

تنظیم المدارس کے تحت مانویہ خاصہ کے
نصاب میں داخل فلسفہ کی مشہور کتاب

هدایۃ الحکمة

(عربی نسخہ)

مع آسان اردو شرح

تعلیم الحکمة

حافظ محمد عبد الستار سعیدی

ناظم تعلیمات جامعہ نظامیہ رضویہ، لاہور

مکتبہ تنظیم المدارس (اہل سنت) پاکستان

جامعہ نظامیہ رضویہ، اندرون لوہاری دروازہ لاہور

فون : 7634478

تنظیم المدارس کے تحت ثانویہ خاصہ کے نصاب میں داخل فلسفہ کی
مشہور کتاب ہدایۃ الحکمۃ (عربی محشی) مع آسان اردو شرح

تعلیم الحکمۃ

حافظ محمد عبدالستار سعیدی
ناظم تعلیمات جامعہ نظامیہ رضویہ، لاہور

کتاب	_____	تعلیم الحکیمہ
تصنیف	_____	حافظ محمد عبدالستار سعیدی
تبیین	_____	قاری محمد ظہیر بیٹ
پروف ریڈنگ	_____	قاری محمد ضیاء الحق ہزاروی، محمد شفیع الرحمن
کتابت	_____	محمد شریف گل، کمریال کلاں (گوجرانوالہ)
اشاعت	_____	۱۴۲۰ھ / ۲۰۰۰ء
تعداد	_____	ایک ہزار
صفحات	_____	
مطبع	_____	اوپریلیا پرنٹرز ریٹی گن روڈ لاہور
قیمت	_____	۲۲ روپے



ملنے کے پتے

- (۱) مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ رضویہ اندرون لوہاری دروازہ لاہور ۸
- (۲) مکتبہ تنظیم المدارس " " " " " " " "
- (۳) مکتبہ شمس العلوم جامعہ رضویہ ایس ٹی ۴ بلاک این نارنگہ ناظم آباد، کراچی
- (۴) مکتبہ غوثیہ ہدایت القرآن ممتاز آباد، ملتان
- (۵) مکتبہ ضیائیہ محلہ تلواراں، سبزی منڈی، زاولپنڈی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

عرض شارح

راقم کی یہ کتاب نہ تو ہدایۃ الحکمۃ کا محض تحت اللفظ ترجمہ ہے اور نہ ہی یلبذی اور صدر کی طرح فاضلانہ اور مجتہدانہ مباحث پر مشتمل مبسوط و مفصل شرح۔ بلکہ طلبہ کی سہولت کو مد نظر رکھتے ہوئے ہر فصل کے تحت آسان لفظوں میں مختصر و مربوط طور پر اسی قدر تقریر پر اکتفا کیا گیا ہے جس سے منشاء مصنف واضح ہو جائے۔ حکمت اور اس کی تمام اقسام کی تعریفات و امثلہ کو مقدمہ میں ذکر کر دیا گیا ہے راقم نے یلبذی، اس کے حاشیہ عین القضاة اور شرح ہدایۃ الحکمۃ از علامہ عبدالحی خیر آبادی کے علاوہ استاذی المکرم جامع المعقول والمنقول حضرت علامہ مولانا مفتی محمد عبدالقیوم ہزاروی دامت برکاتہم العالیہ کی تقریرات سے بھی استفادہ کیا ہے۔ ثانویہ خاصہ کے علاوہ درجہ عالیہ کے امتحان میں کامیابی کے لئے بھی یہ کتاب طلبہ کے لئے مفید و معاون ثابت ہو سکتی ہے۔ ارباب علم و فضل سے

اصلاح کی امید ہے۔



محمد عبدالستار سعیدی

۲۶۔ رجب ۱۴۱۴ھ

۱۰۔ جنوری ۱۹۹۴ء

مصنف تعلیم الحکمت

مولانا الحاج حافظ محمد عبدالستار سعیدی ناظم تعلیمات و شیخ الحدیث جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور رشتہ پورہ
و خطیب جامع مسجد مسلم لاہور، ضلع راولپنڈی کے معروف گاؤں گنگا نوالہ میں 11 اکتوبر 1949ء
کو چوہدری شیردل بن جعفر خان نمبردار کے گھر پیدا ہوئے۔ 1965ء میں حفظ قرآن، 1974ء میں
میٹرک اور 1976ء میں درس نظامی کی تکمیل کی۔

اسی سال جامعہ نظامیہ رضویہ سے تدریس کا آغاز کیا۔ آپ ہر و عزیز مدرس ہیں اللہ تعالیٰ نے اپنے
فضل و انعام سے موصوف کو بڑی خوبیوں سے نوازا ہے۔ موصوف حلم و بردباری، خلوص و اللہیت اور ایثار
و ہمدردی کا پیکر، بہترین منتظم، انتہائی محنتی اور تجربہ کار استاذ ہیں۔ ان کی بڑی خوبی یہ ہے کہ وہ طویل سے
طویل بحث کو چند جملوں میں سمیٹ کر طلباء کے ذہن میں ڈال دیتے ہیں یہی وجہ ہے کہ جامعہ نظامیہ رضویہ
کی تمام چھوٹی بڑی کلاسوں کی یہی خواہش ہوتی ہے کہ ہمارے اسباق حافظ صاحب کے پاس ہوں۔
آپ کو 1983ء اور 2006ء میں حج کی سعادت نصیب ہوئی اور حسن اتفاق کہ دونوں مرتبہ حج
جمعة المبارک کو ہوا۔ علاوہ ازیں 1996ء، 2001ء، 2004ء، 2006ء اور 2008ء میں بصورت
عمرہ زیارت حرمین کی سعادت سے بہرہ ور ہوئے۔

آپ کی مطبوعہ تصانیف میں سے چند ایک کے نام یہ ہیں:

مرآة التصانیف، تعلیم الحکمة، تعلیم المنطق، مفاتح المراتق، تلخیص المنطق، تعلیم الصرف، ترجمہ سنن
نسائی، رد و ہابیت، امام احمد رضا جامع العلوم عبقری شخصیت، فوائد جلیلہ، مصنفین صحاح ستہ، فہارس فتلائی رضویہ
فوائد تفسیریہ اور علوم قرآنیہ فتلائی رضویہ کی روشنی میں اور ترجمہ فتلائی رضویہ جلد ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹،
۲۰، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰۔

آپ کی علمی، تحقیقی اور تصنیفی خدمات خصوصاً فتاویٰ رضویہ جدید کی اشاعت میں آپ کے عظیم کردار
پر خراج تحسین پیش کرتے ہوئے مؤرخہ 20 اگست 2006ء کو برکاتی فاؤنڈیشن کراچی کی طرف سے آپ
کو چاندی میں تولا گیا۔ آپ نے وہ تمام چاندی (۸۱ کلو) رضا فاؤنڈیشن کو عطا فرمادی۔
اللہ تعالیٰ موصوف کو دین متین کی خدمت کی مزید توفیق عنایت فرمائے اور اسے ان کی آخر
کا ذریعہ نجات بنائے۔ آمین ابارب العالمین بجاہ سید المرسلین علیہ الصلوٰۃ والتسلیم

حافظ خادم حسین رضوی

شیخ الحدیث جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور

جمادی الاولیٰ ۱۴۲۹ھ

جون 2008ء

مفتِ مہ

حکمت کی تعریف
هُوَ عِلْمٌ بِأَحْوَالِ الْمَوْجُودَاتِ أَعْيَانًا كَانَتْ
أَوْ مَعْقُولَاتٍ عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ فِي نَفْسِ
الْأَمْرِ بِقَدْرِ الطَّاقَةِ الْبَشَرِيَّةِ -

موجوداتِ نفس الامر کے احوال و افعیہ کو طاقتِ انسانی کے مطابق جاننا
چاہے وہ موجوداتِ اعیان ہوں یا معقولات یعنی موجوداتِ خارجیہ ہوں
یا ذہنیہ۔

موضوع : موجوداتِ نفس الامر۔

غرض : نفسِ ناطقہ کی قوتِ نظریہ اور قوتِ عملیہ کی تکمیل۔

نفسِ ناطقہ کے لئے دو قوتیں ہیں :

فائدہ
(۱) قوتِ نظریہ، یعنی وہ قوت جس کے ساتھ وہ اشیاء
اور ان کے احوال کا ادراک کرتا ہے، اس کو قوتِ عاقلہ بھی کہتے ہیں۔
(۲) قوتِ عملیہ، یعنی وہ قوت جس کے ساتھ وہ ایسے اعمال پر قادر

ہوتا ہے جن کے ذریعے وہ فضائل سے مزین اور ذائل سے مبرا ہوتا ہے اس کو قوتِ عاملہ بھی کہتے ہیں۔ نفسِ ناطقہ کی قوتِ نظریہ کی تکمیل حکمتِ نظریہ سے اور نفسِ ناطقہ کی قوتِ عملیہ کی تکمیل حکمتِ عملیہ سے ہوتی ہے۔

نوٹ : بعض لوگوں نے حکمت کی تعریف میں موجودات کو اعیان کی قید سے مقید کیا یعنی معقولات کو ان موجودات میں داخل نہیں مانا ان لوگوں کے نزدیک منطقِ حکمت سے خارج ہے کیونکہ اعیان سے مراد موجوداتِ خارجیہ ہیں اور منطقِ معقولاتِ ثانیہ سے بحث کرتی ہے نہ کہ موجوداتِ خارجیہ سے۔ لہذا اعیان کی قید لگا کر انھوں نے منطق کو حکمت سے خارج کر دیا۔ بعض لوگوں نے کہا کہ منطق، حکمتِ نظریہ میں داخل ہے اسی لئے حکمت کی مذکورہ بالا تعریف میں موجودات کو عام رکھا گیا کہ چاہے وہ اعیان ہوں یا معقولات۔

فائدہ : معقولاتِ ثانیہ ان امور کو کہا جاتا ہے جو اشیاء کو فقط ذہن میں عارض ہوتے ہیں خارج میں ان کا کوئی مصداق نہیں ہوتا جیسے کلیت، جزئیت، جنسیت اور نوعیت وغیرہ۔

حکمت کی تقسیم حکمت کی دو قسمیں ہیں :
(۱) حکمتِ نظریہ (۲) حکمتِ عملیہ

حکمتِ دو حال سے خالی نہ ہوگی کہ اس میں جن موجودات کے وسیع حصر احوال کا علم حاصل ہوتا ہے ان موجودات کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں ہے یا نہیں۔ بصورتِ اول حکمتِ عملیہ اور بصورتِ ثانی حکمتِ نظریہ۔

تعریفات و امثلہ

حکمتِ نظریہ : هُوَ عِلْمٌ بِأَحْوَالِ الْمَوْجُودَاتِ الَّتِي لَيْسَ وُجُودَهَا

بِقَدْرِ مَا تَنَا وَ اِخْتِيَارِنَا عَلٰى مَا هِيَ عَلَيْهِ فِي نَفْسِ الْاَمْرِ بِقَدْرِ الطَّاقَةِ
الْبَشَرِيَّةِ -

حکمت نظریہ ایسے موجوداتِ نفس الامریہ کے احوال و احوالِ اقصیہ کو طاقتِ انسانی کے مطابق جاننے کا
نام ہے جن کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں نہیں، جیسے واجب تعالیٰ کی
ذات و صفات اور زمین و آسمان -

هُوَ عَلِيمٌ بِاَحْوَالِ الْمَوْجُودَاتِ الَّتِي وُجُودُهَا
حکمت عملیہ بِقَدْرِ مَا تَنَا وَ اِخْتِيَارِنَا عَلٰى مَا هِيَ عَلَيْهِ فِي نَفْسِ
الْاَمْرِ بِقَدْرِ الطَّاقَةِ الْبَشَرِيَّةِ -

حکمت عملیہ ایسے موجوداتِ نفس الامریہ کے احوال و احوالِ اقصیہ کو طاقتِ انسانی کے مطابق جاننے کا
نام ہے جن کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں ہے، جیسے ہمارے اعمال و
افعال -

حکمت نظریہ کی تین قسمیں ہیں ،
حکمت نظریہ کی تقسیم (۱) حکمتِ طبیعیہ (۲) حکمتِ الہیہ
(۳) حکمتِ ریاضیہ

حکمت نظریہ تین حال سے خالی نہ ہوگی کہ اس میں جن موجودات
وجہِ حصر کے احوال کا علم حاصل ہوتا ہے وہ موجودات یا تو اپنے
وجودِ خارجی اور وجودِ ذہنی دونوں میں مادہ کے محتاج ہوں گے یا
دونوں میں مادہ کے محتاج نہیں ہوں گے یا فقط وجودِ خارجی میں مادہ کے
محتاج ہوں گے نہ کہ ذہنی میں۔ بصورتِ اول حکمتِ طبیعیہ، بصورتِ ثانی
حکمتِ الہیہ اور بصورتِ ثالث حکمتِ ریاضیہ۔

تعريفات و امثله

حکمتِ طبیعیہ ۛ ھُوَ عِلْمٌ بِأَحْوَالِ الْمَوْجُودَاتِ الَّتِي لَيْسَ
 الُمَادَّةُ فِي الْوُجُودِ الْخَارِجِي وَالذِّهْنِي عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ فِي نَفْسِ
 الْأَمْرِ بِقَدْرِ الطَّاقَةِ الْبَشَرِيَّةِ۔

حکمتِ طبیعیہ ان موجوداتِ نفس الامریہ کے احوالِ اقیہ کو طاقتِ انسانی کے مطابق جاننے کا
 نام ہے جن کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں نہیں اور وہ (موجودات) وجود خارجی
 و ذہنی دونوں میں مادہ کے محتاج ہیں، جیسے انسان و حیوان۔

حکمتِ الہیہ ۛ ھُوَ عِلْمٌ بِأَحْوَالِ الْمَوْجُودَاتِ الَّتِي لَيْسَ
 الُمَادَّةُ فِي الْوُجُودِ الْخَارِجِي وَالذِّهْنِي عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ فِي
 نَفْسِ الْأَمْرِ بِقَدْرِ الطَّاقَةِ الْبَشَرِيَّةِ۔

حکمتِ الہیہ ان موجوداتِ نفس الامریہ کے احوالِ اقیہ کو طاقتِ انسانی کے مطابق جاننے کا
 نام ہے جن کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں نہیں اور وہ اپنے وجود خارجی
 و ذہنی دونوں میں مادہ کے محتاج نہیں ہیں، جیسے واجب تعالیٰ۔

حکمتِ ریاضیہ ۛ ھُوَ عِلْمٌ بِأَحْوَالِ الْمَوْجُودَاتِ الَّتِي لَيْسَ
 الُمَادَّةُ فِي الْوُجُودِ الْخَارِجِي دُونَ الذِّهْنِي عَلَى
 مَا هِيَ عَلَيْهِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ بِقَدْرِ الطَّاقَةِ الْبَشَرِيَّةِ۔

حکمتِ ریاضیہ ان موجوداتِ نفس الامریہ کے احوالِ اقیہ کو طاقتِ انسانی کے مطابق جاننے

کا نام ہے جن کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں نہیں اور وہ اپنے وجود خارجی میں مادہ کے محتاج ہیں نہ کہ وجود ذہنی میں، جیسے مثلث و گره۔
فائدہ: حکمت ریاضیہ کی چار قسمیں ہیں:

(۱) حساب (۲) ہندسہ

(۳) ہیما (۴) موسیقی

حکمت عملیہ کی تین قسمیں ہیں:

حکمت عملیہ کی تقسیم (۱) تہذیب الاخلاق (۲) تدبیر منزل

(۳) سیاست مدنیہ

حکمت عملیہ تین حال سے خالی نہ ہوگی کہ اس میں جن موجودات کے وجہ حصر احوال کا علم حاصل ہوتا ہے وہ موجودات یا تو شخص واحد سے متعلق ہوں گے یا ایک گھر میں رہنے والے اشخاص سے متعلق ہوں گے یا ایک شہر اور ایک مملکت میں رہنے والے اشخاص سے متعلق ہوں گے۔ بصورت اول تہذیب الاخلاق، بصورت ثانی تدبیر منزل اور بصورت ثالث سیاست مدنیہ۔

تعریفات و امثلہ

تہذیب الاخلاق
هُوَ عِلْمٌ بِأَحْوَالِ الْمَوْجُودَاتِ الَّتِي
وَجُودُهَا بِقَدْرَاتِنَا وَاخْتِيَارِنَا الَّتِي
تَتَعَلَّقُ بِشَخْصٍ وَاحِدٍ عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ بِقَدْرِ
الطَّاقَةِ الْبَشَرِيَّةِ۔

تہذیب الاخلاق ان موجودات نفس الامریہ کے احوال و اقیہ کو طاقت انسانی کے مطابق

جاننے کا نام ہے جن کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں ہے اور وہ (موجودات) شخص واحد سے متعلق ہیں جیسے کسی شخص کے اچھے اور بُرے افعال اختیار یہ (نیکیوں کا علم اس لئے تاکہ انھیں حاصل کر سکے اور برائیوں کا علم اس لئے تاکہ ان سے بچ سکے)

تذییر منزل
هُوَ عِلْمٌ بِأَحْوَالِ الْمَوْجُودَاتِ الَّتِي وَجُودُهَا بِقُدْرَتِنَا
وَإِخْتِيَارِنَا الَّتِي تَتَعَلَّقُ بِجَمَاعَةٍ مُشْتَرَكَةٍ فِي بَيْتٍ وَوَاحِدٍ
عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ بِقُدْرَةِ الطَّاقَةِ الْبَشَرِيَّةِ -

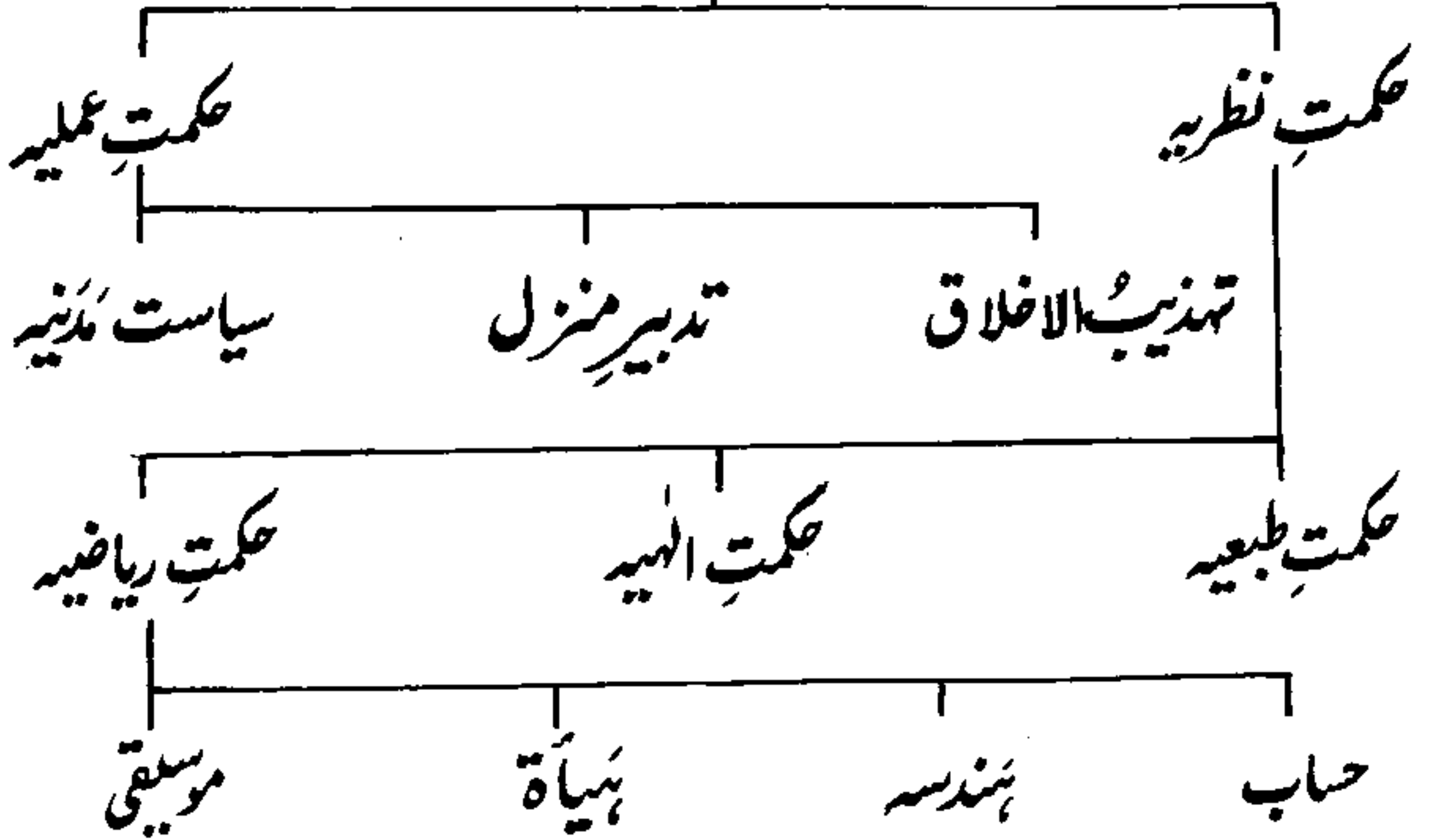
تذییر منزل ان موجودات نفس الامریہ کے احوال و اقیعہ کو طاقت انسانی کے مطابق جاننے کا نام ہے جن کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں ہے اور وہ ایسی جماعت سے متعلق ہیں جو ایک گھر میں مشترک ہے جیسے باپ، بیٹے اور لالک و غلام کے درمیان واقع ہونے والے امور۔

سیاست مدنیہ
هُوَ عِلْمٌ بِأَحْوَالِ الْمَوْجُودَاتِ الَّتِي وَجُودُهَا
بِقُدْرَتِنَا وَإِخْتِيَارِنَا الَّتِي تَتَعَلَّقُ بِجَمَاعَةٍ
مُشْتَرَكَةٍ فِي مَدِينَةٍ وَوَاحِدَةٍ أَوْ مَمْلُكَةٍ وَوَاحِدَةٍ عَلَى مَا هِيَ
عَلَيْهِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ بِقُدْرَةِ الطَّاقَةِ الْبَشَرِيَّةِ -

سیاست مدنیہ ان موجودات نفس الامریہ کے احوال و اقیعہ کو طاقت انسانی کے مطابق جاننے کا نام ہے جن کا وجود ہماری قدرت و اختیار میں ہے اور وہ ایسی جماعت سے متعلق ہیں جو ایک شہر یا ایک مملکت میں مشترک ہے جیسے حاکم و محکوم اور بادشاہ و رعایا کے درمیان واقع ہونے والے امور۔
فائدہ: حکمت علیہ کی تینوں قسموں پر شریعتِ محمدیہ نے تفصیلی تبصرہ کیا اور انھیں مفصل و مشرح طریقے سے بیان کر دیا لہذا اب حکمت کی کتابوں میں حکمتِ علیہ سے بحث نہیں کی جاتی۔ حکمتِ نظریہ میں سے حکمتِ ریاضیہ چونکہ غالباً امورِ مہم

پر مبنی ہوتی ہے لہذا اس کی بحث کو بھی چھوڑ دیا گیا چنانچہ حکمتِ نظریہ کی باقی دو
قسمیں یعنی حکمتِ طبیعیہ اور حکمتِ الہیہ کتبِ حکمت میں زیر بحث آتی ہیں۔

نقشہ اقسامِ حکمت



جدول اقسام حکمت مع تعريفات

هو علم باحوال الموجودات التي ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا التي تفتقر الى المادة في الوجود الخارجي و الذهني على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية.	حکمت طبيعية	حکمت نظرية: هو علم باحوال الموجودات التي ليس وجودها بقدرتنا و اختيارنا على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية.	حکمت کی تعريف: هو علم باحوال الموجودات اعياناً كانت او معقولات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية.
هو علم باحوال الموجودات التي ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا التي لا تفتقر الى المادة في الوجود الخارجي والذهني على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية.	حکمت الهية		
هو علم باحوال الموجودات التي ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا التي تفتقر الى المادة في الوجود الخارجي دون الذهني على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية.	حکمت رياضية		
هو علم باحوال الموجودات التي وجودها بقدرتنا واختيارنا التي تتعلق بشخص واحد على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية.	تهديب الاخلاق		
هو علم باحوال الموجودات التي وجودها بقدرتنا واختيارنا التي تتعلق بجماعة مشتركة في بيت واحد على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية.	تدبير منزل		
هو علم باحوال الموجودات التي وجودها بقدرتنا واختيارنا التي تتعلق بجماعة مشتركة في مدينة واحدة او مملكة واحدة على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية.	بياسات مدنية		

ہدایۃ الحکمت

ہدایۃ الحکمت تین قسموں پر مشتمل ہے، قسم اول منطق میں، قسم ثانی طبیعیات میں اور قسم ثالث الہیات میں۔ اس کی قسم اول کو چونکہ قسم ثانی و ثالث جتنی شہرت نہیں مل سکی۔ لہذا اشارہ عین نے فقط قسم ثانی و ثالث کی شرحوں پر اکتفاء کیا۔ چنانچہ پیش نظر کتاب "ہدایۃ الحکمت" کا آغاز بجائے قسم اول کے قسم ثانی سے ہو رہا ہے۔

نوٹ: یہ کتاب تنظیم المدارس کے درجہ ثانویہ خاصہ کے نصاب میں اور اس کی شرح میبذی سے طبیعیات درجہ عالیہ کے نصاب میں شامل ہے لہذا طلباء کی سہولت کے لئے اس کا اردو ترجمہ و تشریح پیش کی جا رہی ہے۔

القسم الثانی فی الطبعیات

قسم ثانی طبیعیات یعنی حکمتِ طبیعیہ کے مباحث میں ہے جو کہ تین فنون پر مشتمل ہے۔

حکمتِ طبیعیہ کا موضوع جسمِ طبعی ہے اس حیثیت سے کہ وہ حرکت و سکون کی صلاحیت رکھتا ہے

یا اس حیثیت سے کہ وہ قوتِ تغیر پر مشتمل ہے یا اس حیثیت سے کہ وہ ذومادہ ہے یا اس حیثیت سے کہ وہ ذو طبیعت ہے۔

سوال : حکمتِ طبیعیہ کے موضوع میں جسم کے ساتھ طبعی کی قید کیوں لگائی گئی؟
جواب : جواب سے پہلے ایک تمہید کا سمجھنا ضروری ہے وہ یہ کہ جسم کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے :

(۱) وہ جو ہر جس میں ابعادِ ثلاثہ (طول، عرض، عمق) کو اس طور پر عرض کیا جاسکتا ہو کہ وہ ابعاد ایک دوسرے کو بطور زاویہ قائمہ کے قطع کریں اس کو جسمِ طبعی کہتے ہیں۔

(۲) وہ کم متصل جو جہاتِ ثلاثہ (طول، عرض، عمق) میں تجزی کو قبول کرتا ہو اور جسمِ طبعی میں سرایت کئے ہو ہو اسے جسمِ تعلیمی کہتے ہیں۔

دونوں میں اگر فرق معلوم کرنا ہو تو وہ یوں کیا جاسکتا ہے کہ آپ ایک موم لیں اس کو کبھی کرہ بنائیں، کبھی ستون بنائیں، کبھی کوئی اور شکل۔ اب جو شے ان تمام صورتوں میں باقی رہی وہ جسمِ طبعی ہے اور جو مختلف شکلوں میں مختلف ہوتی رہی وہ جسمِ تعلیمی ہے۔

یوں ہی آپ کچھ پانی لیں اور اسے باری باری مختلف برتنوں میں ڈالیں، کبھی گلاس میں، کبھی گوزے میں اور کبھی جگ میں۔ تو ہر برتن میں وہ پانی اُس برتن کے مطابق شکل اختیار کرے گا جبکہ اصل پانی جتنا تھا اتنا ہی برقرار رہے گا۔ تو اب جو شے برقرار رہی وہ جسمِ طبعی ہے اور جو شے مختلف ہوتی رہی وہ جسمِ تعلیمی ہے۔ اس تمہید کے بعد سوالِ مذکورہ بالا کا جواب یہ ہے کہ یہاں جسم کے ساتھ

طبعی کی قید جسمِ تعلیمی کو نکالنے کیلئے لگائی گئی، کیونکہ حکمتِ طبیعیہ کا موضوع جسمِ تعلیمی نہیں بلکہ جسمِ طبعی ہے اور جسمِ تعلیمی حکمتِ ریاضیہ کا موضوع ہے۔

قائدہ: جسمِ طبعی و تعلیمی پر لفظِ جسم کے اطلاق کے بارے میں تین مذہب ہیں،
(۱) لفظِ جسم کا اطلاق جسمِ طبعی پر حقیقتاً اور جسمِ تعلیمی پر مجازاً ہوتا ہے۔

(۲) لفظِ جسم ان دونوں میں مشترک لفظی ہے یعنی یہ لفظ ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے علیحدہ علیحدہ وضع ہوا۔

(۳) لفظِ جسم ان دونوں میں مشترک معنوی ہے یعنی لفظِ جسم کی وضع ایک عام مفہوم یعنی قابلِ ابعادِ ثلاثہ کے لئے ہوئی پھر اگر وہ جوہر ہو اُسے جسمِ طبعی اور اگر عرض ہو تو اُسے جسمِ تعلیمی کہتے ہیں۔

سوال: قسمِ ثانی کے تین فنون میں منحصر ہونے کی وجہ کیا ہے؟

جواب: قسمِ ثانی میں جو بحث ہوگی وہ تین حال سے خالی نہیں کہ فقط اجسامِ عنصریہ کے احوال سے بحث ہوگی یا فقط اجسامِ فلکیہ کے احوال سے ہوگی یا ایسے احوال سے ہوگی جو دونوں کو شامل اور عام ہیں۔ بصورتِ اول فنِ ثالث، بصورتِ ثانی فنِ ثانی اور بصورتِ ثالث فنِ اول۔

فنِ اول
فلکیات اور عنصریات کے مشترکہ احکام کے بارے میں اور یہ
دس فصلوں پر مشتمل ہے۔ پہلی فصل جزیرہ لایٹجری کے ابطال کے
بارے میں دوسری اثباتِ ہیولی کے بیان میں، تیسری عدمِ تجردِ صورتِ عن الہیولی کے بارے میں، چوتھی
عدمِ تجردِ ہیولی عن الصورة کے بارے میں، پانچویں صورتِ نوعیہ کے اثبات
میں، چھٹی مکان کے بیان میں، ساتویں چیز کے بیان میں، آٹھویں شکل
کے بیان میں، نویں حرکت و سکون کے بیان میں اور دسویں زمان کے
بیان میں۔

