلبسہ بالاسماء والصفات
الحقائق الالٰہیۃ او یتوقف علیہ
کالخالقیۃ والرزاقیۃ ولا یتعدد
ظاہر الوجود بہما ومنہا ما یتصف
الذات بہ من باعتبار مرتبۃ الفرق
کالاجناس والفصول والخواص
والتعینات الجزئیۃ التی
بہا یتمایز الاعیان الخارجیۃ
وصور معلومیۃ الذات
متلبسۃ بتلک الاعتبارات

اور تمام صفات واعتبارات کے ساتھ تلبس
کا اعتبار مرتبہ واحدیۃ کا ہے اور اس کی
شان ظہور اور آخریۃ اور ابدیۃ ہے اور اس
مرتبہ کے اعتبارات میں سے بعض اعتبار
ایسے ہیں کہ باعتبار مرتبہ جمع کے ذات
ان کے ساتھ متصف ہوتی ہے اور وہ اتصاف
حقایق کونیہ پر موقوف نہیں ہے جیسے حیات
اور علم اور ارادہ پس یہ الوہیت اور ربوبیت
کے اسمار اور صفات ہیں اور ذات کے معلوم
ہونے کی صورتیں اسمار وصفات ہیں اور
ذات کے معلوم ہونے کی صورتیں اسمار اور صفات
کے ساتھ جو حقایق الٰہیہ ہیں تلبس ہیں اور
بعض صفات کے ساتھ اتصاف حقائق کونیہ
... پر موقوف ہے جیسے خالقیت اور رازقیت
اور ظاہر وجود ان دونوں کے سبب سے متعدد نہ ہوگا
اور بعض صفات وہ ہیں کہ ذات ان کے ساتھ
باعتبار مرتبہ فرق کے موصوف ہوتی ہے جیسے
اجناس اور فصول اور خواص اور وہ تعینات
جزئیہ کہ جن کے سبب سے اعیان خارجیہ

[illegible]

Marfat.com

الحقائق الكونية ويتعدد ظاهر
الوجود بها واعلم ان من الحقائق
الكونية حقيقة تكون مظهر الجميع
الاسماء الالهية بالغالبية والمغلوبية
عند سريان الوجود منها كحقائق
الانبياء عليهم السلام والاولياء
قدست اسرارهم بخلاف حقيقة
المظهر الاتم فانها على الاعتدال
التام وحقيقة يكون مظهر البعض
الاسماء دون بعض كسائر الحقائق
الموجودة الا ان الوجوب الذاتي
والاستغناء الذاتي لا يظهر في
حقيقة من الحقائق الكونية اصلاً
والذات الاحدية الشاملة
لجميع الشيون الالهية والكونية
سارية في جميع الحقائق التي هي
تفاصيل مرتبة الواحدية
عالم الارواح وعالم المثال
وعالم الحس ازلاً وابداً ادنيا

جو حقائق کونیہ ہیں متلبس ہیں اور ظاہر وجود اُن
صورتوں کی وجہ سے متعدد ہوتا ہے اور جاننا
چاہیئے کہ بعض حقائق کونیہ میں بعض ایسی حقیقتیں
ہیں کہ جب وجود اُنمیں ساری ہوتا ہے وہ تمام
اسماء الہیۃ کا غالبیت اور مغلوبیت کے ساتھ
مظہر ہو جاتی ہیں جیسے کہ انبیاء علیہم السلام اور
اولیاء قدست اسرارہم کے حقائق بخلاف
مظہر اتم کی حقیقت کے کیونکہ وہ اعتدال تام
پر ہوتی ہے اور بعض حقائق ایسے ہیں کہ بعض
اسماء کا تو مظہر ہیں بعض کا نہیں جیسے اور
حقائق موجودہ مگر وجوب ذاتی اور استغناء
ذاتی کے حقائق کونیہ میں سے کسی حقیقۃ میں
ہرگز ظاہر نہیں ہوتا اور ذات احدیہ جو تمام
شیون الہیہ اور کونیہ کو شامل ہے اُن تمام
حقائق میں ساری ہے کہ جو تفاصیل مرتبہ
واحدیہ کی اور حقائق عالم ارواح
اور عالم مثال اور عالم [illegible] ہیں کہ جو ہمیشہ
ہی سے ہیں اور ہمیشہ رہیں گے اور
دنیا . . . .

Marfat.com

وعلیٰ ما رقق فیلزم من هذا التقریر ان یکون حصة من الحقیقة فی فرد وحصة فی فرد اٰخر فیکون الحقیقة منفصل ومتعدد **فنق** ان اردتم من الحصة الجزء والبعض فلا نسلم لان البعض والجزء غیر الکل والحقیقة لم یسر فی فرد من افراد وانما سرٰی جزء وبعض منها فلا یکون زید انسانًا اذ لم یسر فیه حقیقة الانسان وان اردتم ان الحقیقة عرضت لها تعینات وتشخصات مخصوصة فیعرض منها یری اخاغیر فی فرد اٰخر فمسلم ولا یلزم من هذا القدر التعدد والتجزی فی نفس الحقیقة **رنق** سریان الذات فی العوالم الثلثة توجب ازلیتها وابدیتها فان السریان نسبة یقتضی الساری والمسری فیه والساری ازلی فالمسری فیه ایضا ینبغی ان یکون ازلیا

اور یعنی **سوال** تقریر مذکور کے موافق یہ لازم آتا ہے کہ ایک حصہ تو حقیقت کا ایک فرد میں ہو اور ایک حصہ ایک دوسرے فرد میں ہو پس اس صورۃ میں حقیقت منفصل اور متعدد ہوگئی۔ **جواب** ہم دریافت کرتے ہیں کہ حصہ سے تمہاری کیا مراد ہے اگر حصہ سے مراد جزء اور بعض ہے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ بعض اور جزء کل کے غیر ہوتا ہے پس حقیقت نے افراد میں سے کسی فرد میں بھی سرایت نہیں کی بلکہ ایک جزء اور بعض حقیقۃ نے سرایت کی ہے پس زید حقیقت انسان نہ ہوگا کیونکہ اسمیں انسان کی حقیقت نے سرایت نہیں کی اور اگر حصہ سے مراد یہ ہے کہ حقیقۃ کو کچھ تعینات وتشخصات مخصوصہ عارض ہوگئی ہیں پس انکے عروض سے یہ دکھائی دیتا ہے کہ وہ دوسرے فرد میں اور ہے تو یہ مسلم ہے لیکن اس قدر سے تعدد اور تجزی نفس حقیقۃ میں لازم نہیں آتی **سوال** عالم ارواح اور عالم مثال اور عالم حس میں ذات کے ساری

[illegible]

عہ پس مسری فیہ کا بھی ازلی ہونا ضروری ہے

Marfat.com

والعوالم کلہا سیما النشاۃ الدنیاویۃ لا ازلیۃ ولا ابدیۃ **فتق**

العالم ازلی والامتداد الذی یتوھم بین المفیض سبحانہ وبین المستفیض العالم یتکلم فیہ انہ واجب او ممکن لا جائز ان یکون واجبا الا لتعدد الواجب فتعین انہ ممکن ولا مسافۃ اذا بینہ وبین الذات سیما سبحانہ و یقول لوکان الامتداد المتوھم ازلیا للزم تعطیل الاسماء والصفات الی ظہور العالم والتعطیل محال وتحقیق المقام ان الواجب تعالٰی لیس بزمانی فان الزمان علی ما قالوا حرکۃ فلک الافلاک فکما ان الواجب لیس بزمانی کذلک الاول العالم لیس بزمانی فالقبلیۃ والبعدیۃ فی العالم والواجب لوکانتا لکانت زمانیۃ اذلا

اور عالم تمام خصوصًا یہ نشاۃ دنیاویہ نہ ازلی ہیں نہ ابدی **جواب** عالم ازلی ہے اسمیں کچھ کلام نہیں اس میں ہے کہ جو امتداد مفیض یعنی حق تعالٰی اور مستفیض یعنے اس عالم کے درمیان متوہم ہے یہ واجب ہے یا ممکن واجب ہونا تو ضروری نہیں ورنہ واجب متعدد ہوجائینگے پس متعین ہوگیا کہ ممکن ہے پس اس صورت میں اس کے درمیان اور حق سبحانہ تعالٰی کے درمیان کوئی مسافت نہیں ہے یا یہ کہا جاوے اگر وہ امتداد جو اُن کے درمیان میں متوہم ہے ازلی نہو تو تعطیل اسماء اور صفات کے ظہور عالم تک لازم آتی ہے اور تعطیل محال ہے اور اس مقام کی تحقیق یہ ہے کہ واجب تعالٰی زمانی نہیں ہیں کیونکہ زمان جیسا کہ حکماء نے کہا ہے فلک الافلاک کی حرکت کا نام ہے پس جیسا کہ واجب زمانی نہیں ہے اسی طرح اول عالم بھی زمانی نہیں ہے پس اگر قبلیت اور بعدیت عالم اور واجب میں ہوتی تو زمانی ہوتی۔

Marfat.com

لقولنا زيدٌ قبل عمرو وعمرو بعد
زيد الا ان زيدًا في زمان هو قبل
زمان عمرو وعمرو في زمان هو بعد
زمان زيد فيلزم ان الواجب
والعالم زمانيين وليس الامر
كذلك نعم يقال ان الواجب
والعالم موجودان معًا الا ان
الواجب علة العالم وهو معلوله
وله تقدم بالذات عليه فلا
يسال السائل متى اوجد الله
لانه سوال عن زمان العالم
وليس له زمان **رفع** زعم التعطيل
انما يحصل باثبات ممكن من الممكنات
وقد ذهب بعض الى ان الروح
ازلى كما هو ابدى وبقضية البرهان
يلزم ازلية النشاءة كلها روحية
كانت او مثالية او حسية ولا
شك ان النشاءة الدنياوية
غير ازلية كما انها غير ابدية البتة

کیونکہ ہم جو مثلاً کہتے ہیں کہ زید عمرو کے قبل ہے
اور عمرو زید کے بعد ہے تو اُسکے معنی یہی ہیں کہ
زید ایسے زمانہ میں ہے کہ وہ زمانہ عمر کے زمانہ سے
پہلے ہے اور عمرو ایسے زمانہ میں ہے کہ وہ زمانہ
بعد زمانہ زید کے ہے پس جب قبلیت اور بعدیت
کے معنی یہ ہوئے تو لازم آتا ہے کہ واجب اور
عالم زمانی ہوں حالانکہ ایسا نہیں ہے ہاں یہ
کہا جا سکتا ہے کہ واجب اور عالم دونوں ایک
ساتھ موجود ہیں مگر اتنا فرق ہے کہ واجب عالم
کی علت ہے اور عالم معلول ہے اور واجب
معلول پر متقدم بالذات ہے پس سائل یہ
نہیں سوال کر سکتا کہ اللہ نے کب ایجاد کیا کیونکہ
یہ سوال عالم کے زمانہ دریافت کرنے کے متعلق
ہے اور اُس کے لئے زمانہ نہیں ہے **سوال**
تعطیل کا ارتفاع اس طرح بھی حاصل ہو سکتا ہے
کہ ممکنات میں سے کوئی ممکن ثابت کر دیا جاوے
اور حالانکہ بعض کا مسلک یہ ہے کہ روح ازلی ہے
جیسے کہ وہ ابدی ہے اور تمہاری دلیل کے مقتضی پر
تمام عالم کی ازلیت ثابت ہوتی ہے خواہ عالم م

[illegible]

Marfat.com

فتق مقتضىٰ ذوات الموجودات
العدم والوجود والبقاء لهما
من الفيض الالٰهي لولاه طرفة
العين لانصرفت الى الموطن
الاصلي اي العدم وذٰلك الفيض
هو التجلي الواحد الذي يظهر
للقوابل حسب استعداداتها
تعينات متعددة وصفات
متكثرة متعددة لان ذٰلك
التجلي متعدد بل امر واحد
كلمح بالبصر فكما ان الموجود الاول
مستمد من ذٰلك التجلي كذٰلك
الموجود المؤخر مستمد منه والتجلي
قائم به وما قام به لا تعدد فيه
لانه احدي الذات واحدي
الصفات واحدي الافعال
وان كان يتوهم التقدم والتاخر
فيها بتعدد التعلقات الا ترى
ان علمه تعالىٰ حقيقة واحدة

جواب موجودات کی ذات کا مقتضیٰ عدم
ہے اور اُس کا وجود اور بقا فیض الٰہی سے ہے
اور اگر فیض الٰہی ذرا سی دیر بھی ہو تو اپنے وطن اصلی
یعنی عدم میں چلے جاویں اور یہ فیض جو ایک تجلی
واحد کا نام ہے کہ جو قوابل کے لئے موافق
اُن کی استعداد کے تعینات متعددہ اور صفات
متکثرہ متعددہ کو پیدا کرتی ہے اور بات
یہ نہیں ہے کہ وہ تجلی متعدد ہے بلکہ اس کا
حال تو ایک ہی ہے اور مثل آنکھ کے جھپکنے
کے ہوتی ہے پس جیسا کہ موجود اول اس سے
امداد حاصل کرتا ہے اسی طرح موجود آخر بھی
اُسی سے امداد حاصل کرتا ہے اور تجلی اسکے
ساتھ قائم ہے اور جو اس کے ساتھ قائم
ہے اُسمیں تعدد نہیں ہے کیونکہ وہ تو ایک
ذات اور ایک صفت اور ایک فعل ہے اور اگر
تعلقات متعدد ہونے کی وجہ سے اُسمیں تقدم
اور تاخر کا توہم ہوتا ہے تو دیکھتے نہیں کہ
حق تعالیٰ کا علم حقیقۃ واحد ہے کہ

يعلم به جميع المعلومات دفعة
واحدة فالعلم وتعلقه كلاهما
قديمان وكذا الارادة و
سائر الصفات وتعلقاتها لاتفاق
فيهما بالنسبة الى وجود الموجودات
وعدمها فان علمه فى الوجود
والعدم واحد فذلك الفيض
الوجودى وان كان يتوهم
فيه التعدد والتجدد بتعدد
القابليات والاستعدادات
والتقدم والتاخر بنسبة بعض
الى بعض الا انه بحسب الذات
والحقيقة واحد مطلق وسيع
جامع للجميع يشمل الازل والابد
دفعة واحدة وتعدد الموجودات
وتجددها لا يكون منافيا للوحدة
وتعددها فى الاطلاق ولا يلزم
منها للمراتب الموجودات من الازلية
لانها مسبوقة بالعدم الذاتى

اس سے تمام معلومات ایک مرتبہ معلوم ہو جاتے
ہیں پس علم اور اس کا تعلق دونوں قدیم ہیں
اور اسی طرح ارادہ اور باقی صفات اور انکے
تعلقات کو سمجھنا چاہیئے کہ صفات بھی قدیم
ہیں اور تعلقات بھی قدیم ہیں موجودات کے
وجود اور عدم سے انہیں کچھ تفاوت نہیں
کیونکہ علم باری تعالیٰ کا وجود میں اور عدم میں
واحد ہے پس اس فیض وجودی میں بھی اگرچہ
قابلیات اور استعدادات کے تعدد سے اور
ایک دوسرے کے تقدم اور تاخر سے تعدد اور
تجدد متوہم ہوتا ہے لیکن وہ باعتبار ذات
اور حقیقت کے واحد مطلق وسیع ہے اور سب کو
جامع ہے اور ازل وابد کو دفعۃً شامل ہے
اور موجودات کا تعدد اور تجدد وحدت کے
مخالف ومنافی نہیں اور اطلاق میں تعارض
نہیں ہے اور اس سے مراتب موجودات کی
ازلیت لازم نہیں آتی۔ کیونکہ موجودات عدم
ذاتی۔ ....

....

Marfat.com

والحدوث الاصطلى لعدم
وجودها بنفسها واحتياجها الى
حضرة الذات المطلقة بل ليس
هناك ازل وابد وانما الازلية
والابدية باعتبارك لان التعدد
من لوازمك ولا منع تكونا لكون
ازليا وابديا بالنسبة اليه
سبحانه من حيث علمه وفيضه
سبحانه وانما المنع بالنسبة اليك
فعلمت ان الذات الاحدية
بالتساوی سارية فی العالم ومن
ثم قالوا كل شئ فی كل شئ ليتم
به معنى الاستجلاء ای شهوده
لنفسه بهذه الاعتبارات كما
تم جلائه ای ظهوره بعين هذه
الاعتبارات فالجلاء كمال ذاتی
ومفصل فی مجمل فی العلم والغيب
مجردا عن الغيرية والاستجلاء
كمال اسمائی مجمل فی مفصل وتعين

اور حدوث اصلی کیا تھا مسبوق ہیں کیونکہ وہ
خود اپنی ذات سے موجود نہیں ہیں ذات مطلقہ
کے محتاج ہیں بلکہ وہاں تو ازل اور ابد نہیں
ہے ازلیۃ اور ابدیۃ تو تیرے اعتبار سے ہے
کیونکہ تعدد تیرے . . . لوازم سے ہے
اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے علم کے نزدیک تو
کون کے ازلی اور ابدی ہونے سے کوئی مانع
نہیں ہے تیرے اعتبار سے اور تیری نسبت
سے مانع ہے پس اب تو نے جان لیا کہ ذات
احدیۃ علی السواء تینوں عالم میں ساری ہے
اور اسی واسطے صوفیہ نے کہا ہے کہ ہر شے
ہر شے میں ہے تاکہ اس سے معنے استجلاء
کے تمام ہوں یعنی شہود اس کا اپنی ذات کے
لئے ان اعتبارات سے ہے جیسا کہ جلاء
یعنی ظہور اس کا انہی اعتبارات سے تمام ہوا
ہے پس جلاء کمال ذاتی ہے جو علم اور غیب
کے اعتبار سے مفصل ہے کہ جو مجمل میں
موجود ہے اور غیریت سے مجرد ہے اور
استجلاء کمال اسمائی اور عین . . . .

والعيان متلبسًا بالغيرية فما
يتصور من الكثرة فى مراتب
الوجوب والامكان من الشيون
فهى مندرجة فى حضرت الذات
فهو بالذات غنى عن العالمين
فهو يعلم بعلم واحد على الوجه
الاتم من غير تفاوت بين المعلومات
فى العلم والعين والبطون والظهور
والتقدم والتاخر وانما التفاوت
بالنسبة اليك فماضيك ومستقبلك
وحالك متهلك فى الزمان
الالهى الذى الماضى فيه عين
المستقبل وبالعكس بل الازل
والابد وسائر المتقابلات فيه
مضمحلة فى ذاته لاطلاقه عن
كل تقييد فكل مقيد بالنسبة
الى ذات المطلق معدوم النفس
فالشان الظاهر فى هذا الزمان
الالهى يشمل جميع الشيون الالهية

اور معاینہ میں ایک مجمل ہے کہ جو مفصل ہیں
موجود ہے اور غیریت کے ساتھ متصل و متلبس
ہے پس جو کثرۃ مراتب وجوب اور امکان میں
یعنی شیون میں متصور ہے وہ سب حضرت
ذات میں مندرج ہے پس وہ بالذات جہاں
والوں سے غنی، پس وہ علم واحد سے
علے وجہ الکمال ہر شئے کو جانتے ہیں اور
انکے معلومات کے درمیان کچھ تفاوت نہیں
ہے نہ علم میں نہ عین میں نہ بطون میں نہ ظہور میں
نہ تقدم میں نہ تاخر میں اور تفاوت تیرے ہی
اعتبار سے ہی پس ماضی تیرا اور مستقبل تیرا اور حال
تیرا اس زمان الٰہی میں مستہلک ہے کہ
مستقبل ہے اور مستقبل عین ماضی ہے بلکہ ازل
اور ابد اور تمام صفات اللہ ہی کی ذات میں مضمحل
اور ہالک ہیں اور ہر تقیید سے مطلق ہے
پس ہر مقید کی ذات ان کے ذات کے اعتبار
سے معدوم ہے پس اس زمان الٰہی میں جو شان
ظاہر ہے وہ تمام شیون الٰہیہ کو شامل
ہے۔

Marfat.com

فان سعة المظهر يورث سعة
الظاهر فاشتمل شانه على ما فى
العوالم المتعددة المختلفة ذاتا
وصفة وثبوتا وتغيرا عن غير
تغير فى زمانه تعالى وانما
اضافوا اليه تعالى تشريفا
كبيت الله فكان فى زمانه الكلى
شوبا من علمه القديم **رتق** -
هو سبحانه يعلم الكليات
والجزئيات على الوجه الكلى
والجزئى ومعلومات باسرها
قديمة والا لكان سبحانه محل الحوادث
وظهور الممكنات الثابتة فى علمه
سبحانه لانفسها اما قديم
او حادث لا سبيل الى الاول
لانها لا ظهور لها بنسبة انفسها
فى القدم والا لم يبق فرق بين الوجود
العلمى القديم والعينى الحادث
وكيف الوجود العينى انما هو ظهور الممكنات

کیونکہ مظہر کی وسعت ظاہر کی وسعت کو پیدا کر دیتی
ہے پس جو کچھ کہ اُن عالمین متعددہ میں ہے کہ
جو ذات اور صفت اور ثبوت اور تغیر کے اعتبار سے
مختلف ہیں اُن پر وہ شان شامل ہے اور زمانہ
حق تعالیٰ میں کسی طرح تغیر نہیں ہے اور زمانہ کو
جو اللہ تعالیٰ کی طرف مضاف کرتے ہیں شرف
کی وجہ سے کرتے ہیں جیسے بیت اللہ پس گویا کہ
زمانہ کلی میں اللہ کے علم قدیم میں سے ایک آمیزش تھی
سوال حق سبحانہٗ و تعالیٰ کلیات و جزئیات
کو علی وجہ الکلی اور علی وجہ الجزئی جانتے ہیں اور
معلومات حق سبحانہٗ و تعالیٰ کی سب قدیم
ہیں ورنہ حق سبحانہٗ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا
لازم آتا ہے اور ممکنات کا ظہور اپنے نفس کے
لئے جو حق تعالیٰ کے علم میں ثابت ہے وہ ظہور
یا تو قدیم ہے یا حادث قدیم تو ہو ہی نہیں
سکتا کیونکہ قدم میں اپنے نفس کے اعتبار سے
ممکنات کا ظہور نہیں ہے ورنہ وجود علمی قدیم
اور علم عینی حادث میں کچھ فرق نہ ہوتا اور فرق
کیونکر نہیں ہے حالانکہ وجود علم عینی کا یہی ہے کہ ممکنات کا

Marfat.com

لانفسها واطلاعها بذواتها و
احوالها وليس ذلك الا فى الحوادث
ولا سبيل الى الثانى لان الحدوث
فيها وان كان متعلق العلم القديم
فيلزم قدم جميع الموجودات العينية
فى الازل وان كان متعلق العلم
الحادث لزم ان يحدث علمه تعالى
وكلاهما سقطه **قتق** العلم الالهى
الذى هو عين ذاته الغير المتناهية
اظهر الموجودات باسرها من الاستهلاك
العدمى دفعة لا على سبيل
التناوب والتعاقب من غير تغير
وتجدد فى الذات القائمة
فالموجودات العلمية والعينية
زمانية كانت او غير زمانية
مستوية النسبة الى حضرة الذات
فلا تقدم ولا تأخر للموجودات
بالنسبة اليه تعالى الا بالنسبة
الى نفسها فليس هناك لاماض

اپنے نفس کے لئے ظاہر ہوں اور اپنے ذوات
واحوال کیساتھ اطلاع ہو اور اس کا تحقق
حوادث ہی میں ہو سکتا ہے اور حادث بھی
نہیں ہو سکتا کیونکہ حدوث کی دو صورتیں ہیں یا
تو حدوث علم قدیم کے متعلق ہو تو اس صورت میں
تو تمام موجودات عینیہ کا قدم ازل میں لازم آتا ہے
اور علم حادث کے متعلق ہو تو اس کے علم کا حدوث لازم
آتا ہے اور یہ دونوں باطل ہیں۔

جواب علم الٰہی کہ ذات باری تعالیٰ کی
عین ذات ہے غیر متناہیہ ہے اُس نے تمام
موجودات کو استہلاک عدمی سے دفعۃً ظاہر
کر دیا ہے۔ نوبت بہ نوبت اور ایکدوسرے کے
بعد ظاہر نہیں کیا ذات اور قائمہ میں کوئی تغیر
نہیں ہوا۔ پس موجودات علمیہ وعینیہ خواہ زمانیہ
ہوں یا غیر زمانی حضرت ذات کے نزدیک سب
برابر ہیں پس موجودات کے لئے حق تعالیٰ کے
نزدیک نہ تقدم ہے نہ تاخر بخلاف موجودات
کے کہ ان کے نزدیک تقدم وتاخر ہے پس
وہاں نہ ماضی ہے۔

ولا مستقبل وانما هما بالنسبة
الينا . . . . فالحدوث
انما هو ظهور بعض لبعض والحق
سبحانه قبل خلق الزمان وحين
خلقه كاحد من مخلوقات لم
يتغير من ذاته شئ و بعد خلقه
هو على ما كان هو عليه فالزمان
والزمانيات كغير الزمانيات في
منظر الشهود دفعة حاضرة عنده
سرمدا ويلزم على هذه قدم
وجود الاشياء الحادثة بالنسبة
اليه تعالى ولا بأس في ان يكون
الاشياء عند القديم قديمة
وعند الحادث حادثة فعلم انه
تعالى واحد بالوحدة الحقيقية
وهذه صفة نفسية له تعالى
وليست امرا زائدا على ذاته
بل هي عين ذات وهو على هذا
الصفة دائما ازلا وابدا

مستقبل ہے ماضی و مستقبل ہمارے نزدیک ہے
پس بعض کا بعض کے لئے ظاہر ہونا حادث ہے
اور حق تعالیٰ نزدیک ظہور قدیم ہے اور حق سبحانہٗ
و تعالیٰ زمانہ کے پیدا کرنے سے پہلے ہیں کیونکہ جیسی
اور مخلوق ہو زمانہ بھی ایک مخلوق ہے اور اُسکے
پیدا کرنے سے زمانہ کو اوس پر جاری نہ تھا اور
بعد پیدا کرنے کے وہ اسی طرح ہے جیسا کہ پہلے تھا۔
پس زمانہ اور زمانیات شہود کے اعتبار سے
مثل غیر زمانیات کے ہیں اُنکے نزدیک سب
ہمیشہ سے دفعتہً ظاہر ہیں اور اس تقدیر پر
حق تعالیٰ کے نزدیک اشیاء حادثہ کا قدم
لازم آتا ہے اور اسمیں کچھ حرج نہیں ہے
کہ اشیاء قدیم کے نزدیک قدیم ہوں اور حادث
کے نزدیک حادث ہوں پس معلوم ہوا کہ
حق تعالیٰ واحد بوحدۃ حقیقیہ ہیں اور یہ صفت
حق تعالیٰ کی ذاتی ہے اور کوئی امر زائد اُنکی
ذات پر نہیں ہے بلکہ صفات عین ذات ہیں
اور وہ اس صفت پر ازل سے ابد تک ہیں

Marfat.com

قبل ظهوره بصور الموجودات وبعد
ظهوره بصورها واشكالها فالوجود
منحصر فى الظهور والبطون فالوحدة
حقيقة والكثرة اعتبارية فهو
فى الذوات عين الذات وفى
الصفات عين الصفات وفى الافعال
عين الافعال وفى الآثار عين
الآثار وفى الكل عين الكل و
فى البعض عين البعض فتمثله
فى الكثرة كتمثل الحقيقة الجبرئيلية
فى الصورة البشرية لمريم عليها
السلام فالامر عرضى واعتبارى
اى الكثرة لا يقادم الواحدة
الاصلية الحقيقية فعلمه تعالى
بذاته عين علمه بالعالم وعلمه
بالعالم عين علمه بذاته مرحلة
المطلق لا ينفك عن مقيد ما وكل
مقيد لا ينفك عنه ومع ذلك
المطلق فى غنائه الذاتى والمقيد

موجودات کی صورتوں میں ظاہر ہونے سے
پہلے بھی وہ ایسے ہی تھے اور بعد ظہور کے
بھی ایسے ہی ہیں پس وجود ظہور اور بطون میں
منحصر ہے پس وحدۃ حقیقۃ ہے اور کثرۃ
اعتباریہ ہے پس وہ ذوات میں عین ذات
ہے اور صفات میں عین صفات ہے اور
افعال میں عین افعال ہے اور آثار میں عین
آثار ہے اور کل میں عین کل ہے اور بعض
میں عین بعض ہے پس کثرۃ میں اس کا تمثل
مثل تمثل حقیقت جبرئیلیہ کی ہے صورۃ بشریہ
میں مریم علیہا السلام کے لئے پس امر عرضی
اعتباری یعنی کثرۃ وحدۃ اصلیہ حقیقیہ کا مقابلہ
نہیں کر سکتی پس اللہ تعالی کا اپنی ذات کا علم
بعینہ عالم کا علم ہے اور عالم کا علم
بعینہ ذات کا علم ہے۔

مرحلہ اٹھارہواں مطلق اپنے مقید
سے منفک نہیں ہوتا ہے اور ہر مقید مطلق
سے علیحدہ نہیں ہوتا اور باوجود اس تلازم
کے مطلق اپنے غنا ذاتی میں ہے اور مقید

في افتقاره الذاتي فالمقيد محتاج
الى المطلق في الوجود والمطلق
مشتاق الى المقيد في الظهور
والاحتياج في الوجود لابد ان
يكون من طرف واحد لئلا يلزم
تقدم الشئ على نفسه والاشتياق
يجوز ان يكون من الطرفين
فانه من الامور الزائدة على
الوجود فالمطلق الحقيقي ما لا
قيد له بوجه من الوجوه فلا
كلية ولا جزئية ولا نسبة
ولا خصوصية فيه ولا فاعلية
ولا قابلية ولا عالمية ولا
معلومية ولا اسم ولا رسم
ولا تنزيه ولا تشبيه ولا يضاف
اليه جمال ولا جلال فانه
ساقطة عن بابه حتى صفة
اطلاق كالتقييد مطرحة عن
جنابه فالتعاند في مرتبته

اپنے احتیاج ذاتی میں ہے۔ پس
مقید مطلق کا وجود محتاج ہے اور مطلق
مقید کا ظہور میں مشتاق ہے اور وجود
میں احتیاج ... ایک طرف سے ہونا
ضروری ہے۔ تاکہ تقدم شئ کا اپنی
ذات پر لازم نہ آوے اور اشتیاق
طرفین سے ہو سکتا ہے کیونکہ وہ ایسے
امور سے ہے جو کہ وجود پر زائد ہے،
پس مطلق حقیقی وہ ہے کہ جس میں کسی وجہ
سے کوئی قید نہ ہو پس مطلق حقیقی میں نہ کلیت
ہے نہ جزئیت ہے نہ نسبت ہے نہ خصوصیت
اور نہ فاعلیت اور نہ قابلیت ہے اور نہ عالمیت
ہے اور نہ معلومیت ہے اور نہ اس کا اسم
اور نہ رسم ہے اور نہ تنزیہ ہے نہ تشبیہ
اور اسکے جانب نہ جمال مضاف ہوتا ہے
نہ جلال پس صفات متقابلہ اسکے دروازہ
علیحدہ ہیں یہانتک کہ صفت اطلاق بھی وہاں نہیں
ہے جیسے کہ تقیید اس کے درگاہ سے
علیحدہ ہے پس تعاند اس کے مرتبہ میں

Marfat.com

في الصورة التوافق والتغائر في
كسوة التطابق فالوحدة و
الكثرة مسلوبتان عن ساحته
والذات والصفة مطرودتان عن
عن باحته وقد يطلق المطلق على
ما تجرد عن النسب الامكانية
والاضافات الجسمانية والروحانية
فلا يتوقف وجوده على المراتب
الكونية والتعلقات الخلقية
فالمطلق بالمعنى الاول هو المسمى
بحضرة الغيب وغيب الهوية والاحدية الذاتية وبالمعنى
الثاني هو المسمى بحضرة الالوهية فبينهما
عموم مطلق والمقيد ما هو
المتعين المحدود المتناهي
فان كان تعينه اوسع التعينات
يكون محاطا لما فوقه فانه
لابد له من مبدأ او محيطا لما
تحته وان كان اخص التعينات
فمحاط ولا محيط وبينهما مراتب شتى
من وجه وسيع ومن وجه

صورۃ توافق میں ہے اور تغائر کباس
تطابق میں ہے اور وحدۃ اور کثرۃ دونوں
ان کے دربار سے مسلوب ہیں اور ذات
اور صفۃ دونوں مطرود ہیں اور کبھی مطلق کا
اطلاق اس پر بھی آتا ہے کہ جو نسب
امکانیہ اور اضافات جسمانیہ و روحانیہ
سے متجرد ہو، پس اس صورۃ میں مطلق کا
وجود مراتب کونیہ اور تعلقات خلقیہ پر
موقوف نہیں ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔

۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔

پس مطلق بمعنی اول کو حضرت غیب اور غیب ہویت اور
احدیہ ذاتیہ کہتے ہیں اور بمعنی ثانی کو حضرت الوہیت
کہتے ہیں پس دونوں معنی میں عموم مطلق ہے اور مقید وہ
ہے جو متعین ہو اور محدود اور متناہی ہو پس اگر اس کا
تعین تمام تعینات سے زیادہ وسیع ہے تو وہ اپنے مافوق کے
لئے محاط ہوگا کیونکہ اس کا کوئی مبدء ہونا ضروری ہوگا اور
اپنے ماتحت کیلئے وہ محیط ہوگا اور اگر تمام تعینات میں خاص ہو
تو محاط ہوگا محیط نہ ہوگا اور ان دونوں کے درمیان
میں مختلف مراتب ہیں جو ایک حیثیت سے وسیع ہیں۔

Marfat.com

فيتوق وكل مقيد باتي قيد
فرض مسبوق بمطلق والمطلق
الحقيقي هو الاحدية الذاتية
ويقابله المقيد الذي اشتمل
على جملة مراتب التنزلات
من التعين الاول الى آخر
مراتب التنزلات والمطلق
الاضافي الحضرة الالوهية
فانها في نفسها وان كانت
مقيدة لانها عبارة عن
ذات متصفة بصفات فعلية
ممتازة عما عداها لكنها
الزائد عليها هي بالنسبة
الى المراتب الامكانية والموجودات
العينية الروحانية والمثالية
والجسمانية مطلقة ويقابله
المقيد الذي يسمى بالعالم والمطلق
كالمقيد في اظهار الكمالات والمراتب
والاشتياق الى الآخر فعلمت مما تلوت

اور ایک دوسری حیثیت سے تنگ
ہیں اور مقید خواہ کسی قید سے وہ مقید ہے
کسی مطلق کے بعد ہوگا وہ مطلق اس
سے پہلے ہوگا اور مطلق حقیقی احدیتِ ذاتیہ ہی
ہے اور مقید اس کے مقابل ہے جو تمام
مراتب تنزلات پر تعینِ اول سے آخر مراتب
تنزلات تک شامل ہے اور مطلق اضافی
حضرت الوہیت ہی ہے کیونکہ وہ اپنی ذات سے
اگرچہ مقید ہے کیونکہ حضرت الوہیت اس ذات
کو کہتے ہیں کہ جو صفات فعلیہ کے ساتھ متصف
ہو اور وہ ذات اپنے ماسوا سے اس تعین
سے جو ذات پر زائد ہے ممتاز ہے لیکن وہ بہ
نسبت مراتب امکانیہ اور موجودات عینیہ
روحانیہ اور مثالیہ اور جسمانیہ کے مطلق ہے
اور اس کا مقابل وہ مقید ہے کہ جس کو
عالم کہتے ہیں پس مطلق مثل مقید کے اظہار
کمالات اور مراتب اور درجات میں دوسرے
کا محتاج ہے۔ پس جو تقریر ہم نے بیان
کی ہے اس سے تو نے جان لیا کہ مطلق

Marfat.com

عليك ان المطلق الحقيقي والمطلق
الاضافي لا ينفكان عن مقيّد
بهما فحيث غيب الهوية هناك
جميع مراتب التنزلات وحيث
الالوهية هناك العالم
وقد يعقل بحسب الوهم
ان بين الالوهية والعالم
التحقيق لا بينونة ومسافة
لكن بحسب التحقيق لا بينونة
ولا مسافة بينهما فان العالم
عبارة عن ظهور الكمال الاسمائي
له تعالى فاسمائه تعالى
اقتضت العالم وانفكاك
المقتضى عن المقتضي محال وان
فرض بينونة بين حضرة
الالوهية والعالم يلزم
تعطيل الصفات ويلزم ايضاً
ان يكون لله سبحانه حالة منتظرة
بالقوة ليستكمل بها اي بالفعل ويلزم ان

حقیقی اور مطلق اضافی مقید اضافی اور
مقید حقیقی سے منفک نہیں ہوتے ہیں جس
جگہ غیب ہویۃ ہے وہاں تمام مراتب و
تنزلات ہیں اور جس جگہ الوہیت ہے
وہاں عالم ہے اور کبھی یہ توہم ہوتا ہے کہ
الوہیت اور عالم میں جدائی اور مسافت
ہے لیکن باعتبار تحقیق کے نہ ان کے درمیان
میں جدائی ہے نہ مسافت کیونکہ عالم کمال
اسمائی کے ظہور کا نام ہے پس حق تعالیٰ کے
اسمائے عالم کو چاہا اور مقتضی کا مقتضی
سے انفکاک محال ہے۔ اور اگر حضرت
الوہیت اور عالم میں جدائی و مفارقت
فرض کی جاوے تو صفات کو معطل
و بے کار کرنا لازم آتا ہے اور نیز یہ
لازم آتا ہے کہ اللہ سبحانہٗ و تعالیٰ کے
لیے کوئی حالت منتظرہ بالقوۃ ایسی ہو
کہ جس کو قوۃ سے فعل میں لا دیں گے
اور یہ بھی لازم آتا ہے کہ :.

يرجع الى الحق سبحانه بعد
وجود العالم صفة لم تكن
له قبل رتق مغلق هذا يلزم
ازلية وجود العالم فما معنى
قوله تعالى وَاللّٰهُ غَنِيٌّ عَنِ
العَالَمِينَ قوله صلى الله تعالى عليه
يكن معه شيئ قال الشيخ
النودي وهو الاول اذ كان
هو لا هي وهو الاخر اذ كان
عينها عنه ظهور وقال فى فصل
اعتقاد اهل الاختصاص
ارتباط العالم بالله تعالى
ارتباط ممكن بواجب و مصنوع
بصانع فليس للعالم فى الازل
مرتبة وجودية فانها مرتبة
الواجب بالذات فهو الله
ولا شئ معه سواء كان
العالم موجودا او معدوما
وقال فى الباب الثامن

حق سبحانہ میں بعد وجود عالم کے ایسی
صفت پیدا ہو جاوے کہ جو پہلے سے نہ تھی
سوال (۳) اس تقریر پر تو عالم
کے وجود کی ازلیۃ لازم آتی ہے۔ پس
اس صورۃ میں حق تعالیٰ کے قول واللہ
غنی عن العالمین کے کیا معنی ہونگے
اور نیز یہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا ہے کہ اللہ تھے اور کچھ نہ تھا
اس کے کیا معنی ہونگے شیخ نودی نے
فص نودی میں کہا ہے اور اللہ تعالیٰ
اول ہے کیونکہ وہ تھے اور اس وقت
مخلوقات نہ تھی اور وہ ہی آخر ہیں کیونکہ
ظہور موجودات کے وقت اللہ تعالیٰ
عین موجودات ہیں اور اہل اختصاص
کے اعتقاد کی فصل میں کہا ہے کہ عالم
کا ارتباط اللہ تعالیٰ کے ساتھ
ایسا ہے جیسے کہ واجب کا ارتباط
ممکن کے ساتھ ہے، اور جیسا
کہ مصنوع کا صانع کے ساتھ ہے۔

Marfat.com

والاربعين من الفتوحات فقد كان ولا عالم وهو مسمیٰ هذه الاسماء

فتق ظهور الربوبية و الاسماء بالعالم واما ذاته فغنى عن العلمين فبالنظر الى الذات وجود العالم وعدمه سيان وقوله هو الاول اذ كان هو ولا هى هو الاولية الذاتية وبحذالك ارتباط الممكن اى المظاهر والمصنوع بالواجب اى الذات من حيث هى فليس للعالم الذى هو شرح الاسماء فى الازل اى فى مرتبة الذات مرتبة وجودية فانها هو مرتبة الواجب لذاته مرتبة الذات وكذالك فقد كان فى مرتبة الذات ولا اعيان فان العالم مسمیٰ بهذه الاسماء

پس عالم کیلئے ازل میں کوئی مرتبہ وجودیہ ایسا نہیں ہے وہ مرتبہ واجب بالذات کا ہے پس وہ اللہ ہے کوئی شئے اس کے ساتھ نہیں ہے. خواہ عالم موجود ہو یا معدوم ہو اور فتوحات کے اڑتالیسویں باب میں کہا ہے. پس بیشک حقتعالیٰ ہی تھے اور عالم نہیں تھا اور وہ ان اسمار کے ساتھ مسمّی ہے۔

جواب ربوبیت اور اسمار کا ظہور عالم سے ہے اور ذات حق تعالیٰ کی بیشک عالم سے غنی ہے پس ذات کی طرف اگر نظر کی جاوے تو عالم کا وجود اور عدم برابر ہے اور یہ قول شیخ کا کہ حق تعالیٰ اول ہیں کیونکہ وہ ہی تھے اور کوئی نہ تھا اس سے مراد اولیۃ ذاتیہ ہے اور اسی طرح ارتباط ممکن کا یعنی مظاہر کا اور مصنوع کا واجب کے ساتھ یعنی ذات کے ساتھ بحیثیت ذات کے ہے. پس عالم کیلئے کہ وہ شرح اسمائے اول ہے یعنی مرتبہ ذات میں کوئی مرتبہ وجود یہ نہیں ہے اور جو مرتبہ وجودیہ

Marfat.com

وحضرت غیب الھویۃ لایتحقق
مع عدم مراتب التنزلات
فانہ جمیل فی غایۃ الجمال و کامل فی ...
التکمیل والتفصیل وھما لایتحققان
الا فی مراتب التنزلات فنا
ظھورھما بلا ... بینونۃ ومسانۃ
بالحجابۃ باختیارہ فلوکانتا لم
یظھر ھذان الکمالان
ای التکمیل والتفصیل وھما
لایتحققان .

مرحلہ طے مراتب

المطلق الحقیقی والاضافی
کلتاھما لایتحققان بدون
المطلقین فان المقید اذا قطع
النظر عن المطلق فھو معدوم
محض وعدم صرف ولا
ظھورھما بدون المقیدین
الا ان الاحتیاج راجع
الی المقید والغناء راجع الی المطلق

اور حضرت غیب الھویہ باوجود عدم مراتب تنزلات کے متحقق نہیں ہوتا کیونکہ اللہ تعالیٰ نہایت جمیل ہیں اور نہایت کامل ہیں۔ پس نہایت جمال اور نہایت کمال تکمیل اور تفصیل کو مقتضی ہوئی اور تکمیل و ... میں متحقق ہو سکتے ہیں پس تکمیل اور تفصیل کو بغیر مفارقۃ اور مسانۃ کے اپنے ایجاب اور اختیار سے ظاہر کیا۔ پس اگر مفارقۃ اور مسانۃ ہوتے تو یہ دونوں کمال یعنی تکمیل اور تفصیل ظاہر اور متحقق ہوتے۔

مرحلہ نبیوان مطلق حقیقی

اور مطلق اضافی کے مراتب بدون دو مطلق کے متحقق نہیں ہوتے کیونکہ اگر مقید مطلق سے قطع کر لی جائے تو مقید معدوم محض ہے اور نہ مراتب مطلق حقیقی اور اضافی کے بدون دو مقید ظاہر ہو سکتے ہیں مگر احتیاج مقید کی طرف راجع ہے اور غناء مطلق کی طرف راجع ہے ۔۔

(حاشیہ: ... مراتب تنزلات ... تکمیل اور تفصیل ...)

Marfat.com

فالاستلزام من الطرفين
والاحتياج من طرف واحد
كما مر فني عين الاستلزام
الغناء والاحتياج باق بلا
فترة وانقطاع والمطلق انما
ازيد من كما قيل بحسب الا...
بحسب الكلية رتق اذا لم يكن لانفكاك
بين الاله وما سواه ينبغي ان
يكون العالم قديمًا ازليا كا
لاله فلا يحتاج هذا الى ذاك
قلت اذا فرض البينونة
بينهما فتلك البينونة
والمسافة اما موجودة
بذاته فصار واجبًا او ليس
كذلك فلا بد ان يكون
موجودًا بالغير فلا
محالة من جملة العالم
فصح ان لا بينونة بين
المبدء والعالم ولا يلزم

پس استلزام طرفین سے ہے اور احتیاج
ایک طرف سے ہے جیسا کہ گزر چکا ہے
پس عین استلزام میں غنا اور احتیاج
بغیر انقطاع کے باقی ہے اور مطلق
مقید سے باعتبار الکلیت کے زائد ہے
اور مقید مطلق سے ہمیشہ باعتبار کمالیت
کے ناقص ہے۔

سوال جب کہ اللہ اور ما سوا میں
کچھ انفکاک نہیں ہے تو مناسب
یہ ہے کہ عالم بھی قدیم اور ازلی مثل
اللہ کے ہوا اور جب عالم قدیم اور
ازلی ہوا تو عالم اللہ کا محتاج نہ
ہوگا۔

جواب جب کہ عالم اور اللہ
کے درمیان میں مفارقت فرض کی گئی
پس وہ مفارقت اور مسافت یا تو اپنی
ذات سے موجود ہے پس اس صورت میں
تو عالم واجب ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہے
پس موجود بالغیر ہونا ضروری ہوا اور جب
موجود بالغیر ہو تو لامحالہ عالم میں سے ہوگی پس یہ بات صحیح ثابت ہوئی کہ عالم اور مبدء کوئی

Marfat.com

ان یکون قدیما بمعنی المستغنی
عن المؤثر اذ العالم محتاج
فی وجوده الی المؤثر فلیس
بقدیم بهذا المعنی المصطلح
وفی شرح الشیخ . . . .
الازل عبارة عن امتداد
مقدم بالزمان سواء کان
مسبوقا بالعدم اولا والقدم
عبارة عن امتداد غیر
مسبوق بالعدم فالازل
اعم من القدم ووظیفة
العوام ان یعرفوا الاحتیاج
الی المؤثر اذا کان المتاثر
مسبوقا بالعدم لکن من
نور الله قلبه یعلم ان
المتاثر المحتاج الی المؤثر و
لو کان معه وجودا
. . . .
کحرکة المفتاح الی حرکة الید

کہ قدیم بمعنی مستغنی عن المؤثر ہو،
کیونکہ عالم اپنے وجود میں مؤثر کا
ہے پس اس معنی مصطلح کے اعتبار سے قدیم نہیں
ہے اور شرح شیخ میں ہے کہ ازل
اُس امتداد کو کہتے ہیں کہ جو مقدم بالزمان
ہو، خواہ مسبوق بالعدم ہو یا نہ ہو۔
اور قدم اُس امتداد کا نام ہے کہ
جو غیر مسبوق بالعدم ہو پس ازل قدم
سے عام ہے اور عوام کا کام تو یہ ہے
کہ وہ یہ جانتے ہیں کہ جس وقت متاثر
مسبوق بالعدم ہو، اسی وقت محتاج
مؤثر کا ہوگا۔ لیکن جس کا قلب اللہ
تعالیٰ نے منور کر دیا ہے وہ جانتا ہے
کہ متاثر محتاج مؤثر کا ہے۔ اگرچہ
متاثر وجود کے اعتبار سے مؤثر
کے ساتھ ہو مثل جیسے حرکت کنجی کی
اور حرکت ہاتھ کی۔

لانہ یعلم ان ... الی الحق فلا تغیر فیہ ... غفل التنبہ

Marfat.com

رتق لو تاخر العالم عن المبدء قلتم يلزم تعطيل الصفات كما مر فنقول لا التعطيل فان عدم البينونة وعدم المسافة ايضا من تاثيرات الاسماء والصفات فان تاثيرات الاسماء والصفات على نوعين تاثير بالايجاد وتاثير بالاعدام فان ماهيات الممكنات ليس لها من عند نفسها امر من الوجود والعدم بل كل ما فيها من الوجود والعدم من تاثير المدبر المتصرف فيها فلا تعطيل في العالمين

فتق الاسماء الالهية جمالية كانت او جلالية لطيفة كانت او قهرية فهما وان كانا بالنسبة الى موصوفهما متحدتين لكن باعتبار معانيهما

سوال اگر مبدء سے عالم متاخر ہو تو تم کہتے ہو کہ تعطیل یعنی صفات کا بیکار کرنا لازم آتا ہے۔ جیسا کہ گذر چکا ہے ہم کہتے ہیں کہ تعطیل لازم نہیں آتی کیونکہ عدم مفارقة اور عدم مسافة بھی اسماء اور صفات کی تاثیرات میں سے ہے۔ کیونکہ اسماء اور صفات کی تاثیر کی دو قسمیں ہیں اول تاثیر ایجاد دوسرے اعدام یعنی اس لئے کہ ممکنات کی ماہیات کیلئے خود اپنی ذات سے نہ وجود ہے نہ عدم بلکہ جو کچھ اُن میں وجود اور عدم ہے وہ مدبر متصرف کے تاثیر سے ہے۔ پس دونوں صورتوں میں تعطیل لازم نہیں آتی۔

جواب اسماء الٰہیہ خواہ جمالی ہوں یا جلالی، لطیفہ ہوں یا قہریہ۔ دونوں اگرچہ اپنے موصوف کے اعتبار سے متحد ہیں۔ لیکن اُن میں آپس میں باعتبار اپنے معانی . . . . .

