

بالتحفة النعمانية  
شرح السلم الكوفامويه  
على

الفتاوى حررها ابو عبید منظر احمد نعمانی عنہ  
المدرس بالمدرسة العربية الانورية حبيب آباد  
(طاهروالی) بہاولپور ۰ پاکستان

مکتبہ شریک علیہ  
بیرون بوہڑ ٹریٹ ۰ ملتان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ

هذه حواش معلقة على شرح سلم العلوم الذى افه  
الحبر المحقق والتحرير المدقق القاضى محمد مبارك  
الادهمى الفاروقى الكوفاموى رحمه الله تعالى

مسماة

# بالتحفة النعمانية

شرح السلم الكوفامويه

الفيا وحررها ابو عبید منظور احمد نعمانى عنه  
المدرس بالمدرسة العربية الانورية حبيب آباد  
طاهروالى، بهاولپور، پاکستان،

مولانا حاجى احمد كما نوى عنى الله عننا

الطبع الا



حقوق الطبع محفوظة في حق المصنف



ملنے کے پتے



مدرسہ عربیہ انوریہ حلیب آباد و طابہ والی  
ڈاک خانہ میلن والی تحصیل احمد پور شرقیہ  
(بہاولپور)



بیرون بوہڑ گیٹ مصلتان

Tel # 544913

مکتبہ اسلامیہ

## حالات مصنف کتاب ہذا

جامع المعقول والمنقول محدث عصر مفکر ملت حضرت العلامة ابو سعید منظور احمد بن محمد مراد خاں النعمانی آقائی و مولائی حضرت استاذیم صاحب موصوف مضافات بہاولپور قریبہ مدرسہ مستوفی ۱۳۲۰ھ میں مولود ہوئے۔ تعلیم ماہ ابتدائی تعلیم قریبہ مذکورہ میں حاصل کر کے کتب عربی کی تعلیم کے لئے اپنے محسن اعلیٰ قریبی رشتہ دار فقیہ عصر محدث اعظم، حضرت العلامة مولانا حبیب اللہ صاحب (مرحوم) کی خدمت میں مدرسہ عربیہ انوریہ حبیب آباد قریبہ گمانی مضافات بہاولپور میں حاضر ہوئے۔ کتب حدیث سمیت پڑھ کر ۱۹۲۰ء بمطابق ۱۳۵۹ھ شوال الحکم جامعہ دارالعلوم دیوبند دورہ حدیث شریف میں داخلہ لیا۔ ۱۵ ستمبر ۱۹۲۱ء م ۱۳۴۰ھ میں سند فراغ حاصل فرما کر معقولات کے لئے مدرسہ محدثہ قریبہ نثر حال مضافات ملتان جامع المعقولات والمنقولات حضرت مولانا محمد عبدالخالق صاحب سابق مدرس جامعہ دارالعلوم دیوبند و جامعہ عباسیہ بہاولپور کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ البتہ دورہ حدیث شریف سے قبل کچھ عرصہ قاسم العلوم کھنوی اور مفتاح العلوم محل نثر اور نواسی شریف نے تدریس : تعلیم سے فارغ ہو کر مدرسہ نظامیہ علی پور مضافات مظفر گڑھ مولانا نظام الدین صاحب کی محبت میں تدریس شروع فرمائی ایک سال بعد اپنے مادر علمی مدرسہ انوریہ حبیب آباد گمانی کھلتے مدرسہ مدرس کے عہد پر طلبہ کرتے گئے جب کہ یہ مدرسہ جامعہ عباسیہ اوقات بہاولپور سے منسلک ہونے کے باعث حضرت کا وظیفہ بجانب اوقات ریاست شروع ہو گیا۔ استاذ صاحب مدظلہ کتب درس نظامی کے ساتھ مولوی فاضل، ثالثہ فاضل رابعہ عالم وغیرہ کے کورس بھی نہایت شوق و ذوق سے کرتے رہے جبکہ انگریزی و پنجاب میں عموماً ریاست بہاولپور میں کوئی ایسا ادارہ نہ ہوگا۔ سرکاری یا غیر سرکاری جو استاذ مدظلہ کے تلامذہ بلا واسطہ یا بالواسطہ سے خالی ہو۔ علاوہ ازیں ایران افغانستان سعودیہ وغیرہ میں بھی حضرت کے تلامذہ موجود ہیں۔

محنت و مشقت : ۱۹۲۰ء دور ایوب خاں میں مدرسہ انوریہ کو فاضل ہائی اسکول سے بدل کر پنجاب بورڈ سے منسلک کر کے نصاب تعلیم میں ردوبدل کر دیا گیا۔ اور علاقہ گمانی پسماندہ راستہ کی وقت جیسے مشکلات کی وجہ سے حضرت مولانا حبیب اللہ صاحب مرحوم نے مدرسہ کو ہر لب شاہراہ پاکستان اور حج شریف سے دس میل کے فاصلہ

پر طاہر والی کے قریب منتقل فرمایا جب کہ طاہر والی استاذ مدظلہ کے قریب سے تین میل دور طاہر والی سے فاضل ہائی سکول گمانی پانچ میل اور گمانی سے استاذ مدظلہ کا گھر تین میل ہے۔ تو گویا حضرت والا کو گیا وہیل یومیہ ساؤس آئیگل پر کرنا ہوتا تھا۔ خواہ گرمی ہو یا سردی۔ اور یہ محنت و مشقت کا دور بندہ کا تعلیم کا سال ہے۔ ۱۹۶۲ء میں مولانا عبید اللہ صاحب بقضائے الہی فوت ہوئے تو استاذ کیم صاحب کے سپرد اہتمام ہوا۔ اور یہ دور مدرسہ انوریہ میں بندہ کی تدریس کا دو سال تھا اسی دور میں استاذ صاحب کو ہم مصر ہو کر عزم گزار رہے تھے ۱۹۸۰ء میں حضرت نے فاضل ہائی سکول سے نیشن لے کر خالصتہ مدرسہ میں تدریس تصنیف میں مشغول ہو گئے۔ مذکورہ مشکلات اور دیگر مدرسہ عالیہ کیرنل سے بڑی تنخواہوں میں کشورکج باوجود مسائل و تکلیفیات :- (۱) التحفۃ النعمانیہ علی شرح قاضی کوفیہ (۲) الہدیۃ النعمانیہ علی تفسیر البیضاویۃ۔

مشہور اساتذہ :- شیخ العرب و العجم حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی شیخ احمد بیٹ دارالعلوم دیوبند ۲۔ فقیہ عصر حضرت مولانا عبید اللہ صاحب گمانوی تمیز شہید مولانا محمد انور شاہ صاحب کشمیری شیخ المنقول و المنقول حضرت مولانا محمد ابراہیم صاحب بیادھی شرح الادب مولانا اعجاز علی صاحب امر دہلی مفتی اعظم مولانا مفتی محمد شفیع صاحب عثمانی۔ صاحب اسلوک مولانا شمس الدین صاحب ترندوی ،

جامع المعقولات و المنقولات حضرت مولانا محمد عبدالحق صاحب۔ ہائی دارالعلوم کبیر والہ

صوفی باصفا آیات من آیت اللہ حضرت مولانا محمد عبد اللہ صاحب درزوتی سابق جمعیت علماء اسلام دامیر نظام العلماء

۵۔ ماہر علوم عقلیہ و نقلیہ حضرت مولانا محمد عبد الرزاق صاحب حججہ جاسیان۔ ماہر فاضل ہونا صاحب قریب برکتی مشہور اساتذہ :- جامع المعقول حضرت مولانا منظور رحمتی صاحب سابق مہتمم دارالعلوم کبیر والہ حضرت مولانا منظور صاحب نعمانی مہتمم مدرسہ ارباب العلوم طاہر پور۔ حضرت مولانا عبید الغفور صاحب مین مدرسہ سدر بانہ شمیمہ سجاد سدر

مولانا سعید احمد صاحب کوٹ ادو۔ مولانا محمد امین صاحب مدرسہ قائم العلوم مفتی عبدالقادر صاحب حضرت مولانا قاری اللہ بخش صاحب بکسر

خاص حالات :- حضرت استاذ مدظلہ حضرت شیخ العرب و العجم حضرت مدنی کے متعلقین میں سے ہیں حضرت مولانا عبید اللہ صاحب کی معیت میں مولانا عبید اللہ صاحب علی صاحب ان بچراں اور مولانا عبدالقادر صاحب راتے پوری کی خدمت میں کافی آمدورفت رکھتے رہے ہیں۔ ویسے سادہ طبیعت خوش خلق طلبا و علماء سے مستقل مزاج سادگی کی بنا پر

اپنے کاروبار خود کرتے رہتے ہیں طلبا خود کر لیں تو الگ بات ہے ورنہ استاذ مدظلہ خود جی الامکان نہیں فرماتے معاملہ میں نہایت صفا مدرسہ کے معاملہ میں نہایت دیانتدار و اخلاص سے کام کرتے رہتے ہیں اور دوسروں پر جس نین بھی جسے زیادہ

رکھتے ہیں۔ یہ اخلاص دیانت فقط کتبہ (مولانا) محمد اسحاق عفی عنہ جلاپوری سابق مدرسہ انوریہ جنیب آباد طاہر والی حال مدرسہ جامعہ خیب المدارس ملتان سادگی پر توجہ تھا۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي جعل المنطق مظهر للمعقولات وصيرة سلمًا للارتقاء الى  
 النظريات وقاضيا بين الافكار الصحيحة والسقيمة والضلوع والسلام على سيد  
 الانبياء والكامنات محمد المبعوث الى الانس والجنات لولاة لما خلق الارضون  
 والسموات وعلى اله الذين هم كرام السادات وعلى اخر واجه الاتي هن للمؤمنين  
 امهات وعلى اصحابه الذين هم للناس هداة وللذين بمنزلة البيئات الواضحة  
 اما بعد فيقول العبد الخاطي الجاني الراجي رحمة ربه ابو عبيد النعماني هذه حواش  
 معلقة على شرح سلم العلوم الذي افه المحبر المحقق والضرير المدقق القاضي  
 محمدا مبارك الدهمي الفاروق الكوفامي حررته في اللغة الاسردوية لافادة  
 الطلبة الذين هم على قليل البضاعة في العلوم العقلية والفنون العربية  
 واما الفضلاء المهرة فمستغنون عن هذه البضاعة المنجاة .....  
 والمتصود من هذا التحرير ايضاح مقاصد القاضي وكشف مطالبه لا السرد  
 عليه واعل زلاته وهذا ليس باستطاعتي فان كنت متشوقا اليه فعليك  
 بحواشي الخبير ابادين واستفدت في تحرير مقاصد من ضياء النجوم  
 والقول المسلم والتحقيق الوافي لقاضي پشد والصرني فان يلحقك تردد في صحة  
 المطالب فارجع الى الحواشي المذكورة فيمكن ان يصل فهمك الى المقصد  
 الصحيح الذي لم يصل اليه فهمي فان فوق كل ذي فهم فهم وسنتيها  
 بالتحفة النعمانية على شرح السلم الكوفامية وفي آخره المسائل المتفرقة  
 كالوجود الربطي من حمد الله وتعريف الحكمة والجوهر والاشارة بالتكرير من  
 شرح هداية الحكمة المعروف بصدرا وكان ذلك في شهر ربيع الثاني من

سنة ثمانية وتسعين بعد الألف وثلث مائة من الهجرة النبوية على صاحبها الصلاة والسلام والتحية فيها انا اشرع في حل مقاصد القاضى مبارك بتوفيق الله تعالى وتبارك قوله سبحانك اللهم انا نحمدك سياقى تحقيق لفظ سبحان فى قول الماتن سبحان الله امله يا الله فحذف حرف الراء وعوض عنها الميم ولذلك لا يحتمل ان نحمدك اختصار صيغة المتكلم مع الغير مرئى الى ان المتكلم وحده لا يستطيع ان يحل بدون استعانة الغير اهتما ما بشان الحمد ثم الحمد فى اللغة هو الثناء على الجميل الاختيارى على قصد التعظيم سواء كان فى مقابلة النعمة او لا وفى الاصطلاح فعل يبنى عن تعظيم المنعم بسبب انعامه هذا هو الشكر لغة فبين الحمد الاصطلاحى والشكر اللغوى اتحاد وبين الحمد اللغوى والشكر اللغوى الذى هو الحمد الاصطلاحى عموم وخصوص من وجه والشكر عرفا صرف العبد لجميع ما انعم الله تعالى عليه الى ما خلق لاجله فالنسبة بين الشكرين عموم مطلقا بالاكاء والآء والنعماء مترادفان وايراد الالفاظ المترادفة فى الخطبة من المحسنات قيل الآء هو النعم الظاهرة والنعماء هى النعم الباطنة وقيل بالعكس وهذا الاشارة الى قوله تعالى واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة الملك والملكوت الملك العالم الا سفلى الذى يقال له عالم الشهادة الملكوت العالم الاعلى الذى يقال له عالم الغيب الجبروت للبالغة من الجبر بمعنى القهر والسلط والمراد منها الصفات الافعالية كما هو مذكور فى المحاشية اللاهوت عبارة عن مرتبة ذات الواجب المنزه عن جميع العيوب والنقائص والمراد بها الصفات الذاتية كما هو مذكور فى المحاشية منه البداية لانه علة فاعلية لجميع الاشياء والشر ليس اى ليس بمنسوب اليه، ولذلك خص الخير بالذكر فى قوله تعالى بيدك الخير لان الشر ليس بمقتضى بالذات بل هو مقتضى بالعرض فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل خارج عن الحكمة فلذا يقتضى بالذات ما فيه خير كثير قد يتبعه شر قليل لا منجاء المنجأ والمجاظر فاما مكانه ويحتمل ان يكونا مصدرين منك اى من عقابك الا اليك اى الى رحمتك متوحد اى فى الصفات لان ذلك اى لا مثل لك فى الصفات سرمدى اى غير مسبوق بالعدم فى لحاظ النقل لا العقل لا يجوز عدمه عليه اذلى اى غير مسبوق بالعدم فى نفس الامر لا توقيف

فی اطلاق هذه الاسماء على الله تعالى الا ان يقال قد ورد السمح بمرادفاته هو الاول  
 والآخر حقائق المعارف اضافة الصفة الى الموصوف اي المعارف الحقيقية و  
 المراد منها العقائد المحقة الدهمي المنسوب الى ابراهيم ادهم رحمه الله تعالى  
الفاروقی المنسوب الى الفاروق الاعظم عمر حنی الله تعالى عنه مجدا اي شرافة  
 فان علو النسب يعد من الشرافة عرفا قوله اعلم ان علم الصناعة یہاں سے  
 شارح عز تعیین فن اور عز تعیین متن پیش کر رہا ہے۔ یعنی اس فن مخصوص اور بہتر متن مخصوص کی تشریح کے  
 متعلق کتاب کیوں تصنیف کی توجب تعریف اور فضائل فن پیش کئے جائیں تو اشارہ الی عز تعیین الفن  
 اور جب متن مخصوص کی مدح و ثنا ہو رہی ہو تو اشارہ الی عز تعیین المتن ہوتا ہے تو ان علم الصناعة  
 ای المنطق لما كان سے عز تعیین فن کی طرف اشارہ ہے۔ اس فہرہا شانانا لان اهل العلوم يفتقر  
 الی المعروف فی تفسیر الامور الاصطلاحیہ والی العجوة فی اثبات المسائل والبحث عن  
 احوالہما فی المنطق فيحتاج الیہ سائر العلوم فيكون اور فہرہا شانانا وكانت الرسالة  
 اشارة الی عز تعیین المتن العلوم الحقیقیة یہ حضرات علوم حقیقیہ ان کو کہتے ہیں۔ جو  
 تبدل اریان اور تبدل ازمنتہ کے ساتھ تبدل نہ ہوں اور قابل نسخ نسخی نہ ہوں جیسے علم الحساب اور علم الہندسہ  
 کے ضوابط و قوانین اور اسی طرح منطق کو بھی عز حقیقی کہا جاتا ہے لان ضوابطہ لا تتبدل بتبدل الادیان  
 والاشمان مثلاً یہ ضابطہ کہ سائر کلیتہ تکس کنفسرہا عکس مستویا بھی تبدل نہیں ہوگا۔ وھکذا سائر  
 ضوابطہ اقر باء الروعیہ الردعیہ منسوب الی الروع بمعنی القلب صفة لموصوف  
مخذون ای العلوم القلبیة العقلیة الیقینیة وقس علیہ اخلاء الروعیہ  
واقرباء العقلیة الاخلاء جمع خلیل ممنفأة صیغۃ مبالغة من الصفا قوله رأيت  
الطالبین اشارة الی عز تصنیف الشرح هذا الوطر ای المقصود شرحاً  
مفعول به لقوله سألنی مریم به ای قصد به هذا اشارة الی کیفیتہ الشرح  
المصنفہ عاریاً ای خالیاً عن باطیل المدارک السوداویہ ای عن باطیل العقول  
المریضہ بمرض السوداویہ یشبات ای تخلیطات طوریة ای شانہ القول  
الناہم ای القول المخالص تقویم درست کردن اینانہ غیر ائتب الاشارات  
غیر ائتب جمع غریبہ فیہ اضافة الصفة الی الموصوف وقس علیہ عجاب  
المزمرات بالطویل المخل اتنا طویل جو فہم مقاصد میں موجب ظل ہو جستے دوسرے سومل ہے



یعنی جولال میں ڈال دے القصید المذل اتنا مختصر جو لہم مقاصد میں ذیل و عاجز کر دے۔

قوله سبحانه الضمير راجع الى الله تعالى لكونه مستحضرا في قلب المومن او لشهرته على الالسنه اولذ كسره في التسمية والمقصود من لفظ سبحان اما اظهار الجودية واعتقاد التقديس او انشاء نسبة القدس الى الله تعالى قوله سبحان اما مصدر الخ

لفظ سبحان کے متعلق تین قسم کی تحقیقات ہیں (۱) باعتبار صیغہ کے (۲) باعتبار معنی کے (۳) باعتبار استعمال کے تحقیق اول شرح اور حاشیہ دونوں میں ذکر کی اور تحقیق معنوی مندرج فی بحث الصیغہ ہو جاتی ہے۔ اور تحقیق استعمالی مذکور فی الحاشیہ ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ لفظ سبحان میں باعتبار صیغہ کے احتمالات تین ہیں مصدر اسم مصدر۔ علم مصدر اگر حدث اپنے سے مشتق فعل پر جاری ہو تو وہ مصدر کہلاتی ہے جیسے سبک سبحانا مصدر اور اس کے ناصب میں توافق بحسب المادة والباب شرط ہے۔ اگر حدث اپنے سے مشتق فعل پر جاری نہ ہو بلکہ کسی دوسرے فعل پر جاری ہو تو وہ اس فعل کے لئے اسم مصدر کہلاتی ہے یعنی فعل اور حدث میں تفایر بحسب الباب ہو تو یہ حدث اسم مصدر ہوگی جیسے سبک (بالتشدید) سبحانا تو سبحان اس وقت اسم مصدر ہوگا یعنی المصدر فی هذا الاستعمال هو التسبیح وسبحان اسم یقوم مقام المصدر یا جیسے انبئہ اللہ نبیانا تو نبیانا بھی انبئت کے لئے مصدر نہیں قرار پائے گا۔ بلکہ اسم قائم مقام مصدر ہوگا۔ اور چونکہ سبحان کی استعمال غیر منصرف بھی ہوتی ہے۔ تو اس عدم انصراف کے پیش نظر اس میں علمیت فرض کر لی جاتی ہے کیونکہ ایک سبب الف نون مزید تان موجود ہے اور دوسرا سبب کوئی نہیں ہے لہذا علمیت برائے مصدر تسبیح قرار دیتے ہیں تاکہ دوسرا سبب موجود ہو سکے جیسے لفظ اسمانہ کو بوجہ عدم انصراف علم جنس قرار دیتے ہیں تاکہ ثانیت کے ساتھ دوسرا سبب موجود ہو سکے اسی طرح سبحان کو علم مصدر قرار دیتے ہیں۔ قاضی مبارک صیغہ کی بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ اما مصدر لفظ سبحان مصدر ہے جیسے غفران مصدر ہے۔ اب اس احتمال پر سوال واقع ہوتا ہے کہ جب سبحان مصدر ہوا تو اس کے لئے فعل ناصب کیا مقدر ہوگا اگر وہ فعل جو اسی مصدر سے مشتق ہے یعنی سج بالتخفیف کفتح مقدر کرتے ہیں جو کہ مصدر ہونے کے لئے شرط ہے تو پھر معنی تزیہ و تقدیس کا نہیں ہو سکتا جو کہ یہاں مطلوب اور مقصود ہے کیونکہ سج بالتخفیف کا معنی تیرنے کا آتا ہے۔ جیسے کل فی فلان یسبحون اور یہ معنی بالکل تزیہ کے منافی ہے۔ اگر سج بالتشدید جو کہ مشتق من تسبیح ہے مقدر کرتے ہیں تو پھر مصدر اور اس کے فعل عامل میں توافق نہ رہا اور سبحان اپنے سے فعل مشتق پر جاری نہ ہوا جو مصدر ہونے کے لئے شرط تھا۔ اس سوال کا ایک جواب تو یہ دیا جاتا ہے کہ فعل سج بالتخفیف مقدر کیا جائے گا اور اس کا معنی

مطابق جو منافی تنزیہ ہے مراد نہیں ہے بلکہ معنی التزامی یعنی بُعد اور دوری مراد ہے۔ سجع الشرح سبحانا کا معنی مرادی ہوگا۔  
 بعد اللہ تعالیٰ بُعداً عن ایوب والنقائص تنزیہ و تقدیس اسی بعد عن ایوب کا نام ہے جو اب ثانی جس کی طرف  
 قاضی مبارک نے اشارہ فرمایا فال معنی سبغت سبحانہ اس کی توضیح میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ سبحان  
 مصدر اور اس کا فعل ناصب سجع بالتشدید ہے جو کہ معنی تنزیہ و تقدیس ہے۔ اور توافق بین المصدر و فعلہ  
 الناصب صرف سیبویہ کے نزدیک شرط ہے جس کو جمہور تسلیم نہیں کرتے۔ جیسے ان تبار اللہ ربنا تو ہم نہیپ  
 جمہور کا اتباع کرتے ہیں۔ صیغہ بھی مصدر کا اور معنی تنزیہ کا ثابت ہو اور دوسرا یہ کہ قاضی اشارہ کرتے جا رہے  
 ہیں کہ سبحان اسم مصدر ہے۔ کیونکہ اس کو فعل سجع بالتشدید پر جاری کیا جو سبحان سے مشتق نہیں ہے۔ تو  
 سبحان کو اپنے سے غیر مشتق فعل پر جاری کر کے اسم مصدر ہونے کی طرف اشارہ کیا اور توافق بین اسم  
 المصدر و فعلہ الناصب شرط نہیں ہے لہذا اشکال مرفوع ہو جائے گا۔

(تنبیہ) فال معنی سبغت سبحانہ یہ حاصل معنی کی طرف اشارہ ہے نہ کہ حقیقت تقدیر کیونکہ  
 بوقت ذکر فعل سبحان کی استعمال بالاضافہ نہیں ہو سکتی اگر حقیقت تقدیر ہوتی تو سبغت اللہ سبحانا کہنا چاہئے  
 تھا۔ او علم للمصدر یہ علم مصدر ہونے کے احتمال کو پیش کر دیا یعنی تسبیح مصدر کے لئے سبحان علم ہے  
 جیسے عثمان رجل مقصود کے لئے اور اس احتمال کے ساتھ عدم توافق کا اشکال بھی مرفوع ہو جائے گا۔ کیونکہ  
 شرط توافق بین المصدر و الفعل تھی نہ بین اسم المصدر و الفعل المقدر فاقبل

قوله فی الحاشیہ۔ سبحان اما مصدر لایکاد یستعمل الا اس عبارت میں متعلق استعمالی  
 کی تصریح کر دی کہ اس کی استعمال بالاضافہ شائع و ذائع ہے اور اس کے ساتھ احتمال علمیت کے مجموع  
 ہونے کی طرف اشارہ کر دیا کیونکہ نص مشہور ہے کہ الاعلام لا یضاف اور اس کے ساتھ احتمال مصدریت  
 کی تقویت و تائید ہو جائے گی۔ اور اسمیں مزید اشارہ ہے الی وجوب حذف الفعل فی الاستعمال کیونکہ فعل کے  
 ذکر سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ اس کا علق فاعل کے ساتھ من حیث المصدر ہے اور مفعول کے ساتھ من حیث الفروع  
 ظاہر کیا جاتا ہے۔ جب مصدر کی اضافت الی الفاعل یا الی المفعول ہوگی تو جو فائدہ نفل کے ذکر کرنے سے حاصل  
 ہوتا تھا وہ اسی اضافت سے حاصل ہو جاتا ہے لہذا فعل کا ذکر نامستدرک ہو جائے گا اس لئے ذکر فعل ممنوع اور  
 حذف واجب ہو جاتا ہے۔ وقال سیبویہ یقال سبغت اللہ تسبیحا و سبحانا الا اس قول کے نقل  
 کرنے سے اسم مصدر ہونے کی تصریح مقصود ہے بعض حضرات نے اس قول کو استعمال بالاضافہ کے لئے موجب نقص  
 قرار دیا ہے کہ سیبویہ کے قول میں لفظ سبحان بغیر الاضافہ مستعمل ہے لیکن صورتہ نقص صحیح نہیں ہے کیونکہ قاضی کی مراد  
 استعمال بالاضافہ عند حذف الفعل الناصب ہے اور قول سیبویہ میں تو فعل مذکور ہے فلا نقص قد اجری

علماً للتسبیح بمعنی التثنیہ لا یکاد یتعمل الامضافاً بعارض واقع ہوتا تھا اسی کا  
 جواب دینا مقصود ہے۔ حاصل اعتراض یہ کہ لایکا یتعمل الخ سے ایک تو استعمال بالامضاف کا شیوع معلوم ہوتا ہے  
 اور دوسرا احتمال علمیت کی جو حقیقت قول ائشی کے ساتھ یہ دونوں چیزیں محل اعتراض ہو جاتی ہیں۔ کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ  
 قول ائشی میں لفظ سبحان بغیر الامضافہ استعمال ہے۔ اور فعل ناصب بھی محدود ہے کیونکہ اس کی اضافت بسوتے علقمہ  
 نہیں ہو سکتی ورنہ بجملتے جو علقمہ کے اس کی تثنیہ و تقدیس ثابت ہو جاتے گی جو مقصود شاعر کے خلاف ہے ثانیاً یہ کہ  
 سبحان اور علقمہ کے درمیان لفظ من کا فاصلہ ہے اور فصل بین المضافین ممنوع ہے کیونکہ ان کے درمیان شدید اتصال ہوتا ہے  
 اور اسی طرح علمیت کے مروج ہونے پر بھی اعتراض بقول ائشی وارد ہوتا ہے وہ اس طرح کہ قول ائشی میں لفظ سبحان بلا تثنیہ  
 مستقل ہے اور سلب تثنیہ کے تین اسباب ہوتے ہیں ایک اضافت وہ یہاں نہیں ہو سکتی وقد مضی وجہہ  
 دوسرا سبب الف لام ہوتا ہے وہ بھی لفظ سبحان میں یہاں موجود نہیں۔ تیسرا سبب عدم انصراف ہے اور دہی  
 اسی مقام پر تین ہے اور سبحان کے اندر صرف ایک سبب الف نون مزید تان موجود ہے۔ اور دوسرا سبب غیر علمیت  
 اور کوئی نہیں ہو سکتا تو معلوم ہوا کہ احتمال علمیت کو مروج قرار دینا غلط ہے۔ ورنہ ائشی جیسا فصیح شاعر اس کو بطور علمیت  
 استعمال نہ کرتا اس اعتراض کے قاضی نے دو جواب دیئے ہیں۔ اول یہ کہ قد اجسری علماً للتسبیح بمعنی التثنیہ  
 علی الشذوذ تسلیم کر لیا گیا کہ یہاں سبحان کی استعمال بطور علمیت کے ہوتی ہے لہذا غیر منصرف ہونے کی وجہ سے تثنیہ سلب  
 ہوئی اور الاعلام لا تضاف کی بنا پر استعمال بالامضافہ نہیں ہوتی لیکن یہ استعمال ہے علی الشذوذ اور شاذ استعمال کیوجہ شائع ذائع  
 پر اعتراض واقع نہیں ہو سکتا لہذا جو حقیقت علم اور استعمال بالامضافہ جو شائع ہے محل اعتراض نہیں ہوں گے۔ بمعنی التثنیہ  
 سے اشارہ کیا کہ تثنیہ کا علم ہے اور تثنیہ بمعنی قال سبحان اللہ کیلئے علم نہیں ہے ورنہ پھر یہ سبحان علم للتسبیح بمعنی قال سبحان  
 ہو گا پھر یہ سبحان بھی اسی طرح بعضی مذکورہ ہو گا لام جزئ سلسلہ لازم آجائے گا جو کہ باطل ہے قبیل تقدیراً سبحان  
 علقمہ دوسرا جواب دے دیا حاصل یہ کہ یہاں بھی اس کی استعمال بالامضافہ ہے لہذا سلب تثنیہ کا سبب اضافت ہے۔  
 عدم انصراف نہیں اور جب استعمال بالامضافہ ہے تو نہ استعمال پر اعتراض ہو سکتا ہے نہ علمیت ثابت ہو سکتی ہے۔ البتہ  
 استعمال بالامضافہ ہونے کی دو صورتیں پیش کر دیں ایک سبحان علقمہ یعنی اضافت بطرف علقمہ ہے اور اس سے اسکی مدح و ثناء مجرب  
 ثابت نہیں ہوتی کیونکہ یہ اضافت علی سبیل التحکم والا ستحراہ ہے جیسے فبشرم بعباد الیم ہے ہاتی رہا لفظ من کا فاصلہ تو اسکا جواب  
 من مزید کہہ کر دیا یعنی لفظ مزید کا فاصلہ بین المضافین جائز ہے جیسے انما الکا جلیلین میں لفظ انما مضاف الی  
 الکا جلیلین ہے اور ان کے درمیان ماژ آمدہ کا فاصلہ موجود ہے دوسری صورت قبیل اصلہ سبحان اللہ سے پیش کر دی  
 یعنی اسکی استعمال بالامضافہ ہے اور مضاف الیہ علقمہ نہیں جو موجب اعتراض ہے بلکہ لفظ اللہ ہے جو مقدر ہے البتہ اس ثانی  
 صورت پر خود اعتراض کر دیا بقولہ سدا علیہ یعنی تقدیر مضاف الیہ کی صورت میں مضاف یعنی علی الضم ہوتا ہے۔ جیسے

قبل اور بعد میں یا مضاف کے آخر میں تخوین بعض مضاف الیہ لائی جاتی ہے جیسے جئت فی میں مضاف الیہ کے عوض  
 مضاف کے شروع میں الف لام لایا جاتا ہے جیسے علم ادر الاسماء ای اسماء المسمیات اس  
 ثالث وجر کا قاضی نے ذکر نہیں کیا اور یہاں ان وجوہات تقدیریوں سے کوئی بھی موجود نہیں ہے فتاقل سے اشارہ  
 الی الجواب کر دیا کہ ضرورتاً شعریہ کی وجہ سے مقتضیات پورے نہیں ہو سکے ما اعظم شانہ حال من ضمیر  
 سبحانہ بتقدیر القول ای مقولاً فی حقہ ما اعظم شانہ انما قدر القول لان الجملة  
 بحالیہ وجب ان تكون خبریه كما صرح به التحویون وهذا الجملة انشائية لا یقع  
 حالاً الا بتاویل لیس من افعال التعجب لان ما افعله و افعل به الا

بعض حضرات نے ما اعظم شانہ کو فعل تعجب سے بنایا لیکن قاضی مبارک کے نزدیک فعل تعجب قرار دینا مناسب  
 مقام تنزیہ نہیں ہے سبکی وجر قاضی نے لفساد المعنی سے پیش کر دی کیونکہ ما افعل جو فعل تعجب ہے اس میں ترکیب  
 ثلاثہ علی اختلاف المذاهب کی جاتی ہیں (۱) سیویہ کے نزدیک ما موصوفہ بمعنی شیء عظیم مبتدا ہے اور ما بعد اسکی خبر اور شانہ بالانصب  
 مفعول ہوگا۔ اعظم کا اور معنی ہوگا شیء عظیم اعظم شانہ یعنی شیء عظیم نے اعظم کر دیا شانہ الی کو (۲) خفش کے نزدیک موصولہ ما  
 بعدہ صلتہ موصول وصلہ مل کر مبتدا اور شیء عظیم خبر محذوف اور تقدیر عبارة عند الاغش الذی اعظم شانہ عظیم (۳) فر کے نزدیک  
 ما استفہامیہ مبتدا اور اعظم شانہ خبر اور جوب استفہام شیء عظیم محذوف ہے تقدیرہ انی عظیم شانہ جوب شیء عظیم ترکیب مذکورہ سے یہ  
 مفہوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عظمت شانہ ذاتی نہیں ہے بل کسی اور شیء عظیم سے مستفاد ہے اور حادث ہے یہ تنزیہ و تقدیر کے  
 منافی ہے اور اسی طرح فعل پر یعنی اعظم شانہ جو فعل تعجب کا دوسرا صیغہ ہے وہ بھی مقام تنزیہ کے مناسب نہیں کیونکہ خفش کے  
 نزدیک مجرور بالیا مفعول ہے بمعناہ مستبر یا مخاطب شانہ ذاعظمتہ والمجور فاعل والباء زائدہ عند سیویہ عظیم صورتہ امر بمعناہ  
 الماضي بمعناہ صار شانہ ذاعظمتہ ہذا یفید حدوث عظمتہ شانہ

جو لوگ اس فعل تعجب قرار دیتے ہیں انہوں نے اس اشکال کے جواب دینے کی کوشش کی ہے کہ مفہوم جو  
 ترکیب مذکورہ سے مستفاد ہوتا ہے یہ تعجب انکاری کا ہے۔ اور ہم اس مقام پر تعجب تحیری لیتے ہیں یعنی عظمت شانہ میں  
 غور و فکر کر نیوالا تحیر ہو کر بے ساختہ لولتا ہے ما اعظم شانہ اس سے انہما تحیر کرتا ہے قاضی نے لایتناسب کہہ کر اسے بھی رد کر  
 دیا اصل بات یہ ہے کہ فعل تعجب کا وضعی اور حقیقی مفہوم تعجب انکاری ہے لان فعل التعجب وضع لانکار ما  
 یتعجب منه وند سرۃ وقوعہ اور متبادر الی لفہم مفہوم وضعی ہوتا ہے لہذا استفادہ عظمت مفہوم متبادر الی لفہم  
 ہوگا۔ فلا یكون اذا اسدًا یسدًا یا جوج طغیان الذهب عن الفساد فلا یناسب فعل التعجب  
 مقام التنزیہ بل استفہام غیر صیغۃ التعجب اور عظیم صیغہ ماضی غیر تعدیہ شانہ مرفوع علی الفاعلیۃ میں کا معنی یہ ہوگا  
 کہ قدر بلند اور عظیم ہے شانہ اس کا و ہذا الاستفہام لیس للتعدد والشک حتی یرد علیہ ان

قائلہ متروکہ وشاک فی عظمتہ الباری تعالیٰ ہذا لاستفہام تعجب المناطب واظهار  
 الصجز عن ادراك عظمتہ شانہ وان العقل لا يصل الى ادراك عظمتہ كما في  
 نحو ما ادراك ما يوم الدين وفي هذا القول تراكيب اخر على تقدير ان يكون لفظ  
 الشان مرفوعاً فكلمة ما موصولة او موصوفة واعظم شانہ صلة او صفة والموصول  
 والموصوف مع الصلة والصفة مبتدأ والجملة الاتية من قوله لا يحد ولا يتصور  
 ولا ينته وغيرها اخبار او لفظ ما استفهامية بمعنى اي شئ مبتدأ واعظم شانہ  
 خبر والجملة الاتية جواب الاستفهام قوله لا يحد يمكن ان يكون وصفاً مبيناً لكيفية الشان  
 لفظ محتمل کے ساتھ اشارہ کر دیا لایحد کا ترکیبی تعلق بجائے ضمیر کے شان کے ساتھ ہوڑنا خلاف ظاہر ہے اور صرف ایک  
 احتمالی امر ہے جو جوہر متعددہ اولاً یہ ترکیب سوق خطبہ کے خلاف ہے کیونکہ خطبہ میں توصیف ذات پیش کی جاتی ہے  
 لا توصیف الاوصاف ثانیاً یہ ترکیب فقرہ سابقہ کے خلاف ہے کیونکہ فقرہ سابقہ سبحانہ ما نظم شانہ متعلق  
 بذات الواجب ہے باوصاف الواجب ثالثاً یہ ترکیب براعۃ استہلال کے بھی منافی ہے کیونکہ جب لایحد کا تعلق  
 ضمیر کے ساتھ ہوگا جو کہ راجع الی اللہ تعالیٰ ہے۔ تو مد کا معنی اصطلاحی مراد ہوگا جو کہ براعۃ استہلال کے مناسب  
 ہے اگر اس کا تعلق شان کے ساتھ ہو تو مد کا مفہوم اصطلاحی نہیں ہو سکتا بلکہ لغوی مراد ہوگا۔ کما سیاتی رابعاً  
 یہ ترکیب مصنف کی پیش کردہ تفسیل کے بھی منافی ہے۔ وہ اس کی علت پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں لانه بسیط  
 ذہنا وخارجاً یہ تو باری تعالیٰ کے متعلق ہے لہذا اس کا مغلل لایحد بھی باری تعالیٰ کے متعلق ہونا چاہیے قاضی  
 مبارک نے لایحد کو وصف مبین کیفیت الشان کہا ہے اس پر اعتراض واقع ہوتا ہے کہ لایحد جہ ہے جو کہ حسب ضابطہ  
 بکلم نکرہ ہے اور لفظ شان مضاف الی الضمیر ہونیکے وجہ سے مرفوع ہے تو نکرہ صفت معروض نہیں ہو سکتا کیونکہ موصوف  
 و صفت میں تطابق بین التعریف والتسکیر شرط ہے فأجاب القاضی بقوله فی الحاشیة لیس المراد الخ  
 حاصل جواب یہ کہ وصف سے ترکیبی اور نحوی وصف مراد نہیں بلکہ وصف معنوی یعنی مفہوم قائم بالیغ مراد ہے جو صفت نحوی  
 اور حال اور مفعول ثانی و ثالث علمت و علمت کو شامل ہے۔ اور اس مقام پر وصف سے مراد حال ہے۔ جیسے کہ  
 لفظ مبینا کیفیت الشان تعیین مراد کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔ کیونکہ ہیئتہ و کیفیتہ بیان کرنا حال کا ہے وصف کا کایدل  
 عدیدہ تعریف الحال ہر ایہین ہیئتہ الفاعل المفعول بہ باقی رہا یہ سوال کہ صورتہ حال کا لفظ کیوں نہیں بولا تو اس کا جواب یہ دیا ہے  
 کہ احوال میں اغلب حال منتقلہ متبدرہ ہوتا ہے۔ پھر عدم تحدید شان ہو عظمتہ پر دل ہے یہ قابل انتقال اور متبدر ہو کر مخصص  
 بزمان دون زمان ہو جاتی جو کہ خلاف مقصود ہے و ایضاً قیل فی جوابہ انا لانسلم ان لفظ الشان  
 معرفة لتوغله فی الالبہام لایستفید التعریف بالاضافة مثل کلمة غیر قوله لایحیطه عقل

یہ جواب ہے اس سوال کا کہ شان سے مراد صفات باری تعالیٰ ہیں اور عند المتکلمین صفات کی دو قسمیں ہیں ایک حقیقیہ جو مقولہ کیف میں درج ہیں اور دوسری اضافیہ جو مقولہ اضافت میں مندرج ہیں اور مقولات اجناس عالیہ ہیں تو صفات کے لئے جنس ثابت ہوتی اور کل مالہ جنس لہ فصل کے حسب ضابطہ ان کے لئے فصل بھی ہوگا۔ اور حد تو جنس و فصل کے ساتھ ہوا کرتی ہے لایجد کے ساتھ نفی تحدید عن شان اللہ تعالیٰ کیسے صحیح ہو سکتی ہے جو اب دیا لایحیطہ عقل یعنی یہاں حد اصطلاحی کی نفی کرنا مقصود نہیں بلکہ مدغوی باعتبار اپنے لازم کے منتفی ہے لان الحد اللغوی هو الطرف والنهاية واللازم له الاحاطة یعنی یہ بتلانا مقصود ہے کہ عقل اللہ تعالیٰ کے اوصاف کو احاطہ نہیں کر سکتا پھر سول واقع ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اوصاف قدیم جن کے بارہ میں نزاع و اختلاف ہے وہ کل سات ائمہ ہیں کا ہونہ مذکورہ فی علم الکلام پھر نفی احاطہ کیسے فاجاب بقولہ من حیث ان له مافی السطوت الا یعنی نفی احاطہ باعتبار آثار الاوصاف ہے یعنی اوصاف کے آثار و نتائج لا تحد ولا تنصی ہیں عقل کے لئے ان کا احاطہ کرنا ممکن نہیں ہے۔ کذا قولہ لا يتصور ولا يلتزم جب یہ دونوں چلے ترکیباً متعلق بلفظ الشان ہوں تو ان کا مقصد بھی یہی ہوگا کہ عقل کو اتنا بساط نہیں ہے کہ تفصیلاً انکا پورا تصور کر سکے یا ان کے نتائج تک پہنچ سکے کیونکہ ادراک اور قیاس کے احاطے باہر ہے۔ اسی برتر از قیاس و گمان دہم۔ اسی برتر من حیث الذات و نہ ہر جہ گفتہ اند شینیم و خواندہ ایم ہذا المصروع فی الصفات یعنی آپ کے اوصاف کے متعلق جو کچھ کہا گیا ہے وہی ہم نے سنا اور پڑھا ہے اسکی پوری حقیقت تک کسی کی رسائی نہیں تو یہ شعر میرے برتری ذلت ثابت کرتا ہے اسی طرح برتری اوصاف بھی اس لئے یہ اعتراض واقع نہیں ہو گا کہ استشہاد نام جنہیں ہے کیونکہ مقصود برتری صفات تھی اور شعر برتری ذات پر دلالت کرتا ہے علاوہ انہیں اس باہمی کا شعر ثانی تو جنس فی الاوصاف ہے دو دفتر جام گشت بیابان رسید عمر۔ ناچینس در اول وصف تو مانده ایم۔ اور قاضی کی راہی بتماہلہ لہذا استشہاد تم واکمل ہے و لنعلم ما قبل شعر ...

یا من علامن فکرۃ کل قائنس وعن کل قول فی الشفاء والسمع

قولہ قال فی الحاشیہ لادہ بسیط ذہنا و خاسر جا الی اللہ تعالیٰ ہے تو معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کی مدد نہیں ہو سکتی اور حد کے اس وقت دو مفہوم ہوں گے ایک حد اصطلاحی جو جنس و فصل سے مرکب ہوتی ہے۔ ان کو اجزائے حد یہ تالیفہ کہا جاتا ہے دو سرا حد لغوی جو معنی الطرف و النہایت ہے جو مقدار اور کمیات میں پائی جاتی ہے جیسے نقطہ طرف خط اور خط طرف سطح اور سطح طرف حجم ہے اور کمیات مقدار تحلیل و تقسیم کو قبول کرتے ہیں جو اجزائے تحلیل مقدار سے نکلتے ہیں ان کو اجزائے تحلیلہ مقدار کہا جاتا ہے یہاں حد کے دو معانی کی نفی مطلوب ہے اور صنعت بھی عام تحلیل لادہ بسیط پیش کردی کیونکہ بساط بمعنی نفی الاجزاء مطلقاً تالیفیہ کانت و تحلیلہ مراد ہے چنانچہ شارح دو قسم کے اجزاء کو باطل کر رہا ہے اذا لا يتصور لہ تعالیٰ

سے اجزائے تالیفیہ کا اور الیضاً لا یتصور لتعالے سے اجزائے تحلیلیہ کا ابطال مقصود ہے۔  
 (البطال اجزائے تالیفیہ) اجزائے حدیہ تالیفیہ دو قسم ہیں ایک ذہنیہ جو کہ جنس و فصل ہیں انکو اجزائے اتحادیہ اور اجزائے  
 معمول کہہ جاتا ہے ایک تو یہ ہیں متحد بحسب الوجود ہوتی ہیں اور اسی طرح متحد مع اکل بھی اور ایک دوسرے پر  
 معمول اور معمول علی اکل بھی ہوتی ہیں جیسے انسان کے لئے جنس و فصل حیوان ناطق ہیں ان کا وجود ایک دوسرے سے  
 جدا گانہ نہیں ہوتا اور ان کا آپس میں اور علی اکل علی بھی جاری ہوتا ہے دوسرا قسم اجزائے خارجیہ خواہ ان سے ترکیب  
 اتحادی ہو جیسے ترکیب جسم صوفیہ و میوئی سے اس ترکیب فلر جی اور ترکیب ذہنی جو جنس و فصل سے ہوتی ہے ان کے  
 درمیان تلازم ہے کیونکہ جنس و فصل اور بیوئی و صورت کے مابین فرق صرف اعتباری ہے نہ ذاتی کما بیٹن فی السلم ترکیب  
 انضمامی ہو جیسے بیت من السقف والجدان یہاں ہر قسم کے اجزائی نفعی مطلوب ہے جیسا کہ شاعر نے ماثیر میں اسکی  
 تمہیم کر دی ہے۔ لانہا اما واجبات حاصل دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کے لئے اجزائے حدیہ تالیفیہ ہوں تو غالی نہیں  
 کہ وہ اجزاء واجبات ہوں گی یا ممکنات شق اول باطل ہے کیونکہ واجبات کے لئے مزدوری کے منفصلہ اہویہ ہوں یعنی انکا  
 تشخص اور وجود استقلالی اور انفرادی ہوتا ہے وہ کسی کے ساتھ اتحاد بحسب الوجود و التخص اختیار نہیں کرتا تو اس سے لازم آیا  
 کہ یہ اجزائے حدیہ ذہنیہ نہیں بن سکتے کیونکہ اجزائے ذہنیہ ایک دوسرے کے ساتھ متحد بحسب الوجود و التخص ہوتے ہیں۔

بناءً علی الاتحاد باہن الوجود و التخص و ایضاً علی التساوق بینہما مستغن بعضہا عن بعض  
 یعنی واجبات کا خاصہ ہے کہ ان کے اندر ایک دوسرے استغنا ہوتا ہے وجوب اور افتقار میں پورا تضاد ہے واجب کبھی  
 کسی کی طرف احتیاج نہیں رکھتا تو اس سے یہ لازم آیا کہ یہ اجزائے خارجیہ بھی نہیں بن سکتے کیونکہ اجزائے خارجیہ سے ترکیب  
 اس وقت ہو سکتی جب ان کے مابین افتقار اور احتیاج ہو جیسا صورت و حیولی کے مابین افتقار و احتیاج ہوتا ہے اگر  
 افتقار بین الاجزاء ہو تو اس سے حقیقت واحدہ معصہ حاصل نہیں ہو سکتی بلکہ یہ اجتماع ہوا ایسے اشیاء کا جن کے مابین  
 کوئی علاقہ نہیں ہے بلکہ ہر ایک جزو کا وجود بدون الجزو رالآخر ہو سکتا ہے۔ تو اس صورت میں حقیقہ معصہ حاصل نہیں ہو سکتی  
 تو اس سے معلوم ہوا کہ واجبات نہ اجزائے ذہنیہ بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور نہ اجزائے خارجیہ ہونے کی لہذا یہ شق  
 باطل ہے۔ علی انہما بسائط یہ واجبات کے اجزاء خارجیہ نہ ہو سکتے کی دوسری دلیل ہے۔ حاصل یہ کہ پھر ان اجزائے  
 واجبیہ کی طرف نظر منعطف کی جائے کہ یہ بسیط ہیں یا مرکب اگر شق ثانی ہو تو پھر ان کے اجزائے واجبیہ کی طرف توجہ کریں کہ  
 بسیط ہیں یا مرکب اگر مرکب ہونے کی شق اختیار کرتے ہیں تو تسلسل آجائے گا جو کہ باطل ہے اس سے بچنے کی خاطر آپ  
 شق بساطہ اختیار کرنے پر مجبور ہو جائیں گے تو آخر کار آپ کو واجب کی بساطہ تسلیم کرنی پڑی بہتر تھا کہ ترجیح بلا ترجیح  
 سے بچتے ہوتے ابتداً واجب تعالیٰ کو بسیط غیر مرکب تسلیم کر لیتے اس دلیل کو اجزائے ذہنیہ میں جاری نہیں کیا جاتا کیونکہ اجزائے  
 ذہنیہ تو تہذیبیہ ہوتے ہیں اور تسلسل انتزاعیات میں باطل نہیں ہو سکتا تسلسل فی الانتزاعیات باقی رہا یہ سوال کہ

اجزائے واجبہ کی بساطت تو ثابت ہوگئی لیکن توحید تو خصت ہوگئی کیونکہ یہ اجزاء کم از کم دو تو ضرور ہی ہوں گی تو منسبہ میں اس کا جواب دیا کہ ہمارا مقصود بساطت ثابت کرنا تھا باقی رہی توحید وہ بھی تم نہیں ہوتی اس کے ثابت کرنے کے لئے

برائین قطعہ علم الکلام میں موجود ہیں فلیطلب هناك قوله او ممکنات یہاں سے اجزائے مدیہ الیفیہ کے ممکنات ہونے کو باطل کر رہے ہا لکن الذات ای غیر ضروری اتقرر بطلان الحقیقۃ ای غیر ضروری الوجود لان الحقیقۃ عبا سارۃ عن الماہیۃ بحسب الوجود غلامہ یہ کہ ممکن کا تقریبی ضروری نہیں اور اس کا وجود ضروری ہے بلکہ اس کا

تقرار وجود و نوجا بز العدم میں فکیف یتقدم بہا الحق المحض کیونکہ میں طرح انعدام جز انعدام کل کا متقاضی ہوتا ہے اسی طرح جواز العدم علی الجوز نقاضا کرتا ہے جواز العدم علی کل کا تو ایسے اجزائے ترکیب و جب کیسے ہو سکے گی ورنہ و جب تعالیٰ جواز العدم ہو کر واجب نہیں رہ سکتا بلکہ ممکن ہو جاتے گا۔ دھونا احتمالات آخر الاول

امتناع جیعہ الاجزاء والثانی امتناع البعض و امکان البعض والثالث امتناع البعض و وجوب البعض والرابع امکان البعض و وجوب البعض لما کان بطلان الثلثه الاول ظاہراً ضروریۃ استلزام امتناع الجزء امتناع الكل و بطلان السراج ینظر من

ابطال امکان الاجزاء لہ یتعرض لذکرہا و ایضاً لایتصور لہ تعالیٰ اجزاء یحل الا

مدامصلیٰ کی نفی کر لینے کے بعد اب باری تعالیٰ سے مدغوی یعنی الطرف والنہایۃ کی نفی کرنا چاہتا ہے مدغوی الطرف والنہایۃ مختص بالمقادیر والنہایۃ ہے جیسے نقطہ طرف و خط اور نقطہ طرف و سطح اور سطح طرف و سیم کہلاتی جاتی ہے اور مقادیر و کمیات کی مدارا انحلال اور انقسام ہے کیونکہ ہر کم و مقدار قابل انقسام ہوتا ہے خواہ یہ انقسام قطعی و کسری ہو یا فرضی اور ذہنی اور اس انحلال و انقسام سے جو حصے نکلتے ہیں ان کو اجزائے تخلیلیہ مقدار یہ کہا جاتا ہے۔ اس لئے ضروری ہوا کہ

اجزائے تخلیلیہ کی باری تعالیٰ سے نفی کی جاتے تاکہ اس کی نفی سے کمیۃ مقدار یہ کا انتفاء از باری تعالیٰ ہو۔ اور انتفاء کمیۃ سے انتفاء طرف و نہایۃ ہو جائے گا جو کہ مدغوی کا مفہوم تھا اور بساطت کاملہ ثابت ہو جائے گی فعلم

من هذا ان قول البعض من الافاحش ہونا ابطال الاجزاء المقدرۃ اسریۃ " من

الافاحش قوله فانہا بین صراۃ القوة الا باری تعالیٰ سے اجزائے تخلیلیہ کی نفی کرنے کے لئے دلیل اول ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اجزائے تخلیلیہ نہ خالص بالقوہ ہیں اور نہ خالص بالفعل بلکہ ان دونوں کے بین ہیں۔ وجہ اس کی یہ کہ جو خالص بالقوہ ہوں وہ پوری طرح معدوم ہوتی ہیں ان اجزاء کو معدوم تو نہیں کہا جا سکتا کیونکہ یہ اجزاء قضیہ موجبہ خارجیہ صادقہ کے لئے موضوع بنتی ہیں جیسے ایک سلاح متصل کا کچھ حصہ گرم ہو اور کچھ بارود تو بعضہا حاراً وبعضہا باسراً صادقہ آجائے گا۔ اور یہی جز تخلیلی ہے اور قضیہ موجبہ کا صدق و وجود موضوع کا طرف صدق میں متقاضی ہوتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ یہ اجزاء معدوم نہیں ہیں اور اسی طرح محض بالفعل بھی نہیں



ہیں کیونکہ حکماً ہر مقدار و جسم کی تحلیل و تقسیم لائی نہایت کے قابل ہیں ورنہ تو جزلات تجزی لازم آجاتے گی جو ان کے نزدیک باطل ہے اب اگر یہ اجزاء اخلاص بالفعل ہوں تو لازم آتا ہے کہ ہر جسم اجزائے مقدار یہ غیر متناہیہ بالفعل مشتمل ہو اور یہ بدھتہ باطل ہے ورنہ تو لازم آئے گا کہ ہر جسم غیر متناہی فی الجمہ و المقدار ہو حالانکہ بالمشبہ باطل ہے جب یہ اجزاء بین القوتہ و بالفعل ہوتیں تو باری تعالیٰ کے ساتھ ان کا کسی قسم کا تعلق نہیں ہو سکتا کیونکہ واجب تعالیٰ کا وجود باعتبار تقرر اور وجود کے فعلیہ صرفہ کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ واجب تعالیٰ کے محال ذات اور محال وجود کے ساتھ جو انشائیہ متعلق ہونہ بالقوتہ ہو سکتی ہیں نہ قابل انتظار قولہ و ایضاً ہی لذوات ہیولانیہ دلیل ثانی لا بطلان الاجزاء التحلیلیہ عن اللہ تعالیٰ حاصل اس کا یہ ہے کہ اجزائے تحلیلیہ بعد از انحلال و انفصال الجسم پیدا ہوتی ہیں اور جسم کی تالیف عند حکماً ہیولی اور صورتہ جسمیہ سے ہوتی ہے صورتہ جسمیہ تو فی ذاتہما اتصال کرتی ہے کیونکہ یہ جو ہر متصل ہے تو قابل انفصال نہیں ہو سکتی کما ثبت فی الحکمۃ بأن بقاء القابل بماہیتہ ولو اخر ما مع المقبول شرط اگر یہ انفصال کو قبول کرے تو صورتہ جسمیہ کا اتصال جو اس کا لازم ہے مع الانفصال المقبول باقی نہیں رہ سکتا۔ ورنہ اجتماع ضدین لازم آجاتے گا۔ لہذا قابل انفصال صرف ہیولی ہی ہوتا ہے اور واجب تعالیٰ ہیولی سے منزہ اور مقدس ہے لہذا وہ انحلال و انفصال سے متعالی اور برتر ہے تو اجزائے تحلیلیہ نہیں نکلیں گی۔ جب اجزائے تحلیلیہ نہ ہوتے تو کمیۃ اور مقداریتہ نہیں ہوگی تو معنی اطراف و النہایتہ نہیں ہو سکتی کیونکہ مختص بالمکیات و المقادیر ہے لہذا حد لغوی کی لغی صحیح اور درست ہوگی اور بساطتہ کاملہ ثابت شدہ ہذا هو المراد قولہ اعلمہ

انہ تعالیٰ کما هو احدی الذوات الخ یہ کلام مستأنف ہے جس کو پہلے مقصود میں کوئی دخل نہیں البتہ ایک سوال کا جواب بطور مجاہد متانفک کے دیا جا رہا ہے سوال یہ کہ اللہ تعالیٰ کے لئے جو جز تالیفی اور تحلیلی نہیں ہو سکتی کیا اللہ تعالیٰ کسی اور شئی کے لئے جز تالیفی یا تحلیلی بن سکتا ہے یا نہیں تو اس کا جواب دیا کیسے اللہ تعالیٰ واحد ذات ہے نہ اس میں کثرۃ بالفعل ہے یعنی اس کے اجزائے تالیفیہ نہیں ہیں اسی طرح اللہ تعالیٰ سے کوئی شئی متانفک نہیں ہو سکتی۔ یعنی اللہ تعالیٰ کسی شئی کی جز تالیفی نہیں ہو سکتا اور نہ اللہ تعالیٰ کی طرف کوئی شئی متصل ہو سکتی ہے یعنی اللہ تعالیٰ کسی شئی کے لئے جز تحلیلی نہیں ہو سکتا نیز حقیقت و مدانیہ کیسے تالیف اور تقویم اختیار کر سکتی ہے واجب تعالیٰ اور ممکن سے اور حقیقہ و مدانیہ کیسے تحلیل اختیار کر سکتی ہے واجب تعالیٰ اور ممکن کی طرف کیف تصور و تخیل الہی میں جارہ اور اس کا مجرد متعلق ہے تقویم کے ساتھ اور الی مع مجرد متعلق ہے تخیل کے ساتھ من شیئی لا یقدر لہ مراد ممکن ہے لعلہ من العطریات یہ مستند تو فطریات میں سے ہے یعنی یہ بیہیات سے ہے محتاج الی الدلیل تو نہیں ہے۔ البتہ بطور تنبیہ کہا جاتا ہے کہ اگر واجب تعالیٰ کسی مرکب کے لئے جز تالیفی خارجی بنے تو یہ باطل ہے۔ کیونکہ کب جمعی خارجی کے اجزائے تالیفیہ میں افتقار حولی شرط ہے۔ اب اس مرکب کی ایک جز تالیفی واجب ہو تو دوسری جز بغیر ممکن کے اور کوئی نہیں ہو سکتی کیونکہ اگر دوسری جز بھی واجب

ہو تو تعدد و جباً لازم آئے گا جو باطل ہے اور اس کے علاوہ یہ صورت اتماء و اجبات کی شق میں داخل ہو جائے گی جس کا بطلان واضح ہو چکا ہے۔ اور جو کما ممتنع ہونا تو بلا حاشہ باطل ہے تو لامحالہ دوسری جزو ممکن ہوگی۔ تو اب اس صورت میں واجب تعالیٰ تو بالکل اقتدار اور مصلحت سے قطعاً منزه ہے فضلاً عن ان یكون محتاجاً الی الممکن اب صرف بزرگ ممتنع مقتدر الی الواجب باقتدار ملوثی ہوگی اور واجب تعالیٰ اس جزو ممکنہ سے مستغنی اور بزرگ محتاج ہوگا۔ اور جو ملوث کنندہ محتاج الی الملوث ہو وہ عرض ہوتا ہے۔ اور ملوث مستغنی عن الملوث موضوع ہوتا ہے اور یہ ترکیب میں موضوع و الملوث ہو جائے گی۔ جو کہ باطل ہے کیونکہ اس قسم کی ترکیب حقیقتہً اعتباراً ہمیں شاید ہوسکے تو اور بات ہے حقائق و افعیاء اور نفس الامنیہ میں تو قطعاً باطل ہے اور اسی طرح واجب تعالیٰ کسی شے کے لئے بزرگ تخلیلی بھی نہیں ہوسکتا کیونکہ اجزائے تخلیلیہ کا وجود بالفعل نہیں ہوتا لہذا معنی تو پھر لازم آئے گا کہ واجب تعالیٰ موجود بالفعل نہ ہو یہ لازم باطل ہے۔ لکن اللہ لہودم۔ دوسری وجہ یہ کہ اجزائے تخلیلیہ آپس میں اور مع ایک ملوث محجب الوجود و الحقیقتہً ہوتی ہیں چونکہ جزئیات ناممکن ہے تو واجب تعالیٰ کا اتحاد بالممکن بحسب الحقیقتہً لازم آئے گا جو کہ باطل ہے اور اسی طرح ان اجزائے تخلیلیہ کے لئے جو کل ہے وہ اگر ممکن ہو تو واجب تعالیٰ کا امکان لازم آئے گا۔ بناءً علی الاحتیاج مع الكل اگر وہ کل واجب ہے تو واجب کے لئے اجزائے تخلیلیہ کا ہونا لازم آئے گا اور اس کا بطلان نفی حد نفوی میں وضع ہو چکا ہے۔ فتدبیرہ کراس سے اللہ تعالیٰ کا کسی شے کے لئے جزو ذہنی اور عقلی ہونا بھی باطل ہو جائے گا۔ لأن الاجزاء الذہنیة متحدہ فی الوجود و محال ان یتمتع الواجب مع الجزء الممکن قولہ لا یتصور علی صیغۃ المجهول فمعنا ان اللہ تعالیٰ لیس بمتصور یعنی اللہ تعالیٰ کا تصور نہیں کیا جاسکتا اس پر اعتراض دار ہوتا ہے۔ کہ اگر تصور مطلق کی نفی مراد ہے تو غلط ہے کیونکہ باری تعالیٰ محکوم علیہ بنتا ہے۔ لایجاب الصفة الثبوتیة ولسلب الصفات السلبیة كما یقال ان اللہ تعالیٰ حیثی قادر و لیس بجسم اور محکوم علیہ جب تک تصور نہ ہو اس پر کسی قسم کا حکم نہیں ہوسکتا اور اگر عقلی الخصوص تصور بالکنہ کی نفی مطلوب ہے تو یہ تحصیل حاصل ہے کیونکہ بالکنہ بواسطۃ الذاتیات ہوتا ہے اور حد اصطلاحی کی نفی سے نفی ذاتیات ہو چکی ہے۔ اس سے تصور بالکنہ کی نفی بھی از خود ہو جائے گی۔ اس اعتراض کو دفع کرنے کی خاطر نفسیں مراد کرتے ہوتے کہا اسی بالکنہ کا امتناع التحدید و لا بکنہ۔ یعنی تصور مطلق کی نفی مراد نہیں۔ اور نہ صرف بالکنہ کی بلکہ عام سے خاص اور خاص سے عام مراد ہے یعنی تصور بالکنہ و بکنہ کی نفی مراد ہے اور تصور بالکنہ کی نفی کا لالہ امتناع تحدید پر گزریا اور بکنہ کی نفی یہاں بالذلال بیان فرمائی۔ اولاً اقسام تصور کی تفصیل سنئے اگر تصور شئی بالذاتیات کیا جاتے تو پھر خالی نہیں یا تو ذاتیات مرآة اور آئینہ ہوں گی۔ ملاحظہ شئی کے لئے یا نہیں شق اول تصور بالکنہ ہے اور ثانی بکنہ تصور بکنہ کا مفہوم معرود عند الناس ہے۔ اور اگر تصور شئی بالعرضیات ہو تو پھر یا تو عرضیات مرآة اور آئینہ ہوں گی۔ اور مقصود بالذات وہی شئی ہوگی یا مرآة اور آئینہ نہیں ہوں گی۔ بکنہ ہی عرضیات مقصود بالذات ہونگی۔ پہلی صورت تصور بالوجہ اور ثانی بوجہ ہے۔ اب تصور بالکنہ کی نفی کا حوالہ امتناع تحدید پر گزریا اور بکنہ کی نفی کو الگ طور پر بیان کرنا یہ تفریق قابل اعتراض ہے

کیونکہ دونوں تصور ذاتیات کے ساتھ ہوتے ہیں صرف مرآة ادر علم مرآة کافرق ہے، تو جب امتناع تحدید میں باری تعالیٰ سے  
 اجزائے ذاتیہ کی نفی ہو چکی ہے تو پھر دونوں تصور کے امتناع تحدید سے ممتنع قرار پائیں گے، پھر یہ تفریق کیوں ہے تو اس کا جواب  
 دینے کی خاطر قال فی الحاشیة ولا یکنہ ای حضور الشئی بنفسہ للعاقل الخاس کے اندر تصور  
 بکنہ کی توجیح کر رہا ہے تاکہ اعتراض سابق مرتفع ہو جائے غلام یہ کہ تمثل شئی بنفسہ للعاقل یہ دو طریقہ پر ہوتا ہے، ایک یہ کہ تمثل  
 الشئی بنفسہ یعنی وہ شے بنفس خود تمثل اور تسم فی الذنن ہو اور کسی ایسی صورت کا واسطہ نہ ہو جو مرآت بنے اور یہ تمثل علی طریقہ الاجال  
 ہو۔ جیسے انسان جو درجہ مود میں ہے بنفس خود تسم فی الذنن ہو بصورۃ اجمالی تصویر بکنہ بسائط اور مرکبات دونوں کا ہو سکتا ہے  
 اللہ تعالیٰ سے اسی تصور بکنہ کی نفی مطلوب ہے۔ دوسرا تمثل عدہ فی الذنن یعنی اسی شے کی تفصیلی تسم فی الذنن ہو مگر  
 یہ مرآة اور آکر ذنب سے یہ تصور بکنہ معروف عند الناس ہے اس کا تعلق صرف مرکبات کے ساتھ ہوتا ہے اور اس کی نفی زیارتاً  
 امتناع تحدید سے ہو جاتی ہے اور یہ دونوں قسم علم بکنہ حصولی وار تسمی کہلاتے ہیں اور علم بکنہ حضوری بھی ہوتا ہے۔  
 وہ یہ کہ نفس شئی کی حقیقت بذات خود ذہن میں حاضر ہو جائے، اور لیسام صورت نہ ہو، بلکہ خود نفس شئی اور حقیقت شئی کا حضور  
 باری تعالیٰ کی ذات کا تصور بالوجہ اور بوجہہ بالاتفاق صحیح ہے اور واقع ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات کا تصور بالکے و بکنہ  
 بالمعنی المعروف یعنی بالذاتیات ناممکن ہے نہ یہ خود واجب تعالیٰ کو حاصل ہے، نہ کسی ممکن کو کیونکہ جب ذاتیات کا ہونا ممتنع  
 قرار پا چکا ہے، تو ممتنع بالذات سخت القدرہ نہیں آسکتا علم بکنہ بالمعنی انیر المعروف جن کا بسائط کے ساتھ تعلق ہو سکتا ہے۔  
 واجب تعالیٰ کو اپنی ذات کا یہ علم علی طریقہ الحضوری الشرقی حاصل ہے، اور ممکن کو یہ علم باری تعالیٰ کی ذات کا علی طریقہ  
 الحضوری حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ علم حضوری کے لئے علاقات ثبوت میں سے کسی ایک کا ہونا شرط ہے، اور ممکن کو کوئی بھی حاصل نہیں  
 ہے۔ ایک یہ کہ عالم معلوم کے مابین عینیۃ ہو دوسرا یہ کہ عالم عدہ ہو اور معلوم معلول ہو تیسرا یہ کہ عالم منوع ہو اور معلوم اسکی  
 لغت دو وصف ہو اور ان میں سے کوئی علاقہ موجود نہیں پھر ممکن کیے واجب تعالیٰ کی ذات کا علم علی طریقہ الحضوری حاصل  
 کر سکتا ہے، اور ایک چوتھا علاقہ علم حضوری کا صرف عند الاشرافیہ میں ہے جسے مصاحبۃ کے نام سے موسوم کرتے ہیں  
 جس کا معنی ہوتا ہے عدم الحجاب بین العالم والمعلوم اور یہ بھی بین الواجب وال ممکن ناممکن ہے لکنش الحجاب البقی مخلوق  
 الا اشترق باقی رہا یہ کہ ممکن کو باری تعالیٰ کا علم بکنہ بالمعنی انیر المعروف علی طریقہ حصولی جو کہ بسائط ہوتا ہے اس کی نفی شرح  
 میں بالذات مذکور ہے۔ اب ایک اعتراض قبل از نفی العلم بکنہ سن لیں وہ یہ کہ علم بالکے کی نفی کا وادہ جو امتناع تحدید پر کیا ہے  
 وہ اس کی نفی کے لئے کافی اور وافی نہیں ہے کیونکہ علم بالکے دو قسم ہے ایک علم الشئی بواسطہ اجراءہ کلاً او بعضاً کما فی  
 الحد التام او الناقص والثانی علم الجزئیات بواسطہ النوع و امتناع القسم الثانی لا یعلم من  
 امتناع التحلید جوابہ ان القسم الثانی لیس علمانی الحقیقۃ لان النوع لا یكون واسطۃ فی  
 العلم بالجزئیات بل هو واسطۃ فی الالتفات لان الجزئیات لو كانت مجموعۃ من حیث الماہیة

التوعیة فلو كان النوع كاسباً لها يلزم كون الشئی كاسباً لنفسه و لو كانت مجهولةً من حيث الشخصية فالعلم بها احساسی و العلم بالنوع تعقلی فالاول لا یكتسب من الثاني فثبت ان النوع لا یكون واسطةً فی علم الجزئیات قوله ولا یكنهه فانه لما كان وجوده و سائر صفاته عین ذاته تصور یكنهه حصولی و ارتسائی کی نفی كمراد ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی حقیقتہً بسیطہ کسی کے ذہن میں قسم اور حاصل نہیں ہو سکتی۔ اور اس مسئلہ کی مدار مقدمات ثلثہ پر ہے۔ اقول یہ کہ اللہ تعالیٰ کا وجود اور اس کے تمام صفات عین ذات باری تعالیٰ ہیں کیونکہ اگر صفات کما یہ زائد از ذات ہوں اور عارض ہوں تو پھر لازم آتا ہے کہ باری تعالیٰ درجہ ذات میں ان صفات کما یہ سے غالی ہو کیونکہ زائد ہو کر عارض کے درجہ میں ہوں گی اور عارض بحیثیت عارض ہونے کے متاخر عن ذات المعروض ہوتا ہے۔ اس لئے ذات بدرجہ ذات۔ ان سے غالی قرار پائے گی۔ جو کہ باطل ہے۔ یہ واضح ہے کہ عینیت صفات سے مراد یہ نہیں ہے کہ مفہوم صفات باری تعالیٰ کی ذات پر معمول حمل آتی ہوں گے جو عینیت فن منطق میں استعمال ہوتی ہے۔ بلکہ عینیت حکمیہ مراد ہے جس کا معنی یہ ہے کہ مفہوم صفات کے صادق آنے کے لئے صرف باری تعالیٰ کی ذات مقدس مصداق ہے اور وہی ذات مقدس و مدہ اس کے مصداق اور منشا ہونے کے لئے کافی ہے یہ نہیں کہ صفات کے صادق آنے کے لئے ذات باری تعالیٰ میں کوئی امر زائد از ذات موجود ہے جو ان صفات کے لئے منشا۔ صدق بنے قاضی مبارک نے اس ضابطہ اولیٰ کی طرف لہذا اشارہ کیا ہے۔ (ثانی) وجود شئی خواہ وجود خارجی ہو یا ذہنی مطلق اور مفہوم حقیقتہً نہیں ہوتا بلکہ محصل اور مثبت حقیقتہً ہوتا ہے یعنی جب شئی کو وجود لگتا ہے۔ تو اس شئی کی ذات اور ذاتیات محفوظ رہتے ہیں۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ وجود لگنے سے اس شئی کی ذات یا ذاتیات اس سے منفک اور بیدا ہو جائیں۔ ورنہ تو پھر وجود نے اس شئی کو موجود نہ کیا۔ بلکہ اس شئی کے مباحث فی الحقیقتہً کو موجود کیا جو کہ باطل ہے۔ اسی ضابطہ میں یہ بھی درج ہے کہ شئی عین ذات قرار پائے گی وہ بھی بوقت موجود ہونے کے منفک نہیں ہو سکے گی اس لئے کہا جاتا ہے کہ ذات شئی اور اس کے ذاتیات ہر طرف میں خواہ طرف خارج ہو یا ذہن محفوظ رہتے ہیں۔ اس ضابطہ ثانیہ کی طرف قاضی مبارک نے اپنی عبارت لا متناع اسلخ الذات والذاتیات عن الموجودیة میں اشارہ کیا (ثالثاً) وجود خارجی اور وجود ذہنی وجود ان متقابلان لا اختلاف لوانهما فان الاول اصلى یترتب علیہ الاثار الخارجیة والثانی ظلی یترتب علیہ الاثار الذہنیة ولا یترتب علیہ الاثار الخارجیة فلا یجتمعان فی شئی واحد من جهةٍ واحدہ اس ضابطہ ثالثہ کی طرف قاضی مبارک نے وجود ذہنی کو غیر اصلی اور ظلی الوجود یعنی ای لا یترتب علیہ الاثار الخارجیة کہہ کر اور وجود خارجی کو وجود اصلی ای یترتب علیہ الاثار الخارجیة الاصلیہ کہہ کر اشارہ کیا۔ قاضی مبارک نے تصور یکنہہ کی نفی پر قضیہ شرطیہ کے ساتھ استدلال کیا ہے۔ مقدمہ اولیٰ کو بطور مقدم استعمال کیا ہے بقولہ لسا كان وجوده الا اور اپنے مدعی

یعنی امتناع تصور کبھی نہ کو بطور تالی کے استعمال کیا اور کبھی امتناع حصول فی الذہن مقدم تو ضابطہ اولی کے طور پر ثابت ہو چکا ہے۔ اگر مزید برآین اس پر مطلب ہوں تو حکمت الہیہ کی طرف رجوع کریں اور ملازمہ یعنی لزوم تالی للمقدم پر استدلال پیش کرتے ہوئے کہا اذ لو اسر تسد لکان بما هو موجود الخ جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ذات باری تعالیٰ مترسم اور حاصل فی الذہن ہو تو اس وقت وجود خارجی ذات باری تعالیٰ سے منفک اور منسلخ نہیں ہو گا ورنہ ضابطہ ثانیہ کے خلاف ہو گا۔ اور قاضی مبارک نے لامتناع اسلخ الذات والذاتیات عن الموجودیۃ کہہ کر باری تعالیٰ کے وجود ذہنی سے وجود خارجی کا انفکاک ممنوع قرار دے دیا بہر حال وجود خارجی جو کہ عین ذات ہے۔ اس لئے وجود ذہنی اس کے لئے مبطل نہیں ہو سکتا تو لامحالہ موجود فی الذہن ہونے کی حیثیت سے موجود فی الخارج بھی قرار پائے گا۔ تو گویا ایک ہی جہت سے موجود فی الاعیان بھی اور لانی الاعیان بھی معاً قرار پائے گا۔ چونکہ فی الذہن ہونے کے وقت موجود فی الخارج بھی ہے۔ لہذا اسی جہت سے موجود فی الاعیان ہوا اور موجود فی الذہن ہونے کے لحاظ سے موجود فی الاذہان قرار پائے گا اور موجود فی الاذہان موجود لانی الاعیان سے خاص مطلق ہے اور لانی الاعیان عام مطلق کیونکہ ہر موجود فی الذہن لانی الاعیان ہے اور ہر لانی الاعیان موجود فی الاذہان نہیں کیونکہ معدوم مطلق ہر لانی الاعیان صادق آتا ہے اور موجود فی الذہن صادق نہیں آتا لہذا موجود فی الاذہان ہونے کے وقت لانی الاعیان قرار پائے گا۔ لہذا صدق الخاص مستلزم صدق العام یہ ضابطہ ثالثہ کے خلاف ہے کیونکہ اس وقت صدق متقابلین بیک وقت اور ایک ہی حیثیت اور ایک ہی جہت سے لازم آ رہا ہے جو غلط ہے۔ گویا اس وقت یترب علیہ الاثار الخارجیہ دلائل یترب علیہ الاثار الخارجیہ صادق آ رہا ہے۔ عبارت قاضی کا ترجمہ مفہوم خیز یوں ہو گا۔ بما هو موجود کے اندر ما مصدریہ ہے اور اگلا جملہ بتاویل مصدر ہے۔ اذ لو اسر تسد الخ اس لئے اگر ذات باری تعالیٰ مترسم فی الذہن ہو تو لکان ای الواجب بما هو موجود ای باعتبار وجود بقیہ بود غیر اصلی ای ذہنی ہو نکل الوجود یعنی موجوداً متأسلاً یہ خبر لکان ہے موجوداً متأسلاً سے مراد موجود بود خارجی ہے یعنی واجب تعالیٰ باعتبار موجود فی الذہن ہونے کے موجود بود اصلی و خارجی قرار پائے گا۔ کیونکہ اسلخ ذات عن الموجودیۃ ممنوع ہے اور وجود خارجی جو کہ عین ذات ہے اس لئے موجودیت بود ذہنی سے منفک نہیں ہو گا۔ فی کون یعنی اسی وجود کے ساتھ جس سے محل فی الذہن ہے واقع فی الاعیان اور لانی الاعیان معاً قرار پائے گا جو کہ باطل ہے اور یہ باطل ذات باری تعالیٰ کے ارتسام فی الذہن سے لازم آیا ہے اس لئے ارتسام فی الذہن جو ملزم ہے وہ بھی باطل ہو گا۔ لہذا تصور کبھی نہ کے ساتھ تصور کبھی نہ کی نفی صحیح قرار پائے گی۔ و کذا بما هو حاصل فی الاعیان یعنی باری تعالیٰ اس وجود کے ساتھ جس سے موجود فی الخارج ہے اسی کے ساتھ بھی موجود فی الاعیان ولا فی الاعیان معاً قرار پائے گا۔ اور اس کی مدد اس پر ہے کہ باری تعالیٰ کے کسب صفات اور جس کے ساتھ اس کا متصف ہونا صحیح ہے۔ سب عین ذات ہیں تو اس کا وجود ذہنی کے ساتھ متصف ہونا صحیح ہو تو یہ وجود ذہنی بھی عین ذات

قراریے کا۔ اور موجود فی الخارج ہونے کے وقت وجود ذہنی کا انفکاک و انسلاخ ممتنع ہوگا ورنہ ضابطہ ثانیہ کے خلاف ہوگا۔ اس لئے وجود خارجی کے ساتھ متصف و موجود ہونے کی حیثیت سے موجود فی الاعیان و لانی الاعیان مآقرار پایگا جو کہ باطل ہے۔ اور یہ باطل ارتسام فی الذہن لازم آیا ہے لہذا ارتسام فی الذہن باطل ہوگا۔ مثبت مطلوبنا قولہ ولان ما هو فی الذہن مع تقریر لانی الاعیان دلیل اخر علی استحالة حصولہ تعالیٰ فی الذہن ماضی ہے کہ جو شئی موجود فی الخارج ہونے کے ساتھ موجود فی الذہن بھی ہو تو ان موجودین یعنی موجود خارجی و موجود ذہنی کے درمیان ماہیت مشترکہ ہوتی ہے کیونکہ حصول اشیا با نفسا ہوتا ہے۔ اس لئے موجود خارجی اور موجود ذہنی کے درمیان ایک ماہیت مشترکہ ہوگی اور ان موجودین کے درمیان ماہیہ امتیاز نفس اور وجود ہوتا ہے کہ موجود خارجی کے اندر نفس اور وجود خارجی ہوتا ہے۔ اور موجود ذہنی میں وجود اور نفس ذہنی ہوتا ہے۔ جو ان کے ماہیہ موجب امتیاز ہوتا ہے۔ جیسے انسان موجود فی الخارج ہے اور تصور ہو کر موجود فی الذہن بھی ان موجودین کے درمیان ماہیت انسانہ علی سبیل التوہیہ مشترک ہے۔ اور ان موجودین کے درمیان امتیاز وجود اور نفس سے ہوگا۔ موجود خارجی میں وجود و نفس خارجی ہوگا جو موجود ذہنی میں نہیں ہوگا اور موجود ذہنی میں وجود و نفس ہوگا جو موجود خارجی میں نہیں ہوگا۔ یہ موجب امتیاز بین الموجودین ہے۔ چونکہ باری تعالیٰ کا وجود شخص عین ماہیت ہے تو وہ موجود فی الخارج ہونے کے ساتھ موجود فی الذہن نہیں ہو سکتا۔ ورنہ ماہیہ امتیاز اور ماہیہ اشتراک الواحد ہو جاتے گا جو کہ باطل ہے کیونکہ موجب امتیاز جب ماہیہ اشتراک کے ساتھ متحد ہو گیا تو امتیاز قائم نہیں رہ سکتا اور یہ باطل ارتسام فی الذہن سے لازم آیا لہذا ارتسام ذہنی باطل ہوگا لہذا هو المطلوب من قوله لا يتصور وقد نقل عن ارسطو انه قال یہ جواب سوال ہے سوال یہ کہ ارسطو سے اس مدعا پر ایک دلیل منقول ہے جو کہ متعلمین کے لئے سہل اللفظ ہے اس کو ترک کر کے قاضی کا مختصر اللفظی دلائل کو اختیار کرنا نتیجہ مزبور ہے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے کہا وهو كما ترى۔ کلام خطابی دلیل ارسطو کا ماضی یہ ہے اس نے اس مطلوب کو ایک دلیل قیاسی سے ثابت کیا کہ عموماً سات میں شمس نور اور زیادہ روشن ہے۔ اور اس کا ادراک حس بصر سے نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ شمس کے اندر نورانیت اور جلاہ اتنا زیادہ ہے کہ آنکھ پر درخشندگی اور حیرت طاری ہو جاتی ہے۔ جو اس کو تمام اور پورے ادراک سے مانع ہو جاتی ہے اسی طرح باری تعالیٰ کی ذات معقولات میں نور معقولات ہے۔ اور عقل جو معقولات کے ادراک کا آلہ اور ذریعہ ہے باری تعالیٰ کی ذات کے ادراک کرنے میں اس پر وحشت اور حیرت طاری ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے وہ ادراک نہیں کر پاتا اور اس کے ادراک سے عاجز ہو جاتا ہے اس کو قاضی مبارک نے کلام خطابی ای یستحل فی الخطابہ ولا یصح ان یستعمل فی العقلیات کہہ کر رد کر دیا اور اس کے خطابی ہونے کی وجہ اپنے ماضیہ میں یہ پیش کی کہ لا یخفی علیک ان ہذا قیاسین الا یتک انہ تعالیٰ کو ایک محسوس یعنی شمس پر

قیاس کیا اور دوسرا یہ کہ عقل کو جس بصر پر اور یہ دونوں قیاس مع الفارق ہیں کہ مقیس اور مقیس علیہ میں کوئی علاقہ جامعہ موجود نہیں جو موجب یقین ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ کا نہ تو کوئی شبہ ہے اور نہ مثیل لیس کمثلہ شیئی لہذا شمس پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔ اور اسی طرح عقل ایک قوتہ مجرودہ ہے۔ اور جس بصر قوتہ جمانیہ مادہ ہے اور یہ قیاس بھی درست نہیں ہے۔ ولو ستم لذات علی عدم وقوعہ بقرض محال اس قیاس اور تشبیہ کو تام بھی قرار دیا جاوے تو یہ عدم وقوع پر دلالت کرتا ہے یعنی باری تعالیٰ کا ادراک واقع نہیں۔ اور امتناع پر دلالت نہیں کرتا جو کہ ہمارا مقصود ہے۔ کیونکہ ادراک شمس واقع نہیں لیکن اس کا ادراک از قبیل متنع تو نہیں ہے۔ اور باری تعالیٰ کی ذات کا ادراک بالعقل متنع ہے۔ لہذا مقصود بھی اس قیاس سے ثابت نہیں ہوتا اصل بات یہ ہے کہ اسطو کا مقصود یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور اکات عقل میں نہیں آسکتی اور یہ مسئلہ اس کے نزدیک بدیہی ہے استدلالی نہیں ہے۔ لیکن عقول قاصرہ کے نزدیک یہ چیز مستبعد تھی کیونکہ اللہ تعالیٰ انور الانوار ہے۔ اور اہلی من والامنات ہے پھر اس کا ادراک کیوں نہ ہو سکے تو اسطو اس قیاس کو بطور تشبیہ علی البدیہیات کے پیش کر کے اس استبعاد عقلی کا ازالہ کرنا چاہتا ہے اور یہ استدلال نہیں ہے کہ آپ اس پر اعتراض وارد کرنا شروع ہو جائیں فتامل قولہ هذا اذا كان مبنیاً للمفعول واذا بنی للفاعل فلا تعلقہ الخ یہ احتمال سباق و سیاق کے منافی ہے کیونکہ ما سبق میں لا یجد مفعول ہے۔ معروف نہیں ہے اب لا یتصور کو صیغہ معروف قرار دینا اس کے منافی ہے۔ اور سیاق کلام بیان عظمت شان باری تعالیٰ اور اس کی تقدیس مع انہما العجز ہے۔ اور یہ مبنی للمفعول کی صورت میں ہو سکتا ہے اور مبنی للفاعل میں انہما عجز نہیں ہوتا لہذا مناسب سیاق نہیں ہے۔ اور یہ احتمال صرف اس لئے پیدا کیا جا رہا ہے کہ مسئلہ علم باری تعالیٰ کو زیر بحث لانے کا ذریعہ بن سکے قولہ اعلم ان مسئلۃ علم الواجب ما تحیرت فیہ الافہام اس مقام پر یہ اعتراض واقع ہوتا ہے کہ قاضی نے اصل علم باری تعالیٰ کا اثبات بالدلیل تو کیا نہیں اور اس کی تعیین کیفیت اور تعیین نحو کہ حضور ہی ہے یا حصولی ہے یہ طریق کار درست نہیں ہے کیونکہ پہلے اصل شتی پیش کی جاتی ہے بعدہ تعیین کیفیت یہ تو پناؤ بغیر اس اس ہے قاضی نے اس کے جواب کی طرف اپنے منہیہ میں اشارہ کرتے ہوئے کہا۔ اعلم ان الحكماء والمتكلمين اتفقوا یعنی اصل علم کا اثبات محتاج الی البیان نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا عالم لذاتہ وغیرہ ہونا متفق علیہ بین الانام ہے جو محققا اس کے مخالف ہیں ان کا قول معتد بہ نہیں ہے تو یہ بنا۔ بلا اساس نہیں ہے۔ بل بناءً علی اساس قدیم چنانچہ حکماء اور متکلمین اس پر متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ عالم لذاتہ وغیرہ ہے۔ البتہ ایک طائفہ قلید حکما کا ایسا ہے جو اللہ تعالیٰ کے عالم ہونے کا انکار کرتے ہیں اور علم باری تعالیٰ کو تسلیم نہیں کرتے۔ اور وہ طائفہ اپنی طرف سے یہ دلیل پیش کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کو نہیں جانتا اور جو اپنے آپ کو نہ جانے وہ عزیز کو نہیں جان سکتا فاذا لم یعلم ذاته لم یعلم غیرہ اور لم یعلم ذاته پر دلیل

پیش کرتے ہوتے کہتے ہیں کہ علم یا اضافہ ہے یعنی تعلق بین العالم والمعلوم کا نام علم ہے اور یہ تعلق ایک اضافہ بین المضافین ہے یا علم صفت ذات اضافہ ہے۔ یعنی علم ایک وصف قائم بالعالم الموصوف ہے لیکن یہ وصف اور صفت ذی اضافہ و ذی تعلق ہوتی ہے جس کا تعلق بالمضافین المتعلقین یعنی بالعالم والمعلوم ہوتا ہے۔ اور اضافہ چونکہ ایک نسبت ہے جس کا تحقق طرفین کے تحقق پر موقوف ہے اللہ تعالیٰ اگر عالم بذات خود ہو تو پھر باری تعالیٰ کی ذات میں اثینیتہ کسی قسم کی موجود نہیں ہے جب تحقق طرفین نہ ہو تو علم جو کہ اضافہ بین العالم والمعلوم کا نام ہے اس کا تحقق بھی نہیں ہو سکتا جب باری تعالیٰ اپنی ذات کا علم نہیں تو عمیر کا بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ جو شخص کسی چیز کا علم رکھتا ہے تو مستلزم ہے کہ اسے اپنے عالم بالشیء ہونے کا علم ہو۔ لان کل من یعلم شیئاً فهو یعلم انہ عالم بذلک الشئی والجانسان یكون کل واحد منا عالماً بالجسطی والجفر و سائر العلوم صکرها ولكن لا یعلم انہ عالم بها فاذا کان كذلك فالعلم بالغیر یستلزم العلم بالنفس لانه موضوع فی قضیة انا عالم والعلم بالموضوع شرط لصدق القضیة الموجبة واللائم ای العلم بالنفس باطل فالنفس کذلک ای العلم بالغیر ایضاً باطل و افاضة امکانات منہ ان حقا پر اعتراض واقع ہوتا تھا۔ یہ اس کا جواب ہے غلامہ اعتراف یہ کہ اگر باری تعالیٰ کو علم بالاشیاء نہیں ہے تو پھر ان اشیاں ممکنہ کا افاضہ اور ایجاد اللہ تعالیٰ سے کیے ہو رہے کیونکہ ایجاد الموجدات علم بالموجودات کو مستلزم ہے جب تک کسی چیز کا علم نہ ہو اس کو موجود کرنا ناممکن ہے تو اسکا جواب دیتے ہوتے انہوں نے کہا کہ باری تعالیٰ سے افاضہ اور فیضان ممکنات ایسے ہے جیسے شمس سے افاضہ ضور ہوتا ہے۔ اور شمس کو اس افاضہ شدہ ضور کا کوئی علم نہیں اسی طرح اللہ تعالیٰ سے فیضان ممکنات بلا علم و ضور ہے۔ قوله وبطلان هذا القول اظہر ای من کل شیء و ابعده من ان یتصدى احد لا بطلاله بالدلیل ————— المقدس عن الاضافة لان علمه تعالى حضوری وعین ذاته تعالى واستدلو علی کونه تعالى عالماً بوجود الاول علم موجود بما هو موجود کے لئے صفت کمال ہے۔ اور جو چیز موجود باہم موجود کے لئے صفت کمال ہے باری تعالیٰ کا اس سے متصف ہونا واجب اور لازم ہے لان اللہ تعالیٰ اصل الموجودات لہذا اللہ تعالیٰ ضرور متصف بالعلم ہوگا صغریٰ واضح ہے کیونکہ جو موجودات علم کی صلاحیت نہیں رکھتے وہ انقص الموجودات ہیں جیسے جمادات۔ نباتات۔ حیوانات جو کہ ذوی العقول اور ذوی العلم نہیں ہیں پھر انسان جو صلاحیت علم رکھنے کے باوجود علم سے خالی ہو اور متصف بالجهل ہو تو وہ نسبت عالم کے ناقص اور ذی شمار ہوتا ہے کہ باری یعنی جو چیز موجود باہم موجود کے لئے صفت کمال ہے



وہ اللہ تعالیٰ میں ضرور موجود ہوگی کیونکہ اللہ تعالیٰ اصل الموجودات اور اعلیٰ من الموجودات کہلما ہے کیونکہ موجودات  
تین قسم پر ہیں ادنیٰ درجہ وہ ہے جو موجود بایجاد غیر ہے اور وجود بھی نامہ از ماہیتہ اور اس کا انفکاک عن الوجود درست ہے  
جیسے وجود ممکنات ماسوی الموجودات اوسط درجہ وہ ہے جو موجود بایجاد غیر ہے اور ایسے وجود کے ساتھ متصف  
ہے جو اس کی ماہیتہ سے مغائر تو ضرور ہے لیکن اس وجود کا انفکاک درست نہیں ہے جیسے عقول عشر یا افلاک  
کا وجود عند الحکماء اور اعلیٰ درجہ وجود کا وہ ہے جو موجود ہے ایسے وجود کے ساتھ جو اس کی ماہیتہ کا عین ہے ۔

دلیس ماہیتہ و ساء الوجود وجود کے ان اقسام کو ضوع کے ان اقسام پر قیاس کریں ۔ الا سرض  
القمر ۔ الشمس موجود کے ساتھ بجا ہو موجود کی قید معتبر ہے کیونکہ بعض اشیا ایسی ہوتی ہیں جو موجود  
کے لئے بجا ہونے کی خصوصیت کے لحاظ سے کمال ہے وہ دوسرے نزع کے لئے وصف کمال نہیں ہے اگرچہ وہ  
نوع اقل کے ساتھ مشارک فی الوجود بلکہ فی الجنس بھی ہوتا ہے جیسے حمار کے لئے زیادہ بوجھ اٹھانا باعث کمال  
ہے لیکن انسان کے لئے نہیں ہے ۔ تو اس کے نہ ہونے سے انسان میں نقص نہیں آتا البتہ جو موجود بجا ہو موجود کیلئے

صفہ کمال ہے ۔ اس کا اصل الوجودات میں ہونا ضروری ہے و الثانی یہ کہ ممکنات جتنا حکم اور منافع پر مشتمل  
ہیں جو بھی انکی طرف ادنیٰ سی توجہ کرے وہ یقین کر لیتا ہے کہ ان کا صانع علیم قدیر حکیم ہے فان من رأى  
خطاً حسناً و كانت الفاظه غريبةً نفيسةً تدل على معانٍ دقيقة علم ان كاتباً  
عالمٌ قادر و الثالث ان حقيقة العلم مابة الانكشاف حقيقة علم صرف منشا انكشاف

کا نام ہے یعنی جو چیز کسی کے لئے مبداء اور منشا انکشاف ہو وہ اسی چیز کا علم قرار پاتی ہے ۔ بخصوص العلم  
لديه المحصور بمعنى الوجود والجماد والمجرد و خبر لمبتدأ اي محذوف اي وهو لوجود

المعلوم لدى العالم اي الانكشاف بسبب وجود المعلوم للعالم یعنی معلوم کا وجود عند عالم

ہو یہ شرط انکشاف ہے و ذلك لوجوده بالفعل انہیہا عالم کے شرائط کی طرف اشارہ کر دیا ایک

یہ کہ عالم موجود بالفعل ہونہ بالقوہ دوسرا یہ کہ اس کا وجود بنفسہ ہو بغیرہ نہ ہو جیسے اعراض کا وجود بغیرہ ہونا یوں ہو

تیسری شرط تجرد عن المادة کی ہے جس کا یہاں ذکر نہیں کیا البتہ شرح میں موجود ہے ان شرائط کے بعد معلوم لدى العالم

موجود ہو کر انکشاف جاتا ہے باری تعالیٰ چونکہ قضی مراتب فعلیہ میں ہے بالقوہ کا ساتھ تک نہیں ہے ۔

۴ نہ من حیث الذات والوجود اور نہ من حیث الصفات اور اس کے سب کمالات بالفعل ہیں کوئی حائل منتظرہ نہیں ہے

اور اسی طرح موجودیہ بنفسہ کے بھی قضی مراتب میں ہے وہ اپنے وجود میں کسی محل وغیرہ کا بلکہ کسی چیز کا محتاج نہیں جیسے کسی تفصیل

شرح میں موجود ہے لہذا وہ منکشف بنفسہ ہوگا ۔ و لکنہم اختلفوا فی ان علمہ تعالیٰ لغیرہ سبب اختلاف

اور تخریر ہے کہ علم کا تعلق معدوم محض اور لاشی محض کے ساتھ نہیں ہو سکتا ۔ اور تمام ممکنات ازل میں معدوم محض تھے

اور ان کو کسی قسم کا متحقق حاصل نہیں تھا تو انزل میں ان کے ساتھ باری تعالیٰ کا علم کیسے تعلق پکڑ سکتا ہے حالانکہ یہ سب حضرات اس پر متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ عام بالاشیاء فی الازل ہے لہذا اس کی تعین کیفیت میں ان کا اختلاف ہے معتزلہ ادھر چلے گئے کہ معدومات کو انزل میں وجود تو حاصل نہیں ہے البتہ درجہ ثبوت حاصل ہے اور یہ ثبوت تعلق علم کے لئے کافی ہے تو یہ ثبوت المعدومات فی الازل کے قائل ہوئے۔ اور مشائخہ حضرات اتحاد العاقل والمعقول ومدۃ العالم والمعلوم کی طرف چلے گئے ارسطو اور اس کے اتباع کا لشعین الغاسرا بی وابن سینا ادھر چلے گئے کہ اللہ تعالیٰ کا علم بالاشیاء حصولی یعنی بواسطہ الصور ہے اور یہ صور قائم بذات اللہ تعالیٰ ہیں کیونکہ علم صفت ہے اور صفت کا قیام بالوجود ضروری ہے۔ افلاطون نے بھی یہی قول کیا ہے لیکن صور کو قائم بذات اللہ تعالیٰ نہیں مانا بلکہ یہ صور قائم بنفسہا ہیں یعنی خود بخود قائم ہیں۔ اشراقیہ ادھر چلے گئے کہ اللہ تعالیٰ کا علم حضوری ہے اور یہی قاضی کے نزدیک حق ہے متکلمین میں سے بعض حضرات علم نام اضافتہ کا رکھتے ہیں اور بعض صفت ذات اضافتہ کو علم کہتے ہیں باقی رہا متحقق اضافتہ کے لئے متحقق طرفین تو اس بارہ میں علم بذاتہ تعالیٰ کے متعلق تغایر اعتباری کو کافی سمجھتے ہیں۔ قاضی مبارک نے ان مذاہب میں سے صرف حصولی والوں کی تردید کر کے علم حضوری کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے لہذا وہ المقصود من قولہ لا یتصور اور باقی مذاہب کو قابل توجہ نہیں سمجھا اس لئے۔ ان کے ساتھ کوئی تعرض نہیں کیا اعلم ان مسئلۃ علم الواجب سے الی قولہ فحقیقۃ العلم نفی للعلم المحصولی من اللہ تعالیٰ ومن قولہ فحقیقۃ العلم الی قولہ وجملۃ الجائزات اثبات للعلم المحصوری لہ تعالیٰ بنفسہ تعالیٰ ومن قولہ جملة الجائزات اثبات العلم المحصوری لہ تعالیٰ بالممکنات قولہ فذہب البعض الی الی یہ وی ارسطو اور مشائخہ کا مذہب ہے والبعض الآخر لما سرا واد یہ افلاطون ہے چونکہ اللہ تعالیٰ کے اندر کمثر بحسب الذات وبحسب الصفات محال ہے اگر صور علمیه کو قائم بذات اللہ تعالیٰ کہا جائے تو کمثر فی الصفات لازم آتا ہے جو کہ ان کے نزدیک محال ہے کیونکہ تعدد قدماً لازم آجاتے گا۔ آخر یہ صور قائمہ بذاتہ تعالیٰ صفات کثیرہ ہو کر قدیم ہوں گی تاکہ قیام الحوادث بذاتہ تعالیٰ نہ آتے اس لئے افلاطون نے ان صور کے قائم بنفس خود ہونے کا قول کیا ہے اور قائم بنفس خدا نہیں ماننا اس لئے کہا کہ اللہ تعالیٰ کا علم بواسطہ صور مجرودہ کے ہے جو قائم بذاتہا ہیں لہذا اتہ تعالیٰ ہی المثل الافلاطونیہ ہے ایک تشبیہی قول ہے جو افلاطون کی شاعت ظاہر کرنے کے لئے ضرب المثل ہو چکا ہے۔

قولہ فی الحاشیۃ یمکن ان یقال افلاطون چونکہ ایک بڑا آدمی ہے اور یہ قول ہم باری تعالیٰ کے متعلق جو اس نے کیا ہے صریح البطلان ہے۔ لہذا قاضی نے اس کی تاویل کر کے قول صیغ کی طرف لانے کی سعی فرمائی ہے یعنی افلاطون کی مراد صور سے خود نفس اشیاہ ہیں جیسا کہ علم حضوری میں خود نفس اشیاہ بلا واسطہ الصور حاضر ہوتی

ہیں۔ یہاں بھی یہی مراد ہے۔ کہ خود نفس اشیا۔ حاضر ہیں باقی رہا اطلاق صور علی الاشیا تو اس کے متعلق کہا یہ باعتبار حضور علمی کے شائع ذائقے یعنی بطرح حضور صور علم اور انکشاف کا فائدہ دیتا ہے۔ اسی طرح خود نفس اشیا کا حضور بھی انکشاف کا فائدہ دیتا ہے۔ تو اسی اشتراک کیوجہ سے صور بول کر نفس اشیا مراد لی جاتی ہیں پھر اعتراض واقع ہوتا ہے۔ لگائے نفس اشیا مراد ہیں پھر شب مجرد عن المادة تو نہیں ہیں پھر مجردة کا قول کیسے صحیح ہو گا تو اس کا جواب دیا کہ مجردة سے مراد عدم تغیر ہے یعنی مادہ ہی ایسا جو ہر ہے جو تغیرات کو قبول کرتا ہے۔ اور جو چیز مادہ سے پاک ہوتی ہے۔ وہ قابل تغیر نہیں ہوتی اور یہ اشیا۔ جو اللہ تعالیٰ کے ہاں حاضر ہیں اگر چہ فی مدد ذات قابل تغیر ہیں لیکن اس حضور علمی عند اللہ تعالیٰ کے معاملے میں قابل تغیر نہیں ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کا علم تغیر سے پاک ہے۔ اس لئے مجردة کہا اور عدم تغیر مراد لیا پھر اعتراض واقع ہوتا تھا کہ اگر نفس اشیا مراد ہیں تو اشیا میں بعض جاہر ہیں اور بعض اعراض اور اعراض تو قائم بذاتہا نہیں ہوتے بلکہ قائم بالمثل ہوتے ہیں پھر قائمہ بذاتہا کا قول علی الاطلاق کیسے صحیح ہو گا۔ تو اس کی تاویل کرتے ہوئے کہا کہ قیام بذاتہا سے مراد یہ ہے کہ یہ اشیا قائم باشندہ تعالیٰ نہیں ہیں اور اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم نہ ہونے کے بعد اگر اپنے عمل کے ساتھ قائم ہوں تو یہ قیام بذاتہا کے منافی نہیں گو یا تنہا علم حضور ہی ہو گیا لیکن اس تاویل کے بعد پھر بھی یہ عقلم فی صلوٰۃ آتے۔ اور علم اجمالی پھر بھی اس سے خارج رہے گا۔ کیونکہ وہ تو باری تعالیٰ کا عین ہے اشیا۔ کا عین نہیں۔ الا ان یكون مراداً بالصور نفس تلك الاشياء الموجودة بالوجود سواء كان اجمالاً او تفصیلاً فلا یخرج عنه العلم الاجمالی قوله اقول تلك الصور الموجودة هذا مراداً علی القولین السابقین چونکہ دو تو قول اس امر میں مشترک ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم بالاشیا۔ بواسطہ الصور ہے اس لئے اس امر مشترک پر رد کیا جا رہا ہے تاکہ ایک ہی تردید سے دو تو قول رد ہو جائیں اس لئے کہا کہ یہ صور موجودہ جو واسطہ فی العلم ہیں خواہ قائم بذاتہا ہوں کہا ہو قول اطلاق یا قائم بذاتہ تعالیٰ ہوں کہا ہو قول ارسطو تو یہ صور یا واجب لذاتہا ہوں گی۔ یہ تو محال ہے کیونکہ صور تو ممکنات کی ہیں۔ پھر یہ واجب کیسے ہو سکتی ہیں حالانکہ صورت کا ذی الصور کے ساتھ تطابق ضروری امر ہے دوسرا یہ کہ اس صورت میں واجب لذاتہ صرف متعدد نہیں بلکہ غیر قنا ہی التعداد ہو جائیں گے کیونکہ معلومات الہ غیر قنا ہی ہیں جتنا معلومات اتنا صور اور یہ سب واجبات ہوں گے جو کہ صریح البطلان ہے لہذا یہ شق تو باطل ہے یا یہ صور متنوع ہوں۔ قاضی نے اس شق کو نہیں لیا کیونکہ یہ بدیہی البطلان ہے معدوم اور متنوع منشاء۔ انکشاف اور واسطہ فی العلم قطعاً نہیں ہو سکتا یا یہ صور ممکنات ہونگی پھر چونکہ ممکن کی ذات اور وجود کا فیضان اور اس کا ایجاد من اللہ تعالیٰ ہوتا ہے اس لئے ان صور ممکنہ کا فیضان وجود اور ایجاد من اللہ تعالیٰ ہو گا۔ و الا فیحتاج اللہ تعالیٰ فی علمہ الی غیرہ وهو باطل اور لامحالہ ان صور کے خلق و ایجاد سے پہلے باری تعالیٰ کو ان صور ممکنہ کا علم ہو گا۔ بسبقت ذاتی

یا انفکاک کی وزمانی یا اس لئے کہ اگر عالم یا اس کے بعض موجودات قدیم ہیں تو علم الہی کی سبقتہ سبقتہ ذاتیہ ہوگی۔ اگر عالم کبھی جزائیہ حادث ہے کہا ہوا الحق تو پھر اللہ تعالیٰ کا علم سابق سبقتہ زمانیہ ہوگا اگر آپ اللہ تعالیٰ کا علم ان سے پہلے تسلیم کریں تو پھر اللہ تعالیٰ کے اندر جہل آئے گا جو کہ بالاتفاق مستحیل ہے۔ پھر یہ علم جو متعلق بالصور ہے اب بواسطہ صورِ اختری پھر ان صورِ ثانیہ کے اندر گفتگو ہوگی کہ ان کا علم بواسطہ صورِ اختری فیتحادی الامر لا الی نہایۃ بالفعل لیسلس ہو جائے گا جو کہ باطل ہے۔ بہر اھدین التطبيق والتضعیف والتصانیف تسلسل سے بچنے کی خاطر یہ شق اختیار کرتی پڑے گی کہ یہ صور بلا واسطہ صورِ اختری بنفسہا منکشف ہوں گے بنفسہا منکشف ہونے کی مراد جیسے منہمید میں واضح کیا بلا واسطہ صورِ اختری ہے یہ مراد نہیں کہ یہ صور خود مبدار انکشاف ہوں و پرنقوالی مافق منہ لازم آجائے گا۔ کیونکہ صور کے علم بننے کی نفی کیجاری ہے اگر یہ صور منشا انکشاف ہوں تو پھر یہ علم ہو جائیگا حالانکہ یہ غلط ہے جب یہ صور بلا واسطہ صورِ اختری منکشف ہوتیں تو ان کے ساتھ دو قسم کا علم تعلق پکڑتا ہے ایک وہ علم جو ان صور کے ساتھ ان کے موجود ہونے سے قبل تعلق پکڑتا ہے۔ یہ علم فعلی اور اجمالی بسیط کہلاتا ہے۔ یہ تو عین ذات باری ہے کیونکہ اس درجہ میں منشا انکشاف خود ذات الہ ہے۔ و جو اسکی یہ ہے کہ ممکنات اپنے وجود اجمالی میں متحد مع وجود الواجب ہیں جیسے امور انتراجیبہ کا وجود اپنے منشا انتراجیبہ کے وجود کے ساتھ متحد ہوتا ہے۔ اسی کو قاضی مبارک نے کہا فمناط تعلقھا الاجالی البسیط هو ذاتہ تعالیٰ اور دوسرا علم تفصیلی ہے جو ان صور کے ساتھ حال وجود متعلق ہے۔ یہ علم فعالی اور تفصیلی کہلاتا ہے۔ یہ خود ان صور کا عین ہے کیونکہ ان کا اپنا وجود تفصیلی بعلاقہ معلولیت خود بخود حاضر عند اللہ تعالیٰ ہے جو منشا انکشاف ہو کر خود علم قرار پائے گا۔ تو جیسے ان صور کو باری تعالیٰ کے ساتھ تعلق حاصل ہے اسی طرح کا تعلق خود نفس اشیا ذمی الصور کو باری تعالیٰ کے ساتھ حاصل ہے لہذا ان کا علم بھی اللہ تعالیٰ کو بلا واسطہ الصور ہوگا۔ کیونکہ اشیا اللہ تعالیٰ کے معلول ہیں اور وجود معلول عند العلة کافی للمعقولیۃ والا انکشاف ہے لہذا ان کے علم کے لئے صور کا واسطہ لانا غلط ہے تو ثابت ہوا کہ ان اشیا کا علم حصولی نہیں ہے۔

قولہ فی الحاشیۃ محرم عن الجہل هذا بالانظر الی باری تعالیٰ کا علم بال ممکنات ممکنات کی خلق اور جعل سے پہلے ہے اس کو ثابت کرنے کے لئے دو دلیلیں پیش کیجاتی ہیں ایک مختص بالباری تعالیٰ ہے جو شق کے اندر پیش کیجاتا ہے یعنی یہ کہ حاق ممکنات جو کہ واجب تعالیٰ ہے اور وجوب تمام کمالاً اور کمالاً بالاتفاق معدوم اور ہر نقص سے منزہ و مقدس ہے جہل جو کہ نقص ہے اس لئے بالاتفاق واجب تعالیٰ اس سے منزہ اور مقدس ہوگا۔ لہذا واجب تعالیٰ کو ایجاد ممکنات سے قبل خالی از علم کرنا مستحیل ہے لہذا اللہ تعالیٰ کا علم سابق سبقتہ ذاتیہ یا زمانیہ ضرور ہوگا اور دوسری دلیل اس مسئلہ کے ثابت کرنے کے لئے عام دلیل ہے واجب تعالیٰ کے ساتھ اسکی خصوصیت نہیں بلکہ اسکی

مذہب پر ہے یعنی کہا جاتا ہے کہ جعل مجہول اور جعل معمول باطل ہے یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی شخص کو مجہول کا جعل تو کر دے لیکن اسے اپنے مجہول کا علم نہ ہو چونکہ باری تعالیٰ جعل ممکنات ہے اور ہر جاعل کو اپنے مجہول کا علم قبل از جعل ضرور ہوتا ہے۔ لہذا باری تعالیٰ کو ممکنات کی جعل در بعد سے قبل علم ضروری قید کرنی پڑے گی یعنی ہو گا لیکن اس عام دلیل کے اندر یہ ضروری امر ہے کہ جاعل کے ساتھ قادر کی قید کرنی پڑے گی یعنی جو جاعل اپنی قدرت اور اختیار کے ساتھ جعل کرے گا اس کے لئے قبل از جعل مجہول کا علم ہونا شرط ہے ورنہ تو جاعل کا اطلاق مطلقاً جاعل اور مقتضی پر بھی آتا ہے خواہ وہ بلا علم اور بلا رویہ ہی کیوں نہ ہو جیسے شمس افادہ ضور کرتا ہے اور ملزومات اقتضار لازم کرتے ہیں كَلَّا قَتَضَاءِ النَّاسِ الْمَحْرُورَةِ ابْنِ شَمْسٍ كَوْضُورِ كَالْعِلْمِ ہے نہ نار کو حارۃ کا لہذا اس دلیل کا کہ اندر جاعل کے ساتھ قید قادر ضروری ہے وَأَمَّا اخْتِرْنَا الْوَجْهَ الْمَخْصُوصَ یہ دفع سوال ہے وہ یہ کہ دلیل عام کے اندر فائدہ بھی عام اور کثیر ہوتا ہے بنسبتہ دلیل خاص کے لہذا قاضی مبارک کا دلیل عام چھوڑ کر دلیل خاص کو اختیار کرنا ترجیح مروجہ ہے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ ہم نے وجہ مخصوص کو اس لئے اختیار کیا ہے تاکہ اس توہم کا موقع نہ دیا جلتے کہ باری تعالیٰ ان صورت ممکنات کے لئے ایسے جاعل ہے جیسے براتے ضور اور ان صورت کا استناد الی اللہ تعالیٰ بصورت معمولیت ایسے جیسے استناد لازم الی الملزومات ہے لہذا علم کا سابق علی المجمولات ہونا کوئی ضروری نہیں ہے اور یہ لوگ ان صورت علم کے استناد الی اللہ تعالیٰ بالاجاب لا بالاختیار کا قول کر دیتے کیونکہ صورت علم کے صفات کالیہ میں سے ہے اور اللہ تعالیٰ صفات کالیہ کے ساتھ ان کے نزدیک متصف بالاجاب ہے لا بالاختیار تو اس توہم کو دفع کرنے کے لئے باری تعالیٰ کا متصف بوصف القدرة والاختیار اور جاعل معنی ہونا ثابت کرنا پڑتا ہے جس سے یہ دلیل طویل لازمی اور کثیر منقذہ ہو جاتی اس لئے اس دلیل عام کو ترک کر کے دلیل خاص کو اختیار کیا جو مشتقہ سے خالی ہے فَلَوْلَا فِي الْحَاشِيَةِ فَنَاطُ تَحْقُلُهَا اعلم ان للعلم الوبیعی وہ علم جو سبب تعقل وانشاء انکشاف ہوتا ہے اسکے دوسری ہیں اگرچہ ان دو کے علاوہ تیسرا معنی علم مصدری کا دانستن ہے لیکن یہ منشاء انکشاف نہیں لہذا اس کے ساتھ حصر فی المعینین پر قبض وارد نہیں ہوگا یہ ہر حال علم بمعنی منشاء انکشاف دوسری پر اطلاق ہوتا ہے۔ ایک اجمالی جو کہ باری تعالیٰ کا علم حقیقی کہلاتا ہے۔ اور اسی کے ساتھ باری تعالیٰ کو اختیار کا پورا انکشاف ہے اور یہ واجب تعالیٰ کا معین ذات ہے دوسرا علم تفصیلی یہ خود وجود اشئی معلوم لدی العالم کا نام ہے یعنی شئی معلوم کے وجود کا معین ہے وَمَا هُوَ صِفَةُ الْكَمَالِ هُوَ الْاَدْلُ هَذَا دَفْعٌ لِمَا يَتَوَهَّمُ ان الْعِلْمَ اِذَا كَانَ وَجُودَ الشَّيْءِ الْمَعْلُومِ لَدَى الْعَالَمِ وَالْاَشْيَاءِ الْمُمْكِنَةُ كُلُّهَا حَادِثَةٌ فَيَلْزَمُ حَدُوثَ عِلْمِهِ تعالیٰ و علمہ تعالیٰ قبل وجود ممکنات اور چونکہ ممکنات غیر ہیں ذات الہی کا فیلزم استکمالہ بالغير و احتیاجہ الی الغير فی صفة الكمال لان العلم صفة الكمال

ولینہر زیادۃ صفة العلم ہذا استحالات خمسة حاصل الدفع ان هذه الاستحالات  
 انما تلزم اذا كان العلم التفصيلی هو العلم الحقیقی ووصف الکمال لله تعالیٰ  
 والحال انه ليس كذلك بل العلم الحقیقی ووصف الکمال لله تعالیٰ  
 هو العلم الاقل ای الاجمالی الذی هو عین ذاته تعالیٰ لا عین وجود المعلوم الممكن  
 و المشہور ان الثانی ہوا الاول فی علمنا الیٰ یعنی مشہور یہ چلا آرہا ہے کہ جو علم بالمعنی الثانی ہے وہی علم بالمعنی  
 الاول ہے جب ہم اشیاء غائبہ کا علم کرتے ہیں یعنی جب ہم اشیاء غائبہ کا علم حاصل کرتے ہیں تو یہ ہمارا علم  
 حقیقی اور منشاء انکشاف وہی علم بالمعنی الثانی ہے یعنی وجود اللہ ہی المعلوم لدی العقل فبنا علیہ علم کا معنی تصویر  
 الہامیۃ عند العقل یا الحاضر عند المدرک نہیں کرتے ہیں قیاس بعض حضرات کہتے ہیں کہ ہماری اندر علم حقیقی اور منشاء  
 انکشاف حالتہ اور اکیہ ہے و الحق قائمی مبارک کے نزدیک یہ دو نوقول صحیح نہیں ہیں لہذا قاضی کے  
 نزدیک جو حق سے اس کو واجب کے ساتھ پیش کر دیا اور یہ واضح رہے کہ علم کے بارہ میں قاضی کا مسلک مختار بالکل  
 جدید ہے جو پہلے کسی نے اختیار نہیں کیا اس لئے اس کو متعدد بار پیش کرے گا خلاصہ یہ کہ ہماری عقول کا وجود  
 نورانی ہے کیونکہ وہ مجرد عن المادہ ہے اور مادہ اصل ظلمتہ اور خفا ہے جب عقول مجرد عن المادہ رکھتے ہیں تو یہ  
 نور ہیں اور ان کا یہی وجود نورانی علم اور منشاء انکشاف ہے البتہ وجود الاشیاء لہا ای للعقول  
 بالانطباع ای بالاسرار تسامر شرط انکشاف ہے یعنی یہ کہ اشیاء کا رسم ہونا اور ان کے صور کا عند العقل  
 حاصل ہونا شرط انکشاف ہے منشاء انکشاف نہیں ہے جیسے نور اور منشاء انکشاف ہے لیکن منکشف وہ اشیاء  
 ہوں گی جو اس نور اور صور کے تحت آئیں گی یہی حال عقل کے وجود نورانی کا ہے کہ یہی منشاء انکشاف ہے۔ اور  
 اسی کا نام علم ہے قول مشہور میں وجود اشیاء عند العقل جو درحقیقت شرط انکشاف تھا اس کو منشاء انکشاف قرار  
 دے کر علم کہہ دیا۔ حالانکہ حقیقت اس کے خلاف ہے۔ کہا انہا منکشفۃ عند لا سبحانه یعنی  
 جیسے اللہ تعالیٰ کے علم تفصیلی میں وجود اشیاء لدی الواجب تعالیٰ علی طریق المعلولیۃ شرط انکشاف ہیں۔ اور  
 حقیقتہ منشاء انکشاف باری تعالیٰ کی ذات اور وجود نورانی ہے اسی طرح وجود اشیاء بالانطباع یعنی بالاسام  
 صور یا شرط انکشاف برائے عقل ہے اور یہی حضور عند المدرک ہے منشاء انکشاف اور علم حقیقی واجب تعالیٰ  
 میں اور اسی طرح ممکن میں حقیقتہ عالم کا وجود نورانی ہے لایعینہ اللہ تعالیٰ کا علم خواہ اس کی اپنی ذات کے  
 ساتھ وابستہ ہو یا غیر کے ساتھ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کا عین ہے کیونکہ اس کی ذات فیاض وجود اور نور حق ہے۔  
 اور ممکن عالم جو خواہ اپنی ذات کا یا غیر کا تو اس کا علم اس کا وجود نورانی ہے جو کہ مستند ہی اللہ تعالیٰ ہے کیونکہ ممکن کے  
 وجود نورانی کا عطا کنندہ وہی ہے اولیٰ وجود کا نام علم ہے۔ فتفکر فانہ الحق فتفکر کے ساتھ ایک وجہ کا دفع  
 کر دیا و ہواۃ اذا کان العلم عبا سراً عن الوجود المجرّد فلا یصح تقسیمہ الیٰ الخوضی

والمصولی والی التصور والتصدیق حاصل الدافع ان هذا التقسیم انما هو باعتبار الشرط ای الوجود المعلوم لدى العالم بان وجود المعلوم لدى العالم اما ان يكون بواسطة الصورة أو الاثانی المحضوری والاول لا یخلو اما ان يكون تلك الصورة صورة مفهوم ساذج بلا حکم او صورة مفهوم مع الحکم الاول التصور والثانی هو التصدیق قوله فی الحاشیة التي هي ذوات تلك الصور لان الخیر مذهب افلاطون کا رد ہے جو کہ صور کو قائم بنفسہا ماننا تھا غلامہ یہ کہ صور افلاطونیہ اللہ تعالیٰ کے ہاں موجود بالعلولیتہ ہیں اسی طرح مالا صور یعنی خود اشیاء ذی الصور بھی اللہ تعالیٰ کے ہاں موجود بالعلولیتہ ہیں لہذا دونوں مناط معلومیۃ میں متساوی متعلق ہیں لہذا اشیاء ذی الصور اپنے انکشاف میں محتاج الی واسطۃ الصور نہیں ہوں گے لہذا ان کا علم حصولی نہیں ہوگا ووجود الشئی للشئی بالمعلول الخیر مذهب ارسطو اور شیخین کا رد ہے اس کو بصورت سوال و جواب بنا لیجئے ارسطو کی طرف سے یہ اعتراف ہو سکتا تھا کہ صور اور اشیاء ذی الصور باری تعالیٰ کے ساتھ متساوی متعلق نہیں کیونکہ صور کو واجب تعالیٰ کے ساتھ دو متعلق ہیں ایک معلولیۃ کا کیونکہ اس کی پیدا کردہ شدہ ہیں دوسرا نا عقیدتہ کا کیونکہ یہ صور قائم باللہ تعالیٰ ہیں۔ کقیام النعت بالمنعوت بخلاف اشیاء ذی الصور کے کہ ان کا متعلق صرف معلولیۃ کا ہے بغیر نا عقیدتہ لہذا اول کا محتاج الی واسطۃ صور ارضی نہ ہونا اشیاء کے محتاج الی الصور نہ ہونے کے لئے دلیل اور عین علیہ نہیں بن سکتا فالجاب بان وجود الشئی للشئی بالمعلولیۃ اقوی یعنی وجود علی طریق المعلولیۃ بنسبت وجود الشئی بالنا عقیدتہ کے قوی تر ہے۔ لان نسبة المعلول الی العلة بالوجوب و امتناع التخلف بخلاف نسبة النعت الی المنعوت فانها بالامکان وعدم امتناع التخلف فعلاقة المعلولیۃ اقوی فی الانکشاف بالنسبة الی علاقة الناعتیۃ والاضعف لایؤثر اولاً یظہر اثره عند الاقوی كالسراج انه لایؤثر اولاً یظہر اثره فی انکشاف الاشیاء عند وضوح الشمس قوله لمحقیۃ العلم المراد بالعلم ہرنا العلم التفصیلی بمعنی مہد الانکشاف لا التفصیلی المقابل للاجالی لان علاقة العینیۃ التي هي علاقة الاجالیۃ مذکورہ فیہا فالمراد من التفصیلی هو الذی يكون فیہا الامتیاز التام ولا يكون فیہا الابهام والخفاء اصلاً قوله هو وجود الشئی الخیر تقسیم سابق یہاں سے اثبات محضوریۃ علم الباری تعالیٰ ہے یعنی پہلے حصولی ہونے کی نفی کی اب یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ اللہ تعالیٰ علم محضوری ہے اگرچہ اتقان حصولی مستلزم لاثبات محضوری تھا لیکن عینہی اثبات ان کے نزدیک جو اصل علم کے منکر تھے کافی نہیں

ہو سکتا تھا۔ اس لئے ضرورت پیش آئی کہ حضوری کا اثبات صراحتاً بالذلل کیا جاتے یا یوں کہتے کہ شایع نے  
 اولاً علم باری تعالیٰ کا اثبات بطریق الآن کیا ہے یعنی فیضان ممکنات اور ان کا وجود دلالت کرتا ہے کہ ان کا صلح  
 متصف بالعلم ہے۔ پھر اگر یہ علم حصولی ہو تو تسلسل فی الصور لازم آتا تھا لہذا حضوری ہو گا تو یہ اس تلال من الاثر علی اثر  
 تھا اس لئے یہ بڑھان آئی ہو گا اور حقیقۃً العلم سے باری تعالیٰ کا علم اور اسکی حضوریہ بطریق العلم ثابت کرنا چاہتا ہے۔  
 اولاً مناظر علم اور مدار علم کو پیش کیا کہ علم کی مدار اس پر ہے کہ شئی معلوم موجود بالفعل ہو لہذا علم موجود بالفعل اور عالم  
 و معلوم کے درمیان ان علاقات ثلث میں سے کوئی علاقہ متحقق ہو اس لئے حقیقۃً علم پیش کرتے ہوئے کہا  
 وجود الشئی بالفعل اس شئی سے مراد معلوم ہے اور اس کے لئے وجود بالفعل کی شرط اس لئے کی کہ وحدتاً  
 سے علم متعلق نہیں ہوتا لہذا الشئی موجود بالفعل اس شئی سے مراد عالم ہے یعنی عالم بھی موجود بالفعل ہو۔ کیونکہ  
 معدوم اہلیت علم نہیں رکھتا بالمدلولیۃ یعنی وجود معلوم محلول ہو اور عالم اسکی علت او بالاعتبار یعنی معلوم  
 لغت اور صفت برائے عالم ہو اور عالم اس کے لئے موصوف و منوعت ہو او بالعینیۃ یعنی معلوم اور عالم کے  
 درمیان علاقہ عینیۃ ہو ان علاقات ثلث سے کوئی ایک علاقہ بین العالم و معلوم قائم ہو جاتے اور اسی علاقہ کی  
 بنا پر وجود معلوم للعالم ہو جاتے تو وجود سبب انکشاف ہو جاتے گا۔ اور ان کے درمیان حقیقۃً علم متحقق  
 ہو جاتے گی۔ پھر آگے جا کر فالقہوس الحق سے اس مناظر علم کو باری تعالیٰ میں ثابت کر کے مستکہ علم یا بتعالیٰ  
 و حضوریہ العلم کو ثابت کیا گیا یہ بربان من النشاعلی الناشی ومن المؤثر علی الاثر ہو اس لئے یہ  
 اثبات بطریق العلم ہو گا۔ قولہ مالہ وجود الشئی لنفسہ حقیقۃً علم کے متعلق جو کہا وجود الشئی بالفعل شئی  
 موجود اس سے معلوم ہوتا تھا کہ بین الشئین ای العالم و المعلوم حقیقۃً تغایر و اثنیۃ شرط ہے  
 اس قسم کی اثنیۃ علاقہ معلولیۃ اور ناغیبہ میں تو متحقق ہو سکتی ہے لیکن علاقہ عینیۃ میں تو متحقق نہیں ہو سکتی بلکہ  
 عینیۃ منافی اثنیۃ ہے اس لئے علاقہ عینیۃ منافی حقیقۃً العلم ہے نالہ سے اس اشکال کو دفع کرتے ہوئے کہا  
 وجود الشئی للشئی بعلاقۃ العینیۃ کامل وجود الشئی لنفسہ کی طرف ہے۔ یعنی  
 علاقہ عینیۃ کے اندر بین الشئین اثنیۃ حقیقیہ کی ضرورت نہیں ہے بلکہ اثنیۃ اعتباریہ کافی ہے جو علاقہ عینیۃ  
 میں متحقق ہو سکتی ہے کیونکہ عالم ہونے کا اعتبار مغایر ہے معلوم ہونے کے اعتبار سے اس قسم کا تعدد اعتبار کافی  
 ہے گا۔ و مما یشہد بہ و ینبہ علیہ علاقہ عینیۃ کے مناظر انکشاف ہونے کے لئے  
 یہ شہادت اور تنبیہ پیش کی جا رہی ہے یہ علاقہ نسبت ہائی دو علاقہ میں کے زیادہ آیت رکھتا ہے کیونکہ  
 زیادہ مقصود اثبات علمہ تعالیٰ بنفسہ و کونہ حضور یا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا علم بالغیر متوقف علی العلم بنفسہ ہے۔  
 اور فقرہ ضال نے بھی اولاً فی العلم بنفسہ کر کے اس پر فی العلم بالغیر کو متفرع کیا تھا اس لئے علاقہ عینیۃ کی توضیح اور



اثبات مقصود اہم ہے علامہ تنبیہ یہ کہ ہمارے اندر ایک قوتہ عاقلہ ہے جس کے ساتھ ہم اشیاء اخرا کا ادراک کرتے ہیں اب ہم چاہتے ہیں کہ خود اس قوتہ عاقلہ کو معلوم کر کے توجیر قوتہ اپنے آپ کو معلوم کرنے کے لئے خود کافی ہوگی یا نہیں۔ بلکہ قوتہ عاقلہ اخری کی ضرورت پیش آئیگی شق ثانی میں ہمارے لئے دو قوتیں ہو جائیں گی ایک کے ساتھ تعقل اشیاء ہوگا اور دوسری کے ساتھ تعقل قوتہ عاقلہ اولی کا اب ہم اس قوتہ عاقلہ ثانیہ کو معلوم کرنا چاہتے ہیں تو پھر قوتہ ثالثہ کی ضرورت پیش آئے گی۔ پھر اس قوتہ ثالثہ کے معلوم کرنے کے لئے قوتہ رابعہ آئے گی ہلہم جراً فیتادی الامر لالہی نہایة بالفعل جو کہ باطل ہے جب شق ثانی باطل ہوئی تو شق اول متعین ہوگی یعنی اپنے آپ کو معلوم کرنے کے لئے یہ قوتہ عاقلہ خود کافی ہے تو یہ قوتہ عاقلہ جس کے ساتھ ہم دوسری اشیاء کا ادراک کرتے ہیں تو یہ قوتہ عاقلہ نسبتہ اپنے نفس کے عقلی ہوگی اس لئے کہ وہ منشأ انکشاف ہے اور خود عاقل بھی ہوگی اور محمول بھی تو یہ وہی علاقہ عینیت ہی کام کر رہا ہے۔ ثقت اذا احصا المر الشئی الخ وجود الشئی لنفسه بعلاقۃ بعینیتہ کافی لال انکشاف ہے اس پر تنبیہ ثانی پیش کی جا رہی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب ایک چیز بصورتہ المجزؤہ یعنی ایک چیز کی صورت جو مجرد عن المادة الخارجیہ ہو کہ ذہن میں پہنچتی ہے اور ذہن جو اس صورتہ کے لئے محل ہے یہ بھی مجرد عن المادة ہے اور وہ صورتہ اس محل کے ساتھ ایسی قائم ہے جیسے نصت اپنے منصوت کے ساتھ قائم ہوتی ہے یہی صورتہ ذہن کے لئے علم ہو جاتی ہے اور ذہنی صورتہ کو ذہن کے لئے منکشف کر دیتی ہے اب ہم اسی صورتہ کو معلوم کرنا چاہتے ہیں جو ذہنی صورتہ کے لئے واسطہ فی الانکشاف ہے اور قائم بالذہن ہے تو اس کو معلوم کرنے کے لئے یا صورتہ اخری کی ضرورت پڑے گی یا صورتہ بلا واسطہ صورتہ اخری خود بخود منکشف ہوگی اگر شق اول ہو تو پھر صورتہ در صورتہ تسلسل لازم آئے گا لہذا یہ شق تو باطل ہوئی اب شق ثانی مجمع ہوگی اب یہ دیکھا جائے گا کہ یہ صورتہ خود بخود بلا واسطہ کیوں منکشف ہے آخر اس کے جز اور کوئی علاقہ نہیں کہ یہ صورتہ مجرد عن المادة کی گئی ہے اور ذہن جو کہ محل مجرد ہے اس کے ساتھ قیام و صغی اس کو حاصل ہے تب یہ براہ راست منکشف ہوتی ہے تو جب ایک شئی بنفس خود مجرد عن المادة ہو اور موجود بنفسه بعلاقۃ بعینیتہ ہو وہ بطریق اولی براہ راست منکشف ہوگی کیونکہ صورتہ بعلم الذہن مجرد ہوتی ہے قیام بھی ناہستی حاصل ہے جب ایک مجرد اپنی تجرید میں کسی عمل عامل کا محتاج نہ ہو بلکہ بذات خود مجرد ہو اور اپنے ساتھ علاقہ عینیتہ رکھتا ہو چونکہ تعلق انتہائی قوی ہے۔ لہذا یہ بطریق اولی مبداء انکشاف ہوگا۔ اس تنبیہ کے اندر یہ ایک مزید فائدہ ہے کہ وجود الشئی بنفسه بعلاقۃ بعینیتہ کے کافی لال انکشاف ہونے کو جیسے یہ ثابت کر رہی ہے اسی طرح وجود الشئی للمجرد بطریق الناعتیہ بھی اس کے ضمن میں واضح ہو رہا ہے یہ تنبیہ دو مقدمات پر مشتمل ہے پہلا ثم اذا احصا المر الشئی یہ علاقہ ناعتیہ کے کافی لال انکشاف ہونے کے لئے تنبیہ کا کام دیتا ہے۔ اور مقدمہ ثانیہ فما ظنک اذا تجرد المر یہ علاقہ عینیتہ کے کافی لال انکشاف ہونے کو ثابت کرتا ہے باقی رہا نحو اول یعنی وجود الشئی للمجرد بطریق المعلولیتہ کے منطوق انکشاف ہونے کے لئے اپنے

قول جملہ انکشافات کے ساتھ اشارہ کر دیا ہو کہ مذکور فی الشرع ہے اور بالقصد والاہتمام ثابت کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ جب وہ وقت کے لئے منکشف ہو تو وہ دراصل برائے وقت بطریق اولیٰ کافی الانکشاف ہوگا کیونکہ علاقہ معلومیت قوی فی الایجاب ہے۔ نسبت علاقہ ناخوشی کے لائق نسبتہ القابل الی المقبول والنعت الی المنعوت بالامکان ونسبۃ المفعول الی الفاعل بالوجوب والوجوب او کذلک واثق من الامکان یہاں تک متعلقہ منہید کا اکثر حصہ خارج ہو چکا ہے فتنبہد قوله فی الحاشیۃ

ھذا نحو اکثر بظاہر معلوم ہوتا تھا کہ علاقہات ہمیں صرف تین صورتوں میں تصور ہیں حالانکہ یہ صریح نہیں ہے بلکہ علاقہ ایک اور علاقہ بھی ہے جس کو مصائب کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے تو قاضی نے اس وجہ کے دلچسپی کی طرف اشارہ فرمایا کہ ہم نے شروع میں صرف وہ علاقہات پیش کئے ہیں جو متفق علیہ اور مشہور و معلوم ہیں یہ علاقہ مصائب مشہورہ ہے اور متفق علیہ صرف انکشاف کے قابل ہیں علامہ صاحب نے کہا ہے کہ ایک شئی موجود ہو اور ہر وقت بطریق المصائب فی الوجود یعنی نفس الامر میں ایک شئی مع الوجود ہر وقت عدم الحجاب لمانع اور حجاب مانع سے مراد مادہ ہے یعنی اقتراں بالمانع مانع عن الانکشاف والشہود ہوتا ہے اس لئے مادہ سے خالی اور مجرد ہو کر درلود وجود فی نفس الامر میں۔ اور علاقہ غیبیہ اور ناخوشی۔ معلومیت میں سے کوئی نہ ہو جیسے مجردات جو ایک دوسرے کا مشاہدہ کرتے ہیں اسی طرح معلوم ہوا ہے کہ مجرد ہو کر اپنے مرکز میں جمع ہوتے ہیں یہ سب علاقہ مصائب کے ایک دوسرے کو معلوم معلوم ضروری ہیں اور حضور البصر عند البصر یہ بھی عند اللزوم اسی قبیل سے ہے یعنی مصبرات بعلاقہ المصائب معلوم بعدم ضروری ہیں معلوم نہیں ہذا عند الاشراف اقبہ ان یزعموا من واقع ہوتا ہے کہ علم اور معلوم علم ضروری ہیں متحد بالذات ہوتے ہیں لہذا الزام علم کے ساتھ علم کا ازالہ ضروری ہے حالانکہ الایجابات سے علم زائل نہیں ہوتا تو اشراف صبر علم مثالی کا قول کرتے ہیں کہ جب تک محسوس حاضر عند نفس رہتا ہے تو انکشاف بحسب الوجود خارجی ہوتا ہے۔ اور جب یہ زائل عن نفس ہو جاتے تو پھر ایک مثالی ہو کامل مناسبت رکھتی ہے وہ حاضر رہتی ہے۔

فیصیر منشأ للانکشاف من غیر الظہار و انتقائش فی الخواص تفصیله و تحقیقہ  
در حقیقت مسئلہ بصر میں مذہب ثلثہ ہیں۔ اول یہ کہ بصر سے شعاع خارج ہوتی ہے جو بصر کے ساتھ ملتی اور سبب انکشاف ہوتی ہے۔ ثانی یہ کہ مصبرات کے صورتوں میں حاصل ہوتے ہیں اور یہ سبب انکشاف بنتے ہیں ثالث یہ کہ خود حضور بصر بالشرط والمعلومہ ای المقابلۃ وعدم الحجاب والتوجہ والاتفات الیہ سبب انکشاف ہے لہذا معلوم عدم ضروری ہوں گے یہی قول صاحب الاشراف کا ہے پہلے دو قول ان کے نزدیک باطل ہیں وہ کہتے ہیں مگر خروج شعاع سے ارادہ ہوتا تو پھر بعد قریب کی روئے بیک وقت نہ ہوتی بلکہ قریب پہلے نظر آتی اور بعد بعد میں کیونکہ حرکت شعاع بصری تدریجی ہے۔ حالانکہ نماز اور توابت بیک وقت نظر آتے ہیں اور اسی طرح حصول صور کے بارہ میں بھی وہ کہتے ہیں کہ محسوسات کی صورتوں پر محسوسات حاصل ہوں تو پھر انطباق کبیر علی الصغیر لازم آتا ہے اگر اس مقدار میں نہ ہوں تو پھر انکشاف تام کا سبب نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ کشف تام کے لئے تطابق فی المقادیر ضروری ہے۔ لیکن دوسرے حضرات جو کہتے ہیں کہ حرکت شعاع بصر تدریجی نہیں بلکہ دفعی ہے اس لئے مسافت بعیدہ اور قریبہ کا کوئی فرق نہیں ہوتا۔ اور انطباق کبیر علی الصغیر کا محال ہونا صرف موجودات خارجیہ میں بحسب الوجود خارجی ہے۔ اور موجودات ذہنیہ میں بحسب الوجود الذہنی کوئی استحالہ نہیں ہے۔ قولہ فان قلت کیوں کہ یہ دونوں تینہاں تدریجی ہے قابل اعتراض ہے کہ قوت عاقلہ کے بارہ میں تین احتمالات ہیں اول یہ انکشاف بقوت العاقلہ بقوت غیری ثانی انکشاف بقوت العاقلہ بجانہ اور کثرت ثالث انکشاف بقوت تقسیم اور اسی طرح صور کے باوجود بھی احتمالات ثلثہ ہیں۔ انکشاف الصور بواسطہ غیری اور بحالہ اور کثرت او بنفسہا صوت استعمال اول کو شارع نے باطل کیا ہے اس کے ساتھ احتمال ثالث متعین نہیں ہو سکتا۔

کیونکہ احتمال ثانی حالت ادراکیہ کا باقی ہے ہو سکتا ہے کہ قوتہ عاقلہ جب اپنے آپ کا ادراک کرتی ہے یا صورتہ قائمہ کا تو منشا انکشاف حالت ادراکیہ ہو تو اس صورت میں ہی حالت ادراکیہ عقل اور علم قرار پاتیگی اور قوتہ عاقلہ صرف عاقل و معقول بن سکتی ہے۔ لا الحقل و العلم لہذا صلاۃ عینیتہ کو مناط انکشاف قرار دینے کے لئے یہ تنبیہ کافی نہیں ہے۔ قلت خلاصہ جواب یہ کہ ہم اس حالت ادراکیہ کو معلوم کرنا چاہتے ہیں اگر اس کے معلوم کرنے کے لئے دوسری حالت کی طرف احتیاج ہو پھر دوسری کے لئے تیسری حالت کی طرف تو تسلسل امثال لازم آئے گا جو کہ باطل ہے بہر حال آپ کو کہنا پڑے گا کہ حالت ادراکیہ کے جاننے کے لئے وجود الحالیہ للقوتہ العاقلہ کافی ہے کسی اور حالت وغیرہ کے واسطہ کی ضرورت نہیں ہے تو اس صورت میں مناط انکشاف صرف وجود الحالیہ للقوتہ العاقلہ ہے اور اسی طرح خود قوتہ عاقلہ کا وجود بنفسہا اور صورتہ کا وجود بھی للقوتہ العاقلہ مناط انکشاف ہوگا اور کسی حالت وغیرہ کے واسطہ کی طرف احتیاج نہیں ہوگا بلکہ خود منشا انکشاف ہوں گے کیونکہ وجود الحالیہ للقوتہ العاقلہ بطریق ناعتیہ ہے کہ قوت عاقلہ ممنوعت ہے اور حالت ادراکیہ اس کے ساتھ قائم ہو کر اسکی وصف و نعت ہے جب اس قسم کا وجود للمجرد کافی لانا انکشاف ہے تو قوتہ عاقلہ مجرد ہو کر موجود بنفسہا بعلاقۃ العینیتہ ہے جو ناعتیہ سے قوی تر ہے اور صورتہ مجرد عن المادہ ہو کر یہ بھی قائم بالقوتہ العاقلہ بطریق ناعتیہ ہے جیسے کہ خود حالت ادراکیہ تھی لہذا قوتہ عاقلہ اپنے آپ کے لئے اور صورتہ قائمہ کے ادراک کرنے کے لئے کسی حالت وغیرہ کے واسطہ کی محتاج نہیں ہوگی

قوله فی الحاشیۃ قلت لا یخلو ..... بالجملۃ القول الخ خلاصہ یہ کہ حالت ادراکیہ کا قول باطل ہے کیونکہ جب حالت ادراکیہ کو معلوم کرنے کے لئے قوتہ عاقلہ حالت ادراکیہ اخیری کی طرف محتاج نہیں ورنہ تسلسل لازم آتا ہے بلکہ خود حالت ادراکیہ کا جو اپنا وجود للقوتہ العاقلہ ہے یہی کافی لانا انکشاف ہے اور مناط انکشاف ہے اور اس کا وجود للقوتہ العاقلہ وجود النعت للمنعوت ہے تو اسی طرح کا وجود للقوتہ العاقلہ صورتہ کو بھی حاصل ہے کہ وہ بھی موجود للقوتہ العاقلہ کو وجود النعت للمنعوت ہیں تو یہی منشا انکشاف ہوگا اور کافی برائے انکشاف جیسے کہ حالت کے بارہ میں تھا کیونکہ وجود الحالیہ للقوتہ العاقلہ مبداء انکشاف ہے اور انکشاف اسکا اثر ہے ولا یشتر لاحتیاج عن المبدأ الخ اس کے باوجود انکشاف الصور للقوتہ العاقلہ حالت ادراکیہ کا محتاج بھی ہو تو پھر حالت ادراکیہ ایک اور مبداء اور موثر برائے انکشاف صورتہ حاصل ہو جاتے گا تو لازم آئے گا کہ اثر ایک یعنی انکشاف صورتہ اور موثر فرد واحدہا وجود الصور للقوتہ العاقلہ والنشانی الحالیہ الادراکیہ فیلزم اجتماع المتشرین علی اثر واحد وهو باطل لایقال الحالیہ الادراکیہ حاصل سوال یہ کہ حالت ادراکیہ اور صورتہ میں فرق ہے وہ یہ کہ حالت ادراکیہ بذات خود نور ظاہر اور صورتہ علی ہے جب یہ موجود ہوگی تو خود وجود منکشف للقوتہ العاقلہ ہو جاتے گی اپنے انکشاف میں کسی مزید واسطہ کی محتاج نہیں ہے لا باعتبار الوجود یعنی حالت ادراکیہ باعتبار موجود ہونے

للقوة العاقلة کے منشا انکشاف نہیں بلکہ بذات خود منشا انکشاف ہے اور وجود بالقوة العاقلة شرط فی الانکشاف ہے مثلاً سراج منور جو خود نور اور روشنی ہے بذات خود منکشف ہوتا ہے اور اس کے منکشف ہونے کے لئے مزید اور نور کی ضرورت نہیں ہے البتہ قوت ہا صرہ کے سامنے اس کا وجود شرط انکشاف ہے اور منشا نہیں بلکہ منشا انکشاف تو وہ خود ہے اور صورت چنانچہ بذات خود نور ظاہر نہیں ہیں لہذا ان کے انکشاف کے لئے ان کا وجود بالقوة العاقلة کافی لانکشاف نہیں ہے اور مبداء انکشاف ہے بلکہ یہ وجود بالقوة العاقلة صرف بشرط انکشاف ہے اور مبداء انکشاف حالت ادراکیہ ہے جو نور ظاہر ہے لہذا وجود صورت منکشف ہونے کے لئے محتاج الی واسطہ الحالت ہیں اور حالت کسی واسطہ کی محتاج نہیں ہے لافاقول الز حاصل جواب یہ کہ حالت ادراکیہ کو بذات خود نور ظاہر کہنا غلط ہے کیونکہ حالت ایک امر ممکن ہے پس نیغیر نور بالک اور بذات خود باطل اور ظلمت ہے کیونکہ امکان میں عدم مانور ہوتا ہے اور یہ عدم مجرد اور بنیاد ہے ظلمت کی جیسے ممکنات میں بھی ایسے ہے اب اسکی نوریہ ذاتی نہیں بلکہ اس کے وجود بالفعل سے حاصل ہے جیسے العدم ظلمت والوجود نور قول مشہور ہے در حقیقت وجود بالفعل نور اور منشا انکشاف ہے اور یہ وجود بالفعل بالقوة العاقلة صورت کو بھی حاصل ہے لہذا وجود بالقوة العاقلة منشا انکشاف ہے نہ شرط فی لانکشاف اب اگر حالت کی ضرورت بھی ہو تو اجتماع مؤثرین علی اشتر واحداً لازم آجاتے گا جو کہ باطل ہے لہذا احتیاج الی الحالت کا قول بھی باطل ہے قوله فی الحاشیة وللصور نفس وجودها للمجرد اذ توضحها الز اس حاشیہ میں حقیقت علم پیش کرتے ہوئے شرائط عالمیہ کا ذکر کیا ہے اور اسی طرح قوله فی الشرح فاذن میزان تصحیح العاقلیة کے اندر بھی شرائط عالمیہ کا ذکر ہے لہذا ان دونوں عبارتوں کا مقصد مشترک طور پر واحد ہے حاصل یہ کہ اعتراض واقع ہوتا ہے کہ اگر علاقہ عینیہ اور ناعیہ مناو علم ہے تو پھر لازم آتا ہے کہ ہر شئی کو اپنے آپ کا علاقہ عینیہ اور اسی طرح اپنے اوصاف کا علاقہ ناعیہ علم ہو مثلاً مادہ کو اپنے آپ کا علم علاقہ عینیہ اور اسی طرح صورت کا جو مادہ میں حلول کتے ہوئے ہے علاقہ ناعیہ اور اسی طرح خود صورت جسمیہ کو اور جسم کو جو مرکب عن المادة والصورة ہے اپنے آپ کا اور اپنے ساتھ اوصاف قائمہ کا علم علاقہ عینیہ مذکور ہیں حاصل ہو اور یہ سب لوازم باطل ہیں تو معلوم ہوا کہ حقیقت علم کے اندر ان علاقہ عینیہ کا کوئی دخل نہیں ہے تو قاضی مبارک نے جواب کے اندر حقیقت علم پیش کرنے ہوئے شرائط عالمیہ پیش کر دیئے تاکہ اس قسم کے تمام اعتراضات مرتفع ہو جائیں سو علم منشا انکشاف کا نام ہے یعنی ایک شئی معلوم جو عالم کے لئے منکشف ہوتی ہے اس انکشاف کا جو مبداء و منشا ہے اس کا نام علم ہے اور یہ انکشاف حضور معلوم لدی العالم سمیثت لایغیب عنہ سے ہوتا ہے یعنی مبداء انکشاف وجود حضور معلوم عند العالم میں صورت کہ اس سے کبھی غائب نہ ہو یہی حضور وجود منشا انکشاف اور علم ہے لیکن علاقہات ثلث سے کوئی علاقہ بین العالم والمعلوم متحقق ہو وذلك لا یسکون الا

وجودہ بالفعل بنفسہ یعنی حضور معلوم لدی العالم اسوقت ہو سکتا ہے جب کہ خود عالم حسب ذیل شرائط رکھتا ہو (۱) وجود بالفعل یعنی عالم موجود بالفعل ہو معدوم صرف اور موجود بالقوة عالم نہیں ہو سکتا کیونکہ ایسی شئی جو خود موجود نہیں تو دوسری شئی اس کے ہاں کیسے موجود اور حاضر ہو سکتی ہے لہذا یہاں حقیقتہ علم قائم نہیں ہو سکتی (۲) وجود بنفسہ اسی شرط کو قاضی نے اپنے قول میزان تصحیح العاقلیۃ میں کون اشیٰ قائما بالذات لا بالمثل کے ساتھ تعبیر کیا ہے۔ یعنی عاقل اور عالم صحیح اور درست قرار پانے کے لئے یہ ایک میزان اور شرط ہے کہ عالم موجود بنفسہ اور قائم بذاتہ ہو اور اپنے وجود و قیام میں محتاج الی المثل نہ ہو جیسے کہ اعراض محتاج الی المثل ہوتے ہیں کیونکہ جو شئی موجود بغیرہ اور قائم بہل ہوگی تو شئی معلوم اس کے ہاں موجود اور حاضر نہیں ہو سکتی کیونکہ جو شئی بظاہر اس کے ہاں موجود ہوگی وہ درحقیقت اس کے ہاں موجود نہیں ہے بلکہ لدی محلہ موجود ہے کیونکہ جب وہ خود موجود حملہ ہے تو وہ شئی معلوم بھی موجود حملہ ہوگی لہذا حقیقتہ علم یہاں بھی قائم نہیں ہو سکتی (۳) یہ شرط تشریح میں مذکور ہے باین الفاظ بعد بخردہ فی ذاتہا لا بعمل عامل عن المادة یعنی عالم فی حد ذاته مادہ سے مجرد ہو لہذا جسم جو اپنے اندر مادہ رکھتا ہے عالم نہیں ہو سکتا اور یہ بخرد بذات خود ہو کسی عمل عامل کی وجہ سے نہ ہو جیسے معلوم ذہنی جو کہ جوہر ہے حصول اشیاء بانفسہا کی وجہ سے ذہن میں موجود بنفسہ اور من حیث ہئیکلہ کے درجہ میں جوہر ہے اور مجرد عن المادة بھی ہے لیکن یہ بذات خود مجرد نہیں ہے بلکہ عمل عامل کی بنا پر ہے یعنی ذہن نے اپنے عمل کے ساتھ اسے مجرد عن المادة کیا ہے لہذا اس قسم کی اشیاء عالم ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتیں وغواشیہا ہذا استرا عن نفس المادة چونکہ مادہ جوہر ہونے کی وجہ سے قائم بذاتہ ہے اور مادہ کے لئے پھر مادہ اور ہیولی کی ضرورت نہیں ہے ورنہ پھر ہر مادہ کے لئے مادہ ہوگا۔ ہم جراثیسلسل فی اللواد لازم آئے گا جو باطل ہے جب مادہ کے لئے مادہ ہوا تو مجرد عن المادة کی شرط بھی پوری ہوگئی لیکن مادہ عالم و عاقل ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا اس لئے غواشی مادہ سے مجرد بشرط کہ مادہ کو تصحیح عاقلیتہ سے خارج کر دیا اور غواشی سے مراد العدم والقوة ہیں یہ مادہ کے غواشی اور جہات ظلمتہ ہیں المنخسۃ یہ صفتہ مادہ ہے یعنی جہات ظلمانیہ جو کہ العدم والقوة ہیں ان میں مادہ پوری طرح منغمس ہے ان سے کبھی جدا نہیں ہوسکتا کیونکہ مادہ نام ہے الجوہر المستعد کا اور یہ استعداد مادہ کی جزئیاتی اور فصل دہنی و تقویم ہے اور استعداد کا معنی ہوتا ہے عدم وجود اشیائی لاشئی مع صلاحیتہ لہ تو گویا مادہ کے لئے عدم ایک ذاتی امر ہو گیا اور عدم اصل ظلمتہ ہے اور وجود جو نور کہلاتا ہے وہ مادہ کے لئے درجہ عارض میں ہے جو بالاضام صورتہ سے حاصل ہوتا ہے ظلمتہ ذاتی نور عارضی پر غالب ہو جاتی ہے لہذا یہ عالم ہونے کے قابل نہیں ہے نہ یہ اپنے آپ کا علم رکھتا ہے نہ کسی دوسری چیز کا بخلاف مجردات کے کہ وہ اس قسم کی ظلمتہ سے بالکل منزہ ہیں اگرچہ ممکن ہونے کی وجہ سے ان میں عدم اور ظلمتہ ہوتی تو ہے لیکن یہ درجہ ذات میں نہیں ہے کیونکہ ممکن میں عدم وجود کلاصا تیان اور پھر یہ امکانی ظلمتہ تو ہیولی میں بھی موجود ہے تو اس کے اندر ظلمتین موجود ہوتیں مجرد ممکن میں صرف ایک