فصلِ اول : جزیرہ لایتجزی کے بطلان کے بیان میں۔

سوال : جزیرہ لایتجزی کسے کہتے ہیں ؟

جواب : وہ جوہر جو قابل اشارہ حیثیت اور کسی تقسیم کو قبول نہ کرے۔ نہ تقسیم قطعی کو، نہ کسری کو، نہ وہمی کو اور نہ ہی فرضی کو۔ اس کو "جوہر فرد" بھی کہا جاتا ہے۔

سوال : جزیرہ لایتجزی اور جوہر فرد میں کیا فرق ہے ؟

جواب : ان میں اتحاد ذاتی اور تغایر اعتباری ہے یعنی اگر اس میں جزیرہ جسم ہونے کا اعتبار کیا جائے تو اسے جزیرہ لایتجزی کہتے ہیں اور اگر یہ اعتبار نہ کیا جائے تو جوہر فرد کہتے ہیں۔

قائدہ : تقسیم کی چار قسمیں ہیں :

(۱) قطعی

(۲) کسری

(۳) وہمی

(۴) فرضی

وجہ حصر : تقسیم دو حال سے خالی نہ ہوگی کہ وہ خارج میں افتراق اجزاء کی طرف پہنچاتی ہے یا نہیں۔ اگر خارج میں افتراق اجزاء کی طرف پہنچاتی ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ وہ افتراق آگے نافذہ کے سبب سے ہوتا ہے یا نہیں۔ بصورتِ اول تقسیم قطعی اور بصورتِ ثانی تقسیم کسری۔

اور اگر وہ تقسیم خارج میں مؤدبی الی الا افتراق نہیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ ذہن میں اجزاء ایک دوسرے سے ممتاز ہوتے ہیں یا نہیں۔ بصورتِ اول تقسیم وہمی اور بصورتِ ثانی تقسیم فرضی۔ تقسیم فرضی کی مثال جیسے یہ کہا جائے کہ ہر جسم کا کوئی نصف ہوتا ہے پھر اس نصف کا کوئی نصف ہوتا ہے پھر اس نصف نصف کا کوئی نصف ہوتا ہے وغیر ذلک۔

ابطالِ جُزءِ لایِ تجزی کے دلائل

دلیلِ اول : اگر جُزءِ لایِ تجزی ثابت ہو تو پھر ایک سے زائد جُزءِ لایِ تجزی بھی ثابت ہو سکتے ہیں اُن میں سے ہم تین اجزاء کو لے کر اس طرح رکھیں گے کہ اُن میں سے ایک درمیان میں ہوگا اور دوسرے دو اس کی دونوں طرفوں میں ہوں گے۔ اب ہم پوچھتے ہیں کہ وہ درمیان والا جُزءِ لایِ تجزی یعنی جو ہر فرد، تلاقِ طرفین سے مانع ہے یا نہیں۔ دوسری صورت تو باطل ہے، کیونکہ اگر مانع نہ ہو تو اجزاء میں تداخل لازم آئے گا جو کہ محال ہے نیز اس سے یہ بھی لازم آئے گا کہ وسط، وسط نہ رہے گا اور طرفین، طرفین نہ رہیں گے۔ حالانکہ ہم نے وسط اور طرفین فرض کئے تھے اور یہ خلف ہے، یعنی اس سے خلاف مفروض لازم آتا ہے۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ وہ وسط تلاقِ طرفین سے مانع ہوگا۔ تو جب وہ تلاقِ طرفین سے مانع ہوگا تو اس کی وہ جانب جو ایک طرف سے ملی ہوئی ہے وہ اُس جانب کا غیر ہوگی جو دوسری طرف سے ملی ہوئی ہے۔ تو اس طرح اُس جُزءِ وسط کی دو طرفیں ثابت ہو گئیں۔ لہذا وہ ان دو طرفوں کی طرف منقسم ہو گیا تو جُزءِ لایِ تجزی نہ رہا۔ اسی طرح طرفین کی بھی وہ جانب جو درمیان والی جُزء سے متصل ہے وہ اُس جانب کا غیر ہے جو درمیان والی جُزء سے متصل نہیں بلکہ باہر کی طرف ہے لہذا طرفین کی بھی تقسیم ہو گئی تو وہ بھی جُزءِ لایِ تجزی نہ رہے۔ اس دلیل سے ثابت ہو گیا کہ جُزءِ لایِ تجزی باطل ہے۔

فائدہ : چند چیزوں کا جُزءِ واحد میں اس طرح مجتمع ہونا کہ اُن کے اجتماع کی وجہ سے حجم نہ بڑھے اور اُن میں سے ایک کی طرف اشارہ حسیہ بعینہ دوسرے کی طرف اشارہ حسیہ ہو یہ تداخل ہے۔ اور ایک جو ہر کا دوسرے جو ہر میں تداخل باطل ہے۔

دلیلِ ثانی : اگر جُزءِ لایِ تجزی کو ثابت مانا جائے تو پھر ہم اُن میں سے تین جُزئیں

لے کر دو کو آپس میں ملا کر نیچے رکھیں گے جبکہ تیسری کو ان دونوں کے ملتتی پر گرائیں گے تو وہ دو حال سے خالی نہ ہوگی کہ وہ نیچے والی دونوں جزروں پر واقع ہوگی یا صرف ایک پر۔ اگر ایک پر واقع ہو تو اس میں مندرجہ ذیل چار احتمال بنتے ہیں:

(۱) اوپر والی جزر کا کل نیچے والی کے کل سے ملاتی ہو۔

(۲) اوپر والی جزر کا کل نیچے والی کے بعض سے ملاتی ہو۔

(۳) اوپر والی جزر کا بعض نیچے والی کے کل سے ملاتی ہو۔

(۴) اوپر والی جزر کا بعض نیچے والی کے بعض سے ملاتی ہو۔

اور اگر دونوں پر واقع ہو تو اس میں مندرجہ ذیل چھ احتمالات بنتے ہیں:

(۱) اوپر والی کا کل نیچے والی دونوں کے کل سے ملاتی ہو۔

(۲) اوپر والی کا کل نیچے والی دونوں کے بعض سے ملاتی ہو۔

(۳) اوپر والی کا کل نیچے والی ایک کے کل اور ایک کے بعض سے ملاتی ہو۔

(۴) اوپر والی کا بعض نیچے والی دونوں کے کل سے ملاتی ہو۔

(۵) اوپر والی کا بعض نیچے والی دونوں کے بعض سے ملاتی ہو۔

(۶) اوپر والی کا بعض نیچے والی ایک کے کل اور ایک کے بعض سے ملاتی ہو۔

اس طرح کل احتمالات دس ہوئے جن میں سے پہلے چار ساقط ہیں، کیونکہ

ان چاروں میں اوپر والی جزر نیچے والی دونوں کے ملتتی پر واقع نہیں ہوتی۔ بلکہ

فقط ایک پر واقع ہوتی ہے جبکہ مفروض یہ ہے کہ وہ ملتتی پر واقع ہو اور باقی چھ

احتمالات میں سے بعض میں ایک جزر کی تقسیم اور بعض میں دو کی اور بعض میں تینوں

کی تقسیم لازم آتی ہے۔ تو ثابت ہو گیا کہ ان تینوں اجزاء میں سے کوئی بھی جزر

لا تجزی نہیں ہے کیونکہ جزر لا تجزی تو اصلاً تقسیم کو قبول نہیں کرتا جبکہ یہاں

ان اجزاء کی تقسیم لازم آرہی ہے۔

فصل دوم : اثبات ہیولی کے بیان میں۔

تمہید : ہر جسم دو جزوں یعنی دو جوہروں سے مرکب ہوتا ہے جن میں سے ایک نے دوسرے میں حلول کیا ہوا ہوتا ہے جو جزر محل ہوتی ہے اُسے ہیولی اور جو حال ہوتی ہے اسے صورت جسمیہ کہا جاتا ہے۔ اور حلول یہ ہے کہ ایک شئی دوسری کے ساتھ اس طرح مختص ہو کہ شئی اول نعت اور شئی ثانی منعت بن جائے اور دونوں میں سے ایک کی طرف اشارہ حسیہ بعینہ دوسری کی طرف اشارہ حسیہ ہو۔

قائدہ : حال تو بہر صورت محل کا محتاج ہوتا ہے لیکن محل کبھی حال کا محتاج ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا، بصورت اول محل کو مادہ یعنی ہیولی اور حال کو صورت جسمیہ کہا جاتا ہے اور بصورت ثانی محل کو موضوع اور حال کو عرض کہا جاتا ہے۔ (تفصیل الہیات کے فن اول کی ساتویں فصل میں آرہی ہے)

اثبات ہیولی کی دلیل : بالفعل انفکاک کو قبول کرنے والے بعض اجسام یعنی اجسام مفردہ جیسے پانی اور آگ کے لئے

فی نفسہ متصل واحد ہونا ضروری ہے۔ اس لئے کہ اگر وہ جسم متصل واحد نہ ہوں تو لازم آئیگا کہ وہ اجزاء سے مرکب ہوں۔ اب وہ اجزاء دو حال سے خالی نہ ہوں گے کہ وہ قابل تقسیم ہوں گے یا نہیں۔ اگر قابل تقسیم ہوں تو فقط ایک جہت یعنی طول میں تقسیم کو قبول کریں گے یا دو یعنی طول و عرض میں۔ فقط طول میں تقسیم کو قبول کریں تو وہ خط جوہری ہوں گے اور طول و عرض دونوں میں تقسیم کو قبول کریں تو سطح جوہری ہوں گے حالانکہ خط جوہری اور سطح جوہری دونوں ہی باطل ہیں۔ اور اگر وہ اجزاء تقسیم کو قبول نہ کریں تو جزیرہ لای تجزی کا ثبوت لازم آتا ہے حالانکہ پہلی فصل میں اس کو باطل کیا جا چکا ہے۔

اس دلیل سے تمام اجسام میں ہیولی کا اثبات لازم آتا ہے اس لئے کہ وہ

جسم جو متصل واحد ہے اور بالفعل انفصال کو قبول کر رہا ہے۔ اس کے بارے میں سوال یہ ہے کہ اس میں انفصال کو فی الحقیقت کون سی شے قبول کر رہی ہے۔ جسم تعلیمی جو کہ صورت جسمیہ کو لازم ہے یا صورت جسمیہ جو جسم تعلیمی کو مستلزم ہے یا کوئی اور شے جو ان دونوں کے علاوہ ہے۔

جسم تعلیمی اور صورت جسمیہ کا قابل انفصال ہونا باطل۔ اس واسطے کہ وہ فی نفسہ متصل واحد ہیں۔ اگر انھیں قابل انفصال قرار دیا جائے تو انفصال کے ساتھ ان دونوں کا جمع ہونا لازمی ہوگا، کیونکہ یہ قابل ہیں اور انفصال مقبول۔ اور قابل کا وجود مقبول کے ساتھ واجب ہوتا ہے، تو اس طرح اتصال و انفصال کا بیک وقت اجتماع لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔ کیونکہ اتصال و انفصال آپس میں ضدیں ہیں۔ لہذا متعین ہو گیا کہ انفصال کو قبول کرنے والی کوئی اور شے ہے جو ان دونوں کے علاوہ ہے جس میں صورت جسمیہ اور جسم تعلیمی نے حلول کیا ہوا ہے اور وہ اتصال و انفصال ہر دو صورتوں میں باقی رہتی ہے، اور اسی شے کو ہیولی کہا جاتا ہے۔ اور چونکہ وہ فی نفسہ نہ متصل ہے نہ منفصل، نہ واحد ہے نہ کثیر، بلکہ متصل کے ساتھ متصل، منفصل کے ساتھ منفصل، واحد کے ساتھ واحد اور کثیر کے ساتھ کثیر ہے۔ لہذا اس میں اتصال و انفصال کے اجتماع کی خرابی لازم نہیں آتی۔

تفصیل مذکورہ بالا جب یہ ثابت ہو گیا کہ جسم مفرد ہیولی اور صورت جسمیہ سے مرکب ہوتا ہے تو اس سے یہ بھی ثابت ہو جاتا ہے کہ تمام اجسام ہیولی و صورت سے مرکب ہوتے ہیں اس لئے کہ اس پر سب متفق ہیں کہ صورت جسمیہ تمام اجسام میں پائی جاتی ہے چاہے اجسام مفرد ہوں یا مرکب، اب وہ صورت جسمیہ دو حال سے خالی نہ ہوگی کہ وہ باعتبار اپنی ذات کے محل سے مستغنی ہے یا نہیں۔

صورتِ اولِ محال ہے۔ اس لئے کہ اگر وہ باعتبارِ اپنی ذات کے مستغنی عن المحل ہو تو پھر محل میں اس کا حلول محال ہو جائے گا کیونکہ حلول اس کے محتاج الی المحل ہونے کو مستلزم ہے جبکہ باعتبارِ ذات کے اس کا محل سے مستغنی ہونا اس حلول کے منافی ہے۔

اور چونکہ اس کا حلول اجسامِ مفردہ میں تو ثابت ہو چکا لہذا لازم ہو گا کہ وہ باعتبارِ ذات کے محل سے مستغنی نہ ہو بلکہ محل کی محتاج ہو۔ اور جب یہ باعتبارِ اپنی ذات کے محل کی محتاج ہوگی تو کہیں بھی محل یعنی ہیولی کے بغیر نہیں پائی جائیگی، چاہے جسم مفرد میں ہو یا جسم مرکب میں ہو۔ کیونکہ محتاج، محتاج الیہ کے بغیر نہیں پایا جاسکتا، تو اس طرح ثابت ہو گیا کہ ہر جسم ہیولی اور صورت سے مرکب ہوتا ہے۔ **قائدہ** : جسم ہیولی اور صورت جسمیہ سے مرکب ہے۔ مگر صورت جسمیہ کا وجود چونکہ بدایتاً معلوم ہے اس لئے مصنف نے فقط اثباتِ ہیولی پر دلیل ذکر کی، صورتِ جسمیہ کے اثبات پر دلیل ذکر نہیں کی۔

فصل سوم : اس بارے میں کہ صورتِ جسمیہ ہیولی سے مجرد ہو کر نہیں پائی جاسکتی، یعنی ہیولی کے بغیر موجود نہیں ہو سکتی۔

خلاصہ دلیل : اگر صورتِ جسمیہ بغیر ہیولی کے پائی جائے تو وہ دو حال سے خالی نہ ہوگی کہ وہ متناہی ہو کر پائی جائے گی یا غیر متناہی ہو کر۔ اور یہ دونوں صورتیں باطل ہیں لہذا صورتِ جسمیہ کا ہیولی کے بغیر پایا جانا باطل ہے۔

توضیح دلیل : صورتِ جسمیہ کا ہیولی کے بغیر غیر متناہی ہو کر پایا جانا اس لئے باطل ہے کہ تمام اجسام متناہی ہیں ان کا غیر متناہی ہونا محال ہے کیونکہ اگر ان کا غیر متناہی ہو کر پایا جانا محال نہ مانا جائے بلکہ ممکن مانا جائے، تو پھر لازم آئے گا کہ ایک مبداء سے ایک ہی رُخ پر دو غیر متناہی خطوط کا اس طرح

نکالا جانا ممکن ہو جیسے مثلث کے دو ضلعے ہوتے ہیں۔ تو اب جوں جوں وہ دونوں خطوط بڑھتے چلے جائیں گے اُن کے درمیان کا بُعد اور مسافت بھی زیادہ ہوتی چلی جائے گی، تو جب وہ خطوط غیر متناہی طور پر بڑھیں گے تو ان کے درمیان کا بُعد بھی غیر متناہی ہوگا، حالانکہ وہ دو حاصروں کے درمیان محصور ہے، اور جو دو حاصروں کے درمیان محصور ہو وہ متناہی ہوتا ہے۔ تو اس طرح متناہی و غیر متناہی کا اجتماع لازم آیا جو کہ باطل ہے۔ چنانچہ ثابت ہو گیا کہ صورت جسمیہ کا ہیولی کے بغیر غیر متناہی ہو کر پایا جانا باطل و محال ہے۔ اجسام غیر متناہیہ کے بطلان کی مذکورہ بالا دلیل کو برہان سستی کہا جاتا ہے۔ اور اسی طرح صورت جسمیہ کا ہیولی کے بغیر متناہی ہو کر پایا جانا بھی محال ہے۔ اس لئے کہ اگر وہ متناہی ہو کر پائی جائے گی تو ضروری ہوگا کہ ایک یا ایک سے زائد حدود نے اس کا احاطہ کر رکھا ہو، جیسے گڑہ کہ ایک حد نے اس کا احاطہ کر رکھا ہے۔ یا کوئی مخروطی شکل کہ دو حدود نے اس کا احاطہ کر رکھا ہوتا ہے یا مثلث کہ تین حدود نے اس کا احاطہ کر رکھا ہوتا ہے یا مربع کہ چار حدود نے اس کا احاطہ کر رکھا ہوتا ہے، تو دریں صورت اس صورت جسمیہ کا کسی شکل سے متشکل ہونا ضروری ہے کیونکہ شکل اُس ہیئت کو کہتے ہیں جو ایک یا متعدد حدود کے مقدار کا احاطہ کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ تو اب یہ شکل اُس صورت جسمیہ کو باعتبار اُس کی ذات کے حاصل ہوتی یا اُس کے کسی لازم کی وجہ سے حاصل ہوتی یا اُس کے کسی عارض کی وجہ سے حاصل ہوتی، اور یہ تینوں صورتیں باطل ہیں۔ اول و ثانی تو اس لئے کہ اگر یہ شکل مخصوص اس صورت جسمیہ کو اس کی ذات یا اس کے لازم کے تقاضے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہو تو پھر تمام اجسام کا اس ایک ہی شکل سے متشکل ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے۔ اور ثالث اس لئے کہ جب وہ شکل کسی عارض کی وجہ سے

حاصل ہوتی ہو تو پھر اس شکل کا صورتِ جسمیہ سے زائل ہونا اور اس صورتِ جسمیہ کا کسی دوسری شکل سے متشکل ہونا ممکن ہوگا اور یہ ایک شکل کا زوال اور دوسری شکل کا حصول انفصال کا مقتضی ہے۔ تو اس طرح صورتِ جسمیہ کا قابل انفصال ہونا لازم آئے گا۔ اور جو قابل انفصال ہو وہ ہیولی اور صورت سے مرکب ہوتا ہے، تو اس طرح وہی صورت جسے ہم نے ہیولی سے خالی مانا تھا اس کا ہیولی سے مقترن ہونا لازم آیا۔ اور وہ صورت جو ہیولی سے خالی ہو اس کا ہیولی سے مقترن ہونا باطل ہے۔ چنانچہ ثابت ہو گیا کہ صورتِ جسمیہ کا ہیولی کے بغیر متناہی ہو کر پایا جانا باطل ہے۔

تفصیل مذکورہ بالا سے جب یہ ثابت ہو گیا کہ صورتِ جسمیہ کے ہیولی کے بغیر پائے جانے والے دونوں عقلی احتمال باطل ہیں تو ثابت ہو گیا کہ صورتِ جسمیہ کا ہیولی کے بغیر پایا جانا باطل ہے۔

فصل چہارم : اس بارے میں کہ ہیولی صورتِ جسمیہ کے بغیر نہیں پایا جاسکتا۔

خلاصہ دلیل : اگر ہیولی صورتِ جسمیہ کے بغیر پایا جائے تو وہ دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ وہ ذات وضع ہوگا یا غیر ذات وضع۔ یعنی وہ اشارہ حسیہ کو قبول کرے گا یا نہیں۔ اور یہ دونوں صورتیں باطل ہیں۔ لہذا ہیولی کا صورتِ جسمیہ کے بغیر پایا جانا باطل ہے۔

توضیح دلیل : ہیولی کا صورتِ جسمیہ کے بغیر ذات وضع ہو کر پایا جانا اس لئے باطل ہے کہ اگر وہ بغیر صورتِ جسمیہ کے ذات وضع ہو کر پایا جائے تو دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ قابل تقسیم ہوگا یا نہیں۔ قابل تقسیم نہ ہونا باطل، کیونکہ یہ ذات وضع ہے اور ہر ذات وضع قابل تقسیم ہوتا ہے۔ اور قابل تقسیم ہونا

بھی باطل۔ اس لئے کہ اگر وہ قابل تقسیم ہو تو تین حال سے خالی نہ ہوگا کہ فقط ایک جہت یعنی طول میں تقسیم کو قبول کرے گا یا دو جہتوں یعنی طول و عرض میں تقسیم کو قبول کرے گا۔ یا تینوں جہتوں یعنی طول، عرض اور عمق میں تقسیم کو قبول کرے گا۔ بصورتِ اول وہ خط ہوگا اور خط بھی جوہری، کیونکہ بیہولی جوہری کو کہتے ہیں اور بصورتِ ثانی وہ سطح جوہری ہوگا۔ اور بصورتِ ثالث وہ جسم ہوگا۔ اور یہ تینوں ہی احتمال باطل ہیں۔ خط جوہری تو اس لئے باطل ہے کہ اگر ہم خط جوہری کو ثابت مانیں تو پھر اس کو دو سطحوں کی دو طرفوں کے درمیان رکھیں گے (تو اس طرح یہ دو سطحوں کے درمیان آجائے گا کیونکہ طرفِ سطح خط ہوا کرتا ہے) اب ہم پوچھتے ہیں کہ وہ خط جوہری تلافی طرفین سے مانع ہے یا نہیں۔ مانع نہ ہونا باطل۔ کیونکہ اس سے داخل ہوا ہر لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔ اور مانع ہونا بھی باطل۔ اس واسطے کہ اگر وہ مانع ہوگا تو اس کی وہ جانب جو ایک سطح کی طرف مقرر ہے، وہ غیر ہوگی اس کی اس جانب جو دوسری سطح کی طرف مقرر ہے، اس طرح اس خط کا عرض میں تقسیم ہونا لازم آیا اور خط کا عرض میں تقسیم کو قبول کرنا باطل ہے۔ تو ثابت ہو گیا کہ خط جوہری کا وجود باطل ہے۔ اور اسی طرح سطح جوہری کا وجود بھی باطل ہے۔ کیونکہ اگر ایسی سطح کا وجود مانا جائے تو اسے دو جسموں کی دو طرفوں کے درمیان رکھا جائے گا (تو اس طرح وہ دو سطحوں کے درمیان آجائے گی، کیونکہ طرفِ جسم سطح ہوا کرتی ہے) اب ہم پوچھتے ہیں کہ وہ سطح جوہری تلافی طرفین سے مانع ہے یا نہیں۔ مانع نہ ہونا باطل۔ کیونکہ داخل لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔ اور مانع ہونا بھی باطل۔ کیونکہ اس صورت میں سطح کا عمق میں تقسیم ہونا لازم آئیگا۔ یہ بھی باطل ہے۔ جیسا کہ اوپر خط جوہری کے بطلان میں گزرا۔ تو ثابت ہو گیا کہ سطح جوہری کا وجود باطل۔ تو یہاں تک یہ امر یا یہ ثبوت کو پہنچ گیا کہ بیہولی صورتِ جسم کے بغیر ذاتِ وضع ہو

پایا جائے اور قابل تقسیم ہو ایک صہت میں یا دو جہتوں میں یعنی تخط جوہری ہو یا سطح جوہری، تو یہ محال اور باطل ہے۔ اب رہا یہ امر کہ وہ اس صورت میں تینوں جہتوں (طول، عرض، عمق) کی طرف تقسیم کو قبول کرے یعنی جسم ہو تو یہ بھی باطل ہے کیونکہ جب یہ جسم ہو گیا تو ہر جسم ہیولی اور صورت سے مرکب ہوتا ہے، تو جس ہیولی کو صورت سے مجرد مانا تھا اس کا صورت سے مقترن ہونا لازم آیا۔

تو ثابت ہوا کہ ہیولی کا صورت جسمیہ کے بغیر ذات وضع ہو کر پایا جانا محال ہے اور اسی طرح ہیولی کا صورت جسمیہ کے بغیر ذات وضع ہو کر پایا جانا بھی محال ہے کیونکہ اگر وہ غیر ذات وضع ہو کر پایا جائے گا تو پھر وہ دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ اس کے ساتھ صورت کا اقران ہو گا یا نہیں۔ اقران صورت نہ ہونا باطل۔ کیونکہ پھر تو وہ ہیولی ہی نہیں رہے گا حالانکہ ہم نے اسے ہیولی مانا تھا، کیونکہ ہر ہیولی صورت جسمیہ کا محل ہوتا ہے۔ اور اگر صورت جسمیہ کا اس سے اقران ہو تو یہ بھی باطل ہے۔ کیونکہ جب ہیولی سے صورت جسمیہ مقترن ہوگی تو وہ ہیولی تین حال خالی نہ ہوگا کہ وہ کسی چیز میں حاصل نہیں ہوگا یا تمام اجیاز میں حاصل ہوگا یا بعض اجیاز میں حاصل ہوگا۔ پسلی اور دوسری صورت صریح البطلان ہے۔ کیونکہ ہیولی صورت سے مقترن ہو کر جسم ہو گیا اور کسی بھی جسم کا کسی بھی چیز میں حاصل نہ ہونا یا جسم واحد کا تمام اجیاز میں حاصل ہونا محال و باطل ہے۔ رہی تیسری صورت کہ وہ بعض اجیاز میں حاصل ہو۔ تو یہ بھی باطل ہے۔ کیونکہ اس میں ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے جو کہ باطل ہے۔

اعترض : ترجیح بلا مرجح کا محال ہونا مسلم نہیں، اس لئے کہ بعض دفعہ پانی ہوا اور ہوا، پانی کی طرف منتقل ہو جاتے ہیں۔ تو جب پانی ہوا ہوگا اور وہ ہوا کے چیز میں آئے گا تو وہ ہوا کے جمیع اجیاز میں حاصل نہ ہوگا بلکہ ہوا کے

ایک مخصوص چیز میں حاصل ہوگا، حالانکہ جو پانی ہوا ہوا اس کی نسبت ہوا کے تمام اجزاء کی طرف یکساں اور مساوی تھی۔ تو اس کا تمام اجزاء میں حاصل نہ ہونا بلکہ بعض میں حاصل ہونا ترجیح بلا مرجح ہے جو کہ ثابت ہے اور آپ نے اسے باطل اور محال قرار دیا۔

جواب : یہ ترجیح بلا مرجح نہیں اس لئے کہ وہ پانی جو ہوا ہوا اس کی وضع سابق یعنی چیز اول مقتضی اور مرجح ہے وضع لاحق یعنی چیز ثانی کے لئے۔ اس لئے کہ ہوا کا یہی چیز جس میں اب پانی بصورت ہوا حاصل ہوا ہے قریب تھا پانی کے اس چیز کے جس میں ہوا ہونے سے پہلے پانی موجود تھا، تو یہی قرب و جہ ترجیح بن گیا، تو اس طرح یہ ترجیح بلا مرجح نہیں بلکہ ترجیح با مرجح ہے۔ تو جسے ہم نے محال و باطل کہا وہ ترجیح بلا مرجح ہے اور صورت مذکورہ بالا میں جس ترجیح کو لے کر آپ نے اعتراض کیا ہے وہ ترجیح با مرجح ہے۔ لہذا اعتراض درست نہیں۔

فصل پنجم : صورت نوعیہ کے اثبات میں۔
صورت نوعیہ کی تعریف : صورت نوعیہ اس صورت کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے اجسام کی ایک نوع دوسری انواع سے ممتاز ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ صورت ایک ہی نوع کے ساتھ مختص ہوتی ہے دوسری نوع میں نہیں پائی جاتی۔
دعوی : ہر جسم طبعی میں ہیولی و صورت جسمیہ کے علاوہ ایک اور صورت بھی ہوتی ہے جسے صورت نوعیہ کہا جاتا ہے۔

دلیل : بعض اجسام طبعیہ کا بعض اجزاء سے جو اختصاص ہوتا ہے وہ چار حال سے خالی نہیں کہ وہ اختصاص کسی امر خارج کی وجہ سے ہوگا، یا ہیولی کی وجہ سے ہوگا، یا صورت جسمیہ کی وجہ سے ہوگا، یا جسم میں پانی جانے والی کسی اور صورت کی وجہ سے ہوگا، امر خارج کی وجہ سے ہونا باطل۔ کیونکہ جوشی جسم طبعی سے خارج ہے

وہ اس جسم کے کسی چیز کے ساتھ مختص ہونے کا سبب نہیں بن سکتی۔ اسی طرح ہیولی اور صورت کی وجہ سے اختصاص کا ہونا بھی باطل۔ کیونکہ اگر ہیولی کی وجہ سے اختصاص مانیں تو لازم آئے گا کہ تمام عنصریات ایک چیز میں مشترک ہو جائیں۔ کیونکہ تمام اجسام عنصریہ کا ہیولی ایک ہے اور تمام عنصریات کا خیز واحد میں مشترک ہونا باطل۔ اور اگر صورت جسمیہ کو اختصاص کا سبب مانیں تو لازم آئے گا کہ تمام اجسام عالم (عنصریات و فلکیات) خیز واحد میں مشترک ہو جائیں۔ کیونکہ تمام اجسام عالم کی صورت جسمیہ ایک ہے۔ اور تمام اجسام کا خیز واحد میں مشترک ہونا باطل۔ تو ثابت ہو گیا کہ بعض اجسام کی بعض مخصوص چیزوں کے ساتھ وجہ اختصاص نہ تو امر خارج ہے، نہ ہیولی ہے اور نہ ہی صورت جسمیہ ہے بلکہ جسم میں پائی جانے والی کوئی اور صورت ہے، اور اسی کو صورت نوعیہ کہا جاتا ہے۔

ہدایت: یہاں سے مصنف ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں یا ایک اشتباہ کا رفع کرنا چاہتے ہیں، وہ یہ کہ اس سے قبل دو فصلوں میں مصنف نے ہیولی اور صورت جسمیہ کے مابین تلازم کو ثابت کیا۔ اور تلازم کی دو قسمیں ہیں،

(۱) متلازمین میں سے ایک علت ہو دوسرے کے لئے۔

(۲) متلازمین دونوں ہی معلول ہوں کسی علت مشترکہ کے لئے۔

تو مصنف نے یہ وضاحت نہیں کی کہ ہیولی اور صورت جسمیہ کے درمیان کون سا تلازم پایا جاتا ہے؟ چنانچہ یہاں سے اسی کا جواب دیا جا رہا ہے۔