Marfat.com

المخصوصة بينهما تقابل تضاد	اپنے معانی مخصوصہ کے تقابل تضاد
فان مقتضی الاسماء اللطیفة	ہے کیونکہ اسما لطیفہ کا مقتضی اسماء
ضد ما اقتضی الاسماء	قہریہ کے مقتضی کے خلاف اور ضد
القهریة فاذا فیهما بنسبة	ہے پس جب اسما قہریہ اور لطیفہ ایک امر کے
امر ما و توجهها الی تکوینه	اعتبار سے دیکھا جاتا ہے اور دونوں
یسبق اللطف علی القهر قال	اسم اُس امر کے تکوین کی طرف متوجہ
سبحانه سبقت رحمتی علی	ہوتے ہیں تو لطف قہر پر سابق ہوتا ہے
غضبی فان الجلال والقهر	حق سبحانہ و تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ میری
والغضب تقتضی البطون فی	رحمت میرے غضب پر بڑھی ہوئی ہے
العلم وعدم الظهور فی	کیونکہ جلال اور قہر اور غضب علم میں
العین والجمال واللطف	بطون کو مقتضی ہیں اور عین میں عدم
والرحمة یقتضی الظهور	ظہور کو مقتضی ہیں اور جمال اور لطف
فی العین وعدم البطون	اور رحمۃ عین میں ظہور کو چاہتے ہیں
فی العلم فیحکم بسبقة الرحمة	اور عدم بطون کو علم میں پس رحمت کے
علی الغضب نوبة الظهور	غضب پر بڑھنے کے سبب سے ظہور
اجلی من نوبة البطون بعد	کے نوبت بطون کے نوبت سے اجلی ہے
الظهور ان تزاحم مؤثر البطون	اور بعد ظہور کے اگر موثر بطون مزاحمت
فبانتهاء مدة تاثیر الظهور لا تغلب	کرے تو تاثیر ظہور کے مدۃ کے ختم ہونے
الجلال علی الجمال فان غایة الجمال	سے جلال جمال پر غالب نہ ہوگا۔

Marfat.com

الجلال ای الرحمة علی الغضب
مقررة ومن متممات غلبة الرحمة
ان اثر الرحمة واللطف والجمال
سریع فی التاثیر من غیر تاخر
زمانی لتحقق آثارها اسرع
من آثار مقابلہ
رتق هو سبحانہ فاعل مختار
وفعل المختار مسبوق بارادته
الی الایجاد اذا یقترن بالعدم
فان ایجاد الموجود محال
فتق هو سبحانہ فی حد
ذاته لہ لا اختیار لان من
حیث الذات لا ضرورة له
فی احد طرفی الوجود والعدم
ونسبتاهما سیان الی الذات
اما من حیث الصفات فلکل
صفة معنی مخصوصة اقتضتہ
ولا یتخلف ذلک المعنی عنها
وایضا العلم الالهی الذاتی

کیونکہ غلبہ جمال کا جلال پر یعنی رحمۃ
کا غضب پر ثابت محقق ہے اور غلبہ رحمۃ
کے متممات میں سے یہ امر ہے کہ رحمۃ
اور لطف اور جمال کا اثر تاثیر میں بغیر
تاخیر زمانی کے سریع ہو کیونکہ رحمۃ کے
آثار کا تحقق اسکے یعنی غضب کے آثار سے زیادہ سریع ہے
سوال اللہ تعالی فاعل مختار ہیں
اور مختار کا فعل مسبوق بارادۂ ایجاد
ہوتا ہے یعنی ارادہ ایجاد فعل سے پہلے
ہوتا ہے اور ایجاد کا اقتران عدم کے ساتھ
ہوتا ہے کیونکہ موجود کا ایجاد محال ہے،
جواب اللہ سبحانہ تعالی کے لئے
اس کی حد ذات میں اختیار ہے،
کیونکہ بحیثیت ذات کے اس کو نہ وجود
کی ضرورت ہے نہ عدم کی اور ان
دونوں کی نسبتیں ذات کے اعتبار سے
برابر ہیں اور باعتبار صفات کے ہر صفت
کیلئے ایک معنی مخصوص ایسے ہیں کہ وہ اس کی
اور وہ معنی اس صفت سے مختلف نہیں
ہوتے اور نیز علم الہی ذاتی

Marfat.com

بكل معلوم احدے التعلق
اقتضاء له لا بالا يجاب لا
بالسلب اما مقتضے الصفة
فتعين احد الامرين عنده
فباعتبار الصفات يتحقق
ضرب من الا يجاب مع الاختيار
الذاتى وقدرته تعالى بمجرد
التوجه الذاتى يوجد الشئ
بخلاف قدرة سائر . . .
القادرين فانهم يحصلون
الشئ بالاسباب والالات
والازمان ودفع الموانع
وتحقق الشرائط فلا يقاس
للغائب على الشاهد فذاته
وارادته وقدرته ومراده
ومقدوره معا ازلى مع
ان ذلك المقيد لحدوثه
الاصلے محتاج والمطلق
بحسب الذات غنى

جو ہر معلوم کے متعلق ہے وہ ایک تعلق
ہے اُس کے لئے اقتضاء نہیں ہے نہ
ایجاب کے ساتھ اور نہ سلب کے ساتھ
اور مقتضی صفة کا دو امروں میں سے
اُس کے نزدیک ایک کے متعین
کرنے سے متحقق ہو جاوے گا پس باعتبار
صفات کے ایک قسم کا ایجاب اختیار
ذاتی کے ساتھ متحقق ہوتا ہے اور اللہ
تعالیٰ کی قدرت محض توجہ سے شی کو
ایجاد کرتی ہے بخلاف اور قادرین کی
قدرۃ کے کیونکہ وہ شی کو اسباب اور
آلات اور زمانوں سے حاصل کرتے
ہیں اور موانع کے دفع اور شروط کے
متحقق ہونے سے حاصل کرتے ہیں
پس غائب کو حاضر پر قیاس نہیں کر سکتے
پس اُس کے ذات اور ارادہ اور
قدرۃ اور مراد اور مقدور سب ازلی
. . . ہیں اور باوجود اسکے پھر مقید بسبب
اپنے حدوث کے اصل کے محتاج ہے اور مطلق باعتبار
ذات کے غنی ہے ؛

Marfat.com

فان انعدام التقدم الزمانی
یوجب انعدام . . . . . .
التقدم الذاتی فان الاستغنا
والاحتیاج مقتضی ذاتیہما
ولا ینفک مقتضی الذات
عن الذات ۔

مرحلہ الک ظہور المطلق

انما یقتضی مقید اما من غیر
آ من ذی تعین کان ذالک
المتعین قبلہ لوجہ المطلق
فبطل الاستغناء الذاتی
للمطلق فیحتاج الیہ ولیس
کذالک فان الاستغناء
وصف ذاتی والاستلزام
عارضی فالمطلق مستلزم
لمقید ما علی سبیل البدلیۃ
. . . .
. . . . وا ما المقید
فقبلہ احتیاجہ امر معین

پس تقدم زمانی کا معدوم ہونا تقدم
ذاتی کے معدوم ہونے سے واجب نہیں کرتا
کیونکہ استغنار اور احتیاج انکی
ذات کا مقتضی ہے اور ذات کا
مقتضی ذات سے علیحدہ نہیں
ہوا کرتا۔

مرحلہ بیسواں مطلق کا ظہور

کسے مقید کا بغیر تعین کے مقتضی ہے
کیوں کہ اگر متعین ہوتا تو متعین
مطلق کے لئے پہلے ہوتا ۔ پس
اس صورۃ میں مطلق کا استغناء
ذاتی باطل ہوتا ہے اور مطلق کی
مقید کی طرف احتیاج لازم آتی
ہے ۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ
استغنار وصف ذاتی ہے،
اور استلزام عارضی ہے ۔
پس مطلق علی سبیل البدلیۃ
کسی مقید کو مستلزم ہے اور مقید کو
پہلے ہی سے ایک امر معین کی احتیاج ہے۔

مرحلہ بیسواں: مطلق کا ظہور، مطلق بغیر تعین کسی مقید کا مقتضی ہے اور مقید مطلق معین کا مقتضی ہے

Marfat.com

وهوا لمطلق وذلك يرجع الى اصل
وهو ان المطلق هو البسيط الحقيقي
والمقيد مركب حقيقي والتركيب
عنوان الكثرة والكثرة يوجد
فيها السماثلة والتشابه
والتشاكل وكل واحد فيها
نائب الآخر وكل كثرة
محتاج الى وحدة فقبل الكثرة
الوحدة التي لا ضد لها
ولا ندلها فلا ينوب شيئ
منابها فلا بد ان يكون
الوحدة قبل الكثرة
لا العكس فتقبل والنيابة
في الكثرة التركيبة ولا
نيابة في الوحدة البسيطة
وتلك باب آخر هو ان
ظهور المطلق مع الاحتياج الى
مقيد ما لا ستغناء عن مقيد
خاص فهو بيان التنزيه في عين التشبيه

اور وہ امر معین مطلق ہے اور وہ اس
قاعدہ کلیہ ہے اور وہ یہ کہ مطلق بسیط حقیقی
ہے در مقید مرکب حقیقی ہے اور ترکیب
عنوان کثرت کا ہے اور کثرت میں مماثلت اور مشاکل
مشابہ ہونا پایا جاتا ہے اور ہر ایک اس کثرت
میں ہو دوسرے کا نائب ہو سکتا ہے اور
ہر کثرۃ وحدۃ کی محتاج ہے پس قبل کثرۃ
کے ایسے وحدت ہے کہ اس کے کوئی ضد
ہے نہ کوئی مثل ہے پس کوئی شے اسکے
قائم مقام نہیں ہو سکتی پس وحدۃ کا قبل
کثرۃ ہونا ضروری ہے اور اس کا عکس
نہیں ہو سکتا کیونکہ کثرت ترکیبیہ میں نیابت
پائی جاتی ہے اور وحدۃ بسیطہ میں نیابت
نہیں ہے اور تیرے لئے ایک اور باب کھولا
گیا ہے وہ یہ ہے کہ ظہور مطلق کے لئے
باوجود مقید کی طرف احتیاج کے
مقید خاص سے استغناء ہے پس وہ
عین تشبیہ میں تنزیہ کا بیان ہے۔

مرحلہ ا الوحدۃ یتصف بہا الوجود ولا بد من ذکر الکثرۃ ... لیظہر بالضد فاعلم انہا من الامور العامۃ وہما عقلیان لا یمکن خلوا لاشیاء الموجودۃ فی الخارج عنہما فانہما امران وجودیان فالوحدۃ معنی یحصل معروضہ فی الخارج بحیث لا یدخل فیہ التعدد والکثرۃ معنی یحصل معروضہ فی الخارج بحیث یدخل ... التعدد فیہ فہما متضادان ... لا یمکن اجتماعہما من جہۃ واحدۃ فی موضع واحد وان اجتمعتا من جہتین مختلفتین کالشخص الواحد واعضائہ وقواہ والقول بانہما

مرحلہ اکیسواں وحدۃ کے ساتھ وجود متصف ہوتا ہے اور کثرۃ کا ذکر بھی ضروری ہے تاکہ وحدۃ اپنی ضد سے ظاہر ہو جائے پس جاننا چاہیے کہ وحدۃ اور کثرۃ دونوں امور عامہ میں سے ہیں اور وہ دونوں عقلی ہیں جو اشیا کہ خارج میں موجود ہیں ان میں سے کسی ایک سے خالی نہیں ہیں اور پھر یہ دونوں یعنی وحدۃ اور کثرۃ امر وجودی ہیں پس وحدۃ ایک ایسے معنی ہیں کہ خارج میں وہ معروض ہو کر حاصل ہوتے ہیں اور ایسے حیثیت سے ہے کہ اس میں تعدد داخل نہیں ہوتا اور کثرۃ ایسے معنی ہیں کہ خارج میں معروض ہو کر حاصل ہوتے ہیں اور اس میں تعدد داخل ہوتا ہے پس وحدۃ اور کثرۃ دونوں متضاد ہیں ایک جہت سے دونوں ایک موضع میں مجتمع نہیں ہو سکتے اور اگر یہ دو جہت مختلفہ سے جمع ہو سکتے ہیں جیسے کہ شخص واحد اور اسکے اعضاء و قوی اور یہ جو بعض کہتے ہیں۔

انیسواں مرحلہ وحدۃ اور کثرۃ کی تحقیق اور تفصیل ۱۲

Marfat.com

عد میان بناء علی الوحدة
نفی الکثرة عدماهی صفتة
وبالعکس و فکان قریبا
من الحق لکن جواز کون
ذالك النفی لازما للمعنی
الوجودی تزاحمه ولاشك
ان کلواحد منا یجد
فی نفسه ذوقا ان وحدة
أشخصیا وکثرة الاجزائیة
لیستا امرین عدمیین
بل امران ثبوتیان
وجودیان ایضا الکثرة وجودیة
قطعا وهی مرکبة من
احدات فجزء الوجودی
وجودی

رتق الوحدة ضد للکثرة
وتقوما حد الضدین بالاخری
بدیهی البطلان کاجتماعها
من جهة واحدة فی محل واحد

کہ وحدۃ وکثرۃ عدمی ہیں یہ قول اس
بنا پر ہے کہ تعریف وحدۃ کی اس طرح
کی جاوے کہ وحدۃ نفی کرنا کثرۃ کی
ہے اس سے کہ وہ اس کی صفت ہے
اور کثرۃ اس کے برعکس ہے تو اگرچہ
یہ قول قریب حق کے ہے لیکن اس نفی
کا معنی وجودی کے لئے لازم ہونے کا
جواز اس قول کے مزاحم ہے اور اس
میں کچھ شک نہیں ہے کہ ہر ایک ہم
میں سے اپنے نفس میں اس کا ذوق
پاتا ہے کہ وحدۃ شخصیہ اور کثرۃ اجزائیہ
دونوں امر عدمی نہیں ہیں بلکہ امر ثبوتی
وجودی ہیں اور نیز کثرۃ وجودیہ ہی ہو
وہ چند وحدات سے مرکب ہے پس
جزء وجودی کا بھی وجودی ہی ہوگا۔

سوال وحدۃ ضد کثرۃ کی ہے
اور دو ضدوں میں سے ایک کا دوسری
سے تقوم بدیہی البطلان ہے جیسا کہ دو
ضدوں کا ایک جہۃ سے ایک محل میں جمع ہونا ہے۔

فتق للوحدة اعتباران
اعتبار الموجب للكثرة
واعتبار منع الانقسام
فبالاعتبار الثانی ضد
ها وبالاعتبار الاول
جزئها بل فاعلها ویتصف
بالوحدة والكثرة الوجود
كما یتصف بهما العدم
لكن لا یتصف الوجود
بالعدم وكذا عكسه
وما ذكرنا انما هو فی الوجود
الكونیة لا الوحدة الذاتیة
الالهیة التی نحن بصدد
بیانها والكثرة قد یكون
فی الذات وقد یكون
فی اللوازم والاولی مختصة
بالعالم اذ لا كثرة فی
ذات الحق بوجه من الوجوه
والثانیة مشتركة بین العالم و

جواب وحدة کے اندر دو اعتبار
ہیں ایک اعتبار تو یہ ہے کہ وہ موجب
کثرة ہے اور دوسرا اعتبار انقسام کا
منع ہونا ہے پس دوسرے اعتبار سے
تو وحدة ضد کثرة کی ہے اور پہلے
اعتبار سے وحدة کثرة کا جزو ہی بلکہ وحدة
ساتھ وجود متصف ہوتا ہے جیسا کہ
عدم دونوں کے ساتھ متصف ہوتا ہے
لیکن وجود عدم کے ساتھ متصف
نہیں ہوتا اور اسی طرح عدم وجود
کے ساتھ متصف نہیں ہوتا ہے۔ اور
جو کچھ یہ ہم نے ذکر کیا ہے یہ وجود کونی
میں جاری ہو سکتا ہے اور وحدة ذاتیہ
الہیہ میں کہ جس کو ہم بیان کر رہے ہیں
یہ تقریر جاری نہیں ہو سکتی اور کثرة کبھی
ذات میں ہوتی ہے اور کبھی لوازم میں پہلی
کثرة عالم کے ساتھ مختص ہے کیونکہ ذات حق
میں تو کسی وجہ سے بھی کثرت نہیں ہے اور دوسری
قسم کی کثرت جو لوازم میں ہے عالم اور

Marfat.com

والحق تعالى اذ له تعالى
شیون واسماء وصفات
وافعال وآثار غير متناهية
وكذلك للعالم صفات
وافعال واتفقوا على انه
ما من كثرة الا وقد ضبطها
الوحدة الجنسية من كثير بحسب
الاشخاص له وحدة نوعية
وكم من انواع قد ضبطها
الوحدة الجنسية والاجناس
متحدة في العالي اي الجواهر
راجعة الى حقيقة جوهرية
وكذا الاعراض مع اختلاف
انواعها واجناسها راجعة
الى حقيقة عرضية وهما اي
الجواهر والاعراض يرجعان
الى حقيقة الممكن و
الممكن مع الواجب يرجع الى الوجود
الماخوذ في تحديد جميع الاقسام

حق تعالیٰ دونوں میں مشترک ہے
کیونکہ حق تعالیٰ کے لئے شیون اور
اسماء اور صفات اور افعال اور آثار
غیر متناہیہ ہیں اور اسی طرح عالم کے
لئے بھی صفات اور افعال ہیں، اور
اس پر سب متفق ہیں کہ کوئی کثرۃ ایسی
نہیں ہے جس کو وحدۃ نے ضبط نہ
کیا ہو پس بہت سے کثیر ہیں کہ باعتبار
اشخاص کے اُن کے لئے وحدۃ نوعیہ
اور بہت سی انواع ہیں جنہیں وحدہ جنسیہ ضبط
کرتی ہے اور اجناس عالی میں یعنی
جوہر میں متحد ہیں اور تمام جواہر حقیقیہ
جوہریہ کی طرف راجع ہیں اور اسی طرح
اعراض باوجود اختلافِ انواع اور
اجناس کے حقیقۃ عرضیہ کی طرف راجع
اور وہ دونوں یعنی جواہر اور اعراض
حقیقۃ ممکن کی طرف راجع ہیں، اور
ممکن واجب کے ساتھ وجود کی طرف
راجع ہے کہ جو تحدید اقسام میں ماخوذ ہے

فالماهيات الامكانية كلها ليست الا صور علمية ثابتة فى حضرة الامكان حاصلة من تجلى الوجود المطلق الذى هو الحق لذاته بذاته فى حضرة علمه الذاتى الذى عين ذاته فليست امور منكثرة متغائرة للوجود فى الحقيقة ليلزم كونه تعالى محلا الكثرة۔

مرحلہ بک

مرحلہ بائیسواں، وحدت کے اقسام

الوحدة قد يكون عين الشئ من جميع الوجوه وقد يكون غير الشئ من وجه وعين من وجه اخر وقد يكون غير الشئ من جميع الوجوه فالاول كوحدة حضرة الوجود من حيث الذات فان الوحدة فيه تعالى عين ذاته ثم اشتق من تلك الوحدة لفظ الاحد

پس تمام ... ماہیاتِ امکانیہ صورِ علمیہ ہیں جو حضرت امکان میں ثابت ہیں اور اس وجود مطلق کے تجلی سے کہ وہ حق لذاتہ اور بذاتہ ہے اُسی کے حضرت علم میں کہ وہ عین ذات ہے حاصل ... ہیں پس تمام ماہیاتِ امکانیہ امور متکثرہ جو وجود کے متغائر ہوں حقیقت میں نہیں ہیں تاکہ حق تعالی کا محل کثرۃ ہونا لازم آئے۔

مرحلہ بائیسواں

وحدۃ کبھی تمام وجوہ سے عین شے ہوتی ہے، اور کبھی غیر شے ایک وجہ سے اور عین دوسرے وجہ سے ہوتی ہے اور کبھی تمام وجوہ سے غیر ہی ہوتی ہے۔ پس اول یعنی وہ وحدۃ جو تمام وجوہ سے عین ہی ہو، جیسے حضرت وجود بحیثیت ذات کے ہے کیونکہ وحدت ذات میں عین ذات ہے اور اسی وحدت سے لفظ احد مشتق ہے۔

Marfat.com

والثاني كوحدة حضرة الوجود
من حيث انها صفة من
الصفات والصفات من
وجه عينه ومن وجه
غيره وقد اشتق من تلك
الوحدة لفظ الواحد
والثالث كوحدة انواع
الاعداد فان الاثنين
نوع واحد من الاعداد
وكذلك الثلاثة فان
كلا منهما نوع واحد ممتاز
عن غيره بخصوصية
يلحقه ويختص به وقد
يكون الوحدة التي هي
من القسم الثالث عارضة
للاجناس فتصير الى جنس
عالي واحد وقد يكون عارضة
للانواع فتصير الى جنس
واحد وقد يكون عارضة

اور دوسری قسم یعنی وہ وحدۃ جو
غیر ہو... ایک وجہ سے اور عین ہو
دوسری وجہ سے' جیسے وحدت حضرت
وجود کی ہے بحیثیت اس کے وہ ایک
صفۃ ہے صفات میں سے' اور
صفات ایک وجہ سے عین ہیں اور
ایک وجہ سے غیر ہیں اور اس وحدۃ
سے لفظ واحد کا مشتق ہے - اور تیسری
وحدۃ یعنی جو تمام وجوہ سے غیر ہو
جیسے وحدۃ انواع اعداد کے ہے...
مثلاً دو اعداد کی ایک نوع ہے اور
اسی طرح تین بھی پس ہر ایک' ایک
نوع ہے کہ جو غیر سے ایک ایسی خصوصیت
سے جو اس کو لاحق ہوتی ہے ممتاز
ہے اور کبھی قسم ثالث وحدۃ کی اجناس
کو عارض ہوتی ہے پس وہ اور اسی
جنس عالی واحد تک راجع ہوتی ہیں
اور کبھی یہ وحدۃ انواع کو عارض ہوتی
ہے تو اشخاص کی وحدت تک راجع ہوتی ہیں

Marfat.com

للاشخاص فتصیر الی نوع واحد فالمحمولات المتغائرۃ سافلۃ یتحد فی الحقیقۃ العالیۃ کما نقول الانسان کاتب وضاحك وکذا الموضوعات المتغائرۃ السافلۃ یتحد فی الموضوع العالی کما یقال العاج والثلج ابیض وعلمت مما سبق ان الوحدۃ المستفادۃ من الاحد منسوبۃ الی الذات الالٰھیۃ التی ھی جمع جمیع الصفات

اور کبھی اشخاص کو عارض ہوتی ہے تو اشخاص نوع واحد تک جمع ہوتے ہیں بس محمولات متغائرہ سافلہ حقیقہ عالیہ میں متحد ہیں ہیں کہ انسان کاتب ہے اور ضاحک ہے اور اسی طرح موضوعات متغائرہ سافلہ موضوع عالی میں متحد ہیں۔ مثلاً کہا جائے کہ عاج اور ثلج ابیض ہے تقریر سابق سے تو نے معلوم کیا ہوگا کہ جو وحدت واحد سے حاصل کی گئی ہے وہ حضرت اسماء کی طرف منسوب ہے اور جو احد سے حاصل ہے وہ ذات الٰہیہ کی طرف منسوب ہے کہ جو تمام صفات کو جامع ہے۔

مرحلہ جك المختصر

وجوب الوجود فی الواحد لانہ لو کان الشیئان موصوفین بوجوب الوجود لکان الوجوب امراً مشترکا

مرحلہ تیئیسواں

وجوب وجود ایک ہی شے میں منحصر ہے کیوں کہ اگر دو شئی وجوب وجود کے ساتھ موصوف ہوتیں تو وجوب دونوں کے درمیان میں ایک امر مشترک ہوتا

بينهما فلا بد من امر يفارق
بينهما فيتوقف وجود كليهما
على الفارق لان مجرد
الامر المشترك لا يكفي في
تحصيل شيء منهما بخصوصية
فلا بد من فارق ينضم
اليه وجود يا كان
الفارق او عدميا
فاحتاجا الى الفارق
والمحتاج لا يوصف
بوجوب الوجود والحصر
امر المعبودية فيه لان
المعبودين انكانا واجبين
فلا يتخصص وجوب الوجود
في واحد وانكانا ممكنين
فيلزم ان يكون العابد
والمعبود في مرتبة
واحدة هو الامكان
فلا يصلح ما عبد المعبودية

اور جب وجوب دونوں کے درمیان
مشترک ہوتا تو کوئی امر جو دونوں کے
درمیان میں فرق کرنیوالا ہوتا ہونا چاہئے
تھا۔ پس دونوں کا وجود اس امر
فارق پر موقوف ہوتا کیونکہ صرف
امر مشترک ہر ایک کی خصوصیت
تحصیل میں کافی نہیں ہے
پس کوئی امر ایسا ہونا چاہیے کہ دونوں
کے درمیان میں فرق کرنے والا ہو
خواہ وہ امر وجودی ہو یا عدمی۔
پس دونوں اس امر فارق کے محتاج
ہوں گے اور جو شے محتاج ہوتی ہے وہ
وہ وجوب وجود کے ساتھ موصوف
نہیں ہوسکتی اور امر معبودیت بھی اسی
میں منحصر ہے کیونکہ اگر دو معبود ہوں تو
دونوں معبود اگر واجب ہوں تو وجوب
وجود ایک میں منحصر نہ رہا اور اگر دونوں
ممکن ہوں تو لازم آتا ہے کہ عابد اور معبود
ایک مرتبہ میں ہوں اور وہ امکان ہے

پس جو عابد تھا وہ معبودیت کی صلاحیت نہیں رکھتا

Marfat.com

ودلّت الدلائل السمعية عليه
وانعقد عليه اجماع الانبياء
صلوات الله وسلامه عليهم
اجمعين والحصر امر الخالقية في
واحد لقوله تعالى لوكان فيهما
آلهة الا الله لفسدتا فان
الا بمعنى غير ههنا فوصفت
الالهية بغيرية اسم الله تعالى
فليس في السماء والارض آلهة
متصفة بغيرية الله ولو كانت
لفسدتا والفساد مرفوع فعدم
الآلهة المتصفة بغير الله محقق
ولا يجوز رفع كلمة الله على البدل
عن الآلهة لان لو بمنزلة
ان الشرطية في ان
الكلام معه موجب
والبدل لا يكون الا
في الكلام الغير
الواجب كقوله بقو

اور دلائل نقلیہ اس پر دال ہیں کہ معبودیت
ایک ہی میں منحصر ہے اور اجماع انبیاء
علیہم السلام کا بھی اس پر منعقد ہے
اور خالقیت بھی ایک ہی میں منحصر ہے
کیونکہ حق تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ لوکان
فیہما آلھۃ الا اللہ لفسدتا یعنی
اگر زمین و آسمان میں سوائے اللہ کے
کئی معبود ہوں تو زمین و آسمان دونوں
فاسد ہو جاتے کیونکہ الا یہاں بمعنی
غیر ہے پس اللہ تعالیٰ کے غیر ہونے کے
ساتھ موصوف ہیں پس آسمان اور زمین
میں الٰہ جو اللہ تعالیٰ کے غیر ہونے کے
ساتھ متصف ہوں نہیں ہیں اور اگر الٰہ
ہوتے تو زمین و آسمان فاسد ہو جاتے
اور فساد مرفوع ہے پس ایسے الٰہ کا
عدم جو غیر اللہ کے ساتھ متصف ہوں
محقق ہے اور کلمہ اللہ کا ......
رفع بنا بر بدلیت کے الٰہ سے جائز
نہیں ہے۔ کیوں کہ لو کلام کے موجب

[illegible]

Marfat.com

ولا يلتفت منكم احد الا
امرأتك ويكون لو حرف امتناع
وهو معنى النفي فلا يجوز الكلام
مع بموجب وهم ولا يجوز
نصبه استثناء لان الجمع المنكر
منسلخ عن العموم فلا يدخل
المستثنى لو لا بدوا لا الاستثناء
لله الاستثناء فيه ولا يخرج فلا
بد ان يكون بمعنى الغير والمعنى
لو كان مدبر السموات والارض
الهة تشتى غير الواحد الذي
فاطرهما لفسدتا توضيحه ان
الجمع المنكر في الكلام الموجب
لا يتناول الا بعض الافراد
غير المعين ثم لا يجوز الاستثناء
اما المتصل فلعدم تيقن
شمول الجمع لهذا الفرد المعين
واما المنقطع فلعدم تيقن
عدم الدخول فتعين كون

ولا يلتفت منكم احد الا امرأتك میں امرأتک
احد سے بدل ہے اور ......
...... لو حرف امتناع ہے اور
امتناع معنی میں نفی کے ہے پس
کلام اس حرف کے ہوتے ہوئے
موجب نہ ہوگی یہ جز دہم ہے اور
لفظ اللہ کا بنا بر استثنا کے نصب
بھی جائز نہیں ہے کیونکہ جمع منکر عموم سے
علیحدہ ہے پس مستثنی بلو اور الا مستثنی منہ میں نہ
داخل ہوگا اور نہ خارج ہوگا پس الا بمعنی
غیر ہوگا اور معنی یہ ہیں کہ اگر آسمان اور زمین
کے مدبر چند معبود سوا اس ذات کے کردہ
ان کا پیدا کرنے والا ہے ہوتے تو زمین آسمان
میں انتظام نہ رہتا توضیح اس کی یہ ہے کہ جمع
منکر کلام موجب میں بعض افراد غیر معین
کو شامل ہوتی ہے پس اس تقدیر پر استثنا
جائز نہ ہوگا استثنا منفصل تو اس واسطے
جائز نہ ہوگا کہ جمع کا اس فرد معین کو شامل
ہونا یقینی نہیں ہے اور استثناء منقطع اس واسطے

Marfat.com

الا بمعنى الغير يتعذر
الاستثناء بقسميه والالهة
اسم كان واعراب الا
ظهر فيما بعده خبره فيهما
وهو مع اسمه وخبره شرطية
ولفسدتا جزائها وحاصل
الملازمة ظاهر فاذا حملنا
الا على الصفة كان المعنى
لو وجد الهة غير الله لفسدتا
وذلك متصور في ثلاث
صور احدها ان وجد الهة
فلم يوجد معهم الله سبحانه
كما في الاستثناء ثانيها
ان يوجد الالهة وكان الله
سبحانه موجودا معهم و
كان جزء من الالهة المفروضة
فانتفاء الفساد بانتفاء جميع
هذه الصور هذا هو المنطوق
والموافق لما ادعاه والصورة

پس الا بمعنی غیر ہونا متعین ہو گیا کیونکہ
استثناء کے تو دونوں قسمیں نہیں ہو سکتیں
اور الہۃ اسم کان ہے اور الا کے
اعراب اپنے ما بعد میں ظاہر ہوا ہے
اور فیہما خبر کان کی ہے اور کان
اپنے اسم اور خبر سے مل کر شرط ہے اور
لفسدتا جزاء ہے اور ملازمہ کا حاصل
ظاہر ہے پس جب الا کو صفت پر محمول
کریں تو معنی یہ ہوں گے کہ اگر چند ایسے
معبود جو غیر اللہ ہیں موجود ہوتے تو
زمین و آسمان فاسد ہو جاتے اور معنی
کے ساتھ اللہ سبحانہ نہ ہوتے جیسا کہ
استثناء کی صورۃ میں ہے۔ دوسری
صورۃ یہ ہے کہ الہہ موجود ہوتے اور
اللہ سبحانہ ان کے ساتھ موجود ہوں
اور حق سبحانہ الہہ مفروضہ کے جزء
ہوں پس فساد کا انتفاء ان تمام
صورتوں کے انتفاء سے ہے یہی منطوق
اور موافق دعوی کے ہے۔

[illegible]

Marfat.com

الثالثة ان یوجد الٰہ واحد
غیر اللہ وھذا الاحتمال ایضًا
مردود لان الکلام فی التوحید
بعد حفظ وجودہ تعالی فیلزم
وجود الالھة ایضا لوجود
الثلاثة عند وجود الاثنین
کما ھو المقرر انہ ما من شئ
یثنی الا وقد یثلث اواراد
بالجمع ما فوق الواحد وعلی
اصل کون محط الفائدة فی
المقیدات ھو القید کان
حاصل المعنی علی تقدیر
الحمل علی الصفة لو وجد غیر
اللہ لفسدتا فلم یبق احتمال
وجود لہ ایضا مع اللہ ولا
بدونہ وفیہ تامل ثم اعلم
ان الایجاد من اثنین
لابد ان یتصرف کل واحد
منھما من جھة مبتاینة

اور تیسری صورة کہ اللہ واحد اللہ
کے سوائے پایا جاوے اور یہ احتمال
بھی مردود ہے کیونکہ کلام توحید
میں بعد حفظ وجود اللہ تعالی کے ہے
پس اس صورة میں جب کہ وجود
غیر اللہ کا مانا گیا تو وجود اللہ کا
بھی لازم آتا ہے کیونکہ جب دو پائے
جاتے ہیں تو تین بھی پائے جاوینگے کیونکہ
پہلے سے محقق ہے کہ جو شے دو ہوتی ہیں
وہ تین بھی ہو سکتی ہے یا یہ کہ جمع سے ما
فوق واحد مراد لے لیا جاوے۔
اور مقیدات میں محط فائدہ قید ہوتا
ہے۔ اس قاعدہ کے موافق حاصل
معنی بر تقدیر الا کے صفة ہونے کے
یہ ہوں گے کہ اگر غیر اللہ موجود ہو تو زمین
آسمان کا انتظام خراب ہو جاوے
پس وجود الٰہ کا احتمال نہ تو اللہ کے سا
تھ اور نہ بدون اللہ کے اور اس توجیہ میں
تامل ہے۔ بعد جاننا چاہیئے کہ دو شے

ایجاد اس طرح ہو کہ ہر ایک ان میں سے اسی طرح سے تصرف کرے کہ دوسرے سے ممتاز ہو جاوے۔

عن الآخر وان لا يكن منه جهة امتياز
فلا يمكن اسناد الايجاد
والتصرف الى احدهما
دون الآخر للزوم الترجيح
والتحكم ولا الى كليهما
للزوم توارد العلتين
المستقلتين ان استقل
كل واحد منهما في
الايجاد ونقصانهما و
عجزهما ان كان الايجاد
بالاجتماع دون الانفراد
زنق كل منهما مستقل
ويكن القضاء بالاشتراك
على الايجاد فلا يلزم
النقصان بالعجز۔
فنق الاتفاق في التاثير
يوجب تنقيص كل منهما
لانه لو اثر بالقدرة التامة
لامتنع التاثير مطلقا

اور اگر امتیاز نہ ہوگا بلکہ اتحاد ہوگا تو
اُس وقت ایجاد اور تصرف کو ایک
کی طرف بغیر دوسرے کے نسبت کرنا
ممکن نہ ہوگا کیونکہ ترجیح اور تحکم لازم آتا
ہے اور نہ دونوں کی طرف نسبت کرنا
ممکن ہے کیونکہ اس صورت میں دُو
حال ہیں، اول یہ کہ ہر ایک ایجاد میں
مستقل ہو تو اس صورۃ میں تواجتماع
دو علۃ مستقلہ کا ایک معلول پر لازم
آتا ہے اور دوسرے یہ کہ ہر ایک ایجاد
میں مستقل نہ ہو بلکہ جمع ہو کر ایجاد کریں
ہو تو اس صورت میں نقصان اور عجز
لازم آتا ہے **سوال** ہم یہ صورۃ لیتے
ہیں کہ ہر ایک اُن میں سے مستقل ہے
لیکن قضا ایجاد پہ مشترک ہے بس نقصان
لازم نہیں آتا **جواب** اتفاق تاثیر
میں ہر ایک کی تنقیص کا موجب ہے
کیونکہ اگر قدرۃ تامہ کے ساتھ تاثیر
کریں تو تاثیر بسبب تعارض مطلقاً

التعارضهما فيمتنع كل منهما
بالآخر فيبقى المعلول معدوماً
وبالناقصة يوجب افتقار
كل الى آخر مع انا فرضنا
التأثير مستقلة

مرحلة ولك الايجاد

من غير توسط في العقل
الاول وهو القلم الاعلى
وبعدها النفس الكلية و
هو اللوح المحفوظ كل قد
وجد بالامر الالهي وهكذا
العقل الثاني ونفس الفلك
الاعظم وهكذا الكل
مسبوق بالسبب والزمان
والمراد بقولهما المادة
والمدة فكل معلول مشية
الله سبحانه حقيقة و
بحسب التوهم انه متأخر
عن علة تقدمت فالنسبة

ممتنع ہوگی پس ہر ایک دوسرے سے
ممتنع ہو جاوے گا۔ پس معلول معدوم
رہے گا اور اگر قدرۃ ناقصہ سے تاثیر
ہو تو ہر ایک کی احتیاج دوسرے کے
طرف لازم آتی ہے۔ حالانکہ ہم نے
تاثیر مستقل فرض کی ہے۔

مرحلہ چوبیسواں ایجاد بلا

واسطہ عقل اول میں ہے اور وہ
قلم اعلیٰ ہے اور بعد اس کے نفس کلیہ
میں ہے اور وہ لوح محفوظ ہے ہر ایک
امر الٰہی سے موجود ہوا ہے اور اسی
طرح عقل ثانی اور نفس فلک اعظم
وغیرہ کو سمجھنا چاہیے۔

پس ہر ایک سبب اور زمانے کے
ساتھ مسبوق ہے اور مادہ اور مدۃ
سے یہی مراد ہے پس ہر ایک
اللہ سبحانہ کی مشیت کا معلول ہے
اور باعتبار توہم یہ معلوم ہوتا ہے
کہ علۃ متقدمہ سے متاخر ہے پس اسباب کی

Marfat.com

الی الاسباب نسبۃ مجازیۃ کقولھم انبت الربیع البقل

مرحلہ ھك

مافی الوجود الا حقیقۃ واحدۃ مطلقۃ مختفیۃ غیر متعینۃ باحد من ھذہ التعینات ولہا مراتب الظہور والتقید والتعین غیر محصورۃ الا انہا بحسب الکلیۃ خمس اثنان منہا منسوبتان الی الحق سبحانہ وثلث منہا منسوبۃ الی الخلق ومرتبۃ جامع للکل وذلک لان المظہر اما مظہر لما یضاف الی الحق وحدہ او لما یضاف الی الحق والخلق فالاول ھو مرتبۃ الغیب لغیوبۃ الخلق فیہ وھی علی قسمین لانہ اما غیب نظرا الا کوان فی العین

مجازی ہے جیسا کہ انبت الربیع البقل میں اسناد مجازی ہے۔

مرحلہ چھبیسواں

عالم وجود میں ایک حقیقت مختفیہ ہے کہ جو ان تعینات میں سے کسی تعین کے ساتھ متعین نہیں ہے اور اس حقیقت کے لیے مراتب ظہور اور تعین اور تقید کے ہیں کہ جو بے شمار ہیں مگر باعتبار کلیت کے پانچ مرتبے ہیں، دو اُن میں سے حق سبحانہٗ تعالیٰ کی طرف منسوب ہیں اور تین خلق کی طرف اور ایک مرتبہ ایسا ہے جو سب کا جامع ہے اور مراتب کے باعتبار کلیت کے پانچ میں منحصر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مظہر یا تو اس شے کا مظہر ہوگا کہ جو حق تعالیٰ کی طرف منسوب ہے یا اُس شے کا کہ جو حق تعالیٰ اور خلق دونوں کی طرف مضاف ہے اول تو مرتبہ غیب کی دو قسمیں ہیں، کیونکہ یا تو ایسا غیب ہوگا کہ اکوان کے عین میں ظاہر ہونے کے

وبظهورها في العلم ايضا
فلا تمايز في العلم كما ليس
في العين وهذا الغيب
هو التعين الاول والوحدة
الصرفة والغيب الاول
واما غيب بظهور الاكوان
لا لنفسها ولا لامثالها في
العين مع تحقق انفسها و
ثبوتها في العلم وهذا
الغيب هو التعين الثاني
والواحدية وعالم المعاني
والحروف العاليات والغيب
الثاني ففي الثاني الاكوان ظاهرة
للعالم بها لا لانفسها وامثالها
والثاني هو مرتبة الشهادة
لحضور الخلق فيه وهي ثلثة
اقسام لانه اما مظاهر البسائط
فهو مرتبة الارواح او مظاهرة
للمركبات اللطيفة التي

ساتھ متلبس اور متصل ہے اور نیز علم
میں بھی اکوان کے ظہور کے ساتھ متلبس
ہے پس علم میں تمایز نہیں ہے جیسا
کہ عین میں نہیں ہے اور غیب تعین
اول اور اور غیب اول ہے اور
یا ایسا غیب ہے کہ اکوان کے اپنی ذات
کے لیے ظہور کے ساتھ متلبس ہے باوجود
اس کے کہ اُن کے ذوات اور ان کا ثبوت
علم میں ہے اور اس غیب کو تعین ثانی
اور واحدیۃ اور عالم معانی اور حروف
عالیات اور غیب ثانی بولتے ہیں پس
غیب ثانی میں اکوان اُن کے جاننے والے
کے لیے ظاہر ہیں اور خود اپنی ذات کے
لیے اور اُن کے امثال کیلئے ظاہر نہیں
ہیں اور قسم ثانی مرتبہ شہادۃ کا ہے بسبب
اس کے کہ خلق اُس میں حاضر ہے اور
اس مرتبہ شہادۃ کی تین قسمیں کیونکہ
یا تو مظاہر بسائط کا ہوگا تو وہ تو مرتبہ
ارواح کا ہے یا اور مرکبات لطیفہ کا

Marfat.com

لا يقبل التبعيض والتجزی
والخرق والالتيام وهی
مرتبة المثال واما الكثيفة
التی يقبل ذلك وهی مرتبة
عالم الحس وعالم الاجسام
من العرش الی المركز والمرتبة
الجامعة هی حضرة الانسان
الكامل والحقيقة المطلقة
المختفية غير المتقوية هی غيب الغيب
لا يحيطون به علماً فمنهم
من نظر الی المراتب فجعلها سبعة
فان اللاتعين مرتبة الا انها
غير منزلة دائما وانما التنزل
من الوحدة ومنهم من نظر الی
التنزل فجعل ستة ومنهم من
نظر الی ان التعين الاول والثانی
مشتركان فی ان الخلق غيب عن
نفسه وعن مثلها والی ان الانسان
الكامل من عالم الاجسام

مظاہر ہوگا کہ جو تبعیض اور تجزی اور
اور التیام کو قبول نہیں کرتے ہیں یہ مرتبہ
عالم مثال کا ہے اور یہ مظاہر مرکبات
کثیفہ کا ہوگا کہ جو تجزی اور تبعیض اور
کو قبول کرتے ہیں اور یہ مرتبہ عالم حس کا ہے عالم
اجسام عرش سے مرکز تک ہے اور مرتبہ
جامعہ حضرت انسان کامل ہے اور
حقیقۃ مطلقہ مختفیہ غیر متقویہ غیب الغیب
ہے مخلوق کا علم اوسکو محیط نہیں ہوسکتا
پس بعض نے تو تمام مراتب کی طرف
نظر کی ہے تو اُن کو سات قرار دیئے
ہیں کیونکہ لاتعین بھی ایک مرتبہ ہے
مگر یہ مرتبہ ہمیشہ غیر متنزلہ ہے اور تنزل وحدۃ
ہی سے ہے اور بعض نے تنزل کی رعایت
کی پس چھ مرتبے قرار دیدیئے اور بعض نے
اس طرف نظر کی کہ تعین اول و ثانی
اس بات میں مشترک ہیں خلق اُسمیں اپنے
نفس سے اور اپنے مثل سے غیب ہے یا
انسان کامل عالم اجسام سے ہے

Marfat.com

فجعل خمسة ولا يخلوا هذا
المحل من اضطراب
مرحلہ وک الوجود
حقیقۃ واحدۃ جامعۃ لکل
معنی ونسبۃ ویسار الذین
الا فی التعقل لان الوجود کمان
ولیست فی الوجود مجردۃ
عنہا فلا یکون الذات زائدۃ...
علیہا ولکن للعقل ان تنتزع
الاعتبارات علی حدۃ ویحکم علیہا
انہا زائدۃ علی الذات وان تعقلہا
معہا مجموعۃ بالاستہلاک
الکثرۃ فیہا فلا تمایز فی الوجود
بل فی التعقل وقد یغلط العقل
النحیف الضعیف فیحکم بالغیریۃ
مرحلہ ذک دائرۃ الاحدیۃ
الذاتیۃ ای الاحدیۃ المطلقۃ
ینقسم بخط ما ع علی المرکز و
ھو القطر علی القوسین

پس اس نے پانچ مراتب قرار دیئے اور
یہ محل کسی قدر اضطراب سے خالی نہیں ہے
مرحلہ چھبیسواں وجود ایسی حقیقۃ
واحدہ ہے جو ہر معنی اور نسبت کو جمع
کرنے والی ہے اور معنی اور نسبت
تعقل ہی میں زائد ہیں وجود میں زائد
نہیں ہیں جیسے کہ ذات مطلقہ معنی ور
نسبت مطلق ہو کر مدرک ہو سکتی ہے
اور ان سے مجرد ہو کر وجود میں نہیں ہے
پس ذات اعتبارات پر زائد نہیں ہے
اور نہ وہ شے جو ذات میں اعتبار کی
گئی ہے ذات پر زائد ہے لیکن عقل
کو پہونچتا ہے کہ اعتبارات کو علیحدہ
اخذ کرے ....

....

کہ وہ ذات پر زائد ہیں اور یہ بھی ممکن ہے
کہ عقل انکو ذات کے ساتھ کثرت کو ذات
میں ہلاک کر کے ادراک کرے نہیں تمایز
وجود میں نہیں ہے بلکہ تعقل میں ہے اور

Marfat.com

قوس الاحدیۃ وقوس الواحدیۃ
وذلک القطر یسمی بحقیقۃ الحقائق
لانتشاء کل حقیقۃ منہا و
بالبرزخ الاکبر والتعین
الاول ومقام او ادنی
فانہ باطن مقام قاب
قوسین الاحدیۃ والواحدیۃ
والکثرۃ او قوسی الوجوب
والامکان ویسمی بالحقیقۃ
المحمدیۃ للاعتدال حیث
لم یغلب حکم اسم او
صفۃ علی مثلہ اصلا ذلک
المقام اقرب من قربہما
حیث امحی فیہ التمیز راسا
والتعین الثانی تفصیل الاول
وصورتہ وھو الحضرۃ
العمائیۃ لحیلولتہ بین الوحدۃ
والکثرۃ فضیہا یظاف الیہ
تعالی صفات الخلق کلما

کبھی عقل ضعیف نحیف غلطی کرتی ہے
یس عزیت کا حکم کرتی ہے مرحلہ

ستائیسواں دائرۂ احدیۃ ذاتیہ

کا یعنی احدیۃ مطلقہ کا الیاخط منقسم
ہوتا ہے کہ جو مرکز پر ہو کر گزرتا ہے اور
وہ ہی دو قوسین پر قطر ہے اُنمیں سے اول
قوس احدیۃ کی ہے اور دوسری قوس
واحدیۃ کی ہے اور قطر کو حقیقۃ الحقائق
اُسی سے ناشی ہے اور اس قطر کو برزخ اکبر
اور تعین اول اور مقام او ادنیٰ بھی کہتے
ہیں کہ وہ مقام قاب قوسین (احدیۃ واحدیۃ)
کا باطن ہے اور تعین اول اس وجہ سے
کہتے ہیں کہ وہ وحدۃ اور کثرۃ کے دو قوس
کے باطن کا مقام ہے اور مقام او ادنیٰ
اسواسطے کہتے ہیں کیونکہ کسی اسم یا صفۃ
کا حکم اُس کے مثل پر بالکل غالب نہیں ہے
اور یہ مقام اُن دونوں کے قرب سے زیادہ
قریب ہے کیونکہ اس میں تمیز بالکل ہی محو
ہے اور تعین ثانی پہلے کی تفصیل اور

Marfat.com

وسئل رسول الله صلی الله علیه وسلم این
تحته هواء مراد السائل
انه بعد الخلق هو هو واما
قبله این کان ربنا قال کان
فی مرتبة العلم بتفصیل
الحقایق کلها فی هذا
التعین الجامع مراتب
الفعل والانفعال جملة
وتفصیلا فی الفعل الاجمالی
هو مرتبة العبودیة ای
الکون والتفصیلی هو مرتبة
العالم باجناسه وانواعه
واصنافه واشخاصه ویسمی
هذا التعین باسماء اخر
لاعتبارات شتی فاعتبار
حاطبة معنی الکلیة والجزئیة
وتمیزها فیه یسمی بعالم
المعانی وباعتبار ارتسام
الکثرتین فیه کثرة الاسماء

ربنا قال کان فی عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء

صورۃ ہے اور وہی حضرت عماءؔ
ہے بسبب اس کے وحدت اور کثرۃ
کے درمیان حائل ہوئے کہ پس اسی
حضرت عماء میں صفات خلق کے
حق تعالیٰ کی طرف باعتبار علم کے مضاف
ہوتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
سے سوال کیا گیا کہ حق تعالیٰ خلق کے
پیدا کرنے سے پہلے کہاں تھے۔ فرمایا کہ
عماء میں تھے نہ اُس کے اوپر ہوا تھی،
اور نہ نیچے ہوا تھی، مراد سائل کی یہ تھی
کہ بعد پیدا کرنے خلق کے تو حق تعالیٰ
وہ ہی ہے لیکن قبل پیدا کرنیکے کہاں
تھے تو آپ نے جواب میں جو ارشاد فرمایا
اُس کا حاصل یہ ہے کہ اُس وقت مرتبہ
اُس علم میں تھے جو تمام حقائق کی تفصیل
کے متعلق تھا اور اس تعین جامع میں
مراتب فعل اور انفعال کے مجملاً اور
تفصیلاً ہیں پس فعل اجمالی مرتبہ
الوہیت کا ہے اور فعل تفصیلی مرتبہ اجمار

Marfat.com

وكثرة الكون سمى بحضرة
الارتسام وباعتبار تعلق
العلم الازلى باسمائه
صفاته ومتعلقاته سمى
بحضرة العلم الازلى ص
باعتبار انه صورة الاول
سمى بالمرتبة الثانية و
قد تحقيق التميز فى هذا
الموطن للذات عن الصفات
وللصفات بعضها عن بعض
واصول التى سميت
بالائمة السبعة الحيوة
والعلم والارادة والقدرة
والسمع والبصر والكلام
وقيل الحى والعالم المريد
والقائل والقادر والجواد
والمقسط والامام الائمة
عند الشيخين واكثر المحققين
هو الحيوة لتقدمها اما عند

اثر صفات کا ہے اور انفعال اجمالی اثر
عبودیۃ یعنی کون کا ہے اور انفعال تفصیلی
مرتبہ عالم کا مع اُس کے اجناس اور
انواع اور اصناف اور اشخاص کے
ہے اور مختلف اعتبارات کی وجہ سے
یہ تعین اور اسماء کے ساتھ نام رکھا
جاتا ہے پس اس اعتبار سے کہ وہ کلیت
اور جزئیت کے معنی کو محیط ہے اور معنی
کلیہ اور جزئیہ کے اُسمیں متمیز ہیں اور
اُس کا نام عالم معانی رکھا جاتا ہے اور
اس اعتبار سے کہ اُسمیں دونوں کثرتیں یعنی
کثرۃ اسماء کی اور کثرۃ کون کی مرتسم اور
نقش پذیر ہوتی ہے اُسکا نام حضرت ارتسام
رکھا جاتا ہے اور اس اعتبار سے کہ علم ازلی
اُسکی تمام صفات اور متعلقات کے
ساتھ متعلق ہوتا ہے اُسکا نام حضرت
علم ازلی رکھا جاتا ہے اور اس اعتبار
سے کہ وہ پہلے تعین کی صورت ہے اُسکا
نام مرتبہ ثانیہ رکھا جاتا ہے اور اس مقام

Marfat.com

الشيخ الكاشي هو العلم لانها نسبة ومن شانها اقتضاء معلوم وهو الماموم وفيه ما فيه ۔ وبالجملة الامر الايجادي متوطهذه الاسماء

مرحلہ ۶۱

التوجه الالهي الى الظهور وهو نفيسه وهوا ما اقدس ومقدس وذلك لان اعتبارًا من الاعتبارات المتجنسة في غيب الذات التي تو يليها الشيون الذاتية قد يتجلى بالوجود فيتعين وتميز عن اعتبار اخر يتجلى بالوجود فيكون حقيقة من الحقائق الاسمائية فهي الماهية وهي التعين الثانية اي الصورة الاسمائية

میں ذات کا صفات سے بھی تمیز متحقق ہوتا ہے اور بعض صفات کا بعض سے بھی تمیز متحقق ہوتا ہے اور اصول صفات ذ ہیں کہ جو ائمہ سبعہ کے نام سے مشہور ہیں اور وہ حیات و علم ارادہ و قدرۃ و سمع و بصر و کلام ہیں اور بعض نے کہا ہے کہ حی اور عالم اور مرید اور قائل اور قادر اور جواد اور مقسط ہیں اور امام الائمہ شیخین اور اکثر محققین کے نزدیک حیات ہے بسبب اسکے تقدم کے اور شیخ کاشی کے نزدیک امام الائمہ علم ہے کیونکہ وہ نسبت ہے اور اس کی شان معلوم کا اقتضاء ہے اور وہ ماموم ہے اور اسمیں جو کچھ خدشات ہیں وہ معلوم ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ امر ایجادی ان اسماء کے متعلق ہے۔

مرحلہ اکسٹھواں ظہور کی

طرف جو توجہ الٰہی ہے وہ اسکا فیض ہے اور اسکی دو قسمیں ہیں اقدس اور مقدس

Marfat.com

الالهية المتعينة فى العلم
وهى ناشئة من الذات
فى العلم بالفيض الاقدس
المعبر عنه بالخلاء ما شمت
رائحة الوجود ثم على طبق
تلك الصورة يحصل تعين
فى الخارج اوزها الخارجة
بالفيض المقدس المعبر
عنها بالاستجلاء

مرحلہ ملک الماہیات

... غير مجعولة بجعل
الجاعل ذهب الله لحكماء
بلا شراقيون ايضا والتحقيق
ان الجعل انما يكون بين
اثنين فمنهم من ذهب
الى نفيه بكل وجه ان اريد
بالجعل الاحتياج الى الجاعل
الموجب او المختار فهذا لقدر
من لوازم الماهية

کیونکہ ایک اعتبار سے ان اعتبارات میں سے
جو غیب ذات میں ہیں اور جنکو شیون ذاتیہ
کہتے ہیں کبھی وجود کے ساتھ متجلی ہوجاتا ہے
پس وہ متعین ہوجاتا ہے اور دوسرے
اس اعتبار سے متمیز ہوجاتا ہے کہ وجود
بھی وجود کے ساتھ متجلی ہے پس حقائق
اسمائیہ میں سے ایک حقیقت ہوجاتی ہے
پس وہ ماہیت ہے اور وہ ہے عین ثابتہ
یعنی صورۃ اسمائیہ الہیہ المتعینہ انتہی
۲۴ حاصل ہوتی ہے

مرحلہ انتیسواں

تمام ماہیات غیر مجعول بجعل جاعل ہیں
حکما اشراقی بھی اس طرف گئے ہیں
اور تحقیق اس بات میں یہ ہے کہ جعل دو شی
کے ہی درمیان ہوتا ہے پس بعض تو اثبات
جعل کی طرف گئے ہیں اور بعض نے جعل
کی بالکل نفی کی ہے لیکن نہ مطلقاً بلکہ اس
وقت نفی کی ہے کہ جب جعل سے جاعل
موجب یا مختار کی طرف احتیاج مراد
لیجاوے پس اتنی احتیاج ماہیت منہ کے

Marfat.com

الممکنة فانها سواء وجدت
فی العلم او فی الخارج متصفة
بالاحتیاج فهی علی الاطلاق
مجعولة سواء کان الاتصاف
به بینا او غیر بین وان خص
بالاحتیاج الی الفاعل فی
الوجود الخارج فلا وجه
للتخصیص هذا البیان
...... مثبت الجعل
ومن نفاه یقول الماهیة
فی حد نفسها لا مجال
للجعل فیها وکذا الوجود
لا مجال للجعل فیه اذ قد
مر ان الجعل انما یکون
بین اثنین فلم یجعل احد
الماهیة ماهیة ولا
الوجود وجودا فلا تاثیر
للفاعل مطلقا اذ لا مغایرة
بین الماهیة ونفسها حتی یتصو

لوازم میں سے ہے پس وہ لوازم خواہ علم
میں پائے جائیں یا خارج میں صفت احتیاج
انہیں پائی جاتی ہے پس ماہیات علے
الاطلاق مجعول ہیں خواہ اتصاف احتیاج
کی ساتھ بین ہو یا غیر بین ہو اور اگر جعل
فاعل کے احتیاج کی ساتھ وجود خارجی
میں مخصوص ہو تو کوئی وجہ تخصیص کی نہیں
ہے۔ یہ بیان تو مثبت جعل کا ہے اور جو
جعل کی نفی کرتا ہے، وہ کہتا ہے کہ
ماہیت کے اندر فی نفسہ مجال جعل کی
نہیں ہے اور اسی طرح وجود کے اندر
بھی جعل کی مجال نہیں ہے کیونکہ اول
گزر چکا ہے کہ جعل دو شے کے درمیان
ہوتا ہے پس کوئی کسی ماہیت کو ماہیت
نہیں بنا سکتا اور نہ وجود کو وجود بنا
سکتا ہے۔ پس فاعل کی مطلقا تاثیر
نہیں ہے کیونکہ ماہیت اور اسکی ذات
میں کچھ مغایرت نہیں ہے تاکہ جعل
انکے درمیان متصور ہو اور اسطرح

Marfat.com

توسط الجعل بینہما وکذٰلك الوجود ونفسہ لا یتوسط الجعل بینہما بل الجعل فی ان الماھیۃ متصف بالوجود وان لم یکن ذاك الاتصاف موجوداً ..... فی الخارج ظرف وجودھا لا ظرف اتصافہا بالوجود کالثوب المصبوغ فھذا بیان قولھم الماھیات غیر مجعولۃ وکلام الشیخ صدرالدین القونوی و اصحابہ ناظر الی نفی مجعولیۃ الاعیان الثابتۃ باعتبار انتفاء جعل خارجی ای الاعیان لم یتعلق الارادۃ والقدرۃ باثباتہا فی الخارج ولکل ان یصطلح بما یشاء

مرحلہ

التعین ھو حدوث ظہور

وجود اور اس کی ذات میں جعل کا واسطہ نہیں ہوسکتا بلکہ جعل کے معنی صرف یہ ہیں کہ ماہیت وجود کے ساتھ متصف ہے، اگرچہ وہ اتصاف خارج میں موجود نہ ہوبیں خارج وجود ماہیات کا ظرف ہے۔ وجود کے ساتھ اتصاف کا ظرف نہیں ہے مثل کپڑے کے رنگے ہوئے کے پس یہ ہے بیان ان کے اس قول کا کہ ماہیات غیر مجعول ہیں اور شیخ صدرالدین قونوی اور ان کے متبعین کا کلام بھی اعیان ثابتہ کے نفی مجعولیت کے طرف باعتبار انتفاء جعل خارجی کے مشیر ہے یعنی ارادہ اور قدرت خارج میں اعیان کے اثبات کے ساتھ متعلق نہیں ہوا اور ہر ایک شخص کو یہ حق پہنچتا ہے کہ جیسی چاہے اپنی اصطلاح مقرر کرلے۔

مرحلہ تیسواں

متعین ہونا ظہور وجود کا حدوث ہی ایک وجہ معین سے

الوجود من وجه معين بحسب
اقتضاء شان من شئون ته
الذاتية فالممكن هو الوجود
المتعين فامكانه من حيث
تعينه ووجوبه من حيث
حقيقته والتعين بسبب
المرجح واجب للمتعين و
يجب لذات الوجود تعين
ما لا التعين الخاص فا
لخصوصية المتعين انما هو
بموجب من موجباته المستجنة
في الذات فله ان يتخلع و
يلبس غيره بموجب آخر
لان الوجود ينقلب عدمًا
ومن هذا ظهر لك امكان
التعين فانه بحسب ذات
الوجود وجوده وعدمه
سواء فالتعين نسبة عقلية
في الوجود فمنها رجح التجلي

لیکن نہ مطلقاً بلکہ باعتبار اقتضائے شئون
کے اُس کے شیون ذاتیہ سے پس ممکن
وجود متعین ہے اس کا امکان بحیثیت
اسکے تعین کے ہے اور اس کا وجوب
بحیث اس کے حقیقت کے ہے اور تعین
متعین کے لئے بسبب مرجح کے واجب ہے
اور ذات وجود کے لئے ایک تعین غیر معین
ضروری ہے۔ نہ تعین خاص پس خصوصیت
تعین کی تعین کے ان موجبات میں سے ایک
موجب کے سبب سے ہے کہ جو ذات میں
پوشیدہ ہیں پس جائز ہے کہ وجود ایک تعین
کو چھوڑے اور دوسرے تعین کو بسبب
دوسرے موجب کے اختیار کرے کیونکہ
وجود عدم سے بدل سکتا ہے اور اسی تقریر
سے تجھ کو تعین کا امکان معلوم ہو گیا کیونکہ
باعتبار ذات وجود کے تعین کا وجود اور
عدم برابر ہے پس تعین وجود کا ایک
نسبت عقلیہ ہے پس جب تجلی وجود کی ترجیح
دیتی ہے تعین موجود ہو جاتا ہے اور اگر تجلی

Marfat.com

الوجودی بقی موجودًا وان
عرض عنہ العدم وعاد الی
اصلہ فنسبۃ .... الوجود
الی اشخاص التعینات کنسبۃ
الواحد العددی الی سائر
مراتب الاعداد فکل عدد
ھو الواحد ظہر بتعین
اقتضت ذاتہ فالواحد
اذا ظہر مرتین یقال لہ
الاثنان واذا ظہر ثلث مرات (یقال لہ الثلثۃ فصفۃ الظہور مرتین او مرات)
مستجنہ فی ذات الواحد
العددی فلیس فی الخارج
الا ھو الواحد العددی
وباقی مراتب الاعداد شیون
الواحد فالاثنان والثلث
غیر الواحد بالاعتبار ولکن
اذا نظر الی حقیقۃ الامر
فھما عینہ فالعینیۃ حقیقۃ
والغیریۃ اعتباریۃ وکل