ظلمت لہذا یہ عالم ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے اور مہیولی نہیں رکھتا لہذا علم مادہ اور مادیات یعنی اشیاء ذی المادہ اور اعراض قائمہ بالموضوع والمحل سے بالکل منتفی ہو جائے گا کیونکہ شرائط عالمیت سے یہ بالکل عاری ہیں لہذا ان کے ساتھ حقیقہ علمیت قائم نہیں ہو سکتی البتہ قدسیات یعنی وہ اشیاء جو مادہ سے مجرد اور منزہ ہو کر موجود بنفسہ ہیں وہ عالم ہو سکتے ہیں۔ ان میں نفوس و عقول اور باری تعالیٰ آتما ہے۔ پھر قدوس حق یعنی باری تعالیٰ چونکہ اقصیٰ مراتب فعلیت میں ہے لہذا اس کا علم لذات بذات ہوگا فتفکر لعلہ یحتاج الی تخیر ید القریبۃ اور جو عزت لغات سابقہ وارد ہوئے تھے وہ سب مرفوع ہو گئے فتامل قولہ و میزان تصحیح المعنویۃ الخ معقولیۃ اور معلوم ہونے کی میزان اور شرط یہ ہے کہ شئی معلوم موجود بالفعل ہو کیونکہ علم کا تعلق معدوم سے نہیں ہوتا دوسرا یہ کہ لذات مجردۃ ہو اور یہ ذات مجردۃ ذات عالم ہے جب تک معلوم عالم مجرد کے سامنے اور نزد آں نہ ہو تو وہ تحت العلم نہیں آسکتا درحقیقت یہ شرائط عالمیت اور معلومیۃ اسی حقیقہ علم پر ہی متفرع ہیں کیونکہ حقیقہ علم وجود الشیء بالفعل اور شئی معلوم ہے اور اس کا وجود بالفعل خود حقیقہ علم میں درج ہے لہذا یہ وہی لذات مجردۃ والی شرط ہے اور اسی شئی سے مراد عالم ہے اس شئی کیلئے و نزد این معلوم کا موجود بالفعل ہونا حقیقہ علم میں داخل ہے موجود بالفعل یہ شئی ثانی یعنی عالم کی صفت ہے تو اس سے عالم کے موجود بالفعل ہونے کی شرط واضح ہوتی ہے اور عالم کا قائم بنفسہ ہونا اس سے واضح ہو جاتا ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے کہ جو قائم بالمحل ہوگا اس کے لئے کوئی چیز موجود نہیں ہو سکتی بلکہ اس کے محل کے لئے ہوتی ہے۔ لہذا یہ عالم قائم بالمحل نہیں ہوگا۔ ورنہ اس کے ہاں کوئی شئی معلوم موجود نہیں ہو سکتی اور مادہ چونکہ اصل ظلمت ہے اور علم جو نور ہے اس کے منافی ہے لہذا عالم کا اس سے مجرد ہونا از خود معلوم ہو جاتا ہے فالشئی المقدس عن المادۃ پہلے جو حقیقہ علم اور شرائط عالم و معلوم پیش کئے ہیں یہ اس پر متفرع ہے کیونکہ ایک چیز جو مقدس عن المادۃ و خواصھا جیسے نفوس و عقول، واجب تعالیٰ جب یہ موجود بنفسہ ہیں تو یہ عقل عاقل معقول یعنی علم عالم معلوم قرار پائیں گے وجود الشیء لشیء کی حقیقہ پوری ہے لہذا باعتبار الوجود علم و عقل اور منشا انکشاف قرار پائے گی۔ چونکہ شرائط عالمیت پورے ہیں ہوا لشیء الموجود بالفعل والقائم بنفسہ مجرد عن المادۃ تو عالم بھی خود قرار پائیں گے اور معلوم چونکہ نام تھا الشیء لموجود بالفعل للمجرد کا تو یہ شرط بھی پوری ہے اس لئے یہ خود معلوم بھی قرار پائیں گے اور ایسی اشیاء کا ادراک علم جو ان کی اپنی ذات کے ساتھ و البتہ ہے وہ ان کے وجود سے زائد نہیں بلکہ خود ان کے وجود کا نام علم ہے ہاں وہ اشیاء جن کا وجود عین ماہیتہ نہیں ہے جیسے ماسومی الالاجب تعالیٰ تو ان کا علم صرف ان کی ماہیتہ سے زائد ہوگا۔ لیکن وجود سے زائد نہیں بلکہ خود ان اشیاء کا وجود ہے وہی علم ہے فالقدوس الحق علم و عالم اور معلوم کی حقیقت و شرائط واضح کرنے کے بعد اب از خود ثابت ہو جاتا ہے کہ باری تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم حضوری ثابت ہے کیونکہ قدوس حق اقصیٰ مراتب مجرد میں ہے اور وجود بحت یعنی فاعل وجود ہے عدم تو کیا شائبہ عدم اور بالقوۃ کی بھی یہاں

رسائی نہیں صرف وجود ہی وجود اور بالفعل اکمل ہے ماہیت سے مقدس ہے اور مادہ وہیولی سے تو بطریق الہی مقدس  
 و منزہ ہے تو لامحالہ اپنی ذات کے لئے بنفس خود ظاہر ہے کیونکہ تحقیق علم وجود الہی اللہ ہی موجود ہے اور علاقہ  
 عینیتہ بھی اسی طرح عالم اور معلوم کے شرائط سب مکمل طور پر موجود ہیں لہذا ایسی ذات خود علم و عقل اور عالم و عاقل اور  
 معلوم و محقول قرار پاتے گی یہ اثبات علم اللہ تعالیٰ بذات اللہ تعالیٰ بطریق الحضوریہ واضح اور محقق ہو گیا اس کا یہ  
 علم اسکی ماہیت جو کہ خود وجود ہے اس کا عین ہے یہ واضح رہے کہ ماہیت کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے احدہما الامر  
 المعقول معترى عن الوجود و الشخص هذا هو الذى يقال فى جواب ما هو فاعلمه تعالى  
 منقدس عن الماہیة بهذا المعنى وثانىها ما به الشئ هو هو هذا هو عين وجوده  
 تعالى و علمه تعالى ليس بمراد عن هذا الماہیة بل هو عينها فالماہیة بالمعنى  
 الاول مختص بالممكنات و المعنى الثانى عام فيشمل الواجب و الممكن كليهما قوله  
 و جملة الجائزات بنسخ ماہیتها الخ یہاں سے اللہ تعالیٰ کا علم بالممكنات کا حضوری ہونا ثابت کیا  
 اور علاقہ علم کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا مراد ببطیة الذات و الوجود بالقیاس الیہ تعالیٰ  
 یعنی ممکنات کا وجود اور ان کی ذات اللہ تعالیٰ کا فیضان ہے اور باری تعالیٰ سے مربوط ہیں ربط العلویہ اعلیٰ  
 لہذا اس علاقہ کے پیش نظر موجودات تمامہ اپنے وجود کے سوا سے اللہ تعالیٰ کو بڑھ راست بعلاقہ العلویہ معلوم  
 ہیں صور کا واسطہ درمیان میں لانا غلط ہے بلکہ ان ممکنات کا وجود خود صور علیہ ہیں اور براہ راست بلا واسطہ تصور  
 منکشف ہیں لہذا ان کے ساتھ علم حضوری وابستہ ہو گا کہ حصولی باری تعالیٰ کا علم اپنی ذات اور ممکنات کے  
 ساتھ بطریق الحضوریہ ثابت ہوا جو کہ مقصود تھا چونکہ یہ برہان لفظی تھا لہذا اس کا خلاصہ یہ ہوا کہ یہ دلیل ایک صغریٰ  
 اور کبریٰ سے مرکب ہے اور نتیجہ بھی ظاہر صغریٰ یہ ہے ان الواجب سبحانہ تحقیق فیہ علاقۃ  
 العینیة و العلیة من الثلثة المذكورہ التي یترتب العلم علیہا بالنسبة الخ  
 نفسہ والی غیرہ اس صغریٰ کو اپنے قول فالقدوس الحق سے الی قولہ تحقیقہ واضح کیا اور کبریٰ یہ کل من  
 یتحقق فیہ احدی العلاقات الثلث بالنسبة الی شئ فهو عالم بہ و اشار الی  
 اثبات الکبریٰ بقولہ فحقیقۃ العلم الی قولہ فالقدوس الحق فظہر نتیجۃ ان الواجب  
 سبحانہ عالم بنفسہ بعلاقۃ العینیة و بغیرہ بعلاقۃ العلیة و العلویة فقولہ  
 اذ هو وجود بحت بیان علاقۃ العینیة بذاتہ تعالیٰ و قولہ فهو لا محالہ ظاہر لذاتہ  
 بنفس ذاتہ نتیجتہا و قولہ جملة الجائزات بیان علاقۃ العلویة بغیرہ و قولہ  
 فالوجودات باسرها من حيث الوجود الربطی معلومة و صور علمیة یتنتجہا

قولہ فعلیہ تعالیٰ الاجمالی الیہ جواب اشکال ہے حاصل اشکال یہ ہے کہ اگر ممکنات بعلاقہ معلولیہ معلوم بعلم حضوری ہیں تو علم حضوری عین معلوم ہوتا ہے اور ممکنات حادث ہیں تو پھر اللہ تعالیٰ کا علم بالمکنات حادث ہوگا حالانکہ اللہ تعالیٰ کا علم ممکن ہے جو خلق ممکن سے مقدم ہے کیونکہ باری تعالیٰ موجد بالاختیار ہے اور ایجاد اختیاری سے علم مقدم ہوا کرتا ہے جب علم مقدم علی وجود ممکنات ہوا اور ادھر حضوری ہونے کی وجہ سے معلوم ممکن کے وجود کا عین ہوگا تو تقدم وجود ممکن علی وجود ممکن لازم آئے گا جو کہ باطل ہے اس کا جواب دیتے ہوئے اللہ تعالیٰ کے علم کو دو قسم قرار دیا ایک اجمالی دوسرا تفصیلی اللہ تعالیٰ کا علم اجمالی جو ان اشیاء کے ساتھ متعلق ہے وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کا عین ہے ممکنات کا عین نہیں ہے اور قدیم و مقدم علی الخلق والایجاد ہے اسے علم غنی کہتے ہیں اور دوسرا قسم علم تفصیلی ہے جس کا معنی الحاضر عند المذکر ہوتا ہے وہ اشیاء ممکنہ معلومہ کا عین ہے یہ علم قدیم نہیں ہے اور نہ مقدم علی الخلق پس یہ اشیاء اللہ تعالیٰ کو معلوم کہتین ای الاجمالی و التفصیلی ہیں قولہ فانما بوجود ہا الاجمالی متعلقہ الیہ یہ جواب اشکال ہے حاصل اشکال یہ کہ ممکنات ازل میں معدوم محض ہیں ان کا کوئی وجود نہیں ہے ان کے ساتھ ازل میں علم کیسے تعلق پکڑ سکتا ہے اور یہ کیسے منکشف ہوں گے کیونکہ علم واكتشاف مساوی تمیز ہے معدومات بحالت عدم قابل تمیز نہیں ہوتے لہذا یہ قابل معلومیہ بھی نہیں ہیں دوسرا سوال یہ بھی مرقع ہوتا تھا کہ علم اجمالی جب عین ذات باری تعالیٰ ہوا تو ذات واجب منشأ اكتشاف ہوگی برائے ممکنات حالانکہ ممکن اور واجب میں پوری مبادرت ہے ممکن قابل عدم ہے اور واجب کا وجود ضروری ہے اور کبھی قابل عدم نہیں اس بتاؤں کے ہوتے ہوتے ایک مہاآن دوسرا مہاآن کے کیسے منشأ اكتشاف ہو سکتا ہے ان سوالات کو مرتفع کرنے کے لئے کہا کہ ممکنات اپنے وجود اجمالی میں متحد مع تعالیٰ ہیں یعنی اللہ تعالیٰ کا وجود ممکنات کے وجود کیسے بمنزلہ منشأ انتزاع ہے اور ممکنات بدرجہ امور انتزاعیہ ہیں جیسے امور انتزاعیہ کا وجود وہی ہوتا ہے جو وجود منشأ ہے اس کے علاوہ اور کوئی وجود نہیں ہوتا مثلاً فوقیۃ ہو کہ منترع من السماء ہے تو وجود فوقیۃ وجود سما کے علاوہ الگ اور کوئی وجود نہیں اسی طرح وجود ممکنات بدرجہ اجمال وجود الہی ہے لہذا اللہ تعالیٰ کا علم جو اپنی ہی ذات کے ساتھ وابستہ ہے علم ممکنات اسی علم میں مندرج ہے جیسے علم باسما میں علم بالفوقیۃ مندرج ہو جاتا ہے دونوں اشکال انکسور مرتفع ہو گئے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے وجود ازل کے ساتھ ممکنات وجود اجمالی متحد ہیں لہذا معدوم صرف بھی نہ ہوتے اور نہ مہاآن لہذا یہ علم قدیم ہوگا اور ذات الہی کے لئے منشأ اكتشاف بھی ہوگی اور پھر ان اشیاء ممکنہ کا ایک وجود تفصیلی ہے جو حادث ہے یہ اپنے وجود تفصیلی کے ساتھ حاضر عند اللہ تعالیٰ ہیں بلا واسطہ الصور و بلاقیام بذاتہ تعالیٰ ہی وجود ممکنات منشأ اكتشاف اور علم تفصیلی ہے یہ حادث ہے قدیم نہیں ہے اور یہ علم الفعالی ہے اور مثل افلاطونیہ سے افلاطون کی مراد بھی یہی خود اشیاء کا وجود تفصیلی ہے



نہ صورتاً بقولہ و تحقیقہ ان ذوات الجائزات از بطور دلیل ہے اور خانہ بوجودھا الاجالی  
 متحدہ معہ بمنزلہ دعویٰ یعنی وجود اجمالی متحد ہونے کے متعلق بطور دلیل کے کہہ رہے ہیں کہ تمام جائزات یعنی ممکنات بطبع  
 خود اور بوجود خود اللہ تعالیٰ کی ذات اور وجود کے آثار و اظلال ہیں یہ ایسے جتنے صوفیہ حضرات کہتے ہیں کہ عالم وجود میں  
 صرف ذات واحدہ حقیقہ واجبہ لہذا نہما موجود ہے جو کہ منظور فی التعینات ہے یعنی تعینات اور  
 تشخصات میں مختلف اطوار اختیار کرتی رہتی ہے اور جمیع ممکنات اس ذات واحدہ واجبہ کے تعیناتی تطورات  
 ہیں وہ ذات حق بنفس خود ہر قید سے مطلق ہے اور کسی مخصوص تعین اور شخص پر محصور نہیں ہے واحد ہونے کے باوجود  
 اس کثرۃ میں اس کا ظہور ہے یہ تعینات ممکن ہیں وہ خود واجب ہے اور وہ واحد لیکن تشخصات اس کے کثیر ہیں  
 اور یہ تعینات ممکنہ اس ذات واحدہ حقیقہ میں ایسے منظومی اور مندرج ہیں جیسے امور انتزاعیہ اپنے منشا انتزاع میں  
 مندرج ہوتے ہیں لہذا ان ممکنات کا علم مندرج اور منظومی فی علمہ تعالیٰ بذاتہ تعالیٰ ہے کما قال فی  
 الحاشیۃ قال الاستاذ فی بعض حواشیہ یعنی اس چیز کو سمجھنے کے لئے آپ اوصاف انتزاعیہ  
 کو بندت ان کے موصوفات کے جو ان کے لئے منشا انتزاع میں دیکھئے آخر جو شخص منشا انتزاع کا ادراک  
 کرتا ہے تو امور انتزاعیہ کا ادراک بھی یہی قرار پاتا ہے یہ تمام ممکنات باری تعالیٰ کے لئے بمنزلہ اوصاف  
 انتزاعیہ و اعتبارات عقلیہ کے ہیں اللہ تعالیٰ ان کے لئے بطور منشا کے ہے لہذا ان ممکنات کا علم خود علمہ  
 تعالیٰ بذاتہ تعالیٰ میں مندرج ہے قولہ ذہو کالحالۃ الاجالیۃ یہ علم اجمالی کے لئے بطور نظیر کے  
 پیش فرما کر دو اشکالوں کو مرتفع کر دیا ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ کی ذات واحدہ ہے وہ ممکنات کثیرہ کے لئے مبداء کثرت  
 کیسے ہو سکتا ہے حاصل جواب یہ کہ ذات واحدہ اشیا کثیرہ کے لئے منشا انکشاف اس وقت نہیں ہو سکتی جب  
 کسی قسم کی مناسبتہ موجود نہ ہو اگر مناسبتہ موجود ہو جیسے کہ یہاں ہے کہ واحد منشا انتزاع کثرت ہے تو ایسے وقت  
 میں وہ منشا انکشاف ہو جاتا ہے جیسے کہ حالت واحدہ بسیطہ تمام تفصیل کے لئے جو کہ متصف بالکثرۃ ہے منشا  
 انکشاف ہے اور دوسرا اشکال یہ تھا کہ اجمال دو قسم ہے ایک اجمال فی الحدو المحدود ہوتا ہے وہ یہاں نہیں ہو  
 سکتا ورنہ تو علم الہی جو کہ اجمالی ہے درجہ محدود میں ہو جائے گا اور یہ تمام ممکنات تفصیلیہ درجہ حد میں اور جو کہ محدود مرکب  
 من الحد ہوتا ہے تو اس طرح اللہ تعالیٰ کا علم مرکب ہو جائے گا جو کہ باطل سے دوسرا اجمال وہ ہوتا ہے جس کے اندر  
 امتیاز تام نہیں ہوتا بلکہ ابہام و غضا باقی رہتا ہے جیسے اجمال قبل تفصیل اور بعد تفصیل میں ہوتا ہے لان ہذا ای  
 الاجمال سواء کان قبل التفصل او بعدہ هو العلم بالشئ مع عدم الامتیاز التام یہ بھی  
 مستحیل فی جنابہ تعالیٰ ہے تو حالت بسیطہ کی نظیر پیش کر کے اس سوال کو رفع فرمایا کہ یہ اجمال بالمعینین المذكورین نہیں  
 ہے بلکہ یعنی ثالث ہے وہ یہ کہ امر واحد منشا انکشاف ہو امور کثیرہ کے لئے کالحالۃ الاجالیۃ فانہا مبداء

انکشاف للامور الکثیرة التفصیلیة یعنی جیسے مناظرہ میں آپ کا خصم آپ کے دعویٰ پر مختلف اعتراضات کرتا ہے اور اپنے دعویٰ کے حق میں دلائل پیش کرتا ہے تو اسی وقت آپ کے ذہن میں ایک کیفیت بسیطہ اجمالیہ حاصل ہوتی ہے جس کے ساتھ خصم کے تمام اعتراضات و دلائل کے جوابات آپ کے ذہن میں منظور اور متحضر ہوتے چلے جاتے ہیں قبل ازیں کہ آپ تفصیل کے ساتھ جواب دیں اور اس تمام تفصیل کے لئے جواب اپنے وقت میں پیش کریں گے اس کے لئے یہ حالت بسیطہ منشا انکشاف ہے اور اس حالت میں نہ ترکیب ہے نہ محشر بلکہ یہ ایک تعقل بسیطہ ہے اور علم علیٰ ہر جب آپ اپنا جواب تفصیل وار پیش کریں گے اب آپ کو ہر ایک امر کا الگ الگ تفصیل کے ساتھ علم باقتیاز ہم حاصل ہوگا علم انفعالی ہے اور تفصیلی یہ اپنے وجود اجمالی کے ساتھ علم اجمالی اور فعلی میں مندرج تھا اسی طرح ممکنات کا ایک وجود اجمالی ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات اور وجود کا عین عینیت ایسے سمجھتے جیسے وجود منشا خود وجود امور انتزاعیہ قرار پاتا ہے اور یہ وہ عینیت نہیں ہے جو موجب عمل اقلیٰ ہو جائے۔ اسی کو درج کرتے ہوئے کہا وہی ای ممکنات بهذا الوجود الاجالی متحدہ معہ تعالیٰ من غیر تکثر فی ذاته تعالیٰ كما ان الامور الانتراعیة متحدة الوجود مع المنشأ من غیر تکثر فی المنشأ فهو الصل فی حد ذاته ای کالکل لانہ تعالیٰ مبداء الصل فیسند وجود الکل الیہ تعالیٰ ولذا قالوا ان الممكنات متحدة مع الواجب تعالیٰ فی الازل تو ان ممکنات کا علم اجمالی اللہ تعالیٰ کے اس علم میں مندرج ہے جوئی اپنی ذات متعالیہ کے ساتھ وابستہ ہے اور اس علم کو علم فعلی کہا جاتا ہے جس پر امر جہل وخلق و ایجاد مبنی ہے اور ممکنات کا ایک تفصیلی ہے جس میں ہر ایک سے الگ اور منفصل وجود کے ساتھ موجود ہے اور یہ وجود اللہ تعالیٰ کا معلول ہے اور اللہ تعالیٰ کے ہاں بذات خود حاضر ہے۔ صور کے واسطہ کی ضرورت نہیں ہے یہ تفصیلی یعنی الحاضر عند المدرک ہے یہ علم اول پر مرتب ہے اسے علم انفعالی کہتے ہیں جو جو ممکنات سے مستفاد ہے باری تعالیٰ کا علم بکل الموجودات بعد ذاته تعالیٰ وبعد علمہ بذاتہ تعالیٰ ہے اور یہ دونوں علم حضور ہی حصولی کوئی نہیں البتہ اللہ تعالیٰ کے صفات کاہ قدیمیہ میں نخواستہ شمار ہوتا ہے ثانی نہیں اور قدیم وہی علم اول ہے اور ثانی حادث ہے جو وجود ممکن کا عین ہے خلق و ایجاد علم اجمالی قدیم پر مبنی ہے حساب و کتاب جو اس امر کی دار و مدار کو ثانی یعنی تفصیلی پر ہے نہ کہ اول پر لیعلم من یتبع الرسول من ینقلب علی عقبیہ اور اسی طرح حتی یعلم المجاہدین منکم و الصابریین وغیرہا من الایات میں علم تفصیلی مراد ہے جو عین موجودات حادثہ ہے۔ قوله فی الحاشیہ اعلم ان هذا النظار و اشباہ اللہ تعالیٰ کے علم اجمالی کو سمجھانے کے لئے جیسے حالت بسیطہ کی نظیر پیش کی گئی ہے اسی طرح شجرہ و لواہ کی بھی پیش کی جاتی ہے کہ شجرہ میں بوشافیں پتے اور پھل ہیں یہ سب اس گٹھلی میں جو شجرہ ہے مندرج تھے لیکن گٹھلی میں ان پتے

شائخوں وغیرہ سے نہ کسی قسم کی ترکیب ہے نہ تحلیل علم الہ کو بھی ایسے ہی اجمالی خیال کیجئے۔ بلا تحلیل و ترکیب اور اسی طرح بحر  
وامواج کو بھی نظیر پیش کیا جاتا ہے کہ امواج تفصیلیہ قبل از تہتوج بحر میں مندرج تھیں اسی طرح ممکنات کا علم مندرج تھا فی علم  
تعالیٰ لہذا تعالیٰ میں لیکن ان تمام نظائر پر یہ اعتراض واقع ہوتا ہے کہ ان کے درجہ اجمال میں تفصیلی اجزاء کے اندر  
امتیاز تام اور تمیز مکمل نہیں ہوتی بلکہ ابہام و اختلاف ہوتا ہے۔ تو پھر کیا اللہ تعالیٰ کے علم اجمالی میں امتیاز تام بین ممکنات  
باری تعالیٰ کو حاصل نہیں ہوگا اگر ایسے ہی خیال کیا جائے تو یہ باطل ہے جبکہ اللہ تعالیٰ کو پورا امتیاز حاصل ہے  
تو پھر ان تمام نظائر کو بطور نظیر پیش کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ وجہ تشبیہ مشترک نہیں ہے تو قاضی نے اس کا جواب دیا کہ  
لا یكون مقیاسا تاما ما للشانہ تعالیٰ یعنی یہ تمام نظائر اللہ تعالیٰ کے علم بالممکنات کے لئے مقیاس  
تام اور نظیر تام نہیں ہو سکتیں کیونکہ اللہ تعالیٰ اور اس کے صفات کے لئے نہ کوئی نظیر ہے نہ کوئی تشبیہ اس لئے  
کوئی مقیاس تام نہیں ہو سکتا لیکن چونکہ اللہ تعالیٰ کا علم اجمالی ہمارے عقول قاصرہ کے احاطہ ادراک فرہم سے بالاتر  
تھا کیونکہ ہم تو صرف اجمال محدود و محدود کو سمجھتے ہیں جس کے اندر ترکیب ہوتی ہے یا اجمال قبل تفصیل جو ایک کیفیت بسیط  
ہو کر قابل تحلیل الی التفصیل ہوتی ہے یا اجمال بعد تفصیل یہ تو اللہ تعالیٰ کے علم میں نہیں ہو سکتا کیونکہ علم اجمالی سے قبل ممکنات کا  
وجود فیلی تھا ہی نہیں پھر اجمال بعد تفصیل کیسے ہو پھر ان اجمالی مفہوم میں امتیاز تام نہیں ہوتا جیسا کہ تفصیل میں ہے  
اللہ تعالیٰ کا علم اجمالی ان تمام نقائص سے مقدس و منزہ ہے جیسا کہ شارح نے کہا بتقدس عن ترکیب و تحلیل الی آخرہ  
لہذا اس کی ضرورت پیش آتی کہ اس اجمال کوئی اہل سمجھنے کے لئے نظیر تام نہ ہی نظیر ناقص پر لکھا گیا جاتے اور وجہ تشبیہ  
میبی ہے کہ شئی واحد و بسیط مبداء انکشاف برائے اشیاء کثیرہ ہو سکتی ہے اور اس شئی واحد میں ترکیب و تحلیل کا سوال پیدا  
نہیں ہوتا تاکہ ہمارے عقول اس اجمال کو فوق الاجمال الموجود فی الحد و المحدد و فی العلم بالمشئی مع عدم  
الامتیاز الی فی مرتبہ الاجمال ومع الامتیاز الی فی مرتبہ التفصیل ان تمام سے فاتق ہے مستعد بخیاں کریں اور کار و استنکار کریں  
عن تحقق ما ای الاجمال هو متعال عنہ امی عن کل واحد من عداد الامتیانہ و  
والتخصیب و التحلیل او عن الاستنکاس بہر حال یہ مقیاس ہم نہیں عقول قاصرہ کے استبعاد کو  
زائل کرنے کے لئے ذریعہ ہیں مگر یہ نظیر ناقص ہی ہی قولہ فی الحاشیہ لیس المراد بالانفعال الی  
شرح میں اللہ تعالیٰ کے علم تفصیلی کو انفعالی کہا گیا تو اس پر اعتراض وارد ہوتا تھا کہ انفعال تو خواص ہیولی سے ہے  
جیسا کہ اہل حکمت اثبات ہیولی کے بارے میں لکھتے ہیں کہ جسم کے اندر دو قسم کے اجزاء ہوتے ہیں ایک فعلی اور دوسرے  
انفعالی اب ان اثر مختلفین کا مبداء امر واحد نہیں ہو سکتا لہذا ہر جسم میں امرین کا ہونا ضروری ہے ایک آثار فعلیہ کا  
مبداء ہوگا یہ صورت اور دوسرا آثار انفعالیہ کا مبداء یہ ہے ہیولی جو قبول الاثر من الغیر شئیاً فشیئاً یعنی  
تدریجاً کرتا ہے اور اسی کو انفعال تجردی کہا جاتا ہے باری تعالیٰ تو اپنی ذات و صفات میں ہیولی اور مادہ سے منزہ

و مقدس ہے تو اس کے علم کو انفعال اور تجرد کے ساتھ کیسے موسوم کیا جاسکتا ہے اس اشکال کو اٹھاتے ہوئے  
قاضی نے کہا ایسے المراد بالانفعال ہونا الانفعال التجددی الذی ہو من شان  
الطبیعی بل مجرد کونہ مستفاداً من الذی برای المعلوم یعنی صرف استفادہ عن غیر یعنی  
عن معلوم الذی ہو غیرہ تعالیٰ ہونے کی وجہ سے اس کو انفعالی کہہ دیا گیا ہے زیادہ سے زیادہ یہی ہو گا کہ انفعال  
کے بارہ میں یہ اصطلاح جدید ہے فلا مشاحۃ فی الاصطلاح فلیس لکم حق الاعتراض  
علینا قوله لا ینتجی ای لا برہان علیہ لانیچ اگر معروف پڑھا جائے تو باب انفعال سے ہو گا  
جیسے کہا جاتا ہے انتجت الناقہ اذا استبان حلها وحان نتائجها اور یہ باب لازم اور  
غیر متعوی استعمال ہوتا ہے اور اگر گمراہوں پڑھا جائے تو پھر لائی مجرد سے ہو گا کہا جاتا ہے نجت الناقہ  
ویقال نتیجها اهلها فعلا اللغوی علی کلا التقديرین ای المعروف والمجهول  
لم یولد ولا یکون معنایا لم یولد علی تقدیر ما لہذا اشاح کامجہول کی صورت میں  
لم یولد کا مفہوم لینا لائقہ اسکی گنجائش نہیں ہے لیکن فاضل لکھنوی نے لکھا ہے کہ لانیچ بصیغہ مجہول یعنی لم یولد مستعمل ہوا  
ہے لہذا شارح کا قول اسی پر مبنی کیا جائے اور اس میں ایک معنی کا زیادہ بھی ہے اور تکریر سے تاسیس بہتر ہے مجہول کا  
صیغہ شارح نے اولاً اخذ کیا ہے اور یہ اس ضمیر سے جو متصل بالشان اور راجع الی اللہ تعالیٰ تھا حال ہی کا معنی یہ ہو گا  
کہ کس قدر بلند ہے شان باری تعالیٰ کا درال مایکہ اس اللہ تعالیٰ کو نتیجہ نہیں بنایا جاسکتا اب اس صورت  
میں نتیجہ کا مفہوم اصطلاحی اور مفہوم لغوی دونوں کی نفی ہو سکتی ہے قاضی نے مفہوم اصطلاحی کی نفی کو مقدم رکھا اور کہا  
لابرہان علیہ نتیجہ اصطلاحی آپ جانتے ہیں کہ جو قیاس برہانی سے در اوسط کے گرانے کے بعد حاصل ہوتا ہے  
اور اللہ تعالیٰ کے وجود اور اثبات صفات پر برہان ہے نہیں تو اس کو کسی برہان سے بطور نتیجہ کیسے اخذ  
کیا جاسکتا ہے یہ واضح رہے کہ مسئلہ اثبات وجود واجب تعالیٰ و صفات کے اندر دوسرے مسائل ہیں ایک  
اہل نظر کا یعنی متکلمین اور مشائخ کا یہ ادھر چلے گئے ہیں کہ مسئلہ نظری ہے اور محتاج الی النظر اور دوسرا مسلک اہل بیاض  
کا ہے یعنی صوفیہ اور اشراقیہ کا یہ حضرات اس مسئلہ کو بدیہی اور مستغنی عن النظر و فکر قرار دیتے ہیں ان حضرات کے مقولات میں  
سے ہے خدا را بخدا تو ان شناخت خورشید را چہ حاجت با شمع شارح کی عبارت دونوں مسائل پر مجہول کی جاسکتی ہے اگرچہ  
منہیہ مسلک ثنائی کی تائید کرتا ہے اور مسلک ثنائی یعنی مسلک بدیہی کے لحاظ سے مفہوم یہ ہو گا کہ اللہ تعالیٰ کا وجود اور اثبات صفات  
ایک بدیہی مسئلہ ہے لہذا اس پر کوئی برہان ہی نہیں ہے کیونکہ براہین نظریات پر ہوتے ہیں نہ کہ بدیہیات پر جب برہان  
ہی نہ ہو تو یہ مسئلہ کسی برہان سے بطور نتیجہ کیسے اخذ کیا جاسکتا ہے لہذا یہی برہان کا نتیجہ نہیں بنایا جاسکتا البتہ اللہ تعالیٰ  
کا وجود کائنات کے وجود کے لئے برہان ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ علت موجودہ برائے کائنات ہے اور موجودہ موجود معلول

کے لئے برہان ہوتا ہے اس پر اخیر ضمن واقع ہوتا ہے کہ علم الکلام اور علم الالہیات میں اس مسئلہ پر براہین پیش کئے گئے ہیں پھر آپ برہان کی نفی کیسے کرتے ہیں تو جواب دیا انما السبیل الیہ یعنی اس مسئلہ پر جو دلائل پیش کئے جاتے ہیں یہ درحقیقت دلائل کاشفہ ہیں یعنی تینبیہات ہیں جو درحقیقت اذہان قاصرہ کے لئے کشف و ایضاح کا کام کرتی ہیں یہ دلائل مفید اور مثبتہ نہیں ہیں جیسے براہین سے ابتدائی علم کا افادہ و اثبات ہوتا ہے یہ وہ نہیں ہیں بلکہ تینبیہات کاشفہ ہیں مسلک اہل نظر کے لحاظ سے اس عبارت کا مفہوم سمجھنے سے قبل یہ بات آپ ذہن میں رکھیں کہ برہان دو قسم ہے ایک برہان لمی دوسرا برہان انی حد واسطہ حکم مطلوبہ کی تصدیق فی الذہن کے لئے ان دو قسم برہان میں علت ہوتی ہے یعنی حد واسطہ کے ذریعہ حکم کے ساتھ ذہن اطمینان کر لیتا ہے اور حکم کی تصدیق کرتا ہے اس کے علاوہ اگر حد واسطہ حکم مطلوبہ کے لئے علت فی نفس الامر والواقع بھی بنے تو یہ برہان لمی ہوتا ہے اور اسی کو برہان حقیقی کہتے ہیں اور اگر حد واسطہ صرف تصدیق ذہنی کے لئے تو علت مثبتہ کا کام دے لیکن نفس الامر میں یہ اس کے لئے علت نہ ہو تو یہ برہان انی ہوتا ہے اور یہ برہان حقیقی نہیں بلکہ برہان مجازی ہے کیونکہ یہ نتیجہ کے لئے مثبت فی نفس الامر نہیں ہوتا صرف ذہن کے لئے کشف و ایضاح نتیجہ کا فائدہ دیتا ہے جیسے آپ ہذا مجموعہ کے حکم کو بواسطہ تعضن اغلا ثابت کریں تو یہ برہان لمی ہوگا اگر آپ تعضن کے حکم کو بواسطہ مجموعہ ثابت کریں تو یہ برہان انی ہوگا اب اس مسلک اہل نظر کے مطابق عبارت کا مفہوم یہ ہوگا کہ مسئلہ اثبات وجود الواجب پر کوئی برہان حقیقی نہیں یعنی لمی برہان نہیں کیونکہ نفس الامر میں اللہ تعالیٰ کے وجود کے لئے علت ہے ہی نہیں بل هو البرہان علی کل شئی یعنی اللہ تعالیٰ تمام اشیاء کے لئے علت ہے لہذا جب برہان حقیقی نہ ہو تو یہ مسئلہ حقیقی نتیجہ بھی نہیں ہوگا لہذا لاینتج بعینہ مجهول اصطلاحی معنی کی نفی درست ہوگی باقی رہے دلائل کلامیہ اور حکمیہ تو ان کے متعلق جواب دیا انما السبیل یعنی وہ تو دلائل اہیہ ہیں جو ذہن کے لئے کشف و ایضاح حکم کا کام کرتی ہیں وہ دلائل مثبتہ حقیقیہ نہیں جو کہ افادہ علم و یقین اور اثبات نتیجہ فی نفس الامر والواقع کریں لہذا دلائل کلامیہ کے ساتھ اعتراض واقع نہیں ہوگا قال فی الحاشیۃ ہذا مبغی علی ما قال الشیخ فی برہان الشفاء اشیاء دو قسم کی ہیں ایک ذی اسباب دوسری بلا اسباب اس کی تفصیل یہ ہے کہ بعض اشیاء ایسی ہیں کہ جب انکی طرف کوئی محمول منتسب کیا جائے تو اس کے لئے سبب ہوتا ہے اور یہ نسبت محمول الی الموضوع بلا سبب نہیں ہوتی جیسے ممکنات کو دیکھئے خواہ انکی طرف وجود کی نسبت کریں یا اس کے علاوہ اور کسی وصف کی بہر حال ان کا ثبوت بلا سبب اور غیر علت کے نہیں ہے بلکہ محتاج الی علت ہیں اور دوسری بلا سبب یعنی اس شئی کی طرف جو محمول از قسم وجود یا اس کے علاوہ اور کوئی وصف منسوب ہوتی ہے تو وہ نسبت کسی سبب و علت کے واسطہ سے نہیں اب پہلی قسم کی اشیاء کا علم یقینی اور دائمی جو کبھی تبدیل نہ ہو اور علم ہو بھی سکتی تو ایسا علم ازہرت سبب و علت حاصل ہو سکتا ہے اس کے بغیر علم یقینی کے حاصل کرنے کا اور کوئی ذریعہ نہیں ہوتا۔

اور دوسری قسم کی اشیاء تو بنفس خود بین وضع اور علی ہونگی یا پھر بالکل مایوس البیان اور غیر ممکن الموضوع ہوں گی لاس کے حل ہونے کی کوئی توقع نہیں ہوگی اور یہ بات قرین قیاس ہی ہے کیونکہ ہر وہ نسبت جس کے لئے کوئی سبب موجود فی نفس الامر ہے تو عقل ایسی نسبت کی ضرورت اور دوام کا محض تصور طرفین کی بنیاد پر نہیں کر سکتا کیونکہ ایسی نسبت میں موضوع اور محمول کے درمیان کوئی تناسب طبعی موجود نہیں ہو سکتا یعنی موضوع بمرتبہ من حیث ہی محمول کی نسبت کے لئے کافی نہیں ہوتا اور تو بذات خود ایسے محمول کا متقاضی ہوتا اور اگر ایسے ہوتا تو پھر درمیان میں سبب نہ ہوتا لہذا انشکاب چیز کا قطعی علم از جانب سبب ہی ہوگا اور محاسب نہیں رکھتیں یعنی نسبت محمول الی الموضوع کے لئے کوئی سبب نہیں ہے تو پھر ایسی نسبت کے لئے یا تو ذات موضوع خود ہی کافی ہوگی اور محتاج الی الواسطہ نہیں ہوگی تو ایسی نسبت بین علی اور بدیہی ہوگی لامحالہ اور اگر ذات موضوع بھی کافی نہیں ہے اور سبب بھی کوئی نہیں تو ایسی اشیاء کے وضع ہونے کی کوئی توقع اور امید نہیں ہو سکتی اللہ تعالیٰ کی ذات مقدس کی طرف خواہ وجود کی نسبت کریں یا کسی وصف کی تو اس نسبت کے لئے نہ کوئی علت ہے نہ سبب اب اللہ تعالیٰ کی ذات کو مایوس البیان تو نہیں کہا جاسکتا۔ ورنہ تو تمام اعتقادات اور ایمانیات بالکل غلط ہو جائیں گے لہذا وہ بلاشبہ بدیہی اور اعلیٰ وضع الوجود ہوگا جب وہ بدیہی ہوتا تو اس کے لئے برہان کا سوال ہی پیدا نہیں ہو سکتا تو یہ حاشیہ مسلک اہل ریاضت کی تائید کرتا ہے یعنی یہ سکہ بدیہی اور شنی عن البرہان ہے لہذا بطور نتیجہ برہان مستفاد نہیں ہوگا الا یہ کہ آپ یوں کہیں کہ شرح کی اس عبارت سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف انتساب وجود اور اوصاف کے لئے سبب نہیں ہے تو سبب وعدۃ کی نفی سے برہان لمی کی نفی ہوتی ہے برہان لمی کی لہذا یہ مطلوب نظری اور محتاج الی البرہان اللانیتہ قرار دیا جاسکتا ہے کما ہو مسلک اہل النظر البتہ چرکہ برہان حقیقی طی قائم نہیں لہذا حقیقی نتیجہ نہیں بنایا جاسکتا

قوله فلا یورد بالجزیئات المحسوسة خلاصہ اشکال یہ کہ جزئیات محسوسہ ذی اسباب

ہیں ان کا علم بالسبب نہیں بلکہ بالحس والمشاہدہ حاصل ہوتا ہے لہذا آپ کا بیان کردہ ضابطہ غلط ہے اس سوال کے در جواب دیئے ایک یہ کہ علم بالجزیئات علم یقینی اور دائمی نہیں ہے بلکہ زوال جزئیات کے ساتھ علم بھی زائل ہو جاتا ہے اور جزئیات کے تبدیل حالات و ہئیتات کے ساتھ علم بھی تبدیل ہو جاتا ہے۔ دوسرا جواب یہ کہ کلام علم استدلالی کے متعلق ہے جزئیات کا علم احساسی ہے استدلالی نہیں ہے۔ فلا یرد الاعتراض بالجزیئات قوله اما الاستدلال بوجود المعلول یہ جواب ہے اس اشکال کا کہ بسا اوقات معلول اور مصنوع کے وجود سے استدلال کیا جاتا ہے چنانچہ له علة وصانعاً یعنی یہ ثابت کیا جاتا ہے کہ اس معلول اور مصنوع کے لئے کوئی نہ کوئی علت اور صانع ضرور ہے اور یہ علم ہوتا بھی یقینی ہے اور یہ ہے بھی من جہتہ

المسبب والمعلول لا من جهة السبب والحالة تو یہ ضابطہ کہ علم یعنی ہمیشہ من جهة السبب والحالة  
 ہوتا ہے منتقض ہو گیا تو اس کا جواب رافہو استدلال بالحالة علی المعلول كقولنا الجسم  
 مؤلف وكل مؤلف له مؤلف فان الاوسط فيه علة في نفس الامر لكون  
 الجسم ذا المؤلف یعنی در حقیقت یہ استدلال من جهة العلة علی المعلول ہے اور ہر بلا ہوتی ہے کیونکہ اس مقام پر جو  
 حد اکبر معمول علی الاوسط ہے اور پھر بواسطہ الاوسط معمول علی الاوسط ہے وہ خود مؤلف بالکسر نہیں ہے جو کہ علة  
 برائے مؤلف بالفتح ہے بلکہ ذی المؤلف ہے یا کہ مؤلف بالکسر ہے اور یہ اکبر در حقیقت معلول اوسط ہے و علة  
 لان المؤلف بالفتح هو المحتاج و مناط الاقتدار هو التالیف یعنی مؤلف بالفتح کے اندر تالیف  
 کا ہونا اور اس کا ذی اجزا ہونا یہ ایک علة ہے جو اس کو محتاج الی المؤلف کرتی ہے اگر اس کے اندر تالیف من الاجزاء نہ  
 ہوتی تو وہ محتاج الی المؤلف بالکسر نہ ہوتا اور نہ وہ ذی المؤلف کہلاتا اور نہ بان کہ مؤلفاً معلوم ہوا کہ یہ استدلال  
 در حقیقت من جهة العلة علی المعلول ہے گویا جسم کی دو اوصاف ہیں ایک اس کا مؤلف بالفتح ہونا جو اوسط ہے اور  
 دوسرا ذی المؤلف بالکسر ہونا جو اکبر ہے پہلی وصف دوسری وصف کے اثبات کے لئے علة ہے حد اوسط حد اکبر  
 کی معلول نہیں ہے البتہ اس کی جزئی معلول ضرور ہے کیونکہ مؤلف بالکسر ذی المؤلف کی جز ہے اور مؤلف بالفتح  
 کے لئے علة ہے اس جواب کی بنیاد اس پر ہے کہ حد اکبر ذی المؤلف ہے یا کہ مؤلف بالکسر ہے و صرف مؤلف  
 بالکسر حد اوسط کی معلول ہے وہ حد اکبر نہیں اور جو حد اکبر ہے اوسط اس کی معلول نہیں بلکہ علة ہے اور اس جواب  
 کی دوسری تقریر یوں بھی کی جاتی ہے قبل از تقریر ثانی یہ واضح رہے کہ اس کی بنیاد اس پر ہے کہ حد اکبر مؤلف بالکسر ہے  
 ذی المؤلف لیکن اس صورت میں حد اکبر کا جو حمل علی الاوسط ہوتا ہے اسمیں تعمیم کرنی پڑے گی کہ اس کا حمل خود  
 بنفسہ یعنی المواطاة ہو یا بواسطہ ذی اور لہ کے یعنی بالاشتقاق ہو جیسے یہاں ہے کہ مؤلف لہ مؤلف خلاصہ جواب کا  
 اب یہ ہے کہ حد اوسط اگر چہ اپنے وجود فی نفس کے درج میں معلول ہے حد اکبر کے وجود فی نفس کے لئے کیونکہ مؤلف  
 بالفتح اپنے وجود نفس الامری کے لحاظ سے معلول ہے مؤلف بالکسر کے وجود نفس الامری کا لیکن حد اوسط باعتبار موجود  
 الربطی للاصغر علة للاکبر باعتبار وجودہ السر بطی للاصغر یعنی ربط الاوسط بالاصغر علة  
 لربط الاکبر للاصغر یعنی مؤلف بالفتح جو حد اوسط ہے اس کا ربط اور ثبوت لاجسم ایسی چیز ہے جو اس کو محتاج الی مؤلف  
 اور مربوط المؤلف بالکسر کرتی ہے اور مناط اقتدار تالیف اور جسم کا مؤلف بالفتح ہونا ہے اگر جسم مؤلف نہ ہوتا تو محتاج  
 الی المؤلف نہ ہوتا اور مؤلف بالکسر کا ربط اور ثبوت برائے جسم نہ ہوتا لہذا یہ استدلال در حقیقت من جهة السبب والحالة  
 ہے۔ لا من جهة السبب والمعلول قوله وانما السبيل اليه اى الى اثبات وجوده الا  
 هذا القول انما يؤيد مسلك اهل الرياضة بل يصرح به قوله في الشرح لم يولد

یہ لاینج بصیغہ المہول کا لغوی مفہوم ہے یعنی اللہ تعالیٰ کسی کا مولود نہیں ہے یہ سکتہ تو برہمی ہے کیونکہ مولود کی ولادت بہت سے تطورات و تغیرات کے بعد ہوتی ہے اور محتاج الی الوالدین ہوتی ہے یہ سب امور مولود کے امکان و حادث اور افتقار و امتیاج کو مستلزم ہیں جو کہ وجوب کے بالکل منافی اس لئے واجب تعالیٰ مولود ہونے سے منزہ و مقدس ہے۔ تعالیٰ اللہ عن ذلك علواً کبیراً قوله ولو بنی للفاعل فمعنا لا مل یلدا مبنی للفاعل کی صورت میں صرف معنی لغوی کی نفی ہوگی اصطلاحی کی نہیں کیونکہ پہلے گزر چکا ہے بل هو البرہان علی کل شیئی تو واجب تعالیٰ جب تمام کائنات کے لئے علت اور برہان ہے تو علم بالعدۃ سے علم بالمولود حاصل ہوتا ہے جیسا کہ برہان لہی کا طریقہ ہے لہذا علم بالخلق علم بالعدۃ الخالق سے بطور نتیجہ مستفاد ہو سکتا ہے البتہ مفہوم لغوی کی نفی ہوگی یعنی واجب تعالیٰ کسی کا والد نہیں اور واجب تعالیٰ کا کوئی ولد نہیں ہے و بیاتہ ان الوالد و الولد یعنی علاقہ ولاد مستلزم امرین ہے ایک تکافؤ یعنی تضلیف اور دوسرا تائل اگر اللہ تعالیٰ کا مولود واجب ہو تو تکافؤ نہیں ہو سکتا اور اگر ممکن ہو تو تائل نہیں ہو سکتا لہذا اللہ تعالیٰ کا مولود کسی قسم کا نہیں ہو سکتا تفصیل اس کی یہ ہے کہ ممکن اری تعالیٰ کے ساتھ تائل نہیں رکھتا جو کہ علاقہ ولاد کے لئے ضروری ہے تائل کا مشہور معنی ہے اشتراک فی الماہیۃ النوعیہ عموماً ولاد اور ولد کی ماہیۃ نوعیہ ایک ہوتی ہے البتہ اس پر اعتراض مشہور طبع ہوتا ہے جس کی ماضیہ میں تصریح کر دی وہ یہ کہ ماضیہ عورت کے پیٹ سے کبھی سانپ پیدا ہو پڑتا ہے اور نخل تو خار و فرس سے پیدا ہوتا ہے باوجود علاقہ ولاد ہونے کے تائل بمعنی اشتراک فی الماہیۃ النوعیہ کے مفقود ہے اس اعتراض کو دفع کرنے کی خاطر تائل کا مفہوم مشارکت فی الاوصاف النفسیہ کے ساتھ بیان کیا اوصاف نفسیہ ان کو کہا جاتا ہے جن کے ساتھ متصف ہونے میں ذات موصوف کسی امر یا ذم عن الماہیۃ کی طرف محتاج نہ ہو بلکہ ان کے ساتھ متصف ہونے میں صرف اس کی ماہیۃ اور اس کے داخلی اجزا کافی ہوں۔ جیسے انسان کے لئے انسانیت حیوانیت جسمیہ اور جوہریہ یہ سب اوصاف نفسیہ ہیں اب تائل اشتراک نوعی سے بڑھ کر اشتراک جنسی خواہ جنس قریب ہو یا بعینہ تک شامل ہو گیا اب وہ اعتراض مشہور ساقط ہو جاتے گا کیونکہ یہاں امثلہ مذکورہ نہیں لگائی گئی کیونکہ موجود ہے اور ممکن کا باری تعالیٰ کے ساتھ مماثل نہ ہونا امر علی اور بحدی ہے لیکن پھر بھی بطور تنبیہ کے پیش کیا جاتا ہے۔ اگر ممکن و واجب کی ماہیۃ ایک ہو تو پھر یہ ضروری ہوتی ہے کہ جو چیز ایک فرد پر منتج اور درست ہوتی ہے تو وہ اسی ماہیۃ پر بھی صحیح اور درست قرار پاتی ہے۔ اب چونکہ ایک فرد متصف بالامکان ہے لہذا لازم آتا ہے کہ واجب تعالیٰ کی ماہیۃ بھی متصف بالامکان ہو۔ اور یہ صریح باطل ہے دوسرا یہ کہ واجب اور ممکن کی ماہیۃ اگر ایک ہو تو پھر امکان فرد کے لحاظ سے لازم آتا ہے کہ یہ ماہیۃ جائز العدم ہو اور وجوب فرد کے لحاظ سے لازم آتا ہے کہ یہ ماہیۃ منتزع العدم ہو ہو یہ صریح اجتماع ضدین و تفسیح نہیں ہے جو کہ باطل ہے و بیان الاول ان معنی التکافؤ الخ یعنی



اللہ تعالیٰ کا ولد اگر واجب ہو تو بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ شرط تکافؤ اس کی نفی کرتی ہے تکافؤ کا مفہوم یہ ہے کہ متکافئین کے درمیان تلازم فی التحقق و التعلل ہوتا ہے یعنی تحقق فی الخارج اور تعلق فی الذہن ہر ایک کا دوسرے کے بغیر نہیں ہو سکتا نیکون بینہما تلازم و توفف فی کلا الطرفين یہ اس لئے کہ ان کے درمیان علاقہ ذاتیہ افتقاریہ ہوتا ہے جو ہر ایک کو دوسرے کی طرف محتاج فی التحقق و التعلل کر دیتا ہے اور یہ علاقہ ذاتیہ یا تو یوں ہوتا ہے کہ ان کے مابین علت و معلول کا تعلق ہو یا یہ کہ دونوں معلول ہوں امثالہ کے جو ان کے مابین ارتباط افتقاری پیدا کر دیتا ہے جیسے کہ علاقہ ولاد بین الوالد والمولود ارتباط افتقاری پیدا کرتا ہے اور اس قسم کا علاقہ بین الواجبین القویین قائم نہیں ہو سکتا لہذا یہ ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا ولد واجب بھی نہیں ہو سکتا تو یہ واضح ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے کسی قسم کی اولاد نہیں ہو سکتی۔ لاینتج بصیغہ معرود کا مفہوم نفوی درست اور صحیح قرار پایا قولہ وقد یستدل علی نفی التماثل یہاں سے تماثل بالمعنی الاشم یعنی بمعنی الاشتراک فی الادصات النفسیہ جو کہ مشارکتہ نوعیہ اور جنسیہ کو شامل تھا باطل کیا جا رہا ہے یعنی علاقہ دلالت سے ہٹ کر ویسے واجب تعلق کے ساتھ نہ کوئی مشارکت فی الماہیۃ النوعیہ ہو سکتا ہے۔ نہ فی الماہیۃ الجنسیہ بکہ مشارکتہ و مماثلتہ علی الاطلاق باطل ہے فلا تتکثر سے لایکون لہو بتین متماثلین تک مشارکتہ نوعیہ کا بطلان ہے۔ و ایضاً لایقال انہ سے مشارکتہ جنسیہ کی نفی مطلوب ہے مشارکتہ نوعیہ کا بطلان یوں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی تعینہ و وجوب تقرر اور وجوب وجود ہے اور یہ حقیقت اس قسم کی کثرت قبول نہیں کر سکتی جس قسم کی کثرت نوع قبول کرتا ہے جو کہ عوارض مشخصہ کے ساتھ حاصل ہوتی ہے اصل بات یہ ہے کہ ماہیۃ نوعیہ جو تکثر ان الافراد کو قبول کرتی ہے درحقیقت یہ تکثر عوارض مشخصہ کے الحاق کی وجہ سے ہوتا ہے ورنہ ماہیۃ اور اس کے داخلی اجزا برابر درجہ کے مشترک ہوتے ہیں یہ تو موجب تنوع و تعدد نہیں ہو سکتے اس لئے وجوب التقرر والوجود اس قسم کا تکثر قبول نہیں کرتی تو اللہ تعالیٰ کا کوئی مماثل معنی مشارک فی الماہیۃ النوعیہ نہیں ہو سکتا باقی رہی یہ بات کہ ماہیۃ وجوب التقرر تکثر نوعی کیوں قبول نہیں کرتی اسکی وجہ پیش فرماتے ہوئے کہا۔ فان التخالف لاجمالہ فلا یراد یہ کہ اگر وجوب التقرر تکثر نوعی کو قبول کرے تو پھر کم از کم اس ماہیۃ کے تحت دو فرد شامل تو ضرور ہوں گے۔ جو مشارک فی الماہیۃ النوعیہ ہوں اور ان کے درمیان حسب ضابطہ تخالف یعنی تمایز عوارض مشخصہ کے ساتھ ہوگا جن کو ذاتی ہواقی کے ساتھ تعبیر کر رہا ہے اب یہ لاتی جوان فردین کے درمیان موجب تمایز ہیں ان کا وجود اور تحقق کہاں سے ہوگا نفس ماہیۃ سے یا اس کے وجود مطلق سے یا اسے اسباب سے جو خارجہ از حقیقتہ ہیں اور یہ تمام شقوق تشبہ باطل ہیں اول ادراثانی کا بطلان تو ظاہر ہے کیونکہ نفس ماہیۃ اور اس کا وجود مطلق تمام افراد میں علی سبیل السویۃ مشترک ہے اور جو عوارض اس منشا مشترک سے آئیں گے وہ بھی علی سبیل السویۃ تمام افراد میں مشترک ہوں گے۔

لان الاشتراک فی السبب والعلۃ یستلزم الاشتراک فی المسبب والمعلول

فلا يتصور الاختلاف بينهما هكذا العوارض اور شق ثالث کو باطل کرتے ہوتے کہا  
فلو لا تملك الاسباب یعنی اگر یہ اسباب خارج ہو جو جب تھے عوارض میزہ بین شخصیں کے منعدم  
ہو جاتیں تو پھر وہ لواحق و عوارض میزہ بھی منعدم ہو جاتیں گے تو کانت الذات واحداً اولم تکن ذات  
اگر یہ لحاظ کیا جائے کہ یہ حقیقت واجبہ ہے اور انتفاء عوارض کے ساتھ منتفی نہیں ہوگی کیونکہ وجوب انتفاء وجود کے  
منافی ہے، اب شخص اس وقت بنفس حقیقتہ واجبہ ہی ہوگا فتكون منحصرۃ فی شخص واحد ذات  
واحدة لان اسباب التعدد قد انتفت فكانت الذات واحدة اگر یہ خیال کیا جائے کہ حقیقتہ  
کلیہ اور پہچہ تھی جس کا تحقق صرف تحقق افراد اشخاص تھا اور اس کے افراد کا شخص اسباب خارجہ سے تھا  
جب وہ اسباب منتفی ہوتے تو عوارض مشخصہ بھی ختم ہو جاتیں گے تو اس صورت میں کوئی فرد بھی موجود نہیں ہو سکے  
گا، چونکہ ماہیتہ کلیہ بدون الافراد متحقق نہیں ہو سکتی تو سلمہ تکن ذات یعنی ذات بھی نہیں رہے گی اور اس عبارت کی  
تحلیل یوں بھی ہو سکتی ہے کہ یہ اسباب جو موجب تھے عوارض مشخصہ کے لئے اگر ان کا انتفاء صرف ایک فرد میں  
فرض کیا جائے تو پھر یہی فرد منتفی ہوگا، دینی الفرد الاخر موجوداً تو کانت الذات واحدة اور اگر ان اسباب کا  
انتفائی الفردین کلیہا ہو تو کوئی فرد باقی نہیں رہے گا، فلم تکن ذات اس توہمہ کی مدد سے کہ اس پر ہے کہ تک الاسباب  
موضوع من حیث المجموع اسباب ہیں اور لولا کی نفی سے رفع ایجاب کلی ہوگا اور رفع ایجاب کلی کی دو صورتیں  
ہیں اول سلب جزئی یعنی سلب عن البعض وثبوت للبعض دوسری صورت سلب کلی کی ہوتی ہے کانت الذات  
واحدة پہلی صورت پر اولم تکن ذات دوسری صورت پر متفرع ہے بہر حال جب وجود ذات منتفی ہو گیا تو اسکا  
وجوب بھی منتفی ہو جائے گا، کیونکہ وجوب بدون الوجود ممکن ہی نہیں تو اس وقت یہ لازم آیا کہ اس کا وجوب اور  
وجود مستفاد من الغیر ہے تو پھر یہ واجب بالذات نہ ہو کیونکہ اگر واجب بالذات ہوتا تو پھر استفادہ عن الغیر کیوں  
ہوتا ہذا خلف کیونکہ کلام تو حقیقتہ واجبہ بالذات میں تھی فثبت ان وجوب العقرم والوجود لا یكون  
مشترکاً بین الہویتین المتماثلین فلا یمکن ان یكون متکثرة تکثر النوع اس دلیل پر  
یہ اعتراض واقع ہوتا ہے کہ نوعیتہ مطلقہ باطل کرنا مقصود ہے یا صرف اس نوعیتہ کا جس کے اشخاص متعدد  
فی الخارج ہوں اگر شق اول مقصود ہے تو پھر دلیل مذکور مثبت مدعی نہیں ہے کیونکہ تعدد اشخاص فی الخارج اور  
ان کے مابین تخالف و تمایز نوعیتہ مطلقہ میں لازم ہی نہیں ہے لہذا ملازمہ فان التخالف الخ  
ای فی الخارج سے جو پیش کیا گیا ہے قابل تسلیم نہیں ہے کافی حقیقتہ اشمس والقرم اور اگر تعدد اشخاص فی الذہن  
مراد ہو اور فان التخالف سے اسی کو پیش کرنا مقصود ہو تو پھر نتیجہ بلواحق مستند الی اسباب خارجہ کے ساتھ  
ہو سکتا ہے اس میں کوئی استعمال نہیں کہ افراد ذہنیہ کے تشخصات مستفاد من الخارج ہوں اور یہ وجوب ماہیتہ

کے منافی نہیں ہے کیونکہ موادِ مشتملہ تدریجاً بہ ذریعہ لزوم امکان۔ امتناع میں وجود خارجی متبرہ ہے نہ مطلق وجود سواد کا  
 بخارجاً انھنیا والایا نمر التصادق بینہما بحسب اختلاف الذین والخارج یعنی واجب فی الخارج ممکن  
 فی الذین ہو سکتا ہے اگر شقی ثانی مقصود ہو تو پھر اگرچہ دلیل ۱۳م ہے اور ملازمہ و بطلان الی بیسی ہے لیکن یہ مناسب مقام  
 نہیں ہے۔ کیونکہ یہاں اللہ تعالیٰ کے اوصاف منحصہ کا ذکر ہے کما یقتضیہ اسباق والملاحق وہذا  
 الوصف غیر مختص بہ تعالیٰ بل، موجود فی بعض المکانات بالشمس والقمر فالادلی بنا ہذا  
 المطلب علی عینہ (الشخص جب اللہ تعالیٰ کی ماہیت اور شخص کے درمیان عینیتہ واتحاد ثابت ہے کما ہو  
 مذکور فی الحکمة تو حقیقہ شخصیہ کے اندر عقل تعدد کو جائز قرار نہیں دیتا لہذا یہ حقیقہ نوعیہ نہیں ہو سکتی کیونکہ حقیقہ نوعیہ  
 کیلئے جواز تعدد لازم ہے اما قال ادلی لان امتناع التعدد فی الخارج کما ہو مقتضی الشق الثاني  
 مختص بالحقیقۃ الواجبۃ لان تعدد الحقیقۃ الشمسیۃ فی الخارج لیس بممتنع بل ہو ممکن غیر واقع  
 فی الحاشیۃ قولہ لایتصور الاختلاف الا لایقال لہ لا یجوز حاصل اعتراض یہ ہے کہ یہ کیوں نہیں ہو  
 سکتا کہ ہر ایک فرد کا شخص اسکی ماہیت نوعیہ کی طرف مستند ہو جو صرف اسی ایک فرد میں منحصہ ماہیت ہے جیسے کہ  
 مفارقات و مجردات عشرہ اشخاص عشرۃ انواع ہیں اور ہر ایک کا شخص اسکی اپنی ماہیت نوعیہ کی طرف مستند ہے جو کہ  
 صرف اسی فرد میں منحصہ ہے جب یہ ماہیت نوعیہ منحصہ فی فرد واحد ہوتی تو وہ جس شخص کی موجب ہو گی وہ بھی فی الفرد  
 الواحد منحصہ ہو گا۔ نہ کہ مشترک اس اعتراض کے دفع کے لئے فرمایا نا نقول فاذا لایتماثلان یہ واضح ہے کہ اس مقام  
 پر دو احتمال ہیں ایک یہ کہ دونوں واجب الگ الگ نوظ کے فرد ہوں اور یہ ہر ایک نوع اپنے اپنے فرد میں منحصہ ہو  
 لیکن یہ دونوں بیسٹ ہوں یعنی کسی جنس مشترک کے تحت داخل نہ ہوں دو تہرہ فردیں واجبین ایسے نوعین کے  
 فردین ہیں جو مشترک فی جنس واحدوں اگر احتمال اول ہو تو پھر اس کا جواب دیا فاذا لایتماثلان لتباين نوعہما  
 کیونکہ اس صورت میں نہ اشتراک فی النوع ہے اور نہ فی الجنس تو پھر تامل کیسے ہو سکتا ہے لہذا اس صورت میں متماثل  
 نہ ہے اگر احتمال ثانی ہو تو اسوقت تامل معنی اشتراک فی الاوصاف النفسیۃ ہو گا جو کہ اشتراک فی الجنس کو شامل  
 ہے۔ پھر جواب دیا علی ان وجوب التفکر چونکہ وجوب تقران کا عین ذات ہے اور یہ حقیقہ قابل اشتراک ہیں لہذا  
 العیدۃ نہیں ہو سکتی کیونکہ اگر یہ ماہیت مشترک ہو تو پھر ان افراد کا ایک دوسرے سے تمایز امور داخلہ سے تو ہو نہیں سکتا۔  
 ہذا علی تقدیر الاشتراک فی الجنس یعنی جب کہ وہ مشترک فی الجنس ہوں تو جنس کے تحت جو افراد آتے ہیں  
 وہ افراد نوعیہ ہوتے ہیں۔ کالانسان والفرس الداخلین تحت الحيوان اور ان افراد کا ایک دوسرے سے تمایز ایسے  
 امور سے ہوتا ہے جو انکی ماہیت نوعیہ میں داخل ہوتے ہیں۔ جیسے انسان و فرس جو مشترک فی الحيوان ہیں اور ان کے مابین  
 تمایز ناطق و صاہل سے ہے۔ جو کہ ان کی ماہیت نوعیہ کے داخلی امور ہیں اگر یہاں بھی ایسے ہو تو پھر لازم آجائے گا کہ ماہیت

واجب مرکب ہو اور ترکیب تنزیم امتیاز اور امکان ہے اور یہ باطل ہے۔ فہو بوجو ارضی خاصاً یعنی جب امورِ داغہ سے امتیاز نہ ہو سکا تو اب عوارضِ خارجہ عن الحقیقۃ سے ہوگا یہ وہی دلیلِ شرحِ والی کا اعادہ ہے مع زیادۃ توضیح البتہ اس کے اندر احتمالِ جزئیہ یعنی امورِ داخلہ کا بطلان بھی پیش کر دیا قولہ فی الشرح وایضاً لایقال علی النوعین قول الجنس یہاں سے مشارکہ جنسیہ کی نفی مطلوب ہے یعنی حقیقہ واجب جنس بھی نہیں ہو سکتی ہو کہ مشترک بین الانواع ہو اور اس پر استدلال بقیاس استثنائی پیش کیا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر حقیقہ واجب تعالیٰ جنس ہو تو لازم آتا ہے کہ اس کے لئے فصولِ مقسمہ ہوں جو اس سے اہتمام رفع کر کے اس کے تحصیل اور وجود یا فعل کا افادہ کریں لیکن یہ تالیٰ لازم باطل ہے۔ فالنزدوم مثلاً یعنی حقیقہ واجبہ کا حقیقہ جنسیہ ہونا باطل ہے شرطیہ کی طرف اشارہ کیا بقولہ والذ لا یقسم بالفصول الا یعنی ہم تو کہتے ہیں کہ حقیقہ واجبہ حقیقہ جنسیہ ہو کر محمول علی النوعین نہیں ہو سکتی والذ اگر ایسے نہ ہو بلکہ وہ حقیقہ جنسیہ ہو کر محمول علی النوعین ہو تو لازم یعنی لازم آتا ہے کہ وہ فصولِ غیر داخلہ فی القوام کے ساتھ انقسام قبول کرے حالانکہ یہ باطل ہے اور اس کے بطلان کی طرف اشارہ کیا بقولہ فما حقیقۃ نفس تاکد التقرر ووجوب الوجود ..... لایقسم بربما فما حقیقۃ مبتدأء لا یقسم بہا خبر لا لک حقیقت۔ الحيوانیہ الی قولہ امر خارج عنہا جملۃ معتضدۃ بین البتدأء والخبر۔ حاصل اس کا یہ ہے اولاً یہ جانتے کہ ہر حقیقہ جنسیہ مبہم الوجود ہوتی ہے اور اس کو وجود بالفعل حاصل نہیں ہو سکتا جب تک اس کے ساتھ فصل کا انضمام نہ ہو اور یہی فصل جنس سے اہتمام کو مرتفع کر کے وجود بالفعل میں لاتا ہے اور اس فصل کا تعلق جنس کے ساتھ تقسیمی ہوتا ہے اور اس کے لئے مقسم کہلاتا ہے۔ اور حقیقہ جنسیہ سے خارج ہوتا ہے اور اس فصل کا تعلق نوع کے ساتھ تقویمی ہوتا ہے۔ اور اس کے لئے مقوم کہلاتا ہے اور حقیقہ نوعیہ میں داخل ہوتا ہے جیسے حیوان ہو کہ بدرجہ جنس ہے جب تک اس کے ساتھ کوئی فصل ناطق یا ناہق کا انضمام نہ ہو اس کو وجود بالفعل حاصل نہیں ہو سکتا جب اسکے ساتھ ناطق منضم ہوگا تو بصورت انسان موجود بالفعل ہو جائیگا اور ناطق حقیقہ حیوانیہ کے لئے مقسم اور خارج از حقیقہ ہے اور حقیقہ انسانیہ کے لئے مقوم اور داخل فی الحقیقہ ہے ثانیاً یہ کہ جو چیز مفید ہو حاصل حقیقہ کی تو وہ یا تو اجرائے داخلہ تقویمیہ ہوتے ہیں یا خارج از حقیقہ ہو تو وہ حاصل ہوتا ہے یعنی مفید حقیقہ اگر داخل فی الحقیقہ ہو تو وہ جز تقویمی ہوتی ہے اگر خارج از حقیقہ ہو تو وہ حاصل ہوتا ہے۔ واجب تعالیٰ کی حقیقہ ایسے نہیں ہے جیسے حقیقہ حیوانیہ ہے کہ جو کہ وجوب اور تا کہ تقرر کا غیر ہے اور موجودیت اور وجود اس کی حقیقہ حیوانیہ سے خارج ہے بلکہ واجب تعالیٰ کا وجود اس کا عین حقیقہ اور عین ماہیہ ہے اگر حقیقہ واجبہ بدرجہ جنس ہو تو فصل مقسم جو اس کے لئے مفید وجود ہوگا وہ دراصل مفید حقیقہ و مفید ماہیہ ہوگا۔ کیونکہ وجود عین حقیقہ ہے فافادۃ الوجود افادۃ الحقیقۃ حسب ضابطہ یہ مفید حقیقہ اگر داخل فی الحقیقہ ہو تو لازم آتا ہے کہ فصل مقسم مقوم ہو جائے اور اگر خارج از حقیقہ رہتے ہوتے مفید حقیقہ ہو تو تو پھر لازم آتا ہے کہ فصل مقسم حاصل ہو جائے اور یہ دونوں لازم باطل ہیں کیونکہ حقیقہ واجبہ نہ جو تقویمی کہتی ہے اور نہ

محتاج الی الباعل ہے تو ثابت ہوا کہ حقیقہ واجبہ کا بنس ہونا باطل ہے ہذا هو المطلوب وایضاً یلزم ان یکون یہ بطلان تالی پر دوسری دلیل ہے حاصل یہ کہ اگر حقیقہ واجبہ کے لئے فصل مقسم ہو تو پھر اس مقسم پر وجود واجبہ موقوف ہو جائے گا۔ جب وجود موقوف ہو تو وجوب بھی موقوف علی الفصل مقسم ہو جائے گا کیونکہ وجوب تو ضرورۃ وجود کا نام ہے تو عرف الوجود یستلزم توقف الوجوب اور فصل مقسم چونکہ خارج از حقیقہ اور مغایر حقیقہ ہوتا ہے تو اب وجود اور وجوب موقوف علی غیر ہو گئے والتوقف علی الغیر یستلزم الامکان فیلزم ان یکون الواجب ممکناً تعالیٰ اذہ عن ذلک علوً کبیراً فظہر انه لا یمکن ان یکون للواجب تعالیٰ فصل مقسمہ و لہذا یمکن لہ فصل مقسمہ لہذا یمکن جنسا ہذا هو المطلوب

قال فی الحاشیہ قولہ استفاد امن الغیر فیلزم الامکان وایضاً یلزم حقیقہ واجبہ کے لئے فصل مقسم ہونے کی صورت میں یہ استعمال ثانیہ ہے یعنی چونکہ فصل مقسم خارج از حقیقہ ہوتا ہے تو جو خارج ہو کر مفید حقیقہ ہو وہ جاہل ہوتا ہے تو اس صورت میں واجب تعلق کے لئے جاہل ہو جائے گا جو کہ باطل ہے وایضاً یلزم بالواو انسی الجمع سے معلوم ہوتا تھا کہ یہ دونوں احتمالے مجتمعاً و معاً واقع ہوتے ہیں حالانکہ ایسے نہیں تھا لہذا تو غیر کے ساتھ اسکی وضاحت کر دی کہ یہ دونوں احتمالے الگ الگ صورت میں ہیں یعنی استفادہ صحیح حقیقہ یا تو امر خارج سے ہو گا تو یہ جاہل ہوتا ہے جو واجب تعلق کے لئے کیلتے مفروض الاتفا ہے یا پھر مقومات داخل سے تفصول مقسم چونکہ مفید وجود ہو کر مفید حقیقہ ہو رہے تھے فیلزم ان یکون الفصول المقسمۃ مقومۃ و داخلۃ فی الحقیقۃ و ہذا خلعت خروجا عما ینقسم بہا و یلزم ترکیب الواجب من الاجزاء الداخلة ہذا ایضاً خلعت قولہ لا یتخیرا ہ ای لا یحسب الذات وهو ظاہر و لا یحسب الصفات قول المصنف لا یتغیر ترکیبی حیثیت سے وہی احتمالین سابقین رکھتا ہے۔ ایک یہ کہ ضمیر جو کہ متصل بالشان اور راجح الی اللہ تعلق ہے اس سے حال ہے اس صورت میں تغیر و کسب الذات کی نفی ہوگی جس کو شایع نے ظاہر کہہ دیا ہے کیونکہ تغیر یا تو تعاقب صور و لوازم یا تعاقب المادۃ سے ہوتا ہے یعنی مادہ باقی رہتا ہے اور اس پر تبدیلی صورتی ہوتی رہتی ہے کا انقلاب الماء ہواً و بالعکس اس کو کون فساد کے نام سے تغیر کرتے ہیں اور یہ تغیر مختص بالمادیات ہے۔ اللہ تعالیٰ مادہ سے پاک ہے لہذا اس قسم کے تغیر سے منزہ ہے یا تغیر ہوتا ہے بتبدیل حقیقہ و تصور و رہا حقیقہٴ اخریٰ ہذا ایضاً مستحیل فی جنابہ لاقہ تعالیٰ اذلی و ابدی لا یتصف بالتغیر اصلاً علاوہ انہیں تغیر مستلزم مدوش ہے اذ کل متغیر مادۃ جب اللہ تعالیٰ مدوش سے منزہ ہے تو تغیر سے بھی منزہ ہوگا۔ لان التغیر عبادۃ عن التجدد و انقضاء الشئی و مثلاً شئی انفرادات المنقضى و الحادث لا یسکون واجباً اور تغیر ذات سے مرتبہ تقرر کا باطل ہو جاتا ہے اللہ تعالیٰ ان تمام نقائص سے منزہ اور مقدس ہے لہذا تغیر ذاتی کا انتفا بالکل ظاہر ہوگا اور جو ترکیب یہ ہے کہ لا یتغیر کا تعلق لفظ شان سے ہو جو عبادۃ

عن الاوصاف ہے تو اس وقت تغیر مفاتی کی نفی ہوگی یعنی اللہ تعالیٰ بحسب الصفات قابل تغیر نہیں ہے اس پر  
 اعتراض وقع ہوتا ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ کل یوم ہو فی شان کے اندر مفسرین لکھتے ہیں انہ تعالیٰ یوم  
 قومًا ویضح الحزمین ویعد ذلیلًا ویذل عزیزًا فظاہر ان کل ما ذکر ولا یدل علی التجدد والتغیر ف  
 الصفات ویسے اللہ تعالیٰ قبل خلق العالم متصف تھے قبل العالم کے ساتھ اور بعد خلق العالم متصف ہوا مع العالم  
 اور بعد فنا العالم متصف ہوگا بعد العالم کے ساتھ ہوا الاول والاخر تو یہ تغیر فی الاوصاف ہے لہذا اوصاف سے  
 نفی تغیر صحیح نہیں ہے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا بحسب الصفات الحقیقة الا یعنی صفات حقیقیہ کے لحاظ  
 سے قابل تغیر نہیں ہے اور جو قول مفسرین میں پیش کی گئی ہیں وہ صفات حقیقہ نہیں ہیں لہذا ان کے ساتھ اعتراض وقع  
 نہیں ہوگا صفات کے اقسام کی تفصیل مذکور فی الحاشیہ ہے قولہ فی الحاشیة تفصیل المقام اولاً صفات  
 واجب تعالیٰ منقسم ہوتی ہیں الی تسین ایک صفات سلبیہ دوسری صفات ثبوتیہ صفات سلبیہ میں کسی چیز کا  
 باری تعالیٰ کے ساتھ قیام نہیں ہوتا جیسے کہ قیام الصفة بالموصوف ہوتا ہے بل سلب القیام ہوتا ہے اور ان کا  
 مصداق خصوصیت ذات واجب تعالیٰ ہوتی ہے جو ان سلب کی متقاضی ہوتی ہے اور باری تعالیٰ کی خصوصیت  
 ذاتی قابل تغیر نہیں ہے لہذا اوصاف سلبیہ کا تغیر مستحیل ہیں الاستحالة ہے اس لئے اس کا تعریض نہ شرح میں  
 کیا اور نہ حاشیہ میں اور صفات ثبوتیہ منقسم الی الاقسام الثلثة ہیں (۱) حقیقیہ محضہ (۲) حقیقیہ ذات اضافہ (۳)  
 اضافیہ محضہ۔ حقیقیہ محضہ وہ اوصاف ہیں جن کے مفہوم اور حقیقہ میں اضافہ الی الغیر کا کوئی اعتبار نہیں اور نہ  
 مرتبہ ترتیب آثار میں اضافہ معتبر ہوتی ہے حاصل یہ کہ ایک درجہ تعقل مفہوم کا ہے جسے تحقق ذہنی کہا جاتا ہے۔  
 اور دوسرا درجہ تحقق خارجی کا ہوتا ہے جس پر ترتیب آثار خارجیہ اور ترتیب نتائج ہوتا ہے تو صفات حقیقیہ محضہ  
 کے درجہ تعقل اور درجہ تحقق خارجی میں سے کسی درجہ میں اضافہ کا اعتبار نہیں ہوتا جیسے حیوة باری تعالیٰ اور وجود  
 باری تعالیٰ اور حقیقیہ ذات اضافہ وہ اوصاف ہیں جن کے مرتبہ تعقل مفہوم میں اضافہ الی الغیر کا اعتبار نہیں ہوتا  
 البتہ درجہ تحقق خارجی اور ترتیب آثار میں اضافہ الی الغیر معتبر ہوتی ہے کہ اس اضافہ کے بغیر آثار خارجیہ مترتب نہیں ہو سکتے  
 جیسے عالمیت اور قادریت۔ عالمیت کا کون الذات بحسبیت تکون فیہ صلاحیة الاکتشاف معلوم  
 اس کے مفہوم میں داخل ہے اور نہ اضافہ الاکتشاف الی المعلوم بلکہ تعقل مفہوم سے یہ خارج ہیں اسی طرح قادریت  
 فان حقیقہ کون الذات بحسبیت یکن منها بالنظر الیہا التروک والفعل بالاسرار  
 اب اس کے مفہوم اور تحقق ذہنی میں اضافہ الی المقدور معتبر نہیں ہے والمرد بقولہ تحقیقہا فی قولہ لا  
 یتوقف تعقلہا وتحققہا علی وجود المعلوم والمقدور التحقق الذہنی لا الخارجی البتہ  
 عالمیت اور قادریت کا تحقق خارجی بایں حیثیت کہ اس پر آثار خارجیہ کا مرتب ہو بدون المعلوم والمقدور نہیں ہوتا لہذا

لہذا اضافتہ الی المعلوم والمقدور معتبرنی درجہ التحقق خارجی ہو یا یہ دونوں قسم کے اوصاف ناقابل تغیر ہیں کیونکہ ان کا تغیر مستلزم ہوتا ہے تغیر ذات کو اور اسی طرح اضافتہ بوجہ حقیقہ ذات اضافتہ میں تھی وہ بھی ناقابل تغیر ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا علم تو نشئی معلوم کو من اذلہ الی آخرہ اور من حدیثی فی قائمہ مجبوظ ہوتا ہے لہذا قابل تبدیلی نہیں ہے بخلاف ہمارے علم کے کہ یہ متعلق بالمحالہ الموجودہ ہوتا ہے اور ہمیں حالت مستقبلہ کا علم نہیں ہوتا لہذا ہر استقبالی تغیر کے ساتھ ہمارا علم تغیر پذیر ہوتا رہتا ہے بخلاف علم اللہ تعالیٰ فانہ محیط من الأدل الی الآخر والاذنیۃ کلہا سواء حالاً کان اوماً فیاً ومستقبلاً حاضرۃ عندہ تعالیٰ فبناءً علی ہذا لا یتغیر علمہ ولا اضافتہ الی المعلوم لان الاضافۃ لازمۃ للعالمیۃ والقادریۃ وتغیر اللامزم یتلزم تغیر المزموم وتغیر المزموم الذی ہو العالمیۃ مثلاً مستلزم تغیر الذات وهو محال اور اوصاف اضافیہ محضہ وہ اوصاف ہیں جن کے مفہوم اور حقیقتہ اور تحقق در ترتب آگے دونوں میں اضافتہ الی غیر ذیل ہے۔ ان کا تعقل اور تحقق خارجی بدون الاضافتہ الی غیر ہو ہی نہیں سکتا جیسے اللہ تعالیٰ کا قبل العالم اور مع العالم اور بعالم ہونا اس وصف کا تعقل اور تحقق بدون العالم نہیں ہو سکتا ان اوصاف کا تبدیل اور تغیر صحیح ہے کیونکہ یہ تغیر حقیقت نہیں فی الواجب تعالیٰ نہیں اور نہ اس کی کسی صفت میں بلکہ یہ تغیر فی الامر المباحین ہوتا ہے جیسے مثال مذکور ہیں حقیقتہ تغیر فی العالم ہے نہ اللہ تعالیٰ کی ذات میں اور نہ اس کی صفت میں جیسے آپ کا مافی الیمین اور مافی الیسار تبدیل ہو جاتے و انت مستقر علی مکانک تو آپ کی صفتہ انسانی ہذا الشئی علی یمینک تھی تبدیل ہو کر علی یسارک ہو چکی ہے لیکن اس تبدیلی کا اثر نہ آپ کی ذات پر ہو گا اور نہ آپ کی کسی صفتہ حقیقیہ پر بلکہ ایک مباحین چیز تبدیل ہو رہی ہے لہذا ایسے اوصاف کی تبدیلی درست ہے اور معترض نے جو اعتراض کیا تھا وہ ان ہی اوصاف کے ساتھ تھا لہذا یہ اعتراض ہمارے مطلوب پر واقع نہیں ہوتا قولہ فی الحاشیۃ مشلو الہا بالواذنیۃ واجب تعالیٰ میں اضافیہ محضہ کی مثال رازقیۃ کے ساتھ پیش کی جاتی ہے کہ بدون المرزوق نہ متعلق ہو سکتی ہے اور نہ متحقق حالانکہ اسمیں اور عالمیۃ قادریۃ میں کوئی فرق نہیں ہے الا یہ کہ لازمیۃ میں نفس اضافتہ یعنی ایصال الرزق الی المرزوق مراد ہو اور اس کا اور منشأ مراد نہ ہو درحقیقت ان مفہومات کا مرجع معروف ناس کی طرف ہے لوگوں میں اطلاق رازق صرف اس پر متعارف ہے جو بالفعل تباشر باعطاء الرزق کرے اور اسی طرح سخی و بنواد بھی اسی کو کہتے ہیں جو بالفعل اعطاء اشیاء کر کے سخاوت اور جود کا اظہار کرے بخلاف عالم وقادر کے کہ ان کا اطلاق علی من من شانہ العلم والقدرۃ ہو کر دیتے ہیں سرور رازا میں یہ ہے کہ لازمیۃ اور سخا اور جود صفات خالیہ میں سے ہیں جن کا ظہور بدون فعل الارزاق والاعطایہ نہیں ہو سکتا اور بعض حضرات جن میں فطرۃ قبل العمل جود و سخا ہو جیسے کہا جاتا ہے کہ قائم فطرۃ سخی تھا یا جو بچہ عزیز الحف ہو اس کو سخی سمجھا جاتا ہے۔ ایک تو یہ اشیاء شاذ و نادر ہیں ان کے ساتھ اعتراض علی المتعارف نہیں کیا جا سکتا

دوسرا یہ کہ ان اوصاف کا علم بھی قبل سببائثرقہ عمل نہیں ہو سکتا بلکہ بداصل والفاعل ہوتا ہے لیکن تقاضی مبارک کے نزدیک اتنی بات یہ ہے کہ لازمیہ صفات حقیقیہ ذات اضافیہ میں سے ہے ذاکر انماذہ محضہ سے دراصل یہ نزاع لفظی محسوس ہوتا ہے کیونکہ لازمیہ اور اسی طرح اماتہ و احیا اگر ان میں سے مراد اعطاء الرزق و ایجاد الموت والحيوة ہو تو لفظ اضافیہ محضہ ہونا بدیہی ہے اور اگر ان سے مراد القدرۃ علی تلک الافعال ہو تو پھر حقیقیہ ذات اضافیہ میں درج ہے اور جواب نظر کی ضرورت نہی۔ قولہ ولا بحسب الصفات الحقیقیہ حقیقیہ محضہ مراد ہیں والاضافیۃ التی باذاتھا مباد متقررۃ یعنی صفات حقیقیہ ذات اضافیہ مراد ہیں اتنی ازاہر مبارک کی قید استرازا عن الاضافیۃ المحضۃ حاصل یہ کہ صفات حقیقیہ محضہ اور حقیقیہ ذات اضافیہ کا تغیر نہیں ہو سکتا کیونکہ ان کا تغیر مستلزم ہے تغیر ذات باری تعالیٰ کو عند الحکما تو یہ بات ظاہر ہے کیونکہ ان کے نزدیک یہ صفات عین ہیں ذات واجب تعالیٰ کا لہذا ان کا تغیر مستلزم ہے تغیر ذات کا اور تکلیفین کے نزدیک بھی ان کا تغیر مستحیل ہے اگرچہ عین ذات تو نہیں کہتے لیکن ان اوصاف کا تعلق ذات باری تعالیٰ کے ساتھ ایسے تسلیم کرتے ہیں جیسے لوازم ماہمیۃ کا تعلق نفس ماہمیۃ ہوتا ہے جو کہ نفس ذات من برئت ہی پر مرتب ہوتے ہیں اس لئے ان اوصاف کا تناسب الی اللہ تعالیٰ بطریق ایجاب ذاتی کہا جاتا ہے اور ایجاب ذاتی اوصاف کا یہ میں کمال ہوتا ہے اس لئے ان کا تغیر مستلزم ہو جاتا ہے گا تغیر ذات کو جو کہ محال ہے اس لئے ان کا تغیر نہیں ہو سکتا اور مبارکی مقررہ سے مراد حیوۃ اور وجود باری تعالیٰ ہے کیونکہ اوصاف حقیقیہ اضافیہ کا تحقق ان ہی پر موقوف ہے کما اذا تغیر معلومک او معلولک هذا القول متعلق بقولہ لا بحسب الصفات الحقیقیۃ و لفظ اذا مراد و ما مصدریۃ و الکاف بمعنی المثل صفة لمصدر محذوف ای لا بتغیر بحسب الصفات الحقیقیۃ تغیراً مثل تغیر معلومک و معلولک فانہ تغیر فی صفاتک الحقیقیۃ و ما در علیہ ان المعلوم و المعلوم لیسامن الصفات فدفعہ فی الحاشیۃ بان تغیر المعلوم او المعلوم مستلزم لتغیر العلم و لتغیر وصف العلیۃ فہذا التمثیل باعتبار اللان و المراد بالمعلوم هو المعلوم بالعلم الذی یکون مصداقہ نفس الذات الموصوف کعلم النفس بذاتھا و کذا المراد بالمعلوم هو اللوازم لوجود اتنا الخاصۃ و لاشک فی ان تغیرہما یتلزم تغیر ذات الموصوف و ذات العلة و اما ضم المعلوم مع المعلوم و العلة مع العلم مع ان المشہور فی امثال هذا المقام ذکر المقدم و مع المعلوم کذا قدرۃ مع العلم اشارۃ الی ان هذا المطلب اعنی استصالۃ التغیر فی الصفات المذکورۃ ثابت علی کلا المذہبین من المتکلمین و الحکماء اما علی مذہب الحکماء فظاہر لافہام عین الواجب تعالیٰ عندہم فتغیرہا عین تغیر الذات



واما علی مذاہب المتکلمین القائلین بزيادة الصفات السبعة او الثمانية فانها وان لم  
 تكن عين الذات عندهم لكنها معلولة لنفس الذات وصادرة عنها بالاجاب والايجاب  
 فيها كمال و تغیر المعلول يستلزم تغیر العلة التي هي صفة حقيقة وعين الذات  
 فتغيرها تغيرها ففي ذكر المعلول والعلة اشارة الى بيان استحالتة على مذهب  
 المتكلمين واما الاضافية المحضة ان كاتغير واجب تعلقه كغيره كاصلاً مستلزم نہیں ہے نہ تغیر  
 ذات كونه تغیر صفة كونه بل كغيره ورتعاقب ورتجید ورتحقیقت امور متباینہ میں واقع ہوتا ہے كما اذا تبدل ما بينك  
 ويسارك قوله في الحاشية اعلم ان مرجح الاضافات الاية جواب ہے اعتراض کا حاصل اعتراض  
 تغیر وصف حسب قسم کی وصف ہو مستلزم ہے حدوث وصف کا اور حدوث وصف مستلزم ہوتا ہے سبقۃ الاستعداد فی الوصف  
 کو یعنی موصوف کے اندر پہلے سے استعداد کا ہونا ضروری ہے تاکہ اس وصف مادے کو قبول کر سکے واجب تعلق  
 تو منزه عن الاستعداد ہے کیونکہ استعداد مقتضی ہوتی ہے عدم استعداد کو اور مستلزم ہوتی ہے بالقوة کولاش تعلق کے جمیع  
 کمالات بالفعل ہیں کوئی بھی بالقوة نہیں ہے تو اس اشکال کو دفع کرنے کے لئے کہا کہ تمام اضافات کا مرجع اضافتہ  
 واحد کی طرف ہے اور وہ ہے مبدیۃ بالنسبة الی جمیع الاشیاء اور اس مبدیۃ میں بالنظر الی ذاته تعلق نہ کوئی تغیر ہے  
 اور اختلاف لان ذاته تعالی متعال عن الازمنة والامکنۃ والابعاد فلا يتعلق بالتغیر  
 بذاته تعالی ولا بصفاتہ بتغیر الازمنة وغیرها فهو متعال عن الاستعداد اور اس مبدیۃ کا  
 تغیر بحسب التعلقات ہوتا ہے ورتحقیقت یہ تغیر مبدیۃ کے ساتھ بالذات متعلق نہیں ہے بلکہ بالعرض واسطۃ التعلقات  
 ہے اگر اس مبدیۃ کا تعلق کسی کے خلق وایجاد سے ہو تو یہ خالقیتہ ہے اگر کسی مرزوق کی تزیین کے ساتھ ہو تو لڑقیتہ ہے  
 اگر باعتبار اعطار الحيوة والموت کے محفوظ ہو تو احياء اور امانتہ ہے یہ ویسے ہے جیسے متکلمین کہتے ہیں کہ خالق صفات  
 قدیم ہیں اور تعلقات حادث ہیں یہ حدوث اور تغیر و استعداد ورتحقیقت ان تعلقات کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں  
 باری تعلق اور اس کے صفات اس سے متعالی اور بالا ہیں اور اسی طرح اوصاف حقیقیہ بقا ما کا رجوع الی صفة واحدہ  
 ہے وہ ہے وجوب التقرر والوجود اور اسی طرح محققین کے نزدیک تمام اوصاف سلبیہ کا رجوع الی سلب واحدہ ہے  
 وهو سلب الامکان ویندرج تحتہ سلب الجسمية والمجوهرية وغیرہما بہر حال اس تفصیل سے  
 یہ مستفاد ہوا کہ باری تعلق کی کوئی صفة بالنسبة الی ذاته تعلق نہ لائے تغیر نہیں خواہ اوصاف حقیقیہ ہوں یا اضافیہ اور اضافیہ میں جو  
 تغیر ہوتا ہے وہ ورتحقیقت بالنسبة الی التعلقات ہوتا ہے بلکہ صرف متعلقات میں ہی تغیر ہوتا ہے وصف میں نہیں ہوتا  
 قوله متساوية النسبة تفسیر بقولہ لا یختلف قولہ بالنظر الی ذاته ای متساوية بالنظر  
 الی ذاته تعالی واما بالنظر الی المرزوق والمخلوق فخير متساوية النسبة فتلك المبدیۃ

مختلفة حينئذ باختلاف الالمنة والامكنة والابعاد قوله تعالى عن الجنس والجهات  
 هذا تصریح لما علم ضمناً هذا دفع اشکال بان نفی الجنس عن الله تعالى قد ثبت بقوله  
 لا یجد فذکره ثانیاً تکرار بلا فائدة فاجاب بان هذا الیس بتکرار بل تصریح لما علم ضمناً  
 من قوله لا یجد هذا اذا کان المراد من الجنس الجنس الاصطلاحی واجاب ثانیاً بقوله  
 او یراد بالجنس یعنی جنس سے مراد جنس اصطلاحی نہیں جو کہ موجب اشکال ہے بلکہ جنس لغوی بمعنی المثل والمماثل  
 الجانس مراد ہے اور اسکی نفی قد یشتمل علی نفی الخماثل میں واضح ہو چکی ہے لیکن یہ جواب قانون براعت کے خلاف  
 ہے یعنی دیباچہ میں ایسے الفاظ استعمال کئے جائیں جو مشعر الی مقصود الکتاب ہوں وہ جنس اصطلاحی سے تو ماہل ہوتا ہے اور  
 جنس لغوی سے نہیں فلجاب عن هذا الاشکال بقوله الا ان یقال یعنی عنہ ایہم پر اسے معمول کیا جاتے  
 وہ یہ کہ ایسا لفظ استعمال کیا جاتے جس کا ایک معنی قریبی ہو اور دوسرا بعید اور مراد بعید ہو متبادر الی الاہم قریب ہو گا اس  
 قریبی سے براعت استعمال کا قانون پورا ہوتا ہے گا جنس کا لغوی مفہوم کتب منطق میں بعید ہے اور اصطلاحی مفہوم قریب  
 اور متبادر ہے اگرچہ مصنف کی مراد اول ہے لیکن عند الناس ثانی متبادر ہو کر قانون براعت کو پورا کر دے گا والمراد  
 بالجهات یہ بھی ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ وارد ہوتا کہ اللہ تعالیٰ سے جہات اصطلاحیہ کی یعنی وہ جہات جو  
 قضا یا موجدہ میں استعمال کی جاتی ہیں نفی مطلوب ہے یا کہ جہت لغویہ کی نفی مقصود ہے جو بھی ہو صحیح نہیں ہے کیونکہ جہات  
 اصطلاحیہ کی نفی اگر ذات واجب تعالیٰ سے مقصود ہے تو فضول اور بے سود ہے کیونکہ ذات تو ایک مفرد ذات ہے  
 اس کے ساتھ تو جہت اصطلاحیہ وابستہ نہیں ہو سکتی کیونکہ ان کا تعلق قضا یا ہے ہوتا ہے نہ مفہوم مطلق ہے اگر آپ کی مراد ان  
 قضا یا سے نفی کرنی ہے جو ذات واجب اور صفات واجب سے مل کر مرکب ہوتے ہیں تو پھر نفی غلط ہے۔  
 کیونکہ اللہ عالم و قدر علی الدوام یا علی الوجود کہنا صحیح ہے پھر نفی کیسے اگر جہت لغویہ کی نفی کرنی ہے تو بھی غلط ہے کیونکہ  
 جہت مصدر ہے یا مصدر معلوم ہوگی بمعنی توجہ کر دن تو اللہ تعالیٰ اپنے عباد کی طرف توجہ بالرحمة کرتا ہے اگر مصدر  
 مجہول ہے بمعنی مایتوجہ الیہ تو اللہ تعالیٰ کی طرف شہادت و مصائب میں توجہ کی جاتی ہے تو پھر نفی کیسے صحیح ہوگی تو  
 جواب دیا کہ نہ جہات اصطلاحیہ مراد ہیں نہ لغویہ بلکہ یہاں تیسرا معنی مراد ہے یعنی جہات مکانیہ جو جہات مستکہ  
 ہم سے مشہور ہیں فوق - تحت - وادام - خلف - یمن - شمال یا جہات جسمیہ مراد ہیں یعنی امتدادات ثلثہ طول عرض وعمق  
 کیونکہ یہ تمام جہات از خواص اجسام ہیں جو کہ مکانیہ وغیرہ کے اندر استقرار کرتے ہیں اللہ تعالیٰ جسمیت سے منزہ و مقدس  
 ہے کیونکہ جسم قابل انفصال و انعدام ہوتا ہے جیسے کہ حکماً جسم کو قابل تحلیل اور قابل انقسام لالی نہایت تسلیم  
 کرتے ہیں خواہ تقسیم قطعی و کسری ہو یا ذہنی و فرضی جو مطابق لواقع ہو اور یہ انقسام ہیولی کا خاصہ ہے اللہ تعالیٰ  
 ان تمام اشیاء سے مجرد اور منزہ ہے لہذا کسی قسم کے جہات اس کے ساتھ متعلق نہیں ہو سکتے اور وہ متعالی عن

الجمہات ہے فرضاً کا لفظ اس لئے بولا کہ قسمہ و ہمیدہ کو شامل ہو جائے اور مطابقاً للواقع اس لئے کہا کہ یہ فرض بمعنی  
تقدیر محض نہیں ہے جو کہ مجردات کو بھی شامل ہو جائے بلکہ یہ فرض بمعنی تجویز عقلی کے ہے یعنی جس کو عقل جائزاً اور صحیح  
قرار دے اور مطابق واقع ہو مجردات کے اندر اس قسم کا فرض انقسم باطل اور غیر مطابق للواقع ہے۔

قولہ جعل کلیات و الجزئیات الا تفصیل المقام و تحقیقہ الیٰ مصنف نے اس عبادۃ  
کے اندر مسائل اربعہ کی طرف اشارہ کیا ہے جس کو شایح نے بالتفصیل پیش کیا ہے مسئلہ اولیٰ یہ کہ ممکنات بتماہا خواہ  
کلیات ہوں یا جوہریات مجہول اور مقتدرالی الجاہل ہیں اور معمولیہ منحصراً فی ممکنات ہے ممکنات کے علاوہ خواہ واجب ہو  
یا ممنوع مجہول نہیں ہو سکتا و اشارہ الیٰ ہذا المسئلۃ باتیان لاہر الاستغراق فی کلیات و الجزئیات  
مسئلہ ثانیہ یہ کہ ات جعل منحصراً فی الواجب تعالیٰ یعنی ان جاعل ممکنات کلہا ہو الواجب تعالیٰ  
وحدہ و لا یکن ان یکن الممكن جاعلاً لشیء ما و اشارہ الیٰ ہذا بارجاع ضمیر جعل الیٰ اللہ  
تعالیٰ مسئلہ ثالثہ جعل کلیات جعل جزئیات پر مقدم ہے و اشارہ الیٰ ہذا بتقدیم کلیات  
علیٰ الجزئیات مسئلہ رابعہ یہ کہ جعل بسیط حق ہے و اشارہ الیٰ ہذا بتذکرہ المنعول الثانی لجعل و تروک  
المنعول الثانی لیس بجائز فی الجعل المؤلف شارح نے ان تمام مسائل کو تفصیلاً دلائل کے ساتھ پیش کیا ہے  
تفصیل المقام سے لے کر الیٰ قولہ و یتبعہ الانتقال فی وجودہ الیٰ جاعل موجب مسئلہ اولیٰ کو بیان کیا  
اور مسئلہ ثانیہ کو من قولہ جاعل موجب الیٰ قولہ معمولیۃ الذات بالجعل البسیط اور اس میں اجمالاً  
یہ بھی اشارہ کر دیا کہ واجب تعالیٰ جاعل ممکنات بجعل بسیط ہے اور مسئلہ ثالثہ کو من قولہ الا ان الطباع  
المرسلۃ الیٰ قولہ بخلاف الشئی الطبعی المکتنف بعوارض المادۃ اور مسئلہ رابعہ کو من قولہ  
قال فی الحاشیہ فیہ اشارۃ الیٰ انحراف القول اور ان تمام مسائل کی واردات تحقیق وجود پر ہے کیونکہ اگر  
وجود امر اتزاعی ہو تو پھر یہ تمام مسائل علیٰ الخصوص جعل بسیط درست قرار پاتے ہیں اگر وجود امر الضمائی ہو تو پھر جعل بسیط  
صحیح نہیں ہو سکتا بلکہ جعل المؤلف صحیح قرار پاتا ہے اور باقی مسائل پر بھی اس کا اثر مخالف پڑتا ہے اس لئے قاضی  
مبارک نے مسئلہ اولیٰ کے اثبات میں حقیقۃ وجود کی تحقیق اولاً پیش کر دی مسئلہ اولیٰ کا ماحصل یہ ہے کہ وجوب وجود  
علتہ ہے برائے عینیت وجود یعنی واجب الوجود کے لئے وجود عین ذات ہے زائد از ذات نہیں ہے اور عینیت وجود علتہ ہے  
برائے غنائم العلۃ یعنی وجود جہان عین ماہیۃ اور عین ذات ہو گا وہ بالکل مستغنی عن العلۃ ہو گا اور کسی لحاظ سے اس کو  
احتیاج الیٰ العلۃ نہیں ہو گا بلکہ وجوب عدم بھی علتہ برائے عینیت عدم ہو کر مستغنی عن العلۃ کر دیتا ہے یہی وجہ ہے کہ  
ممتنع بالذات کے اندر عدم واجب اور عین برائے ممتنع ہوتا ہے تو وہ بھی مستغنی عن العلۃ ہوتا ہے کیونکہ ممتنع بالذات  
نہ وجود قبول کر سکتا ہے اور نہ تحت القدرہ آتا ہے جیسے کہ واجب بالذات عدم کو قبول نہیں کر سکتا کیونکہ وجوب وجود

معدن ہوتا نام کمالات وجود وغیر کے لئے اور جو چیز منافی کمال ہوگی اور باعث نقص ہوگی واجب بالذات اسکے ساتھ قطعاً منصف نہیں ہو سکتا ورنہ اجتماع ضدین لازم آجاتے گا کیونکہ قابل کا مجتمع مع مقبول رہنا شرط ہوتا ہے۔ اور معدن کمال ہو اور پھر ناقص کو قبول کرے یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے اسی طرح مستغنی بالذات ہو کر معین عدم ہے۔ لہذا وہ معدن ناقص والشروط ہے اور کمالات وجود اور خود وجود کو بھی قبول نہیں کر سکتا اب ان کے بالمقابل امکان کو دیکھتے امکان چونکہ سلب الوجوب کا نام ہے نہ اس کا وجود ضروری ہے اور نہ عدم تو وجوب ہو کر علت عینیت ہو کر مستغنی عن العلة تھا اسی طرح امکان علت انتقاری العلة ہوگا لان احد النقیضین اذا كان علةً لشيءٍ فيجب ان يكون النقيض الآخر علةً لنقيض ذلك الشيء اب قاضی مبارک تحقیق سے وجود کو معین واجب اور عینیت کو علت برائے استغنائاً ثابت کرنے کی کوشش کر رہا ہے اور اسکی مدار چونکہ اس امر پہ ہے کہ وجود بمعنی المصدر کی حقیقت ہونے کو ثابت کیا جاتے کیونکہ اگر وجود امر انضمامی ہو تو پھر منضم منضم الیہ کا عین نہیں ہو سکتا اس لئے کہا کہ حقیقتہ وجود محض صیر درة ذات اور وقوع ذات فی ظرف ما کا نام ہے یعنی ذات کا ہونا کسی ظرف میں خواہ خارج میں یا ظرف ذہن میں ہو یہ وہی ہے جو فارسی میں بودن یا شدن کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں یہ وہی وجود کا مصدری مفہوم ہے جو کہ امر انتزاعی ہے اس کے بالمقابل وجود کا امر انضمامی ہونا صحیح نہیں ورنہ تو چونکہ انضمام فرغ ہوتا ہے وجود منضمین کی تو انضمام وجود سے قبل ذات کا منضم الیہ کے درجہ میں موجود ہونا ضروری ہوگا پھر یہ وجود منضم ہونے والے وجود کا عین ہو تو تقدم اشی علی نفسه لازم آتا ہے اگر غیر ہو تو پھر تسلسل لازم آئے گا۔ کیونکہ جو وجود منضم الیہ کے درجہ میں متقدم تھا وہ بھی علی شق الانضمام انضمامی ہوگا اور انضمام فرغ ہے وجود منضمین کی اہم جو تسلسل لازم آئے گا اور یہ لازم باطل ہے لہذا لازم یعنی وجود کا انضمامی ہونا باطل ہوگا جب وجود بمعنی الانضمام باطل ہو تو وجود بمعنی المصدری الانتزاعی حق قولہ و مطابق الحکمۃ ۶۱ یعنی مدار ہے یعنی کسی چیز پر وجود کا حکم کریں کہ وہ وجود کے ساتھ متصف ہے تو اس حکم کی دار مدار اور اس کا مصداق یعنی وجہ صدق درجہ تقرر ماہیت ہے کیونکہ تقریر شتی فی ظرف ما حصول الشئی و كونه فی ذلك الظرف سے متفک نہیں ہو سکتا اب اس درجہ تقرر و فعلیت کو دیکھا جائے گا جو ماہیت درجہ تقرر میں محتاج الی الغیر ہے کہ وہ تقرر ہی نہیں ہو سکتی جب تک کہ یہ غیر اس کے نفس کا افاضہ و فیضان نہ کرے تو ایسی ماہیت صدق وجود میں راجع الی العینیت التعلیلیہ ہوگی یعنی ذات کا صلواتن الباطل ہونا خلاصہ یہ کہ جس طرح وہ ذات درجہ تقرر میں فیضان غیر کی طرف محتاج تھی اسی طرح صدق وجود اور موجود ہونے میں بھی اسی غیر کی طرف محتاج قرار پائے گی اور جو ماہیت درجہ تقرر میں کسی علت کی طرف محتاج نہیں ہے بلکہ بنفس خود متقرر ہے تو وہ موجود بھی بذات خود ہوگی یعنی صدق وجود اور موجود ہونے میں وہ کسی کی محتاج نہیں ہوگی جس طرح اس کا تقرر ذاتی ہے اسی طرح اس کا وجود بھی ذاتی ہوگا چونکہ مصداق وجود نفس تجرہ حقیقتہ کا درجہ ہے جب وہ متقرر بالذات ہے تو اس کا وجود بھی اسکی ذات اور ماہیت کا عین ہوگا یعنی وہ بدرجہ اصل حقیقتہ اور اسی طرح موجودیت اور صدق وجود میں بھی مستغنی عن الغیر ہوگی

لہذا وہ کسی جمل کے تحت نہیں آسکتی نہ جمل بسیط کے تحت جو درجہ تقرر اور سنخ حقیقتہ میں مؤثر ہوتا ہے، اور نہ جمل مولف کے تحت جو درجہ صدق وجود میں مؤثر ہوتا ہے۔ کیونکہ اس ماہیت کے یہ دو درجے مستغنی عن العلة التوثرہ ہیں اسی طرف اشارہ کیا بقولہ وہی مستغنیة فی سنخ حقیقتہا و موجودیتہا لان الاستغناء فی سنخ الحقیقة استغناءً عن الجعل البسيط والاستغناء فی الموجود یہ استغناء عن الجعل المؤلف ہی ذات واجب بالذات ہے اور پہلی ذات ممکن بالذات کہلاتی ہے۔ فہذا لا الذات ای التي مستغنیة فی درجة التقرر والوجود عن الغير ہی الواجب بالذات والاولی ای التي هی مفترقة فی درجة التقرر والوجود الی افاضة الغير هو الممكن بالذات فالوجود فی الواجب تعالیٰ عین ذاتہ اذ هو مبدأ

بذاتہ لا فتزاعہ و مصداق الجملہ یعنی واجب تعالیٰ کے اندر اس کا وجود بالکل عین ذات ہے غیر تیز بالکل نہیں ہے یہ واضح ہے کہ یہاں عینیت سے مراد یہ نہیں ہے کہ وجود اس پر محمول جمل اولی ہوتا ہے کیونکہ وجود ایک معنی مصدری اور انتزاعی ہے وہ کسی ذات کا عین معنی محمول جمل اولی نہیں ہو سکتا چہ جائیکہ واجب تعالیٰ جو ذات الذوات اور تفریقہ الحقائق ہے اس کا عین جمل اولی ہو سکے بلکہ عینیت سے مراد یہ ہے کہ نفس خود ذات متقررہ صدق وجود کے لئے کافی ہے اور صدق وجود میں کسی حیثیت تعلیلیہ کی محتاج ہے اور حیثیت تعقید پر موقوف کیونکہ واجب بالذات کے لئے مستعمل ہے کہ وہ کسی علت کے ساتھ متعلق ہو قد متزیانہ فی ذیل قولہ لا ینتج بخلاف الممكن کہ وہ درجہ تقرر میں اور وجود میں محتاج الی الغير ہے اس کا تقرر ذاتی نہ وجود ذاتی بلکہ اس کا وجود غیر ذات ہے افرام انتزاعی کی مدار نشاء انتزاع پر ہوتی ہے جب منشأ انتزاع مستغنی عن الغير ہو تو امر انتزاعی بھی مستغنی اگر منشأ محتاج الی الغير ہے تو امر انتزاعی بھی محتاج ہوگا اب قیاس یوں مرتب ہوگا۔ الواجب متقرر لذاتہ وکل ما هو متقرر لذاتہ فالوجود عین له ینتج ان الواجب فالوجود عینہ و ما کان الوجود عینہ فهو غنی فی صدق الوجود علیہ عن العلة فالواجب غنی فی صدق الوجود عن العلة بخلاف الممكن اذ هو ليس بتقرر لذاتہ وکل ما هو ليس بتقرر لذاتہ فالوجود غیرہ ینتج ان الممكن فالوجود غیرہ و ما کان الوجود غیرہ فهو محتاج فی صدق الوجود علیہ الی العلة فال ممکن محتاج الی العلة قولہ ولا یصح له ان یکون وجوبہ و وجودہ الی یہ فتح تو ہم ہے یہاں یہ تو ہم ہوتا تھا کہ اذ ہو بذاتہ مبداء لا فتزاعہ سے کیا مراد ہے اگر اس سے یہ مراد ہے کہ واجب تعالیٰ میں حیثیت الاستناد الی الغير نہیں ہے جسے حیثیت تعلیلیہ کہا جاتا ہے تو یہ امر مسلم ہے لیکن اس کے ساتھ عینیت و جوذات بت نہیں ہو سکتی بلکہ اثبات عینیت کے لئے تمام حیثیات زائدہ خواہ حیثیت استنادیہ تعلیلیہ ہو یا حیثیت اقتضائیہ تعقید یہ ہو سب کا انتزاع ضروری ہے۔ اگر اس قول سے مراد یہ ہے کہ یہاں کوئی حیثیت زائدہ نہیں ہے۔ حتیٰ کہ حیثیت اقتضائیہ جو کہ لازم ماہیت

میں ہوتی ہے وہ بھی نہیں ہے تو ہم اسے تسلیم نہیں کرتے کیونکہ یہ کیوں نا جائز ہے کہ یہاں حیثیتہ اقتضائیہ یعنی خود ذات واجب تعلق اپنے وجود کے لئے مقتضی ہو اور وجود مقتضائے ذات ہو جیسے ماہیتہ ملزوم اپنے لوازم ماہیتہ کے لئے مقتضی ہوتی ہے۔ اور یہ واضح ہے کہ مقتضی اور مقتضی میں حیثیتہ نہیں ہو سکتی لہذا وجود واجب تعلق میں ذات نہیں ہو گا۔

جب تک کہ حیثیتہ اقتضائیہ کو باطل نہ کیا جائے تو قاضی مبارک نے حیثیتہ اقتضائیہ کا ابطال کر دیا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حیثیتہ اقتضائیہ یہاں مرجع نہیں کہ واجب تعلق کا وجوب اور وجود اطراف ذات بطور مقتضی ہو اور ذات ان کے لئے علتہ مقتضیہ بن جائے كما هو سنة اللوازم کہ جیسے طریقہ ہوتا ہے لوازم ماہیتہ کا کہ معلول ہوتے ہیں نفس ماہیتہ ملزومہ کے والا فيقع طباع وجد فوجد ورنہ تقانونا مقابله و وجد فوجد کا واقع ہو جائے گا یعنی وجد العلة اولاً فوجد المعلول ثانياً کیونکہ علتہ مقتضیہ کا تقدم بالوجود علی وجود المعلول شرط ہے اس لئے کہ کوئی چیز درجہ عدم میں کسی چیز کے وجود کے لئے علتہ مقتضیہ نہیں بن سکتی تو ضروری ہو گا کہ حیثیتہ اقتضائیہ کی صورت میں اللہ تعلق کی ذات اور اس کے وجود کے درمیان یہ قانون لاگو ہو گا۔ تو ذات واجب تعلق درجہ علتہ میں اولاً متصف بالوجود ہو کر اپنے وجود معلول اور مقتضیہ کے لئے علتہ مقتضیہ بنے گی تو اب سوال یہ ہے کہ وجود مقدم ہو درجہ علتہ میں ہے وہ وجود معلول کا میں ہے تو تقدم اشئ علی نفسه یعنی تقدم الوجود علی الوجود لازم آتا ہے اگر غیر ہے تو موجودیہ الواجب ہو دین لازم آتا ہے بل بوجودات غیر متناہیہ کیونکہ وجود مقدم ہو درجہ علتہ میں ہے وہ واجب تعلق کا میں ہے یا کہ یہاں بھی حیثیتہ اقتضائیہ جاری ہے۔ اگر شق اول ہو تو ہمارا مدعی ثابت ہوا اور ترجیح بلا مرجع کا سوال کہ آپ نے اولاً تو وجود کا میں ذات ہونا تسلیم نہیں کیا اور اب ثانیاً تسلیم کر لیا آپ کے سر پر ہے کہ اگر شق ثانی ہو تو پھر ذات واجب تعلق مقتضی ہوئی تو قانون وجد فوجد کا پھر لاگو ہو گا کہ واجب تعلق بدرجہ علتہ مقتضیہ کے وجود کے ساتھ اولاً متصف ہو تو اپنے وجود کے لئے علتہ بنے تو پھر یہ وجود ثالث ہو جائے گا پھر یہاں حیثیتہ اقتضائیہ حکماً ملزم ہوا تو تسلسل لازم آئے گا تو واجب تعلق موجود بوجودات غیر متناہیہ ہو جائے گا۔ وہاں محال ان اور یہ دونوں چیزیں محال ہیں جو حیثیتہ اقتضائیہ سے لازم آ رہی ہیں لہذا حیثیتہ اقتضائیہ کا ہونا محال اور باطل ہے اور وجود واجب تعلق کا میں ذات ہونا ثابت ہو جائے گا ہذا اهو المطلوب یہاں یہ سوال وارد ہوتا ہے کہ ماقبل میں اشیا ثلثہ مذکور ہیں ایک تقدم اشئ علی نفسه دوسری موجودیہ بوجدین تیسری موجودیہ بوجودات غیر متناہیہ تو ضمیر ہا تینہ ان کے طرف کیسے لایح ہو سکتا ہے۔ جواب یہ کہ موجودیہ بوجدین سے کلمتہ بل کے ساتھ جب انضراب کیا تو یہ درجہ مسکوت عنہ میں ہو کر سقوط ہو جائے گا باقی دو چیزیں وہ صما کے لئے مرجع بن سکتی ہیں یا یوں کہتے کہ ماقبل میں تین چیزیں نہیں بلکہ دو ہیں ایک تقدم اشئ علی نفسه اور دوسری موجودیہ بالوجود المتعد خواہ دو ہوں یا اکثر تو گویا آخری دو چیزیں بتادل قرار پائیگی اسلئے ہما کا مرجع بنا صحیح ہو گا قولہ او مجموع الوجودات الإقال فی الحاشیة

ہذا دلیل آخر علی اثبات عینیتہ الوجود یہ عینیتہ وجود ثابت کرنے کے لئے ایک اور دلیل ہے  
 و تحقیقت یہ دلیل حیثیتہ اقتضائیتہ کے ابطال کیلئے ہے چونکہ حیثیتہ تطیلیہ تو بدیہی البطلان تھی کیونکہ اقتضائے کسی علتہ خارجیہ کا  
 معلول نہیں ہے البتہ حیثیتہ اقتضائیتہ کا تو ہم محتاج وہ اس دلیل کے ساتھ باطل ہو جاتے گا تو عینیتہ وجود ثابت  
 ہو جاتے گی۔ گویا مآلاً یہ دلیل برائے اثبات عینیتہ ہوتی غلامہ اس کا یہ ہے کہ اگر حیثیتہ اقتضائیتہ ہو تو طباع و ہر فرد  
 لاگو ہوگا۔ فیتسلسل الوجودات اب یہ مجموعہ وجودات زائدہ جو کہ عین نہیں کا وجود الا اول یعنی جیسے  
 وجود اول مقتضاً ہو کر مسبوق بوجود مقتضی تھا اسی طرح یہ مجموعہ وجودات جس سے کوئی وجود زائد خارج نہ ہو۔ بحیث لا  
 یشذ عنہا وجود زائد تو اس مجموعہ کے لئے بھی شرط ہے کہ وجود مقتضی اس سے مقدم ہے اس سوال یہ ہے کہ وجود مقتضی جو  
 مجموعہ سے مقدم ہے واجب تعلق کا عین کیا کہ نائد اور غیر اگر شق اول ہے تو مثبت مطلوبنا اگر شق ثانی ہے تو پھر  
 اسکا مجموعہ میں داخل ہوا ضروری ہے اگر داخل نہ ہو تو پھر مجموعہ مجموعہ نہ ہو کیونکہ اس مجموعہ کے لئے شرط تھی بحیث

لا یشذ عنہا وجود زائد <sup>ہذا</sup> لہذا لازم ہے کہ یکون من جملة احادہ فیلزم دخول المقدم فیہ مختصر  
 یعنی اس مجموعہ کے اہل میں داخل ہوگا حالانکہ یہ وجود مقتضی تھا جو مجموعہ مقتضی سے مقدم تھا تو دخول المقدم فیہ لازم  
 آئے گا جو کہ باطل ہے لہذا ضروری ہے کہ یہ وجود مقدم خارج از مجموعہ ہو کر واجب تعلق کا عین ہوگا نائد نہیں ہوگا  
 دراصل یہ دلیل مانوڈ ہے اس دلیل سے جو تکلمیں اثبات واجب کے لئے ذکر کرتے ہیں کہ مجموعہ ممکنات بحیث  
 لا یشذ عنہا ممکن تو اس مجموعہ کے لئے ضروری ہے کہ کوئی علت موجبہ ہو وہ خود اس مجموعہ کا عین تو نہیں ہو سکتا ورنہ  
 ورنہ علتہ اشئی نفسہ لازم آئے گی اور نہ اس میں داخل ہو سکتا ہے ورنہ تو لازم آئے گا علتہ اشئی علتہ اور یہ باطل ہے  
 لہذا ضروری ہے کہ علتہ ایسی ہو جو مجموعہ ممکنات سے خارج ہو اور وہ عرف واجب تعلق ہی ہو سکتا ہے کیونکہ  
 ممنوع تو علت ہونے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتا۔ تکلمیں کی اس دلیل کو شرح مقاصد میں بایں الفاظ پیش کیا ہے۔  
 ان مجموعہ المکنات بحیث لا ینخرج عنہ واحد منها ممکن وکل ممکن فلد بالضرورۃ  
 فاعل مستقل ای مستجمع بجمیع شرائط التأثير وفاعل مجموعہ المکنات لا ینحوز ان  
 یکون نفسہا و هو ظاہر و لا کل جزء منها والا لزم تو امرد العلل المستقلۃ علی محلول  
 واحد مع لزوم کون الشئی علتہ لنفسہ و لعلہ لان المستقل بعلیۃ المركب  
 یجب ان یکون علتہ لکل جزء منہ اذ لو وقع شئی من الاجزاء بعلتہ اھری  
 بطل الاستقلال و لا بعض الاجزاء منہ فلانہ یلزم کونہ علتہ لنفسہ و لعلہ  
 علی ما مر فتعین کون المستقل بفاعلیۃ المکنات عارجاً عنہا و الخارج عن مجموعہ  
 المکنات یکون واجباً بالضرورۃ انتہی بحذف البعض

بہر حال یہ دلیل ایسی ہے کہ اس کے ساتھ عینیت و وجود بھی ثابت ہو جاتی ہے اور ابطال دور و تسلسل پر بھی موقوف نہیں ہے۔ اب ان دلائل سے ثابت ہوا فوجوبہ و تقریرہ و وجودہ نفس ذاتہ تعالیٰ وعین ماہیتہ و لیس لہ تعالیٰ ماہیۃ و سراء الوجود و لیس فیہ ظلمۃ العدم اصلاً فہو نور قائم بذاتہ مقرر و وجود و موجود و وجوب و واجب و ہکذا اسائر الصفات اسی طرح باقی صفات واجب عین واجب تعلق ہیں کہ ان کے ساتھ متصف ہونے میں صرف ذات واجب تعلق کافی ہے کسی غیر کی طرف کوئی احتیاج اور افتقار اور استناد نہیں ہے۔ تو لہ فطباع الامکان الخیر یہ ثابت ہو چکا کہ وجوب وجود سبب عینیت ہو کر سبب استغناء عن العلة ہے۔ اور اسی طرح امتناع جس کے اندر وجوب عدم اور ضرورت عدم ہوتی ہے وہ بھی تنہی عن العلة ہے تو امکان جس کے اندر ضرورت وجود اور ضرورت عدم دونوں سبب ہیں تو یہ علت نامہ برائے افتقار و احتیاج الی العلة ہوگا۔ لان کل ما هو علة تامۃ للشیئی فانتهاء علة تامۃ لانتهاء الشئی و لتا كان الوجوب ای ضرورۃ الوجود والامتناع ای ضرورۃ العدم علة تامۃ للاستغناء فالامکان الذی ہو سلب ہاتین الضرورتین المذکورتین وانتهائہما علة تامۃ لانتهاء الاستغناء وهو الافتقار الی العلة و راسل علة افتقار الی الجامل ہیں اختلاف ہے۔ بعض متکلمین کا خیال ہے کہ علت افتقار حدوث ہے اور بعض کا خیال یہ ہے کہ امکان مع الحدوث اور بعض کے نزدیک امکان بشرط الحدوث اور حکما و محققین من المتکلمین کے نزدیک علت افتقار صرف امکان ہے اور یہ حضرات حدوث کو نہ علت افتقار تسلیم کرتے ہیں اور نہ اس کو شرط اور نہ شرط علت قرار دیتے ہیں کیونکہ حدوث متاخر عن الافتقار ہے کیونکہ حدوث بسبب الایجاد آتا ہے اور ایجاد بعد الافتقار ہوتا ہے۔ کما یقال امکان فاحتاج فواجب فواجب اب حدوث ہو کہ احتیاج و انتقار سے متعدد درجات متاخر ہے وہ علت انتقار یا شرط اور شرط علت کیسے ہو سکتا ہے تو قاضی مبارک نے بھی اسی مسلک کی موافقت کرتے ہوئے امکان کو علت انتقار قرار دیا اور کہا علت تامۃ لانتقار الممكن بحسب سنخ حقیقۃ و یتبعہ الافتقار فی وجودہ کہ فیہ اشارۃ ضمنیۃ الی الجعل البسیط فافہم توجب امکان ہی انتقار کے لئے علت تامہ ہوا تو اس سے ثابت ہو گیا کہ ممکنات نام کے تمام خواہ کلیات ہوں یا جزئیات مفقور الی الجامل ہیں اور چونکہ علت انتقار الی الجامل امکان ہے جو کہ ممکن میں منحصر ہے۔ لہذا اس کا معلول یعنی مجہول اور مفقور ہونا یہ بھی ممکن میں منحصر ہوگا۔ واجب اور متنیح کی طرف مجہولیت نہیں پہنچ سکتی ہو مستند اولیٰ تھا ثابت ہوا قولہ و یتبعہ الافتقار فی وجودہ الی جاعل موجب یہاں سے مستند ثانیہ کا اثبات مقصود ہے یعنی ان الجعل منحصراً فی الواجب تعلق یہ کہ جاعل ممکنات صرف واجب تعلق ہے اور واجب تعلق کے علاوہ کوئی جاعل ممکنات نہیں ہو سکتا جاعل کے ساتھ وادھا



لگاتے ہیں ایک موجب اور دوسری عز مجرہ جو کہ واجب تعلق سے کتایہ ہے پہلی وصف کے ساتھ صغریٰ دلیل کی طرف اشارہ کیا اور ثانی کے ساتھ کبریٰ کی طرف حاصل یہ کہ ان الجماعل للمسکن موجب و کحل موجب واجب عز مجرہ فالجماعل للمسکن واجب عز مجرہ صغریٰ چونکہ مشہور تھا اس لئے اس کے اثبات کے دسپے نہیں ہوا توضیح اس کی یہ ہے کہ تمام اہل عقل کا اس پر اتفاق ہے کہ علتہ جاعلہ کے لئے ضروری ہے کہ وہ معلول جو کہ ممکن اور متساوی الطرفین ہے اسی طرف وجود کو جانب عدم پر ترجیح دے درنہ تو معلول اپنی سابقہ حالت یعنی مساواة طرفین پر باقی ہے گا جو کہ قبل السبب الجماعل تھی تو سبب کے ہونے یا نہ ہونے میں کوئی فرق نہ ہوا۔ متکلمین تو صرف اسی پر اکتفا کرتے تھے کہ ترجیح امد الطرفین علی الاخر ہوگی حکم آئے اس پر اضا نہ کیا کہ ضروری ہے کہ وہ علتہ مرحجہ موجبہ ہو یعنی وہ علتہ ایسی ترجیح دے جو حد وجوب تک پہنچ جائے کہ مختلف معلول عند ذلک الترتیب مستعمل ہو جاتے اور معلول کا موجود ہونا واجب ہو جاتے اس پر ان لوگوں نے یہ استدلال پیش کیا کہ اگر یہ ترجیح حد وجوب تک پہنچے تو پھر عدم معلول اس مرحجہ کی ترجیح کے وقت بھی ممکن ہو گا پھر کیا اس صورت میں کسی وقت معلول موجود ہو گا یا نہیں اگر آپ کسی ایک وقت میں وجود معلول فرض کریں دون وقت آخر تو اس وقت مخصوص کو وجود معلول کے ساتھ مختص کرنا اور دوسرے وقت کو نہ کرنا ترجیح بلا مرجح ہے کیونکہ مرجح تو دون وقتوں میں علی سبیل السوۃ موجود ہے فہما متساویان بالنسبۃ الی المرجح اور اگر وجود معلول اس وقت مخصوص میں ایک دوسرے مرجح کے ساتھ حاصل ہوتا ہے جو وقت آخر میں مفقود تھا تو مرجح اول کافی لوجود معلول نہ رہا ہذا خلف اور پھر ہم اس مرجح آخر کی طرف کلام منتقل کریں گے کہ اس کی ترجیح حد وجوب تک ہوگی یا نہیں ہذا اتم حرایہ تسلسل فی المرجحین لازم آتے گا جو کہ باطل ہے اس تسلسل باطل کو روکنے کی خاطر مرجح کو لامحالہ موجب یعنی مرجح بتربیح وجوبی کہنا پڑے گا ہذا هو المراد اور یہ واضح رہے کہ اہل اسلام کے نزدیک باطل ہونا تو موجب ہے لیکن موجب بالذات نہیں ہے بلکہ موجب بالاختیار ہے نہ کہ موجب بالاضطرار فان الله تعالى فاعل مختار يجعل الاشياء کلہا باسرادتہ و باختیارہ ان شاء فعل وان لم یشاء لم یفعل وانما امرہ اذا المراد شیئاً ان یقول لہ کن فیکون توجب اللہ تعلق کسی چیز کا ارادہ کرتا ہے تو اس چیز کا اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے موافق ہو جانا واجب ہو جاتا ہے یہ مراد ہے تربیح وجوبی اور باطل موجب کی عندلہ الاسلام کبریٰ دلیل جسکو شایح نے واضح کیا بقولہ فان ما لم یمتنع جمیع انحاء عدم المنکن الہ جس کا حاصل یہ ہے امدایضین کا وجوب اس پر موقوف ہے کہ نقیض آخر جمیع انحاء و لکل متخلاتہ متنع ہو جاتے اسی طرح وجود معلول کا واجب ہونا اس پر موقوف ہے کہ عدم معلول جمیع انحاء واقعات متنع ہو جاتے یعنی معلول پر عدم کے وارد ہونے کے لئے جتنا صورتیں اور احتمالات ہو سکتے ہیں وہ سب مسدود اور متنع ہو جائیں اور عدم جمیع انحاء کا انتناع

عزت ممکنہ سے نہیں ہو سکتا کیونکہ عدم معلول کے طرق میں سے ایک طریق عدم علتہ فاعلہ ہے یعنی علتہ فاعلہ کے انعدام سے معلول منعدم ہو جاتا ہے لہذا ضروری ہے کہ علتہ فاعلہ ایسی ہو جو قابل انعدام نہ ہو اور ممکن چونکہ خود قابل انعدام ہے لہذا اس سے کسی معلول کے انعدام کا امتناع حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ خود اپنے انعدام کو نہیں روک سکتا تو دوسرے کے انعدام کو کیسے روک سکتا ہے لہذا ممکن علتہ موجبہ نہیں ہو سکتا جب ممکن علتہ نہ بن سکا تو ممنوع بالکل علتہ بننے کی صلاحیت ہی ہی نہیں رکھتا۔ تو ثابت ہوا کہ ممکنات تمامہا کا باعمل صرف واجب تعلق ہے یہی مراد ہے بقول القاضی فان ما لم یمتنع یعنی جب تک معلول ممکن کے منعدم ہونے کے تمام پہلو اور سارے اقسام وانما ممنوع نہ ہو جائیں تب تک اس کا وجود ترجیح حاصل نہیں کر سکتا اور یہی ترجیح جس کے ساتھ جمیع انحاء عدم ممنوع ہو جائیں ہو وجوبہ السابق یعنی اس ترجیح کا نام وجوب ہے جو معلول کے وجود پذیر ہونے سے سابق ہوتا ہے۔ ومن جملة انحاء عدم المعلول اور عدم معلول کے اقسام میں سے ایک علتہ موجبہ کا انعدام ہے

فلا تكون ای العلة الموجبة ممكنة اذ هي متساوية الطرفين كالمحلول یعنی علتہ ممكنة خود معلول کی طرح متساویۃ الطرفين ہے یعنی اس کا خود اپنا وجود اور عدم برابر ہے۔ لہذا ایسی علتہ سے معلول کا عدم ممنوع قرار نہیں سکتا وبالجملة لا وجود الا بالوجوب خلاصہ یہ کہ وجود معلول وجوب تک پہنچنے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا اور وجوب اس وقت حاصل ہو سکتا ہے جب جمیع انحاء عدم معلول کے ممنوع ہو جائیں ولا اقتناعا عنہا الا من تلقاء الواجب اور یہ امتناع صرف واجب بالذات سے حاصل ہو سکتا ہے لہذا ثابت ہوا کہ ممکنات کا باعمل صرف واجب تعلق بالذات ہے فكل ما حق جوہر ذاته الجوازا ای الامکان یعنی كل شیء نظرًا الى ذاته جازله الفعلية واللا فعلية والوجود والعدم وهو الممكن بالذات لا يستطيع ولا يقدر ان يكون جاعلاً لشيء من الاعتبارات ای اعتبار كان ای لشيء من الممكنات ای ممكن كان سواع كان معتبراً باعتبار الوجود باعتبار الماهية فعبر عن الممكن بلفظ الاعتبار اشارة الى مذهب الصوفية من ان الممكنات اعتبارات وشیونات لذات الواجب وما شقت الممكنات رائحة الوجود فالله تعالى خالق كل شيء من الكليات والجزئيات ففرع هذا على ما قبله تفريع النتيجة على الدليل وهذا هو معنى قول المصنف جعل الكليات والجزئيات لان لفظ الكليات والجزئيات محلاة بلاه الاستغراق حاصل كلامه ان الله تعالى جاعل كل شيء من الكليات والجزئيات ولكن عتبر عن الجاعل بالخصائق اقتباساً عن آية كريمة قل الله خالق كل شيء الاية واشارة الى الجعل البسيط

لان الجعل البسيط بمعنى الخلق بخلاف الجعل المؤلف فانه بمعنى التصيير قوله

بمعنى انه تعالى ابدعها من الليس الصراف

اس عبارتہ کے ساتھ جعل بسيط کی حقانیت کی طرف واضح اشارہ کیا کیونکہ جعل مؤلف کی تعبیر عند المشائین القائلین بالجعل المؤلف مدجول الماہیة موجودہ کے ساتھ کیجاتی ہے جو اصرار اشارہ کرتی ہے کہ تاثیر جعل بین الماہیة والوجود ہے۔ تقاضی مبارک نے وہ تعبیر چھوڑ کر بمعنی انہ تعالیٰ ابدعہا کہا جس کا مفہوم یہ ہے کہ جاعل تعالیٰ نے نفس ماہیة کو لیس صرف اور عدم محض سے اور بطلان ذات و حقیقت سے نکال کر لیس و ہست اور تقرر و ثبوت حقیقتہ کی طرف لایا جس سے واضح کر دیا کہ تاثیر جعل براہ راست تقرر حقیقتہ اور نفس ماہیة پر واقع ہے اور

اسی کا نام جعل بسيط ہے اس کی توضیح کرتے ہوئے فرمایا وہی کما انها مفتقرة الواو للتحلیل یعنی اس لئے کہ ممکنات جس طرح اللہ تعالیٰ کی طرف محتاج فی الوجود ہیں اسی طرح محتاج فی اصل الحقیقتہ بھی ہیں لہذا تاثیر جعل نفس ماہیة پر واقع ہوگی بل الافتقار فی الوجود ماقبل سے معلوم ہوا تھا کہ ممکنات درجہ وجود اور درجہ ماہیة دونوں میں محتاج الی اللہ تعالیٰ ہیں جس سے لازم آتا تھا کہ دونوں پر براہ راست تاثیر جعل واقع ہوگی فہذا القول قول بالجعلین کلہما ای البسيط والمؤلف و هذا باطل

فَأَصْرَبَ عَنْهُ وَقَالَ بِلِ الْاِفْتِقَارِ الی یعنی وجود تو ایک امر انترائی ہے اور امر انترائی کا افتقار منشاء انتراع کے افتقار کے تابع ہوتا ہے اصالتاً تو نہیں ہوا کرتا اور وجود کا منشاء انتراع نفس ماہیة ہے لہذا افتقار فی الوجود کا کوئی معنی حاصل بجز افتقار بحسب اصل الماہیة نسخ الخوہر کے ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ ذات تجوہر کے علاوہ اور کوئی چیز ہے ہی نہیں جس سے مفہوم وجود بمعنی صیرورۃ ذات مانوذا در منتزع ہو سکے لہذا افتقار فی الوجود حقیقت نام ہے افتقار فی اصل التقرر و نفس الماہیة کا لہذا اصالتاً درجہ نفس ماہیة میں افتقار و احتیاج ہوگا اور اسی کا نام

جعل بسيط ہے کیونکہ جس درجہ میں افتقار ہے اسی پر تاثیر جعل اولاً ہوگی فالامکان هو السبب المحوج اس سے مشابہہ کی وہ دلیل جو جعل مؤلف کی حقانیت پر وہ پیش کرتے تھے رد کرنا مقصود ہے مشابہہ نے کہا تھا

چونکہ علت افتقار امکان ہے اور امکان کیفیت نسبت الوجود الی الماہیة کا نام ہے پس یہ ربط اور نسبت وجود جو کیفیہ کیفیت الامکان ہے معتقد اور محتاج بالذات ہوگی اور تاثیر جعل بھی براہ راست اور بالذات اسی ربط پر ہوگی۔

اور اسی کا نام جعل مؤلف ہے تو شارح نے اس کو رد کرتے ہوئے کہا کہ امکان ایک ایسا سبب ہے جو احتیاج الی الجعل البسيط کو ظاہر کرتا ہے اور ذات کو معمول بالجعل بقرار دیتا ہے چونکہ یہ دفع ہو چکا ہے کہ

امکان سلب ضرورۃ التقرر والالتقرر والوجود واللاوجود کا نام ہے تو لہذا در حقیقت امکان ایک ایسی کیفیت ہوتی جس کا تعلق براہ راست نفس ماہیة کے ساتھ ہوا جیسے منشاء استغناء واجب تعالیٰ میں نفس ذات کا

درجہ تھا اسی طرح ممکن ہیں بھی منشاء امتیاج نفس ماہیت کا درجہ ہوگا اور درجہ وجود کا انتقال اور استغفار درجہ ماہیت کے تابع ہوگا لہذا اصلہ اور الذات اثر محل درجہ نفس ماہیت کا ہوگا اور وجود وغیرہ اس کے تابع ہوگا اور اسی کا نام محل بسیط ہے

فہذا الرد جوابك للاستدلال بطريق المعارضة بالمثل كما لا يخفى على من له ادنى ذائقة

فی فن المناظرۃ فانہم قولہ الا ان الطبائع المرسلۃ مقدمۃ الی مسدۃ ثانیہ جس کی طرف مضاف نے اشارہ کیا یہ اس کی توجیح ہے اور اس کو بصورت سوال و جواب بھی پیش کیا جا سکتا ہے یہ کہ اقبل سے معلوم ہوا ہے کہ سبب مجموع الی الجاہل امکان ہے اور اس امکان میں کلیات اور جزئیات سب برابر ہیں لہذا تاثیر محل اور وجود کو قبول کرنے میں بھی برابر ہوں گے مع انہم صرحوا بان کلیات مقدمۃ فی قبول الوجود عن الجاہل بالنسبۃ الی الجزئیات فاجاب بقولہ الا ان الطبائع المرسلۃ مقدمۃ الی حاصل اس کا یہ ہے کہ ماہیت مرسلہ مطلقہ تاثر اور قبول وجود میں جزئیات کی بنسبت مقدم ہے بقیہ

یہ سوال کہ کلی کا وجود ہونے کے علاوہ تو کہیں نہیں متناہی کہ جو وجود جزئی ہے وہی وجود کلی قرار پاتا ہے تو پھر کلی کو تقدم کیسے حاصل ہو سکتا ہے درجہ تقدم اشئ علی نفسہ لازم آئے گا تو اس کا جواب دیا فان جعل الجزئی وان کان بعینہ جعل الکلی یعنی یہ ٹھیک ہے کہ جعل جزئی بعینہ جعل کلی اور جعل کلی جعل جزئی کے بغیر نہیں ہو سکتا کیونکہ ظرف خارج و عین میں فیضان حاصل کے ساتھ متقرر اور موجود صرف امر واحد ہے وہی جزئی لیکن عقل اپنے درجہ غلط و تعریہ میں اس امر واحد کو درجہ قبول کی طرف تحلیل کرتا ہے ایک ماہیت مرسلہ مطلقہ جو ہر قسم کی قید و تعیین سے بالاتر ہے اور دوسری ماہیت مخلوطہ باوجود و تشخص جو بعد الفعلیۃ اس سے متنزع ہیں عقل اسی درجہ غلط و تعریہ میں حکم کرتا ہے کہ ماہیت مرسلہ کا درجہ بنسبت مخلوطہ کے مقدم ہے اصل بات یہ ہے کہ امکان جو علت ہے قبول وجود اور تاثر کی وہ قسم ہے ایک امکان ذاتی جس کے اندر کوئی خصوصیت مادہ اور کوئی شرائط مخصوصہ معتبر نہیں ہوتے اور دوسرا امکان استعدادی جو امکان ذاتی کے علاوہ خصوصیت مادہ اور شرائط مخصوصہ پر موقوف ہوتا ہے جب تک یہ شرائط پورے نہ ہوں تو وہ فیضان وجود قبول نہیں کر سکتا اگرچہ امکان ذاتی اس کے اندر موجود ہے لیکن جب تک صلاحیت مخصوصہ ہم نہ پہنچے وجود حاصل نہیں ہو سکتا اور جزئیات کے اندر امکان ذاتی کے علاوہ امکان استعدادی بھی ہوتا ہے جو کہ شرائط مخصوصہ کے ساتھ وابستہ کر دیتا ہے بخلاف کلیات کے کہ وہ ان شرائط پر عقلاً موقوف اور وابستہ نہیں ہیں کیونکہ ان کے اندر صرف امکان ذاتی کام کرتا ہے مثلاً وجود زید کو دیکھتے کہ یہ مرہون اور موقوف ہے نطفہ مخصوصہ پر جو اس کے والد کی صلب میں متکون ہوا اور اکی والد کے رحم میں مستقر ہوا اور انقلابات طلقہ ثم مضغہ ثم لہما کو قبول کرنے کے بعد بصورت انسان نمودار ہوتا ہے بخلاف طبیعتہ مطلقہ انسانیہ کے کہ وہ ان مخصوص تطورات پر مرہون اور موقوف نہیں ہے بلکہ صرف امکان ذاتی ہی کلیات کے اندر کافی رہتا ہے۔ اسی کو قاضی مبارک نے پیش فرمایا بقولہ لکن الطبائع

المرسلة ای المطلقة غير مرهونة الوجود بتوارد الامكانات الاستعدادية كالزمان  
ای مقدار الحركة الفلكية ومعدلة ای المحركة الفلكية وحامل معدلة ای الفلك  
والجواهر المجردة یہ سب امکان استعدادی سے فائق اور بالاتر ہیں اسی درجے سے تو حکم کے نزدیک یا شیاً  
قدیم ہیں اہل اسلام کے نزدیک یہ سب حادث ہیں بالنسبت باقی اشیاء کے اقدم الوجود ضرور ہیں

انما التعاقب والتجدد فی الجزئیات المصادفة الزمانية بحسب الامتداد  
الزمانی بحسب الامتداد کی جار مجرور تاقب و تجدد کے متعلق ہے یعنی امتداد زمانی کے لحاظ سے جو تعاقب و تجدد  
واقع ہوتا ہے۔ و صرف جزئیات حادثہ زمانیہ میں ہوتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ملائکہ علاقہ الامکان  
الاستعدادی ای یعنی جزئیات حادثہ کے موجود ہونے کی ملائکہ و مدار امکان استعدادی پر ہے یعنی اس پر کہ مادہ  
مخصوصہ مختلف استعدادات سے گزر کر قبول وجود بالفعل تک پہنچتا ہے اور کلیات جو مدبر عالم سے فیضان وجود  
قبول کرتی ہیں انکی مدار صرف امکان ذاتی پر ہے اور خصوصیت مادہ و استعداد مخصوصہ کی ضرورت نہیں ہوتی خلاصہ یہ کہ  
وجود کلیات صرف امکان ذاتی پر موقوف ہے اور وجود جزئیات امکان ذاتی کے علاوہ امکان استعدادی پر بھی موقوف ہے  
گویا کلی کا وجود مرتبہ جز میں ہوا کیونکہ وہ صرف ایک امر پر موقوف ہے اور جزئی کا وجود درجہ کل میں ہوا کیونکہ مجموعہ میں  
پر موقوف ہے اور مرتبہ جز مقدم از مرتبہ کل ہوتا ہے اس لئے حکماً قدم کلیات کی طرف چلے گئے ومن ثم  
تسمع انهم يقولون ان الطبائع بما هي هي موجودة بوجود الله حاصل یہ کہ کلیات صرف  
وجود الہی کے ساتھ موجود ہیں اور کسی شرائط مخصوصہ پر موقوف نہیں ہیں اور جو چیزیں شرائط کثیرہ پر موقوف نہ ہوں  
ان کو اللہ کی طرف منسوب کر کے اشیاء الہیہ کہا جاتا ہے بخلاف ان امور کے جن کے لئے شرائط کثیرہ ہوں۔ اور  
صنع بشر پر موقوف ہوں اگرچہ ان کا وجود بھی عنایت الہیہ سے ہوتا ہے لیکن ان کو موجود وجود الہی نہیں کہا جاتا۔  
دیکھئے ایک خود رو نباتات ہیں جو شرائط کثیرہ پر موقوف نہیں ہیں ان کو خدائی نباتات کہا جاتا ہے ایک وہ جس کے لئے  
انسان کسان کافی محنت کرتے ہیں ان کو خدائی نباتات نہیں کہا جاتا و قبل الكثرة ای كثرة الجزئيات  
بخلاف الشئ الطبيعي المكتنف بعوارض المادة یہ دہی جزئی ہے جو عوارض مادہ اور مخصوص استعدادات  
مادیہ کے ساتھ مکتنف اور محاط ہے انکی مدار امکان استعدادی مجہ ہے لہذا بالنسبت الی کلیات متاخر رہتی ہیں اور نسبت  
وجود الی کلیات مقدم ہے بالنسبت الی الجزئیات حکماً کے نزدیک جو جزئیات قدیمہ ہیں انکی نسبت کلیات کو  
تقدم بالذات حاصل ہے۔ اور حوادث یومیہ کے محاط سے تقدم بالزمان اہل اسلام تمام انواع و کلیات اور افراد  
وجودیات کے حدوث کے قائل ہیں پھر بھی کلی کا تقدم علی الجزئی کہیں بالذات ہوگا کتقدم الماہیة الانسانیة  
علی اول البشر آدم علیہ السلام اور کہیں بالزمان کتقدم الماہیة الانسانیة علی سائر الافراد قال فی الحاشیة

فیه اشارۃ الی ما هو الحق من القول بالجعل البسيط وجہ اشارہ یہ کہ جعل کے مفعول ثانی کو ترک کر دیا حالانکہ جعل متوقف کے اندر ایسے نہیں ہو سکتا بلکہ دو مفعول کا ذکر کرنا ضروری ہوتا ہے یہ چوتھا اور آخری مسئلہ ہے جس کی وضاحت مقصود ہے بمعنی الابداع یہ جعل بسیط کی تعبیر ہے جو امر واحد یعنی نفس ماہیتہ کے ساتھ متعلق ہے یعنی اخراج الماہیة من اللیس ای العدم المحض الی الایس ای الی الی الی لان الماہیة كانت فی بقعة اللیس فاخرجها الجاعل الی الایس یہی مختار ہے اثرائتین کا اور یہی لوگ جعل بسیط کے قائل ہیں اور حکما مشائخ جو جعل سے متوقف کے قائل ہیں وہ اصرار چلے گئے ہیں کہ جعل مجعول اور مجعول الیہ کے بچوں نیچ ہوتا ہے یعنی نفس ماہیتہ اور نفس وجود پر نہیں بلکہ بین الماہیتہ والوجود ہوتا ہے تخریر جعل النزاع تخریر جعل نزاع کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ اس اختلاف کے متعلق مختلف قسم کے خیالات پیش کئے جاتے ہیں بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ اثرائتہ کے نزدیک صرف ماہیتہ پر اثر جعل ہوتی ہے اور وجود بالکل مستغنی عن التأثير ہوتا ہے اور مشائخ کے نزدیک انصاف تحت التأثير آتا ہے ماہیتہ اور وجود تاثیر کے تحت اصلاً نہیں آتے دوسرا خیال یہ کہ جب مشائخ کے نزدیک انصاف تحت التأثير ہے تو انصاف بھی ایک ماہیتہ ہے تو ماہیتہ تحت التأثير آگئی تو یہ جعل بسیط ہے پھر اس کا انکار چہ معنی دارد اور بعض حضرات نے یہ خیال کیا کہ ان کے مابین نزاع لفظی ہے کیونکہ اثرائتہ کا یہ قول کہ اللہ تعالیٰ نے نفس ماہیتہ کو پیدا کیا اور مقرر فرمایا اس کو مستلزم ہے کہ ماہیتہ کو موجود کیا اور اسے وجود بخشا اس لئے کہ تقرر ماہیتہ بدون استناد الوجود نہیں ہو سکتا تو یہی جعل متوقف ہے اسی طرح مشائخ کا یہ قول کہ صیر الماہیتہ موجودة تقرر نفس ماہیتہ کو مستلزم ہے کیونکہ انصاف بالوجود تقرر ماہیتہ کے بغیر ہو ہی نہیں سکتا لہذا یہ قول درحقیقت قول بالجعل البسيط ہے تو نزاع بین الفرقین فضول اور لا یعنی ہے اس لئے قاضی مبارک نے تخریر جعل نزاع فرمائی اور اشارہ کیا کہ نزاع لفظی نہیں بلکہ معنوی اور حقیقی ہے حاصل یہ کہ درحقیقت فریقین کا نزاع نہیں ہے کہ معلول اول اور اثر بالذات کون ہے اثرائتہ کے نزدیک جو جعل بسیط کے قائل ہیں معلول اول اور اثر بالذات نفس شئی من حیث ہو ہو ہے باقی رہا وجود اور انصاف یہ بھی تحت التأثير آتے ہیں لیکن بالعرض و بالتبع لا بالذات ولا بالاصالة اور مشائخ کے نزدیک جو جعل متوقف کے قائل ہیں معلول اول اور اثر بالذات درجہ انصاف جو رابطہ بین الطرفين ہے ای بین الماہیتہ والوجود یعنی وہ انصاف جو ایک نسبتی مفہوم اور غیر مستقل درابطہ بین الطرفين ہے باقی رہا نفس شئی اور وجود اور انصاف یاں حیثیت کہ وہ ایک مستقل مفہوم ہے یہ اثر بالذات نہیں ہے بلکہ یہ سبب آثار تبعی ہیں لہذا نزاع معنوی ہوا جو اس پر دائر ہے کہ اثر بالذات کونسی چیز ہے

ای مفاد الہیئة التركیبیہ اس سے ایک شبہ کا ازالہ مقصود ہے وہ یہ کہ انصاف نسبتی تو صرف درجہ حکایت میں ہوتا ہے جو حاکمی کے حکایت کرنے کے تابع ہے اور اثر جعل حکایت کے تابع تو نہیں ہے ورنہ حکایت