جواب: ان میں تلازم دوسری قسم کا ہے، پہلی قسم کا نہیں۔ اس لئے کہ ہیولی صورت جسمیہ کے لئے علت نہیں ہے کیونکہ علت کا وجود معلول سے پہلے ہوتا ہے۔ اور ہیولی صورت سے پہلے بالفعل موجود نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ چوتھی فصل میں گزر گیا۔ اور صورت جسمیہ بھی ہیولی کے لئے علت نہیں ہے۔

کیونکہ صورت جسمیہ کا وجود یا تو شکل کے ساتھ ہوتا ہے یا شکل کی وجہ سے ہوتا ہے۔ لہذا صورت جسمیہ شکل سے پہلے موجود نہیں ہو سکتی۔ اور شکل ہیولی سے پہلے نہیں پائی جاتی۔ تو ثابت ہوا کہ صورت جسمیہ ہیولی سے پہلے نہیں پائی جاسکتی۔ تو اگر صورت جسمیہ کو ہیولی کے لئے علت مانیں تو پھر لازم آئے گا کہ صورت جسمیہ کا وجود ہیولی سے پہلے ہو اور یہ باطل ہے۔

لہذا ثابت ہو گیا کہ ہیولی اور صورت جسمیہ میں تلازم علت و معلول والا نہیں بلکہ یہ دونوں معلول ہوں گے کسی اور علت کے، اور وہ عقل ہے فلاسفہ کے نزدیک۔

ازالہ وہم : ہیولی اور صورت کے آپس میں علت و معلول نہ ہونے سے یہ وہم نہیں کرنا چاہئے کہ دونوں میں کل الوجوہ ایک دوسرے سے مستغنی ہیں اور ایک دوسرے کے محتاج نہیں ہیں۔ کیونکہ ہیولی بالفعل بغیر صورت جسمیہ کے نہیں پایا جاسکتا۔ اور صورت جسمیہ بغیر شکل کے نہیں پائی جاسکتی اور شکل بغیر ہیولی کے نہیں پائی جاسکتی۔ لہذا ہیولی صورت جسمیہ کا بلا واسطہ محتاج ہوا۔ اور صورت جسمیہ بھی شکل کے واسطے سے ہیولی کی محتاج ہوئی۔

اعتراض : جب یہ دونوں ایک دوسرے کے محتاج ہوئے تو دور لازم آیا جو کہ باطل ہے۔

جواب : دور تب لازم آتا جب یہ دونوں ایک ہی جہت سے ایک دوسرے کے محتاج ہوتے۔ جبکہ یہاں ایسا نہیں۔ کیونکہ ہیولی محتاج صورت ہے اپنی بقا میں اور صورت جسمیہ محتاج ہیولی ہے اپنے تشکل و تشخص میں۔ جب احتیاجی کی جہتیں مختلف ہو گئیں تو دور لازم نہیں آئے گا۔

فصل ششم : مکان کے بارے میں ۔

دَعْوَى : الْمَكَانُ هُوَ السَّطْحُ الْبَاطِنُ مِنَ الْجِسْمِ الْحَاوِي الْمَمَّاسُ
لِلسَّطْحِ الظَّاهِرِ مِنَ الْجِسْمِ الْمَحْوِيِّ ۔

یعنی مکان جسم حاوی کی سطح باطن کا نام ہے جو تماس ہو جسم محوی کی سطح

ظاہر کے ساتھ ۔

دلیل : مکان کے بارے میں دو احتمال ہیں کہ وہ خلاء کا نام ہے یا جسم حاوی
کی سطح باطن کا جو جسم محوی کی سطح ظاہر کو مس کر رہی ہو ۔

احتمال اول باطل ہے اس لئے کہ اگر مکان خلاء کا نام ہو تو پھر ہم پوچھیں گے

کہ خلاء سے مراد کیا ہے ؛ لاشئ محض یا بعد موجود مجرد عن المادة مکان کا خلاء بمعنی

لاشئ محض ہونا باطل ۔ اس لئے کہ خلاء (یعنی مکان بمعنی خلاء) زیادت و نقصان

کو قبول کرتا ہے ۔ جیسے کہا جاتا ہے کہ دو دیواروں کے درمیان پایا جانے والا

خلاء کم ہے نسبت دو شہروں کے درمیان پائے جانے والے خلاء کے جبکہ

لاشئ محض زیادت و نقصان کو قبول نہیں کرتا ۔ اسی طرح مکان کا خلاء بمعنی بعد موجود

مجرد عن المادة ہونا بھی باطل ہے ۔ کیونکہ جب کوئی بعد موجود ہوگا اور مادہ سے مجرد

ہوگا تو پھر وہ باعتبار اپنی ذات کے مادہ یعنی ہیولی سے مستغنی ہوگا اور جو باعتبار ذات کے ہیولی

سے مستغنی ہو اس کا ہیولی سے اقران ممتنع ہوتا ؛ لہذا لازم آئیگا کہ اس بعد ہیولی سے اقران متذہب

ہو ۔ حالانکہ یہ پہلے ثابت ہو چکا کہ ہر بعد موجود مادہ یعنی ہیولی کا محتاج اور اس سے

مقرر ہی ہوتا ہے ۔

یہاں تک یہ ثابت ہو گیا کہ مکان خلاء کا نام نہیں ۔ تو لازمی بات ہے

کہ پھر مکان کے لئے دوسرا احتمال متعین ہو گیا ، وہ یہ کہ مکان جسم حاوی کی سطح

باطن کا نام ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہر کو مس کر رہی ہو ۔ اور یہی دعوی تھا ۔

فصل ہفتم: چیز کے بارے میں۔

خیز کا معنی: مایہ تتمايز الاجسام في الإشارة الحسية۔
یعنی وہ شے جس کے ساتھ اجسام اشارہ حسّیہ میں ایک دوسرے سے ممتاز ہوتے ہیں۔

اور خیزِ طبعی اس چیز کو کہتے ہیں کہ جسم جب تک اس میں رہے قرار پکڑے رہے اور جب اس سے خارج ہو تو اس چیز کو طلب کرے، یعنی عدم مانع کی صورت میں اس کی طرف حرکت کرے۔

دعویٰ ۱: ہر جسم کے لئے خیزِ طبعی کا ہونا ضروری ہے۔

دلیل: جب ہم قواسم و موانع کا عدم فرض کر لیں تو اس وقت جسم جس چیز میں ہوگا اس کے بارے میں ہم پوچھیں گے کہ اس چیز میں اس جسم کے پائے جانے کا سبب کیا ہے؟ کسی قاسم کی وجہ سے اس چیز میں پایا گیا یا اپنی ذات اور طبیعت کے تقاضے کی وجہ سے۔ صورت اول تو باطل ہے، کیونکہ ہم نے قواسم کا عدم فرض کیا ہوا ہے۔ لہذا دوسری صورت متعین ہو گئی کہ وہ اپنی ذات اور طبیعت کے تقاضے کی وجہ سے اس چیز میں پایا گیا، وہی اس کا خیزِ طبعی ہے، اور یہی ہمارا مطلوب ہے۔

دعویٰ ۲: ایک جسم کے دو یا اس سے زیادہ خیزِ طبعی نہیں ہو سکتے۔

دلیل: اگر کسی جسم کے دو خیزِ طبعی مانیں تو پھر وہ جسم تین حال سے حالی نہ ہوگا کہ وہ ان دونوں چیزوں میں پایا جائے گا یا صرف ایک میں پایا جائے گا یا دونوں میں نہیں پایا جائے گا۔

صورت اول تو بدیہی البطلان ہے، اور صورت ثانی بھی باطل۔ اس لئے کہ جب وہ جسم ایک چیز میں پایا گیا تو اب وہ دوسرے کو طلب کرے گا یا نہیں۔

اگر وہ دوسرے کو طلب نہ کرے تو وہ دوسرا اس کا چیزِ طبعی نہ رہے گا حالانکہ ہم نے اسے چیزِ طبعی فرض کیا تھا اور اگر دوسرے کو طلب کرے تو پھر پہلا چیزِ طبعی نہ رہے گا حالانکہ ہم نے اسے چیزِ طبعی فرض کیا تھا۔

اور تیسری صورت بھی باطل ہے، اس لئے کہ جب وہ جسم دونوں چیزوں میں نہیں پایا گیا تو اب وہ دونوں کو طلب کرے گا یا دونوں میں سے ایک کو، یا دونوں میں سے کسی کو بھی طلب نہ کرے گا۔ دونوں کو طلب کرے یا دونوں میں سے کسی کو بھی طلب نہ کرے یہ بڑا بہتہ باطل ہے۔ اور دونوں میں سے صرف ایک کو طلب کرے اور دوسرے کو طلب نہ کرے، تو اب جس کو وہ طلب نہ کرے گا وہ چیزِ طبعی نہ ہوگا جبکہ ہم نے دونوں کو چیزِ طبعی فرض کیا تھا۔

تو ثابت ہو گیا کہ جسم واحد کے لئے دو طبعی چیزوں کا ہونا باطل اور محال ہے، تو جب دو کا بطلان ثابت ہو گیا تو دو سے زائد کا بدرجہ اولیٰ ثابت ہو گیا۔

فصل ششم : شکل کے بارے میں۔

شکل اس ہیئت کو کہتے ہیں جو ایک یا ایک سے زائد حدود کے مقدار کا احاطہ کرنے سے حاصل ہو۔

شکلِ طبعی اُس شکل کو کہتے ہیں جس کا تقاضا تشکل کی طبیعت کرے اور عدمِ قواسر کی صورت میں وہ تشکل اسی شکل کے ساتھ پایا جائے۔

دعویٰ ۱ : ہر جسم کے لئے شکل کا ہونا ضروری ہے۔

دلیل : ہر جسم قتنا ہی ہوتا ہے (جیسا کہ پہلے گزرا) اور ہر قتنا ہی تشکل ہوتا ہے، لہذا ہر جسم تشکل ہوگا، اور ہر تشکل کے لئے شکل کا ہونا ضروری۔ لہذا ہر جسم کے لئے شکل کا ہونا ضروری۔

سوال : ہر مٹنا ہی کے متشکل ہونے پر کیا دلیل ہے ؟

جواب : مٹنا ہی اس شے کو کہتے ہیں جس کا ایک یا ایک سے زائد حدود نے احاطہ کر رکھا ہو، اور جس کا احاطہ ایک یا زائد حدود نے کر رکھا ہو وہ متشکل ہوتا ہے۔ لہذا ہر مٹنا ہی متشکل ہوتا ہے۔

دعویٰ ۲ : ہر جسم کے لئے شکل طبعی کا ہونا ضروری ہے۔

دلیل : جب ہم قواسم کا عدم و رفع فرض کر لیں تو اس وقت ہر جسم جس معین شکل کے ساتھ متشکل ہوگا اس کے بارے میں ہم پوچھیں گے کہ یہ شکل معین اس جسم کو حاصل ہونے کی علت کیا ہے ؟ کسی قاسم کی وجہ سے یہ شکل حاصل ہوئی یا اس جسم کی اپنی طبیعت کے تقاضے کی وجہ سے۔ صورت اول باطل ہے اس لئے کہ ہم نے عدم قواسم فرض کیا ہوا ہے تو لامحالہ دوسری صورت ہی متعین ہوگی، یعنی یہ شکل معین اس جسم کی طبیعت کے تقاضے کی وجہ سے اسے حاصل ہے۔ چنانچہ بیاس کے لئے شکل طبعی ہوگی۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ ہر جسم کے لئے شکل طبعی ضرور ہوتی ہے۔

فصل نہم : حرکت و سکون کے بیان میں۔

حرکت کی تعریف : کسی شے کا قوت سے فعل کی طرف تدریجاً خروج کرنا۔
سکون کی تعریف : کسی ایسی شے کا حرکت نہ کرنا جس کی شان یہ ہے کہ وہ حرکت کرے۔

دعویٰ : ہر جسم متحرک کے لئے کسی ایسے محرک کا ہونا ضروری ہے جو نفس جسمیت کا غیر ہو۔

دلیل : ہر متحرک کے لئے محرک ضرور ہوتا ہے۔ اب ہم پوچھتے ہیں کہ وہ محرک نفس جسمیت ہے یا اس کا غیر۔ صورت اول باطل ہے، اس لئے کہ اگر جسم متحرک کا محرک

نفس جسمیت کو مانا جائے تو لازم آئے گا کہ ہر جسم متحرک ہو، اور یہ باطل ہے، تو لامحالہ جسم متحرک کے لئے محرک نفس جسمیت کا غیر ہوگا۔ اور یہی مطلوب ہے۔

حکرت کی تقسیم ۱: مقولہ کے اعتبار سے حرکت کی چار قسمیں ہیں :

(۱) حرکت فی الکم : جیسے کسی جسم کا بڑھنا اور گھٹنا۔

(۲) حرکت فی الکلیف : کسی جسم کا ایک حال سے دوسرے حال کی طرف

منقلب ہونا۔ جیسے پانی کا گرم ہونا اور ٹھنڈا ہونا۔ جبکہ صورت نوعیہ باقی

رہے۔ اس حرکت کو اصطلاح میں "استحالیہ" کہا جاتا ہے۔

(۳) حرکت فی الاین : کسی جسم کا تدریجاً ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف

منتقل ہونا۔ اصطلاح میں اس حرکت کو "نقلہ" کہا جاتا ہے۔

(۴) حرکت فی الوضع : یعنی جسم کے اجزاء مکان کے اجزاء سے مبائن ہو جائیں

لیکن اُس جسم کا کل اُس مکان میں قائم رہے۔ جیسے گڑھ کا حرکت کرنا۔ اس

حکرت کو اصطلاح میں "استدارہ" کہا جاتا ہے۔

حکرت کی تقسیم ۲ : فاعل یعنی متحرک کے اعتبار سے حرکت کی دو قسمیں ہیں :

(۱) حرکت ذاتیہ

(۲) حرکت عرضیہ

وجہ تھمر : حرکت دو حال سے خالی نہ ہوگی کہ وہ جسم متحرک کو بلا واسطہ لاحق

ہو رہی ہے یا بالواسطہ۔ بصورت اول حرکت ذاتیہ۔ جیسے کشتی کا حرکت کرنا۔

اور بصورت ثانی حرکت عرضیہ۔ جیسے کشتی میں بیٹھنے والے کا کشتی کے واسطے

سے حرکت کرنا۔

حکرت ذاتیہ کی تقسیم : حرکت ذاتیہ کی تین قسمیں ہیں :

(۱) قسریہ (۲) ارادیہ (۳) طبعیہ

وجہِ حصر : حرکت دو حال سے خالی نہ ہوگی کہ اس کی قوتِ محرکہ مستفاد من الخارج ہوگی یا نہیں۔ بصورتِ اول قسریۃ۔ جیسے پتھر کا اوپر کی طرف حرکت کرنا جب اُسے نیچے سے اوپر کی طرف پھینکا جائے۔

اور بصورتِ ثانی پھر دو حال سے خالی نہیں کہ وہ حرکت شعور و ارادہ کے بعد حاصل ہوئی یا نہیں۔ بصورتِ اول حرکتِ ارادیہ۔ جیسے انسان کا بالارادہ حرکت کرنا۔ اور بصورتِ ثانی حرکتِ طبعیہ۔ جیسے پتھر کا نیچے کی طرف حرکت کرنا۔

فصلِ دہم : زمان کے بیان میں۔

اس فصل میں مصنف نے تین چیزوں کو بیان کیا :

۱ وجودِ زمان

۲ ماہیتِ زمان

۳ اذلیت و ابدیتِ زمان

وجودِ زمان : اس پر دلیل یہ بیان کی کہ ایک معین مسافت پر ہم دو حرکتیں فرض کرتے ہیں جن میں سے ایک بہ نسبت دوسری کے اُسرع (یعنی تیز رفتار) ہو اور دوسری ابطاء (یعنی سُست رفتار) اور ان دونوں حرکتوں کا آغاز و اختتام ایک ساتھ ہو۔ تو اس طرح حرکتِ سریعہ جتنی مسافت کو طے کرے گی وہ زائد ہوگی نسبت اُس مسافت کے جو حرکتِ بطیئہ طے کرے گی۔

تو جب اخذ و ترک یعنی آغاز و اختتام میں اتحاد کے باوجود دونوں حرکتوں کی طے کردہ مسافت مختلف ہے تو معلوم ہو گیا کہ حرکتِ سریعہ کے اخذ و ترک اور اسی طرح حرکتِ بطیئہ کے اخذ و ترک کے درمیان ایک ایسا امکان یعنی امر واسع للحركات موجود ہے جو سرعتِ معینہ کے ساتھ ایک معین مسافت کو طے کرنے اور بطو معین کے ساتھ اس پہلی مسافت سے کم مسافت کو طے کرنے

کی گنجائش رکھتا ہے۔ پس یہ امکان قابل زیادت و نقصان، غیر ثابت اور غیر قارہ ہوگا، کیونکہ اس کے اجزاء بیک وقت سارے موجود نہیں ہوتے اور جس کے اجزاء وجود میں مجتمع نہ ہوں اس کو غیر ثابت اور غیر قارہ کہا جاتا ہے۔ اور یہی امکان جو کہ قابل زیادت و نقصان ہے اور غیر قارہ و غیر ثابت ہے زمان کہلاتا ہے۔

ماہیتِ زمان؛ فلاسفہ کی اصطلاح میں زمان کی تعریف ”مقدارِ حرکت“ کے ساتھ کی جاتی ہے، اس واسطے کہ زمان کَم ہے اور ہر کَم مقدار ہوتا ہے۔ لہذا زمان بھی مقدار ہوگا۔ اور جب یہ مقدار ہوا تو پھر دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ یہ ہیتِ قارہ (یعنی مجتمع الاجزاء فی الوجود) کے لئے مقدار ہوگا یا ہیتِ غیر قارہ کے لئے۔ صورتِ اول باطل ہے، اس لئے کہ زمان غیر قارہ ہے۔ اور کوئی غیر قارہ ہیتِ قارہ کی مقدار نہیں بن سکتا۔ لہذا زمان بھی ہیتِ قارہ کی مقدار نہیں ہوگا۔ تو جب وہ ہیتِ قارہ کی مقدار نہیں بن سکتا تو لا محالہ وہ ہیتِ غیر قارہ کی مقدار ہوگا۔ اور ہر ہیتِ غیر قارہ حرکت ہوتی ہے۔ لہذا زمان حرکت کی مقدار ہوگا۔ اور یہی ہمارا مدعی تھا کہ زمان مقدارِ حرکت کا نام ہے۔

زمان کی ازلیت و ابدیت؛ مصنف نے کہا کہ زمان کے لئے نہ تو بدایت ہے اور نہ ہی نہایت۔ اس لئے کہ اگر زمان کی بدایت مافی جائے تو لازم آئے گا کہ اُس بدایتِ زمان سے پہلے زمان کا عدم ہو۔ اور یہ عدمِ زمان وجودِ زمان سے قبل ہوگا ایسی قبلیت کے ساتھ جو بعدیت کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی (ورنہ اجتماعِ ضدین لازم آئے گا، کیونکہ عدمِ زمان اور وجودِ زمان آپس میں ضدیں ہیں) اور جو قبلیتِ بعدیت کے ساتھ جمع نہ ہو سکے وہ زمانی ہوتی ہے۔ تو جس وقت میں زمان کا عدم فرض کیا گیا اسی وقت میں اُس کا وجود لازم آیا یعنی وجودِ زمان سے پہلے وجودِ زمان لازم آیا، جو کہ محال ہے۔ اور یہ محالِ زمان کی بدایت ماننے سے لازم آیا۔ اور جس سے

محال لازم آئے وہ خود بھی محال ہوتا ہے۔ لہذا زمان کے لئے بدایت کا ہونا محال۔
 اسی طرح اگر زمان کے لئے نہایت مافی جائے تو اس نہایت زمان کے بعد ان کا عدم ہوگا
 اور یہ عدم زمان وجود زمان کے بعد ہوگا ایسی بعدیت کے ساتھ جو قبلیت کے ساتھ جمع نہیں
 ہو سکتی اور جو بعدیت قبلیت کے ساتھ جمع نہ ہو سکے وہ زمانی ہوتی ہے۔ تو اس طرح جس وقت
 میں زمان کا عدم فرض کیا گیا اسی وقت میں اس کا وجود لازم آیا، یعنی عدم زمان کے
 بعد زمان کا وجود لازم آیا جو کہ محال ہے۔ اور یہ محال زمان کی نہایت ماننے سے
 لازم آیا۔ اور جس سے محال لازم آئے وہ خود بھی محال ہوتا ہے۔ لہذا زمان کے
 لئے نہایت کا ہونا محال۔ تو جب یہ معلوم ہو گیا کہ زمان کے لئے بدایت و نہایت
 ہی نہیں ثابت ہو گیا کہ زمان ازل و ابدی ہے۔ اس لئے کہ جس کی بدایت
 ہو وہ ازل اور جس کی نہایت نہ ہو وہ ابدی ہوتا ہے۔

فہرست ثانی
 فلکیات کے بارے میں۔
 اس میں آٹھ فصلیں ہیں۔

فصل اول: فلک کے مستدیر ہونے کے بیان میں۔

تمہید: اس فصل کو سمجھنے سے پہلے بطور تمہید چند چیزوں کا جاننا ضروری ہے
 (۱) جسم مستدیر اس جسم کو کہتے ہیں جس کے وسط میں ایک ایسا نقطہ فرض
 کیا جاسکتا ہو جس نقطہ سے اس جسم کی سطح کی طرف نکلنے والے تمام خطوط برابر
 ہوں۔ وہ نقطہ اس جسم مستدیر کا مرکز کہلاتا ہے اور ایسے جسم کو کرہ اور اس کی
 سطح کو محیط کہا جاتا ہے۔

(۲) جہت، اشارہ حسیہ کی منتہی یا حرکت مستقیمہ کی منتہی کو کہا جاتا ہے۔

(۳) جہات کُل چھ ہیں۔ مثلاً انسان جب کھڑا ہو تو طبعی طور پر جو جہت اس کے

مر سے متصل ہے اُسے فوق اور اسی طرح طبعی طور پر جو جہت اس کے قدموں سے

متصل ہے اُسے تحت کہا جاتا ہے۔ اور جو بہت اس کے مواجہہ کی طرف ہے اُسے قدام، جو اس کی پیٹھ کی طرف ہے اُسے خلف، جو اُس کی دائیں طرف ہے اُسے یمن اور جو بائیں طرف ہے اُسے شمال ویسا کہا جاتا ہے۔

(۴) مذکورہ بالا جہات ستہ میں سے قدام، خلف، یمن اور یسا بدل سکتی ہیں جبکہ پہلی دونوں یعنی فوق اور تحت نہیں بدلتیں۔ مثلاً ایک انسان مغرب کی طرف رخ کئے کھڑا ہے تو اب مغرب اس کے لئے قدام اور مشرق، خلف اور شمال، یمن اور جنوب، شمال ویسا ہے۔ اب اگر وہ شخص اپنا رخ مشرق کی طرف کر لے تو یہ چاروں جہتیں متغیر ہو جائیں گی، یعنی جو پہلے قدام تھا اب وہ خلف بن گیا اور جو پہلے خلف تھا وہ قدام ہو گیا۔ اسی طرح جو پہلے یمن تھا اب وہ یسا ہو گیا۔ اور جو پہلے یسا تھا اب وہ یمن ہو گیا۔ لیکن فوق اور تحت میں تبدیلی نہیں ہوتی۔ حتیٰ کہ اگر کوئی آدمی اپنے پاؤں اوپر کی طرف کر کے سر نیچے کو کر لے تو ہم یہ نہیں کہیں گے کہ اب جدھر سر ہوا وہ فوق ہو گیا اور جدھر پاؤں ہوئے وہ تحت ہو گیا بلکہ یوں کہا جائے گا کہ اُس شخص نے سر تحت کی طرف کر لیا اور پاؤں فوق کی طرف کر لئے۔ لیکن یہ دونوں جہتیں پہلے کی طرح اپنی جگہ پر قائم ہیں۔

(۵) فوق اور تحت دو معنوں میں استعمال ہوتے ہیں،

(۱) حقیقی (۲) اضافی

فوق حقیقی اُسے کہتے ہیں جس کے اوپر کوئی فوق نہ ہو، اور تحت حقیقی اُسے کہتے ہیں کہ جس کے نیچے کوئی تحت نہ ہو۔ چنانچہ مرکز عالم تحت حقیقی ہے۔ اور فلک الافلاک یعنی فلک اعظم کی سطح بالا فوق حقیقی ہے۔ اور دو جسموں میں سے جو نسبت دوسرے کے مرکز عالم سے ابعد ہو وہ فوق اضافی ہے اور جو اقرب ہو وہ تحت اضافی ہے۔

مثلاً شمس و قمر میں سے شمس نسبت قمر کے مرکزِ عالم سے اُبعد ہے اور قمر نسبت شمس کے مرکزِ عالم سے اُقرب ہے۔ لہذا شمس فوقِ اضافی ہے اور قمر تحتِ اضافی ہے۔

(۶) منہائے حرکت یعنی جہت کو مقصد بھی کہا جاتا ہے، کیونکہ متحرک اس کا قصد کرتا ہے۔

(۷) ملازمِ تشابہ اس جسم کو کہتے ہیں جس میں مختلفہ الحقائق امور نہ پائے جاتے ہوں، یا اس جسم کو کہتے ہیں جس میں مختلفہ الحقائق اجزاء نہ پائے جاتے ہوں۔

(۸) بعض جہات بعض اجسام کے لئے مطلوب اور بعض متروک ہوتی ہیں۔ جیسے اُگ اور ہوا جہتِ فوق کو طلب کرتے ہیں۔ لہذا ان دونوں کے لئے فوق مطلوب اور تحت متروک ہوا جبکہ مٹی اور پانی جہتِ تحت کو طلب کرتے ہیں، لہذا ان دونوں کے لئے تحت مطلوب اور فوق متروک ہوا۔

ان تمہیدی مقدمات کے بعد فنِ ثانی کی فصلِ اول کو بیان کیا جاتا ہے۔

دعویٰ : فلک مستدیر ہے۔

دلیل : نفس الامر میں دو ایسی جہتیں موجود ہیں جو تبدیل نہیں ہوتیں ان میں سے ایک کو فوق اور دوسری کو تحت کہا جاتا ہے۔ اور ان میں سے ہر ایک موجود بھی ہے اور ذاتِ وضع بھی ہے۔ اس لئے کہ اگر یہ موجود اور ذاتِ وضع نہ ہوتیں تو پھر کسی متحرک کا ان کی طرف حرکت کرنا اور اسی طرح ان کی طرف اشارہ حسیہ ممکن نہ ہوتا، کیونکہ معدوم کی طرف اشارہ حسیہ محال ہے، اور اسی طرح اس کی طرف کسی متحرک کا حرکت کرنا بھی محال ہے۔ حالانکہ ان جہات کی طرف اشارہ حسیہ بھی ہوتا ہے اور حرکت بھی ہوتی ہے۔

اسی طرح ان دونوں یعنی فوق و تحت میں سے ہر ایک امتداداً و ماخذاً حرکت

میں غیر منقسم ہے اور امتداد یا فز حرکت سے مراد وہ امتداد ہے جو حرکت کے مبداء اور منتہی کے درمیان ہوتا ہے یعنی وہ مسافت جس میں حرکت پائی جاتی ہے، عدم انقسام کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس جہت کو منقسم مانا جائے تو کم از کم اس کی دو جزئیں بنیں گی، تو جب متحرک حرکت کرتا ہوا دونوں جزؤں میں سے اقرب جز سے ایک پیچھے گا اور پھر اس سے آگے حرکت کرے گا تو وہ دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ وہ مقصد سے حرکت کرے گا یا مقصد کی طرف حرکت کرے گا۔ بصورت اول جزء البعد جہت نہیں ہوگی کیونکہ جہت مقصد ہوتی ہے اور یہ مقصد نہ رہی۔ اور بصورت ثانی جزء اقرب جہت نہیں ہے کیونکہ جہت مقصد ہوتی ہے اور یہ مقصد نہ رہی۔

جب یہ ثابت ہو چکا ہے کہ نفس الامر میں دو جہتیں یعنی فوق اور تحت موجود، ذات وضع اور غیر منقسم ہیں تو اب ان جہتوں کے تحد و تعین پر گفتگو کی جاتی ہے۔

ان کا تحد و تعین تین حال سے خالی نہ ہوگا کہ وہ خلا میں ہوگا یا ملاء متشابہ میں ہوگا یا ملاء متشابہ سے خارج میں ہوگا۔ خلا میں تحد و جہات باطل ہے کیونکہ خلا محال ہے۔

اور ملاء متشابہ میں بھی تحد و جہات باطل ہے۔ کیونکہ ملاء متشابہ میں مختلفہ الحقائق امور معدوم ہوتے ہیں۔ اگر ان جہات یعنی فوق اور تحت کا تحد و تعین متشابہ میں مانیں تو لازم آئے گا کہ یہ دونوں جہتیں مختلف باطبع نہ رہیں۔ اور اسی طرح یہ بھی لازم آتا ہے کہ ان میں سے ایک بعض اجسام کے لئے مطلوب اور دوسری متروک نہ رہے۔ اور یہ دونوں صورتیں باطل ہیں۔ چونکہ بطلان لازم بطلان ملزوم کو مستلزم ہوتا ہے۔ لہذا ملاء متشابہ میں تحد و جہات باطل ہے۔ تو لا محالہ

تحدّوجہات ملازمشابہ سے خارج میں ہوگا۔ اور جب یہ ثابت ہو گیا تو پھر یہ بھی ثابت ہو جائے گا کہ تحدّوجہات یعنی فوق اور تحت کا تحدّوجسم گرتی کے ساتھ ہوگا اس لئے کہ ان کا تحدّوجسم واحد کے ساتھ ہو گا یا اجسام متعددہ کے ساتھ۔ اگر جسم واحد کے ساتھ ہو تو اس جسم واحد کا گرتی ہونا واجب ہے۔ کیونکہ جسم غیر گرتی کے ساتھ جہت سفلی یعنی جہت تحت کا تحدّوجسم نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ جہت سفلی یعنی جہت تحت جہت فوق سے غایت بعد پر ہوتی ہے۔ یعنی اس سے ابعد کوئی اور جہت نہیں ہوتی، ورنہ یہ جہت اس ابعد کی نسبت فوق ہو جائیگی۔ جبکہ ہم نے اس کو تحت فرض کیا تھا۔ اور جہت فوق سے یہ غایت بعد پر تبھی ہو سکتی ہے کہ جب یہ جسم گرتی کے وسط میں ہو، یعنی جسم گرتی کا مرکز ہو۔ چنانچہ ثابت ہو گیا کہ تحدّوجہات اگر جسم واحد ہو تو وہ گرہ یعنی مستدیر ہوگا جو اپنے محیط کے ساتھ جہت فوق اور اپنے مرکز کے ساتھ جہت تحت کا تحدّوجسم کرے گا۔ اور اگر تحدّوجہات جسم واحد نہیں بلکہ اجسام متعددہ ہوں تو پھر ضروری ہوگا کہ ان میں سے بعض نے بعض کا احاطہ کر رکھا ہو۔ ورنہ جہت فوق اور جہت تحت کے درمیان غایت بعد کا تعین نہ ہو سکے گا۔ اس طرح جہت سفلی یعنی تحت کا تحدّوجسم نہیں ہوگا۔