وجودی اس سے اعراض کرتی ہے تعین
معدوم ہوجاتا ہے اور اپنی اصل کی
طرف رجوع ہوجاتا ہے پس وجود کی
نسبت اشخاص تعینات کے طرف مثل
نسبت واحد عددی کے ہے اور مراتب
اعداد کی طرف پس ہر عدد کہ جو ایک کا ہی
ہے ایسے تعین کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے کہ
اسکی ذات اس تعین کی مقتضی ہے پس
ایک جب دو مرتبہ ظاہر ہوگا اسکو دو کہا
جاتا ہے اور جب تین مرتبہ ظاہر ہوگا اس
کو تین کہا جاویگا پس دو مرتبہ یا چند
مرتبہ کے ساتھ جو صفت ظہور کی ہے وہ
واحد عددی کی ذات میں پوشیدہ ہے پس
خارج میں واحد عددی کے سوا اور کچھ
نہیں ہے اور باقی مراتب اعداد کو واحد
کی شیون ہیں پس دو اور تین اعتبارًا
ایک کے غیر ہیں لیکن جب حقیقت امر کی
طرف نظر کی جاتی ہے تو وہ دونوں مین
واحد ہیں پس معلوم ہوا کہ عینیت حقیقیہ

Marfat.com

ظهوره يستتبع احكاما تختص بمرتبة
الظهور فاحكام الاعيان الخارجية
مسخرة للاعيان الثابتة و
الاعيان الثابتة مسخرة
الاسماء والصفات والاسماء
والصفات مسخرة للشئون
الذاتية المستجنة في الذات
فالاحدية الذاتية مستغنية
لكل وحدة وكثرة وظهور
وبطون وتركيب وبساطة
وتقدم وتاخر وسائر المتقابلات
فتلك الاحدية المطلقة
كما انها حقيقة واحدة كذلك
صورة واحدة مصمتة
طلق والفواصل الكثيرة
المتعددة معان مجردة
بظهور آثارها واحكامها متميزة
بالتبعيض والتجزي كالدوائر
المرتسمة في الفلك الاطلس

اور غیریت اعتباریہ ہے اور ہر ظہور ایسے
احکام کا مقتضی ہے کہ وہ احکام مرتبہ
ظہور کے ساتھ خاص ہوں پس اعیان
خارجیہ کے احکام اعیان ثابتہ کے مسخر ہیں
اور اعیان ثابتہ اسماء اور صفات کے
مسخر ہیں اور اسماء اور صفات شیون
ذاتیہ کے مسخر ہیں کہ جو ذات میں پوشیدہ
ہیں پس احدیۃ ذاتیہ ہر وحدت اور کثرت
اور ظہور اور بطون اور ترکیب اور بساطۃ
اور تقدم اور تاخر کو اور جو اشیاء باہم
متقابل ہیں ان کو مقتضی ہے پس وہ احدیۃ
مطلقہ جیسا کہ حقیقۃ واحدہ ہے اسی طرح
وہ صورۃ واحدہ مصمتہ ہے اور فواصل
کثیرہ متعددہ معانی مجردہ ہیں کہ انکے آثار
اور احکام تبعیض اور تجزی سے متمائز ہوکر
ظاہر ہوتے ہیں اور ان فواصل کی مثال
ان دوائر کی سی ہے کہ جو فلک اطلس میں
نقش پذیر ہیں اور یہ دوائر باعتبار
تقاسیم فرضیہ کے غیر منقسم میں ہیں۔

Marfat.com

باعتبار فرض التقاسم فی غیر
المقسم وظہور آثار کل قسم
وخواصہ ولیست تلک الفواصل
الاشیون المستحنۃ فی الصورۃ
المصمت سواء کانت الشیون
متبوعۃ تامۃ الجبطۃ اوغیرھا
اوتابعۃ فالتابعۃ اعیان
العالم والمتبوعۃ التی لیست
تامۃ اجناس العالم واصولہ
وارکانہ والمتبوعۃ التامۃ
الاسماء والصفات الالٰھیۃ
فھو سبحانہ ذات ان اعتبر
سلب الاحوال القائمۃ بھا
عنھا اللہ ان اعتبر بینہ فی
شانہ الحاکم ھی شیونہ
القابلۃ منہ الاحکام والاثار
رحمٰن ان اعتبر انبساط وجودہ
المطلق علی شیونہ الظاھرۃ
بظھورہ رحیم ان اعتبر تخصیص

اور باعتبار ہر قسم کے آثار و خواص کے
ظہور کے ہیں اور وہ فواصل شیون ہیں
جو صورت مصمتہ میں پوشیدہ ہیں خواہ
وہ ایسے شیون ہوں کہ جن کا احاطہ تام
ہو یا ایسے شیون نہوں۔ یا تابع ہوں۔
پس شیون تابعہ اعیان عالم ہیں، اور
وہ شیون متبوعہ غیر تامہ ہیں، اجناس
عالم اور اس کے اصول و ارکان ہیں
اور شیون متبوعہ تامہ اسماء اور صفات
الہیہ ہیں۔ پس وہ احوال جو حق سبحانہٗ
تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اگر
ذات سے ان کا علیحدہ ہونا اعتبار
کیا جاوے تو وہ ذات ہے۔ اور اگر
اس کے شان میں کہ جو ان شیون پر غالب
ہیں کہ جو اس سے بیٹی آنیوالے ہیں احکام
اور آثار کا اعتبار کیا جائے تو اسکا نام
اللہ ہے اور اگر اس کے وجود مطلق
کا انبساط اس کے ان شیون پر اعتبار
کیا جاوے کہ اُس کے ظہور نے ظاہر

Marfat.com

رحمة العامة واحدا ان اعتبر
تعينه الاول من غير اعتبار
شان غيره فيه رب ان اعتبر
فيه ايصال شئ الى الكمال
بالتدريج وقس عليه باقى
الاسماء والصفات فان
ظهوره سبحانه بالاستراف
على الاحكام المتصلة بعضها
بالبعض علم والمشرف
عالم وبدوام الادراك
من غير غيبة وحجبة عن سائر
الشيون حيوة والمدرك
حى وبترجيح بعض الشيون
على بعض فى الظهور بحكم
الملاءمة والمناسبة ارادة
والمرجح مريد والتاثير فى
ظهورة الحالة التى رجحها تدرة
والموثر قدير وتادر وباحاطة
شيون المسموعات سمع

ہیں تو وہ رحمن ہے اور اگر اس کا اعتبار
کیا جاوے کہ عالم کو اپنی رحمت کے ساتھ
خاص کیا ہے تو رحیم ہے اور اگر اسکے
تعین اول کا بغیر اعتبار کے اور شان
کے اعتبار کیا جاوے تو وہ احد ہے
اور اگر اسمیں کسی شے کے اُس کے کمال
تک بتدریج پہنچانے کا اعتبار کیا جائے
تو وہ رب ہے اور اسی پر باقی اسماء اور
صفات کو قیاس کرے چنانچہ ظاہر ہونا
حق سبحانہ تعالی کا اطلاع پانے کے ساتھ
ان احکام پر کہ جو بعض بعض کے ساتھ
متصل ہیں علم ہے اور وہ جو اطلاع پانے
والا ہے عالم ہے اور ظاہر ہونا اس
کا ساتھ دوام ادراک کے بغیر غائب
ہونے کے اور پوشیدہ ہونے کے تمام
شیون سے حیات ہے اور مدرک حی
ہے اور بعض شیون کو بعض پر ظہور میں
باعتبار مناسبت اور ملاءمت کے ترجیح دینے
کے ساتھ ظاہر ہونا ارادہ ہے اور مرجح

والمحیط سمیع وباحاطة ادراك
شیون المبصرات بصور المحیط
بصیر وبیان ما فی النفس
علی المخاطب کلام والمبین
متکلم وقس علیها الصفات
والاسماء -

مرحلہ ال الوجود

الحقیقی ای هو والاعیان
الثابتة لم یظهر سرمداً ازلاً
وابداً والبطون صفة ذاتیة
لها وانما الظاهر احکام
الاعیان وآثارها والا
سماء والصفات الشیون و
تجلیات الوجود والوجود
المتین بتلك الامور وذلك
لانك ان اعتبرت الوجود
المصمت الاطلس مرآة فالظاهر
فیها الاحکام والآثار للاعیان
الثابتة وان اعتبرت

مرید ہے اور جس حالت کو ترجیح دی ہے
اُس کے ظہور میں تاثیر کرنے کے ساتھ
ظاہر ہونا قدرۃ ہے اور وہ موثر قدیر
اور قادر ہے اور شیون مسموعات کے
احاطہ کرنے کے ساتھ ظاہر ہونا سمع ہے
اور وہ احاطہ کرنے والا سمیع ہے اور
شیون مبصرات کے ادراک کے احاطہ
کرنے کے ساتھ ظاہر ہونا بصر ہے اور
وہ احاطہ کرنے والا بصیر ہے اور جو بات نفس
میں ہے اس کو مخاطب کے سامنے
بیان کرنے کے ساتھ ظاہر ہونا کلام
ہے اور وہ بیان کرنے والا متکلم ہے اور
اسی پر اور صفات و اسماء کو قیاس
کرے۔ **مرحلہ اکتیسواں** وجود
حقیقی بحیثیت اس کے کہ وجود حقیقی ہے
اور اعیان ثابتہ یہ دونوں ظاہر نہیں
ہوئی اور نہ کبھی ازل میں ظاہر ہوئی
اور نہ ابد میں ظاہر ہو پس بطون اعیان
کے احکام اور آثار ہیں اور یا اسماء اور

Marfat.com

الاعیان مراٰۃ فانظاہر فیہا
الشئون والاسماء والصفات
وتجلّیات الوجود اوالوجود
المتعین بالاسماء والصفات
والتجلّیات ۔

مرحلہ بل التعین

الاول من التعینات الامکانیۃ
حضرۃ الارواح اولہ عالم
الامروعالم الملکوت وعالم
الغیب والعالم العلوی و
ہولا یقبل الاشارۃ الحسیّۃ
کماان عالم الخلق وعالم
السفلی وھوالتعین الثالث
منہایقبل الاشارۃ وھما
المراد بقولہ فلا اقسم بما
تبصرون ومالاتبصرون فمنہم
من لا تعلق لہ بالملک والتدبیر
والتصرف وھم الکروبیون
ومن اصنافہم من اذرکہ

صفات شیون اور تجلّیات وجود جو
ان امور کے سبب سے متعین ہیں ظاہر
ہیں اور وجہ حصر یہ ہے کہ وجود مصمت
اطلس کو ۔ اگر تو چند مرتبہ اعتبار کرے
تو اس میں اعیان ثابتہ کے احکام اور
آثار ظاہر ہیں ۔ اور اگر اعیان کو چند مرتبہ
اعتبار کرے تو شیون اور اسماء اور صفات
اور تجلّیات وجود سے ظاہر ہیں اور یا
وجود ہے کہ جو اسماء اور صفات اور
تجلّیات سے متعین ہے ظاہر ہے ۔

مرحلہ بیسواں تعینات

امکانیہ میں سے تعین اول حضرت
ارواح ہے اس کو عالم امر اور عالم
ملکوت اور عالم غیب اور عالم علوی
بھی کہتے ہیں اور وہ اشارہ حسیہ کو
قبول نہیں کرتا جیسا کہ عالم خلق اور
اور عالم ملک عالم شہادۃ اور عالم
سفلی جو تعین ثالث ہے اشارہ حسیہ
کو قبول کرتا ہے اور یہی دونوں حقتعالی

Marfat.com

الفناء فی اللہ فلا علم لھم
بالعالم واھلہ وبخلق آدم
وابلیس وبالجنۃ والنار و
بالطاعۃ والمعصیۃ بقالھم
المھیمۃ لیمانھم فی جمالہ وجلالہ
ومن عنافھم الجاذبین بینہ
وبین عبادہ وسایط
فیض الربوبیۃ واعظمھم
خلقۃ الروح الاعظم
فھو العقل الاول وھو القلم
الاعلیٰ وھو فی الصف الاول
کما جبرئیل منھم فی
الصف الآخر ومامنا الالہ
مقام معلوم ومنھم من
لہ تعلق بھما فمنھم من
لہ تعلق بالعلویات فیسمی
بالملکوت الاعلیٰ ومنھم
من لہ تعلق بالسفلیات
فیسمی بالملکوت الاسفل

کے قول فلا اقسم بما تبصرون
وما لا تبصرون سے مراد ہیں۔ اور
عالم غیب میں سے بعض تو وہ ہیں کہ
ان کو ملک تدبیر اور تصرف سے کچھ تعلق
نہیں ہے اور وہ کروبی ہیں اور بعض ایسے
ہیں کہ انکو فنا فی اللہ حاصل ہو گئی ہے
پس انکو عالم اور اہل عالم اور آدم
علیہ السلام اور ابلیس اور جنۃ اور نار اور
طاعۃ اور معصیۃ کے پیدا ہونیکا کچھ علم نہیں
ہے۔ انکو سبب انکے ہیمان یعنی جمال اور
جلال میں حیران ہونے کے ہیمیہ بولتے
ہیں اور بعض انہیں سے اسکے بندوں
اور اسکے درمیان میں قاصد اور رسول
ہیں اور فیض ربوبیت کے وسائط ہیں
اور انہیں باعتبار پیدائش کے جو عظیم تر
ہے وہ روح اعظم ہے اسکو عقل اول
کہتے ہیں اور وہی قلم اعلیٰ ہے اور وہ صف
اول میں ہے جیسا کہ جبرئیل انہیں سے
صف اخیر میں ہے حقتعالیٰ فرماتے ہیں

Marfat.com

ومامن شیٔ فیہما الا علیہ
ملک موکل یقوم ذلک الشیٔ
وقولہ تعالے بیدہ ملکوت
کل شیٔ یشیر الیہ وعندی
کل موجود فی الملک لہ ملکوت
ھو ربہ ان عاما فعام وان
خاصا فخاص وذلک الرب
حافظ لخواصہ وخصایصہ
وقد یتجسم ذلک کما ان
بعض الاجساد قد تیروح
ونرید بالروح ما نعم
الملائکۃ والقوی والمعانی
والنفس الناطقۃ والروح
الحیوانی والنباتی والجمادی
والارواح الناریۃ ای
الجن والشیاطین بعضہم
سلطوا علی الانسان کابلیس
وجنودہ وبعض منہم سلطوا
علی الحروث والمزروع و

ومامنا الا لہ مقام معلوم
یعنی ہم میں سے (فرشتے) ہر ایک کا
ایک مرتبہ معلوم ہے اور بعض ایسے
ہیں کہ انکو تدبیر اور تصرف سے تعلق
ہے پھر ان کی بھی دو قسم ہیں اول وہ
کہ جنکو علویات کے ساتھ تعلق ہے
انکو ملکوت اعلیٰ کہتے ہیں اور دوسری
وہ کہ جنکو سفلیات سے تعلق ہے انکو
ملکوت اسفل کہتے ہیں۔ ہر شے پر خواہ
وہ علویات میں سے ہو یا سفلیات میں
سے ایک ملک مسلط ہے کہ جو اس شے
کو قائم رکھتا ہے اور حق تعالیٰ کا قول
بیدہ ملکوت کل شئی اسی طرف
مشیر ہے اور میرے نزدیک یہ ہے
کہ ملک میں جو موجود ہو۔ اس کے لئے ایک
ملکوت ہے کہ وہ اس کا رب ہے اگر وہ
شے عام ہے تو وہ بھی عام ہے اگر وہ
شے خاص ہے تو وہ بھی خاص ہے اور
وہ رب اس کے خواص اور خصائص کا

Marfat.com

الله فائق والخزائن وبعض
منهم خوطبوا بالشرائع فمنهم
من امن ومنهم من كفر ثم
العلماء تحيروا في بيان الروح
حزبين حزب سكتوا اقتداء
النبي عليه السلام حين
ساله نضر ابن الحارث من
كفار قريش فنزل ويسالونك
... عن الروح قل الروح
شئ استاثره الله بعلمه
ولم يطلع عليه احد من خلقه
ولا يعبر باكثر من انه موجود
وحزب تكلموا فذهب
جمهور المتكلمين والقاضي
ابا قلاني والنظام من المعتزلة
الى انه جسم نوراني علوي
خفيف حي متحرك ينفذ
جوهر الاعضاء ويسري
كسريان ماء الورد في

حفاظت کرنیوالا ہے اور کبھی وہ رب مجسم
بھی ہو جاتا ہے جیسا کہ بعض اجسام کبھی
روح بنجاتے ہیں اور مراد ہماری روح سے
وہ شے ہے کہ جو ملائکہ اور قوی اور معانی
اور نفس ناطقہ اور روح حیوانی اور نباتاتی
اور جمادی اور ارواح ناریہ یعنی جن اور
شیاطین سب کو شامل ہو اور ارواح ناریہ
میں سے بعض تو انسان پر مسلط ہیں جیسے کہ
ابلیس اور اس کا لشکر اور بعض کھیتوں اور
دفینوں اور خزانوں پر مسلط ہیں اور بعض
انہیں سے شرائع اور احکام کے مکلف مخاطب
ہیں بعض ان میں سے مومن ہیں اور بعض کافر
پھر جاننا چاہیئے کہ روح کے بیان میں علماء
کے دو فریق ہیں ایک فریق نے تو سکوت کیا ہے
انھوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتداء اور
پیروی کی کیونکہ جس وقت نضر ابن الحارث جو
کفار قریش سے تھا حضور سے روح کے بارے
میں سوال کیا تھا تو آپ نے سکوت فرمایا تھا
پھر اسکے بعد یہ آیۃ نازل ہوئی تھی ویسئلونک

Marfat.com

الروح وقليل منهم قالوا
عرض وهو الحيوة التى
صار البدن حيا لوجودها
وذهب اهل التحقيق الى
انه جوهر قايم بذاته
غير متغير مجرد عن المادة
لاجسم مقارن بالبدن
له التحيز ولا عرض قائم
به فهو غير داخل . . .
البدن ولاخارج عنه ولا
متصل ولا منفصل لا
جسم ولا جسمانى نعم
له تعلق بالبدن تعلق
التدبير والتصرف واليه
ذهب حجة الاسلام
والامام الراغب وابو
زيد الابوسى والبيهقى
كشف اهل المشاهدة
وكل وجهة هو موليها

عن الروح قل الروح من امر ربی یعنی اے
محمد صلی اللہ علیہ وسلم آپ سے روح کے بارہ
میں کفار سوال کرتے ہیں' آپ کہہ دیں کہ
روح میرے رب کے امر میں سے ہے جنید
رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ روح ایک ایسی شے
ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے علم کے ساتھ
خاص کیا ہے اور کسی کو مخلوق میں سے اس پر
مطلع نہیں کیا اور اس سے زیادہ اسکے
بارہ میں نہیں کہہ سکتے کہ وہ موجود ہے اور ایک فریق دوسرے کے
بارہ میں کلام کیا ہے پس جمہور متکلمین اور قاضی
باقلانی اور نظام معتزلی کا تو مسلک یہ ہے
کہ روح ایک جسم نورانی علوی خفیف حی متحرک
ہے کہ جو ہر اعضا میں نفوذ کرتی ہے اور جیسا کہ
گلاب کا پانی گلاب میں سرایت کرتا ہے اسی
طرح وہ سرایت کرتی ہے اور بعض اہل سنت
کہتے ہیں کہ روح ایک عرض ہے اور وہ حیات
ہے کہ جسکے سبب سے بدن زندہ ہو گیا ہے
اور اہل تحقیق اس طرف گئے ہیں کہ روح ایک
جوہر ہے جو اپنی ذات کے ساتھ قائم ہے اور
غیر متغیر ہے اور مادہ سے مجرد ہے نہ تو ایسا جسم

Marfat.com

وقال اهل التحقيق الروح
الانسانى لا يخرب بعد
خراب البدن ولا ينعدم
بعد انعدامه ثم
اختلفوا فى ازليته وابديته
فذهب جميع من الصوفية
الى سرمديته ازلاً وابداً
وشرذمة منهم والفقهاء
والامام حجة الاسلام
والاشراقيون والمشائيون
الى ابديته دون ازليته
ثم اختلف العلماء فى انه
ماهيته نوعية او جنسية
فارسطو وابو علی ذهبا
الى نوعيته وطائفة من الحكماء

ہے کہ جو بدن سے مقارن ہو اور اس کیلئے تجز
بھی ہو اور نہ عرض ہو کہ جو بدن کے ساتھ
قائم ہو . . . .
. . . . پس نہ بدن
میں داخل ہو اور نہ خارج ہو اور نہ متصل
ہو اور نہ منفصل ہو نہ جسم ہو نہ جسمانی ہو ہاں بدن
سے تعلق تدبیر اور تصرف ہو اور اسی طرف امام
حجۃ الاسلام اور امام راغب اور ابو زید
الا بوسی گئے ہیں اور یہاں تک ہی کشف اہل مشاہدہ
کا ختم ہوتا ہے و لکل وجہۃ ہو مولیہا اور اہل
تحقیق کہتے ہیں کہ روح انسانی بعد خراب
ہونے بدن کے خراب نہیں ہوتی اور نہ بعد معدوم
ہونے بدن کے وہ معدوم ہوتی ہے اسکے بعد
اہل تحقیق نے ازلیت اور ابدیت روح میں اختلاف
کیا ہے پس صوفیہ کی ایک جماعت تو اسطرف
گئی ہے کہ روح سرمدی ہے ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ
رہیگی، اور ایک گروہ صوفیا کا اور فقہاء اور
امام حجۃ الاسلام اور اشراقیین اور مشائین
کا مسلک یہ ہے کہ روح ابدی ہے اور ازلی نہیں

عہ ہر ایک کے لئے ایک جہت
ہے کہ وہ اس طرف منہ پھیرنے والا
ہے ۱۲۔

Marfat.com

وابو البرکات البغدادی
والامام الرازی من
المتکلمین الی جنسیتہ بالجملۃ
عروجہ ومعادہ بعد خراب
البدن مختلف فیہ قال
اهل الشرع خلق الله
الارواح قبل الاجساد
بالوف سنۃ او باربعین
ایام کما وقع فی الاحادیث
وعین لکل روح مقاما
فبعد الانخلاع یصل الی
ذلک ومامنا الا لہ مقام
معلوم فمن قبض فی مرتبۃ
الایمان معادہ الی
السماء الدنیا ومن قبض
فی مرتبۃ العبادۃ یعرج
الی السماء الثانیۃ ومن
فی الزهد فالی الثالثۃ
...... ومن فی المعرفۃ

اسکے بعد اسمیں اختلاف علماء کا ہے کہ
آیا روح ماہیت نوعیہ ہے یا ماہیت جنسیہ
تو ارسطو اور ابو علی اُسکی نوعیت کی
طرف گئے ہیں اور حکماء کا ایک گروہ اور
ابو البرکات بغدادی اور امام رازی
متکلمین میں سے روح کی جنسیت کے قایل
ہیں. خلاصہ یہ ہے کہ روح کا عروج اور
معاد بعد بدن کے خراب ہونیکے مختلف فیہ
ہے اہل شرع کہتے ہیں کہ اللہ تعالی نے
ارواح کو اجساد سے ہزاروں برس پہلے
پیدا کیا ہے یا چالیس روز پہلے پیدا کیا ہے
جیسا کہ احادیث میں واقع ہوا ہے اور
ہر روح کے لئے ایک مقام معین کیا ہے
کہ بعد بدن کے علیحدہ ہونے کے وہ روح
اس مقام تک پہنچ جاتی ہے ومامنا الا
لہ مقام معلوم پس جو شخص مرتبہ ایمان
ہی میں بستہ ہے اس کی بازگشت سماء دنیا تک ہے
اور جو مرتبہ عبادت میں ہے وہ دوسرے آسمان
تک عروج کرتا ہے اور جو زہد میں ہے وہ تیسرے

Marfat.com

فالی الرابعة ومن فی الولایة فالی الخامسة ومن فی النبوة فالی السادسة ومن فی العزم فالی السابعة ومن فی الختمیة فالی العرش العظیم قالوا انما صعدوا الی هذه المقامات لانهم نزلوا من هذه فیسمی النزول والصعود تتم الدائرة ومن لم یصل الرحمة درجة الایمان فمعاده تحت السموات وفی تعیین هذه المهابط والمدارج لادخل للکسب فانها کلها خلقیة لا کسبیة لاتبدیل لخلق اللّٰه فان قلت فما حاصل السلوک

آسمان تک عروج کرتا ہے اور جو معرفت میں ہے وہ چوتھے آسمان تک اور جو ولایت میں ہے وہ پانچویں آسمان تک عروج کرتا ہے اور جو نبوة میں ہے وہ چھٹے آسمان تک اور جو عزم میں ہے وہ ساتویں آسمان تک اور جو ختمیت[1] میں ہے وہ عرش عظیم تک پرواز کرتا ہے صوفیا نے کہا ہے کہ ان مقامات تک نزول بھی ہوتا ہے پس صعود اور نزول کے دونوں قوسوں سے دائرہ تمام ہوجاتا ہے اور جو درجہ ایمان پر نہیں پہنچا اس کا مقام آسمانوں کے نیچے ہے اور ان مدارج اور مہابط کی تعین میں کسب کو کچھ دخل نہیں یہ سب مدارج و مہابط خلقی ہیں کسبیہ نہیں ہیں لا تبدیل لخلق اللّٰہ پس اگر اس پر تو یہ کہے کہ جس صورت میں مدارج و مہابط خلقیہ ٹھہرے تو سلوک سے کیا حاصل و نفع ہے میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ نفع یہ ہے کہ قبل از موت اُس مرتبہ کا علم ہوجاویگا پس پہلے تو علم یقین ہے

---

[1] بیعنیہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم

Marfat.com

حينئذ قلت العلم بتلك المرتبة
قبل الموت فيحصل عين
اليقين بعد ان كان علم
اليقين وعروج الانبياء
بالروح مع الجسد وعروج
غيرهم بالروح فقط وقال
الحكماء ومن المحالات ان
يكون الروح قبل الجسد لانه
لو تكون الارواح قبل الاجساد
فلا يخلو اما ان يكون بينها
التمائز او لا فان لم يكن
صارت الارواح المتعددة
روحًا واحدًا وان كان بينها
التمايز غير ما به التشارك
فصارت الارواح مركبة
والحال انها بسيطة بالاتفاق
فالارواح خلقت مع الاجساد
وبعد خراب البدن باقية
الى ابد الآباد ثم ان حصل.

جسد دونوں کے ساتھ ہے اور غیر انبیاء
کا عروج صرف روح ہی کے ساتھ ہے۔
حکما نے کہا ہے کہ یہ بات محالات سے ہے
کہ روح جسم سے پہلے پیدا ہو، کیونکہ اگر روح
اجسام سے پہلے پیدا ہوں تو دو حال سے
خالی نہیں، یا تو ان ارواح میں باہم تمائز
ہوگا یا نہیں، اگر تمائز نہیں تو ارواح
متعددہ ایک روح ہو جاویگی۔ اور تمائز
ہو تو جس شے کے سبب سے تمائز ہو وہ اس
شے کے غیر ہے کہ جس کے سبب سے مشارکت
ہے پس ارواح اس صورۃ میں مرکبہ ہونگی
اور حالانکہ وہ بالاتفاق بسیط ہیں پس معلوم ہوا
کہ ارواح اجساد کے ساتھ پیدا ہوتی ہیں
اور بعد خراب ہونے بدن کے ابدالاباد تک
باقی رہینگی۔ پھر اگر دنیا میں ارواح کے لئے
طہارۃ اور علم حاصل ہو تو وہ عقول اور
نفوس کی طرف رجوع کرتی ہے اسواسطے کہ
عقول اور نفوس ان کو اقتضا جنسی سے
جذب کرتے ہیں اور یہی انکے نزدیک معنی

Marfat.com

لهما اطهروا العلم في الدنيا
فرجوعهما الى العقول والنفوس
تجذبهما اما ما تقضية الجنسية
وهذا معنى للشفاعة عندهم
فمن تناسب بنفس فلك القمر
فرجوعه اليها وهكذا الى
فلك الافلاك وقالوا الكل
مستعد ان يعرج معرجا
اعلى من الاول بالرياضة
الشاقة ولا ينحصر في المعراج
معين عندهم المعارج
كسبية لا خلقية ومن لم
يحصل له الطهارة والعلم
فمقره تحت فلك القمر وهو
جهنمه ومن تناسب نفسا
نفس الفلك الاعظم فهو
خليفة الله فهو يتكلم بلا توسط
العقل الاول وقد يتكلم بلا
توسط فهو ابد الابدين في

شفاعت کے ہے۔ پس جو شخص قمر کے
نفس سے مناسبت رکھتا ہے۔ پس وہ
اس کی طرف لوٹتا ہے اور اسی طرح فلک
الافلاک تک عروج ہوتا ہے اور ہر استعداد
والا ریاضۃ شاقہ سے ایسے معرج پر
عروج کرتا ہے کہ وہ معرج پہلے معرج سے
اعلیٰ ہوتا ہے اور عروج ایک معراج میں
معین ہی منحصر نہیں ہے پس انکے نزدیک
معارج کسبیہ ہیں خلقیہ نہیں ہیں۔ اور جس
شخص کے لئے طہارۃ اور علم حاصل نہیں
اس کا جائے قرار فلک قمر کے نیچے ہے
اور وہی اس کا جہنم ہے اور جس کا نفس
فلک اعظم کے نفس سے مناسبت رکھتا
ہے وہ خلیفۃ اللہ ہے وہ بواسطہ عقل
اول کے حق کے ساتھ کلام کرتا ہے اور
کبھی بلا واسطہ بھی کلام کرتا ہے۔ پس
ابدلاباد تک اللہ جل جلالہ کے جوار میں مسرور
ومحفوظ ہے اور یہ مقام اس کیلئے
جنت ہے نہ اس میں حور ہے، نہ قصور ہے

Marfat.com

جوار الله جل جلاله مسرور
ومحفوظ وهذا المقام وجنة
لا فيها حور ولا قصور قالت
الصوفية ليس للعروج حد
لانه يسير في ميدان علم
الله وحكمه ولا حد له اصلا
فله ان تدرج كل يوم فيصعد
في العلوم الى ابد الابدين
قال بعضهم الروح على قسمين
سراجي وزجاجي فالسراجي
مخلوق قائم بالذات من
شانه اضائة الجسد وقواه
اذا تعلق به فله اطلاق في
نفسه كضوء الشمس في جرمها
والزجاجي مخلوق قائم بالغير
من شانها انشاء الافعال
القلبية والقالبية فله
التقييد كاضواء الشمس
في دور الناس فالوحدة

صوفیہ نے کہا ہے کہ عروج کی کوئی حد نہیں
کیونکہ سالک اللہ تعالیٰ کے میدان علم
اور حکمت میں چلتا ہے اور اسکی کوئی
حد نہیں ہے پس ممکن ہے کہ بتدریج
علوم میں ابدالابدین تک صعود کرتا ہے
اور بعض صوفیہ نے کہا ہے کہ روح کی دو
قسمیں ہیں سراجی اور زجاجی روح سراجی
تو مخلوق ہے قائم بالذات ہے اس کی
شان تو یہ ہے کہ جب وہ جسم کے متعلق
ہوتی ہے تو اس کو اور اس کے قوی کو روشن
کر دیتی ہے۔ پس اس کے لئے فی نفسہٖ
اطلاق ہے۔ اس کے مثال ایسی ہے کہ
جیسے روشنی سورج کی ہے جرم سورج
میں اور زجاجی مخلوق ہے قائم بالغیر ہے
پیدا ہونا افعال قلبیہ اور قالبیہ کا اس کی
شان سے ہے پس اس کے لئے تقیید ہے
اسکی مثال ایسی ہے جیسے سورج کی
روشنی لوگوں کے گھروں میں پس اول
کیلئے صفۃ ذاتیہ وحدۃ ہے۔ اور ثانی

Marfat.com

صفتہ ذاتیۃ للاول والکثرۃ
صفتہ عارضۃ للثانی فالنفس
الناطقۃ لکل انسان زجاج
فذلک السراج فھو امیر البدن
والجوارح خدمہ وحشمہ
مدبر و مصرف کما شاء و
اما الروح الحیوانی المشترکۃ
بین الانسان وسائر الحیوانات
فھو جسمانی بالتجویف الایسر
من القلب فیہ قدر یسیر
من البلغم ھو مترکب الروح
الحیوانی وعلیہ قدر من البخار
الصافی یقال لہ بالفارسیۃ
جان وقال بعضھم النفس
الناطقۃ عشقت علی الارواح
الحیوانی تعشق الزوج علی الزوجۃ
منھا تولد ابن وبنت فالابن
القلب ولہ ثلث خصال
بما قدر اللہ فیہ الھام التقوی

کے لئے کثرت صفتہ عارضہ ہے پس نفس
ناطقہ ہر انسان کا اس سراج کے لئے
زجاج ہے پس وہ بدن کی امیر ہے اور
جوارح اُس کے خدم وحشم ہیں اور بدن
میں وہ جس طرح چاہے تدبیر و تصرف کرتی
ہے اور روح حیوانی جو انسان اور باقی
حیوانات میں مشترک ہے وہ جسمانی ہے قلب
کے بائیں حصہ مجوف (خالی ۱۲) میں ہے۔ اس میں
کسی قدر بلغم ہے کہ وہ روح حیوانی کو
ترکیب دینے والا ہے اور کسی قدر اسکے
اوپر بخار خالص ہے کہ اُس کو فارسی
میں جان کہتے ہیں اور بعض صوفیہ کہتے
ہیں کہ نفس ناطقہ روح حیوانی پر ایسے
عاشق ہے جیسے زوج زوجہ پر عاشق
ہوتا ہے اور اس سے ایک پسر اور
ایک دختر پیدا ہوتے ہیں پس پسر تو
قلب ہے اور اس کے لئے بسبب اللہ
تعالیٰ کے مقدر فرمانے کے تین خصلتیں
ہیں تقویٰ اور فجور کا الہام اور جس

Marfat.com

والفجور والنوم على ما لا يرضى
به الله والاطمينان تحت
جريان قضائه وقدره و
البنت هي النفس الامارة
بالسوء فالابن اي القلب
مجبول على المقربات الالهية
والبنت اي النفس الامارة
بسوء مجبولة على المبعدات
من حضرة الالهية وقد
يتوارثان ....
....
من الابن والبنت (من الاب
والام) احيانا فالقلب يفعل
فعل النفس والنفس يفعل
فعل القلب كما اشار اليه عليه
الصلوة والسلام الان امن
بي واعلمان برازخ الارواح
المتعلقة بالابدان غيرها
بغير المتعلقة وكشف الثاني

نفے سے اللہ راضی نہیں ہیں اس پر
ملامت اور اس کے قضا اور قدر کے
جاری ہونے کے نیچے مطمئن ہونا اور
دختر نفس امارہ بالسوء ہے پسر یعنی
قلب تو ان اشیاء پر مجبول ہوا ہے کہ جو
اللہ کی طرف قریب کرنے والی ہیں۔
اور دختر یعنی نفس امارہ بالسوء ان اشیاء پر
مجبول ہوا ہے جو بارگاہ الٰہی سے دور
کرنے والی ہیں لیکن اکثر اوقات پسر
دختر سے اور دختر پسر سے وارث ہوتے
ہیں چنانچہ قلب تو نفس کے افعال کو کرتا
ہے اور نفس قلب کے افعال کرتا ہے۔
چنانچہ اسی طرف رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے اشارہ فرمایا ہے چنانچہ
فرمایا ہے کہ وہ یعنی نفس مجھ پر ایمان
لے آیا ہے۔ جاننا چاہیے کہ جو ارواح
ابدان کے متعلق ہیں ان کا برزخ اور
ہے اور ان ارواح کا برزخ اور ہے کہ جو
غیر بدن سے متعلق ہیں اور دوسرے کا

Marfat.com

اسهل من کشف الاول فانّ
تفاوت البرازخ بسبب تفاوت
المکاسب فیتعدد بمقدار
تعددها بخلاف غیر المتعلقة
فان نسبتها علی السواء

مرحلہ جل التعین

الثانی من التعینات الکیانیة
حضرة المثال وفی لسان
الشروع البرزخ وهو لا
یقبل الاشارة الحسیة
الا بعد النزول فانما قالوا
انه برزخ لانه واسطة
بین الاعلیٰ وهو عالم الارواح
وبین الاسفل وهو عالم
الاشباح وهو عالم روحانی
من جوهر نورانی تشبه
بالجوهر الجسمانی فی قبول
بعض الاعراض وبالجوهر
المجرد العقلی فی نورانیتها

کا کشف پہلے کے کشف سہل تر ہے۔
کیونکہ برزخوں کا تفاوت مکاسب
کے تفاوت سے ہے پس مکاسب کے
تعدد سے برازخ بھی متعدد ہونگے بخلاف
ان ارواح کے برزخ کے کہ جو بدن سے
متعلق نہیں ہیں کیونکہ انکے نسبت برابر ہے۔

مرحلہ تینتیسواں تعینات کیہ

میں سے تعین ثانی حضرت مثال ہے اور
اصطلاح شرع میں اس کو برزخ کہتے
ہیں اور وہ اشارہ حسیہ کو کسی حال میں
سوائے نزول کے قبول نہیں کرتا۔
اور عالم مثال کو جو برزخ کہتے ہیں۔
اسکی وجہ یہ ہے کہ وہ عالم اعلیٰ یعنی
عالم ارواح اور عالم اسفل یعنی عالم
اشباح میں واسطہ ہے اور عالم مثال
ایک عالم روحانی ہے۔ جوہر نورانی سے
کہ جو بعض اعراض کے قبول کرنے میں وہ
جوہر جسمانی کے مشابہ ہے اور نورانی
ہونے میں جوہر مجرد عقلی کے مشابہ ہے۔

تعینات میں سے عالم مثال بھی ہے

Marfat.com

وهو خيال متصل ومنفصل
فالمتصل ما يرى في المنام
بالقوى الدماغية من
الصور والاشكال والالوان
والاضواء فان الكمية و
الكيفية وساير الاعراض
اكتساب من الاسفل و
فقدان المواد وتجردها
اكتساب من الاعلى
والمنفصل ما لا تعلق له
بالمنامات ....
لادخل فيه لقوى الدماغية
فان لكل شئ كائنا ما كان
صورة في هذه الحضرة وهذا
هو المراد بالمثل .....
الافلاطونية وانكره المشائين
وفيها تجسد الارواح وتروح
الاجساد وشخصية الاعمال
والاخلاق وهنالك يظهر

اور نورانی ہونے میں جوہر مجرد عقلی کے
مشابہ ہے اور وہ ایک خیال ہے متصل
بھی اور منفصل بھی متصل تو وہ ہے کہ جو
خواب قوئ دماغیہ سے دکھائی دیتا ہے
جیسے صورتیں اور شکلیں اور الوان اور
روشنیاں کیونکہ کمیت اور کیفیت اور
تمام اعراض عالم اسفل سے اکتساب کئے
گئے ہیں۔ اور مادہ کا نہ ہونا اور تجرد یہ عالم
اعلیٰ سے اکتساب کیا گیا ہے اور منفصل
وہ ہے کہ اس کو خوابوں سے کچھ تعلق نہیں
ہے اور قوئ دماغیہ کو اسمیں کوئی دخل
نہیں ہے کیونکہ اس عالم میں ہر شے کی
خواہ کوئی شے ہو ایک صورۃ ہے اور مثل
افلاطونیہ سے یہی عالم مثال کی صورتیں
مراد ہیں اور مشائین نے اس عالم کا
انکار کیا ہے اور ارواح کا مجسم ہونا او
اجسام کا ذی روح ہونا اور اعمال
اور اخلاق کا مشخص ہونا بھی اسی عالم
میں معانی ایسی صورتوں میں ظاہر ہوتے

Marfat.com

المعانی بصور تناسبها ورؤیۃ
النبی صلی اللہ علیہ وسلم جبرئیل
علیہ السلام فی صورۃ دحیۃ
الکلبیۃ فی ھذہ الحضرۃ و
وکذالک رؤیۃ الاولیاء خضر
علیہ السلام وفی ھذہ
الحضرۃ انعکاس الصور فی
المراۃ ومن ھذا المشہد رؤیۃ
شخص واحد فی صور کثیرۃ
لطیفۃ وقبیحۃ انیسۃ و
مھیبۃ وعظیمۃ وحقیرۃ
والظھور علی احد والاختفاء
عن احد و منہا ینسلخ
الابدال عن ابدانھم
وبالجملۃ ھذہ الحضرۃ واسطۃ
وصول الفیض من الارواح
الی الاجسام فان المجردات لبساطتھا
والجسمانیات لترکیبھا متباینان
کل التباین۔

ہیں کہ وہ انکے مناسب ہیں اور نبی
صلی اللہ علیہ وسلم کا جبرئیل علیہ السلام
کو دحیہ کلبی کی صورت میں دیکھنا اسی
عالم میں واقع ہوا ہے اور اسی طرح اولیا
کا خضر علیہ السلام کو بھی دیکھنا اسی عالم
میں ہے اور صورتوں کا عالم میں منعکس ہونا
اور ایک کو بہت سی صورتوں لطیفہ وقبیحہ
انیسہ وہیبیہ وعظیمہ وحقیرہ میں دیکھنا بھی
اسی مقام میں ہے اور اسی طرح ایک پر
ایک شے ظاہر ہونا اور دوسری سے اسی
شے کا مخفی رہنا بھی اسی عالم میں ہے۔
اور ابدال جو اپنے بدنوں سے علیحدہ
ہو جاتے ہیں یہ بھی اسی عالم میں ہوتے
ہیں۔ حاصل کلام یہ ہے کہ یہ عالم ارواح
سے اجسام کی طرف وصول فیض کا واسطہ
ہے اور بلا واسطہ فیض اس وجہ سے نہیں
ہو سکتا کہ مجردات اپنی بساطت کی وجہ
سے اور جسمانیات اپنی ترکیب کی وجہ سے
متباین ہیں۔

مرحلہ دل التعیین
الثالث من التعینات الکیانیۃ
حضرۃ الشہادۃ والاجسام
والحس التی تقبل الاشارۃ
الحسیۃ منہا ما لا یقبل الکون
والفساد کالعرش والکرسی
فان مقعر الاولی ومحدب
الثانی سقف الجنۃ وبساطہا
فلا یزالان محیطان بہا وہما
طبعیان لا العنصریان عند
اہل الکشف ومنہا ما یقبلہا
کالسموات السبع والثوابت
والسیارۃ والاراضی و
کائنات الجو فانہا عنصریات
سواء کانت بسیطۃ کالعناصر
والرعد والبرق والسحاب
او مرکبۃ کالمعادن والنباتات
والحیوانات وبکل ملک ملکوت
ہو روحہ ولا اطلاع علیہا

مرحلہ چونتیسواں تعینات
کیانیہ میں سے عالم شہادہ و اجسام
حس بھی ہے کہ جو اشارہ حسیہ کو قبول
کرتا ہے اور اس عالم میں سے بعض تو
وہ ہیں۔ کہ جو کون اور فساد کو قبول
نہیں کرتے۔ جیسے کہ عرش اور کرسی
پس عرش مقعر جنت کی چھت ہے اور
کرسی کا محدب جنت کا بچھونا ہے پس
عرش و کرسی جنت کا احاطہ کئے ہوئے
رہتے ہیں اور عرش و کرسی اہل کشف
کے نزدیک طبعی ہیں عنصری نہیں ہیں
اور اس عالم میں بعض وہ اشیاء ہیں
کہ جو کون و فساد کو قبول کرتی ہیں جیسے
کہ سات آسمان اور ثوابت اور سیارہ
اور زمینیں اور کائنات جو کیونکہ یہ سب
عنصری ہیں خواہ تو وہ بسیط ہوں جیسے
عناصر ہیں اور رعد اور برق اور سحاب
ہیں یا مرکب ہوں جیسے کہ معادن اور
نباتات اور حیوان ہیں اور ہر ملک کا

عالم شہادہ اور عالم اجسام کی تفصیل

Marfat.com

الا لبعض من الخواص اشرف
الاجسام بدن الانسان
الكامل فانه العالم الصغير
فان فيه مثالا لكل ما سرائ
في هذا العالم وشرحه لا
يطيقه هذا الكراس بل قالوا
هو العالم الكبير لاحتوائه
على المراتب الوجوبية
والامكانية في الصورة الواحدانية
فكانه بامكانيته جسد مسوى
وبوجوبيته عاد ذا روح
فجاء انسانا كاملا كما ان
العالم قبل خلق ادم كان
جسدا مسوى وبه صار تماما
وهذا الحضرة اتم للظاهر
فان ما كان مدركا بالاجمال
في المراتب العالية والحضرة
المتقدمة مدرك ههنا
بالتفصيل فعلم ان عالم

ایک ملکوت ہے کہ وہ اس کی روح ہے
اور اس پر کسی کو سوائے بعض خواص
کے اطلاع نہیں ہے اور اشرف اجسام انسان
کامل کا بدن ہے کیونکہ وہ عالم صغیر
ہے کہ جو شے ان عوام میں ہے ہر ایک کی
مثال اسمیں ہے اور شرح اس کی ان
اوراق میں نہیں آسکتی۔ بلکہ صوفیہ
نے کہا ہے کہ انسان بسبب اپنے مراتب
وجوبیہ و امکانیہ بصورۃ وحدانیہ میں
شامل ہونے کے عالم کبیر ہے پس گویا
کہ وہ بسبب اپنی امکانیت کے ایک اچھا
خاصا جسم ہے اور بسبب اپنی وجوبیت کے
ذی روح ہے پس انسان کامل ہو گیا جیسا
کہ عالم قبل آدم کے پیدا کرنے کے جسد بل
تھا اور آدم علیہ السلام سے تمام ہو گیا
اور یہ عالم یعنی عالم انسان سب مظاہر میں
اتم ہے کیونکہ جو شے مراتب عالیہ اور حضرت
متقدمہ میں اجمالاً ادراک کئے جاتے ہیں
وہ یہاں تفصیلاً ادراک کئے جاتی ہے۔

Marfat.com

الارواح اتم ظهوراً من
عالم المعانی ای التعین
الثانی والمثال اتم ظهوراً
من الارواح والاجسام
اتم ظهوراً من المثال کیف
ولولا لا تعین ینبغی ان یکون
اکثر اجمالاً من الکل ثم فتم
فالاعلی اکثر اجمالاً من الاسفل
الاعلی ولکن لك مدارج
الصعود لصاحب السلوك
فانه یدع الکثرة حتی یغیب
فی الوحدة الصرفة فهو
المستوفی لسائر الملکات
من الادراکات فی المراتب
العالیة ولا یکون تقییده
بالحس مانعا عن
ادراکات خواص سائر العوالم
فهو الذی تمت فیه احکام
الکثرة وقد کانت مخفیة

پس معلوم ہوا کہ عالم ارواح عالم معانی
یعنی تعین ثانی سے ظہور کے اعتبار سے
اتم ہے اور عالم مثال عالم ارواح سے
ظہور کے اعتبار سے اتم ہے اور اجسام
عالم مثال سے ظہور کے اعتبار سے اتم ہے
اور یہ تفصیل کیسے نہ ہوگی کیونکہ لاتعین
کا تابع اجمال میں سب سے زیادہ ہوتا
ہے اور اسی طرح جس قدر تعین بڑھتا
جائے گا، اجمال کم ہوتا جائیگا پس اعلیٰ
اجمال میں اسفل سے زیادہ ہے اور اسفل
تفصیل میں اعلیٰ سے زیادہ ہے اور اسی
طرح صاحب سلوک کیلئے مدارج صعود
ہیں کیونکہ وہ کثرت چھوڑتا ہے، اور
وحدت خالصہ میں غائب ہوتا ہے پس مراتب
عالیہ میں جس قدر ادراکات کے ملکات ہیں
سب کو پورے طور سے حاصل کرتا ہے
اور انسان کا حس ظاہری سے جو
تعلق ہے یہ تعلق مراتب عالیہ کے ادراک
سے مانع نہیں ہے پس انسان ایسی شے ہے کہ

فی مقام الجمع المعنوی بالقهر
الاحدی فاقتضی البسط
مراتب الظهور بحسب
استعداداتها حتی جاء
الانسان الکامل غایة البسط
لها فهو جامع لمرتبتی الجمع
والتفریق محیط بما فی خزانة
الوجود نیل درك فیه
جمعاً ما کان متفرقا
بجمانا لحقایق الالٰهیة
والکیانیة ما جمعها محاط
حضرة الانسان الکامل
فالعالم الکبیر وان علی مراتب
الثبات الوجود فلیس له
وحدة الذات مثل الانسان
الکامل فذاته کوران حضرة
الوجود فی الاحدیة الحقیقیة
والجمعیة المندرجة فیها
فلا واسطة بین الحق تعالی

اس میں احکام کثرت کے تمام ہوتے
ہیں اور وہ احکام کثرت کے جمع معنوی
کے مقام میں قہر احدی کے سبب سے محو
تھے۔ پس بسط نے چاہا کہ مراتب ظہور
موافق ان کی استعدادات کے ظاہر
ہوں چنانچہ ایسا ہی ہوا حتیٰ کہ انسان کامل
بن گیا۔ پس وہ مرتبہ جمع اور تفریق دونوں
کو جامع ہے اور جو شے خزانہ وجود میں ہر
اس کا احاطہ کرنے والا تاکہ دہ بسیط مجموعہ
کو ادراک کرے۔ کہ جو پارہ پارہ متفرق
تھا۔ پس انسان کامل حقائق الٰہیہ اور
حقائق کیانیہ کا کلی ہے۔ پس عالم کبیر تو
اگرچہ وجود متفرق پر شامل اور حاوی
ہے لیکن اس کے لئے کوئی اور شے
وحدۃ ذات مثل انسان کامل کے
نہیں ہے پس اسکی مثال احدیۃ حقیقیہ
میں اور جمعیت میں کہ جو اسمیں مندرج
ہے حضرت وجود کی سی ہے۔ پس حق سبحانہٗ
وتعالیٰ اور انسان کامل میں کوئی واسطہ

Marfat.com

والانسان الکامل وکفاک دلیلا لولا
ک لما خلقت الافلاک
فانه صلی الله علیه وسلم اکمل
الکمل باتفاق اهل الکشف
فهو خلیفة لحضرة رب العالمین
علی التحقیق للعدالة الکاملة
له بخلاف سائر النبیین فان
فیهم الغالبیة والمغلوبیة

مرحلة هل الحقیقة

الواحدة المطلقة فیها الوجوب
والامکان سیان فاذا تقید
بالاول صار ربا والها واذا
تقیدت بالثانی صار عبدا و
مالوها فهما فی مرتبتهما متصفان
باوصاف ذاتیة مخصوصة
لا یتعدی الی الآخر وینبغی
ان یراعی حقوق کل من الاوصاف
فی محالهما فالواجب غنی بالذات
عن الکل والممکن فقیر بالذات

نہیں ہے اور دلیل کیلئے تجھ کو لولاک لما
خلقت الافلاک کافی ہے کیونکہ حضور صلی اللہ
علیہ وسلم باتفاق اہل کشف کے اکمل کاملین
ہیں پس بسبب عدالت کاملہ کے آپ
ہی رب العالمین کے خلیفہ ہیں بخلاف اور
انبیاء کرام ان میں غالبیت اور مغلوبیت ہے

مرحلہ تینتیسواں حقیقت واحدہ

مطلقہ میں وجوب اور امکان برابر ہیں پس
جب وجوب کے ساتھ ساتھ مقید ہو تو
وہ رب اور الٰہ ہو جاتی ہے اور جب امکان
کے ساتھ مقید ہو تو وہ عبد اور مالوہ ہو جاتی
ہے پس وہ دونوں یعنی واجب اور ممکن
اپنے مرتبہ میں ایسے اوصاف ذاتیہ مخصوصہ
کے ساتھ متصف ہیں کہ جو دوسرے سے
اکتساب کئے گئے ہیں اور مناسب یہ ہے
کہ دونوں کے محل میں ہر ایک صفت حقوق
کی رعایت رکھی جاوے پس واجب تو سب
غنی ہے اور ممکن بالذات کل کی طرف فقیر و
محتاج ہے یعنی ذات اور صفات ممکن کے

واجب اور ممکن کے دو صفتہ مخصوصہ اور بیان اس کا کہ ہر واجب اور ممکن میں سے ایک دوسرے کی صفات کو بالعرض اکتساب کرتا ہے

الی الکل ای ذاته وصفاته و
هذا اجل المراتب فی العبد
الممکن فان موطن العبد
العدم ومن بینها تسمع
الاعیان ماشمت رائحة الوجود
فاول ارتفاعه انه اکتسب
الوجود العلمی من حضرة
الواجب ثم اصبغ بالاوصاف
المستغنیة له فی العین ومن
ثم قال النبی علیه الصلوٰة
والسلام یالیت رب محمد لم
یخلق محمدا ان مرکزه العدم
من جهة الامکان فالرب نسبة
متنزه عن جمیع اوصاف العبودیة
والعبودیة تنتزه عن جمیع اوصاف
الربوبیة فالعبد المقدس
عن اوصاف الربوبیة فالعبد
حقیقة وکذلک الرب المقدس
عن اوصاف العبودیة الحقیقة

محتاج اور فقیر ہیں اور یہ یعنی احتیاج
عبد ممکن میں سب مرتبوں میں بزرگ تر
ہے۔ کیونکہ مقام عبد کا عدم ہے اور اسی
وجہ سے تونے سنا ہوگا کہ اعیان نے وجود
کی بُو تک نہیں سونگھی ہیں اول ارتفاع
ممکن کا یہ ہے کہ اُس نے وجود علمی کو حضرت
واجب سے حاصل کیا پھر ان اوصاف
کے ساتھ رنگین ہوگیا کہ وہ عین میں اس
کے تابع ہیں اور اسی واسطے نبی صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ کاش رب محمدؐ
محمدؐ کو پیدا نہ کرتے کیونکہ امکان کی حیثیت سے
مرکزہ اُس کا عدم ہے۔ پس ربوبیت تمام
اوصاف عبودیت سے تنزہ کا نام ہے اور
عبودیت تمام اوصاف ربوبیت سے منزہ
ہونے کو کہتے ہیں۔ پس وہ عبد کہ جو اوصاف
ربوبیت سے مقدس ہو وہ حقیقۃً مالوہ ہے
ہے اور اسی طرح رب جو اوصاف عبودیت
سے مقدس ہے حقیقۃً الٰہ ہے اور عبد کے
لئے کوئی مرتبہ عبودیت اس سے زیادہ اعلیٰ نہیں ہے

حوالیس

للعبد رتبة اعلی منها فی العبدیة

ومن ثم قال ابو یزید حین
نزل مرکز العبودیة سبحانی
ما اعظم شانی ثم من الصفتین
الذاتیتین الافتقار والغناء
ینزل الغیب المطلق الی اوصاف
العین المقید ویترقی العین
المقید الی اوصاف الغیب
المطلق فههنا سفران سفر
من الاطلاق الی التقیید و
سفر التقیید الی الاطلاق
کل لمعنی لا تیادی الابه اما
سفر الغیب المطلق الی العین
المقید فلاظهار الصفات
المستخفیة فی الاحدیة المطلقة
فهذ السفر سفر للبس واما
سفر العین المقید الی الغیب
فلابطان الصفات المنفعلة