متحقق نہ ہو تو اثر جعل بھی محقق نہ ہو حالانکہ یہ باطل ہے تو جواب دیا کہ انصاف سے مراد مفاد الہیۃ ترکیبہ ہے یعنی زیر وجود کے تفسیر کا جو مفاد ہے کہ زیر تصف باوجود ہے نفس الامر میں اور واقع میں لہذا یہ انصاف نفس الامری جو بدرجہ مکی عند ہے یہ اثر بالذات ہے وہ انصاف جو حکائی ہے قولہ وقد یستدل علیہ بقولہ تعالیٰ وجعل الظلمات والنور یہ ایک استدلال نقلی ہے تتمہ اس کا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس قول میں جعل بمعنی خلق وابدع ہے جو مفعول واحد پر تمام ہو جاتا ہے اور دو مفاعیل کا متقاضی نہیں بھی بل بسیط ہے جو ماہیتہ ظلمتہ اور نور کے ساتھ بالذات متعلق ہے اگر جعل مؤلف ہوتا تو کہ بمعنی التفسیر ہے تو اسکا علی مفعول واحد نہ ہوتا لکن ایچونر قصر علی مفعول واحد بل یجب ذکر کلام مفعولہ واما القول بجدف المفعول الثانی بان معنی الایۃ جعل الظلمت والنور موجودتین تکلف محض لایلتفت الیہ یہ واضح ہے کہ اثر تفسیر کی استعمال بمعنی التفسیر کا انکار نہیں کرتے کیونکہ لغت عرب اور قرآن حکیم میں یہ استعمال بالکثرۃ موجود ہے بلکہ وہ اس چیز کا انکار کرتے ہیں کہ جعل بمعنی التفسیر متخلل بین الماہیتہ والوجود ہو یعنی ایسا جعل جو ماہیتہ انصاف باوجود ظاہر کرے اور ماہیتہ کا درجہ عدم سے نکل کر درجہ هست میں ہو ناظا ہر کرے اور ہو جعل بمعنی التفسیر اس کا انکار کرتے ہیں ہاں ایک ماہیتہ موجودہ کا انصاف بصفۃ اخری غیر الوجود کو ظاہر کرے وہ بمعنی التفسیر ہو گا لیکن اس کا ماخوذ فیہ کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے لہذا اثر تفسیر کے خلاف جعل لکم الاحرض فرأشا اور جعل الشمس ضیاء والقمر نورا کے ساتھ معارضہ نہیں کیا جاسکتا اور نہ اس جواب کی ضرورت ہے کہ فرأشا اور ضیاء ونورا خال من الاحرض والشمس والقمر ہیں نہ کہ مفاعیل ثانی فانہم قولہ وبان الوجود نفس صیرو سماء الذات یہ نقلی استدلال ہے جس کی بنیاد اس پر ہے کہ وجود بالمعنی المصدری حق اور صحیح ہے اور وجود بالمعنی الانضمامی اس پر جعل مؤلف کی بنیاد ہے باطل ہے اور اس کا بطلان پہلے واضح ہو چکا ہے کہ بصورت انضمام وجود تقدم شتی علی نفسہ یا تسلسل لازم آتا ہے کما مر فی ذکر خلاصہ استدلال یہ ہے کہ وجود محض میروۃ ذات اور وقوع ذات فی ظرف ما کا نام ہے نواہ ظرف ذہن میں ہو یا خارج میں اور اس کا مطابق اور مصداق تقرر ذات اور فعلیہ ماہیتہ کا درجہ تھا جو ماہیتہ اپنے درجہ تقرر میں مستندلی الغیر نہیں تھی اور بذات خود تقرر تھی تو اس پر صدق وجود بھی ذاتی طور پر تھا اور وہ ذات واجب الوجود تھی اور جو ماہیتہ درجہ تقرر فعلیہ میں مستندلی الجاعل تھی تو صدق وجود میں بھی مستندلی الجاعل تھی اور یہ ممکن تھا جب جعل مؤلف کی صورت میں ماہیتہ ممکنہ تحت تاثیر الجاعل نہیں آتی تو یہ ماہیتہ متقررہ نفسہا قرار پائے گی اور مستغنی عن الجاعل ہوگی جب اس کا درجہ تقرر بذات خود ہو تو حسب ضابطہ صدق وجود اور جعل وجود بدرجہ ذات ہو گا تو یہ ماہیتہ ممکنہ ممکنہ نہیں رہے گی بلکہ واجب لذات ہو جائے گی جو کہ باطل ہے اور یہ باطل اسی سے پیش آیا ہے کہ آپ نے ماہیتہ کو تحت تاثیر الجاعل داخل نہیں کیا لہذا یہی باطل ہو گا تو ثابت ہو گا کہ نفس ماہیتہ ہی تحت تاثیر الجاعل آتی ہے

اور یہی عمل بسیط ہے۔ حال استدلال ایک قیاس شرطی کی صورت میں ہے جس کی طرف قاضی مبارک نے اشارہ کیا۔  
 فاذا كانت المناهية في نفسها متفرقة مستغنية یہ مقدم ہے جو مشائیہ کے اس زعم سے لازم آیا۔  
 کہ جعل کا تعلق درجہ انصاف الماہیۃ بالوجود سے ہے۔ اور نفس ماہیۃ اور وجود سے نہیں ہے تو گویا ماہیۃ متفرق  
 بنفسہا ہوتی قولہ ینصدمق حمل الوجود علیہا فی مرتبۃ ذاتہا یہ تالی ہے جو لازم برتے مقدم ہے  
 یعنی اس صورت میں صدق وجود اور حمل وجود مرتبہ ذات میں ہوگا اور اس ملازمہ کو ثابت کرنے کے لئے مشروع  
 استدلال میں کیا وہاں الوجود الخ هذه المقدمۃ لاثبات الملازمة المذكورۃ فی الشرح  
 المذكورۃ یعنی وجود جو کہ مصدری مفہوم ہے اسکی ملازمت اور استغناء درجہ تقرر پر ہے قولہ فلا یكون ممکنا  
 بل واجبا لذاته هذا استدلال علی بطلان التالی کیونکہ جب ماہیۃ مستندلی تاثیر الجماعل نہ ہوتی تو  
 صدق وجود میں بھی مستندلی الجماعل نہیں ہوگی تو تقرر اور وجود دونوں مرتبہ ذات میں ہو جائیں گے ماہیۃ ممکنہ نہیں رہے  
 گی بلکہ واجبہ ہو جائے گی جو کہ باطل ہے البتہ اس استدلال پر یہ اعتراض واقع ہوتا ہے کہ جعل متوقف والے ماہیۃ کو تاثیر  
 جعل سے مستغنی علی الاطلاق تو قرار نہیں دیتے بلکہ صرف بالذات تحت تاثیر داخل نہیں مانتے اور درجہ انصاف کے  
 تابع ماہیۃ اور وجود کو داخل تحت تاثیر الجماعل مانتے ہیں تو پھر واجب کیسے ہو سکتی ہے واجب تو وہ ہوتا ہے جو  
 علی الاطلاق مستغنی ہو اور ماہیۃ ممکنہ ایسے نہیں بلکہ تابع محتاج ہے تو جواب یہ ہے کہ اس صورت میں ماہیۃ  
 تحت تاثیر بواسطۃ الانصاف آئے گی اگر انصاف طنی العروض ہے یعنی تحت تاثیر حقیقتاً اور مجرد اولاد درجہ انصاف  
 ہے اور ماہیۃ حقیقتہ تحت تاثیر نہیں بلکہ صرف مجازاً ہے جیسے حقیقتاً متصف بالحرکت سفینہ ہے اور جالس سفینہ  
 صرف مجازاً تو پھر ظاہر ہے کہ جب ماہیۃ حقیقتاً تحت تاثیر داخل نہ ہوتی تو حقیقتہ مستغنی ہو جائے گی اب واجب  
 ہو جانا ایک ظاہر امر ہے جس کا انکار غلط ہے اور استدلال مذکور کی بنیاد اسی صورت پر ہے اگر انصاف واسطہ  
 فی اثبوت بمعنی معروض تحقیق ہے جس میں واسطہ اور ذی واسطہ دونوں متصف تو حقیقتہ ہوتے البتہ واسطہ کا انصاف قولاً  
 اور متقدماً ہوتا ہے اور ذی واسطہ ثانیاً و متاخر اً متصف ہوتا ہے محرکۃ اقلیم بواسطہ حرکت الید تو اس صورت میں ماہیۃ  
 ممکنہ کا وجوب تو لازم نہیں آتا کیونکہ ماہیۃ تحت تاثیر حقیقتہ داخل ہے اگرچہ ثانیاً ہی لیکن تاثیر طرفین عن النسبۃ  
 و کون المعروض تابعاً للعارض لازم آتا ہے جو کہ یہ بھی باطل ہے اس کو منہیہ میں واضح کیا فانتطیع و سیاتی ہر حال  
 بنیاد استدلال شیخ اول یعنی انصاف کے واسطہ فی العروض ہونے پر ہے و اعتراض علیہ بانہ لم  
 لا یجوز ماہل اعتراض یہ کہ ماہیۃ ممکنہ اگرچہ تحت تاثیر الجماعل داخل نہیں ہے تو اس سے ممکن کا واجب ہونا لازم  
 نہیں آتا کیونکہ واجب بالذات وہ ہوتا ہے جو مستغنی عن الجماعل علی الاطلاق ہو اور یہاں ماہیۃ ممکنہ میں ایسے نہیں ہے  
 کیونکہ ممکن اگرچہ من حیث تقرر الماہیۃ مستندلی الجماعل نہیں لیکن من حیث الوجود مستندلی الجماعل ہے۔



اب صدق وجود اس پر ذاتی نہیں ہوگا بلکہ من حیث الوجود بحسب الوجود کے لحاظ سے ہوگا لہذا واجب ہونا لازم نہیں آتا  
انت خبیر کے ساتھ جواب دیا کہ وجود معنی موجودیۃ اور صیورۃ مصدریہ کے ہے تو آپ بانہی کہ مرتبہ تقرر اور  
درجہ فعلیۃ ذات موجودیۃ اور صیورۃ مصدریہ سے کسی صورت منسلخ نہیں ہو سکتا اور یہ سلم لدیٰ الفریقین ہے۔ کیونکہ  
جب وجود کی حقیقت محض صیورۃ ذات فی ظرف ما ہے اور اس کا مصداق و منشا انتزاع درجہ قوام ماہیتہ اور تقرر  
حقیقتہ ہے اگر اس کا درجہ تقرر جو کہ منشا انتزاع ہے محل جامل کے ساتھ ہوگا تو صدق وجود حقیقیۃ تعلیلیہ یعنی صدور  
عن الجامل کا محتاج ہوگا اگر درجہ تقرر و قوام بغیر الجمل ہو تو پھر صدق وجود کے اندر بھی درجہ تقرر بذات خود کافی ہوگا  
کیونکہ وجود مصدری ایک اثر ہے اور درجہ تقرر اس کا مبداء و مصداق اور اسلخ اثر عن ہمدار باطل اور مستلخ جب کسی ماہیتہ  
کا تقرر و قوام بذات خود ہوگا تو صدق وجود بھی بالذات ہوگا جیسے واجب تعالیٰ میں ہے اگر تقرر اور قوام بالعرض  
اور بغیر ہوگا تو صدق وجود بھی بالعرض ہوگا یہ ہے ممکن جب آپ درجہ تقرر کو بالذات تسلیم کرتے ہیں تو صدق  
وجود بھی بالذات ہو کر واجب بالذات ہو جائے گی نہ کہ ممکن اور درجہ تقرر ماہیتہ کا انفکاک عن الوجود صرف  
معززہ کا مذہب ہے اور ان کے علاوہ اشاعرہ اور حکما کے نزدیک یہ انفکاک باطل ہے جیسے کہ کتب کلامیہ میں مذکور  
ہے لہذا درجہ تقرر بالذات ہونے کی صورت میں صدق وجود بالذات لازم آجائے گا جو کہ باطل فی ہذا المقام ہے  
فلو كانت مستغنیۃ فی منسوخ قوامها اگر ماہیتہ اصل قوام اور اصل تقرر کے درجہ میں مستغنی ہے تو صدق  
وجود اور صیورۃ ذات میں بھی لامحالہ مستغنی ہوگی کما یشہد بہ الوجدان المستقیم قولہ فی العاشیۃ  
كانت مستغنیۃ ایذاً لا معنی لا فتقاسر الماہیۃ یہ صرف مافی الشرح کی تشریح و توضیح ہے۔  
حاصل یہ کہ ماہیتہ کا من حیث الوجود مفقود مستند الی الجامل ہونے کا مفہوم بجز اس کے اور کچھ نہیں ہے کہ ماہیتہ  
اپنے اصل تقرر میں مفقود مستند الی الجامل ہو کیونکہ وجود ایک امر انتزاعی ہے جو کہ صیورۃ ذات کا نام ہے اور اس کا مدار  
اور منشا انتزاع اصل تقرر اور نفس حقیقہ ہے امر انتزاعی کے افتقار اور استغنا کی دار مدار منشا انتزاع کے افتقار و  
استغنا پر ہے جب منشا مستغنی ہے تو اس امر انتزاعی کے صدق میں بھی استغنا بالبدہتہ لازم آئے گا فان قیل  
حاصل اعتراض یہ کہ مرتبہ تقرر تو نفس ماہیتہ کا نام ہے اور اسی طرح فعلیۃ الماہیتہ نفس ذات الماہیتہ کو کہتے ہیں  
جو کہ ایک امر وحدانی ہے اور اس کے ساتھ تعلق جعل نہیں ہو سکتا کیونکہ جعل کا تعلق تو ہیتہ ترکیبی کے مفاد سے  
ہوتا ہے مثلاً الانسان موجود کا جو ترکیبی مفاد ہے اس کے ساتھ تعلق ہوتا ہے۔ لہذا امر وحدانی کے ساتھ تعلق  
نہیں ہو سکے گا۔ اور اس صورت میں ماہیتہ کا استغنا۔ علی الاطلاق لازم نہیں آتا کہ ماہیتہ ممکنہ واجب ہو جائے  
بلکہ ماہیتہ وجود اور اتصاف بالوجود کے تابع ہو کر داخل تحت الجمل سے یعنی جب الانسان موجود کے مفاد ترکیبی پر  
تاثیر جعل واقع ہوگی تو ماہیتہ انسانیہ بھی تحت التاثر تبعا آجائے گی یہ ایک دلیل ہے حقیقتہ اور صحت جعل متعلق کی

جو مشائیہ پیش کیا کرتے تھے قاضی مبارک نے اس کو بصورت سوال میں کجا قلیل فیلزم مراد خلاصہ جواب یہ کہ مرتبہ نفس ماہیتہ تو مرتبہ معروض ہے وجود اور انصاف بالوجود یہ تمام عوارضات ہیں جو کہ مرتبہ عارض ہیں میں، اور معروض کا مرتبہ اور درجہ مقدم عن مرتبہ العارض ہوتا ہے اگر مرتبہ ماہیتہ کو وجود اور انصاف بالوجود کے تابع کر دیا جائے تو لازم آتا ہے کہ مرتبہ معروض تابع للعارض ہو۔ اور متناظر عن العارض اور یہ باطل ہے اگر ماہیتہ بحسب نفسہا مستغنی عن الباعل ہو تو لامحالہ مستغنی بحسب الانصاف بالوجود بھی ہو جائے گی کیونکہ ماہیتہ بدرجہ معروض ہے اور وجود عارض اور انصاف ایک نسبتہ بین الماہیتہ والوجود ہے اور ماہیتہ اس نسبتہ انصاف کے لئے ایک طرف کے درجہ میں ہے اور متناظر معروض عن العارض اور متناظر طرف عن النسبۃ متمیل ہے لہذا یہ ماہیتہ علی الاطلاق مستغنی ہو جائے گی جو اس کے امکان کے منافی ہے باقی رہا امر وحدانی کا سوال تو وہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ سبب بسیط کا تعلق تو ہوتا ہی امر وحدانی کے ساتھ ہے لہذا آپ کا یہ اعتراف قابل التفات نہیں ہے۔ وہ لہذا یظہر بدھان آخر جعل بسیط کی حقانیت پر ایک اور برہان اس سے ظاہر ہوا وہ یہ کہ ماہیتہ ممکنہ کے ساتھ یا تو جعل بالذات تعلق پکڑے گا ہی جعل بسیط ہے۔ یا بالعرض تعلق پکڑے گا اور یہ باطل ہے کیونکہ اس صورت میں تقدم العارض علی المعروض اور تقدم النسبۃ علی الطرف لازم آتا ہے جو کہ متضاد اور متمیل ہے کما مر یا یہ کہ ماہیتہ ممکنہ کے ساتھ جعل کا تعلق نہ بالذات ہو گا نہ بالعرض تو اس صورت میں وہ ماہیتہ ممکنہ نہیں ہے گی بلکہ واجب بالذات ہو جائے گی۔ وہوینافی الامکان الذاتی قولہ الامان بہ ای بالجعل البسيط من کی طرف جعل الکلیات میں اشارہ ہو چکا ہے ففیہ مر ذعلی القائلین بالجعل الموکف اوبالله سبحانہ المذکور فی البسملہ اوباصاف المذکورہ اشارہ بلفظ المذکور الی التاویل بما ذکر والا اوصاف المذکورہ فیما قبل متعددہ لا یصح ان یرجع الیہا ضمیر الواحد فی قولہ بـ بغیر التاویل بما ذکر و یحتمل ان یرجع الضمیر الی المصداق ای الجعل مطلقاً جعل مطلق کو مرجع ضمیر قرار دینے کی صورت میں بخت و اتفاق کے قائلین پر رد ہو جائے گا جو اس کے قائل ہیں کہ وجود عالم کے لئے کوئی سبب موجود نہیں ہے اور کوئی باعل ہے و خالق اور نہ اس کی کوئی غایۃ مقصودہ ہے صرف بخت کے ساتھ پیدا ہوا ہے۔ اور ایک اتفاقہ قضیہ کی صورت میں ہوا ہے نہ کوئی غایۃ نہ کوئی خالق کائنات ہے اور اسی طرح ان لوگوں پر بھی رد ہو جاتے گا جو اللہ تعالیٰ کو باعل تو مانتے ہیں لیکن جاہلیتہ علی الاطلاق کو باری تعالیٰ کے ساتھ مختص قرار نہیں دیتے جیسے حکماء جو قائل ہیں کہ باری تعالیٰ نے صرف عقل اقل کو پیدا کیا اور باقی اشیا عقل اقل اور اس کے ما بعد عقول نے پیدا کی ہیں اور اسی طرح معتزلہ پر بھی رد ہو گا جو یہ کہتے ہیں افعال عباد کے باعل اور خالق خود عباد ہیں اللہ تعالیٰ کو خالق افعال العباد تسلیم نہیں کرتے ان سب پر رد ہو گا کہ یہ تمام خیالات باطلہ ہیں بلکہ جاہلیتہ علی الاطلاق اللہ تعالیٰ کے ساتھ مختص ہے اور اسی پر ایمان لانا بہر تصدیق ہے وہم قد خالفوا البداهۃ فی تجویز التوجیح بلامرتج

چونکہ ممکن متساوی الطرفین ہے یعنی اس کا وجود عدم برابر ہے اس کے وجود تحقق ہونے کے لئے مربع کی ضرورت ہے اگر مربع موجود نہیں ہے تو ترجیح ابدالاً بین المتساویین علی الاضطرار لازم آئے گی اور اگر یہ کہا جائے کہ ہر ممکن کے لئے دوسرا ممکن مربع ہے مگر اللہ الی نہایت تو پھر تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات لازم آئے گا کیونکہ ہر ممکن بذات خود موجود نہیں ہو سکتا اسی طرح ہر ایک ممکن دوسرے ممکن سے موجود ہوتا چلا جائے تو سب ممکن موجود باغیر ہونے کی وجہ سے موجود بالعرض قرار پائیں گے اور موجود بالذات کوئی نہیں ہوگا۔ اور یہ باطل ہے بہر حال اس احتمال سے بچنے کی خاطر ایک موجود بالذات کا ہونا ضروری ہے۔ چنانچہ وجود میں کسی کا محتاج نہ ہو وہ ہے واجب بذات تعالیٰ قال فی الحاشیہ الترحیح بلا مربع هذا مبنی علی ما هو الظاهر یعنی یہ ترجیح بلا مربع کا احتمال ان کے ظاہر قول پر مبنی ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ یہ نظام کلی مجموعی اور اسی طرح اس کی ہر ایک ایک جز موجود بلا سبب موجود ہے تو اس صورت میں ترجیح بلا مربع لازم آتی ہے جو کہ بالکل ظاہر اور بیہمی لزوم ہے۔ وان التفریح احد منہم اگر ان میں سے کوئی اس کا التزام کر لے کہ اجزائے عالم تو ایک دوسرے کے لئے سبب موجود ہیں لیکن کل ما ہو کل اور نظام مجموع من حیث المجموع بلا سبب موجود ہے تو اب ترجیح بلا مربع کا سوال کیسے پیدا ہوگا۔ جب کہ ممکنات ایک دوسرے کے لئے سبب مربع اور موجود ہونے چلے جائے ہیں فنقول سلسلۃ الایجاد فی ہذا الاجزاء اما تنہی الی موجود ممکن موجود بلا سبب فیلزم الترحیح بلا مربع انتہاءً کیونکہ آخری ممکن جو کہ موجود بلا سبب ہے اس میں ترجیح بلا مربع لازم آتی ہے کیونکہ یہ بھی متساوی الطرفین ہے اسکی جانب وجود کے لئے کوئی سبب مربع نہیں ہے۔ اور تنہی الی موجود ممکن موجود بسبب اس وقت ہوگا کہ آخری ممکن بھی موجود بلا سبب ہے اور بلا سبب کوئی نہیں ہے۔ اس لئے انتہاءً بھی ترجیح بلا مربع لازم نہیں آئے گی تو اس صورت میں کل بما ہو کل کے متعلق استفسار کیا جائے گا کہ آخر وہ بھی ممکن ہے اگر کل بما ہو کل کا وجود وجود اجزا کا غیر ہے تو اس کل بما ہو کل کے لئے جب سبب موجود نہیں ہے باوجودیکہ وہ ہے ممکن تو اس میں ترجیح بلا مربع لازم آئے گی اگر کل بما ہو کل کا وجود وجود اجزا کا غیر نہیں ہے بلکہ عین ہے تو اس صورت میں ترجیح بلا مربع کا اشکال تو وارڈ نہیں ہو سکتا کیونکہ جب یہ وجود اجزا کا عین قرار پایا تو جو سبب موجود ملے اجزاتھا وہ اس کل کے لئے بھی سبب موجود مربع قرار پائے گا۔ البتہ اس صورت میں تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات کا احتمال پیش آتا ہے کیونکہ تمام کا تحقق اور وجود بسبب غیر ہے لہذا تمام بالعرض ہوتے اور ما بالذات کوئی نہیں اور یہ بھی بیہمی البطلان ہے یہی مراد ہے قول قاضی کی کہ فالکل بما ہو کل ممکن البتہ فان لم یکن وجودہ بسبب فیلزم الترحیح من غیر مربع فی وجودہ ای وجود کل ان کان وجودہ ای وجود کل غیر وجودات الاجزاء والا ای ان لم یکن وجود کل غیر وجودات الاجزاء بل وجودہ عین وجودات الاجزاء فیلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات وهو

ایضاً سبب دوسری البطلان در اصل کل بما هو کل میں اختلاف ہے کہ اس اندر صرف اجزا من حیث الاجزاء معتبر ہوتے ہیں یا اجزاء کے ساتھ کل میں ہستیہ اجتماعیہ کا بھی اعتبار ہے قول اول پر کل عین اجزاء قرار پاتا ہے۔ اور ثانی پر غیر اجزاء یہ اس منہیہ کا مقصد تھا جو کہ قاضی مبارک کے اکثر نسخوں میں اسی عبارت کے ساتھ موجود ہے جو پیش کی گئی ہے لیکن مولانا عبدالحق صاحب گوپالی اس عبارت کا تخطہ کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اس منظم کو پڑھنے کے وقت میرے دل میں یہ اشکال پیدا ہوا کہ عبارت کی شق ثانی اور تہی الی موجد ممکن موجود بسبب میں یہ سبب بھی تو ممکن ہے کیونکہ یہ ظالم لوگ واجب تعالیٰ کے وجود کا تو انکار کرتے ہیں جب یہ سبب ممکن ہو تو انتہا اسی پر ہوتی ہے کہ اس سے پہلے ممکن پر پھر اسی ممکن میں سلسلہ کلام جاری ہو سکتا ہے کتہ کیے موجود ہوا دوسرا اشکال یہ پیدا ہوا کہ قاضی مبارک کی عبارت میں جو تردید بین الشقیں ہے دو تو تہی - تہی سے ہے حالانکہ یہ تردید حاضر نہیں ہے کیونکہ یہ احتمال قائم ہے کہ سلسلہ ایجاد کہیں بھی منتہی نہ ہو اور لالی نہایت پلا جلتے جیسے کہ متکرمین قیامہ کا خیال ہے جو افلاک کے غرق القیام اور طغی السموات کے قائل نہیں ہیں تو میرے دل میں خیال ہوا کہ یہ عبارت دراصل غلط ہے اور لفظ لا دو جہوں پر قلم ناسخ سے سہواً ساقط ہو گیا ہے شق ثانی کی اصل عبارت یوں ہے اور تہی الی موجد ممکن موجود بلا سبب اور وہ فرماتے ہیں کہ مجھے اتفاقاً قاضی مبارک کے سامع کا موقع میرے حال کے ہاں ملا جب کہ ان کے پاس میرے بعض معاصرین یہ کتاب پڑھ رہے تھے اور میں سامع تھا تو اسی مقام پر پہنچ کر اپنے استاد میرے حال کے سامنے یہ اشکال پیش کیا تو انہوں نے میرے خیال کی تصویب تسخیر کی اور بعد میں مجھے ایک نسخہ قدیم قاضی مبارک کا اپنے والد ماجد کے اثاثے سے بطور وراثت ملا تو اس میں عبارت ویسے ہی موجود تھی جیسے کہ میرا خیال تھا یعنی ان دونوں جہوں پر لفظ لا موجود تھا پھر میں نے یہ نسخہ قدیم اپنے استاد میرے حال کے سامنے پیش کیا تو انہوں نے اسی عبارت کی تصویب فرمائی اور موجودہ عبارت کو غلط قرار دیا۔ اس صحیح شدہ عبارت کے لحاظ سے مطلب واضح ہے کہ جب سلسلہ ایجاد کسی ممکن موجود بلا سبب پر رکنا ہی نہیں بلکہ سبب در سبب لالی نہایت چلا جاتا ہے۔ تو ترجیح بلا مرجع کہیں لازم نہیں آتی اب کل بما ہو کل جو کہ وہ بھی ممکن ہے اس کے متعلق گفتگو کریں گے کہ بصورت عدم الاتحاد بالاجزاء ترجیح بلا مرجع اور بصورت اتحاد مع الاجزاء متحقق ما بالعرض بدون ما بالذات لازم آتا ہے عبارتہ فی القول المسلمہ کذا قولہ فیہا اور تہی الی موجد ممکن موجود بسبب لا ہکذا فی اکثر النسخ وایضاً واجدات فی النسخۃ الی قرأت فیہا علی شیوخی واختلاج فی صدری عند قراءۃ ہذا المقام اشکال وھو ان ہذا السبب الذی ہو موجد للممكن المنتہی الیہ یجب ان یكون ممکنا اذ الکلام علی نفی الواجب کما یتوہمہ الظالمون فلا یكون ما انتہی الیہ منتہی الیہ بل المنتہی

الیہ ہذا السبب وایضاً لایفحص التردید لاحتمال ان لا تنتهی سلسلۃ الایجاد الی  
 موجد اصلاً بسبب هذا الاشکال ظننت تخطیة هذا العبارة وقلت لعله سقط  
 لانی الموضوعین من قلم الناسخ واصل العبارة هكذا ولا تنحی الی موجد ممکن  
 موجود بلا سبب ثم اتفق انه قرأ هذا الكتاب بعض المعاصرين لنا علی افضل  
 الفضلاء المتجربین اعلم العلماء الماهرین شیخی ومولائی مبرج حال حفظه الله  
 ذوالعزّة والجلال وانا سامع فلما وصل الی هذا المقام عرضت الاشکال علی الاستاذ  
 فحسنه وقال لعل ان یكون الغلط وقع فی العبارة ثم نظرت فی النسخة  
 القديمة التي وراثتها عن والدي غفر الله له ووجدت هذا العبارة كما ظننت  
 ثم عرضتها علی الاستاذ مدظله فصوب هذا العبارة وجزم بتخطیة العبارة  
 الموجودة فی اکثر النسخ انتهى عبارة قول المسلم قوله واستدلوا علیه بوجود  
 منها انه الخ

حاصل استدلال یہ کہ اگر ممکن محتاج الی المؤثر ہو تو ممکن میں تاثیر واقع من المؤثر ہوگی اور مؤثر میں وصف مؤثریہ  
 ثابت ہوگی کیونکہ یہ صفت مؤثریہ کے وہ مؤثر نہیں ہو سکتا اور مؤثریہ وصف ثبوتیہ ہے عدمیہ اور سلبیہ نہیں ہے  
 اب اس وصف کے لئے ثبوت وجود کا ہونا ضروری ہے پھر یا تو یہ وصف انتزعی ہوگی جس کا ثبوت اور  
 وجود صرف ذہن میں ہوگا اور خارج میں نہیں ہوگا جیسے مقولات ثانیہ ہوتے ہیں تو اس صورت میں  
 اس کما تہ حکم فی الخارج کرنا خلاف واقع اور جہل مرکب ہوگا یعنی مؤثر پر جو مؤثریہ کا ایجابی حکم کیا جائے گا  
 یہ ایک قضیہ ذہنیہ ہوگا جیسے انسان کلی تو اس صورت میں مؤثر پر مؤثر ہونے کا حکم فی الخارج اور مؤثر کو  
 متصف بالمؤثریہ ہونا خارج میں تسیم کرنا خلاف واقع اور جہل ہوگا جیسے انسان کے اوپر کلی کا حکم فی الخارج کریں  
 تو خلاف واقع ہے کیونکہ انسان موجود فی الخارج ہو کر متصف بالکلی نہیں ہے اگر آپ صفت مؤثریہ کو موجود  
 فی الخارج بھی مانتے ہیں تو یہ وصف الضمائی ہوگی جو مؤثر کے ساتھ منضم ہوگی منضم چونکہ منضم ایہ کا محتاج  
 ہوتا ہے اور ہر محتاج ممکن ہو کر محتاج الی المؤثر ہوتا ہے لہذا وصف مؤثریہ بھی محتاج اور ممکن ہو کر محتاج الی مؤثر الاخر  
 ہوگی پھر اس مؤثر آخر میں وصف مؤثریہ آئے گی اور سلسلہ کلام پھر اس میں جاری ہوگا۔ لہذا الی غیر النہایۃ تو تسلسل لازم  
 آئے گا جو کہ باطل ہے اتمالہ یذکر احتمال انیکون للمؤثریۃ وجود فی الخارج فقط  
 لبطلانہ ببطلان الشق الثانی مع کونہ باطلا بوجہ آخر ایضاً وهو انہ لیس یکن  
 لها وجود ذہنی امتنع ان یحکم الذہن برہا علی المؤثر لان الحکم فرع تصور

المؤثرية المحكوم بها على المؤثر والتصور هو الوجود الذهني والجواب قاضی مبارک نے تحقیق جواب دیا آپ اس سے پہلے ایک الزامی جواب بھی دے سکتے ہیں وہ یہ کہ آپ مؤثریہ کو وجود کے ساتھ تبدیل کر دیں اور ان پر الزام رکھیں کہ آپ کی یہ دلیل تقاضا کرتی ہے کہ ممکنات سرے سے وجود میں نہ آئیں۔ کیونکہ موجود کے لئے وصف وجود کا ہونا ضروری ہے اور یہ ایک وصف ثبوتیہ ہے اب اس کا وجود صرف ذہن میں ہی ہو گا تو اس کے ساتھ حکم فی الخارج خلاف واقع اور جہل ہو گا یعنی کسی چیز کو موجود فی الخارج کہنا صحیح نہیں ہو گا اگر آپ کا ثبوت فی الخارج بھی ملتے ہیں تو پھر یہ صفت انضمامیہ ہو کر منضم الی الموجود ہوگی۔ اور قبل از انضمام منضم الیہ کا موجود ہونا ضروری ہے تو منضم الیہ کے درجہ میں جو وجود مقدم ہے اگر اس وجود منضم ہو کہ مؤثر ہے کا عین ہے۔ تو تقدم الشی علی نفسه لازم آتا ہے اگر غیر ہے تو موجودیہ اشئی بوجودین کے علاوہ سلسلہ کلام لالی نہایت لے جاتیں تو سلسلہ لازم آتا ہے خدا ہو جو ابکم فہد جوابنا تقریر الالزام انہ لو کان الممكن موجوداً لکان فیہ موجودیة وہی لیست علییة فہی صفة وجودیة فوجودہا اما فی الذہن فقط فیکون الحکم بہا فی الخارج جہلاً غیر مطابق للواقع اذ فی الخارج ایضاً فیکون لہا موجودیة فی الخارج فیکون لہا موجودیة اخرى فی الخارج والکلام فیہا الکلام اذ فی الخارج فقط فیمتنع ان یحکم الذہن علی الموجود بالموجودیة فما ہو جو ابکم فہد جوابنا غیر آبادی۔ قاضی مبارک کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ مؤثریہ ایک امراضی و انتزعی ہے جس کا ثبوت اور وجود ذہن میں اس وقت حاصل ہوتا ہے جب کہ عقل صدر و اثر من المؤثر کا ادراک کر لے ہے اور ظرف خارج میں اس مؤثریہ کے نام والی کوئی شئی بالاستقلال موجود نہیں ہے جو مؤثر کے ساتھ قیام انضمامی اختیار کر کے محتاج الی المؤثر ہو مگر یہ کہ مؤثریہ ایک امر انتزعی نفس الامری ہے اور وجود مؤثر جو اس کا موصوف ہے وہ اس کا انتزاع ہے چونکہ یہ منشأ انتزاع موجود فی الخارج لہذا اسکے وجود کے ساتھ مؤثریہ موجودہ فی الخارج قرار پاتی ہے اور بالاستقلال وبالافراد موجود فی الخارج نہیں ہے جیسے فوقیہ ایک امر انتزعی ہے۔ خارج میں موجود وجود السماء ہے تو ایسے امور کے ساتھ حکم فی الخارج اور اس سے قضیہ خارج بین عقد کرنا خلاف واقع نہیں ہوتا لہذا حکم فی الخارج سے جہل لازم نہیں آتے مگر جیسے السماء فوق قضیہ خارج صحیح اور صادق ہے اسی طرح مؤثر کا مؤثریہ کے ساتھ تصدقاً الخارج ہونا صحیح ہو گا۔ اور یہ حکم مستلزم جہل نہیں ہے یہ تو صرف انتزاعیات اختراعیہ میں ہوتا ہے جس کا کوئی منشأ انتزاع موجود فی الخارج نہیں ہوتا وہاں جہل لازم آتا ہے۔ ولا یلزم الجہل اذ ہی ثابتة فی نفس الامر یعنی یہ امور انتزاعیہ نفس الامریہ سے ہے۔ اور اس کو ثبوت فی الکلام حاصل ہے لہذا حکم بہا فی الخارج سے جہل لازم نہیں آتا۔ لامن خصوصاً لحاظ العقل یعنی یہ صرف محض عقلی کا انتزاع نہیں کیا کیونکہ فی الاختراعیات حاصل ہے کہ اس مؤثریہ کا وجود فی الخارج علی ما ہا فی نفسہا نہیں ہے ایسے ہوتا تو محتاج الی المؤثر ہوتا بلکہ اس کا

وجود فی الخارج لاعلی ماہرانی نفسہا بل علی حال الموصوف فی الخارج ہے کما فی الانتزاعیات الخارجیة  
 منتعقد منها القضية الخارجیة الصاوقہ فلا یلزم الجهول ومنها ان النتائج اما فی  
 حال الوجود الیہ انکی طرف سے ایک اور دلیل ہے خلاصہ یہ کہ ممکن اگر اپنے وجود میں محتاج الی تاثیر الموثر  
 ہو تو پھر یہ تاثیر وجود اما فی حال الوجود یعنی معلول کے موجود ہونے کی حالت میں تاثیر وجود ہوگی تو تحصیل  
 حاصل لازم آتی ہے کیونکہ حالت وجود میں تو وجود حاصل ہوگا پھر تاثیر فی تحصیل الوجود تحصیل حاصل ہی ہوگا اما فی  
 حال العدم اگر یہ تاثیر فی الوجود معلول کے معدوم ہونے کی حالت میں ہے تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا  
 کیونکہ حالت عدم میں وجود کا آنا تو ایک ہی حالت میں مندرین کا اجتماع کرنا ہے جو کہ باطل ہے و هذا البیان  
 جار فی العدم ایضا فیقال لو کان الممكن محتاجا فی عدمہ الی الموثر کان تاثیرہ فی العدم  
 اما حال العدم فیلزم تحصیل الحاصل او حین وجود الممكن فیلزم اجتماع النقیضین  
 فلم یکن لیس محتاجا الی الموثر اصلاً لا فی وجودہ ولا فی عدمہ۔ اخیر آبادی والجواب  
 اس جواب سے پہلے ایک الزمی جواب دے دیں وہ یہ کہ ممکنات بہر حال موجود تو ہیں لیکن آپ کی دلیل تقاضا  
 کرتی ہے کہ وہ سمرے سے ہی موجود نہ ہوں کیونکہ وجود ممکن اما فی حال وجودہ ہوگا تو تحصیل حاصل ادنی مال عدم  
 ہوگا تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا لہذا ممکن سمرے سے موجود نہ ہونگا جو جو حکم فہو جو بانا اور یہ الزام ممکن کے معدوم  
 ہونے کی صورت میں بھی جاری ہو سکتا ہے تقریراً لزام ہکذا الوعدہ الممكن لکان معدوماً  
 اما حین کونہ معدوماً فیلزم حصول الحاصل او حین کونہ موجوداً فیلزم اجتماع  
 النقیضین تحقیقی جواب جو قاضی مبارک نے دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ فرق ما ای فرق عظیم  
 بین اخذ الاثر ای المعلول فان الاثر عبارة عن المعلول واخذ العبارة عن ایجاد  
 یعنی فرق بین ایجاد المعلول فی زمان وجودہ وبين ایجاد المعلول بشرط وجودہ یعنی لفظ  
 حال مشترک بین المعین ہے اس کا معنی زمان اور شرط دونوں ہوتے ہیں آپ کی مراد کونسا معنی ہے کیونکہ دونوں  
 فرق عظیم ہے ایجاد بشرط الوجود کا مفہوم یہ ہے کہ معلول پہلے سے موجود ہو پھر اس کی ایجاد کی جائے کیونکہ شرط مقدم  
 علی الشرط ہوتی ہے تو اس صورت میں یہ وجود مقدم علی الایجاد ہوگا اور مرتب علی الایجاد نہیں ہوگا اور یہ  
 یقیناً محال ہے کیونکہ اس صورت میں ضروری ہوگا کہ اس ایجاد پر ایک اور وجود مرتب ہو جو وجود اول کے علاوہ  
 ہو تو موجودیہ اشئی بوجودین لازم آجائے گی اور یہ تحصیل حاصل ہے جو کہ باطل ہے اور بذات خود موجودیہ اشئی بوجودین  
 بھی باطل ہے اور ایجاد المعلول فی زمان الوجود کے اندر دو احتمال ہیں ایک یہ کہ ایجاد المعلول فی  
 زمان وجودہ غیر المرتب علی ہذا الایجاد یہ تو وہی شرط ولا مفہوم ہے جو کہ باطل ہے دوسرا یہ کہ ایجاد فی زمان

وجودہ المرتب علیٰ ہذا الایجاد یعنی ایجاد معلول اس وجود کے وقت و زمان میں جو اسی ایجاد پر مرتب ہوا ہے۔ اور اسی ایجاد کے ساتھ ظہور پذیر ہوا اور یہ مستحیل نہیں ہے بلکہ نفس الامر میں تمام اشیاء کی ایجاد فی زمان الوجود المرتب علیٰ ایجاد ہوتی ہے کیونکہ ترتیب وجود ایجاد کا مطاوع ہے اور مختلف مطاوع عن مطاوع ممنوع ہے۔ غلام یہ کہ اگر مال الوجود کا مفہوم زمان الوجود ہے تو پھر شق ثانی اختیار کر کے قاضی نے جواب دیا۔ اگر مستدل لفظ مال سے معنی شرط لیتا ہے تو پھر جواب یہ ہے کہ آپ کا ان دو شقوں میں تصریح نہیں ہے۔ بلکہ ایک شق ثالث اور بھی ہے جس پر تاثیر وجود ہوتی ہے کیونکہ بشرط الوجود درجہ بشرط شقی ہے اور بشرط عدم درجہ بشرط لاشقی ہے ان کے علاوہ ایک اور تیسرا درجہ ہے۔ جو لا بشرط شقی کہلاتا ہے اور اسی درجہ میں تاثیر وجود ہوتی ہے۔ فان التاثير في ذات الممكن من حيث هي لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم اور جواب کی یہ صورت جو کہ ظاہر اور واضح تھی اس لئے قاضی مہارک نے اس کا تعرض نہیں کیا البتہ جب مال وجود وغیرہ سے مراد زمان وجود ہو تو پھر شق اختیار کی کہ تاثیر موثر فی زمان الحصول والوجود تو ہے لیکن اسی وجود کے وقت جو اسی تاثیر کے ساتھ حاصل ہو گا اور یہ تاثیر ایجاد پر مرتب ہو گا۔ اور اس میں کسی قسم کا احتمال نہیں ہے۔ کیونکہ تمام ایجادات ہوتی ہی ایسے ہیں کہ فی زمان الوجود ہوتی ہیں جو وجود کے اسی ایجاد پر مرتب ہوتا ہے۔ اور ایجاد کو اس وجود مرتب سے تقدم ذاتی حاصل ہوتا ہے اور تحصیل الحاصل بذلک تاثیر و تحصیل ہوتی جو کہ مستحیل نہیں ہے اور جو تحصیل الحاصل مستحیل ہے وہ ہوتی ہے تحصیل الحاصل قبل ذلک تاثیر و تحصیل یعنی جو اس موجودہ تحصیل سے قبل ایک اور تحصیل کے ساتھ حاصل ہو چکا ہو اسکی پھر تحصیل کرنا یہ تحصیل حاصل ہل ہے جو یہاں لازم نہیں آ رہی یہ وہی بشرط الوجود کے ساتھ مترادف ہے جو کہ لازم نہ تھی فتاویٰ المرش فی وجود الممكن حين وجود حاصل بذلک التاثير لافي حال وجود حاصل قبل ذلک التاثير فاللازم هو تحصیل الحاصل بذلک التحصيل وهو غير مستحيل والمستحيل هو تحصیل الحاصل قبل ذلک التاثير وهو غير لازم فزمان الایجاد والوجود واحد و تقدم

الایجاد علیہ بالذات قوله ومنها ان التاثير اما في الماهية

اس دلیل کی بنیاد اس پر ہے کہ مستدل کے زعم میں جعل صرف جعل مؤلف میں منحصر ہے جو کہ بمعنی تصیر ہوتا ہے۔ اور یہ دو امرین کے ساتھ تعلق پکڑتا ہے اور ثانی کو ثابت برائے اول کرتا ہے۔ جیسے صیروت نرید، ۴ ص ۱۰۰ اب غلام استدلال یہ کہ تاثیر باطل یا توفس ماہیت میں ہوگی۔ یا وجود میں تو حسب ضابطہ اثبات الماہیة لنفسها اور اسی طرح اثبات الوجود بنفسہ ہو گا۔ اور بوقت عدم مؤثر اور اسی طرح بوقت عدم تاثیر انتفاء الماہیة عن الماہیة اور انتفاء الوجود عن الوجود لازم آئے گا جو کہ سلب الشقی عن نفسه ہے۔ یعنی



الانسان ليس بانسان اور الوجود ليس بوجود صادق لانه كما اور سلب الشئ عن نفسه باطل ہے لہذا تاثیر الجامل فی الماہیة والوجود دون باطل ہیں کسی میں تاثیر جامل نہیں ہو سکتی۔ اوفی الوجود الکلام فیہ الکلام یعنی اگر تاثیر وجود میں ہو تو اس میں وہی سلب الشئ عن نفسه لازم آئے گا جیسے ماہیة کے متعلق کلام ہونی بہ یہاں بھی وہی ہوگی۔ اور حاشیہ میں بھی اس کو مزید واضح کرتے ہوئے ایک اور استعمال کی طرف اشارہ کیا اور کہا۔

فالماہیة والوجود لا یصلحان لان یتعلق بہ الجعل والا لزم کون الانسان انساناً مثلاً او کون الوجود وجوداً یجعل الجامل وهو باطل کیونکہ اس صورت میں تحلیل الجعل بین الشئ ونفسه لازم آرہے جو کہ معمولیہ ذاتیہ ہے اور یہ بھی بداعتہ باطل ہے لان ثبوت الذات والذاتیات للشئ لا یكون معطلا لعلہ فاننا نعلم قطعاً ان الانسان انسانٌ وحيوان ولو قطعنا النظر عن جميع ما عداه الا مؤثرات كان او غیرہ قولہ اور فی الاتصاف یا تاثیر الجامل اتصاف الماہیة بالوجود میں ہوگی جو کہ درجہ رابطی بین الماہیة والوجود ہے اور یہ چونکہ امر اعتباری غیر مستقلی ہے اس لئے یہ مستندانی المؤثر نہیں ہو سکتا باقی رہا اتصاف کا مفہوم استقلالی جو کہ بدرجہ ماہیة مستقر ہے اس کا ذکر نہیں کیا کیونکہ وہ عند الفریقین ساقط عن درجہ الاعتبار ہے جمل مؤلف والے تو اس کا اعتبار کرتے نہیں ہیں کیونکہ ماہیة ان کے نزدیک تحت تاثیر نہیں ہے اور بسیط والے بھی اس کو مستقلاً اعتبار نہیں کرتے بلکہ مطلق ماہیة کے اندر یہ ایک ماہیة کے طور پر مندرج ہے اس کا کوئی انفرادی اعتبار نہیں ہے باقی یہ کہ وجود کو اعتباری اور غیر مستقل قرار دے کر ناقابل تاثیر قرار کیوں نہیں دیا جیسے اتصاف کے متعلق کہا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وجود کے اعتباری ہونے میں خلف ہے کیونکہ بعض حضرات وجود کو امر منضم اور استقلالی قرار دیتے ہیں اور وجود مصدری کو اس کا عارض قرار دیتے ہیں۔ ہذا ما فی الحاشیہ والجواب والاولی فی جواب هو لاء السفهاء الزامہ اولابان الماہیة قد تكون معدومة عندكم ایضاً وح بصدق سلبها عن نفسها لان صدق الربط الایجابی یستدعی وجود الموضوع فاذا وجدت صارت نفسها فلو كان سلب الشئ عن نفسه مستحيلًا مطلقاً لزم الاستحالة علی هو لاء ایضاً۔ غیر آری۔ قاضی مبارک نے تحقیقی جواب دیا ہے اور اس کی مدلل بسبب پر ہے جو کہ معنی خلق ہو کر امر مدانی کے ساتھ تعلق پہنچتا ہے جس کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ ایک چیز کیسے محض سے نکل کر ایس میں آجاتی ہے۔ اور درجہ نیست سے خارج ہو کر درجہ هست میں پہنچ جاتی ہے لہذا جواب یہ ہے کہ تاثیر ماہیة میں ہوتی ہے۔ اور وجود و اتصاف اس کے تابع ہو کر تحت تاثیر تبعا آجاتے ہیں اب عدم تاثیر کے وقت انسان ليس بانسان نہیں ہو گا جو کہ سلب الشئ عن نفسه تھی بلکہ یہاں نفس انسان درجہ کیسیۃ اور عدم

مض میں درج ہو جائے گا جیسے کہ بوقت تاثیر نفس انسان مقرر ہوا تھا۔ نہ یہ کہ انسان انسان ہوا تھا کیونکہ تعبیر ثانی کا مفہوم تو یہ ہے کہ انسان تو تھا لیکن اس کے لئے انسانیہ نہ تھی لہذا تاثیر کے ساتھ انسان کے لئے انسانیہ ثابت ہوئی اور انسان انسان ہوا۔ یہ مفہوم نفس الامر کے محاط سے غلط اور باطل ہے۔ لان هذا لا محولية ذاتية بلکہ تاثیر کے ساتھ نفس انسان ہی مقرر ہوتا ہے جو کہ قبل التأثير مقرر نہ تھا لہذا عدم تاثیر سے سلب الشی عن نفس لازم نہیں آتی جو باطل تھی بلکہ لیسیتہ نفس الانسان لازم آتی ہے جو کہ امر واقع اور صحیح ہے اور اسی طرح بوقت تاثیر کون الانسان انسانا جو کہ محولیتہ ذاتیہ تھی لازم نہیں آتے گا۔ بلکہ تقریر نفس الانسان لازم آئے گا جو کہ صحیح ہے جو اب ثانی اس مقام پر بھی پیش کیا جاتا ہے کہ سلب الشی عن نفس اس وقت تمیل ہے جب وہ شئی موجود ہو اگر معدوم ہو تو اس سے ہر چیز مسلوب ہو سکتی ہے حتی سلب الشی عن نفسہ ہی بوقت عدم ہائے ہے لہذا اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے کافی شرح التجريد والعاشية القديمة ان سلب الشی عن نفسه انما يستحيل حين الوجود لا مطلقا فالمدوم في الخارج مسلوب عن نفسه دائما ويصدق السالبة الخارجية بانتفاء الموضوع اذ ثبوت الشی للشی يستلزم ثبوت المثبت له فحند انتفائه يسلب عنه جميع المفهومات حتى نفسه وذاتياته انتهى قوله فرقة ينكرون الغايه المقصودة فقط ولا ينكرون العلة الفاعلية یعنی ایک فرقہ بخت و اتفاق کا ایسا ہے جو علتہ فاعلیہ کا تو انکار نہیں کرتا البتہ جو دعالم کے لئے عین مقصودہ کا انکار کرتے ہیں فان عنوانہا ان الزمان لوگوں کی مراد انکار غایت سے علتہ غائیہ اور غرض کا انکار کرنا ہے تو پھر یہ حق ہے اور صحیح والا اگر صرف علتہ غائیہ کا نہیں بلکہ انکار مصلوتہ اور حکمتہ مراد ہے تو فلکما تری یعنی پھر یہ انکار باطل ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ وہ فائدہ جو مرتب علی الفعل ہوتا ہے اگر فعل صرف اسی فائدہ کے تحصیل کی خاطر ہو اور فاعل اپنے فعل کو صرف اسی فائدہ کے حاصل کرنے کے لئے وسیلہ اور ذریعہ بناتے جیسے جلوس علی السبیر لصنع السبیر تو اس کو علتہ غائیہ اور علتہ باعشہ کہتے ہیں اور اگر فعل اس فائدہ کی خاطر تو نہ تھا لیکن اس فعل پر وہ فائدہ مرتب ہو گیا ہے اس کو حکمتہ مصلوتہ کہتے ہیں جسے کوئی شخص درخت بخرش تحصیل ٹرنگا ہے لیکن ظل اور سایہ حاصل کرنیکا فائدہ بھی اس پر مرتب ہوتا ہے۔ تو تحصیل ٹرغایہ اور غرض ہوگی ظل و سایہ کا فائدہ مصلوتہ اور منفوعہ کہلاتے گا۔ پھر یہ کہ علتہ غائیہ جو کہ علتہ باعشہ بھی ہوتی ہے وہ درحقیقت فاعل کے لئے تقسیم تکمیل فاعلیہ کا سبب بنتی ہے اور بسا اوقات فاعل اس کے کرنے میں عند بعض غیر مختار ہوتا ہے۔ بلکہ بلا اختیار وہ کرتا ہے جیسے کہ افعال طبیعیہ جو طبیعت سے صادر ہوتے ہیں تو انکی طبیعت کو کوئی اختیار نہیں ہوتا اور ان افعال کے ساتھ کمال طبعی وابستہ ہوتا ہے اگر اسی قسم کی علتہ غائیہ کا انکار ان کی

مراد ہو تو پھر حق ہے کیونکہ وجود عالم کا فاعل صرف اللہ تعالیٰ ہے جو فاعل بالاختیار ہے اور اس کے اندر فاعلیتہ کاملہ ہے کسی غرض غایہ کی محتاج تکمیل نہیں اگر تو لوگوں جو عالم کے لئے مصالِح حکم کا انکار کرتے ہیں تو یہ باطل ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے افعال سے فوائد اور مصالِح کثیرہ ہیں جن پر نظام عالم کی مدار اور بنیاد ہے اور عباد کے منافع کثیرہ ان وابستہ ہیں جیسا کہ صدر الشریعہ نے توضیح میں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال مصالِح عباد کے ساتھ ہمارے نزدیک معلل ہیں اور جو شخص اس کا انکار کرتا وہ العبد عن الحق ہے فان بعثة الانبياء عليهم السلام لا ابتلاء الخلق و اظهار المعجزات لتصديق الانبياء عليهم السلام فمن انكسر التحليل المذكور فقد انكر النبوة والحق ان الاشياء الخرية ايک سوال کا جواب ہے سوال یہ کہ جو لوگ بخت و اتفاق کا انکار کرتے ہیں وہ بھی بعض امور میں تو بخت و اتفاق کا اقرار و اعتراف کرتے ہیں جیسے کسی کو عند حضر البیر خزانہ مل جائے تو کہلہا جاتا ہے کہ وہاں خزانہ بخت و اتفاق ہے پھر انکار کا کیا معنی ہے تو واضح سے اس کا جواب دیا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اشیا ربھی متوقف و مترتب الحصول بنسبتہ ایک شئی کے نہیں ہوتی کیونکہ ان کا حصول اس شئی کے ساتھ واجب نہیں ہوتا اگرچہ وہ اپنے حقیقی اسباب کی بنسبت واجبہ الحصول ہوتی ہیں اگر وہ اسی چیز پر مترتب ہو کر حاصل ہو جس کی بنسبت واجبہ الحصول نہ تھی تو اس کو حاصل بالبخت و اتفاق کہا جاتا ہے جیسے وہاں خزانہ عند حضر البیر اور اس بخت و اتفاق کا قول کرنا اسباب حقیقیہ کے انکار کرنے کے معنی میں نہیں ہے اور یہ حضرات اس بخت و اتفاق کو باطل کہتے ہیں جس کی بنیاد سبب حقیقی کا انکار کرنا تھا۔ توضیح اس جواب کی یہ ہے کہ ایک چیز کا حصول بنسبت دوسری چیز سے ہونے کی مختلف صورتیں ہیں ایک یہ کہ ایک چیز کا حصول دوسری چیز پر متوقف باس معنی ہوتا ہے کہ وہ اس سے دائم حاصل ہوتی رہتی ہے اور کبھی مختلف نہیں ہوتی۔ جیسے حصول نہار عند طلوع الشمس دوسری صورت یہ کہ ایک چیز کا حصول دوسری چیز سے دائمی تو نہیں ہوتا البتہ اکثری طور پر ہوتا ہے یعنی اس پر بالکثرہ مترتب ہوتی رہتی ہے اگر دائمانہ ہی یعنی اس صورت میں مختلف فی اقل الاوقات ہوگا۔ جیسے حصول ربح بسبب التمارہ یہ دونوں صورتیں بخت و اتفاق میں نہیں ہیں کیونکہ ان صورتوں میں حصول شئی من اشئی غیر متوقع نہیں ہے تیسری صورت یہ ہے کہ ایک چیز کا حصول دوسری چیز سے نہ علی سبیل الدوام ہے اور نہ فی اکثر الاوقات بلکہ فی اقل الاوقات ہے جیسے وہاں خزانہ عند حضر البیر یہ صورت بخت و اتفاق کہلاتی ہے اور یہ صحیح ہے اس بخت و اتفاق کا معنی سبب حقیقی کا انکار کرنا نہیں ہے جو کہ باطل تھا۔ لفظ اتفاق بنسبت بخت کے عام ہے بخت اس وقت استعمال کیا جائے گا جب کہ اس پر کوئی معتد بہ نتیجہ متفرع ہو اگر یہ نتیجہ از قسم غیر ہے تو بخت سعید اگر از قسم شر ہے تو بخت شقی کہا جائے گا

اور لفظ اتفاق عام ہے معتد بہ یا غیر معتد بہ ہر قسم کے نتیجہ متفرق کے لئے لفظ اتفاق استعمال ہو سکتا ہے اعلم ان فی البخت اربعة مذاہب الاول مذهب من انکر ان یکون للبخت و الاتفاق معنی والثانی انه سبب الہی یرتفع من ان ینالہ العقول حتی ان منهم من اتخذ باسعه ضمایعبد والثالث انه صدور شئی بلا سبب والرابع کون الشئی مقیسا الی شئی لایکون الاول دائمیا ولا اکثریا بالقیاس الیہ لکونہ غیر واجب الحصول معہ وان کان واجب الحصول بالقیاس الی طتہ التامة هذا هو الحق وما سواہ باطل قوله مقدمة اعلم اذلا ان التانی المقدمة اما للنقل من الوصفیة الی الاسمیة او لاعتبار موصوفہا مؤنثا ای الامور المقدمة ثانیا یہ کہ مقدمہ مقدمتہ البیض سے ماخوذ ہے اور ان امور کا نام ہے جو مقاصد سے پہلے لائے جاتے ہیں لہذا ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ لفظ مقدمہ بفتح الدال ہو لیکن زمشری نے فائق میں اور سکاکی نے اساس میں تصریح کی ہے کہ مقدمہ بفتح الدال عطف من القول ای باطل لہذا لفظ مقدمہ بکسر الدال صحیح قرار پاتا ہے لیکن صورت معنی کے لئے تکلف کیا جاتا ہے کہ یہ ماخوذ ہے قدم سے جو بمعنی تقدم ہے لہذا مقدمتہ بمعنی مقدمتہ ہو جانے کا اور معنی وہی ہوگا کہ وہ امور جو مقاصد سے پہلے آنے والے ہیں مقدمتہ دومی پر اطلاق ہوتا ہے ایک مقدمتہ العلم جس کا مفہوم یہ پیش کیا جاتا ہے ما یتوقف علیہ الشرع فی العلم اور اس کی تفسیر امور ثلاثہ کے ساتھ کی جاتی ہے (۱) تصور العلم برسم (۲) تصدیق بموضوع (۳) تصدیق بغایت اس پر اعتراض مشہور واقع ہوتا ہے کہ توقف کا معنی ہے لولا الموقوف علیہ لا متنوع الموقوف اور امور ثلاثہ مذکورہ کو یہ حیثیت حاصل نہیں ہے کیونکہ توقف بمعنی لولہ لا متنوع کا مصداق تصور العلم ہو رہا ہے لا متنوع طلب المجهول المطلق وتصدیق بفائدة ما لان الشرع فعل اختیاری وکل فعل اختیاری مسبق بالتصور بوجه ما والتصدیق بفائدة ما لتلايل التوجه الی المجهول المطلق ولتلا یصیر الطلب عبثا بلا فائدة وتوقف الشرع علی التصدیق بالموضوع وعلی التصدیق بغایت الاصلیة والتصور برسمه ممنوع تو شارح نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا وہی ما یتوقف علیہ الشرع علی وجه البصیرة الكاملة یعنی شروع مطلق ان امور پر موقوف نہیں بلکہ شروع مقید بقید البصیرة الكاملة ان پر موقوف ہے یعنی بصیرة کاملہ ان امور مخصوصہ کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی اور ان امور کی تفسیر کرتے ہوئے کہا اعنی تصور العلم بوجه ما والتصدیق بموضوع وغایتہ وہی مقدمة العلم اس تفسیر پر یہ

اعتراض واقع ہوتا ہے کہ شائع نے تعین مصداق میں اتحلاط کر دیا ہے کیونکہ تصور بوجہ ما تو مشروع مطلق کا موقوف علیہ ہے اور باقی دو مشروع علی وجہ البصیرۃ کے لہذا تصور بوجہ مائی بجا کے تصور برسمہ کہنا چاہتے تھے۔ فلجواب البعض بان مقصود الشارح التنبیہ علی ان المعنی الثانی ای ما یتوقف علیہ الشرع علی وجہ البصیرۃ اخص مطلقاً من المعنی الاول ای الشرع مطلقاً لان التصور برسمہ ینزہ منہ التصور بوجہ ما ولا ینعکس فلما یتحقق الشرع علی وجہ البصیرۃ یتحقق الشرع مطلقاً ولا عکس لہذا اشارہ کیا کہ شرع علی وجہ البصیرۃ کے شرائط کا تحقق مشروع مطلق کے شرائط کو مستلزم ہے وراکس اور بعض حضرات نے یہ کہا کہ الاول ای التصور بوجہ ما شرطاً لجواز الشرع اذ لا یجوز الشرع فی الجہول المطلق والتصدیق بغایتہ شرطاً للبصیرۃ اذا التصدیق بغائڈة ما لا یفید البصیرۃ بل التصدیق بغائڈة الاصلیة المترتبۃ علیہ یفید البصیرۃ والتصدیق بموضوعہ شرط لکمال البصیرۃ اذ تمایز العلوم بحسب تمایز الموضوعات فعلی جملة هذه الامور یرد انہا ما یتوقف علیہا الشرع علی وجہ البصیرۃ الكاملة وان کان البعض شرطاً لجواز الشرع والبعض الآخر شرطاً للبصیرۃ وکمالہ وقال البعض الآخر مراد الشارح بالتصور بوجہ ما هو التصور برسمہ ای بالخاصة المختصة بالعلم لا التصور بالوجه مطلقاً سواء کان بالوجه الاعم او الاخص فیکون بوجہ ما بمعنی رسم ما اشار بہذا العبارۃ الی انہ لا تخصیص برسم معین بل الضروری هو التصور برسمہ ای رسم کان اعتراض مشہور کا جواب ثانی یہ بھی دیا جاتا ہے کہ ما یتوقف علیہ الشرع میں توقف بمعنی لولہ لا متمنع کے نہیں ہے بلکہ بمعنی علاقہ مصحح لدخول الفا ہے یعنی وجد هذا الامور فوجد الشرع اور اس میں یہ معتبر نہیں ہے کہ اگر یہ امور نہ ہوں تو شرع نہیں ہو سکتا بلکہ اور امور بھی مشروع ممکن تھا لیکن ان امور مخصوصہ کو اس لئے اختیار کیا گیا ہے کہ مشروع ہونے کے لئے یہ بھی ایک طریق ہے اگر اور طریق مشروع بھی ہو تو اس کی نفی نہیں ہے واما مقدمة الكتاب یہ مقدمہ کا دوسرا معنی ہے جو مقدمۃ العلم کے بالمقابل ہے درحقیقت علامہ تقی زانی نے لفظ مقدمہ کو ان دو معانی میں مشترک لفظی قرار دیا ہے کیونکہ کہا جاتا ہے المقدمة فی الامور الثلثہ اور یہ امرثلثہ تو بعینہما مقدمہ علم معنی ما یتوقف علیہ الشرع ہیں تو مقدمۃ فی المقدمة ہو جائے گا تو ظرفیتا اشتی لنفسہ لازم آتی ہے جو کہ باطل ہے۔ اس ضرورت کے پیش نظر علامہ تقی زانی نے کہا مقدمہ کے دو معنی ہیں ایک مقدمۃ الكتاب اور دوسرا مقدمۃ العلم اب قول مذکورہ کا معنی یہ ہوگا مقدمۃ الكتاب

فی بیان مقدمتہ العلم تو ظرفیۃ اشئی لنفسہ لازم نہیں آئے گی قاضی مبارک علامہ فقہانی کی تبعیت اختیار کرتے ہوئے مقدمہ کو مشترک بین المعینین قرار دے رہا ہے لیکن میر سید نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ لاحاجۃ الی تحدید اصطلاح لا یوجد فی کتب القوم بل یکنی لتصحیح الظرفیۃ القول بالمجانر یعنی ان المقدمات حقیقۃ فی الامور الثلثہ ولكنها یطلق علی مبینہا بالمجاز فصحت الظرفیۃ من دون اس کتاب الاشتراك اللفظی والمجاز اولی من الاشتراك قوله فما یدکر من الکلام یعنی مقدمہ کتاب وہ کلام ہے جو قبل المقاصد ذکر کی جاتی ہے جس کے ساتھ مقاصد کو ارتباط ہوتا ہے اور ہم مقاصد میں نافع ہوتی ہے چونکہ مقدمہ کتاب کتاب کا حصہ اور جز ہے لہذا جو احتمال مصلقی کتاب میں ہوں گے وہی مقدمہ میں ہوں گے وہی محتملہ لسا یحتملہ الکتاب الخ اس کے تحت احتمالات ثلثہ پیش کئے (۱) الالفاظ الدلالتی فقط (۲) المعانی فقط (۳) مجموعہ الفاظ ومعانی قوله احتمال النقوش یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال کہ کتاب کا اطلاق تو نقوش پر ہوتا ہے جیسے اشتریت کتاب تو اب احتمالات سات ہو جاتے ہیں ثلثہ اعاویۃ نقوش الفاظ معانی وثلثہ ثنائیۃ نقوش و الالفاظ نقوش و المعانی الالفاظ والمعانی اور ساتواں مجموعہ ثلاث تو شامخ نے صرف ثلثہ میں کیوں محصور کر دیا ہے جواب یہ کہ نقوش چونکہ مقصود بالتدریس والتالیف نہیں ہوتے اسلئے احتمال نقوش خواہ منفردہ ہو یا غیر منفردہ یعنی مجتمعة مع الغیر ساقط عن الاعتبار اس لئے احتمال اول رابع خامس اور سابع ساقط ہو جائیں گے احتمالات صحیحہ صرف تین ہیں جو شامخ نے پیش کر دیئے ہیں قولہ وتخصیص مقدمۃ الکتاب بالالفاظ بعض حضرات نے مقدمۃ الکتاب کی تخصیص صرف الفاظ کے ساتھ کی ہے کیونکہ مقدمۃ الکتاب کی تعریف میں لفظ ما یدکر من الکلام تخصیص مذکور کا متقاضی ہے کیونکہ کلام ما یدکر کے معنی میں ہے جو کہ مختص بالالفاظ ہے اور اسی طرح ذکر جو ما یدکر کا مفہوم ہے وہ بھی حقیقۃ صنفہ الفاظ ہے نہ معانی کی لہذا مقدمۃ الکتاب صرف الفاظ کو کہا جائیگا نہ معانی کو اور نہ الفاظ ومعانی کے مجموعہ کو اور مقدمۃ العلم چونکہ مقدمۃ الکتاب کا مقابل و معانیہ ہے لہذا مقدمۃ العلم کی تخصیص صرف معانی کے ساتھ ہوگی۔ اعتباراً للتعاقب فان مقدمۃ الکتاب اھی المبین بالکسر ومقدمۃ العلم ہی المبین بالفتح فلما کان مقدمۃ الکتاب الالفاظ وحدها کان مقدمۃ العلم المعانی وحدها لان الالفاظ مبینۃ والمعانی مبینۃ بہما شامخ نے لیس بشی کہہ کر اس تخصیص کو رد کر دیا حاصل اس کا یہ ہے کہ ذکر کے ساتھ جیسے الفاظ موصوف ہوتے ہیں اسی طرح معانی بھی موصوف ہوتے ہیں۔ غایۃ الامر یہ کہ الفاظ کی صنفہ بالذات ہے اور معانی کی بالعرض اور یہاں لفظ ذکر سے مراد عام ہے خواہ بالذات ہو یا بالعرض مذکور ہو اور اسی طرح کلام کا اطلاق جیسے لفظی پر آتا ہے اسی طرح نفسی پر بھی آتا ہے۔ اور کلام نفسی تو معانی کو ہی کہا جاتا ہے۔ لہذا یہ الفاظ موجب تخصیص بالالفاظ نہیں ہو سکتے۔ جیسے کہ

لفظ ارتباط اور نفع جو مقدمہ کتاب کی تفسیر میں مذکور ہیں بالذات معانی کی صفت ہیں کیا ان الفاظ کی وجہ سے مقدمہ کتاب کی تخصیص بالمعانی کرنا صحیح ہوگا۔ بلکہ جس طرح ذکر و کلام سے عام مراد تھی اسی طرح ارتباط اور نفع سے بھی مراد عام ہوگی خواہ بالذات ہو جیسے معانی میں خواہ بالعرض ہو جیسے الفاظ میں ان الفاظ سے مراد عام ہے جو کہ احتمالاتِ ثلثہ پر صادق آسکتی ہے۔ لہذا تخصیص کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ قولہ فالتغایر بینہما بحسب المفہوم فقط علی الاحتمال الثانی یعنی مقدمہ کتاب با احتمال ثانی یعنی احتمال معانی فقط مقدمہ العلم کے ساتھ بالذات نہیں ہے بلکہ صرف تغایر بحسب المفہوم ہے کیونکہ اس صورت میں مقدمہ کتاب صرف معانی ہیں امور ثلثہ کے جو کہ از قبیلہ معلوم ہیں اور مقدمہ العلم ان امور ثلثہ معلوم کا علم ہے کیونکہ تصور اور تصدیق جو مقدمہ العلم میں معتبر ہیں یہ از قبیلہ علم ہیں اور معلوم متحد بحسب الذات ہوتے ہیں اور تغایر بحسب الاعتبار یہاں بھی ایسے ہی ہوگا کہ معانی امور ثلثہ من حیث ہی جو بدرجہ معلوم ہیں مقدمہ کتاب ہوں گے اور من حیث القیام بالذات من جو بدرجہ علم ہیں یہ مقدمہ العلم ہوں گے۔ لہذا ان کے درمیان تغایر صرف باعتبار المفہوم ہوگا۔ لا بحسب الذات لیکن یہ واضح ہے کہ یہ اتحاد صرف اس وقت ہے جب علم کا معنی صورت حاصلہ متحدہ مع معلوم ہو اور تصور و تصدیق دونوں اس علم بالمعنی المذكور کے اقسام ہوں اگر علم بمعنی صورت نہ ہو بلکہ بمعنی الحالتہ الادراکیہ ہو جو اپنے معلوم کے ساتھ متحد نہیں ہے یا علم بمعنی صورت تو ہو لیکن یہ صورت اپنے معلوم کے ساتھ متحد نہ ہو جیسے حصول الاشیاء یا شباہا و امثالہا کی صورت میں تو اس وقت اتحاد بحسب الذات نہیں ہو سکتا کیونکہ اتحاد بین المقدمتین کی بنا اتحاد العلم و المفہوم پر تھی جب معنی نہ رہا تو بنا بھی ختم ہو جاتے گی۔ یا علم تو بمعنی صورت متحدہ ہو لیکن تصدیق قسم علم نہ ہو بلکہ بمعنی الانعقاد ہو کہ لائق بالمعلم ہو تو پھر بھی اتحاد بالذات بین المقدمتین نہیں ہو سکتا کیونکہ تصدیق جب علم نہ رہی تو اتحاد مع معلوم کا سوال ہی پیدا نہیں ہو سکتا۔ تو اس صورت میں جو مقدمہ العلم میں تصدیق بالغایۃ و بالموضوع معتبر ہے وہ اتحاد مع معلوم اختیار نہیں کر سکے گی اور صرف تصور برسم میں اتحاد ہوگا اور المرکب من متحد و غیر متحد غیر متحدہ تو ان تمام صورتوں میں تغایر بین المقدمتین صرف بحسب المفہوم نہیں بلکہ بحسب الذات بھی ہوگا۔ اس صورت میں ایک سوال واقع ہوتا ہے وہ یہ کہ اتحاد بین العلم و المفہوم کی صورت میں بھی اتحاد بین المقدمتین صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ مقدمہ با احتمال ثانی معانی من حیث انہا مدلولہ بالفاظ مخصوصہ کا نام ہے اور معلوم تو معانی من حیث ہی کا نام ہے نہ من حیث انہا مدلولہ کا لہذا جو معلوم ہو کہ متحد مع العلم ہے وہ مقدمہ کتاب کا مصداق نہیں اور جو مصداق ہے۔ وہ از قبیلہ معلوم نہیں ہے تو پھر اتحاد کیسے صحیح ہو سکتا ہے جو اب یہ کہ حیثیت نافذہ مع المعانی فی مقدمہ کتاب یہ جز من المعانی نہیں ہے اور معتبر فی العنوان و المقصود نہیں بلکہ صرف معتبر فی العنوان و التبعیر ہے۔ لہذا ایسی حیثیت کی وجہ سے یہ خارج از معلوم نہیں قرار دیتے جاسکتے بلکہ مع حدہ العیشیۃ ایضاً متحدہ مع المعانی من حیث ہی و ہی متحدہ مع مقدمہ العلم علی

هذا التقدير ايضاً فالتحاد بين المقدمتين بناءً على اتحاد العلم والمعلوم صحيح  
 اور مقدمة الحق كباقي دو احتمالات میں تغایر بحسب المفہوم کے علاوہ بحسب الذات بھی ہوگا کیونکہ الفاظ از قبیلہ  
 معلوم نہیں لہذا ان کا اتحاد بالعلم نہیں ہو سکتا۔ والاولیٰ ان بعد مباحث الالفاظ یعنی مباحث الفاظ  
 کہ لفظ دال مفرد و مرکب پھر قسم دلالت لفظیہ اور انکی تفصیل یہ سب مباحث الفاظ ہیں جو زیادہ بصیرت کا سبب  
 ہیں بیان شرف العلوم شرافتہ علم انالعموم موضوعہ کالالہمی اوبقوة الدلائل بان تكون  
 یقینیۃ کالریاضی اوبشرافۃ الغرض کالعلوم الشرعیۃ اوبشرف الموضوع  
 کعلم الکلام لان موضوعہ ذات الواجب تعالیٰ وصفاتہ ومرتبته اے  
 بیان مرتبتہ العلم فی التحصیل بالتقدیم والتاخیر بالقیاس الی علوم اخری  
 بان یکون احد العلیین موقوفاً علیہ لاآخر کالمنطق للحکمة والنحو للفقہ  
 وغیرہا فلا بد فی التعلیم من تقدیم الموقوف علیہ اور یہ تمام امور چونکہ بصیرت کا بلکہ  
 مفید ہیں اس لئے بہتر ہے کہ یہ تمام امور مندرج فی مقدمہ ہوں فی هذا الاشارة الی ما صرح بہ السيد  
 السند فی حواشی المطالع من انه لا برهان علی حصر مقدمة العلم فی الامور  
 الثلاثة بل کل من اطلع علی امر اخر فله ان یضعہ الیہا وقال السيد  
 السند ایضاً الاولیٰ والاحسن فی التعلیم ان یجعل من مقدمة العلم  
 اموراً تسعةً وهی هذه الستة المذكورة فی الشرح مع الثلاثة الاخر  
 وهی بیان واضعہ و بیان وجہ تسمیتہ باسم والاشارة الی مباحثہا  
 اجمالاً لان کل ذلك یفید البصیرة وقال الخیر ابادی ان تلك المباحث  
 ایضاً طائفة من الکلام تذکر امام المقصود لارتباطہ بہا لئلا یفید فیہ  
 فہی من مقدمة الكتاب وان لم تکن مما یتوقف علیہ الشروع  
 قوله العلم التصور زاد لفظ التصور یہ جواب ہے اس سوال کا کہ العلم معروف ہے۔  
 اور الی اخر عند المدرك اس مطلق علم کی تعریف ہے جو کہ حصولی اور ضروری دونوں کو شامل ہے تو التصور کا کافی صلہ بین المعرف  
 وتعریف فضول اور بریکار ہے ایسا فاصلہ میں کو کوئی دخل فی التعریف نہ ہوا لانا صحیح نہیں ہے تو شارح نے زاد لفظ التصور  
 سے اسی سوال کا جواب دیا ہے کہ یہ فاصلہ فضول نہیں ہے بلکہ ایک فائدہ ہے پیش نظر ہے لہذا اس کو فضول  
 قرار دے کر غیر صحیح کہنا درست نہیں ہے اور فائدہ پیش کرتے ہوئے کہا ا ما تنبیہا علی الترادف اور  
 اس ترادف کے پیش کرنے کی دو توہینیں کی جاتی ہیں۔ ایک یہ کہ العلم سے مراد علم حصولی ہے اور سوال عند المدرك



یہ مطلق علم کی تعریف ہے جو مفہوم فی ضمن الناس ای العلم حصولی ہے یعنی ضمیر ہو کا مرجع العلم مطلق ہے جو کہ مفہوم فی ضمن الناس ہے یعنی فی ضمن العلم حصولی جو کہ لفظ علم سے مراد لیا گیا ہے تو اس صورت میں لفظ تصور سے تشبیہ ہو جاتے گی علی الترادف بین تصور و العلم المراد صہنا اور یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ الحاضر عند المدرك خود علم حصولی کی تعریف ہے جو کہ لفظ علم سے مراد ہے لیکن ہے تعریف لفظی و تعریف لفظی مجوز بالاعم تو اس صورت میں تصور کا لفظ العلم المراد والمعروف کا مراد ہونے جاتے گا۔ دوسری توجیہ ترادف یہ ہے کہ العلم سے مراد مطلق علم ہے جو حصولی و حضوری دونوں کو شامل ہے اور الحاضر عند المدرك اس مطلق علم کی تعریف ہے جو یہاں مراد ہے اور لفظ تصور کی زیادتی تشبیہ علی الترادف کی خاطر ہے یعنی تصور مراد ہے مطلق علم کا جو کہ حصولی و حضوری دونوں کو شامل ہے تو اس صورت میں لفظ تصور میں صرف کمرنا پڑے گا۔ وہ یہ کہ الصورة الحاصدہ میں جو کہ تعریف تصور ہے الصورة سے مراد صرف صورة ذہنیہ نہیں جو موجود ذہنی کہلاتی ہے بلکہ صورت کا اطلاق موجود ذہنی کے علاوہ خود نفس شئی پر بھی ہوتا ہے بعلاوہ حضوری اور الحاصلہ بمعنی الحاضر ہے۔ لان الحصول والحضور يستعملان بمعنى واحد كما قال المحقق الهرودي فی حاشیہ علی شرح التهذيب الجلالی فی اول بحث العلم ان الصورة لا يختص بالموجود الذہنی كما يتوهم من قولهم الاشياء فی الخارج تسمى بالاعیان وفي الذهن بالصور بل الصورة تطلق علی الشئی نفسه باعتبار الحصول العالی ایضاً ای کہا ان حضور الصورة عند العقل یفید العلم والانکشاف كذلك حضور الشئی بنفسه عند العقل ایضاً یفید العلم والانکشاف لکن الاول فی الحصول والثانی فی الحصولی فالصورة والشئی تشترکان فی ان حضورهما عند العقل یفید الانکشاف المطلق وان كان حصولیاً فی احدهما وحضوریاً فی الاخری ولفظ الحصول يستعمل بمعنی الحضور فالحصول والحضور کالمترادفین اور اس تشبیہ کے ساتھ ایک غلط فہمی کا ازالہ ہو جاتے گا۔ وہ یہ کہ لفظ تصور قد يستعمل بمعنی العلم مطلق تو اس سے علم پریشانی میں مبتلا ہو جاتا کہ تصور جو علم حصولی کا ہم معنی ہے وہ علم مطلق کے معنی میں کیسے استعمال ہو رہا ہے تو اس تشبیہ سے غلط فہمی کا ازالہ ہوا تاکہ متعلم اس قسم کے اطلاق و استعمال سے پریشان نہ ہو اور علی ان المقسم بالحقیقۃ علم حصولی یہ لفظ تصور کی زیادتی کا فائدہ ثانیہ پیش کر رہا ہے۔ اور اس کی بنا اس پر ہے کہ العلم سے مراد مطلق علم ہو جو کہ حضوری اور حصولی دونوں کو شامل ہے اور الحاضر عند المدرك بھی اسی مطلق علم کی تعریف ہے اور لفظ تصور سے مراد الصورة الحاصدہ ہے جو علم حصولی کی تعریف ہے اور علم حصولی کے ساتھ مختص ہے۔

تو پھر اس پر تنبیہ کرنی ہے کہ اگرچہ ذکر تو علم مطلق کا ہے اور اسما ہر عند المدرك تعريف بھی اسی کی ہے لیکن تصور و تصدیق کے لئے مقسم حقیقی مطلق علم نہیں جس کی تعریف کی گئی ہے بلکہ صرف علم حصولی ہے جو ہم معنی ہے تصور کا لئلا ينتقض حصراً المقسم في الاقسام كعلم المجردات بالفسرہا وعلم الواجب تعالیٰ یہ دونوں علم حضوری کی مثالیں ہیں جو تصور و تصدیق کی طرف منقسم نہیں ہوتے لفظ تصور کے ساتھ اس قسم کے علم حضوری کو خارج عن المقسم کرنا مقصود ہے لان التصور عبادة عن حصول الصورة والتصدیق يستدعى ذلك فيتنافيان للعلم الحضوري قوله وقد يحض المقسم بالعلم الحصولي الحادث یعنی مقسم کو صرف حصولی کی قید کے ساتھ نہیں بلکہ حصولی اور حادث ان دونوں کی ساتھ مقید اور مخصوص کیا جاتا ہے تاکہ مقسم سے علم حضوری بھی خارج ہو جائے اور اسی طرح علم قدیم خواہ حصولی ہی کیوں نہ ہو خارج از مقسم ہو جائے نظراً الى اختصاص التصور والتصدیق بالبدیہی والنظری یہ تقیید بالتقیدین المذكورین کی علت اور وجہ کی طرف اشارہ ہے جس کی توضیح یہ ہے جو حضرات مقسم کو حصولی و حادث کے ساتھ مختص کرتے ہیں وہ علت یہ تخصیص کے بارے میں مختلف ہیں بعض حضرات ادھر چلے گئے ہیں کہ علت تخصیص المقسم العلم الی التصور والتصدیق ہے کیونکہ تصور اور تصدیق یہ دونوں مقسم نہ علم حضوری میں ملتے ہیں اور نہ قدیم ہیں کیونکہ تصور کا معنی ہے حصول صورة اشئی فی العقل اور تصدیق کے اندر بھی تصور کا ہونا ضروری ہے خواہ شرطاً ہو گا ہو عند الرازی یا شرطاً ہو گا ہو عند الحکام حصول الصورة جو ہم مقسم تصور ہے اس کا منافی للعلم الحضوري ہونا بالکل ظاہر ہے اور چونکہ لفظ حصول کا متبادری معنی حدوث ہے اس لئے قدیم بھی اس کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتا لان الحدوث ینافی القدم واختارہ شایخ المطالع لیکن قاضی مبارک نے اس وجہ تخصیص کی طرف التفات نہیں کی کیونکہ حصول کا بمعنی الحدوث ہونا غیر متحقق بعض ادھر چلے گئے ہیں کہ علت تخصیص المقسم التصور والتصدیق الی البدیہی والنظری ہے اور ان کے نزدیک تصور و تصدیق کی طرف منقسم ہونا تخصیص بالحدوث کو تقاضا نہیں کرتا بلکہ تصور و تصدیق حصولی قدیم میں موجود ہے کما سیاتی البتہ بدیہی و نظری کی طرف منقسم ہونا یہ تخصیص بالحدوث کو ضرور تقاضا کرتا ہے یہی ہے مختارہ دوانی کا اور قاضی مبارک ادھر ہی اشارہ کر رہے ہیں بقولہ نظراً الى اختصاصه جس کا حاصل یہ ہے کہ تصور اور تصدیق چونکہ منقسم ہیں بدیہی و نظری کی طرف اور ان کے ساتھ مختص ہیں اور بدیہی و نظری کے ساتھ نہ تو علم حضوری متصف ہو سکتا ہے اور نہ علم قدیم لہذا اسی تقسیم کی وجہ سے مقسم مقید بقید حصولی و حادث ہو گا کیونکہ نظری ما یرتب علی النظر کو کہا جاتا ہے اور لفظ کا معنی ہے ترتیب امور معلومہ اور یہ ترتیب امور الاقسام اور حصول فی العقل کو تقاضا کرتی ہے کیونکہ جو امور مرتبہ فی العقل ہوتے ہیں

ان ہی میں ترتیب ماری جوتی ہے، ایمان خارجیہ میں، اقسام و حصول منافی ہے حضوریہ کے لہذا علم حضوری  
 تو متصف بالظنہ نہیں ہو سکتا پھر چونکہ ترتیب الامور ایک فعل اختیاری ہے اور افضل اختیاری سبوق بالانہ  
 و الاوان ہونے کی وجہ سے حادث ہوتا ہے لہذا خود نظریں کا مفہوم ترتیب الامور ہے حادث ہوئی اور جو  
 علم موقوف علی النظر حادث ہے وہ بھی حادث ہوگا لہذا علم قدیم اس کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتا لان الحدوث بنیانی  
 القدم جب حضور اور قدیم متصف بالظنہ نہ ہو سکے تو متصف بالبداہتہ بھی نہیں ہونگے کیونکہ بداہتہ و نظریہ میں یا تو تقابل  
 تضاد ہے یا تقابل عدم و بلکہ نظریہ چونکہ ایک امر وجودی ہے جس کا مفہوم التوقف علی النظر ہے اگر اسی طرح بداہتہ بھی  
 امر وجودی اور اس کا مفہوم الحاصل باحدی الطرق الختمہ المشہورہ ہو یعنی الحاصل بالاولیۃ او بالتواتر او بالکسب او بالتجربہ او بالحدس  
 تو اسکو تقابل تضاد ہوگا کیونکہ جو تقابل بین الوجودین ہوا اگر ان کا تعقل ایک دوسرے پر موقوف ہو تو تضایف کہلاتا  
 ہے کالابۃ و النبۃ اگر ان کا تعقل ایک دوسرے پر موقوف نہ ہو تو تضاد کہلاتا ہے کالحارۃ و الباردة بداہتہ و نظریہ  
 کا مفہوم بصورت وجودین ہونے کے ایک دوسرے پر موقوف نہیں ہے۔ اس لئے تضایف تو نہیں ہو سکتا۔  
 بلکہ تضاد ہوگا۔ اور تقابل بین العدمی والوجودی میں اگر عدمی صلاحیت و استعداد وجودی کی رکھتا ہے۔

تقابل عدم و بلکہ ہوگا جیسے اخی اور بھیر اگر عدمی صلاحیت وجودی کی نہ کے تو ایجاب و سلب کہلاتا  
 ہے جیسے انسان اور انسان اگر چہ ہی ہے اس کو نظریہ کے ساتھ تقابل ایجاب و سلب نہیں ہو سکتا کیونکہ متقابلین  
 بالایجاب و سلب ایک دوسرے کی تعیین ہوتے ہیں اور انفعال تعیینین محال ہے جیسے امتناع تعیینین حالانکہ  
 بداہتہ و نظریہ کا ارتفاع محال نہیں ہے کیونکہ اگر یہ صفت معلوم ہیں تو علم نہ چہی ہوگا نظریہ اگر صفت علم ہیں تو معلوم نہ  
 چہی ہوگا نظریہ تو معلوم ہوا کر ان کے درمیان تقابل ایجاب و سلب نہیں بلکہ عدم و بلکہ ہے اور بداہتہ کی تعریف ہوگی  
 عدہ النظریۃ عما من شانہ ان یکون نظریہ یا چونکہ حضور اور قدیم کی شان نظریہ ہونا نہیں ہے  
 اس لئے بداہتہ کے ساتھ بھی متصف نہیں ہوں گے اور اگر ان کے درمیان تقابل تضاد ہے تو پھر حالات تضادین کے  
 ساتھ ایک محل اس وقت متصف ہو سکتا ہے جب دوسرا تضاد علی سبیل العاقب اسی محل پر وارد ہو سکے لان  
 امکان التصادم و التعاقب من شرط الضدۃ کلضدۃ و البورۃ و تعاقبان و تواجدان  
 علی الماء اب چونکہ نظریہ حضور اور قدیم پر وارد نہیں ہو سکتی اس لئے بداہتہ بھی نہیں آئے گی کیونکہ حضور اور قدیم  
 اگر بداہتہ کے ساتھ متصف ہو تو علی سبیل التعاقب نظریہ اسی پر آسکے یعنی جب بداہتہ ناکل ہو تو نظریہ آجاتے جیسے بد  
 زوال الحارۃ بروہ آجاتی ہے حالانکہ بداہتہ و نظریہ میں ایسے نہیں ہے جب حضور اور قدیم متصف نہ ہو سکا تو اب ان  
 کے ساتھ متصف ہونے والا صرف محلی حادث ہوگا لہذا هو المطلوب قوله و یلحق ان علم المجدرات  
 بن حضرت نے تصور اور تصدیق کی صورت منقسم ہونے والے علم کو مقید بالقدیم الحسولی والحدس کیا تھا یہاں سے  
 ان پر رد کرنا محسوس ہے الا ان کی طرز مقدمات البہرہ پر ہے ایک یہ کہ مجربات کو ان اشیا پر علم حاصل ہے جو انکی  
 ذات و صفات کا غیر ہیں ان المجدرات عالمۃ بعین ذاتها وصفاتھا لان العلم من  
 خواص المجدرات و لان انکشاف ما هو غیر ذاتها وصفاتھا عندھا ممکنہ و کل ما  
 ما هو ممکن فی شانها فهو واقع بالنقل لعدہر الحالۃ المنتظرۃ فی شانہم و ایضا هذا  
 العلم من العلم لما کان حاصلًا لانا ظنک بالقدسیات دوسرا یہ کہ مجربات کا یہ علم  
 قدیم ہے کیونکہ ہر وقت کے اندر کوئی کمال مغفرت نہیں ہے بلکہ سب حاصل بالعلم ہیں ان ذلک العلم قدیم  
 اذ لو کان حادثا ینتفق الحالۃ المنتظرۃ فی المجدرات وهو باطل مزید یہ کہ یہاں فیاض

سے فیوضات علمیہ قبول کرنے کے لئے مجردات کے اندر امکان ذاتی سبب بنتا ہے نہ کہ امکان استعدادی کیونکہ استعدادات مادہ سے یہ منزه ہیں لہذا ان کا علم مرہون بالاستعدادات نہیں ہوگا جو کہ مستلزم حدوث ہے لہذا انکا علم حادث نہیں بلکہ قدیم ہوگا چونکہ ان دونوں مقدمات کا ثبوت غلط تھا اس لئے شایح نے ان کے اثبات کا تعرض نہیں کیا تیسرا یہ کہ یہ علم حصولی ہے حضور نبی نہیں شایح نے اس کو ثابت کرنے کی کوشش کی کہ علاقات حضور کی نفی کر دی کہ ان اشیاء کو مجردات کے ساتھ عینیت بھی حاصل نہیں ہے اور نہ ناعینیت اور نہ معلولیت چونکہ علاقہ قیام اولیین کا انتفاظاہر تھا اس لئے ان کا تعرض نہیں کیا البتہ تیسرے کی نفی صراحت کر دی کہ ممکنات خواہ عوالی ہوں یا سوافل بسببیت معلولیت کے صرف واجب تعلق سبحانہ کے ساتھ مربوط ہیں اور یہ پہلے بھی ثابت ہو چکا ہے کہ ایک ممکن دوسرے کسی ممکن کے لئے علتہ معاملہ نہیں بن سکتا آخر مجردات بھی تو ممکن ہیں دوسری اشیاء ممکنہ کے لئے علتہ نہیں ہو سکتے لہذا انکشاف ممکنات بعلاقہ معلولیت لیس الا بالقیاس الی الواجب تعلق سبحانہ جب ان علاقات ثلاثہ میں سے کوئی علاقہ نہ ہو تو اشیاء بذات خود بلا واسطہ حاضر عند مجردات نہیں ہوں گے بلکہ بواسطہ الصور حاضر ہوں گے لہذا ثابت ہوا کہ مجردات کا علم متعلقہ بہذہ الیہا حصولی ہے اور ہے بھی قدیم۔ چوتھا یہ کہ یہ علم مجردات منقسم الی التصور والتصدیق ہے اولاً اس لئے کہ ہمارے علوم مجردات کے علوم محض ساتھ متحدہ بحسب الماہیۃ ہیں اور مختلف بحسب الطویۃ و تشخص ہیں۔ کیونکہ فرق صرف قدم و حدوث کا ہے کہ مجردات کا علم قدیم ہے اور ہمارے علوم حادث اور یہ فرق صرف اختلاف موضوع و محل پر مبنی ہے کہ علوم مجردات کا موضوع و محل خود مجردات ہیں جو کہ قدیم ہیں اور ہمارے علوم کا موضوع و محل ہمارے نفوس ہیں جو کہ حادث ہیں اختلاف موضوع سے اختلاف ہویہ و شخصیت ہوتی ہے نہ اختلاف ماہیۃ لان العلم القدیم المتعلق مہیۃ الانسان مثلاً لیس بمخالف بالحقیقۃ للعلم الحادث المتعلق مہیۃ الانسان و ایختلف مہیۃ الانسان باختلاف الظروف و هذا باطل فہذا ان العلم لیس بمختلفین بحسب الماہیۃ والحقیقۃ جب ہمارے علوم حصولیہ منقسم الی التصور والتصدیق ہیں تو لامحالہ مجردات کے علوم حصولیہ منقسم الی التصور والتصدیق ہوں گے ورنہ اختلاف بحسب الماہیۃ لازم آئے گا جو کہ باطل ہے آخر یہ تو ہو نہیں سکتا کہ ایک ہی مہیۃ ایک مقام پر انقسام الی الاقسام کو قبول کرے اور دوسرے مقام پر اسی انقسام کی قابل نہ رہے تاہم یہ کہ علم حصولی بواظہ الصورہ الحاصلہ ہوتا ہے پھر یہ صورتہ حاصلہ اگر علی سبیل الحکایتہ عن نفس الامر ہے تو تصدیق ہے علی سبیل الحکایتہ نہیں ہے تو تصور علوم مجردات جب بواسطہ الصور ہیں تو آخر وہ بھی علی سبیل الطریقین المذكورین ہوں گے لہذا ان کا انقسام الی التصور والتصدیق ہوگا جب کہ تصور کی تعریف الصورہ الحاصلہ عند العقل بدون حکم اور تصدیق کی تعریف تصورہ الحاصلہ عند العقل مع حکم ہے اور ان تعریفات میں لفظ العقل مطلق ہے خواہ عالی ہو یا سافل و تخصیص خلاف الاصل لہذا

مجردات کے علوم اتقسی ضابطہ کے تحت ضرور آئیں گے قول القاضی ان علم المجردات بما هو غیر ذاتها وصفاتها اشارة الى المقدمة الاولى حصولی مرادہ حصولی قدیم اشارة الى الثانية والثالثة ینقسم الى التصور والتصديق اشارة الى الرابعة فان مناط العالمية اثبات للمقدمة الثالثة ای کون هذا العلم حصولیاً فان مناط العالمية والمعلومية ای بالعلم المحضوری بان یکون نفسه ای یکون المعلومین العالم او نعمانہ ای یکون المعلوم نمنا للعالم او معلولاً له ای یکون المعلوم معلولاً للعالم فلما كان انتفاء العلاقتین الاولین ظاهراً لم یتعرض له وإشار الى انتفاء الثالث بقول والجائزات ای امکانات من العوالی الى السوافل ای من المجردات الى المادیات مرابطية الذات والوجود بالمعلومية بالقیاس الى الواجب سبحانه فقط ای لا یمکن ان یکون المسکن وان کان عالیاً علة ممکن آخر سواء کان عالیاً او سافلاً وان کانت بصورها مرتسمة ومخزونة فی هذا اشارة الى اثبات المقدمة الثالثة والرابعة بطرقی آخر توضیح اس کی یہ ہے کہ مدرکات انسانی یا توجہ تہیات مادیہ محسوسہ ہیں ان کا ادراک حس مشترک کرتی ہے بشرط حضور یا عند احساس الظاہرہ یا معنائی جزئیہ ہوں گے جو منترزم از صور محسوسات ہوتی ہیں جیسے صداقت و عدلۃ بین شخصین ان کا ادراک وہم کرتا ہے یا امور کلیہ ان کا ادراک عقل کرتا ہے اور ان تمام معلومات پر کیفیات ثلثہ طاری ہوتی ہیں ایک کیفیت استحضار یعنی معلومات و مدرکات قوتہ مدرکہ میں مستحضر ہوتے ہیں اگر سوال کیا جاتے تو فوراً بلا تاخیر جواب دے سکے دوٹوری کیفیتہ ذہول وہ یہ ہوتی ہے کہ معلوم بالتامل و التفکر یاد آتا ہے یعنی غور و فکر اور سوچنے کے بعد یاد آتا ہے البتہ کسب جدید کی ضرورت پیش نہیں آتی۔ تیسری کیفیتہ نسیان وہ یہ ہوتی ہے کہ معلوم بعد الغور و التفکر بھی یاد نہیں آتا کان لم یکن شیئاً منذ کوسرا اور یہاں کسب جدید کی ضرورت پیش آتی ہے استحضار میں وہ معلوم قوتہ مدرکہ میں موجود ہوتا ہے اور ذہول میں قوتہ مدرکہ سے نائل ہو جاتا ہے لیکن خزانہ میں باقی رہتا ہے لہذا تامل کر کے اس کو خزانہ سے مدرکہ میں لانا پڑتا ہے اس لئے تذکرہ میں کچھ تاخیر ہو جاتی ہے اور نسیان میں وہ معلوم قوتہ مدرکہ اور خزانہ دونوں سے نائل ہو جاتا ہے اور کسی میں باقی نہیں رہتا اس لئے کسب جدید کی ضرورت پیش آتی ہے لہذا ضروری ہے کہ ہر ایک مدرکہ کے لئے ایک خزانہ ہوتا کہ کیفیتہ ذہول میں بقافی الخزانہ کی شرط پوری ہو سکے جس مشترک اور وہم چونکہ قوی جسمانیہ ہیں اس لئے ان کا خزانہ بھی قوی جسمانیہ ہیں جس مشترک کا خزانہ قوتہ خیالیہ ہے اور وہم کا خزانہ قوتہ حافظہ ہے اور عقل چونکہ قوتہ مجردہ ہے اس لئے اس کا خزانہ قوتہ جسمانیہ

نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ مدرکات عقل امور کلیہ ہیں جو کہ بسا اظہار یعنی غیر متمدد ہیں اور ناقابل تقسیم اگر قوہ جسمانیہ میں ان کا حصول  
 ہے تو چونکہ قوہ جسمانیہ قابل تقسیم ہے اگر معلوم عقلی جو کہ بسیط اور ناقابل تقسیم ہے۔ قوہ جسمانیہ کے ایک حصہ میں  
 حاصل ہو اور دوسرے میں نہ ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے اگر ہر حصہ اور ہر حصہ میں حاصل ہو تو حصول شتی  
 واحد فی زمانہ یعنی امکانہ متعدّدہ لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے اگر مجموع من حیث المجموع میں حاصل ہو تو انقسام  
 قوہ جسمانیہ کی وجہ سے اس امر حاصل کا انقسام لازم آئے گا جو انکی بساطت اور عدم امتداد کے منافی ہے اس لئے  
 مدرکات عقل کا خزانہ قوہ جسمانیہ نہیں ہو سکتی لہذا عند حکماء ان کا خزانہ مجردات ہیں اور ان کا حصول و ارتسام  
 مجردات میں بافاصلۃ المبداء الاول ہے جو کہ مبداء فیاض اور واجب تعلّی ہے اور ہو گا بارتسام صورتاً لہذا  
 حصولی ہوا پھر مدرکات عقل بعض تصور ہیں اور بعض تصدیق لہذا مجردات میں بھی بعض کا حصول علی سبیل  
 تصور ہو گا اور بعض کا علی طریق تصدیق کا کان فی عقل اور پھر مدرکات عقل جو بصورت تصدیق ہوتے  
 ہیں ان میں بعض تصدیقات صادقہ جو کہ مجردات کے اندر بصورت تصدیق موجود ہوتی ہیں اور بعض تصدیقات  
 کاذبہ ہوتی ہیں یہ مجردات میں بصورت تصدیق نہیں آ سکتی کیونکہ کذب کی تصدیق کرنے سے وہ منزہ ہیں  
 اس لئے تصدیقات کاذبہ کا وجود صرف بطریق الحفظ والا ارتسام ہو گا۔ لہذا یہ بصورت تصور موجود ہوں گی۔  
 تو اس صورت میں علوم مجردات منقسم الی التصور والتصدیق ہو گئے ہذا اھو المطلوب لیکن مجردات  
 کو مدرکات عقل کے لئے خزانہ قرار دینے پر یہ اشکال واقع ہوتا ہے کہ مدرکات عقل پر جیسے ذہول  
 طاری ہوتا ہے اسی طرح نسیان بھی طاری ہوتا ہے چونکہ نسیان میں معلوم زائل عن القوۃ المدرکۃ  
 و الخزانہ کلیہاً ہو جاتا ہے تو لازم آتا ہے کہ صورت نسیان میں معلومات کا ازالہ عن مجردات بھی ہو جائے مالا کہ  
 یہ باطل ہے لان مجردات مع ما فیہا من المعلومات ابدیۃ عند حکماء  
 ثانیاً یہ کہ ایک شخص کے معلومات عقل میں کسی معلوم پر ذہول طاری ہوتا ہے اور دوسرے شخص کو اسی معلوم عقلی پر  
 نسیان طاری ہوتا ہے تو اول کے لحاظ سے اس معلوم کا بقائی مجردات ضروری ہے اور ثانی کے لحاظ سے اسی معلوم کا  
 زوال عن مجردات لازم ہے۔ ہذا الا اجتماع التیقینین فالجواب ان الحق فی معنی الذہول  
 بانہ ہون ذوال الصورۃ عن المدرکۃ مع بقاء المناسبتۃ بین القوۃ المدرکۃ  
 والصورۃ الذہول عنها حیث تلخذ الصورۃ عن الخزانۃ متی شاعت والنسیان  
 ذوال الصورۃ المدرکۃ مع زوال المناسبتۃ ایضاً فیحتاج فی اخذ الصورۃ المنسیۃ  
 الی کسب جدید فالاعتبار فی النسیان ذوال المناسبتۃ مع الصورۃ الباقیۃ فی الخزانۃ  
 لا ذوال الصورۃ عن الخزانۃ ہذا ہو المطابق لا حصولہا قار تفع الاشکال ۱۲ بخراہدی

قولہ وحوزہ اساتذہ دفع ہے اس وہم کا کہ مشہور مغز الحکماء یہ ہے کہ صرف عقل اول صادر عن الواجب تعالیٰ ہے پھر عقل اول سے ثانی صکذا الی العاشر پھر عقل عاشر سے باقی ممکنات تو ممکنات کو ان عقول مجردہ کے ساتھ علاقہ معلولیہ مائل ہے لہذا ان کا علم حصولی ہو گا نہ حصولی اور آپ کی بحث سابقہ تو حصولی ہونے پر مبنی تھی جب بنیادی مائل ہے تو بنا ہی باطل قرار پائے گی اس کا جواب دیا کہ یہ مشہور بات خلاف تحقیق ہے کیونکہ ممکن کسی اور ممکن کی علت موجودہ نہیں ہو سکتا جب ممکن خود موجود بنفسہ نہیں ہو سکتا تو دوسرے کو کیسے موجود کر سکتا ہے تمام ممکنات و کائنات میں تو اثر حقیقی صرف واجب تعالیٰ ہے مگر بعض ممکنات براہ راست بلا واسطہ واجب تعالیٰ کے فیضان وجود قبول نہیں کر سکتے لہذا ان کے فیضان وجود قبول کرنے کے لئے عقول مجردہ واسطہ فی فیضان ہیں نہ کہ خود موثر اور مفیض یہ ایسے ہے جیسے مادہ بواسطہ الاستعدادات صور کو قبول کرتا ہے لہذا واسطہ ہونے سے یہ علت نہیں بن جاتے لہذا ممکنات کا رابطہ بالمعلولیہ ان عقول مجردہ کے ساتھ قائم نہیں یہ صرف باعلی تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے آپ کا وہم ساقط ہے قولہ فشاہا بالنسبۃ الی الکواذب یہ جواب ہے اس سوال کا کہ اگر عقول مجردہ ہمارے مدارکات تھلیہ کے لئے خزانہ ہیں تو پھر لازم آتا ہے کہ تصدیقات کا ذریعہ عقول مجردہ میں حاصل ہوں کیونکہ کیفیت ذہول تصدیقات کا ذریعہ پر بھی طاری ہوتی ہے۔ لہذا تصدیقات کا ذریعہ حصول فی خزانہ عقل ضرور ہو گا۔ حالانکہ یہ باطل ہے کیونکہ کذب غویات وہم سے ہے اور عقول مجردہ وہم سے منزہ ہیں کیونکہ یہ قوتہ جسمانیہ ہے اس کا کوئی تعلق مجردات سے نہیں ہو سکتا حاصل جواب یہ کہ کواذب کا ارتسام عقول مجردہ میں ہے تو ضرور لیکن علی سبیل تصور ہے یعنی محض بطریق حفظ و ارتسام ہے۔ بدون حکم و التصدیق جیسے قضا یا شعر یہ ہیں صرف ان کا تصور ہوتا ہے تصدیق نہیں ہوتی اس قسم کا ارتسام فی مجردات محال نہیں ہے اور جو محال تھا کہ تصدیقات کا ذریعہ بصورت تصدیق مرتسم ہوں یہ لازم نہیں آتا۔ باقی رہا یہ سوال کہ خزانہ اور ذی الخزانہ میں مطابقت نہ رہی کیونکہ ذی الخزانہ میں یعنی عقل انسانی میں ان کا حصول تصدیقی اور خزانہ میں یعنی مجردات میں تصور ہی ایک جواب تو یہ دیا گیا ہے کہ کواذب کا حصول فی نفس و عقل نہیں ہے۔ بلکہ ان کا قیام بالنفس ہے اور یہ نفس کی نعت دو وصف ہیں لہذا ایک چیز کی نعت دو وصف دوسرے متغیر کی نعت کا عین نہیں ہو سکتی اور مجردات ہیں بحسب الاختران وہ امور حاصل ہوتے ہیں جن کا حصول فی نفس ہو اور نفس ان امور کے لئے ظرف ہونے ان کا جو علی سبیل الوصفیہ قائم بالنفس ہوں اذ الخزانۃ خزائنہ لما هو حاصل فی النفوس و مظروف فیہا کالما هو قائم بہا و نعت لها لان نعت احد المتغایرین بالذات یتصل ان یکون عین نعت الاخر ۱۲ مرید دوسرا جواب یہ کہ خزانہ اور ذی الخزانہ کا اتحاد کونی شرط نہیں ہے بلکہ نفس ادراک

بھی خزانہ کے لئے شرط نہیں ہے جیسے خیال جو جس مشترک کے لئے خزانہ ہے لیکن قوت خیالیہ مدبر تو بالکل نہیں ہے۔ لایشرط اتحاد الخزانة مع ذی الخزانة فی نحو الادراك لان مطلق الادراك للخزانة ليس بشرط فی الاختزان كما ان الخيال خزانة للحس المشترك مع انه غير مدرك فضلاً عن اتحادها مع الخزانة فی نحو الادراك ۱۲ پسند قولہ بل لا یبعد ان لا یكون للكواذب الخیر جواب ثانی ہے حاصل یہ کہ کواذب کا اثر عام عقول مجردہ میں سرے سے ہے نہیں کیونکہ عقول مجردہ عقولات صرفہ کا خزانہ ہیں ان عقولات کا جو مشوبہ اور مختلط بالوہم ہوں چونکہ یہ کواذب اذیبلہ موہومات ہیں کیونکہ ان کے ادراک میں وہم ملاخذا کرتا ہے لہذا یہ قوت حافظہ میں حاصل ہوگی جو وہم کا خزانہ ہے۔ نہ عقول مجردہ میں جو عقولات خالصہ کا خزانہ ہے۔

قوله فی الماشیة فتدبر اشارة الی ان فیہ مناقشة الخیر جواب ثانی کو رد کر دیا کہ حافظہ خزانہ ہے مدرکات وہم اور عقل کے ان مدرکات کا جن کے ادراک میں وہم اعانت عقل کرے فی الادراک یہ معانی جزئیہ ہوتے ہیں جیسے صدق و عدل و غیرہ بین شخصین اور وہ امور جن کا ادراک تو صرف عقل کرتا ہے اور وہم متعین فی الادراک نہیں ہوتا۔ بلکہ ایک قسم کی مدخلت کر کے صرف مغالطہ دیتا ہے جیسے امور کلیہ اور جزئیات مجردہ کہ یہ صرف عقل کے مدرکات ہیں البتہ وہم ان کے ادراک میں مغالطہ دیتا ہے حافظہ ایسے مدرکات کا خزانہ نہیں ہو سکتا۔ اور ذہول توفضایا کلیہ کا ذہب میں بھی ہوتا ہے لہذا ان کا حصول خزانہ عقل یعنی مجردات میں ہو گا نہ حافظہ میں لہذا جواب اول درست ہے۔ قوله هو الحاضر عند المدرك اه سواء كان نفساً معلوماً ماسبق میں مصنف نے لفظ التصور کا اضافہ کر کے اشارہ کیا تھا کہ مقسم علم مطلق نہیں ہے بلکہ علم حصولی ہے۔ اس سے وہم ہوتا تھا الحاضر عند المدرك اسی علم حصولی کی تعریف ہے جو کہ مقسم ہے اور الحاضر سے مراد حضور بواسطہ الصورة ہو اس اندیشہ کو دفع کر نیکی خاطر قاضی مبارک نے تعییمات کر کے اشارہ کر دیا کہ یہ تعریف علم بالذاتی الاعم کی ہے اور خلاصہ تعییمات یہ ہے کہ الحاضر عند المدرك نہ میں معلوم ہو بان لا یكون بينهما تغایر اصلاً كما فی العلم الحضوری کیونکہ علم حضوری میں خود معلوم بنفس خود حاضر عند العاقل المدرك ہوتا ہے۔ باحد من العلاقات الثلاث اور یہی حضور کافی لانکشاف ہوتا ہے یا غیر معلوم ہو ولو باعتبار جیسے علم حصولی میں کہ صورتہ من حیث ہی کے درجہ میں معلوم ہے اور من حیث القیام علم پھر یہ حاضر عند المدرك مقصد تصورہ کے ملاحظہ کے لئے ہر آہ و آگہ ہو جیسے علم بالکنہ میں جو کہ بواسطہ الذاتیات ہوتا ہے اور ذاتیات مرآة اور آہ ہوتی ہیں

لملاحظة الذات والعلم بالوجه یہ بواسطہ العرضیات ہوتا ہے جو کہ ذی الوجہ کے تصور کیلئے مرآة اور آہ بنتی ہیں۔ او کا یعنی حاضر عند المدرك آہ و مرآة نہ ہو دوسری چیز کے لئے جیسے علم بکنہ اشئی اور علم بوجہ



اشیٰ میں اگر معلوم بنفس خود متمثل اور ترسم فی الازمن ہو تو وہ بالاجمال جیسے مثل انسان بنفس خود بالتفصیل جیسے حیوان ناطق لیکن ان کو مرآة و ذریعہ برائے تصور انسان نہ بنایا جاتے یہ علم بکنہ اشئی ہے اور اسی طرح عرضیات جو بنفس خود ترسم ہوں اور خود مقصود بالانکشاف ہوں کسی کے لئے مرآة نہ ہوں جیسے متمثل ضامک یا کاتب بایں حیثیت کہ انسان کی عرضی ہیں لیکن یہ مرآة اور آکہ برائے تصور انسان نہ ہوں یہ علم بوجہ اشئی ہے ایک اور تمیم مجی کہہ سکتے ہیں کہ مدبرک و عالم خواہ واجب ہو یا عقل یا نفس لہذا یہ تعریف ہر قسم کے علم کو شامل ہے۔ فی الحاشیة کما فی العلم بکنہ

الاشئی الا الفرق اولاً علم بکنہ اشئی اور بوجہ اشئی کے مابین فرق پیش کیا جا رہا ہے خلاصہ تفریق یہ کہ صورتہ حاصلہ ان دونوں میں مرآة نہ ہونے کے بعد اگر اس کا حصول بایں حیثیت ہو کہ یہ کسی اشئی کا خاصہ یا عارض ہے بشرطیکہ اس اشئی کے لئے مرآة نہ ہو تو یہ اس اشئی کے لئے علم بوجہ اشئی کہلاتا ہے اگر بحیثیت خاصہ یا عارض اشئی ہونے کے نہیں بلکہ بذات خود مطلوب ہے اور اسی کا تصور اور علم مقصود ہے تو یہ علم بکنہ اشئی ہو گا جیسے کاتب جو ذہن میں حاصل ہو بایں محاذ کے انسان کی عرضی ہے لیکن مرآة تصور الانسان نہ ہو تو یہ انسان کے لئے علم بوجہ اشئی یعنی بوجہ الانسان ہو گا۔ اور یہی صورتہ کاتب جو حاصل فی الذہن ہے بالقیاس الی نفسہ اسی نفس الکاتب یعنی اپنے آپ کے لئے علم بکنہ اشئی ہے۔ اور ایک ہی صورتہ کا بالنظر میں مختلفین علم بوجہ اشئی اور بکنہ اشئی ہونا صرف عرضیات کے ساتھ مختص ہے ذاتیات میں نہیں ہو سکتا جیسے حیوان ناطق بشرطیکہ ملاحظہ انسان کے لئے مرآة نہ ہو اور اس کا حصول بایں محاذ ہو کہ مدالسان ہے تو یہ علم بکنہ اشئی ہو گا خواہ اس کو بالنسبۃ الی الانسان اعتبار کریں یا بالنسبۃ الی الحيوان الناطق بنفسہا اعتبار کریں۔ دونوں اعتبار سے علم بکنہ اشئی ہو گا قولہ فجعل المقسم مطلق العلم لا العلم المحصولی کما هو المختار عند من يقول ان المحصولی المطلق سواء كان حادثاً او قدیمًا ینقسم الی التصور والتصدیق او الحوادث اللامرئیہ للعہد والمواد المحصولی الحادث کما هو المختار عند من يقول ان المحصولی القدیم لا ینقسم الی التصور والتصدیق بل المحصولی الحادث ینقسم الیہما اور یہاں حادث سے مطلق حادث سواہ کان حصولیہ اور حضور یا مراد نہیں ہے۔ کیونکہ حضوری تصور و تصدیق کی طرف منقسم نہیں ہو سکتا لہذا لام عہد کا ہو گا اور معہود حصولی حادث ہو گا۔ قولہ فلا حاجة الی التخصیص صحیح ہے کہ مقسم مقید تو ضرور ہے اور حصولی کی قید پر توافق ہے۔ اگرچہ حادث کی قید میں اختلاف ہے پھر لامحاجۃ کا لفظ کیسے درست ہو گا اگر قید نہ کی جاتے تو پھر علم بالمعنی الاعم تو حضوری کو بھی شامل ہے۔ اور وہ منقسم الی التصور والتصدیق نہیں ہوتا۔ اور مقسم منحصر فی اقسامہ نہیں ہو گا۔ جو کہ باطل ہے۔ جواب یہ کہ مصنف نے مقسم مطلق العلم

کو بنایا ہے جو مطلقاً قدیمہ کا موضوع ہے نہ علم مطلق کو جو قضیہ طبیعیہ کا موضوع ہے اور ان دونوں میں فرق  
 وہی ہے جو مطلق اشئی اور اشئی المطلق کے درمیان ہے کہ مطلق اشئی موجود ہو جو فرداً اور متغی باتفاق فرداً ہوتا ہے  
 بخلاف اشئی المطلق کے کہ یہ موجود تو ہو جو فرداً ہوتا ہے لیکن متغی باتفاق فرداً نہیں ہوتا بلکہ باتفاق مجموع الافراد  
 منقطع ہوتا ہے۔ اور دوسرا فرق ان کے مابین جو فیما بین نیز میں مفید اور مقصود ہے وہ یہ کہ مطلق اشئی کی طرف احکام  
 عمومی اور احکام خصوصی دو فرجاری ہو سکتے ہیں یعنی مطلق اشئی احکام عامہ کے ساتھ بھی متصف ہو سکتا ہے جیسے انسان  
 نوعاً اور اسی طرح احکام خاصہ یعنی وہ احکام جو علی الخصوص بعض افراد کے ہیں ان کے ساتھ بھی متصف ہو سکتا ہے جیسے  
 انسان کا تب بالفعل یہاں اگر یہ علم حصولی یا عادت تقسیم ہو رہا ہے پھر بھی یہ مطلق اہم کا فرد ہے اور احکام فرد کے  
 ساتھ مطلق اہم متصف ہو جلتے گا لہذا مفید کریم کی ضرورت نہیں ہے بلکہ نیز کسی تعقید کے مطلق اہم کو مقسم بنا کر درست  
 ہو سکتا ہے والتعمیم انساب بقواعد الفنون۔ اور فن سے مراد فن منطوق ہے اس کے قواعد فن کلیہ اور عامہ  
 ہوتے ہیں۔ اس کے مطابق اور موافق یہ ہے کہ مقسم کو مقید نہ کیا جلتے بلکہ کلی بدرجہ عام اور مرتبہ مطلق میں لکھا جاتا  
 تاکہ قواعد فن سے مطابقت برقرار رہے۔ لیکن اس پر ایسا کمال وارد ہوتا ہے کہ قواعد فن کے ساتھ جو تعمیم مناسب ہے  
 وہ تعمیم بحسب المعنی ہے لا بحسب اللفظ فقط یہاں تو تعمیم صرف لفظی ہے کہ اپنے قید کا ذکر نہیں کیا اور نہ تقسیم  
 لتصور والتسلیق باتفاق اہل فن مقید تو ہے یہ الگ بات ہے کہ مقید تقید واحد یعنی بالخصوصی ہے یا مقید تقیدین  
 یعنی حصولی یا عادت ہے اور اگر تقید مراد نہ ہو اور علم بالسنی الاہم کو مقسم بنایا جاتے تو پھر مقسم منحصراً فی الاقسام نہیں ہو سکتا  
 کیونکہ علم بالسنی الاہم تو ضروری کو شامل ہے جو مقسم فی التصور والتسلیق نہیں ہو سکتا بلکہ ان اقسام سے باہر رہتا ہے۔  
 فکیف انحصار المقسم فی الاقسام اس اشکال کا جواب یہ پیش کیا جاتا ہے کہ قواعد فن سے مراد عبارات  
 اہل فن ہیں جن کو قواعد کا درجہ حاصل ہے تو اشکی عبارات میں اطلاق موجود ہے کہ وہ علم کو بوقت تقسیم مقید بالقیود  
 نہیں کرتے مالاخر قید مراد بالاتفاق ہے اور قید نہ کریم کی وجہ یہ ہے کہ جب لفظ علم علی الاطلاق بغیر کسی تعقید کے ہو میں تو  
 علم حصولی مراد ہوتا ہے کیونکہ ان کے تتبع کلمات سے معلوم ہوتا ہے کہ علم مطلق ان کے نزدیک علم حصولی پر اطلاق  
 ہوتا ہے جیسے کہ وہ کہتے ہیں العلم لم تحصیلاً لا اذالۃً اور یہ کہتے ہیں العلم کیف اذ اضافة  
 او افعال ان عبارات کے اندر علم سے مراد حصولی کے علاوہ ہو ہی نہیں سکتا لہذا الاطلاق اہل فن جو بمنزلة قواعد  
 کے ہیں قید کران کے ساتھ مناسب نہیں رکھتا بلکہ تعمیم النسب ہے مراد مقصود واضح ہے مقسم میں کسی قسم کا انفا  
 نہیں ہے و تعمیم بحسب اللفظ وان کان یوہم جریان الانقسام فی جمیع انحاء العلم و علمہ  
 انحصار المقسم لکن یندفع باخذہ باعتبار مطلق الشئی قوالہ فان قلت  
 کیف یصح ذلك فان المعتاد ان المطلق اہم کو مقسم قرار دینے پر یہ اعتراض ہے کہ مراد تقسیم میں معتبر اشئی

مطلق ہوتی ہے۔ جو تفسیر طبیعہ کا موضوع ہے نہ مطلق اشیاء جو ہر جملہ قدما تیبہ کا موضوع ہے لہذا مطلق علم جو کہ مطلق اشیاء کا درجہ ہے اس کو مقسم قرار دینا صحیح نہیں ہے بلکہ مقسم علم مطلق ہوگا۔ جو بدرجہ اشیاء مطلق ہے لہذا عدم انحصار مقسم فی اقسامہ کا اشکال بجا باقی ہے اشیاء مطلق کے مقسم ہونے پر دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ تقسیم کا معنی ہے احدات الذرۃ فی الوحدة المصنعة والابہام هو العموم وهو فی اشیاء المطلق کیونکہ مطلق اشیاء کا درجہ جمیع بیضیات و اعتبارات کا حامل ہونا خواہ عمومی ہوں یا خصوصی اور عموم و ابہام سے اپنے مقسم اشیاء مطلق کے محاط سے ماہل ہوتا ہے۔ کیونکہ مطلق اشیاء کے تحت اشیاء من حیث انفسوس اور اشیاء من حیث العموم دو درجہ اور داخل ہیں اور ابہام و عموم اور اشتراک جو کہ مقسم ہونے کے لئے ضروری ہے وہ اولاً تو اشیاء مطلق کو حاصل ہے پھر چونکہ مطلق اشیاء کے تحت درجہ ہے اور اس کا ایک مقسم ہے اس لئے ثانیاً یہ ابہام و اشتراک مطلق اشیاء کو اس کے واسطے لائق ہوتا ہے۔ لہذا مقسم ہونے کے لائق یہی درجہ اشیاء مطلق ہے جس میں ابہام و اشتراک بذات موجود ہے لہذا مطلق اشیاء کا درجہ مقسم نہیں ہو سکتا۔ قلت لو سلم فیہ اشارۃ الی المنع وعدم التسامی یعنی انا لا نسلم ان المعتاد فی مورد التقسیم اشیاء المطلق درجہ عدم تسلیم اولاً یہ کہ تقسیم کا معنی وہ نہیں ہے جو آپ نے پیش کیا ہے۔ بلکہ مفہوم تقسیم یہ ہے ضیق قیود متخالفۃ الی اشیاء لتحصیل اقسام متخالفۃ جیسے حیوان کی طرف قیود متخالفۃ القیود۔ اہق۔ صاہل منضم کرنے سے الگ اقسام پیدا ہوتے ہیں اور ان قیودات کا انضمام مطلق اشیاء کے ساتھ ہو سکتا ہے جو کہ قابل تقییدات ہے۔ اشیاء مطلق کے ساتھ کیونکہ اس میں عموم و اطلاق معتبر ہوتا ہے جو تقییدات کے منافی ہے ثانیاً یہ کہ مقسم محمول علی الاقسام ہوتا ہے اور محمول مطلق اشیاء ہوتی ہے۔ اشیاء مطلق کیونکہ اس کا مدار اتحاد بین اشیاء پر ہوتی ہے۔ اور اتحاد مع الفرد مطلق اشیاء کا ہو سکتا ہے۔ اشیاء مطلقہ کا کیونکہ اس کا اطلاق اور عموم اتحاد الفرد کے منافی ہے۔ فقد یجعل موصوفۃ الفسحة۔ جو یہ جابجا بہا بعد از تسلیم ہے کہ مورد مقسمۃ اشیاء مطلق ہوتا ہے۔ لیکن یہ وضع ہے کہ مقسم در مقسم ہے ایک مقسم حقیقی یعنی جو بالذات اور بلا واسطہ منقسم الی الاقسام ہوتا ہے۔ اس کیلئے ضروری ہے کہ اشیاء مطلق کے درجہ میں جو اور دو ہر مقسم خاص ہری اور مجازی ہوتا ہے یعنی یہ بالذات تقسیم نہیں ہوتا بلکہ بواسطہ اپنے نوع کے تقسیم کو قبول کرتا ہے جیسے حیوان بواسطہ الانسان انقسام الی الاشخاص کو قبول کرتا ہے تو اس جنس کو جب مقسم کے درجہ میں رکھا جاتے تو ضروری ہے کہ یہ بدرجہ مطلق اشیاء ہوا کہ اپنے نوع کے احکام اقتضای کے ساتھ متصف ہو سکے کیونکہ احکام افراد کے ساتھ متصف ہونے کی سلاست اسی درجہ میں ہے نیما نحن فیہ میں یہی صورت ہے کہ مقسم حقیقی علم محمول ہے یا حادث بھی یہ بدرجہ اشیاء مطلق ہے جیسے کہ توار تقسیم میں معتبر ہے اور۔

احداث الكثرة في الوحدة المبجدة اسی میں منقسم ہے لیکن یہاں قواعد فن یا خیالات کی مناسبت حاصل کرنے کے لئے مقام تقسیم میں منقسم کا اعتبار کیا گیا ہے۔ تو اس کے لئے ضروری ہے کہ مطلق اشئی کے درجہ میں ہوتا ہے اپنے نوع کے تمام تقیسی سے متصف ہو سکے لہذا مصنف نے اس مصلحت کے پیش نظر مطلق علم کو مقسم بنایا ہے۔ قوله والحق انه من اجلی البدییات هذا هو المختار عند المحققین یہ بدھتہ و نظریہ کا اختلاف علم حضوری کی حقیقتہ میں نہیں ہے کیونکہ علم حضوری جو واجب تعالیٰ کا علم ہے وہ تو بدھتہ و نظریہ سے ارفع ہے چونکہ علم واجب تعالیٰ ذات واجب تعالیٰ ہے لہذا اس میں تو یہ نزاع نہیں ہو سکتا اور اسی طرح اس کے علاوہ جو علم حضوری ہے وہ پوندہ عین معلوم ہوتا ہے اور سلوات کوئی حقیقتہ واحدہ نہیں ہیں بلکہ حقائق مختلفہ ہیں بعضہا نظریہ بعضہا بدھتہ اس لئے ان کو علی الاطلاق نہ بدیہی کہا جا سکتا ہے نہ نظریہ البتہ یہ نزاع علم حصولی میں ہے جو کہ صفتہ ممکنات ہے اور مطلق بما سوا ذواتہا وصفاتہا ہے اور یہ حقیقتہ واحدہ ہے اور یہ واقع ہے کہ بعض حضرات علم حصولی صورتہ حاصلہ کو کہتے ہیں اور صورتہ حاصلہ کو معلوم کے ساتھ متحدہ فی الحقیقتہ قرار دیتے ہیں کما هو مذهب النقادین بحصول الاشیاء بانفسہا اور ان کے نزدیک بھی نزاع ممکن نہیں ہے کیونکہ اس وقت بعض صورتہ بدیہی ہوں گی اور بعض نظریہ کیونکہ معلومات ہی ایسے ہیں اور جب علم حصولی حقیقتہ واحدہ ہو تو وہ حالت ادراکیہ ہو یا فوراً ظہور ہو یا شیخ مشال ہر اس وقت یہ اختلاف ممکن ہے امام لازمی کے نزدیک علم کی حقیقتہ بدیہی ہے اور امام غزالی کے نزدیک نظریہ ہو کہ عسیرۃ الالکتناہ و متحسرة التحدید ہے اور بعض کے نزدیک نظریہ ہو کہ عسیرۃ الالکتناہ و تیسرۃ التحدید ہے اس اختلاف کا فیصلہ کرتے ہوئے مصنف نے امام لازمی کی تائید کی اور کہا والحق انه من اجلی البدییات اور انہی مبارک نے کہا هذا هو المختار عند المحققین اس وقت علم کی تعریف احوال حاضر عند المدرک تعریف قطعی ہوئی جو کہ تیسرے معنی کا کام دیتی ہے تعریف قطعی نہیں ہے لہذا یہ اعتراض واقع نہیں ہو گا کہ تعریف تیسرے معنی میں لفظ مدرک استعمال کیا ہے جسکی معرفت متوقف علی الادراک ہے جو کہ مراد علم ہے لہذا یہ تعریف متوقف علی ادراک ہے قوله انما اختلفت جوہر ذاتہ لشدة وضوحها یہ جواب ہے اس سوال کا کہ آپ کا عنوان البدیہیات منافی اور مناقض ہے کلام اتمیہ کے ساتھ "نعم تنقیح حقیقتہ عسیر جداً" جب اس کی حقیقتہ کا کشف انتہائی دشوار اور مشکل ہوا تو وہ حقیقتہ بالکل نفی ہو گی جو بدھتہ و نزوح اور جلا کے منافی ہے اور علاوہ ازیں علم کی حقیقتہ میں اختلاف ہے کہ کیف ہے یا اضافہ اور انفعال یہ بھی دلیل ہے نہ خفا حقیقتہ کی اگر وہ ایسی ہوتی تو یہ اختلاف واقع نہ ہوتا اور اختلاف ہوتا ہے نہ کہ وضوح اور جلا کے منافی وہ اتفا ہے جس کا سبب غلطہ ہونہ وہ جس کا سبب وضوح و ظہور علم کی حقیقتہ

کے اندر جو خفا ہے وہ بسبب ظلمت کے نہیں ہے، بلکہ حقیقت علم انتہائی علی اور واضح ہے اور بسبب جلا اور وضوح اس کی ماہیت مخفی عند الناس ہو گئی ہے پھر اس جواب پر یہ اشکال دافع ہوتا ہے کہ ایک چیز جس صفت میں کمال تک پہنچ جاتی ہے تو اس صفت میں نقیض اور منافی کے لئے دافع ہوتی ہے نہ کہ مستلزم اگر علم کے اندر کمال جلا اور ظہور تھا تو نقیض جلا اور ظہور یعنی خفا کے لئے دافع ہوتی ہے نہ کہ مستلزم کیونکہ بصورت استلزام تو مبع بین المتناہیین المتناقضین لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے اس اشکال کو دفع کرنے کے لئے کہا کہ ان من المحسوسات ما یبطلہ ما مل دافع یہ کہ وضوح ذاتی خفا غیر کی ساتھ منافی اور منقض نہیں ہے یعنی علم فی حد ذاتہ علی اور واضح ہے اس کا خفا عارضی ہے جس کا سبب اس کا جلا ہے۔ ظلمت ملا اگر خفا کا سبب اس کی ظلمت ذاتی ہوتی تو یہ منافی تھا لیکن عارضی ایسے نہیں ہے بلکہ انتہائی جلا کی وجہ سے خفا لائق ہوا ہے جیسے محسوسات میں مس کو دیکھتے کہ انہر الاشیا اور علی ہے لیکن قوتہ باصرہ اس کا ادراک نہیں کر پاتی بلکہ اس کے ادراک والی باصرہ سے عاجز ہے لہذا اسکی حقیقت کا ادراک قوتہ باصرہ سے مخفی ہے ایسے ہی علم ہے کہ تمام اشیا کے لئے اتفاقاً منشا ظہور اور انکشاف ہے جیسے کہ شمس منشا انکشاف تھا لہذا ضروری ہے کہ علم تمام اشیا سے ظہر جو ادنی حد ذاتہ علی اور اس میں ادنی سی ظلمت بھی نہیں اس اپنی انتہائی جلا کی وجہ سے عقل پر اس کی حقیقت مخفی ہو جاتی ہے اور عقل اس کے ادراک سے عاجز رہتا ہے لہذا حقیقت اس کے تصریحاً اور اختلاف فی تعیین الحقیقت کا سبب اس کا خفا یا نمانتہ نہیں بلکہ مجرد عقول ہے اور مجرد عقول کا سبب شدت ظہور ہے جیسے شمس کے شدت ظہور کے سبب آنکھ اس کے ادراک سے عاجز ہے اور ایسا خفا منافی نہیں ہے۔

ولہذا یقتدر الی التنبیہ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ علم کی تعریف کی جاتی ہے اور جو چیز محتاج الی التعریف ہوتی ہے وہ نظری ہوتی ہے نہ کہ بصری حاصل جواب یہ کہ مطلق تعریف تنزیہ نظریہ نہیں ہے بلکہ جو چیز تعریف حقیقی کی طرف محتاج ہو وہ نظری ہوتی ہے علم تعریف حقیقی کا محتاج نہیں بلکہ اس کی تعریفات لفظیہ ہیں جو کہ بمنزلہ تنبیہ کے ہیں اور جو خفا عارضی کا ازالہ کر سکتی ہیں چونکہ علم کے اندر خفا ذاتی تو ہے نہیں بلکہ انتہائی علی اور واضح ہے اس لئے عقل اسکی کتبہ معلوم کرنے سے انتہائی عاجز ہے لہذا یہ خفا باری سبب ہے کہ عقل اس کے ادراک سے عاجز ہے نہ باری سبب کہ اس کے اندر فی حد ذاتہ کوئی ظلمت ہے البتہ اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ اس تنبیہ سے کیا فائدہ ہو گا کہ علم کو وضع تو نہیں کر سکتی کیونکہ علم جب تمام اشیا سے ظہر ہے تو تنبیہ سے بھی انہر جو کا اور مجرد عقول کو بھی دفع نہیں کر سکتی کیونکہ مجرد عقول کا سبب شدت ظہور ہے۔ اور شدت ظہور تو علم کا انکشافی اور دائمی ہے جو کبھی نازل نہیں ہو گا۔ تو جواب دیا کہ فلذا التنبیہ یشبہ الماء الموضوع الخ کہ یہ صحیح ہے کہ تنبیہ نہ تو حقیقت علم کو واضح کر سکتی ہے اور نہ مجرد عقول کو نازل کرتی لیکن تنبیہ سے یہ فائدہ تو ضرور حاصل ہو گا کہ علم کی صورت و تمثال اور اس کا مفہوم ظلی تو عقل میں ترسیم ہو جائے گا۔ فالتعریف تمثال الشئی ومثالہ الظلی فادس الشئ التمثال

كانه ادراك ذلك الشيء فتعريفات العلم يشبه بالماء الموضوع في الاناء  
 لرؤية مثال الشمس في كون كل منهما سببا لرؤية مثال الشيء وشبهه وليس  
 شيئاً منهما سببا لرؤية عين الشيء لعجزنا عن ادراك عينه فرؤية مثال الشمس  
 كانه رؤيتها هكذا رؤية مثال العلم بسبب تعريفه كروية العلم قوله في  
 العاشية ولهذا يفتقراه اي لا اختفاء جوهر ذاته فسر المشار اليه لثلاثتهم  
 ان الاشارة الى القريب وهو كونه اظهر الاشياء وهو من حيث انه اظهر  
 الاشياء لا يصلح للاحتياج الى التنبيه قوله من شدة الوضوح بحيث  
 يمتنع وادع كرد اكر اختفا كاسبب ظلمة نہیں ہے جو کہ مستلزم نظریہ ہے بلکہ شدت وضوح جو کہ مستلزم ہے عجز  
 عقول کو پھر خفا ذاتی کی نفی کرتے ہوئے کہا لا انه خفی فی نفسه قوله بل لان اہ اضراب  
 عما يفهم ما قبل سے مفہوم ہوتا تھا کہ شدت وضوح سبب ہے اختفا جو ہر ذات کا حال کہ وضوح سبب  
 اختفا نہیں ہو سکتا بلکہ اس سبب انکشاف ہوتا ہے تو اس سے لفظ بل کے ساتھ اضراب کیا اور کہا کہ شدت  
 وضوح سبب ہے عجز عقول کا اور عقل اپنے عجز کے بسبب ادراک حقیقہ سے قاصر رہتا ہے تب علم کی حقیقہ عقل سے  
 معنی ہو جاتی ہے قوله وفيه نظرية معارضة ہے ان حضرات کی جانب سے جو قائل بنظرية العلم ہیں محض  
 معارضة یہ کہ علم علی اختلاف الاقوال مقولہ کیف کے تحت درج ہے جیسے کہ مسلک نسیم اور منصور بالذات ہے اور یہ  
 وہ ہیں جو علم حالت ادراکیہ کا نام رکھتے ہیں یا علم کی تعریف صورتہ حاصل سے کرتے ہیں اور قائل ہیں بحصول  
 الاشياء باشباحوا و امثالها کے اور حصول الاشياء بانفسها کے مسلک پر تو علم کسی خاص مقولہ کے ساتھ  
 مختص نہیں ہے بلکہ معلوم ذی الصورة کے تابع ہے الا ان يقال بالمساحة كما قال الدراني  
 یا علم مقولہ اضافتہ میں درج ہے كما قال به المتكلمون اور یہ حضرات علم کی تعریف لافاضة الساحة  
 بین العالم والمعلوم کے ساتھ کرتے ہیں یا مقولہ انفعال کے تحت مندرج ہے جیسا کہ قبول النفس لتلك الصورة  
 کے ساتھ اس کی تعریف کی جاتی ہے۔ بہر حال کسی کسی مقولہ کے تحت درج ہے اور مقولہ اجناس عالیہ ہیں جب  
 علم تحت جنس درج ہو اوجب ضابطہ کل مالہ جنس لہ فصل کے نفس مقوم بھی ہو گا جب علم جیسے  
 جنس فصل ثابت ہو۔ تو اس کے لئے حد تمام موصل الی تصویرہ بالکنہ ثابت ہو جائے گی جو کہ مختص بالکیبیت ہے نظریہ  
 ہے لہذا حقیقہ علم مکتسب من الحد ہو کہ التسانی اور نظری ہوگی نہ کہ بدیہی اور یہ وضع ہے کہ تصور بالکنہ جو بواسطہ الحد التام  
 ہے وہ مختص بالنظریات ہے اور ایک تصور بالکنہ بواسطہ النور ہوتا ہے جیسے کہ تصور جزئی بواسطہ النور یہ مختص  
 بالکیبیت نہیں ہے کیونکہ جزئی نہ کا سبب ہے نہ مکتسب الیہ تصور بالکنہ بواسطہ الحد التام ہو کیبیت کا ہوتا ہے  
 مختص ہے بالکیبیت كما قال السيد الهودي قوله الا ان يقال كونه كيفاً

یہ اس معارضہ کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ علم کا مقولہ کیفیت یا غیر کیفیت کے تحت مندرج ہونے کا مقصد یہ نہیں ہے کہ کیفیت اس کے لئے جنس اور علم پلاس کا صدق ذاتی اور عرضی ہے تاکہ اس کے لئے فصل کا ہونا لازم ہو جاتے بلکہ کیفیت کا صدق علی العلم عرضی ہے یہ علم کے لئے عرض عام قرار پاتا ہے۔ لہذا علم کے لئے فصل نہیں ہوگا۔ اور نہ مدت تمام ہو کہ مستلزم کسبیتہ تھی اور یہ صدق التویل کون فضول الحقائق الجویوہ جو سزا ہوگا۔ یہ اس صدق عرضی کی نظیر پیش کر دی کہ حقائق جوہریہ یعنی انواع جوہریہ کے فضول پر ہر حال جوہریہ صادق آتا ہے عرض تو صادق نہیں آسکتا اور نہ حقیقتہً نوعیہ جوہریہ جوہریہ میں بھی درج ہوگی اور فصل کے عرض ہونے کی وجہ سے عرض بھی ہوگی ایک حقیقتہً یک وقت جوہر و عرض ہونا مستیلاً ہے کیونکہ اس صورت میں ایک ہی حقیقتہً علی الملح اور مستغنی عن الملح قرار پائے گی لہذا صدق عرض جب ہوا تو فصل پر جوہر صادق آئے گا لیکن یہ صدق ذاتی کیشیت جنس کے نہیں ہوگا اور وہ سب ضابطہ کل مالہ جنس فلدہ فصل کے اس فصل کے لئے اور فصل ہوگا اب اس فصل کی حقیقتہً مرکب من اکس و الفصل ہوگی کیونکہ فصل بھی حقیقتہً جوہریہ کا فصل ہے اس پر جوہر کا صدق بنسی ہوگا۔ لہذا اس کیلئے ارضوں کی ضرورت ہوگی اہم جزاً تو تسلسل فی الفضول لازم آئے گا جو کہ باطل ہے اس لئے جوہر کا صدق عرضی ہوگا جوہر کا فصل حقیقتہً بسیطہ ہے لہذا اس کے لئے جنس ہے فصل اسی طرح علم بھی ایک حقیقتہً بسیطہ ہے اس کیلئے بھی جنس نہیں ہے تو مقولات کا صدق عرضی ہوگا نہ جنسی وقد يستدل علی بساطة الفعل مطلقاً سواء كان فصل الجوهر او فصل العرض بوجه آخر وهو انه لو كان الفلداً مرکباً فجنسہ لا یخلو اما ان یکون جنس الفصل جنس النوع او داخل فی جنس النوع او جنس النوع داخل فی جنس الفصل فعلى جميع تلك التقادیر یلزم ان یکون النوع ماهیة اعتباریة لان کل ما یکون جزءاً مکراً فهو ماهیة اعتباریة واما ان یکون جنس الفصل غیر جنس النوع فیلزم للماهیة الواحدة النوعیة جنسان فی مرتبة واحدة احدہما جنس النوع وانا ینہما جنس الفصل هذا ینما جنس للنوع وهو باطل قال فی الحاشیة قوله الا ان یقال الا هذا القول سفیف ان صدق عرضی کا قول سفیف اور سفیف ہے کیونکہ علم کے بسیط ہونے کی صورت میں کیفیت جوہر کا جنس عالی ہے اس کا صدق علی اہم صدق عرضی نہیں ہو سکتا کیونکہ صدق عرضی کی مختلف صورتیں ہیں ان میں سے کوئی صورت صدق صحیح قرار نہیں پاتی تفصیل اس کی یہ ہے کہ صدق کیفیت علی اہم صدقاً عرضیاً کی تشبیہ آپ نے صدق جوہر علی فضول الانواع جوہریہ کے ساتھ دی ہے۔ مثل صدق الجوهر علی الناطق الذی هو فصل للانسان الذی هو نوع جوهری اس تشبیہ کی ایک صورت یہ ہے

کہ جیسے اطلاق فصل مقسم ہے جوہر کے لئے اور جوہر کا صدق علی الناطق صدق الجنس علی الفصل المقسم ہے اور  
 صدق الجنس علی الفصل المقسم صدق عرضی ہوتا ہے تو صدق کیف علی العلم کی صورت بھی یہی ہو تو صحیح اور درست  
 نہیں ہو سکتی کیونکہ جو فصل مقسم برائے جنس ہوتا ہے وہ مقوم برائے نوع ہوتا ہے اور اس جنس کو اس نوع کی  
 صورت میں موجود فی الخارج کر دیتا ہے جیسے ناطق جو مقسم برائے جوہر ہے لہذا مقسمہ للحيوان  
 وكل مقسمہ للسافل فهو مقسمہ للعالی اور مقوم برائے انسان ہے جو نوع جوہری ہے۔ تو  
 صدق الجوہر علی الناطق صدق الجنس علی الفصل المقسم ہے جو صدق عرضی ہے یہ صورت صدق کیف علی العلم کی نہیں  
 ہو سکتی کیونکہ علم کیف جنسی کے کسی نوع متصل کے لئے فصل مقوم نہیں ہے جو کیف کے لئے مقسم ہو کہ  
 اس کو نوع متصل کی صورت میں موجود فی الخارج کرے۔ اور کیف کا صدق صدق الجنس علی الفصل المقسم ہو  
 کہ صدق عرضی ہو جائے اسی کو قاضی ایس الفاظ پیش کیا ہے لان العلم ليس فضلا  
 مقسمًا للکيف في شيئي من الحقائق ای الا فواع المتصلة یعنی ليس العلم مقوما  
 للانواع المتصلة من الكيف فيصير مقسمًا للکيف ويكون محققا له في صورة النوع حتى  
 يصدق الكيف على العلم صدق الجنس على الفصل المقسم صدقا عرضيا  
 لانا تتبعنا تبعا بليغا فلم نجد شيئا من الحقائق الكيفية صالحا لان يقع  
 العلم في جواب ای شئی هو في ذاته عند السؤال عن مميزها حتى يصدق  
 الكيف عليه صدق الجنس على الفصل فلم يمكن صدق العرض بهذا الطريقة  
 اور دوسری صورت یہ ہے کہ تشبیہ صرف حمل عرضی میں ہو اس میں کہ علم فصل مقسم برائے کیف ہو تو پھر علم  
 معروض ہو اور کیف اس کے لئے عارض ہوگا۔ اس کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں اور ان میں سے کوئی بھی  
 صحیح نہیں ہے۔ ایک یہ کہ خود مقولہ کیف فصل ہو اور علم اس کے لئے جنس ہو کیونکہ فصل ایسے نوع کے لئے  
 ذاتی ہوتا ہے لیکن فصل و جنس کے مابین علاقہ عرضی ہوتا ہے لہذا فصل کو عارض للجنس و العکس کہا جاتا ہے  
 یہ صورت قائمی نے پیش نہیں کی۔ کیونکہ یہ بہذا البطلان عقلی و مجردا لانی یہ ہے کہ کیف جنس عالی ہے اور جنس  
 عالی فصل نہیں ہو سکتی علاوہ ازیں علم مقولہ کیف ہو کہ مندرج تحت کیف ہے نہ یہ کہ کیف مندرج تحت علم  
 ہے تو اس صورت میں علم جنس برائے کیف کیسے ہو سکتا ہے۔ دوسرا صورت یہ کہ علم معروض برائے کیف ہو اور  
 کیف علم کا عارض انتزاعی ہو اور یہ بھی باطل ہے کیونکہ کیف موجودات خارجیہ کے لئے جنس ہے جیسے سواد ویرانی  
 کے لئے اور موجودات خارجیہ کی جنس امر انتزاعی نہیں ہو سکتا ورنہ لازم آئے گا کہ وہ موجودات امور انتزاعیہ ہو جائیں  
 گے لان انتزاعية الجزء يستلزم انتزاعية الكل اسی کو قاضی مبارک نے کہا وہو باطل



لان الجنس العالی للحقائق الموجودۃ لایکون امرا انتزاعیاً اور میسرئ صورت، یہ کہ کیف علم کے لئے عارض انضمامی ہو یہ بھی باطل ہے کیونکہ انضمام فرغ ہوتا ہے وجود منضمین کا تو مقدر کیف کا اس صورت میں موجود ہونا ضروری ہو گا اور اس کا وجود من غیر ان یصدی نوعاً متحصلاً بفصل ما ہو کا معنی اس کیف کے ساتھ کوئی فصل مل کر اس کے ابہام کو رفع کرتے ہوئے بصورت فرغ متحصل کرے اس کے بغیر موجود ہو گا تو یہ باطل ہے کیونکہ وجود جنس فی الخارج بدرجہ اجرام اور بدون النوح لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے کیونکہ جنس جب تک فصل کے ساتھ مل کر صورت نو نیمہ اختیار نہ کرے موجود نہیں ہو سکتی یا یہ کہ کیف کسی فصل کے ساتھ مل کر بصورت فرغ موجود ہو گا اور نہ شہر شہم الی العلم ہو گا۔ اب اس صورت میں یا حقیقتہً افری نوعیہ موجود ہو گئی جو متولد کیف سے بالذات ہے، اور کیف کا صدق اس پر ذاتی ہے، اور علم پر کیف کا صدق عرضی تو اس ماہیت نوعیہ کو مبدلہ انکشاف ہونے میں کوئی دخل نہیں ہے تو ایسی ماہیت کو بچوں نچ عرض کیلئے واسطہ بنانا بیکار ہے۔ اور بلا فائدہ جو کہ باطل ہے کیونکہ علم لذاتہ مبدلہ انکشاف ہوتا ہے۔ اس بارہ میں کسی غیر کو بطور واسطہ کوئی مداخلت نہیں ہے، خلاصہ کلام یہ کہ محل عرضی

اما حمل الجنس علی الفصل او بالعکس او حمل العارض علی المعروف وھینا الکل باطل فالحمل العرضی باطل ولید العلم یقل بہ احد یعنی لما کان ہذا القرول سخیفاً فلم یقل بہ احد وان ذھب ذھب الی التسامح ہذا جواب سوال وھو ان لا نسلمانہ لم یقل بہ احد بل ذھب الیہ الدوانی وحاصل الجواب انہ فرق بین الحمل العرضی والحمل بالمسامحة ای الحمل المجازی والصدق البازی لیس بصدق فی الواقع فلم یقل بالصدق الحقیقی فی الواقع احد چونکہ مقولات کا صدق حقیقی بعض حضرات کے نزدیک صرف امور خارجیہ پر ہوتا ہے اور علم چونکہ ایک حقیقتہً ذہنیہ ہے تو اس پر مقولہ کیف کیسے صادق آسکتا ہے۔ تو دو ذہنی نے صدق مجازی کا قول کیا ہے کہ علم امر ذہنی ہے لیکن اس میں امر خارجی کے ساتھ جو کیف میں حقیقتہً درج ہے اس امر میں تشبیہ حاصل ہے کہ حمل کے ساتھ قائم ہے اور قسمتہً ونسبتہً کو لذاتہ تقاضا نہیں کرتا تو اس تشبیہ کے پیش نظر اس امر ذہنی کو مجازاً کیف کہہ دیا ہے تو یہ صدق مجازی صدق عرضی نہیں ہو سکتا کیونکہ صدق عرضی تو صدق حقیقی ہوتا ہے جو بمقابل صدق ذاتی کے ہے۔

وما قبل انہ کیف بمعنی العرض العام بعض حضرات نے کیف کو دو معانی کیلئے موضوع قرار دیا ایک کیف مقولہ جو جنس عالی ہے اس کا مفہوم یہ پیش کیا عرض اذا وجد فی الخارج تكون فی الموضوع ولا تكون مقسماً للقسمۃ والنسبۃ یہ ایک جنس عالی ہے جو باقی

اجناس عالیہ کے ساتھ مبائن دو شرط معنی کیفیت کا یہ ہے کہ عرض موجود فی الارضوع ولعدیکن مقتضیا للتسمية والنسبة اس معنی کے اندر دُوبدنی الخراج کی قید ختم کر کے عام وجود کو خواہ ذہنی ہو یا خارجی اعتبار کر لیا گیا ہے۔ اور یہ کیونکہ مقولہ اور جنس عالی نہیں بلکہ یہ عرض عام ہے جو ذہن میں تمام مقولاً کو شامل ہے اور خراج میں صرف مقولہ کیفیت کو شامل ہے اور کیفیت بل معنی الثانی جو عرض عام ہے اسی کا اطلاق علم پر کیا گیا ہے تو علم پر کیفیت کا صدق عرضی ہو گا تو آپ کا صدق عرضی سے انکار کرنا اور لم یقل بہ امدکنا درست نہیں ہے۔ تو قاضی مبارک نے اس کے جواب میں کہا۔ فلیس بشئی یعنی کیفیت معنی العرض العالم کا قول کرنا لیس بشئی مع تدابہ لانه لم یقل اطلاق لفظ کیف دلا وضعه

لهذا المعنى ومجرد الاحتمال لا یکن قوله علی ما حققه الاونستاد فی حاشیة الرسالة یعنی میرزا زہرودی نے حاشیہ رسالہ قطبیہ میں اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ کیفیت جمع مقولات کے لئے ذہن میں عرض عام نہیں ہو سکتا کیونکہ مقدار مخصوص اور اضافة مخصوصہ کی صورت ذہن کے لئے ضروری ہے کہ اول مقتضی قیمة اور ثانی یعنی سورة اضافة مقتضی نسبة ہوگی کیونکہ اقتضا قیمة برائے مقدار اور اقتضا نسبة برائے اضافة امر ذاتی ہے اور ذاتیات تمام اقسام وجود میں محفوظ رہتی ہیں اور وجود خارجی و ذہنی کے اختلاف سے ذاتیات متبدل اور تغیر نہیں ہوتیں۔ مع انه لم یقل الا یہ ماقیل کا جواب ثانی ہے حال کہ یہ قائل بھی کیفیت جو مقولہ ہے اس کو عرض عام نہیں کہہ سکا۔ بلکہ مقولہ کیفیت کو چھوڑ کر ایک دوسرا معنی لے کر اس کو عرض عام قرار دیا ہے۔ حالانکہ یہاں جو اشکال تھادہ مقولہ کیفیت کے صدق کی وجہ سے تھادہ وہ سدفع نہیں ہو سکا۔ لہذا صدق عرضی کا قول بہر حال صحیح ہو گا۔ فیجب ان یا کون علی نقل ید یعنی جب صدق عرضی کا قول باطل ہو تو لازم ہے کہ اگر علم مقولہ کیفیت سے ہے تو پھر کیفیت کا صدق اس پر بالذات ہونا چاہیے لا بالعرض جیسے کہ جو لوگ حالت ادراکیہ کو علم قرار دیتے ہیں وہ اس پر کیفیت کا صدق ذاتی تسلیم کرتے ہیں تو اب علم بمعنی الجمالۃ الادراکیہ پر مقولہ کیفیت بالذات صادق آئے گا۔ اور اس کے لئے جنس قرار پاتے گا اور کل ماہ جنس فلہ فصل کے حسب ضابطہ اس کے لئے فصل بھی ثابت ہو گا۔ تو حالت ادراکیہ کے لئے حد تمام جو موصل الی التصور بالکنہ ہوتی ہے۔ ثابت ہو گئی جو کہ جنس بالنظریات ہے۔ تو علم بمعنی الجمالۃ نظری قرار پانے کا فحاد الاعتراض الاول تو اس لئے قاضی مبارک نے شرح میں جواب ثانی ذکر کیا بقولہ اویقال جس کی تشریح آجاتی ہے۔ فانتظر اور جو لوگ علم بمعنی الصورة کا قول کرتے ہیں اور حوالہ اشیا بالنفسہا کے قائل ہیں۔ تو وہ بہر حال مجبور ہیں کہ کیفیت کا صدق علی الصورة یا تو صدق عرضی قرار دیں گے یا صدق مجازی علی سبیل المسامحة قولہ وجنسیة المقولات الخ یہ جواب ہے اس سوال کا