اس لئے کہ اگر وہ اجسام متعددہ بعض محیط اور بعض محاطہ ہوں تو پھر تین

صورتیں ہیں :

- (۱) فوق اور تحت کا تحدّوجسم ان اجسام کے مجموعہ سے ہوگا۔
 - (۲) فوق اور تحت کا تحدّوجسم ان اجسام میں سے ہر ایک کے ساتھ ہوگا۔
 - (۳) فوق کا تحدّوجسم سے ہوگا اور تحت کا تحدّوجسم سے ہوگا۔
- اور یہ تینوں ہی صورتیں باطل ہیں۔ پہلی صورت تو اس لئے کہ جہت تحت کا

جہتِ فوق سے غایتِ بُعد پر ہونا ضروری ہے جبکہ یہاں غایتِ بُعد کا تعین نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ جو بُعد بعض اجسام سے اُبعد ہوگا وہ دوسرے بعض اجسام سے اقرب ہوگا۔ کوئی بھی بُعد جسے ہم بعض اجسام سے اُبعد فرض کریں گے وہ مجموعی طور پر تمام اجسام سے اُبعد نہیں ہوگا بلکہ بعض سے اقرب ہوگا۔ تو اس طرح غایتِ بُعد کا تعین نہ ہو سکے گا۔ دوسری صورت اس لئے باطل ہے کہ اس میں ہر ایک جسم میں ایک فوق اور ایک تحت ہوگا۔ تو اس طرح فوق اور تحت متعدد ہو جائیں گے لہذا وہ سب اضافی اور اعتباری جہتیں ہوں گی۔ جبکہ ہماری گفتگو فوق اور تحت اضافی میں نہیں بلکہ فوق حقیقی اور تحت حقیقی میں ہے۔

اور تیسری صورت اس لئے باطل ہے کہ جب فوق اور تحت دونوں ایک دوسرے کے مقابل جہتیں ہیں تو پھر جہتِ فوق سے نکلنے والا ہر بُعد جہتِ تحت پر منتهی ہوگا۔ اور اسی طرح جہتِ تحت سے نکلنے والا ہر بُعد جہتِ فوق پر منتهی ہوگا۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں جہتیں ایک ہی جسم میں ہوں۔

ان تینوں صورتوں کے بطلان کے بعد ثابت ہو گیا کہ اگر محدود جہات اجسام متعدد کو مانیں تو ان میں سے بعض محیط اور بعض محاط ہوں گے۔ محاط کا تو محدود جہات میں کوئی دخل نہیں ہوگا، البتہ جو سب سے اوپر ہوگا یعنی سب کو محیط ہوگا وہی دراصل محدود جہات ہوگا اور وہ لازمی طور پر گہری ہوگا جو اپنے محیط یعنی بالائی سطح کے ساتھ جہتِ فوق اور اپنے مرکز کے ساتھ جہتِ تحت کا تحد ذکرے گا۔ اور اسی جسم محدود جہات کو فلکُ الافلاک اور فلکِ اعظم کہا جاتا ہے۔ تفصیل مذکورہ بالا سے ثابت ہو گیا کہ محدود جہات یعنی فلک جسم گہری اور مستدیر ہوگا۔

فصل دوم : فلک کے بسیط ہونے میں ۔

فائدہ : بسیط کے متعدد معانی ہیں :

(۱) بسیط اُسے کہتے ہیں جس کے لئے کسی قسم کی کوئی جُز نہ ہو ۔ جیسے واجب تعالیٰ ۔

(۲) جس کے اجزاء مقدار یہ تعریف اور نام میں کُل کے برابر ہوں ۔

یعنی جو نام اور تعریف اس بسیط کی ہے وہی تعریف اور وہی نام اس کی ہر جُز کا بھی ہو ۔ جیسے پانی کہ اس کے ہر قطرہ کو پانی ہی کہا جاتا ہے ۔

(۳) جس کے اجزاء مختلف طبیعتوں والے نہ ہوں ۔

اسی تیسرے معنی کے اعتبار سے فلک کو بسیط کہا گیا ہے ۔

دعویٰ : فلک بسیط ہے ۔

دلیل : فلک ناقابلِ حرکتِ مستقیمہ ہے ۔ اور جو ناقابلِ حرکتِ مستقیمہ ہو وہ بسیط ہوتا ہے لہذا فلک بسیط ہے ۔

ہم نے کہا کہ فلک ناقابلِ حرکتِ مستقیمہ ہے ۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ

جو قابلِ حرکتِ مستقیمہ ہوتا ہے وہ ایک جہت کو چھوڑتا ہے اور دوسری جہت کی

طرف متوجہ ہوتا ہے یعنی اُسے طلب کرنا ہے ۔ اور جو ایک جہت کو چھوڑنے والا اور

دوسری جہت کو طلب کرنے والا ہو تو ضروری ہوتا ہے کہ جہتوں کا تَخَدُّو تعین اس سے

پہلے ہو چکا ہو، جبکہ فلک سے پہلے جہتوں کا تَخَدُّو تعین نہیں بلکہ خود فلک سے

جہتوں کا تَخَدُّو ہوتا ہے یعنی فلک خود محدود جہات ہے ۔ اور جو خود محدود جہات ہو

اُس سے پہلے جہتوں کا تَخَدُّو ممکن نہیں ۔ اور جس سے پہلے محدود جہات ممکن نہ ہو

وہ ناقابلِ حرکتِ مستقیمہ ہوتا ہے، کیونکہ بغیر محدود جہات کے حرکتِ مستقیمہ متصور ہی

نہیں ۔ لہذا فلک ناقابلِ حرکتِ مستقیمہ ہوا ۔ پھر ہم نے کہا تھا کہ جو ناقابلِ حرکتِ

مستقیم ہو وہ بسیط ہوتا ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر اُسے بسیط نہ مانیں تو پھر مرکب ہوگا، اور جب مرکب ہوگا تو دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ اُس کے اجزاء میں سے ہر ایک شکل طبعی پر قائم ہوگا یا شکل قسری پر۔ پہلی صورت یعنی اس کے اجزاء کا شکل طبعی پر ہونا باطل ہے۔ اس لئے کہ جسم مرکب کے اجزاء اجسام بسیط ہوتے ہیں اور ہر جسم بسیط کی شکل طبعی گرتی ہوتی ہے۔ لہذا ان سب کی شکل طبعی گرتی ہوگی۔ اور چند گروں کے مجموعے سے حاصل ہونے والی سطح گرتی متصل الاجزاء نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ جب چند گروں آپس میں ایک دوسرے سے ملتے ہیں تو درمیان میں خلا اور فاصلہ رہ جاتا ہے اتصال نہیں ہوتا۔ حالانکہ فلک کی سطح متصل الاجزاء ہے۔ معلوم ہو گیا کہ اجزاء فلک کا شکل طبعی پر ہونا باطل ہے۔ اسی طرح دوسری صورت یعنی اجزاء کا شکل قسری پر ہونا بھی باطل ہے، اس لئے کہ جب اجزاء جسم شکل قسری پر ہوں گے تو ان میں سے ہر ایک شکل طبعی کو طلب کرے گا اور شکل قسری کو ترک کرے گا۔ تو اس طرح یہاں دو جہتیں ہو جائیں گی، ایک مطلوبہ اور ایک متروکہ۔ اور جہت متروکہ سے مطلوبہ کی طرف حرکت حرکت مستقیمہ ہوتی ہے لہذا ہر جزو حرکت مستقیمہ کرے گا۔ تو جب اُس کے اجزاء میں سے ہر ایک قابل حرکت مستقیمہ ہوا۔ تو وہ خود یعنی فلک بھی

قابل حرکت مستقیمہ ہوگا۔ تو اس طرح خلاف مفروض لازم آیا۔ کیونکہ ہم نے یہ فرض کیا تھا کہ فلک ناقابل حرکت مستقیمہ ہے۔ معلوم ہو گیا کہ اجزاء فلک کا شکل قسری پر ہونا باطل ہے۔ جب فلک کے مرکب ہونے کی دونوں صورتیں باطل ہو گئیں تو اس کا بسیط ہونا مستعین ہو گیا۔

خلاصہ: تفصیل مذکورہ بالا سے دلیل کے دونوں مقدمے ثابت ہو گئے۔ صغریٰ بھی۔ یعنی فلک ناقابل حرکت مستقیمہ ہے، اور کبریٰ بھی۔ یعنی ہر وہ شے

جو ناقابلِ حرکتِ مستقیمہ ہو وہ بسیط ہوتی ہے۔ تو اس طرح یہ دعویٰ بھی ثابت ہو گیا کہ فلک بسیط ہے۔

فصل سوم: اس بارے میں کہ فلک قابلِ حرکتِ مستقیمہ ہے۔
 تمہید: اس فصل کو سمجھنے سے پہلے بطور تمہید چند باتوں کا جاننا ضروری ہے:

(۱) جس جسم کے اجزاء متفقہً الطباع ہوں ان میں سے کوئی جز کسی وضع معین اور محاذِ معینہ کی مقتضی نہیں ہوتی بلکہ ہر جز کی نسبت تمام اوضاع کی طرف یکساں ہوتی ہے۔

(۲) میلِ جسم کی اس حالت و کیفیت کو کہا جاتا ہے جس کے ساتھ جسم حرکت کو چاہتا ہے، جبکہ کوئی مانع نہ ہو۔ پھر یہ میل جب جسم کے اندر سے پیدا ہو تو اسے میلِ طبعی کہا جاتا ہے، اور اگر خارج سے پیدا ہو تو اسے میلِ قسری کہا جاتا ہے۔ اور یہ میلِ طبعی حرکتِ قسری کے لئے معاق و مانع ہوتا ہے۔ جبکہ حرکتِ قسری کی جہت مخالف ہو حرکتِ طبعی کی جہت کے جو کہ مقتضی ہے میلِ طبعی کا۔

(۳) مبداءِ میل، علتِ میل کو کہا جاتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ حرکت کی علتِ میل ہے اور میل کی علتِ مبداءِ میل ہے، اور اسی مبداءِ میل کو قوتِ محرکہ بھی کہا جاتا ہے۔ اور بعض دفعہ خود میل پر بھی قوتِ محرکہ کا اطلاق کر دیا جاتا ہے۔

(۴) حرکت بلا مانع اور حرکت مع مانع سرعت و بطور میں مساوی نہیں ہو سکتیں بلکہ دونوں میں فرق ہو گا۔ اسی طرح وہ حرکت جس کا مانع قوی ہو وہ اس حرکت کے مساوی نہیں ہو سکتی جس کا مانع ضعیف ہو۔

اس تمہید کے بعد اب تیسری فصل کو بیان کیا جاتا ہے۔

دعویٰ ۱: فلک قابلِ حرکتِ مستقیمہ ہے۔

دلیل : فلک کے اجزاء مفروضہ میں سے کوئی جزر وضع معین اور محاذۃ معینہ کا تقاضا نہیں کرتی، کیونکہ فلک کے تمام اجزاء متفقۃ الطباع ہیں۔ یعنی سب کی طبیعت مساوی ہے۔ تو جب کوئی جزر بھی وضع معین کا تقاضا نہیں کرتی بلکہ تمام اوضاع کی طرف اس کی نسبت یکساں ہے۔ پھر ہر جزر کا اپنی وضع سے زائل ہو کر دوسری جزر کی وضع کی طرف پہنچنا ممکن ہوگا۔ اور یہ زوال و انتقال بغیر حرکت کے ممکن نہیں، اور حرکت مستقیمہ کا فلک کے لئے ممکن ہونا پچھلی فصل میں ثابت ہو چکا تو لا محالہ یہ حرکت مستدیرہ ہوگی۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ فلک قابل حرکت مستدیرہ ہے۔

دعویٰ ۲ : فلک میں میل مستدیرہ کا مبداء ہے جس کے ساتھ وہ حرکت مستدیرہ کرتا ہے۔

دلیل : اگر فلک میں مبداء میل مستدیرہ نہ ہو تو یہ قابل حرکت مستدیرہ بھی نہ ہوگا۔ لیکن تالی یعنی فلک کا قابل حرکت مستدیرہ نہ ہونا باطل ہے تو پھر مقدم یعنی فلک میں مبداء میل مستدیرہ کا نہ ہونا بھی باطل ہوگا۔

توضیح دلیل : اگر فلک کی طبیعت و حقیقت میں مبداء میل مستدیرہ نہ مانا جائے تو پھر یہ خارج سے بھی میل کو قبول نہیں کرے گا۔ تو اس طرح یہ میل طبعی اور میل قسری دونوں سے خالی ہوگا۔ بغیر میل کے حرکت ممکن ہوتی ہے۔ لہذا یہ قابل حرکت مستدیرہ نہ رہے گا، حالانکہ اس کا قابل حرکت مستدیرہ ہونا پہلے ثابت کیا جا چکا ہے۔

اس بات کی دلیل کہ اگر فلک کی طبیعت میں مبداء میل مستدیرہ نہ ہوگا تو پھر یہ خارج سے بھی میل کو قبول نہیں کرے گا۔ یہ ہے کہ اگر میل طبعی نہ ہونے کے باوجود ہم میل قسری کو کسی جسم کے لئے ثابت مانیں تو اب یہ جسم جس میں میل طبعی نہیں میل قسری کی وجہ سے حرکت کرے گا۔ تو ایک معین مسافت کو ایک معین زمانے

میں طے کرے گا۔ مثال کے طور پر ہم فرض کرتے ہیں کہ اس نے ایک میل کی مسافت کو ایک گھنٹے میں طے کیا۔

اب ہم ایک دوسرا جسم فرض کرتے ہیں جس میں میل طبعی ہے۔ تو یہ جسم اسی مسافت معینہ پر اسی قوت محرکہ قسریہ کے ساتھ حرکت کرتا ہے تو بلاشبہ اس کی حرکت کا زمانہ جسم عظیم المیل کی حرکت کے زمانے سے زیادہ ہوگا۔ کیونکہ میل طبعی حرکت قسری کے لئے مانع ہوتا ہے۔ تو جسم عظیم المیل میں چونکہ یہ مانع نہیں لہذا وہ سرعت سے حرکت کرے گا اور تھوڑے زمانے میں مسافت معینہ کو طے کریگا۔ جبکہ جسم ذی میل مانع کی وجہ سے اتنی سرعت سے حرکت نہیں کر پائے گا جتنی سرعت سے عظیم المیل نے کی۔ لہذا اس کی حرکت پہ زیادہ زمانہ صرف ہوگا۔

ان دونوں کی حرکت کے زمانے میں کوئی نہ کوئی نسبت یعنی نصفیت، رعیت وغیرہ والی ضرور ہوگی۔ ہم فرض کرتے ہیں کہ وہ نسبت نصف وضعف کی ہے۔ یعنی پہلے کی حرکت کا زمانہ دوسرے کی حرکت کے زمانے سے نصف ہے۔ اور دوسرے کی حرکت کا زمانہ دوگنا ہے۔ مثلاً پہلے کی حرکت کا زمانہ ایک گھنٹہ ہے جبکہ دوسرے کی حرکت کا زمانہ دو گھنٹے ہے۔

پھر ہم ایک تیسرا جسم فرض کرتے ہیں جس میں میل طبعی تو ہے لیکن پہلے ذی میل سے اس میں میل اقل و اضعف ہے۔ اور اس کے میل کی نسبت پہلے کے میل کی طرف ایسی ہی ہے جیسی نسبت جسم عظیم المیل کے حرکت کے زمانے کی پہلے ذی میل کی حرکت کے زمانے کی طرف تھی۔ یعنی اس جسم ذی میل کا میل پہلے ذی میل سے نصف ہے۔ اب جب یہ دوسرا جسم ذی میل اسی مسافت معینہ پر اسی قوت محرکہ قسریہ کے ساتھ حرکت کرے گا تو مانع کمزور ہونے کی وجہ سے اس کی حرکت کا زمانہ پہلے ذی میل کی حرکت کے زمانے سے نصف ہوگا۔ ورنہ لازم آئیگا کہ میل طبعی

حرکتِ قسری کے لئے مانع نہ ہو۔ یعنی اُس کا زمانہ دو گھنٹے تھا تو اس کا زمانہ ایک گھنٹہ ہوگا۔
 تو اب جسمِ عدیم المیل کی حرکت کا زمانہ اور جسمِ ضعیف المیل کی حرکت کا زمانہ برابر
 ہو گیا۔ تو اس طرح حرکت بلا مانع اور حرکت مع مانع میں مساوات لازم آئی، جو کہ محال
 اور یہ محال کیوں لازم آیا؟ اس میں دو ہی احتمال ہو سکتے ہیں،

- (۱) جسمِ عدیم المیل میں تحریک فرض کرنے سے۔
- (۲) ایسا میل فرض کرنے سے جس کی نسبت میلِ اول کی طرف ایسی ہی ہے جیسی
 عدیم المیل کی حرکت کے زمانے کی نسبت ذی میلِ اول یعنی قوی المیل کی
 حرکت کے زمانے کے ساتھ تھی۔

ان دو میں سے دوسری صورت تو ممکن ہے، محال نہیں۔ اور جوشی خود ممکن
 ہو وہ مستلزمِ محال نہیں ہوتی۔ لہذا مذکورہ بالا محال اس سے لازم نہیں آیا تو لا محالہ
 صورتِ اول یعنی تحریکِ جسمِ عدیم المیل کی وجہ سے لازم آیا، اور جو مستلزمِ محال ہو وہ
 خود بھی محال ہوتا ہے۔ لہذا جسمِ عدیم المیل کا تحریک محال ہوا۔

دعویٰ ۳؛ فلک کی طبیعت میں مبداءِ میلِ مستقیم نہیں ہے۔
 دلیل؛ جب یہ ثابت ہو گیا کہ فلک کی طبیعت میں مبداءِ میلِ مستقیم موجود ہے تو پھر
 اس میں مبداءِ میلِ مستقیم نہیں ہو سکتا۔ ورنہ لازم آئے گا کہ طبیعتِ واحدہ دو متنافی
 اثروں کا تقاضا کرے۔ کیونکہ مبداءِ میلِ مستقیم حرکتِ مستقیمہ یعنی حرکتِ ایلیہ کا مقتضی ہے جبکہ
 مبداءِ میلِ مستقیم حرکتِ مستقیمہ یعنی حرکتِ وضعیہ کا مقتضی ہے اور یہ دونوں آپس میں متنافی ہیں۔
 خلاصہ؛ اس فصل میں تین چیزوں کو ثابت کیا گیا؛

- (۱) فلک قابلِ حرکتِ مستقیمہ ہے۔
- (۲) فلک کی طبیعت میں مبداءِ میلِ مستقیمہ ہے۔
- (۳) فلک کی طبیعت میں مبداءِ میلِ مستقیم نہیں ہے۔

فصل چہارم : اس بارے میں کہ فلک کون و فساد اور خرق و التیام کو قبول نہیں کرتا۔

فائدہ : کون کا معنی ہے حدوثِ صورتہ ، اور فساد کا معنی ہے زوالِ صورتہ۔ یعنی جب کوئی جسم ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف منتقل ہو تو اس جسم سے پہلی صورتہ کا زائل ہونا فساد اور اس جسم کے لئے دوسری صورتہ کا حاصل ہونا کون ہے۔ صورت اول کو صورتہ فاسدہ اور صورت ثانیہ کو صورتہ حادثہ اور صورت ثانیہ کا تہ کہا جاتا ہے۔

خرق کا معنی ہے تفریقِ اجزاء۔ جبکہ التیام کا معنی ہے تفریق کے بعد اجزاء کا اتصال۔

دعویٰ ۱ : فلک قابلِ کون و فساد نہیں۔

دلیل : فلک متحدِ جہات ہے، اور کوئی متحدِ جہات قابلِ کون و فساد نہیں ہو سکتا لہذا فلک بھی قابلِ کون و فساد نہیں ہو سکتا۔

دلیل کے صغریٰ یعنی فلک کے متحدِ جہات ہونے کا بیان پہلے گزر چکا۔ اور گبریٰ یعنی متحدِ جہات قابلِ کون و فساد نہیں ہو سکتا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جو جسم قابلِ کون و فساد ہوتا ہے اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں : ایک صورتہ فاسدہ اور دوسری صورتہ حادثہ۔

اور ہر صورتہ کے لئے چیزِ طبعی کا ہونا ضروری ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، لہذا اس جسم کی بھی دونوں صورتوں کے لئے چیزِ طبعی کا ہونا ضروری ہوگا اور جس جسم کے لئے دو صورتیں ہوں وہ قابلِ حرکتِ مستقیمہ ہوتا ہے۔ اس لئے کہ جب یہ جسم ایک صورتہ کو چھوڑ کر دوسری کی طرف منتقل ہوتا ہے تو اب دوسری صورتہ یعنی صورتہ کا تہ دو حال سے خالی نہ ہوگی کہ وہ چیزِ طبعی میں حاصل ہوتی یا

حیزِ غریب یعنی حیزِ غیرِ طبعی میں حاصل ہوئی۔ اگر وہ حیزِ غیرِ طبعی میں حاصل ہوئی تو پھر وہ ایسے میلِ مستقیم کو چاہے گی جو اُسے اُس کے حیزِ طبعی تک پہنچائے۔ اور اگر وہ حیزِ طبعی میں حاصل ہوئی تو پھر لازم آئیگا کہ پہلی صورت یعنی صورتِ فاسدہ حیزِ غیرِ طبعی میں حاصل تھی جو کہ ایسے میلِ مستقیم کا تقاضا کرتی تھی جو اُسے اُس کے حیزِ طبعی میں پہنچائے۔ تو دونوں صورتوں میں حیزِ قابلِ کون و فساد کا قابلِ حرکتِ مستقیم ہونا لازم آیا کیونکہ میلِ مستقیم مستلزم ہے حرکتِ مستقیمہ کو۔ اور محدود جہات میں میلِ مستقیم کا نہ ہونا اور اُس کا قابلِ حرکتِ مستقیمہ نہ ہونا پہلے ہی ثابت کیا جا چکا ہے۔

لہذا معلوم ہو گیا کہ محدود جہات قابلِ کون و فساد نہیں ہوتا، ورنہ اُس کا قابلِ حرکتِ مستقیمہ ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔

دعویٰ ۲؛ فلک قابلِ خرق و التیام نہیں۔

دلیل؛ خرق و التیام حرکتِ مستقیمہ سے حاصل ہوتا ہے۔ اور فلک حرکتِ مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا۔ لہذا فلک خرق و التیام کو بھی قبول نہیں کریگا۔

فصل پنجم؛ اس بارے میں کہ فلک دائمی طور پر حرکتِ مستدیرہ کرتا ہے یعنی فلک کی حرکتِ مستدیرہ کبھی منقطع نہیں ہوتی۔

یہی دعویٰ ہے اس فصل کا۔ اور اس پر دلیل سے پہلے بطور تمہید یہ بات ذہن میں رہنی چاہئے کہ زمانہ مقدارِ حرکت کو کہتے ہیں اور یہ کہ زمانہ

ازلی و ابدی ہے۔ تو جب زمانہ مقدارِ حرکت کا نام ہے تو اس کا قیام بھی حرکت کے ساتھ ہوگا۔ یعنی جب حرکت موجود ہوگی تو زمانہ بھی موجود ہوگا اور جب حرکت معدوم ہوگی تو زمانہ بھی معدوم ہوگا۔ چنانچہ حرکت حافظِ زمانہ ہوتی۔ اس تمہید کے بعد دلیل کی تقریر یوں ہوگی کہ وہ حرکت جو زمانہ کی محافظ ہے وہ

حرکتِ مستقیمہ ہوگی یا حرکتِ مستدیرہ۔ حرکتِ مستقیمہ کا محافظ زمانہ ہونا محال۔ کیونکہ اگر حرکتِ مستقیمہ کو محافظ زمانہ مانیں تو وہ حرکتِ مستقیمہ دو حال سے خالی نہ ہوگی۔ یا تو وہ الی غیر النہایہ جائیگی یا کسی حد پر پہنچ کر واپس پلٹے گی۔ صورتِ اول باطل۔ کیونکہ اگر حرکتِ الی غیر النہایہ مانا جائے تو وہ غیر متناہی ہوگی۔ اور حرکت کا غیر متناہی ہونا مسافت کے غیر متناہی ہونے کو مستلزم ہے۔ اور مسافت بعد ہے۔ تو اس طرح بعد غیر متناہی کا وجود لازم آیا جس کا بطلان برہانِ سُلمی سے کیا جا چکا ہے۔

اور اسی طرح دوسری صورت یعنی حرکتِ مستقیمہ حافظہ للزمان کا کسی حد تک پہنچ کر واپس پلٹنا بھی محال ہے۔ کیونکہ اس طرح دو حرکاتِ مستقیمہ پیدا ہوں گی ایک ذاہبہ اور ایک راجعہ۔ اور دو مستقیم حرکاتوں کے درمیان سکون کا ہونا ضروری ہے۔ لہذا ان دونوں کے درمیان سکون لازم آئے گا جس کی دلیل یہ ہے کہ جب حرکتِ ذاہبہ کسی حد پر پہنچ کر انتہا پذیر ہوگی تو اس حد پر وصول کے وقت میلِ موصل یعنی اس حد تک پہنچانے والے میل کا موجود ہونا ضروری ہے کیونکہ وصول بغیر ایصال کے نہیں اور ایصال بغیر موصل کے نہیں۔ تو اگر بوقتِ وصول میلِ موصل کو موجود نہ مانا جائے تو پھر وہ فعلِ ایصال بھی نہ کر سکے گا تو اس طرح وصول بھی حاصل نہ ہوگا۔ اور پھر جب وہی حرکتِ اس حد سے واپس لوٹے گی تو اس میں کسی ایسے میل کا ہونا ضروری ہے جو اس حرکت کو اس حد سے جدا کر دے، جس کو میلِ مفارق یا میلِ رجوع یا میلِ لا وصول کہا جاتا ہے۔ اور یہ میلِ میلِ اول یعنی میلِ موصل کے منافی و مخالف ہے۔ کیونکہ میلِ موصل حرکتِ ذاہبہ کی علت ہے۔ اور میلِ مفارق حرکتِ راجعہ کی علت ہے۔ تو جب یہ دونوں آپس میں متنافی ہیں تو ان کا اجتماع بھی محال

ہوگا۔ لہذا حال وصول غیر ہوگا حال لاوصول کا۔ کیونکہ پہلے میں میل موصل اور دوسرے میں میل مفارق ہوتا ہے۔

اور میل وصول اور میل لاوصول میں سے ہر ایک آتی ہے۔ اس واسطے کہ حال وصول اور حال لاوصول آتی ہیں۔ تو ان میں پایا جانے والا میل بھی آتی ہوگا۔ اس کی دلیل کہ حال وصول اور حال لاوصول آتی ہیں یہ ہے کہ اگر انھیں آتی نہ مانا جائے تو پھر یہ زمانی ہوں گے اور اس طرح یہ منقسم ہوں گے۔ تو جب حال وصول زمان منقسم ہوا تو کم از کم اس کی دو جزئیں یعنی دو طرفیں ہوں گی۔ تو جب حرکت مستقیمہ حافظہ للزمان زمان وصول کی ایک طرف میں پہنچی تو منتهی تک نہ پہنچی۔ کیونکہ اگر حرکت کا وصول جزر اول میں متحقق ہوا تو جزر ثانی زمان وصول نہ ہوگی اور اگر وصول جزر ثانی میں متحقق ہوا تو جزر اول زمان وصول نہ ہوگی تو اس طرح خلاف مفروض لازم آیا۔ کیونکہ ہم نے دونوں کو زمان وصول کی جزئیں فرض کیا تھا۔ یہی صورت حال حال لاوصول کو زمانی ماننے میں بھی پیدا ہوگی۔ تو ثابت ہو گیا کہ حال وصول اور حال لاوصول دونوں آتی ہیں جس سے میل وصول اور میل لاوصول کا آتی ہونا لازم آیا اور جب دونوں آتی ہیں تو دونوں کے درمیان زمانے کا ہونا ضروری ہے، ورنہ دونوں کاپے درپے ہونا لازم آئے گا اور آفات غیر متجزی ہیں تو اس طرح زمانے کا اجزاء غیر متجزیہ سے مرکب ہونا لازم آئے گا۔ اور چونکہ مسافت منطبق ہوتی ہے حرکت پر۔ اور حرکت منطبق ہوتی ہے زمانہ پر۔ لہذا جب زمانہ اجزاء غیر متجزیہ سے مرکب ہوا تو حرکت بھی اجزاء غیر متجزیہ سے مرکب ہوگی کیونکہ وہ زمانہ پر منطبق ہوتی ہے اور اسی طرح مسافت بھی اجزاء غیر متجزیہ سے مرکب ہوگی کیونکہ وہ حرکت پر منطبق ہوتی ہے اور مسافت بعد ہے۔ تو اس طرح بعد کا اجزاء غیر متجزیہ سے مرکب ہونا لازم آیا جو کہ باطل ہے۔ اور جس کی وجہ سے بطلان لازم آئے وہ خود بھی باطل ہوتا ہے لہذا دونوں کاپے درپے

آنا باطل ہو تو ماننا پڑے گا کہ دونوں آنوں یعنی وصول و لا وصول کے درمیان
 زمانہ ہے اب وہ زمانہ دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ وہ زمانہ حرکت ہے یا زمانہ
 سکون۔ زمانہ حرکت تو ہو نہیں سکتا کیونکہ ہم حرکت کی انتہاء فرض کر چکے، تو لا محالہ
 وہ زمانہ سکون ہوگا۔ تو جب وہ زمانہ سکون ہے تو اس میں حرکت منقطع ہوگئی
 اور انقطاع حرکت مستلزم ہے انقطاع زمانہ کو۔ کیونکہ زمانہ مقدار حرکت کا نام
 ہے۔ اور انقطاع زمانہ محال ہے۔ کیونکہ اس کا ازلی وابدی ہونا پہلے ثابت
 کیا جا چکا ہے۔