اور اسی واسطے جب ابو یزید قدس سرہٗ
مرکز عبودیت میں نازل ہوئے ہیں تو فرمایا
سبحانی ما اعظم شانی. پھر جاننا چاہیئے
کہ ان دونوں صفتہ ذاتیہ یعنی افتقار اور
غنی سے غیب مطلق عین مقید کے اوصاف
تک نزول کرتا ہے. پس یہاں دو سفر
ہیں ایک سفر اطلاق سے تقید کی طرف
اور ہر سفر ایک ایسے معنی کے لیے کیا جاتا
ہے کہ وہ معنی اس سفر ہی سے حاصل
ہو سکتے ہیں. پس سفر غیب مطلق کا عین
مقید تک تو احدیہ مطلقہ میں جو صفات
پوشیدہ ہیں اُنکے اظہار کے لئے ہے پس
یہ سفر، سفر لبس کا ہے اور سفر عین مقید
کا غیب مطلق تک صفات کے پوشیدہ
کرنے کے لئے ہے اور وہ صفات وہ ہیں
کہ جو منفعل متاثرہ حاضرہ ہیں اور ان
صفات سے منفعل ہیں کہ جو ان میں موثر
ہیں اور حقیقہ واحدہ میں حاصل ہیں
اور یہ پوشیدہ کرنا اس وجہ سے ہے تاکہ

Marfat.com

المتاثرة الحاصرة بالصفات
الفاعلة المؤثرة المتصلة في
الحقيقة الواحدة ليكمل احاطة
جميع الصفات الخلق والحق ويصير
خليفة لله تعالى وكني عنها بقوله
خلق آدم علی صورته فهذا
لسفر الخلع خلعهما خلعا عن
صفتيهما الذاتيتين الاولتين
اي الغنى والافتقار الذاتيتين
وا کل من الآخر ثانيا و
بالعرض اوصافا فيه نبذ تخليط
الغيب بالعين والعين بالغيب
شرح الاحوال المستجمعة في غيب
الغيب بالخلع واللبس فالوحدة
في الوجود اصل والكثرة التي
يراءاها في الوهم فليتهم

حق اور خلق کے تمام صفات کا احاطہ
کامل ہوجائے ۔ اور وہ حق تعالی کا
خلیفہ ہوجائے اور حضور کے قول خلق
آدم[1] علی صورتہ میں یہی مضمون مراد ہے۔
پس یہ سفر خلع یعنی اپنی صفات سے جدا
ہونے کا ہے کیونکہ وہ دونوں یعنی واجب
اور ممکن اپنی دونوں صفتوں ذاتی اولی
یعنی غنی اور افتقار سے علیحدہ ہوگئے ہیں
اور بالعرض اور دوسرے مرتبہ میں ہر ایک
نے ایک دوسرے اوصاف کو اکتساب کیا
ہے اور اس اکتساب میں غیب کو عین کے
ساتھ اور عین کو غیب کے ساتھ ملانے
کا ایک شائبہ ہے اور یہ غیب کو عین کے
ساتھ ملانا اور عین کو غیب کے ساتھ لبس
اس واسطے ہے تاکہ خلع اور لبس سے اُن
احوال کے شرح ہوجائے جو غیب الغیب
میں پوشیدہ ہیں ۔ پس معلوم ہوا کہ وحدۃ
وجود میں اصل ہے اور کثرۃ جو دکھائی
دیتی ہے یہ وہمی ہے یہ توہم ہوتا ہے۔

---

[1] پیدا کیا اللہ تعالی نے آدم کو اپنی صورت پر ۔ ۱۴۰ ۔

Marfat.com

ان الاعیان الثابتۃ ظھرت
فی الوجود بالوجود ولیس
کذالک بل الاعیان اقتضت
البطون وایما کالوجود الساذج
وانما ظھرت آثارھا واحکامھا
ای صورھا الامکانیۃ ولوازمھا
التی ظھرت بہ الوجود مع
حقائق الوجوبیۃ کالصفات
والاسماء الفعلیۃ نعلم
ان الظھور للوجود بشرط تعین
ما وما نقص من الظاھر
اندرج فی الباطن وما نقص
من الباطن اندرج فی الظاھر

مرحلہ ول المسکن

ما استوی وجودہ وعدمہ
ای لا یقتضی بالذات شیئا
منھما والا صار واجبا او
ممتنعا قال المحققون العدم
السابق واللاحق الوجود بینھما

کہ اعیان ثابتہ عالم وجود میں وجود کے
کے ساتھ ظاہر ہوئی ہیں اور حالانکہ
ایسا نہیں ہے بلکہ اعیان تو ہمیشہ بطون
کو مقتضی ہیں جیسا کہ وجود ساذج یعنی
خالص بطون کو چاہتا ہے اعیان ثابتہ
کے نہ صرف آثار اور احکام ظاہر ہوتے ہیں
اور احکام آثار سے مراد اعیان ثابتہ کے
صورتیں امکانیہ اور اعیان ثابتہ کے وہ
لوازم مراد ہیں کہ جن کے سبب سے وجود
حقائق وجوبیہ یعنی صفات اور اسماء فعلیہ
ساتھ ظاہر ہوا ہے پس معلوم ہوا کہ وجود
کا ظہور کسی تعین کے وجود کے ساتھ مشروط
ہے اور عالم ظاہر میں جو کمی ہو وہ باطن میں
مندرج ہو اور جو عالم باطن میں کمی ہو وہ
ظاہر میں مندرج ہے ۔

مرحلہ چھتیسواں ممکن وہ شے ہے کہ

جس کا وجود اور عدم برابر ہو ، یعنی اپنی
ذات سے نہ وجود کو چاہتے ، نہ عدم ورنہ
واجب یا ممتنع ہو جاتا ۔ محققین نے کہا ہے

Marfat.com

كل لمرجح و باعث فانه حال العدم
ايضا يحتاج الى مؤثر مرجح
عدمه على وجوده كما فى
حال الوجود قال الرئيس فى
الاشارات الممكن اذا خلى
وذاته لا يكون الا معدوما
لان وجوده مفتقر الى تاثير
الفاعل فيه وعدمه بعدم
التاثير فيه فالممكن انما يحصل
له الوجود من الغير وعدمه
ليس كذلك بل عدمه تعدم
تاثير الغير وما بالذات ولى
له مما له بالغير وقال بعض المحققين
منه... اولى له ان لا يحتاج
عدمه بعد ذاته الى شيء
بمثل الموجد والايجاد وغير
ذلك بل عدم علة لوجود
كان فى عدمه لان العدم
اولى له لذاته لانتفاء الاولوية

کہ عدم سابق اور عدم لاحق اور ان
دونوں کے درمیان وجود یہ تینوں کسی
مرجح اور باعث کے سبب سے ہیں کیونکہ
ممکن عدم کے وقت بھی ایسے موثر کا محتاج
ہے کہ جو اُس کے عدم کو وجود پر ترجیح دے
جیسا کہ وجود کا کوئی مرجح ہوتا ہے شیخ رئیس
نے اشارات میں کہا ہے کہ اگر ممکن کی ذات
کی طرف نظر کیجائے اور مرجح سے قطع نظر
کرلی جائے تو اس پر حکم معدوم ہونیکا کیا
جائیگا کیونکہ اُس کا وجود اس میں کسی فاعل
کی تاثیر کا محتاج ہے اور اس کا عدم بسبب عدم
تاثیر کے ہے پس معلوم ہوا کہ ممکن کو وجود
غیر سے حاصل ہوتا ہے۔ اور عدم غیر سے
حاصل نہیں ہوتا بلکہ عدم تو بسبب عدم
تاثیر غیر کے ہے اور جو شے بالذات ہوتی
ہے اور وہ اس شے اولی ہوتی ہے جو
بالغیر ہو۔ بعض محققین نے کہا ہے کہ یہ جو شیخ
نے کہا ہے کہ جو شے بالذات ہوتی ہے وہ
اُس سے سے اولی ہوتی ہے جو بالغیر ہے

Marfat.com

الذاتية وقال الرئيس فيه
ان العدم ايضا مفتقر الى
اعتبار امر خارج غاية انه عدم
لا وجود فلا يلزم للممكن اولوية
وقد صرح العلامة الشيرازي
ان المساواة بين الوجود
والعدم في الممكن بالنظر
الى ذاته واما ترجح الوجود
فهذا لا بد له من مرجح
يرجح الوجود على العدم
البقاء تحقق رجحان
الوجود على العدم وكذا لحق
ترجح الوجود على العدم وما
معنى التاثير الا الترجيح انتهى
كلامه فالعدم والوجود كلاهما
من مرجح۔

مرحلہ نزل ظهور الاثر
انما يكون بمعنى خفى اعتبر في
الوجود اذ هو من حيث هو

معنی اس قول کے یہ ہیں۔ کہ اس کا عدم کسی
شے کا مثل موجد اور ایجاد وغیرہ کا محتاج
نہیں ہے۔ بلکہ عدم کے لئے وجود کی علت
کا عدم کافی ہے اور یہ معنی نہیں ہیں۔ کہ
عدم اُس کی، ذات کیلئے اولی ہے کیونکہ
اولویت ذاتیہ تو وہاں موجود ہی نہیں
اور شیخ نے اشارات میں یہ بھی لکھا ہے کہ
عدم بھی کسی امر خارجی کے اعتبار کا محتاج
ہے کچھ بھی نہیں تو یہ ہو ہی گا۔ اس کو یہ کہا
جاتا ہے کہ وہ عدم ہی ہے وجود نہیں ہے پس
معلوم ہوا کہ ممکن کیلئے کسی قسم کی اولویت
نہیں ہے اور علامہ شیرازی نے تصریح
کی ہے کہ ممکن میں وجود اور عدم کے درمیان
مساوات اس کی ذات کے اعتبار سے ہے
البتہ وجود کے مرجح ہونے کیلئے ایسی شے کی
ضرورت ہے کہ جو وجود کو عدم پر ترجیح دے
پس بقاء کے وقت وجود کا رجحان عدم پر
متحقق ہوگا اور اسی طرح وجود کا ترجیح عدم
پر متحقق ہوگا اور تاثیر کے معنی ترجیح ہی ہیں۔

Marfat.com

من غير اعتبار معنى فيه لا اثر
له فذلك المعنى هو مرتبة من
مراتبه فاذا لا يستند كونه
كائنًا الى الوجود علة او شرطًا
او سببًا او غير ذلك لما من
فهى مستندة الى مرتبة من
مراتبه ومنها الالوهية
فانها نسبتها الى الاسما يستند
الآثار والمراتب كلها امور
عقلية لا اعيان لها فاذا
اضيف ظهر اثر الى ظاهر فهو
مضاف الى باطن بعسر و
دركه اديه على الظاهر فلكل
صورة معنى موثر فيها وهى
مسخرة له فكل عين صورة
مسخرة لمعناه واما ثبوت
الاثر وتحققه للواجب والممكن
وكذلك نفيه فلا يضاف الى
الآخر بل آثار الواجب مثبتًا

ختم ہوئی کلام علامہ شیرازی کی پس معلوم
ہوا کہ عدم اور وجود دونوں مرتبۂ

مرحلہ ستیسواں

کے سبب سے ہیں
اثر کا ظاہر ہونا ایک ایسے معنی خفی کی وجہ
سے ہے۔ کہ وہ معنی وجود میں اعتبار کئے
گئے ہیں۔ کیونکہ وجود بحیثیت وجود کے بغیر
اس کے کہ کوئی معنی اس میں اعتبار کئے
جائیں اس کو کسی قسم کا اثر نہیں ہے پس
وہ معنی خفی مراتب وجود میں سے ایک مرتبہ
ہے پس جب کسی موجودیت وجود کیطرف
باعتبار علت یا شرط یا سبب وغیرہ کے
مستند نہ ہوسکے تو وہ موجودیت مراتب
وجود میں سے کسی مرتبہ کی طرف مستند ہوگی
اور ان مراتب میں سے ایک مرتبہ الوہیت
ہے پس اس الوہیت اور اسکی نسبتوں
یعنی اسمار کی طرف آثار مستند ہوتے ہیں
اور مراتب سب کے سب امور عقلی ہیں
امور عینیہ نہیں ہیں پس معلوم ہوا کہ جب
کسی اثر کا ظاہر ہونا کسی ظاہر کیطرف

Marfat.com

او منفية للواجب ازلاً وآثار
الممكن مثبتة او منفية للممكن
ازلا لان كلواحد منهما
مرآة للاخر لانعكاس احكام
الآخر فيه وشرحه ان كل
ما نسبت الى الحق تعالے من
اسماء وصفة ينظر فيه ان
جازت اضافته اليه فهو امر
اقتضاه لذاته ازلا لكنه باظهر
حكمه للممكن الا في ما بعد وان
كان مما لا يجوز ان يكون
سبحانه من حيث ذاته يقتضيه
فهو امر اقتضاه بعض الممكنات
في بعضها لكن ظهر بالحق سبحانه
فحدث العلم للممكن وحدث
ظهوره لنفسه ولمثله وتحققه
في الخارج لم يحدث ثبوت الحكم
للحق او للممكن بل ما هو للحق
هو له للحق ازلا وكذلك ما

نسبت اس وجہ سے کردی گئی ہے کہ
باطن کا ادراک مشکل ہے پس ہر صورۃ
کے ایک معنیٰ اس صورۃ میں موثر ہیں،
اور وہ صورۃ اس معنیٰ کی مسخر ہے پس
معلوم ہوا کہ ہر عین کی صورہ اپنے معنیٰ
کی مسخر ہے اور اثر کا ثبوت اور تحقق واجب
اور ممکن کے لئے اور اسی طرح نفی اس
اثر کی دوسرے کی طرف مضاف نہیں
ہوتی بلکہ واجب کے آثار ہمیشہ سے یا تو
مثبت ہیں یا منفی ہیں اور اسی طرح ممکن
میں سے ہر ایک ایک دوسرے کا مرآۃ
ہے کیونکہ ایک کے احکام دوسرے میں
منعکس ہوتے ہیں۔ اور شرح اس مقام
کی یہ ہے کہ جو اسم یا صفت حق تعالیٰ کی
طرف منسوب ہے اس کو دیکھنا چاہیے
کہ اس کے اضافت حق تعالیٰ کی طرف
جائز ہے یا نہیں۔ اگر جائز ہے تو ایسا
امر ہوگا کہ واجب اس کو ہمیشہ سے بذاتہ
مقتضی ہے لیکن اس کا حکم ممکن کیلئے

Marfat.com

للممكن هو له ازلا فالمعرفة
بالصفات والاحكام والنسب
والمراتب عند ظهورها
للممكنات هي الحادثة
لحدوث الممكنات لا ثبوتها
وانتفائها لمن هي ثابتة
له او منفية عنه فانه
ازلياً

مرحلة الوجود حقيقة
من شأنها البطون فلا يطلع
عليها وعلى ما فيها احد الا
في مراتب التنزلات
فتنزل يكون الشيء بخواصه
واحكامه يكون اظهر لانيته
فعلم من ذلك ان عالم الاجسام
اتم ظهورا من عالم المثال
وهو من عالم الارواح في
جملة وتفصيلا ومدركاته
مدركة بالحواس الظاهرة

وجود در بطون کو مقتضی ہے

اب تک ظاہر نہیں ہوا۔ بعد میں ظاہر
ہوتا ہے اور اگر اضافت حق تعالیٰ کی طرف
جائز نہ ہو تو وہ ایسا امر ہے کہ حق تعالیٰ
اس کو بذاتہ مقتضی نہیں ہے اور بعض ممکنا
میں اُس کے ہونے کو بعض ممکنات مقتضی
ہیں لیکن ظہور اُس کا حق تعالیٰ سے ہی
ہے۔ پس اس تمام تر تقریر سے معلوم ہوا کہ
ممکن کے لئے اُس علم کا ظہور حادث ہوا ہے
اور خارج میں اس کے ثابت ہونے نے
حق کیلئے یا ممکن کیلئے حکم حادث نہیں کیا بلکہ جو
لئے ہے وہ ہمیشہ سے اُس کے ہی لئے ہے
پس صفات اور احکام اور نسب اور مراتب
کی معرفت جس وقت کہ وہ ممکنات کے لئے
ظاہر ہوں بسبب ممکنات کے حدوث
کے حادث ہے اور ان صفات اور احکام
اور نسب او مراتب کا ثبوت اور انتفاء
جس کے لئے یہ ثابت ہیں یا جس سے یہ
منتفی ہیں حادث نہیں ہے۔ کیونکہ یہ ثبوت
اور انتفاء تو ازلی ہے۔

والباطنة والكل انما هو مدركات الادراكات في مراتبها في الوحدة الحقيقة احكامها قاهرة على احكام الكثرة وهي مضمحلة فيها واذا ظهرت في المظاهر المتفرقة صارت الوحدة مقهورة بقهر بقهرا احكام الكثرة فالحق سبحانه في في موطن الوحدة لا يدرك ذاته الا بالوحدة وفي موطن الكثرة لا يدرك الابها فانبعث انبعاثا ارادیا الى مظهر كلي جامع لموطنين فظهر في صورة الانسان الكامل فانه يشمل الوحدة الذاتية والكثرة الاسمائية والفعل والانفعال التاثير والتاثر فتم

مرحلہ اڑتیسواں وجود ایک ایسی حقیقت ہے کہ جس کی شان بطون ہے پس اس پر اور جو اسمیں منغمض (پوشیدگی) ہے اس پر کوئی مطلع نہیں ہو سکتا۔ لیکن جب وہ مراتب تنزلات میں ہو اس وقت البتہ اطلاع ممکن ہے پس جو تنزل اس کے خواص اور احکام کو زیادہ شامل ہے وہ اس کے ابنیت کے لئے زیادہ ظاہر ہوگا پس اس تقریر سے معلوم ہوا کہ عالم اجسام عالم مثال سے ظہور کے اعتبار سے اتم ہے اور عالم مثال عالم ارواح سے اتم ہے کیونکہ عالم اجسام میں اجمال بھی ہے اور اس کے مدرکات حواس ظاہرہ سے بھی اور سب مدرکات ادراکات کے ملکات ہیں جو اپنے مراتب میں ہیں پس وحدت حقیقیہ کے احکام کثرۃ کے احکام پر غالب ہیں اور کثرۃ وحدۃ میں ہالک اور مضمحل ہے اور جب مظاہر متفرقہ میں وحدۃ ظاہر ہوتی ہے تو کثرۃ کے احکام سے مغلوب و مقہور ہوتی

تفصیل اور عالم ارواح میں [illegible]

امر الظهور والتاثير فهم
امر الظهور فيه بالنسبة
الى الجزئين المتقابلين
فما فى اللاتعين يبعث
الظهور ولا فرق بينهما الا
بالرب والمربوب۔

مرحلہ طل اعلم

ان الخصوصية كل مظهر
اقتضاء احكام لا يظهر بالتفصيل
وبالفعل الا فيه فان كان
فى التدريج واما بحسب
الاجمال والقوة ففى كل مظهر
احكام كل مظهر ومن ههنا
يسمع كل شئ فى كل شئ فلا
يذهب عليك ان الجامعية
لا يختص بالانسان الكامل
بل الجامعية بحكم كل شئ
فيه كل شئ شاملة لكل
جزء من الذرات لا

ہے تو کثرۃ کے احکام سے مغلوب و
مقہور ہو جاتی ہے پس حق سبحانہ کی
ذات مقام وحدۃ میں وحدۃ سے
مدرک ہوتی ہے اور مقام کثرۃ میں کثرۃ
ہی سے مدرک ہوتی ہے اس کے بعد
ذات نے ایک حرکۃ ارادی۔ ایک مظہر
کلی کی طرف کے کہ جو مقام وحدۃ وکثرۃ
دونوں کو جامع ہو چنانچہ انسان کامل
کی صورۃ میں ظہور ہوا۔ کیونکہ انسان کامل
وحدۃ ذاتیہ اور کثرہ اسمائیہ اور فعل اور
انفعال اور تاثیر اور تاثر سب کو شامل
ہے پس ظہور انسان کامل میں بہ نسبت
دونوں جز متقابل کے تام ہو گیا پس جو
شے لاتعین میں باعث ظہور بطون ہے
وہ اس تعین میں باعث ظہور ہے اور
دونوں کے درمیان میں صرف رب اور
مربوب کا فرق ہے۔ **مرحلہ انتالیسو**
جاننا چاہیئے کہ ہر مظہر کی خصوصیت کیلئے چند
احکام کا اقتضا بالتفصیل اور بالفعل

ہر مظہر کے اندر ایک خصوصیت ہوتی ہے۔ گو باعتبار اس کے دوسرے مظہر احکام کو مقتضی ہے

Marfat.com

ذ كينونة كل شئ فيه كل شيء
بحكم سراية الحقيقة الواحدة
اجمالا في الموجودات كلها واما
خصوصيات المظاهر تقتضي
احكاماً مفصلة بالفعل
فالجامعية الثابتة لحضرة الانسان
الكامل جامعية مفصلة
بالفعل فهو في اجمال مثل
سائر الاكوان وفي التفصيل
اجمعها واشملها فلا يشاركه
شيء واعلم ان الصورة
الالهية الظاهرة بحسب
جميع هذه المظاهر لا يمكن
ظهورها من حيث هي كذلك
الا في مظهر الانسان الكامل
فلا يتم العالم الكبير الواحد
بالموضوع وبالهيئة الصورية
الاجتماعية المنافية مثل
الانسان الكامل التالف من

اسی مظہر میں ظاہر ہوتا ہے۔ اگرچہ وہ
اقتضا بتدریج ہو اور باعتبار اجمال
اور قوۃ کے ہر مظہر میں احکام ہو مظہر کے
ہیں اور اسی واسطے تو نے سنا ہوگا کہ
صوفیہ کہتے ہیں۔ کہ ہر شئے شئے میں ہے۔
پس تیرا اس طرف وہم نہ جاوے کہ جامعیت
انسان کامل کے ساتھ خاص نہیں ہے
بلکہ جامعیت تو باعتبار اس مقدمہ کے
کہ ہر شئے ہر شئے میں ہے ہر ذرہ کو ذات
میں سے شامل ہے کیونکہ ہر شئے کی وجود
ہر شئے میں ہے۔ کیونکہ حقیقہ واحدہ اجمالا
تمام موجودات میں ساری ہے۔ اور
مظاہر کے خصوصیات احکام مفصلہ بالفعل
کو مقتضی ہیں۔ پس جامعیۃ جو حضرت انسان
کامل کے لئے ثابت بالفعل ہے جامعیت مفصلہ
ہے پس وہ اجمال میں مثل تمام اکوان
کے ہے اور تفصیل میں تمام اکوان کو جامع تر
اور شامل تر ہے۔ پس کوئی شئے اسکے شریک
نہیں ہے جاننا چاہئے کہ صورۃ کا الہیہ کو جو

Marfat.com

النفس المجردۃ والقوی
الحساسۃ والبدن المادی
وقد مرّ نبذٌ من ہذا
الکلام۔

مرحلہ حقیقۃ
الانسان الکامل الموحد
فیہ العلم بالذات والصفات
والماہیات والتعینات
علماً اجمالیاً لا رائحۃ التفصیل
فیہ کما ہو شان التعین
الاول وتوجد فیہا ہذہ
العلوم مفصلۃ لا رائحۃ
الاجمال فیہ کما ہو فیہ
شان التعین الثانی و
توجد فیہا مرتبۃ الارواح
ومرتبۃ المثال ومرتبۃ
الشہادۃ کما ہو شان
ہذہ المراتب الثلاثۃ
فقد اجتمعت فیہا المعانی

باعتبار ان تمام مظاہر کے ظاہر ہے اُسکا
ظہور اس حیثیت سے کردہ صورہ الہیہ صورۃ
الہیہ ہے۔ انسان کامل کے مظہر میں ہو سکتا
ہے پس عالم کبیر کو کہ جس کا موضوع اور
ہیئت صوریہ اجتماعیہ ایک ہے مثل انسان
کامل کے کہ جو نفس مجردہ اور قوی حساسہ اور
بدن مادی سے مرکب نہیں کہا جا سکتا،
اس مقام کی تقریر کسی قدر پہلے بھی گزر چکی
ہے۔

مرحلہ چالیسواں انسان کامل کی
حقیقت میں ذات اور صفات اور ماہیات

. . . .

. . . .

. . . .

. . . .

. . . .

Marfat.com

الجزاء بـ فى المراتب
الخمس مع معنى آخر هو
الاحدية الجمعية الحقيقية
الكمالية فقد انطوت على
كل ما انطوت عليه الصورة
الكاملة الالهية الظاهرة
بحسب هذه المراتب
الخمس فالعالم وان انطوى
على ما فى المظاهر الخمس
لكن فقد صورة الجمعية
الكمالية فالعالم وان كبر ببسط
الاصول فى الفروع لكن
صغر بفقدان الاحدية
الجمعية الحقيقية الكمالية
فالاحرى ان يقال له العالم
الصغير وللانسان العالم
الكبير فما فى الكونين اعظم
رتبة شئ غير الانسان
الكامل فانه خليفة الله حقا

اور تعینات کا علم اجمالی پایا جاتا ہے۔
علم تفصیلی کا اس میں نشان نہیں ہے
اور یہی شان تعین اول کی ہے اور
یہ علوم اس میں تفصیلاً بھی پائے
جاتے ہیں کہ ان میں نشان اجمال کا
نہیں اور یہی شان تعین ثانی کی ہے۔
اور انسان کامل کی حقیقت میں مرتبہ ارواح
کا اور مرتبہ مثال کا اور مرتبہ شہادۃ کا
بھی پایا جاتا ہے۔ پس حقیقت انسان
کامل میں جو مراتب خمسہ میں معانی مخزونہ
ہیں سب جمع ہیں اور ان کے سوا ایک
اور معنی ہیں اور وہ احدیۃ جمعیۃ حقیقیہ
ہے۔ پس انسان کامل کی حقیقت ہر اس
شے پر شامل ہے کہ جس پر صورۃ کاملہ
الٰہیہ کہ ان مراتب خمسہ کے اعتبار سے
ظاہر ہے شامل ہے پس عالم اگرچہ ان
اشیاء کو شامل ہے کہ جو مظاہر خمسہ میں
ہیں لیکن جمعیۃ کمالیہ کی صورت اس میں
نہیں۔ پس عالم اگرچہ اس اعتبار سے

Marfat.com

بیان لغت قال اللہ
سبحانہ وفضلناہ علی کثیر من
خلقنا تفضیلا وھذا یقتضی
ان یکون مفضلا علی الاکثر
دون الکل۔
فنق الاکثر قد یجیٔ بمعنے
الکل قال الحسن صاحب المدارک
قولہ تعالے واکثرھم کاذبون
ای کلھم قال صاحب الکشاف فی
قولہ وما یتبع اکثرھم الا
ظنا المراد بالاکثر الجمیع قال
النبی علیہ السلام المومن
الملائکۃ وھذا لانھم
مجبولون علی اطاعۃ فضیر لھم
عقل بلا شھوۃ وفی البھائم
شھوۃ بلا عقل وفی الآدمی
کلاھما فمن غلب عقلہ
شھوتہ فھو اکرم من
الملائکۃ ومن غلبت شھوتہ

تو بڑا ہے۔ کہ اس میں اصول کے فروع
کا بسط کیا گیا ہے لیکن اس اعتبار سے
چھوٹا ہے کہ اس میں احدیۃ جمعیۃ حقیقیہ
کی مفقود ہے پس اس کو عالم صغیر کہنا
لائق ہے اور انسان کو عالم کبیر کہنا لائق
ہے پس دونوں جہان میں انسان کے سوا
کوئی شے مرتبہ میں بڑی نہیں ہے اور انسان ہی
اللہ کا برحق خلیفہ ہے۔ **سوال** اللہ تعالے
نے فرمایا ہے وفضلناہ علی کثیر من
خلقنا تفضیلا۔ یعنی ہم نے انسان کو
اکثر مخلوق پر فضیلت دی ہے اس سے معلوم
ہوتا ہے کہ انسان اکثر مخلوق سے افضل ہے
اور کل سے افضل نہیں ہے **جواب** اکثر
کبھی معنی میں کل کے آتا ہے حسن تفسیر مدارک
والے نے فرمایا ہے۔ کہ اللہ تعالی نے
جو یہ فرمایا ہے۔ واکثرھم کاذبون یعنی اکثر
ان میں جھوٹے ہیں، اس آیۃ میں مراد
یہ ہے کہ سب جھوٹے ہیں اور اللہ تعالی
نے فرمایا وما یتبع اکثرھم الا ظنا یعنی

Marfat.com

عقل فهو اشر من البهائم
ولانه خلق الکل لهم و
خلقهم لنفسه کذا فی المدارک
لکن ذکر بعض المحققین
ان المقربین من الملاء
الاعلیٰ مستثنیٰ من هذا الحکم
ففضله علیٰ من سوائهم
وفی التبصرة للشیخ صدرالملة
نیوی قدس سرهٗ ان شیخ
الاکبر فی لافتح المکی انه
سال النبی صلی الله علیه
وسلم فی السامان الناس
اختلفوا فی تفضیل الملائکة
علی البشر واتفق اهل السنة
علی ان خواص البشر افضل
من خواص الملائکة و
خواص الملائکة افضل
من عوام البشر وعوام البشر
افضل من عوام الملائکة

اکثروں میں سے وہم ہی کا اتباع کرتے
ہیں۔ اس آیۃ کی تفسیر میں صاحب کشاف
نے لکھا ہے کہ اکثر سے مراد اس آیت میں
جمیع ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے
کہ مومن بندہ اللہ کے نزدیک ملائکہ سے
افضل ہے اور وجہ اس فضلیت کی یہ ہے
کہ ملائکہ تو طاعۃ ہی پر مجبور مخلوق ہوئے
ہیں پس اُن میں عقل ہی ہے شہوۃ نہیں ہے اور
بہائم میں شہوۃ ہے عقل نہیں ہے اور آدمی
میں دونوں چیزیں ہیں عقل بھی ہے شہوۃ بھی
ہے پس جس کی عقل شہوت پر غالب آگئی وہ
ملائکہ سے افضل ہے اور جس کی شہوت عقل پر غالب آگئی وہ
بہائم سے بدتر ہے اور دوسری وجہ افضلیت
کی یہ ہے کہ اللہ نے ہر شے کو انسان کیلئے
پیدا کیا ہے اور انسان کو اپنے لئے پیدا
کیا ہے۔ ایسا ہی مدارک میں ہے لیکن بعض
محققین نے ذکر کیا ہے کہ ملاء اعلیٰ کے مقربین
اس حکم سے مستثنیٰ ہیں البتہ وہ ملائکہ سے
افضل ہے جو ملاء اعلیٰ کے مقربین سے سوا
ہیں اور شیخ صدرالملۃ قدس سرہٗ کے خیال

Marfat.com

. . . .

. . . .

. . . .

. . . .

. . . .

فهذا الحق عندك يا رسول
الله تعالى عليه الصلوة والسلام
الملائكة افضل من البشر
فان سئلت ما الدليل على
ذالك انما اقول فاشار الى
ان قد علمتم انى افضل
الناس وقد صحيح عندكم
وثبت وهو صحيح انى قلت
عن الله انه قال من ذكرنى
فى نفسه فقد ذكرته
فى نفسى ومن ذكرنى فى
فى ملاء ذكرته فى
ملاء خير منه فكم ذاكر
الله تعالى ذكره فى ملاء انا

میں ہے کہ شیخ اکبر نے فتح مکی میں لکھا ہے
کہ میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے خواب
میں پوچھا کہ لوگ بشر پر ملائکہ کو فضیلت
دینے میں اختلاف کرتے ہیں اور اہل سنت
اس پر متفق ہیں کہ خواص بشر خواص ملائکہ سے
افضل ہیں اور خواص ملائکہ عوام بشر سے
سے افضل ہیں یا رسول اللہ آپ کے نزدیک
حق کیا ... حضور نے فرمایا کہ ملائکہ بشر
سے افضل ہیں میں نے عرض کیا کہ اگر مجھ
سے اس پر کوئی دلیل طلب کرے تو
میں کیا کہوں گا۔ پس حضور نے اشارہ
فرمایا کہ یہ تو تم جانتے ہی ہو کہ میں افضل
البشر ہوں اور تمہارے نزدیک یہ بھی
ثابت ہو گیا ہے کہ میں نے حق تعالیٰ کی طرف
سے یہ کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ
جو شخص مجھ کو اپنے جی میں یاد کرے میں بھی
اس کو اپنے جی میں یاد کرتا ہوں اور جو مجھ کو
محفل میں یاد کرے میں اس کو اسی محفل میں
میں یاد کرتا ہوں کہ اس محفل سے وہ محفل بہتر ہے

Marfat.com

فيهم فذكره لا ملاء خير من
ذالك الملاء الذى انا فيهم
فما سررت بشئ سرورى
بهذه المسئلة انتهى
كلامه اعلم بصرك الله
لما فيه ....
ان المقصود فضل افراد
الملائكة على افراد الانسان
وقد سبق الدليل لاثباته
وهو لا يثبت المدعى فانه
ما يلزم عنه فضل الملاء
على الملاء وهو لا يجدى
فضل الافراد اذ يجوز ان
يكون الملاء الذى فيه
الرسول عليه السلام
عشرون ثوابًا والملاء الذى
عنده تعالى خمس وعشرون
ثوابًا لم لا يجوز ان يكون عشر
ثوابًا لذات النبى عليه السلام.

اور کتنے اللہ تعالیٰ کے یاد کرنیوالے ہیں←
میں اس بندہ کو یاد کیا ہوگا کہ وہ جماعۃ
بہتر ہے اُس جماعت سے کہ جس میں
میں ہوں اور یہ ثابت ہو چکا کہ میں افضل
البشر ہوں پس ثابت ہوا کہ ملائکہ بشر
سے افضل ہیں پس جب قدر میں اس مسئلہ
سے خوش ہوا اس قدر کسی شے سے خوش
نہیں ہوا ختم ہوا کلام شیخ کا جان تو
خدا تعالیٰ تجھ کو اس خدشہ کی بصیرت دے
.... مقصود
یہ ہے کہ افراد ملائکہ افراد انسان سے
افضل ہیں اور دلیل اس کے اثبات
کیلئے بیان کی گئی ہے حالانکہ یہ مدعا اس
دلیل سے ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اس
دلیل سے زیادہ سے زیادہ یہ لازم آتا ہے کہ
جماعۃ ملائکہ جماعت انسان سے افضل
ہے۔ افراد کا افراد پر افضل ہونا نہیں
نکلتا کیونکہ جائز ہے کہ جس جماعۃ میں
نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہوں اُس کیلئے

جنھوں نے اللہ تعالیٰ کو اس جماعت میں یاد کیا ہو گا جس میں نبی بھی موجود تھا تو اب اللہ تعالیٰ نے انکی جماعت

Marfat.com

والعشرة الباقية من المثوبات
للباقين من هذا الملاء
ولافراد الملاء الخير لكل
والعد ثواب واحد فتفال
الجماعة على الجماعة مسلم ولا يتم به
المقصود بل لا بد فيه ما
يدل على فضل كل فرد من
الملاء الاعلى على كل فرد من
هذا الملاء الذي فيه النبي
عليه السلام حتى يثبت فضل
كل فرد من الملائكة على
ذات النبي صلى الله عليه وسلم
فيانى مرفضل افراد الملائكة
على جميع افراد البشر واعلم
انه قد اتفق اهل السنة
والجماعة قاطبة على ان محمداً
رسول الله افضل من
جميع المخلوقات ثم ظهر اهل
البدع والاهوا فاختلفوا

میں حصہ ثواب ہو اور جو جماعۃ اللہ کی
بارگاہ میں ہے اُس کے لئے بچیس حصہ
ثواب ہو کیوں نہیں جائز ہے کہ دس
حصہ ثواب تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے
لئے ہو اور باقی دس حصہ ثواب اس محفل
کے باقی لوگوں کے ہوں اور جو جماعۃ
ان سے بہتر ہے یعنی جماعت ملائکہ کی
اُن میں سے ہر ایک کے لئے ایک حصہ
ثواب ہو پس جماعت کی فضیلت جماعۃ
پر مسلم ہے لیکن اس سے مقصود تام نہیں
ہوتا بلکہ اس میں کوئی مقدمہ اس دلیل
میں ایسا زیادہ ہونا چاہیئے کہ جس سے
معلوم ہو کہ ملاء اعلیٰ کا ہر فرد اس جماعۃ
کے ہر فرد سے افضل ہے کہ جس میں نبی
صلی اللہ علیہ وسلم ہیں تاکہ ملاء اعلیٰ کے ہر
فرد کی افضلیت ذات نبی صلی اللہ علیہ
وسلم پر ثابت ہو اور پھر اس سے افراد
ملائکہ کا افضل تمام افراد بشر پر لازم
آئے اور جاننا چاہیئے کہ تمام اہل سنت

Marfat.com

والمراد من الافضلية في هذا
المقام الاكثرية ثوابا عند الله
لا افضلية المادة كالنور و
النار والطين واكثرية الثواب
جزاء العمل ومحله الجنة
وكون الملائكة مثابين
بجزاء العمل في الجنة محل
اختلاف حتى قال اهل الجنة
المثابون اما انس اوجن
الا ان يقال المراد بالافضلية
الشرافة الذاتية وزيادة
المناسبة بالمبدء تعالى
والمراد بالافضلية اعم من
الاطلاقين سواء كان بمعنى
اكثرية الثواب او اكثرية
الثواب بالمبدء واعلم ان
جمهور الاشاعرة على ان
خواص البشر اعني الانبياء
من الانس افضل مطلقا

اس پر متفق ہیں کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم
تمام مخلوقات سے افضل ہیں پھر اہل
بدعۃ واہل اہواء کا ظہور ہوا اور انھوں
نے اس میں اختلاف کیا اور اس مقام
میں افضلیت سے مراد اللہ کے نزدیک
ثواب میں زیادتی ہے، مادہ کی افضلیت
مراد نہیں کہ بعض کا مادہ نور ہے اور بعض
کا نار ہے اور بعض کا مٹی ہے اور ثواب
کی زیادتی عمل کی جزاء ہے اور محل جزاء
جنت ہے اور ملائکہ کو جنت میں عمل کی
جزا میں ثواب ملنا محل اختلاف ہے حتی کہ
علماء نے کہا ہے کہ اہل جنت جو ثواب
دیئے جائیں گے یا تو انسان وہ ہوں گے
یا جن ہوں گے ملائکہ نہ ہوں گے یہی
دو قسم ہوں گے لیکن اگر یہ کہا جائے
کہ افضلیت سے مراد شرافت ذاتیہ اور
مبدء سے زیادتی مناسبت ہے تو البتہ
ہو سکتا ہے اور افضلیت سے ایسے معنی مراد
لئے جائیں کہ جو ہر دو اطلاق سے عام ہو۔

من الملائكة مطلقا سواء كانت علوية او سفلية والقاضي ابوبكر الباقلاني وابو عبد الله الحليمي والاستاذ ابو اسحق الاسفرائني وابو عبد الله الحاكم والحكماء الاسلاميون والمعتزلة كلهم ذهبوا الى تفضيل الملائكة العلوية على الانبياء والانس وذكر القاضي عضد الدين في المواقف انه لا نزاع ان الانبياء من الانس افضل من الملائكة السفلية الارضية وانما النزاع في الملائكة العلوية السماوية وقال السيد السند في شرحه للمواقف اكثر اهل الملل على تفضيل الانبياء على الملئكة مطلقا وقال الامام فخر الدين الرازي في التفسير الكبير

یعنی خواہ اکثریہ ثواب ہوں، خواہ اکثریہ ثواب میں زیادہ ہوں۔ جاننا چاہئے کہ تمام اشاعرہ کا اس پر اجماع ہے کہ خواص بشر یعنی انسانوں میں سے انبیاء ملائکہ سے افضل ہیں خواہ ملائکہ علویہ ہوں یا سفلیہ اور قاضی ابوبکر باقلانی اور ابو عبداللہ حلیمی اور استاذ ابو اسحاق اسفرائنی اور ابو عبداللہ حاکم اور تمام حکماء اسلامیین اور تمام معتزلہ اس طرف گئے ہیں کہ ملائکہ علویہ انبیاء انسان پر افضل ہیں۔ قاضی عضد الدین نے مواقف میں لکھا ہے کہ اسمیں کوئی نزاع نہیں کہ ملائکہ سفلیہ ارضیہ سے افضل ہیں۔ نزاع اور علویہ سماویہ میں ہے۔ سید السند نے شرح مواقف میں کہا ہے کہ اکثر اہل مذاہب انبیاء کو ملائکہ پر مطلقاً افضل کہتے ہیں۔ امام فخر الدین رازی نے تفسیر کبیر میں فرمایا ہے کہ اس پر اجماع ہو گیا ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم تمام ملائکہ سے افضل ہیں اور خلاف اور نزاع اور انبیاء میں ہے۔

انعقد الاجماع علی ان محمدا
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم افضل
من الملائکۃ والخلاف فی
دونہ واعلم ان الانسان
الکامل عبارۃ عن جمیع المراتب
الالٰہیۃ والکونیۃ من
العقول والنفوس کلیۃ و
جزئیۃ والطبیعۃ الی آخر
التنزلات للوجود ویقال
لھذہ المرتبۃ المرتبۃ
العمائیۃ ایضا لمشابھتہ
ھذہ المرتبۃ الکونیۃ
بالمرتبۃ الالٰہیۃ ای
التعین الثانی اعنی الواحدیۃ
ویقال لھا العمائیۃ لانھا
برزخ وحائلۃ بین الوحدۃ
والکثرۃ وقد ظھر الحق فیہ اعلما
بصفات الخلق تنزلا من مرتبۃ
مختصۃ براۓ حضرۃ الوجوب

جاننا چاہیئے کہ انسان کامل وہ شخص
کہلاتا ہے کہ تمام مراتب الٰہیہ کونیہ
کو جیسے کہ عقول اور نفوس ہیں،
خواہ کلیہ ہوں یا جزئیہ سب کو اور مراتب
طبعیہ کو آخر تنزلات وجود تک جامع ہو
اور اس مرتبہ کو مرتبہ عمائیہ بھی کہتے ہیں۔
کیونکہ یہ مرتبہ کونیہ مرتبہ الٰہیہ یعنی تعین
ثانی یعنی واحدیہ کے مشابہ ہے اور
اس کو عمائیہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہ مرتبہ
وحدۃ اور کثرۃ کے درمیان برزخ اور
حائل ہے اور اس رتبہ میں حق باعتبار علم
کے صفات خلق کے ساتھ ظہور کیا ہے
اور وجہ اس کی یہ ہے کہ حضرت وجوب
سے کہ جو مرتبہ خاص حق کا ہے تنزل ہوتا
ہے پس اس وقت اللہ تعالیٰ کی طرف
وہ اشیاء مضاف کی جاتی ہیں کہ جو خلق
کی طرف مضاف ہوتی ہیں جیسے تعجب اور
ضحک وغیرہ با نقائص اس کی طرف کسی
حال میں اور کسی صورۃ سے بھی مضاف

Marfat.com

فیضان الله تعالیٰ اکل ما یضاف
الی الخلق من التعجب في الضحك
وامثال ذلك والجهت عن
اضافة النقائص لله تعالیٰ
بوجه من الوجوه كذلك المرتبة
عمائية هذا برزخ بين هذا
العالم والحق وقد اتصف
الحق سبحانه في هذه المرتبة
عينا بصفات الخلق والجهت عن
النقائص الا ان العمائية
الى المرتبة الربوبية العمائية
الثانية المرتبة المربوبية

مرحلہ ۴۱ اعلم ان اهل
الملل اتفقوا على ان لله تعالیٰ
صفات ثبوتية منها ما يتوقف
عليه افعاله ومنها ما لا يتوقف
عليها فعاله اما الحكماء فهم
نفوا الصفات وتفرقوا الى بين
ثم زمة من قد ماء الفلاسفة

نہیں کی جائیں گے۔ اسی طرح یہ مرتبہ یعنی
انسان کامل مرتبہ عمائیہ ہے کیونکہ وہ
حق اور عالم کے درمیان برزخ ہے
اور اس مرتبہ میں حق سبحانہ تعالیٰ واقع
میں صفات خلق کے ساتھ متصف ہے
لیکن فرق اتنا ہے کہ پہلے عمائیہ مرتبہ
ربوبیت کا ہے اور دوسرے عمائیہ
مرتبہ مربوبیت کا ہے۔

مرحلہ اکتالیسواں جاننا چاہیے
کہ تمام اہل مذہب نے اس پر اتفاق کیا
ہے کہ اللہ تعالیٰ کیلئے صفات ثبوتیہ ہیں
بعض صفات تو ایسی ہیں کہ ان پر باری
تعالیٰ کے افعال موقوف ہیں اور بعض
صفات ایسی ہیں کہ ان پر اللہ تعالیٰ کے ←
صفات کے بارے میں دو قسم پر منقسم
ہیں ایک فرقہ تو قدماء فلاسفہ کا ہے کہ
جو قابل شمار بھی نہیں۔ وہ تو یہ کہتے ہیں
کہ اللہ تعالیٰ کو عالم کے صدور اور موجود
ہونے میں کچھ شعور اور خبر نہیں پس وجود

Marfat.com

لا يحياء بهم قالوا في العلم
لا شعور له تعالى في صدور
العالم عنه فانما صدر الوجود
وما يتبعه لازم ذاتي له
تعالى كلزوم الضوء للشمس
بحيث لا شعور لها به ولا
انفكاك له عنها ولم يدروا
انه يستلزم منقصة الجهل
تعالى الله عما يقول الظالمون
علوا كبيرا واستعذرت طائفة
من اتباعهم فقالوا انهم ارادوا
النفي العلم المستلزم للتكثر
في ذاته واستمسك الباقون
بانه لو علم شيئا ليعلم ذاته
اذ يعلم ان يعلمه والعلم
نسبة لا يتصور الا بين
اثنين ولا اثنينية فيه
بوجه من الوجوه والجواب العلم
ليس نسبة بل صفة ذات نسبة

اور لوازم وجود کا عطا کرنا یہ اس کا
لازم ذاتی ہے جیسا کہ روشنی آفتاب
کو لازم ہے، کیونکہ اس کو بھی کچھ شعور
اور علم اُس روشنی کا نہیں اور نہ وہ
روشنی اس سے منفک ہو سکتی ہے
اور وہ اس سے آگاہ نہ ہوئے کہ یہ
اس سے جہل لازم آتا ہے اور حق
تعالیٰ اس سے بہت برتر ہیں اور ایک
گروہ نے ان کی طرف سے یہ عذر کیا
ہے کہ انھوں نے اس علم کی نفی کی ہے
جو اس کی ذات میں تکثر کو مستلزم ہو،
اور بعض نے اس علم پر اس طرح
استدلال کیا ہے کہ اگر باری تعالیٰ کو
کسی شئے کا علم ہوتا تو اپنی ذات کا
ضرور علم ہوتا کہ مجھ کو علم ہے اور علم اُس
نسبت کو کہتے ہیں جو دو شئے کے درمیان
میں متصور ہو اور علم باری تعالیٰ میں تعدد
کسی طرح بھی نہیں اور جواب اس کا
یہ ہے کہ علم نسبت نہیں ہے بلکہ صفت نسبت

Marfat.com

... الطرفان فان للنسبة بينه
وبين المعلوم والعالم ولو...
يرد عليه انه تعالى يلزم ان لا
يكون عالما بهذين الاعتبارين
لتقدمها على العلم وطائفة
من المتاخرين وكثير من
من القدماء قالوا ما يترتب
على المخلوق على ثبوت صفة
من الصفات الزائدة ...
..... على الذات فهو
يترتب على ذاته تعالى من
من غير اعتبار صفة فذاته حي
عليم قادر مريد سميع
بصير متكلم باعتبار ظهور
آثار الحيوة والعلم القدرة
والارادة والسمع والبصر
والتكلم منه فالذات وحدها
باعتبار تعلقاتها المختلفة
نها الحي والعليم الى آخره

ہے نہیں دونوں اس نسبت کے لئے
ثابت ہوگی کہ جو عالم اور معلوم کے درمیان
ہے اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ علم
نسبت ہی ہے تو تغایر اعتباری طرفین
میں کافی ہے اور اس جواب پر ایک
اعتراض واقع ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ
اس تقدیر پر لازم آتا ہے کہ باری تعالیٰ
ان دونوں اعتباروں کے عالم نہ ہوں
کیونکہ یہ دونوں اعتبار علم پر مقدم ہیں
اور متاخرین کے ایک گروہ اور اکثر قدما
نے کہا کہ جو صفت صفات زائدہ از ذات
میں سے مخلوق پر مرتب ہوتی ہے وہ ہی
صفت۔ ذات باری تعالیٰ پر بغیر اعتبار
کسی صفت کے مرتب ہوتی ہے۔ پس حق
تعالیٰ کی ذات باعتبار ظاہر ہونے آثار
حیات اور علم اور قدرۃ اور ارادہ اور سمع
اور بصر اور تکلم کے حی علیم قدیر، مرید، سمیع
بصیر متکلم ہے پس ذات واحد کو باعتبار
تعلقات مختلفہ کے حی علیم وغیرہ کہتے ہیں

سلمنا انه نسبي [illegible]

Marfat.com

ولیس هناك صفة اصلا ولا
مذهب علیك ان مذاق
الانبياء عليهم السلام يشهد
بخلاف هذا فانهم يثبتون
الصفات

مرحلہ ۴۲ ان الناس
فی مرج فی امر الصفات فالق
السمع شهيد النفصل عليك
نبذا من التحقيقات فی صفاته
لتكون علی بصيرة اعلم انه
لا شبهة ان مفهوم الذات
مغائر لمفهوم الصفات فمن
قال بغيريتها لها انما اعتبر
المفهوم ولا شك انه لا ينفك
احدهما عن الاخر ومن ههنا
ترا المتكلم يقول انها ليست عينه
ولا غيره بالنظرين المذكورين
فاثبت الذات وصفة زائدة
عليها حقيقة كقوى بالحالة القائمة

ورنہ کوئی صفت وغیرہ نہیں اور تجھ کو یہ
وہم نہ ہو کہ انبیاء علیہم السلام کا مذاق
اس کے خلاف شہادت دیتا ہے کیونکہ
صفات کو ثابت کرتے ہیں، نفی نہیں
کرتے **مرحلہ بیالیسواں**۔

صفات باری تعالیٰ کے باب میں علماءَ
بہت اضطراب میں واقع ہوئے ہیں
پس تو خوب سن تاکہ کچھ تحقیقات اس باب
میں ہم بیان کر دیں تاکہ بصیرۃ حاصل
ہو جائے پس جاننا چاہیے کہ اس میں
تو کچھ شبہہ نہیں کہ ذات کا مفہوم مفہوم
صفات کے مغائر ہے پس جو صفات کا
باری تعالیٰ سے غیر ہونیکا قائل ہے اس
نے مفہوم کا اعتبار کیا ہے اور اس میں
شک نہیں مفہوم صفات اور مفہوم
ذات میں سے ایک دوسرے سے منفک
نہیں اور اس واسطے متکلمین دونوں
اعتباروں کی طرف نظر کر کے کہتے ہیں کہ
صفات نہ عین ذات ہیں نہ غیر ذات۔

صفات ذات کے بارے میں تحقیق زائد

بناای الغاذیۃ بالتصرف فی
مادۃ الغذاء المحیلۃ الی شبیہ
اجزاء المتغذی بدل لا یتحلل
والنامیۃ التی توجب الزیادۃ
ای الاجزاء علی ما یناسب
محفوظۃ فی الاقطار حتی یبلغ
الی کمال مقدارہ والمولدۃ
التی توجب افتزال فضلہ
من المادۃ لیکون مبداء
لشخص لبقاء النوع والجاذبۃ
لمدد الغذاء والہاضمۃ
المعدۃ للتصرف والماسکۃ
التی یحفظ الغذاء الی تمام
الفعل والدافعۃ للثقل و
ہذہ الدافعۃ الاخیرۃ
خادمۃ للغاذیۃ وہی خادمۃ
للنامیۃ والنامیۃ خادمۃ
للمولدۃ ہذہ خدمۃ القوی
ہذا مذہب جمہور الاشاعرۃ

پس ذات اور صفت زائدہ کو حقیقت
ثابت کرتے ہیں جیسے وہ قوی جو ہمارے
اندر قائم ہیں مثلاً قوۃ محیلہ غاذیہ جو
مادہ غذا میں تصرف کرتی ہے یعنی غذا
کھانے والے کے اجزاء کے مشابہ بدل
ما یتحلل بناتی ہے اور دوسری قوت
نامیہ یعنی وہ قوت جو اجزاء پر زیادتی کو بقدر مناسب
تمام اطراف میں واجب کرتی ہے یہاں
تک کہ کمال مقدار تک پہونچ جاتا ہے۔
اور تیسرے قوۃ مولدہ یعنی وہ قوۃ جو مادہ
کے فضلہ کو اس کے لئے مستعد کرے تاکہ
وہ علۃ بقاء نسل کے لئے جوہر بنجاوے
اور چوتھی قوۃ جاذبہ جو غذا کی مدد کیلئے
ہے اور پانچویں قوت ہاضمہ جو غذا میں
تصرف کرتی ہے اور چھٹی قوت ماسکہ یعنی
وہ قوۃ جو غذا کو تاثیر کے تمام ہونے تک
حفاظت کرتی ہے اور ساتویں قوۃ جو
ثقل کو دفع کرتی ہے اور یہ قوۃ دافعہ
غاذیہ کی خادم ہے اور غاذیہ نامیہ کی خادم

Marfat.com

غیر ابی الحسن الاشعری فی
بعض الصفات والامام ابو حامد
الغزالی وسایر اهل الکشف
یقولون فی الجمیع انها عینها
قال یعسوب الموحدین امیر
المومنین علی کرم الله وجهه
کمال الاخلاص له تعالی و
فی الروایة کمال التوحید
نفی الصفات عنه یعنی جمیع
الصفات عین الذات من
حیث الوجود لیس ثم موجودات
متغایرة بالذات بصفاتنا
وقوانا القائمة بنا المختلفة
من حیث الوجود والمفهوم
بالحقیقة بل صفاتنا شئون
انتزاعیة للذات الواجب الوجود
لیس لکل واحدة وجود
علاحدة مغایرة للذات
بل هی موجودات لوجود

ہے اور نامیہ مولدہ کی خادم ہے پس
مولدہ تمام قویٰ کی مخدوم ہے یہ مذہب
بعض صفات میں سوائے ابو الحسن اشعری
کے تمام اشاعرہ کا ہے اور امام ابو حامد غزالی
اور تمام اہل کشف تمام صفات کے
بارہ میں یہ کہتے ہیں کہ عین ذات ہیں)۔
یعسوب موحدین امیر المومنین علی کرم اللہ
وجہہ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالےٰ کیلئے
کمال اخلاص یہی ہے۔ اور ایک روایت
میں کمال توحید کا لفظ آیا ہے صفات
کو کہ باری تعالیٰ سے نفی کیا جاوے یعنی
. . . .
. . . . بحیثیت
وجود کے تمام صفات عین ذات ہیں
صفات موجودات متغائرہ از ذات
نہیں ہیں جیسے کہ ہماری صفات اور
ہمارے قویٰ بحیثیت وجود اور مفہوم
کے حقیقۃً متغائرہ ہیں بلکہ ہمارے صفات
ذات واجب الوجود کے لئے حالات

Marfat.com

الذات فھی عین الذات من
حیث الوجود ومغائرۃ لھا
وبعضھا لبعض من حیث
المفھوم قال الشیخ فی الفتوحات
کون الباری حیا عالما قادرا
وکذا سائر الصفات نسب
واضافات لہ لا اعیان زائدۃ
لما یؤدی الی نعتہا بالنقص
اذ الکامل بما ھو زائد ناقص
بالذات عن کمالہ بھذا
الزائد وھو تعالی کامل
لذاتہ فالزائد ای زیادۃ
حقیقیۃ علی الذات محال
وبالنسب والاضافات لیس
بمحال واما قول القائل لا
ھی عینہ ولا ھی غیرہ فلہ الکلام
فی غایۃ البعد فانہ قد دل
علی اثبات الزائد وھو الخبر
بالاشارۃ الا انہ انکرہ

انتزاعی ہیں۔ کسی صفت کا وجود وجود
علیحدہ مغائر ذات کے نہیں ہے بلکہ
وجود ذات کے لئے موجودات ہیں پس
صفات بحیثیت وجود کے عین ذات
ہیں اور باعتبار مفہوم کے مغایر ذات
ہیں اور اسی طرح آپس میں بھی ایک
دوسرے کے مغایر ہیں۔ شیخ نے فتوحات
میں کہا ہے کہ باری تعالیٰ کا حی عالم
قادر ہونا اسی طرح تمام صفات باری
تعالیٰ نسب اور اضافات ہیں اشیاء
مستقل زاید از ذات نہیں ہیں کیونکہ
اگر زاید ہوں تو یہ لازم آتا ہے کہ ذات
نقص کے ساتھ موصوف کیونکہ جو شے
کسی زاید شے سے کمال حاصل کرتی
ہے وہ اپنی ذات کے اعتبار سے اس کمال سے
ناقص ہوتی ہے۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ
اپنی ذات سے کامل ہیں پس زائد از ذات
بزیادہ حقیقت محال ہے اور زائد باعتبار
بالاضافہ محال نہیں ہے اور صفات کے بارے میں......