کہ مقولات اجناس عالیہ ہوتی ان حقائق متحصلاً مستقلہ کے لئے جو ان کے تحت مندرج ہوتی ہیں اور مقولات کا صدق حقائق متحصلاً پر صدق عرضی نہیں ہو سکتا اور علم ایک حقیقتہ متحصلاً ہے تو اس پر کیفیت کا صدق عرضی کیسے ہو سکتا بخلاف فصول جو اہر کے کہ ان پر جو ہر کا صدق عرضی درست ہے کیونکہ حقائق مستقلہ نہیں ہیں بلکہ حقائق مستقلہ کے اقسام ہیں لہذا ان کو بطور نظریہ پیش کرنا صحیح نہیں ہے حاصل جواب یہ کہ مقولات کی جنسیہ صرف ان حقائق کی نسبت ہے جو مرکبہ ہوں اور ان کے تحت مندرج ہوں ان امور کی نسبت جو کہ بساط ہوں۔ کیونکہ اگر بساط پر بھی ان کا صدق جنسی ہو تو پھر ان کے لئے فصل کا ہونا لازمی ہو جائے گا جو کہ مستلزم ترکیب ہے اور منافی للباساط باقی رہا یہ سوال کہ جب مقولات کا صدق بعض حقائق پر ذاتی اور بدرجہ جنس ہو اور بعض پر صدق عرضی بدرجہ عرض عام ہو تو صدق مقولات میں تفاوت لازم آیا اور مستلزم تشکیک ہے تو مقولات مشکک قرار پائیں گے اور یہ لاشکیک فی الہایا کے منافی ہے۔ تو منہیہ میں اس کا جواب دیا کہ تشکیک نسبت ان مندرجات کے ممتنع ہے جن پر ان مقولات کا صدق ذاتی ہو یعنی جن امور کے لئے مقولات بدرجہ ذاتیات ہوں اور امتناع تشکیک جمیع مندرجات کی نسبتہ نہیں ہوتی غرض ان پر صدق ذاتی ہو یا عرضی لہذا جب ان کا صدق نسبت بساط کے عرضی ہے اور ان کے لئے ذاتیات ہی نہیں بنتے تو تشکیک کا سوال وارد نہیں ہو سکتا اذ یقال المطلوب بذاہتہ ۱۱

یہ جواب ثانی ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ ہمارا دعوتے براہتہ علم کی صورت اجمالیہ کے متعلق ہے تفصیلیہ کے متعلق اور جنس فصل کے ساتھ تو صورت تفصیلیہ حاصل ہوتی ہے اگر یہ نظری ہو تو ہمارے دعوتے براہتہ کے منافی نہیں ہے کیونکہ بصورت اجمالیہ بدہی ہونے کے ہم مدعی ہیں اور یہ جواب مدعی ہے علی تحقیق السید ہروی کہ ان کے نزدیک مجموع حرکتیں جو کہ مفہوم نظر ہے اس پر محدود کی کثرت تفصیلی یعنی بالکنہ کے درجہ میں مترتب ہوتی ہے نہ کہ صورت اجمالیہ محدود کی جو علم بچہ کے درجہ میں ہے بلکہ یہ بذات خود ترسم و تمثیل فی الذہن ہوتی ہے لہذا اس کا مرتب علی النظر نہیں ہے بلکہ واجب کہ اسب یا تو ذاتیات ہوتے ہیں جو علم بالکنہ تفصیلی کا افادہ کرتے ہیں یا عرضیات جو علم بالوجہ کا ناکدہ دیتے ہیں یہ دونوں نظری قرار پاتے ہیں بخلاف صورت اجمالیہ جو بنفس خود ترسم ہوتی ہے اور وہ نہ مرتب علی النظر ہے اور نہ نظری درحقیقت سید ہروی کے نزدیک تعریفات میں تصور واحد ہوتا ہے جو معروف اللہ کے ساتھ بالذات تعلق پکڑتا ہے کیونکہ ذہن میں حصول ان کا ہوتا ہے اور یہی تصور ذاتیات ہے اور ذات محدود کے لئے تصور العرض قرار پاتا ہے لہذا ہی ذاتیات کا درجہ تفصیلی مرتب علی النظر ہوتا ہے اس سبب سے میرزا ہد کے نزدیک اسب اور مکتبہ محمدالذات ہیں اور متضایر بالاعتبار کہ مدبایں اعتبار کہ تصور بالکنہ اور بدرجہ تفصیل ہے تو اسب ہے۔ اور باعتبار اس کے کہ یہ تصور بکنہ الحمد وہ ہے جو کہ بدرجہ اجمال ہے یہ مکتبہ ہے اور اس جواب کی بنیاد اس پر بھی ہے کہ براہتہ نظریہ لمجاز علم اجمالی اور تفصیلی کے مختلف ہو سکتی ہے لیکن اس جواب پر یہ اشکال ضرور ہے کہ حقیقتہ علم کی

کوئی خصوصیت نہیں ہے بلکہ ہر حقیقہ مرکب کے متعلق ایسے ہو سکتا ہے کہ بدرجہ اجمال بدیہی اور بدرجہ تفصیل نظری قرار پاتی ہے پھر تو یہ نزاع لفظی محسوس ہوتی ہے جو لایلیق بشأن الحاصلین فضلاً عن المحققین اور بدیہی اعتراض خود قاضی نے فیما سیاتی ذکر کیا ہے قولہ والحق انہ لیس کیفاً یہ جواب ثالث ہے اصل اشکال کا حاصل یہاں ہے کہ قاضی کی تحقیق میں علم میں واجب تعالیٰ کے عزم و ہمت ہے مگر اس کا سید ظہر فیما سیاتی لہذا کہ کسی مقولہ کے تحت مندرج نہیں ہے۔ اور نہ اس کی کوئی مد وصل الی تصور بلکہ ہے جو مستزج نظریہ تھی البتہ اس جواب پر یہ اعتراض پڑتا ہے کہ اشکال تو ان حضرات پر تھا جو علم کو بدیہی تصور کہتے ہیں اور علم اگر واجب تعالیٰ کا عین ہو تو اس صورت میں وہ تصور سے بالاتر ہے فضلاً عن نیکن بدیہی تصور جو واجب تعالیٰ کے واجب تعالیٰ کی ذات کا تصور جو متشعب ہے اس کی وجہ بھی شدت و وضوح اور اُتور الأتوار ہونا ہے اور یہ چیز ممکنہ براہتہ ہے۔ کیونکہ یہاں براہتہ سے مراد شدت و وضوح اور کمال ظہور ہے۔ قولہ وما قبل ان کلماء وغیرہ ۱۰۶

یہ استدلال امام رازی رحمۃ اللہ تعالیٰ سے منقول ہے خلاصہ استدلال یہ کہ اگر حقیقہ علم بدیہی نہ ہو تو نظری ہوگی اس صورت میں اس حقیقہ علم کا علم و تصور موقوف علی غیر علم ہوگا کیونکہ کوئی شیء اپنے نفس کی کاسب آپ تو ہو نہیں سکتی اور غیر علم یعنی علم ماسوی تمام اشیاء جو اختیار علم ہیں ان سب کا علم اور تصور حاصل من علم ہوتا ہے تو یہ مستزج دور ہے کہ علم مکتب من غیر ہو اور وہ غیر مکتب من علم تھا تو گویا علم مکتب من علم ہوا یہ دور ہے جو کہ باطل ہے لہذا نظریہ علم باطل ہے۔ اور براہتہ ثابت ہو جائے گی اس پر بعض حضرات نے اعتراض کیا جس کا حاصل یہ ہے کہ بصورتہ نظریہ علم دور لازم نہیں آتا کیونکہ اگر حقیقہ علم نظری ہو تو حقیقہ علم جو حقیقہ علم ہے اس کا تصور موقوف اور مکتب من غیر ہوگا۔ اور اس غیر کا اکتساب موقوف علی تصور حقیقہ العلم الکیہ نہیں ہے بلکہ اس غیر کا اکتساب ایک علم مخصوص اور صوری سے ہوگا جو نفس خود اس غیر کے ساتھ تعلق پکڑے گا۔ موقوف اور موقوف علیہ جب ایک دوسرے کے غیر ہو گئے تو دور لازم نہیں آئے گا کیونکہ موقوف علی غیر تصور حقیقہ العلم اور غیر کا توفیق علم جبری خاص پر ہے جو اس غیر کے ساتھ تعلق پکڑے گا تصور حقیقہ علم پر موقوف نہیں ہے لہذا دور کی صورت پیدا نہیں ہوتی تاہی مبارک نے اس اعتراض کو رفع کرنے کی خاطر فرمایا فلیرجح الی ما قلنا من انہ مہد اظہور الاشیاء فیجب ان یکون فی نفسہ اظہر ہا یعنی اس کی ایسی توجیہ کر دی جس پر سب سے یہ اعتراض واقع ہی نہ ہو خلاصہ توجیہ یہ ہے کہ امام رازی کی مراد براہتہ سے براہتہ اصطلاحی نہیں ہے بلکہ براہتہ سے مراد یہ ہے کہ علم بذات خود نور ہے۔ اور مہذب ظہور ہے علم کے جتنے اختیار ہیں ان تمام کی نوریت و ظہوریت مستفاد من العلم ہے لہذا ضروری ہے کہ علم بذات خود نور اور ظہور جبرہ نہیں ہو سکتا کہ علم کا ظہور اور نوریت مستفاد من غیر ہو در نہ دور کا لازم ہونا ظاہر اور بین ہے کیونکہ جب نور اور ظہوریت غیر کی مستفاد من العلم ہے اور علم کی ظہوریت اور

نور یہ مستفاد من الغیر ہو تو اس وقت علم نور و ظہور بالعرض ہوگا اور اس کی ظہور یہ مستفاد من الغیر ہوگی پھر اس طریقہ کو دیکھا جائے گا کہ نور اور مبداء ظہور بذات ہے تو علم بقدرہ اسی کا نام ہے اگر یہ غیر نور بذات نہیں ہے تو پھر اس کی نور یہ مستفاد من نور علم ہوگی تو دور لازم آجائے گا جو کہ باطل ہے کیونکہ بصورت دور تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے لہذا اس کا ملزوم یعنی دور بھی باطل قرار ہائے گا۔ وہ کذا علی تقدیر التسلل یعنی اگر اس برهان کو پیش کرنے کی یہ صورت اختیار کی جائے کہ علم کا ظہور مستفاد من الغیر ہو اور پھر یہ غیر مبداء ظہور بذات نہیں ہے تو پھر اس کا ظہور اگر مستفاد ایک اور غیر سے ہو پھر اس غیر کا ظہور مستفاد اور غیر سے ہو ھلکۃً جبراً تو یہ سلسلہ لائی نہایت چلتا جائے گا تو تسلسل لازم آیا اگر اس سلسلہ میں کوئی غیر اپنے ظہور میں عود الی العلم کرے تو وہی دور اور یہ دونوں باطل ہیں کیونکہ جیسے دور کی صورت میں تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات کا استعمال پیش آتا ہے اسی طرح بصورت تسلسل بھی تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات کا استعمال پیش آتا ہے کیونکہ جب سب سے نور و ظہور بالظہور اور نور و ظہور بالذات کوئی نہیں ہے تو ما بالعرض تو متحقق ہوا ما بالذات کوئی نہ ہوا اور یہ باطل ہے۔ و اما شخص الذی دوسرے بالذات کو دونوں التسلل جو برهان ام لازمی نہیں پیش کیا ہے اسکو دور طریقہ پیش کیا جاتا ہے ایک طریقہ وہی ہے جس کو امام رازی نے اختیار فرمایا ہے۔ اس کی مدار اس قدر مگر یہ ہے کہ کل ما ہو غیر العلم لا یعلم الا یعلم فلو انعکس الامر یلزم الدور اس صورت میں تمام اختیار علم ایک جانب میں جن کا ہر ایک فرد مستفاد اور علوم میں علم ہوتا ہے اب اگر علم اپنے کسی غیر سے معلوم ہو تو دور لازم آتا ہے اس صورت میں احتمال تسلسل جو نہیں سکتا کیونکہ تمام اختیار ایک جانب ہو کر سب کے متعلق ہی مناظر ہے کہ مستفاد من علم ہیں تو اب کسی غیر کے متعلق یہ احتمال مگر سے ہو ہی نہیں سکتا کہ وہ کسی دوسرے غیر سے حاصل ہو کیونکہ یہ کلمہ مذکورہ کے خلاف ہے۔ دوسرے طریقہ پیش کیا گیا یہ ہے کہ مقدمہ مگر کو مدار نہ بنایا جائے بلکہ ایک فرد من اختیار علم لے کر یوں کہیں کہ علم کا ظہور مستفاد من الذات الغیر ہو تو پھر یہ غیر یا تو نور و ظہور اور یا نور و ظہور ہر لفظ جو کا تو حقیقتاً علم ہی ہے نہ وہ جس کو آپ نے سمجھا تھا اگر یہ غیر نور و ظہور اور یا نور و ظہور نہیں ہے بلکہ اس کا ظہور مستفاد من علم ہے تو دور مگر لازم آئے گا اگر اس غیر کا ظہور مستفاد من الغیر لفظ ہے اور اس غیر کا ظہور مستفاد من الغیر لفظ اگر یہ سلسلہ کہیں لوٹ کر مستفاد من علم ہو تو دور ضرور لازم آئے گا اگر یہ استفادہ من الغیر کا سلسلہ لائی نہایت چلتا جائے تو تسلسل لازم آئے گا اس تقریر ثانی

کی طرف قاضی مبارک نے اشارہ کیا وہ کذا علی تقدیر التسلل اب سوال یہ ہے کہ امام رازی نے طریقہ

اول کو طریقہ ثانی پر کیوں ترجیح دی اور ثانی کی بنسبت اول کو کیوں مختار سمجھا اور اسکی تخصیص بالذکر کیوں اور ثانی کو کیوں متروک کیا۔ اس سوال کا جواب دے رہا ہے۔ قاضی انما خص الدور الخ سے ایک جواب دیا۔ لسقوط احتمالہ ھلکنا ای فی نفس الامر یعنی نفس الامر میں حقیقتاً تمام اشیاء کے منشاء انکشاف اور مبداء ظہور صرف علم ہے۔ لہذا یہ احتمال پیدا کرنا کہ بعض اشیاء کے لئے منشاء انکشاف علم ہو اور دوسرے بعض کیلئے منشاء انکشاف غیر علم ہو نفس الامر کے محاط سے غلط اور ساقط ہے۔ چونکہ تقریر ثانی میں غیر علم کے لئے دوسرے غیر علم کو منشاء ظہور قرار دیا جاتا ہے جو کہ نفس الامر کے خلاف ہے۔ اس لئے امام رازی نے تقریر ثانی کو چھوڑ کر تقریر اول کو اختیار کیا۔ اور احتمال تسلسل جو کہ نفس الامر کے خلاف اور واقع میں ساقط تھا۔ اسکو اختیار نہیں کیا۔ البتہ بعض لوگوں نے جو تقریر تسلسل کو بھی اختیار کیا وہ صرف ارغاب و غمان پر مبنی ہے نہ کہ وہ صحیح حتمال ہے۔ یعنی ان احتمال التسلل ساقط فی نفس الامر لان العلم منشاء انکشاف لجمیع ماعداد فی نفس الامر فابداً احتمال بان بعض الاشیاء ینکشف

بالعلم والبعث الأخرين كشف من غير العلم غلط وساقط في نفس الامر  
واحتمال التسلسل مبني على هذا الاحتمال فلما سقط المبني سقط البناء فلهذا  
اختار الامام التقرير الاول ولم يختر التقرير الثاني لسقوط احتماله ههنا بحسب  
نفس الامر فن قال بالتقرير الثاني فمبني على اثناء العتبات بالخصم لانه احتمال  
صحيح بحسب الواقع

ولانه اظهر في لزوميه جواب ثانی ہے ماسل یہ کہ تقریر اول سے امر واحد یعنی درر لازم آتا  
ہے جو تحقق ما بالعرض بدون بالذات کے لزوم میں اظہر ہے بخلاف طریق ثانی کے کہ وہ اس بارہ میں  
اظہر نہیں ہے۔ کیونکہ طریق ثانی میں لزوم املا میں ہے۔ اما الدوسر اور التسلسل اور تسلسل تحقق ما بالعرض  
بدون بالذات کے لزوم میں اظہر نہیں ہے۔ کیونکہ بصورت دور اگر دور مصرح ہو تو صرف امرین کے ملحوظ ہونے  
کے تحقق ما بالعرض بدون بالذات کا استحالة میں آجاتا ہے اگر مضمون تو پھر تحقق ما بالعرض بدون بالذات کا استحالة متناہیہ کے ملحوظ ہونے کے بعد آجایا گیا مگر  
تسلسل کے راستے اندر اور غیر متناہیہ کے ملحوظ ہونے کے بعد جب سلسلہ کہیں رکھنے میں نہ آیا تو اب لزوم ہو گا کہ  
سب بالعرض ہیں اور بالذات کوئی نہیں ہے تو یہ لزوم مضی ہے اس لئے اراحم نے تقریر اول کو ترجیح علی الثانی  
دی ہے۔ قولہ فما قبل يجوز بر مان لازمی پر جو اعتراض کیا جاتا ہے کہ بصورت نظریہ علم تصور حقیقہ علم موقوف  
علی الغیر ہو گا اور تصور غیر حقیقہ علم کے تصور پر موقوف نہیں ہے بلکہ علم حسوس کے تعلق پر موقوف ہے کما  
فیما سبق لہذا در لازم نہیں آتے گا اس کے متعلق کہا ساقط یعنی یہ اعتراض اب ساقط ہو جائے گا۔  
کیونکہ قاضی نے فلیجبر الی ما قلنا کے ساتھ جو توجیہ و تقریر کی ہے اس کے سماع سے یہ اعتراض وارد  
نہیں ہو سکتا البتہ اس توجیہ پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ عما فیہ الکلام سے خروج ہے کیونکہ گفتگو  
اس بارہ میں تھی کہ علم کی حقیقہ کا یہ نسبت ہے یا بذاتی بیدارہ اصطلاحیہ اور علم کے مبدا انکشاف اور مبدا ظہور  
ہونے کے بارہ میں گفتگو تھی کیونکہ علم کا نور ظہور ہونا اور مبدا ظہور ہونا یہ اصطلاحیہ بیدارہ نہیں کہی جاتی

قوله قيل نظري تحديد على الوجه الحقيقي ان القائل هو الامام حجة الاسلام  
الغزالي رحمه الله تعالى بعبارة جامعة للذاتيات اي جامعة لجميع الذاتيات  
فضيه الاستراذ عن الحد الناقص والحد التوسعي الذي فيه اقامة العرضيات  
مقام الذاتيات فالمراد ان تحديد العلم بالحد التام بحسب الحقيقة متعسر لان  
العلم من الموجودات النفس الامرية بدهة واجماعاً ومعرفة ذاتياتها متعسرة  
لما تقر من انها ملتبسة بالعرضيات امام غزالي کی کلام مشہور جمان کی بعض کتب میں مذکور ہے

اس کے اندر عدکے ساتھ حقیقی کی قید نہیں ہے۔ و عبارتہ هكذالعلم نظری تحديد لا متعسر  
لاناقد عجزنا فی التحدید لاکثر العسیات كرا حه المسك، فنحن فی لید الادس الك  
اعجز و لكننا شرح بتقسیم یخرجه كما قلنا الی آخر ما فی الشرح بان الواحد نصف  
الاثنتین جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم متحد یہ محسوسات سے عاجز ہیں حالانکہ ان کا ادراک آہل ہے اور نفس  
کے لئے مالون بملان مقولات کے جیسے حقیقہ علم جو نفس کے لئے مالون نہیں ان کے ادراک سے صرف عاجز  
نہیں بلکہ عاجز ہیں کسرا حه المسك کیونکہ حکما کا حقیقہ راسخ میں اختلاف ہے کہ یہ قولہ کیف سے ہے یعنی  
ایک کیفیتنی اشوموم ہوتی ہے یا اجسام صغار ہیں جو کہ شوموم منفصل ہو کر قوتہ شامہ تک پہنچتے ہیں قولہ و لكن  
قد نشرح بتقسیم یخرجه ای یخرج الحد و التعریف و التحدید البارد فی قول الغذالی  
یخرجه الی التحدید یعنی علم کی تشریح تقسیم سے کرتے ہیں جس سے مد علم برآمد اور حاصل ہو جاتی ہے بہر حال  
تقسیم ہو یا مثال اس سے تعریف شئی نکلتی ہے اگر تقسیم سے مداسمی اور مثال سے رسم برآمد ہوتی ہے بہر حال  
ان سے افادہ تعریف ہو جاتا ہے جیسے کہ تقسیم سے جو ناسنی نے ذکر کی ہے حاصل ہوا کہ علم اعتقاد مجازم مطابق لواقع  
اور ثابت کا نام ہے جازم کی قید سے استرا عن الظن اور مطابق سے استرا عن الظن پہل ہوا اور ثابت سے استرا عن الظن  
اور یہ واضح ہے کہ تقسیم علی مذہب المتکلمین ہے جو صرف الجزم و یقین کو علم کہتے ہیں اور اس کو ظن وغیرہ کا مقابل قرار  
دیتے ہیں لہذا یہ اعتراض واقع نہیں ہو گا کہ یہ تقسیم صرف تصدیق کی ان اقسامہ مورای ہے جو کہ علم کا قسم ہے اور  
یہ تقسیم علم الی اقسامہ نہیں ہے یا یہ کہ مثال بان الواحد نصف الاثنین سے یہ ثابت ہوا کہ ہم ایک ایسے اعتقاد کا نام ہے  
جو اس اعتقاد کے مشابہ و مماثل ہو جو واحد کا نصف اثنین ہونے سے متعلق ہے اور تعریف بان مثال چونکہ تعریف  
بالمشابہتہ المختصہ ہوتی ہے اس لئے اس کا مرجع الی الرسم ہوتا ہے یہ ہونی تشریح عام غرضی کی اب اس کلام پر اعتراض  
واقع ہوتا ہے اور یہ اعتراض صاحب الموقف نے مواقف میں اور آمدی نے اپنے بعض کتب میں واقع کیا ہے کہ  
امام غزالی کی کلام کا شروع دلالت کرتا ہے کہ تعریف علم متعسر ہے اور آخر کلام دلالت کرتا ہے کہ تعریف علم متیسر اور  
آسان ہے جو تقسیم اور مثال سے برآمد کی جاسکتی ہے ہاذا لا تناقض و تہانت اور مزید برآں یہ بھی  
اعتراض کیا کہ تقسیم اور مثال علم کو جمیع ماعدہ سے امتیاز دے گی یا نہیں اگر شق اول ہو تو اسی کا ہم تعریف ہے۔  
اگر شق ثانی ہے تو پھر تشریح علم نہیں ہوئی تشریح کہنا غلط ہے اس اعتراض کو دفع کرنے کیجا نظر قاضی مبارک  
نے شروع ہی سے تحدید کو علی الوجه الحقیقی بعبارۃ جامعہ للذاتیات کی قید کر دی تاکہ اعتراض مواقف واقع ہی نہ ہو  
دفع اعتراض یوں کہ مراد غزالی من نفی التعریف تعریف مطلق کی نفی کرنا مقسود نہیں ہے بلکہ حد حقیقی جو جامع للذاتیات ہو اس کی  
نفی کرنی مطلوب ہے۔ اور تقسیم و مثال سے جو تعریف حاصل ہوتی ہے وہ حقیقی جامع للذاتیات نہیں ہے بلکہ تقسیم

سے مداسی حاصل ہوتی ہے جس سے صرف تشریح آسم ہوتی ہے نہ توضح حقیقہ اور مثال سے تو صرف رسم حاصل ہوتی ہے  
خلاصہ یہ کہ تشریح کلام میں جس تعریف کی لفظی کمی ہے و لکننا نشرح سے اس کا اثبات مقصود نہیں ہے لہذا کوئی  
تناقض اور تداخل بین کلامیہ نہیں ہے اور درحقیقت غزالی نے اگرچہ اپنی کلام مشہور میں جو سابقاً نقل کی گئی ہے  
تحدید کے ساتھ حقیقی کی قید ذکر نہیں فرمائی لیکن اپنی کتاب تصنیف میں تصریح کر دی کہ تحدید متعسر سے مراد تحدید حقیقی ہے  
نہ مطلق اسی تصریح کے پیش نظر قاضی نے ابتداء ہی سے حقیقی کی قید کا اضافہ کر دیا تاکہ اعتراض رفع ہو جائے قولہ  
اما الاسمی فلا یضر لتعسر الحقیقی یعنی بتعریف تقسیم و مثال سے حاصل ہوتی ہے یہ تو تعریف اسمی ہے  
جس سے تشریح اسم ہوتی ہے اس کا حاصل ہو جانا تعسر حقیقی کے منافی نہیں ہے لہذا غزالی کی کلام میں کوئی  
تذاریع نہیں ہے فمن استبعد بان القسمة والمثال یہ وہی اعتراض ہے جو صاحب المواقف  
نے وارد کیا تھا جسکی تشریح پہلے گذر چکی ہے فبعید عن الشریحۃ کیونکہ غزالی نے جس تعریف کو تعسر  
قرار دیا ہے اس کو تیسر نہیں کہا لہذا استبعاد معتزل بعد عن القسمة والطبیعة ہے نعم لو کان  
المطلوب الا بال اگر غزالی مطلق تعریف کی لفظی کمیتا ہے اور تحدید مطلق کو متعسر قرار دیتا اور پھر معرفت حد  
و تعریف کے لئے طریق التفریقہ و مثال ثابت کرتا تو پھر آپ کے اعتراض کی کوئی وجہ ہو سکتی تھی اور آپ کا  
استبعاد بھی صحیح ہوتا لیکن جب مراد غزالی کما فی المستصفیٰ واضح ہو چکی ہے تو اب اعتراض کی کوئی وجہ صحیح نہیں ہے  
قولہ و ما قیل ان افادتهما ایہ صاحب المواقف کے اعتراض کا دو سرا جواب ہو کہ قاضی کے نزدیک  
دریت نہیں ہے اس لئے اس کو نقل کر کے ساقط کہہ دیا خلاصہ اس جواب کا یہ ہے کہ قسمہ و مثال  
اگرچہ مفید امتیاز بھی ہوں تب بھی صلاحیت تعریف نہیں رکھتیں کیونکہ جب تک ان سے لازم بین الثبوت کی  
معرفت حاصل نہ ہو تب تک وہ مفید تعریف نہیں ہو سکتی ہو سکتا ہے کہ مذکورہ قسمہ و مثال سے لازم بین الثبوت  
کی معرفت حاصل نہ ہو لہذا تعریف علم حاصل نہیں ہوگی۔ تو غزالی پر اعتراض بالتذاریع نہیں ہو سکتا قاضی نے اس  
جواب کی وجہ سقوط یہ پیش کی کہ یہ مشہور عند الجمہور ہے کہ تقسیم حقیقی یعنی جو حقیقہ شئی کو منقسم الی الاقسام کرے یہ  
ماہ الاشرک اور ماہ الاتیاز پر مشتمل ہونے کی وجہ سے وہ تعریفات اقسام پر مشتمل ہوتی ہے اور مثال ہو کہ مشابہت  
مختص کے ساتھ تعریف ہوتی ہے اس لئے اس کا مال الی الرسم ہوتا ہے لہذا میب کا ان کو صریح  
لتعریف تسلیم نہ کرنا غلط ہے۔ وقال الفاضل الاھوری ان المساواة واللذو بین الثبوت  
شرطان لکمال التعریف لا یحصل التعریف ونفسہ والالحدیکن النطق مجموع  
قوانین الکتساب وقال السید السندی فی بحث المعروف من حواشی الشمسیۃ  
الوجه الاعر والخص فہما یصلحان للتعریف فی الجملة فلا بد من ادخالہما فی



المعروف والأدلة يمكن المنطق مجموعة قوانین الاكتساب قال في الحاشية قوله بتقسيم  
يخرجها كما قلنا اه قيل انما تبين يها من صرت معرفة بالتقسيم در معرفة بالمثال میں فرق پیش کر دیا۔  
خلاصہ اس کا یہ ہے کہ تقسیم مظان استہاء اور مقام التباس سے امتیاز کا کام دیتی ہے جیسے کہ تقسیم مذکور کو دیکھئے کہ علم  
تیر جہزوم کے ساتھ شک فن و ہم سے ممتاز ہوا ہے اور مطابقت کے ساتھ جہل سے اور ثابوت کے ساتھ تعہد سے  
اور تعریف بالمثال جیسے کہ مثال پیش کیجاتی ہے کہ ادراک بصیرة یعنی ادراک عقل کو ایسے سمجھئے جیسے ادراک باصرہ یعنی  
قوة باصرہ سے کسی کا ادراک کرنا کیونکہ برکت بصائر مثال مبصر مطبوع اور نقیض فی البصرہ ہوتی ہے جیسے آئینہ میں انعکاش  
ہوتا ہے مرنے کی صورت اور مثال کا ایسے ہی ادراک عقل میں مؤثر معقولات کا ارتسام فی العقل ہوتا ہے تو گو یا عقل آئینہ معقولات  
ہے جیسے قوت باصرہ آئینہ محسوسات تھی تو مثال مصداق علم کو متعین کرتی ہے جیسے مثال مذکور سے معلوم ہوا کہ مصداق علم  
صورة مرتسم فی عقل ہے قوله واما المثال فيضهك اى يدلك على حقيقة العلم اى مصداق  
العلم والمراد بالافهام الدلالة وبالْحَقِيقَةُ المصداق لا كذبة المفصلة فلا يرد ان بين  
هذا وبين مقاله في الشرح من ان المثال فما له الرسم تدافع لان الرسم لا يفهم  
على حقيقة الرسوم ووجه دفع الایراد ان مقتضى ما في الشرح ان المثال لا يفيد حقيقة  
العلم على التفصيل ومقتضى مقاله في الحاشية ان المثال يدل على ان مصداق  
العلم هو الصورة المنطبقة في العقل فلا تدافع قال المحقق التفتازاني في جواب ہے  
اس سوال کا کہ مثال تو وہ ہوتی ہے جو شے کے جزئیات و افراد میں سے ایک فرد اور جزئی ہو کر اس کو واضح کرے  
یہاں جو مثال ادراک باصرہ کی پیش کی گئی ہے یہ افراد اور جزئیات علم سے نہیں ہے جواب یہ کہ محقق تفتازانی نے  
فرمایا ہے کہ مثال سے مراد جزئی من جزئیات المثل نہ نہیں ہے کما فہمہ البعض بل المراد من  
المثال ههنا النظير لا المثال المتعارف البتہ داعی مبارک نے اس کو محقق حاشیہ میں رد کر دیا بقولہ  
ثم الحق ان الظاهر من المثال ذلك اى الفرد الجزى من جزئیات المثل له كما  
مثل في الشرح كاعتقادنا بان الواحد نصف الاثنين لا هذا اى لا النظير كما  
قال المحقق التفتازاني ومثل بادراك الباصرة قوله في الحاشية واما الاسمي  
اه قال السيد السند اعلم ان ادباب العربية الیہ جواب ہے اس سوال کا کہ مستخرج  
من المثال کو مد کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ تعریف بالمثال رسم ہوتی ہے۔ لانه تعريف بالخاصة كما  
قال المصنف والتعريف بالمثال تعريف بالمشابهة المختصة وهي من خواص العرف  
ماثل جواب یہ کہ یہاں مد سے مراد مد بالمصطلح ارباب العربية ہے کہ وہ مد کا اطلاق ہر معروف جامع مانع پر کہ

دیتے ہیں اگرچہ ذاتیات کے ساتھ مدہ بھی ہو اور یہ اصطلاح عام ہے نسبتہ اصطلاح اہل میزان کے کیونکہ یہ حضرات حد کا اطلاق صرف تعریف بالذاتیات پر کرتے ہیں کثیر ما یقع الغلط اشارۃً الح ان الاعتراض المذکور مبنی علی الغفلة عن اختلاف الاصطلاحین اعلم ان الحقائق الموجودة یہ صرف تفصیل مقام ہے باعتبار تنوع الحقائق یعنی حقائق موجودہ اور مفہومات اصطلاحیہ کے محدود کی تفصیل کردی

بعض حضرات نے اس مقام پر اعتراض اور جواب اعتراض کو ایک اور طریقہ پر پیش کیا ہے حاصل اعتراض یہ کہ قاضی مبارک نے امام غزالی کی توجیہ کلام میں کہا ہے کہ تحدید حقیقی متعسر ہے اور حد اسمی جو کہ تقسیم و مثال سے حاصل ہوتی ہے متیسر اور آسان ہے حالانکہ حد حقیقی اور حد اسمی متحد بالذات ہیں کیونکہ تعریف بذاتیات اللہ قبل از تصدیق بوجود لاشی ہو تو حد اسمی ہے اگر بعد از تصدیق بوجود لاشی ہو تو حد حقیقی ہے اس صورت میں ایک کو متعسر اور دوسری کو متیسر قرار دینا غلط ہے اس کا دفع کیا جو ہمیں ایک یہ کہ اعتراض مذکور کی بنیاد اصطلاح اہل میزان پر ہے کہ وہ دونوں کے درمیان اتحاد کے قائل ہیں ہم نے جو مستخرج من القسمۃ والمثال کو حد اسمی کہا ہے یہ اصطلاح اہل سربیت ہے کہ وہ معروف جامع مانع کو حد اسمی کہتے ہیں لہذا حد حقیقی جو ذاتیات شیئی کے ساتھ ہوتی ہے یہ متعسر ہے اور حد اسمی یعنی معروف جامع مانع متیسر ہے اختلاف اصطلاحین سے غفلت کی وجہ سے اعتراض مذکور واقع کیا گیا ہے ورنہ نوا اعتراض ساقط ہے دوسرا جواب دیا بقولہ واعلم ان الحقائق الموجودة خلاصہ یہ کہ حقائق موجودہ نفس الامر یہ کی تعریف بالذاتیات الداخلۃ فی تجرید یا یہ حقیقی ہوتی ہے اور ان حقائق کے ذاتیات اور عرضیات کے درمیان امتیاز متعسر متعسر تام ہوتا ہے لہذا ان کی حد حقیقی متعسر ہوتی ہے اور حقائق اصطلاحیہ اور مفہومات لغویہ کی تعریف بالذاتیات الداخلۃ فی مفہوم ما تھا اصطلاحیہ حد اسمی ہوتی ہے اور یہ غایت سہولت اور تیسر میں ہوتی ہے اور ان کے ذاتیات و عرضیات کے مابین امتیاز آسان ہوتا ہے کیونکہ ایک لفظ جب اصطلاح و لغت میں کسی معنی مرکب کے لئے موضوع ہو تو جو امور اس کے مفہوم اصطلاحی میں داخل ہونگے ذاتیات ہوتے ہیں اور جو خارج عن المفہوم ہوں گے وہ عرضیات ہوں گے لہذا حقائق موجودہ نفس الامر کے حدود کو حد حقیقیہ کہا جاتا ہے اور حقائق اصطلاحیہ کے تعریفات کو حدود اسمیہ کہا جاتا ہے علم چونکہ ایک حقیقہ موجودہ نفس الامر یہ ہے تو اس لحاظ سے اسی کی حد حقیقی ہوگی جو کہ متعسر ہے اور اسی علم کی حقیقہ اصطلاحیہ اور لغویہ بھی ہے کہ اصطلاح و لغت میں اسکی حقیقہ کیا ہے اس لحاظ سے اس کی حد اسمی ہوگی جو کہ متیسر ہے لہذا اس صورت میں حد حقیقی اور حد اسمی میں اتحاد نہ ہو لہذا ایک کا تعسر اور دوسری کا تیسر ممکن ہے اور اعتراض مندرجہ اور ساقط ہے قولہ و ذہبت طائفۃ یہ تیسرا مذہب ہے جو کہ بعض متکلمین قائل ہیں کہ علم کی حقیقہ نظری ہے

اور اس کی تعریف حقیقۃً اور تحقیقت علم متعسر نہیں ہے بلکہ تیسرے اور ان حضرات نے علم کی مختلف حدود پیش کی ہیں جو کتب کلامیہ میں مذکور ہیں احدھا صفة بتجلی بها المذکور و ثانیہا صفة توجب التعییز لا یحتمل التقیض لایقال غلامہ سوال یہ کہ بدها و نظریہ علم حصولی کی صفت مختصہ ہے اور علم حضوری متصف بالبداهتہ و النظریہ نہیں ہوتا اور علم چونکہ نفس کی صفت ہے اور اوصاف کا علم حضوری ہوتا ہے لہذا علم علم حضوری ہو گا جو کہ متصف بالبداهتہ و النظریہ نہیں ہو سکتا لہذا اس کی بدها و نظریہ کا اختلاف مرے سے غلط اور بے محل ہے لان العلم اعز سے اس کا جواب دے دیا۔ کہ علم کی ماہیتہ کلیہ کا علم حصولی ہے حضوری نہیں ہے کیونکہ علم مخصوص جو ماہیتہ کلیہ علمیہ کا فرد ہوتا ہے اور قائم بالنفس ہو کر اسکی صفت بنتا ہے اس کا علم حضوری ہوتا ہے ماہیتہ کلیہ علمیہ یہ تو نفس کی صفت نہیں ہے لہذا اس کا علم حصولی ہے جو کہ متصف بالبداهتہ و النظریہ ہو سکتا ہے اور دوسرا جواب منہیہ میں دیا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ بدها و نظریہ اصطلاحیہ میں اختلاف نہیں ہے جو کہ علم حضوری کی صفت نہیں ہو سکتی بلکہ یہاں بدہی کا معنی منکشف بنفسہ اور ظاہر لذاتہ کا ہے اور نظریہ بخلاف ذلک اور یہ حضوری کے منافی نہیں لہذا اعتراض مذکور سا قطع ہے

قولہ كالنور والسرور اعلم ان المسئف اساد بد اھتھما الز سوال واقع ہوتا تھا کہ كالنور والسرور کے الفاظ متقاضی ہیں کہ یہ بھی اہلی بدہیات میں سے ہیں حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ بدہی وہ ہوتا ہے جس کی تحقیقت کو ہر ایک شخص بلا کسب معلوم کرے حتی من لا یقدر علی الکسب كالبلاء و الصبیان اور یہ ایسے نہیں ہیں ثانیاً یہ کہ نور کی کیفیات محسوسہ سے اور سرور کی کیفیات نفسانیہ سے ہے جب جب یہ جس کیفیت کے تحت درج ہیں تو حسب ضابطہ کل مالہ جنس لہ فصل کے ان کے لئے فصل بھی ہو گا اور یہ مدتام ہے جو موصل الی التصور بالکنہ ہے اور یہ مختص بالنظریات ہے لہذا یہ نظری ہوں گے بدہی نہیں ہو سکتے فضلاً عن ان یكونا من اجلی البدیہیات لوقاضی مبارک نے اراد بد اھتھما سے جواب دیا خلاصہ جواب یہ کہ یہاں مراد مصنف انہی بدها بصورت اجمالیہ ہے جو محدود کی ہوتی ہے نہ بصورۃ تفصیلیہ جو بدرجہ مدتام ہے اور یہ سورۃ تفصیلیہ انہی ہو سکتی ہے لہذا کوئی اشکال نہیں ہے

وہکذا حال کل حقیقۃ مرکبۃ ایسے ہی ہر حقیقۃ مرکبہ کا حال ہے کہ بدرجہ اجمال بدہی ہوتی ہے اور بدرجہ تفصیل نظری ہوتی ہے اور یہ نور و سرور کی کوئی خصوصیت نہیں چہر مصنف پر اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ ومن ہھنا یقتوح ان یعنی اس سے معلوم ہوا کہ علم کے متعلق بدها و نظریہ کا نزاع مرت نزاع لفظی ہے کیونکہ اسوقت محل اختلاف ایک نہیں رہتا اور ان دونوں حکموں میں کوئی منافاتہ نہیں ہے۔ کیونکہ جو شخص بدها کا حکم دیتا ہے اس کی مراد علم کی صورۃ اجمالیہ ہے اور جو نظریہ کا قائل ہے اس کی مراد

صورت تفصیلیہ ہے اور نزاع لفظی تو مسلمین کے بھی لائق نہیں فضلاً عن هؤلاء افضلًا هذا ظاہر لا  
 كلام فيه انما الكلام في حمل كلام المصنف على هذا الاحتمال لان قوله والمحق انه  
 من اجلي البديهيات يفهم منه من له ادنى ذائقة في العربية ان المحكوم عليه  
 بالبدهية هو المحكوم عليه بالنظرية التي هي باطالة في زعم المصنف والا فلا  
 معنى لقوله والمحق الذي يبنى عن ابطال مقابله الذي هو الحاكم بنظريته  
 وايضا لوجه لتخصيص العلم بهذا الحكم مع انه يجري في غيره من الحقائق  
 كما صرح به الشارح فالحق ان يقال ان البديهي في العلم هو صورته حقيقة  
 محصلة موجودة في نفس الامر لا باعتبار العقل فقط وينكشف به ما هو متعلق  
 به لكن تنقيح حقيقته وتعيين مصداقه اخرا من النظريات لتكثر الاحتمالات  
 في مرتبة وجود العلم حتى ارتقت الاحتمالات الى ستة عشر كما هو مذکور في  
 الکتب فی الحاشیة قوله لفظی الا هذا اذا كان حقيقة العلم چونکہ اعتراض واقع ہوتا تھا  
 کہ نزاع لفظی نہیں من شان المحصلين فضلاً عن المحققين تو منہمہ میں اس کو رفع کیا کہ یہ نزاع لفظی  
 اس وقت ہو سکتا ہے جب کہ حقیقہ علمیہ مرکب من الاجزاء الحکمیہ ہو اور یہ ترکیب مسلم عند الفرقین ہو اگر قائلین بالبدهیۃ  
 حقیقہ علم کو سید کہتے ہو اور بنا بدهیۃ علی البساطۃ ہو اور نظریۃ والے قائل بالترکیب ہوں اور بنا نظریۃ علی ترکیب ہو  
 تو نزاع معنوی ہے جو کہ درحقیقت مراجعہ الی البساطۃ والترکیب ہے هذا مبني على ما ذهب  
 اليه السيد الهروي ان الشيء اذا كانت له مباد واجزاء تركيبية موصولة الى التصور  
 بالكنه فهو نظري والقاضي تابع له في هذا والا فيمكن ان يكون العلم مركبا ويكون  
 يديهيا ايضا فللمانع ان يمنع اختصاص الحد التام بالنظري لجوان ان يحصل الحد  
 دفعة فاما يجوز التنبيه على القضايا الضرورية في صورة الدليل كذلك يجوز  
 التنبيه على التصورات الضرورية في صورة الحد قال في الحاشية الاول من  
 الحسبات ان ان کے برہمی ہونے کی وجہ اور دلیل ہے کہ نور ایک ضوم ہے جو کیفیات مسوسہ میں سے ہے  
 اور مسوسات برہمی ہوتے ہیں اور سرور کیفیات نفسانیہ میں سے ہے جو معلوم بالعلم الوجدانی ہے اور وجدانیات  
 برہمی ہوا کرتے ہیں اور جو یہ کہا جاتا ہے کہ مثال تو ایک کافی تھی ڈیو کیوں پیش کر دیں اس اعتراض کو دفع کرنا  
 مقصود نہیں ہے اور نہ یہ اعتراض اس وجہ سے دفع ہو سکتا ہے کیونکہ یہ وجہ ان کے تغایر اور تعدد کو ثابت  
 کرتی ہے تو اعتراض بالتعدد کو کیسے دفع کر سکتی ہے اگر ہر قسم برہمی کی مثال ذکر کرنی تھی تو پھر جمیع اقسام

بیہودگی ایک ایک مثال پیش کیجاتی قولہ والظاہر التظاہیر یعنی ظاہر یہ ہے کہ یہ نظیر ہے مثال نہیں ہے  
 کیونکہ نور سرد علم کے افراد جزئیات میں سے نہیں ہے اور بصورتہ نظیر حذف مضاف کی ضرورت  
 پیش نہیں آتی جیسا کہ بصورتہ مثال پیش آتی ہے کما سبباتی لہذا جو احتمال محتاج الی التقدر نہیں ہے وہی  
 ظاہر ہوگا لیکن یہ اس وقت ہو سکتا ہے جب کہ بڑھتہ و نظریۃ صفت معلوم ہو کما هو الحق والتفکیف  
 تكون ذات النور والسرور متصفۃ بالبداهۃ اذ لم یكونا فردین من العسلہ  
 اور اس صورتہ میں یہ علم کی تعریف بالمثال ہو جاتے گی۔ بالمعنی المختار عند المحقق التفتازانی  
 اور اگر اس کو مثال قرار دیا جاتے پھر مضاف کی ضرورت پیش آئے گی اور مراد ہوگا کہ علم النور اس وقت افراد علم  
 سے ہو کر اس کی مثال ہو جاتے گی اور تعریف بالمثال ہوگی علی القول المختار عند غیر المحقق  
التفتازانی اور اشارہ الی الاستدلال ہو جاتے گا علی ما بینہ المصنف بقولہ و یکن ان یجعل  
اشارة الی ما هو المشہور الی یعنی جب اس کو مثال قرار دیا تو حذف مضاف کہ علم النور  
 والسرور کہنا پڑے گا اور اس وقت علم مطلق کی بڑھتہ ہوا استدلال بھی ہو جائے گا کہ علم نور اور علم سرد و علم خاص ہے  
 اور یہ ضابطہ ہے کہ بڑھتہ خاص مستلزم ہوتی ہے بڑھتہ عام کو کیونکہ عام جزئیات سے ہوتا ہے اور بڑھتہ کل مستلزم  
 ہوتی ہے لہذا بڑھتہ الجزر لہذا اس علم خاص کی بڑھتہ سے لازمی طور پر علم عام کی بڑھتہ ثابت ہو جائے گی۔  
 جو کہ ہمارا مدعی ہے کہ انہ من اجلی البدیہیات وید علیہ المنعان المشہوران  
 یعنی بڑھتہ خاص کا بڑھتہ عام کو مستلزم ہونا دو شرطوں پر موقوف ہے ایک بجانب عام وہ یہ کہ عام جزر  
 ذاتی ہو خاص کے لئے اور دوسری حقیقہ میں داخل ہو کیونکہ بڑھتہ خاص مستلزم لہذا بڑھتہ عام اس لئے تھی کہ عام کی  
 جز ہے اور خاص کل ہے لہذا ضروری قرار پایا کہ عام جز ذاتی برائے خاص ہو ورنہ تو بڑھتہ خاص مستلزم لہذا بڑھتہ  
 العام العرضی نہیں ہو سکتی اور دوسری شرط بجانب خاص ہے وہ یہ کہ خاص مدرک بالکنہ تفصیلی ہو کیونکہ عام  
 ذاتی خاص کی کنہ تفصیلی کی جز ہوتا ہے نہ خاص کی وجہ کی اور نہ کنہ اجالی کی اگر کوئی مانع ان دونوں شرطوں کو منع کرے  
 اور کہہ کہ علم عام کا مفہوم اپنے ماتحت علوم کے لئے جز ذاتی بدرجہ جنس نہیں بلکہ ان کے لئے عرض عام اور خارج  
 از حقیقہ ہے تو اس وقت اگرچہ خاص بدرجہ بالکنہ تفصیلی بھی ہو تو اس کی بڑھتہ مستلزم لہذا بڑھتہ العرض العام نہیں  
 ہو سکتی اور اسی طرح اگر مانع دوسری شرط کو منع کرے اور کہہ کہ علم خاص یعنی علم النور مدرک بالکنہ نہیں ہے  
 بلکہ مدرک بالوجہ ہے تو اس وقت بڑھتہ خاص مستلزم لہذا بڑھتہ العام نہیں ہو سکتی اگرچہ عام جز ذاتی بھی ہو  
 کیونکہ تصور بالوجہ میں ذاتیات کا تصور ہی نہیں آتا یا مدرک بالکنہ ہو لیکن بالکنہ تفصیلی نہ ہو بلکہ بالکنہ الاجالی  
 ہو تو اس وقت بھی بڑھتہ خاص مستلزم لہذا بڑھتہ العام نہیں ہو سکتی کیونکہ عام کنہ تفصیلی کی جز ہوتا ہے نہ

کنہ اجمالی کی تو اس مانع کے منعین مذکورین کو دفع کرنے کا کیا طریق ہو گا۔ فقال المصنف ولی من عند نفسی طریق ذوقی لدفع ہذین المنعین لکن خوف المجادلین لایرخص لذکرہ انتہلی مصنف نے طریق ذوقی تو ذکر نہ کیا اپنے سینہ میں چھپا کر چل بے اور شراح اس طریق ذوقی کے بیان میں مختلف ہیں بعض حضرات ادھر چلے گئے ہیں کہ مصنف کی مراد بجاہتہ علم کے مستکہ میں علم سے مراد علم مصدری ہے اور تفریح حقیقت کے بارہ میں تنقیح مصداق کو متعسر قرار دیا ہے تو اس وقت طریق ذوقی یہ ہو گا علم النور اور علم السرور علم مصدری کے لئے حصہ ہیں جیسے کہ تمام مصادر کے اقسام حصص قرار پاتے ہیں میں قید خارج ہوتی ہے اور تقیید من حیث التقیید صرف معتبری عنوان ہوتی ہے اور حصہ یک امر انترامی ہوتا ہے ایسے اس کی کنہ اور حقیقت وہی ہوتی ہے جو حامل فی الذہن ہوتی ہے اور مطلق اس کے لئے ہمیشہ جز ذاتی قرار پاتا ہے۔ لہذا بجاہتہ حصہ لامحالہ مستلزم لجاہتہ المطلق ہو جاتے گی بجاہتہ علم النور یستلزم بجاہتہ العلم المطلق وقد اندفع النعان لان الحصة تكون متصورة بالکنہ لان کنہہ ما حصل فی الذہن و المطلق جزء ذاتی للحصۃ فتحقق الشرطان فیتحقق الاستلزام بین البجاہتین اور بعض حضرات کا خیال ہے کہ یہ اختلاف بجاہتہ و لظہر تہ علم مصدری میں نہیں ہے بلکہ علم حقیقی میں ہے جو مستقل ہے اور اشیا کے لئے منشا انکشاف ہے اور مراد مصنف بھی بجاہتہ علم میں یہی علم حقیقی ہے نہ کہ مصدری اور قاضی مبارک کی رائے یہی ہے تو ان کے نزدیک طریق ذوقی یہ ہے جس کو قاضی نے لعل ذلک الطریق سے پیش کیا ہے حاصل یہ ہے کہ علم النور جس کو علم خاص قرار دیا گیا ہے اس کو بجائے خاص کے مقید قرار دیا جائے اور علم عام کو بجائے عام کے مطلق قرار دیا جائے تو دونوں منع مرتفع ہو جائیں گے دراصل اس طریق ذوقی کی مدار خاص اور مقید کے مابین اور عام و مطلق کے مابین جو فرق ہے اس پر ہے اس لئے شاعر نے منہیہ میں اس فرق کو پیش کر دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ مقید ہمیشہ مرکب خارجی یعنی مرکب تفصیلی ہوتا ہے اور مطلق ہمیشہ مقید کے لئے جز قرار پاتا ہے کیونکہ مقید کی حقیقت مطلق مع القید ہوتی ہے اس لئے مقید کی حقیقت میں مطلق اور قید دونوں داخل ہوتے ہیں بخلاف خاص کے کہ ضروری نہیں کہ وہ مرکب ہو بلکہ وہ کبھی بسیط بھی ہوتا ہے اور عام کہتے ہیں ضروری نہیں کہ وہ ہمیشہ خاص کے لئے جز ذاتی بنے بلکہ وہ کبھی عرض عام ہوتا ہے دو سرفرق یہ ہے کہ عام محمول علی الخاص ہوتا ہے اگر عام ذاتی ہو تو اس کا عمل علی الخاص حل بالذات ہوتا ہے اگر عرضی ہو تو عمل بالعرض ہو گا بخلاف مطلق و مقید کے کہ ان کے مابین عمل نہیں ہوتا۔ تیسرا فرق یہ ہے کہ خاص کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں ایک صورتہ اجمالیہ اور دوسری تفصیلیہ بخلاف مقید کے کہ اس کی ہمیشہ صورتہ واحدہ تفصیلیہ ہوتی ہے جس کے اندر مطلق اور قید دونوں ضرور متصور ہوتے ہیں اور مقید کی

صورتہ اجمالیہ نہیں ہو سکتی اور جاسے لئے اس مقام پر محوط فائدہ فرق اول و ثالث ہے اور اسی کے ساتھ منغان مشہوران مرتفع ہو جاتے ہیں کیونکہ جب مقید کی صورتہ واحدہ تفصیلیہ ہے جس کے لئے مطلق اور قید دونوں کے اجوائے تفصیلیہ ہیں تو اس صورتہ میں تصور مقید بدون تصور مطلق متنع ہو گا لہذا جو وقت علم النور جو کہ مقید ہے منصور بالبداهتہ ہوا تو مطلق علم بھی ضرور منصور بالبداهتہ ہو گا کیونکہ بلاصتہ مقید مستلزم ہے بداهتہ المطلق لیکن قاضی مبارک نے اس منہیہ میں بموافقت میرزا صدر ہروی یہ کہہ دیا کہ شرطین مذکورین استلزام بین تصویرین کے لئے ہیں یعنی تصور خاص مستلزم برائے تصور عام ہے بالشرطین المذكورین اور یہ شرطین مذکورین استلزام بین البدایین کے لئے نہیں ہو سکتی کیونکہ خاص جب منصور بالکنہ ہوا تو وہ خود نظر ہو جائیگا کیونکہ تحقیق میرزا ہد تصور بالکنہ محقق بالظریات ہے اور اس مسئلہ میں قاضی مبارک بھی اس کا تابع ہے لہذا جب یہ خاص خود بدیہی نہ ہوا تو بداهتہ عام کو کیسے مستلزم ہو سکتا ہے ہاں البتہ استلزام بین تصویرین موقوف علی الشرطین المذكورین ضرور ہے لیکن یہ بھی اس وقت جب کہ عام جو ذاتی ہو کہ بدرجہ جنس قریب ہو اگر جنس بعید ہو تو بھی تصور خاص اس کے تصور کو مستلزم نہیں ہو گا کیونکہ علم بالکنہ جمیع ذاتیات بالفتہ ماہضت کے علم پر موقوف نہیں ہونا بلکہ ذاتیات قریبہ جو بلا واسطہ ہوتے ہیں صرف ان پر موقوف ہوتا ہے ذہن ذکر قولہ

فیہ نظر فان الضروری حاصل یہ کہ علم جزئی اور علم مخصوص کی بداهتہ دو طریقہ پر ہوتی ہے۔  
 (۱) یہ کہ وہ علم مخصوص بنفس خود بلا نظر و فکر حاصل بالبداهتہ ہو لہذا اس کے کہ اس کے مفہوم کی معرفتہ اور اسکی حقیقت کا تصور ہو جیسے نور کا علم بنفس خود حاصل بالمشححتی للبداء و الصبیان اور اسی طرح سرور کا علم بنفس خود حاصل ہے بالوجدان حتی کہ بچے اور بیوقوف کو بھی سرور وجدانی حاصل ہے لیکن ان کے مفہوم کی معرفت اور ان کی حقیقت کا تصور تو انہیں حاصل نہیں ہے اور نہ ہر ایک اس کو جانتا ہے دوسرا یہ کہ علم مخصوص کی معرفتہ مفہوم اور تصور حقیقتہ حاصل بالبداهتہ ہو یعنی ہر ایک شخص بداهتہ جانتے کہ اس کا مفہوم یہ ہے اور حقیقتہ اس کی وہ ہے گویا اس کے مفہوم اور حقیقتہ کو بالبداهتہ حاصل کرے تو استدلال کی مراد علم نور اور سرور کی بداهتہ سے کیا ہے اگر طریق ثانی مراد ہے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ علم انور و السرد کے مفہوم کی معرفتہ اور اس کی حقیقتہ کا تصور بدیہی ہے بلکہ اس کے اثبات کے لئے دلیل کی ضرورت ہے اگر مراد طریق اول ہے تو یہ مسلم ہے لیکن اس وقت مراد یہ ہوگی کہ علم انور و علم السرد بنفس خود بلا نظر و فکر حاصل بالبداهتہ ہے نور کا علم ص سے اور سرور کا وجدان سے حاصل ہے تو یہ مستلزم مطلوب نہیں ہے یعنی اس کے ساتھ علم مطلق کا تصور بدیہی نہیں ہو سکتا کیونکہ حصول شئی بنفس خود یہ مغایر ہے تصور اشئی کا یعنی حصول اشئی اور چیز ہے اور تصور اشئی اور چیز بسا اوقات ایک چیز حاصل ہو جاتی ہے لیکن ان کا تصور ہم نہیں کرتے اور بسا اوقات ایک چیز کا

تصور کرتے ہیں لیکن وہ حاصل نہیں ہوتی، جیسے معلومات مخصوصہ کے علوم جزئیہ حاصل ہوتے ہیں لیکن ان کا تصور نہیں کیا جاتا لہذا اس صورت میں جب علم مخصوص یعنی علم نور کا حصول خود اس کے اپنے تصور کو ہی مستلزم نہیں ہے تو علم مطلق کے تصور کو کس طرح مستلزم ہو سکتا ہے اور مستلزم بجاہتہ ہونا وہ تو اس سے بھی دور ہے کیونکہ جب علم مطلق کا تصور ہی نہ آیا بجاہتہ کیسے کیونکہ تصور مطلق عام مطلق ہے اور تصور بالبداہتہ خاص مطلق اور انتظامیہ مستلزم لانتفاہی اس ہونا ہے تو جب تصور ہی نہ آتا تو بجاہتہ کیسے بہر حال حصول شئی اور تصور شئی کے مابین فرق ہے اور مناط التماثل ہے نہ ثانی جیسے کہ کسی کو شجاعت اور بہادری بنفس خود حاصل ہوتی ہے تو وہ متصف بالشجاعت قرار پاتا اور شجاع کہلاتا ہے دوسرا وہ شخص ہے جس کو شجاعت حاصل نہیں صرف اس کے مفہوم اور معنی کا تصور کرتا ہے یا کسی بہادر کو جو بہادری دکھاتے ہوئے دیکھ کر تصور شجاعت اس کو حاصل ہوتا ہے کہ شجاعت ایسے ہوتی ہے تو وہ اس تصور کی وجہ سے متصف بالشجاعت نہیں ہوتا اور نہ شجاع کہلاتا ہے بہر حال یہاں علم نور حاصل بالبداہتہ ہے تصور بالبداہتہ اور آپ کا مطلوب چونکہ شق ثانی منتفیہ پر موقوف ہے لہذا ثابت نہیں ہوتا والقول بان الکلام الواسع فی تامل کی مراد یہ ہے کہ علم نور دوسرا بدیہی بطریق ثانی ہے یعنی علم نور جو کہ مفہوم مقید ہے اسکا تصور بدیہی ہے کیونکہ اولاً یہ کہ ہماری کلام ہی علم نور میں ہے جو کہ ایک مفہوم مقید ہے اور یہی بدیہی ہے جب تصور مفہوم مقید بدیہی ہوا تو مطلق اس کی وجہ سے لہذا بجاہتہ مقید مستلزم بجاہتہ مطلق ہوگی ثانیاً یہ کہ ہر ایک شخص حتیٰ کہ وہ بھی جو قادر علی الکسب نہیں ہے وہ نور کو بحسب اور سرور کو بالاجدان بلا نظر جانتا ہے اور جو کسی چیز کو جانتا ہے اس کو تصدیق کہ افعالہ بعد الذی بداہتہ حاصل ہوتی ہے لہذا یہاں بھی اذا حالہ بالنور والذی در کی تصدیق ضروری اور بدیہی ہوگی اور تصدیق بالقضیہ مفہوم موضوع اور مفہوم محمول کے تصور پر موقوف ہوتی ہے لہذا ضروری ہے کہ یہاں موضوع اور محمول کا مفہوم بدیہی تصور ہو اور محمول اس قضیہ میں وہی علم نور ہے جو کہ مقید ہے لہذا اس کا مفہوم بدیہی ہوگا ورنہ تو تصدیق مذکور بدیہی نہیں ہو سکتی جب مفہوم مقید بدیہی تصور ہوا تو مطلق اس کی وجہ سے لہذا وہ بھی بدیہی تصور ہوگا ہذا هو المعلوم الیجدی نفعا سے اس کو رد کر دیا کہ یہ قول آپ کو نافع نہیں ہے کیونکہ ہماری کلام علم کی کتب تفصیلی کے متعلق ہے اور اس قول سے حقیقہ علم بالکنہ کی بجاہتہ ثابت نہیں ہو سکتی کیونکہ مفہوم مقید جس کو آپ نے بدیہی قرار دیا ہے اس کے لئے تو مطلق کا صرف تصور بوجہ اجمالی کافی ہے لیکر تصدیق بالقضیہ محمول و موضوع کے تصور بوجہ کا اقتضا کرتی ہے اور تصور بالکنہ التفصیلی کے لئے مقتضی نہیں ہوتی لہذا حقیقہ علم مطلق کا تصور تفصیلی لازم نہیں ہے اور نہ اس کی بجاہتہ کیونکہ مفہوم مقید کے تصور کے لئے مطلق کا تصور بوجہ اجمالی جو بنفس خود مع القید حاصل فی الذہن ہو کافی ہے تو اس سے مطلق کا بجاہتہ صرف بوجہ اجمالی ثابت ہوگی نہ بالکنہ التفصیلی حالانکہ کلام کہ تفصیلی میں تھی جو ثابت نہیں ہوتی یہاں



ایک منہیہ ہے۔ قولہ العلم المطلق اصلاً ای لا بالذات ولا فی ضمن المقید اذ لا یلزم تصور بعض نسخ  
 میں یلزم سے پہلے لفظ لا متروک ہے۔ وہ سہو ناسخ ہے صحیح عبارت لا یلزم ہے قولہ نعم تنقیح  
 حقیقتہ عسیر جداً الا اعلمان الخ اس تصریح کی درجہ میں پیش کر دیں۔ ہر ایک علی تقدیر  
 علیحدہ خلاصہ یہ کہ اگر حقیقتہ علم مرکب ہو تو وجہ تصور عدم امتیاز بین الذاتیات والعرضیات ہے یعنی  
 ذاتیات و عرضیات کے مابین التباس و اشتباہ ہو جاتا ہے۔ عقل انسانی ان کے درمیان خط امتیازی کھینچنے  
 سے عاجز ہے کیونکہ حقائق محصلہ کے ذاتیات و عرضیات کا پورا علم خالق الحقائق جل مجدہ کو ہے انسانی عقل  
 کو رسائی نہیں ہے۔ یہ درجہ تصور حقیقتہ علم کے ساتھ مختص نہیں بلکہ تمام حقائق محصلہ مرکبہ کا یہی حال ہے۔  
 والا فلما مر یہ درجہ ثانی ہے علی تقدیر سیاطة لعلم یعنی اس صورت میں علم کا شدہ وضوح اور اظہر الاشیاء ہو یا یہ  
 سبب تصریح حقیقتہ کا چونکہ اس امر میں کہ ظہور اور دروضوح سبب خفا اور پوشیدگی ہو اشتباہ اور انتقار تھا  
 کیونکہ ایک چیز کسی وصف میں درجہ کمال تک پہنچ کر ذرا بغیر انقیض الوصف المذكور ہوتی ہے نہ کہ مستلزم انقیض  
 الوصف تو شدہ و درجہ ظہور موجب خفا و تصور کیسے ہو سکتا ہے تو ثانی مبارک نے اس اشتباہ اور استبعاد  
 کو ایک مثال واقعی اور نفس الامری دے کر منفع کر دیا۔ اذ هو اظہر الاشیاء کلھا ونسبة الینا  
 یعنی جب ایک چیز کسی وصف میں متجاوز عن الحد ہو جائے تو انقیض وصف اس پر مترتب ہونے لگتی ہے  
 بنسبت عقول تاہم کے جیسے کہ نسبت شمس الی الخفاش ہے اسی طرح نسبتہ علم ہے ہمارے عقول کی طرف  
 کہ ہمارے عقول اسکی شدہ ظہور کی وجہ سے عاجز عن ادراک حقیقتہ ہو جاتے ہیں جیسے خفاش عاجز ہے  
 عن ادراک حقیقتہ شمس یہ واضح ہے کہ قاضی نے اگرچہ تصور کے لئے دو وجہ پیش کئے ہیں لیکن آج ثانی  
 وجہ ہے کیونکہ درحقیقت مصنف علم کی تقسیم الی تصور والتصدیق کے امتیاج الی المنطق ثابت کرنا چاہتا  
 ہے۔ لہذا اولاً تقسیم کی یعنی علم کی تعریف کی پھر اس کی بعد بعض خواص تقسیم پیش کئے تاکہ تکمیل تعریف ہو جائے  
 کیونکہ خواص کے ساتھ امتیاز حاصل ہوتا ہے جو کہ مقصود من التعریف ہوتا ہے۔

درجہ اول یعنی تصور الامتیاز بین الذاتیات والعرضیات علی تقدیر ترکیب علم کے ساتھ کوئی خصوصیت  
 نہیں رکھتا بلکہ یہ ہر حقیقتہ مرکبہ کی کیفیت ہوتی ہے جب یہ علم کا نامہ مختص نہ ہو تو اس وجہ کو متفہم تعریف کے ساتھ پیش  
 کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اور ثانی نے بھی کسا اثر الحقائق امر کہہ کر اس وجہ کے ضعف کی طرف اشارہ کر دیا اور بھی واضح  
 ہے کہ علی تقدیر انکر شدہ وضوح بھی ہوگی اور تصور امتیاز کے علاوہ یہ دوسرا سبب تصریح کا شدہ وضوح بھی ہوگا لہذا بصورت ترکیب  
 دو سبب تصور ہو جائینگے لیکن تصور امتیاز بین الذاتیات والعرضیات چونکہ درجہ اول اور علیہ اہم تھی اس لئے اس کو بھی پیش کر دیا  
 اور بھی واضح ہے کہ اگر علم حقیقتہ مرکبہ ہو تو ہر اسکی بدایت بکنہ اجالی ہوگی انبکنتہ بی کیونکہ تصور بالکنہ تفصیلی مقتضی بالظہریات

ہے لہذا یہ اعتراض واقع نہیں ہوگا کہ علی تقدیر ترکیب جب اس کے لئے جنس فصل الحدتام ہوگی تو یہ بدیہی نہیں ہو سکتا بہر حال تنقیح حقیقہ علم بہت مشکل و متعسر ہونے کی وجہ سے علم کی تعیین حقیقہ اور مصداق میں اختلاف واقع ہوا جس کی وجہ سے اس کے متعلق مختلف فرقے اور طائفے الگ الگ ہو گئے ہیں لہذا افتراقت

الفرق فی تعیین ماہیتہ و تفصیلہ ان النفوس لما كانت فی انفسہا ظلمة اس کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ نفوس ممکنہ باعتبار اپنی ماہیتہ و ذات کے مصداق ہیں ظلمتہ بمعنی العدم کے کیونکہ اگر ممکن کے لئے عدم ذاتی ہو جاتے تو پھر یہ متساوی الطرفین نہیں ہو سکتا بلکہ ممنوع ہو جاتے گا لہذا یہاں ظلمتہ سے مراد عدم نہیں بلکہ سلب النور سلبا بسیطا اور یہ معروف و مشہور ہے کہ الوجود نوراً اب مفہوم یہ ہوا کہ نفوس ممکنہ فی حد ذاتہا نور اور وجود نہیں ہیں کما ہے تدعیہ طباع الامکان کیونکہ امکان کے اندر عدم ذاتی ہے نہ وجود اور دوسری چیز یہ کہ نفوس ممکنہ کو نسبت ان اشیاء کے جو ان کی ذات و صفات کا غیر ہیں بعد اور دوری ہے ۔ کیونکہ یہ اشیاء نہ نفوس کے معلول ہیں اور نہ نعمت و صفت اس لئے نفوس ان اشیاء کو معلوم کرنے کے لئے مبدآ فیاض یعنی باری تعالیٰ کے اعلام اور تعلیم کے محتاج ہیں رب تعالیٰ جو ان نفوس کو تعلیم دیتا ہے وہیں صرح ہے اس میں تفصیل یہ ہے اور اس تفصیل کے ساتھ ایک اشکال کے رفع کرنے کی طرف اشارہ ہے وہ یہ کہ بصورت ترکیب علم جو وجود تعسوس کی گئی ہے بعدم الامتیاز بین الذاتیات والعرضیات یہ علم کے ساتھ مقص نہیں ہے بلکہ بر حقیقہ مرکبہ میں جاری ہو سکتی ہے لہذا یہ بحث علم کے خصوصیات میں پیش نہیں کی جا سکتی وجہ دفع یہ کہ العلم متردد بین کونہ واجباً و ممکناً و علی تقدیر کونہ ممکناً متردد بین کونہ

جوہراً و عرضاً و علی تقدیر کونہ عرضاً متردد بین الالذات والاضافۃ والکیف و مثل ہذا الامتالات لا تعد ان تجری فی غیر العلم کما ستری من التنصیب فلہذا ینبغی ان یدکر فی بحث العلم قولہ فاذا علمہا فاما بالاضافۃ مبدآ فیاض جب تعلیم دیتا ہے تو یا صرف اضافتہ کے ساتھ بلا فوراً و صورتہ و ہو مختل حیدر المتعلمین یہ حضرات کہتے ہیں کہ معلومیت اشیاء کے بارہ میں ہم جانتے ہیں کہ عالم معلوم کے ماہین تعلق کا ہونا ایک ضروری امر ہے ورنہ تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی فی انکشاف شئی دون شئی میں معلوم ہوا کہ جس کے ساتھ تعلق قائم ہوتا ہے وہی معلوم ہوتا ہے لہذا علم اسی تعلق و اضافتہ کا نام ہوگا اور صورتہ ذہنیہ کا نام علم ان حضرات کے نزدیک نہیں ہو سکتا کیونکہ جب یہ حضرات وجود ذہنی کے قائل نہیں ہیں تو صورتہ ذہنیہ کا قول کیسے کر سکتے ہیں۔ او بافاضۃ فوراً فقط ای بلا افاضۃ صورتہ معہ۔ و لیس المراد من قولہ فقط نفی الاضافۃ والا یلزم حینئذ تخالف الصدر ای قولہ فقط

العجب اعنی قرلہ وهو وصف ذو اضافة اور یہ مسلک ہے محققین متکلمین کا یعنی تاثریہ کا دہرہ پیش کرتے ہیں کہ اضافة تو ایک امر اعتباری ہے جو موجود فی الخارج نہیں ہے تو اس پر ترتیب آثار خارجیہ کا نہیں ہو سکتا حالانکہ علم ایک ایسی چیز ہے جس پر آثار خارجیہ مترتب ہوتے ہیں لہذا ان کے نزدیک علم ایک وصف حقیقی ہے جو ایک قسم کا نور اور جلا ہے البتہ تعلق اور اضافة اس کو لازم ہے یعنی جس کے ساتھ اس نور کا تعلق ہوگا اسی کا انکشاف ہوگا اسی نور کو فارسیہ میں دانش کے ساتھ اور اردو میں سمجھ بوجھ کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں اور صورتہ فقط ای بلا نور وان کان له تعلق بالمعلوم فان التعلق من لوازم العلم لئلا يلزم التوجیح بلا مدح فی انکشاف شیء به دون شیء بہر حال اس صورتہ کا جس ذی صورتہ کے ساتھ تعلق ہوگا اسی کا انکشاف ہوگا یہ مذہب ہے جمہور حکما کا اوہی مع ذلك، النور یعنی علم افاضتہ صورتہ مع النور سے حاصل ہوتا ہے فیہنا ثلثۃ امور اب قول بالصورة اور صورتہ مع النور ان مجموعہ احتمالین کے لحاظ سے تین امور حاصل ہوتے ہیں ان میں سے ہر ایک کی طرت کوئی نہ کوئی فرقہ حکما چلا گیا ہے اور یہاں پر مقصود صرف ان احتمالات کا پیش کرنا ہے جو کسی ایک عائق کا مذہب ہے اور مطلق احتمالات خواہ کسی مذہب ہو یا نہ ہو ان تمام کا استیعاب مقصود نہیں لہذا یہ اشکال وارد نہیں ہو سکتا کہ احتمالات عقیدہ تو ان کے علاوہ اور بھی ہو سکتے ہیں۔ مثلاً نور مع الصورة اور صورتہ مع النور بہر حال وہ امور جو مذہب کا درجہ رکھتے ہیں وہ صرف یہی تین ہیں۔ ایک نور دو صورتہ تیسرا تاثر یعنی صورتہ کو قبول کرنا اور نفس کا اس سے متاثر ہونا اگر علم صرف نور کا نام ہو جیسا کہ محققین من حکما کہتے ہیں کہ علم نام ہے ایک نور کا جس کو حالت ادراکیہ کہا جاتا ہے تو اس وقت علم مقولہ کیفیت کے تحت درج ہوگا اور یہی مذہب منصور بالذلال ہے اگر علم نام ہو صورتہ کا تو ان حضرات کے نزدیک جو حصول اشیا یا شباہا کے قابل ہیں ان کے نزدیک بھی علم مقولہ کیفیت میں داخل ہوگی اور جو حضرات حصول اشیا یا شباہا کے قابل ہیں تو ان کے نزدیک یہ صورتہ علمیہ کسی خاص مقولہ میں درج نہیں ہوگی بلکہ وہ تابع للعلوم ہوگی اگر معلوم جوہر تو صورتہ جوہر ہوگی اگر معلوم عرض ہے تو جس مقولہ سے ہوگا تو صورتہ بھی اسی مقولہ سے ہوگی الا ان یرتکب بالتجسس كما قبل ای کا قال الدوافی بان السورة العنمية الذهنية متشابهة بالکیف الخادجی فی انها قائمة بالمحل ولا تقتضى القسمة ولا النسبة فبسبب هذا التشبيه يقال للصورة العنسية انها من مقولة کیف مجازاً لاحقیقۃ اگر علم نام ہو تاثر کا یعنی قبول صورتہ کا تو اس وقت علم از مقولہ انفعال ہوگا اور یہ حضرات علم کی تعریف قبول نفس تک صورتہ سے کرتے ہیں والمختار عند المحققین هو الاول جمہور حکما تو صورتہ علمیہ کے قابل ہیں

یعنی ان کے نزدیک علم نام ہے صورتہ حاصلہ کیونکہ بہت سی ایسی اشیا ہیں معلوم ہیں جو کہ موجود فی الخارج تھیں ہیں بلکہ معدوم ہیں حالانکہ علم تعلق بالمعلوم کا متقاضی ہے اور تعلق تقاضا کرتا ہے امتیاز متعلق بہ کا جو کہ معلوم ہے تو گو یا علم متقاضی ہوا امتیاز معلوم کا اور امتیاز تقاضا کرتا ہے نحو ثبوت کو یعنی قابل امتیاز وہ چیز ہو سکتی ہے جس کو کسی قسم کا ثبوت اور وجود حاصل ہو کیونکہ معدوم محض قابل امتیاز نہیں ہے اور بہت سے ایسی اشیا ہمیں معلوم ہوتی ہیں جن کو ثبوت فی الخارج تو حاصل نہیں ہوتا لہذا ان کے لئے ثبوت ذہنی کا ہونا ضروری ہے اور یہی ثبوت ذہنی وہی صورت علمیہ ذہنیہ ہے اور اسی کا نام علم ہے لیکن صورتہ ذہنیہ میں دو درجے ہیں ایک قیام ذہنی کا اور اسی کا نام علم ہے اور دوسرا درجہ صورتہ ذہنیہ من حیث ہی کا یہ درجہ معلوم ہے علم نہیں ہے بعض حضرات نے کہا کہ علم صورتہ کا نام نہیں ہے کیونکہ صورتہ تو من حیث ہی کے درجہ میں بھی تو موجود ہے لیکن وہ علم اور منشا انکشاف نہیں بنتی تو معلوم ہوا کہ صورتہ حقیقتاً علم نہیں ہے بلکہ انتقاش الذہن بالصورتہ ای قبولہ لہذا کا نام علم ہے نہ کہ نفس صورتہ کا لیکن مختار عند تحقیق ہے کہ علم ایک نور کا نام ہے جس کو یہ حالت ادراکیہ کے نام سے تعبیر کرتے ہیں اور یہ حضرات اپنے اس منہار پر دلائل پیش کرتے ہیں ایک دلیل وہ ہے جو سیدنا ہد نے پیش کی ہے کہ صورتہ حاصلہ فی الذہن پر علم محمول ہوتا ہے اور کہا جاتا ہے صورتہ علم تو یہ عمل ذاتی نہیں کیونکہ جو عمل بالذات ہوتا ہے وہ اختلاف نظروں کے ساتھ مختلف نہیں ہوتا اگر یہ عمل بالذات ہوتا تو پھر صورتہ موجودہ فی الخارج پر بھی علم محمول ہوتا اور شئی موجودہ فی الخارج کو علم کہا جاتا حالانکہ ایسے نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ یہ عمل عرضی اور بالعرض ہے محل عرضی میں حقیقتہً محمول حقیقتہً موضوع سے مغائر ہوتی ہے لہذا معلوم ہوا کہ صورتہ حاصلہ کی حقیقتہً اور ہے اور علم کی حقیقتہً اور جو صورتہ کی حقیقتہً سے مختلف اور مغائر ہے صرف اس کے ساتھ علم کو تعلق عرضی ہے اور صورتہ کے لئے عارض ہے اسی کو ہم حالت ادراکیہ کہتے ہیں کیونکہ ایک امر جو منشا انکشاف ہو اور صورتہ سے مغائر ہو کہ صورتہ کو صرف ذہن میں عارض ہو یہی علم ہے اور یہی حالت ادراکیہ اور دوسری دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ حکماء کے نزدیک علم حقیقتہً واحدہ محصلہ ہے اور مقولہ کیف کے تحت درج ہے اور یہ چیز صورتہ حاصلہ پر صادق نہیں آسکتی کیونکہ وہ حقیقتہً واحدہ مندرجہ تحت کیف نہیں ہے بلکہ صورتہ تو تابع للمعلوم ہو کہ مقولات شتی میں مندرج ہوتی رہتی ہے اور اس کے علاوہ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ علم کا ایک لازم ہے جو اس کے ساتھ متخص ہے وہ عجباً انکشاف ہونا برائے اشیا اور یہ لازم تمام صور علمیہ میں مشترک ہے یہ نہیں کہ ایک ایک صورتہ کا یہ لازم مخصوص ہو ورنہ تو ارد علی کثیرہ علی معلول واحد ہو جائے گا کیونکہ ملزوم درجہ علت میں ہوتا ہے اور لازم بدرجہ معلول یہاں لازم ایک ہے منشا انکشاف ہونا اور ملزوم صور علمیہ کثیرہ ہیں اور یہ لازم مشترک بین الصور العلمیہ عرضیہ تو ہے نہیں بلکہ یہ ایک امر خارج اور عارض للصورہ ہے اور یہی چیز ہماری مراد ہے حالتہ

ادراکیہ سے یعنی جو منشأ انکشاف ہو اور عارض للصور ہو مندرج تحت مقولۃ الیٰحیث ہو اور یہی چیز حالت ادراکیہ پر صادق آتی ہے لہذا علم اسی حالت کا نام ہوگا وہی عندہ قائمۃ الٰہیہ دفع ہے اس اشکال کا کہ قول بالمحالة صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ حالت ادراکیہ قائم بالصورة ہے تو پھر صورة مصداق عالم قرار پاتی ہے کیونکہ جب علم اسکے ساتھ قائم ہوا تو قیام مبدا مستلزم ہوتا ہے محل المشتق حالانکہ صورة کو عالم قرار دینا غلط ہے اگر یہ حالت ادراکیہ قائم بالذہن ہے تو اس کا صورة کے ساتھ کسی قسم کا تعلق نہ رہا تو اب صورة کو علم کہنا اور علم کا اس پر محل کرنا صحیح نہیں ہوگا حالانکہ صورة علمیت کہا جاتا ہے جواب دیا کہ حالت کا قیام بانفیس و تعقل ہے اور وہی عالم ہے۔

البتہ صورة کے ساتھ حالت ادراکیہ کو تقارن فی محل واحد وهو العقل حاصل ہے لہذا ان کے درمیان علاقہ عروض بالمسامتہ موجود ہے جیسے کہ کاتب و ضامک کے درمیان کہ دونو عارض براتے انسان ہیں تو کاتب ضامک کہا جاتا ہے اسی طرح صورة اور حالت دونو قائم بانفیس و تعقل لہذا صورة کو علم کہا جاسکتا ہے گویا محل کرنے کے لئے یا تو قیام لمحمول بالموضوع ہو یا قیام مہا ای المحمول و الموضوع بالکامل۔

الثالث ہو جیسے کاتب و ضامک میں اور یہاں صورة اور حالت ادراکیہ میں شق ثانی موجود ہے قولنا و الحق ان العلم نومتراً قائم بذاتہ بعد از تفصیل مذاہب یہاں سے احقاق حق کر رہا ہے۔

قاضی مبارک نے چونکہ علم کے متعلق مسلک جدید اختیار کیا ہے اس لئے اس مسئلہ کو بار بار واضح کرنا چاہتا ہے خلاصہ اس بحث کا یہ ہے کہ علم دو معنی میں استعمال ہوتا ہے ایک علم بالمعنی المصدری یعنی نفس انکشاف و الظہور جس کو ثابت کرنے کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے یہ بحث اس کے متعلق نہیں ہے دوسرا علم بمعنی الحقیقی اور اس سے مراد ہے ماہو مبدا اذ لا نکشاف الاشیاء یعنی اشیا کے لئے منشأ انکشاف اور مبدا ظہور جو یہ علم حقیقی ہے قاضی مبارک اسی کے متعلق تفصیل کرنا چاہتا ہے اور یہ علم حقیقی دو قسم ہے۔

ایک علم حقیقی بالذات، دوسرا علم حقیقی بالعرض۔ علم حقیقی بالذات اس کو کہا جاتا ہے جو مبدا ظہور اور منشأ انکشاف بایں طور ہو کہ اس کا ظہور اور نوریت ذاتی امر ہو کسی غیر سے مستفاد نہ ہو کیونکہ اگر مستفاد من الغیر ہوتی تو پھر علم حقیقی بالذات یہ غیر ہوگا کیونکہ اس صورت میں اسی کا ظہور ذاتی نظر آتا ہے۔ اور علم حقیقی بالعرض اسکو کہا جاتا ہے جو منشأ انکشاف اور مبدا ظہور تو ہو لیکن اس کا ظہور اور نوریت ذاتی شئی نہیں ہے بلکہ مستفاد من الغیر ہے اب قاضی مبارک کی مراد ان العلم نومتراً قائم بذاتہ واجب لذاتہ سے علم حقیقی بالذات ہے نہ علم حقیقی بالعرض یعنی علم حقیقی بالذات قاضی مبارک کے نزدیک عین ذات واجب تعالیٰ ہے فان العلم انما حقیقۃ یہاں سے اپنے دعویٰ پر دلیل پیش کر رہا ہے اور یہاں علم سے مراد علم حقیقی بالذات ہے لا بالعرض حاصل یہ کہ علم حقیقی وہ ہوتا ہے جو اشیا کے لئے منشأ انکشاف اور مبدا ظہور

ہو یاں طور کہ مبداء بذات خود نور ظہور کی مدار اور مطابق ہو اور نور ظہور کے حمل کے لئے بذات خود مصداق ہو۔  
 یوں نہ ہو کہ اسکی نور یہ اور ظہور یہ کسی اور کا نقل اور کسی غیر سے مستفاد ہو اب دیکھنا یہ ہے کہ ایسی شئی ممکن ہو سکتی  
 ہے یا واجب قاضی مبارک نے والممكن لما كان في حد ذاته سے ممکن کے متعلق واضح کر دیا  
 کہ اس کا ظہور ذاتی نہیں ہو سکتا لہذا علم حقیقی بالذات ممکن نہیں ہو سکتا جب ممکن نہ ہو سکا تو متنوع بطریق اولیٰ  
 علم قرار نہیں پاسکتا لہذا ثابت ہوا کہ علم حقیقی بالذات صرف واجب تعلق ہی ہوگا اور یہی مقصود ہے اصل  
 توضح یہ ہے کہ ممکن کا ظہور ذاتی نہیں ہے کیونکہ ممکن فی حد ذاته بقوۃ میں ہے یعنی مقام عدم میں اور اس کی  
 تفسیر کردی حیز اللیسیۃ کے ساتھ یعنی ممکن فی حد ذاته مقام قوۃ و عدم میں ہے اور وجود اس کا ذاتی  
 نہیں ہے لہذا یہ فی حد ذاته نور نہیں ہو سکتا بلکہ یہ ایک امر ظلمانی ہوگا لہذا یہ نہ تو ظاہر لذات ہوگا نہ مظہر  
 لغیرہ کیونکہ جب امر ظلمانی ہوا تو ظلمتہ میں نہ ظہور ہوتا ہے نہ اظہار لہذا یہ علم نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ علم ایک  
 ایسی حقیقت کا نام ہے جو فی حد ذاته ظاہر ہو اور لغیرہ مظہر ہو ممکن نہ فی حد ذاته علم ہو سکتا ہے نہ عالم کیونکہ  
 امر ظلمانی ہونا ان دونوں کے منافی ہے یہ واضح رہے کہ ممکن کے متعلق جو کہانی حد ذاته جنر لیسیتہ میں ہے  
 اور فی حد ذاته امر ظلمانی ہے اس کی مراد یہ نہیں کہ عدم اس کے لئے ذاتی امر ہے اور نہ یہ کہ ظلمتہ جو یہ بھی  
 تعبیر عدم ہے ممکن کے لئے ذاتی ہے اور ممکن بذات خود ان کے لئے مصداق حمل ہو ورنہ تو پھر ممکن ممکن  
 نہیں رہے گا۔ بلکہ یہ ممکن ہو جاتے گا تو لیسیتہ سے سلب الوجود اور ظلمانیۃ سے مراد سلب النور ہے۔  
 یعنی ممکن درجہ ذات میں نہ وجود رکھتا ہے نہ نور لہذا ممکن خواہ وہ صورتہ ہو یا اضافتہ یا حالتہ ادراکیہ یا  
 کچھ اور یہ علم حقیقی بالذات قرار نہیں پاسکتے فکما ان قوامہ و وجودہ انما هو بالعرض یعنی  
 جس طرح ممکن کا قوام اور وجود یعنی مرتبہ تقرر اور وجود ذاتی نہیں ہے بلکہ بالعرض ہے اور جاعل حق کے فیضان  
 سے ہے اسی طرح ممکن کا عالمیہ بھی ذاتی نہیں ہے بلکہ یہ بھی بالعرض ہے اور عالم حق یعنی باری تعالیٰ کے فیضان  
 سے ہے تو جس طرح ممکن کا وجود بالعرض اسی طرح علم وغالیۃ بھی بالعرض ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ علم  
 بمعنی منشا انکشاف یہ نام ہے نور کا اور ان حضرات کے نزدیک نور اور وجود ایک چیز ہے جیسے  
 عدم اور ظلمتہ ایک چیز ہے۔ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے۔ الوجود نورٌ والعدم ظلمتہ لہذا  
 قاضی مبارک کے نزدیک علم بعینہ وجود عالم کا نام ہے جو کہ ذرکاعین ہے یعنی وہ وجود جو مجرد عن المادہ  
 ہے وہی نور ہے اور ظہور اور اسی کا نام علم ہے باقی رہا وجود مادی چونکہ یہ اپنے اندر ہیولی اور مادہ  
 رکھتا ہے جو کہ جو ہے ظلمتہ کی یہ علم قرار نہیں پاسکتا اور نہ عالم ہو سکتا ہے کیونکہ علم خاصہ مجردات سے  
 رب تعلق کے اندر حمل وجود اور حمل عالم کا مصداق خود ذات واجب تعلق ہے اس لئے جیسے

وجود باری تعالیٰ ذات مقدس کا عین ہے اسی طرح علم بھی عین ذات باری تعالیٰ ہے اور ممکن پر صدق وجود من حیث استنادہ الی اللہ تعالیٰ ہے یعنی اس کا وجود اللہ تعالیٰ کی جانب سے مستفاد ہوتا ہے ذاتی نہیں ہے اسی طرح علم بھی اس کے اندر ذاتی نہیں بلکہ من حیث استنادہ الی اللہ تعالیٰ ہے یعنی علم باری تعالیٰ کی جانب سے اور اس کے فیضان سے حاصل ہے نہ ممکن کا وجود ذاتی ہے نہ علم جس طرح علم کے مختلف مفاہیم گذر چکے ہیں اسی طرح وجود کے بھی مختلف مفاہیم ہیں ایک وجود بالمعنی المصدر کی جس کا معنی صیرورۃ اور بردن ہے وہ اس بحث میں ہمارا مقصود نہیں ہے جس طرح علم بالمعنی المصدر کی مقصود نہ تھا اور ایک ہے وجود حقیقی یعنی ماہ الوجودیہ جیسے علم حقیقی یعنی ماہ الانکشاف تھا اس مقام پر یہی وجود ہمارا مقصود ہے اور قاضی مبارک علم حقیقی کو اسی وجود کا عین قرار دینا چاہتا ہے لیکن یہ واضح ہے کہ وجود سے مراد الوجود الجبر ہے جو کہ عین نور ہے نہ الوجود المادی جو کہ عین ظلمت ہے پھر الوجود حقیقی دو قسم ہے جیسے علم حقیقی دو قسم تھا ایک الوجود حقیقی بالذات جو اسے درجہ تقرر میں اور تحقق میں کسی کا محتاج نہیں اور نہ کسی کی طرف مستند ہے اس کا تقرر بھی ذاتی اور تحقق بھی ذاتی ہے واجب تعالیٰ اور دوسرا ہے الوجود حقیقی بالعرض یعنی درجہ ماہ الوجودیہ لیکن وہ ذاتی نہیں بلکہ مستند الی غیر اور مستفاد من الجاعل ہے یہ وجود حقیقی ہے ممکن کا لیکن یہ وجود العرض کہلاتا ہے اور درحقیقت یہ ممکن کا مرتبہ تقرر ہے کیونکہ اسی کے سبب اس کو وجود میسر آتا ہے پھر چونکہ ممکن کا تقرر مستند الی الجاعل ہے لہذا اس کا وجود بھی مستند الی الجاعل ہوگا اب ممکن کے لئے وجود حقیقی بالذات وہی یعنی وجود واجب تعالیٰ ہے۔

لأنه تعالیٰ ماہ الوجودیہ لما هو ماہ الوجودیہ فی الممكن اعنی مرتبہ تقرر یعنی ممکن کے اندر وجود درجہ ماہ الوجودیہ ہے یہ مرتبہ تقرر ہے کیونکہ مرتبہ تقرر ہی کے سبب فیضان وجود من اللہ تعالیٰ ہوتا ہے اور اس مرتبہ تقرر کا تحقق فی الممكن من فیضان تعالیٰ ہے تو ممکن کے ماہ الوجودیہ کے لئے ذات باری تعالیٰ الحقیقہ ماہ الوجودیہ ہے لہذا ممکن کا وجود حقیقی بالذات وہی وجود باری تعالیٰ ہوگا۔ اسی طرح علم حقیقی یعنی ماہ الانکشاف ممکن کے اندر ایک بالعرض ہے جو اس کا اپنا درجہ تقرر ہے چونکہ یہ ذاتی نہیں بلکہ مستفاد من غیر ہے لہذا ماہ الانکشاف مستفاد من غیر ہونے کی وجہ سے علم بالعرض قرار پانے کا اور ممکن کے لئے علم حقیقی یعنی ماہ الانکشاف بالذات یہ ذات واجب تعالیٰ ہے۔ لانه تعالیٰ مبداء لما هو مبداء الظہور فی الممكن اعنی مرتبہ تقررہ فان مبداء الظہور فی الممكن بالحقیقۃ هو ذات الواجب تعالیٰ یعنی ممکن کے اندر جو شئی مبداء ظہور برائے اشیاء ہے وہ ہے اس کا مرتبہ تقرر اور وجود پھر یہ تقرر وجود کیونکہ مستفاد من تعالیٰ تھا اس لئے اس مرتبہ کو ماہ الانکشاف بالعرض قرار دیا گیا۔ اب اس مرتبہ کے لئے اصالتہ اور درحقیقت مبداء اور منشأ چونکہ ذات

باری تعالیٰ ہے تو ممکن میں بھی حقیقتہً اور منشاءً انکشاف بالذات ذات باری تعالیٰ ہوگی لہذا ممکن کا علم حقیقی بالذات ذات باری تعالیٰ قرار پاتے گی یہ ایسے سمجھے جیسے بوقت شب منشاءً انکشاف برائے اشیا حقیقہً ہمیں قمر محسوس ہوتا ہے پھر چونکہ قمر کا یہ نور جو منشاءً انکشاف ہے یہ اس کا ذاتی نہیں ہے بلکہ مستفاد من شمس ہے گویا اصالتہً اور درحقیقت انکشاف اشیا کا افادہ شمس سے ہوا گویا ہم کہہ سکتے ہیں کہ قمر کے انکشاف اشیا کرنے کے وقت میں بھی اصالتہً اور حقیقتہً ماہر الا انکشاف بالذات شمس ہے نہ کہ قمر کیونکہ اس کا نور سرے سے ذاتی ہے نہیں تو اس کو منشاءً انکشاف بالذات کیسے کہہ سکتے ہیں البتہ اسے منشاءً انکشاف بالعرض قرار دیں گے کہ ہمیں بظاہر جلا اور نور قمر کے ساتھ قائم نظر آتا ہے اسی طرح ممکن کا وجود موجود کہ نور ہے بظاہر ممکن کے ساتھ ہی قائم ہے لہذا یہ منشاءً انکشاف لاشیاء ہے لیکن بالعرض نہ بالذات کیونکہ یہ چیز ممکن کی اپنی اور ذاتی نہیں ہے بلکہ درحقیقت یہ وجود نورانی مستفاد ہے اللہ تعالیٰ کے وجود نورانی سے جیسے نور قمر مستفاد من نور شمس تھا تو جب ممکن کا وجود نورانی منشاءً انکشاف ہوگا تو اسی ہی وقت درحقیقت اور بالذات منشاءً انکشاف باری تعالیٰ کا وجود نورانی ہوگا جیسے کہ قمر کے منشاءً انکشاف ہونے کی صورت میں تھا لہذا ممکن کا علم حقیقی بالذات خود ذات باری تعالیٰ ہے اور ممکن کا اپنا قرار اور وجود چونکہ مستفاد من اللہ تعالیٰ ہے تو یہ منشاءً انکشاف اور علم حقیقی بالعرض قرار پائے گا۔ دذا ۵۔ والمداد بقول القاضي فكمان وجود الممكن اى الوجود الحقيقى للممكن بمعنى ما به الموجودية هو وجود الواجب لىنى ممكن كا وجود حقيقى بالذات اصالةً وجود واجب ہی کا نام ہے كذلك علمه اى علم الممكن والمداد به العلم الحقيقى بالذات هو علم الواجب تعالى لىنى ممكن كا علم حقيقى بالذات بعينه علم واجب تعالیٰ کا نام ہے اس تشبیہ سے محسوس ہونا تھا کہ علم اور وجود دو الگ اور متغایر اشیا ہیں حالانکہ یہ قاضی مبارک کے مقصد کے منافی ہے کیونکہ وہ خود وجود کو علم قرار دیتا ہے تو اس لئے ہر باب کیا اور کہا بل العلم هو الوجود لىنى علم بعينه وجود كا نام ہے اس سے متغایر نہیں ہے اور اس پر قید المجدد کا اضافہ کر کے اشارہ کر دیا کہ علم بطریق کا عین نہیں ہے بلکہ صرف وجود مجرد کا عین ہے اگرچہ درنور وجود مستدالی اللہ تعالیٰ ہیں لیکن وہ وجود جو نور ہے اور منشاءً انکشاف ہے وہ صرف اللہ اور مجرد ہے لا الہ الا اللہ فوالواجب سبحانه تعالى يجعل العقل امرا نورا لىنى اللہ تعالیٰ نے خود عقل کو امر نورانی ہی بنایا ہے کیونکہ وجود عقل مادہ سے مجرد ہے جو کہ علمتہ کی صورت میں اس لئے عقل فطرۃً نورانی ہے اور اللہ تعالیٰ نے ابتداً ہی بنایا اور یہ عقل مجرد



مرتبہ تقرر و تعیین کی طرف اشارہ ہے۔ ینکشف الاشیاء ای الاشیاء الغائبة التي هي غير ذات العقل وغير صفاته عند قیام ہابہ کران اشیا کا عقل کے ساتھ قائم ہونا شرط فی الانکشاف ہے لیکن ان اشیا کا قیام بالعقل بواسطہ الصور ہوگا۔ لہذا ان کا علم حصولی قرار پائے گا۔ لیکن یہ واضح ہے کہ یہ صورتہ منشأ انکشاف اور علم نہیں ہے بلکہ منشأ انکشاف عقل کا اپنا وجود نورانی ہے البتہ ان اشیا کا وجود عند عقل شرطی فی الانکشاف ہے۔ جیسے منیا۔ و روشنی منشأ انکشاف تو ہوتی ہے لیکن عکشف صرف وہ اشیا ہوتی ہے جو اس روشنی کے تحت داخل ہوں گی لہذا روشنی کے سامنے آنا اور موجود ہونا منشأ انکشاف نہیں بلکہ شرط انکشاف ہے علم منشأ انکشاف کا نام ہے شرط انکشاف کا نام نہیں لہذا ان صور کو علم قرار دینا صحیح نہیں و لیس العلم امرًا زائدًا علی وجودہ الخاص المجرد یعنی علم صرف عالم کے وجود خاص جو کہ مجرد ہے اسی کا نام ہے۔ اور علم کوئی امر زائد عن وجود العالم نہیں ہے حالت ادراکیہ بھی ایک نور کا نام تھا۔ جو منشأ انکشاف بنتا تھا لیکن وہ حضرات حالت ادراکیہ کو ایک وصف زائد عن وجود العالم اور صرف حاضر اور قائم بالنفس العالمتہ قرار دیتے تھے اور وجود عالم کا عین نہیں کہتے تھے قاضی مبارک کے نزدیک عالم کا اپنا وجود مجرد نور اور منشأ انکشاف ہے اور یہی وجود مجرد نور اور علم ہے و لہذا تذکرہ ذاتہا بذاتہا چونکہ وجود عقل مجرد اور نورانی ہے لہذا وہ خود منشأ انکشاف ہوگا۔ اور پھر چونکہ اس کی اپنی ذات اس سے غائب نہیں بلکہ بطلانہ عینیہ اس کے سامنے ہے اس لئے عقل اپنی ذات کا بذاتہ خود ادراک کر لیتا ہے اور کسی صورتہ وغیرہ کے حاصل ہونے کی ضرورت نہیں لہذا یہ علم حضوری قرار پاتا ہے

نعم قد یفتقر الی ان یکون یہ دفع ہے اس اشکال کا کہ جب عالم کا اپنا وجود مجرد اور اس کی ماہیتہ منشأ انکشاف برائے اشیا ہوتی تو پھر عقل اور نفوس کا علم بالاشیاء الغائبة بھی حضوری ہوگا نہ حصولی کیونکہ حصولی کے اندر تو صورتہ منشأ انکشاف ملتی ہے نہ وجود العالم مالاکہ ان کا علم حضوری ہونا باطل ہے کیونکہ اشیا غائبہ کے ساتھ علم حضوری کے علاقے ثلاث میں سے کوئی علاقہ قائم نہیں ہے اور پھر اگر ان اشیا غائبہ کا علم حضوری ہوتا تو علم حضوری چونکہ عین معلوم ہوتا ہے لہذا ان اشیا غائبہ کے انتفا کے ساتھ علم منتفی ہو جاتا مالاکہ ایسے نہیں ہے حاصل جواب یہ کہ اگرچہ عالم کا وجود مجرد منشأ انکشاف تو ضرور ہے لیکن قیام اشئی معلوم بالمجرد اور معلوم کا وجود للعلم شرط لا انکشاف ہے کما مر اور پھر ان اشیا غائبہ کا قیام براہ راست تو ہوتا نہیں لہذا ان کا وجود عند عقل بواسطہ الصور ہوگا لہذا یہ علم حصولی قرار پائے گا اور بقائے صورتہ کے ساتھ علم بھی باقی رہے گا اگرچہ ذی صورتہ خارجی منتفی ہو جاتے تو اس کے انتفا کے ساتھ علم منتفی نہیں ہوگا۔ اور اس صورتہ کا افاضہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہوتا ہے وہی اس کے وجود کا

افاضل عند العقل فرماتا ہے جو کہ درجہ شرط میں ہے اور یہی شرط بنیاد ہے حصولی کی جہاں صورتہ واسطہ نہیں بنے گی وہ علم ضروری ہوگا۔ فالعلم اس علم سے مراد علم حقیقی بالذات ہے جو کہ عین ذات واجب تعلق ہے۔ اور واجب تعلق کی ذات باوجود بدیہی اور عملی ہونے کے اور انوار الانوار ہونے کے پھر بھی اس کا تصور بالکنہ اور بکنہہ بالکل متمنع ہے اور عقل اس کے ادراک سے عاجز ہے جیسے غماش ادراک شمس سے عاجز ہے اور پھر چونکہ عقل کا وجود مجرد جو کہ نور اور علم ہے واجب تعلق کی ذات مقدس اور موجود معلیٰ اور نوراًم سے مستفاد و حاصل ہے تو اس لحاظ سے عقول کی نسبت الی الواجب تعلق ایسی ہوتی جیسے نسبت القمر الی الشمس لان نور القمر مستفاد من نور الشمس قوله فی الحاشیة بل العلم اذ اضراب عن الحكم السابق یہ وہی اضراب عن السابق ہے کیونکہ ما سبق میں ممکن کے علم حقیقی بمعنی ماہ الانکشاف کو ممکن کے وجود حقیقی بمعنی ماہ الوجودیہ (یہ ممکن کا درجہ تقریر ہے کیونکہ اسی کے بسبب فیضان وجود ہوتا ہے) کے ساتھ تشبیہ (یہ فی استفادہ کل منہما من الغیر وهذا التشبیہ مستفاد من قوله فکما ان قوامہ وجودہ) والتشبیہ یقتضی المغائرہ تو اس سے معلوم ہوتا تھا کہ علم مغائرہ وجود ہے حالانکہ قاضی کے نزدیک مغائرہ صحیح نہیں ہے بلکہ وہ اتحاد اور عینیت کا قائل ہے اس لئے اضراب کیا اور کہا علم خود وجود مجرد ہی کا نام ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کو اضراب قرار دیں۔ عما ینفہر من قوله من حیث استنادہ اور یہ ممکن کا وجود مطلق ہے جو مجرد اور مادی دونوں کو شامل ہے اور مستند الی اللہ تعالیٰ ہے تو اس سے یہ مفہوم ہوتا تھا کہ ممکن کے وجود مطلق کا نام علم ہے لہذا اس سے اضراب کر کے صرف وجود مجرد کو علم قرار دیا کیونکہ مادہ اور ذمی مادہ نہ علم ہو سکتا ہے نہ عالم بلکہ یہ اصل الظلمتہ ہے والحق حق بات یہ ہے کہ علم ہو یا اور صفات حقیقیہ واجب تعلق کے یہ تمام عین ہیں واجب تعلق کے کیونکہ وہ تو وجود خالص ہے اور مقدس عن النقائص بس اسی کمال وجود ہی کا نام صفات کمالیہ ہے۔ اور اسی طرح ممکن میں بھی علم اس کے وجود خاص جو کہ مجرد ہے کا عین ہے اور وجود خاص کا مہدا انکشاف ہونا کوئی امر مستبعد نہیں ہے بلکہ محسوسات میں ہم دیکھتے ہیں کہ شمس کا وجود خاص نورانی اور ضورہ جو اس کے وجود کے ساتھ قائم ہے بلکہ خود وجود خاص کا عین ہے منشأ انکشاف برائے اشیا عند کس ہوتا ہے اسی طرح عالم معقولات غیر محسوسات میں بھی ایسی شئی موجود ہے جو عند بعض منشأ انکشاف برائے اشیا ہو بلحاظ اپنے وجود مخصوص کے یہ ہیں خود عقول و نفوس جو کہ مجرد عن مادہ ہیں غلیمتہ سے منزہ تو ان کا وجود خاص خود ان کی ذات و صفات کے لئے منشأ انکشاف ہے اسی طرح اشیا غائبہ کے لئے بھی منشأ انکشاف ہے بشرط حصولہا عند العقل یہ نور ان کے وجود خاص سے ناسخ نہیں ہے

بلکہ وجود خاص کا یعنی نفس حقیقتہ المتقرره کا عین ہے لیکن یہ سب کچھ مجمل الجماعل ہے ذاتی نہیں لہذا ممکن کا یہ علم حقیقی اور وجود حقیقی بالعرض ہو گا۔ اور علم و وجود حقیقی بالذات واجب تعالیٰ کا عین ہے قولہ فی الحاشیہ

کنسبة الخفاش توصیحه الا چونکہ نوریہ عقل مستفادہ ہے نوری اور نور محض واجب تعالیٰ سے اور یہ نور محض واجب تعالیٰ بالذات اور علم حقیقی ہے لہذا عقول کی نسبت اس استفادہ کے سمانہ سے ایسے ہو گی جیسے نسبت قمر الی الشمس ہے پھر چونکہ عقل اپنے امکان ذاتی کیوجہ سے نوری واجب بالذات کے اور اک سے عاجز ہے تو پھر یہ نسبت ایسے ہوتی جیسے نسبت خفاش الی الشمس ہے۔ قولہ فان كان اعتقاداً للنسبة الا ای ان كان اعتقاداً للنسبة خبریة سوا كانت ایجابیة او سلبیة جملیة كانت او شرطیة اتصالیة او انفصالیة ثم هذا الاعتقاد ان لم يبلغ الى حد الجزم بل يبقى احتمال الجانب المتخالف احتمالاً مرجوحاً فلو ظن هذه درجة ابتدائية من التصديق وادراك الجانب المرجوح وهو هو قسم من التصور وان بلغ الاعتقاد المذكور الى حد الجزم فجزم و الجزم ان لم يطابق الواقع فجعل مركب هذه درجة ثانية من التصديق وان طابق الواقع فان لم يكن ثابتاً بل يزول بمزيد فتقلیداً هذه درجة ثالثة من التصديق وان كان ثابتاً لا يزول بمزيد فهو یقین هذه درجة اخیرة عالیة من التصديق قوله آثرهنا ما اختاراه الا تصدیق میں اختلاف ہے کہ تصدیق مرکب من الامر المتعددة ہے یا کہ بسیط اور غیر مرکب ہے جو حضرات تصدیق کے مرکب ہونے کے قائل ہیں ان کا اس کے جزائے ترکیبی میں اختلاف ہے ایک مذہب تو امام رازی کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ تصدیق امور اربعہ سے مرکب ہے یعنی تصورات ثلثہ تصور موضوع تصور محمول تصور نسبت اور چوتھا حکم وہ فرماتے ہیں کہ تصدیق بدون حکم موجود نہیں ہو سکتی اور حکم بدون تصورات ثلثہ موجود نہیں تو معلوم ہوا کہ تصدیق کے لئے یہ امور اربعہ برابر درجہ کے ضروری جزا ہیں۔ اس لئے لازم ہے کہ تصدیق کی ماہیت میں یہ امور اربعہ دہل اور شرط ہوں گے۔ لہذا تصدیق ان امور اربعہ سے مرکب قرار پائے گی۔ حکماً کہتے ہیں کہ بوقت تصدیق تصورات ثلثہ موجود بالذات نہیں ہوتے۔ بلکہ صرف حکم موجود بالذات ہوتا ہے البتہ قبل حکم تصورات ثلثہ کا وجود ہوتا ہے عند حکم نہیں جیسے بصورت شک تصورات ثلثہ موجود ہیں بدون حکم تو معلوم ہوا کہ تصورات ثلثہ کا وجود تصدیق کے لئے بدرجہ حکم ضروری نہیں ہے۔ اس لئے تصورات کو داخل فی ماہیتہ التصدیق بطور ایشط قرار نہیں دیا جاسکتا البتہ بطور شرط موقوف علیہ ہو سکتے ہیں اور ایسے ارباب تحقیق کے نزدیک بعد التامل

وانھرامام کا مذہب درست نہیں ہے۔ اولاً یہ کہ اگر تصدیق مرکب من الامور الاربعہ ہو تو پھر کاسب تصدیق  
 واحد نہیں رہ سکتا۔ بلکہ اختلاف فی الکاسب آتا ہے جب تصدیق کے تمام اجزا نظری ہوں تو تصورات کتب  
 من القول الشارح ہوں گے اور حکم مکتسب من الحجۃ ہوگا۔ یہ دونوں کاسب مٹا کام کریں گے اور جب صرف  
 تصورات نظری ہوں تو اسوقت صرف قول شارح سے اکتساب کرنا ہوگا۔ اور جب صرف حکم نظری ہو تو اسوقت  
 صرف حجۃ کاسب ہوگی۔ اور اختلاف کاسب امر باطل ہے جو لازم من مذہب الامام ہے ثانیاً امام کے نزدیک  
 حکم از قبیلہ علم والادراک ہے کیونکہ تصدیق کی جو ہے اور تصدیق عند الامام علم اور ادراک کی قسم ہے اگر حکم غیر ادراک ہو تو پھر  
 تصدیق مرکب من الادراک و غیر الادراک ہو کر خارج از علم و ادراک ہو جلتے گی اور خروج تصدیق من علم عند الامام  
 لیس صحیح جب حکم از قبیلہ ادراک و علم ہو تو علم دو قسم ہے ایک تصور دوسرا تصدیق امام حکم کو تصدیق تو کہتا نہیں ہے۔  
 یہ ان کے نزدیک تصور سافح قرار پائے گا۔ اور اسی تصور سازج کا اکتساب من الحجۃ ہوگا۔ جو کہ باطل ہے اگر اس کا  
 اکتساب من القول الشارح ہو تو پھر بحث حجۃ بتمامہ بیکار ہو جاتی ہے جب وہ کسی شے کی لئے کاسب نہ رہی  
 تو اس کو منطوق کا حصہ قرار دینا غلط ہو گا لہذا یہ کہ جب امام کے نزدیک حکم تصور سازج قرار پاتا ہے تو جمیع تصورات امام  
 رازی کے نزدیک بدیہی ہیں تو حکم بھی بدیہی ہوگا۔ تو اس صورت میں جمیع تصدیقات بدیہی ہو جائیں گی پھر علوم منطقیہ  
 جو کتب و اکتساب کے قوانین ہیں سب بیکار ہو جائیں گے۔ تو ان لوازمات باطلہ کی وجہ سے ارباب تحقیق کی نگاہ  
 میں یہ مذہب صحیح نہیں ہے دوسرا مذہب شریذہ مستحدثین کا ہے ان کے نزدیک تصدیق صرف تصورات  
 ثلثہ سے مرکب ہے حکم نہ عین تصدیق ہے نہ جز۔ تصدیق بلکہ بدرجہ شرط ہو کر عارض براتے تصدیق ہے تو  
 ان کے نزدیک تصدیق تصورات ثلثہ معروفہ للمکم کا نام ہے اور یہی خیال ہے صاحب الکشف کا اور شائع  
 مطالع کا کشف میں تعریف تصدیق تصور مع حکم کے ساتھ کی گئی ہے اسی طرح شرح مطالع میں ہے العلم اما تصور  
 ان کان ساذجا و اما تصدیق ان کان معہ حکم منفی او اثباتی یہ دونوں تفسیرات اسی پر  
 مبنی ہیں کہ ان کے نزدیک حکم شرط براتے تصدیق ہے اور یہ حضرات دلیل پیش کرتے ہیں کہ حکم کی تفسیر اسناد امیر  
 الی اصبر یا ایقاع النسبة و انتزاعها یا الایجاب و السلب یا النفی و الاثبات کے ساتھ  
 کی جاتی ہے۔ اور یہ تمام تفسیرات اس پر دل ہیں کہ حکم فعل من افعال النفس ہے جو از قبیلہ ادراک  
 و علم نہیں ہو سکتا۔ لہذا یہ حکم جو از مقولہ فعل ہے نہ عین تصدیق قرار پاسکتا ہے نہ جز۔ تصدیق کیونکہ تصدیق از علم ہے  
 جو مقولہ کیف سے ہے۔ اور فعل جو غیر علم ہے وہ جز علم نہیں ہو سکتا لہذا یہ صرف درجہ شرط میں معتبر ہوگا۔ اور  
 اسی اس دلیل کو رد کر دیا گیا ہے کہ حکم کی یہ سب لفظی تعبیرات ہیں مراد ان سے فعل نہیں ہے بلکہ مراد اذعان النسبتہ  
 و ادراک کہا ہے۔ جیسے محاکم نے کہا ہے کہ ان الحکم و ایقاع النسبة و الاسناد کلہا عبارات

والفاظ والتحقیق انه ليس للنفس ههنا تأثير وفعل بل اذعان وقبول للنسبة وهو ادراك ان النسبة واقعة اولیست بواقعه انتهى عبادة المحاصد اور ویسے ان کا مذہب ارباب تحقیق کے نزدیک چند دہوں سے باطل ہے اولاً یہ کہ فن حکمت میں یہ ثابت ہو چکا ہے کہ قیاس وحجت سبب موجد للنتیجہ نہیں ہوتے بلکہ سبب موجد صرف واجب تعلق ہے البتہ قیاس وحجت صرف ذہن کے اندر استعداد و صلاحیت پیدا کرتے ہیں لقبول فیضان نتیجہ وقبول الاذعان بہا یعنی فیضان نتیجہ تو باری تعلق سے ہوتا ہے قیاس وحجت ذہن کے اندر اس فیضان نتیجہ کے قبول اور اذعان کرنے کی صلاحیت پیدا کرتے ہیں اور اگر حکم فعل ہو تو پھر قیاس وحجت موجد لقبول نہیں ہوگا بلکہ معد لا حد اور الفعل ہوگا ہذا اختلاف ما تقرر فی الحکمة ثانیاً جب ان کے نزدیک تصدیق تصورات ثلثہ کا نام ہوا تو تصدیق صرف قول شایع سے مکتب ہوتی رہے گی اور عارض و شرط برائے تصدیق ہے وہ مکتب من اجتزہ ہوگا تصدیق خود تو مستغنی عن اجتزہ اور عارض و شرط تصدیق محتاج الی اجتزہ ہو ہذا ایضاً باطل ثالثاً یہ کہ جب ان کے نزدیک حکم ایک فعل اختیاری ہے تو ہر فعل اختیاری سبق بالتصدیق بفائدہ ما ہوتا ہے ورنہ تو عیث ہوتا ہے پھر یہ کہ ہر تصدیق مشتمل علی حکم ہوتی ہے تو یہ تصدیق بھی مشتمل علی حکم ہوگی اور یہ حکم فعل ہو کہ پھر سبق بالتصدیق بفائدہ ما ہوگا حکم جراً تو اس وقت ایک ہی حکم مستلزم ہو جاتے گا۔ للاحکام الخیر المتناہیۃ جو کہ باطل ہے لہذا مذہب محدث بھی عند ارباب تحقیق باطل ہے تیسرا مذہب ہے حکما کا جو اس کے قائل ہیں کہ تصدیق امر بیابطہ ہے اور میں حکم ہے تصورات ثلثہ صرف درجہ شرط میں ہیں شرط نہیں ہیں اور یہ حضرات کہتے ہیں کہ جتنا اوصاف مخصوصہ کے ساتھ تصدیق متصف ہوتی ہے مثلاً مطابق ہونا غیر مطابق ہازم وغیر ہازم وغیرہ ان سب کے ساتھ حکم بھی متصف ہوتا ہے لہذا حکم بعینہ تصدیق ہے جب مذہبین اولین باطل قرار پاتے تو ارباب تحقیق کے نزدیک مذہب ثالث یعنی یہ کہ تصدیق عین حکم ہے حق قرار پاتا ہے لہذا مصنف نے بھی ارباب تحقیق کا مذہب اختیار کیا اور تصدیق کو عین حکم قرار دیتے ہوئے کہا تصدیق وحکم ہی مراد ہے قاضی مبارک کی بقولہ انہ ہونا ما اختارہ ارباب التحقیق حیث جعل التصدیق نفس الحکم قولہ بمعنی الاعتقاد جس طرح حقیقہ تصدیق میں اختلاف تھا اسی طرح تفسیر حکم میں بھی اختلاف ہے امام زہرا اور مجاہد حکما کے نزدیک حکم ادراک النسبۃ کا نام ہے کیونکہ امام کے نزدیک حکم جزئ تصدیق ہے اور حکما کے نزدیک عین تصدیق جو کہ تصدیق علم و ادراک کا قسم ہے اس لئے حکم خواہ جزئ تصدیق ہو یا عین تصدیق غیر ادراک نہیں ہو سکتا ورنہ تصدیق از قبیلہ غیر ادراک ہو جلتے گی ہذا اختلاف مذہب الامام و الحکما اور متحدین کے نزدیک حکم فعل میں افعال النفس ہے جس کی تفسیر ایضاً و انتزاع سے کرتے ہیں لیکن ارباب تحقیق کے نزدیک حکم اذعان النسبۃ و اعتقاد النسبۃ کا نام ہے

کیونکہ ادراک النسبة صورة شک میں موجود ہے لیکن اس صورت میں حکم موجود نہیں ہے ورنہ شک نہیں رہتا بلکہ تصدیق ہو جاتے گا اور یہ تو صحیح نہیں ہے کیونکہ شک تو از قبیلہ تصور ہے تصدیق نہیں لہذا مصنف نے ارباب تحقیق کا قول اختیار کیا اور حکم کو بمعنی اعتقاد النسبة قرار دیا بمعنی ادراک النسبة پھر جو حضرات حکم کا معنی اذعان النسبة و اعتقاد النسبة کہتے ہیں ان کا اس میں اختلاف ہے کہ کیفیت ادراکیہ ہے یا غیر ادراکیہ مصنف کے نزدیک اعتقاد کیفیت ادراکیہ ہے جس کا معنی الادراک المکیف بکیفیت الاعتقاد والادغان کیا جاتا ہے جیسے کہ مصنف کا قول ہماذعان متبائن من الادراک دلالت کرتا ہے اور اسی طرح شک مشہور کا جو مل پیش کیا ہے وہ بھی اسی پر دلالت کرتا ہے کہ حکم جو عین تصدیق ہے عدل مصنف کیفیت ادراکیہ بمعنی الادراک المکیف بکیفیت الاعتقاد ہے لیکن محققین کے نزدیک اذعان و اعتقاد از قبیلہ ادراک و علم نہیں ہے بلکہ یہ کیفیت لاحقہ بالادراک ہے و بر یہ پیش کرتے ہیں کہ علم کا معنی نسبت ہے اور تصدیق اور اذعان و اعتقاد کا معنی گرویدن و باور کردن ہے اور یہ معنی از قسم علم نہیں بلکہ علم اور دانستن کا طمع ہے ان پر یہ سوال واقع ہوتا ہے کہ پھر تصدیق قسم علم کیسے ہوگی جب کہ حکم از قبیلہ علم نہیں بلکہ ملحق بالعلم ہے تو اس کا جواب بالمسامتہ فی التقسیم کے ساتھ دیتے ہیں جس کی تفصیل آجاتی ہے۔ و اشار الی ان الاصطلاح وقع ماعلیہ اللغة تصدیق کے بارہ میں اصطلاح منطلق نعت کے موافق ہے نعت میں بھی تصدیق کا معنی گرویدن اور باور کردن پیش کیا جاتا ہے لہذا منطلق میں بھی تصدیق اور حکم جو عین تصدیق ہے اس کا مفہوم بھی گرویدن اور باور کردن ہو گا جیسے کہ ارباب تحقیق نے اعتقاد کا مفہوم پیش کیا ہے فہذا القول بیان لتوجیہ مذہب ارباب التحقيق ہانہ موافق باللغة و التوافق حسن اس مسئلہ میں تصدیق منطقی اور لغوی میں اتحاد ہے یا کہ دونوں الگ مفہوم ہیں مناطک کے اقول میں بظاہر مخالف ہے ایک قول یہ ہے ان التصدیق المنطقی هو التصدیق اللغوی اور دوسرا قول یہ ہے التصدیق المنطقی هو التصدیق الاول و التصدیق اللغوی ثان والقول الاول دال علی الاتحاد بین التصدیقین والقول الثانی دال علی التخالف بینہما میرزا محمد پروی نے اس منافات کو رفع کرنے کی کوشش فرمائی جس کا حاصل یہ ہے کہ تصدیق کے نعت میں تین معانی مذکور ہیں۔ الدلیلے مانوڑ ہے اس صدق سے جو وصف قضیہ و کلام ہے اور اس کی تعبیر اذعان لصدق القضیہ کے ساتھ کی جاتی ہے جس کا مفہوم یہ ہے۔  
و تصدیق کرنا کہ معنی قضیہ مطابق واقع ہے۔ التصدیق بان معنی القضیہ مطابق للواقع دیکھو عنہ فی الفارسیة براست درشتن و صادق داشتن ثانی معنی بھی اسی صدق سے مانوڑ ہے جو وصف قضیہ ہے اور اس کی تعبیر اذعان بمعنی القضیہ کے ساتھ کی جاتی ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ معنی قضیہ کے ساتھ اذعان و تصدیق کرنا یعنی یہ تصدیق کرنا کہ محمول ثابتہ برائے موضوع ہے و هو عبارة عن الاذعان

بمعنی القضية ای التصدیق بان المحول ثابت للموضوع مثلاً فی الواقع ویدبر عنه  
فی الفارسیة بگردیدن و باور کردن و هذا المعنی هو التصدیق المنطقی وهو یحصل قبل  
حصول المعنی الاوّل یعنی یہ معنی ثانی مقدم ہے علی المعنی الاوّل حصولاً و مرتباً اولاً قضیہ  
یہی معنی ماہل ہوتا ہے کہ مفہوم محمول ثابت بلکہ موضوع ہے اور ثانیاً یہ تصدیق ماہل ہوتی ہے کہ یہ معنی مطابق  
واقع اور نفس الامر ہے۔ اس تفصیل کے ساتھ منافاة بین القولین ساقط ہو جاتی ہے کیونکہ التصدیق المنطقی هو التصدیق  
اللغوی میں تصدیق لغوی کا معنی ثانی بحسب الذکر مراد ہے یعنی اذعان بمعنی القضية اور اس قول میں کہ التصدیق  
المنطقی هو التصدیق الاوّل اول بحسب الترتیب و الحصول مراد ہے هذا هو الاذعان  
بمعنی القضية اور التصدیق اللغوی تصدیق ثاب ای بحسب الذکر هذا  
ایضاً هو الاذعان بمعنی القضية فسقط المنافاة وثبت الاتحاد بین التصدیق  
اللغوی و المنطقی اور تصدیق کا معنی ثالث صدق بمعنی وصف المتکلم سے ماخوذ ہے وهو عبارة  
عن التصدیق بان القائل لخبیر عن کلام مطابق للواقع ویدبر عنه بالفارسیة  
براست گو دہستن و حق گوئے دہستن اور اس معنی کو چارے ستر سے کوئی تعلق نہیں ہے وانه کیفیة  
غیر ادراکیة اس کا عطف اشار پر ہے اور ان اصطلاح پر نہیں ہے ورنہ اشار کے تحت  
داخل ہو جاتے گا جس کا مفہوم یہ ہو جاتے گا کہ مصنف نے اشارہ کیا کہ تصدیق کیفیة غیر ادراکیہ ہے  
حالانکہ مصنف تصدیق کو قسم ادراک و العلم شمار کرتا ہے کما مر من ان الاعتقاد عند  
المصنف الادراک المکیف بکیفیة الاعتقاد بشهادة قوله هذا نوعان متباينان  
من الادراک البتہ شارح اپنی طرف سے پیش کر رہا ہے کہ ارباب تحقیق کے نزدیک تصدیق بمعنی  
الاعتقاد کیفیة غیر ادراکیہ ہے کیونکہ بعد الانکشاف پیدا ہوتی ہے تو علم کا مفہوم لغت میں دہستن پیش کیا جاتا ہے اور  
تصدیق کا گردیدن و باور کردن اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تصدیق دہستن کا غیر ہے البتہ دہستن کے بعد گردیدن  
و باور کردن کی کیفیة ذہنیہ لاحق بالعلم ہے اور دہستن کے ساتھ لاحقاً پیدا ہوتی ہے هذا هو عند ارباب  
التحقیق و فی عدلها من العلم تسامح یہ جواب ہے اس اشکال کا کہ جب تصدیق کیفیة غیر  
ادراکیہ لاحقاً بالعلم و الادراک ہے تو علم کا قسم کیوں شمار ہوتی ہے اور سیم علم الی تصور و التصدیق کیسے درست  
ہوگی۔ تو اس کا جواب دیا کہ علم اس کا شمار بنا پر مسامحہ ہے پھر کبھی مسامحہ فی المقسم کا قول کیا جاتا ہے یعنی جو علم  
بدرجہ مقسم ہے اس سے مراد ہے ما یطلق علیہ العلم ولو جازاً اعم من ان یکون علماً  
او ملحقاً بالعلم تو علم کا قسم تصور لاحق بالعلم تصدیق ہوگی اور کبھی مسامحہ فی المقسم کا قول کرتے ہیں

یعنی علم کا قسم جو تصدیق ہے اس سے مراد مصداق بہ ہے یعنی وہ صور اور تصولات جن کے بعد تصدیق متحقق ہوتی ہے یہی مراد ہے مصداق بہ سے اور تصویر نسبت از قبیلہ علم ہے۔ الا انہ جبرہی ہہنا علی ما اشتہد فی افواہ القوہ جس طرح حقیقہ تصدیق اور حکم میں اختلاف تھا اسی طرح متعلق تصدیق میں بھی اختلاف ہے جمہور حکما کے نزدیک اس کا متعلق نسبتہ تامہ جبرہ ہے اور میرزا صدیق دہلوی کے نزدیک متعلق تصدیق طرفین حال کون النسبتہ رابطہ بینہما ہے متعلق تصدیق طرفین یعنی موضوع و محمول ہیں۔ درال حالیہ نسبتہ شرطاً اور ربطاً معتبر ہے متعلق تصدیق میں شرطاً اور دخولاً معتبر نہیں ہے قاضی مبارک کے نزدیک یہی مذہب منہار ہے اور عند القاضی یہی مذہب ارباب تحقیق کا ہے اب سوال یہ ہے کہ مصنف نے تصدیق اور حکم کے اندر تو ارباب تحقیق کا مذہب اختیار کیا ہے اور متعلق تصدیق میں ارباب تحقیق کو کیوں چھوڑ دیا اس کا جواب دیا کہ اس مقام پر مصنف نے ما اشتہد فی افواہ القوہ کی رعایت کی ہے یعنی چونکہ مشہر فی افواہ القوہ جمہور الناس یہ تھا کہ متعلق تصدیق نسبتہ ہے تو اسی کی رعایت کرتے ہوئے اس پر جاری رہا اور صناعی قید کر کے اشارہ کیا کہ یہ مختار عند المصنف نہیں ہے

بلکہ صرف اسی مقام پر مشہور عند الناس کی رعایت کی ورنہ مختار عند المصنف ہوتا جو تصدیقات میں خود پیش کیا کہ نسبتہ تبعاً متعلق تصدیق میں داخل ہے اصلاً نہیں بلکہ حقیقہ تعلق تصدیق ہیئتہ ترکیبہ کے مفاد سے ہے اور اس سے جو بین کلائی المصنف تعارض معلوم ہوتا تھا۔ وہ منفع ہو گیا۔ کما هو الحق یتعلق بالمنفی ہے لا بالمنفی یعنی منتسبین کے ساتھ تعلق دینا حق تھا مصنف نے بنا بر ما شہر اس کا خلاف کیا قولہ فی الحاشیۃ کما هو الحق متعلق بالمنفی یعنی ان التعلق بالمنتسبین هو الحق لا بالمنفی یعنی ان قولہ کما هو الحق لیس متعلقاً بالمنفی یعنی یحکم ان عدم تعلق التصدیق بالمنتسبین هو الحق لان التصدیق الا قاضی مبارک نے لان التصدیق سے دلیل پیش کر دی کہ تصدیق کا تعلق نسبتہ سے نہیں ہو سکتا جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر تصدیق کا تعلق نسبتہ سے ہو تو پھر تصدیق ایسا ادراک ہو جاتے گی۔ جیسے کمرۃ عند ادراک المرئی ہے یعنی جس وقت کوئی شخص آئینہ میں اپنا چہرہ دیکھ رہا ہوتا ہے تو اس وقت چہرہ دیکھنا اور اس کا ادراک کرنا مقصود بالذات ہے اور آئینہ چونکہ صرف ذریعہ اور واسطہ فی الادراک والمرئیہ ہے اس لئے یہ ادراک جو متعلق بالمرآۃ ہے مقصود بالذات نہیں ہے بلکہ بالذات مطلوب ہے اسی طرح نسبتہ حال طرفین معلوم کرنے کے لئے مرآۃ اور آلہ ہے اگر تصدیق کا تعلق طرفین منتسبین سے ہے نہ ہو بلکہ نسبتہ سے ہو تو تصدیق ادراک بالذات اور غیر مقصود بالذات ہو جاتے گی۔ حالانکہ یہ باطل ہے



کیونکہ تمام ایمانیات تصدیقات ہیں یہ سب مقصود بالذات ہو جاتیں گے اور مقصود بالذات نہیں رہیں گے حالانکہ یہ باطل ہے کیونکہ ایمان اور تصدیق مقصود بالذات اور اصل الاصول ہے لہذا تصدیق کا تعلق صرف ایسی چیز سے ہوگا جو مستقل بالملاحظہ ہے اور مقصود بالذات یہ ہیں منتسبین نہ کہ نسبتہ جو غیر مستقل ہے۔ لہذا تصدیق کا تعلق نہ نسبتہ و حدہ کے ساتھ ہو سکتا ہے اور نہ نسبتہ مع غیرہا کے ساتھ جیسے مفہوم قضیہ جو تفصیلی ہو کیونکہ مرکب من مستقل و غیر مستقل غیر مستقل ہو جاتا ہے لیکن اس دلیل پر یہ اعتراض واقع ہوتا ہے کہ یہ دلیل اس وقت تو صحیح ہے جب تصدیق ادراک اور علم ہو اگر تصدیق کیفیت لاحقہ بالادراک ہو جیسے کہ مختار عندنا باب تحقیق ہے اور قاضی کا بھی مختار ہی ہے تو یہ دلیل مثبت دعویٰ نہیں ہے کیونکہ اس وقت تعلق نام ہے ایک علاقہ خاصہ کا جو مدار بنے مصدری کے محمول ہونے کے لئے جو بصیغہ اسم مفعول مشتق من التصدیق ہے تو اس صورت میں جزوًا معلوم نہیں ہے کہ یہ علاقہ کس کے ساتھ ہے فعند الجہود هذه العلاقة مع النسبة وعند المحققين مع حقيقة القضية ای مع المنتسبین حال كون النسبة دابطة بينهما على طريق الشرطية لا الشظرية وعند مجرد العلو مع مصدر القضية وعند السيد السند مع مفهوم القضية لہذا کوئی ایک متعین طور پر یقینی بات نہ ہوتی۔

جواب اس کا یہ ہے کہ انعقاد برہان اور ترتیب مقدمات میں حصول اذعان مقصود بالذات ہوتا ہے اور اذعان کا تعلق ایسی چیز کے ساتھ ہوگا جس کی طرف التفات قصد اور بالذات ہوگی اور نسبتہ غیر مستقل ہونے کی وجہ سے ملتفت الیہ بالذات نہیں ہو سکتی بلکہ منتسبین حال كون النسبة دابطة بينهما ملقت ایسے بالذات ہو سکتے ہیں لہذا اذعان کا تعلق ان کے ساتھ ہوگا۔ لا بالنسبة وکثیرا ما يحصل الاذعان یہ دوسری دلیل پیش کر دی کہ تعلق تصدیق نسبتہ کے ساتھ نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر اذعان کا تعلق نسبتہ کے ساتھ ہوتا تو اذعان بدون نسبتہ حاصل نہ ہوتی چنانکہ یہ باطل ہے اس لئے کہ بسا اوقات اذعان بالعقد حاصل ہو جاتی ہے اور اب تک نسبتہ اس عقد سے منتزع اور مانع نہیں ہوتی جیسے موضوع محمول کا آپس میں غلط بصورت اجمال تو اس صورت میں نسبتہ موجود نہیں ہے لیکن اذعان حاصل ہوتی ہے تو معلوم ہوا کہ اس کا تعلق نسبتہ کے ساتھ نہیں بلکہ طرفین کے ساتھ ہے۔ البتہ نسبتہ لا بطور عارض کے معتبر ہوتی ہے بل بطور داخل اور شرط کے خواہ حالت اجمال ہو یا تفصیل نسبتہ متعلق اذعان میں بالعرض معتبر ہے نہ بالذات اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ نسبتہ حقیقتہ قضیہ میں جس کے ساتھ تصدیق کا تعلق ہے داخل نہیں ہے البتہ اس کے صرف مفہوم میں داخل ہے جو بہتیتہ ترکیب سے مستفاد ہوتا ہے۔ قولہ واما الحكم بمعنى ادراكها الزعم من كالمعنى ادراك النسبة ہے متاخرین حکما کے نزدیک عین تصدیق ہے اور امام المتکلمین امام رازی کے نزدیک شرط اور جو تصدیق ہے جیسے کہ اس حکم کا معلوم اور

مدرک یعنی نسبتہ تام مجربہ جو رخصیہ ہے اور قضیہ امام رازی کے نزدیک معلوم تصدیق ہے یعنی تصدیق امام رازی کے نزدیک ادراک اور علم ہے۔ اور تصدیق کا معلوم اور متعلق مجموع قضیہ ہے اور جو از قبیلہ ادراک ہے یہ جوہ تصدیق ہے اور حکم کا معلوم یعنی نسبتہ جز رخصیہ ہے جو کہ معلوم تصدیق ہے باجماع العاقین مگر متعین متعینین کے نزدیک نسبتہ مفہوم قضیہ کی جز ہے حقیقہ قضیہ کی جز نہیں ہے۔ بلکہ حقیقہ قضیہ صرف جز میں یعنی الطرفین المنتبین ای الموضوع والمحمول سے مرکب ہے دلائل مایکہ نسبتہ رابطہ عدنا وشرطاً معتبر ہے اولیٰ کے ساتھ عند المحققین تصدیق کا تعلق ہے واما الانسحاب الذی هو من افعال النفس الیٰ یعنی حکم یعنی الانسحاب شرطہ متحدین کے نزدیک شرط تصدیق ہے زمین تصدیق اور نہ جوہ تصدیق کیونکہ حکم میں کا معنی انساب ہے یہ از مقولہ فعل ہے اور تصدیق ادراک اور علم ہے جو مقولہ کیف سے ہے لہذا فعل نہ اس کا عین ہو سکتا ہے نہ جوہ کیونکہ مقولات آپس میں مقبالتات ہوتے ہیں دراصل ان حضرات کا یہ حکم اس پہنچی ہے کہ مشہور ہے کہ تصدیق شرعی اور تصدیق منطقی آپس میں متحد ہیں صرف ان کے درمیان تعلق کافرق ہے کہ تصدیق شرعی کا متعلق خاص ہے یعنی تصدیق بوجود الہ و توحیداً و برسلسہ و کتبہ و غیرہا من ضروریات الاسلام اور تصدیق منطقی میں خصوصیت معتبر نہیں ہے بلکہ اس کا متعلق ہر مرکب تام ہو سکتا ہے پھر چونکہ تصدیق شرعی میں وہ حکم معتبر ہے جو فعل من افعال النفس ہے اور صادر بالاختیار جو یہ عتہ ایمان کے لئے ضروری ہے۔ کیونکہ تصدیق اضطراری معتبر عند الشرع نہیں ہے جیسے کہ بعد فونہ کما بعد فونہ ابناء ہم دلالت کرتا ہے کہ یہود کو تصدیق اضطراری حاصل تھی لیکن وہ صدقین مومنین عند الشرع نہیں ہیں و ما ہم بمؤمنین ان کے حق میں وارد ہے و ہکذا قال فروعون اضطراراً امنت ما امن بہ بنو اسرائیل و لیس ہو مومنین چونکہ تصدیق شرعی اور منطقی ایک چیز تھی صرف مخصوص و عموم متعلق کافرق تھا لہذا حکم ایک ہی جیسا معتبر ہوگا جو کہ فعل ہے اور یہ میں تصدیق اور جوہ تصدیق نہیں ہو سکتا کما ہذا لہذا شرط ہوگا اس زعم کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ شرع میں انسان مکلف ہے اور ایمان احکام تکلیفیہ میں سے ہے لہذا ضروری ہے کہ ان کے اندر اختیار کو مدخلت ہو کیونکہ اضطراری اشیا مکلف کے ساتھ انسان مکلف نہیں ہو سکتا لہذا یہ خصوصیت تصدیق منطقی میں معتبر نہیں ہے متعلق کے علاوہ تصدیق شرعی اور منطقی میں اور فرق بھی قائم ہے علاوہ ازیں تصدیقات اضطراریہ اگرچہ عند الشرع معتبر نہیں لیکن اصطلاح منطقی بہر حال ان ہی کو تصدیق قرار دیتی ہے۔ ورنہ یہ تصور قرار پائیں گے۔ حالانکہ یہ خلاف اجماع ہے۔ اور اگر یہ تصدیق ہوں اور نہ تصور تو پھر انحصار علم ان دونوں میں برقرار نہیں رہتا۔ فتامل و من ہذا فسر و لا ہو ہو کہ متحدین کے نزدیک حکم زمین تصدیق ہے نہ جوہ تصدیق لہذا وہ حضرات تصدیق کی تفسیر تصور و حکم کے ساتھ کرتے ہیں تاکہ تقسیم سے ظاہر ہو کہ حکم شرطاً معتبر

ہے۔ ولویسی هذا النفسیر الخ یعنی اس تفسیر کی بنا ان مقدمتین پر رکھی جاتی ہے ایک یہ کہ مستثنیٰ ان کے نزدیک تصدیق قسم علم ہے دوسرا یہ کہ حکم ان کے نزدیک فعل من افعال انہیں ہے اگر اس تفسیر کی بنیاد بجائے مقدمتین مذکورہ تین کے ان دو مقدمات پر رکھی جائے تو سلطنت عقل کے نزدیک جتنا حرج نہیں ہوگا بلکہ عند لعقل اولیٰ اور بہتر ہوگا۔ وہ دو مقدمات یہ ہیں (۱) تصدیق قسم علم ہے۔ (۲) حکم علم نہیں ہے۔ بلکہ اذعان ہے جو لائق بالعلم ہے چونکہ حکم بالعلم ہوا تو اس لئے مع حکم کہہ کر اس کے حقوق کو ظاہر کرنا ہے ہیں ہونکہ پہلی صورت میں عند محققین دو مقدمات غلط ہیں اور دوسری صورت میں مقدمہ اولیٰ اگرچہ غلط ہے عند محققین لیکن مقدمہ ثانیہ تو صحیح اور درست ہے اس لئے یہ بہتر اور اولیٰ سے لا نہا اھون البلیتین قولہ والا فتصور اگر علم و ادراک اذعان بالنسبتہ نہیں ہے۔ تو وہ تصور ہے خواہ وہ ٹرے سے ادراک بالنسبتہ نہیں ہے جیسے تصور ظفرین بغیر النسبتہ یا وہ ادراک بالنسبتہ تو ہے لیکن نسبت تامہ یا خبریہ نہیں ہے جیسے نسبت تصبیہ اور انشائیہ یا نسبت تامہ خبریہ تو ہے لیکن علی قصد الحکایتہ نہیں بلکہ صرف تخیل ہے جیسے قضا یا شعر یہ میں یا ادراک بالنسبتہ التامہ بخبریہ مع قصد الحکایتہ ہے لیکن علی وجہ الاذعان نہیں بلکہ علی وجہ التردد ہے جو متسادی الطرفین ہے جیسے شک یا علی سبیل المرجوحیۃ ہے جیسے وہیم یہ سب از قبیلہ تصورات ہیں بخلاف فن، جہل مرکب، تقلید اور جزم کے یہ تصدیقات ہیں۔ سوائے کان مع الاذعان یعنی تصور کا اجتماع فی الوجود و تحقق مع الاذعان ہو سکتا ہے جیسے قضیہ مقبولہ میں کہ تصور ظفرین مجتبیٰ فی تحقق مع الاذعان ہے باقی بجا یہ سوال کہ ان کا اجتماع منافی تعاقب ہے حالانکہ وہ دونوں قسمیں ہونکہ آپس میں متقابل ہیں تو اس کا جواب دیا کہ ان کے درمیان تعاقب بحسب الصدق ہے یعنی تصور و تصدیق نہ ایک دوسرے پر صادق آسکتے ہیں نہ یہ کہ جو تصور کا صادق علیہ ہے وہ تصدیق کا صادق علیہ ہو جائے ایسے بھی نہیں ہو سکتا لہذا یہ تعاقب اجتماع فی الوجود کے منافی نہیں اور تحقیق مصنف پر ایک چیز کے اوپر ایک وقت صادق نہیں آسکتے کا لہذا و البیظۃ قولہ ہما نوعان متباہتان الخ ای متخالفان بحسب الماہیۃ یہ نوعان کی تفسیر ہے یعنی تصور و تصدیق کے درمیان تخالف بحسب الماہیۃ و تحقیق ہے۔ لا بحسب المتعلق فقط کما قال المتأخرون متاخرین حضرات اس کے قائل تھے کہ تصور و تصدیق کے درمیان تخالف بحسب الماہیۃ نہیں بلکہ صرف بحسب المتعلق ہے یعنی تصدیق کا متعلق صرف نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ ہوتا ہے اور تصور کے اندر نسبت کی کوئی خصوصیت معتبر نہیں بلکہ غیر نسبت کے ساتھ بھی اس کا متعلق ہوتا ہے۔ گویا مصنف اپنے اس قول کے ساتھ متاخرین پر رد کر رہا ہے اور متقدمین کی تائید کہ ان کے درمیان تخالف بحسب الماہیۃ ہے کما هو قول المتقدمین و بحسب الصدق یہ متباہتان کی تفسیر ہے اور جواب ہے اس وہم کا کہ نوعان کے بعد لفظ متباہتان مستدرک ہے۔ اذا النوعان لا یکوفان الا متباہتان جواب دیا کہ

متخالف بحسب الماہیة کے لئے متخالف بحسب المصدق ضروری نہیں کا لسان و الضاحک انہما  
متخالفان بحسب الحقیقة و لکنہما لیساً بمتخالفین بحسب المصدق بہر حال تصور تصدیق  
میں صدقاً تباین ہے نہ ایک دوسرے پر مصادق آتے ہیں اور نہ ان کا مصدق علیہ ایک ہو سکتا ہے۔ وقد  
یستدل علیہ حاصل دلیل یہ ہے کہ تصور اور تصدیق کے لوازم مختلف ہیں کیونکہ متعلق تصور اور تصدیق  
مختلف ہیں بالعموم و مخصوص اور یہ ان کے لوازم ہیں اور اختلاف لوازم دلیل ہے۔ اختلاف ملزومات کیلئے  
ہذا تصور اور تصدیق آپس میں مختلف بالماہیة ہوں گے، اگر اختلاف لوازم سے مراد یہ ہو کہ تصور کا متعلق عام  
ہے۔ فإن التصور متعلق بکل شئی اور تصدیق کا متعلق خاص ہے ہم تعین نہیں کرتے کہ نسبتہ ہے یا منتسبین یا  
غیر صحابہر حال متعلق تصدیق ہے خاص تو پھر یہ برہان اور دلیل قطعی ہوگی جو کہ حقیقہ نفس الامر پر پر مبنی ہے اور  
المرصوم متعلق سے مراد یہ ہو کہ تصدیق کا متعلق نسبتہ تامہ خبریہ ہے تو چونکہ عند انصاف یعنی متاخرین کے نزدیک  
مسلم ہے تو پھر برہان جدلی ہوگا جو مقدمات مسلمہ عند انصاف پر مبنی ہے اس دلیل پر یہ اعتراض واقع ہوتا ہے  
کہ اولاً یہ ثابت کرنا ضروری ہے کہ یہ لوازمات مختلف ماہیة نوعیہ کے لوازم ہیں تاکہ اختلاف نوعی کی دلیل  
ہو سکیں ورنہ تو یہ ممکن ہے کہ یہ لوازم شخص ہوں یا صنف تو پھر اختلاف شخصی یا صنفی کی دلیل ہوں گے۔ نوی  
کی نہیں۔ جواب اولاً یہ ہے کہ ان کا لازم ماہیة ہونا امر بدیہی ہے۔ لان حقیقة التصدیق  
أیة عن التعلق بما سوی الحکایة اذ المحکی عنه بخلاف حقیقة التصور فخصوص  
المتعلق لا ذم لماہیة التصدیق وعمومه لازماً لماہیة التصور ومنع ذلك مکابرة  
ثانیاً یہ کہ تصدیق مختلف ہے۔ بالشدة والضعف کیونکہ ظن ضعیف ہے۔ اور یقیناً شدت تقلید شدید ہے اور  
خود مراتب ظن آپس میں متفاوت ہیں بالشدة والضعف اور یہ مشابہت کے نزدیک مسلم ہے کہ شدید و ضعیف  
مختلفان بالوہ فاذن أقسام التصدیق أنواع متخالفة مندرجہ تحت التصدیق فلا  
محالة یكون التصدیق نوعاً عالیاً من العلم لا صنفاً ولا شخصاً و کذا الوہم  
والاذعان وتباين المتضادات بالنوع ضروری ۱۲ میر آبادی

کما ان اتحاد اللزومات يدل على اتحاد اللوازم بعض حضرات کے نزدیک اس کو  
تباین نوعی کے اثبات میں کوئی دخل نہیں ہے۔ بلکہ انصاف کے مذہب کو باطل کرنے کے لئے پیش کیا۔ چونکہ  
متاخرین تصدیق تصور کے درمیان اتحاد بحسب الماہیة النوعیہ کے قائل ہیں۔ اور اختلاف بحسب المتعلق کے جو کہ  
ان کا لازم ہے۔ تو بنا بریں ان پر الزام دیا کہ جب اتحاد ملزومات دلیل ہوتا ہے اتحاد لوازم کی تو پھر اتحاد ملزومات

اور اختلاف بحسب اللوازم کا قول کرنا قول بالتناہین ہے اور بعض نے اس کو اثبات مطلوب یعنی التباہن النہمی کے لئے دوسری دلیل بنائی ہے جو کہ بصورت قیاس استثنائی پیش کی جا سکتی ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے لوکان التصور والتصدیق متفقین بحسب الماہیة لکان لوازمہما ایضاً متفقاً لان اتحاد الملزومات یدل علی اتحاد اللوازم لیکن لوازمہما لیست بمتفقۃ فینتج ان التصدیق والتصور لیساً بمتفقین بحسب الماہیة بل ہما مختلفان بحسبہا لان استثناء تقيض التالیٰ ینتج تقيض المقدم فتأمل اقول بتحقیق المقام چونکہ ملزوم علیہ مقتضیہ ہوتا ہے۔

برائے لوازم تو ملزوم علیہ قرار پائے گا۔ اور لازم معلول اور وحدۃ علیہ مقتضی ہوتا ہے وحدۃ معلول کو کیونکہ معلولات کثیرہ کا استناد الی وحدۃ واحدہ من حیث ہی واحدہ متمنع ہے لہذا یہ تو باطل ہے کہ تصور اور تصدیق واحد بالنوع ہوں اور ان کے لوازم مختلف بالنوع ورنہ تو استناد کثیر الی احواد لازم آجائے گا۔ جو کہ متمنع ہے۔ وبالعکس یعنی وحدۃ معلول مقتضی ہوتی ہے وحدۃ علیہ کے لئے کیونکہ اگر معلول اجماع اور علی کثیر تو لازم آئے گا۔ توارد علی مستقلہ علی معلول واحد جو کہ متمنع ہے اور اسی طرح توارد علی ناقصہ فی مرتبہ واحدہ بہتہ واحدہ متمنع ہے لہذا ایک شئی کے لئے دو بار اسی طرح دو صورتیں اور دو فاعل فی مرتبہ واحدہ نہیں ہو سکتے و ذیل الکل واحد خلاصہ اس دلیل کا یہ ہے کہ توارد علی میں استغناء معلول عن العلة لازم آتا ہے کیونکہ اگر ایک علیہ علتہ ہونے کے لئے تنہا کافی ہے تو دوسری کی ضرورت نہیں بلکہ وہ زائد اور فضول ہے۔ اگر علیہ ہونے کے لئے وہ تنہا کافی نہیں ہے بلکہ وہ مجموعی طور پر علیہ بنتی ہے تو پھر تعدد علیہ نہ ہو بلکہ مجموع من حیث المجموع علیہ واحدہ ٹھہرا۔ مثلاً فاعل ہونے کے لئے تنہا ایک فاعل کافی ہے تو دوسرے کی ضرورت نہ رہی۔ اس سے استغناء حاصل ہو گیا اگر ایک کافی نہیں بلکہ مجموعہ فاعل فاعل بنتا ہے۔ تو پھر فاعل واحد ہوا۔ اور وہی مجموعۃ من حیث انہا مجموعۃ واحداً فاعل کثیر نہ ہوتے۔ فانحفاظ اصل الواحدۃ لازم اس تفصیل سے ایک سوال کو دفع کرنا ہے۔ سوال یہ کہ اگر وحدۃ معلول وحدۃ علیہ کا تقاضا کرتی ہے تو پھر تصور اور تصدیق کا لازم ایک ہے وہ ہے انکشاف جو کہ واحد بالنوع ہے کیونکہ انکشاف ایک مصدری مفہوم ہے اس کے تحت افراد حصیہ ہوں گے اور طبیقہ بالنسۃ الی المخصص نوع ہوتی ہے۔ تو جب یہ لازم واحد بالنوع ہوا تو اس کا ملزوم یعنی تصور اور تصدیق واحد بالنوع ہوں گے۔ اور یہی دعویٰ ہے متاخرین کا تو اس کا جواب دینا مقصود ہے علامتہ جواب یہ کہ اصل وحدۃ کا انحفاظ جانبین سے لازم ہے یعنی جب علیہ واحد ہوگی خواہ وہ جامع ہو یا غیر جامع تو معلول واحد ہوگا اور بالعکس اور دوسرے۔ نحو وحدۃ من کونہا بالعدو یعنی وحدۃ شخصی عدوی او بالطبیقۃ یعنی وحدۃ نوعی یا طبیی کیونکہ طبیقۃ سے مراد عام ہے۔ خواہ نوعیہ ہو یا جنسیہ اس کا انحفاظ از جانب معلول لازم نہیں یعنی جس قسم کی وحدۃ