تفصیل مذکورہ بالا سے حرکت مستقیمہ کو محافظ زمانہ پانے کے دونوں
 احتمال یعنی حرکت مستقیمہ کا الی غیر النہایہ جانا۔ اور ایک حد پر پہنچ کر واپس پلٹنا
 باطل ہو گئے۔ تو ثابت ہو گیا کہ حرکت مستقیمہ کا محافظ زمانہ ہونا باطل ہے۔ لہذا
 حرکت مستدیرہ ہی محافظ زمانہ ہوگی۔ اور زمانہ چونکہ ازلی وابدی ہے لہذا اس
 کے لئے جو حرکت محافظ بنے گی اس حرکت کا ازلی وابدی اور دائمی ہونا ضروری
 ہوگا۔ لہذا حرکت مستدیرہ محافظ زمانہ دائمی ہوگی۔ اور یہ حرکت فقط فلک میں پائی
 جاتی ہے۔ کیونکہ اجسام دو قسموں میں منحصر ہیں؛

(۱) عناصر

(۲) افلاک

عناصر کی حرکت مستدیرہ نہیں بلکہ مستقیمہ ہوتی ہے۔ تو لا محالہ
 حرکت مستدیرہ جو دائمی اور محافظ زمانہ ہے وہ فلک ہی کی حرکت ہوگی۔ اس
 سے ثابت ہوا کہ فلک دائمی طور پر حرکت مستدیرہ کرتا ہے اور یہی ہمارا مطلوب تھا۔
 ہدایت: یہاں سے مصنف ایک شبہ کا ازالہ کرنا چاہتے ہیں۔
 شبہ: آپ نے کہا کہ دو مستقیم حرکتوں کے درمیان سکون لازمی ہے تو اگر ایک

راتی کا دانہ اوپر پھینکا جائے جبکہ اوپر سے ایک پہاڑ نیچے کی طرف آرہا ہو جس کے ساتھ وہ دانہ ملاتی ہو کر نیچے کو حرکت کرے گا۔ اب دانے کی دونوں حرکتیں مستقیمہ ہیں جن کے درمیان سکون واجب ہے اور یہ سکون پہاڑ کے ساکن ہونے کو مستلزم ہے اور پہاڑ کا یوں ہوا میں رُک جانا ممکن ہے۔ تو پھر یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ایک ہی وقت میں دانہ ساکن اور اس کے ساتھ پہاڑ متحرک ہو؟

ازالہ شبہ: دانہ کا سکون آتی اور پہاڑ کی حرکت زمانی ہے۔ ان دونوں میں کوئی منافات نہیں۔ لہذا دونوں حرکتوں کے درمیان دانہ ساکن اور پہاڑ متحرک ہو سکتا ہے۔

فصل ششم: اس بارے میں کہ فلک متحرک بالارادہ ہے۔
قائدہ: اس فصل کو سمجھنے سے پہلے چند امور کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے:

(۱) حرکت کی دو قسمیں ہیں:

(i) عرضیہ

(ii) ذاتیہ

پھر حرکت ذاتیہ کی تین قسمیں ہیں:

(i) ارادیہ

(ii) طبعیہ

(iii) قشریہ

(۲) فلک کی حرکت ذاتی ہے، عرضی نہیں۔ کیونکہ یہ فلک کو بلا واسطہ لاحق ہوتی ہے۔

(۳) فلک کی حرکت مستدیرہ ہے، مستقیمہ نہیں۔ جیسا کہ پہلے ثابت کیا جا چکا ہے۔

(۴) حرکت مستدیرہ میں مبداء و منتہی متحد ہوتے ہیں۔ یعنی جس حد سے حرکت کی ابتداء ہو اسی حد کی طرف حرکت متوجہ ہوتی ہے۔

دعویٰ : فلک متحرک بالارادہ ہے۔

دلیل : فلک کی حرکت ذاتیہ ہے اور حرکت ذاتیہ تین حال سے خالی نہ ہوگی کہ وہ ارادیہ ہوگی یا طبعیہ ہوگی یا قسریہ ہوگی۔ فلک کی حرکت ذاتیہ کا طبعیہ اور قسریہ ہونا محال ہے لہذا اس کی حرکت کا ارادیہ ہونا متعین ہو گیا۔

حرکت طبعیہ کے مجال ہونے کی دلیل یہ ہے کہ حرکت طبعیہ میں ایک حالت مُنافرہ و مخالفہ ہوتی ہے یعنی مبداء جس سے بالطبع ہرب و فرار ہوتا ہے اور ایک حالت مناسبہ و موافقہ ہوتی ہے یعنی منتہی جس کی طرف بالطبع توجہ ہوتی ہے اور اس کی بالطبع طلب ہوتی ہے، جبکہ فلک کی حرکت مستدیرہ ہے۔ اور حرکت مستدیرہ میں ایک حالت سے ہرب اور دوسری حالت کی طلب دونوں ممتنع ہیں۔

ہرب تو اس لئے ممتنع ہے کہ حرکت مستدیرہ میں جہاں سے حرکت کی ابتداء یعنی ہرب ہوگا اسی نقطے کی طرف حرکت کی توجہ ہوگی۔ کیونکہ اس کا مبداء و منتہی ایک ہی ہوتا ہے۔ تو لازم آئے گا کہ ایک ہی نقطہ بالطبع مہروب عنہ اور وہی نقطہ بالطبع مطلوب ہو جائے۔ اور یہ محال ہے۔ کیونکہ ہرب و طلب آپس میں ضدیں ہیں جو جمع نہیں ہو سکتیں۔

اور اس پر دلیل کہ حرکت مستدیرہ میں ایک حالت کی بالطبع طلب محال ہے یہ ہے کہ طبیعت حرکت جب جسم کو حالت مطلوبہ تک پہنچاتی ہے تو اس کو ساکن کر دیتی ہے۔ کیونکہ وہاں حرکت کی انتہاء ہو جاتی ہے جبکہ حرکت مستدیرہ میں سکون نہیں اور نہ ہی اس کی انتہاء ہوتی ہے۔ تو معلوم ہو گیا کہ فلک کی حرکت ذاتیہ جو کہ مستدیرہ ہے وہ طبعیہ نہیں۔ اور فلک کی حرکت کا قسریہ ہونا اس لئے محال ہے کہ حرکت قسریہ تو مقضائے طبع کے خلاف ہوتی ہے۔ جب یہاں طبع ہی نہیں تو قسریہ بھی نہ ہوگا۔ معلوم ہو گیا کہ فلک کی حرکت ذاتیہ، حرکت قسریہ بھی نہیں ہو سکتی۔

جب طبعیہ و قسریہ دونوں کا بطلان ہو گیا تو حرکت ارادیہ کا اثبات ہو گیا۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ فلک کی حرکت ارادیہ ہے اور فلک متحرک بالارادہ ہے۔ یہی ہمارا دعویٰ تھا۔
فصل ہفتم : اس بارے میں کہ فلک کی قوت محرکہ مجرد عن المادہ ہوتی ہے یعنی وہ قوت جسمانیہ نہیں ہوتی۔

نوٹ : یہاں قوت محرکہ سے مراد محرک بعید ہے نہ کہ محرک قریب۔ کیونکہ فلک کا محرک قریب تو قوت جسمانیہ ہے، جس کا بیان اگلی فصل میں آ رہا ہے۔
دعویٰ : فلک کی قوت محرکہ کا مجرد عن المادہ ہونا واجب ہے۔

دلیل : فلک کی قوت محرکہ غیر متناہی افعال یعنی غیر متناہی گردشوں پر قادر ہے اور کوئی بھی قوت جسمانیہ غیر متناہی افعال پر قادر نہیں ہے۔ تو ثابت ہوا کہ فلک کی قوت محرکہ جسمانیہ نہیں ہے۔ تو جب جسمانیہ نہیں تو مجرد عن المادہ ہوگی۔ دلیل کا صغریٰ یعنی فلک کی قوت محرکہ کا غیر متناہی افعال پر قادر ہونا تو اس سے پہلے ثابت ہو چکا جہاں فلک کی حرکت مستدیرہ کے دائمی اور غیر منقطع ہونے کا بیان ہوا یعنی فلک کی گردشوں کا سلسلہ لانتناہی ہے منقطع و متناہی نہیں۔

رہا دلیل کا کبریٰ یعنی کوئی بھی قوت جسمانیہ غیر متناہی افعال پر قادر نہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ہر قوت جسمانیہ قابل تجزی ہوتی ہے۔ کیونکہ جسم قابل تجزی ہوتا ہے۔ اور ہر وہ قوت جو قابل تجزی ہو اس کی ہر جزو اس شئی کی کسی جزو پر قادر ہوگی جس شے پر کل قوت قادر ہے۔ اور جزو قوت کا اثر کل قوت کے اثر کا جزو ہوگا۔ ورنہ لازم آئے گا کہ جزو قوت تاثیر میں کل کے مساوی ہو جائے اور یہ باطل ہے۔ اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ جزو قوت کا اثر کل قوت کے اثر کے مساوی نہیں بلکہ اس سے کم یعنی اس کی ایک جزو ہے تو پھر کل قوت افعال و اثرات غیر متناہیہ پر قادر نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ جزو قوت ایک مبداء معین سے تحریکات متناہیہ

پر قادر ہوگی یا غیر متناہیہ پر۔ غیر متناہیہ پر قادر ہونا محال۔ کیونکہ کل قوت اُس سے زائد پر قادر ہوگی جس پر جزر قادر ہے۔ اگر جزر کے افعال و تحریکات کو غیر متناہی مانا جائے تو تحریکات غیر متناہیہ مترتبہ پر اُس جہت میں زیادتی لازم آئے گی جس جہت میں وہ غیر متناہی ہیں اور غیر متناہی پر زیادتی محال ہے۔

لہذا ثابت ہو گیا کہ جزر بر قوت تحریکات متناہیہ پر قادر ہے تو جب ایک جزر۔ تحریکات متناہیہ پر قادر ہے تو دوسری بھی ایسی ہی ہوگی اور متناہی کو متناہی کے ساتھ جتنی بار بھی ملایا جائے مجموعہ متناہی ہی رہتا ہے۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ کل قوت جسمانیہ کے افعال و تحریکات متناہی ہوتے ہیں اور جس کے افعال و تحریکات متناہی ہوں وہ فلک کی قوت محرکہ نہیں ہو سکتی، لہذا فلک کی قوت محرکہ جسمانی نہ ہوگی بلکہ مجرد عن المادہ ہوگی۔ یہی مطلوب تھا۔

فصل ششم: اس بارے میں کہ فلک کا محرک قریب قوت جسمانیہ ہے۔
دلیل: فلک کی حرکات جزئیہ اختیار یہ ہیں۔ اور ہر حرکت اختیار یہ ارادہ کے بعد اور ہر ارادہ تصور کے بعد ہوتا ہے۔ لہذا حرکات فلک بھی تصور کے بعد ہوں گی۔ تو ثابت ہو گیا کہ فلک کے محرک قریب کے لئے تصور کا ہونا ضروری۔ اب یہ تصور دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ کلی ہوگا یا جزری۔ تصور کلی ہونا تو باطل ہے۔ اس لئے کہ تصور کلی کی نسبت تمام جزئیات کی طرف برابر ہوتی ہے۔ تو اب اس سے بعض حرکات جزئیہ کے واقع ہونے اور بعض کے واقع نہ ہونے کی صورت میں ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے جو کہ باطل ہے۔ تو جب تصور کلی کا ہونا باطل ہوا تو تصور جزئی کا ہونا ثابت ہو گیا۔ لہذا معلوم ہو گیا کہ فلک کے محرک قریب کے لئے تصور جزئی ہوتا ہے۔ اور ہر وہ شئی جس کے لئے تصور جزئی ہو وہ جسمانی ہوتی ہے۔ لہذا فلک کا محرک قریب جسمانی ہوگا۔

اس بات پر دلیل کہ جس شئی کے لئے تصور جزئی ہو وہ جسمانی ہوتی ہے یہ ہے کہ

تصویر جزئی سے جو صورت حاصل ہوتی ہے وہ کبھی چھوٹی اور کبھی بڑی ہوتی ہے۔ صورت کے اس صغرو کبیر میں اختلاف کی وجہ یہاں ان صورتوں کی اپنی حقیقت و ماہیت ہے۔ یعنی ایک صورت اپنی ماہیت کے اعتبار سے بڑی اور دوسری چھوٹی ہے، مثلاً ایک ہاتھی کی صورت ہے اور ایک مچھر کی۔

یہ اختلاف اس شے کی وجہ سے ہے جس سے یہ صورتیں حاصل ہوتی ہیں مثلاً ایک بڑے شخص کی صورت ہے اور ایک چھوٹے کی۔

یہ اختلاف ان صورتوں کے محل ارتسام کی وجہ سے ہے۔ یعنی ایک صورت کا محل بڑا اور دوسری کا محل چھوٹا ہے۔

صورتِ اول باطل ہے۔ اس لئے کہ ہم ایک ہی نوع کی دو صورتوں میں گفتگو کر رہے ہیں۔

صورتِ ثانی یعنی ماخوذ عنہ کے اعتبار سے اختلاف ہونا بھی باطل ہے۔ اس لئے کہ ہر صورت کا کسی ایسی شے سے ماخوذ ہونا جو خارج میں موجود ہو ضروری نہیں۔ بلکہ بسا اوقات ہم ایسی شے کی صورت کا ادراک کرتے ہیں جو معدوم ہے۔ جیسے جبلِ یاقوت۔ تو جب ماخوذ عنہ کا وجود ہی ضروری نہیں تو اس کی وجہ سے اختلافِ صغرو کبیر کیسے ہو سکتا ہے؟

اب تیسری صورت یعنی محلِ ارتسام کی وجہ سے اختلاف کا ہونا متعین ہو گئی۔ تو جب محل کی وجہ سے اختلاف ہوا تو پھر ضروری ہے کہ بڑی صورت کا محل چھوٹی صورت کے محل کے معاصر ہو۔ لہذا محل یعنی مدرک منقسم ہوا۔ اور جو منقسم ہو وہ جسمانی ہوتا ہے لہذا محل بھی جسمانی ہوگا۔

دلیل مذکورہ بالا سے ثابت ہو گیا کہ جس شے کے لئے تصور جزئی ہو وہ جسمانی ہوتی ہے۔ اور فلک کے محرکِ قریب کے لئے بھی چونکہ تصور جزئی ہوتا ہے

لہذا وہ بھی جسمانی ہوگا۔

فن ثالث

عنصریات کے بیان میں۔ اور یہ چھ فصلوں پر مشتمل ہے۔ یعنی ان احوال کے بیان میں جو اجسام عنصریہ سے مختص ہیں۔

فائدہ: عناصر جمع ہے عنصر کی۔ جس کا معنی اصل ہے۔ یونانی زبان میں اصل کو اُسْتُقْسَسْ کہا جاتا ہے۔ اور چونکہ ان بسائطِ عنصریہ سے اجسام مرکب ہوتے ہیں اور یہ بسائط ان کے لئے اصل بنتے ہیں۔ اسی لئے ان کو عناصر اور اُسْتُقْسَسَات کہا جاتا ہے۔ یعنی اس حیثیت سے کہ جسم ان سے مرکب ہوتا ہے انہیں عناصر اور اس حیثیت سے کہ جسم انکی طرف کھلتا ہے انہیں اُسْتُقْسَسَات کہا جاتا ہے۔

فصل اول: بسائطِ عنصریہ کے بیان میں۔

بسائطِ عنصریہ چار ہیں:

(i) پانی (ii) زمین (iii) آگ (iv) ہوا

وجہ تضر: عنصر دو حال سے خالی نہ ہوگا وہ بارد ہوگا یا حار۔ پھر ان میں سے ہر ایک دو حال سے خالی نہ ہوگا وہ رطب ہوگا یا یابس۔ اگر وہ عنصر بارد و رطب ہے تو وہ پانی ہے۔ اور اگر بارد و یابس ہے تو وہ زمین ہے۔ اور اگر حار و رطب ہے تو وہ ہوا ہے۔ اور اگر حار و یابس ہے تو وہ آگ ہے۔

فائدہ: عناصر اربعہ کی کیفیات اربعہ میں سے حرارت و برودت تو ظاہر ہیں اور عدم موانع کی صورت میں محسوس کی جاسکتی ہیں۔ جبکہ رطوبت کسی جسم میں پانی جانوالی اس کیفیت کو کہتے ہیں جس کے سبب سے جسم مختلف شکلوں کو باسانی قبول کرتا ہے اور یَبُوسَت جسم میں پانی جانے والی اس کیفیت کو کہتے ہیں جس کے سبب سے جسم مختلف شکلوں کو باسانی قبول نہ کرتا ہو۔

دعو کی اذان چاروں بسائطِ عنصریہ میں سے ہر ایک باعتبار اپنی صورتِ طبیعیہ

یعنی نوعیہ کے دوسرے کا مخالف ہے۔

دلیل: اگر ان عناصر میں سے ہر ایک باعتبار صورت طبعیہ کے دوسرے کا مخالف نہ ہوتا تو ان میں سے ہر ایک طبعی طور پر دوسرے کے حیز میں مشغول ہوتا۔ لیکن تالی یعنی ان میں سے ایک کا دوسرے کے حیز میں طبعی طور پر مشغول ہونا تو باطل ہے لہذا مقدم یعنی ان میں سے ہر ایک کا طبعی طور پر دوسرے کے مخالف نہ ہونا بھی باطل ہے۔

دعویٰ ۲: بسائطِ عنصریہ میں سے ہر ایک کون و فساد کو قبول کرتا ہے۔

دلیل: یہ مشاہدات ہیں سے ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کی صورت اختیار کرتا ہے۔ مثلاً پانی پتھر اور پتھر پانی بن جاتا ہے۔ اسی طرح ہوا پانی بن جاتی ہے، جیسا کہ پہاڑوں کی چوٹیوں پر دیکھا جاسکتا ہے کہ ہوا گارڈھی ہو کر پانی بن جاتی ہے اور قطرے پڑنے شروع ہو جاتے ہیں اور کبھی عملِ تخیر سے پانی ہوا بن جاتا ہے جیسے پانی کو اُبالنے کی صورت میں مشاہدہ ہوتا ہے۔ اسی طرح ہوا آگ بن جاتی ہے جیسے لوہاروں کی بھٹی میں۔ اور آگ ہوا بن جاتی ہے، جیسے چراغ میں دیکھا جاسکتا ہے کہ اُس کے شعلہ سے منفصل ہونے والی آگ اگر ہوا نہ بنتی تو جو چیز اس کی زد میں آتی وہ جل جاتی۔

دعویٰ ۳: عناصر کی کیفیات یعنی حرارت، برودت، رطوبت اور یُبوست عناصر کی صورتِ طبعیہ سے زائد اور اس کے مغائر ہیں۔

دلیل: عناصر کی صورتِ طبعیہ کے قائم رہنے کے باوجود کیفیات متغیر ہو جاتی ہیں۔ اگر یہ کیفیات عناصر کی صورتِ طبعیہ سے زائد اور مغائر نہ ہوتیں تو صورتِ طبعیہ کے باقی رہتے ہوئے ان میں تغیر محال ہوتا۔

تعریف مزاج: بسائطِ عنصریہ جب کسی جسم مرکب میں جمع ہوتے ہیں تو ان

ہیں بعض اپنی قوت کے ساتھ دوسرے کی قوت میں عمل کرتا ہے اور ہر ایک دوسرے کی کیفیت کی تیزی کو توڑتا ہے۔ تو اس طرح اُن کی متضاد قوتوں کی تیزی کے ٹوٹنے کے بعد ایک متوسط کیفیت اجزائے مرکب میں حاصل ہو جاتی ہے۔ اسی کیفیتِ متوسطہ کو مزاج کہا جاتا ہے۔

فصل دوم : کائناتِ الجوّ کے بیان میں

تمہید (۱) : کائناتِ الجوّ سے مراد عناصر سے پیدا ہونے والی وہ اشیاء ہیں جن کا کوئی خاص مزاج نہیں ہوتا۔ چاہے وہ اشیاء زمین و آسمان کے درمیان پیدا ہوں یا زمین میں پیدا ہوں۔ اگرچہ جو زمین و آسمان کے درمیان کی فضا کو کہتے ہیں لیکن تغلیباً زمین میں پیدا ہونے والی اشیاء کو بھی کائناتِ الجوّ کہہ دیا جاتا ہے باوجودیکہ وہ جو یعنی فضا میں پیدا نہیں ہوتیں۔

(۲) کائناتِ الجوّ بخاری یعنی بھاپ اور دھوئیں سے بنتی ہیں اور بخار اور دھواں حرارت سے پیدا ہوتے ہیں۔ بخار پانی کے اُن اجزاء کو کہتے ہیں جو ہوا کے اجزاء کے ساتھ مخلوط ہو کر حرارت کے ذریعے اوپر کو چڑھتے ہیں اور دھواں آگ کے اُن اجزاء کو کہتے ہیں جو مٹی کے اجزاء کے ساتھ اس طرح مخلوط ہو جاتے ہیں کہ ان میں امتیاز باقی نہیں رہتا۔

(۳) طبقہ زمہریہ ہوا کے اس طبقے کو کہتے ہیں جہاں سورج کی شعاعیں ہوا سے منقطع ہو جاتی ہیں اور اثر نہیں کرتیں۔ لہذا ہوا بار درہتی ہے۔

بادل، بارش اور ان دونوں کے متعلقات یعنی برف، اولے، دھند، شبہنم اور کورے کی بناوٹ کا بیان : ان اشیاء کا

سبب اکثری اوپر چڑھنے والے بخار کے اجزاء کا تکاثف یعنی گاڑھا ہونا ہے اس لئے کہ بخار جب اوپر چڑھتا ہے تو وہ دو حال سے خالی نہیں کہ وہ طبقہ زمہریہ تک پہنچتا ہے یا نہیں۔ اگر پہنچتا ہے اور وہاں کی برودت کے واسطے سے کثیف ہو جاتا ہے، تو پھر وہ دو حال سے خالی نہیں کہ اُسے لاحق ہونے والی برودت قوی ہوگی یا غیر قوی۔ اگر برودت غیر قوی ہوگی تو پھر وہ بخار مجتمع ہو کر برسے لگتا ہے۔ پس وہ بخار جو مجتمع ہے اُسے سحاب یعنی بادل کہتے ہیں اور جو بخار قطروں کی صورت میں برس رہا ہے اُسے مطر یعنی بارش کہتے ہیں۔ اور اگر برودت قوی ہو تو پھر وہ برودت دو حال سے خالی نہ ہوگی کہ وہ اجزاء بسٹا یعنی بخار کو مجتمع ہونے سے پہلے لاحق ہوگی یا مجتمع ہونے کے بعد۔ اگر پہلے لاحق ہو تو پھر وہ بخار برف بن کر گرنے لگتا ہے۔ اور اگر اجتماع کے بعد لاحق ہو تو پھر وہ بخار اولے بن کر گرتا ہے۔

اور اگر وہ بخار طبقہ زمہریہ تک نہیں پہنچا تو پھر وہ دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ وہ کثیر ہوگا یا قلیل۔ اگر کثیر ہے تو پھر دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ وہ مجتمع ہوگا یا نہیں۔ اگر مجتمع ہو جائے تو وہ برسے والا بادل بنتا ہے اور اگر مجتمع نہ ہو تو وہ دُھند کہلاتا ہے۔ اور اگر وہ بخار قلیل ہو تو پھر اُسے جب برودت لاحق ہوتی ہے تو وہ پھر دو حال سے خالی نہیں ہوتا کہ وہ اس برودت سے منجمد ہوتا ہے یا نہیں۔ اگر منجمد نہیں ہوتا تو وہ شبنم ہے اور اگر منجمد ہو جاتا ہے تو وہ کوراس ہے۔

رعد، برق اور صاعقہ کی بناوٹ
دُھواں جب بخار کے ساتھ مخلوط ہو کر بلند ہوتا ہے اور

طبقہ زمہریہ میں پہنچ کر بخار برودت کے باعث بادل بن جاتا ہے تو دُھواں بادل میں محبوس ہو جاتا ہے۔ اب اگر وہ دُھواں حائر ہو تو وہ اوپر کو جانا چاہتا ہے

اس طرح وہ اپنی قوت سے بادل کو زوردار طریقے سے پھاڑتا ہے جس سے ایک ہولناک آواز پیدا ہوتی ہے اسی کو زعد یعنی کڑک کہا جاتا ہے۔

اور اگر وہ دُھواں حرکت کے سبب شعلہ کی صورت اختیار کر جائے تو پھر دو حال سے خالی نہیں وہ دُھواں لطیف ہو گا یا کثیف۔ اگر لطیف ہو گا تو پھر اس کا شعلہ جلد ہی بجھ جائے گا اسے برق کہتے ہیں۔ اور اگر دُھواں کثیف ہو تو اس کا شعلہ جلد نہیں بجھتا بلکہ بسا اوقات وہ زمین تک پہنچ کر درختوں اور مکانات وغیرہ کو جلا دیتا ہے۔ اسے صاعقہ کہتے ہیں۔

ریاح یعنی آندھی کی بناوٹ آندھی کے بننے کا سبب یا تو یہ

ہے کہ بادل جب کثرت برودت

کی وجہ سے ثقیل ہو کر نیچے ہوا پر گرتا ہے تو اس سے ہوا میں توج و تحرک پیدا ہوتا ہے جس سے آندھی بنتی ہے۔

یا یہ سبب ہے کہ بادلوں کا جب ہجوم ہوتا ہے تو اس طرح بعض بادلوں سے بعض بادلوں کو دھکا لگتا ہے تو اس سے اُس ہوا کو دھکا لگے گا جو بادل سے متصل ہے اسی طرح اس سے اگلی ہوا کو پھر اس سے اگلی ہوا کو، تو یوں آندھی کی شکل پیدا ہو جائے گی۔

یا آندھی کا سبب یہ ہے کہ تخیل کے سبب سے ہوا جب پھلتی ہے تو وہ اپنے پاس والی ہوا کو دھکا دیتی ہے، تو اس طرح ہوا میں حرکت پیدا ہو کر آندھی بنتی ہے۔

فائدہ: کسی جسم میں کچھ شامل کئے بغیر مقدار جسم کے بڑھ جانے کو تخیل اور جسم سے کچھ نکالے بغیر مقدار جسم کے گھٹ جانے کو تکاثف کہا جاتا ہے۔ یا آندھی کا سبب یہ ہے کہ اوپر چڑھنے والا دُھواں برودت کے سبب ٹھنڈا ہو کر

نیچے کو اترتا ہے تو اس سے ہوا میں تموج پیدا ہوتا ہے جس سے آندھی بن جاتی ہے اور بعض دفعہ آندھی جلا دینے والی بادِ سموم یعنی گرم لو کی صورت میں ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یا تو یہ ہے کہ وہ ہوا خود سورج کی شعاعوں سے گرم ہوتی ہے یا پھر سخت گرم زمین پر سے گزرنے کی وجہ سے گرم ہو جاتی ہے۔

سورج کی شعاعیں جب ایسے شفاف اجزاءِ صغیرہ پر پڑتی ہیں جو بہت مستدیرہ

قوس قزح کی بناوٹ

پر واقع ہوتے ہیں جس سے قوس (کمان) کی شکل پیدا ہوتی ہے۔ تو اسے قوسِ قزح کہتے ہیں۔ اور اس میں رنگوں کا اختلاف سورج کی شعاعوں کے اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے اور بادلوں کے مختلف رنگوں کی وجہ سے ہوتا ہے۔

یہ بہت مستدیرہ پر واقع ہونے والے اجزائے صغیرہ شفافہ پر چاند کی شعاعوں کے پڑنے سے پیدا ہوتا ہے۔

فائدہ: سورج اور چاند کو تیز کہتے ہیں۔ فرق یہ ہے کہ سورج تیز اکبر اور چاند تیز اصغر کہلاتا ہے۔

دُھواں جب بلند ہو کر آگ کے چیز تک پہنچتا ہے تو شہاب کی بناوٹ اُسے آگ لگ جاتی ہے اور سرعت سے شعلہ سا بھڑکنے لگتا ہے۔ اور پھر جو نہی وہ دُھواں خالص آگ بن جاتا ہے تو نظر آنا بند ہو جاتا ہے۔ ایسا لگتا ہے جیسے وہ بجھ گیا ہو۔ یہ اس وقت ہوتا ہے جب دُھواں لطیف ہو۔ اور اگر دُھواں کثیف و غلیظ ہو تو آگ لگنے کے بعد وہ دیر تک روشن رہتا ہے جو دُمدار ستارے وغیرہ کی صورت میں دکھائی دیتا رہتا ہے۔

زلزلہ اور چشمہ کی بناوٹ بخار جب زمین میں مجبوس ہو جاتا ہے۔ یعنی زمین کی سختی کی وجہ سے یا اس کے اوپر پہاڑ ہونے کی

وجہ سے زمین کے اندر رُک جاتا ہے تو زمین کے اندر کسی جہت کی طرف مائل ہوتا ہے پھر اگر وہ بخار قلیل ہو تو زمین کی برودت سے پانی بن جاتا ہے۔ اور اگر کثیر ہو اس طور پر کہ زمین اُسے اپنے اندر نہ سما سکے تو پھر یا تو زمین پھٹ جاتی ہے جس سے چشمے پھوٹ نکلتے ہیں یا پھر بخار گاڑھا ہو جاتا ہے اور زمین سے باہر نکلنے کا راستہ نہیں پاتا تو اس کی حرکت سے زمین ہلنے لگتی ہے جسے زلزلہ کہا جاتا ہے۔

فصل سوم: معادن کے بیان میں۔

تمہید: مرکب تام یعنی جس کی صورتِ نوعیہ اس کی حفاظت کرتی ہے وہ دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ وہ نامی ہوگا یا غیر نامی۔ اگر غیر نامی ہے تو وہ معادن ہیں۔ اگر نامی ہے تو پھر وہ روحان سے خالی نہیں۔ وہ حساس و متحرک بالارادہ ہوگا یا نہیں۔ بصورتِ اول حیوان اور بصورتِ ثانی نبات ہے۔ تو گویا معادن سے مراد مرکب تام غیر نامی ہوا۔

وہ بخارات اور دھوئیں جو زمین میں مجبوس ہوتے ہیں اگر وہ کثیر ہوں تو ان سے وہ اشیاء بنتی ہیں جن کا پھل فصل میں ذکر ہو چکا۔ اور اگر وہ کثیر نہ ہوں تو وہ کئی انواع و اقسام سے آپس میں مختلط ہوتے ہیں۔ اور یہ اختلاطات کم و کیف میں مختلف ہوتے ہیں یعنی مختلاطات میں سے بعض قلیل، بعض کثیر، بعض حار، بعض بارد، بعض رطب اور بعض یابس ہوتے ہیں۔