بعض کا یہ قول ہے کہ صفات نہ ذات ہیں اور نہ صفات ذات کے غیر ہیں تو یہ کلام نہایت بعید ہے کیونکہ

الاطلاق لا غیر ثم الحکم فی
الحد بان قال الغیران ھما
الذان یجوز مفارقۃ احد
ھما عین الآخر زمانا ومکانا
ووجودا وعدما فنفی الغیریۃ
بھذا المعنی عن الصفات و
لیس ھذا الحد الغیرین
عند جمیع العلماء انتھی کلام
قال بعض العلماء الغیریۃ
امتیاز شیء عن آخر بحیث
یقال ویشار الیہ بالاثنینیۃ
قال فی شرح المواقف ان
صفات الحق تعالیٰ اضافات
والاضافۃ کما یطلق علی
النسبۃ المتکررۃ لا یطلق علی
معروضھا وقال الامام الغزالی
لا یکون لہ صفۃ زائدۃ علی
الذات لانہ انکان یتقوم
وجودہ بتلک الصفۃ حتی

یہ کلام زائد کا اثبات کرتا ہے
وہ زاید حقیقۃً بلاشک غیر ہے مگر اس پر
صرف غیر کے اطلاق کرنے کا اس قایل
نے انکار کیا ہے اس کے بعد غیر کی
تعریف میں تحکم کیا ہے چنانچہ غیر کی
تعریف اس طور سے کی ہے کہ غیر تین
وہ دو شی ہیں کہ ایک کی مفارقت دوسرے
سے نہ باعتبار زمانہ کے اور نہ باعتبار
مکان کے اور نہ باعتبار وجود کے اور نہ
باعتبار عدم کے ہو سکے۔ پس اس معنی
میں صفات سے غیریت کی نفی کی ہے
اور تمام علماء کے نزدیک یہ تعریف
غیرین کی نہیں ختم ہوا کلام قائل
کا۔ اور بعض علماء نے کہا ہے کہ غیریت
ایک شے کے دوسری شے سے ایسی
طرح ممتاز ہونے کو کہتے ہیں کہ ان کو
دو کہا جا سکے۔ شرح مواقف میں کہا
ہے کہ اللہ تعالیٰ کے صفات اضافات
ہیں اور اضافہ جیسا کہ نسبت متکررہ

يبطل وجود بتقدير عدمها
فقد تعلق عدمها وصار مركبا
من اجزاء لا يتم ذاته الا
بمجموعها وكل مركب معلول
وان كان لا يلزم عدمه من
تقدير عدم تلك الصفة
فهي عرضية فيه كالعلم في
الانسان وذلك محال لان
كل عرضي معلول وح علة
ان كانت ذات الواجب كانت
الذات فاعلا وقابلا وكونه
فاعلا غير كونه قابلا لانه يفعل
لا من حيث يقبل ويقبل
لا من حيث يفعل فيكون
مركبا فيه كثرة بوجه ما و
قد تبين ان الكثرة في ذات
الواجب بوجه من الوجوه
مح فانه سبحانه واحد من
كل وجه وان كانت غير الواجب

کو کہتے ہیں اسی طرح اس نسبت متکررہ
کے معروض کو بھی کہتے ہیں اور امام غزالی
رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ حق تعالیٰ
کے لئے کوئی صفۃ زائد از ذات نہیں ہے
کیونکہ اگر صفۃ زاید از ذات مانی جاوے
تو یا تو وجود باری تعالیٰ کا اس صفۃ
سے متقوم ہوگا حتیٰ کہ اگر اس صفۃ کا
عدم فرض کیا جاوے تو اس کا وجود
باطل ہو جاوے تو اس صورۃ میں تو
باری تعالیٰ اجزاء سے مرکب ہونگے
ذات بغیر ان اجزاء کے تمام نہ ہوگی۔
اور ہر مرکب معلول ہوتا ہے اور اگر
اس صفۃ کا عدم نہ لازم آوے تو
وہ صفۃ اس میں عرضی ہوگی جیسے کہ
انسان میں علم ہوتا ہے اور یہ محال ہے
کیونکہ ہر عرض معلول ہوتی ہے اور ہر
دو تقدیر پر اگر علۃ اس معلول کی ذات
واجب ہوگی تو یہ لازم آتا ہے کہ ذات
فاعل بھی ہوا اور قابل بھی ہوا اور اس کا

فبطلانه بدیهی

مرحلہ چہل قال

بعض العلماء ان علمه
اما عین ذاته او خارج عنه
و اما قائم بنفسه او بذاته
تعالی او بامر آخر و لغموض
هذه المسئلة الی کل احتمال
ذهب طائفة قال افلاطون
علمه تعالی صورة قائمة
بنفسها فمعناه انه عالم ان
له نسبة الیها و یرید
بالصورة الامر المجرد الذی
یکون له للمشاهدة و تکون
قائما بنفسه کالدائرة قائمة
بذاتها و الة المشاهدة
و الامر المشاهد عنه متحد
مع تلك الصورة ذاتا مغایر
له بالاعتبار و قیام الصورة
بنفسها لا ینافی کونه عرضا او

فاعل ہونا قابل ہونے کے غیر ہوگا کیونکہ
وہ بحیثیت فعل کے قابل نہ ہونگے اور
اور بحیثیت قبول کے فاعل نہ ہونگے۔
پس اس صورت میں ذات مرکب ہوگی
کہ اس میں ایک وجہ سے کثرت ہوگی اور
پہلے معلوم ہوچکا ہے کہ ذات واجب میں
کثرت ہر طرح سے محال ہے کیونکہ اللہ سبحانہ
ہر طرح سے واحد ہیں اور اگر وہ علم غیر ذات
ہے تو اس کا بطلان تو بدیہی ہے۔

مرحلہ تینتالیسواں

بعض علماء
نے کہا ہے کہ اللہ تعالی کا علم یا تو عین ذات
ہے یا خارج از ذات ہے خارج ہونے کی
صورت میں یا علم اپنی ذات سے قائم
ہے اور یا کسی اور شئے کے ساتھ قائم ہے
اور اس مسئلہ کے اشکال کی وجہ سے ہر
احتمال ایک جماعت کا مسلک ہے چنانچہ
افلاطون نے کہا ہے کہ اللہ تعالے کا
علم ایک صورة ہے جو اپنی ذات سے
قائم ہے۔ پس اس تقریر پر اللہ تعالی کے

Marfat.com

او یجوزان یکون قایما بنفسه
فی عالم وقایما بغیره فی عالم
اخر وکما ان الانسان قایم
بنفسه فی الخارج وقایم بغیره
فی الذهن وکالاعمال فی
الدنیا یصیر جواهر فی
العالم الاخر فی الوزن
وفی الجنة وکذالك صور
المعدومات الممکنة بل
الممتنعات یجوز قیامها
بنفسها فی عالم الانوار
وان لم یوجد فی الخارج
بل یجوز...... ان لا یوجد
امر فی الخارج والذهن
کلیهما مع انه قایم بنفسه
فی عالم الانوار کالمعدوم
المطلق ذاته یجوز ان یکون له
ثبوت فی عالم الانوار لا یترتب
علیه الاثار المطلوبة منه

عالم ہونے کے یہ معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ
کو اس صورۃ سے ایک نسبت اور تعلق
ہے اور صورۃ سے مراد وہ امر مجرد ہے
کہ جو مشاہدہ کا آلہ ہو اور اپنی ذات سے
قایم ہو جیسے کہ آئینہ اپنی ذات سے قایم
ہوتا ہے اور مشاہدہ کا آلہ ہوتا ہے۔
پس جو امر اس سے مشاہدہ کیا جاتا
ہے وہ ذات کے اعتبار سے اس صورۃ
کے ساتھ متحد ہوتا ہے اور اعتبار سے مغایر
ہوتا ہے اور صورۃ کا اپنی ذات کے ساتھ
قائم ہونا اس کے عرض ہونے کے منافی
نہیں ہے یا یہ کہ اپنی ذات سے ایک
عالم میں قایم ہو اور غیر کے ساتھ دوسرے
عالم میں قائم ہو جیسا کہ انسان اپنی ذات
سے خارج میں قایم ہے اور غیر کے ساتھ
ذہن میں اور جیسے کہ افعال دنیا میں
اعراض ہیں اور دوسرے عالم میں یہ
جواہر ہیں۔ مثلاً وزن میں اور جنت میں
اور اسی طرح معدومات ممکنہ کی صورتیں

Marfat.com

في الخارج والذهن دليله
ما قيل ان الشيئية على
قسمين شيئية الثبوت و
وشيئية الوجود فالشيئية
الوجودية هي ظهور الامر
في الوجود العيني في عالم من
العوالم والشيئية الثبوتية
هي ثبوت في العلم لا في
الخارج والمعتزلة ايضا قائلون
بالشيئية الثبوتية الا ان الثبوت
على مذهبهم عيني وعلى هذا
المذهب علمي تمييزا لمعدومات
مطلقا عندهم في الخارج
وعنده تميز الموجودات
الخارجية في عالم الانوار
فمذهبه قريب من القول
بالاعيان الثابتة التي
ذهبت اليها الصوفية
قدس اسرارهم وطريق

بلکہ ممتنعات کی صورتوں کا اپنی ذات
سے عالم انوار میں قائم ہونا جائز ہے۔
اگرچہ خارج میں نہ پائے جاویں بلکہ
یہاں تک جائز ہے کہ خارج اور ذہن
دونوں میں کوئی شے نہ پائی جاوے اور
عالم انوار میں وہ شے اپنی ذات سے پائی
جائے جیسے کہ معدوم مطلق کا عالم انوار
میں ثابت ہونا جائز ہے اور خارج اور
ذہن میں جو اس سے آثار مطلوب ہیں
جائز ہے کہ وہ مرتب نہ ہوں اور اسی مذہب
کے موید وہ ہے جو کہا گیا ہے کہ شیئیۃ
الثبوت اور شیئیۃ الوجود شیئیہ وجودیہ
تو ظاہر ہونا کسی امر کا ہے وجود عینی
میں خواہ کسی عالم میں ہو عالموں میں
سے اور شیئیۃ ثبوتیہ ثابت ہونا کسی امر کا
علم میں ہے نہ خارج میں اور معتزلہ بھی
شیئیۃ ثبوتیہ کے قائل ہیں مگر اتنا فرق ہے
کہ ثبوت معتزلہ کی مذہب پر عینی ہے اور
اس تقریر کے موافق علمی ہے معادر

Marfat.com

انما تدالمشاهدة بعد
الریاضات الشاقة والمجاهدات
الکاملة التی ما یبقی منها
المزاج

مرحلہ د م تال

جمہور الفلاسفة علمه
تعالے عین ذاته ومحل
النزاع العلم بمعنے دانش
لا بمعنے دانستن فهو
نور تجلی به الاشیاء و
تمیز بعضها عن بعض وبه
الاحکام علیها فذاته تعالی
نور الانوار کان ذاته بذاته
فی اجلی مراتب الظهور
لذاته ولا تنتطرق الیه
الخفاء والغیبة اصلا فیکون
ذاته عالما ومعلوما وعلما
من غیر تکثر لا ذاتا ولا
اعتبارا فی الشفاء واجب

معدومات کی تمیز مطلقاً معتزلہ کے
نزدیک خارج میں ہے اور افلاطون کے
نزدیک موجودات خارجیہ کی تمیز عالم المثال
میں ہے پس افلاطون کا مذہب اعیان
ثابتہ کے ذایل ہونے کے قریب ہے کہ جو
مسلک صوفیہ کا ہے اور اس کے اثبات
کا طریق مشاہدہ ہے اور یہ بعد ریاضات
شاقہ اور ایسے مجاہدات کاملہ کے کہ ان
کے سبب سے مزاج بہت کم باقی رہتا ہے
حاصل ہوتا ہے

مرحلہ چوالیسواں

جمہور فلاسفہ نے کہا ہے کہ اللہ تعالی
کا علم عین ذات ہے اور محل نزاع علم
بمعنی دانش ہے نہ بمعنی دانستن پس
علم ایک نور ہے کہ اشیا اس سے منکشف
ہوتی ہیں اور بعض اشیا بعض سے متمیز
ہوتی ہے پس اللہ تعالی کی ذات
نور الانوار ہے اس کی ذات اپنی ذات
سے مراتب ظہور میں نہایت جلی تر ہے اور
خفا اور غیبت کو اس کی طرف بالکل

الوجود عقل محض فذاته
عقل ومعقول وعاقل لا
ان هناك اشياء متكثرة و
ذلك لانها هو هو المجرد
عقل وبما يعبر له ان
هويته المجردة لذاته
فهو معقول لذاته وبما
يعبران ذاته له هوية
مجردة هو عاقل لذاته الى
ان قال آخر فقد فهمت
ان نفس كونه عاقلا و
معقولا لا يوجب كونه اثنين
في الاعتبار ايضا فانه ليس
تحصيل الامرين لاعتبار
ان ماهية مجردة لذاته
وان ماهية مجردة ذاتها
له وههنا تقديم وتاخير
في ترتيب المعاني والغرض
المحصل شئ واحد انتهى

مراد نہیں بلکہ اس کی ذات ہی عالم ہے
اور معلوم ہے اور علم ہے اور اس میں نہ
بالذات تکثر ہے اور نہ بالاعتبار تثنّا،
میں ہے کہ واجب الوجود عقل محض ہے۔
اس کی ذات ہی عقل بھی ہے اور معقول
بھی ہے اور عاقل بھی ہے اور اسکے
یہ معنی نہیں کہ وہاں اشیا متکثرہ ہیں۔
کیونکہ باری تعالیٰ بحیثیت ذات کے مجرد
ہے اور عقل ہے اور اس اعتبار سے
کہ اس کی ذات کے لئے ہویت مجردہ
لذاتہ ہے تو وہ معقول لذاتہ ہے اور
اس اعتبار سے کہ اس کی ذات کیلئے
ہویت مجردہ ہے عاقل ہے حتیٰ کہ
آخر میں کہا ہے کہ صرف اس کا عاقل
اور معقول ہونا اس کی ذات میں دو
ہونے کو مستلزم نہیں اور نہ اعتبار میں
دو ہونے کو مستلزم ہے پس یہ دونوں
امر اس کو حاصل نہیں، کیونکہ یہ اعتبار
کیا گیا ہے کہ ماہیت اس کے لذاتہ مجرد ہے

کلامہ وما ذکر من الاعتبارات
تصویر وتفہیم لکونہ
عقلا وعاقلا ومعقولا لا
ان تلک الاعتبارات واسطۃ
الثبوت لقیامہ بہ یعنی ما
ذکرہ فی الترتیب من
الاعتبارات تصویر وتفہیم
لکونہ عاقلا ومعقولا وعقلا
کذلک لا ان تلک الاعتبارات
واسطۃ فی الثبوت فلاثبت
الا بعد الاعتبار الاعتبارات
وقد یعبر العلم بالتجرد
وعدم الغیبۃ فیوھم
. . . .
. . . . انہ امر عدمی
وقد یعبر بالحضور والحصول
فیتوھم انہ اضافۃ وقد
یعبر بالارتسام والتمثیل
فیوھم کونہ انفعالا وقد

اور اس کی ہیئت نے اس کی ذات مجردہ
اور اس مقام پر ترتیب تقریر میں تقدیم
تاخیر ہو گئی ہے لیکن اصل مقصود ایک ہی ہے
ہے جیسے ہو؛ کلام شیخ کا۔ اور جو اعتبارات
ذکر کئے گئے ہیں یہ اس کے ذات کے عقل اور
عاقل اور معقول ہونے کے محض تصویر و
تفہیم ہے۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ اعتبارات
واسطہ فی الثبوت ہے یعنی ترتیب کے
بارہ میں جو اعتبارات ذکر کئے گئے ہیں یہ
اس کے عاقل اور معقول اور عقل ہونے کی
تفہیم و تصویر ہے۔ یہ نہیں ہے کہ یہ اعتبارات
واسطہ فی الثبوت ہیں پس اعتبار معتبر پر
موقوف ہو اور کبھی علم کو تجرد اور عدم غیبت
سے تعبیر کرتے ہیں، تو اس تعبیر سے یہ وہم
ہوتا ہے کہ علم امر عدمی ہے اور کبھی علم کو
حضور اور حصول سے بھی تعبیر کرتے ہیں،
اس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ علم اضافت ہے
اور کبھی ارتسام اور تمثیل سے تعبیر کرتے ہیں
اس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ علم انفعال

Marfat.com

يعبر بالصورة الحاصلة فتوهم	اور کبھی صورۃ حاصلہ سے تعبیر کرتے ہیں۔
كونه صفة ذات اضافة	اس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ علم صفۃ ذات
فكلها تعبيرات بلوازمه	کی ہے اور اضافتہ ہے بس یہ تمام
بحسب المقامات المناسبة	تعریفیں لوازم کے ساتھ ہیں اور باعتبار
فعلمه تعالى نور يظهر به	مقامات مناسبہ کے تعبیرات ہیں پس
ويتجلى كل ما هو واقع في	اللہ تعالیٰ کا علم ایسا نور ہے کہ جو کچھ سلسلہ
سلسلة المبدئية كليا كان	مبدئیت میں ہے خواہ کلی ہو یا جزئی ہو
او جزئيا دفعة فعلمه بسيط	دفعتاً ظاہر اور متجلی ہے پس اللہ تعالیٰ کا
مشتمل على جميع الاشياء	علم بسیط ہے جو تمام اشیاء کو مشتمل ہے
كاشتمال علم البسيط الذي	جیسا کہ وہ علم بسیط ہوتا ہے کہ جب کوئی
يحضر عند السؤال عن مسئلة	مسئلہ دریافت کیا جاتا ہے کہ وہ علم
على التفصيل الذي يقع	تفصیلاً سامنے آجاتا ہے اور وہ علم اس
بعده وهو غير الملكة التي	ملکہ کے سوا ہے کہ جس کے سبب سے جواب
يقدر بها على الجواب فانها	پر قادر ہے۔ کیونکہ وہ ملکہ تو سوال سے
حاصلة قبل السؤال وهذه	پہلے بھی حاصل ہے اور یہ حالت بسیط
حالة بسيطة يحضر عند	جو سوال کے وقت آتی ہے۔ نہ اس میں
السؤال لا تركيب ولا تعدد	ترکیب ہے اور نہ تعدد ہے اور اس
فيه ومبدء للتفصيل الذي	تفصیل کا مبدء ہے جو اس کے بعد
يقع بعد هذا هو المقدور	واقع ہوتی ہے اس قدر تقریر علم کے

Marfat.com

الطاقة البشرية واما ...
الاطلاع علی کنه علمه فلا سبیل
الیه لانه موقوف علی العلم
بکنه ذاته ولنا لا سبیل الیه
اصلا وهذا معنی وقع فی
عبارة ابن سینا والشیخ
المقتول انه منطبق علی علمه الکل
انطواء النواة علی الشجرة والیه
اشار بهمنیار فی التحصیل
حیث قال ان علمه حقیقة
یصدر عنها مفصل الموجودات
کما ان المعقول البسیط عند
نا علة المفصل المعقولات بلا
قسمة لکن المعقول البسیط
عندنا موجود فی عقولنا و
هناك نفس وجود ومعنی
البسیط انه کما یکون بینك
وبین من یناظرك فاذا
تکلم بکلام کثیر خطر ببالك

متعلق طاقت بشریہ کے موافق ہے اور کنہ
علم پر اطلاع کا تو کوئی طریق ہی نہیں،
کیونکہ یہ اطلاع اللہ تعالی کے کنہ ذات
کے جاننے پر موقوف ہے اور اس کا بالکل
کوئی طریق نہیں اور ابن سینا اور شیخ
مقتول نے جو کہا ہے کہ اللہ علم پر ایسے
مشتمل ہیں جیسے کہ گٹھلی درخت پر تو اس
عبارۃ کے معنی یہی ہیں اور اسی طرح بہمنیار
نے تحصیل میں اشارہ کیا ہے کیونکہ اس نے
کہا ہے کہ اللہ تعالی کا علم ایک ایسی حقیقت
ہے کہ اس سے موجودات کی تفصیل صادر
ہوتی ہے جیسا کہ معقول بسیط ہمارے
نزدیک تفصیل معقولات کے بلا قسمت علت
ہے لیکن معقول بسیط ہمارے نزدیک ہماری
عقول میں موجود ہے اور اللہ تعالے کے
اعتبار سے معقول اس نفس کا وجود ہے
اور بسیط کے معنی یہ ہیں کہ جیسا کہ تیرے
درمیان اور اس شخص کے درمیان جو
تجھ سے مناظرہ کرے تیرے قلب میں

Marfat.com

جواب ثم بفضله شیئ بعد
شیئ انتهی کلامه قال الفارابی
واجب الوجود مبدأ
کل فیض وهذا ظاهر فله
الکل عن حیث انه لا کثرة
فیه و من حیث هو ظاهر
سال الکل بذاته فعلمه
بالکل بعد ذاته وعلمه
بذاته نفس ذاته وکثرة
علمه بالکل کثیرة بعد ذاته
وتحد الکل بالنسبة الی ذاته
فهو الکل فی وحدة ثم لما
کان هذا العلم مبدأ للعلم
بالاسباب والمسببات من
حیث السببیة والمسببیة کان
هذا العلم المرتب علی ذلک
العلم البسیط علماً فعلیاً
لوجود جمیع الموجودات الواقعة
فی السلسلة علی النمط الذی

جواب منعکس ہوتا ہے چنانچہ جب مقابل بہت
کلام کرتا ہے تیرے قلب میں اس کا
جواب آتا ہے اور پھر اس کی تفصیل
تھوڑی تھوڑی آجاتی ہے۔ ختم ہوا
کلام بہمنیار کا اور فارابی نے بیان کیا
واجب الوجود مبدء فیض کا ہے اور یہ
ظاہر ہے پس تمام اشیاء واجب الوجود
کے لئے اس حیثیت سے کہ اس میں کثرت
نہیں ہیں پس ذات بحیثیت ذات کے
ظاہر ہے پس واجب الوجود کو تمام اشیاء
کا علم بعد ذات کے ہے اور خود اس کو
اپنی ذات کا علم نفس ذات ہے اور تمام
اشیاء کے ساتھ اس کے علم کی کثرت بعد
ذات کے ہے اور باعتبار ذات واجب
الوجود میں تمام کلی بسیط ہیں پھر چونکہ یہ علم
اسباب اور مسببات کے علم کا بحیثیت
سببیت اور مسببیت کے مبدء ہے
اس لئے یہ علم جو اس علم بسیط پر مرتب ہو
علم فعلی ہوگا اس لئے کہ تمام موجودات جو

Marfat.com

اقتضت العناية الازلية
فعلم الله تعالى علم حضوری
فی سلسلة المبدئية فكان
العلم بالمعلومات مع ما
اشتملت عليه من الصفات
والاعتبارات فی عز تبية
الوجود علماً تفصيلياً حضورياً
مرتباً على ذلك العلم البسيط
ولم يتجدد فی هذه المراتب
الا الاضافات .....
..... وتعدد الاضافات
لا يخل بوحدانيته

مرحلہ ھم اعلم
ان مراتب العلم التفصيلی
اربع الاول ما يعبر
عنه بالقلم والنور والعقل
فی الشريعة كما جاء فی الحديث
اول ما خلق الله القلم و
فی..... اول ما خلق الله

سلسلہ میں واقع ہیں، ایسے طریق پر
ہیں کہ جس طرح عنایت ازلیہ کا مقتضی
ہے پس اللہ تعالی کا علم سلسلہ مبدئیت
میں علم حضوری ہے پس معلومات کا علم
مع ان صفات اور اعتبارات کہ جو مرتبہ
علم میں اُس پر مشتمل ہیں علم تفصیلی حضوری
ہے جو اس علم بسیط پر مرتب ہے اور
ان مراتب میں سوائے اضافات کوئی
شے مسبب نہیں ہوئی اور اضافات کا
تعدد اس کی وحدانیت میں مخل نہیں ہے

مرحلہ بیتالیسواں ۔ جاننا
چاہیے کہ علم تفصیلی کے مراتب چار ہیں
اول وہ کہ جو شریعت میں قلم اور نور اور
عقل سے تعبیر کیا جاتا ہے جیسا کہ حدیث میں
آیا ہے کہ اللہ تعالی نے اول قلم پیدا کیا
ہے اور ایک حدیث میں ہے کہ اللہ تعالی نے
پیدا کیا اور ایک حدیث میں ہے کہ اول مخلوقات
میں سے عقل ہے اور اصطلاح صوفیہ
میں عقل کل سے تعبیر کیا جاتا ہے اور

النور وفي حديث اول ما
خلق الله العقل وفي اصطلاح
الصوفية ما يعبر عنه بالعقل
الكل وفي اصطلاح الحكماء
ما يعبر عنه بالعقل الاول
فالقلم الذي هو اول المخلوقات
حاضر بذاته مع ما هو
مكنون فيه عند الواجب
تعالى فهو علم تفصيلي
بالنسبة الى العلم الاجمالي
الذي هو عين ذاته بسيط
بالنسبة الى ما في المراتب
والثانية ما يعبر عنه باللوح
المحفوظ في الشريعة وفي
اصطلاح الصوفية النفس
الكلي وفي اصطلاح الحكماء
بالنفوس الكلية المجردة
فاللوح المحفوظ حاضر بذاته
مع ينتقش فيه من صور الكليات

اصطلاح حکماء میں اسی کو عقل اول
سے تعبیر کرتے ہیں پس قلم جو اول مخلوقات
ہے اپنی ذات سے معہ اپنی اُس شئے کے
جو اُس میں پوشیدہ ہے اللہ تعالے کے
نزدیک حاضر ہے پس وہ قلم باعتبار
اُس علم اجمالی کے جو اُس کی عین ذات
ہے علم تفصیلی ہے اور باعتبار اُس شے
کے جو مراتب میں ہے بسیط ہے اور دوسرا
مرتبہ علم تفصیلی کا وہ ہے کہ جس کو شریعت
میں لوح محفوظ سے تعبیر کرتے ہیں اور
اصطلاح صوفیہ میں نفس کلی کہتے اور اصطلاح
صوفیہ میں لوح محفوظ اپنی ذات سے معہ
اُن کلیات کی صورتوں کے جو اس میں
نقش پذیر ہوتی ہیں اللہ تعالیٰ کے نزدیک
حاضر ہے۔ پس وہ بہ نسبت اُن دو مرتبہ
کے جو اس کے اوپر ہے علم تفصیلی ہے اور
تیسرا مرتبہ علم تفصیلی کا کتاب محو اور
اثبات ہے اور وہ قوت جسمانیہ ہے کہ
اس میں جزئیات مادیہ کی صورتیں نقش

Marfat.com

عند الواجب تعالى فهو علم
تفصيلي بالنسبة الى المرتبتين
اللتين فوقها والثالثة كتاب
المحو والاثبات وهو القوة
الجسمانية التي تنتقش
فيها صور الجزئيات المادية
وهي المطبعة في الاجسام
العلوية والسفلية فهذه
القوى مع ما فيها من النقوش
حاضرة عنده تعالى والرابعة
الموجودات الخارجية من
الاجزاء العلوية والاجسام
السفلية واحوالها فانها
حاضرة بذاتها عند الواجب
في مرتبة الايجاد فعلمت
ان هذه التفاصيل للامور
كلية كانت او جزئية صورا
ادراكية كانت او عينية
حاضرة بذواتها ولوازمها

پذیر ہوتی ہیں اور وہ قوت اجسام
علویہ اور سفلیہ میں نقش پذیر ہے پس
یہ قوی مع اُن کے نقوش کے اللہ تعالیٰ
کے نزدیک اپنی ذات سے مرتبۂ ایجاد
میں حاضر ہیں پس اس تقریر سے تو نے
جان لیا کہ یہ تفاصیل امور کی کلیہ
ہوں یا جزئیہ صور ادراکیہ ہوں یا
عینیہ اپنی ذوات اور لوازم اور اعتبارات
سے مرتبۂ ایجاد میں اللہ تعالیٰ کے نزدیک
حاضر ہیں پس یہ تفاصیل ایک اعتبار
سے علوم ہیں اور ایک اعتبار سے
معلومات ہیں کیونکہ ان تفاصیل کا
وجود اپنی ذات میں ... وجود اللہ
تعالیٰ کے لئے ہے جیسا کہ کہتے ہیں کہ
وجود عرض کا فی نفسہ وہ وجود اُس
کا ہے جو محل کے لئے ہے مگر فرق اتنا
ہے کہ عرض کا وجود محل کے لئے قبول
کے ساتھ ہے اور ان تفاصیل کا وجود
اللہ تعالیٰ کے لئے باعتبار فعل کے ہے

واعتبارا تہا عندہ تعالیٰ فی
مرتبۃ الایجاد فہی علوم
باعتبار و معلومات باعتبار
ذات وجود فی ... انفسہا
ہو وجودہا لہ تعالیٰ کما
یقال ان وجود العرض فی
نفسہ ہو وجودہ لمحلہ لا
ان وجود العرض للمحل --
بالقبول و وجودہا باعتبار
بالفعل وہذا معنی قول
المشائین علمہ بذاتہ
بمعلولاتہ نفسہا واعلم
انک اذا فہمت حق الفہم
ماتلونا علیک من التحقیقات
الفائقۃ والتدقیقات
الرائقۃ بان لک ان علمہ
عین ذاتہ صدقا ومغائرہا
مفہوما ولہ اعتبارات
لامتناہی علی حسب معلوماتہا

اور یہی معنے ہیں اس قول مشائین کے کہ
اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم اپنی معلولات
کا علم ہے۔ جان تو کہ جو کچھ ہم نے تحقیقات
فائقہ اور تدقیقات رائقہ ذکر کئے ہیں
جب تو نے ان کو خوب سمجھ لیا تو یہ ظاہر
ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ کا علم باعتبار صدق
کے عین ذات ہے اور باعتبار مفہوم
کے مغائر ہے اور اس علم کے موافق معلومات
کے اعتبارات غیر متناہیہ ہیں پس یہ
کہنا صحیح ہے کہ علم ایک صفت ہے یعنی
ایک امر ہے جو اس کی ذات کے ساتھ
بقیام انتزاعی قائم ہے یا ایک ایسا
امر ہے جو ذات پر باعتبار تغائر مفہوم
کے محمول ہوتا ہے اور جب وہ اشیاء
منکشف ہو جاتی ہیں یا ایک تعلق ہے
جو انکشاف کو واجب کرتا ہے۔ پس
بہ حیثیت اس کے کہ وہ تجلی اور انکشاف
کا سبب ہے اور اس کو علم کہتے ہیں
اور وہ عالم انوار میں صورت مجردہ کے

فیصح ان یقال انہ صفۃ ای
امر قائم بذاتہ تعالی قیاما
انتزاعیا او امر محمول علی
الذات بحسب التغایر فی
المفہوم ینکشف بہ الاشیاء
عند تعلقہ بہا و تعلق یوجب
الانکشاف یق لہ العلم
وانہ مبدء فی العالم
الانوار الصورۃ المجردۃ القائمۃ
بذواتہا وجودہا فی انفسہا
ہو وجودہا تعالی فعلاً
کما ان وجود الاعراض فی
انفسہا ہو وجودہا فی
محالہا قبولاً فیصح ان یق
علمہ تعالی صور قائمۃ
بذواتہا ای فی مرتبۃ التفصیل
وان یقال انہ حضوری بمعنے
ان الاشیاء منکشفۃ لذاتہ
تعالی من غیر ارتسام شئ فیہ

لئے جو اپنے ذات کے ساتھ قائم
ہے مبدء ہے اور اس صورۃ مجردہ
کا وجود فی نفسہ اُس کا ہی وجود ہے
فعلاً جو واجب کے لئے ہے جیسا کہ
وجود اعراض کا فی نفسہ وہی وجود ہے
جو ان کے محل میں باعتبار قبول کے ہے
پس اس تقریر کے بعد یہ کہنا صحیح ہے کہ
اللہ تعالی کا علم صورتیں ہے۔ جو مرتبہ
تفصیل میں اپنی ذات کے ساتھ قائم
ہے اور یہ بھی کہنا صحیح ہے کہ اللہ تعالی کا
علم حضوری ہے یعنی اشیاء اللہ تعالی کے لئے
کی ذات کیلئے بغیر نقش پذیر ہونے کسی
شئے کے منکشف ہیں کیونکہ ذات مقدسہ
اور مجردہ مع اُن کے صفات اور اعتبارات
کے مرتبہ تفصیل میں اپنی ذات سے حاضر
ہیں اور وہ علم حصولی ہے کیونکہ تمام
معلومات مع اُن کے اعتبارات...
.... اور لواحق کے بذریعہ
علم بسیط کے جو مبدء تفصیل کا ہے۔

Marfat.com

لان الذات المقدسة و
الجواهر المجردة مع ما فیها
من الصفات والاعتبارات
حاضرة بانفسها فی مرتبة
التفصیل وانه حصولی
لان جمیع المعلومات مع
اعتباراتها ولواحقها حاصلة
له تعالی بالعلم البسیط الذی
هو مبدء التفصیل وانه
عین الذات صدقا وانه
غیرها مفهوما وانه لا عینه
ای مفهوما ولا غیره ای
صدقا **مرحلة مو**
قالت الاشاعرة ان العلم
قائم بذاته تعالی فقال
جمهورهم العلم صفة
حقیقیة ذات تعلق وقال المحققون
منهم هو نفس التعلق و
علی التقدیرین یلزمهم القول

اللہ تعالیٰ کو حاصل ہیں اور نیز یہ
کہنا صحیح ہے کہ علم باریتعالیٰ باعتبار
صدق کے عین ذات اور باعتبار مفہوم
کے غیر ذات ہے اور نیز یہ کہنا بھی صحیح ہے
کہ نہ عین ذات باریتعالیٰ ہے یعنی باعتبار
مفہوم کے اور نہ غیر ہے یعنی باعتبار
صدق کے۔

مرحلہ چھیالیسواں اشاعرہ
نے کہا ہے کہ علم اللہ تعالیٰ کی ذات کے
ساتھ قائم ہے چنانچہ تمام فلاسفہ
نے کہا ہے کہ علم ایک صفت حقیقت تعلق
والی ہے اور ان میں سے محققین نے
کہا ہے کہ علم نفس تعلق کا نام ہے اور
ہر دو تقدیر پر انکو اس بات کا قائل ہونا
پڑے گا کہ علم معدوم کے متعلق ہے۔
اور یہ باطل ہے کیونکہ انھوں نے
وجود ذہنی کی نفی کی ہے اور علم کے
تعلقات کے ازلی ہونے کے قائل
ہوئے ہیں اور یہ علم نہیں ہے لیکن

علم اپنی ذات پر زائد صفات میں سے اشاعرہ کا مذہب

Marfat.com

بتعلق العلم بالمعدوم
الصرف وهو سفسطة
لانهم نفوا الوجود الذهني
وقالوا بازلية تعلقات العلم
لصعوبة هذا الامر ذهب
الامام الى القول بالوجود
الذهني في علمنا وانه ليس
بعلم لكنه شرط الحصول العلم
والجواب ان المعدوم
الخارجي له ثبوت علمي حال
تعلق العلم به فلا يلزم تعلق
العلم بالمعدوم خارجيا
والموجود علما ولا استحالة
فيه ويرد عليه ان التعلق
مقدم على الثبوت العلمي
فيكون تعلق العلم بالمعدوم
الصرف والجواب ان المقدم
على التعلق ذات المعلوم الذي
هو الذي تعلق به العلم

حصولِ علم کی شرط ہے اور جواب یہ
ہے کہ علم جب معدوم خارجی کے متعلق
ہوتا ہے تو معدوم کا ثبوت علمی ہے پس تعلق
علم کا معدوم محض کے ساتھ لازم نہیں
آتا بلکہ یہ لازم آتا ہے کہ علم معدوم
خارجی اور موجود علمی کے متعلق ہو، اور
اس میں کچھ استحالہ نہیں ہے اور اس
جواب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ
تعلق ثبوت علمی پر مقدم ہے پس علم کا
تعلق معدوم محض ہی کے ساتھ ہے
نہ معدوم خارجی اور موجود علمی کے ساتھ
جواب اس اعتراض کا یہ ہے کہ تعلق
پر مقدم معلوم کی ذات ہے کیونکہ علم
اسی کے متعلق ہوا ہے اور تعلق، اور
ثبوت علمی دونوں بالذات ایک زمانہ
میں ہیں ایک کو دوسرے پر تقدم نہیں
ہے اور ایک اعتراض ان پر یہ واقع
ہوتا ہے کہ اگر صفات واجب ممکن
ہوں تو صفات کا حدوث لازم آتا ہے

Marfat.com

والتخلق والثبوت العلمی هما
معا بالذات لا تقدم
لاحدهما علی الآخر ویرد
علیهم لو کان صفات ممکنة
یلزم حدوثها لان کل
ممکن حادث عندهم ولو
کانت واجبة یلزم التعدد فی
الواجب واجیب بان کل
ممکن صادر بالاختیار
حادث وانه تعالی موجب
فی صفاته وان الایجاب
فی صفات الکمال لیس بنقص

مرحلہ زم قالت الصوفیة
جمیع الصفات الکمالیة عین
الذات من حیث الوجود فهی
امور عقلیة انتزاعیة ولها
آثار واحکام فیما له الوجود
العینی ولما راوا قدم الذات
والصفات ولا تعطیل للصفات

قالوا بقدم العالم عند الله وقالوا ان الحدوث باعتبار ظهور بعض علی بعض الصفات

کیونکہ ہر ممکن اُن کے نزدیک حادث
ہے اور اگر واجب ہوں تو واجب کا
تعدد لازم آتا ہے اور اس کا جواب
یہ دیا گیا ہے کہ جو ممکن اختیار سے صادر
ہو وہ حادث ہے اور اللہ تعالےٰ
صفات باری کے موجب ہیں اور
ایجاب صفات صفات کمال سے
ہے نقص نہیں ہے۔

مرحلہ ستائیسواں صوفیاء
نے کہا ہے کہ تمام صفات کمالیہ بحیثیت
وجود کے عین ذات ہیں پس اس مذہب
کے موافق صفات امور عقلیہ انتزاعیہ
ہیں اور جس شے کا وجود عینی ہے اُس
میں ان کے آثار اور احکام ہیں اور جب
انھوں نے یہ دیکھا کہ ذات بھی قدیم
ہے اور صفات معطل بھی نہیں ہیں تو
اس لئے عالم کے قدم کے اللہ کے نزدیک
قائل ہو گئے ہیں اور حدوث کو کہتے ہیں
کہ وہ باعتبار ظہور بعض کے ہے بعض

Marfat.com

بالمعنى المراد المطلق وايضا علی تقدیر حدوث العالم عنده تعالی یلزم ان یکتسب الله سبحانه عند حدوث العالم علم المحدثات فیتم به فیحصل له صفة بعد ان لم یکن وهذا الجهل فی ذاته وصفاته

مرحلہ ۴۳

قد علمت ان الصوفیة یثبتون الصفات وکذلک الاشاعرة والحکماء والشرذمة من قدماء الفلاسفة حیث انکروا الصفات راسا فلیس عندهم الا الذات ولا یعبأ بهم لکن بین الصوفیة وغیرهم من المثبتین

کے لئے ہیں اس تقدیر صفات کو عدم مطلق سے کچھ تعلق نہیں ہے اور اللہ کے نزدیک جبکہ عالم حادث ہے تو اس تقدیر پر یہ بھی لازم آتا ہے کہ اللہ سبحانہ وقت حدوث عالم کے علم محدثات کو حاصل کرے اور اس علم سے کمال حاصل کریں اس پر لازم آتا ہے کہ ان کے لئے ایسی صفت حاصل ہو جو پہلے سے نہ تھی اور یہ ذات وصفات سے صریح جہل ہے

مرحلہ اڑتالیسواں

پہلی تقریرات سے تو نے اس بات کو جان لیا ہے کہ صوفیہ صفات کو ثابت کرتے ہیں اور اشاعرہ بھی ثابت کرتے ہیں اور حکماء اور متقدمین فلاسفہ کا ایک گروہ صفات کا بالکل انکار کرتے ہیں ان کے نزدیک ذات ہی ذات ہے صفات کوئی شے نہیں اور ان منکرین صفات کا کچھ اعتبار نہیں ہے لیکن

فرق فی تقریر الاثبات قالت
الصوفیة جمیع الصفات الکمالیة
عین الذات من حیث الوجود
ولیس عندھم موجودات متغایرة
بالذات لیس لہ العلم والقدرة
الی غیر ذلک من الصفات
کصفاتنا وقوانا الحالة القائمة
بنا المختلفة من حیث الوجود
والمفھوم بل صفاتہ شئون
انتزاعیة لذات الواجب
تعالی لیس لکل واحد وجود
علیحدة مغایر للذات
بل ھی موجودات الوجود
الذات فھی عین الذات من
حیث الوجود ومغایرة لھا
وبعضھا بعضًا من حیث
المفھوم فھی موجودات عقلیة
لا عینیة ولا یلزم تعدد
الذات وتکثرھا من حیث

صوفیہ اور دیگر مثبتین صفات میں
تقریر اثبات کے اعتبار سے فرق ہے
صوفیہ تو یہ کہتے ہیں کہ صفات کمالیہ بحیثیت
وجود کے عین ذات ہیں اور صفات
متغائر بالذات نہیں ہیں یعنی ایسی
موجود بالذات نہیں ہیں کہ ان کو علم
اور قدرت وغیرہ کہا جائے جیسے کہ
ہماری صفات اور ہمارے قوی جو ہمارے
ساتھ قائم ہیں اور بحیثیت وجود اور
مفہوم کے مختلف ہیں موجود بالذات ہیں
بلکہ اس کی صفات ایسی ہیں جو ذات
واجب کے لیے منتزع کئے گئے ہیں ہر
ایک کے لیے مستقل وجود ذات کے
لئے متغائر نہیں ہیں بلکہ ذات کے ہی
موجود ہونے سے موجود ہیں پس معلوم
ہوا کہ صفات باعتبار وجود کے عین ذات
ہیں اور بحیثیت مفہوم کے ذات کے
بھی مغائر ہیں۔ پس وہ موجودات
عقلیہ ہیں عینیہ نہیں ہیں اور باعتبار

Marfat.com

الوجود الخارجي ولها آثار
واحكام فيها له الوجود العيني
قال المحقق الدواني ولا
يلزم من كون الشيء صفة
الشيء وثابتا له كونه موجودا
او ثابتا في نفسه مطلقا كالتقدم
الذاتي والوجوب الذاتي
انتهى، وههنا دقيقة وهي
ان الانتزاع على قسمين انتزاع المعقولات
الثانية مثل الوجود والوجوب
وغير ذلك من الامور
العامة وانتزاع ليس كذلك
مثل العمى في زيد اعمى مع
ان كلا منهما منتزعان من
الامور الخارجة وليسا من
الامور الخارجة وليسا من الامور
الاولى من المحمولات
العقلية والقضايا الذهنية
والثانية من المحمولات

وجود خارجی کے ذات کا تعدد اور تکثر
لازم نہیں آتا اور جس شئے کا وجود عینی
ہے اُس میں اُن صفات کے احکام اور
آثار ثابت ہیں محقق دوانی نے کہا ہے
کہ کسی شئے کا کسی شے کی صفت ہونے
سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ خود بھی موجود
مستقل ہو، مثلاً قدم ذاتی اور وجوب
ذاتی ذات کیلئے ثابت ہیں مگر ان کا مستقل
وجود نہیں ہے ختم ہوا کلام محقق مذکور
کا اور اس مقام پر ایک دقیقہ ہے
وہ یہ ہے کہ انتزاع کی دو قسمیں ہیں اول
تو انتزاع معقولات ثانیہ کا جیسے کہ وجود
اور وجوب اور دیگر امور عامہ اور دوسرے
وہ انتزاع جو ایسا نہیں ہے، جیسے
انتزاع نابینا ہونے کا جملہ "زید نابینا"
سے تو یہ دونوں یعنی وجود وغیرہ اور
نابینا ہونا امور خارجیہ سے انتزاع کئے
گئے ہیں اور حالانکہ امور خارجیہ سے نہیں
ہیں لیکن دونوں قسموں میں یہ فرق ہے کہ

Marfat.com

. . . .
. . . .
الخارجية فمجرد الانتزاع
من الامر الخارجي لا يكفي
في كون القضية خارجية
بل يجب ان لا يكون المحمول
في طرف الانتزاع مخلوطا
بالموضوع بل يكون الموضوع
بعد انتزاع المحمول على
حاله، كالاعمى قالوا انتزاعنا
من الامر الخارجي لما هو في
كونه موجودا خارجيا
فالمنتزع عنه الاعمى بعد
الانتزاع كان باقيا موجودا
بحاله بخلاف سائر الامور
العامة فانها مخلوطة
بالموضوع موجودا فصفاته
تعالى وشيونه ليس مثل
الامور العامة في الانتزاع

وجود وغیرہ تو محمولات عقلیہ اور قضایا
ذہنیہ سے ہیں اور نابینا ہونا محمولات
خارجیہ میں سے ہے۔ پس محض انتزاع
امر خارجی سے اس کے لئے کافی نہیں
ہے کہ قضیہ خارجیہ ہو جائے بلکہ قضیہ
کے خارجیہ ہونے کے لئے یہ بھی ضروری
. . . .
. . . . ہے
کہ محمول جانب منتزاع میں موضوع
سے مخلوط نہ ہو بلکہ محمول کے انتزاع
کے بعد موضوع اپنے حال پر ہے مثلاً
نابینا کے بارہ میں کہتے ہیں کہ اگر اس کو
امر خارجی سے منتزع کریں تو انتزاع
اس امر خارجی کے موجود خارج ہونے
میں مضر نہیں، پس جس شئے سے نابینا
انتزاع کیا جاتا ہے وہ شئے بعد انتزاع
اپنے حال پر باقی اور موجود ہے بخلاف
امور عامہ کے کہ وہ موضوع موجود کے
ساتھ مخلوط ہیں پس اللہ تعالیٰ کی

حتى يكون القضية ذهنية
وتخرج من كونها خارجية

مرحلة طم

افهام الناس قاصرة عن
درك الوجوب الذاتي
والصفاتي لان الفيض
الذاتي والصفاتي فائض
عليه من الذات والصفات
فيرى في نفسه اثرهما
فيسهل عليه درك الذات
والصفات بخلاف الوجوب
فلا يرى في نفسه اثر
منه فيشكل الامر عليه
وامهات الصفات الحيوة
والعلم والارادة والقدرة
والسمع والبصر والكلام و
بعضهم ذكر الجواد والمقسط
بدل السمع والبصر فهى الائمة
السبعة وامام الائمة

صفات اور شیون انتزاع میں مثل امور
عامہ کے نہیں ہیں تاکہ قضیہ ذہنیہ ہو
اور خارجیہ ہونے سے خارج ہو جاوے

مرحلہ انچاسواں وجوب ذاتی

اور صفاتی کے ادراک سے لوگوں
کی فہم قاصر ہیں کیونکہ فیض ذاتی اور
فیض صفاتی ذات اور صفات سے
فائض ہوتے ہیں اور ان دونوں کا اثر
اپنے نفس میں دیکھتا ہے۔ پس اس ذات
اور صفات کا ادراک سہل ہے بخلاف
وجوب کے کہ اس کا فیض فائز ہوتا ہے
پس وجوب کا اثر بھی اپنے اندر نہیں دیکھتا
ہے پس اسی واسطے وجوب کے بارہ میں
اشکال میں پڑتا ہے اور اصول صفات
سات ہیں۔ حیات۔ علم۔ ارادہ۔ قوۃ
سمع۔ بصر۔ کلام۔ اور بعض علمائے
بجائے سمع اور بصر کے جواد اور مسقط کو
ذکر کیا ہے۔ یہ صفات آئمہ سبعہ
کہلاتی ہیں۔ اور امام الائمہ شیخ

Marfat.com

عند الشیخ محی الدین عربی
الحیوٰۃ لتوقف فی غیرھا
علیھا ولذا قال بعضھم
الاسم الاعظم الحیّ القیوم
وعند الشیخ کمال الدین
عبد الرزاق الکاشی العلم
لشرفہ وفی شرح الفصوص
للقیصری علمہ تعالیٰ بذاتہ
عین ذاتہ وعلمہ بالعالم
صور الاشیاء فیہ سواء
کانت کلیۃ او جزئیۃ لا
یعزب عنہ مثقال ذرۃ
فی الارض والسماء ولا
محذور ان یکون ذاتہ
محل امور متکثرۃ فانھا
عینہ من حیث الوجود و
ان کانت غیرہ من حیث
التقیید والتعین فلا حال
ولا محل بل شیئ واحد

محی الدین عربی کے نزدیک حیات ہے
کیونکہ اور صفات اسی پر موقوف ہیں
اور اسی واسطے بعض نے کہا ہے کہ
اسم اعظم الحیّ القیوم ہے اور شیخ
کمال الدین عبد الرزاق کاشی کے
نزدیک امام الائمہ علم ہے۔ کیونکہ
اور صفات پر علم شرف رکھتا ہے اور
اور قیصری کی شرح فصوص میں ہے
کہ اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم عین
ذات ہے اور عالم کے متعلق جو اس
کا علم ہے وہ اشیاء کی صورتیں ہیں
خواہ کلیہ ہوں یا جزئیہ ایک ذرہ کے
برابر بھی زمین اور آسمان میں اُس سے
غائب نہیں ہے اور اس میں کچھ اشکال
نہیں ہے کہ ذات باری امور متکثرہ
کا محل ہوں یہ امور متکثرہ بحیثیت
وجود کے عین ذات ہیں اگرچہ بحیثیت
تقیید اور تعین غیر ہیں پس ذات نہ
حال ہے اور نہ محل ہے بلکہ ایک شے

Marfat.com

ظهر بالصور الحالية والحلية
فهذا العلم المحيط هو نفس
الامر الذي افهام العلماء
فيه حائرة،

مرحلہ ن

قال الامام الرازي في
المحصّل لا حدّ للعلم لانه
ضروري ان ما عدى العلم
لا ينكشف الا بالعلم فيستحيل
ان يكون غيره كاشفا له
وقال الامام الغزالي...
وامام الحرمين انه نظري
يعسر تحديده ذهب طائفة
من العلماء الى انه نظري
يمكن تحديده واهل الله
من الصوفية قالوا لشدة
ظهوره لا يمكن تحديده اذ
من شرط المعرف اجلى من
المعروف وسابقا عليه ولا
شيئ اجلى من العلم ولا

ہے صورتوں حالیہ اور محلیہ سے ظاہر
ہوتی ہے پس یہ علم محیط وہ ہے کہ علماء
کے فہم اس میں حیران ہیں۔

مرحلہ پچاسواں

امام رازی
نے محصل میں کہا ہے کہ علم کی حد بیان
نہیں کر سکتے کیونکہ علم ایک بدیہی
شے ہے اس واسطے کہ ما سوا علم کے
علم ہی سے منکشف ہوتے ہیں پس یہ
محال ہے کہ غیر اس کا کاشف ہو اور
امام غزالی اور امام حرمین نے کہا ہے
کہ علم نظری ہے اس کا بیان کرنا مشکل
ہے اور علماء کا ایک گروہ اس طرف
گیا ہے کہ علم نظری ہے مگر اس کی حد
کو بیان کرنا ممکن ہے اور صوفیہ نے
کہا ہے کہ شدت ظہور کی وجہ سے اس
کی تحدید ممکن نہیں کیونکہ معرف کی شرط یہ
ہے کہ وہ معرف سے اجلی ہو اور اس پر
سابق ہو اور علم سے زیادہ کوئی شے
اجلی اور کوئی شے سابق نہیں ہے سوائے

سابقا علیہ الا غیب الذات
الذی لا یحیط بہ علما احد
غیر الحق سبحانہ و تقدم
الحیوۃ علیہ تقدم الشرط
علی المشروط علی تقدیر المغایرۃ
لا مطلقا ومع ذلک
فلا یثبت تقدمہ الا بالعلم
فھو حقیقۃ مجردۃ کلیۃ لھا
نسب وخواص واحکام وعوارض
ولوازم ومراتب ولا یحد
حدا تاما قال یعسوب العارفین
کرم اللہ وجہہ العلم نقطۃ
کثرھا الجاھلون ای انہ
من الصفات الذاتیۃ التی لا
یمتاز عن موصوفھا الا بتعقل
کل متعقل لا من حیث التعین
لما ان النقطۃ لا وجود لھا
فی الخارج بل یتعقل انھا
قائمۃ بالخط القائم بالسطح

غیب ذات کے کہ کسی کا علم سوائے
حق سبحانہٗ کے اس کو محیط نہیں ہے
اور حیات کا تقدم علم پر اس تقدیر پہ
کہ صفت علم کے مغائر ہو ایسا ہے جیسے
کہ شرط کا تقدم مشروط پر ہے اور تقدم
مطلقاً نہیں ہے اور باوجود اس کے
یہ تقدم بھی علم سے ہی حاصل ہوتا ہے
پس علم ایک حقیقت مجردہ کلیہ ہے کہ
اس کے لئے نسبت ہیں اور خواص ہیں
اور احکام اور عوارض اور لوازم ہیں
اور مراتب ہیں اور اس کی حد تام
بیان نہیں ہو سکتی یعسوب العارفین
علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا ہے کہ علم
ایک نقطہ ہے اس کی جاہلوں نے
تکثیر کر دی ہے یعنی علم اُن صفات ذاتیہ
میں سے ہے کہ جو اپنے موصوف سے
بحیثیت تعین کے ممتاز نہیں ہے بلکہ
تعقل متعقل سے ممتاز ہے جیسا کہ
نقطہ کا خارج میں وجود نہیں ہے

Marfat.com

انقائم بالجسم ينتهى الخط
بها فى طرفه تعقلا وانه بسيط
اى حقيقة مجردة والجاهل
من عدد العلم يتعدد
المعلومات وكثره بكثرتها
والا هو واحد بسيط لا يحتمل
فى نفسه التكثر لان من الصفات
الذاتية بل فى متعلقاته .