معلول میں ہو اس قسم کی وحدۃ کا علت میں ہونا ضروری نہیں ہے مثلاً معلول میں وحدۃ شخصی ہو تو علت میں وحدۃ شخصیت کا ہونا ضروری نہیں بلکہ علت کا واحد بالنوع یا واحد بالجنس ہونا بھی صحیح ہے اسی طرح اگر معلول میں وحدۃ نوعی ہو تو پھر علت میں وحدۃ نوعی کا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ وحدۃ جنسی ہو۔ تو یہ بھی صحیح ہے اب اگرچہ انکشاف واحد بالنوع ہے تو ضروری نہیں کہ اس کے ملزم یعنی تصور و تصدیق واحد بالنوع ہوں بلکہ واحد بالجنس ہونا بھی صحیح ہے اور یہ دونوں واحد بالجنس تو ہیں ہم نوعان متبائن ان کے قائل ہیں جنسان متبائن ان تو نہیں کہا۔

قولہ فی الاشیاء لان طباع المعلول یعنی طبیعت معلول انکشاف وحدۃ کو علت میں نہیں چاہتی یہی وجہ ہے کہ تعین معلول تعین علت کی دلیل نہیں بنتا البتہ تعین علت تعین معلول پر دلالت کرتا ہے۔ پس وحدۃ علت جس نحو کی ہو گی معلول میں محفوظ رہے گی۔ عکس نہیں قولہ ایس من المحقق لیدیك الا یہ تائید ہے اس امر کی کہ معلول میں جو وحدۃ ہو علت میں اس کا محفوظ رہنا ضروری نہیں ہے حال اس کا یہ ہے کہ بادی محظ میں تعدد علی سبیل التعاقب والابتداء کو جائز سمجھا جاتا ہے جیسے کہ سقف مخصوص کے لئے متعدد تھیر یا گارڈ روم دے سکتے ہیں لیکن جب بعض لگا دیتے جلتے ہیں تو دوسرے متروک ہو جاتے ہیں بہر حال ابتداء میں ایک ہی کام کے لئے متعدد مل تھے اس میں جسے کام لے لیا جلتے تو صحیح ہے یعنی ایک کو چھوڑ کر دوسرے اور دوسرے کو چھوڑ کر تیسرے سے کام لیا جلتے تو صحیح ہے یہی تو تعدد علی وجہ التبادل ہے لیکن اس صورت میں اگر غور کیا جلتے تو معلوم ہوتا ہے کہ حقیقتاً علت ہونے میں ان شہتیروں کی خصوصیت کو کوئی دخل نہیں ہے۔ بلکہ علت امر مشترک میں ہا ہے یعنی باہمیہ تشبیہ یا مدیرہ تو دیکھئے کہ معلول سقف مخصوص ہے جس کے اندر وحدۃ شخصیت ہے لیکن علت جو حقیقتاً علت ہے واحد بالجنس نہیں ہے۔ بلکہ واحد بالنوع ہے یا واحد بالجنس کیونکہ ماہیہ تشبیہ و مدیرہ واحد شخصی نہیں ہے بلکہ اس کے تحت افراد کثیرہ ہیں لہذا یہ ماہیہ نوعیہ یا جنسیہ ہوگی۔ بہر حال وحدۃ علت جس قسم کی ہو وہ وحدۃ معلول میں محفوظ رہے گی۔ اور وحدۃ معلول بالجنس ہو یا بالنوع علت کے اندر علی مخصوص وحدۃ شخصیت یا نوعیہ کے لئے مستوجب نہیں ہے۔ بلکہ معلول کے واحد بالجنس ہونے کی صورت میں علت واحد بالنوع ہو سکتی ہے۔ جو مشترک بین الاشخاص ہو۔ اور معلول کے واحد بالنوع ہونے کے وقت علت کا واحد بالجنس ہونا جو مشترک بین الانواع ہو صحیح ہے۔ جو یہ اشخاص والذات بادی محظ میں علی محسوس ہوتے ہیں درحقیقت ان کے مابین جو ماہیہ مشترک ہے علت اصلہ وہی ہے لہذا لوازم کا واحد بالنوع ہونا ملزومات کے واحد بالنوع ہونے کو مستلزم نہیں ہے لہذا انکشاف جو لازم تصور و تصدیق تھا اس کے واحد بالنوع ہونے سے تصور و تصدیق کا واحد بالنوع ہونا لازم نہیں ہے۔ الا علی مختار الشیخہ الشیخ ابن سینا کا مختار یہ ہے کہ معلول میں جس نحو کی وحدۃ ہو گی علت میں اسی نحو وحدۃ کا ہونا ضروری ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ درست نہیں ہے کہ معلول متعین اور تحصیل ہو اور علت غیر متعین اور امر بہم ہو۔ اگرچہ

شیخ اس کو نظریات و دہریہات سے خیال کرتا ہے۔ لیکن قولہ لیس بحجة علينا لان قوله هذا بخير دليل وقد اردنا الحجة على ما تدعيه فالبداهة بداهة الوهد تو مختار شیخ کے لحاظ سے لوازم کا اتحاد بالماہیت النوعیہ ملزومات کے اتحاد نوعی کے لئے دلیل ہو سکتا ہے لیکن جمہور کے نزدیک شیخ کا یہ قول صحیح ہے نہ قابل تسلیم البتہ عند المحققین شیخ کا یہ قول علتہ جاعلہ میں تو صحیح ہے کیونکہ جاعل صرف بلرب تعالے ہے۔ وہ واحد و مشخص ہے اس میں نا بہام ہے نہ عدم تعین اور مطلق علتہ کے متعلق یہ بات صحیح نہیں لہذا اتحاد لوازم بالنوع کو ملزومات کے اتحاد نوعی کے لئے دلیل نہیں بنایا جا سکتا۔

قوله في العاشية وحدة المعلول اى بالطبيعة الا يعنى وحدة علتة بالطبيعة النوعية جو معلول کی وحدۃ نوعیہ کو تقاضا کرتی ہے۔ اس کا معنی یہ نہیں ہے کہ وحدۃ نوعیہ سے زیادتہ وحدۃ نہ ہو۔ بلکہ اس سے اگر زائد درجہ وحدۃ ہو تو صحیح ہے۔ مثلاً علتہ کے اندر اگر وحدۃ نوعیہ ہے۔ تو معلول کے لئے یہ واجب ہے کہ وحدۃ نوعیہ تو ضرور ہوگی اگرچہ مخلوط بالحوادث الشخصیہ ہو کہ وحدۃ شخصیہ تک پہنچ جاتے تو صحیح ہے البتہ اس صورت میں معلول کا ہر ماہیت جنسیہ تو صحیح نہیں کیونکہ اس صورت میں معلول عام ہو جائے گا اور علتہ بالنسبۃ الی المعلول خاص ہو جائے گی اور یہ متناقض ہے اور تفصیل اس لئے کی لٹا لیرد التقض علی قوله فوحدة العلة بالطبيعة تستوجب وحدة المعلول

كذلك بصورة التبادل فان العلة فيها علتة واحدة بالنوع والمعلول واحد بالشخص قال المعلم الاول للحكمة اليمانية ان يميز باقر ہے اس کے قول سے سابقہ تفصیل کی تائید پیش کر دی جس کا حاصل یہ ہے کہ وحدۃ علتہ بالنوع وحدۃ معلول بالنوع کو مستلزم ہے۔ اگرچہ اس کے علاوہ کوئی اور وحدۃ باعتبار آخر ہو مثلاً وحدۃ بالشخص بھی ہو تو یہ صحیح ہے خلاصہ یہ کہ اس صورت میں معلول بیشتر بالنوع نہ ہو۔ کیونکہ کثرتہ من حيث الكثرة واحد من حيث هو واحد سے فی مرتبہ واحد صادر نہیں ہو سکتی۔ لا بمعنى ان لا يكون المعلول واحد بالشخص یعنی علتہ کے واحد بالنوع ہونے کی صورت میں معلول کے واحد بالنوع ہونے سے مراد نہیں ہے کہ معلول واحد بالشخص نہ ہو اور صرف واحد بالنوع ہو فقط بلکہ مراد یہ ہے کہ ماہیت نوعیہ سے عام ہو کہ وحدۃ جنسیہ تک پہنچے اگر وحدۃ نوعیہ سے مزید خصوصیت اختیار کر کے وحدۃ شخصیہ حاصل کر لے تو یہ صحیح ہے۔

واما اختلاف اللوازم مطلقاً اى سوا كان اختلافاً بالشخص او بالنوع او بالجنس فستلزم اختلاف الملزومات مطلقاً اى ان كان اختلاف اللوازم بالشخص فيستلزم اختلاف الملزومات بالشخص وان كان بالنوع فبالنوع وان كان بالجنس فيستلزم اختلاف الملزومات كذلك ولعلم يكن اختلاف اللوازم مستلزماً

للاختلاف الملزومات فيلزم صدور اللوازم الكثيرة من الملزوم الواحد وصدور  
 الكثير من الواحد ممنوع عندهم فتفكرو ولا تكن من الغافلين فاشار بقوله  
 تفكر الى ما يرد على الاستدلال من منع كون اللوازم لوازم الماهية لجواز ان تكون  
 لوازم الهويات وهذا المنع مكابرة صريحة فان حقيقة التصديق ابيّة عن التعلق  
 بما سوى الحكاية او المحكى عنه فمخصوص التعلق لازم لماهية التصديق بخلاف  
 حقيقة التصور فان عموم التعلق لازم لماهية التصور ومنع ذلك مكابرة محضه  
 ويمكن ان يستدل على تباين التصديق والتصور نوعاً بان التصديق ينقسم  
 الى الشديد والضعيف فان الظن ضعيف واليقين اشد والتقليد شديد بل  
 مراتب الظن متفاوتة شدة وضعفاً ومن المقرّر في مدارك المشائين ان  
 الشديد والضعيف مختلفان نوعاً فاذا انقسم التصديق انواعاً متخالفه مندرجة تحت  
 التصديق فلا محالة يكون التصديق نوعاً عالياً من العلم لا صنفاً الاًلماً يندرج  
 تحته انواع مختلفة وايضاً الوهم الذي هو تصور مضاد للظن الذي هو تصديق  
 وكذلك الشك والانكار مضادان للادّعاء وتباين المضادات بالنوع ضروري  
 فتأمل واما المتأخرون فقد ذهبوا متأخرين تصديق وتصور كونهما بسبب الماهية النوعية كونهما  
 او مختلف بسبب التعلق فقط يعني علم كالتعلق ان النسبة تامه غير يهكے ساتھ ہو تو تصديق ہے۔ اگر نسبت کے ماسوی  
 کے ساتھ ہو تو وہ تصور ہے اس کے علاوہ اور کوئی فرق نہیں ہے۔ اقول كيف يصح الاتحاد مع  
 اختلاف المتعلق لما مر انفا من استلزام اختلاف اللوازم لاختلاف الملزومات  
 کیونکہ متعلق از قبیلہ لوازم ہے جب متعلق میں اختلاف ہو تو یہ اختلاف لوازم ہوا اور اختلاف لوازم ملزومات  
 کے اختلاف کو مستلزم ہے۔ لہذا اختلاف متعلق کے ساتھ قول بالاتحاد صحیح نہیں ہو سکتا۔ ولان اتحاد العلم  
 چونکہ علم اور معلوم کے درمیان اتحاد ہوتا ہے۔ علی القول بحصول الاشياء بانفسها تو اتحاد  
 بین العلمین یعنی بین التصور والتصديق مستلزم ہوگا۔ اتحاد بین العلویین یعنی بین المتعلقین کو خلاصہ یہ کہ اتحاد  
 بین التصور والتصديق کا قول مستلزم ہے کہ ان کے متعلقین متحد ہوں۔ کیونکہ اتحاد علم مستلزم ہے اتحاد معلوم کو  
 اور اختلاف بسبب التعلق کا قول مستلزم ہے کہ تصور وتصديق آپس میں مختلف ہوں کیونکہ اختلاف لوازم مستلزم  
 ہے اختلاف ملزومات کو متأخرین کا مذہب قول بالتباين کے سوا اور کچھ نہیں  
 الا ان يتنبى على حصول الامثال بل ان حصول اشياء بامثالها كقولها ان يتنبى على حصول الامثال



علم و معلوم تو نہیں ہوگا۔ لہذا اتحاد تصور و تصدیق اتحاد متعلق کو مستلزم نہیں لیکن دانست خبیر  
 باختلاف المثالین ذاتاً یعنی دو متغایرین کی مثالین مختلفین بالذات ہوں گی یعنی جب  
 تصدیق کا متعلق نسبتہ ہوتی تو تصدیق مثال اور شرح ہو گا نسبتہ کا اور تصور کا مطلق کہ غیر نسبتہ سے ہو تو  
 تصور غیر نسبتہ کا شرح اور مثال ہو گا جب یہ امرین مختلفین کی مثالیں ہیں تو ان کے درمیان اختلاف  
 بالذات ہوگا۔ نہ کہ بالاعتبار۔ لہذا مذہب متاخرین صحیح نظر نہیں آتا۔ ولادری ما قالوا فی حقیقتہما  
 اب معلوم نہیں کہ متاخرین ان کی حقیقت کے بارہ میں کیا کہتے ہیں۔ اگر تصور و تصدیق علم بمعنی الصورة  
 کا قسم مانتے ہیں تو فرصت ماعلیہ انفا یعنی علی القول بالاتحاد العلم والمعلوم یستلزم اتحاد  
 ہما اتحاد المتعلق و علی القول بالامثال یلزم اختلاف المثالین ذاتاً لا باعتبار المتعلق  
 فقط والاخر یعنی اگر وہ حالت ادراک کو علم قرار دیں اور صورتہ کو علم نہ کہیں تو یہ قول ان کی کلام سے ظہر  
 نہیں ہوتا۔ قوله فی الحاشیة تفصیله ان مسئلہ الاتحاد الخ یعنی اگر اتحاد بین العلم والمعلوم کا  
 مسئلہ متاخرین کے نزدیک مسلم ہے تو تصور و تصدیق کا آپس میں اتحاد بحسب النوع معلومات کے اتحاد نوعی  
 کو مستلزم ہے۔ جو کہ باطل ہے اور اختلاف متعلق کا قول بھی غلط ہو جائے گا۔ اگر یہ مسئلہ ان کے نزدیک قابل تسلیم  
 نہیں ہے تو پھر وہ قول باشرح والمثال کریں گے۔ کیونکہ اسی قول پر مسئلہ اتحاد بین العلم والمعلوم کا انکار کیا جاسکتا ہے۔  
 تو پھر ہر معلوم کا شرح دوسرے معلوم کے شرح کے ساتھ مغایر بالذات ہوگا۔ نہ کہ بحسب الاعتبار لہذا تصور و تصدیق  
 جب اپنے اپنے معلوم کے شرح ہو جائیں گے تو ان کے درمیان تغایر بالذات ہوگا۔ پھر اتحاد نوعی کا قول غلط ہے  
 کیونکہ اگر اس صورت میں بھی اتحاد نوعی کا قول کیا جائے تو پھر شعبین کے درمیان تغایر بالذات نہیں رہتا بلکہ  
 صرف بحسب اعتبار متعلق ہو جاتے گا۔ وهو ایضاً ظاہر البطلان کیونکہ شعبین کے درمیان تغایر بالذات  
 نہ ہو تو پھر اتحاد بحسب الذات ہوگا۔ تو پھر شرح واحد منشأ انکشاف ہوگا۔ للامرین المتخالفین ای  
 المتعلقین اور یہ باطل ہے کیونکہ شرح ایک عمومی ہے جس کو ایک معلوم کے ساتھ مناسبتہ مخصوصہ حاصل ہوتی  
 ہے جو دوسرے معلوم کے ساتھ نہیں ہوتی۔ جیسے فوٹو اور عکس کو ایک شخص کے ساتھ مناسبتہ ہوتی ہے دوسرے  
 کے ساتھ نہیں ہوتی۔ جب ایک شرح امرین متخالفین کے لئے منشأ انکشاف ہو تو اس کو کسی کے ساتھ مناسبتہ  
 حاصل نہ ہوتی۔ ہذا خلف قوله من الادراک الا یظہر منه ان الادراک جنس الخ  
 اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ادراک اور علم جنس ہے تصور ساذج اور تصدیق اس جنس ادراک کے حقیقہ نوعی ہیں  
 اس صورت میں تصدیق حقیقہ داخل تحت الادراک و علم ہوگی۔ اور یہی متعارضہ مصنف ہے۔ کہا بدل علیہ  
 تحقیقہ یعنی دفع شک کے بارہ میں اس کی تحقیق بھی اسی پر دلالت کرتی ہے کہ تصدیق حقیقہ ادراک ہے۔

لاحق بالادراک نہیں ہے۔ کیونکہ حالت ادراکیہ کو منقسم الی التصدیق والتصور قرار دیا لہذا تصدیق کو قسم علم شمار کرنا عند المصنف بنا بر مسامحة نہیں ہوگا۔ اور جو ہم نے سابقاً تحقیق کی تھی کہ تصدیق کیفیتہ لاحقہ بالادراک ہے۔ اور اس کا شمار من علم بنا مسامحة ہے وہ ممتاز تحقیق تھا بعض حضرات نے یہاں بھی تکلف اختیار کر کے مصنف کو مختار محققین کی طرف لے جانے کی کوشش کی ہے اولاً یہ کہ من الادراک کا تعلق نوعان سے نہیں ہے بلکہ متباہانان سے ہے جس کا معنی یہ ہوگا کہ تصور و تصدیق کے درمیان تباہان من جہتہ الادراک ہے۔ کہ تصور ادراک ہے۔ اور تصدیق ادراک نہیں ہے۔ بلکہ کیفیتہ لاحقہ بالادراک ہے ثانیاً یہ کہ من الادراک کے تعمیم کریں جیسے تعمیم فی المقسم کی گئی تھی یعنی ادراک سے مراد عام ہے خواہ حقیقہ ہو یا مجازاً تو اس صورت میں لفظ ادراک لاحق بالادراک کو بھی شامل ہو جائے گا۔ تصور ادراک ہوگا۔ اور تصدیق لاحق بالادراک اور تحقیق آئنیہ میں جو حالت ادراکیہ کو منقسم الی التصور والتصدیق قرار دیا وہاں تعمیم کریں کہ حالت ادراکیہ ہو یا لاحقہ بالادراک ہو لیکن یہ سب کچھ صرف عن الظاہ ہر ادراک تکلف کثیر پڑتی ہے قولہ نعم لا حصر فی التصور الا تحقیقہ الخ یعنی تصور مطلق جس کا مفہوم ہے۔

الصورة الی اصله عن اشئ عند العقل سوار کان مع حکم اولاً چونکہ یہ خالص عام اور مطلق درجہ ہے اس لئے اپنے نفس پر اور نقیض پر بحال عرضی صادق آتا ہے کیونکہ تصور مطلق یا اس کی نقیض یعنی لا تصور عنہومات عقلیہ سے ہیں اور ہر مفہوم جو حاصل فی العقل ہوتا ہے اس پر صادق آجاتا ہے کہ یہ صورتہ حاصلہ فی العقل ہے خواہ اس مفہوم عقلی کے ساتھ حکم شامل ہو جسے الصورة الی اصلہ شئی یا حکم سے خالی ہو بہر حال یہ صورتہ حاصلہ کا فرد ہوگا۔ لہذا صورتہ حاصلہ جو کہ مفہوم تصور ہے اس پر محمول بحال عرضی ہو جائے گا۔ واما المقیدہ الا یہ تصور سازج ہے جسے تصور فقط کہا جاتا ہے اس کی دو تفسیریں ہیں ایک الصورة الحاصلہ المقیدہ بعدم حکم اور دوسری المقیدہ بعدم اعتبار حکم یعنی حکم کا اعتبار نہیں اگر نفس الامر میں اس کے ساتھ حکم موجود ہے لیکن آپ اس کا اعتبار نہ کریں تو تفسیر ثانی صادق آجاتے گی اول یعنی عدم حکم صادق نہیں آئے گا کیونکہ حکم تو ہے یہ تصور سازج اپنے نفس اور اپنی نقیض پر ہر تقدیر میں صادق نہیں آسکتا۔ کیونکہ جب یہ تصور مقید با حکم یا باعتبار حکم ہو۔ مثلاً یوں کہا جائے کہ الصورة الحاصلہ فی العقل مع عدم حکم شئی او موجود اور یہ حکم معتبر بھی ہو تو اس پر تصور مقید بعدم حکم یا بعدم اعتبار حکم کیسے صادق آسکتا ہے جب کہ اس کے ساتھ حکم موجود بھی ہے اور معتبر بھی اسی طرح اس کی نقیض پر شئی کا حکم کر دیں اور یہ حکم معتبر بھی ہو تو تصور سازج کسی تفسیر کے لحاظ سے اس پر صادق نہیں آسکتا۔ اور صدق سے مراد اصل عرضی متعارف ہے یعنی موضوع از افراد محمول ہو۔ اور مصنف کے قول فی تعلق بکل شئی میں تعلق سے مراد یہی صدق بحال عرضی متعارف ہے۔ قولہ ہہنا شاک الا قال فی الحاشیہ اعلم ان مدار ہذا الشہمة الخ اس شک و شبہ کی ملازمین مقدمات پر ہے۔ (۱۱) یہ کہ علم اور معلوم متحد بالذات ہیں کیونکہ صورتہ حاصلہ علم بھی ہے اور

معلوم بھی کہ من حیث القیام کے درجہ میں علم ہے اور من حیث الوجود کے درجہ میں معلوم تو صرف اعتباری فرق ہو اذاتی طور پر اتحاد ہے۔ (۴) تصور اور تصدیق حقیقتان مختلفان لانہما نوعان متباہتان (۳) تصور ہر شئی کے ساتھ تعلق پر مبنی ہے۔ لاجرم فی تصور تعلق بکل شئی اور یہ مقدمات ثلثہ مسلم عند المحققین ہیں لہذا شک کو ان مقدمات بنیادیہ کے ثابت کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس صورت میں حاصل شک یہ ہے فاذا تصورنا التصدیق فہما واحداً مصنف نے کہا کہ یہاں تصدیق سے مراد مصدق یعنی نسبت نامہ خبر یہ ہے جس کے ساتھ تصدیق کا تعلق ہوتا ہے جب اسی نسبت کا تصور کیا جائے یعنی تصور کا تعلق نسبت سے ہو جیسے شک جو اوزم تصور ہے نسبت کے ساتھ تعلق پر مبنی ہے۔ تو اس صورت میں شک جو اوزم علم ہے اپنی نسبت مشکوکہ کے ساتھ متحد ہوگا۔ لان الشک علم العلم والمعلوم متحدان بالذات پھر بعد از زوال شک تصدیق اسی نسبت کے ساتھ تعلق پکڑے تو تصدیق علم ہے یہ بھی اپنی نسبت معلومہ کے ساتھ متحد ہو جائے گی تو جب تصور اور تصدیق ایک ہی نسبت کے ساتھ متحد ہوتے تو آپس میں بھی متحد ہو جائیں گے۔ لان المتحد مع المتحد متحد وقد قلتم ان التصور والتصدیق متخالفان حقیقۃً لانہما نوعان متباہتان فما معنی التباہن خلاصہ یہ کہ شرطیتین متنافیہین کا صدق آرا ہے۔ احدهما اذا تعلق التصور بالنسبۃ یلزم اتحاد التصور والتصدیق بنا علی اتحاد العلم والمعلوم وثانیہما اذا تعلق التصور بالنسبۃ یلزم تغایرہما بنا علی انہما نوعان متباہتان فصدقہما معاً محال لان المقدم الواحد ملزم للثنایین فیلزم اجتماع المتنافیین والمقدمات الثلث السلمات مستلزم لصدق الشرطیتین المذكورتین لان المقدم مبنی علی المقدمۃ الثالثۃ وبناء التالی الاول علی المقدمۃ الاولى وبناء التالی الثانی علی المقدمۃ الثانیۃ جب یہ مقدمات ثلثہ جو شرطیتین مذکورہ تین کی بنیاد ہیں صادق ہیں تو شرطیتین جو ان پر متفرع ہیں صادق ہوں گے۔ وصدق المتنافیین باطل فالقول بالتباہن النوعی بین التصور والتصدیق باطل لان هذا الباطل لزم من القول بالتباہن بین التصور والتصدیق قوله شعاع علم انه قد تقررت الشبهة مصنف نے اس شبہہ کی تقریر کے بارہ میں فاذا تصورنا التصدیق فہما واحداً کہہ دیا تو اس شبہہ کی دو تقریریں ہیں۔ اور تقریریں کی مدار اس پر ہے کہ تصور نا التصدیق میں لفظ تصدیق سے کیا مراد ہے ایک تو یہ کہ تصدیق سے مراد مصدق ہے جو تو اس لحاظ سے تقریر شبہہ گذر چکی ہے۔ دوسرا یہ کہ لفظ تصدیق سے مراد نفس تصدیق ہو تم علم سے اسی تقریر ثانی کو پیش کرنا چاہتا ہے۔ خلاصہ تقریر کا یہ ہے کہ جب تصور کا تعلق نفس تصدیق سے ہو تو یلزم الاتحاد

میںہا یعنی تصور اور تصدیق کے درمیان اتحاد بالذات لازم آتا ہے کیونکہ تصور علم ہے اور تصدیق اس کا معلوم علم  
 و معلوم متحدان بالذات فال تصور و التصدیق متحدان بالذات وقد قلتم انہما نوعان متباہتان تو تباین نوعی کو تسلیم کیا  
 جلتے تو بلزم اجتماع المتناہیین کیونکہ مقدمہ اولیٰ اتحاد میںہا کو چاہتا ہے اور مقدمہ ثانیہ تباین میںہا کو چاہتا ہے  
 یہ دونوں متناہیین بیک وقت یعنی جب کہ تعلق تصور بنسب تصدیق ہے لازم آ رہے ہیں اور اجتماع متناہیین  
 باطل ہے۔ جو تباین نوعی سے لازم آ رہے۔ لہذا تباین نوعی کا قول باطل ہو گا۔ و حینئذ فالجواب الخ  
 اس جواب میں مقدمہ ثالث یعنی ان تصور تعلق بکل شئی کے اندر صرف عن الظاہر کیا جا رہا ہے یعنی تصور کا ہر شئی  
 کے ساتھ تعلق پکڑنا اس کے لئے یہ لازم نہیں ہے کہ اس ہر شئی کے ساتھ من کل الوجوه تعلق پکڑنا بھی صحیح  
 ہو۔ لہذا ہو سکتا ہے کہ تصور کا تعلق کمن تصدیق کے ساتھ متعین ہو اور اس کی وجہ و رسم کے ساتھ صحیح ہو تو اس وقت  
 تصور کا اتحاد تصدیق کی وجہ و رسم کے ساتھ آتے گا۔ اس کی کنز اور حقیقت کے ساتھ بلکہ حقیقتان مختلفان ہی ترکیبی  
 فان دفع الاشکال الاخری ان حقیقة الواجب جواب مذکور کی تائید ہے کہ دیکھتے کہ حقیقتہ واجب  
 تصور بالکلیت منع ہے۔ اور معانی عرفیہ کا تصور مدہ نہیں ہو سکتا بلکہ مفہوم غیرہ کے بعد ہوتا ہے اس طرح حقیقتہ تصدیق کا تصور نہیں ہو سکتا بلکہ اس کی وجہ و رسم  
 حکایتہ تصور کا تعلق ہو گا۔ اور اس صورت میں کوئی محذور پیش نہیں آتا۔ قد تدریہ اشارۃ الی ان  
التصدیق ماہیة امکانیة مستقلة فلا وجه لامتناع تعلق التصور بکنہا بخلاف  
الواجب فانه محتجب لکنہ برداء الکبریاء و اختلاف النسبة فانها غیر مستقلة فلا  
تصور کنہا بدون الضمیة قیاس کنہ التصدیق علی کنہ الواجب و علی  
کنہ النسبة قیاس مع الفارق قولہ اقول ید علیہ ما قیل یہ ایک اور اشکال  
 جواب مذکور پر وارد کر دیا۔ حاصل یہ کہ اگر تعلق تصور بکنہ تصدیق فرض کر لیا جائے تو العلم والمعلوم متحدان  
 کی وجہ سے تصدیق و تصور میں اتحاد لازم آتا ہے۔ اور ہذا نوعان متباہتان کی وجہ سے تباین میں تصور  
 و تصدیق لازم آتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ کمن تصدیق کے ساتھ تعلق تصور فرض کر لینا ممکن ہے تو اس وقت میں مقدمہ  
 اولیٰ کی وجہ سے یہ شرطیہ صادق آجاتے گا۔ لو فرض تعلق التصور بکنہ التصدیق و جب  
 اتحاد ہوا اور مقدمہ ثانیہ کی وجہ سے یہ شرطیہ صادق آجاتے گا۔ لو فرض تعلق التصور بکنہ  
 التصدیق و جب تغایر ہوا اور ان شرطیتین متناہیبتین کا صدق بیک وقت باطل ہے اور یہ باطل  
 تباین نوعی سے پیش آ رہے۔ لہذا تباین نوعی باطل ہے۔ ولا یجب فی الشرطیة صدق المقدمہ  
 جواب ہے اس سوال کا کہ یہ شرطیتین صادق نہیں ہیں کیونکہ ان کا مقدم نفس الامر کے لحاظ سے صادق نہیں  
 ہے۔ کیونکہ جب تعلق تصور بکنہ التصدیق متعین ہے تو لو تعلق التصور بکنہ التصدیق ہو کہ بدرجہ مقدم

ہے۔ صادق نہیں بلکہ کاذب ہے اس کا جواب دیا کہ صدق شرطیہ کے لئے صدق مقدم واجب نہیں ہوتا بلکہ فرض مقدم صدق شرطیہ کے لئے کافی رہتا ہے۔ اگر تالی علی تقدیر فرض مقدم صادق آجائے۔ تو یہ شرطیہ صادق ہوگا۔ اگرچہ مقدم فی نفس الامر محال ہو جیسے ان کاں زید حماد اکان ناھقا بہر حال شرطیہ کی تعریف بھی یہی ہے۔ کہ صدق نسبت علی تقدیر نسبتیہ اغزی ہے۔ علی صدق نسبتیہ اغزی نہیں ہے لہذا فرض مقدم و تقدیرہ یکھنی لصدق اشطیئہ فالجواب ان المنافاۃ الحاصل جواب یہ کہ شرطیتیں جو صادق آرہے ہیں۔ یہ متنافیہ نہیں اور ان کے درمیان منافاة ممنوع ہے لہذا جب متنافیہ نہ ہوتے تو ان کا صدق محال اور باطل نہیں لہذا ان کا ملزوم یعنی تباہین نوعی باطل نہیں ہوگا باقی رہا یہ اشکال کہ تالیہین یعنی وجب الانتقاد بینہما اور وجب التغایر بینہما بد اھتہ متنافیہ ہیں جن کا انکار نہیں ہو سکتا۔ لہذا منافاة بین الشرطیتیں کا انکار کیسے کیا جا سکتا ہے اس کا جواب دیا۔ واما تنافی تالیہما فلا یستوجبھما یعنی منافاة بین التالیہین موجود ہے لیکن یہ منافاة بین الشرطیتیں کو مستلزم نہیں ہے کیا اس کو معلوم نہیں کہ مناطہ ہضرات اس کو جائز قرار دیتے ہیں۔ کہ ایک مقدم محال مستلزم نقیضین ہو یعنی جب مقدم محال ہو تو مستلزم نقیضین ہو سکتا ہے۔ اور اس میں کوئی قباحت نہیں جیسا کہ اسی ضابطہ کے ساتھ مغالطہ عامتہ الورود میں جواب دیتے ہیں۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ اتصال کی نقیض اسی اتصال کا رفع ہوتا ہے۔ اور اتصال کی نقیض وجود اتصال اغز نہیں ہوتا جس قسم کا اتصال ہی ہو اس لئے مناطہ کے نزدیک ان کاں زید حماد اکان حیوانا اور لم یکن حیوانا اور اسی طرح ان لم یکن شئی من الاشیاء ثابتا کان زید قائما اور لم یکن قائما یہ تمام قضایا صادق ہیں کیونکہ مقدم محال ہے اس لئے استلزام نقیضین درست ہے یہ تمام قضایا متصلہ ہیں اس لئے ان قضایا کے مابین منافاة ہے نہ تناقض اگرچہ تالیات ضرور متنافیات ہیں لیکن ان کے مابین تنافی مستلزم تنافی بین الشرطیات کو نہیں ہے۔ اور فیما نحن فیہیں تو تعلق تصور بکنہ التصدیق وجب الاستحاضہ متصلہ ہے اور اس کی نقیض اس کا رفع ہوگا۔ نہ دوسرا متصلہ جو کہ تعلق تصور بکنہ التصدیق وجب التغایر ہے یہ پہلے متصلہ کا رفع نہیں ہے بلکہ یہ متصلہ اغزی ہے لہذا یہ دونو شرطیتیں متنافیہین و متناقضین قرار نہیں دیتے جا سکتے۔ وفیہ نظر سیاقی و هو ان تجویز استلزام المقدم المحال للنقیضین باطل اذا استلزام شئی لشیء انما یکون اذا کان بینہما علاقة ذاتیة ولا یجوز العقل ان یکون المقدم واحد علاقۃ ذاتیة مع کل من النقیضین قوله وقد یقال ان التصور الوجودی دوسرا جواب ہے۔ اس شبہ کا جو باعتبار نفس تصدیق کے تھا خلاصہ اس کا یہ ہے کہ تعلق تصور بکنہ تصدیق کو ممنوع قرار دیا جا رہا ہے

اگرچہ پہلے جواب میں بھی یہی تھا۔ لیکن وہ صرف ملنی علی الامکان و بجواز تھا بخلاف اس جواب ثانی کے کہ اس کے اندر امتناع تعلق تصور بجز تصدیق بالدلیل ثابت کیا گیا ہے۔ حاصل دلیل یہ کہ تصدیق ایک علم ہے جو نفس ناطقہ کی صفت ہے۔ اور نفس کو اپنی ذات اور صفات کا علم حضوری ہوتا ہے۔ حصولی تو تصدیق کا علم حضوری ہوگا۔ لہذا تصور جو کہ علم حصولی ہے۔ وہ تصدیق کے ساتھ کیسے متعلق ہو سکتا ہے۔ ورنہ تو تصدیق کا علم حصولی ہو جائے گا جو کہ باطل ہے۔ اقول ان العلم سے جواب مذکور کو کر دیا کہ معلوم بعلم حضوری کے ذاتیات اور عرضیات کے ساتھ علم حصولی تعلق بیکر ہے۔ حضوری یہاں تعلق تصور بجز تصدیق ہو رہا ہے جو تصدیق کے ذاتیات کا درجہ ہے۔ لہذا اس کا علم حصولی ہوگا۔ اور تعلق تصور صحیح ہوگا جو کہ معلوم حصولی کے ذاتیات کا علم حضوری نہیں ہوتا۔ اس لئے بساطہ نفس میں اختلاف ہوا کیونکہ نفس کو اپنے ذاتیات اور صفات التزاجیہ کا علم حضوری نہیں ہے۔ بلکہ حصولی ہے۔ اگر حضوری ہوتا تو حقیقتہً نفس میں اختلاف واقع نہ ہوتا کہ یہ بسیط ہے یا مرکب موجود ہے یا ذی مادہ کیونکہ اگر مرکب ہوتا تو ذاتیات متضمر عند النفس ہوتے۔ اگر بسیط تھا تو غیر متضمر تو اس استحصار اور عدم استحصار سے اس کی حقیقتہً کا تمی فیصلہ ہو جاتا اختلاف نہ رہتا اصل بات یہ ہے کہ معلوم بعلم حضوری محل درجہ ہوتا ہے مفصل نہیں اور ذاتیات کا درجہ تفصیلی ہے لہذا انکا علم حصولی ہوگا۔ اور محل سے مراد شخصی درجہ ہے اور کلی درجہ نہیں ہے کیونکہ حقیقتہً کلیہ جو بدرجہ محل ہے محل ہونے کے باوجود اس کا علم حصولی ہوتا ہے کیونکہ یہ کلی درجہ ہوتا ہے جزوی اور شخصی نہیں۔ اس لئے ماشیہ منہیہ میں اسی بالشخص کے ساتھ تفسیر کر دی اس جواب سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تصدیق کے ذاتیات ہیں۔ اور ان کا علم حصولی ہے۔ تو تصدیق مرکب ہوتی۔ یہ بساطہ تصدیق کے منافی ہے۔ حالانکہ عند المحققین تصدیق بسیط ہے۔ اس لئے کہا جاتا ہے کہ ہذا الجواب لیس بمشائی بلکہ جواب یہ ہے کہ تصدیق ایک حقیقتہً کلیہ ہے۔ اور اس کے افراد کثیرہ ہیں جو مصدقین کے نفوس کے ساتھ قائم ہیں۔ ان افراد تصدیقیہ قائمہ بالنفس کو نفس کے ساتھ علاقہ ناعتیہ ہے ان کا علم حضوری ہوگا نہ کہ حقیقتہً کلیہ کا کیونکہ وہ قائمہ بالنفس نہیں ہے۔ اور نہ نفس کی صفت ہے۔ لہذا حقیقتہً کلیہ کا علم حضوری نہیں ہوگا۔ بلکہ حصولی ہوگا۔ لہذا تعلق تصور حقیقتہً کلیہ تصدیقیہ کے ساتھ درست ہوگا۔ قولہ ولا یلزم اجتماع المثلیین المستحیل الزیہ وفتح رہے کہ مناطقہ کے نزدیک ایسے اجتماع نقیضین محال ہے اسی طرح اجتماع مثلیین بھی مستحیل ہے۔ یعنی ایک ہی نوع کے دو فرد ایک ہی محل میں مجتمع ہو جائیں جب کہ ان کے درمیان بغیر تعدد محل کے اور کوئی امتیاز قائم نہ ہو سکتا ہو کیونکہ جب یہ دو فرد مماثل فی الماہیۃ ولوازمہا ہیں اور محل بھی ایک ہو جائے جب کہ ان کے درمیان اور امتیاز بھی کوئی نہیں ہے پھر ان کے درمیان اثنیینہ

ختم ہو جاتے گی۔ اور ثلثین ہونا متفرغ علی الاثنین تہا توجب اثنینتہ نہ رہی تو ثلثین ہونا ختم ہو جاتے گا۔  
 ہذا خلف کیونکہ وہ ثلثین تو تھے لہذا اجتماع ثلثین کو مستحیل قرار دیا جاتا ہے۔ اب اسی قسم کا سوال  
 فی هذا المقام واقع ہوتا ہے جیسے کہ شارح نے منہیہ میں تصریح کر دی اور کہا کہ یہ دفع ہے اس  
 وہم کا کہ جب آپ نے یہ کہا کہ معلوم بعلم حضوری کے ذاتیات کا علم حصولی ہوتا ہے تو اجتماع ثلثین لازم  
 آتا ہے۔ کیونکہ معلوم حضوری ہونے کی حیثیت سے بصورتہ اجمالیہ بنفس خود حاصل للمدرک ہے اب اگر اسی  
 صورتہ تفصیلیہ بھی حاصل للمدرک ہو تو حصول اشیا بانفسہا کے طور پر گویا خود مدرک میں حاصل ہوا تو  
 یہ محل اور فصل دونوں کا نوع ایک ہے۔ جب ایک ہی نوع کے فرد ہوتے اور ایک ہی ذہن میں جمع ہوتے  
 تو اجتماع ثلثین لازم آجاتے گا جو باطل ہے اور یہ باطل اسی چیز سے پیش آیا کہ آپ نے معلوم بعلم حضوری کے  
 ذاتیات کو معلوم بعلم حصولی قرار دیا تو معلوم ہوا کہ یہ باطل ہے حاصل دفع یہ کہ یہ اجتماع ثلثین مستحیل  
 نہیں ہے کیونکہ اجتماع ثلثین مستحیل وہ ہوتا ہے کہ دونوں صورتیں اجمالی ہوں یا دونوں تفصیلی اور ہوں  
 ایک ہی نوع کی اور محل و موضوع بھی ایک ہو۔ اور ان کا حصول فی محل ایک ہی زمان اور ایک ہی ان میں  
 ہو یہ ہے مستحیل کیونکہ اس وقت ان کے درمیان کوئی امتیاز باقی نہیں رہتا لہذا اثنینتہ نہ رہے گی  
 اور نہ ثلثینتہ جو کہ خلف ہے اگر ان کے درمیان امتیاز بحسب محل کے علاوہ کوئی اور امتیاز موجود ہو  
 مثلاً ایک صورتہ کا حصول بالاجمال ہو اور دوسری کا بالتفصیل یا ایک کا حصول بنفسہا ہو اور دوسری کا  
 بصورتہا ہو تو ان کا اجتماع فی محل واحد جاتے ہیں۔ اور فیما سخن فیہ میں یہ دونوں امتیاز موجود ہیں  
 کیونکہ جو معلوم حضوری ہے۔ وہ حاصل بنفس خود ہے اور ہے بھی بالاجمال کیونکہ معلوم حضوری ایسے ہی  
 ہوتا ہے۔ اور اس کے ذاتیات بنفس خود نہیں بلکہ حاصل بواسطہ الصورتہ ہیں۔ کیونکہ ان کا علم حصولی  
 ہے جو حصول صورتہ سے ہوتا ہے۔ اور حاصل بالتفصیل ہیں نہ بالاجمال لہذا ان کا اجتماع فی محل واحد مستحیل نہیں  
 ہے۔ کیونکہ وحدۃ محل کے ساتھ امتیاز مرتفع نہیں ہوتا بلکہ ایسی صورتہ ہیں اگر ایک کا قیام خود دوسرے  
 کے ساتھ ہو جاتے تو بھی جاتے ہیں کیونکہ اس کے محل ہو جانے سے امتیاز مرتفع نہیں ہوتا جیسے کہ نفس کو  
 اپنی صورتہ تفصیلیہ کا علم کیونکہ اس وقت صورتہ تفصیلیہ قائم بالنفس ہوگی۔ اور نفس خود اپنی صورتہ تفصیلیہ کا  
 محل ہو جاتا ہے یہ جاتے ہیں کیونکہ یہاں بھی امتیاز قائم ہے محل بذات خود نفس ہے جو کہ محل درجہ ہے  
 اور اس کے ساتھ جو قائم ہے وہ صورتہ ہے اور بالتفصیل لہذا تصور کا تعلق تصدیق کی مدتام سے جاتے ہیں  
 اگرچہ تصدیق بدرجہ اجمال معلوم بعلم حضوری ہے فعلیک بالتامل الصادق منہیہ کا ایک لفظ  
 غور طلب ہے۔ اس سے ملاحظہ فرمائیے ہذا دفع لما یتوہر من ان ذاتیات المعلوم

بالعلم الحضوری و اوصافها العينية لفظ اوصافها مجرور ہے اور اس کا عطف لفظ المعلوم پر ہے اور اوصافها کے ساتھ جو ضمیر مؤنث ہے یہ راجع الی المعلوم ہے لانه عبارة عن النفس و لفظ النفس مؤنث فعناء ذواتیات اوصافها العينية ای اوصاف النفس اور معنی یہ ہوگا کہ معلوم حضوری کے اوصاف عينية کے ذاتیات مدرک کے لئے بنفس خود بصورة اجمالیہ حاصل ہیں اور ضمیر مؤنث ذاتیات کی طرف راجع نہیں ہو سکتی کیونکہ ذاتیات مفہومات کلیہ ہوتے ہیں جو موجود فی الخارج نہیں ہیں۔ تو ان کے اوصاف عينية کہاں ہو سکتے ہیں اور یہاں وصف عینی سے مراد صورتہ تصدیقیہ ہے جو قائم بالنفس بقیام انضمامی ہے کیونکہ کلام اسی میں بھی اور مادہ تو ہم بھی یہی تھی۔

وقال البعض وظنی ان فی الکلام تحریفاً و اصل العبارة هكذا و اوصافه الانتزاعية بالنصب عطف علی الذاتیات انتہی فتامل هل هذا صحيح ام لا لان الاوصاف الانتزاعية لا تكون معلومة بالعلم الحضوری بل بالحصولی فقط فكيف يرد عليها الاعتراض باجتماع المثليين قوله وهو ان العلم والمعلوم الا هذه المسئلة مبنية الى اتحاد بين العلم والمعلوم كما ستحصل اشیا بالنفس ہا پر مبنی ہے۔ کیونکہ صورتہ حاصلہ فی الذہن اسی کا نام علم ہے اور اسی کا نام معلوم ہے۔ صورتہ حاصلہ فی الذہن کو اگر بحیثیت اکتناف بالعوارض الذہنیہ کے ملحوظ کریں تو علم ہے یعنی باس حیثیت کہ ذہن اس کا محل ہے۔ اور یہ صورتہ اس کے ساتھ ایسے قائم ہے جیسے قیام الاعراض بالموضوع ہوتا ہے اور یہ شخصی درجہ ہے۔ تو اس حالت میں یہ صورتہ علم کہلاتی ہے۔ اور اس پر ترتب اکتناف ہوتا ہے اگر اس صورتہ کو من حیث ہی ہی کے درجہ میں ملحوظ کریں اور قیام بالذہن اور اکتناف بالعوارض الذہنیہ سے قطع نظر کر لیں تو یہ معلوم ہے اور یہ مرتبہ کلی ہوتا ہے شخصی اور جزوی نہیں علم و معلوم میں فرق صرف اعتباری ہے۔ من حیث القیام و من حیث ہی کا البتہ حصول اشیا بامثالہا و باشباہا کے مسک ہر مسئلہ اتحاد ثابت نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک شرح اور مثال علم ہے۔ اور ماہیتہ ذوالشرح معلوم ہے توجیح اور ذی اشج میں اتحاد و بسبب الذات نہیں ہو سکتا۔ و الحق ان للشرح القاضی نے اس پر اعتراض کر دیا کہ مسئلہ اتحاد میں اصل اول یعنی حصول اشیا بالنفس ہا کی خصوصیت کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ بلکہ حق یہ ہے کہ جیسے صورتہ کے اندر دو مرتبہ پیدا کئے گئے ہیں اسی طرح حصول حاصلہ فی الذہن کے اندر بھی دو درجے ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ شرح کو من حیث القیام بالذہن ملحوظ کریں اور مکتنف بالعوارض الذہنیہ قرار دیں تو یہ علم ہے۔ اگر من حیث ہو ہو مع قطع النظر عن الاکتناف بالعوارض الذہنیہ کے درجہ میں ملحوظ کریں تو معلوم ہے تو اس وقت علم و معلوم



متحد بحب الذات ہوتے کیونکہ علم بھی شیخ اور معلوم بھی وہی شیخ ہے صرف حیثیت اعتباریہ کا فرق ہے جیسے صدق میں لگایا تھا فما الخصوصية للاصل الاول اور اگر معلوم سے مراد یہ درجہ من حیث ہی کا نہ ہو۔ بلکہ ما قصد تصور ہے۔ ہو یعنی وہ معلوم خارجی جس کا تصور کرنا مطلوب ہے۔ یہ دونوں صلیبن پر متغایر ہو سکتا ہے۔ حصول شیخ کی تقدیر تو ظاہر ہے کہ شیخ ذی اشبح کا مغائر ہے اور حصول اشیا بالفہما کے مسلک پر علم بالوجہ میں معلوم اور علم کے اندر تغایر بالذات ہے کیونکہ وجہ حاصلہ علم ہوتا ہے۔ اور ذوالوجہ ہو مقصود اور متغیت الیہ بالذات ہے وہ معلوم ہوتا ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ وجہ اور ذوالوجہ مختلفان در

متغایران بالذات لہذا خصوصیت کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی قال فی الحاشیة فما الخصوصية الا ان يقال حاصل یہ کہ قائلین بالشیخ کے نزدیک سرے سے ذہن میں دو امر ہیں ہی نہیں ایک قائم بالذہن جسکو علم قرار دیا جائے۔ اور دوسرا حصول ظنی یعنی من حیث ہی جس کو معلوم قرار دیا جائے جب ان کے نزدیک ذہن میں یہ دو درجے نہیں ہیں تو پھر شیخ ذہنی کے اندر یہ دو مراتب پیدا کرنا خود اصحاب مذہب کے بھی خلاف ہے کیونکہ ان کے نزدیک ذہن میں صرف ایک ہی درجہ ہے وہی قیام ذہنی کا جس کو علم کہا جاتا ہے۔ لہذا شیخ صرف قائم بالذہن ہی ہوگا جو کہ علم ہے۔ اور معلوم ان کے نزدیک صرف ذوالشیخ ہے جو کہ متغیت الیہ بالذات ہے یہ ذہن میں بذات خود حاصل نہیں ہے۔ بلکہ صرف اس کا شیخ حاصل ہے جو اس کے لئے علم اور نشأ انکشاف ہے لہذا شیخ میں دو مرتبے پیدا کرنا بین المذہبین ہے جو کہ باطل ہے کیونکہ اگر ذوالشیخ کو وہ ذہن میں حاصل کہیں تو پھر یہی حصول قیام بالذہن کا موجب ہے اور کافی للاکشاف ہے۔ پھر توشیح کی ضرورت ہی نہیں رہے گی حالانکہ وہ اس کے قائل نہیں۔ بلکہ صرف شیخ کو حاصل فی الذہن اور قائم بالذہن تسلیم کرتے ہیں جو کہ علم ہے۔ لہذا ان کے نزدیک درجہ من حیث ہی کا کچھ نہیں ہے۔ قوله فاذا تصورنا التصدیق الا قال

فی الحاشیة ای المصدق مصنف نے تصدیق سے مصدق بہ یعنی نسبتہ مراد لی جیسے کہ شک جو از قسم تصور ہے۔ نسبتہ کے ساتھ تعلق پکڑے تو متحد مع النسبة ہو جائے گا۔ اور اس کے بعد اسی نسبتہ سے تصدیق تعلق پکڑے تو وہ بھی چونکہ علم ہے۔ لہذا متحد مع النسبة ہو جائے گی جس کے ساتھ شک متحد ہو چکا تھا اب تصدیق اور تصور چونکہ ایک ہی نسبتہ کے ساتھ متحد ہو چکے ہیں لہذا ایک دوسرے کے ساتھ متحد ہو جائیں گے لان متحد المتحد متحد مصنف نے تصدیق سے مصدق بہ اس لئے مراد لی ہے کہ عمل مذکور کی مدار اسی پر ہے۔ کیونکہ تصور اور تصدیق کو کو نقطہ کے ساتھ تشبیہ دی کہ جیسے ایک ہی ذات کو یکے بعد دیگرے عارض ہوتی ہیں اسی طرح تصور اور تصدیق بھی امر ثالث کو یکے بعد دیگرے عارض ہوں گے تو اس صورت میں اذا تصورنا التصدیق کے اندر اگر نفس تصدیق مراد ہو تو پھر امر ثالث کو عارض نہ ہوے بلکہ

ایک دوسرے کو عارض ہوا، لیکن شارح نے اعتراض کرتے ہوئے کہا۔ اقول یجری المحل المذكور لا یعنی مل مذکور شبہ باعتبار نفس تصدیق کا جواب بھی ہو سکتا ہے۔ کیونکہ مل کی مدار درحقیقت اس پر ہے کہ اتحاد العلم مع المعلوم کا انکار ہے کیونکہ علم حقیقی حالت ادراکیہ کو قرار دیا گیا، جو اپنے معلوم کے ساتھ متحد نہیں ہوتی بانی رہی صورت علیہ جو متحد مع المعلوم تھی وہ علم حقیقی نہیں مجازی ہے۔ لہذا اگر تصور معنی الصورة نفس تصدیق کے ساتھ تعلق پکڑے اور ادراکیہ تصور معنی تصدیق بھی ہو جائے تو مخالف نوعی میں کوئی فرق نہیں آتا کیونکہ مخالف نوعی تو اذعان اور حالت ادراکیہ تصویر یہ ہیں ہے نہ اس تصور تصدیق میں جو اقسام صورت ہیں فی الحاشیہ اللہ الا ان یقال الخ یعنی تصدیق سے صدق بہ مراد لینا صحیح نہیں الایہ کہ مصنف کی مراد اذ ان تصور تصدیق میں تصور سے مراد صرف شک و تردد ہو تو پھر صحیح ہے کیونکہ اس وقت تصور معنی اشک کا تعلق نفس تصدیق سے نہیں ہو سکتا کیونکہ اشک کا تعلق مفہوم مرکب کے ساتھ ہوتا ہے جو مشتمل علی النسبۃ ہو، مفہوم مفرد کے ساتھ اور نفس تصدیق تو ایک مفہوم مفرد ہے لہذا اس کے ساتھ تعلق اشک کا کوئی معنی بھی نہیں ہو سکتا فتامل فیہ لان اس پر شارح نے اعتراض کر دیا کہ بناؤ شبہ تو اس مقدمہ پر تھی کہ ان تصور تعلق بکل شیء اور اس مقدمہ میں تصور مطلق مراد ہے کہ شک علی الخصوص ورنہ یہ مقدمہ صحیح ہی نہیں ہو سکتا کیونکہ شک تو صرف نسبت کے ساتھ تعلق پکڑتا ہے اور غیر نسبت کے ساتھ نہیں پھر تعلق بکل شیء کیسے درست ہو گا فی الحاشیہ فان حصول صورتہ الا یکن ان یجاب یعنی جب شبہ باعتبار نفس تصدیق کے ہو تو قول بالحالات الادراکیہ کے مسلک پر تو جواب شبہ شارح نے پیش کر دیا منہیہ میں اس شبہ کا جواب ان حضرات کے مسلک پر دیا جا رہا ہے جو حالت ادراکیہ کا قول نہیں کرتے بلکہ صورتہ ماحدہ کو علم قرار دیتے ہیں حاصل جواب یہ کہ جب تصور کا تعلق نفس تصدیق سے ہو گا تو صورتہ تصدیق حاصل فی الذہن ہوگی، جو کہ معرفت تصدیق کے لئے مرآة اور ذریعہ بنے گی، اور تصدیق اس وقت بواسطہ ذہن الصورة متصور بالکنہ ہو جائے گی۔ اور یہ صورتہ فرد تصدیق نہیں ورنہ تو یہ مرآة تصدیق نہ ہوتی۔ کیونکہ ایک شیء کا مرآة لنفسہ ہونا باطل ہے اور دوسری وجہ یہ کہ نفس تصدیق ایک مفہوم مفرد ہے جس کے ساتھ تصور تعلق پکڑ سکتا ہے تصدیق نہیں کیونکہ تصدیق کا تعلق قضیہ کے ساتھ ہوتا ہے لہذا یہ صورتہ ادعا نیہ ایک فرد تصور ہوا اور اس پر تصدیق متصورہ کامل اقلی ہو گا جیسے انسان جو متصور بواسطہ حیوان الناطق ہو تو حیوان ناطق پر انسان کامل ادلی ہوتا ہے بطلاق عینہ اسی طرح اس صورتہ ادعا نیہ پر جو مرآة برکت تصدیق ہے۔ تصدیق کا حل ادلی ہو گا۔ شائع متعارف نہیں ہو گا۔ اور تصور مطلق کا حل اس صورتہ پر حل شائع متعارف ہو گا۔ لہذا اتحاد تصور خاص کا جو صرف نفس تصدیق کے ساتھ متعلق تھا صحیح تصدیق بطلق لازم آتے گا۔ اور یہ جہاں مقصد کے منافی نہیں ہے کیونکہ ہم تصدیق مطلق اور تصور مطلق کے درمیان تباین نوعی کے قائل ہیں وہ

جی باین معنی کو تصور و تصدیق میں جو بھی کسی چیز پر صادق آتے اس پر دوسرا بالکل الشائع صادق نہ آتے یہاں تو صورت تصور خاص پر تصدیق بالکل اولیٰ صادق آ رہی ہے اور تصور مطلق کا اس صورت پر عمل شائع ہے لہذا فرد التصور یہ بتائیں نوعی ہیں المطلقین کے منافی نہیں۔ کیونکہ بتائیں نوعی سے ہماری مراد یہ ہے کہ تصور اور تصدیق میں سے کوئی بھی بالکل شائع کے ساتھ اس پر صادق نہ آتے جس پر دوسرا بالکل شائع صادق آتا ہے۔ والسران التصور المطلق یہ جواب ہے اس اشکال کہ جب یہ تصور خاص معنی صورت اذعانہ یہ حقیقت اور نہ تصدیق قرار پاتا ہے تو تصدیق اپنی اس کنہ پر صادق آتے گی اسی طرح یہ کنہ بھی تصدیق پر صادق آتے گی جیسے انسان اپنی کنہ حیوان ناطق پر صادق آتا ہے۔ اور حیوان ناطق انسان پر صادق آتا ہے اور تصور مطلق بھی اس کنہ تصدیق پر صادق آتے گا۔ کیونکہ یہ صورت اذعانہ تصور خاص ہے اور اس پر مطلق تصور صادق آتے گا۔ لان التصور الخاص فرداً لمطلق التصور تو اب تصدیق اور تصور مطلق ایک ہی شئی پر یعنی صورت اذعانہ پر جو کہ تصدیق تھی صادق آگئے فقد صدقاً علی شئی واحد تو اس کا جواب دیا کہ تصور مطلق اپنے افراد کے لئے عرضی ہے ذاتی نہیں کیونکہ صور علیہ جو تصورات خاصہ ہیں مقولات شئی میں مندرج ہیں لان صورة الجوهر جوہر و صورة العرض عرضہ اگر ان صور علیہ کے لئے تصور مطلق ذاتی ہو تو جنس مشترک بین المقولات لازم آجاتے گی اور یہ باطل ہے کیونکہ اس صورت میں ایک تو مقولات کا اجناس عالیہ ہونا ختم ہو جاتے گا۔ اور دوسرا یہ کہ ان کی بساطت بھی ختم ہو جاتے گی۔ کیونکہ مالہ جنس لہ فصلت کے طور پر فصل بھی نکلے گا تو اب وہ مرکب من جنس و فصل ہو جائیں گے۔ تو جب مطلق تصور عرضی قرار پاتا تو اس محاذ سے اس کا صدق علی کنہ تصدیق عرضی ہو گا۔ صدق ذاتی نہیں ہو گا۔ اور تصدیق مطلق اور تصور مطلق کے مابین بتائیں ذاتی کے منافی نہیں کیونکہ یہ صدق اور اتحاد بالعرض ہے فاضل گو پالی نے تقریر اعتراض یوں فرمائی ہے کہ بتائیں نوعی ہیں تصدیق و تصور مطلق اس کو چاہتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک اس پر صادق نہ آتے جس پر دوسرا صادق آتا ہے۔ صدقاً شائعاً اسی طرح بتائیں نوعی اس کو بھی چاہتا ہے کہ کوئی ایک دوسرے کا فرد بھی نہ بنے اور یہاں تصدیق فرد تصور ہو رہی ہے۔ کیونکہ تصدیق متحد بالتصور الخاص ہو رہی ہے اور تصور خاص فرد ہے تصور مطلق کا تو تصدیق بھی فرد ہو جائے گی تصور مطلق کی تو اس کا جواب دیا کہ بتائیں نوعی ان دونوں چیزوں کا تقاضا اس وقت کرتا ہے جب دونوں متباین اپنے ماتحت کے لئے ذاتی ہوں اگر ان میں سے کوئی ایک اپنے ماتحت کے لئے عرضی ہو اور دوسرا ذاتی تو پھر بتائیں صرف امراول کا تقاضا کرتا ہے امر ثانی کا نہیں۔

چونکہ بتائیں نوعی کا مفہوم یہ پیش کیا جاتا ہے کہ ہر ایک مباین کی ماہیت دوسرے مباین کی ماہیت کے مخالف اور مضاد ہو اور کوئی ایک مباین ایسی چیز پر صادق نہ آتے جس پر دوسرا مباین صادق آتا ہے۔ اور یہاں

امرثانی کے منافی لازم آرہے ہے۔ کیونکہ ایک ہی صورتہ اذعانہ پر تصور اور تصدیق دونوں صادق آرہے ہیں۔ تو شائع نے اس کو دفع کرتے ہوئے کہا تباین کے منافی یہ ہے کہ متباینین کا صدق امر واحد پر ایک ہی نوع اور ایک ہی نحو کا ہو۔ یہاں ایسے نہیں ہے۔ کیونکہ صدق تصدیق بطور عمل ادنیٰ کے ہے اور صدق تصور بطور عمل شائع کے ہے اور وہ بھی عرضی لہذا یہ منافی تباین نہیں۔

قوله فانها من حيث الحصول اذ فان اوهما المصنف نے اتحاد بین العلم والمعلوم کو واضح کرتے ہوئے کہا کہ مستند اتحاد میں علم معنی صورتہ علمہ کے ہے اور یہ صورتہ چونکہ من حیث الحصول معلوم ہے اور من حیث القیم علم ہے لہذا ان کے درمیان اتحاد و جسد الذات ہووے اور تغایر بالا اعتبار تو اس پر مستہم نے قویم کر دیا کہ شئی من حیث الحصول الذہنی تو معلوم بعلم حضور ہے اور کلام تو قہمی معلوم بعلم حصولی میں یعنی علم حصولی کا معلوم ہے ان کے درمیان اتحاد کی بات تھی علم حضور کی معلوم تعلق فان الحصول في الذہن یہ دلیل ہے اس امر کی کہ شئی من حیث الحصول الذہنی معلوم بعلم شرتوی حضور ہے حاصل دلیل ہے کہ حصول فی الذہن بعینہ قیام بالذہن اور حصول فی الذہن کا درجہ ہے۔ لہذا حسب حاصل فی الذہن قائم بالذہن ہوا تو یہ ذہن کی صفت الغماہیہ ہو جائے گا۔ اور ذہن کو اپنے اوصاف الغماہیہ کا علم حضور ہے ہوتا ہے لہذا اس کا علم بھی حضور ہی ہوگا۔ ولیس من ذہن۔ الحصول شئی فی شئی دو قسم ہے ایک یہ کہ جو شئی ظرف ہے وہ منظوف کے ساتھ متصنف ہو یعنی منظوف صفة للظرف ہو جائے اور انتقال منظوف من الطرف ناممکن ہو اس حصول کو حصول اور قیام کہا جاتا ہے۔ دوسرا اس کے اندر اوصاف الطرف بالظرف نہیں ہوتا اور انتقال منظوف من الطرف ممکن ہوتا ہے۔ جیسے حصول متمکن فی المكان اور حصول الزماتی فی الزمان اور حصول شئی فی الذہن پہلے قسم ہے کہ ذہن کے ساتھ وصف قائم ہو جاتی ہے اور ذہن میں حصول کر جاتی ہے۔ اور دوسرے قسم سے نہیں ہے۔ یہی مراد ہے۔ لیس من ذمرة حصول الشئی فی الزمان و المكان سے الا تدری انہما استدلوا۔ یہ تاجید ہے اس امر کی کہ حصول فی الذہن قیام اور حصول فی الذہن کا درجہ ہے حاصل تاجید یہ کہ کلمات کے نزدیک نفس بسیط ہے یعنی منقسم الی الاجزا المقداریہ نہیں ہے۔ جیسے منقسم ہوتا ہے ویسا انقسام نفس میں نہیں ہے اگرچہ نفس کے اجزائے ذہنیہ ہیں۔ کیونکہ نفس جوہر ہے۔ اور جوہر اس کے لئے جنس ہے کل مالہ جنس لہ فصلاً کے حسب ضابطہ اس کے لئے فصل بھی ہے تو نفس کے اجزائے عدیہ ذہنیہ ثابت ہوتے۔ لیکن اجزائے تخلیلیہ مقداریہ نہیں ہیں۔ اور بساطہ نفس سے مراد عدم الاجزا المقداریہ ہے اور اس پر وہ استدلال پیش کرتے ہیں کہ جوہر حاصل فی انفس ہوتی ہے وہ بسیط ہے لہذا نفس بھی بسیط ہوگا۔ کیونکہ اگر نفس

بسبب نہ ہو بلکہ منقسم الی الاجزاء ہو تو الامراض فی النفس یا نفس کی ہر ہر جز میں بتامہ موجود ہوگا۔ یا کسی ایک چیز میں یا مجموعہ میں جیسا کہ مجموعہ اجزائیں اور یہ تمام شقوق باطل ہیں کیونکہ شق اول میں لازم آتا ہے وجود شقی واحد فی امکانہ متعدّدۃ فی زمان واحد جو کہ باطل ہے اور ثانی میں ترجیح بلا مرجح کیونکہ ایک جز میں حاصل ہے دوسری میں کیوں نہیں فسا المدوح اور شق ثالث میں لازم آتا ہے کہ حاصل فی النفس جو بسیط اور غیر ممتد تھا وہ ممتد ہو کر منقسم الی الاجزاء ہو جائے۔ کیونکہ عمل چونکہ ذی اجزاء تھا اس لئے حال بھی ان اجزاء پر منقسم ہو جاتے گا۔ اور یہ باطل ہے یہ استدلال تب صحیح ہو سکتا ہے جب کہ حاصل فی الذہن حلول فی الذہن کر جاتے۔ اگر حلول نہ کرے بلکہ ایسے ہو جیسے حصول ممکن فی امکان ہوتا ہے۔ تو مکان کی تقسیم مستلزم تقسیم مکن نہیں ہو جاتی اور اسی طرح انقسام زمان مستلزم نہیں ہوتا حاصل فی الزمان کے انقسام کو جیسے نقطہ موجود فی الزمان ہے اور زمان منقسم ہے لیکن نقطہ غیر منقسم تو اس سے ثابت ہوا کہ حاصل فی الذہن قائم بالذہن ہے اور معلوم بعلم ضروری ہے۔ قیل لک انا فعنی الیٰ حاصل جواب یہ کہ یہاں حصول سے مراد وجودِ ظلی ہے جس کے اوپر آثار مرتب نہیں ہوتے یعنی یہ وجود مدار انکشاف یا فرحت و سرور اور عز و غم نہیں یہ وہی من حیث ہی کا درجہ ہے جو معلوم ہے اور یہ قیام بالذہن کے علاوہ ہے۔ کیونکہ درجہ قیام کو وجودِ ظلی کہا جاتا ہے۔ اور یہ درجہ علم ہے اور اس پر آثار مرتب ہوتے ہیں یعنی یہ فشا انکشاف و فرحت اور عز و غم بنتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ شقی کو ذہن میں دو قسم کے حصول لگتے ہیں ایک حصول ایسے جیسے حصول اشیا فی الزمان وال مکان ہوتا ہے یہ ہے وجودِ ظلی اور درجہ معلوم اور دوسرے حصول فی الذہن جو قیام بالذہن اور حلول فی الذہن ہوتا ہے۔ یہ وجودِ ذہنیِ ظلی ہے اور یہ درجہ علم ہے۔ اور اس پر آثار علم مرتب ہوتے ہیں ہماری مراد یہاں من حیث حصول سے پہلے قسم کا حصول ہے۔ اور ممکن ہے جو بسبب نفس پر استدلال پیش کیا تھا اس کی مدار حصول کے قسم ثانی پر ہے۔ فلا اشکال ولا توہم ویحتمل ان یکون الحیثیۃ تعلیلیۃ اعم یہ جواب ثانی ہے۔ حاصل یہ کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ حصول فی الذہن کا درجہ یعنی قیام بالذہن کا درجہ ہے لیکن پھر بھی علم و معلوم میں فرق ہے کہ علم میں حیثیۃ تقبید ہے اور معلوم میں حیثیۃ تعلیلیہ ہے۔ تقبید نہیں ہے جیسے علم میں تقبید یہ تھی علم میں حیثیت محکوم علیہ کی قید ہے جس کا معنی یہ ہے الصورة المقیدۃ بالقیام علم اور معلوم میں علت برتے مکم ہے جس کا مفہوم یہ ہے الصورة معلومۃ لانها قائمۃ بالذہن کیونکہ اگر قیام بالذہن نہ ہو تو پھر علم نہیں ہوگا جب علم نہ ہو تو معلوم کیسے ہو سکتا ہے۔ لہذا صورة کے معلوم ہونے کا سبب ہی ہے کہ اس کو قیام بالذہن بھی حاصل ہے۔ جو کہ علم ہے اسی کے سبب صورة من حیث ہی معلوم بنتی ہے۔ فان قلت یلزم حیثیۃ الیٰ حاصل اعتراض یہ ہے کہ جب صورة علم

کو قیام بالذہن اور حلول فی الذہن ہوا تو لازم آتا ہے کہ صورتہ علمیہ عرض ہو جائے کیونکہ ذہن ایسا محل ہے جو صورتہ حاکم سے مستغنی ہے۔ اور جو محل مستغنی عن المال ہو وہ محل موضوع ہوتا ہے۔ الموجود فی الموضوع عرض کی تعریف اس پر صادق آتی ہے۔ حالانکہ صورتہ علمیہ جوہر ہوتی ہے جب کہ اس کا معلوم جوہر ہوا لہذا تابعة للعوم بناءً علی حصول الاشياء بانفسها فيلزم كون الصورة الواحدة جوهراً وعرضاً وهما متباينان قلت عرضيتها حاصل جواب یہ کہ صورتہ علمیہ باعتبار اپنی ہوتیہ شخصیت کے جو قائم بالذہن ہے عرض ہے اور باعتبار اپنی طبیعتہ مسلئہ اور ماہیتہ مطلقہ کے جوہر ہے کیونکہ اس مطلق درجہ کو قیام بالذہن اور حلول حاصل نہیں ہے لہذا اسمیں کوئی منافاتہ نہیں ہے کیونکہ عرضیتہ ایک اعتبار سے ہے اور جوہریتہ دوسرے اعتبار سے۔ وانما الحصر فی المقولات یہ دفع ہے اس وجہ سے کہ جب صورتہ علمیہ عرض ہوتی تو پھر یہ عرض کے مقولات تسعہ میں سے کسی ایک مقولہ کے تحت ضرور مندرج ہوگی کیونکہ عرض مقولات تسعہ میں منحصر ہے جب مقولہ عرضی کے تحت درج ہوتی اور ادھر مقولہ جوہری میں بھی مندرج ہے تو مندرج تحت المقولتین المتباينتين ہوگئی جو کہ باطل ہے تو اس کا جواب دیا کہ مقولات تسعہ میں وہ عرض منحصر ہے جو اپنی ماہیتہ من حیث ہی ہی اور طبیعتہ مسلئہ و مطلقہ کے لحاظ سے عرض ہونہ وہ جو صرف ہوتیہ شخصیتہ کے اعتبار سے عرض ہے لہذا اس کا اندراج تحت مقولتہ من المقولات العرضیہ ضروری نہیں ہے کالصورۃ الجرمیۃ والنوھیۃ۔ علی صورتہ جسمیہ اور نوعیہ جو اپنے شکل و تشخص میں محتاج الی الھیولی ہو کر باعتبار ہوتیہ شخصیتہ کے عرض ہیں لیکن اس کے باوجود عرض کے کسی مقولہ میں مندرج نہیں ہیں بلکہ یہ دونوں درجہ جوہر کہلاتی ہیں محققین کے نزدیک شارح کا یہ جواب غلط ہے کیونکہ محض قیام بالمحل سے عرضیتہ ثابت نہیں ہو جاتی بلکہ عرض وہ ہوتا ہے جو باعتبار طبیعتہ مطلقہ کے محتاج الی الملل المطلق ہو اور باعتبار ہوتیہ مخصوصہ کے محتاج الی الملل الخاص ہو اور یہ محل مقوم للمال ہو۔ یہی وجہ ہے کہ صورتہ جسمیہ اور نوعیہ باوجود اس کے کہ اپنے خصوصیات تشکیلیہ میں محتاج الی الھیولی ہیں لیکن ان کو عرض بالکل نہیں کہا جاتا۔ بحسب مخصوص اور نہ بحسب الاطلاق و اہموم لہذا شارح کا صورتہ جسمیہ اور نوعیہ کو باعتبار ہوتیہ شخصیتہ کے عرض قرار دینا غلط ہے۔ ولا یساعده کلمات القوم لہذا صورتہ علمیہ بھی معلوم جوہری سے حاصل ہے چونکہ طبیعتہ مطلقہ اور ہوتیہ شخصیتہ کلتیہما کے لحاظ سے محتاج الی الملل نہیں ہے بلکہ صرف ہوتیہ شخصیتہ کے لحاظ سے محتاج ہے لہذا یہ عرض نہیں ہے تو جو اعتراض بالعرضیتہ کیا گیا تھا ساقط ہو جاتا ہے جواب شارح کی ضرورت نہیں ہے۔ وما قيل ان المحصول بعض حشرات نے اعتراض مذکور کا یہ جواب دیا کہ مقولات تسعہ میں وہ عرض منحصر ہے جو موجود فی نفس الامر جو صورتہ علمیہ موجودات نفس الامر سے نہیں بلکہ یہ امور اعتباریہ سے ہے کیونکہ اس کے اندر من حیث القیام

کی حیثیت معتبر ہے اور چونکہ حیثیت ایک امر اعتباری اور داخل فی حقیقۃ العلم ہے لہذا علم بھی امر اعتباری ہو جائے گا۔ اس کا کسی مقولہ عرض کے تحت داخل ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ تحت اقوال امر نفس الامر یہ درج ہیں نہ امور اعتباریہ فقد ذل ذلۃ بعیدۃ اس میب نے بڑی لغزش کھاتی ہے کیونکہ حیثیت الکفای اور قیام تو صرف علم کے مفہوم اور اس کی تعبیر و عنوان میں معتبر ہے مصداق اور معنوں میں تو معتبر نہیں ہے لہذا علم کے وجود نفس الامر کا انکار اور وجود اعتباری کا اعتراف صحیح نہیں ہے منہیہ میں کہا کہ یہ میب مجموعہ معروضات کو علم کہتا ہے یعنی صورتہ جو حاصل فی الذہن ہوتی ہے اور فی ہنی عوارضات کے ساتھ معروض ہوتی ہے تو اس صورتہ معروضہ مع العوارضات الذہنیہ مجموعہ من حیث مجموعہ کا نام علم رکھتا ہے اور یہ ایک امر اعتباری ہے جو موجود فی نفس الامر نہیں ہے و یرد علیہ اس پر اعتراض کر دیا کہ علم تو صفت حقیقہ ہے جس پر ترتب آثار ہوتا ہے یعنی انکشاف اور فرحت و مسرور اور غم و حزن یہ آثار اسی حقیقہ علمیہ پر مترتب ہوتے ہیں تو یہ موجود خارجی بمعنی ما یترتب علیہ الآثار ہے اور ذہن بھی اس کے ساتھ متصف بالصفات الغضائی ہوتا ہے اس لئے تو اس صورتہ کا علم ذہن کو ضروری ہوتا ہے اگر یہ امر اعتباری ہو تو وصف استزائی ہو جائے گا پھر تو اس کے ساتھ علم منطوق متعلق نہیں ہو سکتا اس لئے معلوم ہوا کہ علم موجودات نفس الامر میں ہے موجودات اعتباریہ سے نہیں صورتہ علمیہ جو کلتف بالعوارض الذہنیہ ہے یہ ایک شخص ذہنی ہے جو نفس الامر میں موجود ہے حصول الاشیا بالاشیا ہا والوں کے نزدیک مقولہ کیف میں حقیقتاً درج ہے اور حصول اشیا بانفسہا والوں کے نزدیک مقولہ کیت میں سامتہ درج ہے تشبیہاً للاموس الذہنیۃ بالاموس العینیۃ ویسے تحقیقاً ان حضرات کے نزدیک تابع للمعلوم ہے۔ ان کان المعلوم جوداً فجوداً وان کان عرضاً فعرضاً قوله ومن ہنا یسقط الایراد یہ لہذا مشہور حصول اشیا بانفسہا کے مسلک پر وارد ہوتا ہے۔ خلاصہ ایاد یہ کہ جب حصول اشیا بانفسہا ہوا تو پھر حرارۃ اور برودۃ بوقت تصور کے ذہن کے اندر بماہیت خود اور اپنی حقیقہ اصلہ کے ساتھ چلی جاتی ہے اور ذہن کے ساتھ قائم ہوگی تو پھر لازم آتا ہے کہ حار و بارد ہو کیونکہ مبدا کا قیام اصل مشتق کے لئے علت بنتا ہے۔ لہذا قیام حرارۃ و برودۃ سے ذہن کا حار اور بارد ہونا لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے معلوم ہوا کہ حصول اشیا بانفسہا باطل ہے تو اس اشکال کو ساقط کہہ کر رو کر دیا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ شئی حاصل فی الذہن کے دو اعتبار ہیں اول یہ کہ قائم بالذہن ہے اور عوارض ذہنیہ کے ساتھ کلتف اور ثانی یہ کہ نفس حقیقہ مرسلہ اور ماہیتہ مطلقہ من حیث ہی ہی کو ملحوظ کریں اور قیام بالذہن سے قطع نظر کریں یہ صورتہ بالاعتبار الاول موجود فی الذہن اور قائم بالذہن ہے اور یہ وجود مناط انصاف نہیں لہذا حرارۃ کا اسی اعتبار سے موجود فی الذہن ہونا ذہن کے حار ہونے کا موجب نہیں ہے اور وجود بالاعتبار الثانی اگرچہ مناط انصاف ہے لیکن اس اعتبار سے وہ موجود

فی نفسہ ہے اور قائم بالذہن نہیں لہذا ذہن کا مار ہونا لازم نہیں آئے گا قولہ شد بعد التفتیش  
 وچر تفتیش یہ کہ ہم دیکھتے ہیں کہ اشیا اپنے وجود خارجی کے وقت علم نہیں بنتے بلکہ جب ذہن میں حاصل  
 ہوتے ہیں اس وقت وہ علم قرار پاتے ہیں تو ہم نے جستجو کی کہ علم کس چیز کا نام ہے تو معلوم ہوا کہ علم خود ان  
 اشیا کا عین تو نہیں ہے کیونکہ عین اشئی نہ خارج میں منفک ہوتا ہے نہ ذہن میں اگر عین ہوتا تو پھر اشیا۔  
 وجود خارجی کی وقت بھی علوم ہوتی

نام ہوگا۔ ان اشیا کے وجود ظنی کا یعنی حصولہائی الذہن کا نام ہوگا تو یہ بھی غلط ہے کیونکہ یہ وجود ظنی امر انزائی ہے  
 علم تو وصف انضمامی ہے لہذا وجود ظنی علم نہیں ہو سکتا یا پھر علم نام ہوگا ایک ایسی وصف کا جو اشیا کے وجود  
 سے ایک امر ذاتی ہے اور ذہن میں ان کو عارض ہو رہی ہے حالت ادراکیہ علاوہ ازیں علم حقیقتہ واحد ہے جس کے  
 افراد بداعتہ ایک دوسرے کے مماثل ہیں اور صورتہ علمییہ حقیقتہ واحد نہیں لہذا علم حالت ادراکیہ کا نام ہوگا جو کہ  
 حقیقتہ واحد ہے۔ قیل ان التفتیش امر حاصل اعتراض یہ کہ یہ شک و شبہ یعنی تھا علی سلمات القوم میں ہے کہ  
 ہدایات میں ہوتا ہے اور آپ کا تفتیشی جواب سلمات سے ایک مقدمہ وہی علم و معلوم متحدان بالذات کے  
 انکار پر مبنی ہے لہذا یہ جواب ان حضرات کی معانب سے نہیں ہو سکتا جو مستکہ اتحاد کا اعتراف کرتے ہیں ،  
 قولہ تدبر فیہ اشارۃ الی انہ ساقط و بر سقوط یہ کہ اس تفتیش کے اندر مستکہ اتحاد کا انکار نہیں

ہے بلکہ تاویل کی گئی ہے کہ مستکہ اتحاد میں علم حقیقی مراد نہیں ہے بلکہ علم یعنی الصورة مراد ہے اور یہ احتمال  
 عقلی اس مجیب کے لئے کافی جو کلام قوم کی توہید پر کر رہا ہو۔ اگرچہ قوم سے اسکی صراحت موجود نہ ہو جیسے کہ مصنف  
 کا قول بعد التفتیش اسی پر دل ہے اگرچہ قوم نے حالت ادراکیہ کا قول صراحت تو نہیں کیا لیکن تفتیش احکام سے یہ  
 ظاہر ہوتا ہے کہ حالت ادراکیہ کے وہ قائل ہیں کیونکہ وہ اعتراف کرتے ہیں کہ علم حقیقتہ واحدہ مخلصہ ہے جو کہ  
 مقولہ کیف کے تحت درج ہے۔ یہ بات حالت ادراکیہ پر تو صادق آتی ہے صور علمیہ پر صادق نہیں آ سکتی کیونکہ  
 صور علمیہ حقیقتہ واحدہ نہیں بلکہ حقائق مختلفہ اور مندرجہ تحت الاجناس مختلفہ ہیں اس لئے کہ صور علمیہ تابع ہیں  
 ذی الصور کے اور ذی الصور کے حقائق مختلفہ ہیں لہذا صور بھی ایسے ہی ہونگی و ایضاً للعللہ الذہنیہ کے  
 کچھ لوازمات منحصہ ہیں جو اسکی جزئیات میں مشترک ہیں مثلاً منشا انکشاف ہونا اور ترتیب آثار مثلاً اجزاء  
 حوز و سرور سے ذہن کا حکیف بالون والسرور ہونا تو میں طرح یہ لوازمات مشترک بین اجزئیات ہیں تو لازم  
 ہے کہ ان کا ملزوم یعنی علم بھی امر مشترک بین الصور التصوریہ والتصدیقیہ ہو اور ان کے درمیان کوئی ذاتی تو  
 مشترک نہیں ہے۔ کیونکہ صور مقولات شتی میں درج ہیں اور مقولات متبانیہ کے درمیان کوئی ذاتی  
 مشترک نہیں۔ لہذا کوئی امر معنی ضرور مشترک ہوگا۔ اور یہی حالت ادراکیہ ہے۔ کیونکہ ہماری مراد حالت ادراکیہ



سے ایک امر عرضی ہے جو عارضی للصور ہے جس پر انکشاف مترتب ہو قولہ يمكن الجواب من قبلہم ان کی طرف سے ایک اور جواب دیا کہ تصدیق ان کے نزدیک سرے سے علم ہی نہیں تصدیق ان کے نزدیک کیفیتہ لاحقہ بالعلم ہے جسے باور کردن و گردیدن کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں علم کا معنی تو دانستن ہے نہ کہ باور کردن جب تصدیق علم نہ ہوتی تو پھر متحد بالعلوم ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ولو سلم بنا تسلیم یہ ہے کہ تصدیق کو قسم علم شمار کیا جاتا ہے اس لئے اگر تسلیم کر لیا جائے کہ تصدیق علم ہے تو پھر اتحاد معلوم علم تصوری کے ساتھ متخص ہے کیونکہ اتحاد متخص ہے علم بمعنی الصورة کے ساتھ اور علم باین معنی صرف تصور ہے تصدیق کیفیتہ ادراکیہ ہے حاصل یہ کہ علم بمعنی مبداء انکشاف و قسم ہے ایک صورتہ جو منشا انکشاف برائے ذی الصورة ہے اور دوسرا ہے اذعان جو کیفیتہ ادراکیہ ہے اور منشا انکشاف برائے نسبت ہے یہ اپنے معلوم کے ساتھ متحد نہیں ہے اور اتحاد صرف صورتہ حاصلہ کے ساتھ متخص ہے جو کہ علم تصوری ہے تصدیقی و اعراض علیہ المصداق حاصل اعتراض یہ کہ انہوں نے علم کی تفسیر صورتہ حاصلہ کے ساتھ کی ہے پھر علم بمعنی الصورة کو منقسم کیا الی تصور و تصدیق ان امرین کے تسلیم کرنے کے بعد پھر تصدیق کے متعلق علمیہ کا انکار یا اتحاد معلوم لسا انکار تحکم اور دعویٰ بلا دلیل ہے جس کی گنجائش قولہ عقیدہ میں نہیں ہے اگر حصول اشیا بانفسہا ہے تو پھر صورتہ علمیہ کے دو قسم خواہ تصور ہو یا تصدیق متحد مع معلوم ہوں گے اگر حصول اشیا باشبہا ہو تو پھر کوئی بھی متحد مع معلوم نہیں ہے۔ لہذا ان دو کے اندر فرق کرنا محکم ہے انت خبیر بالمساحیۃ یعنی تقسیم مبنی بر مسامحتہ ہے پھر مسامحتہ فی القسم ہو یعنی صورتہ جس کو قسم قرار دیا گیا ہے اس کے اندر تعمیر کریں یعنی صورتہ سے مراد عام ہے۔ اسی ما یطلق علیہ الصورة ولو مجازاً سواء کان عین الصورة او لاحقاً بالصورة تصور صورتہ حقیقیہ ہو گا اور تصدیق لاحق بالصورة یا مسامحتہ باعتبار قسم ہو یعنی تصدیق سے مراد مصدق بہ ہو اور یہ واضح ہے کہ یہاں مسامحتہ فی القسم سابقہ مسامحتہ فی القسم سے مختلف ہے کیونکہ سابقاً جو مسامحتہ تھی وہ خود علم میں تھی کہ خواہ علم حقیقی ہو یا ملحق بالعلم تصور علم حقیقی تھا اور تصدیق بمعنی الاذعان ملحق بالعلم تھی اور اس مقام پر مسامحتہ فی الصورة ہے یعنی جو صورتہ منقسم الی تصور و تصدیق سے اس سے مراد عام ہے خواہ حقیقتاً صورتہ ہو یا لاحقہ بالصورة جب مسامحتہ کا جواب مشہور ہے تو مصنف کا اس کو حکم کہنا صحیح نہیں ہے ولو سلمہ اذ کون الاذعان کا جو ماحشیہ ہے اس کا بھی یہی مفہوم ہے کہ علم بمعنی ما یرتب علیہ الانکشاف کا قسم ہے تصدیق لیکن پھر بھی اتحاد مخصوص ہے علم تصوری کے ساتھ جس کا معنی الصورة اجمالاً ہے جو کہ منشا انکشاف ہے علم تصدیقی متحد مع معلوم نہیں ہے مصنف کا اعتراض یہ ہے کہ قسم صورتہ علمیہ کو قرار دینا اور اسے منقسم

الی تصور والتصدیق کرنا پھر تصدیق کو قسم علم نہ ماننا یا اس کو متحد مع المعلوم نہ کہنا حکم ہے اور شارح نے اسی کا جواب بالمسامتہ دیا ہے لہذا حکم نہیں ہے قولہ فتلك الحالة تنقسم الى تحقيقه ان المعلم قاضی مبارک تحقیقہ سے حالت ادراکیہ کو جس کا مفہوم دانش کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے ثابت کرنا چاہتا ہے حال یہ کہ ممکن بوجہ امکان کے ایک منظم شئی لہذا علم جو کہ نور ہے اسے فی حد ذاته حاصل نہیں ہے بلکہ علم کے بارہ میں محتاج الی المعلم ہے معلم سے مراد معلم حقیقی مبادیہ فیاض واجب تعالیٰ ہے جب معلم متعلم کو تعلیم دیتا ہے تو متعلم کے اندر ایک حالت نورانیہ پیدا ہو جاتی ہے اور یہی حاصل ہے مصدر تعلیم کا اور اسی پر متفرع ہے کیونکہ فاعل جب کسی صفت کا ایجاد کرتا ہے تو وہ صفت ایجاد کے ساتھ متصف ہوتا ہے اور منفصل کے اندر ایک تو وہی صفت آتی ہے جس کا فاعل نے ایجاد کیا اور دوسرا ہوتا ہے اس صفت کی قبولیت جو صفت اولیٰ پر متفرع ہوتی ہے یہی دانش ہے اور یہی فعل تعلیم پر متفرع ہے کیونکہ تعلیم کا معنی فارسی میں دانگوزین ہے اور جو حاصل مترتب ہے وہ ہے دانش اور اسی کا نام حالت ادراکیہ ہے اور صورتہ حاصلہ تعلیم کا حاصل بالمصدر نہیں ہے اور نہ اس پر متفرع ہے بلکہ وہ حاصل بالمصدر ہے تحصیل شئی کا لہذا حقیقی علم وہی حالت ادراکیہ ہے جسے دانش کہا جاتا ہے اور یہی حقیقی علم ہے یہ اپنے معلوم کے ساتھ متحد نہیں ہے بلکہ متغایر ہے اور یہی حالت ادراکیہ منقسم الی تصور والتصدیق ہے اور یہ دونو حالتان النفس مختلفان بالذات و متغایران للمعلوم بالماہیۃ تو ہم نے اس تصور و تصدیق کو جو حالت ادراکیہ کے اقسام ہیں نوعان متبائن کہا ہے اور جس علم کے اقسام ہیں وہ علم اپنے معلوم کے ساتھ اتحاد قبول نہیں کرتا لہذا آپ کا شک مشہور ساقط ہے اور منہیہ میں اسی علم معنی الحالت الادراکیہ کو جس کا مفہوم دانش ہے نور قرار دیا یعنی نفس میں ایک نور اور روشنی ہے اور تکلیف کے نزدیک یہی نور ایک صفت ذمی اضافتہ ہے جو معلوم کے ساتھ تعلق رکھتی ہے تب معلوم کے لئے منشا انکشاف ہو جاتی ہے اور تکلیف چونکہ وجود ذہنی کے قائل نہیں ہیں اس لئے حصول صورتہ فی العقل کے قائل نہیں ہیں البتہ مصنف نے دونو کا اجتماع کر لیا کہ حالت ادراکیہ کے ساتھ حصول صورتہ کا قول بھی کیا اور حالت کو مشتمل بالصورتہ قرار دیا تب صورتہ علم مجازی قرار پایا اور یہ علم مجازی بھی منقسم الی تصور والتصدیق ہے ان کے مابین تباہین نوعی کا قول ہم نے نہیں کیا۔ قولہ ولا یخفی علیک ان کلامہ جواب ہے اس سوال کا کہ حاصل عمل یہ ہے کہ مصنف نے حالت ادراکیہ کو علم قرار دیا ہے اور مصنف سے پہلے بھی متفقین حالت ادراکیہ کا قول کر چکے ہیں پھر دعویٰ تفرد کیسے صحیح ہو سکتا ہے حاصل جواب یہ کہ بناء تفرد صرف قول بالحالت الادراکیہ نہیں ہے بلکہ مجموعہ امور ثلاثہ ہیں جس کے ساتھ اسکی کلام ناطق ہے کہ اذعان کیفیتہ ادراکیہ ہے کیونکہ خود مصنف نے تصریح کی کہ فتلك الحالة تنقسم الى التصور والتصدیق تصدیق کی حقیقتہ اذعان و اعتقاد ہے

جیسے مصنف نے تقسیم علم کرتے ہوئے کہا۔ فان كان اعتقاد النسبة خبرية فتصديق اعتقاد اور اذعان ایک ہی چیز ہے جو عین تصدیق ہے تو تصدیق کو حالت ادراکیہ کا قسم کہنا خود اذعان کو حالت ادراکیہ کہنا ہے اور اسی طرح شک وہم یہ کیفیت تصور یہ ہیں یہ بات جو کہہ متن میں بالصراحت مذکور نہیں تھی اس لئے منہبیہ میں تصریح بر فی الحاشیہ کا حوالہ دیا جس میں صراحت مذکور ہے الشک وهو تصور اور یہ دو تو یعنی تصور اور تصدیق حالت ادراکیہ کے اقسام ہیں۔ اور ایک ہی امر کے ساتھ متعلق فی زمان واحد نہیں ہو سکتے خلاصہ یہ کہ امور ثلث بنا کر فرد ہیں۔ ایک قول بالحوالہ الادراکیہ دو سٹرایہ کہ شک واذعان دو قسم ادراک ہیں تیسٹرایہ کہ ایک ہی نسبت کے ساتھ باعتبار تعلق کے مجتمع فی زمان واحد نہیں ہو سکتے۔ امر اول یعنی حالت ادراکیہ کا قول مصنف سے پہلے میرزا محمد ہروی اور محققین متکلمین نے کیا ہے لیکن وہ تصدیق کو ادراک نہیں مانتے بلکہ لاحق بالادراک قرار دیتے ہیں اور امر ثانی یعنی ادراک میں سے دو کو قرار دینا متاخرین اس کے قائل ہیں۔ لیکن وہ ادراک معنی الصورة العلمیہ کے اقسام مانتے ہیں البتہ بعض متاخرین کی کلام سے مفہوم ہوتا ہے کہ شک واذعان کیفیتان ادراکیہ تان لیسا من قبیل الصورة لیکن پھر بھی صراحت موجود نہیں ہے بلکہ التزاما مفہوم ہے بخلاف کلام مصنف کے کہ وہ صراحت اس کے ساتھ ناطق ہے بہر حال مجموعہ ثلث کا قول قبل مصنف کسی نے نہیں کیا بلکہ شارح نے تو منہبیہ میں صرف امر ثالث کو بنا کر فرد قرار دیا کہ یہ ایک ایسی چیز ہے۔

جس کا قول قبل مصنف کسی نے نہیں کیا۔ قال فی الحاشیة ولا یخفی علیک اذ وقد صرح بہ فی الحاشیة یہ صرف اسکی تائید کیناظر نقل کیا کہ مصنف کی کلام ناطق ہے کہ شک کیفیت تصور یہ ہے ورنہ تو اذعان کا کیفیت ادراکیہ ہونا تو متن کے اندر تقسیم بحالات الادراکیہ الی التصور والتصدیق سے صراحت معلوم ہو رہا ہے البتہ شک کو کیفیت تصور یہ قرار دینا متن سے صراحتاً و منطوقاً معلوم نہیں ہو رہا تھا اس کے لئے یہ منہبیہ نقل کیا جس کے اندر شک کو صراحتاً تصور کہا گیا ہے مصنف کے اس حاشیہ کا محال بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ تقریباً شبہ باعتبار صدقہ کے کی جاتی ہے اور یہاں ہی مراد ہے کیونکہ اس پر مدار حل ہے اور شبہ کی تقریر اول جو باعتبار نفس تصدیق کے تھی یہ جواب جو مذکور فی المتن ہے اس کے اندر جاری نہیں ہو سکتا کیونکہ نسبت مشکوکہ کے ساتھ شک تعلق پکڑتا ہے جو از قسم تصور ہے اور اس کے نازل ہونے کے بعد اذعان اس سے تعلق پکڑتی ہے تو دونوں کے بعد دیگرے ایک ایسی شے کے ساتھ متعلق ہوتے اور اسی پر مبنی ہے تفاوتہما کتفاوت النوم و الیقظہ اور یہ جواب تقریر اول کے اندر جاری نہیں ہو سکتا کیونکہ اسوقت تصور نفس تصدیق کے ساتھ متعلق ہو جاتا ہے یہ دونوں ایک امر ثالث کے ساتھ متعلق نہیں ہوتے لہذا تفاوتہما کتفاوت النوم و الیقظہ کی تشبیہ پوری نہیں ہو سکتی قابل مہربانی

کا خیال اس سے مختلف ہے وہ اس منہیہ کی توفیح میں یوں فرماتے ہیں کہ لایجری الجواب المذکور  
 عن التقدير الاول یعنی جو شبہ کی تقریر اول باعتبار تصدیق کے کی گئی تھی اس کا مصنف نے جو جواب دیا  
 تھا کہ ان تعلق التصور بکل شئی لا یستلزم التعلق بکل وجه پس ہو سکتا ہے کہ تعلق  
 تصور و تصدیق کے ساتھ جائز ہو اور نہ تصدیق کے ساتھ ممنوع تو تصور کا اتحاد بکنہ التصدیق لازم نہیں آئیگا  
 یہی جواب جاری نہیں ہو سکتا جب کہ شبہ کی تقریر باعتبار صدق کے کی جائے فان النسبة المشکوكة  
 هذا تعلیل لعدم جریان الجواب المذکور حال یہ کہ یہاں ممکن نہیں کہ یہ کہا جائے کہ ان تعلق  
 بکل شئی لا یستلزم بکل وجه لہذا ہو سکتا ہے کہ نہ نسبت کے ساتھ تعلق ممنوع ہو اور اس کی وجہ کے ساتھ جائز ہو کیونکہ  
 نسبتہ شکوکہ کے ساتھ تعلق شک موجود ہے اور اس کے ازالہ کے بعد اس کے ساتھ تعلق اذعان ہو جاتے گا تو دونوں  
 کا تعلق جب ایک ہی چیز سے ہو خواہ وہ نہ نسبت ہو یا وجہ نسبت تو متعلق شئی واحد ہو گئے بناء علی اتحاد العلم دونہما پس  
 متحد ہو جائیں گے۔ لہذا اس منہیہ کے اندر حالت ادراک والاحجاب مراد لینا جو مذکور فی المتن ہے۔ فمما لست  
 احصلہ اذینتہ لا یصح ربط قوله فان النسبة المشکوكة اذ بماقبلہ کا  
 لا یجفی قال فی الحاشیة بل لا یبعد ان یکون مناط التفرد هو الا مر الثالث  
 امر ثالث سے مراد ہے کہ تصور و تصدیق کا اجتماع بحسب التعلیق بنسبتہ واحدہ فی زمان واحدہ نہیں ہو سکتا بلکہ ان دونوں  
 کا تعلق ایک ہی نسبت کے ساتھ فی زمانین مختلفین ہو گا۔ لافی زمان واحدہ یہ ایسی چیز ہے کہ اس کا قول نہ  
 متاخرین نے کیا ہے نہ متقدمین نے۔ کیونکہ متاخرین تصور و تصدیق کے مابین تہمین بحسب التعلق کے قائل ہیں ان کے  
 نزدیک ان کا تعلق ایک شئی کے ساتھ قطعاً نہیں ہو سکتا۔ نہ فی زمان اور نہ فی زمانین اور متقدمین حضرات کو چونکہ  
 لواحق ادراک سے قرار دیتے ہیں لہذا نسبت بوقت مدعنا ہونے کے مقصورہ بھی ضرور ہوگی لہذا ان کے نزدیک  
 اجتماع بحسب التعلق بنسبتہ واحدہ فی زمان واحدہ ہو گیا لہذا اس امر ثالث کے ساتھ مصنف کا تفرد صحیح قرار پاتا ہے۔  
 اس پر نیز آبادی نے اعتراض کیا ہے کہ امر ثالث سرے سے صحیح نہیں فضلاً عن ان یصلح وجہاً  
 للتفرد کیونکہ تجزیل جو ازسم تصور ہے بالاتفاق نسبت کے ساتھ تعلق پر پرتی ہے جس کے ساتھ تصدیق تعلق ہوتی ہے  
 فقد اجتماعاً بحسب التعلق ضرور ہے لیکن بعض حضرات نے اس اشکال کو مرتفع کر دیا کہ تصدیق کا  
 تعلق بالنسبتہ ہوتا ہے من حیث انہا لکلیۃ اور تجزیل کا تعلق بالنسبتہ ہوتا ہے من حیث انہا غیر  
 ماکیۃ لہذا تصدیق اور تجزیل کا اجتماع متعلق واحد فی زمان واحدہ نہ ہو و لو سلم فانما یصح  
 علی تقدیر کون التصدیق من لواحق الادراک لا علی کون الاذعان  
 ادراکاً کا ہوا و رأی المصنف بعض حضرات نے وجہ تفرد یہ پیش کی ہے کہ تصور و تصدیق کو

کیفیت اور ایک قرار دینا جو کہ صورت قائمہ بالنفس کے عقب میں حاصل ہوتی ہیں یہ صرف مصنف نے کہا ہے اور کسی نہیں کہا۔ کیونکہ قائلین بالحالہ الادراکیہ میں متکلمین خود وجود صورتہ کا قول نہیں کرتے علامہ قوشچی حالتہ ادراکیہ کا قائل ہے لیکن وہ قیام صورتہ بالنفس کا قائل نہیں ہے اور سید ہر وی تصدیق کو ادراک نہیں مانتا بلکہ لاحق بالادراک کہتا ہے۔ نیز آری نے وجہ تفرق کے بارہ میں یہی فرمایا و الوجه ان يقال في وجه التفرق ان القول بالحالة المنقسمة الى التصور والتصديق المتباينين نوعاً مع القول بكونها مخالطة بالصورة خلطاً اتحادياً فيها تفرده المصنف فان العلامة القوشچی لا يذهب الى اتحادها مع الصورة وجوداً وبعض الاذكياء لا يذهب الى انقسامها الى التصور والتصديق بل يقول ان التصديق من لواحق الادراك والمليون لا يقولون بوجود الصورة راساً فضلاً عن اتحاد الحالة معها قوله العارضتين لذات واحدة اه في الحالتين الى العارضتين تركب حيثية سے تفاوتہا کی ملحقہ ضمیر سے حال ہے جو راجع الی تصور والتصدیق ہے یہ ضمیر اگرچہ لفظاً مضاف الیہ ہے لیکن معنی فاعل ہے تفاوت کا لہذا اس سے حسب ضابطہ حال بنایا جا سکتا ہے۔ باقی رہی العارضتین کی تعریف باللام حالانکہ حال نکرہ ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ الف لام عہد ذہنی کا ہے جو حکم نکرہ ہوتا ہے اور العارضتین کی تائید اس لئے ہے کہ تصور و تصدیق بتبادل امکانہ تصور یہ و التصدیقیہ ہیں لہذا مطابقت فی التائیدت بین الحال و ذی الحال حاصل ہے افضل حال عن ذی الحال بنا بر ضرورتہ ہے کہ مشبہ یعنی تفاوتہا اور مشبہ یعنی تفاوت النوم و الیقظان کے درمیان اتصال برقرار رہے بہر حال تصور و تصدیق آپس میں مختلفہ الحقیقتہ ہیں جیسے نوم و یقظان اگرچہ ایک نسبتہ کو عارض ہوتے ہیں لیکن اتحاض و عرض سے اتحاد بین العارضتین لازم نہیں آتے گا۔ اور ان کا عرض فی حالتہ واحدہ نہیں ہوگا بلکہ فی الحالتین ہوگا۔ اور یہ عرض نسبت شک و اذعان کے بشرطیکہ یہ جنس ادراک سے ہوں تو ظاہر ہے کیونکہ شک و اذعان ایک ہی نسبتہ کے ساتھ بیک وقت تعلق نہیں پکڑ سکتے بلکہ یکے بعد دیگرے فی الوقتین متعلق ہوں گے اقسام تصور میں سے شک کی تخصیص اس لئے کی گئی ہے کہ تصور مطلق تو مجتمع مع الاذعان ہوتا ہے۔ مباحققناہ سابقان الادراک التصوری مجتمع مع الاذعان فی القضية المقبولہ قال فی الحاشیة هذا ظاہر . . . . . ولونا ملنا فی عبارة الكتاب الو یعنی بنظر ظاہر تو عدم اجتماع کا قول بالنظر الی الشک و الاذعان تھا لیکن بنظر فایز یہ معلوم ہوتا ہے کہ حالتہ ادراکیہ تصور یہ علی الاطلاق مجتمع مع الحالہ الادراکیہ الاذعان یہ نہیں ہو سکتی کیونکہ حالتہ تصور یہ اور حالتہ تصدیقیہ دونوں علم ہیں جن کے اوپر انکشاف ترتب

ہوتا ہے نسبتاً تا مگر خبر یہ قبل از تعلق اذعان خواہ مشکوک ہو یا موہوم حالت تصور یہ کہ ساتھ منکشف ہوگی اور  
 اور جس وقت حالت اذعان یہ تعلق پکڑے گی انکشاف تو ہوگا لیکن یہ انکشاف علی وجہ الاقرار و تسلیم ہوگا اور  
 حالت تصور یہ میں علی وجہ الاقرار و تسلیم لہذا دونوں کا اجتماع بحسب اتعاق علی ایہ واعد فی زمان واحد نہیں ہوگا  
 بلکہ حالت تصور یہ کا تعلق زائل ہوگا پھر حالت اذعان یہ تعلق پکڑے گی اگر یک وقت تعلق پکڑیں تو اجتماع علتین  
 علی ایہ واعد ہو جائے گا جو کہ باطل ہے لہذا ان کا اجتماع فی زمان واحد قطعاً نہیں ہو سکتا  
 هذا مما يظهر يتعمق النظر في عبارته قوله فاذا انتصور عنه التصديق  
 چونکہ مصنف نے ماشیہ میں تصریح کی تھی کہ جواب جو مذکور فی المتن ہے صرف اس شبک کا جواب ہے  
 جس کی تقریر باعتبار مصدقہ کے تھی اور اگر تقریر شبہ باعتبار نفس تصدیق کے ہو تو پھر یہ جواب جاری  
 نہیں ہو سکتا بلکہ مصنف نے امتناع تعلق التصور بکنہ التصدیق کے ساتھ جواب  
 دیا تھا۔ تو شایع یہاں سے جواب مذکور فی المتن کو شبہ باعتبار نفس التصدیق کے اندر جاری کر رہا ہے  
 اور شایع کا یہ جواب دو حصوں پر مشتمل ہے حصہ اول میں جواب شبہ دیا اس صورت پر کہ حالت ادراکیہ  
 کا قول نہ کریں اور حصہ ثانی جواب ہے علی تقدیر القول بالحوالۃ الادراکیہ تفصیل اس کی  
 یہ ہے فاذا انتصور عنه التصديق شرط ہے اور جواب شرط دو ہیں ایک فانما یحتمل  
 اور ثانی وانما للصورۃ۔ جواب اول اس صورت میں شبہ بنتا ہے جب کہ حالت ادراکیہ کا  
 قول نہ کریں حاصل اس کا یہ ہے کہ جب کہ تصدیق کا تصور کریں تو اس وقت کہ تصدیق ترسم فی الذہن  
 ہوگی یہ ترسم اور متصورہ چیز جو کہ کہ تصدیق ہے جس کے ساتھ تصدیق کو عینیہ حاصل ہے کیونکہ شئی  
 کو اپنے کنہ کے ساتھ عینیہ ہوتی ہے اور تصدیق کا حاصل اس ترسم فی الذہن پر عمل اولی ہوگا۔ لا الشائع  
 المتعارف کیونکہ محل متعارف کے لئے شرط ہے کہ محمول کا مبدأ اشتقاق اس کے ساتھ تعلق پکڑے  
 اور وہ اس کا فرد ہو جائے کہ تصدیق کے ساتھ تصدیق تعلق نہیں پکڑ سکتی کیونکہ یہ ایک مفہوم مفرد ہے  
 اور تصدیق کا تعلق مفرد سے نہیں ہوتا بلکہ تصدیق کا تعلق قضیہ مرکبہ سے ہوتا ہے جب اس کے ساتھ  
 تصدیق کا تعلق نہ ہو تو یہ فرد تصدیق صحیح نہیں ہوگا۔ تو اس کا محل شائع متعارف نہ بطریق مواطاة ہو  
 سکتا ہے نہ بطریق اشتقاق البتہ چونکہ تصور اس کے ساتھ متعلق ہے اور یہ تصور کا فرد ہے اس لئے  
 تصور اس پر محمول محل شائع ہو سکتا ہے مگر اذانتصور عنه مفہوم الجزی جیسے کہ ہم مفہوم  
 جزئی کی کہ تصدیق کریں تو ترسم فی الذہن پر بسبب العینیہ جزئی کا محل کمال اولی ہوگا شائع متعارف  
 نہیں کیونکہ اس مفہوم کو جو تبتہ عارض نہیں ہے جو کہ محل متعارف کی مار ہے بلکہ کلیتہ عارض ہے۔

کیونکہ اس مفہوم کا صدق علی اکثر متبعض نہیں ہے لہذا یہ فرد کی ہوگا اور کلی اس پر محمول کمال شائع متعارف  
 ہوگی تو اس سے حقیقہ جزئی اور حقیقہ کلی میں اتحاد لازم نہیں آتا۔ کیونکہ ان کا محل کذب جزئی پر علی نحو واحد  
 نہیں ہے اسی طرح کذب تصدیق متصورہ پر محل تصور اور تصدیق علی نحو واحد نہ ہوا تو ایسا اجتماع متبعض نہیں ہے  
 کیونکہ اس صورت میں اتحاد بین حقیقہ تصور و حقیقہ تصدیق لازم نہیں آتا جیسے کہ مفہوم جزئی جو حاصل  
 فی الذہن ہے اس پر جزئی کمال اولیٰ اور کلی کمال شائع صادق آتی ہے اور اس سے حقیقہ جزئی اور حقیقہ کلی میں  
 اتحاد لازم نہیں آتا اسی طرح حقیقہ تصور اور حقیقہ تصدیق میں بھی اتحاد لازم نہیں آتے گا۔ اور ہم جس تباہین  
 کے قائل تھے اس سے ہماری مراد یہ تھی کہ ان کا اجتماع علی شئی واحد علی نحو واحد نہیں  
 ہوگا اور یہ اجتماع چونکہ علی کثیرین مختلفین ہے لہذا مخالف حقیقتیں برقرار رہے گا۔ کما بین الجزئی  
 والکلی اور شرط کا جواب ثانی و امنا للصوصۃ الخ یہ جواب شبہ ہے علی تقدیر القول  
 بالحالۃ الادراکیۃ حاصل اس کا یہ ہے کہ صورت حقیقہ علم ہی نہیں ہے بلکہ یہ تو از قبیلہ معلوم  
 ہے۔ اور علم حقیقی حالت ادراکیہ ہے جو اپنے معلوم کے ساتھ معاثرہ رکھتی ہے۔ اگر صورت جو کہ علم محازی ہے  
 اس کا ایک قسم جو تصور ہے تصدیق کے ساتھ متحد ہو جاتے تو اس کے ساتھ ہمارے قول بالتباہین پر کوئی  
 اثر نہیں پڑتا کیونکہ ہم اس تصور اور تصدیق کے مابین تباہین نوعی کے قائل نہیں ہیں بلکہ اس تصور اور تصدیق  
 کے درمیان قائل بالتباہین ہیں جو حالت ادراکیہ کے اقسام ہیں اور اس کے مابین متعلقہ حاصلہ ان  
 کذبہ التصدیق لایتعلق بہ میں ان جواہرین کی طرف اشارہ کر دیا حاصلہ سے الی قولہ  
 لیس من باب العلم التصدیقی جواب اول کی طرف اشارہ کیا حاصل یہ ہے کہ کذب تصدیق  
 کے ساتھ صرف علم تصور ہی تعلق پڑ سکتا ہے تصدیقی نہیں کیونکہ صورت اذعان کا حاصل ہونا از قبیل تصور ہے۔  
 نہ از باب العلم التصدیقی کیونکہ یہ ایک مفہوم مفرد ہے جس کے ساتھ تعلق تصور تو ہو سکتا ہے تصدیق تعلق  
 نہیں ہو سکتا کیونکہ تعلق تصدیق مفہوم مرکب کے ساتھ ہوتا ہے نہ مفہوم مفرد کے ساتھ لہذا اس پر محل تصور  
 کمال شائع متعارف ہوگا بخلاف تصدیق کے کہ اس کا محل شائع نہیں بلکہ کمال اولیٰ ہوگا۔ جب دونوں کا  
 محل اس صورت اذعان پر ایک نوع کا نہ ہوا تو یہ ہمارے تباہین نوعی کے منافی نہیں ہے اور لایکنہ  
 سے کما اشارنا ہم جواب ثانی کی طرف اشارہ کیا حاصل یہ ہے کہ اس وقت اگر اتحاد تصدیق  
 ہوتا ہے تو تصور صورتی سے ہے اس سے اتحاد اس تصور کا جو حالت ادراکیہ کا قسم ہے۔ تصدیق کے ساتھ لازم نہیں  
 آتا کیونکہ حالت ادراکیہ متحد معلوم نہیں ہے بلکہ متغایر ہے ولذا حاصل جب تصدیق کمال شائع  
 علی کذبہ التصدیق الحاصل فی الذہن نہ ہوا تو پھر تعلق تصور کذب تصدیق کے ساتھ متبعض نہیں

ہوگا عسا توہدہ المصنف کیونکہ توہم مصنف کی بنیاد ہی یہ تھی کہ اگر تعلق تصور بکنہ تصدیق ہو جائے تو تصدیق اور تصور اسی کنہ حاصل پر محمول علی نحو واحد ہو جائیں گے اور یہ مستلزم ہے اتحاد بین حقیقتہ تصور و حقیقتہ تصدیق کو جو کہ باطل ہے جب بنیاد نہ رہی تو وہم بھی غلط ہو جائے گا و عند بعض الافاضل قوله وانما للصورة سبيل المعلومات استيناف بياني كانه قيل لما كان العلم حقيقتاً هو الحالة الادراكية فأي شيء تكون الصورة فاجاب بانها معلومة بتلك الحالة علماً شروقياً قوله فهي منكشفة بالذات الا في صورة علمية جو کہ قائم بالنفس ہے اور نفس کی صفت ہے اسی حالت ادراکیہ کے ساتھ منکشف بالذات ہوگی قوله ولا نفتقر الا منكشف بالذات ہونے کی تفسیر کی تاکہ یہ اعتراض واقع نہ ہو کہ اس صورتہ کا انکشاف بواسطہ الحالت الادراکیہ ہے پھر منکشف بالذات کیسے ہوتی تو جواب دیا کہ منکشف بالذات سے مراد نفی الواسطہ مطلقاً نہیں ہے بلکہ انکشاف بواسطہ الصور کی نفی ہے لہذا اس کا علم حضوری ہوگا جیسے خود حالت ادراکیہ کا علم بلا واسطہ ہو کہ حضوری ہے باقی رہا مال الصورة تو اس کا انکشاف بواسطہ الصورة ہے لہذا وہ معلوم بعلم حصولی ہے قوله ومن ههنا قيل الا یعنی چونکہ علم حضوری کا معلوم منکشف بالذات ہوتا ہے لا بواسطہ الصورة بخلاف علم حصولی کے کہ اس کا معلوم منکشف بواسطہ الصورة ہوتا ہے اس لئے علم شروقی یعنی علم حضوری کے معلوم کو معلوم بالذات کہا جاتا ہے اور معلوم الصورة کو معلوم بالاتباع ای بواسطہ الصورة

قوله واما قول من قال العلم الحقيقي الا بعض حضرات نے کہا کہ علم حقیقی علم حضوری ہے بخلاف حصولی کے کہ وہ علم حقیقی نہیں ہے اس کی وجہ یہ پیش کی جاتی ہے کہ علم حضوری کا معلوم معلوم بالذات ہے اور علم حصولی کا معلوم بالذات نہیں ہے بلکہ معلوم بالاتباع ہے تو جس علم کے اندر معلوم بالذات ہوگا وہ علم حقیقی قرار پاتے گا اور جس کے اندر معلوم بالذات نہیں ہوگا وہ علم حقیقی نہیں ہو سکتا اور علم حصولی میں معلوم بالذات نہ ہونے کی وجہ یہ پیش کی گئی کہ معلوم بالذات ایسے معلوم کو کہا جاتا ہے جس کے ازالہ سے ازالہ علم ہو جائے کیونکہ علم یا تو خود اضافہ ہے یا منفی ذی اضافہ ہر دون صورتوں میں اس کا تحقق موقوف علی تحقق المضامین ہوگا اور احد من المضامین کے اتفا سے متنتفی ہو جائے گا لہذا اتفا معلوم سے اتفا علم ضروری ہے ایسے معلوم کو ہی معلوم بالذات کہا جاتا ہے جس کے اندر ایسا معلوم ملے گا وہ علم حقیقی قرار پاتے گا والا فلا چونکہ علم حضوری کے اندر علم معلوم میں اتحاد بالذات ہوتا ہے اس لئے اتفا معلوم سے وہ متنتفی ہو جاتا ہے لہذا یہ علم حقیقی ہوگا بخلاف علم حصولی کے



کہ وہ اتنا ہی معلوم سے منتفی ہوتا ہے جتنا بلکہ عذرا اتنا ہی معلوم باقی رہتا ہے اس لئے وہ علم حقیقی نہیں ہے تو اس وجہ پر  
 میرزا زہد ہروی نے رد کرتے ہوئے کہا کہ ومن حصص العلم الحقیقی بالعلم الحضوری فکاشما  
 توہم ان المعلوم بالذات فی العلم الحاصلی هو العین الخارجی یعنی جو لوگ  
 علم حقیقی صرف علم حضوری کو کہتے ہیں وہ اس توہم میں مبتلا ہیں کہ علم حصولی کا معلوم اصلی عین خارجی ہے اور  
 عین خارجی کے ازالہ سے علم حصولی زائل نہیں ہوتا لہذا علم حصولی علم حقیقی نہیں ہوگا۔ اور میرزا زہد نے کہا کہ یہ تو ہم  
 غلط ہے کیونکہ علم حصولی کا معلوم بالذات درجہ من حیث ہی ہی المقطوع النظر عن العوارض  
 الخارجیة والذہنیة ہے اور شئی من حیث العوارض الخارجیة معلوم بالعرض ہے  
 تو وہہ المخصص معلوماً اصلياً وليس كذلك اور شئی من حیث العوارض الذہنیہ  
 علم حصولی اور صورتہ قائمہ بالذہن ہے وعلیہا علم حضوری جب علم حصولی کا معلوم بالذات درجہ میں من حیث  
 ہی ہوا تو اس کے ازالہ سے ازالہ علم حصولی ہو جاتا ہے۔ تو معلوم بالذات جو علم حقیقی کا مدار تھا وہ علم حصولی میں  
 متحقق ہو گیا۔ فقد ظہرات العلم الحاصلی علم حقیقی تو قاضی مبارک نے اپنے قول  
 اما قول من قال سے ایسی وجہ تخصیص پیش کر دی جس پر میرزا زہد کا رد مذکور وارد نہ ہو سکے قاضی مبارک  
 کے اس قول کا اصل یہ ہے کہ جو حضرات علم حضوری کو علم حقیقی کہتے اور علم حصولی کو حقیقی نہیں کہتے فمجمول  
 علی ان یعنی وہ اس پر مجمل ہے کہ حضوری کے اندر معلوم بالذات بمعنی انہ بنفسہ منکشف یعنی  
 معلوم بالذات بمعنی منکشف بنفسہ ہے اور اس کا انکشاف بواسطہ الصورة نہ ہو ایسا معلوم بالذات علم حضوری  
 کے اندر ہے اور علم حصولی میں نہیں ہے۔ کیونکہ حصولی کا معلوم منکشف بنفسہ نہیں ہوتا بلکہ منکشف بواسطہ  
 الصورة ہوتا ہے۔ لہذا وہ معلوم بالذات یعنی بالواسطہ ہوا لہذا وہ علم حقیقی قرار نہیں پاتے گا۔ بلکہ علم حضوری ہی علم  
 حقیقی ہوگا۔ فوجہ الشارح بان معلوم الحضوری منکشف بذاتہ لا بتوسط  
الصورة فالعلوم فی الحصولی انما ینکشف بواسطہ الصورة فهو معلوم  
بالتبع هذا هو المراد بكون الحضوری علماً حقیقياً وليس مدار العلم  
الحقیقی علی ازالة العلم بازالة المعلوم حتی یرد علیہ ما اورد المیرزا زہد  
الہروی قوله بمعنی الصورة العلمیة لا الحالة الادراکیة یعنی علم حقیقی  
کا بتوجیہ مذکورہ مختصر فی علم حضوری ہونا اس وقت صحیح ہوگا جب علم حصولی بمعنی صورة علمیہ ہو کیونکہ اس وقت  
 درست ہے کہ صرف علم حضوری کے اندر معلوم بالذات بمعنی منکشف بنفسہ بلا واسطہ الصورة موجود ہے اور علم

حصولی میں موجود نہیں ہے کیونکہ علم حصولی بمعنی الصورة کا معلوم بواسطہ الصورة ہے نہ بلا واسطہ اگر علم حصولی بمعنی  
 الحالة الادراکیہ لیا جاوے تو انحصار مذکور درست نہیں کیونکہ علم بمعنی الحالة الادراکیہ میں معلوم بالذات بمعنی منکشف  
 بنفسہ بلا واسطہ الصورة موجود ہے کیونکہ حالت ادراکیہ کا معلوم خود صورتہ علمییہ قائمہ بانفس بھی ہے جو کہ معلوم بالذات  
 اور منکشف بنفسہا ہے اور اس کے معلوم ہونے کے لئے صورتہ اخروی واسطہ نہیں بنتی لہذا علم حصولی بمعنی  
 الحالة بھی اس صورتہ میں علم حقیقی قرار پاتا ہے لہذا علم حقیقی علم حضوری میں منحصر نہ رہا لیکن اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے  
 کہ یہ تخصیص صحیح نہیں ہے کیونکہ حالت ادراکیہ صورتہ علمییہ قائمہ بانفس کے لئے تو علم حصولی نہیں ہے بلکہ علم  
 حضوری ہے۔ اگر حالت ادراکیہ اس صورت میں علم حقیقی قرار پاتی ہے تو انحصار مذکور صحیح رہتا ہے کیونکہ علم حضوری  
 ہی علم حقیقی رہا علم حصولی ہاں البتہ حالت ادراکیہ شتی من حیث ہی ہی کے لئے علم حصولی ہے اور اس وقت  
 درجہ من حیث ہی ہی حالت ادراکیہ کے ساتھ منکشف بنفسہا نہیں ہے بلکہ منکشف بواسطہ الصورة ہے  
 لہذا اس صورتہ میں علم حقیقی قرار نہیں پاسکتا۔ کیونکہ معلوم بالذات بمعنی المذکور اس کے اندر موجود نہ ہوا لہذا  
 بمعنی الصورة العلمیہ لا الحالة الادراکیہ کے کہنے کی کوئی وجہ صحیح نہیں ہے۔ جواب اشکال یہ کہ درجہ من حیث ہی ہی  
 جس کو سائل نے منکشف بواسطہ الصورة قرار دیا ہے اگر وہ صورتہ کو اس درجہ کے لئے مبداء انکشاف  
 قرار دیا ہے تو یہ بالکل غلط ہے۔ کیونکہ جو حضرات حالت ادراکیہ کو علم قرار دیتے ہیں وہ مبداء انکشاف صرف  
 حالت ادراکیہ کو قرار دیتے ہیں صورتہ کو منشا انکشاف تسلیم نہیں کرتے۔ اگر مراد سائل یہ ہے کہ صورتہ منشا انکشاف  
 تو نہیں ہے لیکن بشرط برائے انکشاف ہے۔ تو تسلیم ہے لیکن اس وقت درجہ من حیث ہی ہی حالت ادراکیہ  
 کے ساتھ منکشف بنفسہا ہوا بواسطہ الصورة کیونکہ صورتہ کو منشا انکشاف ہونے میں کوئی مداخلت نہیں  
 ہے تو اس صورتہ میں منشا انکشاف حالت ہوگی۔ اور درجہ من حیث ہی ہی اس کے لئے براہ راست بنفسہ خود  
 منکشف ہوا البتہ قیام صورتہ صرف درجہ شرط میں رہے تو اس وقت جب کہ حالت ادراکیہ علم حصولی ہے تو علم  
 حقیقی قرار پاسکتی ہے۔ لہذا لا الحالة الادراکیہ کہنا صحیح ہے فاضل بھوبالی نے قاضی مبارک  
 کے اس قول کی ایک اور وجہ پیش کی ہے۔ درحقیقت اس وجہ کی بنیاد اس پر ہے کہ فاضل مذکور نے  
 معلوم بالذات کی تفسیر بلا واسطہ مطلقاً کے ساتھ کی ہے یعنی اس کے انکشاف کے لئے کسی قسم کا واسطہ  
 نہ ہو۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں۔ لیس مناد القائل من المعلوم بالذات ما تنفی العلم  
 بانتفائه بل المراد به ما هو بنفسه منکشف لا بتوسط شیء آخر تحت  
 واسطۃ کانت كما يدل عليه تقدیم الظرف علی المتعلق انتہی  
 اس کے بعد قاضی مبارک کی عبارتہ مذکورہ کو جواب قرار دیتے ہیں اس سوال کا معلوم بالذات بمعنی

المذكور ہر علم حضوری میں نہیں ملتا کیونکہ صورتہ علمیہ معلوم بعلم حضوری ہے لیکن یہ منکشف بنفسہا ہی بلا واسطہ مطلقاً نہیں ہے بلکہ یہ منکشف بواسطہ الحالتہ الادراکیہ ہے۔ تو اس علم حضوری میں معلوم بالذات نہ ہوا تو علم حضوری علی الاطلاق علم حقیقی نہ ہوا تو قاضی نے جواب دیتے ہوئے کہا کہ معلوم بالذات بالمعنی المذكور جو علم حضوری میں ہوتا ہے یہ اس وقت ہے جب علم حصولی بمعنی الصورتہ العلمیہ ہو۔ لا الحالتہ الادراکیہ اگر حالتہ ادراکیہ کو علم قرار دیا جائے تو پھر معلوم بالذات کی تفسیر یہ ہوگی کہ جو منکشف بنفسہ ہو یا منکشف بالحالتہ جو لیکن بلا واسطہ الصورتہ ہو

عبائتہ ہکذا ولما یرد ان الصورتہ معلومتہ بالعلم الحضوری مع انہا لیست معلومتہ بالذات بهذا التفسیر لانہا منکشفة بتوسط الحالتہ فدفعہ بقولہ بمعنی الصورتہ العلمیہ لا الحالتہ الادراکیہ یعنی ان ہذا الوجہ انما یتیم لو کان العلم الحصولی بمعنی الصورتہ العلمیہ واما علی تقدیر کون العلم الحصولی حالتہ ادراکیہ فینبغی تفسیر المعلوم بالذات بمعنی انہ منکشف بنفسہ او بالحالتہ لکن لا بتوسط الصورتہ انتہی قولہ والحق عندی ان العلم حقیقۃً لما کان هذا التحقیق مستغریا اعاد ذکرہ مرۃ بعد مرۃ لیزداد تمکناً فی الاذہان من کامل یہہ اولاً علم صورتہ ماصد کو سمجھا جاتا تھا۔ لیکن محققین کے نزدیک جیسا کہ مصنف نے بھی بیان کیا کہ صورتہ تو علم علی طریقہ الجواز ہے اور حقیقہ علم حالتہ ادراکیہ ہے۔ نہ کہ صورتہ علمیہ قاضی مبارک نے ان کے بالمقابل کہا کہ حقیقتاً علم جو بمعنی مبداء الانکشاف والظہور ہے۔ وہ وجود غامض کا نام ہے یعنی وجود اشئی بالفعل باقی رہے اور جو انکشاف اشیا کے لئے بظاہر سبب معلوم ہوتا ہے۔ وہ اس وجود بالفعل سے لائے نہیں ہے بلکہ اس کا عین ہے۔ کما قال ارباب الذوق الوجود نوراً والعدم ظلمتہ گویا صورتہ استدلال یوں ہوتی العلم نوراً والنور هو الوجود فینتج العلم هو الوجود والجهل ظلمتہ والظلمتہ هو العدم والجهل هو العدم ماصل یہ کہ علم ایک نور ہے اور یہی نور عالم کے وجود بالفعل کا نام ہے فیبتغی بہ الشئی یعنی وجود عالم انکشاف شئی کا سبب ہے اور شئی معلوم اسی کے ساتھ وضع اور منکشف ہوتی ہے محضورتہ لدیہ یہ معلوم کے منکشف ہونے کی شرط پیش کر دی تاکہ یہ اعتراض واقع نہ ہو کہ جب علم اور نور خود عالم وجود بالفعل کا نام ہے اور یہی وجود نشا انکشاف براتے اشیا ہے تو پھر تمام اشیا کو عالم کے لئے منکشف ہونا چاہیے لہذا عام موجود

بالفعل ہوتے ہی جمیع اشیاء کا عالم ہو جاتے حالانکہ ایسے نہیں ہے لہذا بشرط انکشاف پیش کی کہ معلوم کا حضور عند العالم بشرط ہے جیسے نور بھی ان اشیاء کو منکشف کرتا ہے جو دائرہ نور کے اندر واقع ہوں اسی طرح وجود شئی العالم بالفعل بھی منشاء انکشاف ان اشیاء کے لئے بنے گا جو اس کے ہاں حاضر ہوں خواہ ان کا حضور ہو یہ اصلیت کے ساتھ ہو جیسے علم حضوری میں کہ بجلالہ عینیتہ یا ناعینیتہ و معلولیتہ بذات خود حاضر عند العالم ہو کہ منکشف ہو جاتا ہے اور بصورتہ المساویۃ یا حضور معلوم بواسطہ صورتہ ہو جو کہ اسکی ماہیت کے ساتھ مساویہ ہو جیسے علم حصولی میں کہ اس کے اندر معلوم بذات خود حاضر نہیں ہوتا بلکہ بواسطہ صورتہ اس کا حضور عند العالم ہوتا ہے فالحضور العلمی پس یہ حضور علمی درحقیقت انکشاف اشیاء عند العالم کی شرط ہے کہ اس کے بدون انکشاف نہیں ہو سکتا اور یہ حضور علمی منشاء انکشاف نہیں ہے کہ یہ علم قرار پاتے جن لوگوں نے اس حاضر عند المدرک کو علم قرار دیا ہے انہوں نے یہ نظمی کی کہ بشرط انکشاف کو منشاء انکشاف قرار دیا جو دراصل منشاء انکشاف نہیں تھا اور یہ بھی واضح ہے کہ حالت ادراک کے لئے بھی حالت کو نور سمجھتے ہیں لیکن وہ اس کو زائد از وجود عالم اور عارض قرار دیتے ہیں قاضی کے نزدیک نور زائد از وجود نہیں ہے بلکہ نور بعینہ وجود ہے اور وجود بعینہ نور ہے اور منشاء انکشاف ہے لیکن وجود بالفعل ہو لا بالقوہ کیونکہ بالقوہ میں فی الحال عدم ہوتا ہے اور عدم ظلمتہ و جہل ہے تحقیقہ ان الشئی الا یہ جواب ہے اس اشکال کا کہ اگر علم نام ہے و بشرطی کا تو پھر لازم آتا ہے کہ تمام وہ اشیاء جو وجود بالفعل رکھتی ہیں عالم ہوں خواہ وہ جسم مادی ہو یا خود ہیولی اور اسی طرح احوال جو موجود بالفعل ہیں یہ سب عالم ہوں حالانکہ ایسے نہیں ہے حال جواب یہ کہ علم و موجودی کا نام نہیں ہے بلکہ وجود بالفعل مجرد عن المادہ اور قائم بذاتہ ہو لہذا بشرطی موجود بالفعل اور مجرد عن المادہ اور قائم بذاتہ ہو تو وہ عالم لذاتہ ہوگی کیونکہ تمام ضروریات علم مکمل طور پر موجود ہیں میزان عاقلیتہ موجود ہے اور میزان عقلیہ بھی یعنی موجود بالفعل ہو کر حاضر عند العالم مجرد ہو چونکہ یہ ذات بجلالہ عینیتہ موجود بنفسہ ہے لہذا اپنی ذات کی عالم ہوگی انما اشترط التبعذ ہم نے پھر اس لئے شرط کیا ہے کہ جب کوئی شئی ظلمات حیوانیہ میں منغمس ہو وہ اہل علم نہیں ہو سکتی اور ظلمات حیوانیہ چہرہ قوۃ و عدم کا نام ہے جو خود ہیولی کے اندر موجود ہیں کیونکہ فعلیتہ ہیولی فعلیتہ قوۃ ہے اور اس کی جوہریتہ جوہریتہ استعداد ہے کیونکہ حقیقتہ ہیولی متاعف من جوہرین ہے ایک جوہر دوسری مبداء الاستعداد اور دونوں اجزاء سے اسے قوۃ حاصل ہوتی ہے کمال فعلیتہ نہیں کیونکہ جوہر جوہر لاتے ہیولی جنس ہے یہ ایک اعتبار سے جنس ہے اور دوسرے اعتبار سے مادہ ہے یعنی باعتبار لا بشرط شئی جنس اور جز ذہنی ہے اور باعتبار بشرط شئی

مادہ اور مجز خارجی ہے اور مادۃ اشئی ہونا ہے جس سے شئی بالقوہ ہوتی ہے اور اسی طرح جو ثانی مبداء الاستعداد اور ہیولی کے لئے بدرجہ فصل ہے۔ فصلاً باعتبار لا بشرط شئی و صورتاً باعتبار بشرط لا شئی اور صورت کے ساتھ شئی بالفعل بنتی ہے لیکن اس کی یہ صورت مبداء الاستعداد ہے یعنی صورت مختلفہ کے قبول کئی صلاحیت رکھتا ہے۔ جو فی الحال اس کے اندر موجود نہیں۔ کیونکہ استعداد کا مفہوم ہی یہ ہے عدم الشئی عما من شأنه ذلك الشئی ففعلیتها بھا لیس الاصلاحیتها للاشیاء بالفعل واستعدادها والاستعداد هو العدم والعدم هو الظلمة كانت فعلیتها ففعلیتها الظلمة فيجتمع ان يكون مبداء الظهور والانكشاف لان مبداء الظهور النور والعدم والظلمة لهذا ہیولی اور وہ اشیا جو مثل علی ہیولی ہیں کالجسم وغیرہا عالم بذاتہا نہیں ہو سکتے اور اسی طرح عالم بالغیر بھی نہیں ہوں گے لان ما لا یكون مشعراً لنفسه لا یشع بغيره باقی ہے صورت و اعراض چونکہ ان کا وجود لَانْفِسْہَا نہیں بل للمحل ہے۔ لہذا قائم بذاتہ والی شرط پوری نہیں ہے۔ لہذا فلا تكون مشعرة لذاتہا ولا لغيرہا فينعدم اساس العلم عن الہیولی والہیولانیة ای ذی الہیولی کاجسام والنفس الناطقة یہ دفع ہے اس وہم کا کہ مجردات تین ہیں واجب تعالیٰ مبادی عالیہ۔ نفوس ناطقہ جو مجرد عن المادہ اور باقی شمرانظ میں برابر ہیں پھر ان کے علوم مختلف کیوں ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا علم حضوری قدیم ہے۔ مبادی عالیہ کا مسبوق بالجمہل والعدم نہیں ہے۔ بلکہ قدیم اور ازلی ہے۔ اور ہے حصولی نفوس ناطقہ کا علم حصولی حادث ہے۔ اور مسبوق بالعدم و الجمہل ہے حاصل دفع یہ کہ نفس ناطقہ مجرد تو ہے لیکن چونکہ اس کو مادہ کے ساتھ ادنیٰ سی مقارنت ہے لہذا ماسوی ذاتہا و صفاتہا اس سے محبوب ہے اس لئے ان کا علم مسبوق بالجمہل رہتا ہے۔ متناسفۃ بالمادۃ تین قسم پر ہے ایک ادنیٰ یہ مادہ کے ساتھ تعلق تدبیری ہوتا ہے۔ اور حصول فی المادہ نہیں ہوتا ہے۔ کما فی النفس الناطقة بالبدن فانہا یدبر البدن ویتصرف فیہ ولیست بحالۃ فیہ ووسیلاً اوسطیہ حلول فی المادہ ہوتا ہے۔ کما فی الصورتیہ الجسمیہ فانہا حالۃ فی المادۃ تیسرا اعلیٰ وہ یہ کہ مادہ خود اس کی جزو ترکیبی ہو جائے کما فی الجسم فانہ مرکب من الہیولی والصورتیہ مقارنتہ بالمادۃ بدرجہ ثانیہ وثالثہ مانع عن العلم ہے لہذا یہ اشیا مرجن کے اندر تقارن بالمادہ بالدرجین المذكورین ہے عالم نہیں ہو سکتیں۔ اور تقارن بالمادہ بدرجہ اولیٰ ادنیٰ حدو ث علم کا سبب ہے بشرطیکہ مقارنتہ بالمادۃ المستعدہ بالاستعداد التجددی ہو اگر مادہ اپنے اندر استعداد تجددی رکھتا ہو تو ایسے

مادہ کا اتزان حدوث علم کا سبب نہیں ہو سکتا۔ جیسے نفوس فلیکہ اگرچہ یہ مقارن بالمادہ تو ہیں لیکن ان کے مادہ میں استعداد تجدیدی نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ کون و فساد کو قبول نہیں کرتے تو نفوس فلیکہ کا علم حادث اور مسبوق بالہل نہیں ہوگا بلکہ قدیم ہوگا

ولیس له وجود لذاتها اور اس ماسوی ذات و صفات کا وجود لذات النفس الناطقة نہیں ہے کیونکہ یہ اشیا نفس ناطقہ کے زمین ہیں نہ نعت و معلول لہذا ان کا علم حصولی ہوگا۔ کیونکہ حضوری کے علاقات میں سے کوئی علاقہ قائم نہیں ہے بلکہ ان اشیا کا علم نفس ناطقہ کو بحصول مورالاشیا ہوگا۔ مقارنۃ بالمادہ حدوث علم کا سبب ہے اور لیس له وجود لذاتها یہ علم کے حصولی ہونے کا سبب ہے۔ والمفارقات كالنفوس اس امر میں محتاج الی العلم بین اور ماسوی ذاتہا و صفاتہا کا علم حصولی ہے کیونکہ ماسوی کو علاقات حضور یہ میں سے کوئی علاقہ مع المفارقات حاصل نہیں البتہ مفارقات کو چونکہ مقارنۃ بالمادہ اصلاً نہیں ہے۔ اس لئے ان کے علوم حادث اور مسبوق بالہل نہیں ہوں گے۔ منجیبہ متعلقہ میں تشبیہ بالنفوس کو واضح کیا کہ جیسے نفوس کے علوم ارتسامی ہیں اسی طرح مفارقات کے علوم بھی ارتسامی ہوں گے یعنی ماسوی ذات و صفات کے صورتہم فی المفارقات ہوں گے اور ارتسام صور میں محتاج الی العلم احمق ہیں جیسے نفوس محتاج تھے مگر اتنا فرق ضرور ہے کہ مفارقات مقارن بالمادہ نہیں ہیں لہذا ان کے علوم بعد العدم واجباً نہیں ہیں۔ بخلاف نفوس ناطقہ کے کہ وہ مقارن بالمادہ ہیں۔ لہذا مبداء طفولیہ میں انہیں عقل بیروالی کا مرتبہ ہوتا ہے اور اس مرتبہ میں تمام معقولات خواہ نظریات ہوں یا دبیریات کلیہا سے خالی ہوتے ہیں پھر جب ان کے اندر صور محسوسات حاصل ہوتی ہیں تو انہیں ملکہ انتقال الی نظریات حاصل ہو جاتا ہے تو یہ مرتبہ ثانیہ ہے اس کو عقل بالملک کہتے ہیں پھر جب نظریات بھی حاصل کر لیتا ہے تو یہ مرتبہ ثالثہ ہے جیسے عقل بالفعل کہتے ہیں جب اللہ تعالیٰ کی عنایت سے اسے قوتہ قدسیہ حاصل ہو جائے اور صب نظریات فطریات ہو جائیں تو یہ آخری درجہ عقل ہے اسے عقل بالاستفاد کہتے ہیں یکے بعد دیگرے نفوس ناطقہ پر جو یہ ورود مراتب ہوتا ہے اس کی وجہ تعلق بالمادہ ہے اور مادہ بھی مستعدہ یعنی جسکی اندر استعداد تجدیدی اور انفعالات متحدہ ہوتے ہیں بخلاف مفارقات کے کہ ان کا تقارن بالمادہ اصلاً نہیں ہے اور بخلاف نفوس مجردہ فلیکہ اگرچہ یہ مقارن بالمادہ نہیں لیکن ان کا مادہ مستعدہ نہیں۔ انفعالات تجدیدی کا حامل نہیں ہے اس لئے افلاک محکماً کے نزدیک کون و فساد کو قبول نہیں کرتے لہذا ان کے علوم مسبوق بالہل نہیں ہیں۔ بل لعدنزل عالمۃ بالمعقولات باضافة الجاعل الحق نفوس ناطقہ کے

علوم بدیہی کہی ہوتے ہیں۔ مبادی عالیہ کے معلوم نظری نہیں ہیں قولہ واما سبحانہ تعالیٰ فلما  
کان امر واجب سبحانہ تعالیٰ چونکہ نور مطلق ہے قائم بذات ہے اور مادہ کی تو وہاں تک رسائی نہیں۔  
ماسوی ذات وصفات سب اس کے معلول ہیں کیونکہ وہ خالق کائنات ہے۔ لہذا اس کا انکشاف ذات  
ذات خود ہوگا اور کائنات بھی جو درجہ عالی اسی ذات میں منکشف ہوگی لایغیب عنہ مثقال  
ذرت من ذرات الکائنات بہر حال حقیقہ علم عالم مجرد کے وجود مجرد کا نام ہے اور شتی معلوم کا  
وجود حضور یہ شرط انکشاف ہے فشا۔ انکشاف نہیں ہے کیونکہ یہ میزان معقولیت ہے لہذا البتہ  
بجائز اس پر علم کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ اور اسی تجویز کی وجہ سے لوگوں نے علم کی تعریفات افاضیہ اللہ  
یا الصورة الحاصلة عند العقل کے ساتھ کر دیں حالانکہ حقیقی علم ہمیں ہے قولہ ولیس الكل من کل  
منہما بدیہیا الا لا بد قبل الخوض فی البرہان الا یہ دفع ہے اس وہم کا کہ مصنف نے  
بعد تمام الدلیل کہا ہے۔ فبعض کل واحد منہما بدیہی وبعضہ نظری اس عبارت کا  
مفہوم اور لیس الکل جو کہ اسی مقام پر مذکور ہے اس کا مفہوم ایک ہے اور ایک دوسرے کے ساتھ  
متحد لہذا یہ عبارتیں مثل علی التکرار ہیں اور ثانی عبارت ترتیب طبعی کے مناسب ہے کیونکہ بطور نتیجہ  
دلیل کے مذکور ہے لہذا لیس الکل جو ترتیب طبعی کے مناسب نہیں ہے لغو ہے تو شایح نے اس وہم کو  
دفع کیا اور فرمایا کہ قبل الخوض فی البرہان بھی مطلوب کا ذکر کرنا ضروری ہوتا ہے جیسے بعد تمام  
البرہان ضروری ہے لہذا دو ترتیب طبعی کے مناسب ہیں۔ کوئی بھی غیر مناسب نہیں ہے کیونکہ مطلوب  
کے اندر دو اعتبار ملحوظ ہوتے ہیں ایک اعتبار ہوتا ہے۔ بلحاظ مامتہ الانتقال الی الدلیل  
اور اس لحاظ سے اس کو تقدم علی الدلیل حاصل ہے اور وہ اس لحاظ سے متصور ہوتا ہے اور دوسرا اعتبار ہے۔  
بلحاظ ما الیہ الانتقال من الدلیل اس لحاظ سے وہ غایۃ انتقال ہے اور مصدق ہے اس  
حیثیت سے وہ متاخر عن الدلیل ہوتا ہے لہذا کوئی عبارت زائد اور مشو نہیں ہے قولہ ولہذا قال  
لیس کل واحد اشارہ کیا کہ اول لفظ کل کا استغراق الجزئیات والافراد ہے۔ اور ثانی  
لحاطۃ لغی التصور والتصدیق فلا استدراک قولہ فہمنا مطلوبان الا اس  
مقام پر دو مطلوب ہیں ایک رفع الایجاب الکی فی التصور بالنسبۃ الی البداہۃ  
یعنی ہر ایک ایک فرد تصورات بدیہی نہیں ہے اور دوسرا رفع الایجاب الکی فی التصدیق بالنسبۃ  
الی البداہۃ یعنی ہر ایک ایک فرد تصدیق بھی بدیہی نہیں ہے بلکہ یہ دو مطلوب مشترک فی الدلیل  
تھے اس لئے ان کو ایک ہی عبارت میں جمع کر لیا اور اختصار بھی حاصل ہوا جو مقصود فی العبارة ہوتا ہے

اور چونکہ رفع ایجاب کلی مستلزم ہوتا ہے ایجاب جزوی کو لہذا یہ ثابت ہوا کہ بعض تصورات بدہمی ہیں اور اسی طرح بعض تصدیقات بھی بدہمی ہیں اور دلائل یا میں بھی اشتراک فی الدلیل اور اختصار کے پیش نظر و مطلوب جمع کر دیتے۔ ایک سرفہ ایجاب الکلی فی التصور بالنسبة الی النظرية یعنی کل کے کل افراد تصور نظری نہیں ہیں بلکہ بعض نظری ہیں اور سرفہ ایجاب الکلی فی التصدیق بالنسبة الی النظرية یعنی کل کے کل افراد تصدیق نظری نہیں ہیں۔ بلکہ بعض نظری ہیں اس صورت میں سرفہ ایجاب الکلی بالنسبة الی البداهة کو مستلزم بداهة بعض قرار دیا گیا ہے لیکن بعض حضرات نے اس رفع کو مستلزم نظریہ بعض قرار دیا ہے اور اسی طرح سرفہ ایجاب الکلی بالنسبة الی النظرية کو مستلزم نظریہ بعض قرار دیا گیا تھا لیکن بعض حضرات نے یہاں بھی اس رفع کو مستلزم بداهة بعض قرار دیا ہے کیونکہ سرفہ ایجاب الکلی بالنسبة الی الشئی مستلزم للایجاب الجزی بالنسبة الی لقیضہ یعنی اثبات المطلوب بابطال لقیضہ فتامل و تفکر فی الصریح والقول المسلم قوله شعر

اعلم ان المشهور الاول اسمین اختلاف ہے کہ حصولی قدیم منقسم الی التصور والتصدیق ہے یا نہیں بعض کے نزدیک حصولی قدیم منقسم الی تصور والتصدیق نہیں ہے بلکہ یہ لوگ علم کو حصولی حادثی قید کے پھر انقسم الی تصور والتصدیق قابل تھا ماضی لیکن محققین کے نزدیک حصولی قدیم منقسم الی التصور والتصدیق ہوتا ہے۔ قاضی مبارک نے بھی والحق کہہ کر اس انقسام کو ثابت کیا تھا اور مصنف نے بھی مطلق علم کو منقسم الی التصور والتصدیق کیا تھا حادث وغیرہ کی قید نہیں کی تھی اب چونکہ مصنف نے مطلق تصور و تصدیق کو منقسم الی البداهة والنظرية کر دیا ہے تو اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ جب تحقیق تصور و تصدیق حصولی قدیم میں متحقق ہیں کما سبق تو لازم آتا ہے کہ حصولی قدیم منقسم الی البداهة والنظرية ہو حالانکہ مشہور یہ ہے کہ حصولی قدیم اور اسی طرح حضوری متصف بالبداهة والنظرية نہیں ہوتے۔ تو شارح علم ان مشہور سے اس اشکال کا جواب دینا چاہتا ہے کہ اگرچہ مشہور تو بدہمی ہے لیکن خلاف تحقیق ہے کیونکہ مشہور جس دلیل پر مبنی ہے وہ دلیل ضعیف ہے ماضی دلیل یہ ہے کہ حصولی قدیم اور حضوری چونکہ متصف بالنظرية نہیں ہو سکتے لہذا متصف بالبداهة نہیں ہوں گے بناغ علی ان النظرية الیہ اس کی وجہ پیش کر دی کہ حصولی قدیم اور حضوری النظرية کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتے حاصل یہ کہ نظریہ مستلزم ہے حدوث کو اور حصولی ہونے کو حدوث منافی ہے قدام کے اور حصولی منافی ہے حضوری کے وجہ استلزام یہ کہ نظریہ اس کو کہتے ہیں جو موقوف علی نظر ہو اور نظر خواہ جموع حرکتین یعنی حرکت من المطلوب الی المبادی وبالعکس کا نام ہو یا صرف حرکت ثانیہ یعنی حرکت من المبادی



الی المطلوب کا نام بہر حال نظر حرکت ہی کا نام ہے اور جو چیز مسبق بالحرکت ہو وہ حادث ہوتی ہے کیونکہ حرکت منطبق علی الزمان ہوتی ہے لہذا نظری کا تحقق بعد ہر در زمان الحکرت ہو گا اور جو بعد ہر در الزمان ہو وہ حادث ہوتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ نظر حرکت اختیار یہ کا نام ہے اور ہر فعل اختیاری مسبق بالقصد والاختیار ہوتا ہے اور جو چیز بالقصد والاختیار ہو وہ حادث ہوتی ہے کیونکہ قصد و اختیار خود حادث ہیں اور مسبق بالماض حادث ہوتا ہے لہذا نظری حادث ہو گا قدیم نہیں ہو سکتا باقی رہا استلزام حصول اس کی وجہ یہ ہے کہ نظری کی تعریف الموقوف علی النظر سے مراد الموقوف حصول علی النظر ہے تو وہ حصولی ہی ہو گا ثانیاً یہ کہ نظر چونکہ ترتیب امور معلومہ کا نام ہے اور یہ ترتیب صور حاصل فی الذہن میں ہوتی ہے نہ اعیان خارجیہ میں تو جب صور حاصل کا ہونا ضروری ہو تو معلومات علم حصولی کے ہوں گے جن میں ترتیب جاری ہوتی ہے لہذا نظریہ کے لئے حصولی ہونا لازم ہوا۔ لہذا حضوری اسکے ساتھ متصف نہیں ہو سکے گا جب یتصف بالنظر نہ ہوتے تو متصف بالبداہتہ بھی نہیں ہوں گے کیونکہ یہی نظری میں تقابل تضاد ہے یا تقابل عدم و ملکہ جو بھی ہو یہ تقابل تضاد کرتا ہے کہ جو چیز متصف بالنظر نہیں ہوتی وہ متصف بالبداہتہ نہیں ہوگی تقابل کی چار قسمیں ہیں کیونکہ متقابلین اگر دونو وجودی ہیں اور ہر ایک کا تعقل دوسرے پر موقوف ہے تو یہ تقابل تضادیف ہے۔ کالابوۃ والبنوۃ اگر ان کا تعقل ایک دوسرے پر موقوف نہیں بل ممکن تعقل احدہما بدون الآخر تو یہ تقابل تضاد ہے کالحراسۃ والبرودۃ اور اگر متقابلین میں سے ایک وجودی اور دوسرا عدمی ہو تو پھر اگر عدمی کے اندر وجودی کو قبول کرنے کی صلاحیت موجود ہو تو یہ عدم و ملکہ ہوتا ہے۔ جیسے علمی و بصیر اگر یہ صلاحیت نہ ہو تو تقابل ایجاب و سلب ہوتا ہے اور متقابلین بالایجاب والسلب ایک دوسرے کی نقیض ہوتے ہیں جیسے انسان اور لا انسان ان کا اجتماع علی محل واحد اور ارتفاع ہما تمحیل ہوتا ہے چونکہ نظری تو امر وجودی ہے اگر بداہتہ عدمی ہو تو اس صورت میں تقابل عدم و ملکہ ہو گا یا ایجاب و سلب لیکن ایجاب و سلب تو ہو نہیں سکتا کیونکہ متقابلین بالایجاب والسلب کا ارتفاع عن شئی واحد محال ہوتا ہے اور ان دونو کا ارتفاع تمحیل نہیں ہے بلکہ واقع ہے کیونکہ کنوہ جب تعالیٰ نہ بدیہی ہے نہ نظری اور اسی طرح اعیان خارجیہ نہ بدیہی کہلاتے ہیں نہ نظری اور بداہتہ و نظریہ اگر صرفہ علم ہے تو معلوم سے دونوں مرتفع ہوں گے اگر صرفہ معلوم ہے تو علم سے دونو کا ارتفاع ہو گا تو معلوم ہو گا کہ ان کے درمیان اس صورت میں تقابل عدم و ملکہ ہو گا اور بداہتہ کی تعریف ہوگی عدم النظریتہ عما من شأنہ ان یکون نظریا چونکہ حصولی قدیم اور حضوری متصف بالنظر نہیں ہو سکتے اس لئے متصف بالبداہتہ بھی نہیں ہوں گے اگر بداہتہ امر وجودی ہو جیسے نظری وجودی ہے تو بداہتہ کی