ان مختلف اختلاطات سے اجسامِ معدنیہ پیدا ہوتے ہیں۔

پس اگر دھوئیں پر بخار غالب ہو تو اس سے لیشم، پلور، پارہ، ہر تال اور انکا یعنی قلعی وغیرہ پیدا ہوتے ہیں۔ اور اگر دھواں بخار پر غالب ہو تو اس سے نمک،

پھٹکڑی، گندھک اور نوشادر پیدا ہوتے ہیں۔ پھر ان معدنیات میں سے بعض کے بعض کے ساتھ اختلاط کے سبب سے اجسام ارضیہ یعنی سونا، چاندی، تانبا اور لوہا وغیرہ پیدا ہوتے ہیں۔

فصل چہارم : نبات کے بارے میں۔

فائدہ : (۱) واحد سے صرف فعل واحد ہی صادر ہو سکتا ہے۔ متعدد افعال اُس سے صادر نہیں ہو سکتے۔ لیکن مختلف آلات اور مختلف قوتوں کے ذریعے واحد سے متعدد و مختلف افعال صادر ہو سکتے ہیں۔

(۲) جس شے کے ذریعے جسم طبعی کامل اور پورا ہوتا ہے اُس شے کو جسم طبعی کے لئے کمال کہا جاتا ہے۔ پھر اگر اُس کمال کے ذریعے جسم طبعی باعتبار ذات کے کامل اور پورا ہو تو اُسے کمال اول کہتے ہیں، جیسے ہیئت سریریہ، سریر اور تخت کے لئے۔ اور اگر اُس کمال کے ذریعے جسم طبعی باعتبار وصف کے کامل اور پورا ہو تو اُسے کمال ثانی کہتے ہیں۔ جیسے بیاض، جسم ابیض کے لئے۔

ان تمہیدی فوائد کے بعد فصل رابع کی توضیح یہ ہے کہ نبات کے لئے ایک ایسی قوت ہوتی ہے جو شعور سے خالی ہوتی ہے۔ اُس قوت سے مختلف آلات کے ساتھ اقطارِ ثلاثہ یعنی طول، عرض اور عمق میں مختلف حرکات اور مختلف افعال صادر ہوتے ہیں اس قوتِ عذیمۃ الشعور کو "نفس نباتیہ" بھی کہا جاتا ہے اور یہ قوت یعنی نفس نباتیہ جسم طبعی آلی (مشتمل بر آلہ) کے لئے چونکہ باعتبار تولید، تمیہ اور تغذیہ کے کمال اول ہوتی ہے۔ لہذا اس کے لئے تین قوتوں کا ہونا ضروری :

(۱) قوتِ غازیہ : یہ قوت دوسرے جسم یعنی غذا کو اُس جسم کی شکل کی طرف منتقل کرتی ہے جس جسم میں یہ قوت موجود ہوتی ہے۔ اور پھر اُس جسم کے

ساتھ اس کو ملحق کرتے ہوئے حرارتِ طبیعیہ کے سبب سے جسم میں واقع ہونے والی کمی کا بدل بنا دیتی ہے۔

(۲) قوتِ نامیہ : یہ اُس جسم کو جس میں یہ ہوتی ہے طول، عرض اور عمق میں بڑھاتی ہے، یہاں تک کہ جسم نشوونما کی اس حد تک پہنچ جاتا ہے جس کا تقاضا اس جسم کی طبیعت کرتی ہے۔

(۳) قوتِ مؤلّدہ : یہ قوت اُس جسم سے جس میں یہ ہوتی ہے ایک جُز کو لے کر اس جسم کی مثل کے لئے مادہ اور مَبْدَا بنا دیتی ہے۔
قوتِ غاذیہ چار فعل کرتی ہے،

(i) غذا کو جذب کرتی ہے۔

(ii) غذا کو روکتی ہے۔

(iii) غذا کو ہضم کرتی ہے۔

(iv) فضلہ یعنی زائد از ضرورت کو دفع کرتی ہے۔

اور واحد سے چونکہ بغیر آلات و قوائے مختلفہ کے متعدد افعال صادر نہیں ہو سکتے لہذا افعالِ اربعہ مذکورہ بالا کے صدور کے لئے قوتِ غاذیہ چار خادموں کی محتاج ہے جو یہ ہیں :

(i) قوتِ جاذبہ

(ii) قوتِ ماسک

(iii) قوتِ ہضم

(iv) قوتِ دافعہ برائے فضلہ

نشوونما کے حدِ کمال کو پہنچ جانے کے بعد قوتِ نامیہ اپنا فعل روک دیتی ہے لیکن قوتِ غاذیہ اپنے فعل کو اُس وقت تک جاری رکھتی ہے جب تک

کہ وہ عاجز نہ ہو جائے۔ اور جب یہ عاجز ہو جاتی ہے تو پھر اس جسمِ نباتی کو موت عارض ہو جاتی ہے۔

فصلِ پنجم : حیوان کے بارے میں۔

حیوانِ نفسِ حیوانیہ کے ساتھ مختص ہے۔ یعنی وہ نفس جو حسی اور حرکتِ ارادیہ کا مبداء ہوتا ہے۔ اور یہ نفس حیوانیہ جسمِ طبعی آلی کیلئے چونکہ ادراکِ جزئیات جسمانیہ اور حرکتِ ارادیہ کے اعتبار سے کمالِ اول ہے۔ لہذا اس کے لئے دو قوتوں کا

ہونا ضروری ہے :

(۱) قوتِ مُدْرِكَة

(۲) قوتِ مُحْرِكَة

پھر قوتِ مُدْرِكَة دو حال سے خالی نہ ہوگی۔ وہ دماغ سے خارج ہوگی یا دماغ کے اندر ہوگی۔ اگر دماغ سے خارج ہو تو اس کی پانچ قسمیں ہیں :

(۱) سامعہ - یعنی سُننے کی قوت

(۲) باصرہ - یعنی دیکھنے کی قوت

(۳) شامہ - یعنی سُونگھنے کی قوت

(۴) ذالفتہ - یعنی چکھنے کی قوت

(۵) لامسہ - یعنی چھونے کی قوت

قائدہ : مذکورہ بالا قوتوں کو "سواسِ خمسہ ظاہرہ" کہا جاتا ہے۔

اور اگر قوتِ مُدْرِكَة دماغ کے اندر ہو تو اس کی بھی پانچ قسمیں ہیں :

(۱) حسی مشترک (۲) خیال (۳) وہم (۴) حافظہ (۵) متصرفہ

ان قوتوں کو "سواسِ خمسہ باطنہ" کہا جاتا ہے۔

قائدہ : دماغ میں تین جوف ہیں جنہیں بَطُونِ ثَلَاثَة کہا جاتا ہے پھر ان تینوں

میں سے ہر ایک مقدم و موخر کی طرف منقسم ہوتا ہے۔ تو اس طرح کُل چھ مواضع و مقامات بن گئے۔ مذکورہ بالا قوتیں یعنی حواسِ خمسہ باطنہ میں سے ہر ایک ان ہی چھ مواضع میں سے کسی نہ کسی موضع میں پائی جاتی ہے تفصیل حسبِ ذیل ہے

حس مشترک وہ قوت ہے جو دماغ کے جوفِ اول کے مقدم میں پائی جاتی ہے۔ یہ قوت ان تمام صورتوں کا ادراک کرتی ہے جو حواسِ خمسہ ظاہرہ

میں مُرسم ہوتی ہیں۔ اور یہ قوتِ بصر کا غیر ہے۔ اس لئے کہ تیزی سے نیچے آنی والا قطرہ ہمیں خطِ مستقیم اور تیزی سے گھومنے والا نقطہ ہمیں خطِ مستقیم نظر آتا ہے۔

حالانکہ خارج میں ان دونوں خطوں کا وجود نہیں۔ اب ان خطوں کا ادراک بصر نہیں کرتی۔ کیونکہ بصر تو اس چیز کا ادراک کرتی ہے جو اس کے مقابل ہو اور بصر کے

مقابل تو صرف وہ قطرہ اور نقطہ ہی ہو گا جو اپنی جگہیں بدل رہا ہے۔ یعنی جب وہ قطرہ اور نقطہ ایک جگہ میں ہو گا تو اس جگہ میں ہوتے ہوئے بصر کے مقابل ہو گا۔ تو

اس کی صورت بصر میں جائے گی پھر وہ حرکت کرتے ہوئے اس جگہ کو چھوڑ کر دوسری جگہ پہنچے گا تو دوسری جگہ پھر بصر کے مقابل ہو گا۔ تو وہاں پر بھی اس قطرہ اور نقطہ ہی

کی صورت بصر میں جائے گی۔ اسی طرح تیسری، چوتھی اور پانچویں جگہ پر بھی ہو گا تو معلوم ہو گیا کہ بصر تو صرف قطرہ اور اس نقطہ کا ادراک کرتی ہے نہ کہ حرکت کے

سبب سے پیدا ہونے والے خطِ مستقیم اور خطِ مستدیر کا۔ تو معلوم ہو گیا کہ خطِ مستقیم اور خطِ مستدیر کا ادراک کرنے والی قوت بصر کے علاوہ ہے اور وہی قوت

حس مشترک ہے۔

خیال : وہ قوت ہے جو دماغ کے جوفِ اول کے موخر میں پائی جاتی ہے۔ یہ قوت حسِ مشترک کے لئے خزانہ ہے۔ کیونکہ یہ حسِ مشترک سے حاصل شدہ صورتوں کو محفوظ کرتی ہے اور غیبوت کے بعد پھر جب کوئی صورت سامنے آئے تو اس پر

یہ حکم لگاتی ہے کہ یہ وہی صورت ہے جو پہلے دیکھی جا چکی ہے۔

وہم : وہ قوت ہے جو دماغ کے جوفِ اوسط کے مؤخر میں پائی جاتی ہے۔ یہ قوت محسوسات میں پائے جانے والے معانی جزئیہ کا ادراک کرتی ہے۔ اسی قوت کے ذریعے بکری بھیڑیے کی صورت کو دیکھ کر عداوت کا ادراک کرتی اور اس سے بھاگتی ہے اور اپنے بچے کی صورت کو دیکھ کر محبت کا ادراک کرتی اور اس پر مہربان ہوتی ہے۔ حافظہ : وہ قوت ہے جو دماغ کے جوفِ آخر کے مقدم میں پائی جاتی ہے۔ یہ قوت وہم کے ذریعے سے حاصل شدہ معانی جزئیہ کے لئے خزانہ ہے کیونکہ یہ محسوسات میں پائے جانے والے ایسے معانی جزئیہ کی محافظ ہوتی ہے جن کا ادراک حواسِ ظاہرہ سے نہیں کیا جاسکتا۔

ممتصرِفہ : وہ قوت ہے جو دماغ کے جوفِ اوسط کے مقدم میں پائی جاتی ہے۔ یہ قوت خیال میں محفوظ صورتوں اور حافظہ میں محفوظ معانی میں ترکیب و تفصیل یعنی جوڑ توڑ کا تصرف کرتی ہے۔

بعض صورتوں کو بعض کے ساتھ جوڑنے کی مثال : جیسے ایک انسان کا تصور کرنا جس کے دوسرے ہوں یا ایک ایسے جسم کا تصور کرنا جس کا دھڑ چار پائے کا اور اس پر انسانی سر کی صورت ہو۔

اور صورتوں کو جدا کرنے یعنی تفصیل کی مثال : جیسے ایک انسان سے سر کی شکل جدا کر کے بغیر سر والے انسان کا تصور کرنا۔

اور یونہی بعض معانی کو بعض کے ساتھ جوڑنے کی مثال : جیسے ایک شخص میں علم اور شجاعت کے جمع ہونے کا تصور کرنا۔

نوٹ : قوتِ ممتصرِفہ کو وہم بھی کام میں لاتا ہے اور عقل بھی۔ پہلی صورت میں اس کو قوتِ متخیلہ اور دوسری صورت میں اسے قوتِ مُفکرة کا نام دیا جاتا ہے۔

قوت محرکہ وہ قوت جو عضلات میں پائی جاتی ہے۔ اور عضلہ اس جسم کو
 کہتے ہیں جو پٹھے، رباط اور گوشت سے مرکب ہوتا ہے۔ رباط
 وہ جسم ہے جو ہڈی سے پیدا ہوتا ہے۔

قوت محرکہ کی دو قسمیں ہیں،

(۱) قوت باعثہ

(۲) قوت فاعلہ

قوت باعثہ وہ قوت کہ جب کوئی صورت مطلوبہ یا مہر وہ عنہا خیال میں
 مرتسم ہوتی ہے، تو یہ قوت، قوت فاعلہ کو حرکت پر ابھارتی
 ہے۔ اس کی پھر دو قسمیں ہیں، اگر یہ اشیائے متخیلہ میں سے کسی شے کو نافع سمجھتے
 ہوئے حصول لذت کے لئے اس کی طلب پر قوت فاعلہ کو ابھارے، عام
 ازیں کہ واقع میں وہ شے نافع ہو یا مضر تو اس صورت میں قوت باعثہ کو "قوت
 شہوانیہ" کہا جاتا ہے۔

اور اگر کسی شے کو مضر سمجھتے ہوئے اس پر غلبہ حاصل کرنے یا اس سے انتقام
 لینے کے لئے قوت فاعلہ کو حرکت پر ابھارے، عام ازیں کہ واقع میں وہ شے
 نافع ہو یا مضر تو اس صورت میں قوت باعثہ کو "قوت غضبیہ" کہا جاتا ہے۔
قوت فاعلہ : وہ قوت جو عضلات کو حرکت کے لئے تیار کرتی ہے۔
فصل ششم : انسان کے بارے میں۔

انسان نفس ناطقہ کے ساتھ مختص ہے۔ اور نفس ناطقہ جسم طبعی آلی کیلئے
 کمال اول ہے اس اعتبار سے کہ یہ امور کلیہ کا ادراک کرتا ہے اور نظر و فکر
 پر مبنی افعال کرتا ہے۔ لہذا نفس ناطقہ کے لئے دو قوتوں کا ہونا ضروری ہے،
 (۱) قوت عاقلہ : جس کے ساتھ نفس ناطقہ تصورات اور تصدیقات کا

ادراک کرتا ہے۔ اس کو "قوتِ نظریہ" بھی کہا جاتا ہے۔

(۲) قوتِ عاملہ : جس کے ساتھ نفسِ ناطقہ بدنِ انسانی کو ایسے افعالِ جزیئہ فکریہ کی طرف حرکت دیتا ہے جن افعال کا تقاضا نفسِ ناطقہ کی مخصوص آراء کرتی ہیں۔ اس کو قوتِ عملیہ بھی کہا جاتا ہے۔

مراتبِ نفسِ ناطقہ : قوتِ عاقلہ کے اعتبار سے نفسِ ناطقہ کے چار مرتبے ہیں؛ پہلا مرتبہ : اس مرتبہ میں نفسِ ناطقہ تمام معقولات سے خالی اور ان کو حاصل کرنے کے لئے مستعد ہوتا ہے۔ اس مرتبہ کو "عقلِ ہیولانی" کہا جاتا ہے۔ دوسرا مرتبہ : اس مرتبہ میں نفسِ ناطقہ کو معقولاتِ بدیہیہ حاصل ہوتے ہیں اور وہ بدیہیات سے نظریات کی طرف منتقل ہونے کی استعداد رکھتا ہے اس مرتبہ کو "عقلِ بالملکہ" کہتے ہیں۔

تیسرا مرتبہ : اس مرتبہ میں نفسِ ناطقہ کو بدیہیات کے بعد نظریات بھی حاصل ہوتے ہیں لیکن وہ ہمہ وقت نفسِ ناطقہ کے پیشِ نظر نہیں رہتے۔ بلکہ وہ اس کے پاس مخزون ہوتے ہیں۔ جب چاہے بغیر کسبِ جدید کے انھیں مستحضر کر سکتا ہے۔ اس مرتبہ کو "عقلِ بالفعل" کہتے ہیں۔

چوتھا مرتبہ : اس مرتبہ میں تمام معقولاتِ حاصلہ ہمہ وقت نفسِ ناطقہ کے پیشِ نظر رہتے ہیں۔ اس مرتبہ کو "عقلِ مطلق" کہا جاتا ہے۔ اور اس میں حاصل شدہ معقولات کو "عقلِ مستفاد" کہا جاتا ہے۔

فائدہ : عقلِ بالملکہ جب اتنی قوی ہو جائے کہ اُسے حقائقِ اشیاء بذریعہ عکس حاصل ہونے لگیں اور وہ محتاجِ نظر و فکر نہ رہے تو اُسے "قوتِ قدسیہ" کہا جاتا ہے۔

تنبیہ : نفسِ ناطقہ اور اس کے مراتبِ اربعہ بیان کرنے کے بعد لفظ "اعلم"۔

سے مصنف علیہ الرحمۃ نفسِ ناطقہ کے تین احکام بیان کر رہے ہیں :

حکمِ اول : قوتِ عاقلہ یعنی نفسِ ناطقہ مجرد عن المادہ ہے۔ اس لئے کہ اگر نفسِ ناطقہ مادی یعنی جسمانی ہو تو ذاتِ وضع ہوگا۔ اب وہ دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ منقسم ہوگا یا غیر منقسم۔ غیر منقسم ہونا باطل ہے۔ کیونکہ ہر ذاتِ وضع منقسم ہوتا ہے۔ اور منقسم ہونا بھی باطل ہے کیونکہ اگر اس کو منقسم مانیں تو دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ اس کے معقولات بسیط ہوں گے یا مرکب۔ بسیط ہونا باطل۔ کیونکہ نفس کے منقسم ہونے سے ان کا منقسم ہونا لازم آئیگا۔ اس لئے کہ انقسام محل، انقسامِ حال کو مستلزم ہوتا ہے۔ تو اس طرح جب معقولات بسیط منقسم ہو گئے تو وہ بسیط نہ رہے، حالانکہ ہم نے انہیں بسیط مانا تھا۔

اگر نفسِ ناطقہ کے معقولات مرکب ہوں تو یہ بھی باطل۔ کیونکہ مرکبات کی انتہا ربساط پر ہی ہوتی ہے۔ تو اس صورت میں بھی انقسامِ بساطت والی خرابی لازم آئیگی۔ ثابِت ہو گیا کہ نفسِ ناطقہ مادی نہیں بلکہ مجرد عن المادہ ہے۔ **حکمِ ثانی :** نفسِ ناطقہ کو معقولات کا ادراک آلہ جسمانیہ سے نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اگر یہ ادراک و تعقل آلہ جسمانیہ سے ہوتا تو جسم کے ضعف کے ساتھ اس میں ضعفِ آنا ضروری ہوتا، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ چالیس سال کی عمر کے بعد جسم انسانی میں ضعف کا آغاز ہوتا ہے جبکہ اس وقت قوتِ عاقلہ کے کمال کا آغاز ہوتا ہے۔

حکمِ ثالث : نفوسِ ناطقہ بدن سے پہلے موجود نہیں ہوتے۔ بلکہ بدن کے ساتھ حادث ہوتے ہیں۔ اس لئے کہ اگر انھیں بدن سے پہلے موجود مانا جائے تو پھر سوال پیدا ہوگا کہ ان کا آپس میں امتیاز و اختلاف کس سبب سے ہے؟ نفس

ماہیت سے، یا لوازم ماہیت سے، یا اعراضِ مفارقة سے۔ نفس ماہیت اور لوازم ماہیت سے امتیاز کا ہونا باطل ہے۔ کیونکہ ماہیت و لوازم ماہیت میں تو تمام نفوسِ ناطقہ مشترک ہیں اور جو ماہیہ الاشتراک ہو وہ ماہیہ الامتیاز نہیں ہو سکتا۔ لہذا ماہیت و لوازم ماہیت سے امتیاز نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح اعراضِ مفارقة سے بھی امتیاز نہیں ہو سکتا کیونکہ اعراضِ مفارقة کسی شے کو قابل کے سبب سے لاحق ہوتے ہیں۔ اب نفس ماہیت تو باعتبار اپنی ذات کے عوارضِ مفارقة کے لئے قابل نہیں ہو سکتی، ورنہ یہ اعراضِ لازم بن جائیں گے۔ کیونکہ ماہیت باعتبار ذات کے جس شے کی مستحق ہوتی ہے اس شے کا ماہیت سے انفکاک ممکن ہوتا ہے، اور جس کا انفکاک ماہیت سے ممکن ہو وہ اس ماہیت کے لئے لازم ہوتا ہے۔ جب یہ اعراض نہ رہے بلکہ لوازم بن گئے تو پھر وہی خرابی لازم آئے گی جو لوازم ماہیت کو ماہیہ الامتیاز ماننے کی صورت میں لازم آتی ہے۔ یعنی یہ ماہیہ الاشتراک ہیں۔ لہذا یہ ماہیہ الامتیاز نہیں ہو سکتے۔ ثابت ہوا کہ ماہیت، اعراض کے لئے قابل نہیں۔ تو لامحالہ یہاں پر ان اعراضِ مفارقة کے لئے قابل بدن ہوگا، تو جب تک بدن نہیں ہوگا یہ بھی نہیں ہو سکتے۔ معلوم ہو گیا کہ نفوسِ ناطقہ بدن سے پہلے موجود نہیں ہوتے بلکہ بدن کے ساتھ حادث ہوتے ہیں۔

القسم الثالث فی الالہیات

تیسری قسم حکمتِ الہیہ کے مباحث میں اور قسم ثانی کی طرح قسم ثالث بھی تین فنون پر مشتمل ہے۔

حکمتِ الہیہ کا موضوع، اس کا موضوع وہ موجودات ہیں جو وجودِ خارجی و ذہنی دونوں میں مادہ کے محتاج نہ ہوں۔

سوال : قسم ثالث کے فنونِ ثلثہ میں منحصر ہونے کی وجہ کیا ہے ؟

جواب : وجہِ تصریح ہے کہ حکمتِ الہیہ کا موضوع وہ موجودات ہیں جو محتاجِ مادہ نہیں اور وہ دو حال سے خالی نہ ہوں گے کہ وہ مادہ سے مقارن ہوتے ہیں یا نہیں۔ اگر ہوتے ہیں تو فنِ اول اور اگر نہیں ہوتے تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ واجب ہوں یا ممکن بصورتِ اول فنِ ثانی اور بصورتِ ثانی فنِ ثالث۔

فِنِ اَوَّلِ

تقسیماتِ وجود یعنی امورِ عامہ کے بیان میں۔
یہ سات فصلوں پر مشتمل ہے۔

فصلِ اَوَّلِ : کلی و جزئی کے بیان میں۔

دعویٰ : کلی واحد بالعدد نہیں۔

دلیل : اگر کلی کو واحد بالعدد مانا جائے تو لازم آئے گا کہ شئی واحد بالعدد بعینہ
اعراض متضادہ یعنی سواد و بیاض وغیرہ سے متصف ہو جائے، اور یہ باطل ہے۔
لہذا کلی کا واحد بالعدد ہونا باطل ہوا، بلکہ کلی نفسِ ناطقہ میں حاصل ہونے والا ایک ایسا
معنی ہے جو اپنے افرادِ خارجیہ میں سے ہر ایک کے مطابق ہوتا ہے۔ بایں طور کہ
وہ معنی اگر خارج میں کسی شخص میں پایا جائے تو وہ معنی بعینہ وہی شخص ہوگا۔ اور
جزئی ایسے تشخصات سے متعین ہوتی ہے جو طبیعتِ کلیہ پر زائد یعنی اس سے
خارج ہوتے ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ کلی اس حیثیت سے کہ وہ کلی ہے اس کا
نفسِ تصورِ شرکتِ کثیرین سے مانع نہیں۔ جبکہ شخص اس حیثیت سے کہ وہ شخص ہے اس کا
نفسِ تصورِ شرکتِ کثیرین سے مانع ہے۔ تو معلوم ہو گیا کہ تشخصِ طبیعتِ کلیہ پر زائد ہے۔
فصلِ دوم : واحد اور کثیر کے بیان میں۔

واحد : وہ شئی جو اس جہت سے تقسیم کو قبول نہ کرے جس جہت سے اُسے واحد
کہا جاتا ہے

کثیر؛ وہ بھی تو تقسیم کو قبول کرے اس حیثیت سے کہ وہ قابل تقسیم ہے۔
تقسیم واحد؛ واحد کی پانچ قسمیں ہیں،

۱۔ واحد بالجنس؛ وہ واحد جس میں وحدت کی جہت جنس ہو۔ جیسے انسان و فرس کہ ان دونوں کی جنس واحد ہے یعنی حیوان۔

۲۔ واحد بالنوع؛ وہ واحد جس میں وحدت کی جہت نوع ہو۔ جیسے زید و بکر کہ ان دونوں کی نوع ایک ہے یعنی انسان۔

۳۔ واحد بالمحمول؛ وہ واحد جس میں وحدت کی جہت، وصفِ محمول ہو۔ جیسے رُوتی اور برف کہ یہ دونوں اَبْتِضُّ ہونے میں واحد ہیں اور اَبْتِضُّ کا ان پر حمل ہوتا ہے۔

۴۔ واحد بالموضوع؛ وہ واحد جس میں وحدت کی جہت، موضوع ہو۔ جیسے کاتب اور ضاحک کہ یہ دونوں انسان ہونے میں واحد ہیں اور ان کا انسان پر حمل ہوتا ہے یعنی انسان ان دونوں کا موضوع بنتا ہے۔

۵۔ واحد بالعدد؛ وہ واحد جس میں وحدت کی جہت، واحد کا تشخص ہو۔ جیسے زید۔

تقسیم واحد بالعدد؛ واحد بالعدد کی دو قسمیں ہیں؛

۱۔ واحد حقیقی؛ وہ واحد بالعدد جو بالکل قابل تقسیم نہ ہو۔ جیسے نقطہ۔

۲۔ واحد غیر حقیقی؛ وہ واحد بالعدد جو قابل تقسیم ہو اور اس کی دو قسمیں ہیں؛

(ذ) واحد بالاتصال؛ وہ واحد غیر حقیقی جس میں بالفعل کثرت نہ ہو اور وہ بالقوہ اجزاء متشابهہ کی طرف قابل تقسیم ہو۔ جیسے پانی۔

(ذ) واحد بالترکیب؛ وہ واحد غیر حقیقی جس میں بالفعل کثرت ہو۔ جیسے گھر۔

ہدایت : اقسام متقابلین کا بیان -

متقابلان ان دو چیزوں کو کہا جاتا ہے جو ایک جہت سے ایک محل میں جمع نہ ہو سکیں۔ متقابلان کی چار قسمیں ہیں۔

وجہ حصر : متقابلان دو حال سے خالی نہ ہوں گے کہ وہ دونوں وجودی ہوں گے یا نہیں۔ اگر دونوں وجودی ہوں تو پھر دو حال سے خالی نہ ہوں گے کہ ان میں سے ہر ایک کا تعقل دوسرے پر موقوف ہو گا یا نہیں۔ بصورت اول متضایفان اور بصورت ثانی ضدان۔ اگر دونوں وجودی نہیں بلکہ ایک وجودی اور ایک عدمی ہے تو پھر دو حال سے خالی نہ ہوں گے کہ عدمی کا محل وجودی کے ساتھ متصف ہو سکتا ہے یا نہیں۔ بصورت اول متقابلان بالعدم والملکہ اور بصورت ثانی متقابلان بالسلب والایجاب۔

تعریفات و امثلہ :

ضد ان : وہ متقابلان جو دونوں وجودی ہوں اور ایک کا تعقل دوسرے پر موقوف نہ ہو۔ جیسے سواد و بیاض۔

متضایفان : وہ متقابلان جو دونوں وجودی ہوں اور ان میں سے ہر ایک کا تعقل دوسرے پر موقوف ہو۔ جیسے ابوۃ و بنوۃ۔

متقابلان بالعدم والملکہ : وہ متقابلان جن میں سے ایک وجودی اور ایک عدمی ہو جبکہ عدمی کا محل وجودی کے ساتھ متصف ہو سکتا ہو جیسے بصروعمی اور علم و جہل۔

متقابلان بالسلب والایجاب : وہ متقابلان جن میں سے ایک وجودی اور ایک عدمی ہو جبکہ عدمی کا محل وجودی کے ساتھ متصف نہ ہو سکتا ہو۔ جیسے فرسیت لافرسیت۔ ان کو نفیضان بھی کہا جاتا ہے۔ تعابلی کی یہ قسم فقط ذہن میں متحقق ہوتی ہے خارج میں نہیں۔

فصل سوم : متقدم و متاخر کے بیان میں۔

متقدم کی پانچ قسمیں ہیں جن کی تعریضیں اور مثالیں مندرجہ ذیل ہیں :

- (۱) متقدم بالزمان : وہ متقدم جس کا زمانہ متاخر کے زمانے سے پہلے ہو۔ جیسے
 موسیٰ علیہ السلام کا تقدم عیسیٰ علیہ السلام پر۔
- (۲) متقدم بالاطبع : وہ متقدم جس کی موجودگی کے بغیر متاخر کا وجود ناممکن ہو۔
 لیکن متقدم کا وجود متاخر کی موجودگی کے بغیر ممکن ہو۔ جیسے ایک تقدم دو پر۔
- (۳) متقدم بالشرف : وہ متقدم جو فضیلت و کمال میں متاخر سے بڑھ کر
 ہو۔ جیسے سیدنا صدیق اکبر کا تقدم سیدنا فاروق اعظم پر، رضی اللہ تعالیٰ عنہما۔
- (۴) متقدم بالرتبہ : وہ متقدم جو متاخر کی نسبت کسی مخصوص مبداء کے
 زیادہ قریب ہو۔ جیسے صف اول کا تقدم باقی صفوں پر۔ کیونکہ صف اول
 باقی صفوں کی نسبت محراب کے زیادہ قریب ہوتی ہے۔
- (۵) متقدم بالعلیۃ : وہ متقدم جو متاخر کے لئے علت تامہ ہو۔ جیسے ہاتھ
 کی حرکت کا تقدم قلم کی حرکت پر۔
- نوٹ : متاخر چونکہ متقدم کا مقابل ہے۔ لہذا متاخر کی بھی پانچ

قسمیں ہوں گی :

- (۱) متاخر بالزمان
 (۲) متاخر بالاطبع
 (۳) متاخر بالشرف
 (۴) متاخر بالرتبہ
 (۵) متاخر بالعلویۃ

تمام کی تعریفیں متقدم کی تعریفوں سے سمجھی جاسکتی ہیں۔

فصل چہارم : قدیم و حادث کے بیان میں۔

ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں :

(۱) بالذات (۲) بالزمان

اس طرح کل اقسام چار ہوتیں:

(۱) قدیم بالذات

(۲) قدیم بالزمان

(۳) حادث بالذات

(۴) حادث بالزمان

چاروں کی تعریفیں اور مثالیں مندرجہ ذیل ہیں:

قدیم بالذات: وہ شئی جس کا وجود اس کے غیر سے نہ ہو۔ جیسے واجب تعالیٰ۔

قدیم بالزمان: وہ شئی جس کے زمانے کی ابتداء نہ ہو۔ جیسے افلاک و عقول۔

حادث بالذات: وہ شئی جس کا وجود اس کے غیر سے ہو۔ جیسے ممکنات۔

حادث بالزمان: وہ شئی جس کے زمانے کی ابتداء ہو۔ یعنی ایک وقت تھا جس میں یہ موجود نہیں تھا پھر اُس وقت کے گزر جانے کے بعد دوسرا وقت آیا جس میں یہ موجود ہوا۔ جیسے معادن و حیوانات۔

دعویٰ: ہر حادث زمانی کسی مدت اور مادہ کے بعد ہوتا ہے۔

دلیل: مدت کے بعد ہونا تو واضح ہے اور مادہ کے بعد ہونے کی دلیل یہ ہے

کہ حادث زمانی کے وجود کا امکان اُس کے وجود سے پہلے ہوتا ہے۔ اس لئے

کہ اگر وجود سے پہلے وہ ممکن نہ ہو بلکہ ممکن ہو پھر بوقت وجود ممکن کی طرف منقلب ہو

تو شئی کا امتناع ذاتی سے امکان ذاتی کی طرف انقلاب لازم آئے گا جو کہ باطل

ہے۔ لہذا حادث زمانی کے وجود سے پہلے امکان کا نہ ہونا باطل ہوا، تو ثابت

ہو گیا کہ اس کے وجود سے پہلے وجود کا امکان ہوتا ہے۔ اور یہ امکان امر وجودی ہے

عدمی نہیں۔ اس لئے کہ اگر حادث زمانی کے امکان کو عدمی مانیں اور یوں کہیں کہ

”امکانہ لآ“ یعنی حادث کا امکان معدوم ہے تو پھر یہ کہنا بھی صحیح ہو گا کہ
 ”لآ امکان لہ“ یعنی حادث کے لئے امکان نہیں ہے۔ کیونکہ حادث کے لئے
 امکان کو عدمی ماننے اور حادث سے امکان کی نفی کرنے میں کوئی فرق نہیں، یعنی
 دونوں کا مآل ایک ہی ہے۔ — جب حادث سے امکان کی نفی کرنا درست
 ہوا تو پھر وہ حادث ممکن ہی نہ رہا اور یہ خلاف مفروض ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ امکان
 امر وجودی ہے۔ پھر یہ امکان دو حال سے خالی نہ ہو گا کہ قائم بنفسہ ہو گیا نہیں۔
 قائم بنفسہ ہونا تو جائز نہیں ہے، کیونکہ امکان وجود تو اس شئی کے اعتبار سے ہے
 جس شئی کے وجود کا یہ امکان ہے یعنی امکان، ذات ممکن اور اس کے وجود
 کے درمیان حاصل ہونے والی نسبت کا نام ہے۔ اور نسبت عرض ہے اور
 عرض قائم بنفسہ نہیں ہوتا۔ لہذا امکان بھی قائم بنفسہ نہیں ہو گا۔ تو لا محالہ
 کسی محل کے ساتھ قائم ہو گا اور وہ محل مادہ ہے لہذا امکان مادہ کے ساتھ قائم ہوا۔
 تفصیل مذکورہ بالا سے ثابت ہوا کہ حادث کا امکان اس کے وجود پر سابق ہوتا ہے
 اور امکان مادہ سے قائم ہوتا ہے تو یہ بھی ثابت ہو گیا کہ مادہ بھی حادث سے سابق
 ہوتا ہے لہذا معلوم ہو گیا کہ حادث زمانی مادہ کے بعد ہوتا ہے۔ یہی ہمارا دعویٰ تھا۔

فصل پنجم : قوت و فعل کے بیان میں۔

قوت اس شئی کو کہتے ہیں جو غیر میں تغیر کا مبداء ہو اس حیثیت سے کہ
 وہ غیر ہے۔ قوت کے وجود کی دلیل یہ ہے کہ عادت مستمرہ محسوسہ میں اجسام سے
 صادر ہونے والے تمام افعال و آثار جیسے این و کیف اور حرکت و سکون کے ساتھ
 اختصاص یہ کسی ایسی قوت کے سبب سے صادر ہوتے ہیں جو قوت ان اجسام میں
 موجود ہے۔ اس لئے کہ یہاں پر عقلی احتمال تین ہیں، کہ وہ افعال و آثار یا تو جسم

سے اُس کے جسم ہونے کی حیثیت سے صادر ہوتے ہیں یا امورِ اتفاقیہ کے سبب سے صادر ہوتے یا ایسی قوت کے سبب سے صادر ہوتے ہیں جو اجسام میں موجود ہے۔ پہلی صورت باطل ہے کیونکہ تمام اجسام جسم ہونے میں مشترک ہیں تو اس سے تمام اجسام کا افعال و آثار میں مشترک ہونا لازم آتا ہے جو باطل ہے۔ دوسری صورت بھی باطل ہے کیونکہ امورِ اتفاقیہ دائمی نہیں ہوتے۔ لہذا لازم آئے گا وہ افعال و آثار جو امورِ اتفاقیہ کے سبب سے صادر ہوتے ہیں وہ بھی دائمی اور اکثری نہ ہوں، اور یہ باطل ہے۔ جب پہلی دونوں صورتیں باطل ہو گئیں تو لامحالہ تیسری صورت متعین ہوگی کہ وہ افعال و آثار ایسی قوت سے صادر ہوتے ہیں جو اجسام میں موجود ہے اور یہی ہمارا مطلوب تھا۔

قائدہ: قوت کا اطلاق کبھی امکانِ حصول پر ہوتا ہے۔ اس معنی کے اعتبار سے قوت، فعلِ معنی حصول کے مقابل ہے اور کبھی اس کا اطلاق اس معنی پر ہوتا ہے جو مصنف نے بیان کیا یعنی مبداءِ تغیر۔ اس معنی کے اعتبار سے یہ فعل کے مقابل نہیں ہے لہذا یہ کہا گیا کہ اگر مصنف عنوان میں قوت و فعل کے بجائے صرف قوت کا ذکر کرتے تو بہتر ہوتا۔

فصل ششم: علت و معلول کے بیان میں۔

علت اس شئی کو کہتے ہیں جو خود موجود ہو اور اس کے وجود سے اُس کے

غیر یعنی معلول کا وجود حاصل ہو۔

اقسامِ علت: علت کی چار قسمیں ہیں:

(۱) مادیہ (۲) صوریہ (۳) فاعلیہ (۴) غائیہ

وجہِ حصر: علت دو حال سے خالی نہ ہوگی کہ وہ معلول کی جُزء ہوگی یا نہیں۔ اگر جُزء ہے تو پھر دو حال سے خالی نہ ہوگی کہ اس کے وجود سے وجودِ معلول واجب ہوگا یا نہیں۔ بصورتِ اول علتِ صوریہ اور بصورتِ ثانی علتِ مادیہ۔

اور اگر وہ معلول کی جُز نہ ہو تو پھر دو حال سے خالی نہ ہوگی کہ وجودِ معلول اُس علت سے ہے یا اُس کے لئے ہے۔ بصورتِ اول علتِ فاعلیہ اور بصورتِ ثانی علتِ غائیہ۔

تعریفات و امثله:

علتِ مادّیہ: وہ علت جو معلول کی جُز نہ ہو لیکن اس کے وجود کے ساتھ معلول کا وجود بالفعل واجب نہ ہو۔ جیسے مٹی کوزہ کے لئے۔

علتِ صوریہ: وہ علت جو معلول کی جُز نہ ہو اور اس کے وجود کے ساتھ معلول کا وجود بالفعل واجب ہو۔ جیسے کوزہ کی صورت کوزہ کے لئے۔

علتِ فاعلیہ: وہ علت جو معلول کی جُز نہ ہو اور اس سے وجودِ معلول حاصل ہو۔ جیسے کوزہ بنانے والا کوزہ کے لئے۔

علتِ غائیہ: وہ علت جو معلول کی جُز نہ ہو اور اس کے لئے معلول موجود ہو۔ جیسے وہ غرض جو کوزہ سے مطلوب ہے۔

احکامِ علت:

اول: علتِ فاعلیہ جب بسیط ہو تو اُس سے ایک سے زائد اثرات کا صدور محال ہے۔ کیونکہ جس شئی سے دو اثر صادر ہوں وہ مرکب ہوتی ہے تو اس طرح اُس علتِ فاعلیہ کا مرکب ہونا لازم آئے گا جس کو بسیط مانا تھا۔ یہ خلافِ مفروض ہے۔

جس شئی سے دو اثر صادر ہوں اُس کے مرکب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ شئی اس حیثیت سے کہ اُس سے ایک اثر صادر ہو مغائر ہے اُس سے اُس حیثیت سے

کہ اُس سے دوسرا اثر صادر ہوا یعنی وہ شئی جو ان دونوں اثروں کے لئے مصدر ہے اُس کے ایک اثر کے لئے مصدر ہونے کا مفہوم اُس کے دوسرے اثر کے لئے

مصدر ہونے کے مفہوم کے مغائر ہے، تو اب یہاں پر تین احتمال ہوں گے:

(۱) یہ دونوں مفہوم ذاتِ مصدر میں داخل ہوں۔

(۲) ایک مفہوم ذاتِ مصدر میں داخل اور ایک خارج ہو۔

(۳) دونوں مفہوم ذاتِ مصدر سے خارج ہوں۔ پہلی اور دوسری صورت میں

ذاتِ مصدر میں ترکیب لازم آئے گی اور تیسری صورت میں بھی چونکہ ذاتِ

مصدر ان دونوں مفہوموں کے لئے مصدر ہوگی ورنہ لازم آئے گا کہ ذاتِ

واحد و امروں کے لئے مصدر نہ ہو اور یہ خلافِ مفروض ہے۔ اب پھر

کلامِ مذکورہ بالا کو ان دونوں مفہوموں میں جاری کریں گے کہ یہ دونوں

ذاتِ مصدر میں داخل ہیں یا ایک داخل اور دوسرا خارج ہے۔ یا

دونوں خارج ہیں۔ بصورتِ اول و ثانی ترکیب لازم اور بصورتِ

ثالث پھر وہی کلام جاری ہوگی۔ تو اس طرح بالآخر یہ سلسلہ ذاتِ مصدر

میں ترکیب و کثرت پر منتهی ہوگا ورنہ تسلسل لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔

دوم: علتِ تامہ کے وجود کے وقت معلول کا وجود واجب ہوتا ہے۔ علتِ

تامہ کے وجود کا معنی یہ ہے کہ وہ تمام امور پائے جائیں جو تحققِ معلول میں معتبر

ہیں۔ اس لئے کہ اگر علتِ تامہ کے وجود کے وقت معلول کا وجود واجب ہو

تو دو حال سے خالی نہ ہوگا ممتنع ہوگا یا ممکن۔ ممتنع ہونا باطل ہے۔ کیونکہ اگر

ممتنع ہوتا تو پھر پایا نہ جاتا۔ ممکن ہونا بھی باطل ہے۔ کیونکہ اگر ممکن الوجود ہو تو

پھر اپنے وجود میں مریخ کا محتاج ہوگا۔ تو اس طرح وہ تمام امور نہ پائے گئے

جو اس کے تحقق میں معتبر ہیں۔ حالانکہ ہم نے ان تمام امور کا وجود مانا تھا۔ تو

خلافِ مفروض لازم آیا۔ جب وجودِ معلول کا ممتنع اور ممکن ہونا باطل ہو گیا تو

ثابت ہو گیا کہ وجودِ علتِ تامہ کے وقت اس کا وجود واجب ہوتا ہے۔

لیکن یہ واجب بالغیر اور ممکن بالذات ہوگا۔ اس لئے کہ جب ہم اس معلول

کی ماہیت کا اس حیثیت سے اعتبار کریں کہ وہ ایک ماہیت ہے قطع نظر اس کی علتِ تامہ کے تو اس کا نہ وجود ضروری ہوگا نہ عدم اور جس کا وجود و عدم دونوں ضروری نہ ہوں وہ ممکن بالذات ہوتا ہے۔

ہدایت : کسی شئی کا موجود ہونا اس شئی میں تاثیرِ علت کے منافی نہیں ہے کیونکہ کوئی شئی جب معدوم ہو اور پھر پائی جائے تو اس شئی کی علتِ فاعلہ تین حال سے خالی نہ ہوگی کہ وہ اس شئی یعنی معلول کے لئے مفید وجود ہوگی اس شئی کی حالتِ عدم میں یا حالتِ وجود میں یا حالتِ وجود و عدم دونوں میں۔ حالتِ عدم یا حالتِ وجود و عدم دونوں میں علت کو مفید وجود ماننا باطل ہے، کیونکہ اس سے اجتماعِ وجود و عدم لازم آتا ہے۔ تو لامحالہ حالتِ وجود میں معلول کے لئے مفید وجود ہوگی۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ شئی کا موجود ہونا اس کے معلول ہونے یعنی اس میں تاثیرِ علت کے منافی نہیں۔

فصل ہفتم : جوہر اور عرض کے بیان میں۔

ہر موجود دو حال سے خالی نہیں ہوتا کہ وہ ایسی شئی کے ساتھ مختص ہوتا ہے جو اس میں سرایت کئے ہوئے ہوتی ہے یا مختص نہیں ہوتا۔ اگر ہوتا ہے تو اس اختصاص کو حلول، سرایت کرنے والی شئی کو حال اور جس میں وہ سرایت کئے ہوئے ہے اس کو محل کہا جاتا ہے۔ ان دونوں میں سے ایک کا دوسرے کے لئے محتاج ہونا ضروری ہے ورنہ حلول ممتنع ہوگا۔ حال تو بہر صورت محل کا محتاج ہوتا ہے البتہ محل دو حال سے خالی نہ ہوگا وہ بھی حال کا محتاج ہوگا یا فقط حال محل کا محتاج ہوگا بصورتِ اول محل کو ہیولی اور حال کو صورتِ جسمیہ کہتے ہیں۔ اور بصورتِ ثانی محل کو موضوع اور حال کو عرض کہا جاتا ہے۔

فائدہ : چونکہ محل مقسم اور موضوع و ہیولی اس کی قسمیں ہیں اور مقسم و قسم میں

عموم و خصوص مطلق ہوتا ہے۔ لہذا محل و موضوع میں اور اسی طرح محل و ہیولی میں
عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوگی یعنی ہر موضوع اور ہر ہیولی تو محل ہوں گے لیکن
ہر محل کا موضوع ہونا یا ہر محل کا ہیولی ہونا ضروری نہیں۔

تعریف جوہر: وہ ماہیت کہ اگر خارج میں موجود ہو تو موضوع میں نہ ہو۔
جوہر کی اس تعریف سے ظاہر ہو رہا ہے کہ جوہر کا اطلاق اس ماہیت پر

ہوتا ہے جس کا وجود اس پر زائد ہوتا ہے لہذا واجب الوجود اس سے خارج
ہو گیا۔ کیونکہ اس کی ماہیت اس کے وجود کا غیر نہیں ہے۔

تعریف عرض: وہ ماہیت جو موضوع میں موجود ہو۔

اقسام جوہر: جوہر کی پانچ قسمیں ہیں:

(۱) ہیولی (۲) صورت (۳) جسم (۴) نفس (۵) عقل

وجہ حصر: جوہر تین حال سے خالی نہ ہوگا کہ وہ محل ہوگا یا حال ہوگا۔ یا نہ محل
ہوگا نہ حال۔ بصورت اول ہیولی، بصورت ثانی صورت۔ اور بصورت ثالث
پھر دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ وہ حال و محل سے مرکب ہوگا یا نہیں بصورت اول جسم اور بصورت ثانی
پھر دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ وہ اجسام سے تعلق تدبیر و تصرف کے ساتھ متعلق
ہوگا یا نہیں۔ بصورت اول نفس اور بصورت ثانی عقل۔

فائدہ: جوہر ان اقسام خمسہ کے لئے جنس نہیں۔ کیونکہ جس کے لئے جنس ہو اس
کے لئے فصل کا ہونا لازمی ہوتا ہے۔ تو اس طرح ان اقسام خمسہ کا جنس و فصل
سے مرکب ہونا لازم آئے گا، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ نفس بسیط ہے۔
اس لئے کہ وہ ماہیت بسیطہ کا ادراک کرتا ہے۔ اگر نفس مرکب ہو تو اس سے
ماہیت بسیطہ کا منقسم ہونا لازم آئے گا جو کہ خلاف مفروض ہے۔

اقسام عرض: عرض کی نو قسمیں ہیں:

(۱) کم (۲) کیفیت (۳) آئین (۴) مٹی (۵) اضافت (۶) ملک

(۷) وضع (۸) فعل (۹) انفعال

گم : وہ عرض جو اپنی ذات کے اعتبار سے مساوات و عدم مساوات کو قبول کرتا ہے۔
گم کی دو قسمیں ہیں :

(۱) کم منفصل - یعنی وہ کم جس کے اجزاء میں کوئی حد مشترک ہو۔ جیسے عدد۔

(۲) کم متصل - یعنی وہ کم جس کے اجزاء میں کوئی حد مشترک ہو۔

فائدہ : حد مشترک اس حد کو کہتے ہیں جس شئی میں اُسے فرض کیا گیا ہو اُس شئی کے دونوں جزروں کے لئے وہ حد مبداء یا منتہی ہو، جیسے خط پر نقطہ۔

کم متصل کی پھر دو قسمیں ہیں :

(۱) قار الذات - یعنی وہ کم متصل جس کے اجزاء وجود میں مجتمع ہوں اور وہ مقدار ہے۔ جیسے خط، سطح اور جسم تعلیمی۔

(۲) غیر قار الذات - یعنی وہ کم متصل جس کے اجزاء وجود میں مجتمع نہ ہوں۔
جیسے زمانہ۔

فائدہ : کم کی تعریف یوں بھی کی گئی ہے کہ کم وہ عرض ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے تقسیم کو قبول کرتا ہے۔

کیفیت : وہ عرض جو اپنی ذات کے اعتبار سے تقسیم کو قبول نہیں کرتا اور نہ ہی کسی شئی کی طرف نسبت کو۔ یعنی اس کا تعقل کسی دوسری شے پر موقوف نہیں ہوتا۔
کیفیات کی چار قسمیں ہیں :

(۱) کیفیات محسوسہ - ان کی پھر دو قسمیں ہیں، راسخہ اور غیر راسخہ۔ اول کی مثال جیسے شہد کی مٹھاس اور سمندر کے پانی کی نمکینی۔ اور دوم کی مثال جیسے شرمندہ کی سُرخی اور خوفزدہ کی زردی۔

(۲) کیفیات نفسانیہ : ان کی بھی دو قسمیں ہیں۔ نفس میں راسخ ہونے

سے قبل انہیں حالات کہا جاتا ہے۔ جیسے ابتداء خلقت میں کتابت۔ اور نفس میں راسخ ہو جانے کے بعد انہیں ملکات کہا جاتا ہے۔ جیسے سختی کے بعد کتابت و علم وغیرہ۔

(۳) کیفیات استعدادیہ: ان کی بھی دو قسمیں ہیں۔ دفع جیسے سختی، اور انفعال جیسے نرمی۔

(۴) کیفیات مختصہ بالکمیات: یعنی وہ کیفیات جو کمیات کے ساتھ مختص ہیں۔ جیسے مقدار کا مثلث و مربع ہونا اور عدد کا زوج و فرد ہونا۔
این: کسی شئی کی وہ حالت جو اس کو کسی مکان میں حاصل ہونے کے سبب سے عارض ہو۔

ممتی: کسی شئی کی وہ حالت جو اس کو کسی زمان میں حاصل ہونے کے سبب سے عارض ہو۔

اضافت: وہ ایک حالت نسبت متکررہ ہے یعنی دو ایسی چیزوں میں پائی جانے والی نسبت جن میں سے ہر ایک کا تعقل دوسری پر موقوف ہو، جیسے ابوة و بنوة۔
ملک: کسی شئی کی وہ حالت جو اس کو اس شئی کے سبب سے عارض ہو جس نے اسے گھیرا ہوا ہے اس طور پر محاط کے منتقل ہونے سے محیط بھی منتقل ہو جائے۔ جیسے وہ حالت جو انسان کو قمیص پہننے یا عمامہ پہننے سے عارض ہوتی ہے۔
وضع: وہ ہیئت و حالت جو کسی شئی کو اس کے اجزاء کی ایک دوسرے کی طرف نسبت ہونے یا امور خارجہ کی طرف نسبت ہونے سے عارض ہو۔ جیسے وہ حالت جو انسان کو قیام و قعود سے عارض ہوتی ہے۔

فعل: کسی شئی کی وہ حالت جو اس کو غیر میں اثر کرنے کے سبب سے عارض ہوتی ہے۔ جیسے کاٹنے والے کی حالت جب تک وہ کاٹتا رہے۔

انفعال، کسی شئی کی وہ حالت جو اس کو غیر کا اثر قبول کرنے کے سبب سے حاصل ہوتی ہے جیسے گرم ہونے والی شئی کی حالت جب تک وہ گرم ہوتی رہے۔

فائدہ: جوہر اور عرض کی نو قسموں کے مجموعے کو "مقولاتِ عشرہ" کہا جاتا ہے۔

فہرست ثانی : صنایع اور اس کی صفات کے علم کے بارے میں۔
اور یہ دس فصلوں پر مشتمل ہے۔

فصل اول: واجب لذاتہ کے اثبات میں۔

واجب لذاتہ اُس شئی کو کہتے ہیں جو اپنی ذات کے اعتبار سے قابلِ عدم نہ ہو۔

اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر عالم وجود میں کوئی موجود واجب لذاتہ نہ ہو تو محال لازم آتا

ہے۔ اس لئے کہ دریں صورت تمام موجودات ایسا مجموعہ ہوں گے جو ایسے اتحاد

سے مرکب ہوگا جن میں سے ہر ایک ممکن لذاتہ ہوگا۔ جب اتحاد ممکن لذاتہ ہوئے

تو مجموعہ بھی ممکن لذاتہ ہوگا۔ اور ممکن لذاتہ کسی علتِ خارجیہ کا محتاج ہوتا ہے لہذا

یہ مجموعہ بھی علتِ خارجیہ کا محتاج ہوگا جو کہ بدیہی بات ہے اور وہ موجود علتِ خارجیہ جو تمام ممکنات

سے خارج ہوگا وہ واجب لذاتہ ہوگا۔ تو اس طرح واجب لذاتہ کا وجود اُس کے

عدم کی تصدیق پر لازم آیا جو کہ محال ہے۔ جب عدم محال ہے تو اس کا وجود واجب ہوا۔

فصل دوم: اس بارے میں کہ واجب الوجود کا وجود اس کی حقیقت کا عین

ہوتا ہے اس لئے کہ اگر واجب الوجود اس کی حقیقت پر زائد ہو تو اُس کو عارض

ہوگا۔ جب عارض ہوگا تو وجود اس حیثیت سے کہ وجود ہے غیر کا محتاج ہوگا۔

جو غیر کا محتاج ہو وہ ممکن لذاتہ ہوتا ہے اور ہر ممکن لذاتہ کے لئے کسی موثر کا ہونا

ضروری ہے۔ لہذا اس وجود کے لئے بھی موثر ضروری ہوگا۔ اب وہ موثر اگر خود ہی

حقیقتِ واجبہ تو حقیقت کا اپنے وجود پر مقدم ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ کسی شئی کی

علتِ موجودہ وجود میں معلول پر مقدم ہوتی ہے۔ تو اس طرح شئی کا اپنے آپ پر

مقدم ہونا لازم آیا جو کہ باطل ہے اور اگر مؤثر اس حقیقت کا غیر ہو تو لازم آئے گا کہ واجب لذاتہ اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو اور یہ باطل ہے۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ واجب لذاتہ کا وجود اس کی حقیقت کا عین ہوتا ہے اس پر زائد نہیں ہوتا۔

فصل سوم: اس امر کے بارے میں کہ وجوب وجود اور تعیین وجود، ذات واجب کا عین ہے۔

اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر واجب الوجود کے وجود کا وجوب ذات واجب الوجود پر زائد ہو تو ذات کو عارض ہوگا۔ اور عارض، محتاج معروض ہوتا ہے اور محتاج، معلول ہوتا ہے لہذا وجوب وجود بھی معلول ہوگا ذات واجب کا اور ذات واجب اس کے لئے علت ہوگی۔ اور علت موجدہ کا اپنے معلول پر مقدم ہونا واجب ہے۔ ورنہ معلول کے لئے موجد نہ ہوگی۔ چنانچہ علت واجب الوجود ہوتی اور بدیہی بات ہے کہ علت کا یہ وجوب، وجوب ذاتی ہے۔ تو اس طرح وجوب وجود کا اپنی ذات پر مقدم ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔ اسی طرح اگر تعیین وجود کو ذات واجب الوجود پر زائد مانیں تو یہ تعیین وجود معلول ہوگا ذات واجب کا۔

اور ذات واجب اس کے لئے علت ہوگی علت موجدہ جب تک خود متعین نہ ہو وہ موجد نہ ہوگی اور وہ معلول کے لئے موجد نہیں بن سکے گی۔ لہذا ذات واجب الوجود اپنے تعیین سے قبل ہی متعین ہوگی تو اس طرح بھی تقدم الشیء علی نفسه لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔

فصل چہارم: واجب الوجود کی توحید کے بیان میں۔

اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر دو موجودوں کو واجب الوجود مانا جائے تو وجوب وجود میں یہ دونوں مشترک ہوں گے۔ اور دو چیزوں میں اختلاف کسی ما بہ الاتیاز کی وجہ سے ہوتا ہے ورنہ دونوں ایک ہی متصور ہوں گی۔ اب سوال یہ ہے کہ جن دو

موجودوں کو ہم نے واجب الوجود مانا ان میں ماہہ الامتیاز ان دونوں کے لئے تمام حقیقت ہے یا نہیں۔ تمام حقیقت نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اگر ماہہ الامتیاز ان دونوں کا تمام حقیقت ہو پھر ماہہ الاشتراک ان کی حقیقت سے خارج ہوگا، اور ان میں ماہہ الاشتراک تو وجوب وجود ہے۔ لہذا لازم آئے گا کہ وجوب وجود ان کی حقیقت سے خارج ہو حالانکہ یہ بات پہلے ثابت ہو چکی ہے کہ وجوب وجود ذات واجب الوجود کی نفس حقیقت ہے۔

اسی طرح اگر ماہہ الامتیاز ان دونوں کی تمام حقیقت نہ ہو تو یہ بھی محال ہے۔ کیونکہ دریں صورت ان دونوں کا ماہہ الامتیاز اور ماہہ الاشتراک سے مرکب ہونا لازم آئے گا اور ہر مرکب غیر کا محتاج ہوتا ہے اور ہر محتاج غیر ممکن لذاتہ ہوتا ہے۔ تو اس طرح واجب لذاتہ کا ممکن لذاتہ ہونا لازم آیا جو باطل ہے۔

فصل پنجم: اس بارے میں کہ واجب لذاتہ اپنی تمام جہات و صفات کے اعتبار سے واجب ہوتا ہے۔ یعنی اس کے لئے کوئی حالت منظرہ وغیر حاصل نہیں ہوتی۔

اس پر دلیل یہ ہے کہ واجب کی ذات اپنی تمام صفات کے حصول کے لئے کافی یعنی علت تامہ ہوتی ہے اور جس کی ذات اپنی تمام صفات کے لئے کافی ہو وہ اپنی تمام صفات کے اعتبار سے واجب ہوتا ہے۔ لہذا واجب لذاتہ اپنی تمام صفات کے اعتبار سے واجب ہوگا۔ واجب لذاتہ کے اپنی تمام صفات کے لئے کافی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر اسے اپنی تمام صفات کے لئے کافی نہ مانا جائے تو لازم آئے گا کہ اس کی کسی صفت کا حصول غیر سے ہو۔ اس صورت میں اس غیر کا وجود اس صفت کے وجود کے لئے اور اس غیر کا عدم اس صفت کے عدم کے لئے علت ہوگا۔ اگر ایسا ہو تو جب ذات واجب کو من حیث ہی کے

درجہ میں قطع نظر شرطِ غیر کے اعتبار کریں تو وہ واجب ہی نہ رہے گا۔ اس لئے کہ اس تقدیر پر یعنی واجب کی کسی صفت کے لئے غیر کو علت ماننے کی صورت میں واجب لذاتہ کا وجوب اُس صفت کے وجود کے ساتھ ہوگا یا اس صفت کے عدم کے ساتھ۔ بصورتِ اول غیر کا وجود اس صفت کے وجود کے لئے علت نہ رہا۔ کیونکہ اس صفت کا وجود تو واجب سے وجودِ غیر کی شرط کے بغیر حاصل ہوا۔ اور بصورتِ ثانی عدمِ غیر اس صفت کے عدم کے لئے علت نہ رہا۔ کیونکہ صفت کا عدم تو واجب سے عدمِ غیر کی شرط کے بغیر حاصل ہوا اور یہ باطل یعنی خلافِ مفروض ہے۔ کیونکہ ہم نے تو غیر اس صفت کے لئے علت مانا تھا۔ جب ذاتِ واجب کو بلا شرطِ غیر من حیث ہی اعتبار کرنے کی دونوں شیعوں میں بطلان و خلافِ مفروض لازم آتا ہے۔ تو اس طرح واجب لذاتہ واجب لذاتہ نہ رہا جو کہ محال ہے۔ اور یہ محال ذاتِ واجب کو اپنی صفات میں کافی نہ ماننے کی وجہ سے لازم آیا اور جس سے محال لازم آئے وہ خود بھی محال و باطل ہوتا ہے لہذا ذاتِ واجب کو اپنی تمام صفات میں کافی نہ ماننا باطل۔ تو ثابت ہو گیا کہ واجب اپنی تمام صفات میں کافی ہوتا ہے اور جس کی یہ شان ہو وہ تمام جہات و صفات کے اعتبار سے واجب ہوتا ہے اور یہی مطلوب ہے۔