مرحلہ ان معرفۃ العلم

اما عارف بسره يقصد
التنبيه بذكر بعض لوازمه
او جاهل به لان العلم لا حد
له فان اجزاء التعريف و
الحد قد تعلق بها العلم و
هو بعد ولم يتحقق ففيه تقدم
على نفسه واهل النظر ذكر
للعلم تعريفات شتى كلها
مدخولة والمختار منها فى
المواقف انه صفة توجب تميز

بلکہ وہ اسی طور سے متعقل ہوتا ہے
کہ خط کے ساتھ قائم ہے اور سطح جسم
کے ساتھ قائم ہے اور نقطہ سے خط کی
انتہا ہوتی ہے اور علم بسیط ہے یعنی
حقیقت مجردہ ہے اور جو شخص علم کی
حقیقت سے جاہل ہے وہ معلومات
کے تعدد سے اس کو متعدد مانتا ہے
اور معلومات کے تکثر سے اس کو متکثر
سمجھا ہے حالانکہ واحد بسیط ہے فی
نفسہ تکثر کا احتمال نہیں رکھتا ہے
کیونکہ علم صفات ذاتیہ سے ہے متعلقات
علم میں البتہ احتمال تکثر کا ہے ۔

مرحلہ اکانواں جو شخص علم
کی تعریف کرتا ہے وہ یا تو اس کے
راز کو جانتا ہے اور اس کے مرتبہ پر
اس کے لوازم سے تنبیہ کرنا چاہتا ہے
اور یا یہ کہ اس سے جاہل ہے کیونکہ
علم کی کوئی حد جامع مانع نہیں ہے
کیونکہ تعریف اور حد کے اجزا سے

علم کی تعریفات میں اختلاف

بین المعانی لا یحتمل نقیض
ای قائمة بمحل توجب
تلك الصفة ایجاباً عادیاً
کون محلها ممیزاً المتعلق
تمییزاً لا یحتمل المتعلق نقیض
ذلك التمییز فلا بد فیه
من اعتبار المحل وبدونه
لا تتم قال السید السند
واحسن ما قیل فی تعریفه
صفة یتجلی بها المذکور لمن
قامت هی به فالمذکور
یتناول الموجود والمعدوم
والممکن والمستحیل والمفرد
والمرکب والکلی والجزئی
والمعنی انه صفة تنکشف
بها لمن قامت هی به المذکور
شانه ان یذکر انکشافا
تاما لا اشتباه فیه فیخرج
الظن والجهل المرکب و

اول علم متعلق ہوتا ہے اور یہ علم ابتک
متحقق نہیں ہوا پس اس تحدید میں
تقدم اپنے نفس پر لازم آتا ہے اور اہل نظر
نے علم کی مختلف تعریفات کی ہیں اور ہر
ایک پر ان میں سے اعتراض وارد ہوتا
ہے اور مختار ان تعریفات میں وہ ہے
جو مواقف میں ہے وہ یہ ہے کہ علم ایک
صفت ہے جو معانی کے درمیان تمیز
واجب کرتی ہے یعنی وہ صفت اس
کے محل میں قائم ہے اور وہ صفت ایجاب
عادی اس کو واجب کرتا ہے کہ اس کا
محل شے متعلق کو ایسی تمیز دے کہ اسکے
سبب سے وہ متعلق اس تمیز کے نقیض
کا احتمال نہ رکھے پس اس تعریف میں
محل کا اعتبار ضروری ہے ورنہ تعریف
تام نہ ہوگی، سید السند نے کہا ہے کہ
سب سے عمدہ تعریف یہ ہے کہ علم ایک
صفت ہے کہ اس کے سبب سے مذکور
اُس شخص کے لئے کہ جس میں یہ صفت

اعتقاد المقلد المصيب
لانها ليس فيها ليس الانكشاف
التام والنشراح تنحل عنه
العقدة وقال الحكماء انه
حصول صورة الشيء في
العقل اي عنده ليتناول
ادراك الجزئيات لانها تعقل
بالآلات فان النفس الناطقة
هي المدركة لا الآلة
واما عند اهل الكشف والتحقيق
لا يلزم من تعلق العلم
بالمعلوم حصول المعلوم
في نفس العالم ولا مثاله
اي صورته فمسمى العلم
عند القوم تعلق خاص
ونسبة محدثة للذات
من المعلوم ولا شك ان
تلك النسبة متاخرة عن
المعلوم في التعقل والملاحظة

ہو روشن ہو جائے پس لفظ مذکور اس
تعریف میں موجود اور معدوم اور ممکن اور
مستحیل اور مفرد اور مرکب اور کلی اور
جزئی سب کو شامل ہے اور معنی اس تعریف
کے یہ ہیں کہ علم ایسی صفت ہے کہ اسکے
سبب سے ایسی شے کہ جس کی شان یہ ہو
کہ ذکر کی جاوے اس شخص کے لئے کہ
جس میں یہ صفت ہے منکشف بانکشاف
تام کہ جس میں بالکل اشتباہ نہ ہو
ہو جائے پس اس تعریف کے موافق علم
سے ظن اور جہل مرکب اور اعتقاد مقلد
مصیب کا سب نکل جاویں گے اور تعریف
جامع مانع ہو جاویگی کیونکہ ان سب میں
انکشاف تام اور انشراح کامل نہیں ہے
اور حکماء نے کہا ہے کہ علم عقل میں کسی شے
کا حاصل ہوتا ہے۔ مراد یہ کہ عقل کے نزدیک
حاصل ہو جائے تاکہ ادراک جزئیات کو
بھی تعریف علم کی شامل ہو جائے کیونکہ
جزئیات کا علم عقل کو آلات کے ذریعہ

Marfat.com

لانها تابعة ويرجع الى
هذا ما قال بعض العلماء
ان العلم له اضافتان احدهما
... الى العالم والاخرى
الى المعلوم فعلى تقدير الحضور
لا مغايرة بين العلم
والمعلوم الا بالاعتبار
بل ههنا اضافة غيرهما
وهي اضافة العالم الى
المعلوم وكانهم الى هذا
اشاروا بقولهم العلم
صفة ذات اضافة فالصفة
هي العلم والاضافة هي
العالمية كما صرح به
في المقاصد ومن قال
انه اضافة محضة يقول انه
نسبة بين العالم والمعلوم
ولا اثر للعالم في المعلوم
اصلا فان شانت ما حقيقة

سے ہوتا ہے کیونکہ نفس ناطقہ ہی مدرک
ہے آلہ مدرک نہیں ہے اور اہل کشف
وتحقیق کے نزدیک علم کے معلوم کے ساتھ
متعلق ہونے سے معلوم کا حاصل ہونا
نفس عالم میں اور نہ مثال نفس میں
یعنی اس کی صورت میں لازم نہیں آتا۔
پس قوم کے نزدیک تو مسمیٰ علم کا تعلق
خاص ہے اور وہ نسبت ہے جو ذات کے
لئے معلوم سے حادث ہوا اور یہ ظاہر ہے
کہ وہ نسبت معلوم تعقل اور ملاحظہ
میں متاخر ہو کیونکہ وہ نسبت تو تابع ہے
اور بعض علماء کا قول بھی اس طرف
راجع ہے وہ یہ ہے کہ علم کی دو اضافتیں
ہیں ایک نسبت تو عالم کی طرف ہے اور
دوسری معلوم کی طرف پس جس صورت
میں کہ کوئی شے حاضر ہو اس وقت علم
اور معلوم میں صرف اعتبار مغایرت ہے
بلکہ اس مقام پر ان دو اضافتوں کے
علاوہ ایک اور اضافت ہے اور وہ

Marfat.com

العلم قيل درك المدارك
على ما هو عليه في نفسه
اذا كان دركه غير
ممتنع واما ما يمتنع دركه
فالعلم به هو لادركه
الى العلم بما لا يعلم
بانه لا يعلم قال عليه
الصلوة والسلام ان الله
احتجب عن العقول كما
احتجب عن الابصار و
وان الملاء الاعلى يطلبونه
كما يطلبونه انتم فالعقول
والفهوم عاجزة عن درك
كنهه كالابصار قال له
سرافته ورحمته ويحذركم
الله نفسه والله رؤف
بالعباد وقال الصديق
رضي الله عنه العجز
عن درك الادراك

اضافت عالم کی معلوم کی طرف ہے
اور شاید کہ علما نے اسی کی طرف اپنے
اس قول سے اشارہ کیا ہے کہ علم
ایک صفت اضافت والی ہے پس
صفت تو علم ہے اور اضافت عالمیت
ہے جیسا کہ مقاصد میں اس کی تصریح
کی ہے اور جو شخص یہ کہتا ہے کہ علم
اضافت محضہ ہے وہ کہتا ہے کہ علم
ایک نسبت علم اور معلوم کے درمیان
ہے اور عالم کو معلوم میں بالکل کچھ اثر
نہیں ہے پس اگر تجھ سے پوچھا جاوے
کہ علم کی کیا حقیقت ہے تو جواب میں
کہہ کہ علم دریافت کرنا مدرکات کا ہے
جس پر کہ وہ واقع میں ہیں جب کہ دریافت
کرنا ان کا غیر ممتنع ہو اور جو شے اس
قسم کی ہے کہ وہ دریافت نہ ہو سکے
تو اس کا علم یہی علم ہے کہ اس کا دریافت کرنا
متعلق نہیں ہو سکتا ہے یہی اس کا علم
ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

Marfat.com

قال مصباح التوحید علی
کرم اللہ وجہہ حین سئل
بم عرفت ربک قال عرفت
بما عرفنی نفسہ لا یدرک
بالقیاس ولا یقاس بالناس
قریب فی بعدہ وبعید فی
قربہ فی کل شئ انتہی
قال ابو القاسم القشیری
فی رسالتہ لیس یرید الصدیق
انہ لا یعرف لان عند
المحققین العجز عجز عن
الموجود دون المعدوم
کالمقعد عاجز عن تعودہ
اولیس بکسب لہ ولا فعل
والقعود موجود فیہ کذلک
العارف عاجز عن معرفتہ
موجودۃ فیہ لانہا ضروریۃ
وعندہ ہذہ الطائفۃ المعرفۃ
بہ سبحانہ فی الانتہاء

کہ اللہ تعالیٰ عقول سے مستتر ہو گئے
ہیں جیسا کہ عقول سے مستتر ہیں اور
ملاء اعلےٰ بھی اللہ تعالیٰ نعالیٰ کو اسی
طرح ڈھونڈھتے ہیں جیسے کہ تم ڈھونڈھتے
.... ہو پس عقول اور افہام اس کی
حقیقت دریافت کرنے سے عاجز ہیں
جیسے کہ ابصار عاجز ہیں اور فرمایا کہ
اللہ تعالیٰ کی بڑی رحمت ہے اور رأفت
ہے اور ویحذرکم اللہ نفسہ واللہ رؤف
بالعباد اور صدیق اکبر رضی اللہ عنہ
فرماتے ہیں کہ درک ادراک سے عجز
.... ہے اور مصباح التوحید علی
کرم اللہ وجہہ سے کسی نے پوچھا کہ
آپ نے اپنے رب کو کس شے سے پہچانا
فرمایا کہ جس شے سے میرے نفس نے
بتلایا اسی سے پہچانا وہ قیاس سے
مدرک نہیں ہیں اور نہ آدمیوں پر ان کو
قیاس کر سکتے ہیں اپنے بُعد میں قریب ہیں
اور اپنے قرب میں بعید ہیں اور ہر شے

ضرورية فالمعرفة الكسبية
في الابتداء وان كانت
معرفة على التحقيق فلم
يعدها الصديق رضي الله
عنه شيئا بالاضافة الى
المعرفة الضرورية
كالسراج عند طلوع الشمس
وانبساط شعاعها انتهى
كلامه قدس سره فعجزنا
عن العلم بعض نتائجه
معرفة ولا يحصل هذا
لعلم الا بترك الحجب اغلظها
نفسك فان لم تكن تره

مرحلہ دلت النصوص
على عموم علمه تعالى
بكل شيئ موجودا كان او
معدوما جزئيا كان
او كليا وعليها الاعتماد
وما ذكروا في معرض

سے عالی ہیں۔ ختم ہوا کلام علی کرم اللہ
وجہہ کا۔ ابوالقاسم قشیری نے اپنے رسالہ
میں کہا ہے کہ صدیق اکبرؓ کی مراد یہ
نہیں کہ ذاتِ باری پہچانی نہیں جاتی۔
کیونکہ محققین کے نزدیک عجز اُس کو کہتے
ہیں کہ کوئی شخص موجود سے عاجز ہو، نہ
یہ کہ معدوم سے عاجز ہو مثلاً اپاہج بیٹھنے
سے عاجز ہے کیونکہ اُس کے اختیار میں
نہیں اور بیٹھنا اس میں موجود ہے۔ اسی
طرح عارف اس کی معرفت سے عاجز
ہے لیکن معرفت اس میں موجود ہے کیونکہ
معرفت تو ضروری ہے اور اس گروہ
کے نزدیک معرفت اللہ سبحانہ کی انتہا
میں ضروری ہے پس معرفت کسبیہ ابتدا
میں اگرچہ مذہب صحیح کے موافق معرفت
ہے لیکن صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے
معرفت ضروریہ کے مقابلہ میں اس
معرفت کو شمار نہیں کیا جیسے کہ چراغ کا
سورج کے نکلنے اور اس کی شعاع کے

Marfat.com

الاستدلال من ان المقتضی
العلم ذاته تعالی والمصحح
للمعلومیة ذوات المعلومات
والمانع منتف منیرد علیه
ان عدم المانع فی نفس
الامر ممنوع وعدمه عندنا
لاینفع والحکماء ما قرروا
فی کیفیة علمه تعالے
ما یتادی علی عدمه
ولذا لم یتعرض ضواله لکن
الامام حجة الاسلام والشیخ
ابو البرکات البغدادی
قالا ان اکثر المتقدمین
والمتاخرین من الفلاسفة
انکروا علمه الجزئیات
وتبعها المتاخرون ولنفصل
من مذهبهم فی هذا اعلی
اصولهم لیتدبر ذلک
الامر المعلوم ما مادے

پھیلنے کے وقت کچھ اعتبار نہیں ہوتا
ہے۔ ختم ہوا کلام ابوالقاسم قشیری
کا۔ پس معلوم ہوا کہ ہمارا اسکی معرفت
کے علم سے عاجز ہونا یہی معرفت ہے
اور یہ علم بغیر حجابات کے اُٹھے حاصل
نہیں ہوتا اور اُن سب حجابوں میں سخت
حجاب تیرا نفس ہے اگر تم اسے محسوس

مرحلہ باونواں نصوص اس
بات پر دلالت کرتی ہیں کہ حق تعالیٰ
کا علم ہر شئے کو شامل ہے خواہ وہ شئے
موجود ہو یا معدوم جزئی ہو یا کلی اور
نصوص ہی پر ایسے امور میں اعتماد ہے
اور حق تعالیٰ کے عموم علم پر جو یہ دلیل
علمأ نے لکھی ہے کہ علم کا مقتضی اللہ
تعالیٰ کی ذات ہے اور معلومیت کا
مصحح معلومیت کی ذات ......
ہے اور علم سے کوئی مانع نہیں ہے
تو علم ضروری ہوگا تو اس دلیل پر یہ
اعتراض وارد ہوتا ہے کہ نفس امر

Marfat.com

ومتغير واما لا مادي
ولا متغير واما مادي لا
متغير واما متغير ولا مادي
القسم الثاني سواء كان
كليا او جزئيا يعلمه تعالى
فانه يعلم ذاته ويعلم
العقول والقسم الثالث
هو الاجرام العلوية
لان مقاديرها و
اشكالها باقية مصونة عن
التغيرات غير معلومة
له تعالى بالاشخاص عند
هم لان ادراك
الجسمانيات لا يكون الا بآلة
جسمانية والقسم
الرابع مثل الصور و
الاعراض الحادثة
والنفوس الناطقة
معلومة له تعالى عندهم.

میں عدم کا مانع ممنوع ہے۔ اور اس
کا عدم ہمارے نزدیک نفع نہیں دیتا اور
حکمار نے اللہ تعالیٰ کے علم کی کیفیت
میں کوئی ایسی بات نہیں لکھی کہ جس سے
عموم علم معلوم ہو اور اسی واسطے انھوں
نے اس سے کچھ تعرض نہیں کیا لیکن امام
حجۃ الاسلام اور شیخ ابو البرکات بغدادی
نے کہا ہے کہ اکثر متقدمین اور متاخرین
فلاسفہ نے جزئیات کے علم کا انکار کیا ہے
اور متاخرین نے بھی انکا اتباع کیا ہے اب
ہم انکے مذہب کو انکے اصول کے مطابق
تفصیلاً بیان کرتے ہیں تاکہ مسئلہ خوب واضح
ہو جاوے پس جاننا چاہیے کہ امر معلوم یا
تو مادی متغیر ہوگا یا لا مادی لا متغیر ہوگا
اور یا مادی لا متغیر ہوگا اور یا متغیر مادی
ہوگا قسم ثانی کو خواہ کلی ہو خواہ جزئی ہو
اللہ تعالیٰ جانتے ہیں جیسا کہ اپنی ذات کو اور
عقول کو جانتے ہیں اور قسم ثالث یعنی مادی
لا متغیر اجرام علویہ ہیں کیونکہ ان کی مقادیر

Marfat.com

لا دفعها متغيرة بيلزم
من تغيرها تغير العلم
ولا تغير في ذات ولا
في صفاته والقسم الاول
من الاجسام الكائنة
والفاسدة غير معلومة
له تعالى عندهم للوجهين
المذكورين وقال المتاخرين
لا يعلم الله تعالى المادي
والمتغير من حيث هو
مادي ومن حيث هو متغير
لان ادراك الجزئيات
المادية من حيث . . .
اقترانها بالمادة لا احساس
وتخيل وهينا لا يكون
الا بالة جسمانية متجزية وكذ
كذلك العلم بالجزئيات
المتغيرة من حيث وقوعها
في الماضي والحال والمستقبل

اور اشکال باقی رہنے والے ہیں تغیر
سے محفوظ ہیں اور اللہ تعالی کو بقول اُن
کے ان سب اشیاء کے اشخاص کا علم
معلوم نہیں کیونکہ جسمانیات کا ادراک
بغیر آلہ جسمانیہ کے نہیں ہوتا ہے اور قسم رابع
یعنی متغیر لا مادی مثل صور اور اعراض
حادثہ اور نفوس ناطقہ کے ہیں اور اللہ تعالی
کو بقول اُن کے یہ سب اشیاء معلوم نہیں
ہیں کیونکہ یہ سب اشیاء متغیر ہیں اور انکے تغیر
سے علم کا تغیر لازم آتا ہے حالانکہ اس کی
ذات اور صفات میں کوئی تغیر نہیں ہے
اور قسم اول یعنی مادی متغیر اجسام کائنہ
اور فاسدہ ہیں یہ بھی انکے نزدیک اللہ
تعالی کو معلوم نہیں ہیں پہلی دو وجہ سے اور
متاخرین فلاسفہ نے کہا ہے کہ اللہ تعالی
مادی اور متغیر کو بحیثیت اس کے کہ مادی
مادی ہے اور متغیر ہے نہیں جانتے ہیں
کیونکہ جزئیات مادیہ کا ادراک بحیثیت
اُن کے مادہ کے ساتھ مقترن ہونے کے

Marfat.com

يوجب تغير العلم واما
ادراكها من حيث الاقتران
بالمادة كعلم المنجم
بالكسوف الجزئي وادراكها
من حيث وقوعها في الازمنة
بل مع الازمنة فهو
ثابت له تعالى من غير
لزوم شيء من الامرين
ويرد على قولهم احساس
وتخئيل منع الحصر فيهما
وقياس الغائب على الشاهد
لا يفيد ويرد على قولهم
وادراك الجزئيات المتغيرة
من حيث وقوعها في الازمنة
المعينة يوجب تغير العلم
من حيث انه متغير سواء
كان جزئيا ولذا عمم الحكم
الشفاء والتحقيق ان ذاته
تعالى لما لم يكن زمانيا

احساس اور تخئیل ہے اور احساس اور
تخئیل بغیر آلہ جسمانیہ متجزیہ کے نہیں ہو
سکتا اور اسی طرح جزئیات متغیرہ کا
علم بحیثیت ان کے ماضی وحال اور مستقبل
میں واقع ہونے کے تغیر علم کا واجب کرتا
ہے اور جزئیات متغیرہ کا ادراک بغیر اعتبار
حیثیت اقتران بالمادہ کے جیسے علم منجم
کا کسوف جزئی کے ساتھ اور ایسے ہی
ادراک جزئیات بحیثیت ان کے ازمنہ
میں واقع ہونے کے بلکہ مع ازمنہ کے
اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت ہے اور کوئی
اشکال ہر دو اشکال میں سے لازم
نہیں آتا اور یہ جو انھوں نے کہا ہے کہ
ادراک جزئیات کا بحیثیت ان کے مادہ
سے مقترن ہونے کے احساس ہے یا تخئیل
ہے اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہ
حصر ممنوع ہے اور نیز قیاس کرنا غائب
کا شاہد پر مفید نہیں ہے اور یہ جو وہ
کہتے ہیں کہ جزئیات متغیرہ کا علم الخ

Marfat.com

بمعنی الحادث فی الزمان
وانکان مقارنا له عنده
هم کان جمیع الازمنة عنده
حاضرة کالخط الممتد
الحاضر بجمیع اجزائه فیعلم
کل متغیر واقع فی زمانه
من غیر لزوم التغیر فی
ذاته فهو یعلم کل شیئ
فی زمانه کما یعلم کل
شیئ فی مکانه من غیر
تغیر بالنسبة الی ذاته
تعالی انما التغیر والقدم
والتاخر فی الحوادث بنسبة
بعضها الی بعض لا بالنسبة
الی ذاته تعالی وتقدس
وقیل علمه تعالی له تعلقات
ازلیة بکل ما یصح ان یعلم
وتعلقات متجددة بالمتجددات
من حیث وقوعها فی ازمنة

ان کے ازمنہ معینہ میں واقع ہونے کے
تغیر علم کو بحیثیت اس کے کہ وہ متغیر
ہے واجب کرتا ہے تو اس پر یہ اعتراض
وارد ہوتا ہے کہ جزئی کی کیا تخصیص
ہے جزئی ہو یا کلی تغیر علم تو ہر صورت
میں لازم آویگا اور اسی شفا میں اس
حکم کی تعمیم کی ہے اور تحقیق اس بارے
میں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات چونکہ
زمانی یعنی زمانہ میں حادث نہیں ہو اگرچہ
ان کے نزدیک زمانہ کے مقارن ہے
تمام زمانے اُن کے نزدیک حاضر ہیں
جیسا خط جو ممتد ہو اور اپنے تمام اجزاء سے
حاضر ہو، پس اللہ تعالیٰ اس بات کو
جانتے ہیں کہ ہر متغیر اپنے زمانہ میں بغیر اس
بات کے کہ تغیر اس کی ذات میں لازم آئے
واقع ہے جیسا کہ ہر شے کو اُس کے مقام
میں جانتے ہیں اور کوئی تغیر اُس کی ذات
میں لازم نہیں آتا۔ تغیر اور قدم اور تاخر
تو حوادث میں بہ نسبت بعض کے بعض کی

Marfat.com

معينة والتغير فى المتعلقات
والاضافات لا يضر بكماله
لان ذلك التغير و
التجدد ليس بنقصان
فى ذاته بل لان كماله
التام يقتضى ان لا يكون
المتجدد حاصلا فى الازل
لنقصان ذلك المتجدد
كما ان الممتنع لا يتعلق
بالقدرة لنقصان الممتنع
لا لنقصان فى ذاته وقدرته
وكذا سائر المحالات العقلية

مرحلہ جن قال
بعض اهل الله القلب مرآة
وانما لا يصدء ابدا ابدا
ولكن قد يصدء كما فى الحديث
ان القلوب يصدء كالحديد
وفى الحديث ان جلاءها
ذكر الله فصدا ء مرآة القلب

قلب کی کیفیت باعتبار ذکر اللہ

طرف سے ہے اور اللہ تعالیٰ کے اعتبار
سے قدم اور تاخر اور تغیر وغیرہ کچھ نہیں
اور کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم کے
لیے ہر اُس شے کے ساتھ جو معلوم ہو کر
تعلقات ازلیہ ہیں اور متجددات کے
ساتھ بحیثیت اُن کے ازمنہ معینہ میں
واقع ہونے کے تعلقات متجددہ ہیں
اور متعلقات اور اضافات میں تغیر اس
کے کمال کا تغیر نہیں ہے کیونکہ تغیر اور
تجدد اُسکی ذات میں نقصان نہیں ہے
کیونکہ اُس کا کمال تام اس کا مقتضی ہے
کہ متجدد ازل میں بسبب نقصان اس
متجدد کے حاصل نہیں ہے جیسا کہ
ممتنع کے ساتھ بسبب نقصان ممتنع
کے قدرت متعلق نہیں ہوتی نہ بسبب
اس کے کہ ذات قدرت میں نقصان
ہے اور اسی طرح تمام محالات عقلیہ ہیں۔

مرحلہ تریپنواں بعض اہل اللہ
نے کہا ہے کہ قلب ایک آئینہ صیقل کیا ہوا

Marfat.com

تعلقه بعلم الغير عن العلم
بالله تعالى فهذا التعلق
بالغير هو صداءها
لانه لا مانع عن تجلى
الحق الى هذا القلب
لان الحضرة الالهية
متجلية دائما لا يتصور
الحجاب في حقها فهذا التعلق
بالغير هو يعبر عنه بالكن
والعقل والعماء والمرين
وغير ذلك مع ان ما اشتغل
به القلب هو في نفس الامر
عند العلماء بالله هو
الحق لكن نظروقت في المرأة
لا بهذه النسبة فلاجل
ذلك اعتقد الغير فبعد
عن الحضور وطرد عن علم
الله في علمه قال الله
تعالى قلوبنا في اكنة مما

ہے اُس میں زنگ ... بالکل نہیں ہے
لیکن کبھی کبھی زنگ آلود ہو جاتا ہے
چنانچہ حدیث میں آیا ہے کہ قلوب کو بھی
زنگ لگ جاتا ہے جیسا کہ لوہے کو
زنگ لگ جاتا ہے اور یہ بھی آیا ہے
کہ دلوں کا صیقل اللہ کا ذکر ہے اور
اور دل کا زنگ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو
چھوڑ کر علم غیر کے متعلق ہو، پس یہ غیر کا
علم قلوب کا زنگ ہے کیونکہ یہی تجلی
حق کو قلب تک آنے سے روکتا ہے
کیونکہ اس طرف سے تو کوئی مانع موجود
نہیں ہے وہ تو ہمیشہ متجلی رہتے ہیں
حجاب اُن کے حق میں ہو ہی نہیں سکتا
پس یہ غیر کا تعلق کن اور غین اور عماء
اور رین کہلاتا ہے لیکن جس شے کے
ساتھ کہ قلب مشغول ہوتا ہے وہ واقع
میں علماء کے نزدیک حق ہے لیکن اس
کا آئینہ قلب میں چمکتا اس نسبت سے
نہیں ہے یعنی واقع میں تو وہ شے

Marfat.com

تدعونا الیہ اے فی اکنۃ
من ھذا الامر الخاص والمیتا
فی اکنۃ مما ھو غیرہ فغیرہ
قد اشرق علے صفحۃ المرأۃ
المصقولۃ فالقلوب ابدًا
لم تزل مقطورۃ علی الجلاء
اما بالتجلی الذاتی او الصفاتی
او الافعالی او الآثاری فان
علمہ صاحب القلب ان
... ھذہ المراتب منسوبۃ الیہ
تعالیٰ فھو العارف باللہ
فی جمیع الاحوال وان لم یفطن
فھو مطرود فی فھمہ عن غیر
الحضور ویساب واما فی
نفس الامر ھو مع اللہ وفی
ذکر اللہ ابدًا وبھذا لستر
یسامح العبد فی جھنم کما
یسامح معہ عند ارتکاب
المناھی او نعلہ خلقہ قال

حق تعالیٰ ہی ہیں مگر اس کا ادراک
نہیں ہے اس وجہ سے اس کو غیر اللہ
سمجھتے ہیں اور اللہ کے علم سے دور اور
مردود ہو کر اپنے علم میں لگ گئے چنانچہ
حق تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ کفار کہتے
ہیں کہ ہمارے دل اس شے سے جس
کی طرف آپ بلاتے ہیں پردوں میں
ہیں یعنی اس امر خاص سے پردہ ہو
اور دیگر اشیا سے پردوں میں نہیں ہیں
پس اور اشیاء آئینہ صیقل کردہ قلب
پر روشن ہیں پس قلوب ہمیشہ صفائی
اور روشنی پر ہی مخلوق ہوتے ہیں، اور
اس طرح مخلوق ہونا قلوب کا یا تو تجلی
ذاتی سے ہے یا صفاتی سے ہے یا افعالی
سے ہے یا آثاری سے ہے پس اگر صاحب دل
اس کو جانتا ہے کہ یہ جملہ مراتب اللہ تعالیٰ
کی طرف منسوب ہیں تو وہ اپنے احوال
میں عارف باللہ ہے اور اگر نہ سمجھا اور جانا
تو وہ مردود و مطرود ہے۔ غزالی قدس سرہ

Marfat.com

تعالیٰ خلقکم وما تعملون و
اما علمہ بذاتہ فقال الغزالی
قدس سرہ فی کتاب المفنون
کہ عن غیر اللہ ذات اللہ
سبحانہ مجردۃ عن المادۃ
لا جسم ولا جسمانی وکل
من یکون کذلک فھو عالم
بذاتہ لان کل مجرد یکون
ھویتہ المجردۃ حاضرۃ
لہ لذاتہ فیکون اللہ
عالما بذاتہ اذ العلم حضور
الماھیۃ المجردۃ عن
اللواحق الخارجیۃ وھھنا
کذلک فیکون اللہ عالما
بذاتہ وھو مبدء لجمیع
الموجودات فیکون عالما
لجمیع الموجودات لان من
علم ذاتہ علم کونہ مبداء
لغیرہ لانہ من تتمۃ العلم

نے اپنی کتاب المفنون بہ عن غیر اللہ
میں فرمایا ہے کہ اللہ پاک کی ذات مادہ
سے مجرد ہے نہ جسم ہے نہ جسمانی ہے اور
جو شے ایسی ہوتی ہے وہ ذات عالم
ہوتی ہے۔ کیونکہ ہر مجرد کی ہویت مجردہ
اُس کے نزدیک حاضر ہے بس معلوم
ہوا کہ اللہ تعالیٰ عالم بذاتہ ہیں کیونکہ علم
ماہیت مجردہ عن اللواحق کے حضور کا
نام ہے اور اس مقام میں یہ امر متحقق ہے
تو اللہ تعالیٰ عالم بذاتہ بھی ہوں گے
اور ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام موجودات
کے مبدء ہیں تو علم بھی اُن کا تمام موجودات
کے متعلق ہوگا۔ کیونکہ جس کو اپنی ذات کا
علم ہوگا اُس کو غیر کے لئے مبدا ہونے کا
علم ہوگا۔ کیونکہ علم بالمبدا علم بذاتہ کا تمہ
ہے اور علم بالمبدء علم بالغیر کو متضمن ہے
پس اگر تو یہ کہے کہ جب علم نام حضور کا
ہوا اور حضور مغایرۃ کو مقتضی ہے کیونکہ
شے اپنے ذات کے نزدیک تو حاضر ہوئی

بذاته والعلم يكونه مبدا
لغيره يتضمن العلم
بذلك الغير فان قلت اذا كان
العلم هو الحضور وهو يستدعي
المغائرة لامتناع حضور
الشئ عند نفسه فكيف
يكون عالما بنفسه اولا
مغائرة ههنا قلت ان الحضور
هو عدم الغيبة وهو لا يقتضي
النسبة بل نفي النسبة ونفي
النسبة قد يكون للوحدة
وانتفاء الاثنينية فلا يستدعي
المغائرة بل يصدق مع العينية
بل اعلى مراتب الحضور الشهود
للعالم نفسه بنفسه من
احتياج الى امر مغائر بين
العالم والمعلوم بل ينتزع
من هذا الحضور نسبة و
الاضافة ويقال له العلم و

نہیں سکتی پس باری تعالی کو اپنی ذات
کا علم کیسے ہو سکتا ہے۔ اس کا جواب
یہ ہے کہ حضور کے معنی غائب نہ ہونے
کے ہیں اور غائب نہ ہونا نسبت کو مقتضی
نہیں ہے بلکہ نفی نسبت کو مقتضی ہے
اور نسبت کی نفی کبھی اس طرح بھی ہوتی
ہے کہ وہ شے واحد ہو اور اس میں
تعدد نہ ہو پس معلوم ہوا کہ علم مغائرۃ
کو مستدعی نہیں ہے، بلکہ با وجود عینیت
کے بھی صادق ہے بلکہ یہ تو حضور کا
اعلی مرتبہ ہے کہ علم اور معلوم ایک ہی
شے ہو اور عالم و معلوم میں کوئی امر
مغائر نہ ہو بلکہ خاص اس حضور سے
اور اضافت ماخوذ کی جاتی ہے اسی
کو علم کہتے ہیں اور اللہ کے علم کو اس کے
عین ہونے پر دلائل بہت ہیں اول
تو یہی ہے وفوق کل ذی علم علیم
یعنی ہر ذی علم کے اوپر ایک بڑا جاننے
والا ہے پس یہ آیت کریمہ اس پر دال

Marfat.com

مما یدل بظاہرہ علی عینیۃ
علمہ تعالی ثوتہ ونوق کل
ذی علم علیم فانہ یدل
علے ان العلیم لم یندرج
فی ذی علمہ عینہ دالا
لم یتوقف منہ حد بل
یتسلسل بخلاف ذی العلم
فانہ یکون علمہ مغائرا
لذاتہ

مرحلۃ دن فی لوائح

الاسرار للامام الغزالی للعلم
صفۃ واحدۃ یدرک بہا
جمیع المعلومات لا ان لکل
علم معلوم علما بل العلم
لیس تعلق العالم بشیٔ مغائر
للعالم بالذات او بالاعتبار
والتعلق نسبۃ عدمیۃ
لیس لہا وجود المعلومات
حاضرۃ عندہ سبحانہ ہرا

ہے کہ علم ذی علم میں مندرج نہیں ہو
اور اس پر بھی دال ہے کہ علیم وہ ہے کہ
اُس کا علم عین ذات ہے ورنہ علم کا کسی
حد پر توقف نہ ہوگا اور تسلسل لازم آویگا
برخلاف ذی علم کے کہ اُس کا علم ذات
کے مغائر ہے۔

مرحلہ چونواں

امام غزالی کی
کتاب لوائح اسرار میں ہے کہ علم ایک
صفت ہے کہ اُس سے تمام معلومات
کا ادراک کیا جاتا ہے اور اس کا مطلب
یہ نہیں کہ ہر معلوم کے علم کا علم ہے۔ بلکہ
علم نام عالم کے تعلق کا ہے جو کسی شے
مغائر کے ساتھ ہو اور خواہ مغائرت
بالذات ہو یا بالاعتبار ہو اور تعلق ایک
نسبت عدمیہ ہے کہ اُس کا وجود نہیں ہے
اور سب معلومات اللہ سبحانہ کے نزدیک
حاضر ہیں اور [illegible]
جانتے ہیں اور اختلافات معلومات میں
ہیں اللہ سبحانہ میں نعوذ باللہ کوئی اختلاف
نہیں ہے اور محدث کا علم ایسا نہیں

ها من جميع الوجوه بعلم واحد
والاختلافات الى المعلومات
لا اليه سبحانه وعلم المحدث
ليس كذلك لانه مقيد
بالزمان اى الماضي والمستقبل
والحال ومتقيد بالاحكام
الزمانية فيغلب عليه القصور
فالانكشاف له تعالى ليس
بحصول العلوم ولا مثالها بل
بذوات المعلومات ولوازمها
من الصفات الحقيقية او الاعتبارية
وجودًا وعدمًا

س ق . كيف يتصور تعلق
علمه تعالى بالممتنعات بهذا
المعنى اذ ليس لها ذوات
بل هي عدمات محضة في
انفسها فما معنى الانكشاف
والحال ان اهل الحق اتفقوا
على ان علمه تعالى اعم من

ہے، کیونکہ مقید بالزمان نہیں ہے یعنی
ماضی یا حال یا مستقبل سے مقید نہیں
ہے بلکہ احکام زمانیہ کے ساتھ مقید
ہے اسی واسطے اکثر علم محدث میں قصور
واقع ہو جاتا ہے۔ پس اللہ تعالیٰ کا انکشاف
علوم کے حصول یا مثال کے حصول سے
نہیں ہے بلکہ معلومات کے ذوات اور
لوازم سے ہے اور لوازم سے مراد صفات
حقیقیہ یا اعتباریہ ہیں۔

سوال اس معنی کر تو اللہ تعالیٰ کا
علم ممتنعات کے متعلق بھی ہو سکتا ہے،
کیونکہ ان کے ذوات نہیں ہیں، بلکہ وہ تو
عدم محض ہیں تو اس صورت میں انکشاف
کے کیا معنے ہوں گے اور حالانکہ اہل حق
نے اس پر اتفاق کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا
علم قدرت سے عام ہے۔ کیونکہ علم تو
واجب اور ممکن اور ممتنع سب کے
متعلق ہوتا ہے بخلاف قدرت کے کہ
وہ ممکن کے ہی متعلق ہوتی ہے۔

قدرته لتعلقه بالواجب
والممکن والممتنع بخلاف
القدرة فانها لا يتعلق الا
بالممکن۔

فتق ان الممتنعات الخارجية
کشريك الباري واجتماع
النقيضين وکذا رؤية الله
سبحانه بصورة ما لها موطن
الا القوة المتخيلة يقال لها
الخيال المتصل عند المحققين
ولا شك ان قوى الحالة فى
الابدان والصورة المرتسمة
فيها معلومة للحق سبحانه مع
امتناع الصور فى انفسها اذ
ليس لها ثبوت نفسی کما
للممکن المعدوم حين
عدمه ولا وسع شيء فى
القوى من الخيال فانفهم لك
ان ترتسم فيه صور لا ثبوت

جواب ممتنعات خارجیہ یعنی شریک
باری اور اجتماع نقیضین اور اسی طرح
اللہ سبحانہ کی رویت ایسی صورت
کے ساتھ کہ اس کے لئے سوائے قوت
متخیلہ کہ جس کو خیال متصل کہتے ہیں
کوئی مقام نہ ہو یہ ہی محققین کے نزدیک
ممتنعات خارجیہ میں سے ہے اور اس
میں شک نہیں ہے کہ قوٰی جو بدن میں
ہیں اور صورتیں جو ان میں نقش پذیر
ہیں یہ سب حق سبحانہ تعالیٰ کو معلوم
ہیں۔ باوجود اس کے کہ صورتیں فی نفسہ
ممتنع ہیں کیونکہ ان کا کوئی ثبوت نفسی
جیسا کہ ممکن معدوم عدم کے وقت ہو
نہیں ہے۔ پس اس تقریر سے واضح
ہوگیا کہ خیال میں ایسی صورتیں نقش
پذیر ہوتی ہیں کہ جن کا نہ خارج میں وجود
ہے اور نہ عقل میں کیونکہ عقل نے محال
کو اسی قوت کے ذریعے سے ادراک کی
ہے۔ پس یہ قوت محال صورتوں کا مقام

Marfat.com

لها فی الخارج ولا فی العقل
اذ العقل لا یدرک محالا
الا بالیة هذه القوة فهی
موطن الصور المحالة فیدرکها
العقل من هذا الوجه لان
المحال له صورة معقولة اذا
لمعقولات لها صورة ثبوتیة
فی انفسها وان لم یکن موجودة
فی الخارج حین ادراکه فی العقل
مرحلہ ھن العلم نسبة
بین العالم والمعلوم وما
ثمه الا ذات الحق تعالی وهی
عین وجوده ولیس لوجوده
مفتتح ومختتم فیکون له طرف
فی ذیل النفی فقولهم غیر
متناه ای لا طرف له ولا
حد فهو صفة سلبیة والمعلومات
... متعلقات وجوده تعالی
فیتعلق ما لا یتناهی وجودا

ہے پس ان کو عقل . قوت خیال کے
ذریعہ ادراک کرتی ہے، اس طرح سے
سے ادراک نہیں کرتی کہ محال کی
کوئی صورت معقولہ ہے یا یہ کہ معقولات
کی واقع میں کوئی صورت ثبوتیہ ہے اگرچہ
وہ خارج میں ادراک کے وقت موجود
نہیں ہے۔ مرحلہ پچپنواں علم
ایک نسبت ہے جو عالم اور معلوم کے درمیان
اور علم اس معنی کے اعتبار سے باریتعالی
میں متحقق نہیں ہے۔ کیونکہ وہاں تو سوائے
ذات کے کوئی شے نہیں اور یہ نسبت
باری تعالی کا عین وجود ہے۔ اور
باریتعالی کے وجود کی نہ انتہا ہے نہ ابتدا
ہے پس اس کی کوئی طرف اور حد بھی
نہیں ہے۔ پس یہ جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالے
کی ذات غیر متناہی ہے اس کے معنی یہ
ہیں کہ اس کے کوئی حد اور طرف نہیں
ہے پس علم ایک صفت سلبیہ ہے اور معلومات
اس کے وجود کے متعلقات ہیں پس ذات

باریتعالی کا علم غیر متناہی ہے اور اشیاء کا علم [illegible] ذات غیر متناہی کی
[illegible]

بما لا يتناهى معلومًا و
مقدورًا ومرادًا فوجوده
تعالى لا يتصف بالدخول
فى الوجود فان كل ما دخل
فى الوجود فهو متناه وهو
عين الوجود فهو غير متناه
فقد علمت منه ان تقدم
موجد العالم على العالم
ليس تقدما زمانيا يعنى
لم يكن ... بينه وبين
موجد ... زمان نيتقدم
عليه فيتاخر هذا عنه فعدم
العالم ووجود الحق لم يكن فى
وقت لكن الوهم يتخيل ان
بين وجود العالم وموجود العالم بعدًا
امتدادًا وذلك راجع الى
ما عهده فى الحس من التقدم
الزمانى والتاخر لا يتوهم
من هذا البيان قدم العالم

کہ وجود کے اعتبار سے منتہائی نہیں
ہے وہ ایسی شئے کے متعلق ہے کہ جو
باعتبار معلوم اور مقدور اور مراد کے
غیر منتہائی ہے پس اللہ تعالیٰ کا وجود
دخول فی الوجود کے ساتھ متصف ہی
نہیں ہے کیونکہ جو شئے وجود میں داخل
ہے وہ متناہی ہے اور اللہ تعالےٰ
عین وجود ہے پس وہ غیر متناہی ہے
پس اس سے تو نے یہ سمجھ لیا ہوگا کہ
عالم کے موجد کا تقدم عالم پر زمانی
نہیں ہے یعنی عالم اور موجد کے درمیان
کوئی زمانہ نہیں ہے۔ کہ موجد اس پر متقدم
ہو اور عالم متاخر ہو پس عالم کا عدم اور
حق کا وجود کسی وقت میں نہیں ہے۔
لیکن وہم اس طرف جاتا ہے کہ عالم
اور حق میں فرق اور دوری ہے اصلی وجہ
اس خیال کی یہ ہے کہ آدمی نے ہمیشہ
سے تقدم اور تاخر زمانی کو سمجھا ہے اسی
پر سب کو قیاس کرتا ہے اور اسی تقریر

Marfat.com

اذا القديم هو الذي لا مفتتح له
ذاته ثم ظهر وجوده من
الواحد الاحد واما حدث
العالم ظهور بعض لبعض واعلم
... ان انتقالات العالم و
تجدد النوازل وحدوث
الاوصاف لا يورث في العلم
الالٰهي انتقالا وحدوثا
وتجددا فان الراسخين
في العلم قالوا العالم بجميع
تقاليبه حاضر عنده تعالى
فالاعيان واحوالها على
صورها كانت عليها مشهودة
معلومة له تعالى فاذا
اوجد الله سبحانه الاعيان
واحوالها فانما اوجدها
لها لا له تعالى وهي على
حالها باماكنها وازمانها و
اعتباراتها منكشفة عنده وكذلك

یہ وہم نہ ہو کہ عالم قدیم ہے کیونکہ قدیم
...... اس کو کہتے ہیں کہ جس کی
کوئی ابتدا نہ ہو، حالانکہ عالم اپنی ذات
سے موجود نہ تھا، اس کا وجود واحد
احد سے ظاہر ہوا ہے اور حدوث عالم
کا مطلب یہ ہے کہ بعض اشیاء بعض کے
لئے ظاہر ہوئی ہیں۔ جاننا چاہئے کہ
عالم کے انتقالات اور حوادث کا تجدد
ہونا اور اوصاف کا حادث ہونا علم
الٰہی میں حدوث اور تجدد اور انتقال
کو لازم نہیں کرتا کیونکہ جو لوگ راسخ
فی العلم ہیں وہ کہتے ہیں کہ عالم مع اپنے
تصرفات و تغیرات کے اللہ تعالیٰ کے
نزدیک حاضر ہے پس تمام اشیاء اور
ان کے احوال جس صورت اور ہیئت پر
ہیں اللہ تعالیٰ کو معلوم اور مشاہد ہیں
پس جب اللہ سبحانہ کسی شے یا اس کے
حال کو ایجاد کرتے ہیں تو اسکو اس شے کے ←
لئے بلکہ اشیاء تو اپنے حال اور زمانہ

Marfat.com

بعد شیئ الی ما لا یتناهی
علی... التواتر والتوالی
والتتابع فالحدوث راجع
من البعض الی البعض مثلاً
شخص واحد له صور، صورة
فی الصبی وصورة فی الشباب.
وصورة فی الهرم وکل واحدة
منها غائبة عن الاخری
وهذه الصور فرضنا انها
مستورة تحت حجاب عینیك
فاذا رفعت الحجاب عن بصرك
ادرکت کلها بنظرة واحدة
فالماضی والمستقبل والحال
حاضرة عنده فلا یتصف
علمه بهذه الازمان و
طائفة من العلماء ذهبوا
فیها الی حدوث التعلقات
وقال العلامة الدوانی فی
الزوراء جمیع ما ذهب الیه

اور مکان اور اعتبارات سے اللہ
تعالیٰ کو منکشف ہیں اور ایک شے کے
پے در پے ایجاد کرتے ہیں۔ پس حدوث
آپس میں اشیاء کے اعتبار سے ہے۔
اس کی مثال ایسی ہے جیسے کہ آدمی
کی ایک صورت لڑکپن میں ہوتی ہے
اور ایک صورت جوانی میں اور ایک
صورت بڑھاپے میں اور ہر ایک ان
صورتوں میں سے ایک دوسرے سے
غائب ہے اور ان صورتوں کو ہم فرض
کرتے ہیں کہ پردے کے پیچھے ہیں تیری
آنکھوں سے پوشیدہ ہیں۔ پس جب
حجاب ونقاب اٹھایا تو سب صورتوں
کو ایک نگاہ سے ادراک کر لیا پس
ماضی اور مستقبل اور حال سب اُن
کے نزدیک حاضر ہیں پس اللہ تعالیٰ
کا علم ان زمانوں میں سے کسی زمانہ کے
ساتھ متصف نہ ہوگا اور علماء کی ایک
جماعت اس کی قائل ہوئی ہے کہ

Marfat.com

المتکلمون والحکماء فی مسئلة
العلم قاصر لعدم اطلاعهم
علی جلیة الامر فقد ثبت
علمه بالبرهان کما ثبت
بالقرآن حتی سیرت هذه
الصفة وکذا سائر الصفات
فی العالم علی حسب قابلیة
کل موجود من العالم
اما تری الی النحل کیف
بنت بیتا مسدسا یتحیر
العقل فیه فلیس لها هذا
العلم الا بعلم اعطاه
الله تعالی ایاها وهکذا
سائر الحیوانات بل الجمادات
فان التسبیح لایکون الا
من علم

مرحلہ ن و قال اللہ تعالیٰ
ولنبلونکم حتی نعلم المجاهدین
منکم یدل بظاهرها

تعلقات حادث ہیں علامہ دوانی نے
زوراء میں لکھا ہے کہ متکلمین اور حکماء
کے علم باری کے بارہ میں جس قدر مذاہب
ہیں سب قاصر اور کوتاہ ہیں کیونکہ ان کو
حقیقت پر اطلاع نہیں ہے کیونکہ جیسا
اللہ تعالیٰ کا علم قرآن سے ثابت ہوتا
ہے اسی طرح برہان اور دلیل سے
ثابت ہے حتی کہ یہ صفت یعنی علم اور
دیگر صفات عالم میں ہر موجود میں اس
کی استعداد کے موافق ساری ہے۔
دیکھتے نہیں کہ شہد کی مکھی کیسا مسدس گھر
بناتی ہے کہ عقل حیران رہ جاتی ہے پس اس
کو یہ علم اللہ تعالیٰ کا ہی عطا کیا ہوا ہے
اور اسی طرح تمام حیوانات بلکہ جمادات
کو ان کی استعداد کے موافق علم دیا ہے
کیونکہ ہر شے تسبیح کہتی ہے اور تسبیح علم
سے ہی ممکن ہے **مرحلہ چھبیسواں**
حق تعالیٰ نے فرمایا ہے ولنبلونکم
حتی نعلم المجاهدین منکم یعنی

Marfat.com

ان العلم بعد الابتلاء ای
الاختیار فکیف قولہ تعالیٰ
لا یعزب عنہ مثقال ذرۃ
ای قبل الخلق وبعدہ بعلم
واحد قالوا العلم المتعلق
بعد الابتلاء یسمی خبراً
واختیاراً والعالم بہ یسمی
خبیراً وھذا الاسم
یجب ان یتاخر عن مرتبۃ
الابتلاء والعلم الاول
منہ تعالیٰ کان محیطاً بہ قبل
ھذا البلاء وبعدہ ۔ ۔ ۔ ۔
لان ظھور اسم الخبیر
للعالم والمختبر للمعلوم
والاختبار بفعل البلاء انما
حصل بعد حصول البلاء
وفیہ شعار بان صفۃ العلم
لا تضاف حقیقۃ الا الی اللہ
سبحانہ لکن ظھرت ھذہ

ہم تم کو ضرور آزماویں گے تاکہ تم سے
مجاہدہ کرنے والوں کو جانیں اس
آیت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ علم
اللہ تعالیٰ کا بعد آزمائش کے ہے حالانکہ
دوسرے مقام پر فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ
سے قبل پیدا کرنے کے اور بعد پیدا کرنے
کے کوئی شئے برابر ذرہ کے بھی غائب نہیں
تو علماء نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ جو
علم بعد آزمائش ہے اس کو خبر اور اختبار
کہتے ہیں اور اس کے عالم کو خبیر کہتے ہیں
اور یہ ضروری ہے کہ یہ اسم یعنی خبیر مرتبہ
ابتلاء سے متاخر ہو اور اس سے پہلے
جو علم تھا وہ محیط تھا قبل اس آزمائش
کے بھی تھا اور بعد کو بھی ہے مگر ظہور اس
اسم کا یعنی خبیر کا عالم کے لئے اور خبیر کا
معلوم کے لئے اور اختیار کا اس آزمائش
کے لئے بعد اس آزمائش کے ہی ہے
اور اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ علم کی
صفت حقیقتاً مخلوق کی طرف مضاف

Marfat.com

الصفة في المظاهر الخلقية وبهذه العلاقة يضاف اليهم لذالك فسّر العلم بعلم ظهوره

مرحلة ضن فعل الحق

عند المتكلم صادر بارادته بالاختيار بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك وعند الحكماء بارادته بالايجاب اي ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لكن فعل الخير لازم ذاته ومقدم الشرطية الاولى واجب التحقيق ومقدم الشرطية الثانية ممتنع التحقيق فجاء الايجاب لهذا ولا نظن انهم ينفون الارادة ويجعلون الافعال الصادرة عن الحق مثل الاحراق من النار والاشراق من الشمس

نہیں کی جائے اضافہ حقیقت اللہ سبحانہٗ کی ہی طرف ہے۔ مظاہر خلقیہ میں اس صفت کا صرف ظہور ہوا ہے اور اسی علاقہ سے مخلوق کی طرف علم منسوب کیا جاتا ہے اور اسی بنا پر مفسرین نے اس علم کی علم ظہور سے تفسیر کی ہے۔

مرحلہ ستاونواں

متکلمین کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا فعل کسی ارادہ سے جو اختیار کے ساتھ ہے صادر ہوتا ہے اور اختیار کے معنٰی یہ ہیں کہ اگر چاہے کرے اور نہ چاہے تو نہ کرے اور حکماء کے نزدیک ایسے ارادہ سے صادر ہوتا ہے کہ جو ایجاب کے ساتھ ہو اور ایجاب کے معنی یہ ہیں کہ اگر چاہے کرے اور نہ چاہے تب بھی کرے فعل خیر اس کی ذات کو لازم ہے فرق یہ ہے کہ پہلے شرطیہ کے مقدم کا وقوع ضروری ہے اور دوسرے شرطیہ کا مقدم ممتنع ہے پس ایجاب کے معنٰی یہ ہیں اور یہ معنے

فعل الٰہی صادر ہونے میں متکلمین اور حکماء کا اختلاف

فالمتکلم یجعل الارادۃ منتھی
سلسلۃ الاسباب و
ترجح بلا مرجح لا الترجیح
بلا مرجح والحکماء یقولون
الترجیح بلا مرجح ایضا محال
ومنتھی سلسلۃ الاسباب
ذات الواجب الذی ھو
منشاء الارادہ قال الامام
حجۃ الاسلام الغزالی
مبدء فیضان الکل علمہ
بوجہ النظام فیکون علمہ
سببا لوجود المعلوم فاذاً
ارادتہ علمہ بھذا النظام
المتقن فکان الامام مال
الی مذھب الحکماء وقد
ذکر فی بعض رسائلہ لیس
کل ما قالہ الحکماء باطلا
بل ان وافق الحق اخذناہ
وان خالف ترکناہ

نہیں ہیں کہ وہ ارادہ کی نفی کرتے ہیں.
اور جو افعال ان سے صادر ہوتے ہیں
اس کو ایسا کہتے ہیں جیسے کہ جلانا آگ
کا اور روشن ہونا شمس کا کہ یہ دونوں
امر آگ اور شمس سے بلا اختیار صادر
ہوتے ہیں پس متکلمین تو ارادے کو
اسباب کا منتہی قرار دیتے ہیں، اور
یہ کہتے ہیں کہ ترجح بلا مرجح محال نہیں
ہے بلکہ ترجیح بلا مرجح محال ہے، اور
اسباب کے سلسلہ کا منتہی ذات واجب
تعالیٰ کی ہے جو منشا ارادہ کی ہے امام
حجۃ الاسلام غزالی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے
ہیں کہ جملہ اشیاء کے فیضان کا مبدء
علم اللہ تعالیٰ کا ہے جو وجہ نظام کے
متعلق ہے پس اس کا علم ہی وجود معلوم
کا سبب ہے پس اس صورت میں اللہ
تعالیٰ کا ارادہ علم ہے جو اس نظام
محکم کے متعلق ہے. پس ایسا معلوم ہوتا
ہے کہ امام بھی حکماء کے مذہب کی طرف

Marfat.com

متن كيف يكون العلم
سبب وجود المعلوم و
الحال ان العلم تابع للمعلوم
اى مطابقان والاصل
فى هذا التطابق المعلوم
يعنى ان العلم لو قوع
شئ فى وقت معين تابع
لكونه بحيث يقع فيه لانه
ظل وحكاية عنه فان
الصورة الفرسية على الجدار
انما يقال لها هيئة الفرس
لان الفرس فى حد نفسه
يكون هذا ولا يتصور
انعكاس الحال فالعلم
بقيام زيد فى الغد انما
يتحقق اذا قام فى الغد
فلا مدخل للعلم فى
وجود الفعل و امتناعه
بالنسبة الى الطرفين متساوية

مائل ہیں اور اپنے بعض رسائل میں یہ
ذکر بھی کیا ہے کہ حکماء کا ہر ایک قول
باطل نہیں بلکہ اگر حق کے موافق ہو تو
ہم قبول کریں گے اور اگر مخالف ہے
تو چھوڑ دیں گے **سوال** علم کیسے وجود
معلوم کا سبب بن سکتا ہے۔ حالانکہ
علم تابع معلوم کے ہوتا ہے۔ یعنی دونوں
مطابق ہوتے ہیں اور اصل یہاں یہی
ہے کہ دونوں مطابق ہوں یعنی مثلاً
کسی خاص وقت میں کسی شے کے وقوع
کا علم اس کے تابع ہے کہ وہ اس وقت
خاص میں واقع بھی ہو کیونکہ وہ علم تو
اسی کا ظل اور حکایت ہے۔ مثلاً دیوار
پر جو گھوڑے کی تصویر کھینچی ہوئی ہے اس
کو جو گھوڑے کی تصویر کہتے ہیں اس کی
وجہ یہی ہے کہ گھوڑا واقعی ایسا ہی ہوتا
اور اس کا عکس متصور نہیں ہو سکتا۔
یعنی یہ نہیں کہہ سکتے کہ گھوڑا حقیقی ایک
خاص ہیئت پہ ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ

Marfat.com

فلق التبعية بالمعنى
المذكور لا يمكن الا فى العلم
الانفعالى الحصولى وعلمه
سبحانه حضورى فعلى والحضور
هو انكشاف المعلوم بعينه
وذاته مع جميع لوازمه
الوجودية والعدمية
من غير ان يكون نسبة
على طرف المعلوم على السوية
نعم هذا فى ادراكنا
التصورى يصح ولا يليق لمثل
هذا الادراك انه علم
لان العلم هو الحكم
الاذعانى فكيف ينسب الى
الحق تعالى ان علمه كالتصور
وفى الحقيقة ان هذا القول
ينفى العلم بالممكنات قبل
وقوعها كما ذهب اليه
المعتزلة وجمهورهم

دیوار پر اس کی ہیئت ایسی ہے اور مثلاً
زید کے کل آئندہ میں کھڑے ہونے کا
علم جب ہی ہو سکتا ہے جب وہ کل کھڑا
بھی ہو، پس معلوم ہوا کہ علم کو کسی فعل
کے وجود میں کوئی دخل نہیں اور نہ امتناع
میں کوئی دخل ہے بلکہ دونوں سے نسبت
برابر ہے۔ **جواب** تبعیت کے جو
معنے بیان کئے ہیں یہ علم انفعالی حصولی
میں ہو سکتے ہیں، اور اللہ سبحانہ تعالیٰ
کا علم حضوری اور فعلی ہے اور علم حضوری
یہ ہے کہ معلوم بعینہ اپنی ذات اور تمام
لوازم وجودیہ اور عدمیہ سے منکشف
ہو جاوے اور یہ انکشاف ایک نسبت
بین العالم والمعلوم نہ ہو تو ظاہر ہے کہ
ایسے علم میں تبعیت بمعنے مذکور متحقق نہیں
ہو سکتی ہاں ہمارے علم کو یہ کہنا صحیح نہیں
ہے کہ یہ علم ہے کیونکہ علم حکم اذعانی کو کہتے
ہیں پس حق تعالیٰ کی شان میں کیسے
کہہ سکتے ہیں کہ ان کا علم مثل تصور کے

Marfat.com

لایقولون بہ نعم نحن
نقول ان العلم تابع المعلوم
بمعنی ان اللہ سبحانہ یعلم
کل شیٔ علی ماھو علیہ
فی حد ذاتہ ویحکم علیہ
علی حسب ما علمہ ففی
حال عدمہ فتعین عندہ
تعالی جمیع احوالہ من الوجود
والعدم فصدق من قال
علمہ بسبب وجود المعلوم
باعتبار رجوع الکل الیہ و
مثل الامام کعلم النقاش
بصورۃ النقش الذی
یخترعہ من تلقاء نفسہ
من غیر مثال سابق فیوجد
النقش مثلہ فیکون علمہ
سبب وجودہ انتھی ولا
یتوھم من ھذہ البیان
تعطیل صفۃ القدرۃ وھی

ہے اور اس کا قائل ہونا اس کو مستلزم
ہے کہ حق تعالیٰ کو ممکنات کا قبل از
وقوع علم نہ ہو جیسا کہ معتزلہ کا مسلک
ہے۔ مگر جمہور معتزلہ اس کے قائل نہیں
ہیں۔ ہاں ہم بھی یہ کہہ سکتے ہیں کہ علم
تابع معلوم کے ہے لیکن معنی اس کے
یہ ہیں کہ اللہ سبحانہ تعالیٰ ہر شے کو جس
طرح پر کہ وہ واقع میں ہے جانتے ہیں
اور اس پر موافق اپنے علم کے حالت
عدم میں حکم کرتے ہیں پس انکے نزدیک
شے کے تمام احوال وجود و عدم وغیرہ
متعین ہیں پس جو شخص کہ کہتا ہے کہ
علم باری سبب وجود معلوم کا ہے
یعنی باعتبار اس کے کہ سب اسی کی
طرف راجع ہیں صادق ہے اور امام
غزالی نے اس کی مثال میں کہا ہے کہ
اس کی مثال ایسی ہے جیسے کہ وہ نقاش
کہ جو صورت کو اپنی طرف سے تراشتا ہے
اور ایجاد کرتا ہے اس کا علم اس صورت

Marfat.com

ظاهر بلا مرية۔

مرحلة من الوهم والشك
والظن والعلم اقسام الشعور
فان الوقوع واللاوقوع ان
استويا فهو الشك وان غلب
فهو الظن والمغلوب هو
الوهم وان جزم فهو العلم
وهو ثلثة اقسام علم
اليقين وعين اليقين و
حق اليقين اي علم كان
بشرط البرهان او بحكم البيان
او بنعت العيان وذكر القشيري
في رسالته هو ماخوذ
من يقين الماء في الاناء
اذا استقر فاليقين استقرار
واطمينان وينكشف لك الامر
من مثال الفهم سمع ان
في العالم نارا بتواتر
الاخبار فله علم اليقين

کے متعلق قبل از وجود ہے اور اس کا
علم بسبب اس کے وجود کا ہے اور
اس تقریر سے یہ وہم نہ کیا جاوے کہ
صفت قدرت کی معطل ہے جیسا
کہ دفعیہ اس اشکال کا ظاہر ہے کچھ
اس میں شک نہیں **مرحلہ اٹھاونواں**
وہم اور شک اور ظن اور علم یہ اقسام
شعور کی ہیں اگر وقوع کسی شے کا اور عدم
وقوع برابر ہوں تو یہ تو شک ہے اور
اور اگر ایک غالب ہو تو ظن ہے اور
جانب مغلوب وہم ہے اور اگر ایک کا
وقوع یقینی ہو تو یہ علم ہے اور یقین تین
قسم پر ہے علم الیقین اور عین الیقین
اور حق الیقین۔ علم الیقین تو اس علم کو
کہتے ہیں جو برہان اور دلیل سے حاصل
ہو۔ اور عین الیقین وہ جو بیان سے حاصل
ہو۔ اور حق الیقین وہ ہے جو معائنہ سے
حاصل ہو اس مضمون کو قشیری نے اپنے
رسالہ میں لکھا ہے اور لفظ یقین یقین

بها ثم احضرت النار حتی
رای بالعین نارًا فله
عین الیقین بها واذا طرح
فیها حتی اشتعل فله حق
الیقین بها فالاول لارباب
العقول والثانی لاصحاب
العلوم والثالث لاصحاب
المعارف قال الشیخ فی الفتوحات
ان الیقین باعتبار نشاته
اربع مراتب اولها مرتبة
العلم ثم مرتبة العین ثم مرتبة الحق ثم
مرتبة الحقیقة فعلمه وعینه
وحقه کتابیة ای وارده
فی کتاب الله العزیز وحقیقة
نبویة ای وارد فی السنة
والحدیث انتهی الایمان
هو العلم التصدیقی ای
الاذعان وهو لا یزید و
لا ینقص لانه ان نقص صار

الماء سے مشتق ہے یقین الماء
جب بولتے ہیں جب کہ پانی برتن میں
ٹھہر جاوے پس معلوم ہوا کہ یقین
استقرار اور اطمینان کو کہتے ہیں،
اور اس مثال سے تجھ پر یہ خوب واضح
ہو جاوے گا اس کی مثال کوئلے کی
سی ہے کہ کوئلے نے مثلاً سنا کہ عالم میں
آگ بھی ہے حتی کہ تواتر اخبار سے یہ
مضمون اس نے سنا تو یہ تو علم الیقین ہے
پھر اگر آگ اس کے سامنے لائی جاوے
تو یہ عین حق الیقین ہے۔ پس اول یعنی
علم الیقین والے تو اہل العقول ہیں اور
دوسرے یعنی عین الیقین والے اہل
علوم ہیں اور تیسرے یعنی حق الیقین
والے اہل معرفت ہیں شیخ نے فتوحات
میں کہا ہے کہ یقین کے چار رتبے ہیں
اول مرتبہ علم کا، پھر مرتبہ عین کا۔ پھر
مرتبہ حق کا، پھر مرتبہ حقیقت کا پس علم
اور عین اور حق تو کتابی ہیں یعنی کلام باری

Marfat.com

تصورا وهو لا يكفي وان
زاد فما يزيد الا صفته
هي الطمانية والاستقرار
نفس التصديق لا يتصور
فيه الزيادة والنقصان
فمرتبة اليقين لا يصل
اليه احد من الناس الا
الافراد منهم ولن الاتحاد
الا وهو يشك في المصداق
الذي وقع القسم منه تعالى
في الرزق ومع هذا
لم يحصل في النفس من اليقين
لا حقيقة ولا حقه ولا عينه
ولا علمه انا لله وانا اليه
راجعون قال تعالى وما
يؤمن اكثرهم بالله الا
وهم مشركون قال الشيخ
قدس سره اسم العين
والعلم والحق مشترك

تعالیٰ میں وارد ہیں اور حقیقت نبوی
ہے۔ یعنی حدیث میں وارد ہے ختم ہو
کلام شیخ کا اور ایمان علم تصدیقی یعنی
اذعان کو کہتے ہیں، اور ایمان نہ کم
ہوتا ہے نہ زیادہ ہوتا ہے کیونکہ اگر کم
ہوگا تو تصور ہو جاوے گا، اور وہ کافی
نہیں۔ اور اگر بڑھے گا تو اس کی صرف
صفت بڑھے گی اور وہ صفت طمانیت
اور استقرار ہے۔ پس معلوم ہوا کہ نفس
تصدیق میں نہ زیادتی ہو سکتی ہے اور
نہ کمی۔ پس مرتبہ یقین کو تو لوگ نہیں
پہنچ سکتے مگر جو اچھے لوگ ہیں اور وہ
بہت کم ہیں۔ ان کی دسترس ہو سکتی ہے
اور اسی واسطے ایسی شے میں کہ جس
کی نسبت حق تعالیٰ نے قسم کھائی ہے
شک کرتے ہیں۔ یعنی رزق میں۔ پس
نفس میں نہ یقین کی حقیقت حاصل ہے
اور نہ حق اور نہ عین کی اور نہ عین کی
اور نہ علم کی انا للہ وانا الیہ راجعون

Marfat.com

فاضيف الى اليقين ولا شك
ان الشك ضد الايمان نعوذ
بالله من ذلك وان كان
ناشيا عن حالة بمعنى
ان قلبه مطمئن بالايمان
لكن حاله لم يستقم
لزيادة شرارة النفس
الحيوانية والوساوس
الشيطانية يعني لهذا
الحالة الشرك الخفي وهو
لا ينافي الايمان الشرعي
وان كان يضاد الايمان
الحقيقي وبالجملة اليقين
فوق العلم وله مراتب
اعلاها حق اليقين اوسطها
عين اليقين ومن لم
يفرق بين العلم و اليقين
فشق عليه امر الاضافة
واحتال فى ذلك بالايق

حق تعالیٰ فرماتے ہیں وما یؤمن
اکثرھم باللہ الا وھم مشرکون
یعنی نہیں ایمان لاتے ہیں اللہ کے
ساتھ اکثر ان میں سے مگر اس حالت میں کہ
شریک کرتے ہیں۔ شیخ قدس سرہٗ
نے فرمایا ہے کہ لفظ عین اور علم اور حق
مشترک ہیں یقین کی طرف مضاف
کر دیئے گئے ہیں اور اس میں شک نہیں
کہ شک خواہ حال سے ہی پیدا ہو یعنی
قلب اُس کا خواہ ایمان کے ساتھ مطمئن
ہو مگر ایمان کی ضد ضرور ہے اور حال اس
کا ابھی تک بسبب شرارت نفس حیوانیہ
اور وسواس شیطانیہ کے مطمئن نہیں ہو
اور اس حالت کو شرک خفی کہتے ہیں اور
یہ حالت ایمان شرعی کے منافی نہیں ہے
اگرچہ ایمان حقیقی کے منافی ہی حاصل
یہ ہے کہ یقین علم سے برتر ہے اور اس
کے بہت مراتب ہیں۔ سب سے اعلیٰ مرتبہ
حق الیقین ہے اور اوسط عین الیقین

Marfat.com

واما قوله تعالى واعبد
ربك حتى يأتيك اليقين
فاهل التفسير فسروه بالموت
وله وجه آخر عند ارباب
القلوب. **مرحلة ظن**
اختلف المتكلمون في كلامه
تعالى اهل هو حادث او
قديم فحكم المتأخرون
اللفظي حادث والنفسي
قديم وقال القاضي عضد
الدين الاصحاب لما رأى
اجتماع النتيجتين
المتنافيتين الحاصلتين من
قولهم الكلام صفة الله
وكلما هو صفة الله فهو قديم
فالكلام قديم وقولهم الكلام
مترتب الاجزاء متقدم
بعضها على بعض وكل ما هو
كذلك فهو حادث منتج كل

ہے اور جو شخص علم اور یقین میں فرق
نہیں کرتا ہے اور دونوں کو ایک سمجھتا
ہے اُس کے نزدیک اضافت علم کی
یقین کی طرف جائز نہ ہوگی اور اس میں
وہ تاویل کریگا اور اللہ تعالےٰ کے
قول واعبد ربك حتى يأتيك
اليقين میں لفظ یقین میں اختلاف
ہے مفسرین تو . . . . . . یقین کی
تفسیر موت سے کرتے ہیں اور اصل
قلوب دیگر توجیہات کرتے ہیں ۔
مرحلہ آٹھواں متکلمین نے
اللہ تعالیٰ کے کلام میں اختلاف کیا
ہے کہ حادث ہے یا قدیم، پس متاخرین
نے تو یہ فیصلہ کیا ہے کہ کلام لفظی حادث
ہے اور نفسی قدیم ہے اور قاضی عضد الدین
کہتے ہیں کہ کلام باری میں دو قیاس
ہیں اور اُن دونوں کے نتیجے آپس میں متناقض
و منافی ہیں اول تو یہ ہے کہ کلام اللہ
کی صفت ہے اور جو اللہ کی صفت ہے

Marfat.com

طائفة مقدمة منهما
فالمعتزلة منعوا الصغرى
للاول والكرامية الكبرى
للاول والاشاعرة الصغرى
للثانی والحنابلة الكبرى
للثانی والمنقول عن اكابر
هم ان حروف لمبانی
ای حروف الهجاء قديمة
واليه ذهب الشيخ الملقب
بالبازی الاشهب السيد
محی الدين عبد القادر
جيلانی رضی الله عنه وقالت
المعتزلة كلامه مؤلف من
اصوات وحروف وقائم
بغيره ومعنى كونه متكلما
انه موجد لتلك الحروف
والاصوات فی الجسم
سواء كان ذالك الجسم
اللوح المحفوظ او جبرئيل او

وہ قدیم ہے لہٰذا کلام قدیم ہے۔ اور
دوسرا قیاس یہ ہے کہ کلام مترتب
الاجزاء ہے بعض اجزاء بعض پر مقدم ہیں
اور جو شے ایسی ہوتی ہے وہ حادث ہوتی
ہے پس اجتماع متناقضین ہی کی وجہ
سے ہر ایک گروہ نے ان قیاسوں میں
سے ایک ایک مقدمہ پر منع وارد کیا ہے
چنانچہ معتزلہ تو پہلے قیاس کے صغریٰ کو
تسلیم نہیں کرتے اور کرامیہ پہلے قیاس
کے کبریٰ پر منع وارد کرتے ہیں اور اشاعرہ
دوسرے قیاس کے صغریٰ کو نہیں مانتے
اور حنابلہ دوسرے قیاس کے کبریٰ سے
انکار کرتے ہیں اور اکابر حنابلہ سے
منقول ہے کہ حروف مبانی یعنی حروف
ہجا قدیم ہیں اور شیخ بازی اشہب
سید محی الدین عبد القادر جیلانی رضی
اللہ عنہ کا بھی یہی مسلک ہے اور
معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام
اصوات اور حروف سے مرکب ہے

النبی او غیرهم کشجرة موسی
علیه السلام قیل الحق ان
الکلام یطلق علی الکلام النفسی
وضده النسیان ویطلق علی
الکلام اللسانی الحاصل للمتکلم
بالقوة وضده الخرس والمعنی
قد یطلق علی مدلول اللفظ
وقد یطلق علی قائم بالغیر
والشیخ الاشعری اراد لقوله
فهما قائمان بذات الله
تعالی وهو مکتوب فی المصاحف
مقروء بالالسنة محفوظ
الصدور وهو تمیز القراءة
والکتابة والحفظ الحادثة
کما هو المشهور من القراءة
غیر المفروز ولا ترتیب ولا
تقدیم ولا تاخیر للمعنی
الذی قائم بنفس المتکلم
کما هو قائم بنفس الحافظ

اور وہ کلام قائم بالغیر ہے اور اللہ
تعالی کے متکلم ہونے کے یہ معنی ہیں کہ
وہ ان حروف اور اصوات کے کسی خاص
جسم میں موجد ہیں خواہ وہ جسم لوح محفوظ
ہو خواہ جبرئیل ہوں یا نبی ہوں یا اس
کے سوا کوئی شئے ہو مثلاً شجرۂ موسی
علیہ السلام اور بعض نے کہا ہے کہ کلام
کا اطلاق کلام نفسی پر آتا ہے اس کی
ضد تو نسیان ہے اور کلام لسانی پر
بھی کہ جو متکلم کو ایک خاص قوت کے
ذریعہ سے حاصل ہوتی ہے اور اسکی
ضد خرس یعنی گنگ ہے اور معنی کا اطلاق
کبھی تو لفظ کے مدلول پر آتا ہے اور کبھی
قائم بالغیر پر آتا ہے اور شیخ اشعری نے
جو فرمایا ہے کہ کلام سے معنی نفسی مراد
ہے تو اس سے بھی مراد وہ کلام ہے جو
قائم بالغیر ہو خواہ وہ غیر معنی ہوں یا
لفظ پس یہ دونوں یعنی معنی اور لفظ
اللہ تعالی کی ذات کے ساتھ قائم ہیں

ولا ترتيب يحصل عند
المتكلم والاداء لضرورة
عدم مساعدة الآلة
وهو حادث ولو اراد الشيخ
بالمعنى ماهو مدلول اللفظ
المعجز لزم عدم التكفير
لمنكر كلامية ما بين
الدفتين لكنه علم بالضرورة
من الدين انه كلام الله و
منكره كافر ولزم عدم
المعارضة والتحدي بالكلام
مع انهم عجزوا باتيان مثل
سورة **مرحلس**
اعلم ان مسئلة الكلام
من مداحض اهل الكلام
اجمعوا على انه تعالى متكلم
واختلفوا في كلامه تدري
عنه عليه الصلوة والسلام
القرآن كلام الله غير

مسئلہ کلام میں متکلمین کی غلطی [illegible]

اور یہی کلام مصاحف میں لکھا ہوا
اور زبان سے پڑھا جاتا ہے اور سینوں
میں محفوظ ہے اور یہ کلام اس قراءت
اور کتابت اور حفظ حادث کے سوا ہے
چنانچہ مشہور ہے کہ قراءت مقروء کے غیر
ہے اور اس کلام میں نہ ترتیب ہے اور
نہ تقدیم اور نہ تاخیر ہے جیسے کہ حافظ
کے نفس میں قائم ہے اور اس میں کچھ
ترتیب نہیں ہے لیکن ترتیب وقت
تکلم اور ادا کے اس سبب سے حاصل
ہو جاتی ہے کہ آلہ ادا حادث . . .
ہے اور اس میں لیاقت ادا کی نہیں
ہے اور اگر شیخ کے مراد معنے سے مدلول
لفظ معجز ہو تو اس سے ما بین الدفتین
کلامیت کے منکر کی عدم تکفیر لازم آتی
ہے لیکن قطعاً و بداہتہً معلوم ہے کہ
بین الدفتین کلام اللہ ہے اور اس کا
منکر کافر ہے اور نیز یہ بھی لازم آتا ہے
کہ معارضہ اور تحدی کلام اللہ سے نہ ہو

مخلوق والمعتزلة قالوا بحدوث
كلامه تعالى لانه مركب من
اصوات وحروف وقالوا
معنى كونه متكلما انه موجد
لتلك الحروف والاصوات
فى الجسم كاللوح والملك
والانبياء وغيرهم كشجرة
موسى كما مر والاشاعرة
قالوا هذا الكلام لفظى نعترف
بحدوثه لكنا نثبت كلاما
آخر هو الكلام النفسى وهو
صفة الله تعالى وهو قديم
اى المعنى القديم بالنفس
المعبر عنه بالعبارات المختلفة
المتغيرة ولا نزاع فى اطلاق
اسم القرآن وكلام الله
بطريق الاشتراك على هذا
المؤلف من الحروف و
هو المتعارف عند العامة

حالانکہ وہ ایک صورت بھی لانے
سے عاجز ہو گئے تھے

مرحلہ ساٹھواں

جاننا چاہیئے کہ کلام باری تعالیٰ کا مسئلہ
اس قسم کا ہے اس میں اہل کلام نے
بہت ٹھوکریں کھائیں ہیں اس پر تو
سب کا اجماع ہے کہ اللہ متکلم ہیں
مگر کلام میں اختلاف ہے کہ حادث
ہے یا قدیم اور رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم سے مروی ہے کہ قرآن اللہ
کا کلام ہے اور غیر مخلوق ہے اور معتزلہ
کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام حادث
ہے کیونکہ وہ اصوات اور حروف سے
مرکب ہے اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ
کے متکلم ہونے کے یہ معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ
جسم میں ان حروف اور اصوات کی ایجاد
کرتے ہیں خواہ وہ جسم لوح محفوظ ہو
یا انبیا ہوں یا کوئی اور شئے ہو جیسے کہ
شجرہ موسیٰ علیہ السلام جیسا کہ یہ مضمون
اوپر بھی گزر چکا ہے اور اشاعرہ کہتے ہیں

Marfat.com

واتفق اعرّا الاصوليين والفقهاء
واليه يرجع الخواص مثل
التبديل فى قوله يريدون
ان يبدلوا كلام الله والتحريف
فى قوله يحرفون الكلم عن
مواضعه را المعانى تابعة
للكلام منا للفظ اذا حرف او
بدل لا يفهم ماهو الاصل
فالمعنى ايضا متبدل له وتحريفه
ثم اعلم ان اطلاق هذين
اللفظين اى القرآن وكلام
الله على الكلام اللفظى ليس
بمجرد انه دال على الكلام
النفسى القديم حتى لو فرض
ان يخترع هذه الالفاظ غير
الله تعالى لكان هذا الاطلاق
قائما بحاله بل لان لهما
اختصاصا آخر به تعالى
بان اوجد الله الاشكال

کہ اس کلام لفظی کے حدوث کے ہم بھی
قائل ہیں لیکن ہم ایک دوسرے کلام
کو ثابت کرتے ہیں کہ وہ کلام نفسی ہے
اور وہ اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور
وہ قدیم ہے اور معنے قدیم ہونے کے
یہ ہیں جو مضمون نفس متکلم میں ہے کہ
عبارات مختلفہ متغیرہ سے ادا کیا جاتا
ہے وہ قدیم ہے اور یہ کلام لفظی جو
حروف سے مرکب ہے اس کو جو قرآن
اور کلام اللہ کہا جاتا ہے وہ بطریق
اشتراک ہے قرار اور اصولیین اور
فقہاء اور دیگر علماء کے نزدیک یہ
ہی متعارف و مشہور ہے اور اللہ تعالیٰ
نے یہ جو فرمایا ہے یریدون ان
یبدلوا کلام اللہ یعنی ارادہ کرتے
ہیں کہ اللہ کے کلام کو تبدیل کر دیں تو
اس آیۃ میں تبدیل سے مراد تبدیل
لفظ ہے اور اسی طرح جو یہ فرمایا ہے
یحرفون الکلم عن مواضعہ

Marfat.com

اولا فی اللوح المحفوظ کما
قال بل ھو قرآن مجید فی
لوح محفوظ و خلق اصوات
فی شان الملک او الرسول
کما قال انہ لقول رسول
کریم ثم اعلم ان ھذین
الاسمین لھذا المؤلف
المخصوص القائم بادل
لسان اخترعہ اللہ تعالی
فیہ حتی ان کلما یقرء
کل واحد سواہ بلسانہ
یکون مثلہ لا عینہ والاصح
ان کلام اللہ والقرآن اسم
لھذا المؤلف من غیر تعیین
المحل فیکون واحدا بالنوع
ویکون ما یقرء القاری
.... کان نفسہ لا
مثلہ وعلی القول الاول
واحد بالشخص وحرعایتہ

یعنی کلموں کو اُن کے معانی اصلیہ
سے تبدیل کرتے ہیں اس میں بھی تحریف
کرنا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ معانی کلام
کے تابع ہیں. لفظ میں جب تحریف و
تبدیلی ہوگی تو معانی اصلیہ مفہوم نہ
ہوں گے پس معنی بھی لفظ کی تبدیل و
تحریف کرنے سے مبدل و محرف ہو
جاویں گے. اس کے بعد جاننا چاہیے
کہ لفظ قرآن اور کلام اللہ کو کلام لفظی
پر اطلاق کرنا محض اسی وجہ سے نہیں ہے
کہ یہ کلام کلام نفسی پر دال ہے تاکہ یہ
لازم آوے کہ اگر ان الفاظ کو کوئی سوائے
اللہ تعالی کے گھڑے تب بھی اس کو
کلام اللہ اور قرآن کہنا درست ہو
بلکہ وجہ اس اطلاق کی یہ ہے کہ اس
کلام میں ایک اختصاص ہے وہ یہ ہے
کہ اللہ تعالی نے اول لوح محفوظ میں
اشکال پیدا فرمائے. چنانچہ فرمایا ہے
کہ بل ھو قرآن مجید فی لوح

Marfat.com

الاحکام المتعلقۃ بالقرآن
فی غیر القاری الاول للمماثلۃ
ولکن الحکم فی کل ماینسب
الی مولفہ بل واحد بالشخص
او بالنوع فان قلت اذا ارید
بکلام النظم من الحروف
المسموعۃ من غیر اعتبار
تعیین المحل کما ھو الاصح
یلزم ان کل واحد منا یسمع
کلام اللہ ولکن اذا ارید
بہ المعنی الازلی وارید بسمعہ
فھمہ من الاصوات المسموعۃ
فما وجہ اختصاص موسی
علیہ السلام بانہ کلیم اللہ
قلنا فیہ وجوہ اخذنا ما اختار
الامام الغزالی انہ یسمع
الکلام الازلی بلا صوت و
حرف کما یسمع کل مومن
فی الآخرۃ لا بطریق خرق العادۃ

محفوظ یعنی بلکہ وہ قرآن بزرگ ہے
کہ جو لوح میں محفوظ ہے پھر اصوات
کو فرشتہ یا رسول کی زبان پر پیدا کیا
چنانچہ فرمایا ہے انہ لقول رسول
کریم یعنی بیشک وہ قول رسول
بزرگ کا ہے۔ جاننا چاہیئے کہ یہ دونوں
اسم یعنی قرآن اور کلام اللہ اس مرکب
کلام مخصوص کا نام ہے کہ سب سے اول
جس زبان پر اللہ تعالی نے اس کو پیدا
کیا ہے اگر اور کوئی اپنی زبان سے پڑھیگا
تو وہ کلام اس کے مثل ہوگا عین نہوگا
اور صحیح تر یہ ہے کہ کلام اللہ اور قرآن
اس مرکب کا بغیر محل کی تعیین کے نام ہے
پس اس تقدیر پر کلام واحد بالنوع ہوگا
اور جو قاری بھی پڑھے گا وہ خود کلام اللہ
ہی ہوگا اس کا مثل نہ ہوگا اور پہلے
قول کے موافق واحد بالشخص ہے اور
اس تقدیر پر قاری اول کے غیر میں رعایت
جمیع احکام قرآنیہ کی مماثلۃ کی وجہ سے

Marfat.com

كالافعال الذاتية للنملة
فانها بالقوة الشامة يعد
منها جميع الافعال كسعيها
الى غرضها ورجوعها الى
جحرها وكذلك المعدة لا
يتعلق فعلها بالهضم والجذب
والمسك وغيرها ذلك
تقدير العزيز العليم وثانيها
اختارها الشيخ ابو منصور
الماتريدي انه سمعه من
غير جهة لكن بصوت غير
صوت العباد وعلى غير ما
ما هو شان سماعنا وحاصله
ان الله اكرم موسى عليه السلام
فافهمه كلامه بصوت ولى
تحمله من غير كسب احد
وثالثها انه سمع الصوت من
كل جهة بجميع البدن لا يختص
السمع فقط فكل جزء منه

ہے اور اسی طرح قاری اول کے سوا
اور قاریوں میں یہ بھی اختلاف ہوگا
کہ اُن کا کلام واحد بالشخص ہے یا
بالنوع اگر تجھ کو اس تقدیر پر شبہ ہو
کہ جب کلام سے مراد الفاظ مرکبہ لے
لئے اور اس میں تعیین محل کی نہیں کی
جیسا کہ صحیح یہی ہے تو یہ لازم آتا ہے کہ
ہم میں سے ہر ایک اللہ کے کلام کو
سُنتا ہے اور اسی طرح اگر کلام سے
مراد معنے ازلی ہوں اور اس کے سُننے
سے مراد اُس کے حروف اور اصوات کا
سمجھنا ہو تو اُس وقت بھی ہر ایک کا اللہ
کے کلام کو سُننا لازم آتا ہے پس اس
صورت میں موسیٰ علیہ السلام کا کلیم اللہ
ہونا کس وجہ سے ہوگا تو جواب اس شبہ
کا یہ ہے کہ اُن کو ہی کلیم اللہ کہنے کی چند
وجہیں ہیں اول وہ ہے جس کو امام غزالی
نے پسند کی ہے وہ یہ ہے کہ موسیٰ علیہ
السلام نے بلا صوت وحروف کے

Marfat.com

علیہ السلام صار حس السمع والیہ
ذھب ابو اسحق الاسفرائنی
واکثر المفسرین وبالجملۃ
مایق ان المکتوب فی کل
مصحف والمقرؤ بکل لسان
کلام اللہ فاعتبار الوحدۃ
النوعیۃ ومایق انہ حکایۃ
عن کلام اللہ تعالیٰ ومماثل
باعتبار الوحدۃ الشخصیۃ
اذ الکلام ھو المخترع فی
لسان الملک ومایق ان
کلام لیس قائما بلسان و
قلب ولا حالا فی مصحف او
لوح فیراد بہ الکلام الحقیقی
النفسی الذی ھو الصفۃ
الازلیۃ ثم المراد من المعنی
ھو المعنی الازلی الذی ھو
قائم بذاتہ تعالیٰ لا المعنی
المقصودۃ من اللفظ بالوضع

کے کلام باری تعالیٰ کو سنتا ہے جیسا کہ
ہر مومن بطریق خرق عادت کے آخرت
میں سنے گا جیسے چیونٹی کے افعال ہیں کہ
وہ سب قوت شامہ سے صادر ہوتے
ہیں اور جیسے اس کا اپنی غرض و مقصود
کی طرف چلنا اور اپنے سوراخ کی طرف
لوٹنا اور اسی طرح معدہ کے افعال
مثل ہضم اور جذب اور مسک وغیرہ
اسی کے متعلق ہیں اور دوسری وجہ وہ
ہے جس کو شیخ ابو منصور ماتریدی نے اختیار
کیا ہے وہ یہ ہے موسیٰ علیہ السلام نے
کلام باری بغیر جہت اور طرف کے سنا
ہے اور ایسی آواز سنی جو بندوں کی آواز
سے علیحدہ ہے اور ایسی کیفیت سے سنی ہو کہ
ہمارے سننے کی کیفیت سے علیحدہ اور غیر ہے
اور حاصل اس وجہ کا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ
نے موسیٰ علیہ السلام کا اکرام فرمایا پس انکو
اپنا کلام ایک نئی آواز سے سنا دیا اور
اس آواز میں کسی کے کسب کو دخل نہیں ہے

Marfat.com

اللغوی او الشرعی فان
هذا المعنی واللفظ الدال
علیہ انما ھو تابع باذھاننا
والسنتنا وکل منھما فی
معرض الحدوث الصفۃ
القائمۃ بہ تعالی الازلیۃ
لا یوصف لشیٔ من سمات
الحدوث ومعنی الانزال
ان ای جبرئیل علیہ السلام
ادرک کلام الحق وھو
فی مقامہ ثم نزل الی
النبی علیہ السلام بلسان
عربی لا یؤدی ذلک المعنی
الا فی ھذہ العبارۃ ۔۔۔۔
رامزا فیھا ولا غیرا سلوبھا فھذا
الفقیر النظم معنی ھکذا احقق
المحقق التفتازانی فی المقاصد
واما بالفارسی فجوز بعض
المجتہدین الصلوۃ بہ

اور تیسری وجہ کلیم اللہ کہنے کی یہ ہے
کہ موسیٰ علیہ السلام نے کلام باری کو ہر
طرف سے سُنا اور تمام بدن سے سُنا
فقط سامعہ ہی سے نہیں سُنا پس ہر جزو
علیہ السلام کا اُس وقت کان بن گیا
تھا اور ابو اسحٰق اسفرائنی اور اکثر مفسرین
کا یہی مسلک ہے حاصل کلام یہ ہے کہ
یہ جو کہتے ہیں کہ اللہ کا کلام ہر مصحف
میں لکھا ہوا ہے اور ہر زبان سے پڑھا
جاتا ہے یہ وحدۃ نوعیہ کے اعتبار سے
ہے اور یہ جو کہتے ہیں کہ قرآن اللہ تعالیٰ
کے کلام کی حکایت ہے اور اس کے
مثل ہے تو یہ باعتبار وحدۃ شخصیہ کے ہے
کیونکہ کلام تو وہی ہے جو فرشتہ کی زبان
پر پیدا کیا گیا ہے اور یہ جو کہتے ہیں کہ کلام
اللہ کی زبان کے ساتھ قائم نہیں ہے اور نہ
کسی مصحف ولوح میں لکھا ہوا ہے
تو اُس وقت کلام سے مراد کلام حقیقی
نفسی ہے جو صفت ازلیہ ہے۔ پھر

Marfat.com

لیرادف... الفارسی
العربی الدال علی المعنی
القدیم فالکلام الحقیقی
هو الکلام النفسی والالفاظ
والمرقوم دال علیه وعلامة له
والکلام النفسی مترجم
عنه والمترجم هو الله
تعالی بلسان المرسلین
من الملک والبشر علیهم السلام
فمن توهم ان ما بین
الدفتین لیس کلام الله
والمحفوظ فی الصدور
بالالسنة فهو من سنة
الهدایة لاحد مخرفة
العمامة قد صد طریق
لم یدر انه کلام الله الا
انه ظهر فی المظاهر
تنزل عن المرتبة
الوجوبیة الصرفة

جاننا چاہیے کہ معنے سے مراد معنے ازلی
ہیں جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم
ہیں اور وہ معانی جو الفاظ سے وضع
لغوی یا شرعی سے نکلتے ہیں مراد نہیں
ہیں کیونکہ اس اعتبار سے معنے اور
لفظ دال ہمارے ذہنوں اور ہماری زبانوں
کے ساتھ قائم ہیں اور یہ دونوں شے
حادث ہیں اور اللہ تعالیٰ کی صفت
ازلیہ علامات حدوث سے پاک ہے
اور اللہ تعالیٰ اپنے کلام کو اتارنے کے
معنے یہ ہیں کہ جبرئیل علیہ السلام کلام باری
تعالیٰ کو اپنے مقام میں ادراک کرتے ہیں پھر
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں اپنی
زبان عربی میں معانی کو ادا کرتے تھے اور
لفظ مرادف سے ادا یا کسی اور طریق سے
ادا نہ کرتے تھے اور اسی قید کے سبب
سے نظم قرآن معجز ہے محقق تفتازانی نے
مقاصد میں اسی طرح اس کی تحقیق کی
ہے اور بعض مجتہدین نے زبان فارسی سے

فاسمع بصورة الفاظ والحروف
ممن لا يؤمن بكلام الله
فهو احرى ان لا يؤمن
برؤية الله تعالى من
حيث ذاته اذا ما يعقل
بالابصار الالوان والمتلونات
والبارى عزاسمه عن الكل
ليس بلون ولا متلون
فيستحيل رؤيته الاترى
انك يا معتوه تحدث نفسك
بما هو غير المراد على
الدوام من غير صوت
وحرف ثم يعبر ذالك
بالالفاظ والحروف
وكفاك قول من
قال "ان الكلام لفى
الفؤاد وانما جعل
اللسان على الفؤاد
دليلاً

جو قرآن کے مرادف ہو اور معنے قدیم پر
دال ہو نماز جائز قرار دی ہے پس کلام
نفسی ہی ہے اور الفاظ اور نقوش
اس کے دلائل اور علامات ہیں پس
کلام نفسی مترجم عنہ ہے اور مترجم پیغمبروں
کی زبانی خواہ وہ فرشتہ ہو یا آدمی اللہ
تعالیٰ ہیں پس جو یہ وہم کرتا ہے کہ یہ بین
جلد کے اور جو سینہ کے درمیان میں محفوظ
ہے اور جو زبان سے پڑھا جاتا ہے یہ کلام
اللہ نہیں ہے وہ طریق سنت سے منحرف ہے
اور طریق خلاف سنت کا درپے ہوا اس
کو خبر نہیں کہ یہ بعینہ اللہ ہی کا کلام ہے۔
فرق اتنا ہے کہ مظاہر میں ظاہر ہو گیا ہے اور
مرتبہ وجوبیہ نفسیہ سے اتر کر الفاظ اور حروف
کے رنگ میں رنگین ہو گیا ہے پس جو اللہ
کے کلام پر ایمان نہیں لاتا ہے وہ اللہ
کی رویت پر بحیثیت ذات اللہ کے ایمان
نہ لائے تو عجیب نہیں ہے کیونکہ ان ظاہری
آنکھوں سے تو وہی شے دکھائی دیتی ہے جو

Marfat.com

مرحلہ اسّی قال بعض
المحققین الاھوت بین
فی الجبروت والجبروت بین
الملکوت والملکوت بین
فی الناسوت ففی کل احد
من الناس العوالم الاربعة
مندرجة فلیس ناسوته
خارجا عن ملکوته ولا
ملکوته عن جبروته و
جبروته عن لاھوته ففی
موجود واحد قد اجتمعت
ھذه العوالم الاربعة
ومن المعلوم ان عالم
الارواح من اصناف
عالم المعانی فالسالك
اذا رای فی المنام او
الیقظة ملکا فانما یری
من عالم ملکوته لا امرا
خارجا عنه ففی طائفة

خود رنگ ہو اور یار رنگین ہو اور باری
تعالیٰ نہ رنگ میں نہ رنگین میں بس ذات
باری تعالیٰ کی محال ہوئی۔ اے بیوقوف
تجھ کو یہ بھی خبر ہے کہ تو خود بارہا اپنے نفس
سے باتیں کرتا ہے اور اس میں صوت ہوتی
ہے نہ حرف پھر وہ تیری مراد نہیں ہوتی
اور پھر الفاظ اور حروف سے اس کی تعبیر کرتا
ہے اور کلام نفسی کے کلام ہونے کیلئے یہ
قول شاعر کا کافی ہے ان الکلام
لفی الفواد وانما جعل اللسان علی
الفواد دلیلا۔ یعنی بیشک کلام تو
دل میں ہے اور زبان محض علامت اور
دلیل ہے۔ **مرحلہ اسّیواں** بعض
محققین نے کہا ہے کہ لاہوت جبروت میں
ظاہر ہے اور جبروت ملکوت میں اور ملکوت ناسوت میں
پس ہر ایک شخص میں یہ چاروں عالم مندرج
ہیں پس انسان کا ناسوت اس کے ملکوت
سے خارج نہیں ہے پس ایک شے میں یہ چاروں
عالم مجتمع ہیں اور یہ معلوم ہو کہ عالم ارواح

Marfat.com

الانبیاء علیهم السلام نزول
من الحضرة اللاهوتیة
لها لکامسه فیهم معان
علیٰ قدر سعة قلوبهم
فتکتسی تلك المعانی من
حضرة المثال لباس الروح
وسماه باسمه ولقن
الرسول محاورة ذلك اللباس
المصور لسرعة نفوذ عالم
المعانی والارواح بلطافتهم
فی الرسول فالعارف یقول
ماخاطب لاهوتیة ذلك
النبی بتوسط ملکوتیته التی
هی المعانی المکتسبة من
حضرة المثال الابلسان
ذلك النبی لیس الوحی
والواسطة خارجین عن
الرسول ویقول المحجوب
الحق سبحانه اوحی بلسانه

عالم معانی کی اقسام میں سے ہے اسیواسطے
جب سالک خواب میں یا بیداری میں
فرشتہ کو دیکھتا ہے تو کسی امر خارجی کو نہیں
دیکھتا پس انبیاء علیہم السلام میں حضرت
لاہوتیت سے معانی موافق انکے قلوب
کی وسعت کے نازل ہوتے ہیں پھر
وہ معانی حضرت مثال سے لباس
روح کا پہن لیتے ہیں اور پیغمبر اس لباس
مصور کے ادا کرنے کو تلقین کئے جاتے
ہیں کیونکہ عالم معانی ارواح میں بہت
جلدی نفوذ کرتا ہے کیونکہ ارواح پیغمبر
کی بہت لطیف ہوتی ہیں پس عارف تو
یہ کہتا ہے کہ اس نبی کی لاہوتیت نے
بواسطہ اس کے اس ملکوتیت کے کہ وہ
معانی ہیں جو حضرت مثال سے اکتساب
کئے گئے ہیں۔ اس نبی کی زبان سے خطاب
اور تکلم کیا ہے اور یہ کلام وحی اور واسطہ
دونوں رسول سے خارج نہیں اور
محجوب یعنی جو عارف نہیں ہے وہ کہتا ہے کہ

Marfat.com

اللائقة بجنابه الى الملك المسمّٰى بجبرئيل ما اوحی وجبریل اوحی الی النبی بلسانه وقرء النبی علی الناس بلسانه ما اوحی الیه قال صاحب المثنوی :

بیت

گرچہ قرآں از لب پیغمبر است
ہر کہ گوید حق نگفت او کافر است

وکذالك ما نطق بقوله اننی انا اللّٰہ لا الٰہ الا انا الاقلب لاھوتیۃ موسی علیہ السلام وما سمع الاذن ناسوتیۃ موسی علیہ فالحاکی والمحکی والمحکی علیہ باحدیۃ . . . جمیع المراتب امر واحد

مرحلہ لبس الحروف

المنقوشۃ اشباح للحروف الملفوظۃ وھی اشباح المعانی

اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ نے اپنی اُس زبان سے جو اُس کے لیے شایاں ہے اپنے فرشتہ جبرئیلؑ پر وحی کی اور جبرئیلؑ نے پیغمبرؐ کی طرف اپنی زبان سے وحی کی اور پیغمبرؐ نے اپنی زبان سے لوگوں کو سنایا مثنوی معنوی میں مولانا رومؒ فرماتے ہیں * **بیت**

گرچہ قرآں از لب پیغمبر است
ہر کہ گوید حق نگفت او کافر است

اور اسی طرح اننی انا اللّٰہ لا الٰہ الّا انا موسیٰ علیہ السّلام کے قلب لاہوتی نے کہا تھا اور موسیٰ علیہ السّلام کے کان ناسوتی نے سُنا تھا پس حاکی اور محکی علیہ اور محکی جملہ مراتب کا ایک امر ہے

مرحلہ باسٹھواں حروف منقوشہ

حروف ملفوظہ کے اشباح یعنی نقش ہیں اور حروف ملفوظ اُن معانی کے جو الفاظ سے سمجھے جاتے ہیں نقش ہیں اور معانی اس صفت ازلیہ کے جو اللہ تعالےٰ

المدركة منها وهي اشباح
للصفة الازلية القائمة به
تعالى ففي روح ارواح
الارواح فيجب احترام
القوالب وفي الاعيان
ولهذا نهينا عن السفر الى
ارض العدو بالمصاحف
لدلالة نقوشها على تلك
الصفة الازلية ولو بواسطة
فالمسمّٰى واحد والتكثر في
الاسماء فاختلاف اللغات
اختلاف في اسماء مثلا الذات
المستجمع للصفات يقال لها
بالعربية الله وبالفارسية
خدا وبالحبشية واق و
بالافرنجية كريطور وبالهندية
نرنجن س ق اذا لم يكن
ما بين الدفتين المصحف
كلام الله حقيقة بل هو

کے ساتھ قائم ہے اشباح وعکس
ہیں پس الفاظ روح ارواح الارواح
ہے۔ پس اسی سبب الفاظ کا احترام اور
الفاظ کی تعظیم کی جاتی ہے اور اسی واسطے
دار الحرب میں قرآن شریف لے جانا منع
ہے کیونکہ نقوش اس صفت ازلیہ پر بواسطہ
دلالت کرتے ہیں پس مسمی ایک ہے اور
تکثر اسماء میں ہے پس لغات کا اختلاف
اسماء الاسماء میں اختلاف ہے مثلاً
ذات کو جو صفات کی جامع ہے عربی
میں اللہ کہتے ہیں اور فارسی میں خدا
حبشہ میں واق اور افرنجی میں کریطور
اور ہندی میں نرنجن کہتے ہیں۔
سوال جس صورت میں کہ یہ جلد
کے درمیان میں مصحف اللہ کے کلام
حقیقۃً نہیں بلکہ کلام حقیقی پر دال ہے
تو جو اس مصحف کے کلام اللہ ہونے سے
انکار کرے اس کی کیوں تکفیر کی جاتی ہے
حالانکہ اس کے کلام اللہ ہونیکا اقرار

Marfat.com

دال علی الکلام الحقیقی فلم
یکفر من انکر کون ما بین
دفتین المصحف کلام اللہ
انزل بہ جبرئیل علیہ السلام
بلسان عربی مبین مع انہ
علم من الدین ضرورۃ کونہ
کلام اللہ تعالیٰ وکیف جاحدہ
فتق ان تکفیر من انکر
کون ما بین الدفتین
کلام اللہ انما ھو اذا اعتقد
انہ من مخترعات البشر اما
اذا اعتقد انہ لیس کلام اللہ
بمعنی انہ لیس فی الحقیقۃ صفتہ
قائمۃ بذات اللہ تعالیٰ
بل ھو دال علیہ فلا
یجوز تکفیرہ وکیف وھو مذھب
اکثر الاشاعرۃ وما علم
من الدین بالضرورۃ ھو
ان ما بین الدفتین دال

ضروریات دین سے ہے اور منکر کی
تکفیر کی جاتی ہے۔ **جواب** منکر کی
تکفیر۔۔۔ اس وقت کی جاتی ہے۔
جب یہ اعتقاد رکھے کہ یہ کلام آدمی کا
گھڑا ہوا ہے اور جب یہ اعتقاد ہو
کہ یہ اللہ تعالیٰ کی صفت حقیقتاً نہیں
ہے بلکہ اس پر دال ہے تو ایسے شخص کی
تکفیر جائز نہیں ہے اور تکفیر کیسے ہو سکتی
ہے حالانکہ یہی اکثر اشاعرہ کا مذہب
ہے اور شرع سے یہی معلوم ہوتا ہے
کہ یہ جلد میں جو مصحف ہے یہ صفت
پر دال ہے، عین صفت نہیں ہے
امام رازی نے تفسیر کبیر میں کہا ہے
کہ جب یہ کہتے ہیں کہ یہ حروف جو ایک
دوسرے کے بعد آتے ہیں اور آوازیں
جو پے در پے سنائی دیتی ہیں، اللہ کا
کلام ہیں تو ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ
یہ الفاظ ہیں جو صفت ازلیہ خداوندی
پر دال ہیں پس معلوم ہوا کہ ان الفاظ

Marfat.com

على الصفة لا عين الصفة
قال الامام في التفسير الكبير
اذا قلنا هذه الحروف
المتوالية والاصوات المتعاقبة
انها كلام الله تعالى اردنا
بها الفاظاً دالة على الصفة
القائمة بذاته تعالى
فالاطلاق اسم الكلام على
سبيل المجاز اللغوي وهذا
لا ينافي كون هذا الاطلاق
حقيقة شرعية وجملة الكلام
ان الكلام النفسي الذي
يوصف به الحق سبحانه
منزه عن سمات الحدوث
كالتاليف من الحروف الاصوات
وكونه اخباراً انشاءً وكونه
ماضياً وحالياً واستقبالياً
كل ذلك لتفهيم المخاطبين
فاطلاق كلام الله على النفسي

کو کلام کہنا مجاز ہے ختم ہوا کلام امام
کا۔ اور مجاز سے مراد امام کے کلام میں
مجاز لغوی ہے اور یہ اس کے حقیقت
شرعیہ ہونے کے منافی نہیں اور حاصل
کلام یہ ہے کہ جس کلام نفسی کے ساتھ
حق سبحانہ تعالے موصوف ہیں وہ حدوث
کے لوازم سے جیسے کہ تالیف اور اخبار
ہونا اور ماضی اور حال اور استقبال
ہونا سب سے منزہ و بری ہے پس
یہ سب مخاطب کے سمجھانے کے لئے ہے
پس کلام نفسی اور لفظی کو کلام اللہ
کہنا لفظی اشتراک کی وجہ سے ہے۔
پس معلوم ہوا کہ کلام نفسی اور کلام
لفظی کو کلام اللہ کہنا حقیقتاً ہے مجاز نہیں
ہے محققین نے اس مقام کی اسی طرح
تحقیق کی ہے واللہ اعلم بحقیقۃ الحال
پس پاک ہے وہ ذات کہ عقول اس
کی صفات میں حیران ہیں جیسے کہ ذات
میں حیران ہیں۔

Marfat.com

والمفظ باشتراك اللفظ فهو حقيقة فيهما لا مجاز هكذا حققه المحققون والله اعلم بحقيقة الحال فسبحان من تحير العقول فى صفاته كما تحيرت فى ذاته

مرحلہ جس التكوين

صفة ازلية مغائرة للقدرة عند الحنفية قال تعالى انما قولنا لشيئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فقوله كن امر مقدم على الكون المستفاد من يكون قال فى المقاصد اشتهر هذا القول عن الشيخ ابى منصور الماتريدى واصحابه وهم ينسبون الى قدمائهم الذين كانوا قبل الشيخ ابى الحسن الاشعرى قال ابوجعفر الطحاوى له

مرحلہ ترسٹھواں تکوین صفت

ازلیہ ہے جو حنفیہ کے نزدیک قدرت کے مغائر ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہو کہ جب ہم کسی شے کی ایجاد کا ارادہ کرتے ہیں تو اس کو کہہ دیتے ہیں کہ ہو بس وہ شے ہو جاتی ہے پس اللہ تعالیٰ کا کُن فرمانا امر ہے جو اس شے کے وجود پر مقدم ہے۔ مقاصد میں کہا ہے کہ یہ قول شیخ ابو منصور ماتریدی اور اُن کے متبعین سے مشہور ہوا ہے اور شیخ ابو منصور اور طرف جو شیخ ابوالحسن اشعری سے پہلے ہوئے ہیں نسبت کرتے ہیں ابو جعفر طحاوی نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالے کے لیے ربوبیت ہے اور مربوب نہیں ہے اور خالقیت ہے مخلوق نہیں ہے اور تکوین ہے اور مکون نہیں ہے۔ پس تکوین معدوم کو عدم سے وجود کی طرف نکالنے کو کہتے ہیں اور باریتعالیٰ میں اس صفت کا ہونا ضروری ہے اور صفت

تعالى الربوبية ولا مربوب
ولهذا الخالقية ولا مخلوق
ولهذا التكوين ولا مكون،
فالتكوين اخراج المعدوم
من العدم الى الوجود و
لابد منه فى البارى تعالى
ولا عالم بلا علم ويحسب
ان يكون ازليته لامتناع
قيام الحوادث بذاته تعالى
ثم تكوين الخلق تخليق وتكوين
الرزق ترزيق وتكوين الصور
تصوير وتكوين الحيوة احياء
وتكوين الموت اماتة فاختلف
اسمائه باختلاف الاثار
قالوا فالجواب ان ذالك انما
هو فى الصفات الحقيقة
كالعلم والقدرة والارادة
ولا نسلم ان التاثير و
والايجاد كذالك بل هو معنى

ازلیہ ہے کیونکہ ذات باری میں حوادث
کا وجود تو محال ہے خلق کو تکوین کرنا...
ہے اور صورت کی تکوین تصویر ہے اور
اور حیات کی تکوین احیا ہے۔ اور
موت کی تکوین اماتت ہے پس صفت
تکوین کے اسمار آثار کے مختلف ہونے
کے سبب سے مختلف ہیں علمار نے
کہا ہے کہ جواب اس کا یہ ہے کہ یہ
امر صفات حقیقت میں ہے۔ جیسے
علم اور قدرت اور ارادہ میں ہم اس کو
تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ تاثیر اور ایجاد بھی
ایسا ہی ہے بلکہ ایجاد اور تاثیر تو ایک
معنی ہیں جو موثر کے اثر کی طرف مضاف
کرنے سے سمجھے جاتے ہیں پس یہ معنی
اسی شے میں متحقق ہوں گے جو ازلی ہو
امام رازی نے کہا ہے کہ جس صفت
کا نام تکوین رکھا ہے اس کی تاثیر بذات
خود ہے کسی ارادہ کی جو دو جانب میں
سے فعل کو یا ترک کو ترجیح دے ضرورت

تخلیق ہے اور رزق کی تکوین ترزیق

Marfat.com

نعقل من اضافة المؤثر الى
لاثر فلا يكون الا فيما يزال قال
قال الامام الرازى الصفة
التى يسمونها التكوين تأثيرها
بالنظر الى نفسها من غير
انضمام الارادة المرجحة لاحد
طرفى الفعل والترك اما على
سبيل الجواز والوجوب فعلى
الاول عين القدرة وعلى
الثانى لا يكون البارى تعالى
مختارا بل موجبا قال فى جمع
الجوامع اما صفات الافعال
كالخلق والرزق والاحياء
والاماتة فليست ازلية خلافا
للحنفية بل هى حادثة
متجددة لانها اضافات
تعرض للقدرة وهى
تعلقاتها بوجودات المقدورات لاوقات
وجوداتها ولا محذور فى

ہے اب وہ تاثیر دو حال سے خالی
نہیں، یا تو علی سبیل الجواز اثر کرے گی
اور یا علی سبیل الوجوب پہلی صورت میں
تو وہ عین قدرت ہے اور دوسری صورت
میں باری تعالیٰ کا غیر مختار ہونا لازم آتا
ہے جمع الجوامع میں کہا ہے کہ افعال کی
صفات جیسے کہ خلق اور رزق اور احیاء
اور اماتت ہیں سب ازلی نہیں ہیں اور یہ
حنفیہ کے خلاف ہے بلکہ یہ سب حادث
ہیں اور متجدد ہیں کیونکہ یہ جملہ صفات
ہیں جو قدرت کو عارض ہوتی ہیں اور
... وجود مقدور کے ساتھ ان کے
اوقات میں قدرت کا تعلق ہے اور
اس میں کچھ اشکال نہیں کہ باری تعالیٰ
اضافات کے ساتھ موصوف ہو کیونکہ
بھی ہیں اور ساتھ بھی ہیں اور بعد بھی ہیں
سوال قرآن میں اسماء افعال وارد
ہوئے ہیں جیسا کہ حق تعالیٰ فرماتے ہیں
کہ هو الله الخالق البارى المصور