تعریف اس صورت میں الحاصل بغیر النظر ہوگی پھر چونکہ ان دونوں کا تعقل ایک دوسرے پر موقوف نہیں ہے بل ممکن تعقل احدهما بدون الآخر تو اس صورت میں تقابل تضایف نہ ہوگا بلکہ تقابل تضاد ہوگا اور تقابل تضاد کی صورت میں ایک متضاد کے ساتھ انصاف اس وقت ہو سکتا ہے دوسرے متضاد کے ساتھ علی سبیل التعاقب متصف ہونا صحیح ہو یعنی جب ایک متضاد اس محل کو چھوڑے تو دوسرا متضاد اس محل مخصوص پر وارد ہو سکے لان الاتصاف بالحد الضدین مشروط بامکان الاتصاف بالحد الآخر اذ من شرط الضدية امکان توارد الضدین وتعاقبهما علی موضوع واحد كالحراسة والبرودة اذا ائصف باحدهما الما فبعدم والها يتصف بالآخر توجب حصولی قديم اور حضوری متصف بالنظرية نہیں ہو سکتے تو بدیہتہ جو کہ نظریہ کا متضاد ہے اس کے ساتھ بھی متصف نہیں ہوں گے کیونکہ شرط انصاف منقود ہے ہذا هو المراد من قول الشاح اذ لم يتصفا ای القديم والحضوری بالنظرية لان النظرية مستلزم للحدوث الذي ينافي القدم والحصول والاتسام الذي ينافي الحضوری لم يتصفا بالبداهة بناءً علی انها ای البداهة عدم النظرية عما من شأنه النظرية هذا علی تقدير تقابل العدم والملکہ اذ علی انهما متضادان ای بينهما تقابل التضاد هذا علی تقدير ان يكون النظرية والبداهة وجوديين ويكون تعريف البداهة الحاصل بغیر النظر فان الاتصاف الا هذا دليل لعدم اتصاف القديم والحضوری بالبداهة علی تقدير التضاد كما مر توضیحہ قوله وفيه نظر الا نظر اس شق پر وارد ہے کہ بین البدیہتہ والنظرية تقابل تضاد ہو یعنی شق تضاد اختیار کرنے کے بعد حاصل نظریہ ہے کہ امکان توارد بین الضدین علی محل واحد و قسم پر ہے ایک کہ طبیعتہ محل و موضوع بذات خود ایک ضد سے دوسری ضد کی طرف منتقل ہو سکے اور محل کو طبعی طور پر کسی ایک ضد کے ساتھ خصوصیت ذاتیہ لازم نہ ہو جسے حرکت و سکون بالنسبة الی الانسان کہ انسان کے لئے طبیعتہ خود انتقال من الحركة الی السكون وبالعکس صحیح ہے اور طبیعتہ انسانیہ میں کوئی فساد نہیں آتا کیونکہ انسان کو حرکت و سکون میں سے کسی ایک کے ساتھ خصوصیت ذاتیہ نہیں ہے دوسرا یہ کہ طبیعتہ محل کی خصوصیت سے قطع نظر صرف مفہوم متضادین کا لحاظ ہوتا ہے کہ ایک کا مفہوم بلا ملاحظہ محل دوسرے متضاد کے عقب میں آنے سے انکار نہ کرے بلکہ ہر ایک متضاد کا باعتبار اپنے نفس مفہوم کے ایک ہی محل پر یکے بعد دیگرے وارد ہونا صحیح ہو اور اسی طرح موضوع و محل کے لئے بالنظر الی التضادین ایک سے دوسرے کی طرف منتقل ہونا صحیح ہو یعنی طبیعتہ

متضادین اس انتقال سے انکار نہ کرے اگرچہ طبیعت موضوع باعتبار اپنی خصوصیت ذات کے اس کی صلاحیت نہ رکھے بلکہ اپنی خصوصیت ذاتیہ یا نوعیہ کے لحاظ سے وہ صرف ایک متضاد کے لئے لزوم ہو جاتے کہ اس سے انتقال نہ کر سکے اس بات سے بالکل صرف نظر اور قطع لحاظ ہوتا ہے اور طبیعت موضوع کی خصوصیت لغو اور غیر معتبر ہے جیسے حرارۃ و برودۃ کہ یہ دونوں بطبع خود یکے بعد دیگرے ایک محل پر آنے سے انکار نہیں کرتے جیسے ایک ہی پانی پر یکے بعد دیگرے حرارۃ اور برودۃ وارد ہو سکتی ہے اگرچہ نار باعتبار اپنی خصوصیت ذاتیہ کے صرف لزوم حرارۃ ہے برودۃ کا ورود اس پر قطعاً نہیں ہو سکتا۔ ان خصوصیات موضوع کا توارد المتضادین کے امکان میں بالکل اعتبار نہیں ہوتا اور توارد ضدین جو درجہ شرط میں معتبر ہے وہ قسم ثانی ہے اول نہیں۔

اذا دسريت هذا الواليعنى جو توارد شرط تھا وہ اس مقام پر تحقق ہے کیونکہ بدهتہ و نظریۃ بطبع خود یکے بعد دیگرے ایک ہی محل پر آنے سے انکار نہیں کرتے جیسے کہ حصولی حادث میں یکے بعد دیگرے وارد ہوتے ہیں کیونکہ ایک ہی مفہوم جو بالنظر حاصل ہوتا ہے اسی کا بالحدس حاصل ہونا ممکن ہوتا ہے اور اسی طرح جو حاصل بالتجربہ ہوتا ہے اس کا حصول بالنظر بھی ممکن ہے یہ الگ بات ہے کہ علم قدیم اور حضوری اپنی خصوصیت ذاتیہ کی وجہ سے صرف لزوم بدهتہ ہو جاتے۔ اور نظریۃ کی طرف منتقل نہ ہو سکے کیونکہ یہ بدهتہ کا متقابل ہے اور ایک متقابل کی موجودگی میں دوسرا متقابل کیسے وارد ہو سکتا ہے اور اس قسم کی خصوصیت کا شرط تضاد میں کوئی اعتبار نہیں ہے۔ جیسے حرارۃ و برودۃ متضاد ہیں لیکن نار بطبع خود حرارۃ کے ساتھ متصف ہے برودۃ یہاں نہیں آسکتی الا یہ کہ اعجاز ابراہیمی ہو لیکن لازم طبیعت پر ایسے حوازی سے اعتراض واقع نہیں ہو سکتا اور نار کی خصوصیت حرارۃ و برودۃ کے متضادین ہونے پر اثر انداز نہیں ہو سکتی اسی طرح علم قدیم اور حضوری اپنی خصوصیت ذاتیہ کی وجہ سے متصف یا بدهتہ ہو گا نظریۃ کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتا اور یہ بدهتہ و نظریۃ کے تضاد کے منافی نہیں ہے۔ قال فی الحاشیہ فاعلم ان ما هو اقول معنی امکان تعاقبہما یہ جواب نظر ہے۔ خلاصہ یہ کہ تعاقب تضاد میں جو امکان تعاقب کے مفہوم المتضادین مع عدول النظر عن خصوصیت محل شرط قرار دیا گیا ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ متضادین میں سے کسی ایک متضاد کا انتقام اور زوال عن محل بطلان محل کا موجب نہ ہو جاتے۔ بلکہ امدال المتضادین کے زائل ہو جانے کے بعد وہ محل بعینہ باقی رہے تاکہ اس کا انتقال الی الآخر ممکن ہے اگرچہ طبیعت موضوع کی خصوصیت کے لحاظ سے کوئی ایک ضد لازم ہو لیکن بہر حال حضوری ہے کہ کسی ایک کا زوال مبطل حقیقتہً محل نہ ہو اگر ایک کے زوال کے ساتھ حقیقتہً محل باطل ہو گئی تو پھر دوسرے متضاد کا ورود اس محل پر تو ممکن نہ رہا بلکہ کسی دوسرے محل پر ہو گا۔ جو شرط تضاد کے خلاف ہے۔ ولذا قالوا یہی وجہ ہے کہ کہتے ہیں وجود کی ضد نہیں ہے کیونکہ ازالہ وجود کے ساتھ سرے سے محل باقی نہیں رہتا اگر

وجود کی کوئی ضد ہو تو بعد زوال الوجود اس کا اور وکس پر ہو گا جب محل ہی نہ رہا تو اور و ضد کیسے ہو سکتا ہے۔  
قولہ ولا سرب اب اس سے ثابت کرنا چاہتا ہے کہ بداہتہ و نظریہ میں سے جب کوئی ایک اپنے  
محل موصوف سے منتفی ہو تو وہ محل بھی منتفی ہو جاتا ہے۔ اور باقی نہیں رہ سکتا لہذا امکان تعاقب علی محل واحد  
جو تقابل تضاد کی شرط تھی وہ پوری نہیں ہو سکتی لہذا بداہتہ و نظریہ میں تقابل تضاد نہیں ہے اس لئے  
کہا کہ اس میں شک نہیں کہ طبیعتہ نظریہ واسطی العلم کو تقاضا کرتی ہے یعنی جو امر نظری ہو گا وہ بواسطہ  
المبادی حاصل ہو گا اور چونکہ حرکت فی المبادی کے بعد حاصل ہو گا لہذا حادث بھی ہو گا۔ تو ثابت ہوا کہ  
نظریہ مقتضی واسطہ اور مقتضی حدوث بھی ہے اور بداہتہ اگرچہ حدوث کی متقاضی نہیں لیکن انتفاء واسطہ کو  
ضرور تقاضا کرتی ہے۔ اب جو چیز نظری ہوگی اس کے لئے مبادی ہوں گے جس پر وہ موقوف ہوگی اور  
اس کے واسطہ سے حاصل ہوگی اور یہ مبادی جنس فصل وغیرہ ہوں گے جو اس کی ترکیب کو مستلزم ہیں  
اور جو چیز بدیہی ہوگی اس کے نہ مبادی ہوں گے اور نہ واسطہ المبادی فی العلم لہذا یہ حقیقتہ بسببہ ہوگی جس  
کے لئے جنس ہے فصل جو مبادی کا کام دے سکتے ہیں لہذا جو علم یا جو معلوم بداہتہ و نظریہ میں سے کسی  
ایک کے ساتھ متصف ہو گا وہ دوسرے کے ساتھ قطعاً متصف نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ انتفاء بداہتہ سے  
اس کا محل بھی منتفی ہو جاتا ہے باقی نہیں رہ سکتا اور اسی طرح انتفاء نظریہ سے اس کا محل بھی منتفی ہو جائیگا  
باقی نہیں رہ سکتا۔ الا تفری اللہ یہ تاہم ہے کہ ایک ہی امر متصف بالبداہتہ و النظریہ علی سبیل التعاقب  
نہیں ہو سکتا۔ ان العلم بالکنہ العلم ہینا بالمعنی المصدری ای الانکشاف  
بواسطہ الکنہ اس سے مراد یہ ہے کہ انکشاف شئی بواسطہ اجزائہ التفصیلیہ ہوتا ہے اس کو علم  
بکنہ شئی قرار نہیں دیا جا سکتا اور علم بکنہ شئی سے مراد انکشاف بلا واسطہ المبادی والاجزائہ ہے یعنی جو علم  
بواسطہ الاجزائہ التفصیلیہ ہوتا ہے جس کا تعلق صرف مرکبات کے ساتھ ہو گا۔ وہ علم بلا واسطہ الاجزائہ قرار  
نہیں دیا جا سکتا جس کا تعلق بسائط کے ساتھ ہوتا ہے جس کے نہ اجزائہ ہوتے ہیں نہ واسطہ ہیں علم  
بالواسطہ نظری ہے اور بلا واسطہ بدیہی ایک دوسرے کے متعاقب نہیں لہذا ان کے درمیان تقابل تضاد  
نہیں ہو سکتا۔ بلکہ تقابل عدم و ملکہ ہو گا۔ اور علم کے ساتھ متصف ہونے کے لئے شرط ہے کہ ملکہ یعنی  
وجودی کے ساتھ متصف ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو چونکہ علم حصولی حادث متصف بالکسبیتہ ہوتا ہے  
لہذا وہ متصف بالبداہتہ ہو گا اور علی خلاف امر التعناد لان المعتبر فیہ بقاء الموضوع  
بعینہ بالنظر الی طبیعۃ الصمدین و لیکن بانتفاء البداہتہ و النظریہ  
یلتفی الموضوع ولا یمکن ان یکون باقیاً فبنا علی هذا لا یکون بینہما تقابل

التضاد بل يكون تقابل العدم والمملكة فحينئذ يجوز ان يكون كل واحد من  
 الحضورى والحصولى القديم بديهيًا اذ الحصولى الحادث متصف بالنظرية  
 وهذا يكفي فى اتصافها بالبداهة اذ لا يجب ان يكون موضوع العدم بشخصه  
 صالحًا للاتصاف بالمملكة بل يكفي صلوح شخصه او نوعه او جنسه ومن  
 اتصاف الحصولى الحادث ثبت اتصاف العلم الذى هو فى مرتبة الجنس  
 بالمملكة فتحقق شرط الاتصاف بالعدمى فى الواقع من الحضورى والقديم  
 فتفكر قوله متوفقا على نظرية الا قال فى العاشية والحق ان البداهة لا يجوز نظرياً  
 تعريف ما يتوقف حصوله على النظرى جاتى ہے جس کا طرف مصنف نے اشارہ کیا بقولہ متوفقا على نظر  
 تو اس پر اعتراض واقع ہوتا ہے کہ توقف کا معنی ہے لولا الموقوف عليه لا متنع الموقوف  
 یعنی موقوف عليه کے بغیر موقوف کا حاصل ہونا متنع اور ناممکن ہوتا ہے لہذا نظری کا حصول بغیر نظر کے  
 متنع اور ناممکن ہوگا۔ حالانکہ تمام امور جن کو نظری کہا جاتا ہے ان کا حصول واجد قوتہ قدسیہ کے لئے بلانظر  
 ہو سکتا ہے بلکہ ہوتا ہے اور تمام نظریات کو بلا فکر حدس کے ساتھ حاصل کرتا ہے۔ فسا معنی التوقف  
 على النظر تو نظری کی تعریف اپنے افراد پر صادق نہیں آسکتی اس اعتراض کے مختلف جواب دیتے جاتے  
 ہیں مصنف نے دو جواب اپنے حاشیہ میں ذکر کئے ہیں جن کو قاضی مبارک نے قال فى العاشية  
 کے ساتھ نقل کیا ہے۔ پہلا جواب والحق ان البداهة سے دیا گیا جس کا حاصل یہ ہے کہ بداہتہ  
 و نظریہ میں اختلاف ہے کہ یہ صفت معلوم ہیں یا علم مصنف نے و الحق کے ساتھ قول ثانی کو اختیار کیا یعنی  
 حق بات یہ ہے کہ بداہتہ و نظریہ صفت علم ہے بلکہ علم حادث کی صفت ہے اس پر شارح نے منہیہ میں اضافہ  
 کیا کہ حادث کے ساتھ قید حصولی بھی ضروری ہے یعنی بداہتہ و نظریہ علم حصولی حادث کی صفت ہے نہ صرف  
 حادث کی کیونکہ حصولی اور حادث میں عموم خصوص من وجہ ہے

لہذا جیسے حصولی بدون الحادث حصولی قدیم میں ملتا ہے اسی طرح حادث بدون حصولی  
 حضورى حادث میں ملتا ہے حالانکہ علم حضورى خواہ حادث ہو یا قدیم متصف بالبداہتہ و النظریہ نہیں ہو سکتا  
 لہذا حادث کے ساتھ حصولی کی قید ضروری ہے ورنہ تو یہ شبہ ہوتا ہے کہ حادث علی الاطلاق خواہ حصولی ہو یا  
 حضورى متصف بالبداہتہ و النظریہ ہوتا ہے حالانکہ یہ غلط ہے لان الحضورى الحادث لا يتصف  
 بالبداہتہ و النظریہ قوله ومن ثم جوزوا ان من دفع اعتراض کی طرف اشارہ کیا  
 چونکہ بداہتہ و نظریہ صفت علم ہے اس لئے یہ جائز قرار دیا گیا ہے کہ تمام نظریات صاحب قوتہ قدسیہ کے لئے

بدیہی ہو جاتے ہیں کیونکہ تمام نظریات کو وہ حاصل بالحدس کرتا ہے اور نظر و فکر کا محتاج نہیں ہوتا لہذا یہ اعتراف واقع نہیں ہوگا کہ دب شیئی یكون نظراً عند شخص ای عند فاقد القوة القدسیة بدیہاً للشخص احرای لو اجد القوة القدسیة فلا معنی للتوقف ای لو لا لامتنع کیونکہ جب نظری کا بدون النظر حاصل ہونا ممنوع تھا تو پھر کسی کو بدون النظر حاصل نہ ہوتا خواہ فاقد قوہ ہو یا واجد وجہ الدفع یہ کہ جب بلاہتہ و لطریۃ صفتہ علم ہوتی تو علم ہر ایک شخص کا دوسرے شخص کے علم سے مغایر ہے اگرچہ معلوم ایک ہی ہو کیونکہ علم اختلاف شخصین اور اسی طرح اختلاف وقتین کے مختلف ہو جاتا ہے لہذا فاقد قوہ کا علم نظری ہے جو بدون النظر حاصل نہیں ہو سکتا اور واجد قوہ کا علم بدیہی ہے جو نظر پر سرے سے موقوف نہیں ہے۔ لہذا یہ بلا نظر حاصل ہے اور یہ دونوں علم ایک دوسرے سے مغایر ہیں۔ لہذا جو نظری تھا وہ بدیہی نہیں اور جو بدیہی تھا وہ نظری نہیں اور اسی طرح ایک شخص اگر ایک وقت میں فاقد قوہ ہے تو اس وقت وہ بالنظر حاصل کرے گا۔ اور یہ علم نظری قرار پاتے گا جو بدون النظر حاصل نہیں ہوتا اگر یہی شخص دوسرے وقت میں واجد قوہ ہو جاتا ہے تو بلا نظر حاصل کرے گا اور اس وقت میں یہ علم بدیہی قرار پائے گا اگرچہ معلوم ایک ہی ہو کیونکہ اختلاف وقتین کے ساتھ بھی علم مختلف ہو جاتا ہے لہذا جو علم عند فقدان القوة نظری تھا وہ بدون النظر حاصل نہیں ہو سکتا اور جو علم عند وجدان القوة بلا نظر حاصل ہوا یہ بدیہی ہے۔ جو پہلے سے مختلف ہے لہذا اعتراف واقع نہیں ہوتا۔ شارح نے منہیہ میں لایخفی علیک سے اس جواب پر اعتراف کر دیا کہ یہ تجویز کہ جو عند الفاقہ نظریات ہیں وہ عند الواجد بدیہیات ہو جاتی ہیں۔ بظاہر اس پر مبنی ہے کہ بلاہتہ و لطریۃ صفتہ معلوم ہوتا کہ ایک ہی کشتی بدیہی و نظری ہو سکے عند شخصین یعنی عند الواجد و الفاقہ یا عند شخص واحد فی وقتین اور اگر بلاہتہ و لطریۃ صفتہ علم ہو تو پھر یہ تجویز متفرع نہیں ہو سکتی کیونکہ تعدد عالمین کے ساتھ علمین متعدد ہو کر مختلف باشخص ہو جاتیں گے تو پھر جو نظری تھا وہی تو بدیہی نہ ہوا۔ اور نہ بالعکس بلکہ علم نظری اور ہے بدیہی اور ایک چیز بدیہی و نظری نہ ہوتی الا یہ کہ ارتکاب مسامحتہ اور تجویز کریں۔ یعنی وہ اشیاء جن کے علوم ایک شخص کے لئے نظری ہے ان ہی اشیاء کے علوم دوسرے شخص کے لئے بدیہی ہو جاتے ہیں نہ وہ خود اشیاء کہ ایک کے نزدیک نظری ہوں اور دوسرے کے نزدیک بدیہی بلکہ ان کے علوم صاحب الصریح کہتا ہے کہ اس تاویل کی ضرورت نہیں ہے بلکہ اس کے بغیر تفریح حاصل ہے۔ عباسر تہ ہکذا لکن بعد التأمل یعلم ان ذلك الامر المختلف بالبداهة والنظرية هو العلم بالمعلوم یعنی ان هذا المفهوم الكلّي كالعلم بالانسان مثلاً فانہ مشترك كعلومه فلا حاجة

الی التسا مح بان یراد من النظریات ما كانت علومها نظریة فان علم الانسان  
 مشترك بین علمی الفاقد والواجد لعدم لهذا الامر بالتامل فی آخر الحاشیة  
 انتھی قوله وقد یجاب بالتصرف فی معنی التوقف یہ دوسرا جواب ہے اس کی بنا اس پر  
 ہے کہ بلاہتہ و نظریہ صفت معلوم ہے لیکن توقف کا معنی لولاء لا تمنع نہیں ہے بلکہ توقف کے معنی میں تصرف  
 کیا جاتا ہے کہ توقف سے مراد علاقہ مصمم دخول الفار بین الشئین ہے یعنی اذا وجد الشئی الاول  
 ای الموقوف علیہ فوجد الشئی الثانی ای الموقوف یعنی موقوف اور موقوف علیہ کے وجودین  
 میں علاقہ ہوتا ہے کہ موقوف علیہ کے متحقق ہونے کے ساتھ موقوف متحقق ہو جاتا ہے اس معنی کے اندر لفظی  
 کا پہلو ماخذ نہیں ہے کہ موقوف علیہ کے انتفاع سے موقوف منفی ہو جاتے یہ معنی اس توقف کے مفہوم میں  
 معتبر نہیں بلکہ اس صورت میں ممکن ہے کہ موقوف کسی اور سبب سے موجود ہو جائے حاصل یہ کہ توقف کا  
 اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے ایک امتناع حصول الموقوف بدون الموقوف علیہ یہ وہی لولاء لا یتقنع ہے۔ اسے  
 الاحتیاج کے نام سے تعبیر کرتے ہیں ہذا هو المشہور فی معنی التوقف اور دوسرا معنی ہے  
 علاقہ مصححہ لدخول الفابین الشئین یعنی ایک شئی حاصل ہو تو اس کے ساتھ دوسری حاصل  
 ہو جاتے اور حصول اول پر حصول ثانی مترتب ہو تو مترتب کو موقوف اور مترتب علیہ کو موقوف علیہ کہا  
 جاتا ہے اسی توقف کو الترتیب کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور اول معنی توقف ایک شئی کو صرف  
 ایک شئی کے ساتھ ہو سکتا جس کے تحقق کے ساتھ اسکا تحقق اور انتفاع کے ساتھ انتفاع ہوتا ہے ،  
 بخلاف ثانی معنی کے کہ یہ توقف ایک شئی کا اشیا متعددہ پر ہو سکتا ہے اب ایک شئی کے انتفاع  
 کے ساتھ شئی اول کا انتفاع ضروری نہیں۔ بلکہ ہو سکتا ہے دوسری شئی کے تحقق کی وجہ سے وہ متحقق رہے  
 اور تعریف نظری میں بھی معنی ثانی مراد ہے لہذا چونکہ فاقد قوتہ قد سیر سے نظر کے ساتھ حاصل کرتا ہے تو  
 یہ نظری قرار پائے گا۔ کیونکہ اذا وجد النظر فوجد الحصول متحقق ہے اگرچہ واجد قوتہ قد سیر سے بغیر نظر  
 حدس کے ساتھ حاصل کرتا ہے۔ تو اس معلوم کی نظریہ بالمعنی المذكور میں قانع نہیں ہوگا کیونکہ نظری وہ ہوتا  
 ہے جو نظر کے ساتھ حاصل ہو اور نظری کی تعریف یہ نہیں ہے کہ بدون النظر اس کا حاصل ہونا ممنوع اور ناممکن ہو  
 قولہ فیہ بحث اس بحث سے قاضی مبارک مصنف کے دونو جوابوں پر اعتراض کرنا چاہتا ہے  
 پہلے جواب پر لان البداهة از سے اعتراض کر دیا اور جواب ثانی پر اما التصرف فی  
 معنی التوقف سے اعتراض کیا اعتراض علی الجواب الاول کا حاصل یہ ہے کہ بلاہتہ و نظریہ  
 صفت علم نہیں ہے بلکہ صفت معلوم ہے چونکہ مصنف کا جواب اول اس بنا پر تھا کہ بلاہتہ و نظریہ صفت علم

ہے تو جب بنیاد غلط ہے تو خواب بھی غلط ہو جائے گا۔ باقی یہ کہ بدہمتہ و نظریۃ صفتہ معلوم ہے اس کی  
 دلیل پیش کی فان ما یترتب علی النظر اولا وبالذات یعنی نظریہ پر اولاً وبالذات نفس شئی من  
 حیث ہو ہو مترتب ہوتی ہے نہ صورتہ علمیہ لہذا جو چیز نظریہ پر اولاً وبالذات مترتب ہے نظریۃ اسی کی  
 صفتہ بنے گی اور وہ نفس شئی من حیث ہو ہو ہے جو درجہ معلوم ہے نہ صورتہ علمیہ لہذا نظریۃ صفتہ معلوم ہوگی  
 جب نظریۃ صفتہ معلوم ہوئی تو بدہمتہ بھی صفتہ معلوم ہو جائے گی کیونکہ قول بالفصل نہیں ہے کہ نظریۃ  
 معلوم کی صفتہ ہو اور بدہمتہ اس کی نہ ہو بلکہ علم کی ہو یہ قول بالفصل کسی فریق نے نہیں کیا اور اس دلیل کو  
 بصورت صغریٰ کبریٰ یوں پیش کیا جاتا ہے النظری ما یترتب علی النظر اولا وبالذات  
 وما یترتب علی النظر اولا وبالذات هو الشئی من حیث ہو هو ای المعلوم  
 لا الصورتہ العلمیۃ فالنظری بالذات هو المعلوم لا العلم اس دلیل کا صغریٰ تو بالکل  
 ظاہر ہے کیونکہ جو چیز نظریہ پر اولاً مترتب ہوگی نظریۃ اولاً اس کی صفتہ بنے گی اور کبریٰ یعنی یہ کہ نظریہ پر اولاً  
 وبالذات نفس شئی مترتب ہے اس کی وجہ یہ کہ نظریہ فکر علتہ کا سبب ہے اور سببہ جعل میں ثابت ہو چکا  
 ہے کہ درجہ کلیات علتہ پر اولاً مترتب ہوتا ہے اور درجہ جزئیات کا ترتیب ثانیاً ہوتا ہے من حیث  
 ہو جو درجہ معلوم ہے وہ کلی ہے اور علم قیام ذہنی کا درجہ ہے جو جزوی اور شخصی دیکھے لہذا معلوم ہوگی  
 درجہ میں ہے اس کا ترتیب علتہ کا سبب یعنی نظریہ پر اولاً وبالذات ہوگا اور علم جو درجہ جزوی میں ہے اس کا  
 ترتیب اولاً نہیں ہوگا بلکہ ثانیاً لہذا نظریۃ صفتہ معلوم ہوگی نہ علم کی اذا ثبت ان النظری بالذات  
 هو المعلوم فثبت ان البدیہی ایضاً هو المعلوم لعدم القائل بالفصل قولہ  
 فان قلت الی علی سبیل المعارضہ اس پر استدلال ہے کہ بدہمتہ و نظریۃ صفتہ علم ہے معلوم کی نہیں  
 حاصل استدلال یہ کہ نظریہ فکر سے مقصود اصلی جو توسط نظر حاصل ہوتا ہے علم بالمعلومات ہے نہ نفس  
 معلومات من حیث ہی ہی کیونکہ نظریہ فکر اس لئے کی جاتی ہے کہ اشیائے مجہولہ ہمارے علم میں آجائیں  
 لہذا مقصود من النظر علم الاشیاء ہوگا نہ نفس اشیاء جو بدرجہ معلوم ہیں جب نظریہ فکر سے مقصود علم  
 ہوا تو مترتب علی النظر و فکر بھی علم ہوگا کیونکہ نظریہ فکر پر اسی چیز کو مترتب ہونا چاہیے جو مقصود بانظر  
 ہے جب مترتب علی النظر ہوا تو نظریۃ صفتہ علم ہوگی اور اسی طرح بدہمتہ بھی صفتہ علم ہو لہذا القول  
 بالفصل اس استدلال کو بصورت قیاس یوں پیش کیا جاتا ہے۔ ان النظری ما یترتب علی  
 النظر والترتب علی النظر هو المقصود من النظر فینتج ان النظری ما هو المقصود من النظر  
 والمقصود من النظر انما هو العلم فینتج ان النظری هو العلم هذا هو مطلوبنا



ولكن یرد علیه ان المقصود من الفعل لا یلزم ان یكون ما ترتب علیه بالذات  
الآنتری ان المقصود من صنع السریر هو الجالس ولكن المترتب علی الصنع  
حصول نفس السریر لا الجالس قوله وایضا المضید لقوام الشئی الذی  
یہ دوسری دلیل ہے اس امر کی کہ مترتب علی النظر علم ہے نہ معلوم حاصل یہ کہ قوام الشئی یعنی نفس حقیقتہ اور  
سخ تقریبی اصل ماہیتہ اور اس کا درجہ تقریباً جس طرف میں ہو خواہ ذہن میں یا خارج میں اس کا مفید اور بعضی صورت  
جامل ہے۔ جیسے کہ جعل بسیط میں گذر چکا ہے۔ کہ اثر جعل نفس ماہیتہ اور اصل تقریر پر ہوتا ہے اور جامل کے علاوہ  
باقی عمل پر درجہ وجود اور حصول مترتب ہوتا ہے نہ نفس ماہیتہ البتہ ماہیتہ کا توقف باقی عمل پر بالعرض ہوتا ہے۔  
نہ بالذات جب وہ ضروریات بن پر وجود موقوف ہوتا ہے بالتمام حاصل ہو جائیں اور استعداد اپنے کمال تک پہنچ  
جاتے اور اضافہ وجود کے شرائط پورے ہو جائیں تو وجود حاصل ہو جاتا ہے یہ واضح ہے کہ سائر عمل سے مراد  
وہ عمل ہیں جو حقیقتہ معلول سے خارج ہوں۔ جیسے شرائط و معدلات نہ وہ جو داخل فی تحقیقہ ہوتے ہیں جیسے مادہ  
و صورتہ لہذا ان دو کے ساتھ نقص وارد نہیں ہو گا۔ کہ یہ ما سوائے حاصل ہیں لیکن ان کے ساتھ نفس حقیقتہ حاصل  
ہوتی ہے۔ خلاصہ یہ کہ نفس شئی من حیث ہو ہو جو درجہ اصل ماہیتہ ہے اس کا فیضان جامل سے ہوتا ہے۔ اور  
باقی عمل یعنی شرائط و معدلات پر نفس ماہیتہ مترتب نہیں ہوتی بلکہ درجہ حصول وجود مترتب ہوتا ہے نظر و فکر یعنی  
امور معلومہ مترتبہ تحصیل لمبہول شرائط و معدلات سے ہے نہ علت جاملہ لہذا ان پر نفس شئی من حیث ہی جو درجہ معلوم  
ہے مترتب نہیں ہو گا۔ بلکہ یہ امور مترتبہ اپنے حصول ذہنی کے درجہ میں یعنی جب یہ امور معلومہ بالترتیب ذہن میں حاصل  
ہو جائیں گے تو معلوم کے وجود ذہنی اور اس کے حصول ذہنی کے مخصوص نحو اور خاص قسم یعنی مکنتف بالعوارض الذہنیہ  
کے درجہ کا افادہ کریں گے۔ البتہ جامل نفس معلوم من حیث ہو ہو کا فیضان کریگا تو جب نظر و فکر یعنی ترتیب الامور  
المعلومہ سے شئی من حیث حصول الذہنی کا افادہ ہوتا ہے تو مترتب علی النظر اور حاصل بنوسط النظر شئی من حیث  
الحصول الذہنی ہوگی جو درجہ علم ہے نہ شئی من حیث ہی جو درجہ معلوم ہے جب مترتب علی النظر علم ہوا تو نظر پر صفت  
علم ہوگی نہ صفت معلوم و ہکذا البد اہة لعدم القول بالفصل هذا هو مطلوبنا اور یہ واضح  
رہے کہ یہاں وجود سے مراد وجود مطلق نہیں جو مصدری اور انتراعی مفہوم تھا جس کا منشا ارتزاع درجہ نفس ماہیتہ  
اور سخ تقریر تھا کیونکہ یہ تو درجہ ماہیتہ سے منفک نہیں ہو سکتا اور یہ بھی ماہیتہ کے ساتھ تحت التاثر الجامل  
آجاتا ہے۔ اور شرائط و معدلات پر موقوف نہیں ہوتا۔ بلکہ اس وجود سے مراد مخصوص وجود ذہنی اور حصول ذہنی  
کا خاص درجہ مراد ہے جو جزئی ہے اور قائم بالذہن ہے۔ و مکنتف بالعوارض الذہنیہ اور یہ امر الضامی ہے جو منضم  
الی الذہن ہوتا ہے۔ تب تو معلوم بعلم حضوری ہوتا ہے۔ جیسے ذہن کو اپنے اوصاف الضامیہ کا علم حضوری ہوتا ہے

چونکہ جزئیات مرہون اور موقوف علی الشرائط والاستعدادات ہوتے ہیں لہذا یہ مخصوص وجود ذہنی ہی مترتب علی النظر ہوگا۔ جو اقبیلہ شرائط و معدات ہے بخلاف طبائع مرسل یعنی ماہیات من حیث ہی کے جو درجہ معلوم ہیں موجود بوجود الہی ہوتے ہیں ان کا تقریر صرف بعنایت اللہ تعالیٰ ہوتا ہے اور یہ مرہون بایری الشروط نہیں ہوتے کما مر فی بحث الجعل لہذا درجہ معلوم مترتب علی النظر نہیں ہوگا۔ اور نظریہ اس کی صفت نہیں ہو سکتی بلکہ صفت علم ہوگی جو جزئی درجہ ہے۔ قول القاضی المفید لقوام الشئی ای نفس الحقیقة و سلمہ تقریر ای اصل الماہیة فی ای ظرف کان ای فی ظرف الذہن او الخارج انما ہو جاعلہ ای المفید لقوام الشئی انما ہو جاعلہ تعالیٰ فقط و اما سائر العلل ای الخارجیة عن حقیقة الشئی كالشرائط و المعدات فلا یتجہ التقض بالمادۃ و الصورۃ فانہما داخلتان فی الحقیقة فانما ینسب الیہا ای الی سائر العلل الی الی الشرائط و المعدات نفس موجودیتہ و حصولہ ای الوجود الخاص و الحصول المخصوص و لا ینسب الیہا نفس الشئی من حیث ہی ہی و اما توقف نفس الماہیة علیہا ای علی سائر العلل فالعرض فاذا تم نصاب ما یتوقف علیہ الوجود و بلغ الاستعداد الی کمالہ باستجماع الفاعل شرائط الافاضة ای افاضة الوجود لان افاضة الوجود تكون موقوفا علی وجود الشرائط و المعدات و ارتفاع الموانع حصل الوجود فالامور المعلومة المرتبہ لتحصیل المجهول ای النظر و الفکر لانہا معرّیة بترتیب الامور المعلومة لتحصیل المجهول انما تفسید بحسب حصولہا الذہنی ای بحسب حصول ہذا الامور المعلومة فی الذہن بالترتیب و جودہ ای وجود المجهول الذی یتطلب تحصیلہ فبعد الحصول یصیر معلوما و نحو حصولہ ای حصول المجهول فی الذہن المراد من ہذا الوجود الذہنی الوجود الجزئی المخصوص فی الذہن الذی ہو قائم بالذہن و مکتنف بالعوارض الذہنیة الذی ہو فی درجۃ العلم لا الوجود المصدرى الانتزاعی بافاضة الجاعل نفسه ای نفس المجهول الذی ہو فی مرتبہ من حیث ہی ہی الی الی فی درجۃ المعلوم فالمرتب علی النظر و ما یحصل بواسطتہ ای بواسطۃ النظر ہو الشئی من حیث الحصول الذہنی و ہو العلم فالنظریۃ

تكون صفة للعلم لانه مترتب على النظر قوله لا يقال انما ذلك هو الوجود  
الظلي الزمائل اعتراض یہ کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ امور معلومہ مرتبہ لتحصیل الجہول وجود ذہنی کا افادہ کرتے  
ہیں یعنی نظر و فکر پر وجود ذہنی مترتب ہوتا ہے لیکن وجود ذہنی کے تو قسمیں ہیں ایک وجود اصلی جس پر ترتب  
آثار ہوتا ہے یعنی اثرات کثافت فرح و سرور و حزن غم یہ وجود ذہنی علم ہے اور دوسرا وجود ظلی جس پر ترتب آثار  
نہیں ہوتا اور یہ وجود ذہنی معلوم کہلاتا ہے نظر و فکر پر یہی وجود بالمعنی الثانی جو کہ معلوم ہے مترتب ہوتا  
ہے لہذا نظریہ صفتہ معلوم ہوگی نہ علم کی لکنہ مدفوع سے اعتراض مذکور کو دفع کر دیا حاصل  
دفع یہ ہے کہ وجود ظلی یعنی درجہ معلوم تابع اور فرغ ہے وجود اصلی کا یعنی درجہ ملک گونکہ یہ وجود ظلی ایک وجود محاطی  
ہے جو بعد لتعمیل متحقق ہوتا ہے یعنی وہ وجود ذہنی جو درجہ شخصی ہو کر قائم بالذہن ہوتا ہے عقل اسی کی تحصیل کرتا  
ہے الی ماہیتہ و شخص ہی نفس ماہیتہ جو منتزع من شخص عقلی ہے وجود ظلی کہلاتا ہے یہ متوجہ عن درجہ العلم ہے جو کہ  
قائم بالذہن ہے اور اسی پر تفرغ ہے لہذا یہ نظر و فکر کا معلول بالذات نہیں ہو سکتا بلکہ وجود اصلی جو درجہ علم  
ہے وہی معلول بالذات اور نظر و فکر پر مترتب بالذات ہوگا لہذا نظریہ صفتہ علم کی ہوگی نہ معلوم کی قال فی  
الحاشیة لکنہ مدفوع الا توضیحہ ان الشیء یہ اس امر کی توضیح ہے کہ وجود ظلی معلول  
بالذات ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا حال توضیح یہ ہے کہ وجود ظلی کا اطلاق ذہنی پر ہوتا ہے ایک یہ کہ  
شیء جب حاصل فی الذہن اور قائم بالذہن ہوتی ہے تو عوارض ذہنیہ کے ساتھ مکنتف اور متصف ہو کر  
شخص عقلی اور موجود للعقل ہو جاتی ہے اور اس کے اوپر ترتب آتا ہوتا ہے یہ وہی مرتبہ علم ہے اور اس کے  
علاوہ ذہن میں کوئی اور امر حقیقہ موجود نہیں ہے البتہ شیء من حیث ہو ہو یعنی مالہ الصورة کو جس کی صورت  
ذہن میں ترسیم ہوتی ہے اس کو صرف ارتباط مع العقل حاصل ہے کہ اس کی صورت موجود فی الذہن ہے ،  
جیسے مرنی کو آئینہ کے ساتھ ارتباط حاصل ہوتا ہے کہ اس کی صورت ترسیم فی المرآة ہے اب اس شیء مالہ  
الصورة کو موجود فی العقل کہا جاتا ہے باین معنی کہ ارتباط مخصوص کے ساتھ مرتبط مع العقل ہے اسی ارتباط کو  
وجود ظلی کہا جاتا ہے چونکہ یہ وجود ظلی و ارتباطی موجود حقیقی نہیں صرف ایک مجاز ہے تو یہ اس کی صلاحیت  
نہیں رکھتا کہ نظر و فکر کا معلول بالذات ہو کر مترتب علی النظر ہو۔ دوسرا یہ کہ شخص عقلی جو موجود فی الذہن اور  
مکنتف بالعوارض الذہنیہ تھا اسی کو عوارض ذہنیہ سے خالی کر کے اور اکتناف ذہنی سے قطع نظر کر کے ملحوظ  
کیا جائے تو اب یہ شیء من حیث ہو ہو ای مقطوع النظر عن العوارض ہو کر محاذ عقلی میں موجود ہوگی  
اور یہ محاذ عقلی طرف للخلط والتعریہ ہوتا ہے باعتبارین یعنی یہ محاذ عقلی امین مخلوطین کے درمیان تعریہ  
یعنی خالی عن الاختلاط کر کے الگ الگ محاذ کر سکتا ہے اسی طرح امرین معتین کو مخلوطین بالاختلاط

کمر کے ملحوظ کر سکتا ہے اب یہ درجہ جو عوارض ذہنیہ سے قطع نظر کمر کے ملحوظ کیا گیا یہ وجودِ ظلی ہونے کا حق ہے کیونکہ یہ نحو اول یعنی شخصِ عقلی ہو کر مبداء آثار تھا متفرع ہے اور اسی سے منترج ہے اور یہ تابع لادول ہے اور اس پر ترتیب آثار نہیں لہذا یہ بھی معلول بالذات ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور مرتب علی النظر و الفکر نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ تمثیلی لحاظ تحقق علم اور تحقق معلوم یعنی مالہ الصورۃ کے بعد ہے یہ نظر و فکر پر اولاً و بالذات مرتب نہیں ہو سکتا و یکن ان يقال یہاں وجودِ ظلی کا ایک اور معنی پیش کیا جا رہا ہے غیر ما ذکر من المعین جو کہ نظر و فکر کے لئے معلول ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ عقل اشیا کو عوارض خارجیہ سے مجرد کر لیتا ہے اور اشیا کی ماہیتہ مرسلہ مطلقہ خالیہ عن اعراض خارجیہ ہو کر بنفس خود ذہن میں حاصل اور موجود ہوتی ہے اور اس کا وجود فی الذہن ایسے ہوتا ہے جیسے وجود منظوف فی النظر لاتیرتب علیہ الآثار ان آثار سے مراد وہ آثار ہیں جو ان اشیا کے مصداق کے ساتھ مختصہ ہیں مثلاً انسان کا تصور کرتے وقت عقل اس کو تمام عوارض خارجیہ سے مجرد کر لیکر انسان کی ماہیتہ مرسلہ مجرودہ عن اعراض خارجیہ موجود فی الذہن ہوگی اور مصداق انسان کے جو عوارض مختصہ تھے مثلاً کتابتہ و صفاک وہ اس پر مرتب نہیں ہیں باقی ہے کلیتہ و جزئیتہ کے آثار جو اس پر مرتب ہوتے ہیں وہ آثار مختصہ نہیں بلکہ وہ تمام ماہیات کے مشترک آثار ہیں پھر اس حصول فی الذہن کے بعد یہ قائم بالذہن اور مکنتف بالاعراض الذہنیہ ہو کر شخصیتہ عقلیہ اختیار کر لیتا ہے جس پر انکشاف مرتب ہوتا ہے یہ موجود بلو وجود اصلی ہے اور پہلا درجہ ماہیتہ مرسلہ والا موجود بلو وجود ظلی ہے تو اشیا کے لئے ذہن میں حقیقتہ دو وجود ہوتے ایک فی نفسیہ ہی وجود و وجود معلوم ہے اور وجود ظلی کہلاتا ہے اور دو مراد وجود لغیرہ یعنی قائم بالذہن یہ درجہ علم ہے اگر قائل کی مراد وجود ظلی سے یہی وجود فی نفس مراد ہو تو یہ معلولیتہ کی صلاحیت رکھتا ہے اور نظر و فکر پر مرتب ہو سکتا ہے تو کلام قائل تمام ہو جائے گی اور جو دفع کی گئی تھی وہ خود مندرج ہو جائے گی لیکن اس پر اعتراض واقع ہوتا ہے کہ یہ وجود ظلی اگرچہ مقدم علی العلم ہے جو کہ موجود بلو وجود اصلی ہے لیکن یہ وجود ظلی معلومیتہ اور انکشاف میں متوضر علی علم ہے کیونکہ ذہن کے بلان وجود شئی اسوقت منکشف ہوتا ہے جب قائم بالذہن ہو کر نعمت و وصف بن جاتے اور یہ وجود ظلی جو درجہ معلوم ہے منکشف بالعرض ہے یعنی بواسطہ الوجود اصلی تو مقصود من النظر اولاً وبالذات وہی ہوگا جس کا انکشاف بالذات ہے اور یہ درجہ علم ہے لہذا نظر پر مرتب بھی یہی ہوگا اور نظریہ اس کی صفتہ بالذات ہوگی۔ قلت هذا فی النظر الجلی واما النظر الدقیق الی یعنی بابتہ و نظریہ کا صفتہ علم ہونا یہ صرف نظر جلی کا فیصلہ ہے کیونکہ اس دعویٰ کو ثابت کرنے کے لئے دو دلیلیں پیش کی گئی ہیں اور دونوں کی بنیاد اس پر ہے کہ نظریہ ترتیب علی النظر کا نام ہے لہذا نظریہ وہ ہوگا جو

مترتب علی النظر ہو اور مترتب علی النظر علم ہے نہ معلوم لہذا نظریہ صفتہ علم ہوگی نہ معلوم کی یہ بنا علی الفاسد ہے کیونکہ نظریہ و بداهتہ ترتیب علی النظر اور عدم ترتیب علی النظر کا نام نہیں ہے بلکہ بداهتہ نام ہے اجلائیہ کا جو مخفیہ عن النظر ہو یعنی شستی فی نفسہ ایسی علی اور واضح ہو کہ محتاج الی النظر و المفکر نہ ہو اور نظریہ نام ہے اختصار کا جو مجموع الی النظر ہو یعنی وہ حقیقتہ ایسی مخفی اور پوشیدہ ہو جو اپنی معرفت میں محتاج الی النظر و المفکر ہو اسی المجهولیۃ یہ تفسیر ہے اختصار کی جس کی مراد یہ ہے کہ وہ شتی ایسی مجهول ہو کہ بغیر ترتیب مبادی کے حاصل نہ ہو اس سے مراد عدم العلویۃ مطلقاً نہیں ہے کہ بصورتہ مجهولیتہ تو نظریہ سے جب وہ معلوم ہو جائے تو پھر اس سے وصف نظریہ زائل ہو جاتے بلکہ مراد ایسی مجهولیتہ ہے جو ترتیب مبادی کے بغیر زائل نہ ہو اور مجموع الی النظر ہو خلاصہ یہ کہ بداهتہ اجلائیہ کا نام ہے اور نظریہ اختصار کا اور اجلائیہ و اختفایہ دونوں ایسی حالتیں ہیں جو نفس شتی کو فی حد ذاتہ عارض ہوتی ہیں قبل ازیں کہ وہ ذہن کے ساتھ قائم ہو اور مکلفن بالعوارض الذہنیہ ہو کر نعت ہو جاتے جب نظریہ مجهولیتہ اور اختصار کا نام ہوا جو نفس شتی کی حالت ہے تو ترتیب علی النظر کے ساتھ نظریہ کی تفسیر کرنا غلط ہو جاتے گا کیونکہ وصف مجهولیتہ و اختصار ترتیب علی النظر سے بہتر ہے کیونکہ وصف مجهولیتہ سے سبب احتیاج الی النظر کا اور احتیاج الی النظر سبب ترتیب علی النظر کا ایک امر بسبب اپنی مجهولیت کے محتاج الی النظر ہوتا ہے اور جو محتاج الی النظر ہو تا وہی مرتب علی النظر ہوتا ہے لہذا نظریہ کی تعریف ایسی چیز کے ساتھ کرنا جو اس سے بہتر ہے متاخر ہے کیسے صحیح ہو سکتی ہے اذ امدار النظریۃ چونکہ نظریہ نام تھا ایسی مجهولیتہ کا جو ترتیب مبادی کے بغیر معلوم نہ ہو سکے اور یہ مبادی واسطہ فی الحصول لذہنی بنیں گے تو نظریہ کی مدار واسطہ فی العلم کے تحقق پر ہوتی اور یہ واسطہ فی العلم تصورات میں معرفت یعنی تعریفات اور تصدیقات میں محبت ہے اور مدار بداهتہ عدم واسطہ پر ہوگی چونکہ تعریف کی مدار ترکیب ماہیتہ پر ہے لہذا مدار نظریہ تصورات میں ترکیب ماہیتہ پر ہوگی اور بداهتہ کی مدار عدم واسطہ پر تھی لہذا اس کی مدار ترکیب پر نہیں بلکہ بساطتہ پر ہوگی اور بساطتہ و ترکیب نفس شتی کے لئے ثابت ہوتی ہیں قبل ازیں کہ وہ قائم بالذہن ہو اور اسی طرح احتیاج الی التجویہ و عدم الاحتیاج یہ بھی نفس شتی فی حد ذاتہ کے اوصاف ہیں قبل ازیں کہ ان کے ساتھ علم متعلق ہو باقی رہا واسطہ تجلیہ کا یہ درحقیقت واسطہ فی العلم نہیں ہوتا بلکہ واسطہ فی مجرد الاتصالات ہوتا ہے لہذا یہ معانی بداهتہ نہیں ابس شتی کے مبادی ہیں جن پر اس شتی کا حصول مرتب اور موقوف ہے جیسے حقائق مرکبہ وہ نظریہ قرار پائیں گی جب یہ نظریہ صفتہ نفس شتی کی ہوتی رہے درجہ معلوم ہے لہذا صفتہ معلوم ہوگی قولہ و حصول القوة القدسیۃ جب نظر دقیق سے یہ ثابت ہوا کہ نظریہ نفس شتی کی صفتہ ہے جو کہ بدرجہ معلوم ہے اور علم کی صفتہ نہیں ہے

تو اب اعتراض سابق عود کرتے گا کہ جب نظریۂ نفس شتی یعنی معلوم کی صفتہ ہوتی تو پھر اس معلوم کا بدون النظر حاصل ہونا ممکن نہ ہو کیونکہ نظری کا حصول متوقف علی النظر ہوتا ہے اور توقف کا معنی لولاء لا متنوع ہے تو پھر صاحب قوۃ قدسیہ کو بلا نظر کیوں حاصل ہوتا ہے نما معنی التوقف تو اس کا جواب دیتے ہوتے کہا حصول القوۃ الزیعنی نفس شتی کی مہولیت اور نظریۂ فی نفسہ کے لئے حصول قوۃ قدسیہ قاصر نہیں ہے کیونکہ نظری وہ ہوتا ہے جس کا مطلق حصول موقوف علی النظر ہو کہ بدون النظر نہ ہو سکے اور مطلق حصول وہی مطلق اشی کا درجہ ہے جو فرد ماکہ تحقق سے متحقق ہو جاتا ہے حاصل یہ ہوا کہ کوئی ایک فرد حصول موقوف علی النظر ہو تو وہ نظری قرار پائیگا اب اگر واجب قوۃ قدسیہ بلا نظر حاصل کر لیتا ہے تو یہ منافی نظریۂ نہیں ہے کیونکہ فاقد قوۃ کا حصول جب موقوف علی النظر ہے تو فرد ماکہ حصول موقوف علی النظر ہو گیا لہذا یہ نظری ہوگا۔ بدیہی نہیں ہوگا۔ فارفع الاشکال اور اس جواب کی پوری توضیح تفصیلاً اس قول کے آخر میں آجاتی ہے فانظر قوله والمقصود من النظر یہ اس دلیل کا رد ہے جو نظریۂ کو صفتہ علم قرار دینے پر پیش کی گئی تھی کہ مقصود من النظر علم معلومات ہے نہ نفس معلومات حاصل رد یہ ہے کہ مقصود من النظر اولاً وبالذات معلومیۂ حقائق ہے اور معلومیۂ عقود نفس الامر یہ ہے۔ اور حقائق علوم کی تفصیل مطلوب نہیں ہوتی یعنی امور تصور یہ میں حقائق اور ماہیات کو ذہن میں لانا مطلوب اور مقصود ہوتا ہے جو کہ بدرجہ معلوم ہیں اور اسی طرح تصدیقات میں نفس عقود کا ذہن میں حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے جو کہ تصدیقات میں بدرجہ معلوم ہیں ان کے ساتھ متعلقہ علوم کی حقیقت کا حاصل کرنا مقصود نہیں ہوتا نہ اجمالاً نہ تفصیلاً یعنی نفس علم بصورت اجمال جیسے علم بکنۃ اشی اور بصورت تفصیل جیسے حدیثام میں اس حقیقتہ علمییہ کی تحصیل مقصود من النظر نہیں ہوتی (۱) بالاتباع یعنی حقائق علوم مقصود بالاتباع وبالعرض ہوتی ہیں ، کیونکہ معلوم جو کہ مقصود من النظر ہے اس کے انکشاف کے لئے علم ایک آلہ اور ذریعہ ہے آلات اور ذرائع مقصود بالذات نہیں ہوتے بلکہ مقصود بالعرض ہوتے ہیں۔ اگر حقیقتہ علم کے حاصل ہونے کے بغیر معلوم منکشف عند العقل ہو جاتے تو اسے کافی سمجھا جاتا ہے حقیقتہ علم کے حاصل کرنے کی کوشش نہیں کی جاتی مکاشفہ ہدایہ الوجدان تو جب مقصود من النظر نفس حقائق اور نفس عقود ہوتے تو نظر پر یہی مترتب ہوں گے۔ اور نظریۂ ان ہی کی صفتہ بنے گی جو کہ معلوم ہیں نہ علم کی اپنے جو دلیل پیش کی تھی وہ ہماری موید ہے قال فی الماشیۃ فالمقصود من النظر الا بالجملة المقصود الا ما سے یہ واضح کر دیا کہ معلومیۂ حقائق سے مراد تحصیل اشیاء ہے خواہ بالکنۃ ہوں یا بالوجہ تاکہ یہ شبہ نہ ہو کہ حقیقتہ کا اطلاق توکنہ اور ذاتیات پر ہوتا ہے اور تصورات میں صرف ذاتیات مطلوب نہیں بلکہ وجودات بھی ہوتے

ہیں اس لئے تعمیم کر دی تاکہ ازلہ شبہ ہو جائے فحصولہا فی الذہن یعنی چونکہ نفس اشیا کا حصول فی الذہن ہوتا ہے لہذا یہی مقصود من النظر ہوں گے اور عوارض شخصیت ذہنیہ جو اشیا کو ذہن میں پہنچنے کے بعد عارض ہوتے ہیں مقصود من النظر نہیں ہیں کیونکہ ہمارا مقصود تحصیل نفس الحقائق ہے اور حقیقت علم کا حاصل کرنا مقصود نہیں خواہ یہ حقیقہ علم اجمالیہ ہو جیسے اجمال محدود یا ہوتیہ شخصیت یا تفصیلیہ مقصود من النظر نہیں ہوتے یہ تو ہوا امور تصور یہ کے متعلق و کذا المقصود حصول الاذعان یعنی تصدیقات میں ہمارا مقصود حصول اذعان اور اس کا تعلق نفس نسبتہ من حیث ہئی سے ہوتا ہے جو کہ بدرجہ معلوم ہے اور نسبتہ بایں حیثیت کہ قائمہ بالذہن اور مکنتف بالعوارض الذہنیہ جو کہ بدرجہ علم ہے ہمارا مقصود نہیں ہے۔ باقی رہا یہ سوال کہ درجہ من حیث ہی موجود ہو جو ظلی ہے لہذا معلولیت کی صلاحیت نہیں رکھتا اور نظر پر اولاً وبالذات مترتب نہیں ہو گا۔ تو اس کا جواب دیا کہ شملہ حصولی الاصلی یعنی درجہ اصلی جس پر ترتیب آثار ہوتا ہے اگرچہ منتسب الی الصورة العلمیہ ہے لیکن نفس ماہیتہ من حیث ہی کی طرف بھی منسوب ہے کیونکہ وجود شخص بعینہ وجود طبیعہ قرار یا تا ہے لہذا جو صورتہ علمشہ شخصیت کا وجود ہے یہی بعینہ صورتہ کلیہ من حیث ہی کا وجود ہے۔ لہذا یہ بھی اصلی قرار پاتے گا اور صالح للمعلولیت ہو کر مترتب علی النظر ہو گا اور ثانیاً یہ جواب دیا۔

مع ان الوجود الظلمی یعنی وہ وجود ظلی جو ماشیہ سابقہ مطلوبہ میں آخیراً ہم نے پیش کیا ہے وہ وجود اصلی ہے جوئی نفسہ کا درجہ رکھتا ہے۔ اور اس پر ترتیب آثار ہو سکتے ہیں لہذا یہ معلول بالذات ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اور مترتب علی النظر اولاً وبالذات ہو گا نظریہ اور بدیہتہ اولاً وبالذات صفتہ معلوم قرار پائیگی۔ صفتہ علم قولہ واما التصرف فی معنی التوقف الی مصنف نے جو جواب ثانی پیش کیا تھا یہ اس کا رد ہے کہ توقف کا اصلی معنی تو لولہ لا متنفع ہے جو کہ الاحتیاج کے نام سے موسوم ہے اب اس میں تصرف کر کے اس کو علاقہ مصحح لتوسیط الفا کی طرف لیجانا جسے الترتیب کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں اس کی مدار تعدد علل علی معلول واحد علی وجہ التبادل کے جواز پر ہے یعنی جو لوگ تعدد علل مستقلہ علی معلول واحد علی سبیل التبادل کو جواز قرار دیتے ہیں وہی حضرات توقف کے معنی میں تبدیلی کرتے ہیں کیونکہ عللہ مستقلہ کا مفہوم بھی یہی مایتوقف علیہ العلول ہے اور جب انہوں نے دیکھا کہ معلول واحد شخصی کے لئے ابتداً علل متعددہ ہو سکتی ہیں جیسے سقف مخصوص کے لئے متعدد ستون یا گارڈ روم وغیرہ بطور علل کے کام کر سکتے ہیں لیکن ایک کو ہم ترک کر دیتے ہیں۔ اور دوسرے سے کام لے لیتے ہیں تو مقصد حاصل ہو جاتا ہے اگر توقف کا معنی لولہ لا متنفع ہو تو پھر کوئی بھی علت نہیں ہو سکتا کیونکہ اس صورت مذکورہ میں کوئی عمود اور گارڈ روم حیثیت نہیں رکھتا کہ اس کے بغیر کام نہ چل سکے لہذا ضروری ہے کہ توقف کے معنی میں تصرف کر کے اس کو

بمعنی وجد فوجد کے کیا جاتے تاکہ یہ تعدد علی صحیح قرار پائے۔ قاضی مبارک نے وہو حال کہہ کر اس معنی کو باطل کر دیا یعنی تعدد علی وجہ التبادل بالکل جائز نہیں بلکہ محال ہے لہذا جو جواب اس پر پڑتی ہے وہی باطل ہے لہذا تصرف فی معنی التوقف کا جواب صحیح نہیں۔ فان الممكن ان كان الا سے تعدد علی وجہ التبادل کے محال ہونے کی دلیل پیش کر دی حاصل یہ ہے کہ اگر ایک معلول ممکن کے لئے ابتداء علی مستقلة متعدد ہوں مثلاً دو ہوں ان کا فی وجودہ ای ای وجود الممكن وعدمہ ای عدم الممكن مدخل لخصوصیة کل منهما ای کل واحد من العلتین یعنی ان علتین متعددتین میں سے ہر ایک کی خصوصیت کو جو معلول اور عدم معلول میں ملائت ہو کہ ہر ایک علت کا وجود معلول کے وجود کا موجب ہو اور اسی طرح ہر ایک کا عدم معلول کے عدم کا موجب ہو جیسے کہ مستقلة کی تعریف ہی یہی ہے کہ یوجب وجودها وجود المعلول وعدمها عدم المعلول تو اب فلو فرض وجود احدھما الا ایک علت کا وجود اور دوسری کا عدم ہو تو اس صورت میں معلول موجود ہوگا۔ یا معدوم جب کہ علت وجود اور علت عدم دونوں مفروض ہیں۔ اب یہاں احتمالات اربعہ ہیں ایک یہ کہ معلول موجود ہو۔ دوسرا یہ کہ معدوم ہو تیسرا یہ کہ بائیک وقت موجود بھی ہو اور معدوم بھی ہو چوتھا یہ کہ نہ موجود ہو نہ معدوم احتمال ثالث میں اجتماع تیسہ فیہ آتا ہے اور رابع میں ارتفاع تیسہ فیہ دونوں باطل ہیں احتمال اول اور ثانی میں ترجیح بلا مرجع لازم آتی ہے۔ کیونکہ جیسے علت وجود مفروض ہے اب ایک کا مقتضا پورا ہو اور دوسری کا نہ ہو ترجیح بلا مرجع ہے جو کہ باطل ہے اور احتمال اول میں ترجیح بلا مرجع کے علاوہ ترجیح مرجوح بھی لازم آتی ہے۔ کیونکہ وجود شتی تو محتاج الی تاثیر ہوتا ہے۔ لیکن عدم تو محتاج الی تاثیر نہیں ہوتا اس لئے تو عدم کو اصلی کہا جاتا ہے لہذا عدم رابع علی الوجود ہوگا۔ اب وجود کو عدم پر ترجیح دینا ترجیح مرجوح کا التزام کرنا ہے جو کہ باطل ہے جب تم شقوق باطل ہیں تو تعدد علی وجہ التبادل باطل ہوگا۔ ان قیل نحن نختار عدم المعلول فقط فلا یلزم ترجیح احد المتساویین علی الآخر بلا مرجع بل یلزم ہونا ترجیح الدراج لان العدم راجع علی الوجود كما قلتم وذلك لیس بباطل فیجاب بان الترجیح بلا مرجع وان لم یلزم فی جانب المعلول لکن یلزم فی جانب العلتین لانہما متساویان فی امتناع تخلف معلول کل واحد منهما عند تحققہما لہذا باطل

علاوہ ازیں جو لوگ تعدد علی کے قائل ہیں وہ صورتہ مذکورہ میں انعدم معلول کے قائل نہیں بلکہ صرف ایک علت کے موجود ہونے سے معلول کو موجود قرار دیتے ہیں نہ کہ معدوم اس لئے شق عدم کو اختیار کرنا ان کے مقصود کے بھی خلاف ہے قولہ فالنق ان خصوصیات الا یہ تعدد علی جو باقی لفظ



میں متحقق خیال کیا جاتا ہے حقیقتہً متحقق نہیں ہے کیونکہ ان علل کی خصوصیات کو معلول کے وجود عدم میں کوئی  
 مداخلت نہیں ہے بلکہ خصوصیات لغو ہیں علت نہیں ہیں بلکہ علت حقیقتہً وہ قدر مشترک بین علتین ہے  
 مثلاً ان دو شہتیروں کے درمیان الماہیۃ الخشبیہ اور گارڈروں کے درمیان الماہیۃ الخمدیہ ایک  
 امر مشترک ہے حقیقتاً علت یہی ہے اور یہ امر واحد ہے امور متعدد نہیں ہیں قولہ  
 وبہذا یبطل التواسد بجمیع انحاءہ الخ یعنی توار دو علل جمیع اقسامہ اسی دلیل کے ساتھ باطل  
 ہو جاتا ہے۔ توضیح اس کی یہ ہے کہ توار دو علتیں مستقلین علی معلول واحد شخصی علی ثلثۃ اقسام یعنی معلول  
 شخصی کے اوپر علتیں مستقلین کا توار دو تین قسم ہے اول توار دو علی سبیل الاجتماع یعنی معلول واحد بال شخص  
 ہر ایک ایک علت مستقلہ منفردہ سے بیک وقت فی آن واحد صادر ہو یہ بالاتفاق باطل ہے کیونکہ اس  
 صورت میں معلول ہر ایک علت سے مستغنی قرار پاتا ہے کیونکہ وجود معلول موقوف علی وجوب المعلول ہے یعنی  
 علت کے ساتھ متحقق معلول درجہ وجوب تک پہنچ کر وجود پذیر ہوتا ہے جب معلول ایک علت سے وجوب تک  
 پہنچتا تو دوسری علت سے مستغنی ہو جائیگا اور جب اس نے دوسری علت سے وجوب حاصل کیا تو اول  
 سے مستغنی ہوا اور استغناء معلول عن علت باطل ہے لہذا یہ توار دو باطل ہے علاوہ ازیں ہم یہ سوال کرتے ہیں  
 کہ ان علتین مجتمعتین میں کونسی علت واحد اور منفرد ہو کر وجود معلول کے لئے کافی ہے یا نہیں اگر ہے تو پھر دوسری  
 کی ضرورت نہیں اگر منفردا کوئی بھی وجود معلول کے لئے کافی نہیں ہے تو ان میں سے کوئی بھی علت نہیں ہو سکتی  
 اور اگر مجتمع ہو کر معلول کو موجود کرتی ہیں تو پھر بعد الاجتماع علت واحدہ قرار پائے گی اگرچہ اجزائے علت متعدد ہیں  
 لیکن تعداد اجزاء کے ساتھ مل تو متعدد نہیں ہوتی بلکہ یہ علت واحدہ مرکبہ ہوگی۔ دوسرا توار دو علی سبیل التعاقب  
 یعنی معلول واحد ایک علت مستقلہ سے موجود ہو جاتے پھر یہ علت منعدم ہو جاتے اور دوسری علت مستقلہ وجود  
 معلول میں مؤثر ہو جاتے یہی بالاتفاق باطل ہے کیونکہ اگر علت اولی کے انعدام کے ساتھ معلول بھی منعدم ہو جاتے  
 پھر علت ثانیہ سے وجود معلول حاصل ہو جاتے تو یہ اعادۃ معدوم ہے جو ان کے نزدیک باطل ہے اگر علت اولی کے  
 انعدام سے معلول منعدم نہ ہو تو پھر علت ثانیہ کی تاثیر اگر اصل وجود میں ہو جو کہ پہلے سے حاصل ہے تو تحصیل حاصل  
 لازم آتی ہے جو کہ باطل ہے اگر علت ثانیہ کی تاثیر اصل وجود میں نہیں بلکہ استمرار وجود اور بقا سے وجود میں ہے  
 تو یہ صفت وجود ہے نہ خود وجود تو اول کی تاثیر وجود میں ہوتی جو درجہ یہ موصوف میں ہے اور علت ثانیہ کی  
 تاثیر بقا سے وجود میں ہوتی جو درجہ صفت میں ہے لہذا ان کا توار دو علی معلول واحد نہ ہوا اور یہ خلاف مفروض ہے  
 ہذا باطل تیسرا توار دو علی سبیل التبادل وہ یہ کہ معلول واحد بال شخص کے لئے علتیں مستقلین ہوں پھر ان میں  
 جس ایک ساتھ ابتداً موجود ہو جاتے تو علت ثانیہ کی تاثیر ممتنع ہو جاتے۔ دھواں یکون لمحلول

واحد بالشخص علتان مستقلتان بحيث لو وجدت ایتھما ابتداءً وجد المعلول وتبع  
 تاثير الاخرى فيه بعد ذلك وهذا اجاز عند الجھوس وعند المحققين باطل بما  
 ذكره الشارح قوله في الحاشية يلزم الترجيح بلا مرجح الخ به مافی الشرح کی توضیح ہے مہل یہ کہ  
 ممکن جیسے اپنے وجود میں محتاج الی وجود علت ہے اسی طرح اپنے عدم میں محتاج الی عدم علت ہے اب تعدد  
 علل علی وجہ التبادل کی صورت میں جب ایک علت موجود ہے اور دوسری معدوم تو ممکن کے وجود اور عدم  
 دونوں کی علتیں موجود ہیں اب اگر اس صورت میں معلول موجود ہو اور معدوم نہ ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی  
 کیونکہ علت ہر دونوں طرف کی علی السویۃ موجود ہے اور مقتضای صرف علت وجود کا متحقق ہے اگر مقتضای دونوں کا  
 متحقق ہو تو پھر اجتماع تقيضين لازم آتا ہے چونکہ عدم محتاج الی التأثير نہیں ہوتا اس لئے معلول کے موجود  
 ہونے کی صورت میں ترجیح مرجوح لازم آئے گی ہذا ما قال الاوستاذ فی حاشیة شرح  
 المواقف وفيه نظر لان العدم يكفيه عدم التأثير في الوجود یعنی جو تاثير فی الوجود  
 ہو رہی تھی اسی تاثير کا انعدام علت بنتا ہے برائے عدم فعلۃ العدم عدم علت الوجود یعنی جو چیز علت برائے وجود تھی  
 اسی کا عدم علت ہوگا برائے عدم الوجود كما اشير اليه في الحديث الما نؤثر ما شاء  
 الله كان وما لم يشأ لم يكن اشارة الى ان العدم لا يحتاج الى الاثر فلا  
 يحتاج الى تعلق المشية به بل يكفيه عدم تعلق المشية بالوجود ولما فرض  
 چونکہ تعدد علل کی صورت میں مفروضہ یہ ہے کہ ان علتین خاصتین میں سے کسی ایک لاعلیٰ التبعين کا متحقق  
 علت برائے وجود ہے تو اب علت برائے عدم یہ ہوگا کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کا بھی متحقق نہ ہو یعنی دونوں معاً  
 متحقق ہو جائیں کیونکہ اگر ایک معدوم ہو اور دوسری موجود رہے تو تحقق احدی علتین تو باقی رہا جو کہ علت برائے  
 وجود تھا۔ لہذا معلول کیونکہ معدوم ہو ولو سلم ان التسلیم کر لیا جاتے کہ صورت مذکورہ میں عدم معلول  
 کی علت انتفاء تہما معاً نہیں بلکہ عدم معلول کی علت انتفاء احدی علتین لاعلیٰ التبعين ہے یہ کہ ان دونوں میں  
 جو بھی معدوم ہو انعدام معلول کے لئے کافی ہے۔ والمراد بانتفاء احدی علتین لا بجینھا  
 عدم ایہا كان لا عدم المفهوم المجهود حتى لا يتحقق عدم الا بانتفاء تہما  
 معاً فيرجع الى الشق الاول تو اب چونکہ معلول ایک علت کے ساتھ موجود ہو چکا ہے لہذا  
 متعین ہو جاتے گا کہ علت العدم عدم ہذا علت ہے کیونکہ وجود میں ہی علت کام کر رہی ہے تو اسی کا انعدام  
 علت برائے عدم ہوگا۔ بناءً علی ان علت العدم عدم علت الوجود تو جب تک یہ علت معدوم  
 نہ ہو معلول موجود رہے گا۔ کیونکہ علت وجود متحقق احدی علتین تھا جو کہ اس صورت مذکورہ میں متحقق ہے۔

لیکن یہ واضح رہے کہ نظر ثانی جو بعد تسلیم وارد کی گئی ہے یہ صرف تعدد علی وجہ التبادل والے کہہ سکتے ہیں تعدد علی وجہ التعاقب میں مفید نہیں ہے کیونکہ تعاقب کی صورت میں جو علت وجود میں تاثیر کر رہی تھی اس کا انعدام کر کے دوسری لائی پڑتی ہے۔ تو یہاں عدم علت الوجود ہو چکا ہے۔ اسی طرح علی وجہ الاجتماع کی صورت میں بھی جب ایک کا انعدام ہو جائے تو علت وجود تو ختم ہو گئی کیونکہ وہ تو اجتماعی تھی ایک کے انعدام سے صورت اجتماع ختم ہو گئی ہے۔ قولہ فی الشرح و انت تعلم ان اتمام الدلیل الخ یعنی وہ دلیل جو توارر علتیں علی وجہ التبادل کے بطلان پر پیش کی گئی ہے اس کا اتمام موقوف ہے۔ علی اخذ التوقف بمعنی لولاء لا تمنع یعنی علت کی تعریف مایتوقف علیہ معلول کے ساتھ جو کجائی ہے اس توقف سے مراد لولاء لا تمنع ہو پھر دلیل مذکور تمام ہے کیونکہ اس وقت انعدام علت کو عدم معلول میں ملاحت ضرور ہوگی لہذا جب ایک منعدم ہے اور معلول منعدم نہ ہو تو نتیجہ بلا منع لازم آتی ہے الی آخر ما قال فی الدلیل انما اس توقف سے مراد وہی معنی متصرف الیہ لیا جائے یعنی علاقہ مصحح لدخول الفاعل سے بعد فوجد سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ تو فلا یتم هذا الیل کیونکہ وجد فوجد کا مفہوم یہ ہے کہ وجود علت کو وجود معلول میں ملاحت ہے۔ اور عدم علت کو عدم معلول میں ذخیل ہونا کوئی ضروری امر نہیں لہذا صورت مذکورہ میں اگر ایک کے انعدام کے ساتھ منعدم نہ ہو تو کوئی فساد لازم نہیں آتا اس لئے آپ کی دلیل نا تمام ہے فتامل فیہ قال فی الحاشیة اشارة الی الجواب خلاصہ جواب یہ کہ ثابت بابرہان ہے کہ علاقہ مصحح لدخول الفاعل عن الترتیب ہے یعنی وجد المرتب علیہ فوجد المرتب چونکہ مرتب اثر وظل ہوتا ہے مرتب علیہ کا لہذا اس سے متعلق نہیں ہو سکتا اور یہی معنی ہے احتیاج کا جو مفہوم تھا لولاء لا تمنع کا تو جیسے محتاج اثر وظل ہوتا ہے محتاج الیہ کا ایسے ہی مرتب اثر وظل ہے مرتب علیہ کا مثبت ان الترتیب و الا احتیاج امران منلا زمان اور یہ دو مستلزم ہیں اس امر کو کہ حصول موقوف بدون الموقوف علیہ ممنوع ہے لہذا علاقہ مصحح لدخول الفاعل بالحقیقہ ہر ایک مخصوص علت کے ساتھ نہیں ہے بلکہ قدر مشترک بین اعلتین کے ساتھ ہے جیسے علاقہ احتیاج بمعنی لولاء لا تمنع اسی کے ساتھ تھا لہذا توقف کے معنی میں اگرچہ تصرف کر بھی لیا جائے تو پھر بھی ہماری دلیل تام ہے اور ممکن ہے کہ قتال کے ساتھ لزوم مصادرة کی طرف اشارہ ہو کیونکہ تصرف فی معنی التوقف تعدد علل کے جواز پر موقوف تھا تو جب ہم نے تعدد علل کو دلیل کے ساتھ باطل کر دیا تو آپ نے پھر تعدد علل کو جائز قرار دینے کے لئے تصرف فی معنی التوقف کا سہارا لیا تو جواز تعدد موقوف ہوا۔ علی التصرف فی معنی التوقف مالانکہ یہی تصرف موقوف اور یعنی تھا علی جواز التعدد ہل هذا الا دوماً و مصادرة

قوله فالصواب في الجواب جب شراح نے بداهتہ و نظریہ کا صفتہ للعلم ہونا باطل کر دیا۔  
 جس پر مصنف کا جواب اول مبنی تھا اور تصرف فی معنی التوقف کو بھی باطل کیا جس پر مصنف کا جواب  
 ثانی مبنی تھا۔ تو ثابت ہوا کہ بداهتہ و نظریہ صفتہ معلوم ہے اور نظری کی تعریف مایتوقف علی النظر میں  
 توقف یعنی لولاء لا ینتج ہے تو اب اصل اعتراض مستحکم ہو جائے گا کہ بہت سے معلومات نظریہ صاحب  
 قوتہ صیہ کو بلا نظر مل باحدس حاصل ہوتے ہیں حالانکہ ان کا متوقف علی النظر ہونا اس کو مستلزم تھا  
 کہ بدون النظر ان کا حصول ناممکن ہوتا تھا۔ فاما معنی التوقف فالجواب بقوله فالصواب فی  
 الجواب یعنی جواب صحیح یہ ہے جس کا ماہل یہ ہے کہ نظری کی تعریف مایتوقف حصول علی النظر میں حصول  
 سے مطلق حصول مراد ہے اور بدیہی کی تعریف مالا یتوقف حصول علی النظر میں حصول مطلق مراد ہے مطلق حصول سے  
 مطلق لاشیٰ بترکیب اضافی کا درجہ مراد ہے جو مہلہ قدما یتبعہ کا موضوع بنتا ہے اور یہ درجہ تحقق تحقق فرد ما اور  
 منقذی بانتفار فرد ما ہوتا ہے اور اس کی طرف احکام عمومی و احکام خصوصی دونوں راجع ہو سکتے ہیں بخلاف حصول  
 المطلق کے یہ بترکیب توصیفی ہے یہ لاشیٰ المطلق کا درجہ ہے جو قضیہ طبیعیہ کا موضوع بنتا ہے یہ اگرچہ موجود تو بوجہ  
 فرد ما ہلا سکتا ہے لیکن منقذی بانتفار فرد ما نہیں ہوتا بلکہ بانتفار جمیع الافراد منقذی ہوتا ہے کیونکہ یہ درجہ من  
 حیث العموم ہوتا ہے ایک فرد کے انتفا سے درجہ عموم منقذی نہیں ہو سکتا اب چونکہ نظری کی تعریف میں مطلق  
 حصول مراد ہے لہذا اس کی تعریف کا ماہل یہ ہو گا کہ اس کے افراد حصول میں سے کوئی ایک فرد حصول موقوف  
 علی النظر ہو اس کا ماہل موجبہ جزئیہ کی طرف ہو گا یعنی مایتوقف بعض من افراد حصول علی النظر اور بدیہی کی تعریف  
 مالا یتوقف حصول میں حصول مطلق مراد ہے اور ماخوذ بھی سبباً و حدماً ہے جس کا ماہل یہ ہو گا کہ اس کے افراد  
 حصول میں سے کوئی ایک فرد بھی موقوف علی النظر نہ ہو بلکہ اس کا ہر ایک ایک فرد حصول خواہ یہ حصول للعاقل  
 ہو اور غیر العاقل خواہ للبالغ ہو یا للصبی اولد کی ادغی خواہ للبلید ہو یا للفظین کوئی ایک فرد حصول موقوف  
 علی النظر نہ ہو اس کا ماہل سالبہ کلیہ کی طرف ہے۔ اسی لا یتوقف فرداً من افراد حصولہ  
 علی النظر اب اگر صاحب قوتہ قدسیہ معلومات کو بلا نظر حاصل کرے تو اس کے ساتھ ان کی بدیہی ثابت  
 نہیں ہو سکتی جب فاقہ قوتہ قدسیہ اس کو بلا نظر حاصل نہیں کر سکتا تو نظری ہی ہو گا بدیہی میں محسوس کیا گیا مطلق حصول موقوف علی النظر ہے  
 جو کہ ایجاب جزئی کی طرف راجع تھا یعنی بعض افراد حصول اسی بعض کا موقوف علی النظر ہو۔ فاسرافع  
 الاشکال واختار هذا الجواب من غیر تصرف فی معنی التوقف ومن غیر  
 قول بكون البداهة والنظرية صفة للعلم قوله فی العاشية فالصواب  
 فی الجواب المشهور الی یعنی مشہور یہ ہے کہ بنا نظریہ حرکتہ فکر یہ اختیار یہ پر ہے حاصل

مطلوب کو حاصل کرنے کے لئے دو حرکتیں ہوتی ہیں اول من المطلوب الی المبادی یعنی مطلوب کے لئے معانی مخزونہ میں سے مبادی مناسبتہ کی تلاش کرنی پڑتی ہے اسے حرکت اولیٰ کہا جاتا ہے پھر جب مبادی مناسبتہ حاصل ہو جاتے ہیں تو ان مبادی کو ترتیب دے کر مطلوب تک پہنچنا ہوتا ہے یہ حرکت من المبادی الی المطلوب ہوتی ہے اسے حرکت ثانیہ کہا جاتا ہے مشہور یہ ہے کہ بنا بر نظریۃ دونو حرکتیں ہیں یعنی نظری وہ ہو گا جس کے اندر دونو حرکتیں کلتیہما متحقق ہوں اور حرکت اولیٰ بعض حضرات کے نزدیک بنا بر نظریۃ صرف حرکت اولیٰ پر ہے اب حدس جو بدیہی کی قسم ہے اور نظری کا مقابل قول اول کے سماع سے اس کی تعریف یہ کی جاتی ہے مجموعہ الا انتقالین المدفیعین یعنی حرکت تدریجیہ بالکل نہ ہو بلکہ ہر دونو انتقال دفعی ہوں تو اس نظری اور حدس کے درمیان تقابل نفی و اثبات کا ہو گا یعنی جن حرکتیں کا اثبات نظری میں تھا ان ہی کا انتفاء حدس میں معتبر رہا اور دوسرے قول کے سماع سے حدس کی تعریف یہ ہو گی کہ صرف انتقال ثانی دفعی ہو اسوقت میں حدس کا تقابل نظری کے ساتھ نفی و اثبات کا نہیں ہو گا کیونکہ نظری کے اندر حرکت اولیٰ کا اثبات تھا۔ حدس کے اندر اس کی نفی نہیں کی جکتی بلکہ حرکت ثانیہ کی نفی کی گئی ہے لہذا تقابل صعودی و ہبوطی ہو گا۔ جیسے صاعد و ہابط میں تقابل اور مخالف فی المسانئہ تو نہیں ہوتا لیکن تقابل فی الجہت ہوتا ہے ایسا ہی تقابل ہو گا نظری اور حدس میں کہ نظری کے اندر حرکت اولیٰ بوجہ من العلول الی العلل ہونے کے جو صاعده ہے وہی معتبر ہے اور حدس کے اندر حرکت ثانیہ بوجہ من المبادی الی العلل الی المطلوب العلول ہونے کے جو کہ ہابط ہے اسی کا انتفاء معتبر ہوا یہی وجہ ہے کہ حدسیات کے اندر مبادی متحقق ہونے کے باوجود انتفاء حرکت ثانیہ کی وجہ سے بدیہی کہا جاتا ہے۔ حالانکہ حق بات اس کے خلاف ہے جس کو والملحق ان مناط سے بیان کیا جس کا حاصل یہ ہے کہ مناط نظریۃ واسطہ فی العلم کے متحقق ہونے پر ہے اور وہ واسطہ مطالب تصور یہ میں معرف حقیقی ہے اور مطالب تصدیقیہ میں جہت غواہ حرکت موجود ہو یا نہ ہو یعنی حرکت تدریجیہ ہو یا حرکت نہ ہو بلکہ انتقال دفعی ہو جیسے بھی ہو یہ مطالب نظریہ قرار پائیں گے کیونکہ جب ان کے لئے مبادی موجود ہیں تو یہ واسطہ فی نفس العلم قرار پائیں گے اور مطلوب مجہول کی ابتدائی تحصیل کا افادہ کریں گے۔ لہذا نظری قرار پائیں گے بخلاف تنبیہ کے کہ وہ واسطہ ابتدائی حصول کا نہیں ہوتی بلکہ حصول ثانی کا کام دیتی ہے یعنی توجہ والاتفات الی المطلوب کا فائدہ دیتی ہے تنبیہ چونکہ واسطہ فی الاتفات ہے لہذا منافی براہتہ نہیں ہے البتہ بدیہی میں واسطہ فی العلم نہیں ہو سکتا کیونکہ واسطہ فی العلم مستلزم نظریۃ ہے لہذا جب مبادی متحقق فی نفس الامر ہوں گے یہ نظری ہو گا اور حصول بالحدس منافی نظریۃ نہیں ہے۔ فان قیل حاصل اعتراض یہ کہ ایک چیز اپنے حصول کے لئے مبادی فی نفس الامر

رکھتی ہے اور اس کے باوجود تمام افراد حصول بالمہدس ہیں یعنی ہر شخص اس کو بالمہدس حاصل کرتا ہے کیونکہ ہر فرد انسان کے لئے قوتہ قدسیہ کا حامل ہونا ممکن ہے لہذا اس صورت میں ہر شخص کو حدس کے ساتھ حاصل کر سکتا ہے تو اس صورت میں واسطہ فی العلم یعنی مبادیات کے موجود ہونے کے باوجود کوئی فرد حصول موقوف علی النظر نہ ہوا۔ اور توقف بالکلیہ منقہی ہو گیا تو اب یہ کیسے نظری قرار پاسکتا ہے جب کہ کوئی ایک فرد حصول بھی موقوف علی النظر نہیں لہذا آپ کا تحقق مبادی کو جو کہ واسطہ فی العلم ہیں مناظر نظریہ قرار دینا غلط ہوا فیقال لوسلیم سے پہلے تو جواب عدم تسلیمی کی طرف اشارہ کیا کہ ہم پر فرد انسان کے لئے حصول قوتہ قدسیہ کا امکان تسلیم نہیں کرتے کیونکہ قوتہ قدسیہ کا حصول مخصوص خصوصیات پر موقوف ہے جس کا حصول ہر فرد انسانی کے لئے ممکن نہیں ہے اگر اس کو تسلیم کر بھی لیں تو پھر جواب ثانی یہ ہے فلما كان المعتبر بالوہدس چونکہ بدیہی کے اندر سلب کلی معتبر ہے یعنی جمیع افراد حصول خواہ یہ افراد محققہ ہوں یا مقدرہ ان میں سے کوئی ایک فرد بھی موقوف علی النظر نہ ہو کیونکہ بدیہی کے اندر واسطہ فی العلم سرے سے ہوتا نہیں ہے اس لئے کوئی فرد حصول خواہ محقق ہو یا مقدر موقوف علی النظر نہیں ہو سکتا لہذا علی سبیل التقابل نظری میں ایجاب جوئی معتبر ہو گا۔ یعنی کوئی ایک فرد حصول خواہ محقق ہو یا مقدر موقوف علی النظر ہو اگر قوتہ قدسیہ افراد محققہ کے لئے حاصل ہو تو پھر ہم ایسا فرد مقدر اور فرض کریں گے جسے قوتہ قدسیہ حاصل نہیں ہے بلکہ وہ فاقد ہے تو اس فاقد من حیث ہو فاقد کے لئے حصول موقوف علی النظر ہو گا۔

لہذا نظریہ کے لئے یہی کچھ کافی ہے لہذا آپ کا اعتراض واقع نہیں ہو گا قولہ فی الشرح لا يقال علی هذا لایستدال القوم حاصل اشکال یہ ہے کہ اس صورت میں یعنی جب کہ نظری کے اندر مطلق حصول کا توقف علی النظر معتبر ہے اور ایک چیز حدس کے ساتھ حاصل ہو جانے کے باوجود آپ کے نزدیک بدیہی نہیں ہے بلکہ نظری ہے۔ بناء علی تحقق المبادی فی نفس الامر تو قوم نے نظریہ کلی کو باطل کرنے کے لئے جو لزوم دور و تسلسل کے ساتھ استدلال کیا ہے وہ ناتمام ہو جاتا ہے کیونکہ کہا جاسکتا ہے کہ جمیع تصورات و تصدیقات نظری ہیں اور سلسلہ اکتساب نظری پوچھ کر ختم ہو جاتا ہے جو نظری ہونے کے باوجود حاصل بالمہدس ہے تو سلسلہ اکتساب لالی نہایت بھی نہیں جلتے گا کہ تسلسل لازم آئے اور نہ ما قبل کی طرف لوٹتا ہے کہ دور لازم آئے لہذا البطلان نظریہ کلی نہیں ہو سکتا لانا فقول سے دو جواب دے دیتے اول یہ کہ هذا الیس الزاماً علینا فان هذا الجدل کا یستد عندنا یعنی یہ برہان جدلی ہے جو مقدمات مسلمہ عند القوم پر مبنی ہے جب اس کے مقدمات ہمارے نزدیک مسلم ہی نہیں ہیں لہذا یہ جدلی میرے نزدیک ناتمام ہے اور یہ الزام جانے اور

نہیں لگایا جاسکتا۔ کیونکہ ہم اس جمل کے سرے سے قائل ہی نہیں ہیں۔ ولو فرض اتمامہ سے دوسرا جواب دیا یعنی چونکہ قوم کے نزدیک یہ برطان تام ہے اور قوم ہمیشہ سے اسے پیش کرتی آرہی ہے تو پھر اس کی تائید بالقیاس الی فاقد القوۃ القدسیہ ہے یعنی فاقد قوۃ قدسیہ چونکہ فاقد ہے اس لئے وہ نظری کو بلا نظر و فکر صرف حدس کے ساتھ حاصل نہیں کر سکتا اس لئے فاقد کا سلسلہ اکتساب تلمزم دور یا تسلسل ضرور ہوتا ہے گا۔ لہذا یہ برطان تام ہو جائے گا۔ پہلا جواب بنی علی تحقیق القاضی ہے اور دوسرا جواب علی تحقیق القوم لہذا قوم کی طرف سے جواب ہو گیا۔ فلا یدرد الاعتراض علی القاضی بان الکلام کان مع القوم فلا یدل للمجیب ان یجیب من قبلہ ولا مساعی لہ ان یجد اصلاً من تلقاء نفسه فان قیل فیہ نذیر ما وجبہ البطلان نظاماً الکل عند المجیب فانہا باطلۃ بالافتقار قلنا البطلان عندہ لا بدعوی البداہۃ باننا نعلم بداہۃ ان بعض الاشیاء معلومۃ لنا بالضرورۃ قولہ فان الدور مستلزم للتسلسل مصنف نے لٹریکل کو باطل قرار دیتے ہوئے کہا۔ والادار یعنی اگر گل تصورات اور تصدیقات نظری ہوں تو پھر سلسلہ اکتساب میں دور لازم آئے گا یا تسلسل کیونکہ جب تمام تصورات اور اسی طرح تمام تصدیقات نظری ہوتے تو پھر سلسلہ اکتساب میں ایک نظری دوسرے نظری سے حاصل ہو گا پھر دوسرے نظری کا اکتساب اتنا ان یعود الی الاول تو دور مصرح لازم آئے گا یا دوسرے نظری کا اکتساب تیسرے سے ہو گا اسی طرح سلسلہ اکتساب جاتے جاتے کہیں بھی عود الی الاول کرے تو دور ضمن لازم آئے گا اگر لالی نہی پہلا جاتے تسلسل لازم آئے گا۔ دور اور تسلسل دونو باطل ہیں بطلان تسلسل کے دلائل آگے آجاتے ہیں۔ اور بطلان دور کے لئے دلیل پیش فرماتے ہوتے کہا۔ فیلزم تقدم الشئ علی نفسه بموتبتین یعنی دور کے اندر ایک چیز اپنے آپ سے دو مرتبہ مقدم ہو جاتی ہے کیونکہ دور کا معنی ہے توقف اشئی علی ما ینتوقف ہو علی ذلک اشئی اگر یہ توقف بدرجہ واحدہ ہو مثلاً موقوف علی ب ہو اور ب موقوف علی آ تو یہ دور مصرح اگر بدرجہ تین فصاعداً ہو مثلاً موقوف علی ب اور ب موقوف علی ج اور ج موقوف علی آ تو دور ضمن ہو گا اگر یہ توقف بدرجہ واحدہ ہو جیسے دور مصرح میں تھا تو تقدم اشئی علی نفسه بدرجہ تین لازم آتا ہے کیونکہ جب موقوف علی ب تھا تو ب ایک درجہ سابق ہو گا آ سے پھر جب ب موقوف علی آ ہوا تو آ اپنے سابق سے ایک درجہ سابق ہو گیا تو آ اگر اپنے سابق کی جگہ پہنچتا تو اپنے آپ سے ایک مرتبہ مقدم ہوتا جب اپنے سابق سے بھی سابق ہو گیا تو اپنے آپ سے دو مرتبہ مقدم ہو گیا۔ حالانکہ

تقدم اشئی علی نفسہ برتبیۃ واعدۃ بھی برابر ہوا باطل ہے تو تقدم برتبتین بطریق اولی باطل ہوگا۔ اس پر اعتراض واقع ہوتا ہے کہ تقدم اشئی علی نفسہ اسی کا نام دور ہے تو البطل الدور بطلان تقدم اشئی علی نفسہ مصادرة علی المطلوب ہے لہذا آپ کی دلیل مشتمل علی المصادرة ہونے کی وجہ سے ناقابل قبول ہے اور اس کا جواب دیا جاتا ہے کہ تقدم اشئی علی نفسہ کا نام نہیں ہے بلکہ دور توقف اشئی علی ما يتوقف علی ذلک اشئی کو کہتے ہیں اور تقدم اشئی علی نفسہ اس کا لازم ہے لہذا یہ البطل الدور بطلان لازم ہوگا جس میں کوئی مصادرة نہیں ہے مصنف نے اس سے ترقی کرتے ہوئے کہا۔ بل بمراتب غیر متناہیۃ تو مصنف نے اولاً برتبتین کہہ کر ادنی ما يلزم من الدور کو پیش کیا، پھر ترقی کرتے ہوئے اعلی ما يلزم من الدور کا بل بمراتب غیر متناہیۃ سے پیش کر دیا۔ اور وسطانی درجات جو دور ضمیر کے لوازمات ہیں ان کو بناءً علی الایجاز و الاحتماد علی القرائح الذکیہ ترک کر دیا فلا یرد ما قبل ان عباسرۃ المصنف لیست علی ما ینبغی اذ الدور لا ینحصر فی المصرح الذی ینلزم منہ تقدم الشی علی نفسہ برتبتین فقط فیجب ان یقال فیلزم تقدم الشی علی نفسہ برتبتین او بمراتب لانہ قد عرفت انہ ترک الادساط للایجاز والا اعتماد فلا یجب ذکرہا مصنف نے بل بمراتب غیر متناہیۃ کے ساتھ البطل دور کے لئے تنبیہ آخر پیش فرمادی، اور اس کے لئے کہ دور تقدم اشئی علی نفسہ بمراتب غیر متناہیۃ کو مستلزم سے دلیل پیش کرتے ہوئے فرمایا

فان الدور مستلزم للتسلسل بیانہ ان امثلاً یعنی بصورت دور جب موقوف علی ب ہوا اور ب علی آ تو آ بواسطہ ب کے اپنے نفس پر موقوف ہو جائے گا۔ کیونکہ موقوف علیہ کا موقوف علیہ بھی موقوف علیہ ہو جاتا ہے تو اسی کو قاضی نے پیش کرتے ہوئے کہا کان نفس آمن حیث انہ موقوف علیہ لب موقوف علیہ لا تو اس صورت میں موقوف ہو اور نفس موقوف علیہ وہنا مقدمتان صادقتان متحققتان فی الواقع الاولی ان الموقوف علیہ غیر الموقوف والثانیۃ ان نفس الشئی بعینہ ذلک الشئی یعنی موقوف مغائر ہوتے ہیں موقوف علیہ کا لہذا یہ دونوں الگ الگ چیزیں ہوں گی اور نفس شئی بعینہ نور وہی شئی ہوتی ہے ان میں تغایر قطعاً نہیں ہوتا۔ لہذا جو حکم شئی کا ہوگا وہی حکم نفس شئی کا ہوگا۔ اور چونکہ یہ دونوں مقدمات نفس الامر میں متحقق اور صادق ہیں لہذا اگر دور نفس الامر میں متحقق ہو تو وہ ان مقدمتین کے ساتھ مجتمع فی نفس الامر ہوگا لہذا ان دونوں مقدمات کی احانت سے دور مستلزم تسلسل ہو جائے گا وہ یوں کہ



جب ابواسطہ ب اپنے نفس پر موقوف ہوا تو آموقوق اور نفس آموقوق علیہ ہو جائے گا۔ بحکم مقدمہ اولیٰ اور نفس امرین متغایرین ہوں گے پھر مقدمہ ثانیہ ابعینہ نفس آپے لہذا جو حکم آکا تھا وہی نفس آکا ہوگا۔ تو جیسے ابواسطہ ب کے اپنے نفس پر موقوف تھا اسی طرح نفس ابھی ابواسطہ ب کے اپنے نفس پر موقوف ہوگا۔ تو اب نفس آموقوق اور نفس نفس آموقوق علیہ ہوگا۔ تو یہاں تک تین امور متحقق ہو گئے ایک آ اور دوسرا نفس آتیسرا نفس نفس آپھر باعانت مقدمہ اولیٰ نفس آ اور نفس نفس آ ایک دوسرے کے متغایر ہوں گے اور مقدمہ ثانیہ نفس ابعینہ نفس نفس آ ہوگا اور دونوں کا حکم ایک ہوگا تو جیسے نفس ابواسطہ ب کے اپنے نفس پر موقوف تھا اور اسی طرح نفس نفس آ ابواسطہ ب کے اپنے نفس پر موقوف ہوگا۔ تو اب نفس آموقوق اور نفس نفس آموقوق علیہ ہوگا۔ تو یہاں تک امور اربعہ متحقق ہو گئے ایک آ دوسرا نفس آتیسرا نفس نفس آپھر متغایر نفس نفس آ اور اسی طرح باعانت مقدمہ تین مذکورہ تین یہ سلسلہ نفس و نفس لالی نہایت چلا جائے گا۔ اور یہی تسلسل ہے قول القاضی ان الموقوف علیہ غیر الموقوف علیہ المقدمۃ الاولیٰ فکان

آخر نفس آ تفریح علی المقدمۃ الاولیٰ وقولہ نفس الشئی بعینہ ذلک الشئی  
تصریح بالمقدمۃ الثانیہ فکان نفس آ موقوفا علی ب تفریح علی المقدمۃ الثانیہ یعنی جب نفس آ موقوف علی ب ہوا تو بصورت دور پھر ب موقوف علی نفس آ ہوگا۔ تو ابواسطہ ب کے نفس آپے نفس پر موقوف ہو جائے گا۔ کما مرقولہ وھکذا فی ب ہاں یقال ان ب اذا کان موقوفا علی آ و آ علی ب فیلزم ان یکون ب موقوفا علی نفس ب ابواسطہ آ فیکون ب و نفس ب امرین متغایرین بحکم المقدمۃ الاولیٰ ثم ان ب و نفس ب متحدان بحکم المقدمۃ الثانیہ فکما توقفت ب علی نفسہ کذلک یتوقف نفسہ علی نفس نفسہ ہل معبرا لا

الی نہایۃ قولہ و لیس المطلوب ہذا لزوم التسلسل المحال الی جواب ہے اس سوال کا کہ یہ نفس و نفس امر اعتباریہ ہیں جو نفس واحدہ کو اعتبارات کثیرہ لگانے کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں اور امر اعتباریہ میں تسلسل تمحیل نہیں ہوتا فلزوم ہذا التسلسل لیس بباطل فلا فائدہ فی ہذا اللزوم اور اگر بالفرض تسلسل تمحیل کا لزوم تسلیم کر لیا جائے تو بطلان تسلسل بنسبتہ بطلان دور کے اٹھی ہے اور استدلال بالانفی علی الاجلی واکا وضع غیر صحیح فلا فائدہ ایضا فی ذکرہ حاصل جواب یہ ہے کہ ہمارا مقصود تسلسل تمحیل کا لزوم پیش کرنا نہیں ہے بلکہ یہ واضح کرنا ہے کہ ایک چیز بصورت دور اپنے نفس پر بمراتب غیر متناہیہ مقدم ہو جاتی ہے اگرچہ اعتباریہ ہی سہی لہذا

ایراد جو قبل از تسلیم ہے ساقط ہو جائے گا اور ایسا تقدم یعنی ہر مرتبہ غیر متناہیہ علی نفسہ فی مدقاتہ باطل ہے مع قطع النظر عن استحالة الدور والتسلسل اور اس کا بطلان اعلیٰ اور واضح ہے۔ من بطلان التسلسل والدور لہذا یہ استدلال بالانحی نہیں بلکہ بالادنی ہے۔ تو ایراد بعد از تسلیم ساقط ہو جائے گا قولہ وفیہ ان جہتہ توقف اعلیٰ ب یعنی فی استنزام الدور والتسلسل اشکال حاصل اشکال یہ کہ آجس جہتہ سے موقوف علی ب ہے اگر بعینہ اسی جہتہ کے محاذ سے ب کے لئے موقوف علیہ ہے یعنی آکا موقوف علی ب ہونا اور موقوف علیہ لب ہونا اگر ایک ہی جہت سے ہو تو دور صحیح ہے لیکن تسلسل لازم نہیں آسکتا کیونکہ تسلسل کی مدار تغایر امور اور تعدد پر ہے واکلا فلا دور یعنی اگر جہتہ ایک نہیں ہے بلکہ متعدد اور متغایر ہیں یعنی آجس جہتہ سے موقوف علی ب ہے اسی جہت سے موقوف علیہ برائے ب نہیں ہے بلکہ موقوف ہونے کی جہت الگ ہے اور موقوف علیہ ہونے کی الگ تو اس صورت میں دور متحقق نہیں ہو سکتا، کیونکہ تحقق دور کے لئے جہتہ توقف کا ایک ہونا شرط ہے۔ والجواب انا لانعنی خلاصہ جواب یہ کہ جہات ذاہبہ لالی نہایت سے مراد جہات متقدمہ علی التوقف نہیں ہیں جو علی تقدیر الاتحاد منافی تسلسل اور علی تقدیر التغایر منافی دور ہوں بلکہ یہ جہات متاخرہ عن التوقف ہیں لہذا ایسی جہات منافی دور نہیں ہیں اور استنزام تسلسل بھی ہو سکتی ہیں تفصیل اس جواب کی یہ ہے کہ وہ جہتہ جو ایک شئی کے موقوف یا موقوف علیہ بننے اور اس وصف توقف کے ساتھ منصف ہونے کے لئے سبب وعلت بنے اور یہ وصف توقف اسی جہتہ پر متفرع اور مرتب ہو تو ایسی جہتہ کو مقدمہ کہا جاتا ہے جیسے تشکل صورتہ سبب بنتا ہے صورتہ کے موقوف علی الھیولی ہونے کے لئے اور صورتہ کی وصف موقوفیت متفرع اور مرتب ہے علی التشکل لہذا یہ تشکل جہتہ مقدمہ قرار پائے گی اور جہتہ متاخرہ وہ ہوتی ہے کہ ایک شئی منصف ہو وصف ہو جائے۔ اور وہ جہتہ اسی التصاف بالوصف پر متفرع اور مرتب ہو تو اس جہتہ کو جہتہ متاخرہ کہا جاتا ہے۔ جیسے فیما نحن فیہ کہ دور متحقق ہو چکا ہے اور آ موقوف علی ب اور موقوف علیہ لب ب جہتہ وادہ ہو چکا ہے اب اس موقوف اور موقوف علیہ ہو جانے کے بعد مقدمہ مسلمہ کہ ان الموقوف علیہ غیر الموقوف کے محاذ سے ان میں تغایر جہات پیدا ہوتا ہے جسکی بنا پر تسلسل جاری کیا گیا اور یہ جہات لالی نہایتہ علی گئی ہیں یعنی جہتہ وادہ کے محاذ سے دور متحقق ہو چکا ہے۔ اور متحقق ہو جانے کے بعد ایک مقدمہ مسلمہ کے محاذ سے بعد متحقق الدور تعدد جہات پیدا کیا گیا ہے لہذا یہ تعدد دور متحقق کے منافی نہیں ہے اور اجرائے تسلسل کے لئے معین اور مدگار

مجی ثابت ہو سکتا ہے۔ اسی چیز کو واضح کرتے ہوئے قاضی مبارک نے کہا بل نعنی بها ای بالجهات  
الذاهبة الى عدم النهاية ان الدور یعنی دور تو متحقق ہو چکا ہے اور جو اس کے تحقق کے شرائط  
اور ضروریات تھے وہ سب مکمل ہیں۔ اب دور متحقق ہو چکنے کے بعد ان الدور میں استوجب

ای استلزم اعتبارات لامتناہیہ متغایرة یعنی دور اعتبارات لامتناہیہ متغایرة  
بحسب المفهوم کو مستلزم ہے لیکن یہ اعتبارات اور جہات ہیں متاخرہ ذکر متقدمہ اسی طرف اشارہ  
کرتے ہوئے کہا، بحسب کون الموقوف موقوفاً علیہ وبالعکس چونکہ موقوف اور موقوف  
علیہ متغایر ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے دور میں پوششی واحد موقوف اور موقوف علیہ تھی اعتبارات متغایرة  
کو مستلزم ہوتی جلی گئی ہے اور یہ اعتبارات نفس الامر میں صرف متغایر بحسب المفهوم ہیں لا بحسب  
المصداق چونکہ یہ اعتبارات لامتناہیہ جہات متاخرہ عن تحقق الدور ہیں لہذا الاتصاف الدور وتعیین  
علی اجراء التسلسل ایضاً یہ واضح ہے کہ اس جواب کی بنیاد صرف تقدم جہات اور تاخر جہات پر ہے  
اور اس کی بنیاد اتحاد بحسب المصداق والذات اور تغایر بحسب المفهوم والاعتبار پر نہیں ہے۔ کیونکہ  
تغایر بہتہ متقدمہ خواہ بحسب المفهوم والاعتبار ہو متحقق دور کے منافی ہے فمدار الجواب علی  
تقدم الجهات وتأخرها کافی شرح التجرید و لیس مدار الجواب علی  
ان هذا الجهات متحدة بحسب الذات ومتغایرة بحسب المفهوم اذا  
الاتحاد الذاتي والتغایر الا اعتباری اذا كان مقدماً علی كونه موقوفاً  
وموقوفاً علیہ بناخف۔ الدور قطعاً ما قال صاحب الصریح ان  
الجواب باختیار مجموع الشقیین العینیة والتغایر لکن من جہتین  
فالعینیة بحسب المصداق والتغایر بحسب المفهوم انتھی لیس بشیخ  
لکنہ توہم من قول الشاح لا بحسب المصداق والجمال انه بیان  
للواقع ولا مدخل له فی الجواب قول المصنف او تسلسل عطف علی  
قوله لدا س یعنی لو كان جمیع كل واحد من التصور والتصدیق  
نظریاً یلزم التسلسل وهو استحضار امور غیر متناہیة لان النظری  
یحصل عن غیرہ وهو ایضاً نظری فیحصل من غیرہ وهو ایضاً كذلك  
هكذا یذهب السلسلة الى غیر النهاية وهو ای السلسل باطل  
والمشہور ہونا لا بطلانہ انه لو حصل علم بطریق التسلسل لزم

استحضار امور غیر متناہیة وهو محال لان هذا الاستحضار يستدعى  
 ازمنة غير متناہیة و زمان الكسب متناہیة وهذا ابدیہی ان النفس حادثا  
 و ايضا ظاهر ان كان النفس قد يما كان النفس في مرتبة العقل  
 الہیولا فی عاير عن الامور كلها سواء كانت بدیہیات او نظریات فلا  
 تحصل للكسب الا ازمنة متناہیة فتدبر اور مصنف نے ابطال تسلسل پر برہان  
 تضعیف پیش کیا ہے جس کی تفصیل یہ ہے قولہ لان عدد التضعیف مصنف نے اس  
 عبارت میں برہان تضعیف پیش کر دیا ہے ویسے ابطال تمام تناہی پر مہمت سے براہین پیش  
 کئے جاتے ہیں اور قاضی مبارک بھی متعدد دلائل کا تعرض کر رہا ہے لیکن ان حضرات کے نزدیک  
 زیادہ قابل اعتماد برہان تضعیف سمجھا جاتا ہے اس لئے مآثر نے اسی پر اکتفا کیا اور اس برہان کی مدار  
 مقدمات اربعہ پر رکھی جاتی ہے

کما هو المشهور فی تقدیر هذا البرهان

مقدمہ اولی ہر کثرۃ یعنی ہر قسم کے امور کثیرہ خواہ متناہیہ ہوں یا غیر متناہیہ معروض لعدد ہوتے رہتے  
 ہیں یعنی عدد ہر کثرۃ کو عارض ہو سکتا ہے الثانیہ ہر عدد قابل تضعیف ہوتا ہے یعنی ہر عدد دگنا ہونے  
 کے قابل ہے کیونکہ عدد کو لائق عند حد تسلیم کیا جاتا ہے اگر سلسلہ عدد کسی مقام پر قابل زیادتی نہ  
 رہے تو وہ اس کے لائق عند حد کے مینائی ہے یہ دو مقدمات مصنف نے ترک کر دیئے ہیں  
 لشہرتہما علی الا لسنة الثالثہ عدد التضعیف ازید من الاصل  
 ہوتا ہے یعنی جو عدد تضعیف سے حاصل ہو گا مثلاً آپ عدد عشرہ کو دگنا کرتے ہیں تو عشرون  
 ہو جاتے گا تو عدد عشرون جو تضعیف سے حاصل ہوا ہے عدد اصل یعنی عشرہ سے زائد ہے

الرابعة زیادة الزائد بعد الصرام احاد المزید علیہ ظاہر ہوتی ہے یعنی جو عدد  
 زائد ہو گا اس کی زیادتی مزید علیہ کے افراد منصرم اور منقطع ہونے کے بعد نکلے گی مثلاً عشرون کی زیادتی  
 عشرہ کے منقطع اور ختم ہونے کے بعد نکلتی ہے اسکی دلیل پیش کی فان المبدأء لا یقبل یعنی  
 مبداء کی جانب تو زیادتی نہیں ہو سکتی ورنہ مبداء مبداء نہیں رہے گی کیونکہ اس صورت میں مبداء سے  
 پہلے اور عدد واقع ہو جائے گا جس کو بطور زیادہ رکھا گیا ہے تو مبداء مبداء نہ رہے اور وہیں ختم کے  
 اوساط منتظم اور متوالیہ ہیں یعنی نظام دار اور لگاتار سلسلہ ہے کوئی اور عدد درمیان میں داخل نہیں  
 ہو سکتا اس لئے زائد کی زیادتی اوساط میں ہی واقع نہیں ہو سکتی لہذا بعد از انقطاع اعداد مزید علیہ  
 کے ظاہر ہو گی اب بصورتہ نظریہ کل سلسلہ اکتساب میں تسلسل آتا ہے اور صورتہ تسلسل میں

امور معلومہ خواہ تصور یہ ہوں یا تصدیقیہ غیر متناہی ہوں گے سب مقدمہ اولیٰ ان امور کو عدد عارض ہوگا اور حسب ضابطہ ثانیہ پھر یہ عدد قابل تضعیف ہوگا۔ اور حسب ضابطہ ثالثہ عدد تضعیف اصل سے نڈ ہوگا۔ اور حسب ضابطہ رابعہ عدد تضعیف کی زیادتی عدد اصل جو کہ امور معلومہ متسلسلہ کو عارض ہوا تھا اس کے ختم ہونے کے بعد ظاہر ہوگی تو اس سے لازم آیا کہ یہ امور متسلسلہ متناہی ہوں گے ورنہ تو زیادتی جانب عدم متناہی میں لازم آئیگی۔ اور یہ باطل ہے لان الزیادۃ والنقصان من عوارض الکمر من حیث التناہی حالانکہ آپ نے ان کو غیر متناہی فرض کیا تھا یہ خلاف مفروض لازم آیا جو کہ باطل ہے و تناہی العداد يستلزم تناہی المعدود یہ ایک سوال کا جواب ہے وہ یہ کہ اس سے تناہی اعداد لازم آتی ہے جو کہ عارض ہیں نہ کہ ان امور معلومہ تصور یہ اور تصدیقیہ کی جو معروف ہیں۔ تو جواب دیا کہ جب وہ عدد جو ان امور کو عارض ہوا تھا متناہی ہو چکا تو وہ امور معروف بھی متناہی قرار پائیں گے لان تناہی العداد يستلزم تناہی المعدود یہ ہے تقریر مشہور اس برہان تضعیف کی اس پر اعتراض واقع ہوتا ہے جس کا جواب توضیحاً انہ اذا ارتقت الاعداد سے دے دیا۔ سوال یہ ہے کہ آپ کا مقدمہ ثانیہ قابل تسلیم نہیں ہے کیونکہ عدد غیر متناہی قابل تضعیف نہیں ہے اس لئے کہ تضعیف کا معنی ہے ضم العداد الی مثلہ اب آپ تضعیف خارجی مراد لیتے ہیں یا ذہنی خارجی ہو سکتی ہے نہ ذہنی کیونکہ خارجی کا مفہوم تو یہ ہوگا کہ عدد کی طرف اسکی مثل خارج میں منضم کریں۔ حالانکہ عدد خود موجودات خارجیہ میں سے نہیں ہے اور نہ اس کی مثل کیونکہ یہ امور انتزاعیہ میں سے ہے اگر وجود خارجی کے اندر تعمیم کی جائے خواہ موجود بنفس خود ہو یا موجود باعتبار منشاء کے تاہم بھی تضعیف خارجی نہیں ہو سکتی لان العداد لیس بغیر المتناہی فی الخارج لانہ لیس من الموجودات الخارجیۃ ولا منشاء لان منشاء انتزاعہ المعدودات وہی متناہیۃ فی الخارج اگر تضعیف ذہنی اور عقلی مراد لیں تو بھی درست نہیں ہے کیونکہ تضعیف عقلی اور ذہنی اس پر موقوف ہے کہ ذہن ان امور غیر متناہیہ کا تفصیلاً ادراک و ملاحظہ کرے حالانکہ یہ تخیل ہے لان الادراک التفصیلی للامور الغیر المتناہیۃ یقتضی اذمنۃ غیر متناہیۃ وہی لیس حاصلۃ للنفس الناطقۃ لہذا غیر متناہی کے اندر کسی قسم کی تضعیف نہیں ہو سکتی لہذا آپ کا مقدمہ ثانیہ غلط ہے۔ الجواب تو قاضی مبارک نے جواب کے اندر برہان تضعیف کی تقریر مشہور چھوڑ دی۔ تاکہ مقدمہ ثانیہ کی طرف احتیاج واقع ہی نہ ہو۔ شارح کی تقریر بصورتہ قیاس استثنائی ہے جس کا غلامہ

یہ ہے کہ لو ارتفت الاعداد ابو یعنی اگر سلسلہ اعداد لالی نہایت پہنچ جاتے تو لازم آتا ہے کہ اس جگہ ایک سلسلہ اثنیینیات متحقق ہو جو سلسلہ وحدات کی طرح غیر متناہیہ ہوگا اور ماخوذ اسی سلسلہ وحدات سے ہوگا لیکن یہ لازم باطل ہے فالملزوم مثله وجہ ملازمة تو ظاہر ہے کہ جب سلسلہ اعداد غیر متناہی ہے تو اسی طرح اس سلسلہ میں اثنین اثنین ملا کر سلسلہ وحدات کے علاوہ اسی میں سے سلسلہ اثنیینیات پیدا کیا جاسکتا ہے اور سلسلہ وحدات کی طرح سلسلہ اثنیینیات بھی غیر متناہی ہے اور ظاہر ہے کہ سلسلہ اثنیینیات کے اماد جو سلسلہ وحدات سے ماخوذ ہیں نصف ہوں گے اور سلسلہ وحدات کے اماد اس کا ضعف ہوں گے جیسے کہ سلسلہ وحدات بمقدار مائتہ ہو تو وہ یک صد افراد پر مشتمل ہوگا اور اسی میں سلسلہ اثنیینیات پیدا کر دیں یعنی دو دو کے مجموعہ کو فرد واحد قرار دیتے چلے جائیں تو اب یہ سلسلہ خمین افراد پر مشتمل ہوگا اور بطلان لازم پر باقی مقدمات سے کام لیں کہ حد تضعیف عدد اصل سے زائد ہوتا ہے اور زیادتی زائد کی بعد انصرام اماد مزید علیہ کے نکلتی ہے تو سلسلہ اثنیینیات منقطع ہوگا تب سلسلہ وحدات کی زیادتی ظاہر ہوگی تو سلسلہ اثنیینیات بوجہ انقطاع متناہی قرار پاتے گا اور وحدات بھی متناہی ہو جائیں گے کیونکہ جو متناہی پر بقدر متناہی زائد ہو وہ بھی متناہی ہوتا ہے و ہذا اخلف اور یہ غلط اسی تسلسل اور غیر متناہی سلسلہ سے پیش آیا جسے نظریہ کل مستلزم تھی لہذا نظریہ کل کی شق باطل ہے قولہ فی الحاشیة زیادة الزائد الا لا یقال یہ ایک سوال ہے جس کو لایقال کے ساتھ ظاہر کر دیا اور لانا نقول سے اس کا جواب دے دیا حاصل سوال یہ کہ سلسلہ وحدات کی زیادتی نفس اماد و افراد کے لحاظ سے سلسلہ اثنیینیات کے منقطع ہونے کے بعد واقع نہیں ہے بلکہ سلسلہ اثنیینیات کے اندر مبداء سے لے کر الی آخرہ کے بچوں بچ مندرج ہے بیساکہ مائتہ وحدات کی زیادتی خمین اثنیینیات کے بچوں بچ مبداء سے لے کر منتہی تک مندرج ہے اسی طرح سلسلہ وحدات کی زیادتی سلسلہ اثنیینیات میں من المبداء الی مالا یتناہی کے اندر مندرج ہے کما ان زیادة الشہور علی السنین مع ان سلسلہ کل منها فی جانب الماضی غیر متناہیة عند الحكماء و لکن ہذا زیادة لیست فی جانب عدم التناہی بل ہی فی الوسط من المبداء الی مالا یتناہی لہذا انقطاع سلسلہ واقع نہیں ہوگا حاصل جواب یہ کہ معترض نے زیادتی اور نقص نفس اماد و افراد کے پیش نظر اعتراض کیا ہے کہ زیادة مندرجہ فی الاواسط ہے حالانکہ ہم زیادتی اور نقص بطور ان اعداد کے کہہ رہے ہیں جو سلسلہ وحدات کے افراد کو اور سلسلہ اثنیینیات کے افراد کو عارض ہوگا اگر سلسلہ وحدات کے افراد کو مائتہ کا عدد عارض ہوتا ہے تو سلسلہ

اثنییات کے افراد کو لامحالہ عدد میں عارض ہوگا۔ ہم ان عددین عارضین میں کہتے ہیں کہ زیادتی  
 زائد بعد از انصرام احاد مزید علیہ کے نکلے گی۔ کیونکہ مبداء اور اواسط اس زیادتی کو قبول نہیں کر سکتے محامر  
 باقی رہا یہ سوال کہ یہ سلسلہ مفروضین تو خود اعداد کے ہیں پھر انکو عدد کیسے عارض ہوگا۔ جو آپ عدد عارض  
 کے اندر زیادتی و نقص کو ملحوظ کر رہے ہیں جواب دیا کہ الحداد والواحدۃ مسایت کو س نوعاً  
 یعنی عدد اور وحدۃ متکثر بالنوع ہیں یعنی جس طرح یہ اور امور کو عارض ہوتے ہیں اسی طرح یہ خود اپنے  
 آپ کو بھی عارض ہوتے ہیں جیسے ایک چیز واحد کہلاتی ہے اسی طرح خود واحد بھی واحد کہلاتا ہے اور اسکو  
 وحدۃ عارض ہوگی۔ اسی طرح سلسلہ اثنییات میں ہر اثنین مجموعی محاظ سے واحد کہلاتے گا۔ اسی طرح وہ  
 عدد جو اماد و عدات کو عارض ہوگا۔ وہ اس عدد کا ضعف قرار پائے گا۔ جو اماد اثنییات کو عارض ہوگا  
 فاستعن بالمقدمات الباقیة قال فی الحاشیة لا شک ان الامور الخیر المتناهیة  
 قاضی نے مصنف کا یہ منہیہ دو اغراض کے تحت نقل کیا ہے۔ ایک تو یہ ہے کہ اس سوال کا جواب  
 دیا کہ عام طور پر ابطال تسلسل میں برہان تطبیق پیش کیا جاتا ہے مصنف نے اس کو چھوڑ کر برہان  
 تضعیف کیوں اختیار کیا اس کا جواب دیا کہ برہان تطبیق کے اندر امور متسلسلہ میں ترتیب شرط ہے  
 اور برہان تضعیف میں ترتیب شرط نہیں ہے لہذا یہ ہر قسم کے امور میں جاری ہو سکتا ہے خواہ وہ  
 مترتب ہوں یا بلا ترتیب مجتمع فی الوجود ہوں یا متعاقباً موجود ہوں اور اس قسم کا عمومی فائدہ برہان  
 تطبیق سے حاصل نہیں ہو سکتا اس لئے برہان تضعیف کو اختیار کیا غرض ثانی یہ اسی اعتراض سابق  
 کا جواب دینا مطلوب ہے جو کہ مقدمہ ثانیہ پر وارد کیا گیا تھا کہ غیر متناہی کی تضعیف قابل تسلیم  
 نہیں تو اس کا جواب از لسان مصنف نقل کر رہے ہیں و لو تضعیفاً عقلیاً اجالیاً یعنی تضعیف  
 مراد تضعیف عقلی اور اجالی ہے تفصیلی جو کہ محال ہے اور جاری مراد اجالی ہے جو کہ محال نہیں ہے۔  
 کیونکہ اس کے اندر امور غیر متناہیہ کا لحاظ صرف اجالی ہوتا ہے یعنی بحیثیت مجموع من حیث المجموع بان  
 لایشذ منہاشتی فلا یتحتاج الی لحاظ کل فرد علی الانفراد و التفصیل والحال ہذا لا ذاک قولہ فی الحاشیة  
 ویکن ان یقال اذ ضمنت الخ یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ کہ تضعیف عقلی عبارت ہے  
 عن فرض ضعت الشئی تو امکان تضعیف عقلی کا معنی ہوا۔ امکان فرض ضعت الشئی  
 اس سے امکان مفروض فی نفس الامر لازم نہیں آتا۔ لہذا آپ کا برہان ناتمام ہے جواب دیا کہ  
 ضعفنا سے مراد منمننا ہے یعنی تضعیف سے مراد یہ ہے کہ آپ عدد اصل کے ساتھ کچھ اور امور  
 ملا لیں خواہ وہ متناہی ہی کیوں نہ ہوں۔ اب اس منضم اور منضم الیہ کو محمد عارض ہوگا وہ اس عدد

اصل سے یعنی ان امور سے جو قبل از انضمام تھے زائد ہوگا۔ خاجر سائر المقدمات وتسم البرهان اور مصنف کی مراد تضعیف عقلی اور اجالی سے یہی کچھ مراد ہے باقی رہا اس کو عقلی اور اجالی کہنا تو عقلی اس وجہ سے کہا کہ ان دونوں اعداد افراد کا وجود محقق فی الخالص شرط نہیں ہے بلکہ تقدیر اور فرض کر لینا کافی ہے۔ اور اجال سے مراد ہوگا عدم تعیین الامور المنفصۃ یعنی امور منفصمہ کی کوئی تعیین نہیں کہ وہ اتنا ہوں بلکہ علی سبیل الاجمال کچھ ہوں تو اتمام دلیل کے لئے کافی ہیں اور اس کے اندر کسی قسم کے تکلفات کا ارتکاب نہیں کرنا پڑتا قولہ ومن ہوننا یقتصر یعنی مصنف کے منہیہ سے معلوم ہوا کہ یہ برہان تضعیف ہر قسم کے امور غیر متناہیہ مطلقاً میں جاری ہو سکتا ہے یعنی اس کے اندر ان امور کا مرتب ہونا شرط نہیں ہے جیسا کہ تطبیق میں شرط ہے بلکہ صرف عروض اعداد اور اس کی تضعیف ہی کافی ہے البتہ اس منہیہ مصنف سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان امور غیر متناہیہ کا وجود ہونا شرط ہے البتہ وجود میں تقسیم ہے خواہ وہ موجود بنفس خود ہوں۔ یا موجود بوجہ منشأ انتزاع ہوں اور معدومات میں یہ برہان جاری نہیں ہوگا۔ اور یہ مصنف کی تقسیم پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے مصنف نے تقسیم کرتے ہوئے کہا سوا کانت مرتبۃ اس کے بالمقابل اولاً کہا معلوم ہوا کہ ترتیب شرط ضروری نہیں ہے اور دوسری تقسیم مجتمعۃ فی الوجود او متعاقبۃ یعنی وجود میں اجتماع ہو یا تعاقب اور یوں نہیں کہا کہ موجود ہوں یا نہ تو معلوم ہوا کہ وجود تو شرط ہے البتہ ان کے اندر اجتماع شرط نہیں ہے تعاقب فی الوجود ہو تو جی برہان جاری ہوگا۔ درحقیقت قاضی مبارک اس اقتراح سے ایک سوال کا جواب دینا چاہتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ تمہارا برہان تضعیف حوادث متسللہ مستقبلہ میں مجموع مقدمات جاری ہے۔ حالانکہ امور مستقبلہ باتفاق من الحکامہ و الحکامین غیر متناہی ہیں اور اسی عدم تناہی کو کوئی بھی باطل قرار نہیں دیتا۔ حکما۔ اس لئے کہ ابدیت دار دنیا کے قائل ہیں۔ اس کے فنا ہونے کے قائل نہیں ہیں۔ بلکہ میں اس لئے کہ دار دنیا کے ختم ہونے کے بعد پھر امور آخرۃ میں تو سلسلہ کہیں بھی ختم نہیں ہوگا۔ بہر حال امور مستقبلہ کی عدم تناہی باطل نہیں ہے۔ حالانکہ آپ کا برہان تضعیف جاری ہو سکتا ہے۔ اور مدلول مختلف رہے گا اس کا جواب دیا کہ یہ برہان امور غیر متناہیہ مطلقہ میں جاری ہوتا ہے خواہ وہ مرتبہ ہوں یا بجز مرتبہ اور مجتمعہ فی الوجود ہوں یا متعاقبہ خواہ وہ اعداد ہوں یا معدود بشرطیکہ وہ موجود فی نفس الامر ہوں۔ یعنی خارج من القوة الی الفعل ہو چکے ہوں۔ سواۓ کان وجودھا ہذا علی سبیل الاجتماع او علی التعاقب تو امور مستقبلہ کے اندر یہ شرط وجود پوری نہیں ہوتی کیونکہ خارج من القوة الی الفعل نہیں ہوا ہاں البتہ اس برہان کے ساتھ عدم تناہی فی مانہ الماضی باطل کیجا سکتی ہے۔ کیونکہ اگر یہ کائنات ازلی



اور غیر مسبق بالعدم ہو تو پھر امور غیر متناہیہ ماضویہ خارج من القوة الی الفعل ہو چکے ہیں بشرط وجود پوری ہے۔ لہذا انکی عدم تناہی باطل کجا سکتی ہے۔ قولہ كما في الاجزاء المقدارية لا لبعاد الغیر المتناہیة فی المقدار یہ ان امور غیر متناہیہ کی مثال دی جو موجود نہیں تو نہیں بلکہ موجود ہنشا۔ انتزاع میں یہ وہی اجزائے تحلیلیہ مقدار یہ ہیں جو کہ البعاد غیر متناہیہ فی المقدار کے اندر نکالی جائیں یہ اجزائے غیر متناہی تعداد میں موجود ہو جو ہنشا۔ الانتزاع میں اس لئے ان کے اندر برہان جاری ہو کر ان کی عدم تناہی کو بطل کر دیگا۔ الابعاد الغیر المتناہیة في المقدار میں بعض حضرات کے نزدیک الغیر المتناہیة کے ساتھ توصیف و تقید للابعاد صحیح نہیں ہے کیونکہ اگر اجزاء برہان کے لئے وجود مٹا کافی ہے تو حکم کے نزدیک چونکہ جز لا تجزی باطل ہے۔ تو ابعاد متناہیہ میں بھی اجزائے تحلیلیہ غیر متناہی مقدار میں موجود ہو جو ہنشا ہیں لہذا برہان جاری ہو جانا چاہیے۔ تو ابعاد کو غیر متناہیہ کی تقید صحیح نہیں ہے۔ اگر متکلمین کا مذہب اختیار کریں تو بھی یہ قید صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک اجزائے مقدار یہ کی عدم تناہی علی الاطلاق باطل ہے۔ ابعاد کے متناہی یا غیر متناہی ہونے کی تفصیل وہ بھی نہیں کرتے بلکہ اعلی الاطلاق باطل قرار دیتے ہیں۔ لہذا ان کے نزدیک بھی یہ قید صحیح نہیں ہے اس لئے یہ تاویل کی جائے کہ الغیر المتناہیہ کو صفت للاجزاء قرار دیا جائے اور صفت بئان ابعاد نہائی جائے اور لفظ مقدار سے مراد عدد ہو نہ مقدار یہ و کمية یؤدّل بجعل لفظ الغیر المتناہیة صفة للاجزاء لا صفة للابعاد وقوله في المقدار یکون مرادہ فی الحدد لا فی المقداریة والکمية المتصلة اور بعض حضرات کے نزدیک یہ لفظ صفت ابعاد ہے۔ کیونکہ اجزائے برہان کے لئے امور غیر متناہیہ کا وجود شرط قرار دیا گیا ہے نواہ وہ امور موجود ہو جو نفسہا ہوں یا موجود ہنشا اور اس وجود سے مراد خروج من القوة الی الفعل ہے اب اگر ہنشا خود متناہی المقدار ہو تو اس سے اجزائے تحلیلیہ مقدار یہ کا خروج من القوة الی الفعل غیر متناہیہ التعداد ممکن ہی نہیں ہے۔ کما هو مسلم عند الحكماء البتہ اگر جسم یا بعد غیر متناہی المقدار ہو تو اس کے اجزائے تحلیلیہ غیر متناہی تعداد میں خارج من القوة الی الفعل ہو سکتی ہیں اور اجزائے برہان کی شرط اسی میں پوری ہو سکتی ہے نہ متناہی المقدار میں فتفکر و تدبر بان بداهت العقل بحکم بان فی الجسم الغیر المتناہی ممکن وجود اجزاء غیر متناہیة فیعرض لها الحدد فیمكن للعقل ان يفرض فيه اجزاء غیر متناہیة فیعرض لها الحدد ویضعف الی آخر المقدمات لاجراء البرهان بخلاف الجسم المتناہی

المقداس اذا لا يمكن فيه وجود الاجزاء الغير المتناهية الخارجة من  
القوة الى الفعل فلا يمكن فيه اجراء البرهان هكذا في غلام  
يحيى على الرسالة القطبية قوله لا يجبرى في مراتب الاعداد الا  
يه اسي شرط وجوده پر تفرع سے کہ یہ برہان مراتب اعداد میں جاری نہیں ہو سکتا۔ لہذا اس برہان کے ساتھ  
اعداد کی عدم تنہا ہی باطل نہیں کی جاسکتی۔ کیونکہ سلسلہ اعداد بصورت غیر متناہی نہ خود موجود ہے اور نہ  
وجود المنشا کیونکہ اعداد کا منشا انتزاع سلسلہ معدومات ہے۔ اور وہ خود متناہی ہیں اور عدد خود بھی تنہا ہی  
تعداد میں موجود ہے نہ کہ غیر متناہی صورت میں اور جو اعداد کی عدم تنہا ہی مشہور ہے وہ بمعنی غیر واقفہ  
عند حد ہے کیونکہ عدد امور انتزاعیہ میں سے ہے اور اس کا انتزاع کسی مدت تک پہنچ کر رک نہیں سکتا اور اسکی  
عدم تنہا ہی خارج من القوة الى الفعل نہیں ہے صرف لا تقف عند حد کے لحاظ سے غیر متناہی ہے لہذا  
اجراء برہان کی شرط پوری نہیں ہو سکتی اور برہان جاری نہیں ہو سکتا۔ قوله لا يختص بالجماعات  
یہ اس برہان کے قابل اعتماد ہونے کی خصوصیات پیش کر رہا ہے بخلاف تطبیق کے کہ وہ مصححات اور  
معدات میں جاری نہیں ہو سکتا۔ قوله ثم اعلم ان بعض المتأخرین الیہ برہان مذکور  
پر اعتراض ہے کہ تقریب تام نہیں ہے کیونکہ مدعی یہ تھا کہ امور غیر متناہیہ علی الاطلاق خواہ مجردات  
ہوں یا مادیات سب اسی برہان سے باطل ہیں حالانکہ یہ برہان صرف عدم تنہا ہی امور مادیہ کی تو  
باطل کرتا ہے اور عدم تنہا ہی مجردات کی باطل نہیں کر سکتا لہذا دلیل مطابق دعویٰ نہ ہوتی۔ باقی  
رہی یہ بات کہ یہ برہان امور مجردہ میں کیوں جاری نہیں ہو سکتا اس کی وجہ یہ ہے کہ برہان  
ان امور میں جاری ہوتا ہے جو معروض عدد ہوں جیسا کہ خود ضابطہ اولی تھا۔ اور جو معروض عدد ہوتا  
ہے وہ معروض کثرہ ہے اب جو معروض کثرہ ہوگا۔ اسی میں یہ برہان جاری ہوگا۔ اور معروض کثرہ باحقیقہ  
طبیعیہ مشترکہ بین الافراد ہوا کرتی ہے خود افراد معروض کثرہ نہیں ہوا کرتے کیونکہ فرد واحد من حیث ہو  
واحد معروض کثرہ تو نہیں ہو سکتا۔ اور اسی طرح افراد کثرہ من حیث انہا کثرہ بھی معروض کثرہ  
نہیں ہو سکتے۔ والذکر کون الشئ کثیراً قبل الکثرة کیونکہ معروض کا درجہ  
مقدم علی العارض ہوتا ہے تو کثیر من حیث الکثیر معروض کثرہ ہونے کی وجہ سے مقدم علی الکثرہ ہوگا  
جو کہ درجہ عارض میں ہے۔ لہذا یلزم۔ کون الشئ کثیراً قبل الکثرة  
کیونکہ معروض میں حیثیت کثرہ مانوڑ ہے۔ وھذا باطل لہذا ثابت ہوا کہ معروض کثرہ طبیعیہ  
مشترکہ بین الہوہات ہے جیسے ماہیت انسانیہ جو مشترک بین الافراد ہے قابل کثرہ ہے اور اس قسم کی

ماہیت جو کہ مشترک ہو وہ مادہ ہو سکتی ہے مجرد نہیں ہو سکتی اور اس پر مختلف ادلہ پیش کئے جاتے ہیں اول یہ کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ کثرہ بحسب الافراد استعدادت مادہ مختلف ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے اور جہاں استعدادات مادہ مختلف نہیں ہوں گی وہاں کثرہ نہیں آسکتی تو معلوم ہوا کہ معروف کثرت کے لئے استعداد مادہ میں اختلاف کا ہونا ضروری ہے یہ ماہیت مجردہ میں نہیں ہو سکتا کیونکہ جب مادہ ہی سرے سے نہیں ہے تو استعداد مادہ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ دوسری دلیل یہ کہ طبیعت مجردہ کا دائرہ حقیقی کے ساتھ جو کہ واجب بالذات ہے صرف ایک تعلق ہونا ہے۔ اور وہ ہے تعلق باعتبار نفس الذات من حیث ہی ہی لہذا اس ماہیت پر صرف ایک وجود اور ایک شخص تعین کا فیضان ہوتا ہے بخلاف ماہیت مادہ کے چونکہ وہ تعلق علی المادہ ہے اس لئے اس کے اندر استعدادات مختلف ہوتی ہیں تو وہ ہر استعداد کے لحاظ سے واجب تعالیٰ کے ساتھ الگ الگ خصوصی ارتباط رکھتی ہے اب جتنا قسم کے ارتباطات ہوں گے اتنا ہی وجودات اور تعینات کا فیضان ہوگا۔ لہذا ہی ماہیت قابل کثرہ ہوگی۔ مجردہ شارح نے اس مسئلہ پر اپنی شرح ہذا میں تفصیلی بحث کی ہے انظر ۲۵ من قوله قال الحكماء الماہیة اما مجردة فلها بحسب وحدتها البتة تعلق خاص واحد بجاعلها يترتب عليه وجود التشخص فتخصص في فرد واحد الى آخر القول دليل ثالث یہ کہ طبیعت مشترکہ مادہ ہو سکتی ہے مجرد نہیں ہو سکتی کیونکہ اگر ماہیت مجردہ اشتراک بین الافراد قبول کرے پھر تعین افراد کس بنا پر ہوگا۔ اگر تعین فرد بنا براتفاق ماہیت ہو تو پھر جیسے ماہیت تمام افراد میں علی السوہ مشترک ہے تو تعین بھی تمام افراد میں ایک ہی ہوگا اگر تعین فردی کسی امر حال یعنی حلول کنندہ کی وجہ سے حاصل ہو تو یہ باطل ہے کیونکہ حال کو تعین بسبب محل حاصل ہوتی ہے اگر اب بالعکس ہو تو دور لازم آئے گا۔ اگر بسبب الامر المبدأ ہو تو یہ بھی باطل ہے کیونکہ امر مباحث کا تعلق تمام افراد سے برابر درجے کا ہے لہذا کسی مخصوص فرد کو مخصوص تعین دے اور دوسرے کو وہ نہ دے تو ترجیح بلا مرجح ہے اور اگر تعین بسبب محل یعنی بسبب مقام حلول کے ہو تو پھر یہ مادہ ہے تو مادہ لازم آجائے گی وہ مجرد نہ رہی مالا نکہ آپ نے مجرد فرض کیا تھا حد اخلف وانت خبیر بما فیہ اس کے ساتھ بعض متاخرین کے قول کو مسترد کر دیا جس کی وجہ اپنے منہیہ میں پیش کر دی حاصل یہ کہ کثرہ دو قسم ہے ایک کثرہ بحسب المصداق والافراد جو کہ عبارت ہے عن الانقسام الحی الافراد اور دوسری قسم ہے کثرہ بحسب الاجزاء انقسام الی الاجزاء سے بنتی ہے یہ صرف

مجموع من حیث المجموع کو تقاضا کرتی ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ مجموعہ عقول عشرۃ کثیرۃ اس قسم کی کثرت سے طبیعت مشترکہ کا تقاضا نہیں کرتی ہے چہ جائیکہ وہ مادہ ہو اور جو کچھ محققین نے کہا تھا وہ کثرت بحسب الافراد کے متعلق ہے نہ کثرت بحسب الاجزاء کے متعلق کیونکہ کثرت بحسب الاجزاء صرف مجموع امد محضۃ ای خالیۃ عن الطبیعة المشتركة کو عارض ہوتی ہے جب کثرت عارض ہوتی تو عدد عارض ہو جاتے گا۔ قولہ فیہا ہذا اذا قلنا ان لكل واحد منها ماہیۃ نوعیۃ بسیطة متحصرة فی فرد ماضل یہ کہ عقول میں کثرت بحسب الاجزاء ہے اور کثرت بحسب الافراد نہیں ہے یہ اس وقت میں ہے جب یہ کہا جاتے کہ ہر ایک عقل ایک ماہیۃ نوعیۃ بسیطہ ہے جو کہ صرف ایک فرد میں منحصر ہے تو کثرت بحسب الافراد نہیں ہوگی نہ باعتبار ماہیۃ جنسیہ کے کیونکہ اس صورت میں جنس برائے عقول سے موجود ہی نہیں ہے اور نہ باعتبار ماہیۃ نوعیہ کے کیونکہ وہ صرف ایک ہی فرد میں منحصر ہے۔ کثرت کہاں سے آئے گی اگر ہر ایک عقل کے لئے ماہیۃ نوعیہ مرکبہ من اجنس ولفصل کا قول کیا جاوے جو کہ منحصر پھر بھی ایک فرد میں ہے تو کثرت بحسب الافراد فی الماہیۃ اکجنسیۃ ثابت ہو جاتے گی یعنی اس ماہیۃ جنسیہ عقلیہ کے لئے عقول عشرہ دس افراد نوعی ہو جائیں گے اب تو بلاشبہ اس میں برہان جاری ہو جاتے گا قولہ فیہ نظر ان کلیۃ وجزئیۃ من عوارض الکمال حاصل اس کا یہ ہے کہ کثرت بحسب الاجزاء کے اندر ایک درجہ مجموع کا ہوگا۔ جو ان اجزاء کے لئے کل قرار پاتے گا۔ اور یہ اس کے لئے اجزاء اور کلیۃ وجزئیۃ حقیقۃ کم منفصل کے عوارض میں سے ہے کیونکہ کلیۃ وجزئیۃ کی دار مدار انقسام وجزئی پر ہے جو چیز انقسام وجزئی کو بالذات و حقیقتاً قبول کرے گی وہ کلیۃ اور جزئیۃ کو بھی حقیقۃً وبالذات قبول کرے گا اور معدودان اوصاف کو بالعرض یعنی بواسطۃ العدد قبول کرتا ہے اب عدد کے علاوہ جو اشیا کثرت بحسب الاجزاء قبول کریں گی انہیں عدد ضرور عارض ہوگا اور وہ عدد کے لئے معروض بنیگی اور عروض عدد طبیعت واحدہ مشترکہ بین الاجزاء کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ اہل علم نے اتفاق کیا ہے کہ عدد وحدۃ متکررہ کا نام ہے یعنی تکرار وحدۃ سے حاصل ہوتا ہے، اور تکرار وحدۃ اس وقت ہو سکتا ہے جب کہ وحدۃ اولیٰ اور وحدۃ ثانیہ ہر دونوں کا مضاف الیہ متحد فی الطبیعت ہو یعنی دونوں کے مضاف الیہ طبیعت اور ماہیۃ ایک ہو اگر ان دونوں مدتین کے مضاف الیہ الگ الگ ماہیۃ کے ہوں۔ تو دونوں مدتین متمایزتین متغایرتین قرار پائیں گی نہ وحدۃ متکررہ مثلاً اگر ایک وحدۃ مضاف الی الماہیۃ الانسانیہ ہو پھر دوسری وحدۃ بھی مضاف الی ہذہ الماہیۃ ای

الانسانیه ہو تو نکرار وحدہ ہو جائے گا اور کثرتہ بھی حاصل ہو جائے گی اگر ایک وحدہ مضاف الی الماییتہ  
الانسانیه ہو اور دوسری الی الماییتہ الفرسیه تو نکرار ہے نہ کثرتہ تو اس سے معلوم ہوا کہ عروض عدد طبیعتہ  
واحدہ مشترکہ کا تقاضا کرتا ہے اب چونکہ عقول کے اندر کوئی طبیعتہ واحدہ مشترکہ نہیں ہے اس لئے وہ  
معروض للعدد نہیں ہوں گے۔ اور جب معروض للعدد نہ ہوتے تو معروض للکلیتہ و اجزیتہ نہیں ہوں گے  
تو نہ مجموع ہو گا نہ اجزا اور کثرتہ بلا جبراً لہذا برہان جاری نہیں ہو سکے گا قولہ فتامل فقیہہ نظر  
دقیق بعد حاصل نظریہ کہ اولاً ہم تسلیم نہیں کرتے کہ معروض عدد حقیقتہً وبالذات طبیعتہ واحدہ مشترکہ  
ہوتی ہے بنا عدم تسلیم اس پر کہ ہر مجموع وحدت کا نام ہے وحدہ متکررہ کا نام نہیں ہے لہذا عدد کا  
محل و معروض وہی ہو گا جو ان وحدت کا محل و معروض ہو گا اور یہ امور متعددہ و مختلفہ الطبیعتہ ہو سکتے ہیں۔  
ان کے اندر اتحاد طبیعتہ کوئی ضروری امر نہیں ہے اگر ہم تسلیم کر لیں کہ معروض عدد طبیعتہ واحدہ مشترکہ  
ہوتی ہے تو پھر ہم تسلیم نہیں کرتے کہ وہ طبیعتہ واحدہ مشترکہ ان امور کثیرہ کے لئے ذاتی ہو بلکہ عام  
ہے خواہ ذاتی ہو یا عرضی اگر عقول کثیرہ کے اندر طبیعتہ واحدہ ذاتیہ تو مشترکہ نہیں ہے لیکن طبیعتہ عرضیہ  
میں تو ان کا اشتراک ہے خواہ وہ العقل ہو یا اجزا ہر بہر حال عقول کے اندر امر واحد مشترکہ خواہ عرضی ہو  
موجود ہے لہذا برہان ان کے اندر جاری ہو سکتا ہے۔ قولہ و یکن الاستدلال بپہان  
التضایف الخ بطلان تسلسل کے لئے برہان تضایف سے بھی استدلال کیا جاتا ہے اور عام طور پر  
یہ برہان علتہ واجبہ کے اثبات کے لئے پیش کیا جاتا ہے اور سلسلہ علل علتہ واجبہ پر جا کر منتهی ہو جاتا ہے  
اور اگر یوں نہ ہو بلکہ سلسلہ علل و معلولات لالی نہایت چلا جائے تو پھر لازم آتا ہے کہ سلسلہ معلولات زائد  
ہو گا علل سے بقدر واحد حالانکہ یہ لازم باطل ہے فالملزوم مثله باطل یعنی ارتقاہ سلسلہ لالی نہایت  
باطل ہو گا۔ وجہ ملازمہ یہ کہ اگر سلسلہ علل و معلولات لالی نہایت ہو یعنی یہ سلسلہ آج سے بجانب ماضی  
ایک دوسرے کے لئے علتہ و معلول ہوتے چلے جاویں یعنی ہر تحتانی اپنے سے فوقانی کا معلول ہو اور اسی طرح  
یہ سلسلہ کہیں ایسی علتہ پر ختم نہ ہو جو کبھی معلول نہیں بلکہ ہر وہ جو اپنے سے تحتانی کے لئے علتہ ہے وہ ضرور اپنے  
سے فوقانی کے لئے معلول ہے تو پھر لازم آتا ہے کہ معلولات بقدر واحد علل سے زائد ہوں کیونکہ معلول  
ایضاً جو آج دن موجود ہو اس کو چھوڑ کر اوپر کے ہر مرتبہ میں وصف علیہ و معلولیتہ موجود ہے اور یہ معلول  
ایضاً ایسا ہے کہ اس میں صرف وصف معلولیتہ بغیر وصف علیہ کے موجود ہے تو معلوم ہوا کہ معلول  
بقدر واحد علل سے زائد ہے حالانکہ یہ باطل ہے کیونکہ علیہ و معلولیتہ ایک دوسرے متضایف ہیں ایک متضایف  
دوسرے متضایف کے بغیر موجود نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ من المعلوم ان المتضایفین متکافیان

فی الوجود اور تکافؤ کی تفسیر کرتے ہوئے کہا۔ اسی انہما معاً بالتلازم فی التحقق فی التحقق میں جا رہا ہے۔ مگر متعلق ہے یعنی ان کے درمیان معیت فی التحقق ہوتی ہے۔ بسبب تلازم کے و بالماہیۃ فی التحقق فی التحقق بھی متعلق ہے یعنی ان کے درمیان معیت فی التحقق ہوتی ہے۔ بسبب نفس الماہیۃ و خصوصیت الماہیۃ نفسہا اور یہ اس لئے کہ یہ دونوں متضائفین مستند ہوتے ہیں، ایک ہی علت کی طرف جو ان کے درمیان ارتباط افتقاری پہلا کر دیتی ہے لیکن افتقار کی جہات الگ الگ ہوتی ہیں۔ تاکہ دور زمانے پاتے جیسے ابوالہ اور بنوہ کہ یہ مستند میں علت واحدہ یعنی الولادۃ کی طرف اور اسی طرح علیۃ اور معلولیۃ اور یہ مستند ہیں الی العلاقۃ الخاصۃ ای الاصل والایجاد ایک متضائف کا دوسرے متضائف کے بغیر موجود ہونا باطل ہے یہ باطل اسی امر سے پیش آیا ہے۔ آپ نے اس سلسلہ کو غیر تناہی کہا ہے تو عدم تناہی باطل ہو جائے گی تناہی سلسلہ ثابت ہو جائے گی اور استحالہ سے بھی بچ جائیں گے کیونکہ سلسلہ جب ایسی علت پر پڑتی ہو گی جو کسی کی معلول نہیں ہے تو اس میں علیۃ بدون المعلولیۃ ہو گی اور معلول اخیر میں معلولیۃ بدون علیۃ تھی لہذا مساوات قائم رہے گی زیادتی لازم نہیں آئے گی جو بصورت عدم تناہی آرہی تھی۔ فیہ نظر فان ما یقتضیہ طباع التضائف الا حاصل نظر یہ ہے کہ طباع تضائف کا تقاضا یہ ہے کہ نفس الامر میں ایک متضائف بدون المتضائف الاخرین ملے صورتہ مذکور میں یہ تقاضا پورا ہے اس کے خلاف قطعاً نہیں ہے اس کی تفصیل یہ ہے۔ کہ آپ پہلے سلسلہ علل و معلول پر غور کریں پھر زیادتی پر پھر اس نظر کو سمجھیں مثلاً جو سلسلہ علل و معلول کا لالی نہایت بجا نب ماضی چلا گیا تھا اس کو حادث یومی سے اول ثانی ثالث کے ساتھ بجا نب ماضی الی مافوق موسوم قرار دیتے ہائیں مثلاً جو حادث فی الیوم ہوا اس کو اول جو حادث فی الیوم ہوا اس کو ثانی جو قبل الیوم ہوا اس کو ثالث جو اس سے قبل اس کو رابع قرار دیں۔ ہکذا الی غیر النہایۃ اب اول معلول ہے ثانی کا۔ اور ثانی معلول ہے ثالث کا۔ اور ثالث معلول ہے رابع کا یعنی ہر تحتانی اپنے سے فوقانی کا معلول ہے۔ اور ہر فوقانی اپنے تحتانی کے لئے علت ہے اب چونکہ معلول اخیر میں صرف نصف معلولیۃ ہے بخلاف مافوق کے یعنی ثانی ثالث رابع وغیرہ لالی نہایت ہر درجہ میں وصف علیۃ و معلولیۃ موجود ہے لہذا تعداد علل سے ایک معلول زائد ہے یعنی معلول اخیر زائد ہے اس میں وصف علیۃ موجود نہیں لہذا معلولیۃ زائد از علیۃ ہے اور یہی چیز باطل ہے ماضی نظر یہ ہے کہ طبیعت تضائف کا مقتضایہ ہوتا ہے کہ نفس الامر میں ایک متضائف بغیر اپنے دوسرے متضائف کے موجود نہ ہو اور اس مقتضایہ کے خلاف یہاں کوئی امر لازم نہیں آتا کیونکہ اصل بات یہ ہے کہ معلول اخیر کی معلولیۃ کے ساتھ جو علیۃ

مضایف ہے وہ ہے علیتہ اس کے مافوق والی اور اس مافوق میں جو معلولیتہ موجود ہے اس کا مضایف ہے۔ وہ علیتہ جو اس سے مافوق میں موجود ہے یوں کہیے کہ معلول اول میں جو معلولیتہ ہے اس کا تضایف اس وصف علیتہ کے ساتھ ہے جو ثانی میں موجود ہے اور ثانی میں جو وصف معلولیتہ ہے وہ مضایف ہے اس علیتہ کی جو ثالث میں موجود ہے اسی طرح لالی نہایتہ آپ تقابل بین المتضایفین دیتے چلے جائیں، خلاف تضایف نفس الامر میں لازم نہیں آتے گا آپ اس غلطی میں مبتلا ہیں کہ آپ معلول اخیر کی وصف معلولیتہ کو الگ کر دیتے ہیں اور اس سے اد پر یعنی درجہ ثانیہ کے اندر جو علیتہ و معلولیتہ موجود ہے، اس کو ایک دوسرے کا محاذی قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ یہ امر بین متضایفین نہیں ہیں۔ بلکہ اجنبین ہیں کیونکہ درجہ ثانیہ کی علیتہ متضایف معلول اخیر کی معلولیتہ کے ساتھ ہے نہ اسی درجہ ثانیہ کی معلولیتہ کے ساتھ جس کے ساتھ آپ نے تقابل دے رکھا ہے۔ بلکہ درجہ ثانیہ کی معلولیتہ کی مضایف وہ علیتہ ہے جو درجہ ثالثہ میں موجود ہے، اگر آپ صحیح طریقہ پر تقابل دیں تو نفس الامر میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی آپ غلط طریقہ پر تقابل دیتے ہیں، تو خرابی نمایاں ہوتی ہے یہ آپ کی غلطی کا نتیجہ ہے اسکی ذمہ داری آپ پر ہے لہذا آپ کا یہ برہان ناتمام ہے کیونکہ نفس الامر کے لحاظ سے کوئی لازم باطل پیش نہیں آتا۔ فتفکر فاذہ دقیق اس کے ساتھ نظر مذکور کے جواب کی طرف اشارہ کیا جسکی تفصیل منہیہ میں کر دی جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک سلسلہ متضایف دوسرے سلسلہ متضایف پر بقدر واحد یقیناً زائد ہے اور یہ زیادتی بین اور بدیہی ہے بطور تشبیہ کے کہا کہ لانا فعلہ اجمالاً یعنی اتنا تو اجمالاً ہم جانتے ہیں کہ معلول اخیر میں صرف معلولیتہ ہے اور اس سے مافوق درجات میں ہر ہر درجے کے اندر علیتہ اور معلولیتہ پائی جاتی ہے تو اس سے بجاہتہ واضح ہو جاتا ہے کہ سلسلہ معلول زائد از علل ضرور ہے لہذا ایک مضائقہ بدون مضائقہ موجود ہے جو کہ باطل ہے قلنا انما یلزم الزیادۃ حال جواب یہ کہ جب آپ معلول اخیر کو الگ کر لیتے ہیں اور تقابل علتہ مع المعلولیتہ فیما فوق الاغیر میں شروع کرتے ہیں تو یہ تقابل بین المتضایفین نہیں ہے بلکہ بین الاجنبیین ہے اس وقت مساوات شرط نہیں ہے زیادہ لازم بھی جلتے تو یہ باطل نہیں ہے کیونکہ یہ زیادہ بین المتضایفین نہیں ہے اگر آپ محاذی و تقابل بین المتضایفین دیں یعنی معلولیتہ معلول اخیر کو الگ نہ کریں بلکہ اس کے محاذی علیتہ مافوق المعلول الاغیر کو قرار دیں یعنی درجہ ثانیہ کی علیتہ کو محاذی معلولیتہ معلول اخیر کے قرار دیں پھر درجہ ثانیہ کی معلولیتہ کے محاذی درجہ ثالثہ کی علیتہ کو اعتبار کریں تو زیادتی سرے سے لازم ہی نہیں آتی خلاصہ یہ کہ اگر آپ تقابل بین الاجنبیین اعتبار کرتے ہیں۔ تو لازم یعنی زیادہ مستم ہے لیکن یہ باطل نہیں ہے اگر تقابل بین المتضایفین ہو تو

سرے سے لازم یعنی زیادہ پیش ہی نہیں آتی فقولہ انما یلزم الزیادۃ الی قولہ فی کل  
 فوقانی تسلیم للزوم الزیادۃ مع اخذہا مع الاجنبی و اشار الی منع  
 بطلانہ بقولہ فلرومہا مع اعتبار الاجنبی لاینافی ما یقتضیہ التضایف  
 وقولہ واذا لم تعتبر مع تلك الاجنبیۃ بل مع مضائقہا فلا یلزم الزیادۃ  
 اشارۃ الی منع اللزوم علی تقدیر حیثیۃ التقابل بین المتضایفین من  
 حیث انہما متضانتان قولہ فی الحاشیۃ لا یقال بعد ثبوت المساواة  
 اب لزوم زیادۃ کو اور طریق سے ثابت کرنیکی کوشش کر رہا ہے وہ یہ کہ تضایف مساواة عدوی کو  
 بین المتضایفین تقاضا کرتا ہے یعنی ایک تضایف جتنا تعداد میں موجود ہو دوسرا متضائف بھی اتنا ہی  
 تعداد میں اس کے ساتھ بالمساوات موجود ہو اب اس کے بعد ہم کہتے ہیں کہ ان سلسلتین کا عدد  
 فیما فوق المحلول الا غیر مساوی اور برابر ہے اور معلول اخیر میں صرف معلولیت کا عدد موجود ہے لیکن اس عدد  
 کے مقابل عدد علتہ ہمیں موجود نظر نہیں آتا تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ایک سلسلے کا عدد دوسرے  
 سلسلے کے عدد سے زائد ہے اور زیادتی عدد سے لازم آتا ہے کہ سلسلتین متضایفین میں کوئی ایک  
 مضائف بدون مضائظہ الآخر متحقق ضرور ہے اگرچہ ہم اس کی تعیین نہیں کر سکتے کہ فلاں مضائف  
 بغیر اپنے مضائف کے موجود ہے بہر حال زیادتی عدد سے یہ ضرور لازم آتا ہے کہ لامعلی تعیین کوئی کوئی  
 مضایف اس سلسلے کے کسی مقام پر بغیر اپنے مضائف کے متحقق ہے اگرچہ ہم سے تعیین نہیں ہو سکتی  
 اور یہ لازم بھی تو باطل ہے کیونکہ تضایف کے مقضائے کے منافی ہے ہماری گفتگو تطبیق بین المتضایفین  
 کے اندر نہیں ہے کہ آپ تطبیق بین المتضایفین جاری کر کے اس لازم کو منع کریں بلکہ ان کی  
 مساواة فی العدد کے ادھر کلام ہے اور یہاں عدد میں کمی بیشی ضرور ہے مع قطع النظر عن کونہ  
 متضائفاً او لا بہر حال زیادۃ فی العدد لازم آتی ہے جو کہ باطل ہے۔ لانا نقول کا سرب  
 فی ان الکلام فی تطبیق احد المتضایفین اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ کلام  
 تو تطبیق احد المتضایفین مع المضائف الاخرین چل رہی تھی نہ مع الاجنبی میں اگر آپ اس سے  
 قطع نظر کرتے ہیں تو پھر جو زیادتی لازم آ رہی ہے اس کا استعمال ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ زیادتی  
 صرف اس صورت میں مستحیل ہے جب کہ متضایفین من حیث المتضایفین پیش نظر ہوں۔ کیونکہ  
 تکافوفی العدد متضایفین من حیث المتضایفین کا لازم ہے نہ اسوقت کہ جب تضایف سے  
 قطع نظر کر لیں خلاصہ جواب یہ کہ تطبیق بین المتضایفین کرتے ہیں تو زیادۃ لازم نہیں آتی اگر



تطبیق بین المتضایین سے قطع نظر کہ تو میں تو زیادہ لازم آتی ہے لیکن یہ زیادتی مستعمل نہیں قیل فی  
 هذا الجواب نظر دقیق لان المستدل قطع النظر عن حیثیة تطبیق  
 المضائق علی المضائق الاخر لانہ قطع النظر عن حیثیة التضایف راساً  
 و فرقاً بینہما فتنبہ قولہ فیجوز ان یکون عدد العلیات ازیل  
 ہذا جواب آخر حاصل یہ کہ اگر آپ تطبیق بین المتضایفین سے صرف نظر کریں تو بھی زیادتی عدد لازم نہیں آتی  
 پہلے جواب کے اندر اس صورت میں زیادہ کو تسلیم کر لیا تھا لیکن اس کے استحالہ کو منع کیا تھا اب اس  
 جواب میں عدم تسلیم زیادہ ہے، وہ یہ کہ معلول اخیر کو الگ کر لینے کے بعد بھی ممکن ہے کہ اوپر عدد علیات  
 کا زائد ہو اور عدد معلولات کا کم ہو تو جو علت کا عدد زائد ہے وہ معلول اخیر کے عدد کے بالمقابل آملے گا لہذا مساواة  
 فی العدد بمقرر رہے گی اور زیادتی لازم نہیں آئے گی۔ باقی رہا یہ سوال کہ فیما فوق المعلول الاخیر ہر علیتہ کے مقابلہ  
 میں عدد معلولیتہ موجود ہوتا چلا جا رہا ہے لہذا فیما فوق المعلول الاخیر عدد علیات کو زائد از معلولیات قرار دینا باطل ہے  
 لہذا فیما فوق المعلول الاخیر مساواة فی العدد ہے اور معلول اخیر یقیناً زائد ہے۔ قاضی مبارک نے  
 اس کا جواب دیتے ہوئے کہا۔ وجود واحد من کل منہما مع واحد من الاخر  
 یعنی سلسلہ علیات اور سلسلہ معلولیات میں سے واحد بمقابلہ واحد موجود ہوتے چلے جانے سے مساواة لازم  
 نہیں آجاتی اکتالی ان الشہور سے اس کی تائید پیش کر دی کہ جو لوگ زائد کو غیر متناہی  
 تسلیم کرتے ہیں تو اس صورت میں آپ ایک ایک شہر کا مقابلہ ایک ایک سنہ سے دیتے چلے جلیے  
 یہ مقابلہ لالی نہایت چلا جلتے گا۔ اور کہیں نہیں لگے گا کیا اب اس سے مساواة فی العدد بین الشہور و السنین  
 لازم آئے گی؟ ہرگز نہیں بلکہ تعداد شہور تعداد سنین سے زائد ہے لیکن یہ زیادتی بسلسلہ تقابل کہیں میں  
 نہیں کی جاسکتی اسی طرح فیما فوق المعلول الاخیر چونکہ سلسلہ غیر متناہی ہے لہذا ہر علتہ  
 کے بمقابلہ معلول کے موجود ہوتے چلے جانے سے مساواة لازم نہیں آئے گی بلکہ زیادتی علتہ ممکن ہے قولہ  
 فی الحاشیة والحق ان الاموس الغیر امتناہیة کا تصنف اس سے ان تمام  
 بلاہین پر اعتراض ہے جو تسلسل اور عدم متناہی کے بطلان پر پیش کی جاتی ہیں۔ کیونکہ برہان تصنیف ہوا تضایف  
 اور تطبیق ہر ایک کے اندر ایک سلسلہ کا نقص اور دوسرے کی زیادتی ظاہر کرنے کی کوشش کی جاتی ہے حالانکہ  
 حق بات یہ ہے کہ امور غیر متناہیہ نسبت اپنے نظائر کے نقص اور زیادتی کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتے  
 کیونکہ نقص و زیادہ مقدار متناہی کو عارض ہوتے ہیں اور غیر متناہی کو قطعاً عارض نہیں ہو سکتے۔ بل البتہ  
 ان کے درمیان مساواة ہاں معنی کا حکم اور قول کیا جاتا ہے کہ ان امور غیر متناہیہ کے اندر تطابق کرتے چلے

جائیں تو یہ تطابق کسی حد اور مقام پر نہیں رکے گا بلکہ لالی نہایت چلتا چلا جلتے گا۔ اور لائق عند مد کے  
 محاط سے یہ دو مصادی ہوں گے۔ لہذا براہین مذکورہ میں جس سلسلہ کو آپ ناقص کہتے ہیں وہ ناقص نہیں  
 ہے بلکہ اس کے افراد کا تطابق آپ دوسرے سلسلہ کے افراد سے دینا شروع کر دیں جسکو آپ زائد کے نام سے  
 موسوم کرتے ہیں تو یہ تطابق کسی مقام پر نہیں رکے گا۔ لہذا آپس میں مصادی ہوں گے اور کسی مقام پر  
 انقطاع ثابت نہیں ہوگا۔ لہذا انہی عدم تناہی باطل نہیں ہو سکتی مافی ربط یہ سوال کہ ان براہین کے اندر  
 جو سلسلہ زائد ہے وہ کل قرار پاتا ہے اور سلسلہ ناقص جو اور کل کا عظم من اجز ہونا تو بدیہی ہے اس بنا پر براہین  
 کو تمام کہا جاتا ہے تو اس کا جواب دیا کہ ہد اہة قولہم اکل اعظم من الجذف  
 المتناہی مسلم کافی غیر المتناہی چونکہ متناہی میں کل جز کی تعیین ہو سکتی ہے اس لئے  
 اس میں کل کا عظم من اجز ہونا بدیہی ہے اور غیر متناہی میں نہ کوئی کل ہو سکتا ہے اور نہ جز کیونکہ کلیتہ اور  
 جزیتہ یہ مفاد پر کون حیث التناہی عارض ہوتی ہیں اور غیر متناہی کو عارض نہیں ہو سکتی لہذا غیر متناہی  
 میں کسی کو کل اور کسی کو جز قرار دینا یہ صرف تقدیر محض اور فرض صرف ہے حقیقت ایسے نہیں ہے جب غیر متناہی  
 میں کل اور جز ہو ہی نہیں سکتا تو اکل عظم من اجز کا یہاں سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ لہذا آپ کے اکثر  
 براہین نام تمام ہیں۔ قولہ قد یستدل بہرہان الحیثیات الخ وسمتہا صاحب  
 التلویحات بالبرہان العرشى حاصل برہان یہ ہے کہ جب امور مرتب بالترتیب لالی نہایت  
 ہوں جیسا کہ تسلسل اسے تسلیم ہے تو ہم ان امور کو حیث بالیثیات کر لیتے ہیں یعنی مثلاً مبداء سے لیکر پھر گئے  
 کسی ایک مرتبہ تک حیثیت ابلی سمجھ لیجئے پھر اس جگہ سے آگے کسی اور مرتبہ تک پھر حیثیت ثانیہ سمجھ لیجئے اور  
 اسی طرح متعدد حیثیات ثالثہ رابعہ وغیرہ سے حیثیت کر لیا جلتے جو مستغرق لکل الامور ہو جلتے پھر عقل یہ حکم  
 دیتا ہے کہ اس حیثیت سے لیکر اگلی حیثیتہ ثانیہ کے مابین جو ٹکڑا ہے وہ متناہی ہے پھر اس ثانیہ اور اگلی  
 ثالثہ کے مابین جو حصہ ہے وہ متناہی ہے۔ کیونکہ غیر متناہی تو محصور بین اطرفین نہیں ہو سکتا اور یہ حکم  
 عقلی ان تمام اجزاد حیثیات کو جہاں تک ترتیب موجود ہے علی سبیل الاستغراق شامل  
 ہو جلتے گا۔ جب یہ حکم علی سبیل الاستغراق ہر ایک ہر ایک فرد حیثیت پر جاری ہو گیا کہ متناہی ہے تو اب  
 مجموع من حیث المجموع سلسلہ ہی متناہی قرار پاتے گا کیونکہ وہ ان متناہیات کا مجموعہ ہے اور متناہیات کا  
 مجموعہ ہی متناہی ہوتا ہے۔ مالا کہہ آپ نے اسے غیر متناہی فرض کیا تھا ہذا اخلت اور ماشیہ میں  
 حیثیت کی تفسیر کرتے ہوئے کہا ای الذات الماخوذة بالحیثیة یعنی حیثیت سے مراد  
 خود حیثیتہ جو امور اعتباریہ سے ہے وہ مراد نہیں ہے۔ بلکہ مراد وہ ذات ہے جو کہ اس حیثیتہ کے ساتھ حیثیت

و ماخوذ ہے یہ تفسیر اس لئے کی کہ یہ اعتراف دفع ہو جاتے کہ حیثیات تو امور اعتباریہ ہیں۔ اور اعتباریات کا تسلسل انقطاع اعتبار کے ساتھ خود بخود ہو جاتا ہے لہذا برطان کے ساتھ اسے باطل کرنے کی کیا ضرورت تھی۔ اس اعتراف کو رفع کرنے کے لئے حیثیت سے مراد ذات میثیہ کو قرار دیا تاکہ اعتباریات سے خارج ہو جائے

قولہ فیہ نظر فان حکم کل واحد ۱۰۰۰ حاصل نظر یہ کہ ضروری نہیں کہ جو حکم ایک فرد پر جاری ہو وہ مجموع من حیث المجموع پر بھی جاری ہو جائے لہذا حکم تناہی جو آپ نے ہر اس حصہ پر لگایا ہے جو مابین کمیشنین ہے یہ حکم مجموع من حیث المجموع پر نافذ نہیں ہوگا۔ کیونکہ مابین کمیشنین ہونا مجموع من حیث المجموع پر صادق نہیں آتا۔ قولہ فی الحاشیۃ فیجوز ان یکون الہ و ما قبل فی الجواب یہ جواب نظر میر باقر سے منقول ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ حکم اجمالی ان مرتبات پر علی سبیل الاستفراق بایں طور ہے کہ اس جگہ کو بھی شامل ہے لہذا یہ جملہ سلسلہ بھی اس حکم کے تحت آکر تناہی قرار پائے گا جیسا کہ ایک خط کے متعلق یہ حکم کیا جاتے کہ مبدل سے لے کر اگلے نقطہ مفروضہ تک دون الذراع ہے اور اس قسم کا حکم علی سبیل الاستفراق مبدل منقطع سے لے کر جہاں تک اس کو اتصالی ترتیب لگتی ہے اگر کمیشن مرتبہ صادق آتا ہے تو بہر حال مجموع من حیث المجموع ضرور دون حصین ذراع قرار پائے گا۔ تو جو حکم افراد پر تھا وہ مجموع پر بھی نافذ ہو گیا ہے اس کے لئے اصل اور ضابطہ یہ ہے کہ جب کوئی حکم ہر ایک ایک فرد پر علی سبیل الاستفراق جاری ہو بشرط الافراد یعنی یہ حکم اس کا تنہا اور منفرد ہونے کی حیثیت سے ہو اور جب دوسرے کے ساتھ مجتمع ہو جاتے تو یہ حکم نہ رہے تو یہ حکم مجموع پر جاری نہیں ہو سکتا۔ اگر وہ حکم بشرط الافراد نہ ہو بلکہ عام ہو خواہ وہ فرد علی سبیل الافراد ہو یا علی الاجتماع مع البقیہ تو اس قسم کا حکم علی الافراد مجموع من حیث المجموع پر بھی نافذ ہو جاتا ہے۔ اور ما نحن فیہ میں صورت ثانیہ ہے کیونکہ یہ حکم تناہی صرف ایک حصہ کا علی الافراد نہیں بلکہ یہ ان تمام افراد کا ہے جو ابلیغ الترتیب والوجود موجود ہیں خواہ ان کو افراد اعتبار کریں یا دوسرے کے ساتھ ملا کر لہذا یہ حکم تناہی مجموع من حیث المجموع پر جاری ہو جائے گا۔ تو قاضی مبارک نے اس کو فلیس بشیخ کہہ کر رد کر دیا ہے خلاصہ رد یہ کہ آپ کے قول الی ما بلغه الوجود والترتیب سے کیا مراد ہے اگر آپ کی مراد عام ہے کہ خواہ وہ سلسلہ مابین کمیشنین واقع ہو یا نہ ہو تو پھر ہم آپ کا یہ حکم کلی تسلیم نہیں کرتے کیونکہ جو مابین کمیشنین نہیں ہے اس کی تناہی تو تسلیم نہیں کی جا سکتی اگر آپ کی مراد ہے کہ جہاں تک ترتیب پہنچتی ہے بشرطیکہ جو مابین کمیشنین تو وہ تناہی ہے تو آپ کا یہ حکم کلی صحیح ہے لیکن یہ حکم اس سلسلہ جملہ پر نافذ نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس پر مابین کمیشنین ہونا صادق نہیں آتا خلاصہ یہ کہ اگر مجموع من حیث المجموع

اس حکم کلی کے موضوع کی وصف عنوانی کے تحت داخل ہو تو حکم افراد اس مجموعہ پر نافذ ہو جائے گا اگر مجموعہ وصف عنوانی موضوع میں داخل نہ ہو تو حکم افراد اس مجموعہ پر نافذ نہیں ہو سکتا۔ مثال کے طور پر کہا جاتا ہے کل مرکب منقسم تو اب مجموعہ مرکبات کا بھی تو مرکب ہے لہذا کل مرکب کی وصف عنوانی اس کو شامل ہو جائے گی اور حکم انقسام جیسے ہر فرد مرکب پر جاری ہے۔ اسی طرح مجموعہ مرکبات پر بھی جاری ہو جائے گا اب دوسری قسم کا حکم دیکھتے مثلاً کہا ہے کل بسیط لا یقبل القسمة مجموعہ بسائط کو یہ حکم شامل نہیں ہوگا۔ کیونکہ مجموعہ بسائط تو مرکب قرار پاتے گا اور کل بسیط والی وصف عنوانی میں داخل نہیں ہو سکتا لہذا مجموعہ بسائط پر لا یقبل کا نہیں بلکہ یقبل القسمة کا حکم جاری ہوگا۔ اسی طرح مانحن فیہ میں آپ حکم تناہی کو جاری کر رہے ہیں علی کل ما بین الیثتین اور مجموعہ من حیث مجموعہ چونکہ مابین الیثتین نہیں ہے لہذا یہ مجموعہ وصف عنوانی موضوع سے خارج ہے تو حکم تناہی اس پر جاری و نافذ نہیں ہو سکتا قولہ وقد یبرهن علی ابطال الدوسر والتسلسل جیسا انہ اس برہان کو برہان تحقق مابالعرض بدون مابالذات کہا جاتا ہے اور اسے الاسد الاضر بھی کہتے ہیں۔ حاصل اس برہان کا یہ ہے کہ تسلسل اور دور سے تحقق مابالعرض بدون مابالذات لازم آتا ہے اور لازم باطل ہے لہذا لزوم یعنی تسلسل دور بھی باطل ہو گا وجہ ملازم کے سمجھنے سے پہلے سمجھیں کہ مابالعرض ایسی چیز کو کہا جاتا ہے جو اپنے تحقق میں محتاج ہو دوسرے کے تحقق کی طرف الذی یحتاج فی تحقیقہ الی تحقق شیء آخر تو تسلسل کی صورت میں چونکہ ہر ایک کا تحقق اپنے سابق پر موقوف اور اسکی طرف محتاج ہوتا ہوا چلا جاتا ہے اگر یہ سلسلہ لائی نہایت چلا جاتے تو سب مابالعرض ہوں گے اور ان میں کوئی بھی بالذات نہیں ہو گا اور اسی طرح دور میں جب الف اپنے تحقق میں محتاج الی البا ہوا تو الف مابالعرض ہوا اور پھر جب الب الف کی طرف محتاج ہوا تو الب بھی مابالعرض ہوا تو تحقق مابالعرض بدون مابالذات لازم آگیا یہی مطلب ہے اس کے قول اذا کان کل واحد من الاحاد الذاہبہ الی عدیم النہایت ای فی التسلسل والعائذۃ ای فی الدوسر اور یہ لازم باطل ہے وجہ بطلان یہ کہ اگر سب مابالعرض ہوں اور بالذات کوئی بھی نہ ہو تو پھر لازم آتا ہے کہ یہ امور سب سے عالم تقرر اور وجود میں ہی نہ آئیں کیونکہ تحقق مابالعرض بدون مابالذات ممنوع ہے اور یہ مسئلہ بدیہیات میں سے ہے کیونکہ خود عقل وجدان تسلیم کرتا ہے کہ جو وصف کسی موصوف کی ذاتی وصف نہ ہو بلکہ عارضی وصف ہو تو خود عقل سوال کرتا ہے اور سوچتا ہے کہ یہ وصف اسکو کہاں سے حاصل ہوتی ہے اگر کسی موصوف بالذات پر انتہا ہو جائے تو سوال رک جائے گا اور عقل مطمئن ہو جائیگا

اگر کسی بالذات پر انتہا نہ ہو تو وہ سوال رُکے گا نہ اطمینان حاصل ہوگا۔ مثلاً اندھیرے میں کتاب پر ہانک رکھنی چکی چونکہ کتاب نور بالذات نہیں ہے تو سوال پیدا ہوگا کہ روشنی کہاں سے آئی آپ اگر کہیں کہ دیوار سے اس پر روشنی عائد ہوتی ہے۔ اب دیوار کے متعلق سوال ہوگا کہ اس پر روشنی کہاں سے آئی اب اگر یہ کہا جائے کہ سورج کی چمک سے نکل کر کتاب پر پڑی ہے تو سوال ختم ہو جائے گا۔ کیونکہ سورج نور بالذات ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ جب تک بالذات نہ ہو بالعرض وجود میں نہیں آسکتا منہیہ میں اس برہان پر اعتراض کیا کہ یہ برہان صرف حلال کے بارہ میں علت بالذات کے اثبات میں فائدہ دیتا ہے یعنی علت و علت کا سلسلہ جاری ہو تو یہ برہان اسی سلسلہ کی عدم تنہائی کو باطل کر کے ایسی علت کا وجود ثابت کرے گا جو اپنے وجود میں کسی اور کا محتاج نہیں وہ خود موجود بالذات اور واجب بالذات ہے جو سب کے لئے علت ہے اور معلول کسی کا نہیں اس کے علاوہ باقی امور غیر متناہیہ مثلاً معدات یا شرائط غیر متناہیہ ہوں انکی عدم تنہائی کو باطل نہیں کر سکتا حالانکہ ضرورت اسکی تھی کیونکہ بصورت نظریہ کل جو ترتیب و توقف علی امور غیر متناہیہ آتا ہے یہ تو سب شرائط و معدات میں سے ہیں کیونکہ نظر و فکر از جملہ شرائط ہے لہذا دلیل مطابق مدعی نہ ہوگی تقریباً تمام ہے کہتے ہیں کہ قائل کے ساتھ اشارہ الی الجواب ہے جواب یہ کہ اگر ہر شرط و معدل اپنے فیضان میں محتاج الی شرط و معدل سابق ہوتا چلا جاتے تو یہ سب بالعرض ہوں گے اور بالذات کوئی نہیں ہوگا۔ لہذا ضروری ہے کہ کوئی شرط و معدل ایسا ہو جس کا فیضان کسی اور شرط کی طرف محتاج نہ ہو بلکہ اس کا فیضان براہ راست بلا شرائط قدیم ذات سے ہو یہ بدیہی ہوگا اور سلسلہ کا انتہا اسی بالذات پر ضروری ہے تو ہمارا مدعی جو محتاج ابطال نظریہ کل یہ برہان اس کو مستلزم ہوا۔ لہذا تقریباً تام ہے قولہ **لان المعروف مقول الا ہذا لا صغری القیاس** الب۔ یہ درحقیقت ایک اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ ہے اعتراض یہ کہ اگر یوں کہا جائے کہ تصورات کل کے کل نظریہ ہیں اور تصدیقات بدیہی اور تصورات نظریہ تصدیق بدیہی سے حاصل ہوتی ہیں۔ تو نظریہ کل کی صورت میں نہ تسلسل آیا نہ دور اور اسی طرح بالعکس یعنی تمام تصدیقات نظریہ ہوں اور تصورات بدیہی اور تصدیق مکتسب من التصور البدیہی ہو تو عمومی بصورت نظریہ کل تصدیقات نہ تسلسل آیا نہ دور تو اس سوال کو رفع کرنے کی خاطر خود سلسلہ اکتساب تصور کا من التصدیق و بالعکس دونوں کو ممنوع قرار دے دیا تاکہ یہ سوال سرے سے واقع نہ ہو تب کہا کہ **یعلم التصور من التصدیق ولا بالعکس لان المعروف مقول یہ پہلے دعویٰ العلم التصور من التصدیق کا دلیل ہے اس دلیل کی توثیح بعد میں کی جائیگی اس اعتراض کا جواب دوآنی نے بھی دیا ہے پہلے وہ سن لیں وہ فرماتے ہیں کہ جو بھی صورت اختیار کی جاتے دور تسلسل بہر حال لازم آتا ہے۔ وہ یوں کہ اگر جمیع تصورات نظریہ ہوں اور سلسلہ اکتساب من التصدیق البدیہی ہو تو کہا جائے گا کہ یہ تصدیق**

بدون تصور حاصل نہیں ہو سکتی کیونکہ تصور تصدیق کے لئے شرط ہے یا شرط تو تصدیق موقوف علی تصور ہو گئی تو تصور بواسطہ تصدیق موقوف علی تصور ہو اسلسلہ آگے چلا جاتے تو تسلسل پیچھے لوٹے تو دور اور اسی طرح اگر جمیع تصدیقات نظری ہوں اور سلسلہ اکتساب منتهی ہو تصور بد یہی تک کہا جاتے گا کہ اکتساب تصدیق من التصور فعل اختیاری و الفعل الاختیاری مسبوق بالتصديق بفائدة ما و فلک التصديق نظری تو سلسلہ آگے چلے گا تو تسلسل پیچھے لوٹے تو دور اب قاضی مبارک کو دیکھتے وہ فرماتے ہیں ہذا لا صغری القیاس اور کبری قیاس کا شئی من المقول بتصدیق یہ اس وقت جب آپ تالیف دلیل شکل اول کی صورت پر کرنا چاہیں تو المحرف مقول و لا شئی من المقول بتصدیق اگر تالیف دلیل شکل ثانی سے کریں تو پھر کبری قیاس لاشئی من تصدیق بمقول ہو گا اور ہر دو صورتوں میں تیجہ لاشئی من المعروف بتصدیق ہو گا۔ فینعکس المحرّف المطلوب اسی کا شئی من التصديق بمحرّف کبری کے متعلق کہا فیستغنی عن الذکر و البیان لا متناع حمل القضية علی شئی و لان التصديق مبائن للتصور نوعاً فامتنع الحمل بينهما لان المبائن لا یحمل علی المبائن و توضیح الصغری علی ما سمع یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ کہ صغری میں معرف سے کیا مراد ہے الکاسب المطلق یعنی جو حصول شئی کا مفید ہو معمول ہو خواہ نہ ہو یا الکاسب المحمول مراد ہے جو معرف کا متعارف معنی ہے و هو ما یحمل علی الشئی کا فائدة تصور کا اگر شق اول مراد ہو تو پھر آپ کا صغری ممنوع ہے کیونکہ جب کاسب کے اندر عمل ضروری نہ ہو تو پھر آپ کا المعروف مقول کہنا کلیہ کیسے صحیح ہو گا بلکہ معرف ایسی چیز بھی ہو سکتا ہے جو مقول اور محمول نہ ہو تو اب اگرچہ تصدیق مبائن ہونے کی وجہ سے محمول تو نہیں ہو سکتی لیکن یہ ممکن ہے کہ کسی خصوصیت کی بنا پر کاسب تصور ہو جاتے اور اس سے انتقال ذہن الی تصور ہو سکے جسے سواد سے بیاض کی طرف اور نار سے دھان کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے باوجودیکہ ایک دوسرے کے مبائن اور ناقابل حمل ہیں اور اگر شق ثانی مراد ہے تو پھر تقریب ناقص ہے کیونکہ دعویٰ آپ کا عام تھا یعنی لا یعلم التصور من التصديق تصور علی الاطلاق تصدیق سے ملکتب نہیں ہو سکتا اور تصدیق کاسب مطلق ہر لئے تصور نہیں ہو سکتی اور آپ کی دلیل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ تصدیق معرف یعنی کاسب محمول نہیں ہو سکتی تو آپ کی دلیل دعویٰ کے مطاب نہ ہوتی علاوہ انیس اس صورت میں صغری ابھی کتنی عن البیان ہے کیونکہ جب معرف کہتے ہی کاسب محمول کو میں تو پھر مقول کہنا اور اس کی توضیح کے لئے دلیل پیش کرنا سب فضول و لغو ہو جاتے گی۔ تو اس سوال

کا جواب دیتے ہوئے کہا المقصود من الكاسب حاصل جواب یہ کہ شق اول اختیار کی یعنی کاسب مطلق مراد ہے کما صرح برنی الحاشیہ لیکن مقدمہ ممنوعہ کو اور طریق سے ثابت کرنیکی کوشش کی یعنی اس کو ثابت کیا کہ معرفت محمول ہی ہوتا ہے وہ یوں کہ مجہول تصوری کے کاسب سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ جو چیز اس مجہول تصوری کے تصور بالکنہ یا بالوجہ کافائدہ دے تو ہم اس کو معرفت اور کاسب کہیں گے اگر ایک چیز کسی مجہول تصوری کے تصور بالکنہ یا بالوجہ کی مفید نہیں ہے بلکہ تصور بکنہ اشقی کی مفید ہے تو اسے ہم کاسب نہیں کہیں گے اب انتقال من السوا والی البیاض او من الناس الی الدخان لایکون من الکسب لانہما لایفضیان الی تصورہما بالکنہ او بالوجہ اور جو چیز تصور

بالکنہ کافائدہ دیتی ہیں وہ صرف ذاتیات ہیں اور مفید تصور بالوجہ صرف عرضیات کیونکہ ان دونوں قسم تصور میں علی الترتیب ذاتیات و عرضیات مرآة بن کرافادہ تصور کرتی ہیں اور ذاتیات و عرضیات محمول قول ہوتی ہیں تو بنا بریں معرفت بھی محمول ہوا لیکن قنکر کے ساتھ اشارہ کیا جس کو منہیہ میں واضح کر دیا کہ ہر ذاتی کے لئے محمول ہونا کوئی ضروری نہیں ہے کیونکہ اجزائے خارجیہ ذاتیات تو ہیں لیکن قابل حل نہیں ہیں لہذا ہر ذاتی کو محمول کہنا غلط ہے الا یہ کہ اس کا یہ جواب دیا جائے کہ مطلق ذاتی کے متعلق واجب اکل ہونا نہیں کہہ رہے تھے بلکہ وہ ذاتی جو تصور بالکنہ کی مفید ہو اور یہ صرف اجزائے ذہنیہ ہی ہو سکتے ہیں نہ خارجیہ اور اجزائے ذہنیہ واجب اکل ہیں لہذا اعتراض مرتفع ہو جائے گا ثانیاً یہ کہ تصدیق تصور کے اجزائے خارجیہ میں سے تو بدہائتہ نہیں ہے تو اب معرفت بننے کی صورت میں یا تو اجزائے ذہنیہ سے ہوگی تو بھی واجب اکل ہوگی یا عرضی ہوگی تو بھی واجب اکل کیونکہ عرضی ما یکون خارجاً محمول کو کہتے ہیں لہذا یہ اعتراض واقع نہیں ہوگا لیکن تصدیق چونکہ قابل حل علی تصور نہیں ہے لہذا معرفت نہیں ہو سکتی

قوله و التصور متساوی النسبة الی وجود التصدیق وعدمہ الی  
یعنی ان التصور متساوی النسبة فی الاقتضاء الی لایقتضی وجود التصدیق  
کما لایقتضی عدمہ بل قد یحصل وجود التصدیق عقیب التصور  
وقد یحصل عدمہ کما فی صورة الشک یعنی ان التصدیق قد  
یحصل فی صورة الشک بان یزول الشک ویحصل بعدہ للنفس درجة  
الیقین و التصدیق وقد لایزول الشک بل یتقی مداة العرف لایحصل  
التصدیق قطعاً فنسبة التصور الی وجود التصدیق بعدم الاقتضاء  
والی عدمہ کک متساویۃ اب یہاں سے مصنف کو بالکس کی دلیل پیش کر

رہے یعنی اس کی کہ تصدیق مکتب میں تصور نہیں ہو سکتی اس لئے کہا تصور متساوی النسبة یہ ہے۔  
 صغریٰ اور قاضی مبارک نے کبریٰ منہیں پیش فرمادیا کہ کل ماہو متساوی النسبة بالقیاس  
 الی وجود التصدیق وعدمہ لا یكون علیٰ موجہ کلاهما اس کبریٰ کے  
 متعلق فرمایا ظاہرہ مستغنیہ عن البیان کیونکہ جس امر کی نسبت ایک شئی کے وجود کے ساتھ وہی ہے  
 جو اس شئی کے عدم کے ساتھ ہے تو کسی ایک جانب کو وہ امر کیے ترجیح دے سکتا ہے البتہ صغریٰ  
 کو باللیل واضح کرینیگی گوشش فرمایا ہے ہیں بقولہ لان اثر التصور مجرد تمثل الشئ  
 فی الذہن الی یعنی جب تصور کا تعلق کسی شئی سے ہو تو اس پر جو اثر مرتب ہوتا ہے وہ مرتب  
 یہ ہے کہ اس شئی کا تمثل اور ارتسام ذہن میں ہو جاتا ہے۔ اور اس کے ساتھ کوئی حکایت عن الواقع  
 نہیں ہوتی اسی کو واضح کرتے ہوئے کہا مع عزل النظر عن کونہ حقاً او باطلاً جیسے  
 مدور رسم صرف محدود و مرسوم کو مثل و مرسم فی الذہن کر دیتی ہے لیکن حکایت پر قطعاً مشتمل نہیں  
 ہوتی، علی خلاف سنۃ التصدیق بخلاف طریق تصدیق کے کہ جب تصدیق کا تعلق کسی چیز سے ہو تو اس پر  
 جو اثر مرتب ہوتا ہے وہ صرف تمثل نہیں ہے بلکہ حصول شئی فی الذہن علی سبیل الحکایت ہوتا ہے  
 جس کی طرف قاضی نے من حیث انہ واقع الی کے ساتھ اشارہ کیا ہے یعنی صرف مجرد تمثل نہیں ہوتا بلکہ وقوعاً  
 یا لا وقوعاً معتبر ہوتا ہے جو حکایت عن الواقع ہوتی ہے تاکہ اذغان کا تعلق اس کے ساتھ ہو۔ کیونکہ اذغان  
 صرف حکایت ہی کے ساتھ تعلق پر ہو سکتی ہے اور حصول بلا حکایت سے اذغان حاصل ہی نہیں ہو سکتی ہی وجہ سے  
 کہ صغریٰ اور کبریٰ چونکہ حامل حکایت ہوتے ہیں تو ان حکایتیں کا اذغان مؤدی ہوتا الی الاذغان بالحکایت الی  
 فی التبیحہ گویا حد واسطہ کا رابطہ مع الاصغر باعتبار اکل اور مع الاکبر باعتبار الوضوح مفید ہوتا ہے ربط الاکبر مع  
 الاصغر کی تصدیق کا اور حد واسطہ کا تصور معنی اس قسم کی تصدیق کا مفید قطعاً نہیں ہو سکتا کیونکہ تصدیق پر عمل  
 حکایت کو چاہتی ہے اور تصور حکایت سے خالی ہے لہذا تصور تصدیق کے لئے علت نہیں بن سکتا کیونکہ علت ایسی وصف  
 کا افادہ فی العلول کر ہی نہیں سکتی بخلاف اس علت کے پاس نہ ہو نہ ہی وجہ ہے کہ علت بصورت عدم کسی کو افادہ وجود  
 نہیں کر سکتی۔ چونکہ تصور حامل حکایت نہیں ہوتا اور وجود تصدیق بغیر حکایت حاصل نہیں ہو سکتا۔ لہذا  
 تصور کو تصدیق کے ساتھ کوئی علاقہ اور کوئی مناسبتہ افادہ نہ ہوتی۔ لہذا علاقہ مناسبتہ ہونے کی وجہ سے  
 یہ افادہ تصدیق کر ہی نہیں سکتا۔ کیونکہ جب تک بین کاسب و المکتب مناسبت نہ ہو سکتا کتاب  
 جاری نہیں ہو سکتا۔ ورنہ ہر شئی ہر شئی کے لئے کاسب اور مکتب ہو جاتی اسی عدم مناسبت کی بنا پر  
 پر جیسے تصور کاسب تصدیق نہیں ہو سکتا اسی طرح تصدیق بھی کاسب تصور نہیں ہو سکتی یہی مل رہے



قاضی مبارک کی بقولہ وبهذا الاستنبط دلیل آخر علی امتناع اکتساب التصور من التصدیق قولہ ولهذا قيل ان التصديق لا يقع بمعنى مفرد الخ قال شيخ ابن سينا ہے انہوں نے منطق الشفا میں کہا "التصديق لا يقع بمعنى مفرد فان ذلك المعنى ليس حكم وجوده وعدمه واحداً في ايقاع ذلك التصديق اذ لا يجوز ان يكون الشئ علتة لشيء في حالتي وجوده وعدمه واذا اُقِدَّتْ بالمعنى وجوداً او عدماً فقد اُضفت اليه معنى آخر فلا يكون مفرداً انتهى اس عبارت کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ تصدیق ایک معنی مفرد کے ساتھ حاصل نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ تو جائز نہیں ہے کہ ایک شئی دوسری شئی کے لئے اپنی حالت وجود اور عدم دونوں میں برابر طور پر علت سے ورنہ تو پھر شئی ہر شئی کے لئے ہر حالت میں علت بن جائے اور یہ باطل ہے اور جب آپ اس معنی مفرد کے ساتھ وجود یا عدم کا اعتبار کریں تو پھر آپ نے ایک اور معنی کا اضافہ کر دیا تو اس صورت میں یہ مفرد نہ رہے بلکہ مرکب ہو گیا تو تصدیق کا ترتیب مرکب پر ہوا نہ کہ تصور پر جو کہ مفرد ہے تو اس پر دوانی نے دو وجہ سے اعتراض کر دیا ایک یہ کہ آپ کی یہ دلیل من اولہ الی آخرہ اکتساب تصور من التصور میں چل سکتی ہے لہذا تصور بھی تصور سے ملتا ہے نہ ہو بلکہ وہ بھی مرکب سے حاصل ہو حالانکہ یہ غلط ہے۔ دوسرا یہ کہ یہ معنی مفرد اپنے وجود ذہنی کے درجہ میں مفید تصدیق ہو جاتے گا۔ اور بس یہ ضروری نہیں ہے کہ آپ اس کے موجود فی الذہن ہونے کی تصدیق کریں تاکہ وہ معنی مرکب ہو جاتے بلکہ جیسے تصور اپنے وجود ذہنی کے ساتھ مفید تصور ہوتا ہے اسی طرح مفید تصدیق بھی ہو جاتے گا۔ اور دوانی نے یہ بھی فرما دیا کہ۔

ماذ كسر الشين مخالطة ومثل ذلك غريب عن مثله انتهى

تو قاضی مبارک شیخ کی عبارت کی توہینہ کر کے اسی علاقہ مناسبت نہ ہونے کی طرف لے جا رہے تاکہ دوانی کا اعتراض واقع ہی نہ ہو قاضی یہ کہنا چاہتا ہے کہ تصدیق ایک ایسے معنی مفرد سے حاصل نہیں ہو سکتی جس کا اثر صرف تشل فی الذہن ہو اور اس کے اندر حکایت کا وجود ہی نہ ہو موضوع و مرساة ان الذي

يوقعه يجب ان يكون صادقا في نفسه او عند العقل اس عبارت سے ادھر اشارہ کیا کہ اس کے اندر حکایت کا ہونا ضروری ہے ان یكون صادقا في نفسه الخ کا مطلب یہ ہے کہ جو معنی تصدیق کے لئے کا سبب بنے اس کے لئے ضروری ہے کہ اس معنی کے ساتھ وجود یا عدم بالظہن یا بالظہن علی الاضغرو بالوضع للاکبر کا ہونا ضروری ہے تاکہ تصدیق کے ساتھ اسے علاقہ مناسبت حاصل ہو جاتے۔ جب اس وجود بالظہن کا اذعان ہو گا تب جا کر ربط الاکبر بالاضغفر کا

اذعان حاصل ہوگا، اگر یہ چیز بطی پیدا نہ ہو تو پھر عدم مناسبت کی وجہ سے کسب جاری نہیں ہو سکے گا۔ بخلاف التصور بلکہ لریکن معتبراً فی حقیقتہ المطابقتہ الخ یعنی جب تصور کی حقیقت میں مطابقت یعنی حکایت عن الواقع معتبر نہیں ہے تو لہذا اس کے کاسب میں بھی حکایت نہیں ہوگی بلکہ جیسے تصور کا اثر محض مثل بلا حکایت ہے اسی طرح اس کا کاسب بھی ایسا ہی ہونا چاہیے۔ فتفکر لتنکشف لك حقيقة الحال قوله والبسيط لا يكون حاسباً الخ منطق قواعد مادہ اور قواعد صورت دونوں سے بحث کرتی ہے یعنی کسب و کتاب میں کس قسم کا مادہ کام دیتا ہے مثلاً تصور کے کتاب میں بطور مادہ جنس و فصل اور خاصہ استعمال ہو سکتا ہے عرض عام کام نہیں دیتا۔ تصدیقات کے کتاب میں مادہ قضا یا صحیحہ ہونے چاہئیں از قسم متواترات، حدسیات، مشہورات کم سے کم منطونات ہوں، موہومات، مشکوکات اور مغالطات کا استعمال صحیح اور مفید نہیں ہوتا۔ اور اسی طرح قواعد صورت میں بتلایا جاتا ہے کہ ترتیب مواد کیسے ہو یعنی ترتیب امور معلومہ کا طریقہ و صیغہ کیا جاتا ہے مثلاً جنس پہلے ہو اور فصل اس کے لئے بطور تقید کے ہو اور حد اوسط معمول فی الصغری اور موضوع فی الجبری ہو وغیر ہا یہ مسائل متعلقہ بالصورة ہیں اگر کسب و کتاب معنی بسبب سے ہو سکے تو یہاں ترتیب پرچے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تو اس صورت میں قواعد صورت کی طرف احتیاج نہیں رہتی، حالانکہ یہ حضرات منطق کے متعلق بحیثیت قواعد مادہ و صورت دونوں کے مساط سے محتاج المیہ ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں تو اس دعویٰ کو پورے طور پر ثابت کرنے کے لئے ضروری ہے کہ بسبب کاسب نہ ہو سکے اس لئے مصنف نے فرمایا والبسيط لا يكون حاسباً اس پر اعتراض واقع ہوا کہ یہ نفی صحیح نہیں ہے کیونکہ صرف فصل اور تنہا خاصہ کے ساتھ تصورات کا تعریفی کتاب ہوتا ہے جیسے حد ناقص اور رسم ناقص کی صورت میں اور یہ کاسب بسبب ہے تو آپ کی نفی کیسے صحیح ہو سکتی ہے۔ قاضی مبارک نے اس اعتراض کے تین جواب دے دیئے پہلا جواب اپنے قول بحیث یفید الضباط التعریف بالمرکب الخ کے ساتھ دیا۔ حال یہ کہ مفرد کے ساتھ اگرچہ تعریف تو ہو سکتی ہے لیکن اس تعریف میں ایسا الضباط نہیں ہوتا جیسے تعریف بالمرکب میں الضباط ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ شیخ نے فرمایا کہ تعریف بالمفرد نادراً فی الاستعمال و ناقص فی الافادة ہے۔ والنادر فی حکم المعدوم و الناقص لا یلتفت الیہ فلا یقع الاعتراض بہ باقی رہی یہ بات کہ تعریف بالمفرد میں الضباط نہیں اس کا کیا مقصد ہے بعض حضرات نے کہا والمراد بالاضباط ههنا التوصل بعد الابهام كما یكون فی التعریف بالمرکب من الجنس والفصل

مثلاً جیسے تعریف بالمکرب کے اندر تحصیل بعد الاہتمام ہوتا ہے۔ کہ جنس ایک درجہ مبہم ہے اور فضل کے ساتھ اس اہتمام کے بعد تحصیل ہوتا ہے۔ و التحصل بعد الاہتمام اوقع فی النفس واضبطاً اور چونکہ اس قسم کی تعریف جامع اور مانع درویشقتل ہوتی ہے۔ اس لئے اس کی افادیت بھی کاملہ ہوتی ہے بخلات تعریف بالمفرد کے کہ وہ اس فائدہ سے خالی ہوتی ہے شایح مطالع اور فاضل لاہوری رحمہ اللہ تعالیٰ نے عدم انصباط کے متعلق یہ فرمایا کہ التعریف بالمفرد مشتکل علی الحركة الاولی ای الحركة من المطلوب الحی المبادی لهذا غیر واقعة تحت الضبط۔ یعنی اس کے لئے کوئی ضابطہ اور قانن کی نہیں ہے۔ کیونکہ ضابطہ اور قانن ترتیب امور کے اندر جاری ہوتا ہے۔ اور ترتیب مرکب من الاجزاء میں ہوتی ہے جو کہ حرکت ثانیہ کا لازم ہے۔ اور مفرد و بسیط کے اندر نہ ترتیب ہے نہ کوئی ضابطہ اور قانن بلکہ ایک مفرد اور بسیط سے انتقال الی المقصود احوال اشخاص اور عورت و عادات کے مختلف ہونے کی وجہ سے مختلف رہتا ہے یعنی بعض اشخاص کو ایک بسیط سے دوسرے معنی کی طرف انتقال سریع اور بعض کو انتقال بطی اور بعض کا ذہن سرے سے منتقل ہی نہیں ہوتا اور جب اس کے لئے کوئی ضابطہ نہ ہو تو یہ غیر معتبر ہے فلا یصح الاعتراض بہ جواب ثانی اویقال بجیث سے دیا۔ خلاصہ یہ کہ کسب و اكتساب سے جو علم حاصل ہوتا ہے۔ اس کے اقسام میں سے مقصود اعظم علم ہاکنہ ہے یعنی بواسطۃ الذاتیات کیونکہ علم بالحقیقہ ہوتا ہی علم ہاکنہ ہے کیونکہ علم ہاکنہ بدرجہ ہی ہے اور علم بالوجہ اور بوجہ درحقیقت وجہ کا علم ہوتا ہے۔ نہ ذرا بوجہ کا اور علم ہاکنہ جو کہ مقصود اعظم ہے۔ وہ مرکب من جنس و الفضل ہوتا ہے۔ پس ایسی کسب جس کے ساتھ کمنہ حقیقہ پر اطلاع ہو وہ صرف حدتام ہے۔ جو کہ مرکب ہے اور مفرد و بسیط سے حاصل نہیں ہو سکتا لہذا کاسب بسیط مفید لکنہ الحقیقہ نہ ہو لہذا غیر معتبر ہے۔ یہ دونوں جواب اتحاد بین الکاسب و المعروف پر مبنی ہیں۔ جواب ثالث ویصح ان یقال انہ کے ساتھ دیا اور یہ جواب کاسب اور معروف کے درمیان فرق کرنے پر مبنی ہے۔ کسب ایک ایسا فعل ہے جو مشقت اور تکلیف کے ساتھ حاصل ہو اور صناعت منطق اور اختیار عبد کو اس کے اندر زیادہ دخل ہو۔ بخلات معرف کے کہ وہ اس سے عام ہے کہ اس کے اندر مشقت ہو یا نہ ہو۔ اور اختیار کو مداخلت ہو۔ خواہ نہ ہو۔ تو اس صورت میں کسب مرکب ہو گا جس کی ترتیب اجزاء میں ہمارے اختیار اور ساتھ منطق کو مداخلت ہو۔ بسیط تو اس قسم کے عمل کو قبول نہیں کرتا۔ تب مصنف نے مسلم الثبوت میں کہا۔ لانه لا یقبل العجل تو ہم نے بسیط سے کاسب ہونے کی نفی کی ہے نہ کہ معرف ہونے کی معترضین نے تو بسیط کے معرف ہونے کا دعویٰ کیا ہے اس سے ہمیں انکار نہیں ہے۔ لہذا اعتراض واقع نہیں ہو گا اس لئے مصنف نے بھی تو کہا ہے فلا بد من الترتیب للاکتساب اور یہ نہیں کہا۔ کہ تحصیل مجہول کے لئے یا نظر کے لئے ترتیب امور ضروری

ہے کیونکہ تحصیل مہول اور نظر تو بملا حظہ معقول واحد حاصل ہو سکتی ہے جیسے معروف نام کے اقسام میں ہوتا ہے ۔  
 فتامل قوله فلا بد من ترتيب امور الا هذا تعريف المتأخرين للنظر قوله  
 فلا بد الا تفریح علی ما تقرر من ان البسيط لا يكون كاسباً لانه حينئذ  
 لا يكون الكاسب الا مركباً وفيه امور فلا بد من ترتيبها والمراد من الامور  
 ما فوق الواحد قاضی مبارک نے ترتیب امور کے متعلق فرمایا کہ هذا تعريف المتأخرين  
 للنظر یعنی نظر کی تعریف اور حقیقت متأخرین کے نزدیک ترتیب امور ہے اور الحق انه عبارة  
 سے تعریف نظر جو عند المتقدمین تھی پیش کر دی یعنی متقدمین کے نزدیک حرکت انفس من المطلوب الی المبادی ومن  
 المبادی الی المطلوب کا نام نظر ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ جب کسی مطلوب مہول کو معلوم کرنے کی کوشش کی جاتی ہے  
 تو اولاً ذہن مطلوب معانی محزونہ کی طرف منتقل ہوتا ہے اور ایک معنی سے دوسرے کی طرف انتقال کرتا رہتا ہے  
 تاکہ اپنے مطلوب کے لئے مبادی مناسبہ کو پالے جب مبادی مناسبہ سے حاصل ہو جاتے ہیں تو یہ ذاتی  
 انتقال ختم ہو جاتا ہے جو مطلوب سے شروع ہوا معانی محزونہ کا ملاحظہ کرتے ہوئے مبادی مناسبہ لمطلوب پر منتہی  
 ہوا اس انتقال کا نام حرکت اولی ہے تو جب مبادی مناسبہ حاصل ہو جاتے ہیں تو پھر ذہن اس امر کا لحاظ کرتا ہے  
 کہ ان مبادی مناسبہ میں مستحق تقدیم کون ہے اور مستحق تاخیر کون پھر ان کے درمیان حسب استحقاق ترتیب  
 دے کر انتقال الی المطلوب کرتا ہے تاکہ مطلوب کو حاصل کر لے اس انتقال کا نام حرکت ثانیہ ہے جو اول  
 مبادی مناسبہ سے شروع ہو کر آخر مبادی سے گذرتی ہوئی مطلوب تک پہنچ جاتی ہے چونکہ آخر مبادی  
 المناسبہ اور مطلوب کے درمیان فصل نہیں ہوتا۔ اس لئے اس حرکت کا مبداء اول المبادی کو اور منتہی  
 مطلوب کو کہا جاتا ہے۔ اور ترتیب امور اسی حرکت ثانیہ کا لازمہ ہے جس کے ساتھ متاخرین نے نظر کی  
 تعریف کی ہے۔ اور متقدمین کے نزدیک مجموع حرکتیں یعنی حرکت اولی جو من المطلوب الی المبادی اور حرکت ثانیہ جو  
 مبادی سے الی المطلوب ہوتی ہے ان دونوں حرکتوں کا نام نظر ہے۔ اور شایح نے اسی کو حق کہا ہے۔ اس لئے کہ  
 نظر ایک فعل اختیاری ہے۔ اور اس صورت میں اختیار کو زیادہ مداخلت کا موقع ملتا ہے کیونکہ یہ دونوں پر  
 مشتمل ہے بخلاف تعریف متاخرین کے کہ وہ ایک فعل پر مشتمل ہے اور صناعة منطق کو بھی متقدمین کے  
 مذہب پر زیادہ مداخلت حاصل رہتی ہے۔ کیونکہ اس صورت میں منطق بحیثیت قواعد مادہ و قواعد  
 صورت دونوں کے لحاظ سے محتاج الیہ ہو جاتی ہے بخلاف تعریف متاخرین کے کہ اس صورت میں  
 صرف قوانین صورت کی طرف احتیاج رہتی ہے۔ قواعد مادہ کی طرف نہیں کسب و اكتساب اور  
 اختیار کی مداخلت جہاں زیادہ ہوگی وہ تعریف درست قرار پائے گی۔ قوله والضرو

تقابل الحركة الاولى منهما وعليها بناء النظرية انقطعت بان وجد المبادئ مرتبة فحينئذ لا حاجة الى الحركة الثانية لانها انما تكون لترتيب المبادئ فلاحاجة الى الترتيب في المبادئ المرتبة او تمادت بان وجدت المبادئ غير مرتبة فلا بد حينئذ من الترتيب وهذه هي الحركة الثانية التي لحقت بها الاولى

اب اس عبارتہ کے مطلب اور مقصد کی طرف غور فرمائیے اس کا مفہوم جو تبادرالی الذہن ہے وہ یہ کہ ضرورت یعنی بابتہ حرکت اولی کے بالمقابل ہے یعنی جہاں حرکت اولی موجود ہوگی وہ بدیہی نہیں ہوگا۔ وعليها بناء النظرية یعنی اس پر دار مدار نظریہ کی ہے یعنی جہاں حرکت اولی موجود ہوگی، وہ نظری ہوگا۔ بدیہی نہیں ہو سکتا۔ اور متاخرین نے جو تعریف نظر ترتیب امور کے ساتھ کی تھی یہ حرکت ثانیہ کا لازم تھا۔ اسلئے مختار متاخرین پر اعتراض واقع ہوتا ہے کہ بدیہی و نظری کے درمیان واسطہ لازم آتا ہے جب کہ حرکت ثانیہ منتفی ہو اور حرکت اولی متحقق ہو کیونکہ حرکت اولی جو بابتہ کا مقابل تھی وہ موجود ہے اس لئے یہ بدیہی نہیں ہو سکتا اور چونکہ اس صورت میں حرکت ثانیہ منتفی ہے لہذا ترتیب امور بھی تو نہیں آئے گی جو آپ کے نزدیک نظر کہلاتی ہے۔ لہذا یہ نظری بھی نہیں ہوگا۔ اور یہیں البدیہی و النظری واسطہ کا ہونا یہ امر باطل ہے جو کہ مختار متاخرین سے لازم آرہا ہے۔ لہذا مختار متاخرین باطل ہوگا۔ اک ان يتكلف ويجعل الحدس مقابلًا للأولى یہ اعتراض مذکور سے ایک جواب کی صورت نکالی جا رہی ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ اس صورت کو بدیہی کی قسم حدس میں تکلف کر کے درج کر دیا جائے تو واسطہ لازم نہیں آئے گا اور حدس کی یہ تعریف کی جلتے بانہ طرف من المبادئ یعنی یہ کہ بھادہی سے مطالب کی طرف نظر ہو۔ یعنی حرکت ثانیہ دفعیہ ہو تدریجیہ نہ ہو اور حرکت اولی تدریجیہ خواہ موجود ہو یا نہ ہو اس کے ساتھ حقیقہ حدس میں کوئی فرق نہیں آتا۔ اب قابل اعتراض صورت میں چونکہ حرکت ثانیہ سرے سے موجود ہی نہیں ہے لہذا تدریج کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ بلکہ انتقال طرفی اور دفعی ہوگا۔ لہذا یہ حدس میں داخل ہو کر بدیہی ہو جائے گا۔ اور اعتراض باواسطہ سے غلطی حاصل ہو جائے گی اب اس جواب پر اعتراض واقع ہوتا تھا کہ آپ نے تو حرکت اولی کو مقابل ضرورت و بابتہ قرار دیا ہے۔ یعنی جہاں حرکت اولی موجود ہوگی وہ بدیہی کی قسم میں داخل نہیں ہوگا۔ تو اب آپ کو بدیہی کی قسم حدس میں کیسے داخل کر رہے ہیں تو اس کا جواب دیا کہ ان يجعل الحدس مقابلًا للأولى مقابلہ یعنی حدس کو حرکت اولی کا مقابل قرار دیوں اس قسم کا مقابلہ جو صاعدہ اور باطلہ میں ہوتا ہے چونکہ حرکت اولی میں مدار حرکت مطلوب ہے جو من وجہ تحت کا مصداق ہے

اور اس حرکت کا منتہی مبادی ہیں جو من وجہ فوق کہلاتے ہیں اس لئے حرکت اولیٰ صاعداً ہوتی اور حرکت ثانیہ  
 باطلہ حاصل جواب یہ کہ مقابلہ سے قیاد اور ظاہری معنی مراد نہیں ہے یعنی عدم الاجتماع اصلاً مراد نہیں ہے  
 بلکہ اس سے عام معنی مراد ہے یعنی عدم الاجتماع سوائے کان فی المسافتہ اولیٰ الجہتہ جیسے صعود و یہبوط میں کہ یہاں  
 اگرچہ عدم الاجتماع فی المسافتہ تو نہیں ہے لیکن عدم الاجتماع فی الجہتہ تو ہے اسی طرح حرکت اولیٰ جو مقابل  
 حدس ہے اس سے تقابل عدم الاجتماع فی المسافتہ نہیں ہے بلکہ عدم الاجتماع فی الجہتہ مراد ہے یعنی حرکت  
 اولیٰ صعوداً تدریجی ہے اور حرکت ثانیہ یہبوطاً ذمعی اور طغری لہذا حرکت اولیٰ اور ضرورت کے مابین جو تقابل معتبر  
 تھا۔ وہ من وجہ برقرار رہے گا مگر اس جواباً تکلف ضرور ہے کیونکہ حرکت اولیٰ کو انقسام بدہی کے ساتھ  
 مقابلہ ایک قسم کا نہ رہا بلکہ بعض کے اندر مقابلہ فی واشبات کا ہوا اور بعض کے اندر صعود و یہبوط کا اور یہ درجہ  
 تکلف حاشیہ میں پیش فرمادی ہے۔ اب اس قول پر دو اعتراض ہیں ایک اعتراض یہ واقع کیا جاتا ہے  
 کہ قاضی کا قول و الحق انہ عباساً التقاضا کرتا ہے کہ نظریہ مجموع حرکتیں کا ہونا شرط ہے  
 اور الضرورۃ تقابل الحركة الاولیٰ منہا و علیہا بنا۔ النظرۃ التقاضا کرتا ہے کہ نظریہ کے لئے حرکتیں کا مناظری  
 نہیں بلکہ حرکت اولیٰ کا وجود کافی برائے نظریہ ہے۔ فبین کلامیہ تدافع و تخالف اور در  
 اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ مختار متاخرین پر لزوم واسطہ کا اعتراض صرف محقق ہروی کا دہم ہے اور شارح نے  
 بھی اس کی تقلید اختیار کرتے ہوئے یہ الزام متاخرین کے سر پر لگا دیا۔ اور یہ سب کچھ ان حضرات کے  
 قلم تامل کا نتیجہ ہے۔ کیونکہ متاخرین کے نزدیک نظریہ ہدایت کی دار و مدار ترتیب امور کے وجود و عدم پر ہے نہ  
 کہ حرکت اولیٰ کے وجود و عدم پر اور یہ صورتہ مذکورہ عند المتاخرین بدہی میں داخل ہے اس لئے کہ نظر بمعنی  
 ترتیب یہاں موجود نہیں ہے۔ بلکہ منعدم ہے لہذا متاخرین پر اعتراض وارد ہی نہیں ہوتا جو اب از اعتراض  
 اول۔ قاضی کی عبارت و الضرورۃ تقابل الحركة الاولیٰ کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ حرکت اولیٰ  
 کا وجود موجب مستلزم نظریہ ہے اور اس کا انتقام موجب ہدایت ہی معنی مراد لینا کسی صورت میں صحیح نہیں  
 ہے۔ جیسا کہ یہی مفہوم اکثر حضرات نے لیا۔ اور قاضی مبارک پر اعتراض بالتدافع و التخالف وارد کر دیا کیونکہ  
 اس عبارت کی مراد مذکورہ دو متاخرین کے مذہب پر صحیح ہے نہ متقدمین کے مذہب پر صحیح ہے نہ بدہی کے  
 اس لئے صحیح نہیں ہے کہ ان کے نزدیک موجب نظریہ حرکت ثانیہ کا وجود ہے۔ اور اسی کا انتقام موجب ہدایت  
 ہے۔ حرکت اولیٰ کو اس میں متاخرین کے نزدیک کوئی دخل نہیں ہے اور متقدمین کے نزدیک موجب نظریہ  
 مجموع حرکتیں کا وجود ہے۔ اور موجب ہدایت دونوں کا انتقام ہے یا زیادہ سے زیادہ ان کے نزدیک موجب  
 بعینہ ہدایت کے لئے انتقام احدی حرکتیں لاعلیٰ التبعین ہو سکتا ہے۔ لہذا انتقام حرکت اولیٰ بخصوصاً

باقی رہا لفظ تقابل یہ بھی اس معنی مذکورہ کا متقاضی نہیں ہے یہ ایسے سمجھے جیسے کہا جاتا ہے کہ مفروق بصر  
مقابل سواد ہے اب اس کا یہ معنی تو ہرگز نہیں ہے۔ کہ مفروق بصر کا وجود موجب بیاض ہے اور اس کا  
عدم علت موجب برائے سواد ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ مفروق بصر شعاع میں موجود ہے لیکن بیاض موجود نہیں  
اور مفروق بصر خضرة میں منعدم ہے لیکن موجود نہیں ہے اسی طرح حرکت اولیٰ کا مقابل ضرورتاً ہونا اس کو  
تقاضا نہیں کرتا کہ اس کا وجود موجب نظریۃ ہے۔ اور اس کا عدم علت موجب برائے بلاہتہ ہے بلکہ تقابل سے  
مراد یہ ہے کہ بدیہی کے جمیع اقسام حرکت اولیٰ سے بالاستقرار غالی ہیں یعنی بدیہی کی جو قسم بھی ہوگی اس کے  
اندر حرکت اولیٰ موجود نہیں ہوگی۔ نہ اولیات میں اور نہ مشاہدات اور نہ مجربات و متواترات اور نظریات و  
حدسیات میں حدسیات میں اس لئے نہیں کہ متقدمین کے نزدیک حدس حرکتن و فینین کا نام ہے۔ اور  
باقی اقسام میں اس کا نہ ہونا بالکل ظاہر ہے۔ جیسے منق بصر مقابل سواد ہے یعنی سواد کے بقنا اقسام ہیں خواہ  
اشد ہو یا شدید و ضعیف کشتی تفریق بصر موجود نہیں اب اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مفروق بصر کا وجود موجب  
بیاض ہو اسی طرح حرکت اولیٰ بدیہی کی قسم میں موجود نہیں ہے اب اس سے یہ لازم نہیں آئے گا کہ اس کا وجود  
مستلزم نظریۃ ہے۔ اور قاضی مبارک کا یہ قول و علیہا بناء النظریۃ و جہی اس کو تقاضا نہیں کرتا۔  
کیونکہ یہ مفہوم کسی مذہب پر صحیح نہیں ہے کما بلکہ اس کی مراد یہ ہے کہ علیہا بناء النظریۃ ای بناء  
عدم البداهۃ یعنی ان الحركة الاولى موجبة لرفع البداهۃ بمعنی ان  
كلما تتحقق فيه الحركة الاولى فلا يكون تسميا من اقسام البدیہی لا ان  
وجود الحركة الاولى موجبة للنظریۃ كما ان البصر موجب لرفع السواد  
لا ان وجود المفروق موجب للبياض فتأمل في اندفاع اعتراض

التدافع والتخالف به

جواب۔ از اعتراض ثانی یہ کہ محقق ہر وی اور قاضی مبارک کی مراد یہ ہے کہ حرکت اولیٰ با تفاق لفریقین  
مقابل بلاہتہ ہے یعنی کسی قسم بدیہی میں حرکت اولیٰ موجود نہیں ہوتی پس یہ صورت مذکورہ اس لئے بدیہی  
نہیں ہو سکتی کہ اس میں حرکت اولیٰ ضرور ہے۔ اور نظری اس لئے نہیں ہو سکتی کہ ترتیب امور جو  
حرکت ثانیہ کا لازم اور تعریف نظر ہے۔ موجود نہیں ہے لہذا ان حضرات کی طرف قلم تامل کی نسبت فطہ ہے  
پھر اب اس اعتراض کو دفع کرنے کے لئے وہی تکلف کریں جو حدس کے بارہ میں تقابل معود و بہبوط لیکر  
قاضی نے کیا ہے۔ ورنہ تو اور کوئی مخلص نہیں ہے پھر قاضی مبارک پر مزید اعتراض بھی کیا گیا ہے کہ لزوم واسط  
کا اشکال صرف مذہب متاخرین پر وارد نہیں ہوتا بلکہ مذہب متقدمین پر بھی وارد ہوتا ہے کیونکہ متقدمین

کے نزدیک حرکت اولیٰ کے موجود ہونے کی وجہ سے یہ بدیہی بھی نہیں ہو سکتا اور چونکہ حرکتیں کا وجود نہیں ایسے  
 نظر آتا ہے تو سکتا کیونکہ متقدمہ نزدیک بلکہ نظریہ حرکتیں کے وجود پر ہے۔ فواجہ تخصیص الاشکال بمذہب المتأخرین بعض  
 نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ درحقیقت اس کے ساتھ متاخرین پر اعتراض کرنا مقصود  
 نہیں بلکہ اس کی وجہ بتلانی منصوص ہے کہ متاخرین نے حدس کی تعریف ابس متقدمین کی تعریف  
 جو مجموعہ الاتفالیین الذمیین کی جاتی تھی اس سے کیوں عدول کیا اور صرف انتقال ثانی کو وضعی قرار دیکر  
 تقابل صعودی ہبوطی کا ارتکاب کیوں کیا تو وجہ بتلانی کہ اگر یہ تعریف اختیار نہ کرتے تو صورتہ مذکورہ میں  
 لزوم واسطہ کے اعتراض سے بچ نکلنے کی کوئی صورت نہ تھی اب یہ تعریف اختیار کر کے اس اشکال  
 سے متاخرین بچ نکلے ہیں لیکن متقدمین پر یہ اعتراض واقع ہے اور غیر مندرج بھی انظر شرح المطالع اور  
 بعض حضرات نے اس بارہ میں دوسری راہ اختیار کی ہے جس کا مائل یہ ہے کہ متقدمین کے نزدیک نظریہ  
 دو معنی میں مشترک ہے الاول انه عبارة عن مجموع الحركات و الثاني انه عبارة  
 عن الحركة الاولى سواء كانت مع الثانية اوبدونها فلهدا الیلزم الاشکال  
 بلزوم الواسطة علی مذہب المتقدمین لان الحركة الاولى موجودة ههنا  
 فتدخل هذه الصورة فی النظرية و یبقی الاشکال علی المتأخرین فلا  
 یسدفع الا بالتکلف المذكور فی الحدس فتأمل واخترايتهماشت  
 من الجوابین المذكورین بعد التأمل والتفکر قوله ولا یخفی علیک انه  
 یلزم علیهم کون الشئی الواحد

متاخرین پر ایک اور اعتراض وارد کر دیا مائل اس کا یہ ہے کہ ایک ہی شئی ایک شخص کی نسبت  
 بیک وقت بدیہی و نظری ہو سکتی ہے جب کہ حرکت اولیٰ منقحی ہو اور حرکت ثانیہ تحقق اس صورت میں حرکت  
 اولیٰ جو کہ براہتہ کا مقابل تھی اب اس مقابل کے انتفار کیوجہ بدیہی ہو گا اور چونکہ حرکت ثانیہ جو مستلزم  
 نظریہ ہے وہ موجود ہے اس لئے یہ نظری بھی ہو گا۔ اب بیک وقت ایک ہی چیز ایک ہی شخص کی نسبت  
 بدیہی بھی ہو رہی ہے۔ اور نظری بھی حالانکہ یہ باطل ہے جو کہ مذہب متاخرین سے لازم آ رہا ہے۔  
 الا ان یقال انه نوع من الصودی جواب دیا کہ یہ صورتہ نظری اور بدیہی دونوں درج  
 نہیں ہے بلکہ یہ صرف بدیہی ہے لیکن سوال واقع ہوتا ہے کہ بدیہی کی قسم میں داخل ہو گا حدس  
 میں جا نہیں سکتا کیونکہ اس میں حرکت ثانیہ کا انتفار ضروری ہے کامر اور یہاں اس صورت میں  
 حرکت ثانیہ تحقق ہے اور باقی اقسام براہتہ میں اس کا عدم دخول ظاہر ہے۔ لکنھ لشد وده



سے اس کا جواب دیا۔ کہ بدیہی کی یہ قسم چونکہ شاذ و نادر ہے لہذا اس کو بدیہی کی اقسام مشہور سے شمار نہیں کیا گیا۔ بلکہ ان کے علاوہ یہ بدیہی کی ایک شاذ و نادر قسم ہے فمناط البداهة بالحقیقة ابو۔ یہ جو لوہ بین مذکور تین پر تفریح ہے کہ متاخرین کے نزدیک مدار بداہتہ کسی ایک حرکت لاعلیٰ التبعین کے انتفا پر ہے۔ خواہ وہ حرکت اولیٰ کا انتقام ہو۔ جیسے شاذ و نادر قسم میں خواہ حرکت ثانیہ کا انتقام ہو جیسے متاخرین کی حدس میں ہے اور مدار نظریہ مجموع حرکتیں کے تحقق پر ہے۔ لیکن اگر آپ غور کریں تو درحقیقت قاضی مبارک کا یہ اعتراض مذکور واقع ہی نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس کو بدیہی میں داخل کرنے کی مدار صرف اس امر کے ہے کہ حرکت اولیٰ مقابل بداہتہ ہے اور مقابل کا معنی جو واضح ہو چکا ہے وہ آپ کے سامنے ہے اب اس کے انتقام سے یہ بدیہی میں کیسے داخل ہو سکتا ہے۔ یہ پھر ایسے سمجھتے کہ مفرق بصر مقابل سواد ہے۔ اب مفرق بصر کے انتقام سے وجود سواد تو لازمی طور پر ثابت نہیں ہو سکتا۔ جیسے مفرق بصر حضرت میں منتفی ہے لیکن سواد موجود نہیں ہے۔ اسی طرح حرکت اولیٰ کا انعدام بھی موجب بداہتہ ہونا کوئی لازمی امر نہیں ہے۔ علاوہ ازیں جب متاخرین نے تعریف نظر حرکت ثانیہ کے ساتھ کی ہے تو اس کے وجود سے وجود نظریہ ہو گا۔ اور اس کے انتقام سے وجود بداہتہ ہو گا کافی الحدس لہذا متاخرین پراس اعتراض کا ایقاع بلا وجہ ہے۔ فتأمل ایہا الناظر لیتجلی لك الحق درحقیقت فاشک مبارک کا یہ قول انتہائی پریشانی کن ہے۔ جو کچھ مختلف حواشی سے سمجھا وہ پیش کر دیا ہے فتأمل وتفکر انت ایضاً قوله والاولیٰ ان يجعل مناط البداهة الخ قاضی مبارک کے نزدیک بداہتہ و نظریہ کے بارہ میں جو حق ہے یہاں سے اس کو پیش کر رہا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اولیٰ اور بہتر یہ ہے کہ مناط بداہتہ اور اسکی مدار انتقام حرکتیں ای تدیکین پر ہے۔ بلکہ انتقام انتقالین ای دفعین پر ہے اور دار و مدار نظریہ کی تحقق احدی حرکتیں پر ہے۔ خواہ حرکت اولیٰ ہو یا ثانیہ۔ اصل بات یہ ہے کہ ہر وہ شئی جو نفس الامر میں اپنے حصول کے لئے مبادی رکھتی ہے وہ نظری سے کیونکہ اس کے اندر انتقال من المبادی الی المطالب موجود ہونا خواہ وہ دفعی ہی کیوں نہ ہو تو وہ شئی اپنی معلومیت میں محتاج الی الواسطہ ہو گئی ایسی چیز بدیہی نہیں بلکہ وہ نظریہ کے تحت داخل رہے گی۔ کیونکہ ایسی چیز فی حد ذاتہ نفعی ہوتی اور نفاستلزم نظریہ اور بداہتہ کے معنی چونکہ کشف و ضوح کے ہیں لہذا بدیہی وہ ہو گا جو مکمل طور پر واضح اور منکشف ہو اس کے اندر کسی قسم کا خفا نہ ہو اور یہ اس وقت ہو سکتا ہے جب یہ اپنے حصول میں واسطہ فی العلم کی طرف بالکل محتاج نہ ہو اور یہ اس پر موقوف ہے کہ اس کے حصول کے لئے مبادی نہ ہوں جب مبادی نہ ہوتے تو نہ حرکت اولیٰ متحقق ہو گی نہ

نہ ثانیہ بلکہ انتقالین بھی موجود نہیں ہوں گے لہذا حق بات یہی ہوتی کہ جہاں حرکت کسی قسم کی موجود  
 ہو وہ نظری قرار پائے گا اور جہاں حرکت و انتقال بالکل نہ ہو وہ بدیہی ہوگا۔ اور جو شخص اس نادار وقوع  
 قسم اور اسی طرح حدس کو بداہتہ میں داخل کرتا وہ ضرورتاً اور برہان کی مخالفت اور مصادمتہ کرتا ہے۔  
 کیونکہ ان دو قسموں میں جب حرکت نفس موجود ہے خواہ وہ اولیٰ ہو یا ثانیہ تو اس کے حصول کے لئے تباہی  
 تو نفس الامر میں تحقق ہوتے جو واسطہ فی العلم ہو جائیں گے ایسی نگہبہی نہیں ہو سکتی بلکہ داخل فی النظر ہوگی۔  
 کیونکہ بدیہی و نظری میں فارق واسطہ فی العلم کا تحقق ہے جہاں اس قسم کا واسطہ متحقق ہوگا۔ وہ نظری اور  
 جہاں نہیں ہوگا۔ وہ بدیہی قرار پائے گا۔ قاضی مبارک کی اس عبارت پر دو اعتراض واقع کئے جاتے  
 ہیں۔ اول یہ کہ قاضی نے جو مناط بداہتہ و نظریہ پیش کی ہے اس کی مخالفت کو مخالفتہ ضرورتاً و برہان قرار دیتے  
 ہوئے فقد خالف الضرورة والبرهان کہا ضرورتاً و برہان کی مخالفتہ تو باطل ہے پھر اس کو  
 واکولتی کے ساتھ کیوں تعبیر کیا۔ یہاں تو والصواب کہا ضروری تھا۔ جواب یہ ہے کہ درحقیقت  
 یہ امور امور اصطلاحیہ ہیں۔ اور مشہور ہے کہ لامناقشۃ فی الاصطلاح دیکھتے کہ علم الکلام کی اصطلاح  
 علم ضروری میں اہل منطق کی اصطلاح سے مختلف ہے علم الکلام اس کو کہتا ہے جو بلا اختیار حاصل ہو بخلاف  
 اہل منطق کے کہ وہ اس کو کہتے ہیں جو نظر و فکر کا محتاج نہ ہو پھر چونکہ اہل منطق کے پیش نظر یہ ہے کہ بدیہی کے  
 حصول میں وقوع خطا کا اندیشہ نہیں ہے۔ اس لئے وہ محتاج الی النظر و الفکر نہیں ہوتا بخلاف نظری کے۔  
 پھر متاخرین نے یہ خیال کیا کہ عموماً وقوع خطا حرکت ثانیہ میں ہوتی ہے لہذا جہاں حرکت ثانیہ منطقی ہوگی۔  
 وہاں اندیشہ خطا منطقی ہو جائے گا۔ لہذا اصطلاح مقرر کی کہ اس قسم کو حدس میں درج کر کے بدیہی قرار  
 دیا۔ متقدمین نے اس خیال کے پیش نظر کہ حرکت اولیٰ یعنی حرکت من المطلوب الی المبادی  
 میں بھی وقوع خطا ہوتا ہے۔ بسا اوقات مبادی غیر مناسبہ کا مبادی مناسبہ سے اشتباہ ہو جاتا ہے  
 تو انتخاب مبادی میں خطا واقع ہو جاتی ہے۔ اس لئے اصطلاح مقرر کر لی کہ حدس کے اندر حرکتین کا  
 انتفاع ضروری ہے۔ ہاں انتقالین دُعیین ہوں تو بدیہی ہوگا۔ محققین نے کہا کہ خود وجود مبادی ہی منفع  
 اور منشا خطا ہے۔ تو انہوں نے اصطلاح مقرر کر لی کہ بدیہی وہ ہوگا جہاں مبادی سے نہ ہوں  
 لہذا انہوں نے کہا کہ بدیہی کے لئے ضروری ہے کہ اس کے اندر حرکتین تدبیریں ہوں نہ انتقالیین  
 دُعیین۔ قاضی نے اس کو حق کہا اور یہ چونکہ اختلاف اصطلاح تھا کسی کی اصطلاح کو باطل نہیں کہا  
 جاسکتا۔ اس لئے اولیٰ کے ساتھ تعبیر کیا۔ اعتراض ثانی یہ واقع ہوتا ہے کہ اس نادار وقوع اور حدس  
 عند المتاخرین کو بدیہی سے خارج کر کے نظری میں داخل کرنا اولاً اس پر موقوف ہے کہ بداہتہ و نظریہ

صفت معلوم ہو ثانیاً اس پر موقوف ہے کہ نظری میں توقف علی النظر باعتبار مطلق الحصول کے ہوا در بدیہی میں سلب توقف باعتبار الحصول المطلق ہو ثانیاً یہ کہ توقف معنی لولاء لا متنع کے ہو یہ سب مسائل انفار دقیقہ پر موقوف ہیں تو یہ مسئلہ ادق النظریات میں سے ہوگا۔ فقد خالف الضرر و ذکیسہ کہہ دیا۔ جواب مختصر یہ کہ خالف الضرورة کا مفہوم یہ ہے کہ فقد خالف معنی الضروری والبدیہی لانہ عبارة عن الوضوح وهو یابی عن وجود الحركتين کلیهما لان فی کل منهما یمکن وقوع الخطا فلا یمکن واضحا جلیلا بل یمکن نحفیا ونظریا فامل فکانہ ثبت ات ما وجد فیہ حركة ماسواء کانت الحركة اولی او ثانیة لا یمکن بدیہیا بل یمکن نظریاً قوله والتنبیه واسطة فی مجرد الالتفات چونکہ نظری اور بدیہی کے درمیان تحقق واسطہ اور عدم واسطہ کو مدار فرق قرار دیا ہے۔ تو اس پر اعتراض واقع ہوتا ہے کہ بدیہی تنبیہ کی طرف محتاج ہوتا ہے۔ تو بدیہی بھی محتاج الی الواسطہ ہو گیا۔ آپ نے جس امر کو فارق قرار دیا وہ کار آمد ثابت نہ ہوا تو اس کا جواب دیا کہ مدار فرق واسطہ فی العلم ہے مطلق واسطہ نہیں تنبیہ واسطہ فی العلم نہیں بنتی بلکہ واسطہ فی الالتفات والتوجہ الی الثانی ہوتی ہے کیونکہ بدیہی کا علم تو ہوتا ہے۔ لیکن اس طرف توجہ اور الالتفات نہ ہونے کے باعث پردہ خفا میں آجاتا ہے اور تنبیہ حاصل شدہ علم کی طرف توجہ اور الالتفات کو ثانیاً منعطف کرتی ہے۔ لہذا اس قسم کا واسطہ منافی بداہتہ نہیں ہے۔ فحلہ کل حقیقة مرصبة الخ یہ ماقبل پر فرع ہے خلاصہ یہ کہ ہر حقیقہ مرکبہ کا علم جو بواسطہ اجزاء کے حاصل ہوگا وہ نظری ہوگا۔ کیونکہ واسطہ فی العلم کی طرف محتاج ہے اور اس سے یہ بھی معلوم ہوگا کہ علم بالکنہ یعنی وہ علم جو بواسطہ اجزاء کے ذاتیہ کے ہوتا ہے یہ مختص بالنظریات ہے۔ کیونکہ واسطہ فی العلم کے ذریعہ وہ حاصل ہوا جو نظریات کے ساتھ مختص ہے۔ قال فی الحاشیة قوله وعدم تحقیقها لان البدیہی یہ مسئلہ ماسبق میں متعدد بار گذر چکا ہے لیکن قاضی مبارک جس مسئلہ میں مشہور کے خلاف جاتا ہے تو اس مسئلہ کے لئے جو بھی مناسب مقام ملے اس کو نہیں چھوڑتا ٹھکراری بھی پرواہ نہیں کرتا۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ بدیہی کے اندر طبیعت حصول کا استفادہ بالنظر ممکن ہی نہیں کیونکہ بدیہی کی تعریف ہی یہ ہے ما لا یتوقف حصوله المطلق علی النظر یعنی الحصول المطلق سے توقف علی النظر کی نفی کی جا رہی ہے اور اس درجہ کی نفی باتفاق جمیع الافراد علی سبیل الاستفراق سے ہوتی ہے۔ گویا اس کا مرجع سالبہ کلید کی طرف ہوگا یعنی اس کا کوئی ایک فرض حصول موقوف علی النظر نہ ہو۔ بخلاف نظری کے۔ کہ یہ وہ ہوتا ہے جس کا مطلق الحصول موقوف علی النظر ہو اور آپ

جانتے ہیں کہ مطلق اشیٰ کا ثبوت اور انتفاء ثبوت فرد ما و بانتفاء فرد ما ہو سکتا ہے یعنی تعریف نظری  
 کا مرتب موجب جزئیہ کی طرف ہو گا یعنی کوئی ایک فرد حصول موقوف علی النظر ہو جائے تو اس سے معلوم ہوا  
 کہ بدہمتہ مختص ہوگی۔ بسائط کے ساتھ اور اس محدود مرکب کے ساتھ جو بنفس خود بصورت اجمال  
 حاصل ہو۔ کیونکہ ان صورتوں میں مبادی نہیں اور نہ حرکت اولیٰ ہوگی نہ ثانیہ اور نظریہ مختص ہوگی حقائق مرکبہ  
 کے ساتھ جو بصورت تفصیلیہ حاصل ہوئی۔ کیونکہ اس تفصیل میں اس کے اجزاء بطور واسطیٰ العلم کے  
 مرتسم ہوں گے اور جو علم واسطہ کے ذریعہ سے ہو وہ نظری تھا۔ فان قلت۔ ممکن حصول  
 حقیقہ مرکبہ الٰہیہ اس اختصاص پر اعتراض ہے خلاصہ یہ کہ حقیقہ مرکبہ کا علم بصورت  
 تفصیلیہ بغیر نظر کے اور بغیر حرکت فکر یہ کے حاصل ہونا ممکن ہے جیسے صاحب القوۃ قدسیہ کو حاصل ہوتا  
 ہے۔ پھر قوۃ قدسیہ کا حصول کسی ایک فرد انسانی کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ ہر فرد انسان کے لئے  
 اس کا حصول ممکن ہے خواہ اس امکان کا وقوع نہ ہو لیکن ہماری بات صرف امکان کی حد تک ہے۔  
 جب ایسے ممکن ہے تو ہر فرد انسان کا حقیقہ مرکبہ کو بصورت تفصیلیہ حدس کے ساتھ بلا نظر حاصل کرنا ممکن  
 ہو گیا۔ اس حقیقہ مرکبہ کا کوئی ایک فرد حصول بھی متوقف علی النظر یعنی لولاء الامتنع نہ ہو مالا لکن یہ حقیقہ۔  
 نفس الامر میں ذی مبادی ہے تو آپ کا یہ کہنا کہ ہر ذی مبادی بصورت تفصیلیہ نظری ہوتی ہے غلط  
 ہوا۔ قلت لما كان الٰہی حاصل جواب یہ ہے کہ جب بدہمتہ میں سلب کلی معتبر تھا یعنی کوئی ایک  
 فرد حصول خواہ وہ محقق ہو یا مقدر موقوف علی النظر نہ ہو تو اس کے بالمقابل نظری میں ایجاب جری معتبر ہوگا  
 یعنی کوئی ایک فرد حصول خواہ محقق ہو یا مقدر موقوف علی النظر ہو اب کوئی فرد فاقد قوۃ قدسیہ درمن کہ  
 لیں گے جو بلا نظر حاصل نہیں کر سکے گا اگرچہ افراد محققہ سب کے سب صاحب القوۃ قدسیہ ہوں  
 لیکن افراد مقدرہ اور فرضیہ جو فاقد ہیں ان کے لئے بلا نظر حاصل کرنا ممکن نہیں لہذا تعریف نظری  
 اس قابل اعتراض صورت میں صادق آجائے گی اور فقہر کے ساتھ ایک اور جواب کی طرف اشارہ کیا  
 وہ یہ کہ قوۃ قدسیہ کا حصول ہر فرد انسان کے لئے ممکن ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے جیسے وہ انسان  
 جو کافر ہے اور اللہ تعالیٰ جانتا ہے کہ وہ کفر پر ہی مرے گا۔ تو ایسے شخص کے لئے قوۃ قدسیہ کا حصول  
 ممکن نہیں ہے۔ لانہا انما تحصل للادویا وفي الحاشیة قوله من ههنا فان قيل  
 یہ ظاہر متبادر پر اعتراض ہے چونکہ سابق سے معلوم ہوا ہے کہ ہر حقیقہ مرکبہ کا علم جو بواسطہ اجزاء ذاتیہ  
 کے ہو۔ وہ علم نظری ہے۔ اور جو علم بواسطہ الاجزاء الذاتیہ ہو تو وہ حد تمام ہی کہلاتا ہے۔ پس سرمایا کہ  
 اس سے معلوم ہوا کہ علم بالکنہ مختص بالنظریات ہے کیونکہ علم بالکنہ بواسطہ الاجزاء الذاتیہ ہوتا ہے جو مدہم

کی صورت ہے تو اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ علم بالکنہ صرف حدتام میں منحصر ہے مالاکنہ یہ غلط ہے۔ کیونکہ نوع یعنی انسان مثلاً جب ذہن میں متخل ہو کر مشاہدہ جزئیات کے لئے مرآة اور آئینے تو جزئیات کے لئے یہ علم بالکنہ ہے لیکن حدتام نہیں آپ کا وہ حصہ متبادل غلط ہو گیا کیونکہ نوع اپنے جزئیات کے لئے معرف حقیقی تو ہو نہیں سکتا۔ اہل فن کے نزدیک تعریف حقیقی حد درجہ میں منحصر ہے اور نوع تحدیدیں کارآمد ہو سکتا ہے نہ رسم میں اس لئے تو تعریف بالنوع کو تعریف لفظی قرار دیتے ہیں جب نوع معرف نہ ہو سکا تو پھر اس کو علم بالکنہ نہ ہونا چاہیے تھا کیونکہ وہ تو حدتام کے ساتھ مختص ہے مالاکنہ تصور بواسطہ النوع جزئیات کے لئے علم بالکنہ بنتا ہے لہذا آپ کا حصہ مفہوم غلط ہے۔ لایقال یہ قائل نوع کو معرف حقیقی بنانے کی کوشش کر رہا ہے کہ صنف کی تعریف بالنوع کی جاتی ہے اور اس کو تعریف حقیقی کہتے ہیں جیسے نبی کی تعریف انسان یبعثہ اللہ تعالیٰ الی عبادہ لتبلیغ الاحکام تو نبی کی تعریف میں انسان استعمال کیا گیا ہے جو نوع ہے۔ تو آپ کا تعریف بالنوع کو صرف تعریف لفظی قرار دینا درست نہیں ہے۔ لانا نقول لوسلم پہلے عدم تسلیم سے جواب دیا کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ صنف کی تعریف بالنوع تعریف حقیقی ہے کیونکہ صنف نوع مفید بقید کلی عرضی کو کہا جاتا ہے تو اب صرف نوع و حدہ اس کی تعریف حقیقی کے لئے کافی نہیں ہے اگر تسلیم کر بھی لیں تو پھر جواب یہ ہے کہ اصناف حقائق اعتباریہ ہوتے ہیں اور ان حقائق کے درمیان نوع مشترک بمنزلہ جنس کے ہو جاتا ہے تو درحقیقت تعریف صنف تعریف بالجنس وغیرہ ہوتی نہ بالنوع لہذا تعریف حقیقی میں اس کا اندراج قابل اشکال نہیں ہو گا باقی رہا یہ اعتراض کہ ایک ہی شئی جنس اور نوع ہو رہی ہے تو یہ چیز قابل اشکال نہیں ہے۔ کیونکہ ایک چیز شئی واحد کے لئے تو نوع اور جنس نہیں بن رہی ہے بلکہ دو الگ الگ حقائق کے لئے ہے کیونکہ یہ حقائق موجودہ متصلہ کے لئے نوع ہے اور حقائق عرضیہ اعتباریہ کے لئے جنس لا استحالۃ فیہ قلنا العلم بالکنہ اصل اشکال کا جواب دیا کہ علم بالکنہ دو قسم ہے ایک مختص بالنظریات یہ وہی ہے جو بصورۃ تفصیلیہ ہو گا دوسرا علم بجزئیات بواسطہ النوع یہ بھی علم بالکنہ ہے لیکن یہ مختص بالنظریات نہیں ہے کیونکہ جزئیات میں ایک ماہیت نوعیہ ہوتی ہے دوسرے ہویات شخصیہ ہوتے ہیں یہ ہویات تو معلوم بالمشاہدہ ہیں لہذا یہ تو نظریات ہو نہیں سکتے بل جزئیات کی نظریہ بواسطہ نظریہ نوع کے ہو سکتی ہے تو اس وقت نوع نظری ہو کر محتاج الی المحدود ہو گا اور یہ حد نوع حد برائے جزئیات ہو جاتے گی ورنہ تو نوع حقیقتہ جزئیات کے لئے واسطہ فی التوجہ والاتفات ہوتا ہے نہ واسطہ فی تحصیل المجهول فتفکر بدقت النظر

قوله وهو ان المطلوب الا صرح المصنف فيما نقل عنه بانه شك في طلب  
 به سقراط قيل الشاك هو الحكيم المائن فانه مخاطب بهذا الشك سقراط  
 وقال ان كان المطلوب معلوماً فلا وجب لطلبه وان كان مجهولاً فبم  
 يعرف انه هو المطلوب عند حصوله كعبد ابق ينشده من لا يعرفه  
 فانه لو وجد ذلك العبد فبم يعرف انه ذلك العبد الا ببق الذي  
 كان في طلبه . سقراط بفتم السائن مغرب سقراط ليس ومعناه باليونانية  
 هو المعتصم بالعدل وكان زاهداً ومعلناً بمخالفة اليونانيين فح  
 عبادتهم الا صنم فحبسه ملك يونان وسقاه السمك وهلك مع اثني عشر  
 الف من تلاميذه وتلاميذ تلاميذه وعاش ثمانين سنة وكان  
 نقش خاتمه " من غلب عقله هو الا افتضح تحمير ان المطلوب  
 التصوري حاصل اس كايه ہے کہ مطلوب کی طلب بالاکتساب وانظر محال ہے کیونکہ مطلوب  
 تصوری قبل اطلب معلوم مطلق ہوگا یعنی معلوم من جمیع الوجوه ہوگا یا مجهول مطلق ہوگا یعنی کسی وجہ سے  
 معلوم نہیں ہوگا . تو شق اول پر تحصیل حاصل لازم آتی ہے جو باطل ہے اور شق ثانی پر طلب مجهول  
 مطلق لازم آتی ہے جو کہ باطل ہے کیونکہ جب تک مطلوب کا کسی نہ کسی وجہ سے علم و شعور نہ ہو تو  
 اسکی طلب و تلاش نہیں ہو سکتی جیسے کوئی آدمی غلام ابق کو تلاش کرتا پھرے اور اس غلام کو کسی بھی  
 حیثیت سے نہ جانتا ہو اور نہ پہچانتا ہو اور نہ اس کے ساتھ کسی قسم کی معرفت رکھتا ہے تو وہ اسکو  
 کیسے تلاش کر پائے گا . اپنا وقت بھی ضائع کرے گا . اور مطلوب بھی حاصل نہیں ہوگا یہی استدلال  
 امام رازی نے جمیع تصورات کے بدہی ہونے پر پیش فرمایا ہے کیونکہ جب تصورات کے اکتساب  
 بالانظری کوئی صورت ممکن نہیں ہے حالانکہ مطالب تصوریہ ہیں حاصل بھی ہیں تو لامحالہ ان کا  
 حصول بالبداہتہ ہوگا . اجیب عنہ بمنع الحصر قبیل المجیب تلمیذ سقراط  
 حاصل جواب یہ کہ سائل نے طلب مطلوب کی جو در و شقوق پیش کی ہیں ان میں حصر نہیں ہے .  
 بلکہ ایک شق ثالث بھی ہے وہ یہ کہ مطلوب من وجہ معلوم ہے اور من وجہ مجهول ہے نہ معلوم مطلق  
 وجہول مطلق لہذا اطلب پر کوئی استمالہ وارد نہیں ہوتا نہ تحصیل حاصل کا نہ طلب مجهول مطلق کا  
 فعاد قائلاً معترض نے پھر لوٹ کر اعتراض کر دیا کہ وجہ معلوم تو معلوم ہی ہے اور وجہول مجهول ہے اگر  
 آپ کی مطلوب وجہ معلوم ہے تو پھر وہی تحصیل حاصل اور اگر وجہول مجهول مطلوب ہے تو پھر وہی طلب

مجهول کا استحالہ پیش آتا ہے۔ فکیف الطلب اجیب عنه واختارہ المصنف اس جواب میں شق ثانی اختیار کی گئی ہے۔ درحقیقت یہ جواب اول کی توضیح ہے کوئی مدید جواب نہیں ہے خلاصہ یہ کہ ہمارا مطلوب وجہ مجهول ہے لیکن یہ وجہ مجهول مطلق نہیں ہے۔ کیونکہ مجهول مطلق وہ ہوتا ہے جو شیء طرح متصور نہ ہو نہ بکنہ الذات نہ بما یصدق علیہ من ذاتیاتہ او عرضیاتہ اور نہ بوجہ من الوجوہ حالانکہ یہاں ایسے نہیں ہے۔ کیونکہ وجہ مجهول اسی وجہ معلوم کے ساتھ متصور ہے کیونکہ یہ وجہ جیسے نفس شئی کی وجہ ہے اسی طرح وجہ مجهول کی بھی وجہ ہے۔ درحقیقت ان دونوں وجوہ کو نفس شئی کے ساتھ اتحاد ماحل ہے خواہ اتحاد عرضی ہو یا ذاتی اسی وجہ سے ان دونوں وجوہ کے مابین بھی اتحاد ہوگا۔ ذہن اس وجہ معلوم کے ذریعہ سے وجہ مجهول کی طرف التفات اور توجہ کر کے گا۔ اجاب ناقد المحصل یہ عجیب طوسی رافضی ہے اس نے اس جواب میں ان دونوں وجوہ کے علاوہ امر ثالث کا اثبات کیا ہے جس کا ماحل یہ ہے کہ ان دونوں وجوہ سے کوئی وجہ ہمارا مطلوب نہیں نہ وجہ معلوم نہ وجہ مجهول بلکہ ہمارا مطلوب امر ثالث ہے وہ ہے ذوالوجہ بین لہذا اس کو نہ معلوم مطلق کہا جاسکتا ہے نہ مجهول مطلق لہذا وجہ بین کی طلب ممتنع ہونے سے اس امر ثالث کی طلب ممتنع نہیں ہو سکتی۔ باقی رہا یہ سوال کہ جب ذوالوجہ بین آپ کو ایک وجہ سے تو معلوم تھا پھر آپ اس کی طلب کیوں کرتے ہیں۔ تو اس کا جواب دیتے ہوئے کہا۔ فکما ان الوجه المعلوم الی یعنی جیسے وجہ معلوم اس شئی کے مشاہدہ اور معلومیت کے لئے ایک آلہ اور ذریعہ تھی اسی طرح ہم چاہتے ہیں کہ اس کے مشاہدہ اور معلومیت کے لئے ایک آلہ و ذریعہ ماحل ہو جائے تاکہ اس کا تصور معرفت بالفتح کی حصول صورتہ کو مستنزم ہو جائے اور اس کے تصور سے صورتہ معرفت ہمیں ماحل ہو جائے۔ وانت خبیر هذا سر ڈ علی الطوسی فالعلم او لا ان فح

اکتساب المجہولات التصوریۃ من المعلومات مسلکین اول وہی مسلک مشہور کہ تعریفات میں دو تصور ہوتے ہیں یعنی دو صورتیں ماحل ہوتی ہیں ایک صورتہ معرفت بالکسر اور یہ صورتہ کا سبب کہلاتی ہے اور دوسری صورتہ معرفت بالفتح یہ صورتہ مکتسبہ کہلاتی ہے یعنی تعریف اور معرفت بالکسر پر علم بصورتہ المعرف بالفتح مترتب ہوتا ہے اور دوسرا مسلک متأخرین کا ہے جو مختار عند المصنف والقاضی ہے وہ یہ کہ تعریف میں تصور صرف ایک ہوتا ہے اور ایک ہی صورتہ حاصل ہوتی ہے۔ وہ ہے صورتہ معرفت بالکسر لیکن ہی مرآة اور آلہ ہوتی ہے معرفت بالفتح کے ملاحظہ کے لئے البتہ یہاں تصور اور حصول صورتہ المعرف بالکسر بالذات ہوتا ہے اور یہی تصور معرفت بالفتح کا ہوتا ہے لیکن بالعرض البتہ قصہ والتفات اس کے برعکس ہے یعنی قصہ والتفات معرفت

بافتح کی طرف بذات ہوتی ہے اور معرفت بالکسر کی طرف بالعرض اس صورت میں امر ثالث کا اختال ہی ختم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں حصول معرفت بالکسر حصول معرفت بالفتح قرار پاتا ہے لہذا قاضی مبارک کہہ رہا ہے۔ فمن این المطلوب امر ثالث غدا صہ یہ کہ طوسی کا جواب مسلک اول پر مبنی تھا اور قاضی کے نزدیک مسلک ثانی مختار ہے اور اسی پر جواب مصنف مبنی ہے اس لئے طوسی پر رد کر دیا کہ امر ثالث کہاں ہے جس کو مطلوب بنایا جا رہا ہے بلکہ حصول فی الذہن تو ہو گا وجہ کا جو کہ بالعرض حصول ذی الوجہ قرار پائے گا۔ دو الگ تصور تو ہیں نہیں لہذا امر ثالث کا خیال کرنا باطل ہے۔ انما قیّدنا المطلوب بالتصوری یعنی ہم نے اس شک کو مطلوب تصوری کے ساتھ مختص و مقید کر دیا ہے۔ وہ اس لئے کہ مطلوب تصدیقی میں یہ شک جاری نہیں ہو سکتا کیونکہ تصدیقی میں اذعان بالنسبہ مطلوب ہوتا ہے جو کہ ایک کیفیت لائحہ بالادراک ہے لہذا یہ بعد از تصور نسبت و تصور اطراف کے لائق ہوتی ہے۔ اس لئے یہاں تحصیل حاصل کا سوال پیدا ہو سکتا ہے و طلب مجہول مطلق کا کیونکہ تصور اطراف وغیرہ کے ساتھ حصول اذعان نہیں ہو جاتا۔ جیسے شک کی صورت میں تصور اطراف وغیرہ تو حاصل ہے لیکن اذعان حاصل نہیں لہذا تحصیل حاصل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور طلب مجہول مطلق کا کیونکہ متعلق اذعان تو پہلے سے معلوم متصور ہے۔ لہذا اذعان کا تعلق جس کے ساتھ ہوتا ہے وہ ہے نسبت متصورہ وہ تو مجہول نہیں ہے بلکہ قبل از تعلق اذعان متصور ہے لہذا مجہول مطلق ہونے کا سوال پیدا نہیں ہو سکتا۔ و اجدد اعلم بالصواب۔

قد ختمت لهذا الحاشیة علی مقام الدرس  
وہو بحث الموضوع وتلحقها المنفرقات





# المفردات

أى

الوجود الربطى تعريف الحكمة تعريف الجسم الطبيعى

تحقيق معنى الجوهر بمبحث جزلات تجزى

مناة بالتكرير ————— سابع عرض الشعير

مَقُولَاتُ عَشْرَ





# لمتفرقات

## الوجود الرابطي من حكايا شرح السلم

ثم القضية امتازت بامور ثلاثة ثالثها نسبة اخبارية حاصية  
 اس قول كى اسطى اور ظاہری غرض یہ ہے کہ متقدمین اور متاخرین کے درمیان تثلیث اجزاء قضیہ اور تزییح اجزاء  
 کا جو اختلاف ہے کہ متقدمین کے نزدیک اجزائے قضیہ تین ہیں، ایک موضوع دوسرا محمول اور تیسری  
 جو نسبتہ تامہ اخیر یہ ہے جس کو نسبتہ اخباریہ ماکیہ کہا جاتا ہے اور متاخرین کے نزدیک اجزائے ثلثہ مذکورہ  
 کے علاوہ جز رابع نسبتہ تقییدیہ ہے جو کہ متاخرین کے نزدیک متعلق شک بنتی ہے تو ان حضرات کے  
 نزدیک اجزائے قضیہ چار ہیں مصنف ان کے درمیان فیصلہ دیتے ہوتے متقدمین کی رائے کو ترجیح  
 دی اور کہا کہ قضیہ تین امور یعنی موضوع و محمول اور تیسری نسبتہ اخباریہ ماکیہ سے تام اور مکمل ہو جاتا  
 ہے اس تکمیل و تسمیم کے بعد اور کسی جز رابع کی ضرورت نہیں ہے تو متاخرین جو احتیاج الی اجزاء رابع

یعنی نسبتہ تفہید یہ کہ قابل ہیں یہ درست نہیں ہے۔ اور مصنف کی اس قول سے غرض حقیقی اور اصلی وہی ہے جو شارح محقق نے بایں الفاظ بیان فرمائی ہے یشیر الی ان القضاء سوا الحکایت ہلیات بسیطة او مرکبة سوا سبب یعنی قضایا خواہ ہلیات بسیطہ ہوں یا مرکبہ درجہ حکایت میں سب برابر ہیں۔ دونوں قسم کے قضایا درجہ حکایت میں وجود الٰہی پر مشتمل ہوتے ہیں۔ البتہ ان میں جو فرق ہے وہ صرف درجہ محکی عنہ میں ہے کہ ہلیات بسیطہ درجہ محکی عنہ میں وجود اور عدم الٰہی پر مشتمل نہیں ہوتے بخلاف ہلیات مرکبہ کے کہ وہ درجہ محکی عنہ میں مشتمل علی الوجود والعدم المرابطین ہوتے ہیں وجہ اشارہ یہ کہ القضية معرف باللام ہے اور قرینہ بہ بعضیہ مفقود ہے۔ لہذا یہ لام برکتے استغراق ہوگا۔ اور کل قضایا مراد ہوں گے خواہ ہلیات بسیطہ ہوں یا مرکبہ سب امور نکتہ کے ساتھ نام ہوتے ہیں اور تیسری جزئیہ اور تکمیلی نسبتہ اخبار یہ عاکبہ ہے جو ہر قسم کے قضایا کے اندر موجود ہوتی ہے۔ اور اس سے مقصود ان حضرات پر رد کمر نہ ہے جو ہلیات بسیطہ اور مرکبہ کے درمیان درجہ حکایت میں فرق اور تفاوت کے قابل ہیں تفصیل اس امر کی یہ ہے کہ اولاً یہ ملحوظ رکھئے کہ اکتہات المطالب میں ایک مطلب ہل کا ہے جو کہ مطالب تصدیقیہ میں سے ہے اور اس ہل کی دو قسمیں ہیں ایک ہل بسیطہ دوسرا ہل مرکبہ لہذا اما لطلب التصدیق بوجود شئی فی نفسہ فیسی بسیطة یعنی ہل بسیطہ وہ ہے جس کے ساتھ صرف تصدیق بوجود شئی فی نفسہ مطلوب ہوتی ہے یعنی مطلوب ہوتا ہے۔ کہ یہ شئی فی مدانہ موجود ہے یا نہیں اور اس سے کسی امر زائد کا سوال قطعاً نہیں ہوتا جیسے ہل زید موجود او معدوم او علی صفتہ فمرکبة ای لطلب التصدیق بوجود الشئی علی صفتہ یعنی ہل مرکبہ کے ساتھ تصدیق بوجود شئی علی صفتہ زائدہ علی الوجود مطلوب ہوتی ہے جیسے ہل زید عالم او جاہل یا ہل الانسان کاتب وغیرہا من الصفات الزائدہ علی الوجود فی نفسہ اور جو قضایا ہل بسیطہ کے جواب میں واقع ہوں گے وہ ہلیات بسیطہ کہلاتے ہیں اور جو ہل مرکبہ کے جواب میں واقع ہوں گے وہ ہلیات مرکبہ کہلاتے ہیں مثلاً نعم زید موجود ہلیہ بسیطہ ہوگا اور زید کاتب ہلیہ مرکبہ ہوگا۔ ثانیاً یہ ملحوظ فرمائیے کہ بعض حضرات ادھر چلے گئے ہیں کہ ہلیات بسیطہ اور مرکبہ کے درمیان فرق اور تفاوت درجہ حکایت میں ہے اور اس تفاوت کے اندر تین مذہب ہیں۔ ایک سیدالسنند شریف المتقین جو جانی کا وہ اس کے قابل ہیں کہ ہلیہ بسیطہ درجہ حکایت میں نسبتہ تامہ خبر یہ پر مشتمل نہیں ہوتا بخلاف مرکبہ

کہ وہ درجہ حکایت میں نسبتہ تامہ خبریہ پر مشتمل ہوتا ہے۔ تو ان کے نزدیک مدار بساطتہ و ترکیب بالنظر  
 الی الحکایۃ ہوگی دوسرا مذہب میر باقر داماد کا ہے وہ کہتے ہیں کہ درجہ حکایت میں ہلیہ بسیطہ نسبتہ واحدہ  
 پر مشتمل ہوتا ہے اور یہ نسبتہ تامہ خبریہ ہے۔ اور ہلیہ مرکبہ دو نسبتوں پر مشتمل ہوتا ہے ایک نسبتہ  
 تامہ خبریہ اور دوسرا وجود رابطی جو احدی الطرفین کے ضمن میں بالفعل معتبر ہوتا ہے وہ یوں کہ وجود اولاً  
 احد الطرفین یعنی موضوع و محمول میں سے کسی ایک کی طرف منسوب کر لیں پھر اس مجموع کو منتسب  
 الی الآخر کریں مثلاً اجسم یعنی میں نسبتہ الوجود اولاً الی البیاض کر لیں پھر اس کا انتساب الی اجسم کریں  
 یوں کہیں وجود البیاض لاجسم یا نسبتہ الوجود اولاً الی اجسم کر لیں پھر اس کی طرف نسبتہ بیاض کر لیں اور  
 یوں کہیں وجود اجسم علی صفة البیاض تیسرا مذہب صدر الشیرازی المعاصر  
 للمحقق الدوانی کا ہے اور ان کا مذہب وہی مذہب میر باقر والا ہے لیکن میر باقر وجود رابطی فی ضمن  
 احد الطرفین بالفعل مانتے ہیں اور الصدرا المعاصر فی ضمن احد الطرفین  
 بالقوة مانتے ہیں۔ فبقول المعاصران یلاحظ فی احد الطرفین المعنی العالی  
 المنحل الی نسبة الوجود الی احد الطرفین ثم نسبة المجموع الی الآخر  
 فمدار البساطتہ والترکیب علی ہذین المذہبین ایضاً بالنظر الی  
 الحکایۃ باشتمالها فی احد ہما علی نسبتین دفی الاخری علی  
 نسبة واحدة مصنف کے نزدیک چونکہ ان مذاہب میں سے کوئی سبھی حق نہیں تھا اس  
 ان پر رد کرتے ہوتے کہا۔ ثم القضية الی یعنی ہر قسم کا قضیہ خواہ ہلیہ بسیطہ ہو یا مرکبہ بغیر نسبتہ  
 تامہ حاکمہ کے تامہ نہیں ہو سکتا کیونکہ جب تک حکایت موجود نہ ہو قضیہ موجود نہیں ہو سکتا۔ اور  
 جب نسبتہ تامہ حاکمہ موجود ہو جلتے تو قضیہ متمم اور مکمل ہو جاتا ہے اس کے بعد اور کسی چیز کی ضرورت  
 نہیں ہے۔ لہذا استدلال سند کا بدون النسبۃ الخبریۃ اور میر باقر و معاصر کا نسبتہ تامہ کے علاوہ  
 اور وجود رابطی کا قول کرنا صحیح اور درست نہیں ہے۔ بلکہ ان کے اندر جو فرق اور تفاوت ہے بدرجہ محکی  
 عنہ ہے کہ ہلیات بسیطہ درجہ محکی عنہ میں وجود اور عدم رابطی پر مشتمل نہیں ہیں۔ بخلاف ہلیات  
 مرکبہ کے کہ وہ بدرجہ محکی عنہ وجود اور عدم رابطی پر مشتمل ہیں چونکہ وجود اور عدم رابطی کا اطلاق دو معنی  
 پر ہوتا ہے اس لئے شارح محقق نے تفصیل کے ساتھ ان دو معانی کو پیش کیا شارح اس  
 عبارت کے اندر اشیا متعددہ تفصیلاً پیش کر رہا ہے اگلا تفصیل معنی الوجود رابطی  
 من قوله تفصیلہ الی قوله وفس علیہ العدم رابطی ثانیاً الفرق فی

درجة الحكي عنه من قوله لما كان الوجود الى قوله عليه مدار التسمية  
 ثالثاً المساواة في درجة الحكاية من قوله لما كان الرجوع الى قوله بين  
 الموضوع والمجول سراً بعداً الرد على القائلين بالفرق في درجة الحكاية من  
 قوله ولا يحكم بالفرق الى آخر القول الاول قوله تفصيله المعنى وجود رابطي اور  
 وجود الشئ للشئ يطلق بالاشتراك الصناعي اي المنسوب الى صناعة  
 الميزان والمنطق يعني اهل ميزان وجود رابطي كومعنيين میں مشترک لفظی مانتے ہیں كما قال  
 ابقران الوجود الرابطي يقع بحسب اصطلاح الصناعة على المعنيين بالاشتراك  
 اللفظ ولم يرد ذلك من اللغة او الحقيقة والمجاز يعني ایک حقیقی اور دوسرا مجازی  
احدہما النسبة الغير المستقلة الحاكية یہ وہی نسبت تامہ خبریہ ہے جو رابطہ  
 بین الطرفين ہوتی ہے اور غیر مستقل بالمفہوم ہے اور یہ تمام عقود اور قضایا بدرجہ حکایتہ موجود اور معتبر  
 ہوتی ہے۔ کوئی قضیہ بدرجہ حکایتہ اس سے عالی نہیں ہو سکتا سو ہی ثبوت المحمول للموضوع ہے والثانی  
 ما هو احد اعتباری الیٰ ذہاں سے وجود رابطي کے معنی ثانی کو وضع کر رہا ہے جس کا حاصل یہ  
 ہے کہ حقائق ناعتیہ یعنی حقائق عرضیہ جو قائم بالغير ہوتی ہیں ان کے وجود فی نفسہ کو وجود و اعتبار  
 لگتے ہیں ان میں سے ایک اعتبار کا نام وجود رابطي ہے پہلے ان دو اعتبار کی تفصل و توضیح ضروری  
 ہے پھر یہ تعین کہ ان دو اعتبار میں سے کس اعتبار کا نام وجود رابطي ہے اولاً یہ ملحوظ رکھئے کہ حقائق ناعتیہ  
 یعنی عرضیہ کا وجود نفس الامر میں بدون محل تحقق نہیں ہوتا جیسے بیاض و سواد کہ ان کا وجود بدون  
 محل تحقق نہیں ہو سکتا بلکہ جب بھی ان کا تحقق نفس الامر میں ہوگا تو تحقق محل جس کے ساتھ یہ قائم  
 ہوں ضرور ہوگا۔ اور بدون محل تحقق نہیں ہو سکتے لیکن اس کے باوجود ان کا تحقق ملحوظ باعتبارین  
 اور معتبر بطریقین ہو سکتا ہے یعنی دو طریقہ سے سے عقلاً ملحوظ کیا جا سکتا ہے۔ اول یہ کہ وجود اشی فی  
 نفسہ کے درجہ میں اسے ملحوظ کیا جلتے اور ارتباط بالغير سے قطع نظر کر لی جلتے اگرچہ ارتباط بالغير نفس الامر  
 میں ہوگا۔ تو ضرور کہ یہ حقائق ناعتیہ عرضیہ کا وجود ہے اس کا تحقق نفس الامر میں بدون تحقق محل نہیں  
 ہو سکتا۔ لیکن اس ارتباط بالغير یعنی تعلق بالمحل سے قطع نظر ہو سکتی ہے کیونکہ جو چیز متحقق فی نفس الامر  
 ہو اس کے لئے لازم نہیں ہے کہ وہ ملحوظ عند العقل ہی ضرور ہو جیسے کہ شاہد کی قبولیت شہادت  
 کے وقت اس کے سواد لون اور طول قامت وغیرہ کی طرف التفات نہیں ہوتی بلکہ یقطع  
 النظر ہوتی ہیں۔ اگرچہ نفس الامر میں متحقق ضرور ہیں اسی طرح حقائق ناعتیہ کا وجود بدرجہ فی نفسہ

یعنی بقطع نظر عن الارتباط بالمحل ملحوظ اور معتبر ہو سکتا ہے۔ کیونکہ یہ حقائق اور نفس الامر یہ ہیں ، اعتباریات محضہ میں سے نہیں ہیں۔ جو کہ اعتبار معتبر اور فرض فاضل پر موقوف ہوتی ہیں۔ ان حقائق کا یہی وجود فی نفسہ جو اعتبار معتبر اور فرض فاضل کے تابع نہیں ان کا اعتبار اول ہے اور یہ وجود ان کا فی نفسہ کے درجہ میں ہے اور یہی وجود طلیہ بسیطہ میں محمول بنتا ہے جیسے کہا جاتے البیاض موجود فی نفسہ اور یہ درجہ اعتبار مستقل ہے ثانی یہ کہ ان حقائق کا تحقق فی نفسہ بان یكون فی الغیر ومرتبطا بالمحل کے درجہ میں معتبر ہو یعنی اس وقت ارتباط بالمحل سے قطع نظر نہیں ہوتی بلکہ یہی ارتباط بالغیر اور تعلق بالمحل معتبر اور ملحوظ ہوتا ہے جیسے کہا جاتے البیاض موجود فی الجسم اور یہ ارتباط بالغیر ایک ایسا اعتبار ہے جو حقائق ناعتیہ کے وجود فی نفسہ سے امر زائد ہے۔ لہذا یہ اس درجہ اعتبار میں بلیدہ مرکبہ کا محمول بنے گی۔ درحقیقت وجود اشیا کے لئے درجات اربعہ ہیں اور ان کے لئے تعبیرات بھی مہدہ گانہ۔ اول وجود فی نفسہ بنفسہ نفسہ پہلے ان الفاظ کی تشریح ملحوظ رکھتے فی نفسہ کا معنی یہ ہے کہ وہ موجود بلو جو حقیقی ہو اور کسی اعتبار معتبر اور فرض فاضل کے تابع نہ ہو بلکہ حقیقتاً اور اصالتاً موجود ہو اور اس کے بالمقابل فی غیرہ کا لفظ استعمال ہوتا ہے جس کا معنی یہ ہے کہ اس کو حقیقتاً تحقق میسر ہے اور نہ وجود بلکہ وہ صرف ایک اعتباری چیز ہے جو اعتبار کنندہ کے اعتبار کے تحت موجود ہے اسے اصالتاً کوئی وجود حاصل نہیں ہے بنفسہ کا معنی یہ ہے کہ وہ بنفسہ خود موجود ہو اور اپنے وجود میں محتاج الی المحل نہ ہو اور نہ ہی قائم بالغیر ہو۔ جو ہر کا وجود ہو سکتا ہے جو کہ اپنے تحقق میں محتاج الی المحل نہیں ہے۔ اور اس کے بالمقابل لفظ بغیرہ مستعمل ہونا ہے یعنی ان کا وجود بذات خود متحقق نہیں ہوتا بلکہ وہ محتاج الی المحل ہے لہذا ان کا تحقق محل کے تحقق کا محتاج ہوگا۔ جیسے وجود اراض کہ یہ محتاج الی المحل ہوتے ہیں۔ بنفسہ اس کا معنی یہ ہے کہ اس کا وجود ذاتی ہے اپنے وجود میں کسی علتہ موجودہ کی طرف محتاج نہیں ہے اور نہ کسی علتہ کا معلول ہے۔ یہ صرف باری تعالیٰ ہی ہو سکتا ہے اور اس کے بالمقابل بغیرہ کا لفظ استعمال کرتے ہیں یعنی اپنے وجود میں محتاج الی العلتہ اور مفتقر الی الباعل ہوا۔ پہلی تعبیر یہ کہ موجود فی نفسہ بنفسہ نفسہ ہو یہ صرف باری تعالیٰ ہے۔ دوسری تعبیر موجود فی نفسہ بنفسہ بغیرہ ہو یہ جو ہر کا وجود ہے تیسری تعبیر موجود فی نفسہ بغیرہ بغیرہ ہو یہ اراض اور حقائق ناعتیہ کا وجود ہے۔ اب اس میں اعتبار اول فی نفسہ ہے جو طلیہ بسیطہ کا محمول بنتا ہے اور اعتبار ثانی بغیرہ ہے جو طلیہ مرکبہ کا محمول بنتا ہے۔ اور ہماری مراد وجود رابطی سے اس مقام پر یہی اعتبار ثانی ہے یعنی ارتباط بالغیر اور حقیقی تعبیر وجود فی جو بغیرہ بغیرہ ہے یہ صرف اعتباریات و اختراعیات کو شامل ہے۔

تعبیر ثالث میں اعتبار ثانی جو کہ وجود الہی ہے اس کو دو طرح سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ ایک یہ کہ تعبیر باللازم کریں یعنی چونکہ ارتباط بالغیر ان کے وجود فی نفسہ کو لازم ہے۔ اور یہ ارتباط ایک مفہوم حقیقی اور غیر مستقل ہے جب آپ اس ارتباط کے ساتھ تعبیر کریں گے تو یہ تعبیر باللازم ہوگی اس تعبیر کے اندر اولاً اس کے عدم استقلال کو ظاہر کرنا ہوگا یعنی کوئی عمل کے ساتھ تعبیر کریں ثانی یہ کہ اولاً اس کے استقلال کو ظاہر کریں اور عدم استقلال اس کے ساتھ ثانیاً ظاہر کریں اور یوں کہیں۔ وجود ہا فی نفسہ ملحوظاً و معتبراً بالارتباط بانہ للغیر اور ان دونوں تعبیروں کو شارح نے ظاہر فرماتے ہوئے کہا۔ لیس مآلہ الاتحق الشئی فی نفسہ وکن علی ان یکون فی محل یہ تعبیر اول ہے جو کہ غیر استقلالی ہے چونکہ یہ تعبیر کلمہ لکن پر مشتمل ہے۔ جو کہ تدارک مافات کا افادہ کرتا ہے لہذا اس کا ماقبل بحکم مسکوت عنہ ہو جائے گا۔ اور صرف اس کا مابعد مراد ہوگا چونکہ اس کا مابعد علی ان یکون فی محل ہے تو یہ وہی ارتباط بالغیر کا درجہ ہے جو کہ غیر استقلالی ہے۔ اور ثانی کو شارح نے یاس الفاظ ظاہر فرمایا۔ او وجود هذه الحقائق ملاحظاً و معتبراً بالارتباط بانہ للغير تو اولاً وجود ہذہ الحقائق کے لفظ کے ساتھ معنی مستقل کی طرف اشارہ کیا لیکن اس کو ملاحظاً و معتبراً بالارتباط کی قید سے مقید کر کے عدم استقلال کا اظہار کیا اور یہ دونوں تعبیریں اسی اعتبار ثانی کی ہیں۔ جو کہ وجود الہی ہے اور جو ہمارے مقصود ہے ان تعبیرات کے اندر حقائق ناعتیہ کے وجود کا جو اعتبار اول ہے۔ اس کو بیان نہیں کیا۔ اور نہ یہ مقصود تھا۔ اور ہذہ الحقائق کا عطف متحقق لشی فی نفسہ پر پڑے گا۔ اور لیس مآلہ الا کے تحت درج ہوگا۔ اور شارح نے اس فرق کو واضح کرتے ہوئے کہا۔ و هذا المعنی علی الشق الاول یہ وہی لکن علی ان یکون والی شق ہے جو اعتبار غیر مستقل کا اظہار مطلوب ہے کیونکہ لکن کا ماقبل بحکم مسکوت المتروک ہے گویا اس کا ذکر ہی نہیں بلکہ صرف اعتبار غیر مستقل یعنی کوئی عمل کا ذکر ہے۔ قوله لحق للوجود المستقل یعنی اس اعتبار غیر مستقل کا لحوق نفس الامر میں وجود مستقل کے ساتھ ہوگا۔ باعتبار خصوصیتہ حقائق ناعتیہ کے جو کہ اس وجود کا موضوع اور محل ہیں یعنی اس وجود کا موضوع اور محل تو حقیقتہ ناعتیہ ہے جو کہ وجود فی نفسہ کے درجہ میں ہو کر مرتبط بالمحل ہوتی ہے لہذا یہ اعتبار غیر مستقل نفس الامر میں اسی وجود مستقل یعنی وجود فی نفسہ کو ملحق ہوگا اگرچہ عبارت شارح میں شق اول پر وجود فی نفسہ جو مستقل درجہ ہے مذکور نہیں ہے بلکہ وہ متروک اور مسکوت عنہ ہے و علی الشق الثاني وجود مستقل یہ وہی وجود ہذہ الحقائق کا لفظ ہے جو کہ وجود مستقل کی تعبیر ہے و فی عبارة الشارح لحقة بحسب خصوصية موضوعه

یہ موضوع وہی حقیقت ناعتیہ ہے جو اس وجود کامل ہے اور اس کی خصوصیت یہی ہے کہ یہ قائم بالمثل ہوتی ہے بدون اصل متحقق نہیں ہو سکتی لہذا اس خصوصیت کے پیش نظر لحقہ اعتبار غیر مستقل اور یہ اعتبار غیر مستقل باہر للغير واللہ ہے اور اس غیر سے مراد اصل ہے جس کے ساتھ حقیقت عرضیہ قائم ہوتی ہے جیسے کہ تمام نعوت اور اصناف کا طریقہ ہے کہ یہ مفہوم فی نفسہا ہیں لیکن اضافہ الی غیر انہیں بہر حال لازم رہتی ہے اور یہی معنی وجود رابطی کا جو کہ اعتبار ثانی ہے بسا اوقات یوں ملحوظ ہوتا ہے کہ اس کے موضوع کا متعلق اس کے ساتھ موصوف ہوتا ہے۔ یہ واضح ہے کہ اس وجود کا موضوع حقیقت ناعتیہ ہے یعنی وجود بیاض کا موضوع خود بیاض ہے اور اس موضوع کا متعلق جسم ہے جو کہ حقیقت ناعتیہ کامل ہے وہی اس وجود کے ساتھ موصوف ہوتا ہے اور اس وقت اس وجود کو اوصاف کے نام سے تعبیر کرتے ہیں جیسے کہا جاتا ہے الجسد وجد له البياض ومتصف بالبياض اور کبھی اس وجود کو بایں طور ملحوظ کیا جاتا ہے کہ اس کے ساتھ خود ان کا موضوع یعنی حقیقت ناعتیہ موصوف ہوتی ہے اور اس وقت اس وجود کو عروض کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے جیسے کہا جاتا ہے البياض موجود للجسم وعارض له اور یہی وجود رابطی مراد فرق بنتا ہے ہلیہ بسیطہ اور ہلیہ مرکبہ کے مابین فی درجۃ المعکی عنہ لانی درجۃ الحکایۃ وقس علیہ العدم رابطی ذلک بان یقال ان له معینین احدہما النسبة الغير المستقلة الحاکیۃ السلبیہ وثانیہما ما هو احد اعتباری عدم الشئی الذی هو من الحقائق الناعتیۃ ولس مألہ الا عدم الشئی فی نفسہ الی آخر ما فصلہ الشارح فی تفصیل الوجود قولہ ولما کان الوجود عبارة الی میرتکہ کی نسط ثانی ہے یعنی ہلیہ بسیطہ اور ہلیہ مرکبہ کے مابین جو فرق بدرجہ معکی عنہ ہے اس کو واضح کر دیا کہ ہلیہ بسیطہ بدرجہ معکی عنہ وجود رابطی بالمعنی الثانی پر مشتمل نہیں ہے اور ہلیہ مرکبہ وجود رابطی بالمعنی الثانی پر بدرجہ معکی عنہ مشتمل ہے اصل بات یہ ہے کہ ہلیہ بسیطہ کے اندر محمول وجود اشئی فی نفسہ ہوتا ہے۔ اور ہلیہ مرکبہ میں وجود کے علاوہ اور اوصاف کی تصدیق مطلوب ہوتی ہے۔ اس لئے پہلے حقیقت وجود کو واضح کر دیا کہ وجود محض موجودیہ اشئی اور میرورہ اشئی کا نام ہے جو کہ ایک مصدری اور انتزاعی مفہوم ہے۔ اور وجود کوئی اشئی مستقل نہیں ہے جس کے انضمام سے موجودیہ حاصل ہوتی ہو دراصل اس میں اختلاف ہے کہ وجود ایک امر انتزاعی اور مصدری ہے یا کہ امر استقلالی اور انضمامی ہے محققین اس طرف ہیں کہ یہ ایک امر مصدری اور انتزاعی ہے جس کا تحقق محل کے تحقق کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے



نہی تحقق محل سے یہ کوئی زائد امر ہے۔ بلکہ میرورۃ موضوع اور شدن محل کا نام ہے خواہ یہ میرورۃ ذہن میں ہو تو وجود ذہنی کہلاتے گا۔ خواہ یہ میرورۃ ظرف خارج میں ہو تو وجود خارجی کہلاتے گا اور وجود کوئی امر مستقل نہیں ہے۔ جس کے انضمام سے موجودیۃ حاصل ہوتی ہو۔ کیونکہ اگر وجود امر انضمامی ہو تو چونکہ انضمام فرع ہوتا ہے وجود منضمین کا تو وجود کے انضمام سے پہلے ذات کو درجہ منضم الیہ میں موجود ہونا چاہیے۔ اور یہ وجود منضم الیہ کے درجہ میں ہے وجود منضم کا عین ہے تو تقدم شتی علی نفسہ لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے۔ اگر غیر ہے تو موجودیۃ شتی بوجودین لازم آتی ہے اور یہ بھی باطل ہے اور اس کے علاوہ پھر سوال ہوتا ہے کہ وہ وجود منضم الیہ کے درجہ میں ہے وہ انتزاعی یا انضمامی شق اول ہو تو چارہ مطلوب ثابت ہوا اگر شق ثانی ہو تو پھر انضمام فرع ہے وجود منضمین کا۔ ہذا لا الی نہایۃ تو تسلسل لازم آئے گا جو کہ باطل ہے تو معلوم ہوا کہ وجود امر انتزاعی ہے یہ میرورۃ موضوع کا نام ہے بخلاف باقی اعراض کے کہ ان کا ایک وجود فی نفسہ ہے جو وجود موضوع کا عین نہیں ہے بلکہ امر زائد ہے مثلاً وجود بیاض وجود جسم کا عین نہیں ہے بلکہ وجود جسم سے ایک امر زائد ہے اور اس کے ساتھ قائم اور مرتبط ہے تو چونکہ وجود کا وجود فی نفسہ ہو کر قائم بالموضوع و مرتبط بالمحل نہیں ہوتا بلکہ صرف میرورۃ محل اور شدن موضوع کا نام ہے لہذا درجہ محکی عنہ میں فی نفسہ ہو کر قائم اور مرتبط بالمحل نہیں ہوگا۔ لہذا یہاں وجود رابطی بالمعنی الثانی بدرجہ محکی عنہ نہیں ہوگا یہ ہلیہ بسیطہ بخلاف باقی اعراض کے ان کے اندر وجود فی نفسہ ہو کر پھر مرتبط بالمحل ہوتا ہے اور ہلیہ مرکبہ کے معمولات چونکہ یہی اعراض ہوتے ہیں۔ تو یہ وجود فی نفسہ ہونے کے بعد پھر مرتبط بالموضوع قرار پائیں گے تو ان کے اندر بدرجہ محکی عنہ وجود رابطی بالمعنی الثانی موجود ہوا یہی مراد ہے شارح کی بقولہ ولما کان الوجود عبارة عن نفس موجودیۃ الشئی یعنی محض میرورۃ شتی کا نام وجود ہے جو امر انتزاعی ہے۔ لا تشبیہاً یعنی وجود کوئی استقلال شتی نہیں ہے کہ بہ الموجودیۃ یعنی اس کے انضمام کیوجہ سے موجودیۃ حاصل ہو اور یہی مشہور عند المتفقین ہے کہ وجود اکا عرض فی انفسہا یعنی وجود اعراض میں ایک درجہ فی انفسہا کا ہے پھر ہو وجود ہا لمحالہا ہوتا ہے یعنی فی انفسہا ہو کر پھر اس کا ارتباط بالمحل معتبر ہوتا ہے اور یہی ارتباط وجود رابطی بالمعنی الثانی ہے جو کہ ہلیہ مرکبہ کے درجہ محکی عنہ میں موجود ہے۔ سوی العرض الذی هو الوجود یعنی غیر اس عرض کے جس کو الوجود کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں کہ اس کے اندر فی نفسہ ہو کر ارتباط بال غیر نہیں ہوتا کیونکہ وجود تحقق موضوع سے کوئی امر زائد نہیں ہے کہ مزید ارتباط کا محتاج ہو بلکہ یہ خود میرورۃ موضوع کا نام ہے اور موضوع کے ہونے ہی کو وجود کہا جاتا ہے لہذا

یہ بذات خود موضوع کے ساتھ متعلق متعلق انتزاعی ہے لہذا یہاں وجود رابطی بالمعنی الثانی بدرجہ محکی عنہ نہیں ہے۔ ہذا ہو مصرح فی کلام الشیخہ الرئيسیہ حیث قال فی التعلیقات وجود الاعراض فی انفسها هو وجودها فی موضوعاتها سوی العرض الذی هو الوجود فقد ظهر الفرق بینہما ای بین البسیطة والمرکبة فی درجۃ المحکی عنہ باشتغال احدہما ای المرکبة علی الوجود والعدم الرابطین بالمعنی الثانی دون الاخری ای البسیطة وعلیہ مدار التسمیة لاعلی غیرہ من اشتغال علی النسبة وعدم اشتغال کما قیل او اشتغال علی النسبتین وعدم احدہما کما قیل

ولما صان الرجوع الی الوجود ان الصحیح یہ سکہ کی قسط ثالث ہے۔ یعنی مساوات فی درجۃ الحکایہ جس کا حاصل یہ ہے کہ وجدان صحیح یہ حکم دیتا ہے کہ کوئی قضیہ منقذہ نہیں ہو سکتا جب تک کہ موضوع و ممول کے درمیان ارتباط اتحادی قائم نہ کیا جائے اور اسی ارتباط کو نسبتہ اخباریہ مارکیہ کہا جاتا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ اتحاد بین الموضوع و الممول نسبتہ بین بین یعنی نسبتہ تقیید کے بعد حاصل ہو یہی متافون کہتے ہیں جو تریع اجزاء تقیید کے قائل ہیں یا اتحاد نسبتہ تقیید کے بدون حاصل ہو

جیسے کہ متقدمین قائلین بتخلیث اجزاء القضیہ کی رلتے ہے۔ اور پھر اس رابطی یعنی نسبتہ نامہ نمبر یہ کے حاصل ہونے کے بعد انعقاد قضیہ مزید رابط کا محتاج نہیں ہے لہذا معلوم ہوا کہ درجہ حکایہ میں ہر قسم کا قضیہ مساوی اجزاء پر مشتمل ہے۔ ولا یحکم بالفرق الی سکہ کی قسط رابع ہے یعنی وجدان صحیح اس کا بھی حکم نہیں دیتا کہ ہلیہ بیٹھ کے طرفین متضمن للربط نہیں ہیں اور ہلیہ مرکبہ کی طرفین میں سے کوئی ایک طرف متضمن للربط ہے۔ آخر یہ فرق کیسے ہو سکتا ہے جب کہ الجسم ابیض میں صرف جسم اور ابیض کا مفہوم اشتقاقی ملحوظ ہوتا ہے جیسے الجسم موجود میں طرفین یعنی الجسم اور موجود کا مفہوم اشتقاقی بشرط ہوتا ہے۔ لہذا بدرجہ حکایت ان میں کوئی فرق نہیں ہو سکتا ولا انہ ینسب الی مذہب باقر کی طرف اشارہ ہے جو ہلیہ بیٹھ میں ایک رابط کا قائل ہے اور ہلیہ مرکبہ میں دو رابط مانتا ہے یعنی نسبتہ نامہ کے علاوہ احد الطرفین کو مشتمل علی الوجود رابطی بالفعل مانتا تھا اور کہتا تھا کہ اولاً وجود کو مستحب الی الجسم یعنی الی الموضوع کر کے پھر حکم ممول علی الموضوع ہو گا۔ یا انتساب الوجود الی الابیض یعنی الی الممول کر کے پھر اس کا حکم علی الموضوع ہو گا۔ شارح اسی کے متعلق کہہ رہا ہے کہ وجدان صحیح اسکا حکم نہیں دیتا لہذا یہ مذہب خلاف وجدان ہے ولا انہ بلاخطی احد طرفی الی

یہ صدر معاصر کے مذہب کی طرف اشارہ ہے ان کا مذہب مذہب باقر ہے لیکن باقر احد الطرفین کو مشتمل علی الوجود الربطی بالفعل مانتا تھا اور صدر معاصر بالقوہ کا قائل ہے یہی مراد ہے بقولہ المعنی الاجمالی المنحل الی نسبة الوجود الی معنی احدی الطرفین میں معنی اجمالی ملحوظ ہو جس کی تحلیل نسبت الوجود الی احد الطرفین ہو سکے جس کا قائل صدر معاصر تھا۔ یہ بھی وہاں صحیح کے خلاف ہے۔

فقد ظهر انه لافرق یہاں سے ان لوگوں پر تفصیلی رد کیا جو ہلیہ بسیطہ اور مرکبہ کے درمیان درجہ حکایت میں فرق کرتے تھے۔ اور ستر فہرست میر سید ہے جو اس کے قائل ہیں کہ ہلیہ بسیطہ بدرجہ حکایت نسبتہ مابکہ پر مشتمل نہیں ہوتا اور ہلیہ مرکبہ مشتمل علی النسبۃ الحاکمہ ہوتا ہے ان پر رد کرتے ہوئے کہا کہ سابقہ توضیح سے ظاہر ہوا کہ یہ فرق صحیح نہیں ہے اور وہ استدلال پیش کرتے ہیں کہ وجود و عدم محتاج الی الربط نہیں ہیں اور اسی طرح اہل عجم کے ترجمے سے استدلال کرتے ہیں کہ وہ رابطہ ذکر نہیں کرتے اور زید موجود کا ترجمہ زید ہست کے ساتھ کرتے ہیں ہست تو صرف وجود کا ترجمہ ہے یہاں رابطہ مذکور نہیں ورنہ تو ہست است کہتے تو معلوم ہوا کہ ہلیہ بسیطہ میں رابطہ نہیں ہے بخلاف زید کاتب کے جو ہلیہ مرکبہ ہے اس کا ترجمہ زید لویسندہ است کرتے ہیں یہاں رابطہ کا ذکر کرتے ہیں معلوم ہوا کہ ہلیہ مرکبہ مشتمل علی النسبۃ ہے اسی فرق کو رد کرتے ہوئے شارح نے کہا فقد ظهر ہونکہ میر سید کے دلائل کمزور تھے اس لئے ان پر رد کرنے سے اعراض کیا ویسے تراجم سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ ترجمہ تو ایک امر لغوی ہے ہماری گفتگو امر لغوی میں نہیں ہے بلکہ حقائق واقعہ میں ہے لہذا جاتر ہے کہ ہلیہ بسیطہ کی حقیقت مشتمل علی النسبۃ ہو لیکن مدلولات لغویہ میں اس کا ذکر نہ کیا جاتا ہو ثانیاً یہ کہ ہلیہ بسیطہ کی حقیقت میں نسبتہ داخل ہے لیکن موجود کا ترجمہ اور نسبتہ کا مفہوم ایک جیسا تھا لہذا تحریر عن انکرار کی وجہ سے نسبتہ کا ذکر نہیں ہوا۔ ورنہ مکمل ترجمہ ہست است تھا۔ ثالثاً یہ کہ ہلیہ بسیطہ کے اس ترجمہ میں نسبتہ مذکور ہے مگر وہ نہیں یہی لفظ ہست خود نسبتہ رابطہ ہے اور معمول کا ترجمہ چھوڑ دیا گیا ہے ترجمہ اصلی یوں تھا زید پیدا کردہ شدہ است اب نسبتہ چونکہ مفہوم معمول پر دلالت کرتی ہے اس لئے معمول کو حذف کر دیا اور نسبتہ اس کے قائم مقام ذکر کر دی لہذا استدلال درست نہیں ہے۔ رابعاً یہ کہ اگر ہلیہ بسیطہ مشتمل علی النسبۃ الحاکمہ نہ ہو تو پھر لازم آتا ہے کہ بعض پہلیات مرکبہ بھی مشتمل علی النسبۃ نہ ہوں۔ مثلاً الکاتب موجود یہ ہلیہ بسیطہ ہے آپ کے نزدیک مشتمل علی النسبۃ نہیں ہے تو پھر لازم آتا ہے کہ اس عکس مستوی الطور وجود کاتب جو ہلیہ مرکبہ ہے مشتمل علی النسبۃ نہ ہو کیونکہ عکس مستوی میں صرف طرفین قضیہ تبدیل ہوتے ہیں اس کے علاوہ اور کوئی تصرف نہیں کیا جاتا

اور یہ لازم باطل ہے۔ فالملزوم مثله قثبت ان القول بعدم اشتغال البسيطة  
 على النسبة ليس بصحيح باقی رہا وجود و عدم کا محتاج الی الی رابطہ ہونا درحقیقت یہ بات درجہ  
 حکایت میں فائدہ نہیں دیتی۔ چونکہ یہ مفہومات انتزاعیہ ہیں۔ نفس الامر میں ان کا وجود منشا انتزاع کے  
 علاوہ نہیں ہو سکتا۔ لہذا محکی عنہ میں جو درجہ نفس الامر ہے اس میں محتاج الی الی رابطہ نہیں ہیں  
 بلکہ خود بخود مترتب ہیں بخلاف درجہ حکایت کے کہ اس کے اندر ہر قسم کا محمول خواہ انتزاعی ہو یا غیر انتزاعی اسکا  
 رابطہ بالموضوع ضروری ہوتا ہے۔ اس کے بغیر قضیہ معتقد نہیں ہو سکتا اس لئے درجہ حکایت میں نسبتہ  
رابطہ ضرور موجود ہوگی و لانی ان احد لهما الی هذا رد علی المحاصر و لانی احد  
طرفی الہلیات المركبة الی هذا رد علی الباقر و مفہوم ہما واضح لیس  
 بمحتاج الی التوضیح فتامل

## مِنَ الصَّلَاةِ شَيْخِ فَهْلَانَةَ الْحِكْمَةِ تَعْرِيفِ الْحِكْمَةِ

حکمت کی مختلف تعریفات کی گئی ہیں۔ ایک وہ تعریف مشہور ہے جو کہ میڈی میں مذکور ہے علم بلحوال اعیان الموجودات الہیہ تعریف توفیق حکمت کو موجودات خارجیہ کے احوال تک محدود محصور کرتی ہے جیسے کہ لفظ اعیان سے ظاہر ہے اور محققین کے نزدیک منطق داخل فی حکمت ہے حالانکہ منطق میں موجودات خارجیہ کے احوال سے بحث نہیں بلکہ معقولات ثانیہ سے بحث کی جاتی ہے جو کہ امور ذہنیہ ہیں لہذا یہ تعریف جامع نہیں ہے اور بعض حضرات نے حکمت کی تعریف بایں الفاظ کی ہے۔ استكمال النفس الانسانية بتحصیل ماعلیہ الوجود فی نفسہ لئیس تعریف پر یہ اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ حکمت طلب کمال کا نام نہیں جو کہ لفظ استكمال سے ظاہر ہو رہا ہے۔ لان الاستفعال موضوع لطلب الفعل بلکہ حکم نفس کمال کا نام ہے اس پر آپ کی تعریف دال نہیں ہے۔ اور اس اعتراض کا جواب بھی دیا گیا ہے کہ حکمت اس کمال کا نام ہے جو حاصل بالطلب ہو نہ وہ جو بل طلب حاصل ہو اس مفہوم کو ظاہر کرنے کے لئے لفظ استكمال استعمال کیا گیا ہے بعض حضرات نے حکمت کی تعریف یوں کی صناعتاً نظریۃً یستفید منه الانسان تحویل ماعلیہ الوجود اس تعریف پر یہ اعتراض کیا گیا کہ یہ تفہیم کے بعد لفظ تحویل مستدرک اور زائد ہے اس لئے شارح نے اسی تعریف کو اختیار کرتے ہوئے قابل اعتراض لفظ کو حذف کر دیا۔ بلکہ لفظ الانسان کو بھی زائد مقصود خیال کرتے ہوئے ساقط کر دیا۔ اور اپنی طرف سے تعریف حکمت کرتے ہوئے کہا۔ فاعلم ان الحکمة صناعة ای ملکہ کیفیۃ راسخۃ فی النفس جو حصول کتبات کے لئے مہمدار بنتی ہے اور افعال سہولت صادر ہوتے ہیں ایسی کیفیۃ کو ملکہ کہا جاتا ہے نظریۃً نظریہ کے مختلف معانی ہیں۔ ایک ما لا یتوقف علی مذاولۃ العمل یعنی بار بار کام کی مشق کرنے پر موقوف نہ ہو جیسے نیاطہ وغیرہ جو مذاولۃ عمل پر موقوف ہے یہ نظریہ نہیں ہوگی۔ دوسرا معنی ہے ما یتوقف علی النظر یہ دونو معانی حکمت عملیہ کے منافی نہیں ہیں جو حکمت مطلقہ کی ایک قسم ہے اور اسی مقام پر

نظریہ کے یہی معانی مراد ہیں تاکہ مطلق حکمت کی تعریف ہو کہ حکمت دو دو قسم نظر و عملیہ کو شامل ہو جاتے اور اس قید کے ساتھ صناعات جزئیہ جیسا کہ اور خیاطہ وغیرہ کا اخراج مقصود ہے۔ نظریہ کا تیسرا معنی مالا متعلق بکفیتِ لعل اور چوتھا معنی ہے مایہ متعلق بالامور الغیبا المقدوسہ لہذا یہ یہ دونوں معانی حکمتِ عملیہ کے منافی ہیں لہذا یہاں یہ معانی مراد نہیں ہو سکتے ورنہ تو یہ حکمت مطلقہ کی تعریف نہیں ہو سکے گی۔ کیونکہ یہ حکمت عملیہ کو شامل نہیں ہیں تعریف جامع نہیں ہوگی البتہ اس تعریف پر یہ اعتراض واقع ہوتا ہے کہ نظریہ بالمعنی الاول سے علم ہندسہ اور حساب خارج ہو جاتا ہے کیونکہ یہ رسم و اسرار و خطوط اور رسم نقوش و کتابت اعداد کاغذ، تختہ اور سیلیٹ پر کرنے کے محتاج ہیں جو کہ مزدورالہ عمل ہے۔ جواب یہ کہ رسم مسائل تو اس عمل پر موقوف نہیں ہے البتہ تسہیلِ تعلیم کی خاطر یہ عمل کیا جاتا ہے اور نظریہ بالمعنی الثانی کے لحاظ سے مسائل بدیہیہ خارج ہو جاتے ہیں۔ حالانکہ ایسے مسائل مذکور فی الحکمتہ ہیں جو اب یہ کہ ایسے مسائل کا ذکر استطراداً اور تبعاً ہے اصالتاً اور قصداً نہیں ہے

یستفاد بہا کیفیتاً ماعلیہ کیفیتاً مراد علم ہے کیونکہ علم از مقولہ کیفیت ہے اور لفظ علم مراد حالت نفس الامر ہے مراد یہ ہوگی کہ حکمت ایک صناعتِ نظریہ ہے جس سے حاصل ہوتا ہے علم حالت نفس الامر کا اور اضافتِ کیفیت بطرف ما اضافتِ لامیہ ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ کیفیت کی اضافت بیانیہ اور اس کیفیت سے مراد علم نہیں بلکہ خود حالت ہوگی جو لفظ ما سے مراد ہے مفہوم یہ ہوگا حکمت ایک صناعتِ نظریہ ہے جس کے ساتھ حاصل ہوتے ہیں کیفیات یعنی وہ حالات کہ علیہ احی

ثبت علیہ الوجود المراد بہ الوجود کما قال الشارح لا فرق بین الوجود و الوجود و المبدأ و المشتق اور اس موجود سے مراد عام ہے خواہ موجود فی الخارج ہو یا موجود فی الذہن اس تعمیم کی وجہ سے منطق داخل فی الحکمتہ ہو جاتے گی۔ کیونکہ منطق مقولات ثانیہ یعنی موجود ذہنی کے حالات نفس الامر سے بحث کرتی ہے لہذا نفسہ یہ الوجود کیلئے قید ہے اور اس سے مراد وہ موجودات ہیں جن کے اندر ہماری قدرت اور اختیار کو مداخلت نہیں ہے اور یہاں تک جو سلسلہ تعریف ہے یہ حکمتِ نظریہ کے ساتھ متعلق ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حکمت ایک ایسا مکہ نظریہ ہے جس کے ساتھ حاصل ہوتا ہے علم ان حالات کا جس پر ثابت ہے موجود مطلق جس کے اندر ہماری قدرت اور اختیار کو مداخلت نہیں و ماعلیہ الواجب یہ الفاظ حکمتِ عملیہ کو اپنے اندر لیتے ہیں۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ لفظ الواجب صفت ہے فعل مقدر کی جس سے مراد ہے الفعل الذی یجب فعلہ او ترکہ اور وجوب سے مراد وجوب استثنائی ہے جو کہ وجوب عقلی سے عام ہے

توجیب فعلہ میں فرض۔ واجب وغیرہ حتیٰ کہ مستحبات بھی داخل ہو جاتیں گے کیونکہ مستحب و واجب استحضانی کے درجہ میں ہے۔ اور اسی طرح یجب ترکہ میں حرام اور مکروہ تحریمی تنزیہی درج ہو جائیں گے کیونکہ ترک کا وجوب استحضانی ان تمام کو شامل ہے باقی رہ مباح اس کے خارج ہو جانے میں کوئی حرج نہیں جیسے کہ سید شریف نے کہا کہ مباح کے کرنے میں کوئی کمال نہیں جیسے اس کے چھوڑنے میں کمال نہیں ہے اور بعض حضرات نے یہ کہا کہ مباح مختلف اوقات میں مختلف حیثیات رکھتا ہے۔ یستحسن فعلہ فی وقت ولا یستحسن فی وقت آخر فلہذا یتدخل المباح تحت القسمین من حیث اکتساب النظریات واقتناء الملکات یہ حیثیت تعلیلیہ ہے اور بیان فایہ ہے علی اللغ و النشر المرتب چونکہ حکمت نظریہ کے اندر ان امور سے بحث کی جاتی ہے جو ہمارے لئے غیر مفید ہیں لہذا ان امور کے اندر صرف علم من حیث العلم مقصود ہوتا ہے اور عمل انسانی کو کوئی دخل نہیں ہوتا لہذا وہاں اکتساب نظریات مطلوب ہوتا ہے یعنی ایک نظریہ قائم کرنا ہوتا ہے۔ اور ایک قسم کا اعتقاد اور یقین مطلوب ہوتا ہے جو کہ حکمت نظریہ کی غرض و غایہ ہوتی ہے تو اکتساب نظریات حکمت نظریہ کی غایہ کی طرف اشارہ ہے اور اقتناء الملکات سے حکمت عملیہ کی غایہ کی طرف اشارہ ہے کیونکہ حکمت عملیہ میں علم برائے مقصود نہیں بلکہ اس علم سے عمل مقصود ہوتا ہے اور ان امور سے بحث کی جاتی ہے جو تحت القدرة الانسانیہ داخل ہیں تاکہ انسان اپنی قدرت و اختیار سے ان پر عمل کرے لہذا حکمت سے مراد اس مقام پر یا تو نفس عمل ہے یا کیفیت راسخہ جو مبداء العمل ہوتی ہے جسکی وجہ سے صدور اعمال باسہولت ہوتا ہے اقتناء کا معنی اکتساب و تحصیل ہے تستكمل النفس و تصیر الیہ اکتساب و اقتناء کی غایہ ہے یعنی نفس کو اس اکتساب و اقتناء سے ایک کمال حاصل ہو گا جس کی وجہ سے تصیر عالمًا معقولًا عالم بفتح اللام ہے اور معقولاً سے مراد عقلی اور ذہنی امور ہیں جیسے کہا جاتا ہے کہ حکماء کے نزدیک اتہماتی کمالات انسانیہ میں سے یہ ہے کہ انسان عالم خارجی کا ادراک اسی طرح کرے جیسے کہ واجب تعالیٰ نے نفس الامر میں اسے پیدا فرمایا اور جس ترتیب سے ایجا کر دیا ہے مثلاً پہلے عقل اول کا ادراک و تصور پھر عقل ثانی اور فلک اول کا بایں طور کہ یہ تمام افلاک ثانیہ مع کرات العناصر کو محیط ہے پھر عقل ثالث اور فلک ثانی کا الی آخرہ لہذا تو اس ادراک کے ساتھ نفس انسانی ایک علم عقلی اور کائنات ذہنی کی صورت ہو کر عالم خارجی کے مضامی اور مشابہ ہو جائے گا گو یا عالم معقول ہو کر عالم موجود فی الخارج کے مشابہ ہو افتستحد الی یعنی جب نفس انسانی اکتساب نظریات اور اقتناء ملکات کرے گا تو اکتساب نظریات کی وجہ سے نظریہ اور عقیدہ صحیح ہو جائے گا