Marfat.com

اتصاف الباری سبحانہ
بالاضافات لکونہ قبل العالم
مطلب معہ وبعد لا **رتق**
اسماء الافعال وردت
فی القرآن قال تعالیٰ ھو اللہ
الخالق الباری المصور
وورد۔ ھو الرزاق ذو القوۃ
المتین فکیف اتصافہ تعالیٰ
فیما لا یزال کما ان القرآن
شرح والاسماء الواقعۃ فیہ قدیمۃ
ینبغی ان یکون التخلیق۔۔۔
والتصویر والترزیق کلھا
قدیمۃ قال الامام الغزالی
معنے کونہ تعالیٰ خالقا فی الازل
انہ سیخلق۔ **فتق** ذھب
صاحب جمع الجوامع الی
ان ازلیۃ اسمائہ الراجعۃ
الی الصفات والافعال من
حیث رجوعھا الی القدرۃ

اور فرمایا ہے ھو الرزاق ذو القوۃ
المتین پس باریتعالیٰ کا موصوف
ہونا صفات ازلیہ ہی کے ساتھ کیسے
درست ہوا جیسا کہ قرآن اور جو اسماء
اس میں واقع ہیں قدیم ہیں۔ اسی طرح
یہ بھی ضروری ہے کہ تخلیق اور تصویر اور ترزیق سب
قدیم ہوں۔ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ
نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالےٰ کے خالق
ہونے کے یہ معنے ہیں کہ وہ عنقریب پیدا
کرنے والے ہیں۔
جواب مصنف جمع الجوامع کا
مسلک یہ ہے کہ جن اسماء کا صفات اور
افعال کی طرف مرجع ہے تو ان کی
ازلیت اس حیثیت سے ہے کہ وہ
قدرت کی طرف راجع ہیں۔ نہ کہ
فعل کی طرف۔ پس خالق وہ ہے کہ
جس کو قدرت ہے نہ وہ کہ فعل خلق کے
ساتھ متصف ہے اور قدرت ظاہر
ہے کہ ازلی ہے۔ اسی طرح خلق بھی

Marfat.com

لا الفعل فالخالق من له
قدرة لانه متصف بالفعل
بالخلق والقدرة ازلية
فلذالك الخالق كما يقال
للماء الذي لكوزمراا ي
هو شان لوصارف باطن
العاطش يحصل له السري
وكما يقال للسيف قاطع قال
بعض المحققين ضارب
.... من اتصف بالضرب
بالفعل ولا يصح ازلية تلك
الاسماء فينبغي ان لا يعد
اسم الخالق من الاسماء
الحسنى لانها كلها ازلية
والازلية نفى الاولية لوجودها
قولنا فيما ياتى وفيما لايزال
يخلق يوجب المستقبل
فلا مقابلة له بالازل فان
الماضى والحال والاستقبال

ازلی ہوگی جیسے کہ اس پانی کو جو پیالہ
میں رکھا ہے سیراب کرنے والا کہا
جاتا ہے تو معنی اس کے یہ ہیں کہ وہ
ایسی حالت کے ساتھ موصوف ہے
کہ پیاسے کے پیٹ میں جائے تو اس
کو سیرابی حاصل ہو جائے اور جیسا
کہ تلوار کو کاٹ کرنے والی کہا جاتا ہے
بعض محققین نے کہا ہے کہ ضارب
اس کو کہتے ہیں کہ جو صفت ضرب کے
ساتھ بالفعل متصف ہو اور ان اسماء
کی ازلیت صحیح نہیں ہے پس مناسب
یہ ہے کہ خالق اسماء حسنٰی سے نہ شمار
کیا جائے کیونکہ اسماء حسنٰی سب ازلی
ہیں اور کسی شے کی ابتدا نہ ہونیکو ازلیت
کہتے ہیں اور ہمارا یہ قول کہ عنقریب پیدا
کریں گے مستقبل کو واجب کرتا ہے۔
پس اس کو ازل سے مقابلہ نہیں ہے
کیونکہ ماضی وحال ومستقبل یہ سب
زمانہ کی قسمیں ہیں اور ازل زمانہ پر مقدم ہے

Marfat.com

كلها اقسام الزمان والازل
مقدم على الزمان اذ الزمان
يضاف اليه الاول والازل
نفي الاول وعدمه

رتق البون الذي يتوهم
بين الخالق والمخلوق لا تحقق
له الا في الوهم فهو موصوف
بالخالقية في الازل وهو
المقصود۔

فتق ان الزمان عند
الاشاعرة متجدد معلوم
نقدر به متجدد مبهم
لازالة ابهامه وقد يتعاكس
التقدير والغرض من
المتجددات فيقدر تارة
هذا بذاك واخرى
بهذا اذا قيل متى جاء
زيد يقال عند طلوع الشمس
ان كان المخاطب مستحضرا

کیونکہ زمانہ کی طرف اولیت مضاف
کی جاتی ہے اور ازل اول کی نفی اور
اور عدم ہے **سوال** وہ فرق جو
خالق اور مخلوق کے درمیان متوہم
ہوتا ہے اُس کا وجود وہم میں بظاہر
ہیں باری تعالیٰ خالقیت کے ساتھ ازل
میں موصوف ہیں اور یہی مقصود ہے
جواب اشاعرہ کے نزدیک زمانہ
ایسا متجدد اور معلوم ہے کہ جیسا کہ دوسرا
متجدد مبہم ابہام کے ازالہ کے لئے اندازہ کیا
جاتا ہے، اور کبھی یہ اندازہ کرنا برعکس
بھی ہوتا ہے۔ پس کبھی یہ اُس کے ساتھ
اندازہ کیا جاتا ہے اور کبھی وہ اُس کے
ساتھ اندازہ کیا جاتا ہے۔ پس جب
کہتے ہیں کہ زید کب آیا ہے تو جواب میں
مثلاً جس وقت مخاطب آفتاب نکلنے
سے واقف ہو اور زید کے آنے سے
واقف نہ ہو کہتے ہیں کہ آفتاب نکلنے
کے وقت، اور پھر اگر یہ دریافت کیا

Marfat.com

للطلوع وان لم يكن مستحضراً
لمجيئ زيد ثم اذا قيل
متى طلعت الشمس يوجين
جاء اذا كان مستحضرا لمجيئ
زيد دون الطلوع ولذا
اختلف البرهان بالنسبة
الى الاقوام نتيقن ركلواحد
منهم المبهم بامر معلوم
عنده وبالجملة قد نزهوالخالق
عن الزمان والزمانيات ايضا
فكيف تفرض بينه وبين
خلقه امتداد ولذا ذهب
حجة الاسلام الى ان ازلية
اسماء الصفات والافعال
راجعة الى صفة القدرة
فقولنا انه خالق اى قادر
على الخلق ويلزم عليه ان اطلاق
الخالق على الله تعالى قبل
الخلق ينبغى ان يكون مجازاً

جاتا ہے کہ آفتاب کب نکلا ہے تو جواب
دیا جاتا ہے کہ جب زید آیا سو یہ جواب
اُس وقت دیا جاوے گا جبکہ مخاطب
زید کے آنے کو جانتا ہو اور آفتاب نکلنے
کو نہ جانتا ہو اور اسی واسطے زمانہ ہر
قوم کے نزدیک مختلف ہے۔ ہر شخص شئے
معلوم سے شئے مبہم کا اندازہ کرتا ہے۔
حاصل کلام یہ ہے کہ خالق کی زمانہ
اور زمانیات سب سے تنزیہ کیجاتی
ہے پس خالق اور مخلوق میں کیسے امتداد
ہوسکتا ہے اور اسی واسطے امام
حجۃ الاسلام کا یہ مسلک ہے کہ صفات
اور افعال کی ازلیت صفت قدرت
کی طرف راجع ہے پس ہمارا یہ کہنا کہ وہ
خالق ہے مطلب اس کا یہ ہے کہ وہ
خلق پر قادر ہے اور اس تقدیر پر یہ
لازم آتا ہے کہ لفظ خالق کا اطلاق
اللہ تعالیٰ پر قبل از خلق مجاز ہو حالانکہ
خالق اسماء حسنیٰ سے ہے اور اسماء

Marfat.com

اوالحال انه من اسماء الحسنى
وهى له بالفعل وبالحقيقة
لبراءته عن ان يكون له
ذالك بالقوة والامكان د
ما هو وجوده بالفعل اتم
مما وجوده بالقوة والامكان
وما هو وجوده بالفعل اتم
مما وجوده بالقوة والامكان
وليس لله حالة منتظرة يتهم
بها وقال فى التقصى عن هذا
المضيق ان القدرة تؤثر فى
الازل بالفعل لكن لم يظهر
المقدورات لتعلق الارادة
بظهور كل واحد منها
فى وقت الازل بعدم تعلق
الارادة لا بعدم تاثير
القدرة وقال بعض الخلق
خلقان خلق تقدير فهو مقدم
على الامر كما قدم فى الذكر

سب حقیقتاً اور بالفعل ثابت ہیں
کیونکہ اللہ تعالیٰ اس سے بری ہیں کہ
کوئی شے ان کو بالقوۃ اور بالامکان
ثابت ہو اور جس شے کا وجود بالفعل
ہے وہ اُس شے سے اتم ہے جس کا
وجود بالقوۃ اور بالامکان ہے۔ اور
اللہ کی کوئی حالت منتظرہ جس سے وہ
تامی حاصل کرے نہیں ہے اور
امام نے اس اشکال سے بچنے کیلئے
کہا ہے کہ قدرۃ ازل میں بالفعل اثر
کرتی ہے۔ لیکن مقدورات اس وقت
ظاہر نہ ہوئے تھے کیونکہ ہر مقدور
ایک وقت میں اور اپنے رتبہ میں ظاہر
ہوتا ہے پس مقدورات کا ازل میں
نہ ہونا اس سبب سے ہے کہ ارادہ
اُن کے متعلق نہیں ہوا اس سبب سے
کہ قدرت نے تاثیر نہیں کی اور بعض نے
کہا ہے کہ خلق کی دو قسم ہیں اول خلق
تقدیر اور وہ امر پر مقدم ہے جیسا کہ

Marfat.com

فی قوله الاله الخلق والامر
والخلق الاخر بمعنی الایجاد و
هوالذی یساق الامرو
انکان الامر مقدمًا رتبة
علی ذالک الخلق بمعنے الایجاد
فالخالق الذی هو اسم من
اسماء الحسنٰی ازلی لانہ مشتق
من الخلق الذی مقدم علی
الامر فظهر مما تلونا علیک
ان التکوین ردها اکثر المتکلمین
الی القدرة والمحققون من
الصوفیة رجعوها الی صفة
الکلام قال الشیخ فی الفص
فما اوجد هذا الشئ بعد
ان لم یکن عند الامر بالتکوین
الا نفسه فاثبت الحق ان
التکوین للشئ لا للحق الذی
للحق فیه امره خاصة ولذا
خبر عن نفسه انما قولنا

حق تعالیٰ کے قول میں بھی اول ذکر
کیا ہے فرماتے ہیں الا له الخلق والامر
اور دوسری قسم خلق ایجاد اور وہ امر
کے پیچھے ہے اور امر اس سے رتبۃً مقدم
ہے پس خالق اسماء حسنٰی میں سے ایک
اسم ہے اور ازلی ہے۔ کیونکہ وہ اس
خلق سے مشتق ہے جو امر سے مقدم ہے
پس اس تقریر سے واضح ہوگیا کہ تکوین
کو اکثر متکلمین نے تو قدرت ہی کی طرف
رد کیا ہے اور محققین صوفیہ نے اس کو
صفت کلام کی طرف لوٹایا ہے شیخ
نے فص میں کہا ہے کہ جب باریتعالیٰ
کسی شئے کی تکوین کا امر کرتے ہیں تو اس
شئے کا مکون ہونا اپنی ذات سے ہے
پس تکوین شئے کے لئے ہے حق کیلئے
نہیں اور حق کا اس میں صرف امر ہے
اور اسی واسطے فرمایا ہے کہ انما
قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول
له کن فیکون پس تکوین کی نسبت

Marfat.com

لشیءٍ اذا اردناہ ان نقول
لہ کن فیکون فنسبتہ التکوین
الیٰ نفس الشیءِ عن امر اللہ
وھو الصادق فی امرہ
خاصةً ولنا الخبر وھذا
ھو المعقول فی نفس الامر
کما نقول للذی یخاف منہ
فلا یعصی نعبدہ قم فیقوم
امتثالاً لامر سیدہ ولیس
للسید فی قیامہ ھذا العبد
سوی امرہ بالقیام والقیام
من فعل العبد لا السید

مرحلہ دس رویۃ
اللہ سبحانہ متحقق عند
الاشاعرۃ ومنعہا ....
الاکثرون قال السید الشریف
الجرجانی قدس سرہ من
اراد منہا الکشف التام
فذلک مسلم عند لان عند

نفس شئے کی طرف اللہ کے امر سے ہے
اور یہ بات خاص باری تعالیٰ کے
ہی امر میں صادق ہے اور اسی واسطے
اپنی طرف نسبت کرکے فرمایا ہے انما
قولنا الخ اور یہ بات واقع میں معقول
ہے جیسے کہ وہ شخص کہ اس کا خوف
کیا جاتا ہے اور اس کی کوئی نافرمانی
نہیں کرتا اپنے غلام سے کہے کہ کھڑا
ہو پس وہ اپنے آقا کا حکم بجا لانے کے
لئے کھڑا ہو جاتا ہے اور خود آقا کو اس
غلام کے کھڑا ہونے میں سوائے امر
کرنے کے کوئی دخل نہیں ہے اور کھڑا
ہونا خود اس غلام کا فعل ہے نہ کہ
آقا کا

مرحلہ جو دسواں

اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی رویت اشاعرہ
کے نزدیک تو متحقق ہے اور اکثروں نے
اس کو ممتنع کہا ہے سید شریف جرجانی
نے کہا ہے کہ رویت سے اگر مراد کشف تام
ہے تو اس کا ....

Marfat.com

كشف الغطاء وقطع العلائق
والانخراط فی مسلك الملاء
الاعلى يصير المعارف يقينية
كالمشاهدات ومن اراد
منها الحالة التي نمدها عند
ابصار الاجسام فلا نقبل منه
لان تلك الحالة لا يتصور
الا عند ارتسام صورة المرئي
او عند اتصال الشعاع الخارج
من العين على اختلاف الحكماء
فی الرؤية وذلك محال فی
حقه تعالى ومن اراد منها
الحالة التي نجدها الانسان
حين ما يرى الشئ بعد علمه
به فيقول له هذه الحالة
اخرى مغايرة للحاصلة عند
العلم فانا ندرك تفرقة
بين الحالتين وتلك التفرقة
لا يجوز عودها الى ارتسام

...........امکان
مسلم ہے کیونکہ اُس طرف کا پردہ کھلنے
اور تعلقات کے قطع ہونے کے وقت
اور ملاءِ اعلیٰ میں جا ملنے کے وقت تمام
معارف یقینیات مثل مشاہدات کے
ہو جاتے ہیں۔ اور اگر رویت سے مراد
وہ حالت ہو جو اجسام کے دیکھنے کے وقت
مدرک ہوتی ہے تو ایسی رویت کا امکان
مسلم نہیں ہے کیونکہ ایسی حالت تو
جب ہی متصور ہو سکتی ہے جب کہ اُس
شئے دیکھی ہوئی کی صورت نقش پذیر
ہو، اور یا شعاع جو آنکھ سے نکلتی ہے
وہ اُس شئے سے ملے اور یہ امر اللہ تعالیٰ
کے حق میں محال ہے اور اگر رویت سے
مراد وہ حالت ہو جو انسان کسی شئے
کے دیکھنے کے بعد علم کے طور پر پاتا ہے پس ہم
کہتے ہیں کہ یہ حالت دوسری ہے جو
اس حالت سے کہ جو علم کے وقت حاصل
ہوتی ہے مغائر ہے چنانچہ ہم دونوں

Marfat.com

النقش وخروج الشعاع ويمكن
ان يحصل تلك الحالة مع عدم
الارتسام وخروج الشعاع
فلا يبعد ان يصح الرؤية
بهذا الوجه على الله تعالى لكن
يحتاج الى اثبات مغائرة
هذه الحالة لكشف التام
الذى مر ذكره قال المحقق
الدوانى الابصار عبارة عن
ادراك تام وانكشاف بليغ
يحصل فى الدنيا عقيب فتح
البصر ووجود المحاذات والقرب
وخروج الشعاع والانطباع
وفى حقه تعالى يحصل هذا
الادراك فى الاخرة بدون
تلك الشرائط ولا يلزم من كون
تلك الشرائط شرطا فى ادراكنا
فى هذه النشأة كونها شرطا
فى النشأة الاخرة اذ فى قدر

حالتوں میں فرق پاتے ہیں اور اس فرق
کا مرجع صورت کے نقش پذیر ہونے
اور شعاع کے نکلنے کی طرف نہیں ہے
کیونکہ باوجود نقش پذیر نہ ہونے کے اور
شعاع کے نہ نکلنے کے بھی اس حالت
کا حاصل ہونا ممکن ہے پس کچھ بعید
نہیں ہے کہ اللہ کی رویت اسی طریق
سے ہو لیکن اس کا ثابت ہونا اس پر
موقوف ہے کہ یہ ثابت کیا جائے کہ
یہ کشف تام یعنی مذکور سے مغایر ہے
محقق دوانی نے کہا ہے کہ دیکھنے سے
مراد ادراک تام اور انکشاف بلیغ ہے
جو دنیا میں تو آنکھ کھولنے اور دیکھنے
والے میں اور اس شے میں محاذات
اور قرب اور شعاع کے نکلنے اور نقش
پذیر ہونے کے بعد حاصل ہوتا ہے۔
اور اللہ تعالیٰ کے حق میں یہ ادراک آخرت
میں بغیر ان شرائط کے حاصل ہو جاویگا
اور ان شرائط کے اس دنیا میں ہماری

Marfat.com

تعالی ان یخلق فی البصر قدرة
یمکن لہٗ ادراك الحق بها
من غیر تلك الشرائط اذ تلك
الاسباب عادیة فیجوز
الابصار بدونها وقد قال اهل
الحق ان مزاج النشاة الآخریة
بخلاف مزاج النشاة
الدنیاویة والشخص واحد
الالم یبق الشخص مستمرا دائما
لان المزاج . . . . الحالی
لا یقبل الدوام وان الدار
الآخرة لهی الحیوان فیمکن
ان یتغیر مزاج الابصار
الباصرة انتهی واما الرؤیة
عند اهل الکشف والعیان
فهی صحیحة فی ذاتها الا انها
لا تقع الا من وراء الحجب
النورانیة کانت او ظلمانیة
قال علیہ السلام ان للہ

ادراک کے شرط ہونے سے یہ لازم نہیں
آتا کہ یہی شرائط آخرت میں بھی شرائط
ہوں کیونکہ اللہ تعالیٰ کو قدرت ہے کہ
آنکھ میں ایسی قدرت پیدا کر دیں کہ جو
بغیر ان شرائط کے بھی حق کا ادراک ہو سکے
یا یہ کہا جائے کہ یہ اسباب عادیہ ہیں
دیکھنا بدون ان کے بھی ممکن ہے اور
اہل حق نے کہا ہے کہ آخرت کی زندگی
کا مزاج دنیا کی زندگی کے مزاج کے خلاف
ہے ورنہ وجود ہمیشہ ابدالاباد تک کیسے
باقی رہ سکتا ہے کیونکہ یہ مزاج ہمیشہ
رہنے کے قابل نہیں اور دار آخرۃ میں
محض حیات ہی حیات ہے پس ممکن ہے
کہ آنکھ کے دیکھنے کا مزاج متغیر ہو جائے
ختم ہوا کلام اہل حق کا۔ اور اہل کشف
و معائنہ کے نزدیک رویت اپنی حد
ذات میں صحیح ہے لیکن رویت بغیر نورانی
پردوں یا ظلمانی پردوں کے واقع
نہیں ہوتی۔ رسول اللہ صلی اللہ

Marfat.com

سبعین حجابا من نور و ظلمة
الخ و مما یدل علے صحة الرؤیة
ولو کانت من وراء الحجاب
بیان رؤیة الجنة المشابهة
برؤیة الشمس والقمر فاخبر
صلے اللہ علیه وسلم انهم
یرون ربهم وانه لیس
بینه وبینهم حجاب الا رداء
الکبریاء فی جنة عدن
تتنبه علے بقاء الحجاب هی
رتبة المظهر قال العارف
باللہ لن ینال ای الانسان
الذات فی غیر مظهر ولو هلك
الانسان من شدة الحرص
سئل النبی صلے اللہ علیه وسلم
هل رأیت ربك لیلة المعراج
قال نورا نی یری ای النور
الحقیقی المجرد لا یمکن
رؤیتهٗ قال تعالی فی بیان

علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ بیشک اللہ
کے لیے ستر پردے نور کے ہیں اور ستر
ظلمت کے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنت
کی رویت کو بیان فرمایا ہے کہ وہ مشابہ
رویت چاند و سورج کے ہے اور فرمایا
ہے کہ وہ اپنے رب کو دیکھیں گے اور رب کے
درمیان اور لوگوں کے درمیان صرف
ردا رکبریائی ہوگی پس حجاب وہاں بھی
باقی رہے گا اور وہ مرتبہ مظہر کا ہے
عارف باللہ نے فرمایا ہے کہ انسان
ذات کا بغیر مظہر کے ادراک نہیں کر سکتا
اگرچہ انسان شدت حرص سے ہلاک
ہو جائے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے
دریافت کیا گیا کہ حضرت آپ نے
اپنے پروردگار کو شب معراج میں دیکھا
ہے۔ فرمایا کیا نورانی بھی دیکھا جا سکتا
ہے یعنی نور حقیقی مجرد کی رویت ممکن نہیں
ہے۔ حق تعالیٰ اپنے نور کے ظہور کے

Marfat.com

ظهور نوره الله نور السموات
والارض فلما ذكر مراتب
التمثيل قال نور على نور
فاحد النورين النور المقيد
والنور الآخر المطلق وقال
يهدى الله لنوره من يشاء
اى يهدى الله بنوره المتعين
فى المظاهر الى نوره المطلق
الاحدى من يشاء من
عباده وسئل ابن عباس
عن رويته صلى الله عليه
وسلم فقال راه فقيل
للسائل قالت عائشة رضى
الله عنها سألته قال عليه
السلام نورانى اراه فرجع
السائل ابن عباس فقال
رضى الله عنه ذلك فى النور الذى
هو النور اى تعذر الادراك
باعتبار التجرد عن المظاهر

بارے میں فرماتے ہیں کہ اللہ آسمان
اور زمین کا نور ہے اور تمثیل کے مراتب
جب ذکر کئے تو فرمایا کہ نور پر نور ہے
تو ان میں سے ایک نور تو مقید ہے
اور دوسرا مطلق ہے اور فرمایا ہے
کہ اللہ اپنے نور کی جس کو چاہیں ہدایت
کریں یعنی اپنے اس نور سے جو مظاہر
میں متعین ہے، نور مطلق احدی کی
طرف جس کو چاہیں ہدایت کریں، ابن
عباس رضی اللہ عنہما نے رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم کی نسبت دریافت
کیا کہ آپؐ نے پروردگار کو دیکھا یا نہیں
فرمایا کہ دیکھا ہے۔ اس سائل سے
کسی نے کہا کہ عائشہ رضی اللہ عنہا
فرماتی ہیں میں نے پوچھا تھا تو فرمایا
کہ نورانی کو دیکھ سکتا ہوں، سائل نے
پھر ابن عباس رضی اللہ عنہما سے
دریافت کیا فرمایا کہ حضور کا یہ فرمانا
اُس نور کی نسبت ہے جس کا ادراک

Marfat.com

والنسب والاضافات فاما في
المظاهر ومن وراء حجابه
المظاهر فالادراك ممكن
لان بصرنا لايقدر على رؤية
النور الحقيقي واطلاق النور
حقيقة لا يمكن لا على الله
تعالى وعلى غيره مجاز والنور
الحقيقي لا يرى لان وصفه
الخاص الباطن فلا يرى الا
الا هو وانما كان باطنا
لغاية ظهوره كالشمس
فان ضوءها يبهر الباصر
فلا يرى واما باعتبار
المجالي والمظاهر فلا شبهة
انه يرى قال صلى الله عليه
وسلم رايت ربي في احسن
صورة امرد قطط وورد في
الاخبار اثبات الصورة له
قال ان الله خلق آدم على

اس اعتبار سے کہ مظاہر اور
اور اضافات سے مجرد ہو ممکن نہیں
ہے اور مظاہر میں اور پردوں کے
پیچھے تو ادراک ممکن ہے کیونکہ ہماری
بینائی نور حقیقی کی رویت پر قادر نہیں
ہے اور کسی اور شے کو سوائے اللہ تعالیٰ
کے نور کہنا مجاز ہے اور نور حقیقی دیکھا
نہیں جا سکتا۔ کیونکہ اس کا وصف
خاص تو پوشیدگی ہے پس اس کو
سوائے اس کے کوئی نہیں دیکھ سکتا
اور باطن بسبب غایت ظہور کے ہے
جیسے کہ سورج، کہ اس کی روشنی آنکھ
کو چوندھیاتی ہے۔ پس دیکھی نہیں جا سکتی۔
اور باعتبار مظاہر کے بلا شبہ دیکھ سکتے
ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا ہے کہ میں نے اپنے رب کو نہایت
اچھی صورت میں دیکھا ہے اور میں نے
اپنے رب کو امرد گھونگریالے بال والے
کی صورت میں دیکھا ہے۔ اور احادیث

Marfat.com

صورته لظهوره تعالى في
المجالي والمظاهر كظهوره في
حقيقة الجبرئيلية فتمثل
لها بشرا سويا واذا لم يكن
ذالك استحالة في ذلك
الملك ولا انقلابا بل بقي
جبرئيل على حقيقته وكذالك
دحية على صورته فلا يستحيل
مثل هذا في حق الله سبحانه
في النوم واليقظة وقد ورد
في صحيح المسلم ان الحق تعالى
يتجلى يوم القيامة على صورة
عقيدة كل احد وقدرته
في الظهور والبطون على السوية
وقول امير المؤمنين يعسوب
الموحدين لا اعبد ربا
لم اره حين سأل عن الروية
محمول على التجلي في المظاهر

مرحلہ ہشتم اعلم ان الله

میں صورت کا اثبات حق تعالیٰ کے
لئے وارد ہے۔ فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ
نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا ہے
کیونکہ اللہ تعالیٰ ... مظاہر میں ظاہر
ہوتے ہیں جیسے کہ حقیقت جبرئیلیہ بشر
کی صورت میں ظاہر ہوئی تھی اور جبکہ
یہ امر فرشتہ کے اندر استحالہ اور انقلاب
نہیں ہے، بلکہ جبرئیل اپنی حقیقت پر
باقی رہے اور اسی طرح دحیہ اپنی صورت
پر رہے تو اللہ سبحانہ تعالیٰ کے حق میں
سوتے یا جاگتے محال نہیں ہے اور
صحیح مسلم میں وارد ہے کہ حق تعالیٰ
دن قیامت کے ہر ایک عقیدے کی
صورت میں تجلی فرمادیں گے اور اس
کی قدرت ظہور اور بطون میں برابر ہے
اور جب امیر المومنین یعسوب الموحدین
علی رضی اللہ عنہ سے رویت کی نسبت
سوال کیا تو فرمایا کہ میں ایسے رب
کی عبادت نہیں کرتا جس کو دیکھا نہیں

اسمائے الٰہی میں سے بعض اسماء اور صفات متقابلہ کا بیان

سبحانه اسماء لا تحصی منها
متقابلات ومتضادات
كاللطيفة الجمالية والقهرية
الجلالية فتعين احدهما
يضاد تعين الآخر فان الباطن
مقتضاه يضاد مقتضى الظاهر
والاسماء المتضادة والصفات
المتقابلة من الازل الى الابد
احدهما يثبت مقتضاها وينفي
مقتضى الاخرى من غير تعطيل
وتكميل فان التعطيل لمشوب
من العجز واللغو والعبث منافاة
بصفة القدرة ولابد في
رفع التعطيل من القول بان
العالم في كل آن ينعدم
ومثله يتجدد فان الآن
الواحد لا يسع التجليتين
المتضادتين مخصوصا
ان كان على جميع الاسماء في

ہے تو یہ مظاہر پر تجلی فرمانے پر محمول ہے
مرحلہ پینسٹھواں جاننا چاہیئے
کہ اللہ تعالیٰ کے بے شمار اسماء ہیں
بعض تو ان میں سے متقابل و متضاد
ہیں جیسے کہ لطیفہ جمالیہ اور قہریہ جلالیہ
پس ایک کا تعین دوسرے کے تعین
کے متضاد ہے۔ چنانچہ باطن کا مقتضی
ظاہر کے مقتضی کے خلاف ہے اور
اسماء متضادہ اور صفات متقابلہ
ازل سے ابد تک ان میں سے ایک
کا مقتضی ثابت ہوتا ہے اور دوسرے
کا منفی ہوتا ہے اور کچھ اس میں تعطیل
وتکمیل لازم نہیں آتی کیونکہ تعطیل
تو ایک قسم کا عجز اور لغو اور عبث ہے
اور صفت قدرت کے منافی ہے اور
تعطیل کے نہ ہونے کی صورت میں
یہ لازم آتا ہے کہ عالم ہر آن میں معدوم
ہوتا ہے اور نیا پیدا ہوتا رہے کیونکہ
ایک آن میں دو تجلی متضاد نہیں

Marfat.com

تجلی کل اسم فلابد ان یکون
فی آن تجلی لطفی وفی آن تجلی
قهری مثلا فکل حقیقة امکانیة
اذا حصلت شرائط وجودها
وارتفعت الموانع ادرکتها
الرحمة للرحمانیة التی افاضت
الوجود فیفیض علیها الوجود
بقدر استعداد اقتضاء
قابلیتها فیصبغ ظاهر الوجود
الذی هو مرآة باطن الوجود
باحکام العین الثابتة فیتعین
خاص ممتاز عن سائر التعینات
لا تعین اطلاقی فانه لا مجال
لظهوره فی المظاهر کلها
حاصل التجلی اللطفی فاقتضت
الصفة القهریة اضمحلال
ذالك التعین واستهلاك
جمیع آثارها وسلخ مقتضی اللطف
ونسخ حکم الجمال وفی آن

ہوسکتی اور اگر تمام اسمار کی تجلی ہر اسم
کی تجلی میں ہو تو یہ لازم آتا ہے کہ ایک
ہی آن میں تجلی لطفی ہو اور اُسی آن
میں تجلی قہری ہو... پس ہر حقیقت
امکانیہ کو جب شرائط وجود حاصل
ہو جاویں تو اُس کو رحمۃ الہیہ جس کا
فیض وجود ہے ادراک کرتی ہے۔
پس وجود اس پر بقدر اس استعداد
کے جس کو وہ مقتضی ہے فایض ہوتا ہے
پس ظاہر وجود کہ جو باطن وجود کا آئینہ
ہے عین ثابتہ کے احکام کے ساتھ
رنگین ہو جاتا ہے پس ایک تعین خاص
ہے کہ جو اور تعینات سے ممتاز ہے
متعین ہو جاتا ہے اور وہ تعین اطلاقی
نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ کل مظاہر میں
ظہور کی مجال نہیں رکھتا ہے پس یہ
تجلی لطفی کا حاصل ہے اس کے بعد
صفت قہریہ اس تعین کے اضمحلال
کو اور اس کے تمام آثار کے ہلاک کرنے

Marfat.com

الانسلاخ من غير تخلل آن
وزمان بمقتضى الرحمة الرحمانية
بتعين بتعين مماثل للاول و
هكذا ابتكرر التعين باللطف
والجمال والانسلاخ بالقهر
والجلال الى ما شاء الله
تعالى واشار اليه بقوله
كل يوم هو في شان وفي
قوله بل هم في لبس من خلق
جديد فكل من الصفتين
المتضادتين بالنوبة في
الفعل والسلخ من غير تعطيل
فالبطون شنشنة الجلال و
الظهور آثار الجمال ولهذا
قيل لولا بطونه لانهد ر
ركن العظمة والجلال ولولا
ظهوره لانسد باب الحسن
والجمال وقال المحققون قدست
اسرارهم العالم كله من جواهر

کو مقتضی ہوتی ہے اور لطف کے مقتضی
کو اور جمال کے جاتے رہنے کو مقتضی
ہوتی ہے اور اسی آن میں رحمت رحمانیہ
سے ایک اور تعین جو پہلے کا مماثل
ہے متعین ہو جاتا ہے اور اسی طرح
لطف اور جمال سے تعین مکرر ہوتا
رہتا ہے اور انعدام بھی ہوتا رہتا ہے
جب تک اللہ چاہتے ہیں اور اسی
طرف اللہ تعالی نے اپنے اس قول
میں اشارہ فرمایا ہے کل یوم ھو
فی شان یعنی وہ ہر دن ایک
حال میں ہے اور فرمایا ہے کہ بل
ھم فی لبس من خلق جدید
یعنی بلکہ وہ التباس میں ہیں پیدائش
نئی سے پس دونوں صفت متضاد
میں سے ہر ایک نوبت بہ نوبت فعل
اور اعدام میں ہے اور تعطیل لازم
نہیں آتی پس بطون تو اثر جلال کا
ہے اور ظہور علامت جمال کی ہے۔

واعراضه عرض الذات
فان ما يتخيله القاصرون
جواهر اذا دقق النظر فيه
فتبين انه عرض فان ما
يحسبونه جواهر اذا نظر في
حدودها لا يظهر غير
الاعراض لان كل مرتبة
الذات ذات اوصاف
تميز ماهيتها بها عن ماهية
اخرى الا ترى انه اذا قيل
ما الانسان يقول حيوان
ناطق والنطق عرض يمتاز
به عن سائر الحيوانات و
اذا سئل ما الحيوان تقول
جسم نامي حساس متحرك
بالارادة فالنمو والحس
والتحرك اعراض يمتاز
بها عن سائر الاجسام و
اذا سئل بالاجسام تقول

اور اسی واسطے کہا گیا ہے اور اگر بطون
نہ ہوتا تو عظمت اور جلال کا رکن بے کار
ہو جاتا اور اگر ظہور نہ ہوتا تو حسن و جمال کا
دروازہ بند ہو جاتا محققین نے کہا ہے
کہ سارا عالم خواہ جوہر ہو یا عرض باعتبار
ذات کے عرض ہے کیونکہ جس شے کو
ظاہر بیں اور کوتاہ نظر جواہر خیال
کرتے ہیں اگر اس میں نظر دقیق سے
دیکھا جاوے تو معلوم ہوگا کہ وہ عرض
ہے کیونکہ جس شے کو وہ جوہر سمجھتے ہیں اگر
اس کی حد میں غور کیا جائے تو سوائے
عرض کے کوئی شے ظاہر نہیں ہوتا کیونکہ
ہر شے مرتبہ ذات میں ایسی اوصاف
والی ہے کہ اس کی ماہیت دوسرے
ماہیت سے ممتاز ہوتی ہے۔ دیکھتے
نہیں کہ جب یہ کہا جائے کہ انسان
کیا ہے اور جواب میں حیوان ناطق
کہا جاتا ہے تو نطق عرض ہے کہ جس
سے انسان تمام حیوانات سے ممتاز

Marfat.com

هو جوهر يقبل الابعاد
الثلاثة فالمقبول عرض يمتاز
به عن سائر الجواهر واذا
سئل ما الجوهر تقول ممكن
كان فى موضوع فكونه اذا
وجد وجد لا فى موضوع
عرض يمتاز عن سائر الممكنات
واذا سئل ما الممكن تقول
موجود استوى وجوده وعدمه
فى ذاته فكونه مستوى الوجود
والعدم عرض فليس فى هذه
المراتب الا ذات مبهمة اى
وجود مطلق طرأت عليه
الاعراض للتميز بين الماهيات
فالذات المبهمة هو الجوهر
الحقيقى لانه المقوم لغيره
والممكن والجوهر والجسم
والجسم النامى والحيوان
والانسان اعراض قامت

ہوتا ہے اور جب یہ پوچھا جاوے
کہ حیوان کیا ہے اور جواب میں کہا
جاتا ہے کہ ایک جسم نامی حساس
متحرک بالارادہ ہے تو اس حد میں
ظاہر ہے کہ نمو اور حس اور تحرک سب
کے سب عرض ہیں ان سے ہی اور جسم
سے حیوان ممتاز ہوتا ہے اور جب
پوچھا جاتا ہے کہ جسم کیا ہے اور جواب
میں کہا جاتا ہے کہ جسم ایک جوہر ہے
جو ابعادِ ثلاثہ کو قبول کرے پس یہ
قبول ایک عرض ہے کہ جس سے جسم
اور جواہر سے ممتاز ہوتا ہے اور جب
یہ پوچھا جاوے کہ جوہر کیا ہے اور جواب
میں کہا جاتا ہے کہ ایک ایسا وہ ممکن
موجود ہے کہ جس کا وجود اور عدم برابر
ہو پس اس کا اس برابری کے ساتھ
موصوف ہونا عرض ہے پس ان
مراتب میں سوائے ذات مبہمہ کے یعنی
وجود مطلق کچھ نہیں ہے اس ذات ہی پر

Marfat.com

بظاهر الوجود لیخصصہ تخصیص
معینۃ ونخصصہ باحکام
مخصوصۃ والقول بان الامور
المذکورۃ لیست بفصول
بل لوازمها فانا لانعرف
حقیقتها حقیقۃ لعدم القدرۃ
علی تعیین الحقائق الفصولیۃ
مع ان اصحاب الکشف والشهود
تعاضدت مشاهدہم لما
قلنا ومن اهل النظر منهم
من ذهب فی الاعراض الی
انها لا یبقی زمانین لکن
غفل عن حال الجوهر ومنهم
من ذهب ان العالم بجمیع
اجزائہ خیال لا یبقی زمانین
لکن غفل عن ذات مبهمۃ
مطلقۃ مقومۃ لصورۃ العالم
من الاعراض والجواهر واما
اهل الکشف والشهود

عرض ماہیات میں تمیز دینے کے لئے
طاری ہوئے ہیں پس ذات مبہمہ وہ
ہی جوہر حقیقی ہے کیونکہ وہی غیر کا مقوم
ہے اور ممکن اور جوہر اور جسم اور جسم نامی
اور حیوان اور انسان یہ سب اعراض
ہیں جو ظاہر وجود کے ساتھ افراد معینہ
اور احکام مخصوصہ کے ساتھ اس کو
خاص کرنے کے لئے قائم ہیں اور اس
بات کا قائل ہونا کہ یہ امور مذکورہ فصول
نہیں بلکہ لوازم ماہیت ہیں کیونکہ ہم
کسی حقیقت کو نہیں پہچانتے تو یہ قول
حقیقی اور واقعی ہے کیونکہ فصول کی
حقائق کی تعیین پر ہم کو قدرت نہیں ہے
باوجود اس کے اصحاب کشف و مشاہدہ
کے مشاہدات ہمارے قول کے موید ہیں
اور بعض اہل نظر کہتے ہیں کہ اعراض
دو زمانوں میں باقی نہیں رہ سکتے
مگر یہ قائل جواہر کے حال سے غافل
رہا کہ اُن کی بھی یہی حالت ہے اور

Marfat.com

فوجد وانه تعالى فى كل
آن يتجلى فى تجلى خاص فلا
تكرار فى تجليات ففى كل
آن لهو جمال غير جمال مقدم
فان التكرار ينبئ عن النقصان
فبالتعين الواحد فى الآنين
او فى الآن الواحد بالتعينين
لا ينبغى ان يكون لانه يورث
نقصانا اما فى الفاعلية او
القابلية ولا نقصان فيهما
ولقد حان ان تتنفس القوة
عن ترتيب الامور وتشريح
البنان عن تسطير السطور
فى الدبور وتعسق وجه
القرطاس عن حداس حدة
القلم والقلم عن طعن
السكين عن الصرم من
الراس الى القدم فات
هذا آخر ما كتب القلم

بعض کہتے ہیں کہ عالم اپنے تمام اجزا
سے ایک خیال ہے جو دو زمانوں
میں باقی نہیں رہ سکتا لیکن یہ قائل
ذات مبہمہ مطلقہ سے جو صورۃ عالم
کی مقومہ ہے غافل رہا اور اہل کشف
ومشاہدہ نے یہ ادراک کرلیا ہے
کہ اللہ تعالیٰ ہر آن میں ایک تجلی خاص
میں تجلی فرماتے ہیں پس تجلیات میں
تکرار نہیں ہے پس ہر آن میں اس کا
ایک جمال ہے جو پہلے جمال کا غیر ہے
کیونکہ تکرار اگر ہو تو اس میں ایک قسم
کا نقصان ہے پس دو آن میں ایک تعین
کے ساتھ ہونا یا ایک آن میں دو تعین
کے ساتھ ہونا دونوں نازیبا ہیں کیونکہ
یہ دونوں سب نقصان ہیں خواہ فاعلیت
میں نقصان ہو یا قابلیت میں، اور
حالانکہ دونوں میں نقصان نہیں ہے
اور اب اس کا وقت پہنچ گیا کہ قوت
عاقلہ ترتیب امور سے سانس لے اور

Marfat.com

مرفوعاً وجبين الكراس
المهان موضوعاً وكان
الفراغ سنة الف ومأة
واربع وثلثين من هجرة
خير الكل عليه من الصلوٰة
والتسليم ازيد من ان
يتصورهما الكل ہ تمّ

انگلیاں سطور کے لکھنے سے راحت
پاویں اور کاغذ کا چہرہ قلم کی تیزی
کی خراش سے متغیر ہوا اور قلم چاقو
کی ضرب سے سر سے قدم تک فنا
ہو جائے پس یہ آخر اُس مضمون کا
ہے، جس کو قلم نے لکھا ہے۔ اور میں
اس کی تالیف سے ۱۱۳۴ھ گیارہ
سو چونتیس ہجری نبوی صلے اللہ
علیہ وسلم میں فارغ ہوا ختم اللہ
لنا بالحسنیٰ۔ آمین۔
اَللّٰهُمَّ اغْفِرْ لِمُؤَلِّفِهٖ وَ
لِمُتَرْجِمِهٖ وَاَقِلْ عَثَرَاتِهِمْ

آمین

Marfat.com

حقیقت نماز

نماز سے دین بھی ملتا ہے اور دنیا بھی ملتی ہے۔ اعلیٰ سیرت بھی ملتی ہے۔ اختیار اقتدار بھی ملتا ہے۔ اسی نماز نے جو کیرکٹر بنائی ہے عربوں کو قیصر و کسریٰ کے تخت و تاج کا مالک بنا دیا تھا۔ اگر نماز کی پابندی کے باوجود مسلمانوں میں برائیاں ہیں، تو تسلیم کرنا پڑے گا کہ اول تو نماز عام طور سے نہیں پڑھی جاتی اور اگر پڑھی جاتی ہے تو نماز پڑھنے کا طریقہ صحیح نہیں ہے۔ نماز کا صحیح طریقہ معلوم کرنے کے لئے "حقیقت نماز" کا مطالعہ کیجئے جس میں نماز ادا کرنے کا صحیح طریقہ بتایا گیا ہے۔ اس لئے کہ نماز اگر صحیح طریقہ سے ادا کرلی جائے تو اس سے بڑی کوئی عبادت نہیں ہو سکتی۔ نمازوں کو صحیح طور پر ادا کرنے کے جو طریقے اس کتاب میں بتائے گئے ہیں وہ سنت نبوی، صحابہ کرامؓ اور اولیاء کرامؒ کی تعلیمات، ہدایات اور عمل کا خلاصہ ہیں۔ کتاب کے کئی سو عنوانات میں سے ذیل کے چند عنوانات قابل غور ہیں:-

○ نماز فرض کیوں کی گئی ○ نماز کی حقیقت درج کیا ہے ○ نماز کس طرح پڑھنی چاہئے ○ نماز کو اسلام نے افضل عبادات کیوں قرار دیا ہے ○ انبیاء علیہم السلام کس طرح نماز پڑھا کرتے تھے ○ اولیاء اللہ کا کیا طریقہ تھا ○ نماز کے لئے وضو کیوں ضروری ہے ○ اعضا کے دھونے میں کیا کیا حکمتیں پوشیدہ ہیں ○ پانچ وقت کی نمازیں کیوں فرض ہوئیں ○ قیام، رکوع، سجدہ، قومہ، جلسہ، قعدہ کیوں مشروع قرار دیئے گئے ہیں۔ ○ نماز میں دل لگانے کا طریقہ

Marfat.com

○ نماز پڑھنے سے کیا فائدے حاصل ہوتے ہیں۔
کتابت و کتابت بہتر، کاغذ اچھا۔ رنگین ٹائیٹل۔
قیمت تین روپے ۵۰ نئے پیسے۔ محصول ڈاک علاوہ

رُوحِ تصوّف

حضرت خواجہ گیسو دراز بندہ نوازؒ کی مایہ ناز تصنیف کا یہ اُردو ترجمہ ہے جس میں حضرت خواجہؒ نے معرفت و روحانیت کی تمام تعلیمات کا بہترین خلاصہ لکھ دیا ہے مجاہدات ریاضات کا ذکر بھی پوری تفصیل سے ہے۔ اس کتاب میں بہت سے اولیاء اللہؒ کے اعمال و اذکار جمع کر دیئے گئے ہیں۔ یہ تصوف و معرفت کی تمام تعلیمات کا بہترین خلاصہ ہے جو اللہ کی رضا چاہتا ہو، اُسے تصوف کی بڑی بڑی کتابوں سے یہ کتاب بے نیاز کر دیگی۔ اس میں اعمال و اذکار، مجاہدات و ریاضات کے موثر طریقے بیان کئے گئے ہیں۔ پیری مریدی کے نکتے اور سچے بزرگوں کی پہچان کے طریقے بتائے گئے ہیں۔ انداز بیان دلکش ہے۔ کتابت و طباعت عمدہ، حسین و رنگین گرد پوش۔ قیمت صرف دو روپے۔ محصول ڈاک علاوہ

پاکستانی خریدار

قیمت کتب مع محصول ڈاک ادارہ فروغ اسلام ۱۶۵ انار کلی، لاہور کو بھیجیں اور رسید منی آرڈر ہمیں بھیجدیں۔ کتابیں دہلی سے بھیجدی جائیں گی۔ محصول ڈاک ایک پیکٹ پر ۸ رفیس رجسٹری اور ۴ ر فی کتاب لگتا ہے۔

Marfat.com

خواجہ غریب نوازؒ

سرکار غریب نواز، خواجہ خواجگان، سلطان الہند حضرت خواجہ معین الدین چشتی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی ذات اقدس روحانیت کا ابر کرم تھی اور یہ ابر کرم کفر و الحاد کی بنجر اور بنجر پلی زمینوں پر ٹوٹ ٹوٹ کر برسا اور ویران بستیوں کو سدا بہار کر گیا۔ حضرت خواجہ غریب نواز پوری دنیا کے لیے معرفت و صداقت کی سب سے بڑی افادہ گاہ، سب سے بڑی انجمن بن کر تشریف لائے اور ہندوستان اُن کے ابدی پیغام سے بیدار ہو گیا۔ اس کتاب میں جو مین و سعادت کا سرچشمہ ہے حضرت خواجہ غریب نواز کے مکمل حالات زندگی، اخلاق و عادات، روحانی کمالات، کشف و کرامات اور ان کا روحانی نظام زندگی، ان کے ذکر و فکر کے طریقوں پر، روح پرور انداز میں عالمانہ گفتگو کی گئی ہے۔ یہ کتاب اپنے معنوی محاسن کے اعتبار سے جاں نثاران حضرت خواجہ کیلئے ایک انمول تحفہ بن گئی ہے جسب ذیل چند عنوانات سے کتاب کی اہمیت کا کچھ اندازہ ہو سکتا ہے:-

○ ہندوستان پر حضرت خواجہؒ کے احسانات ○ روحانی اور جسمانی انقلاب ○ اشاعت اسلام اور اسلامی حکومت کا قیام ○ حضرت خواجہ غریب نوازؒ اور حضرت غوث اعظمؒ کی قرابتداری ○ حضرت خواجہ کی ایک مجذوب سے ملاقات اور دُنیا سے بیزاری ○ حضرت خواجہ کی بیس سالہ ریاضت و مجاہدہ ○ خواجہ غریب نوازؒ دہلی میں ○ کھانڈے راؤ کے خادم حلقہ بگوش ○ حضرت خواجہ اجمیر میں ○ حضرت خواجہ

Marfat.com

بیاض الاولیاءؒ

اس کتاب میں حضرت شیخ عبدالقادر جیلانیؒ، حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ، حضرت بابا فریدالدین گنج شکرؒ، حضرت سلطان نظام الدین اولیاءؒ۔ حضرت شیخ کلیم اللہ ولیؒ، حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ، حضرت شیخ محمد گوالیاریؒ، حضرت مولانا شاہ اشرف علی تھانویؒ اور دوسرے اکابر و مشاہیر ملت کے آزمودہ اوراد و وظائف اور عملیات درج ہیں۔ اگر کسی کا دل جلتا ہو، آپ بیمار ہوں اور بیماری پیچھا نہ چھوڑتی ہو۔ دشمنوں نے ستا رکھا ہو۔ آپ دعا کرتے ہوں اور مرادیں پوری ہوتی ہو، تو یہ کتاب پڑھیے جس میں دعائیں ملنے کے عملیات اور مرادیں پوری ہونے کے طریقے بیان کیے گئے ہیں۔ اس کتاب کا ہر وظیفہ، ہر عمل، ہر نقش، اولیاء کرام کا آزمایا ہوا ہے۔ یہ کتاب ہر مراد کی کنجی ہے۔ ہر قسم کی روحانی و جسمانی بیماری کا سو فیصدی کامیاب و مجرب علاج ہے۔ اس کتاب سے آپ کی تقدیر بدل جائے گی۔ ہر مقصد میں کامیابی ہوگی۔ عمدہ طباعت و کتابت، کاغذ اچھا مجلد خوشنما رنگین گرد پوش۔

قیمت تین روپے ۵۰ نئے پیسے۔ محصول ڈاک علاوہ

روحانیت کے چوبیس ۲۴ ستارے

اولیائے کرام نے دین کی پوری تبلیغ کی مصیبتیں برداشت کیں، سختیاں جھیلیں اسلام کا نور دنیا کے گوشہ گوشہ میں پھیلایا ہے۔ یہ کتاب اولیاء اللہ کے ایمان افروز حالا

Marfat.com

اور تبلیغی حالات و واقعات کا بیش بہا مجموعہ ہے اس میں مولائے کائنات حضرت علی مرتضیٰ سید الشہدا امام حسین علیہ السلام حضرت عمر بن عبد العزیزؒ حضرت ابراہیم بن ادھمؒ حضرت بایزید بسطامی، حضرت شیخ فریدالدین عطار رحمۃ اللہ حضرت شیخ جمال الدین ہانسویؒ حضرت ابو سعید ابوالخیرؒ حضرت خواجہ امیر خسروؒ حضرت شیخ احمد عبدالحق ردولویؒ حضرت شیخ علاؤالدین بنگالیؒ حضرت شیخ محمد میاں سید بالا پیر قادریؒ حضرت خواجہ سید آدم بنوریؒ اور دوسرے اکابر اولیاء اللہ کے حالات، مجاہدات، کرامات پڑھیے اور حق و باطل کی معرکہ آرائیوں سے سبق لیجئے۔ اس کتاب میں بتایا گیا ہے کہ کس طرح ان اولیاء اللہ نے ظلم و جبر کا مقابلہ کیا، ظالم و جابر بادشاہوں اور امیروں کی اصلاح کی اور دنیا کو حق و صداقت کا درس دیا انھوں نے ایک تاریخ بنائی اور ایک نیا سماج بنایا جس کی بنیادیں روز ابد تک استوار رہیں گی۔ کتابت و طباعت بہتر، خوشنما گرد پوش۔ قیمت دو روپے۔

Marfat.com

بابا فرید گنج شکر

شیخ الاسلام شیخ المشائخ حضرت شیخ بابا فریدالدین مسعود گنج شکر رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی ذات اقدس اللہ تعالیٰ کا بہت بڑا انعام تھی اور اللہ تعالیٰ اپنے جن محبوب بندوں کے صدقہ میں دنیا والوں پر رحمتیں نازل فرماتا ہے ان میں حضرت بابا صاحبؒ کا منصب بہت رفیع الشان اور عظیم بالشان ہے۔ حضرت بابا صاحبؒ نے اپنی زندگی بھی اسلام کے سانچے میں ڈھالی اور موحدانہ و عارفانہ زندگی بسر کی اور اپنی روحانیت اور حق آگاہی اور معرفت آگاہی سے ان گنت چراغ روشن کئے جو سدا روشن رہیں گے۔ حضرت بابا صاحبؒ سے حضرت

سلطان نظام الدین اولیا اور حضرت سلطان علاء الدین مخدوم صابر کلیری نے فیض حاصل کرکے دنیا کو وہ روحانی و اخلاقی دولت تقسیم کی کہ دنیا مالا مال ہوگئی اور اس سرچشمۂ فیض سے ایسے ایسے دریا نکلے کہ خشک وادیاں لہلہا اٹھیں۔ یہ بابا فرید گنج شکرؒ ہی تھے جن کے اقوال و ارشادات نے سکھ دھرم کے بانی بابا گورو نانک کے دل کو موہ لیا اور وہ وحدت کے گیت گانے لگے حضرت باباصاحبؒ کے ان روحانی کمالات، حالات و واقعات، ریاضت و مجاہدات کرامات بابرکات، اور عارفانہ زندگی جس نے غیر مسلموں کے قلوب کو بھی جلا بخشی، اس مایۂ ناز کتاب میں پوری تفصیل سے لکھی گئی ہے اور اس انداز سے لکھی گئی ہے کہ اپنے تو اپنے غیر بھی یہ جام پئیں اور سرمست و سرشار ہوجائیں۔ کتاب شروع کرنے کے بعد ختم کئے بغیر چھوڑنے کو دل نہیں چاہتا اور کتاب کا ہر ورق پڑھ کر اللہ تعالےٰ کی محبت، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے محبت اور اولیائے کرام سے عقیدت پیدا ہوتی ہے اور باباصاحبؒ کا عظیم کردار دل و دماغ کیلئے نمونہ بنجاتا ہے۔ اس کتاب کے بیشمار عنوانات میں سے چند عنوانات یہ ہیں۔ حضرت باباصاحبؒ کے والد سلطان محمود غزنویؒ کے بھانجے تھے۔ حضرت باباصاحبؒ کی ولادت کی پیشینگوئی۔ ولادت سے پہلے کی کرامت۔ ولادت کے بعد باباصاحبؒ نے روزے رکھے۔ حضرت باباصاحب حضرت قطب الاقطاب قطب الدین بختیار کاکیؒ کے حلقۂ ارادت میں۔ برگزیدہ استاد کی جناب میں مشقتیں اور ریاضتیں۔ حضرت باباصاحبؒ پر سرکار غریب نوازؒ کا خصوصی کرم۔ حضرت باباصاحبؒ کا حضرت غوث الاعظمؒ کے مزار مبارک کی تعمیر میں حصہ۔ حضرت باباصاحبؒ کے مقابلے میں جادوگر اور اسکے سارے چیلے بے بس ہوگئے شمبھوناتھ جوگی مسلمان ہوگیا۔ حضرت باباصاحبؒ کی اجودھن میں تشریف آوری۔ نمک شکر بن گیا۔ اینٹیں سونا بن گئیں۔ حضرت باباصاحبؒ کی گدڑی کی کرامت۔ کتابت و طباعت بہترین مجلد حسین و رنگین گردپوش قیمت تین روپئے پچاس پیسے۔

کتابیں ملنے کا پتہ:۔ آستانہ بکڈپو پوسٹ بکس نمبر ۱۲۰۶ جامع مسجد دہلی

Marfat.com