اور اقدار ملکات کے ذریعہ عمل صحیح ہو گا کیونکہ نفس جب غایبہ و غرض اور اس تک پہنچے گا تو جو اسے نافع ہوگی فی النشأ الاخرة خواہ علمی ہوں یا عملی تو اختیار کرے گا اور جو ایشیا مضر فی الآخرة ہوگی خواہ وہ عملی ہوں یا نظری تو ان سے اجتناب کرے گا اور سعادت و مصیبت سے و ذلک بحسب الطاقة البشرية یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے تقریر سوال یہ ہے کہ حکمت جو موجودات نفس الامر پر کے احوال و افعیہ سے بحث کرتی ہے تو اس سے کلیہ اس سے شقوق مختلفہ چار ہیں کیونکہ احوال کے اندر دو احتمال ہیں جمیع احوال یا بعض احوال اسی طرح موجودات میں بھی دو احتمال ہیں جمیع موجودات یا بعض موجودات مجہولہ احتمالات چار ہو جائیں گے اول جمیع احوال جمیع موجودات آتی بعض احوال جمیع موجودات ثانیہ جمیع احوال بعض موجودات رابع بعض احوال بعض موجودات پہلے تین شقوق مختص میں بالواجب تعالیٰ اور کسی فرد بشر کو حاصل نہیں ہو سکتے تو پھر کوئی انسان عالم بالحکمت نہیں ہو سکتا اور شق رابع پر ہر فرد بشر حکیم ہوتا ہے کیونکہ کوئی نہ کوئی حال کسی کسی موجود کا ہر فرد بشر جانتا ہے تو اس کا جواب یوں دیا جاتا ہے کہ مراد شق اول ہے یعنی جمیع احوال جمیع موجودات لیکن یہ بحسب الطاقة البشرية یعنی جہاں تک طاقت بشریہ کے لئے ممکن ہے اور جو طاقت بشریہ سے خارج ہیں ان کا علم حکیم ہونے کے لئے ضروری نہیں ہے لیکن یہ واضح ہے کہ طاقت بشریہ سے مراد اوساط الناس کی طاقت ہے کیونکہ اکل الافراد کما کی طاقت مراد ہوتی ہے نہ صرف فی فرد واحد اگر فرد ما کی طاقت مراد ہوتی ہے تو پھر فی کون البلید الذی صرف طاقت فالتسب حالاً من الاحوال موجود ما فی کون مکیناً حالانکہ یہ دونوں احتمال صحیح نہیں ہیں لہذا اوساط الناس مراد ہونگے

(القسم الثانی فی الطبیعیات) لفظ طبیعیات منسوب الی الطبیعیات اور منسوبات بحکم اشتقاق ہوتے ہیں جیسے شق کے لئے موصوف کا ہونا ضروری ہوتا ہے اس لئے لفظ طبیعیات کے لئے موصوف کی ضرورت ہے اس کے اندر دو احتمال ہیں ایک المسائل کا یعنی المسائل الطبیعیہ مراد ہو جو کہ عبارت ہے عن الحکمة الطبیعیہ کیونکہ علم اور فن کا اطلاق جسے ملکہ پر ہوتا ہے اسی طرح مسائل پر بھی ہوتا ہے لیکن تدوین علم اور تحریر فن کرتے وقت مسائل مراد ہوتے ہیں نہ ملکہ و نہ احتمال ہے الاجسام الطبیعیہ یعنی لفظ اجسام ان کا موصوف ہوان احتمالیین مذکورین میں سے شارح نے احتمال اول کو اختیار کیا ہے اور کہا ہے۔ التي هو احد اقسام الحکمة النظریة یعنی یہاں مراد الحکمة الطبیعیہ ہے جو عبارت ہے از مسائل طبعیہ اور اجسام کے احتمال کو ترک کر دیا کیونکہ القسم الثالث فی الالعیات میں جو اس کا سیم ہے اس میں تو الاجسام الالہیہ مراد نہیں ہو سکتی کیونکہ الہیات منزہ عن جسمینہ اور مقدس عن المادہ ہیں تو لا محالہ الحکمة الالہیہ



والمسائل الالہیۃ مراد ہوں گے۔ لہذا یہاں طبعیات میں بھی یہی مراد ہوگی تاکہ تطابق میں تقسیم النفسین  
 برقرار رہے و موضوعها الجسم الطبعی من حيث اشتماله على قوة التغيير تغير  
 سے مراد عام ہے خواہ یہ تغیر بالحرکت ہو یا بالکون والفساد اور تغیر بالحرکت میں حرکت عام ہے خواہ وضعیہ ہو  
 جیسے افلاک میں یا کیمیہ۔ یعنی کیفیتہ ہو۔ جیسے باقی اجسام میں اور تغیر بالکون والفساد عناصر میں ہوتا ہے  
 وَعَدْفُوهُ أَحَدُ الْجِسْمِ الطَّبْعِيِّ لِبَعْضِ حَضْرَاتٍ نَعْنِي تَعْرِيفَ كَوْنِهِ بِرَأْسِ جِسْمٍ طَبْعِيِّ قَرَّرَ دِيَا  
 تھا اور بعض نے رسم اس لئے شارح نے عرفہ کاللفظ اطلاق کیا جو دونوں احتمال رکھتا ہے من غیر ترجیح بانہ  
 جوہر کی قید کے ساتھ جسم تعلیمی سے استرازا کیا کیونکہ وہ مقدار ہے اور مقولہ کم کے تحت درج ہے  
 جوہر نہیں ہے۔ ابعاد ثلثہ ابعاد ثلثہ سے مراد طول عرض عمق ہے اصطلاح میں مافرض اولاً کو طول  
 کہتے ہیں۔ اور مافرض ثانیاً ماقاطعاً للاول کو عرض اور مافرض ثالثاً ماقاطعاً لہما کو عمق اس لحاظ سے تعریف  
 تمام اجسام کو شامل ہو جاتے گی۔ خواہ کرہ ہوں یا بیضویہ وغیرہ اور طول سے طول الایعاد اور عمق سے اقص  
 الایعاد اور عرض سے اوسط الایعاد مراد نہیں در نہ تو یہ تعریف اجسام کرویہ اور بیضویہ کو شامل نہیں ہو  
 گی۔ کیونکہ کرہ میں تمام ابعاد برابر ہوتے ہیں کوئی طول و اقص نہیں ہوتا ماقاطعاً علی ذویا قوائم  
 زاویہ قائمہ کی صورت میں ایک دوسرے کے تقاطع کر س یعنی ایک دوسرے پر عموداً واقع ہوں۔  
 مفروض اولاً طول ہوگا اور مفروض ثانی جو طول پر عموداً واقع ہو کر اسے زاویہ قائمہ کی صورت میں تقاطع کرے  
 عرض ہوگا۔ اور ان کے تقاطع سے چار زاویہ قائمہ اور چار کی جانب سے پیدا ہوں گے اور اسی طرح چار  
 نیچے کی جانب سے مجموعہ آٹھ ہوتے ہیں لیکن چونکہ تقاطع عرض آرا پر معتبر نہیں قرار دیتے اس لیے نیچے والے  
 زاویہ کا اعتبار نہیں کیا جاتا صرف زاویہ فوقانیہ کا اعتبار ہوتا ہے اور مفروض ثالث یعنی عمق یعنی اولین  
 یعنی طول اور عرض پر عموداً واقع ہو کر تقاطع آرا پر کرے گا۔ اس لئے اس تقاطع میں زاویہ فوقانیہ  
 و تحتانیہ دونوں کا اعتبار ہوگا۔ اسی تقاطع میں ثنائیہ زاویہ قائمہ معتبر ہیں لہذا زاویہ معتبرہ مجموعی طور پر  
 بارہ ہوں گے۔ ومعنی الجوہر الذی صیروہ بنسبہ جسم طبعی کی تعریف میں جو قیود معتبر تھے  
 ان کے معانی اور مفاہیم کو واضح کرنا چاہتا ہے تاکہ جسم طبعی کی حقیقتہ پورے طور پر واضح ہو جاتے۔  
 پہلی قید جوہر اس کے مفہوم اور معنی کی تحقیق کرتے ہوئے کہا کہ وہ جوہر جس کو اہل فن نے جنس  
 قرار دیا ہے۔ اس کا معنی اور حقیقتہ یہ نہیں ہے جو عام طور پر مشہور ہے الوجود بما  
 ہو موجود المسلوب عنہ الموضوع یہ وہی تعریف ہے جو یوں پیش کی جاتی ہے۔  
 الموجود لانی الموضوع اور موجود کے ساتھ ما ہو موجود کی قید لگا کر اشارہ کیا کہ موجود سے موجود بالفعل

مراد ہے اور ما من شانہ الوجود یعنی موجود بالقوہ مراد نہیں ہے یعنی جو مردہ ہوتا ہے جو کہ موجود بالفعل ہو اور اپنے اس وجود میں محتاج الی الموضوع نہ ہو اور محتاج الی الموضوع نہ ہونے کو المسلوب عنہ الموضوع کے ساتھ پیش کیا جس کو عام تعریف میں لانی الموضوع کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ اس تعریف جوہر کے متعلق فرمایا کہ جوہر جو جنس عالی ہے اس کا مفہوم اور معنی بصورت حدیہ نہیں ہے جو پیش کیا گیا ہے ورنہ لوازمات ثلثہ باطلہ پیش آجاتیں گے (الاول) اذ او کان هذا المعنی جنسا یعنی اگر جوہر بالمعنی المذكور جنس ہو تو لکان فصلہ المتقسم مقومًا للحقیقتۃ یعنی فصل مقسم مقوم للحقیقتہ اور داخل فی المایبیتہ ہو جائے گا۔ اور یہ لازم باطل ہے ملازمہ اور بطلان لازم پیش کرنے ہوتے کہا۔ بیان ذلك حاصل یہ کہ فصل کا تعلق نوع کے ساتھ تقویمی ہوتا ہے یعنی فصل نوع کے لئے مقوم اور داخل فی حقیقتہ ہوتا ہے۔ اور اس فصل کا تعلق جنس کے ساتھ تقیسی ہوتا ہے یعنی جنس کو تقسیم الی النوعین کر دیتا ہے اور جنس کی حقیقتہ میں داخل نہیں ہوتا۔ بلکہ خارج از حقیقتہ ملیبہ ہوتا ہے۔ البتہ جنس چونکہ ایک درجہ مبہم ہوتا ہے اور متزلزل ہوتا ہے۔ فی ان یکون کذا و کذا تو فصل مقسم اس کے ابہام کو مرفع کر دیتا ہے۔ اور اس کو وجود بالفعل کی صورت میں موجود کرتا ہے مثلاً ناطق کو دیکھتے کہ ماہیتہ نوعیہ انسانیر کے لئے مقوم ہے لیکن ماہیتہ حیوانیر جنسیہ کے لئے مقسم ہے یعنی حیوان جو درجہ جنس میں ہے یہ مبہم درجہ بننا اور متزلزل تھا کہ بصورت انسان موجود ہو یا بصورت فرس وغیرہ تو ناطق نے اس ابہام کو مرفع کیا اور حیوان کو بصورت انسان موجود بالفعل کر دیا۔ اور حیوان کو دو قسموں کی طرف منقسم کر دیا۔ حیوان ناطق اور غیر ناطق تو جنس اپنے درجہ حقیقتہ و ماہیتہ میں محتاج الی الفصل نہیں ہوتی بلکہ صرف وجود بالفعل کے درجہ میں محتاج ہوتی ہے۔ اور فصل مقسم جنس کے لئے خاصہ ہوتا ہے۔ اور جنس اس کے لئے عوض عام قرار پاتی ہے۔ تو فصل جنس کے لئے کالعلۃ المفیدۃ لوجود جنس ہوتا ہے۔ چونکہ علۃ حقیقیہ جو اشیا کی موجود ہے وہ تو صرف واجب تعلق ہے۔ اور فصل مقسم صرف رفع ابہام کر کے جنس میں اس امر کی صلاحیت بہم پہنچاتا ہے کہ مبدا فیاض سے فیضان وجود قبول کر کے موجود بالفعل ہو جائے اس لئے فصل مقسم علۃ نہیں ہے۔ بلکہ بمنزلۃ علۃ کے ہے جنس کو صرف افادہ وجود کرتا ہے لا لبقومہ یعنی فصل مقسم جنس کو افادہ تقوم نہیں کرتا یعنی اس کے قوام اور درجہ حقیقتہ کے لئے مفید نہیں ہوتا۔ باعتبار بعض الملاحظات جنس کے اندر اعتبارات ثلثہ ہوتے ہیں ایک لا بشرط شتی یہ ایک مطلق الاول مبہم درجہ ہے جس کے ساتھ نہ وجود فصل معتبر ہے نہ عدم فصل اس درجہ میں

یہ موجود فی الخارج نہیں دو مدار درجہ ہے بشرط شتی یعنی بشرط وجود الفصل یہ درجہ متحد مع الماہیۃ النوعیہ ہے کیونکہ اس صورت میں فصل کے ساتھ مل کر ماہیۃ نوعیہ کی صورت میں موجود بالفعل ہوتی ہے۔

جیسے حیوان بشرط الناطق وہی انسان ہے۔ ان دو نو مراتب جنس میں فصل علت مفیدہ برائے جنس نہیں ہوتا۔ کیونکہ علت معلول میں تمایز ضروری ہوتا ہے تاکہ ایک چیز مؤثر اور مقدم قرار پاسکے اور دوسری متاخر اور متاثر کے درجہ میں ہو سکے جنس فصل کے مابین تمایز فی الخارج جنس کے مرتبہ لا بشرط شتی میں بھی نہیں اور اسی طرح بشرط شتی کے درجہ میں بھی نہیں ہو سکتا اور یہ تمایز اس وقت ہو سکتا ہے جب جنس کو بشرط لاشتی یعنی عدم الفصل کے درجہ میں ملحوظ کریں لہذا فصل مقسم جنس کے اسی درجہ بشرط لاشتی میں علت مفیدہ لوجود ہوگا اور یہی درجہ ان اعتبارات ثلاثہ میں سے تیسرا درجہ ہے تو حاصل یہ ہوا کہ فصل مقسم جنس کی حقیقت سے خارج ہونا ہے داخل فی حقیقتہ جنس نہیں ہوتا اب جوہر کے معنی مذکور جوہر جنسی کے لئے حدسار دیا جائے تو پھر چونکہ حد اپنے محدود کی حقیقتہ و ماہیۃ کو واضح کرتی ہے تو اس صورت میں الموجود باہو موجود جوہر جنسی کی حقیقتہ اور ماہیۃ ہو جائے گی۔ اب فصل مقسم جوہر جنسی کو افادہ وجود کرے گا جو فصل مقسم کا کام ہے تو وہ درحقیقت افادہ ماہیۃ کرے گا کیونکہ اس صورت میں جوہر کی حقیقتہ اور ماہیۃ خود الموجود پیش کی ہے اور جو شتی مفید ماہیۃ ہوتی ہے وہ داخل فی الماہیۃ ہوتی ہے کیونکہ خارج ہو کر افادہ ماہیۃ کرنا یہ صرف جاعل کا کام ہے اور جاعل صرف واجب تعالیٰ وحدہ لا شریک لہ ہے تو فصل مقسم خارج ہو کر واجب تو ہونہیں سکتا۔ تو اب لامحالہ داخل فی الحقیقتہ ہو کر مقوم قرار پائے گا۔ تو جو فصل مقسم تھا وہ مقوم ہو جائے گا اسی کو بیان کیا اور کہا۔ فاذا كان ماہیۃ الجنس هو الموجود یعنی جب ماہیۃ اور حقیقتہ جنس جوہر کی وجود ہوتی تو لکان فصله الذی یحصل وجودہ یعنی وہ فصل جو مقسم ہو کر جنس جوہر کے لئے محصل اور مفید وجود ہوگا وہ درحقیقتہ مقوم ماہیۃ اذ ماہیۃ عند الوجود لا غیر تو افادہ وجود کرنا یہ افادہ ماہیۃ کرنا ہے کیونکہ اس کی ماہیۃ وجود کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے اور مفید ماہیۃ داخل فی الماہیۃ ہوتا ہے اور مقوم بنانا ہے اور مقوم ہونا باطل ہے یہ لازم اول جو باطل ہے پیش آیا لازم ثانی و ایضاً یلزم من النعد امر الخ سے پیش کیا یعنی جب جوہر کی حقیقتہ و ماہیۃ وجود ہوتی تو جب جوہر کے افراد میں سے کوئی فرد منعدم ہو تو اس کے ساتھ الطلاب حقیقتہ اور تبتلی ماہیۃ لازم آئے گی کیونکہ جوہر کی حقیقتہ وجود تھی تو قبولیت النعدام سے وجود جانا رہے گا اور وجود کی جگہ عدم آجائے گا جو کہ لا وجود ہے گویا پہلے اس کی حقیقتہ وجود اب اس کی حقیقتہ عدم

یعنی لا وجود ہو جائے گی اور یہ تبدیلی ماہیت ہے جو کہ باطل ہے۔ لازم ثالث پیش کیا بقولہ و لكانت  
افراد الجوهرية. کیونکہ جب افراد ہواہر کے لئے وجود میں حقیقتہً اور نفس ماہیت ہوا تو اسکا ثبوت  
ضروری اور واجب ہو گا اور تحقق بلا علت ہو گا۔ کیونکہ ثبوت ذات ذاتیات برائے ذات شئی ضروری  
اور واجب ہوتا ہے۔ محتاج الی العلة نہیں ہوتا۔ ورنہ معمولیتہ ذاتیہ لازم آتے گی جو کہ باطل ہے تو  
تو جب ثبوت وجود جوہر کے لئے واجب اور غیر محتاج الی العلة ہوا تو افراد جوہر واجبہً لا وجود قرار  
پائیں گے۔ تعالیٰ الرحمن ذلک اور پھر اسوقت اگر جوہر منعدم ہو تو پھر وجوب سے نکل کر امکان  
کی طرف جلتے گا۔ جو کہ انقلاب مواد ہے۔ و لا ایضاً الا اس سے یہ واضح کرنا چاہتا ہے کہ  
جوہر کی مذکورہ تعریف جیسے مذہبیں ہو سکتی اسی طرح وہ جوہر کے لئے رسم بھی نہیں ہو سکتی الشئی  
الموجود بالفعل یہ وہی موجود ہوا ہو موجود کا مفہوم ہے البتہ اس کے لئے اشئی کو بطور موصوف  
کے ظاہر کر دیا تاکہ اگلا اعتراض واضح ہو جائے جو عوامی فخریہ میں مذکور ہوا ہے حاصل یہ کہ یہ تعریف  
لا یصلح ان یکون عنواناً اعراضاً یعنی یہ تعریف جوہر جنسی کے لئے رسم بھی نہیں  
ہو سکتی جیسے یہ حد نہ ہو سکتی تھی اسی طرح رسم ہونے کی صلاحیت بھی نہیں رکھتی اب وہ اعتراض واقع  
نہیں ہو گا۔ جو اس تعریف جوہر پر کیا جاتا تھا کہ یہ واجب تعالیٰ پر صادق آتی ہے کہ وہ ایک شئی  
موجود بالفعل ہے اور محتاج الی الموضوع نہیں ہے تو پھر اس اعتراض کا جواب دیا جاتا تھا جیسے  
کہ عوامی فخریہ میں بھی مذکور ہے کہ شئی سے مراد ممکن ہے یعنی شئی کا اطلاق یہاں بالمعنی الاعم نہیں ہے  
جو واجب تعالیٰ کو بھی شامل ہو جاتے۔ بلکہ یہاں اس کا اطلاق بالمعنی الخاص ہے  
جو کہ مختص بالممكن ہے لہذا یہ تعریف واجب تعالیٰ پر صادق نہیں آتے گی شارح نے کہا کہ جوہر جنسی  
کے لئے تعریف مذکور جیسے مذہبیں ہو سکتی اسی طرح رسم بھی نہیں ہے۔ لہذا وہ اعتراض نہ ہمارے  
اد پر واقع ہوتا ہے۔ اور نہ ہمیں جواب دینے کے لئے لفظ اشئی کی تخصیص بالممكن کرنا بھی ضرورت ہے  
و لا لکان سے رسم نہ ہونے کی دلیل پیش کر دی۔ خلاصہ دلیل یہ کہ رسم چونکہ عوارضات لازمہ اور مختصہ سے  
ہوتی ہے کیونکہ رسم کے اندر خاصہ کا ذکر ضروری ہے تو یہ تعریف اگر رسم ہو تو پھر ضروری ہے کہ جو شخص یہ  
جانتا ہے کہ فلاں شئی جوہر ہے تو پھر لازم آتا ہے کہ وہ یہ جانتے کہ موجود بھی ہے یعنی علم بالجوہر ہی سے علم بالموجود  
کا آجانا ضروری ہو گا کیونکہ رسم ہونے کی صورت میں الموجود ہوا ہو موجود جوہر کا خاصہ لازمہ ہو گا اور ہی خاصہ  
کے علم و تصور سے تصور خواص حاصل ہو جاتا ہے اس لئے ضروری ہے کہ علم بالجوہر ہی سے علم بالموجود ہی ضرور  
آجائے حالانکہ ایسے نہیں ہے تو معلوم ہوا تعریف مذکور رسم نہیں ہو سکتی۔ و لما امکن تعقل شئی الا

جوہر منسی کی تعریف مذکور میں جو مسلوب عنہ الموضوع یا لانی الموضوع کی قید تھی اسی کو عمل اعتراض بنا کر یہ اعتراض کر دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر یہ تعریف جوہر منسی کی ہو تو پھر انواع جوہر یہ یعنی وہ انواع جو صحت جنس الجوہر مندرج ہیں ان کا تعقل یعنی علم اور تصور ذہنی کبھی نہ ہو سکے کیونکہ علم باشی کے اندر اس کی صورت مجرد عن المادة ہو کر ذہن کے اندر پہنچتی ہے اور یہ صورت جوہر کی ہو تو جوہر ہوگی اگر عرض کی ہو تو ذہن میں بھی عرض ہوگی کیونکہ حصول اشیاہ بانفسہا کے مسلک پر اسماہ وجود میں ماہیت محفوظ رہتی ہے تبدیلی طرف کے ساتھ ماہیت تبدیل نہیں ہوتی۔ اس لئے کہا جاتا ہے کہ ذہن میں ماہیت جوہر جوہر رہتی ہے جیسے ماہیت عرض عرض ہوتی ہے اگر جوہر منسی کی ماہیت وہی معنی ہو جو پیش کیا گیا ہے تو پھر لازم آتا ہے کہ انواع جوہر یہ کا ٹھکانہ ہی نہ ہو کیونکہ ذہن کے اندر پہنچنے کے بعد جوہر کی صورت صفت مذکورہ فی التعلیف پر نہیں رہتی یعنی لانی الموضوع نہیں بلکہ فی الموضوع ہو جاتی ہے کیونکہ ذہن ایک ایسا محل ہے جو اپنے حال سے متغی ہے۔ اور حال یعنی حلول کنندہ اس کی طرف محتاج ہے تو ایسے محل کے ساتھ جو صورت قائم ہوگی وہ اس محل کی طرف پوری طرح محتاج ہوگی اور محل اس سے مستغنی ہوگا تو ایسی صورت جوہر کہاں رہے گی پھر تو عرض ہونے کی وجہ سے حقیقتہ ذہن میں محفوظ رہی تو معلوم ہوگا کہ تعریف کو جوہر کی حقیقتہ ماہیت نہیں ہے لاکچر منہ یعنی یہ صورت موجود فی الذہن ہے اور اس کا وجود ایسے نہیں جیسے وجود لاجزائی ضمن الملک ہوتا ہے کیونکہ جو محتاج الی الملک نہیں ہوتی بلکہ کل محتاج الی الجز ہوتا ہے لہذا صورت جوہر یہ ذہن میں موجود ہو کر محتاج الی الذہن ہوگی یہ نہیں ہو سکتا کہ ذہن اس کی طرف محتاج ہو لہذا ضرور لازم آئے گا کہ صورت جوہر یہ ذہن میں پہنچ کر اپنی جوہر پر باقی نہیں رہ سکتی بلکہ محتاج الی الملک ہو کر عرضینہ میں تبدیل ہو جائے گی۔ لہذا تعریف مذکورہ اس کی حقیقتہ و ماہیت نہیں ہے ورنہ تو ذہن میں تبدیل نہ ہوتی کیونکہ تبدیلی ظروف کے ساتھ حقائق نہیں بدلتے جیسے کہ حصول الاشیاہ بانفسہا کا مقتضی یہی ہے۔ فاذا ذن معنی الجہر الی جب کہ معنی مذکورہ جوہر کی حد ہو سکا اور نہ رسم تو شارح نے اپنی طرف سے جوہر منسی کی تعریف جو صالح للمجنسہ ہے پیش کر دی اور ہوما یعبر عنہ کے ساتھ اشارہ کیا کہ یہ تعریف جوہر منسی کے لئے تعبیر و عنوان ہے یعنی رسم اور یہ ماہیت جوہر یہ کے لئے حقیقتہ نہیں ہے جو بدرجہ حد ہوتی ہے حاصل اس تعریف کا یہ ہے کہ جوہر ایک ایسی ذواہیتہ شتی ہے کہ جب وہ ماہیتہ موجود بالفعل فی الخارج ہو تو اس کا وجود خارجی لانی الموضوع ہو یعنی اس کا وجود خارجی محتاج الی الملک نہ ہو تو اب ماہیتہ جوہر یہ خواہ خارج میں ہو یا ذہن میں یہ تعریف اس پر صادق آجاتی ہے کیونکہ جب ماہیتہ جوہر یہ ذہن میں پہنچ کر ذہن کے ساتھ قائم ہوتی ہے تو اس وقت بھی اس پر صادق آتا ہے کہ اس کی ماہیتہ وجود خارجی کے لحاظ سے لانی الموضوع ہے اب صورت عقلیہ جوہر کی ذہن میں آتے

ہوتے بھی اس پر تعریف جو ہر صادق آتی ہے کیونکہ بالمعنی المذكور لانی الموضوع ہے یعنی ماہیۃ  
اذا وجدت فی الخارج تكون کافی الموضوع یہ ایسے سمجھے جیسے مقناطیس جو تھیلی میں  
بند ہو کر موجود ہے اور اس وقت وہ لوہے کو نہیں کھینچ رہا تو اس کی وجہ سے اس کی حقیقتہ میں کوئی فرق نہیں  
پڑتا بلکہ اس وقت بھی اس کی حقیقتہ حجرٌ جذبٌ ابٌ للحدید اذا صادفہ الحدید اس پر  
صادق آ رہی ہے اگرچہ فی الکف جذب حدید بالفعل نہیں کر رہا اسی طرح جوہر کی تعریف اذا وجدت  
فی الخارج تكون کافی الموضوع صورتہ جوہر یہ پراس وقت بھی صادق آ رہی ہے  
جب کہ وہ ذہن کے ساتھ قائم ہے لہذا حقیقتہ جوہر یہ میں کوئی فرق نہیں آتے گا۔ حمل الجوہر  
یہذا المعنی ای بالمعنی المشہور والظاهر ان هذا رجوع الی المطالب الاول  
یعنی الموجود لانی الموضوع جوہر جنسی کی حقیقتہ نہیں ہے کیونکہ جوہر جنسی اپنے تحت مندرجہ انواع کے لئے  
جنس ہو کر ذاتی ہے اور ذاتی کا صدق علی الذات معتل بالعلتہ نہیں ہوتا۔ مکا ہوشان الذاتیات  
یعنی ذاتیات کا حمل علی الذات بالذات ہوتا ہے اور صدق بھی ذاتی جو کہ معتل بالعلتہ نہیں ہوتا۔ خلاصہ  
یہ کہ جوہر جنسی کا صدق علی الانواع الجوہر یہ غیر معتل ہے گویا یہ صغریٰ دلیل ہو جس کی طرف من قولہ  
حمل الجوہر الی قولہ من انہا لا تغفل کے ساتھ اشارہ کیا اب دیکھنا یہ ہے کہ جوہر کا معنی  
مذکور یعنی موجود بالفعل لانی الموضوع کا حمل اور صدق بلا علتہ ہے یا نہیں تو اس کو واضح کرتے ہوئے  
کہا ما حمل کونہا موجوداً الخ یعنی موجود بالفعل جوہر کی تعریف کا ایک جز ہے اس کا  
حمل اور صدق حقائق جوہر یہ پر بلا علتہ نہیں ہے کیونکہ تمام حقائق نوعیہ جوہر یہ حقائق امکانیہ ہیں  
اور کوئی ممکن موجود بلا سبب اور بلا علتہ نہیں ہو سکتا تو ثابت ہوا کہ موجود بالفعل کا صدق اپنے  
حقائق جوہر یہ پر بلا علتہ نہیں ہے۔ اور ہو کیسے سکتا ہے۔ جب کہ موجود بالفعل کا صدق اپنے  
تحت اجناس عالیہ پر بھی بلا سبب ممکن نہیں ہے یعنی تمام اجناس عالیہ جو کہ مقولات عشر  
کہلاتے ہیں یہ سب موجود بالفعل کے تحت مندرج ہیں۔ جب ان پر بھی موجود بالفعل کا صدق بلا  
سبب ممکن نہیں ہے بلکہ یہ صدق محتاج الی العلتہ ہے تو اب صرف معنی سلبی یعنی لانی الموضوع جو  
کو معنی جوہر میں معتبر ہے اس کے اضافہ کے ساتھ اس کا صدق علی الانواع الجوہر یہ بلا علتہ نہیں  
ہو سکتا اور نہ تو پھر معنی ایجابی یعنی فی الموضوع جو کہ عرض کی تعریف الموجود فی الموضوع میں معتبر ہے  
اس کے اضافہ کے ساتھ تمام مقولات عرضیہ پر صدق بلا علتہ اور صدق جنسی ہو جائے بلکہ یہ اولیٰ  
ہے کیونکہ یہ معنی ایجابی ہے اور وہ سلبی تھا۔ لہذا اس کا صدق بلا علتہ اولیٰ ہے۔ کیونکہ عدمیات

اور سلبیات امور موجودہ کی ذاتی نہیں بن سکتے لہذا ان کا صدق ذاتی نہیں ہو سکتا۔ بخلاف امور  
ایجابیہ اور وجودیہ کے کہ وہ امور ذاتیہ ہو سکتے ہیں۔ وہو خلاف ما تقرر فی مدارک الحکما  
کیونکہ مقولات عشر اجناس عالیہ ہیں اور بسبب مفہوم عرض مقولات عرضیہ پر صادق بصدق  
جنسی ہوا تو یہ مقولات اس جنس کے تحت درج ہو جائیں گے تو مقولات عرضیہ کا اجناس عالیہ  
ہونا بھی ختم ہو گیا۔ کیونکہ ان کے اوپر مفہوم عرض جنس عالی ہوا پھر جب ان مقولات کے اوپر جنس  
نکل آئی تو کل مالہ جنس افضل کے قاعدہ کے تحت ان کے لئے فصل بھی نکلے گا تو یہ مقولات مرکب  
من الجنس ولفصل ہو گئے تو بساطتہ بھی ان کی ختم ہو گئی یہ سب کچھ ماتفر عند الحکما کے خلاف ہے اس  
عمارت کے ساتھ اشارہ کیا کبریٰ دلیل کی طرف ماضل استدلال یہ ہوا کہ جوہر جنسی کا صدق اپنے انواع  
پر غیر معطل ہے اور الموجود لانی الموضوع کا صدق غیر معطل نہیں بلکہ معطل بالعلتہ ہے تو نتیجہ یہ نکلے گا کہ جوہر  
جنسی کی حقیقتہ الموجود لانی الموضوع نہیں ہو سکتی اگر حمل الجوہر بهذا المعنی کا اشارہ اپنی پیش کردہ  
معنی ماہیتہ اذ اصارت موجودۃً بالفعل فی الخارج کان وجودہا الخارجی لانی  
الموضوع کی طرف ہو تو پھر یہاں سے اپنی تعریف کی فضیلت اور صحت کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔  
کہ اس کی تعریف کا صدق اپنے انواع جوہریہ پر صدق ذاتی ہے اور غیر معطل کیونکہ اس وقت وجود  
فی الخارج جو محتاج الی العلتہ ہے یہ جوہر کی تعریف میں بطور بشرط کے معتبر ہے اور خارج عن الحقیقتہ ہے  
تو اس کے محتاج الی العلتہ ہونے سے جوہر کا صدق محتاج الی العلتہ نہیں ہو گا۔ اور یہ صدق بلا علتہ شان  
ذاتیات ہے جو اس کی تعریف میں موجود ہے اما حمل کونہا یہ تعریف مشہور کی قباحت کی طرف  
اشارہ ہو گا کہ وہ شان ذاتیات نہیں اترتی کیونکہ اس کا صدق علی الانواع صدق ذاتی اور غیر معطل نہیں  
ہو سکتا۔ کامر لہذا وہ تعریف جوہر جنسی کی حقیقتہ نہیں ہو سکتی وقد علم بما ذکرنا ان مفہوم  
العرض یعنی جب جوہر ذہن میں پہنچ کر اس کا وجود ذہنی موجود فی الموضوع ہوتا ہے تو اس وقت  
ذہنی اعتبار سے اس پر مفہوم عرض صادق آئے گا تو اس سے معلوم ہوا کہ مفہوم عرض باعتبار وجود  
ذہنی کے جوہر سے عام ہے کیونکہ جوہر کے وجود ذہنی پر یہ صادق آتا ہے کہ موجود بالفعل ہو کر فی الموضوع  
ہے۔ اگرچہ باعتبار اپنے وجود خارجی کے لانی الموضوع ہے لہذا یہ باعتبار اپنی ماہیتہ کے جوہر ہے اور  
باعتبار وجود ذہنی کے عرض ہے۔ تو جب عرض کا مفہوم ذہنی پر صادق آگیا تو وہ اس سے عام رہا  
بانی رہا یہ سوال کہ جوہر و عرض کے درمیان منافات ہے تو یہ کیسے جمع ہو رہے ہیں تو اس کا  
جواب دیا۔ انما المنافاة یعنی درحقیقت منافاة بین المقولات ہے اور مفہوم عرض مقولہ نہیں ہے

کہ اس کا صدق بھی نہ ہو سکے اور منافاة میں المقولات بھی علی الاطلاق نہیں ہے بلکہ مقولات عرضیہ کی آپس میں منافات اور اسی طرح مقولات عرضیہ اور مقولہ جوہر کے درمیان جو منافاة ہے وہ صدق بالذات لحاظ سے ہے یعنی ایک چیز پر مقولین تباہین کا صدق بالذات نہیں ہو سکتا البتہ ایک ہی شے پر ایک مقولہ کا صدق بالذات

دوسرے کا بالعرض ہو سکتا ہے اور مفہوم عرض تو ذہن میں جمع مقولات پر اور خارج میں مقولات تسعہ عرضیہ پر صادق بالعرض ہے اور ان کو عارض ہوتا ہے واما ما او سر د اس ایراد کا حاصل یہ ہے کہ مقولتین تباہتین ایک ہی چیز پر بیک وقت صادق آ رہے ہیں وہ یوں کہ حصول اشیا بانفسہما کے مسلک پر صورتہ عقلیہ جوہر کی جوہر ہے جیسے کہ گزر چکا ہے کہ تبدیل ظروف کے ساتھ متعلق نہیں بدلتے اور پھر چونکہ یہ صورتہ عقلیہ ذہن کے ساتھ قائم ہے اور ذہن کی طرف محتاج ہے تو اس وجود بالفعل ذہنی کے ساتھ عرض میں داخل ہو کر تحت مقولہ کیف درج ہوگی کیونکہ یہ صورتہ عقلیہ صورتہ علمیہ ہے اور علم مقولہ کیف کے تحت درج ہے اور ویسے اس پر کیف کی تعریف بھی صادق آتی ہے کیونکہ صورتہ عقلیہ پر صادق آتا ہے کہ عرض ہو کر قسمتہ و نسبتہ کی مقتضی نہیں ہے اور یہی کیف کی تعریف ہے۔ تو اب یہ صورتہ عقلیہ بیک وقت جوہر اور کیف ہوتی یہ صدق مقولتین

متباہتین ہے جو کہ باطل ہے۔ فہمذ فقہ بانہ ان اس ید حاصل جواب یہ کہ جس طرح جوہر جنسی کا ایک معنی محقق تھا۔ اسی طرح کیف جنسی کا بھی معنی محقق ہے وہ یہ کہ کیف ایک ایسی حقیقہ و ماہیت ہے کہ جب وہ موجود فی الاعیان ہو تو موجود فی الموضوع ہو اور مقتضی قسمتہ و نسبتہ نہ ہو تو اس معنی کے لحاظ سے کیف مقولہ اور جنس عالی ہے جیسے جوہر باعتبار معنی محقق کے مقولہ اور جنس عالی تھا۔ تو اس لحاظ سے یہ دونو مقولتین متباہتین ہیں کسی طرف میں ایک شے پر بیک وقت صادق نہیں آسکتے صورتہ عقلیہ جوہر کی جو ذہن میں موجود ہے اس پر جوہر جنسی کی تعریف تو صادق آتی ہے اور کیف جنسی کی تعریف صادق نہیں آسکتی کیونکہ اس کا وجود فی الاعیان نہ موضوع میں ہے اور نہ عرض اس پر صادق آتا ہے پھر کیف کیسے ہو گا اور اگر کیف کا معنی یہ کیا جائے کہ وہ ایک ایسا عرض ہے جو بالفعل مقتضی قسمتہ و نسبتہ نہ ہو تو کیف باین معنی صورتہ عقلیہ جوہر پر صادق آتا ہے کیونکہ بالفعل جو اس کا وجود ذہن کے ساتھ قائم ہے یہ مقتضی قسمتہ و نسبتہ نہیں ہے لیکن کیف کا یہ مفہوم مذکور نہ مقولہ ہے نہ جنس بلکہ یہ مفہوم عرض عام ہے جو مقولہ کیف کو عارض ہے اور اس کے علاوہ تمام مقولات کو ذہن میں عارض ہے حتیٰ کہ مقولہ جوہر کو بھی ذہن میں عارض ہے اور اس کے صدق میں کوئی حرج نہیں ہے اور نہ تباہین مقولات کے منافی ہے



حاصل یہ کہ جو کیف مقولہ ہے اور نفس وہ صورتہ عقلیہ جوہریہ پر صادق نہیں آتا اور جو صادق آ رہا ہے وہ کیف مذمقولہ ہے جس عالی بلکہ وہ عرض عام ہے جو مقولہ کیف کو ہر طرف میں اور باقی مقولات کو صرف طرف ذہن میں عارض ہو جاتا ہے۔ فلا تمانع بهذا الاعتبار بینہ

ای بین الکیف العرضی و بین الجوہر و لا یلزم اندراج الصورتہ العقلیة تحت المقولتین و اعلم انہ لیس معنی قولہم ان کلیات الجوہر الذہنی جوہر کی حالت کو جو مغناطیس کی حالت سے تشبیہ دی گئی ہے اس سے یہ اشتباہ ہوتا تھا کہ صورتہ جوہر جب تک ذہن میں موجود ہے تو وہ عرض ہے کیونکہ موجود فی الموضوع ہے جب ذہن سے اس کو خارج کیا جلتے اور باہر لایا جاتے تو اب لانی الموضوع ہے تو اس وقت وہ جوہر کہلاتے گی جیسے مغناطیس کہ جب تک مجوس فی الکف ہے تو وہ جذب حدید نہیں کر سکتا البتہ جب خارج من الکف ہوگا تو پھر ضرور وہ جذب حدید کرے گا تو شارح نے کہا فانہ مغالطہ یعنی یہ ایک مغالطہ ہے جو توضیح حیثیات سے لازم آ رہا ہے یعنی ایک توجیہات و اعتبارات کا لحاظ نہیں کیا جا رہا ہے اس لئے یہ مغالطہ پیش آ رہا ہے۔ دوسرا یہ کہ اخذ الکی مکان الجوی سے پیش آ رہا ہے کلی سے مراد حقیقت

کلیہ جوہریہ ہے جو صورتہ جوہریہ قائمہ بالذہن سے منتزع ہوتی ہے اور جزی سے مراد مغناطیس معین ہے یعنی آپ نے حقیقت کلیہ جوہریہ کو ایسے سمجھا ہے جیسے مغناطیس جزی کی کیفیت ہے کہ یہ مغناطیس کف اور تحصیل کے اندر اور باہر آ جا سکتا ہے اور جوہر کی جو صورتہ ذہن کے ساتھ قائم ہو چکی ہے اور مکثف بالعارض الذہنی ہو کر متشخص ہو چکی ہے اس کا ذہن سے باہر آنا مستحیل ہے بخلاف مغناطیس کے کہ وہ کف سے باہر آ سکتا ہے تو اس تمثیل سے بھی اشتباہ واقع ہوتا ہے حقیقت یہ ہے کہ کلیات جوہر جوہر ہیں اس سے مراد کلی طبعی یعنی ماہیت من حیث ہی بلا شرط شتی ہے تو اب صورتہ عقلیہ جوہر کی جو ذہن کے ساتھ قائم ہے اس خصوصی وجود کے لحاظ سے عرض ہے۔

و کونہ کلیہ۔ اس سے مراد اس کی صورتہ ذہنیہ عقلیہ ہے اور یہ اس خیال کے تحت کلی کہہ رہا ہے جو کلیتہ و جوبیتہ کو صفت علم قرار دیتے ہیں اور صفت معلوم قرار نہیں دیتے اور دوسرا یہ خیال بھی کار فرما ہے کہ ذہن جزیات کا ادراک نہیں کرتا۔ اسی وجہ سے صورتہ حاصل فی الذہن کو کلیا کہہ رہا ہے۔ بہر حال مراد اس سے وہی درجہ علم ہے معلوم نہیں اور اسی درجہ میں اگرچہ وہ عرض ہے لیکن اس وقت بھی اس پر صادق آ رہا ہے کہ یہی باعتبار اپنی ماہیتہ طبعیہ کے لحاظ سے جوہر ہے کیونکہ اس کی ماہیتہ من حیث ہی کی شان اور حقیقت یہ ہے کہ موجود

فی الایمان ہو کر لانی الموضوع ہے تو اب اسی ذہنی وجود پر بھی یہ تعریف جو ہر صادق آرہی ہے یہ نہیں کہ ذہن سے یہ خارج ہو جاتے تو پھر اس پر تعریف جو ہر صادق آتے گی۔ باقی رہی تمثیل بالمعناطیس تو وہ بھی اسی حد تک محدود ہے کہ مغناطیس اگرچہ کھنکے اندر ہو کر جذب حدید نہیں کر رہا لیکن اس کے ساتھ اسکی ماہیت اور حقیقت میں کوئی فرق نہیں آتا کیونکہ اسکی ماہیت یہ ہے کہ انہ حجرت من شانہ جذب الحدید اور یہ تعریف اس پر ہر وقت صادق آتی ہے خواہ وہ کھنکے میں ہو کر بالفعل جذب حدید نہیں کر رہا لیکن اسوقت بھی انہ حجرت من شانہ جذب الحدید صادق آرہے اسی طرح صورتہ جوہر اگرچہ بالفعل موضوع و محل کے ساتھ قائم لیکن پھر بھی اس پر صادق آرہے ماہیتہ شانہ ان تکتون موجودۃ فی

الایمان کافی الموضوع فانہ قد تنزل عنہ صور الجواهر و تعود الیہ ذہن کے مستغنی ہونے کی دلیل ہے یعنی ذہن کے اندر کبھی صورتہ جوہر آتی ہیں اور کبھی ناکل ہو جاتی ہیں اور پھر کبھی عود کرتی ہیں تو اس کے ساتھ ذہن کی حقیقت میں کوئی فرق نہیں آتا تو معلوم ہوا کہ ذہن ان صورتہ کی طرف محتاج نہیں ہے۔ اگر ذہن ان صورتہ کی طرف محتاج ہوتا تو پھر ان کے زوال کے ساتھ

ذہن کی حقیقت بگڑ جاتی حالانکہ ایسے نہیں تو معلوم ہوا کہ ذہن محل مستغنی ہے فان قلت قد صرح الشیخ الخ حاصل اشکال یہ کہ شیخ نے الہیات شغایہ نصرتی کی ہے کہ حقائق جوہر کے فصلوں پر صدق جوہر بدرجہ ماہیتہ ضروری نہیں ہے یعنی حقیقتہ جوہر کے فصل پر جوہر کا صدق ذاتی بدرجہ جنس نہیں ہوگا۔ کہ فصل کی ذات حقیقتاً جوہر میں داخل ہو اور جوہر کا صدق اس پر صدق منسی ہو ورنہ تو پھر حسب ضابطہ کلی مالہ جنسی لہ فصل لازم آئے گا کہ اس فصل کیلئے مشارکتہ جنسیہ جوہر سے اختیار دینے کے لئے فصل میسر ہو پھر تو ہر فصل کے لئے فصل کا ہونا ضروری ہو جائے گا۔ جو کہ تسلسل باطل ہے تو جوہر کا صدق ذاتی نہیں بلکہ اس کا صدق صدق لازم کے درجہ میں ہے جو داخل فی ماہیتہ المزوم نہیں ہوتے جب یہ فصل ذاتی طور پر تحت مقولہ جوہر داخل نہیں ہے۔ تو اب ضروری ہے کہ مقولات تسعہ عرضیہ میں داخل ہو لیکن اس فصل پر عرض سب سے صادق نہیں آسکتا تو تمام مقولات تسعہ عرضیہ کے لئے جو مفہوم عرض کو عرض عام قرار دیا گیا تھا وہ غلط ہے قلت حاصل جواب یہ کہ انواع جوہر کے فصلوں مقولہ جوہر کے تحت لذا تھا مندرج نہیں ہیں۔ تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ کسی اور مقولہ کے تحت ان کا لذا تھا اندراج ضروری ہے کیونکہ ذاتی طور پر تحت المقولات مندرج ہونا حقائق مرکبہ کے لئے ضروری ہے حقائق بسیطہ کے لئے نہیں اور

فصول چونکہ حقائق بسیطہ ہیں ان کے لئے نہ جنس ہے نہ فصل لہذا ان کا کسی مقولہ کے تحت ذاتی طور مندرج ہونا نہیں ہو سکتا۔ الموضوع لکل شے جو ہر اور عرض دونوں کی تعریف میں لفظ موضوع مانگوں تھا ایک میں سلباً دوسرے میں ایجاباً اس لئے ضرورت پیش آئی کہ موضوع کی تعریف کو واضح کیا جاتے تاکہ ان دونوں کی تعریف واضح ہو سکے اس لئے کہا کہ موضوع کی تعریف حسب کلام المشاہین اور مشاہین کی تخصیص اس لئے کی کہ اشتراک کے نزدیک موضوع اور مادہ ایک چیز ہے۔ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے بہر حال مشاہیر کے نزدیک موضوع کی تعریف محل استغنی عن الحال کے ساتھ کی جاتی تھی اور استغناء کے معنی تھے عدم الاحتیاج الی الحال تو پھر اعتراض واقع ہوتا تھا کہ جسم طبعی باوجود جوہر ہونے کے اپنے شخص میں محتاج الی الاین والوضع ہے استغناء تو نہ رہا تو کیا پھر جسم ان اعراض کے لئے موضوع نہ بن سکے۔ حالانکہ ایسے نہیں ہے۔ کیونکہ ان اعراض کیلئے وہ موضوع ہے تو شارح نے لفظ استغناء چھوڑا اور اس کی بجائے متقوماً کا لفظ اختیار کیا حاصل یہ کہ موضوع برائے شتی ایسے محل کو کہتے ہیں جو اپنی حاکم شتی یعنی علول کنندہ شتی سے متقوم نہ ہو بحسب الماہیۃ یعنی اپنے تحقق ماہیۃ کے درجہ میں علول کرنیوالے اور کی طرف محتاج فی القوام نہ ہو ہاں اگر اپنے وجود شخصی میں محتاج الی الحال ہو تو کوئی حرج نہیں چونکہ جسم طبعی این وضع کی طرف محتاج فی ماہیۃ نہیں تھا لہذا وہ ان کے لئے موضوع ہو سکے گا البتہ مادہ ایسے محل کو کہا جاتا ہے جو اپنے تقوم ماہیۃ میں محتاج الی الحال ہو تو ہیولی صورتہ جسمیہ کے لئے موضوع نہیں ہو سکتا بلکہ مادہ بنے گا۔ کیونکہ ہیولی اپنے تقوم میں محتاج الی الصورة ہے۔ البتہ جسم تعلیمی مقلد ممتدنی البہات الشدث کے لئے اور اسی طرح باقی ان اعراض کے لئے جو ہیولی کے ساتھ قائم ہیں ان تمام امور کے لئے موضوع ہو سکتا ہے کیونکہ ان امور کی طرف ہیولی محتاج فی التقوم نہیں ہے۔ بلکہ یہی امور محتاج الی الیولی ہیں تو ایک ہی چیز بعض امور کے لئے موضوع اور دوسرے بعض کے لئے مادہ ہو سکتی ہے۔

كما مر ان الیولی موضوع للاعراض القائمة بها ومادة للصوت الجسمیۃ البتہ ایک شتی امر واحد کے لئے موضوع بھی ہو اور مادہ بھی یہ نہیں ہو سکتا ورنہ تو امر واحد کی طرف بیک وقت اسے محتاج فی التقوم اور مستغنی ہونا پڑے گا۔ اور یہ اجتماع صدین ہے والمادان الامکان۔ امکان دوم ہے۔ ایک امکان ذاتی دوسرا امکان نفس الامری امکان ذاتی میں ایک چیز کا درجہ ذات میں ممکن ہونا ضروری ہے۔ باقی رہا اس کا وقوع نفس الامر تو یہ ضروری نہیں بلکہ بسا اوقات اس کا وقوع فی نفس الامر صحیح نہیں ہوتا بلکہ اس کا وقوع متقوم

کہ درست ہو

محال ہوتا ہے۔ جیسے انعدام عقل اول اگرچہ فی حد ذاتہ ممکن ہے لیکن حکمات کے نزدیک اس کا انعدام واقع نہیں ہو سکتا۔ کہا جاتا ہے کہ انعدام عقل اول مستلزم ہو جاتے گا۔ انعدام باری تعالیٰ کو کما قائلو دوسرا امکان نفس الامری یہ وہ ہوتا ہے کہ جس کے وقوع فی نفس الامر سے محال لازم نہ آتے یعنی اگر وہ ممکنہ شتی نفس الامری میں واقع ہو جاتے تو اس کے وقوع سے کوئی محال پیش نہ آتے۔ اس کو امکان نفس الامری کہتے ہیں۔ اب جسم کی تعریف میں جو یہ کہ ان یفرض مذکور ہے اس امکان سے کیا مراد ہے تو شارح نے متعین کر دیا کہ امکان نفس الامری مراد ہے یعنی جس کے وقوع اور تحقق سے محال پیش نہ آئے اور امکان ذاتی مراد نہیں ہے ورنہ تو قید فرض لغو ہو جاتے گی یعنی جب امکان نفس الامری مراد ہو تو جسم کی تعریف سے فلک خارج ہو جاتے گا کیونکہ ابعاد ثلثہ متقاطعہ کا امکان نفس الامری فلک میں نہیں ہے کیونکہ تقاطع کے وقوع سے خرق والتیام فی الفلک پیش آجاتے گا۔ جو کہ محال ہے لہذا اب قید فرض سے فلک داخل فی تعریف جسم ہو جاتے گا۔ کیونکہ اس امکان کا اگرچہ وقوع محال ہے لیکن فرض کرنا محال نہیں ہے بخلاف اس کے کہ اگر امکان ذاتی مراد ہو تو پھر فلک امکان ذاتی کے تحت درج رہتا ہے۔ پھر قید فرض کی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ لغو ہو جاتے گی۔ اس لئے امکان نفس الامری مراد ہے تاکہ قید فرض لغو نہ ہو جاتے اور صرف قید فرض بھی کافی نہیں ہے یعنی یہ کہ قید امکان کا ذکر نہ کیا جاتا اور صرف فرض پرکتفا کیا جاتا اور کہا جاتا ما یفرض فیہ ابعاد ثلثہ اور ممکن کی قید چھوڑ دی جاتی تو شارح نے کہا کہ لفظ فرض قید امکان سے مٹنی نہیں ہے کیونکہ پھر فرض سے فرض بالفعل تبادر ہے تو پھر جس کے اندر ابعاد ثلثہ مفروضہ بالفعل ہوں تو وہ جسم ہو گا۔ اگر بالفعل مفروض نہ ہوں اور فرض کرنے کا صرف امکان ہو تو تعریف اس کو شامل نہیں ہوگی اس لئے لفظ ممکن کا ہونا بھی ضروری ہے تاکہ واضح ہو جاتے کہ جسمیت کی مدار ابعاد مفروضہ بالفعل پر نہیں ہے بلکہ ممکنہ الفرض ہوں تو تحقق جسمیت کے لئے کافی ہیں پھر فرض سے مراد تقدیر محض نہیں ہے جو کہ محالات کو بھی شامل ہو جاتی ہے۔ ورنہ تو جسم کی تعریف مانع نہیں ہے گی کیونکہ جو اہر مجردہ کے اندر ابعاد ثلثہ کا فرض کر لینا محال نہیں ہے اگرچہ تحقق ابعاد محال ہے لیکن فرض کردن محال نیست زیرا کہ مشہور است فرض محال محال نیست اس لئے شارح نے بل المراد کے ساتھ متعین کر دیا کہ فرض سے مراد تجویز عقلی ہے یعنی عقل جس کو صحیح اور جائز قرار دے لہذا جو اہر مجردہ کے ساتھ اعتراض واقع نہیں ہوگا۔ کیونکہ عقل ابعاد ثلثہ کو جو اہر مجردہ کے اندر صحیح اور جائز قرار نہیں دیتا کیونکہ اس کے لئے مادہ کا ہونا ضروری ہے۔ والجواهر مجردة خالیة عن

المسادة وقال الاجسام الدارزی امکان کی ایک اور تقسیم ہے اس تقسیم کے لحاظ سے بھی امکان دو قسم پر ہے ایک امکان عام دوسرا امکان استعدادی امکان عام وہ ہے جس کے اندر سلب الضرورة عن جانب واحد ہو اور یہ امکان عام وجوب یعنی ضرورة الوجود اور انتناخ یعنی ضرورة العدم اور امکان خاص یعنی سلب الضرورة عن جانب الوجود والعدم ان کو شامل ہے امکان عام کے اندر اگر سلب ضرورة عن جانب العدم ہو یعنی عدم ضروری نہ ہو تو اس صورت میں وجوب اور امکان خاص کو شامل ہو گا اور تعریف جسم میں ممکن سے بھی امکان مراد ہے اور اس کو امکان عام مقید بجانب الوجود کہتے ہیں۔ اور اگر سلب ضرورة عن جانب الوجود ہو یعنی وجود ضروری نہ ہو تو اس وقت انتناخ اور امکان خاص کو شامل ہو گا۔ اس کو امکان عام مقید بجانب العدم کہتے ہیں اور امکان عام بالفعل کے ساتھ مجتمع ہو سکتا ہے مثلاً فیما نحن فیہ میں البعاد ثم مقاطعة بالفعل متحقق ہوں جیسے اجسام مصلحہ میں۔ پھر ان البعاد کا تحقق بالفعل علی طریقۃ الوجوب ہو جیسے افلاک متحرکہ میں تو ان سب کے ساتھ امکان عام جمع ہو سکتا ہے تحقق بالفعل اور امکان عام میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ اور دوسرا امکان استعدادی یہ ایسا امکان ہے جو بالفعل کے مقابل ہے اور بالقوہ کے ہم معنی ہے جو صرف صلاحیت اور استعداد کا مفہوم دیتا ہے۔ جیسے لطفہ کہ اس میں امکان انسانیہ ہے یعنی اس میں صلاحیت اور قوۃ انسانیہ صورت کے قبول کرنے کی موجود ہے اور یہ امکان تحقق بالفعل کے ساتھ مجتمع نہیں ہو سکتا جیسے لطفہ انسانی صورت کو بالفعل قبول کر کے انسان بن جاتے گا۔ تو وہ درجہ استعداد ختم ہو جائے گا۔ یہ نہیں ہو سکتا استعداد بھی باقی رہے اور بالفعل بھی متحقق ہو کیونکہ تحقق بالفعل کے ساتھ خود صورت لطفیہ ختم ہو جاتی ہے۔ تو استعداد تو اسی صورت میں ٹھی۔ لہذا اب استعداد بھی نہیں ہے اس لئے امام لازمی نے فرمایا کہ جسم کی تعریف میں امکان البعاد سے مراد امکان عام ہے جو البعاد متحققہ بالفعل اور واجبۃ تحقق کے ساتھ مجتمع ہو سکتا ہے۔ اور امکان استعدادی مراد نہیں ہے ورنہ تو اجسام مصلحہ اور افلاک متحرکہ علی المحاور کے اندر البعاد متحقق بالفعل ہیں اور امکان استعدادی سے خارج ہو جائیں گے کیونکہ امکان استعدادی تحقق بالفعل کے ساتھ مجتمع نہیں ہو سکتا۔ تو جسم کی تعریف ان کو شامل نہیں ہو گی۔ اور جامعیت تعریف ٹوٹ جاتے گی۔ اتقول الحق المتبع الا اس سے شراح کا مقصود یہ نہیں ہے کہ جسم طبعی کی تعریف میں امکان استعدادی مراد ہے جس کا امام نے انکار کیا ہے بلکہ امام کی کلام سے یہ مفہوم حاصل ہوتا ہے کہ اجسام کی مدار البعاد فرضیہ فعلیہ پر ہے جیسے کہ اجسام متحرکہ

میں پیدا ہوتے ہیں تو شارح اس مفہوم پر رد کرنا چاہتا ہے کہ ملازمیت ان ابعاد متحققہ بالفعل پر نہیں ہے کیونکہ جسم باہر جسم کے لئے جسب حرکت کرنا ضروری نہیں اور نہ یہ واجب ہے کہ اس کے اندر کوئی سطح وغیرہ متحقق بالفعل ہو کیونکہ سطوح وغیرہ کا اکلنا تباہی جسم پر موقوف ہے اور یہ تباہی ذات جسم اور حقیقتہ جسم میں داخل نہیں ہے اور نہ جسم کا جسم ہونا محتاج الی التباہی ہے بلکہ اس کا اثبات محتاج الی البراہین ہے۔ تو جب جسم کے اندر نہ حرکت ضروری ہے اور نہ تحقق سطوح تو اب جسم کی جسمیت ان ابعاد پر کیسے موقوف ہو سکتی ہے۔ جن کے تحقق کی مدار حرکت جسم پر ہے جیسے افلاک متحرکہ ہیں یا ان کی مدار تحقق سطوح پر ہے جیسے ابعاد متعلقہ مکعبیہ میں اس لئے ان ابعاد کو بنیاد بنا کر امکان استعدادی کا انکار اور امکان عام کا تعین صحیح نہیں ہے لیکن امام پر یہ اعتراض درحقیقت فضول اور بیکار ہے کیونکہ امام نے ان ابعاد پر جسمیت کو موقوف نہیں کیا۔ بلکہ یہ فرمایا ہے کہ کبھی اجسام میں ابعاد متقاطعہ کا تحقق بالفعل اور علی سبیل الوجوب ہو جاتا ہے۔ لہذا جسم کی تعریف میں ایسی کوئی قید نہ ہو جو بالفعل کے ساتھ تصادم رکھتی ہو اس لئے امکان استعدادی سے انکار کیا فالابعاد المعتدۃ یعنی جسم کی تعریف میں جو ابعاد متقاطعہ معتبر ہیں وہ دای ہیں جو محتمل جسم میں فرض کئے جائیں۔ اور جو کہ سطحیہ اطرافیہ ہوتے ہیں یعنی اطراف سطوح جو ایک دوسرے کے ساتھ طاقی ہو کر ایک دوسرے کو تقاطع کریں یہ مراد نہیں ہیں ورنہ تو پھر سطوح مکعب میں سے ہر دو سطح جو ایک خط پر ملیں ان کے اندر بھی ابعاد سطحیہ متقاطعہ پیدا ہو سکتے ہیں حالانکہ یہ جسم نہیں ہے پھر تعریف جسم مانع از دخول غیر نہیں ہوگی۔ تو اس کا جواب دیا گیا کہ جسم کی تعریف سطحین متقابلین پر صادق نہیں آسکتی کیونکہ جسم کی تعریف میں جوہر کی قید موجود ہے جو اس کو خارج کر دیگی۔ کیونکہ سطوح تو عرض ہیں نہ جوہر اس جواب کو شارح نے رد کرتے ہوئے کہا کہ پھر تو ابعاد متقاطعہ علی الوجہ المذكور کا ذکر ضائع ہو جائے گا۔ بلکہ اس وقت تو صرف بعد ما کا ذکر کافی تھا تاکہ احتراز عن الجہود ہو جائے یعنی جسم کی تعریف جوہر ممکن ان يفرض فيه بعد ما کافی تھی اور ابعاد ثلثہ متقاطعہ کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔ الا یہ کہ کہا جائے کہ بعض معتزلہ چونکہ سطح جوہری کے قائل ہیں تو ایسی سطحین کی تعلق سے جو ابعاد پیدا ہوں تو ان کو قید جوہر خارج نہیں کر سکتی تھی اس لئے ان سے احتراز کرینیکی خاطر ابعاد ثلثہ متقاطعہ علی الوجہ المذكور ای علی زوا یا قائم لے گئے ہیں اگر انہی سطحین سے احتراز مقصود ہو تو بھی ابعاد ثلثیہ کا لینا ضروری ہو گا۔ کیونکہ ابعاد غیر ثلثیہ تو سطوح خواہ عرضی ہوں یا جوہری ان میں پیدا ہو سکتے ہیں لہذا سطح جوہری سے احتراز کی خاطر بھی ابعاد ثلثیہ کے

بغیر کوئی چارہ نہیں ہے یا پھر ایفانہ تمام الحد کی خاطر ابعاد کا ذکر ہو گا۔ تو پھر بھی وہی ابعادِ شخصیہ کا مراد ہونا ضروری ہو جاتا ہے کیونکہ جسم کے لئے بدرجہ حد اور بدرجہ ذات ابعادِ شخصیہ کا ثبوت ضروری ہے۔ نہ ابعادِ اطرافیہ کا تو اس صورت میں بھی ابعادِ شخصیہ کا لینا ضروری ہے اور یہی توجیہ ثانی نسبتِ اول کے بہتر ہے۔ کیونکہ حکما سطح جوہری کے منکر ہیں اور مانتے نہیں اس لئے اس سے احتراز کرنا بے فائدہ ہے۔ و اعتراض صاحب المباحث المشرقیہ حاصل یہ کہ جسم کی تعریف ہیولی پر صادق آتی ہے کیونکہ ابعادِ ثلثہ کے فرض کرنے کی قابلیت اسی میں ہے لہذا ہیولی کو جسم کہتے۔ حالانکہ وہ جسم نہیں ہے بلکہ جو جسم ہے جو اب یہ دیا گیا کہ قابل سے ہماری مراد قابل بالذات ہے یعنی ابعادِ ثلثہ کو بالذات قبول کرے اور ہیولی ایسے نہیں ہے۔ بلکہ بواسطہ الصورة الجسمیہ قبول کرتا ہے یعنی جب تک صورتِ جسمیہ اس میں حاصل نہ ہو تب تک وہ قابل ابعاد نہیں ہو سکتا۔ اس جواب کو رد کرتے ہوتے کہا گیا کہ جسم مرکب ہے۔ ہیولی اور صورت سے ان دو اجزاء میں قابلیت اور امکان ہیولی کا خاصہ ہے نہ کہ صورت کا کیونکہ صورت کے ساتھ تو درجہ فعلیت حاصل ہوتا ہے آپ کا صورت کو قابلیت ابعاد میں مداخلت دینا غلط ہے تو ہیولی قابل بالذات ہو گا نہ قابل بالعرض و بالواسطہ یہ الگ چیز ہے کہ تلبس ہیولی بالصورت قابلیت ابعاد کے لئے شرط ضروری تو اس کا جواب دیا۔ کہ آپ مغالطہ میں پڑ گئے ہیں کہ دراصل قبول دو معنی میں مشترک ایک معنی القوۃ والاستعداد یعنی بالقوۃ ہونا اور کسی چیز کی صلاحیت رکھنا یعنی قبول مجتمع مع الفعلیت نہیں ہو سکتا۔ اور ہیولی کا خاصہ ہی قبول ہے اور یہاں ہماری مراد قبول سے یہ معنی نہیں ہے بلکہ اس کا دوسرا معنی مراد ہے یعنی مطلق اتصاف جو کہ مجتمع مع الفعلیت بلکہ وجوب کے ساتھ بھی جمع ہو سکتا ہے تعریف جسم میں یہی معنی مراد ہے۔ اور یہ خصائص ہیولی میں سے نہیں بلکہ اس معنی قبولیت کے لئے صورت کافی ہے ہیولی پر موقوف نہیں یہ وہی بات ہے جو امام نے امکان کے بارے میں کہی تھی کہ استعداد مراد نہیں ہے بلکہ ایسا امکان ہے جو فعلیت کے ساتھ جمع ہو۔ وہاں اعتراض کر دیا تھا یہاں مجبوراً وہی معنی قبولیت کا لے رہا ہے جو امام نے امکان کے اندر کہا تھا۔ قننہ بہر حال قبولیت جو یہاں مراد ہے۔ وہ ہیولی پر موقوف نہیں ہے۔ ہاں البتہ ابعاد متقاطعہ کا حدوث فی الخارج چونکہ انقطاع اور انفصال پر موقوف ہے۔ اس لئے یہ موقوف علی ہیولی ضرور ہے کیونکہ انفصال اور انقطاع کو ہیولی قبول کرتا ہے نہ صورت لیکن جسم کی حقیقت میں تو ہم ابعاد معتبر ہے نہ حدوث ابعاد فی الخارج اور تو ہم ابعاد متوقف علی ہیولی نہیں ہے۔ بلکہ صرف صورت کافی ہے و اعتراض ایضاً

خلاصہ اعتراض یہ کہ امکان و قابلیت ایسے اوصاف ہیں جن کے لئے ثبوت اور وجود فی الخارج نہیں ہے تو ایسے امور عدمیہ کے ساتھ بساط کی تعریف تو صحیح ہو سکتی ہے لیکن مرکبات کی تعریف ایسے امور کے ساتھ درست نہیں جسم تو مرکب ہے کیونکہ جوہر اس کے لئے جنس ہے اور جس کے لئے جنس ہو اس کے لئے فصل کا ہونا ضروری ہے، تو جنس فصل سے اس کی ترکیب ذمہنی ہوتی، اور اسی طرح خارج میں مرکب من الھیولی و الصورة ہے لہذا اس کی امور عدمیہ کے ساتھ تعریف کرنا صحیح نہیں ہے و الجواب حاصل جواب یہ کہ یہ تعریف باللازم ہے اور یہ حضرات بسا اوقات حدود و تعریفات میں فصول کو تعبیر باللازم کرتے رہتے ہیں یعنی لازم فصل کا پیش کیا اور مرافصل ہوتا ہے جو بدرجہ لازم ہو کرتا ہے جیسے متصل کی تعریف میں ممکن ان فیوض الخ میں امکان امر عدمی ہے اور رطب کی تعریف میں القابل للاشکال الخ یہ قبولیت امر عدمی ہے اسی طرح انسان کی تعریف الحيوان المدرك للکلیات اس تعریف میں ایک تو ادراک امر اضالی ہے عند من قال ان العلم من مقولة الاختصاص و سلف کليات جوگی کی جمع ہے اور کلی مضایف لجزئی ہے لہذا یہ بھی امر اضالی ہوا اور اضالی اشیا از قبیلہ معدومات فی الخارج ہوتی ہیں یا ہیولی کی تعریف اجوہر المتعد کے ساتھ کی جاتی ہے تو اس میں استعدا امر عدمی ہے۔ تو ان امور عدمیہ و اضافیہ کا ذکر کر کے مراد ان کے مبادی اور مناشی لیتے ہیں جو کہ حقیقتاً فصول ہوتے ہیں۔ لہذا جسم کے تعریف میں قبول صحیحہ امکان وغیرہ کے الفاظ ایسے ہی سمجھتے کہ ان سے مراد ان کا مبداء اور

منشأ ہے وہ صورت ہو یا کچھ اور فصل فح ابطال الجزء الذی کا یتجزى حکماً اور متکلمین کا اس میں اختلاف ہے کہ جسم در حقیقت ایک متصل ہے یا منفصل حکماً اتصال جسم کے قائل ہیں یعنی جسم کے اندر اصل حقیقی شئی اتصال ہے اور انفصال ایک امر عارض ہے اور متکلمین کہتے ہیں کہ جسم کی اصل حقیقت انفصال ہے اور اتصال ایک عارضی شئی ہے اصل حقیقت متصل نہیں ہے اس لئے متکلمین حضرات اس کے قائل ہیں کہ جسم کی تالیف جوہر فردہ سے ہے۔ اور جوہر فرد ایک چھوٹا سا ذرہ ہے جو اشارہ حسیہ کے قابل ہو کر قابل قسمتہ نہیں ہے اور اس کو جوہر لا تجزئ بھی کہتے ہیں چونکہ اجسام کی تالیف ایسے اجزائے سے ہے اس لئے جسم کے اندر انفصال حقیقی امر ہے۔ اور اتصال عارضی کہ اجزائے ایک دوسرے کے ساتھ مل کر اور مربوط ہو کر ایک اتصالی صورت اختیار کر لیتی ہیں۔ ورنہ حقیقتاً انفصال ہے اور جسم کی تقسیم و تحلیل ان ہی صورت کی طرف ہوگی۔ اور یہ تقسیم بالفعل ہوگی۔ اور اجزائے متناہیہ ہوں گے۔ کیونکہ تقسیم ہوتے ہوتے



انتہا ان ہی اجوائے لاججزی یعنی جو ہر فردہ پر ہوگی جن سے تالیف جسم ہوتی تھی جو کہ ناقابل قسمتہ ہیں اور حکماً جو حکماً اتصال جسم کے قابل ہیں اسلئے ان کے نزدیک ترکیب اجسام جو ہر فردہ سے نہیں بلکہ ان کے نزدیک ترکیب اجسام حیوانی و صورتی ہے اور صورتہ صوره اصلہ ایک المتصل ہے جو حیوانی میں حلول کرتی ہے اور حتم متحقق ہو جاتا ہے۔ اس لئے اتصال اصلی امر ہو گا۔ اور ان کے نزدیک ہر جسم تقسیم و تحلیل کو لائی نہایت قبول کرے گا۔ کیونکہ تقسیم ہوتے ہوئے کہیں بھی ناقابل قسمتہ حصہ نہیں آسکتا۔ بلکہ ہر جز پھر قابل قسمتہ ہوگی لائی نہایت اب ان کے مصادم اور مزاحم ہے متکلمین کا قول اس لئے اولاً تالیف اجسام من الاجزاء کو باطل کرتے ہیں تاکہ اتصال ثابت کرنے کے لئے راستہ صاف ہو جائے اور قول مزاحم جوتھا وہ ہٹ جلتے۔

البتہ مثل نزاع متعین کرینیکی ضرورت ہے کہ یہ اختلاف کس حصہ میں ہے تو شارح نے اس کو متعین کرینیکی خاطر کہا الجسم اما مفرد یعنی جسم دو قسم ہے ایک مفرد جس کی ترکیب اجسام سے نہ ہو درحقیقت مفرد کا اطلاق مختلف معانی پر ہوتا ہے ایک یہ کہ جس کی ترکیب من الاجزاء اصلاً نہ ہو دوسرا یہ کہ جس کی ترکیب ایسے اجزاء سے نہ ہو جو بالفعل اجسام ہوں۔ تیسرا یہ کہ جس کی ترکیب اجسام مختلفہ الطباع سے نہ ہو جیسے بساط یہاں معنی ثانی مراد ہے۔ یعنی مفرد وہ جس کی ترکیب ایسے اجزاء سے نہ ہو جو بالفعل اجسام ہوں یعنی انکی اجزاء بالفعل ممتدنی الجہات الثلث نہ ہوں جو بالفعل اجسام کہلانے کی مستحق ہوں دوسرا قسم جسم مرکب ہے یعنی جس کی تالیف اجسام سے ہو۔ خواہ متشابہہ اجسام ہوں۔ یعنی ایسے اجسام جن کی حقیقتہ مشترکہ ایک ہے جیسے سریر جو اجسام خشبیہ سے بنتا ہے اور انکی ماہیتہ واحدہ مشترکہ بین الاجزاء السریقہ ہے یا اجسام مختلفہ سے ہوں جیسے حیوان جسکی ترکیب لحم و شحم و عظم وغیرہ سے ہے اور تمام اشیا اجسام ہیں اور ایک دوسرے کے ساتھ مختلفہ الطباع ہیں اب نزاع اور اختلاف جسم مفرد میں ہے۔ اس پر توافق ہے کہ جسم مفرد قابل قسمتہ تو ہے البتہ اسمیں اختلاف ہے کہ بالفعل قابل قسمتہ ہے۔ یا بالقوہ پھر ہر ایک تقسیم تنناہی یا غیر تنناہی فہذا اربعۃ شقوقی والی کل واحد منها ذہب ذہب اربعۃ شقوقی یہ ہیں۔ اول القسام بالفعل تنناہی الاجزاء یہ مذہب ہے متکلمین کا دوسرا انقسام بالفعل غیر تنناہی الاجزاء یہ مذہب ہے نظام معتزلی کا۔ تیسرا انقسام بالقوہ تنناہی الاجزاء یہ مذہب ہے شہرستانی صاحب الملل و النحل کا چوتھا انقسام بالقوہ الی غیر النہایت من الاجزاء یہ مذہب ہے حکما کا چونکہ حکما کے نزدیک تقسیم لائی نہایت ہے تو ان کے نزدیک ہر جز قابل تجزیہ ہوگی اور کوئی جز لاججزی نہیں

ہوگی اس لئے انہیں ضرورت پیش آتی ہے کہ مالا تجزی کو باطل کیا جلتے جس کو جو ہر فرد کہا جاتا ہے لیکن فصل کی ابتدا میں جزو لا تجزی کا عنوان اختیار کر کے ادھر اشارہ کیا کہ اس مقام پر ہمارا مقصود یہ ثابت کرنا ہے کہ اجسام کی ترکیب ایسے اجزا سے نہیں ہے جو لا تجزی ہوں یعنی جسم کے لئے یہ جزو ترکیبی قرار نہیں پاسکتے باقی رہا یہ مسئلہ کہ نفس جزو کو باطل کرنا یعنی خود جو ہر فرد کے وجود کو باطل کرنا خواہ وہ جسم کی جو ترکیبی ہو سکے یا نہ ہو سکے یہ مسئلہ یہاں پیش کرنا مقصود نہیں ہے درحقیقت یہ مباحث اس فن طبعی کے نہیں ہیں کیونکہ کسی چیز کے وجود و عدم سے بحث کرنا یہ فن طبعی کا مسئلہ نہیں دوسرا یہ کہ کوئی فن اپنے موضوع کی حقیقت و ماہیت سے بحث نہیں کرتا بلکہ اس کے عوارض سے بحث کرتا ہے اور یہ مباحث تو ماہیت جسم کے ساتھ متعلق ہیں کہ اس کی تالیف میوئی و صورتہ سے ہے اور اجزا لا تجزی سے نہیں ہے لیکن چونکہ یہ لوگ جسم جو کہ موضوع فن ہے۔ اس کی تحقیق ماہیت فن طبعی میں لانا چاہتے ہیں اگرچہ یہ مسئلہ تعالیم الہی کا اور ماہیت جسم کی تحقیق کے لئے ابطال جزو کا مسئلہ از مبادیات تھا اس لئے اس کا ذکر کرنا ضروری ہو گیا

درنہ درحقیقت وہ بھی مسئلہ علم طبعی کا نہ تھا بلکہ علم علی کا تھا جو لوگ اس کو علم طبعی بنانے کی کوشش کرتے ہیں وہ ارتکاب تاویلات کرتے ہیں جن کی طرف شارح نے اشارہ کر دیا ہے مثلاً وہ یہ تاویل کرتے ہیں کہ ابطال جزو لا تجزی کا مسئلہ الجسد جوہر ذو وضع قابل للانقسامات الغیر المتناہیۃ کی طرف راجع ہے بلکہ اس کا ہم معنی ہے کیونکہ جسم کا تقسیم کو لا الی نہایت قبول کرنا ہی منی ہے ابطال جزو کا کیونکہ جب جسم کی تقسیم لا الی نہایت چلی گئی تو جو لا تجزی نہ رہا بلکہ ہر جزو تجزی ہوتی چلی گئی تو اب اس تاویل کے بعد موضوع فن یعنی جسم طبعی کے عوارضات سے بحث ہو گئی اور اس تاویل کے ساتھ اعتراضات ثلثہ جو اس بحث پر وارد ہوتے تھے وہ بھی مرفوع ہو گئے ایک یہ کہ جو مسئلہ کسی فن کا ہوتا ہے تو اس مسئلہ کے اندر ضروری ہوتا ہے۔ کہ اس کا موضوع یا تو خود موضوع فن ہو یا موضوع فن کا نوع یا موضوع فن کا عرض ذاتی یا عرض ذاتی کا نوع جیسے کہ فن طبعی کے ان مسائل میں علی الترتیب موضوعات مسائل ہیں مثال الاول کل جسم فلہ حیث طبعی الثانی الہو احادرس طیب و الثالث الحركة تكون فہ مقولات اسربع والرابع الحركة الطبعیۃ كلما ازادت قریاً الی الحیز الطبعیۃ ازادت سرعۃ اور ان امور الرابع کے علاوہ اور کوئی ہستی موضوع مسئلہ نہیں ہو سکتی اور ابطال جزو کے مسئلہ میں ان امور الرابع میں سے کوئی بھی موضوع نہیں ہے تو یہ مسئلہ فن طبعی کا کیسے ہو سکتا ہے۔ تو اس تاویل کے ساتھ یہ اعتراض مرفوع ہو گیا۔ کیونکہ اب موضوع مسئلہ خود جسم ہو گیا ہے۔ جو موضوع فن ہے دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا تھا کہ فن مکملہ موجودات نفس الامر کے احوال سے

بحث کرتا ہے اور جو ہر فرد مکمل کے نزدیک نفس الامر میں موجود نہیں ہے بلکہ اس کے وجود کو وہ باطل قرار دیتے ہیں تو اس لحاظ سے یہ مسئلہ خود ممکنہ مطلقہ کا ہی نہیں ہو سکتا۔ طبعی کا نہ غیر طبعی کا اب یہ اعتراض مرفوع ہو گیا۔ کیونکہ بعد از تاویل یہ احوال جسم سے بحث ہو گئی اور جسم موجودات نفس الامر میں سے ہے تیسرا اعتراض یہ تھا کہ اس مسئلہ کے اندر آپ جو ہر فرد کے وجود کو باطل کرتے ہیں اور اسے معدومات محض بلکہ ممتنعات کے قبیلہ سے قرار دیتے ہیں یہ بحث جو ہر فرد کے وجود و عدم سے متعلق ہوتی وجود و عدم سے بحث کرنا علم علی کے ساتھ متنص ہے علم طبعی یہ بحث نہیں کر سکتا اب یہ اعتراض بھی مرفوع ہو گیا کیونکہ بعد از تاویل یہ مسئلہ وجود و عدم کے متعلق نہیں رہا بلکہ جسم کے عوارض کے متعلق بحث ہو گئی ہے کیونکہ قبول انقسام از عوارض جسم ہے لہذا اعتراضات ثلثہ اس تاویل کے ساتھ مرفوع ہو گئے لیکن بعد از تاویل اس پر یہ اشکال ضرور وارد ہو گا کہ قبول انقسام لالی نہایت اتصال جسم کا مساق و ملازم ہے اور اتصال جسم طبعی کے فصل یعنی قبول الابعاد کا مبداء و منشأ ہے تو اتصال جسم طبعی کے لئے امر ذاتی ہے تو قبول انقسام سے بحث کرنا گویا اتصال سے بحث کرنا ہے۔ تو بحث خلاف منابطہ ہو جائے گی کیونکہ موضوع فن کی ذات اور ذاتیات اس فن میں زیر بحث نہیں لاتی جاتیں بلکہ یہ اشیا اس فن کے مسلمات ہوتی ہیں اور موضوع عنہا فی هذا الفن اور مبحث عنہا فی فن آخر ہوتی ہیں جس کے لئے وہ موضوع نہیں ہوتی۔ یہ اعتراض ضرور پڑے گا۔ بہر حال مسئلہ جو اس فن کے مسائل سے نہیں بلکہ مبانیات سے ہے اور اس کا ذکر علی سبیل المہدیت ہے لایہ کہ اتصال کو مفہوم جسم سے خارج کر دینا اور جسم کی تعریف الطویل العریض العیق یا الجوہر المتقسم کے ساتھ کریں تو پھر اتصال اور قبول انقسام جسم کے عوارض سے ہو سکتا ہے۔ پھر یہ بحث عن ذاتیات موضوع نہیں ہوگی بلکہ عوارضات سے ہوگی لیکن پھر یہ اعتراض واقع ہوتا ہے کہ فن طبعی جسم کے مطلق عوارضات سے بحث نہیں کرتا بلکہ ان عوارضات سے بحث کرتا ہے جو جسم کو من جہت الحریکۃ و اسکون عارض ہوں۔ اور یہ عارض ایسے نہیں ہیں الّا یہ کہ یہ خوب دین کہ ما

یسعدل بہ علی اتصال للجسم بالبیانات الطبعیة من جهة حرکاتہ و قواہ  
 و افعالہ یعنی یہ کہ آپ یہ کہیں کہ چونکہ قبول انقسام کے لئے استدلال از جہت حرکۃ اور متعلقات حرکۃ جیسے تماس اور تداخل سے پیش کئے جاتے ہیں تو گویا یہ عارض من جہت الحریکۃ ہو گیا لہذا اس فن میں اس کی بحث کرنا بحیثیت مطالب فن کے صحیح ہو جائے گی۔ جیسے کہ استدلال میں حرکۃ جو زمین فوق طنی ثلثہ اجزا پیش کرتے ہیں یا یہ کہ جو کو بین الجزین رکھتے ہیں مگر مانع از تماس طرفین نہ ہو تو تداخل آتے گا جو کہ باطل ہے۔ ورنہ تو انقسام لازم آتے گا تو اس جسم کے استدلال حرکۃ اور متعلقات حرکۃ کے ساتھ ہیں تو اس لحاظ

سے عوارض جسم من جہتہ الحکرکہ واسکون میں داخل ہو کر مستند فن طبعی ہو سکتا ہے لیکن پھر بھی حقیقت یہ ہے کہ یہ بحث کرنا کہ جسم مرکب من الہیولی والصورة ہے۔ یہ سب تجوہر جسم اور اسکی حقیقتہ وجود جسم کی بحث ہے اور یہ دونوں چیزیں علم الہی کے مسائل ہیں۔ فن طبعی کے نہیں جیسے کہ معلم ثانی نے اعتراف کیا ہے کہ مستند ترکیب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى وهذا كونه مرکبا من الہیولی والصورة هو النظر في نحو وجوده فيكون كلاهما من الالہی اب رہا یہ سوال کہ جب یہ مسائل فن الہیات کے ہیں تو پھر یہ لوگ ان مسائل کو فن طبعی کے ابتداء میں کیوں لے آتے ہیں تو وہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ہم اس بارہ میں معلم اول ارسطو کا اتباع کر رہے ہیں۔ ارسطو یہ سوال ہوا کہ آپ نے ایسے کیوں کیا تو وہ فرماتے ہیں کہ فن طبعی کے اندر جب میں جسم طبعی کے عوارض کی بحث طلب کئے سامنے پیش کرتا تھا تو طلبہ فوراً سوال کر دیتے تھے کہ جسم طبعی کیا چیز ہے تو اس سوال کے میرے پاس دو جواب تھے۔ ایک یہ کہ انہیں کہا جاتا کہ مستند علم الہی کا ہے آپ انتظار کریں الہیات میں جسم کی حقیقتہ واضح ہو جاتے گی فی الحال ان کے عوارض کی بحث سنتے رہیں دوسرا جواب یہ تھا کہ طلبہ کو تکلیف نہ انتظار سے بچا کر جسم کی حقیقت و ماہیت ان کے سامنے واضح کر دی جاتے تو مجھ جیسے شفیق استاذہ کیسے یہ ہلا راستہ اختیار کرنا اچھا نہیں تھا۔ بلکہ ثانی راستہ بہتر تھا اس لئے میں نے طریق تعلیم ہی اختیار کر لیا۔ کہ فن طبعی کے اول میں جسم کی حقیقتہ واضح کر دیتا رہا ہے پھر جب موقع آیا تصانیف کا تو اس میں بھی طریق تعلیم و تدریس کی موافقت کی خاطر فن طبعی کے ابتدا میں حقیقتہ جسم واضح طور پر درج کر دی تاکہ طلبہ کا ذہن پریشان نہ ہو بلکہ تصنیف کو مطابق تدریس پا کر ان کا دل اطمینان اور سکون محسوس کرے اب اس کے بعد جتنے حضرات آتے تو انہوں نے بھی تدریس و تصنیف میں معلم اول کا اتباع کیا حقیقتہ جسم چونکہ ان کے نزدیک صورتہ و ہیولی اور ان کے درمیان تلازم وغیرہ کے مسائل پر موقوف تھی اس لئے ان مباحث کا لانا ضروری ہوا اور مباحث ہیولی اور صورتہ کے لئے ابطال جرم ضروری تھا۔ اس لئے ابطال جرم کا مستند فن طبعی میں متر فہرست ہو گیا۔ ماتن نے ابطال جرم کے لئے دو دلیلیں پیش کی ہیں جو بالکل آسان ہیں۔ الہتہ ماتن نے جو دلیل اول لانا لو فرضنا جزواً بین جزئین سے پیش کی ہے اس کے ذیل میں شرح کہ یہ الفاظ تو صحیح طلب ہیں۔ دون احد الوسط فی احد الطرفين اما بالتمام او لا بالتمام بعض لفظوں میں لفظ لا بالتمام قلم کا تب سے متروک ہو گیا ہے لیکن اس لفظ کا موجود ہونا ضروری ہے۔ فعلى الثاني اى على شق لا بالتمام ينقسم ما ينفذ وبما لا ينفذ احدہما اى احد من الوسط و احدًا الطرفين یعنی جب وسط احد الطرفين

کے بعض حصہ میں پوری کی پوری نفوذ کرتے تو احد الطرفین منقسم ہو گا۔ اور اگر وسط کا بعض حصہ احد الطرفین کے مکمل حجم میں نفوذ کرتا ہے تو اس صورت میں صرف وسط منقسم ہو گا۔ کیونکہ کچھ حصہ نافذ ہے اور کچھ فارغ عن النفوذ لیکن درحقیقت یہ صورت مانع عن تلاقی الطرفین میں داخل ہے اور اسی طرح اوکلاهما یعنی وسط اور طرف دونوں منقسم ہوں گے۔ یہ یوں ہے کہ وسط کا بعض حصہ احد الطرفین کے بعض حصہ میں نفوذ کرے تو دونوں یعنی وسط اور احد الطرفین منقسم ہو جائیں گے لیکن یہ صورت بھی مانع عن تلاقی الطرفین ہے کیونکہ وسط کا جو حصہ فارغ از نفوذ ہے۔ وہ دوسری طرف کو تلاقی بالطرف الآخر سے مانع ہو جائے گا۔ ثابت کونہ مانعاً تو اس صورت میں وسطانی جو منقسم ہو جائے گی کیونکہ اس کا جو حصہ احد الطرفین سے ملاتی ہے وہ غیر ہے اس حصہ کا جو ملاتی بالطرف الآخر ہے تو دو حصے اس میں ثابت ہو گئے اسی کا نام انقسام ہے و اعتراض ہلہنا خلاصہ اعتراض یہ کہ وسطانی جو کا جو حصہ ملاتی ہے یہ تو طرف جو ہے اور طرف شئی خارج از شئی ہوتی ہے تو اس دلیل مذکور کے ساتھ وسطانی جو کی دو طرفیں ثابت ہوتی ہیں۔ تو اس کے ساتھ تعدد فی الاطراف ثابت ہوا تعدد فی ذات الجبر ثابت نہیں ہوتا لہذا اس سے انقسام الجبر لازم نہیں آتا و اجیب عنہ خلاصہ جواب یہ کہ ایک طرف کا محل جو اس جو میں ہو گا۔ وہ غیر ہو گا اس محل کا جس میں دوسری طرف کا محلول ہے کیونکہ دو نواطراف کا محلول ایک ہی حصہ میں تو نہیں ہو سکتا ورنہ تو ان دونوں طرفین کی جانب اشارہ ایک ہوتا اور یہ محال ہے اور باطل جب ان دونوں طرفین کی جانب اشارہ الگ الگ ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ ہر ایک طرف کا محلول وسطانی جو کے الگ الگ حصہ میں ہے تو اس سے ذات جو۔ میں شئی غیر شئی ثابت ہو جائے گی۔ اور اسی کا نام تقسیم ہے۔ ہذا بوجہ دین الاول وجہ اول کا حاصل یہ ہے کہ آپ کی مراد شئی غیر شئی سے کیا ہے۔

تغایر بالذات یا تغایر بالاعتبار اگر تغایر بالذات مراد ہو تو پھر یہ تغایر بالذات فی الخارج مراد ہے تو اس کا باطل ہونا ظاہر ہے کیونکہ جس جو کو مستکملین لا تجزی کہتے ہیں اس کے اندر شئی غیر شئی متغایر بالذات فی الخارج کیسے ہو سکتا ہے اگر ایسا تغایر ہو سکتا تو پھر آپ تقسیم وہی اور فرضی کی طرف محتاج نہ ہوتے اگر تغایر بالذات فی الوہم مراد ہے تو پھر یہ اس بات پر موقوف ہے کہ اطراف کا محلول اپنے محلول میں سریانی ہو کمال یعنی محلول سریانی یہ ہوتا ہے کہ حال کی ہر ایک ایک جو محل کے اجزا میں تقسیم ہو جائے گا تقسیم السواد علی اجزا الثوب یا جیسے حلاوة کا محلول شہد کی ہر ایک جو میں ہے۔ اگر ایسے نہ ہو تو وہ محلول طریانی ہوتا ہے۔ اور یہ محلول طریانی من حیث القطع والتناہی ثابت

ہوتا ہے۔ جیسے خط ملتی علی النقطہ ہوتا ہے اور سطح علی الخط اور جسم علی السطح تو حلول نقطہ فی الخط صرف طاری ہے ساری نہیں ہے۔ اور اسی طرح حلول خط فی سطح اور حلول سطح فی جسم یہ سب حلول طریائی ہیں ایسے حلول کے لئے محل الگ الگ نہیں نکلتا بلکہ کل خط کے لئے نقطہ ایک طرف ہے اور اسی طرح خط کی دوسری جانب جو نقطہ آئے گا وہ بھی کل خط کے لئے طرف کہلاتا ہے یہ نہیں کہ کچھ حصہ کی طرف ایک نقطہ ہو اور دوسرے کچھ حصہ کی طرف دوسرا نقطہ ہو اور ایسے حلول کے لئے انقسام محل نہیں ہوتا۔ اگر آپ کی مراد تغایر بالاعتبار ہے تو تغایر اعتباری شئی دون شئی کے فرض کرنا جو مستلزم نہیں ہے کیونکہ جس اعتبار کی بنیاد پر عقلاً محل متعدد ہو رہا ہے ممکن ہے کہ وہ اعتبار ایک ایسا امر ہو جو دوسرے سے امتداد کو مستلزم نہ ہو تو پھر ایسے اعتبار کیوں سے شئی دون شئی کیسے فرض کیا جاسکتا ہے۔ جیسے دیکھتے کہ دائرہ کا مرکزی نقطہ انصاف اقطار کا منتہی ہے لہذا کہا جاسکتا ہے کہ یہ نقطہ بایں حیثیت کہ ایک نصف قطر کا منتہی ہے متغایر ہے اپنے آپ کا بایں حیثیت کہ دوسرے نصف قطر کا منتہی ہے تو اس تغایر اعتباری سے نہ نقطہ میں امتداد آتا ہے نہ تقسیم الثانی اس وجہ کی مدار بھی اسی پر ہے کہ آپ کا جواب اس وقت صحیح ہو سکتا ہے جب حلول اطراف سریائی ہو حالانکہ سریائی نہ امر مستند میں جائز ہے نہ اس کی جو میں کیونکہ جو مستند بھی مستند ہوگی لہذا اس مستند کے بعض حصہ کا احد الطرفین کے لئے محل بنا نسبت کل کے اولیٰ نہیں ہے یعنی ایسے نہیں کہ احد الطرفین کے لئے ہم امر مستند کے بعض حصے کو محل قرار دیں اور کل کو قرار نہ دیں بلکہ طرف کل مستند من حیث ہو کل کے لئے طرف قرار پاتی ہے اور اسی طرح دوسری طرف بھی امر مستند کے کل من حیث اکل کے لئے طرف قرار پاتی ہے تقسیم اور تعدد نہیں ہوتا کہ ایک طرف بعض حصہ کے لئے طرف بنے اور دوسری طرف دوسرے بعض حصہ کی طرف بنے جب امر مستند میں اس قسم کا امتیاز محل نہیں ہے تو ایسی جو جس کو غیر مستند فرض کیا گیا ہے تو اس کے اندر تعدد مسلمین اور امتیاز کیسے قائم ہو سکتا ہے۔ لہذا آپ کا جواب مردود ہوگا۔ اولیٰ فی الجواب درحقیقت بات یہ ہے کہ میدان دلائل میں عاجز ہونے کے بعد جو دعویٰ بلاہتہ کیا جاتا ہے تو یہ بلاہتہ وہم ہوتی ہے بلاہتہ عقل نہیں لہذا یہ جو اولیٰ فی الجواب پیش کیا گیا ہے یہ بھی بلاہتہ وہم ہے لہذا ایسی بلاہتہ کی منع مکارہ نہیں بلکہ منع ہی یعنی برحقیقت ہے۔

فتاں وتنبہ فالاولیٰ انا اذا فرضنا مثلثا قائم الزاویہ۔

زاویہ قائمہ۔ جب ایک خط مستقیم دوسرے خط مستقیم پر عموداً قائم ہو تو اس کے جنب پہلو میں جو گوشہ پیدا ہوتا ہے اس کو زاویہ کہتے ہیں۔ اگر یہ خط عموداً قائم نہ ہو تو پھر ایک گوشہ کھلا

ہو جاتا ہے جو قائمہ سے بڑا ہو جاتا ہے اور ایک تنگ جو قائمہ سے چھوٹا ہوتا ہے بڑے کو منفردہ اور چھوٹے کو عارہ کہتے ہیں القائمۃ ہی احدی المتساویتین الحادثتین من جنبتی عطف مستقیم قائم علی مثلہ ویسمی القائمۃ عموداً الحادۃ ہی التي اصغر من القائمۃ والمنفرجۃ ہی التي اکبر من القائمۃ قائمہ قائمہ منفرجہ عارہ المثلث سطح مستوی بس کو تین خطوط مستقیمہ احاطہ کریں اسے مثلث کہتے ہیں پھر یہ مثلث قائم الزاویہ بھی ہوتی ہے۔ اور حاد الزاویہ بھی المربع سطح مستوی جس کو چار خطوط مستقیمہ مساویہ احاطہ کریں اور اس کے چاروں زاویے قائمے ہوں اسے مربع کہتے ہیں۔ اگر اس مربع کو آدھین متقابلتین پر وسط مستقیم کھینچ کر نصف و نصف کر دیں تو دو مثلث قائم الزاویہ پیدا ہو جائیں گی اس خط منصف کو مربع کے لئے قطر کہیں گے۔ اور مثلث کے لئے وتر اور یہ وتر مثلث کے زاویہ قائمہ کے بالمقابل ہو گا اور وہ دو خط جو زاویہ قائمہ کو محیط ہیں اور وتر سے جا کر ملتے ہیں انہیں ضلعین یا ساقی مثلث کہا جاتا ہے۔

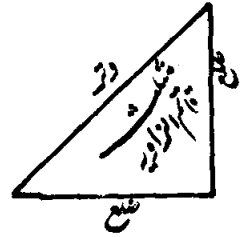
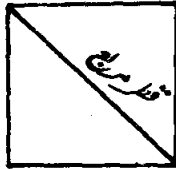
السطح المستوی فان احاطہ خطوط ثلثہ مستقیمۃ فمثلث وان احاطہ

بہ خطوط اربعۃ مستقیمۃ متساویۃ فمربع ان قامت ضروا یاہ الاربع والمربع ینقسم بقطر واقع علی زاویتین متقابلتین الی مثلثین کل منہما قائم الزاویہ وهذا الخط المصنف قطر للمربع وتر للثلث ویكون مقابلاً لزاویتہ القائمۃ والخطان محیطان بالقائمۃ فیما الضلعان

جذر وہی جسکو اپنے آپ میں ضرب دیجئے خواہ

یہ عدد ہو یا خط متصل تو اس کو جذر اور ضلع کہا جاتا اور حاصل ضرب کو مجذر

اور مربع کہتے ہیں مثلاً چار کے عدد کو اپنے

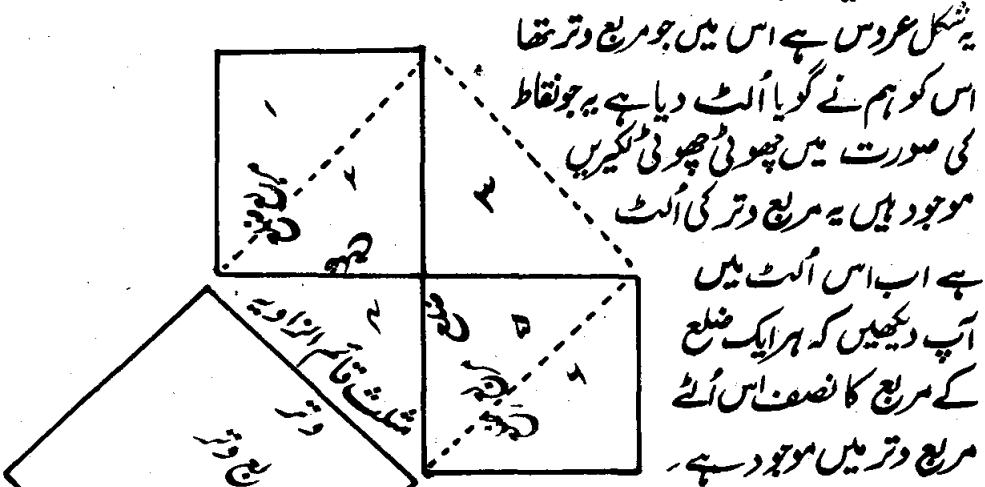


آپ کے ساتھ یعنی چار کو چار کے ساتھ ضرب کریں تو حاصل ضرب سولہ ہو گا۔ تو چار کو جذر اور سولہ کو مربع یا مجذر کہا جاتے گا۔ بعض اعداد کے لئے جذر صحیح نکلتا ہے جیسے نو اس کا جذر عدد صحیح ہے یعنی تین اسی طرح سولہ کے لئے چار اور پچیس کے لئے پانچ تو ایسے اعداد کو منطوق کہا جاتا ہے اور بعض اعداد کے لئے جذر صحیح نہیں نکل سکتا جیسے دس بارہ۔ بیس وغیرہ تو ایسے اعداد کو مسم کہا جاتا ہے

المضروب في نفسه يسع جذل في المحاسبات العددية وضلعاً في المساحة  
ويسعى الحاصل مجدوراً أو مربعاً العداد ان كان له جذراً صحيحاً فمنطق  
والافاصم

او قیڈس نے بشکل عروض یعنی بشکل السابع والاربعین من المقالة الادنی ثابت کیا ہے کہ مثلث  
قائم الزاویہ کے وتر کا مربع دونوں ضلعین کے مربعین کے برابر ہوتا ہے۔ یعنی وتر کا مربع بنایا جائے  
اور ہر ایک ایک ضلع کا بھی مربع بنایا جائے تو جو مربع وتر سے حاصل ہوگا وہ ان دونوں مربعین کے  
برابر ہوگا جو ضلعین سے حاصل ہوتے ہیں یعنی دونوں مجموعہ کے ساتھ برابر ہوگا۔ اسے مثلث  
قائمہ الزاویہ فان مربع وتر من ابعثہ القائمة مساوی لمربعی ضلعیہما او قیڈس  
نے تو مساوات طویل الافعال مقدمات کے ساتھ ثابت کی ہے۔ ویسے ظاہری نگاہ کے طور پر آسان  
طریقہ سے بھی ثابت کیا جاسکتا ہے

دیکھئے



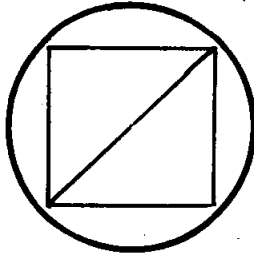
اور جو نصف نصف خارج ہوئی ہے۔ اس کے عوض مثلث  
۳۔ جو اصل تھی داخل ہوگئی ہے اور جو خارج ہوتی ہیں  
مثلث ۱۔ ۲۔ ہے یہ داخل مثلثین ان خارج مثلثین کے برابر ہیں  
لہذا ثابت ہوا کہ مربع وتر ضلعین کے مربعین کے برابر ہے اب فرض کیجئے۔  
کہ اس مثلث کے ضلعین دس دس اجزا آلا تجزی سے مرکب ہیں تو ہر ایک ضلع کا مربع  
سوسو جو پر مشتمل ہوگا اور ان کا جذر دس دس ہوگا۔ تو مربع وتر دوسو اجزا پر مشتمل ہوگا



اب اس دوسو کا جذر تلاش کرنا ہے نہ چودہ ہو سکتا ہے اور نہ پندرہ کیونکہ چودہ کا اپنے نفس کے ساتھ حاصل ضرب ایک سو چھیانوے ہے جو دوسرے کم ہے اور پندرہ کا حاصل ضرب جو اسکا مربع ہوگا۔ وہ دوسو چھپیس ہے۔ لہذا وتر کے اجزا جو دوسو کا جذر بنیں وہ چودہ اور پندرہ کے درمیان ہے۔ تو اس صورت میں جزب منقسم ہو جائے گی۔ تو جس کو آپ نے لاتیجری کہا تھا وہ تجزی ہوگئی و ہذا خلف تو اس سے معلوم ہوا کہ تالیف اجزائے لاتیجری سے نہیں ہو سکتی کیونکہ ہر جز قابل تجزیہ ہو جاتی ہے جب تالیف اجزائے لاتیجری سے نہ ہوتی تو ثابت ہوا کہ صورتہ و ہیولی سے تالیف ہے جو دلیل اتصال ہے اور اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ انقسام کسی حد تک رکتا نہیں ہے تو یہ انقسام لائی نہایت مسادق اتصال ہے لہذا اس سے اتصال ثابت ہوگا۔ بل التحقیق یہاں سے ترقی کرتے ہوئے کہہ رہا ہے صرف یہ نہیں کہ عدد صم کا جذر صحیح نہیں نکلتا بلکہ یہ تقاضا کرتا ہے کہ عدد صم کا سرے سے جذر ہی نہ ہو کیونکہ کسر مجرد ہو یا مرکب مع العدد صحیح تو اس کا مربع صحیح نکل نہیں سکتا اور وتر کا مربع صحیح دوسو کا تھا تو جز لاتیجری کے لحاظ سے یہ لازم آتا ہے کہ اس قاعدہ یعنی وتر کی کوئی مقدار نفس الامر میں نہ ہونے عد صحیح اور نہ عدد صحیح کیونکہ عدد صحیح تو چودہ و پندرہ میں سے کوئی نہ ہو سکا اور چودہ پندرہ کے مابین اخذ کرو تو عدد صحیح کسر ہو جاتے گا۔ اور عدد صحیح کسر کا مربع صحیح بالکل ہو ہی نہیں سکتا یہ مربع دوسو کا ہے۔ جو کہ صحیح ہے تو لازم آتا ہے کہ اس کا جذر نہ ہونے عد صحیح اور نہ عدد کسور اور یہ لازم باطل ہے جو جز لاتیجری کے قول سے لازم آرہا ہے۔ لہذا ملزوم یعنی قول بالجوز باطل ہوگا۔ ویدھان ذالک ہے اس دعویٰ کی دلیل ہے کہ کسر مجرد ہو یا کسر مع العدد صحیح ہو اسی کا مربع صحیح نہیں آسکتا خلاصہ یہ کہ شکل رابع الامقال ثانیہ اوقلیدس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر عدد کا مربع مسادی اور برابر ہوتا ہے اس کے قسمین کے مربعین پھر ایک قسم کو دوسرے قسم میں ضرب کریں پھر حاصل ضرب کو دگنا کر کے قسمین کے مربعین کے ساتھ ملائیں تو وہ مربع عدد اس مجموعہ کے برابر ہوتا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ جس عدد کا مربع لگانا مطلوب ہو اسی عدد کو اسی کے ساتھ ضرب کریں حاصل ضرب کو مربع کہا جاتا ہے۔ اور اصل عدد جذر کہلاتا ہے جیسے آٹھ کا مربع لگانا ہے تو آٹھ کو آٹھ سے ضرب کریں تو حاصل ضرب چونسٹھ ہوگا۔ تو چونسٹھ آٹھ کا مربع ہے اور آٹھ اس کا جذر ہے اب حسب ضابطہ مذکورہ فی الكتاب آٹھ کو دو قسم پر تقسیم کریں تو ہر قسم چار چار کی ہو جائے گی اور ہر ایک قسم کا مربع سولہ سولہ کا ہوگا۔ ان دونوں مربعین کا مجموعہ تیس ہے۔ پھر ایک قسم کو دوسرے قسم میں ضرب کریں

یعنی چار کو چار میں ضرب کریں تو حاصل ضرب سولہ ہوگا پھر سولہ کو دگنا کریں تو بتیس ہونے لگے گا اسکو  
 چار میں ضرب کر کے ساتھ ملائیں تو وہی چونسٹھ ہوگا۔ اور تقسیم الی تقسیم میں آپ خود مختار ہیں۔ خواہ  
 تقسیم متساویں کی طرف تقسیم کریں یا متفاوتین کی طرف صورتوں میں اس کے تین اور پانچ کی طرف تقسیم کریں تو تین کا پانچ نو اور پانچ کا پچیس  
 انکا مجموعہ تیس ہوگا تین اور پانچ کو آپس میں ضرب کریں تو حاصل ضرب پندرہ اور اسکا نصف تیس کو چونتیس کے ساتھ ملائیں  
 تو وہی چونسٹھ ہوگا۔ اسی ضابطہ کے تحت عدد کسری کا مربع صحیح نہیں آسکتا اذ افرضنا ثلثاً وکسراً  
 کسر سے مراد نصف ہے۔ تو اس کو دو قسموں کی طرف منقسم کریں تو ایک قسم تین اور دوسرا قسم وہ کسر  
 یعنی نصف ہے تو تین کا مربع نو ہوگا۔ اور کسر یعنی نصف کا مربع نصف سے کم ہو جائے گا کیونکہ  
 اس کا مربع نکلنے کے لئے نصف کو نصف کے ساتھ ضرب کرنی ہوگی اور ضرب انکسری انکسر  
 کا ضابطہ یہ ہے کہ دونوں کسروں کی صورتوں کو آپس میں ضرب کریں پھر مخربین کو آپس میں ضرب  
 کریں اگر حاصل ضرب اول حاصل ضرب ثانی سے زیادہ ہو تو اول کو ثانی پر تقسیم کریں ورنہ تو حاصل  
 اول کو ثانی کی طرف نسبت کر دیں اضرب صورۃ الکسر فی صورۃ الکسر ثم المخرج  
 فی المخرج واقسم الاول علی الثانی اذ النسبة صورۃ مذکورہ میں  $\frac{1}{2}$  کو  $\frac{1}{2}$  کے ساتھ  
 ضرب کریں تو صورت کسر چونکہ ایک ہے۔ تو ایک کو ایک کے ساتھ ضرب کرنے سے وہی ایک  
 حاصل ہوگا۔ اور مخربین دو دو ہیں تو ان کا حاصل ضرب چار ہوگا۔ اور ایک کو چار کی طرف نسبت  
 دیں گے۔ تو  $\frac{1}{2}$  حاصل ہوگا۔ تو مربع نصف کم ہو کر ربع تک پہنچ جائے گا مجموعہ مربعین نو  
 اور ربع  $\frac{1}{2}$  ہوگا اب ان قسمین کو آپس میں ضرب کریں تو تین کو نصف کے ساتھ ضرب کرنا  
 ہوگا تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ عدد صحیح کو صورت کسر کے ساتھ ضرب کر کے مخرج پر تقسیم کرنا ہوگا  
 اب یوں ہوگا۔  $\frac{1}{2} \times 3 = \frac{3}{2}$  تین کو دو پر تقسیم کریں گے تو ایک سالم اور ایک نصف آئے گا  
 یعنی ڈیڑھ پھر حسب ضابطہ اس کا نصف تین مکمل ہو جائے گا قسمین کے مربعین کے ساتھ ملائیں  
 تو مجموعہ بارہ اور ربع یعنی  $\frac{13}{2}$  ہوگا تو معلوم ہوا کہ عدد مکسور کا مربع صحیح نہیں آسکتا تو ثابت  
 ہوا کہ اس مثلث کے وتر کا کوئی قدر اور مقدار فی الواقع نہیں ہے نہ عدد صحیح نہ عدد مکسور اور یہ  
 باطل ہے۔ جو کہ تالیف من الاجزاء اتی لا تجزی سے لازم آ رہا ہے لہذا تالیف من الاجزاء باطل اور  
 تالیف من الصورة فی صورت صحیح ہوگی۔ جو کہ دلیل اتصال ہے۔ اور اس سے یہ بھی ثابت ہوگا کہ کوئی  
 حصہ جزو لا تجزی نہیں ہے بلکہ ہر جزو تجزی ہے تو معلوم ہوا کہ قبول انقسام لایالی نہایت جائز ہے۔ جو کہ  
 لازم اتصال ہے لہذا تقسیم کے اندر حقیقتہً اتصال ہوگا۔ اور انفصال صرف درجہ عارض میں ہے۔

ذاتی اور اصل چیز نہیں ہے۔ ثم اذا ضرب الستة الزم نے تین کو نصف کے ساتھ ضرب کر کے حاصل ضرب کو گنا کیا تھا اور صاحب الکتاب تین کو پہلے گنا کر کے پھر ضرب فی العکس کر رہا ہے۔ دونوں طریقے صحیح ہیں کوئی فرق نہیں ہے فان قيل الحجة تبتنی على ما مل لغز ان یہ ہے کہ اشکال اقلیدسیہ یعنی دائرہ اور مثلث وغیرہ کی مدار سطح مستوی پر ہے اور متکلمین جو کہ تا لیف من الاجزاء کے قائل ہیں وہ سطح مستوی کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اجزاء کے ایک دوسرے کے ساتھ ملنے کی وجہ سے سطح میں نشیب و فراز پیدا ہو جاتا ہے اور سطح میں چھوٹے چھوٹے فرجے آجاتے ہیں تو جب سطح مستوی کا وجود محقق نہ ہو تو نہ مثلث نکل سکتی ہے نہ دائرہ اور آپکی یہ دلائل ان ہی اشکال پر مبنی ہیں جب آپ کا بلنا غلط ہے تو دلائل بھی غلط ہیں۔ قلت حاصل جواب یہ کہ دائرہ وغیرہ کے انکار کرنے کے باوجود متکلمین مربع قائم الزاویا یا متساوی الاضلاع کا انکار نہیں کرتے جیسے کہ شیخ نے طبعیات شفا میں ان کا یہی مذہب نقل کیا ہے۔ اور یہ مربع اپنے قطر کے ساتھ منقسم الی مثلثین قائمی الزاویتین ہو جاتے گا۔ لہذا ہماری یہ دلیل مذکور جاری ہو جاتے گی کیونکہ اس کی مدار مثلث قائم الزاویہ پر ہے لیکن حقیقت حال یہ ہے کہ متکلمین مربع کا بھی انکار کرتے ہیں اور شیخ ابن سینا کی نقل قابل اعتماد نہیں ہے کیونکہ ان تمام اشکال کی مدار سطح مستوی پر ہے متکلمین سطح مستوی کے سرے سے قائل ہی نہیں ہیں۔ تو مثلث اور مربع کے تحقق کا قول وہ کیسے کر سکتے ہیں اور دوسری وجہ یہ کہ ان تمام اشکال کی مدار دائرہ پر ہے کیونکہ دائرہ سے اربعہ قوس متساویہ کاٹ لینے کے بعد مربع قائم الزاویا حاصل ہوتا ہے اور مربع اپنے قطر کے ساتھ منقسم الی مثلثین قائمی الزاویتین ہوتا ہے۔



متکلمین جب سرے سے حقیقی دائرہ کے قائل ہی نہیں ہیں تو وہ باقی اشکال جو مبنی علی الدائرہ ہیں ان کے قائل کیسے ہو سکتے ہیں باقی رہا وہ دائرہ جو پرکار سے نکالا جاتا ہے یہ حقیقی دائرہ نہیں خود فلاسفہ بھی اسے حقیقی دائرہ نہیں کہتے حقیقی دائرہ کی تعریف یہ ہے سطح مستوی محیط بہ خط

مستدائر فی وسطہ نقطۃ تكون الخطوط المخرجة منها الى المحيط متساوية  
 چونکہ سطح مستوی موجود نہیں ہے اس لئے دائرہ کا وجود ہو ہی نہیں سکتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ متکلمین  
 کے نزدیک جب سطح میں فرجات منفرہ موجود ہیں تو مرکزی نقطہ سے محیط کی طرف ہر جانب سے خطوط  
 متساویہ نہیں کھل سکتے کیونکہ جہاں فرجات کے اندر سے خط گذر کر جلتے گا تو یہ خط لمبا ہو جائے گا  
 نسبت اس خط کے جہاں فرجات نہیں آتے یا قلیل انتقاد آتے ہیں۔ تو جب یہ خطوط متساویہ  
 نہیں تو دائرہ حقیقیہ کا ثبات کس طرح ہو سکتا ہے۔ باقی رہا اثبات دائرہ کا لمبی طریق جس کو  
 شیخ نے ثغاب و نبات میں پیش کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اجسام عنصریہ میں ایک طبیعت نوعیہ  
 بسیطہ ہے اور طبیعت واحدہ بسیطہ کا مقتضا مختلف نہیں ہو سکتا لہذا طبیعت واحدہ بسیطہ کا مقتضا ایک  
 ایسی شکل ہوگی جس کے اندر مختلف اشیاء نہ آئیں لہذا طبیعت بسیطہ کا مقتضا صرف شکل کروی تک محدود ہے  
 گا۔ اور طبیعت واحدہ بسیطہ سے مختلف الحقیقۃ اشیاء صادر نہیں ہو سکتیں لہذا اس قسم کی شکل کو تقاضا  
 نہیں کر سکتی جس میں مختلف نقاط یا مختلف خطوط ہوں اور مرکز سے محیط تک پہنچنے والے خطوط  
 مختلف مقدار ہوں جیسے بیضوی یا مخروطی صورت میں ہوتے ہیں لان الواحد لا یصدر عنہ  
 الا الواحد لہذا اس طبیعت کا تقاضا صرف صورت کرویہ تک محدود رہے گا۔ اور کہہ کو نصف  
 و نصف تقسیم کر کے دائرہ حقیقیہ ثابت کیا جاسکتا ہے لیکن شیخ کا یہ بیان بھی متکلمین پر حرجتہ نہیں ہو  
 سکتا کیونکہ اس بیان کی مدار اس غلط ضابطہ پر ہے کہ الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد  
 متکلمین اس ضابطہ کو تسلیم نہیں کرتے اور یہی غلط ضابطہ ہے جس کی بنا پر حکما لوگ اللہ تعالیٰ  
 سے صرف عقل اول کا صدور مانتے ہیں۔ اور بس باقی کائنات ان عقول سے مانتے ہیں اور یہ  
 ضابطہ کا فرد ہے اس کو تسلیم نہیں کیا جاسکتا اور جو شئی اس ضابطہ پر مبنی ہو وہ بھی قابل  
 تسلیم نہیں ہے۔ والثانیۃ ان مدبر المربع الا

چند مقدمات تمہید پر پہلے ذہن نشین کر لیجئے

اول۔ نسبت بین الاعداد عند اہل الہندسہ دوم ہے ایک مفردہ دوسری مؤلفہ مفردہ اس نسبت کو کہا  
 جاتا ہے جو مضاف نہ ہو خواہ بالافراد ہو جیسے نصف یا با تکرار ہو جیسے ثلثان یا بالعطف ہو جیسے ربع و  
 سدس یہ سب نسب مفردہ کہلاتی ہیں کیونکہ ان میں سے کوئی نسبت مشتمل علی الانفاۃ نہیں ہے  
 مؤلفہ یہ وہ نسبت ہے جس کے اندر ایک نسبت کو مضاف الی النسبۃ الاخریٰ کر دیا جاتے یہ دونوں نسبتیں  
 مختلفہ الجنس ہوں جیسے نصف المربع وغیرہ یا متحدۃ الجنس ہوں جیسے نصف النصف یا ضعف الضعف

یا ثلث الثلث وغیرہ یا یہی قسم ثانی یعنی متحدہ الجنس ہو کر ایک دوسری کی طرف مضاف ہو اسی کو ثلثاۃ بالتکریر کہا جاتا ہے اگر یہ دو نسبتیں مختلفہ الجنس ہو کر ایک دوسرے کی طرف مضاف ہوں جیسے نصف الریح تو اسے مؤلفہ تو کہتے لیکن ثنناہ بالتکریر نہیں کہلاتی

ثانی - نسبتہ ثنناہ بالتکریر کے تحقق کے لئے طرفین اور ایک واسطہ کا ہونا ضروری ہے اور یہ واسطہ بھی مخرج النسبہ ہوگا۔ والمثنایة تقضی الواسطۃ بین الطرفين من جنس المخرج اور یہ بھی ضروری ہے کہ طرف اسفل کی نسبتہ الی الواسطہ وہی ہو جو واسطہ کی نسبتہ الی الطرف الاعلیٰ ہے وبالعکس یعنی طرف اعلیٰ کی نسبتہ الی الواسطہ وہی ہو جو واسطہ کی نسبتہ الی الطرف الاسفل ہے جیسے الرجبہ ثمانیہ ستہ عشر میں یہ نسبتہ تحقق ہو سکتی ہے الرجبہ اور ستہ عشر کو طرفین سمجھتے اور ثمانیہ کو واسطہ تو نسبتہ الالرجبہ الی الثمانیہ وہی ہے جو ثمانیہ کو الی ستہ عشر ہے وبالعکس یعنی جیسے الرجبہ نصف ثمانیہ ہے۔ اسی طرح ثمانیہ نصف ستہ عشر ہے پھر ستہ عشر جیسے ضعف ثمانیہ ہے۔ اسی طرح ثمانیہ ضعف الرجبہ ہے اور یہ بھی ضروری ہے کہ مورث ثلثہ یعنی طرفین اور واسطہ متوالیہ موجود ہوں یعنی ان کے بیچوں بیچ فصل نہ ہو بلکہ تناسب مذکور کے ساتھ لگاتار اور متصلاً بالتوالی موجود ہوں۔

ثالث یہ نسبتہ ثنناہ بالتکریر بسلسلہ اعداد میں قائم نہیں ہو سکتی کیونکہ اعداد میں امور ثلثہ متوالیہ بالنتناسب المذكور موجود نہیں ہیں کیونکہ عدد دوم ہے ایک فرد اور دوسرا زوج ان کا مبداء علی الترتیب واحد اور ثننین ہے۔ واحد اور ثننین کے درمیان کوئی عدد ثالث نہیں ہے جو واسطہ مذکور کا کام دیوے لہذا یہ نسبتہ ان کے مابین قائم نہیں ہو سکتی جب مبدائین کے اندر یہ نسبتہ قائم نہ ہو سکی تو باقی اعداد جو ان مبادی سے حاصل ہوتے ہیں ان کے اندر بھی قائم نہیں ہو سکتی

رابع نسبتہ ایک اور تقسیم کے ساتھ دو قسم ہے ایک عدد یہ دوسری صمیہ نسبتہ عدد یہ ان دو چیزوں میں قائم ہو سکتی ہے جن میں عا د موجود ہو عا د کا معنی ہے المغفالمشترک یعنی ایک شے یا واحد مشترک ہو بین المنسوب والمنسوب الیہ جب اس امر مشترک کو دو نو سے بار بار گرائیں تو وہ فنا اور ختم ہو جائیں یہ نسبتہ عدد یہ کہلاتی ہے اور اس کا تحقق اولاً وبالذات اعداد میں ہوتا ہے کیونکہ ہر دو عدد جن میں بھی یہ نسبتہ قائم کریں گے ان کے لئے واحد کا عدد عا د مشترک ہے جس کے بار بار گرانے سے وہ اعداد فنا ہو سکتے ہیں مقادیر اور اجسام میں اس نسبتہ کا قائم ہونا بواسطہ عروض عدد کے ہوگا۔ دوسری صمیہ اس کو کہتے ہیں کہ ان شتین کے لئے عا د واحد معنی نہ مل سکے یعنی کوئی ایسا امر واحد مشترک نہیں۔ جس کے بار بار گرانے سے وہ فنا ہو سکے اور یہ نسبتہ صمیہ مقادیر متصلہ کے ساتھ مختص ہے جن کے

اندر تحقیقہ اتصال ہے۔ کیونکہ ان کے لئے کوئی عا دوا حد مشترک نہیں ملتا چونکہ متصلات کی تقسیم لا الیٰ نہایت پہلی جاتی ہے۔ اور کسی حد تک رکتی نہیں ہے لہذا متصلات کے اندر نسبتہ صمیمہ ہوگی اور عددیہ مخصوص بالمتصلات ہے اور نسبتہ صمیمہ کا تحقق دلیل اتصال ہوگی اور نسبتہ عددیہ کا تحقق دلیل انفصال یعنی اگر اجسام کو متصل تسلیم کیا جائے تو پھر ان کے اندر نسبتہ صمیمہ قائم ہوگی۔ کیونکہ اس صورتہ میں یہ قابل قسمتہ الیٰ غیر النہایتہ ہو جاتا ہے۔ ان کے لئے عا دوا حد نہیں نکل سکتا بجزلاف اس کے کہ اگر تالیف اجسام جواہر فردہ سے ہو تو پھر ان کے اندر نسبتہ صمیمہ نہیں بلکہ عددیہ قائم ہوگی کیونکہ اس وقت ان کی تقسیم جو لا تجزئی تک پہنچ کر رک جاتی ہے اور یہ جز ان کے لئے عا دوا حد معنی ہو سکتی ہے۔

خامش۔ نسبتہ ایک مربع کی دوسرے مربع کی طرف نسبتہ بین الجذریں کا مثناة بالنگریر ہوتا ہے یعنی جو نسبتہ بین الجذریں ہے اسی کو اپنے نفس کی طرف مضاف کرنے کے ثناتہ بالنگریر کریں تو وہی نسبتہ ان جذریں کے مربعین میں ہوگی۔ حاصل یہ کہ نسبتہ بین الجذریں کا مثناة بالنگریر بالکل مساوی ہوگا اس نسبتہ کا جو بین المرعبین ہے مثلاً عدد الاربعة اور ثمانیہ کو جذریں تصور کیجئے تو اربعہ کا مربع ستہ عشر ہے اور ثمانیہ کا مربع اربع و ستون تو ان مربعین کے درمیان نسبتہ بین الجذریں کا مثناة بالنگریر ہے کیونکہ اربعہ و ثمانیہ میں نصف و ضعف کی نسبتہ تھی۔ ستہ عشر اور اربع و ستون میں نصف النصف و ضعف الضعف کی قائم ہے بہر حال مربعین کے مابین جو نسبتہ قائم ہوتی ہے یہ جذریں کی نسبتہ کا مثناة ہوتا ہے یعنی جذریں کی نسبتہ کو ثناتہ بالنگریر کرنے کے ساتھ وہی نسبتہ تحقق ہوگی جو بین المرعبین ہے اب دیکھتے کتاب کو والثانیۃ ان مد بع قطر المرعب الخیزہ قطر مربع وہی مثلث متساوی الساقین قائم الزاویہ کا وتر ہے تو مربع وتر کیسے یا قطر المرعب کا مربع کہتے۔ حاصل ایک ہے۔ اسی کے متعلق شکل عروس سے ثابت ہو چکا ہے کہ ایک ضلع کے مربع کا ضعف ہے شکل عروس سے یہ ثابت ہو چکا ہے۔ کہ مثلث قائم الزاویہ متساوی الساقین کے وتر کا مربع ضلعین کے مربعین کے برابر ہوتا ہے۔ توجیب ضلعین متساویین ہیں تو لا محالہ مربع وتر ایک ضلع کے مربع کا ضعف ہوگا ہاں اگر ساقین متساویین نہ ہوں تو پھر مربع وتر ضلعین کے مربعین کے برابر تو ضرور ہوگا۔ البتہ اس صورت میں ایک ضلع کے مربع کے ساتھ نسبتہ ضعیفہ قائم نہیں ہو سکتی تو متساوی الساقین ہونے کی صورت میں جب مربع وتر کا مربع ضلع کا ضعف ہو تو حسب ضابطہ خامسہ وتر اپنے مربع کا جذر ہے۔ اور اسی طرح ضلع اپنے مربع کا جذر ہے چونکہ مربعین کے درمیان جو نسبتہ ہوتی ہے وہ بین الجذریں کی نسبتہ کا ثناتہ ہوتا ہے۔ کما مراب چونکہ مربعین کے درمیان نسبتہ

ضعفیت ہے یعنی مربع وتر ضلع کے مربع کا ضعف ہے تو لامحالہ قطر مربع یعنی وتر مثلث کو ضلع کی طرف  
 ایسی نسبت ہوگی جس کا مثلثاۃ بالنگریر ضعف تک پہنچے گا کیونکہ جذریں کی نسبتہ کا مثلثاۃ بالنگریر مربعین  
 کی نسبتہ کا مساوی ہوتا ہے۔ تو جب مربع وتر دنگھا ہے اور وتر اس کا جذر ہے اور مربع ضلع ہر جہ  
 نصف ہے اور ضلع اس کا جذر ہے تو ضروری ہے کہ ان جذریں کی نسبتہ مثلثاۃ بالنگریر مساوی ہوگا  
 اس نسبتہ کا جو بین المربعین ہے اور چونکہ نسبتہ بین المربعین ضعفیتہ کی ہے لہذا قطر مربع کو ضلع کی طرف  
 ایک ایسی نسبتہ ہوگی جس کا مثلثاۃ بالنگریر ضعفیتہ تک ضرور پہنچے گا پھر چونکہ نسبتہ مثلثاۃ بالنگریر ان  
 اشکال میں قائم ہوتی ہے اور یہ نسبتہ بین الاعداد قائم نہیں ہو سکتی کما کیونکہ مبادی اعداد واحد اور  
 اثنین ہیں جب ان کے مابین کوئی عدد ثالث نہیں ہے تو ان کے اندر نسبتہ مثلثاۃ بالنگریر قائم  
 نہیں ہو سکے گی۔ کیونکہ تحقیق موقوف علی امور ثلثہ متوالیۃ علی التناسب المشروط توجب مبادی اعداد  
 اندر نسبتہ مثلثاۃ قائم نہ ہو سکی تو باقی سلسلہ اعداد میں بھی قائم نہ ہوگی لہذا اس نسبتہ کا تحقق اس امر  
 کی دلیل ہے کہ ان اشکال میں اور اسی طرح نسبتہ قطر کی طرف ضلع کے یہ نسبتہ صحیحہ ہے عددی نہیں  
 ہے۔ اور نسبتہ صحیحہ مختص بالمقادیر المتصلہ ہے جس کے لئے عاد واحد معنی نہیں نکل سکتا جب قطار ضلع  
 میں نسبتہ صحیحہ قائم ہو کر دلیل اتصال ہوئی تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ تمام مقادیر اور اجسام میں  
 اتصال ہے کیونکہ قول بالفصل نہیں ہے۔ کہ بعض مقادیر میں اتصال ہو اور بعض میں انفصال اور  
 اتصال مساوق ہے اس امر کا تقسیم لالی نہایتہ جاتے گی جب تقسیم لالی نہایتہ ہوئی تو معلوم ہوا کہ  
 تالیف مقادیر جو ہر فردہ یعنی اجزائہ تجزی سے نہیں ہے ورنہ تو ان کے اندر نسبتہ عددیہ قائم ہوتی  
 جو کہ دلیل انفصال ہے اور لالی نہایتہ جاتی تو اب یہ ثابت ہوا کہ کمی تالیف صورتہ او مہولی سے ہے اور یہی  
 ہماری مراد ہے۔

الرابعة ان احد ضلعي القائمة الاشكال عروس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مثلث قائم  
 الزاویہ کا وتر ایک ضلع کی مقدار سے اٹول ہوتا ہے اور شکل جاری سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وتر کی لمبائی مجموعہ ضلعین کی  
 لمبائی سے کم ہوتی ہے قال اوقلیدس کل ضلع مثلث فہا معا طول من اثالث و ہذا الشكل یلقب بالعماری و ہذا شکل  
 العشرون من اوقلیدس تو اب اس محبتہ رابعہ کا ماحصل ہے کہ جب مثلث قائم الزاویہ کا ایک ضلع تین اجزائہ مشتمل ہو  
 اور دوسرا ضلع دو اجزائہ پر تو مجموعہ ضلعین جا اجزائہ مشتمل ہوں گے کیونکہ ایک جو مشترک بین الضلعین ہو جاتی ہے  
 کافی بنا شکل ! تو وتر قائمہ شکل عروس تین اجزائہ سے نازد ہوگا۔ اور شکل جاری چار اجزائہ سے کم ہوگا تو ایک  
 جز ٹوٹ جاتے گی تو جس جز کو آپ لاتجزی کہتے تھے وہ تجزی ہو کر تقسیم ہوگئی

## (توضیح سابع عرض الشعیر من شرح الجعینی)

### (المقدمات التمهیدیہ)

الاولی - محیط کل دائرۃ ثلثۃ امثال القطر وسبع یعنی ہر دائرہ کا محیط اپنے قطر کے تین برابر اور ایک ساتویں کے مساوی ہوتا ہے۔ اگر آپ کو محیط دائرہ کی مقدار معلوم ہے اور قطر مجهول تو محیط کو تین اور ساتویں یعنی  $\frac{1}{7}$  پر تقسیم کریں تو جو ماہل قسمتہ ہے وہی مقدار قطر ہوگی اگر آپ کو قطر دائرہ معلوم ہے اور محیط مجهول ہے تو قطر کو  $\frac{3}{7}$  کے ساتھ ضرب کریں۔ تو مقدار محیط نکل آئے گی۔ (قاعدہ) اگر عدد صحیح کو عدد کسری کے ساتھ ضرب کرتی ہے تو دیکھ لیں کہ اگر کسر کے ساتھ عدد صحیح بھی موجود ہے جیسے  $\frac{3}{7}$  میں تین کا جمع عدد مع کسر ہے تو اس وقت اس عدد مع کسر کو مٹس کرنا ہوگا۔ یعنی عدد صحیح کو مخرج کسریں ضرب کریں اور صورتہ کسر کو جمع کریں تو جنہیں ہو جائے گی۔ جیسے عدد مذکور میں تین کو سات کے ساتھ ضرب کریں اکیس ہو جائے گا صورتہ کسر ایک ہے اس کے جمع کرنے سے بائیس ہو جائے گا گویا عدد مذکور کا مٹس  $\frac{11}{7}$  ہوگا جسے عدد صحیح کو ضرب کرنا ہے اس مٹس کے ساتھ یعنی بائیس کے ساتھ ضرب کر کے مخرج کسریں سات پر تقسیم کریں وہی خلاصۃ الحساب ان كان الكسر في احد الطرفين فقط مع صحيح فاضرب المخرج في الصحيح ثم اقسد الحاصل على المخرج اگر عدد صحیح کو صحیح مع کسر پر تقسیم کرنا ہو تو عدد صحیح مع کسر کو پہلے مٹس کریں پھر عدد صحیح میں کو تقسیم کرنا ہے اس کو مخرج کے ساتھ ضرب کریں اور مٹس پر تقسیم کریں ان تضرب المقسوم والمقسوم عليه في المخرج ثم تقسم حاصل المقسوم على حاصل المقسوم عليه مثلاً اگر قطر دائرہ چودہ ہو تو اس کو  $\frac{3}{7}$  کے مٹس  $\frac{11}{7}$  میں بائیس کے ساتھ ضرب کریں۔  $3 \times 8 = 24$  ہو جائے گا۔ پھر اس کو مخرج کسریں سات پر تقسیم کریں تو حاصل قسمتہ  $24 \div 7 = 3$  ہوگا یہ مقدار محیط ہے۔ اگر محیط دائرہ  $24$  ہو تو اس کو  $\frac{3}{7}$  پر یوں تقسیم کریں کہ مخرج کسریں سات کے ساتھ ضرب کریں اور بائیس پر تقسیم کریں پھر وہی چودہ نکل آئے گا۔ جو کہ مقدار قطر ہے۔

الثانیۃ - نسبة الكرة الى القطر كنسبة القطر الى القطر مثلثة بالتكرير فاذا كان قطر كرة ثلاث قطر كرة اخرى فالكرة الصغرى ثلث ثلث ثلث الكبرى



الثالثة :- قطر الارض ۲۵۲۵ فرسخاً فالقمر وجد بالدرجة الواحدة من الارض اثنتین وعشرین فرسخاً وتسعی فرسخ یعنی  $\frac{1}{4}$  ۲۲ فضی بواہ فی ثلثمائة وستین کیونکہ ان کے نزدیک محیط دائرہ تین سو ساٹھ درجہ پر مشتمل ہوتا ہے تو حاصل ضرب آٹھ ہزار چھتالیس ہوگا۔ تو محیط ارض آٹھ ہزار فرسخ ہو اور اس محیط کو حسب ضابطہ  $\frac{1}{4}$  ۳۳ تقسیم کر کے مقدار قطر معلوم کی جو کہ ۲۵۲۵ ثابت ہوئی۔ الدلیل :- نسبة الخارج من القسمة الى المقسوم يكون ابدأ كنسبة الواحد الى المقسوم عليه لان القسمة عبارة تحصيل عدد نسبة الى الواحد كنسبة المقسوم الى المقسوم عليه ہیے آپ ہیں کو چار تقسیم کریں تو حاصل قسمتہ پانچ کو واحد کی طرف جو نسبتہ ہے بیس کو چار کی طرف وہی ہے یعنی پانچ گنا ہونے کی اور علی العکس بھی ایک ہی طرح کی نسبتہ لگتی ہے تو چار کو بیس کی طرف وہی نسبتہ ہے جو ایک کو پانچ کی طرف ہے

الخامسة :- نسبة الكسور كنسبة الاصول ونسبة الانصاف كنسبة الاضعاف وعلى العکس مثلاً نسبة الاربعة الى العشرين الخمسية كذا بين الاثنين والعشرة وعلى العکس

فاحفظ المقدمات وانطبقها على عبارة الكتاب متوكلاً على من اليه المرجع والمآب چونکہ ارتفاع اعظم الجبال فرسخان وثلث فرسخ ہے گویا اس کو ۵ - امثال نصف تصور کیجیے یعنی پانچ انصاف شمار کیجیے۔ کیونکہ اربعہ انصاف فرسخین سے نکلیں گے اور ثلث کو بھی تقریباً ایک نصف شمار کر لیں تو تقریباً پانچ انصاف ہو جائیں گے۔ اور نسبتہ ایک نصف فرسخ کی بطرف قطر ارض ویسے ہے جیسے نسبتہ خمس شلح عرض شعیرہ کی یعنی  $\frac{1}{5}$  عرض شعیرہ کی بسوتے ذراع کے ہے تو پانچ امثال نصف فرسخ کو بسوتے قطر ارض کے  $\frac{1}{5}$  عرض شعیرہ کی بطرف ذراع کے ہوگی

بحسب المقدمة الخامسة

بیانہ عدد ضعف فرسخ قطر کو عدد شعیرات ذراع تقسیم کریں

۳۵	
۱۴۴	۵۰۹۰
	۲۲۲
	۴۴۰
	۴۲۰
	۵۰

حسب مقدمہ رابعہ ۳۵ کو ۵۰۹۰ کی طرف نسبتہ ایسے ہوگی جیسے ایک شعیرہ کو بطرف ۱۴۴ کے ہے جو کہ عدد شعیرات ذراع ہے۔ اور مقدمہ خامسہ کے محاظ سے حاصل قسمت کے پینسیویں کو یعنی  $\frac{1}{5}$  کو ۵۰۹۰ کی طرف یعنی عدد ضعف فرسخ قطر کی طرف نسبتہ

ایسے ہوگی جیسے ایک شعیرہ کے پینتیسویں کو بطرف ۴۴ کے وهو المراد بقولہ بل یکون  
نسبة خمسی سبع خمسة وثلثین وهو الواحد الواحد اور حسب قاعدہ خامسہ جو نسبت ایک فرسخ  
کو بطرف ۵۹۰ کے ہے وہی نسبت نصف فرسخ کو بطرف ۲۵۴۵ (جو کہ قطر ارض ہے) اور نصف  
قطر یعنی ۵۰۹۰ کا نصف ہے) کے ہوگی۔ وهو المراد بقولہ اعنی نسبة نصف فرسخ  
الی القطر کنسبة الواجب نسبة نصف فرسخ کو بطرف ۲۵۴۵ یعنی قطر ارض کے ایسے ہے جیسے  
۱/۲ عرض شعیرہ کو بطرف زراع ہے یہی مراد ہے کہ نسبتہ خمس سبع عرض شعیرہ الی  
ذراع سے تو پہلے امثال نصف فرسخ یعنی ارتفاع عظیم الجبال کو بطرف ۲۵۴۵ کے نسبتہ ایسے ہوگی  
جیسے سبع عرض شعیرہ یعنی ۱/۲ عرض شعیرہ کو بطرف ذراع کے ہے فثبت قولہ فنسبة ارتفاع  
اعظم الجبال الواجب یہی نسبتہ سبع عرض شعیرہ کی بطرف شعیرات ذراع کے ہے یعنی ۱/۲ کو بطرف  
۴۴ کے ہی نسبتہ الواحد الی الف وثمانیہ خلاصہ یہ کہ ارتفاع عظیم الجبال کو بطرف  
قطر ارض کے نسبتہ ایسی کی ہوئی تو اب اگر ارتفاع عظیم الجبال کو قطر فرض کر کے کرہ بنا لیتے تو اس  
کو نسبتہ بسوتے کرہ ارض کے مثلث بالتکریر کی ہوگی۔ علی حسب المقدمة الثانیہ  
وہ یہ کہ ۱۰۰۸ کو اپنے نفس میں ضرب دیجئے  
دیجئے تاکہ مطلوب بطریق مثلث بالتکریر ثابت ہو۔ وهو المراد بقولہ وہی نسبة الواحد  
الی الف الف الف واربعة عشرین۔ الوا

۱۰۰۸
۱۰۰۸
۸۰۶۴
۱۰۰۸
۱۰۱۶۰۶۴
۱۰۰۸
۸۱۲۸۵۱۲
۱۰۱۶۰۶۴
۱۰۲۴۱۹۲۵۱۲

اکائی	-	دہائی	سینکڑ
اماد		عشرات	مئات
ہزار		دہ ہزار	لکھ
اماد الف		عشرات الف	مئات الف
دہ لکھ		کرور	دہ کرور
اماد الف الف		عشرات الف الف	مئات الف الف

ارب  
اماد الف الف الف

ایک ارب دو کرور کیا لیس لاکھ  
بیانوںے ہزار پانچسو بارہ

## (مقولاتِ عشر)

فلاسفہ کہتے ہیں کہ عرض تسعہ اجناس کی طرف منقسم ہے جن کو مقولات تسعہ عرضیہ سے موسوم کرتے ہیں اور ایک جنس جو ہر ہے مجموعی طور پر مقولات عشر کہلاتے ہیں اور یہی اجناس عالیہ للمکنات کہلاتے ہیں ایک ان میں این ہے یہ حصول شتی فی المکان کو کہتے ہیں اور دوسرا مٹی۔ یہ حصول شتی فی الزمان کو کہتے ہیں دونوں کی مثال جلوس زید فی المسجد یوم الجمعة ثالث و صبح یہ وہ ہیئت ہے جو کہ شتی کو من نسبتہ بعض اجزائہ الح بعض حاصل ہو۔ جیسے ہیئت رکوع و سجود۔ رابع اضافہ۔ یہ وہ نسبت ہے جو ایک شتی کو بالقیاس الی غیرہ حاصل ہو خواہ وہ نسبت مکررہ ہو جیسے نخوة جو جانین کے ساتھ تعلق رکھتی ہے خواہ غیر مکررہ جیسے ابوة اور ثبوتہ۔ خامس ملک ایک شتی کا کل یا بعض کا محاط ہونا ایسی چیز کے ساتھ جو اس شتی کے منتقل ہونے کے ساتھ منتقل ہوتی ہے۔ جیسے ٹیص و عمامہ وغیرہ کے ساتھ محاط ہونا اسے ملک کہا جاتا ہے۔ سادس الفعل بالفم۔ وهو تاثیر فی الغیر کا قطع۔ سابع انفعال وهو قبول الاثر عن الغیر کا الانقطاع و هذه المقولات السبع تسعی الاعراض النسبہ وقد انکرھا المتکلمون وجعلوها وھیئت انتزاعیة سوی الاین۔ ثامن۔ کم جے مقدار بھی کہتے ہیں یہ وہ ہوتا ہے جو قسم اور مساواة و لا مساواة کو بالذات قبول کرتا ہے اور وہ قسم ہے۔ ایک کم منفصل دوسرا متصل اگر حدود مشترکہ اس میں نہ نکل سکیں تو وہ کم منفصل ہے۔ جیسے عدد اگر اس میں حدود مشترکہ پائی جاسکیں تو وہ کم متصل ہے۔ حدود مشترکہ وہ ہوتی ہیں جس کے ملنے یا نہ ملنے سے اس شتی میں زیادتی اور کمی نہ ہو اور کم متصل مختلف اقسام پر ہے اگر اشارہ حبیہ کو قبول نہ کرے تو وہ زمان ہے اگر قبول کرے تو وہ خط اور سطح و جسم تعلیمی ہے فالخط طول بلاعرض و عمق و السطح طول و عرض فقط بلاعتق و الجسم التعلیمی طول و عرض و عمق و لیس ہو بالجسم الطبعی المبحوث عنه فی الحکمة الطبعیة المركب من الہیولی والصورة او الجواهر الفردة بل هو مقدار و عرض قاسمہ یبحث

عنه في العلم التعليمي وهو الهندسة - تاسع الكيف - وهو ما يقبل القسمة لذاته ولا يتوقف تصوره على الغير وهو على اربعة اقسام الاول للمعنى اما باللمس كالحراة والبرودة او بالبصر كالضوء واللون او بالسمع كالصوت والحروف او بالطعم كالحلاوة والمرارة او بالشم كالروائح والكيف الثاني الاستعداد وهو القوة والضعف اى عسر القبول من الغير وسهولته كالصلابة واللين والكيف الثالث النفساني المخصوص بذوات النفس كالحياة والعلم والشجاعة والحب والكيفية النفسانية ان كانت راسخة يصيرز والها او يتعذر سُميت ملكةً والافعال والغالب ان الكيفية تتبدل حالاً ثم تعود ملكةً والرابع ما يعرض الكميات بناءً على جواز قيام العرض بالعرض كالزوجية والفردية للعداد والمثلثية و المربعية للسطح والكروية للجسم التعليمي والعاشري الجوهر - هو الموجود لافي الموضوع يعنى اني موجودية في محتاج الى الحمل والموضوع نه هو بخلاف عرض كالموجود في الموضوع كعرض كذا جاتا ہے موضوع ایسے محل کو کہا جاتا ہے جو حامل فیہ کے لئے مقوم ہوتفصیل یہ ہے کہ ایک چیز جو دوسرے میں حلول کرتی ہے تو حلول کرنے والی کو حال کہتے ہیں اور جس میں حلول ہوا ہے اس کو محل کہتے ہیں جو سواد ثوب میں حلول کرتی ہے تو سواد حال ہے اور ثوب محل اگر محل اپنے حال کے لئے مقوم ہو تو ایسے محل کو موضوع کہتے ہیں اور حال کو عرض جیسے سواد و بیاض جب تک کسی جسم کے ساتھ اس کا تعلق حلولی نہ ہو تو نہ یہ مقوم ہو سکتی ہیں متحقق تو جسم موضوع اور اور سواد وغیرہ عرض قرار پائیں گے اگر محل اپنے حال کے لئے مقوم نہیں ہے بلکہ حال سے قوام حاصل کرتا ہے۔ اور حال اس محل کے لئے مقوم قرار پاتا ہے تو ایسا محل مادہ کہلاتا ہے اور حال کو صورت کہتے ہیں۔ فال موضوع و المادة متبائنان تبايناً جزئياً مندوجان تحت المحل اندراج الاخصين تحت الاعم وكذا العرض والصورة متبائنان مندوجان تحت المحال - نبراس ۱۳۵

مردی	دراز	دیدم	نیکو	بشہر	امروز
جوہر	کم	افعال	کیف	این	متی

با خواستہ	نشستہ	از کرد	خولیش	فیروز
اضافہ	وضع	فعل	ملک	ملک
بدورت	بسی	عاشق	دل	شکستہ
متی	کم	اضافہ	جوہر	انفعال
سیاہ	کردہ	جام	بکنجے	نشستہ
کیف	فعل	ملک	این	وضع
کم	قد	تکثر	قلب صبرک	انفا
کم		انفعال	جوہر اضافہ	متی
اولیٰ	بزاویہ	و	سود	ثوبہ
وضع	این		فعل و کیف	ملک

جوہر خمسہ اقسام پر ہے۔ اگر جوہر محل ہو یعنی مقام حلول تو یہ بیہولی ہے۔ اس کے اندر یہ شرط کرتے ہیں کہ محل جوہر آخر ہو یعنی اس محل کے اندر حلول کنندہ بھی جوہر ہو تو اس محل کو بیہولی کہیں گے۔ یہ قیاس لئے مکی تاکہ جسم نکل جاتے ورنہ تو جسم طبعی بھی جوہر ہو کر محل اعراض بنتا ہے اور اگر جوہر حال ہو یعنی حلول فی محل کرنے والا ہو تو ایسے حال کو صورتہ کہا جاتا ہے خواہ صورتہ جسمیہ ہو یا نوعیہ اگر جوہر مرکب من الحال و لہل ہو تو یہ جسم طبعی کیونکہ جسم طبعی مرکب من الصورة والبیہولی ہے اور یہ دونو حال محل ہیں۔ اگر یوں نہ ہو تو پھر دیکھتے کہ اگر اس کا تعلق بالاجسام تعلق تدبیری تو یہ نفس ہے خواہ نفس السانیہ ہو یا فلیکیہ اگر اس کا تعلق بالاجسام تعلق تاثیری ہو تو یہ عقل ہے جیسے عقول عشر کیونکہ حکماء کے نزدیک ان کا تعلق بالاجسام تعلق تاثیری ہے اس لیے جوہر کے یہ پانچ اقسام ہوتے بیہولی۔ صورتہ۔ جسم طبعی۔ نفس۔ عقل۔

تمت الحاشیة المسماة بالتحفة النعمانیة بفضل اللہ تعالیٰ وعونہ والحمد  
للہ رب العالمین و الصلوٰۃ والسلام علی سید المرسلین و علی آلہ

و اصحابہ اجمعین

کتابت در اقبال رحیمی خوشنویس دفتر کتابت شاہین مارکیٹ ملتان

# لَهْكَ تَا نَعْمَانِي

فِي حُلِّ

## التفسير البصاوي

الفهاوحررها ابو عبید منظور احمد نعمانی

المدرس بالمدرسة العربية الانورية حبيب باد طاهر والى بهاولپور

پاکستان

مکتبہ شریکت علمیہ

بیرون بوہڑ گیٹ - ملتان فون ۵۴۴۰۹۰

فیوض عثمانی

شرح اردو

فضول کبریٰ

مُصَنَّفٌ

مولانا مولوی عبدالرزاق صاحب میرٹھی

# الہدایۃ نصیب الرایۃ

ترقیہ و ترقیہ نصیب الرایۃ  
مولانا امین الدین منظر و احمد تونسوی  
مدنی طبع و ترقیہ قاسم العلوم و روشناس

دوسری نشانی میں "ہدایۃ" کو جو مقام و اہمیت حاصل ہے وہ اہل علم سے مخفی نہیں ہے، جبکہ پروفیسر الاسلام پان آفرین علی خان صاحب  
الفرغی نے رحمۃ اللہ علیہ سالانہ شریعہ کو فقہ حنفی کی روشنی میں لائے نقلیہ و عقیدہ کیساتھ جس لوگ کے ساتھ بیان فرماتے ہیں اور ان کے خیال  
کے جو نادر اور اچھے نمونے پیش کرتے ہیں وہ اپنی مثال آپ ہیں جس "ہدایۃ" کے مسائل کو بہترین کیفیت پر لکھا گیا ہے۔  
جو احادیث شریفہ کی ہیں ان کی تخریج مختلف ادوار میں طویل القدر علمائے کمال میں علامہ جمال الدین ابو عبد اللہ بن یوسف  
زیلعی رحمۃ اللہ علیہ کی "نصیب الرایۃ لا احادیث" کے ایک خاص تمام جلد میں ہے۔  
مقام میں "مکتبہ شرکت علمیہ" جو دوسری کتب کو جس ترتیب اور جدید اسلوب کے ساتھ طبع کرنے کا خاص ذوق  
رکھتا ہے، اس سال "ہدایۃ" کو "نصیب الرایۃ" کی جدید ترتیب حاشیہ کیساتھ شائع کیا ہے، علاوہ میں تصحیح و غلط  
کا خصوصی اہتمام کیا گیا ہے۔ یہ ندرت جامدہ قاسم العلوم مقام کے مفتی منظور احمد تونسوی نے غفلت سے انجام دی ہے۔  
"ہدایۃ" کے اس نسخہ میں بہ الزم کیا گیا ہے کہ ہر صفحہ کے حواشی اور متعلقہ احادیث کی تخریج اسے غور سے اس باب کے  
مطالعہ میں اہتمامی سہولت ہو گئی ہے۔  
نی الحال "مکتبہ شرکت علمیہ" نے اس ترتیب کے ساتھ "ہدایۃ" جلد اول کی کتاب اللہ علیہ السلام کی کتاب الحج  
تک شائع کیا ہے۔ امید ہے باقی جلدیں بھی جلد منظر عام پر آجائیں گی۔ ان شاء اللہ العزیز! (تصویر محمد ہاشمی)

کاغذ کتابت، طباعت عمدہ ۴۹ صفحات، مجلد

شمارہ مکتبہ شرکت علمیہ بیرون بولہ لکھنؤ ملتان



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

# مِصْبَاحُ الْعَوَامِلِ

یَعْنِ

مترجم اردو شرح مائتہ عامیل  
مع شرح و ترکیب بزبان اردو کامل  
مع اضافہ مقدمہ حل مطالب وغیرہ

ناشر

مکتبہ شکریت علیہ میرین بوٹہ گیٹ ملتان