فصل ششم: اس بارے میں کہ واجب لذاتہ وجود میں ممکنات کے ساتھ مشارک نہیں۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر واجب لذاتہ، ممکنات کے ساتھ وجود میں مشارک ہو تو وجودِ مطلق من حیث ھو ھو یعنی اس حیثیت سے کہ وہ وجودِ مطلق ہے تین حال سے خالی نہ ہوگا، کہ اس کو مجرد یعنی عدمِ عروض لازم ہوگا یا لا مجرد یعنی عروض لازم ہوگا۔ یا دونوں لازم نہیں ہوں گے۔ اگر مجرد لازم ہو تو لازم آئے گا کہ تمام ممکنات کا وجود مجرد ہو اور ماہیات کو عارض نہ ہو اور یہ محال ہے۔ اس لئے

کہ ہم سات ضلعوں والی شئی کا ادراک کرتے ہیں باوجودیکہ ہمیں اس کے وجود میں شک ہوتا ہے تو اگر اس کا وجود اس کی ماہیت کو عارض نہ ہو بلکہ عین حقیقت ہو تو ایک ہی شئی کا ایک ہی حالت میں معلوم اور اسی حالت میں مشکوک ہونا لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔ اگر وجود مطلق کو لا تجرد لازم ہو تو لازم آئے گا کہ وجود باری تعالیٰ مجرد نہ ہو بلکہ عارض ہو اور یہ باطل ہے۔ کیونکہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ وجود واجب الوجود اس کو عارض نہیں بلکہ عین حقیقت ہوتا ہے۔ اگر وجود مطلق کو تجرد و لا تجرد دونوں لازم نہ ہوں تو پھر یہ دونوں وجود مطلق کے لئے ممکن ہوں گے۔ اور ہر ممکن کسی علت کا معلول ہوتا ہے۔ اور ہر معلول محتاج علت ہوتا ہے۔ لہذا لازم آئیگا کہ جب الوجود اپنے تجرد میں غیر کا محتاج ہو۔ تو اس طرح اس کی ذات اپنی تمام صفات کے لئے کافی نہ رہے گی۔ اور یہ باطل ہے۔

فصل ہفتم : اس بارے میں کہ واجب لذاتہ اپنی ذات کا عالم و عاقل ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ واجب لذاتہ مجرد عن المادہ قائم بنفسہ ہے۔ اور ہر مجرد عن المادہ قائم بنفسہ اپنی ذات کا مدرک ہے۔ اس پر دلیل کہ ہر مجرد عن المادہ قائم بنفسہ اپنی ذات کا مدرک ہے یہ ہے کہ مجرد عن المادہ قائم بنفسہ کی ذات اس کے نزدیک حاضر ہوتی ہے۔ اور ہر وہ شئی جس کی یہ شان ہو وہ اپنی ذات کی مدرک ہوتی ہے کیونکہ اس کے علم یعنی تعقل کا معنی یہ ہے کہ وہ مادہ اور لواحق مادہ سے مجرد ہو کہ مدرک کے نزدیک حاضر ہو تو ثابت ہو گیا کہ واجب لذاتہ یعنی باری تعالیٰ اپنی ذات کا عالم ہے۔

ہدایت : یہاں سے ایک شبہ کا ازالہ مقصود ہے۔ وہ یہ کہ علم و تعقل تو عالم و معلوم کے درمیان نسبت کا نام ہے اور عالم و معلوم میں تغائر ہوتا ہے۔ جبکہ کسی شئی اور اس کی ذات کے درمیان تغائر نہیں ہوتا۔ جب تغائر نہیں ہوتا تو

کسی شئی کو اپنی ذات کا علم بھی نہیں ہوگا۔ اس شبہ کا ازالہ مصنف نے یوں کیا کہ شئی کو اس کی ذات کا علم و تعقل، عاقل و معقول کے درمیان تغائر ذاتی کا مقتضی نہیں بلکہ تغائر اعتباری کافی ہے۔ اور اس سے شئی کے لئے اُس کے ذات کے علم کی نفی لازم نہیں آتی۔ کیونکہ علم و تعقل کا معنی تو شئی کی حقیقت کا مادہ و لواحق مادہ سے مجرد ہو کر مدرک کے نزدیک حاضر ہونا ہے۔ اور یہ اعم ہے شئی متغائر کی حقیقت کے حاضر ہونے سے۔ اور اخص کی نفی سے اعم کی نفی لازم نہیں آتی اور اس لئے بھی کہ ہر انسان کو اپنی ذات کا بذاتہ علم ہوتا ہے اگر عالم و معلوم میں تغائر ذاتی ضروری ہو تو لازم آئے گا کہ ہر انسان کی دو ذاتیں ہوں۔ ایک عاقل اور ایک معقول اور یہ باطل ہے۔

فصل ہشتم: اس بارے میں کہ واجب لذاتہ تمام کلیات کا عالم ہے۔

اس پر دلیل یہ ہے کہ واجب لذاتہ، مادہ و لواحق مادہ سے مجرد ہے اور ہر وہ شئی جو مادہ و لواحق مادہ سے مجرد ہو اس کے لئے تمام کلیات کا عالم ہونا ضروری ہے لہذا واجب لذاتہ کے لئے تمام کلیات کا عالم ہونا ضروری ہے۔

صغریٰ یعنی واجب کے مجرد ہونے کا بیان پچھلی فصل میں گزر چکا ہے اور کبریٰ یعنی مجرد کے عالم کلیات ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ہر مجرد کا معقول ہونا امکان عالم کے ساتھ ممکن ہے یہ امر یعنی معقولیت مجرد اس قدر بدیہی ہے کہ اس میں کوئی خفا نہیں۔ اور ہر وہ شئی جس کا تنہا معقول ہونا ممکن ہو اس کا دیگر معقولات کے ساتھ معقول ہونا بھی ممکن ہے۔ لہذا مجرد کے لئے دیگر معقولات کے ساتھ معقول ہونا ممکن ہو اور ہر وہ شئی جس کا دیگر معقولات کے ساتھ معقول ہونا ممکن ہو اس کے ساتھ تمام معقولات کا ذہن میں مقارن ہونا ممکن ہوتا ہے کیونکہ تعقل و ادراک، معقول کی صورت کے مادہ و لواحق مادہ سے مجرد ہو کر ذہن و عقل میں حاصل ہونے کا

نام ہے۔ لہذا مجرد کے ساتھ دیگر معقولات کا ذہن میں مقارن ہونا ممکن ہوا۔ اور ہر وہ شئی جس کے ساتھ دیگر معقولات کا ذہن میں مقارن ہونا ممکن ہو اس کے ساتھ ان معقولات کا اس کی ذات کے اعتبار سے مقارن ہونا ممکن ہوتا ہے عام ازیں کہ یہ مقارنت ذہن میں ہو یا خارج میں۔ لہذا مجرد کے ساتھ دیگر معقولات کا خارج میں مقارن ہونا بھی ممکن ہوا اور خارج میں مقارن ہونے کا معنی یہ ہے کہ وہ مجرد ان معقولات کا تعقل کرے یعنی ان کا عالم و عاقل ہو لہذا مجرد کے لئے دیگر معقولات کا عالم ہونا ممکن ہوا اور ہر وہ شئی جو واجب الوجود کے لئے ممکن ہو وہ واجب الحصول ہوتی ہے ورنہ لازم آئے گا کہ واجب الوجود کے لئے کوئی حالت منظرہ ہو حالانکہ کھلی فصل میں اس کے برخلاف ثابت کیا جا چکا ہے۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ واجب لذاتہ کے لئے عالم کلیات ہونا واجب ہے اور یہی مطلوب ہے۔

اعتراف: اگر باری تعالیٰ کسی شئی کا عالم ہو تو وہ اس شئی کی صورت کے لئے فاعل بھی ہوگا اور قابل بھی۔ اور اس کا فاعل و قابل ہونا محال ہے کیونکہ قابل شئی وہ ہوتا ہے جو اس شئی کے لئے مستعد ہو اور فاعل شئی وہ ہوتا ہے جو اس شئی کو کرے۔ اول ثانی کا غیر ہے تو باری تعالیٰ کو فاعل قابل ماننے کی صورت میں اس کا مرکب ہونا لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔

جواب: یہ ممکن ہے کہ شئی واحد کسی تصوری شئی کے لئے مستعد بھی ہو اور اس شئی کا افادہ کرنے والی بھی ہو کیونکہ مستعد ہونے کا معنی یہ ہے کہ شئی کا تصور اس کی ذات کے لئے متمنع نہ ہو، اور مفید و فاعل ہونے کا معنی یہ ہے کہ وہ یعنی فاعل اس شئی پر مقدم بالعلیّت ہو اور ان دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے۔

نوٹ: چونکہ مصنف کے نزدیک علم صرف ارسام صوری سے حاصل

ہوتا ہے اس لئے اس نے کہا کہ جس شخص نے یہ اعتقاد کیا کہ باری تعالیٰ کا علم بلا شیاء
 اُس کی ذات کا عین ہے تو اُس نے درحقیقت ذاتِ باری تعالیٰ سے علم کی نفی کی ہے۔
فصل نہم : اس بارے میں کہ واجب لذاتہ جزئیات متغیرہ یعنی حوادثِ زمانہ کا
 بطریقِ کلی عالم ہے۔

اس پر دلیل یہ ہے کہ واجب لذاتہ جزئیات متغیرہ کے اسباب و علل کو مکمل
 طور پر جانتا ہے۔ اور ہر وہ شئی جو جزئیات متغیرہ کے اسباب و علل کو مکمل طور پر جانے
 اُس کے لئے عالمِ جزئیات متغیرہ ہونا واجب۔ ورنہ لازم آئے گا کہ وہ عالمِ اسباب
 علل بھی نہ ہو کیونکہ علمِ علل مستلزم ہے علمِ معلولات کو۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ واجب
 لذاتہ جزئیات متغیرہ کا عالم ہے۔ لیکن وہ جزئیات متغیرہ کا ادراک ان کے
 تغیر کے ساتھ نہیں کرتا ورنہ لازم آئے گا کہ وہ ان جزئیات متغیرہ کا ادراک کبھی اس
 طور پر کرے کہ وہ موجود ہیں معدوم نہیں اور کبھی اس طور پر کہ وہ معدوم ہیں موجود نہیں
 اور ان دونوں یعنی معدوم و موجود کے لئے علیحدہ علیحدہ عقلی صورتیں ہیں جو ایک
 دوسرے کے ساتھ باقی نہیں رہتی بلکہ یکے بعد دیگرے حاصل ہوتی ہیں۔ تو اس
 طرح واجب لذاتہ کا متغیر ہونا لازم آیا جو کہ باطل ہے بلکہ واجب لذاتہ ان
 جزئیات متغیرہ کا ادراک بطریقِ کلی کرتا ہے۔

تمثیل : مصنف علمِ جزئی بطریقِ کلی کی تمثیل و توضیح بیان کرتے ہوئے فرماتے
 ہیں کہ آپ ایک کسوفِ جزئی یعنی معین گرہن کا علم رکھتے ہیں بایں طور کہ اس کے
 بارے میں آپ کہتے ہیں کہ وہ ایک ایسا گرہن ہے جو فلاں ستارے کے فلاں
 مکان سے درانجا لیکہ وہ قطبِ شمالی میں واقع ہو فلاں صفت کے ساتھ حرکت
 کرنے سے حائل ہوتا ہے۔ اسی طرح دیگر عوارضِ کلیہ کے بارے میں آپ کہتے
 ہیں مثلاً فلاں ساعت، فلاں مہینے اور فلاں سال وغیرہ میں یہ گرہن ہوتا ہے۔

اب یہ ہے تو جزوی کا علم لیکن بطریق کلی ہے نہ کہ بطریق جزوی۔ کیونکہ جو علم آپ کو حاصل ہوا اُس کا نفس تصور شرکتِ کثیرین سے مانع نہیں ہے اور یہ علم کلی اُس مخصوص گروہ کے اس وقت میں وجود کے علم کے لئے نا کافی ہے تاقتیکہ اُس کے ساتھ مشاہدہ احسائیہ منضم نہ ہو۔ جب علم باری تعالیٰ میں وہی حاصل ہے جس کا ہم نے ذکر کیا تو ثابت ہو گیا کہ وہ جزئیات متغیرہ کو بطریق کلی ہی جانتا ہے۔

فصل دہم : اس فصل میں دو چیزوں کا بیان ہے :

(۱) واجب لذاتہ مریدِ اشیا ہے یعنی اشیا اُس کی ذات سے بالارادہ صادر ہوتی ہیں۔

(۲) واجب لذاتہ جو اُد ہے یعنی وہ بغیر کسی غرض کے اشیاے مناسبہ کا ارادہ فرماتا ہے۔

اس کے مریدِ اشیا ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ اپنے جمیع معلومات کا عالم ہے اور جمیع معلومات اس سے صادر ہوتے ہیں اس حال میں کہ وہ معلومات، خیر اور ماہیت واجب کے غیر منافی ہیں۔ کیونکہ واجب لذاتہ فیضانِ خیر کا منبع ہے لہذا اُس سے خیر ہی کا صدور ہوتا ہے نیز یہ معلومات واجب لذاتہ کی حقیقت کے لوازم ہیں اور لازم ماہیت ملزوم کے منافی نہیں ہوتا۔

خلاصہ دلیل یہ ہے کہ ہر وہ شئی جو واجب لذاتہ کے نزدیک معلوم ہو درانحالیہ وہ خیر اور ماہیت واجب کے غیر منافی ہو وہ واجب کی ذات اور اُس کے اُس کمال سے فائز و صادر ہوتی ہے جو کمال اُس شئی کے فیضان کا مقتضی ہو۔ اور ہر وہ شئی جس کی یہ شان ہو وہ مرضی ہوتی ہے اور کسی شئی کے مرضی ہونے کا نام ہی ارادہ ہے جب اشیا کا واجب لذاتہ کے لئے مرضی ہونا ثابت ہو گیا تو واجب لذاتہ کا ان کے لئے ارادہ فرمانے والا ہونا بھی ثابت ہو گیا۔

واجب لذاتہ کے جو اد ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ کسی شئی کو ایسے کمال کے حاصل کرنے کے قصد و شوق سے کرنا ہے جو ابھی اُسے حاصل نہ ہوا ہو یا اس لئے کرتا ہے کہ یہ شئی عالم وجود میں نظام خیر ہے پس وہ بلا غرض و شوق کمال اشیاء مناسبہ کو وجود بخشتا ہے۔ بصورت اول لازم آتا ہے کہ واجب لذاتہ کے لئے کوئی کمال منتظر ہو جو کہ باطل ہے۔ جب صورت اول باطل ہوگئی تو صورت ثانی متعین ہوگئی، یعنی واجب لذاتہ اشیاء مناسبہ کا افادہ بلا غرض فرماتا ہے اور جو اشیاء مناسبہ کا افادہ بلا غرض فرمائے وہ جو اد ہوتا ہے لہذا واجب لذاتہ جو اد ہے۔

فین ثالث ^{ملائکہ یعنی عقول مجردہ عن المادہ کے بیان میں جو کہ چار} فصلوں پر مشتمل ہے۔
فصل اول: عقل کے اثبات میں،

(عقل اُنس جو ہر مجرد عن المادہ کو کہتے ہیں جس کا تعلق جسم کے ساتھ

تبدیر و تصرف والا نہ ہو)

دلیل: مبداء اول یعنی واجب لذاتہ سے بلا واسطہ صادر ہونے والا معلول واحد ہوگا کیونکہ مبداء اول بسیط ہے اور بسیط سے بلا واسطہ صادر ہونے والا معلول واحد ہی ہوتا ہے۔ لہذا مبداء اول سے جو بلا واسطہ صادر ہو وہ معلول واحد ہی ہوگا۔ اب اس معلول واحد میں دو احتمال ہیں کہ وہ عرض ہوگا یا جوہر۔ عرض ہونا باطل ہے کیونکہ عرض کا وجود جوہر یعنی محل سے قبل محال ہے جبکہ معلول اول اور صادر اول اپنی ذات کے ما سوا سب پر مقدم ہے۔ اگر وہ معلول واحد جوہر ہو تو پھر پانچ حال سے خالی نہ ہوگا کہ وہ ہیولی ہوگا یا صورت ہوگا یا جسم ہوگا یا نفس ہوگا یا عقل ہوگا۔ ہیولی ہونا باطل ہے کیونکہ وہ بغیر صورت کے بالفعل قائم نہیں ہوتا تو وہ صورت پر مقدم نہ ہو سکے گا جبکہ معلول اول اپنی ذات کے

علاوہ سب پر مقدم ہوتا ہے۔ صورت ہونا بھی باطل ہے کیونکہ وہ ہیونی پر مقدم بالعلیت نہیں ہوتی جبکہ معلول اول جمیع ماسوا پر مقدم بالعلیت ہوتا ہے۔ جسم ہونا بھی باطل ہے کیونکہ وہ ہیونی و صورت سے مرکب ہوتا ہے اور ہیونی و صورت کا بطلان گزر چکا ہے۔ نفس ہونا بھی باطل ہے کیونکہ معلول اول اپنے ماسوا کے لئے فاعل ہوتا ہے تو اگر معلول اول کو نفس مانا جائے تو وجود جسم سے پہلے نفس کا فاعل ہونا لازم آئیگا اور وجود جسم سے پہلے نفس کا فاعل ہونا محال ہے کیونکہ نفس جسم کے واسطے سے فاعل ہوتا ہے۔ جب عرض اور جو اہر خمسہ میں سے چار کا معلول واحد یعنی صادر اول ہونا باطل ہو گیا تو ثابت ہو گیا کہ مبداء اول سے بلا واسطہ صادر ہونے والا معلول واحد عقل ہے اور یہی مطلوب و مدعی ہے۔

فصل دوم: کثرۃ عقول کے اثبات میں۔

دلیل اس کی یہ ہے کہ افلاک کے لئے کسی مبداء اور موثر بلا واسطہ کا ہونا ضروری ہے اب وہ موثر تین حال سے خالی نہ ہوگا کہ وہ عقل واحد ہوگا یا فلک واحد ہوگا یا عقول کثیرہ ہوں گی۔ عقل واحد کا افلاک کے لئے موثر ہونا باطل ہے کیونکہ افلاک متعدد یعنی نو (۹) ہیں اور واحد سے صرف معلول واحد ہی صادر ہو سکتا ہے، لہذا عقل واحد سے جمیع افلاک کا صدور محال ہوا۔ اسی طرح فلک واحد کا موثر ہونا بھی باطل ہے کیونکہ اگر فلک واحد کو موثر مانیں تو پھر دو صورتیں ہیں:

(۱) حاوی موثر و علت ہو وجود محوی کے لئے۔

(۲) محوی موثر و علت ہو وجود حاوی کے لئے۔

دوسری صورت باطل ہے کیونکہ محوی ادنیٰ و اصغر ہوتا ہے اور حاوی اشرف و اعظم ہوتا ہے۔ ادنیٰ و اصغر کا اشرف و اعظم کے لئے علت ہونا باطل ہے۔ پہلی صورت یعنی حاوی کا وجود محوی کے لئے علت ہونا بھی باطل ہے۔ کیونکہ اگر حاوی

وجودِ محوی کے لئے علت ہو تو وجودِ محوی کا وجودِ حاوی کے وجود سے متاخر ہوگا۔ کیونکہ وجودِ معلول کا وجودِ علت کے وجود سے مؤخر ہوتا ہے۔ تو اس سے یہ لازم آئیگا کہ حاوی کے موجود ہوتے ہوئے محوی کا عدم ممکن نہ ہو بلکہ ممکن ہو، کیونکہ اگر حاوی کے موجود ہوتے ہوئے محوی کا عدم ممکن نہ ہو تو پھر اس کا وجودِ حاوی کے وجود کے ساتھ لازم ہوگا جبکہ ہم نے اسے مؤخر فرض کیا تھا، تو یہ خلافِ مفروض ہوا۔ تو جب یہ ثابت ہو گیا کہ حاوی کے موجود ہوتے ہوئے محوی کا عدم ممکن ہے تو اس سے خلافِ ممکن ہونا لازم آیا جو کہ باطل ہے۔ تفصیل مذکورہ بالا سے معلوم ہو گیا کہ افلاک میں مؤثر نہ تو عقل واحد ہے اور نہ ہی فلک واحد۔ تو تیسرا احتمال یعنی یہ کہ افلاک میں مؤثر عقول کثیرہ ہیں، ثابت ہو گیا اور یہی مطلوب ہے۔

ہدایت ۱: یہاں سے مصنف ایک وہم کا ازالہ کر رہے ہیں۔ وہم یہ ہے کہ حاوی یعنی فلکِ اعظم اور سببِ محوی یعنی عقلِ ثانی چونکہ دونوں ہی عقلِ اول کے معلول ہیں لہذا دونوں ساتھ ساتھ ہوئے۔ جبکہ عقلِ ثانی کا محوی کی علت ہونے کی وجہ سے محوی پر متقدم ہونا ضروری ہے۔ اور جو متقدم کے ساتھ ہو وہ بھی متقدم ہوتا ہے۔ لہذا حاوی محوی پر متقدم ہوگا۔ مصنف نے اس وہم کا ازالہ کرتے ہوئے فرمایا کہ عقلِ ثانی محوی پر متقدم بالعلیت ہے (نہ کہ متقدم بالزمان) اور جو متقدم بالعلیت کے ساتھ ہو اس کا متقدم ہونا ضروری نہیں۔

ہدایت ۲: یہاں سے بھی ایک وہم کا ازالہ کیا جا رہا ہے۔ وہم یہ ہے کہ حاوی و محوی دونوں ممکن لذاتہ ہیں اور ممکن کا عدم ممکن ہوتا ہے تو دونوں کے امکانِ عدم سے خلافِ ممکن ہونا لازم آیا۔ مصنف نے اس کا ازالہ کرتے ہوئے فرمایا کہ محض دونوں کے ممکن ہونے سے خلافِ لازم نہیں آتا بلکہ خلافِ وجودِ حاوی اور عدمِ محوی کے اجتماع سے لازم آتا ہے جو کہ ممکن نہیں۔

محل سوم : اس بارے میں کہ عقول ازلی وابدی ہیں۔
 عقول کے ازلی ہونے کی کئی وجہیں ہیں جن میں سے ایک کو مصنف نے ذکر
 کیا جس کی تقریر یوں ہے کہ واجب الوجود ان تمام امور کا جامع ہے جو اُس کے معلول
 یعنی عقل اول میں موثر ہونے کے لئے ضروری ہیں ورنہ لازم آئے گا کہ واجب الوجود
 کے لئے کوئی حالت منظرہ ہو اور یہ باطل ہے۔ اسی طرح عقول بھی ان تمام امور
 جامع ہیں جو ان میں سے بعض کے بعض میں موثر ہونے کے لئے ضروری ہیں کیونکہ
 وہ امر جس کا حصول عقول کے لئے ممکن ہے وہ عقول کے لئے بالفعل حاصل
 ہے ورنہ وہ حادث ہوگا اور ہر حادث مسبوق بالماذہ ہوتا ہے اور ہر مسبوق بالماذہ
 ہی ہوتا ہے لہذا وہ امر مادی ہوگا اور عقول چونکہ اس امر حادث مادی سے
 فقیر ہیں لہذا عقول کا بھی مادی ہونا لازم آئیگا جو کہ باطل ہے۔ اس بیان سے
 قول کا ازلی ہونا ثابت ہو گیا کیونکہ علت تامہ کے وجود کی صورت میں معلول کا
 وجود ضروری ہوتا ہے تو علت تامہ کا وجود ازلی ہے تو لامحالہ معلول یعنی عقول
 ہی ازلی ہوں گی۔

عقول کے ابدی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر ان عقول میں سے کوئی معدوم
 ہو جائے تو یقیناً ان امور میں سے کوئی امر معدوم ہوگا جو اس کے وجود میں معتبر
 ہیں چونکہ معلول کا معدوم ہونا مستلزم ہے اس بات کو کہ علت تامہ میں سے
 کوئی معدوم ہو تو اس سے لازم آئے گا کہ باری تعالیٰ اور عقول میں سے کچھ
 قابل تغیر وحوادث ہو اور یہ باطل ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ عقول ابدی ہیں۔
 فصل چہارم : باری تعالیٰ اور عالم جسمانی کے درمیان عقول کے توسط کی
 کیفیت کے بارے میں۔

یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ واجب الوجود واحد ہے اس کا معلول اول

عقلِ محض ہے اور افلاکِ عقول کے معلولات ہیں لیکن افلاک میں تو کثرت ہے
لہذا ضروری ہے کہ ان کے مبادی و علل یعنی عقول میں بھی کثرت ہو کیونکہ
واحد سے تو صرف واحد ہی صادر ہو سکتا ہے۔ چنانچہ عقلِ اول جس سے فلکِ
صادر ہوتا ہے، میں بھی کثرت کا ہونا واجب ہے تاکہ اُس سے کثرت کا صدور
ممکن ہو لیکن عقلِ اول میں یہ کثرت اس کے واجب الوجود سے صادر ہونے کے
اعتبار سے نہیں کیونکہ اس صورت میں واحد سے کثرت کا صدور لازم آئے گا
جو کہ محال ہے بلکہ عقلِ اول میں یہ کثرت اس اعتبار سے ہے کہ اُس کے لئے
ایک ایسی ماہیت ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے ممکن الوجود اور اپنی علت
کے اعتبار سے واجب الوجود ہے۔ تو اس طرح عقلِ اول کو دو اعتبار یعنی
وجوب و وجود بالغیر اور امکان و وجود لذاتہ لازم ہوئے۔ ان میں سے ایک
اعتبار کے ساتھ وہ عقلِ ثانی کا مبداء و علت ہے اور دوسرے اعتبار کے ساتھ
فلکِ اعظم کا مبداء و علت ہے۔ معلوم ہو گیا کہ عقلِ اول دو مختلف جہتوں سے
عقلِ ثانی اور فلکِ اعظم دونوں کے لئے علت ہے اور یہ دونوں اس کے
معلول ہیں۔ چونکہ معلولِ اشرف اس جہت کے تابع ہوتا ہے جو بہت علت
میں اشرف ہو، لہذا عقلِ اول وجوب و وجود بالغیر کی جہت سے عقلِ ثانی
اور امکان و وجود لذاتہ کی جہت سے فلکِ اعظم کا مبداء ہوگی کیونکہ عقلِ ثانی
فلکِ اعظم سے اور وجوب و وجود، امکان و وجود سے اشرف ہے۔ اس
طرح ہر عقل میں عقلِ اول کی طرح دو اعتبار ہوں گے جن میں سے ایک کے ساتھ
ایک عقل اور دوسرے کے ساتھ ایک فلک صادر ہوگا یعنی جس طرح عقلِ
سے عقلِ ثانی اور فلکِ اول صادر ہوئے اُسی طرح عقلِ ثانی سے عقلِ ثالث
فلکِ ثانی، عقلِ ثالث سے عقلِ رابع و فلکِ ثالث، عقلِ رابع سے عقلِ خامس

فلکِ رابع، عقلِ خامس سے عقلِ سادس و فلکِ خامس، عقلِ سادس سے عقلِ
سابع و فلکِ سادس، عقلِ سابع سے عقلِ ثامن و فلکِ سابع، عقلِ ثامن سے عقلِ تاسع و فلکِ ثامن اور
عقلِ تاسع سے عقلِ عاشر و فلکِ تاسع یعنی فلکِ قمر صادر ہوں گے۔

عقلِ عاشر ہی مبداءِ فیاض اور فلکِ قمر کے نیچے تمام اشیاء میں مُدبّر
ہے اور یہی عقلِ فعال ہے۔ تو اس سے ہیولیٰ عنصریہ اور وہ صورتِ نوعیہ صادر
ہوں گی جو ہیولیٰ عنصریہ کی استعداد کی شرط کے ساتھ مختلف ہوتی ہیں۔ اور ہیولیٰ
میں صورت کو قبول کرنے کی استعداد عقلِ مفارق یعنی عقلِ فعال کی جہت سے
نہیں۔ اگر یہ استعداد عقلِ فعال کی جہت سے ہوتی تو اس میں تغیر نہ ہوتا کیونکہ
عقلِ فعال ثابت یعنی غیر متغیر ہے۔ بلکہ ہیولیٰ میں یہ استعداد حرکاتِ سماویہ
کے سبب سے ہے۔

اور ہر حادث سے پہلے ایک حادث ہے کیونکہ حرکاتِ حادثہ بلکہ تمام حوادث یا تو
وائمی و ازلی طور پر موجود ہوں گے یا کسی دوسرے حادث کے حدوث کے بعد۔ پہلی
صورت کی طرف کوئی سبب نہیں ورنہ حوادث کا دوام لازم آئے گا جو کہ باطل ہے
تو دوسری صورت متعین ہو گئی۔ پھر یہ حوادث بطور اجتماع پائے جائیں گے یعنی
پہلا دوسرے اور تیسرے کے ساتھ باقی رہے گا یا بطور تعاقب یعنی یکے بعد دیگرے
پائے جائیں گے۔ پہلی صورت باطل ہے ورنہ امور غیر متناہیہ مرتبہ کا وجود میں اجتماع
لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔ تو دوسری صورت یعنی حوادث کا بطور تعاقب پایا جانا
متعین ہوتی۔ تو ثابت ہوا کہ ہر حرکت سے پہلے ایک حرکت اور ہر حادث سے پہلے
ایک حادث ہے یہ سلسلہ کسی حد پر منتهی نہیں ہوتا۔

سوال : امور غیر متناہیہ مرتبہ کے وجود میں اجتماع کے محال ہونے پر کیا دلیل ہے؟
جواب : امور غیر متناہیہ سے ہم دو سلسلے لیں گے جن میں سے ایک سلسلہ ایک

مبدأ معین سے شروع ہو کر مالا نہایت کی طرف اور دوسرا سلسلہ اس سے ایک دہ پہلے سے شروع ہوگا۔ اب ہم دوسرے سلسلے کو پہلے پر اس طرح منطبق کریں گے کہ دوسرے کی جزوِ اول پہلے کی جزوِ اول کے اور جزوِ ثانی پہلے کی جزوِ ثانی کے مقابلے میں آئے۔ اسی طرح دوسرے کی جزوِ سوم کو پہلے کی جزوِ سوم کے مقابلے میں آئے۔ اب یہ دونوں سلسلے غیر نہایت تک منطبق ہوں گے۔ دوسرا سلسلہ منقطع ہو جائے گا۔ پہلی صورت باطل ہے کیونکہ اس سے تعاد میں زائد کا ناقص کی مثل ہونا لازم آتا ہے۔ لامحالہ دوسرا سلسلہ منقطع جب منقطع ہوگا تو متناہی ہوگا لہذا دوسرے سلسلہ کا متناہی ہونا ثابت ہو گیا اور پہلا چونکہ دوسرے پر بقدر متناہی زائد ہے اور جو متناہی پر بقدر متناہی زائد ہے وہ بھی متناہی ہوتا ہے لہذا پہلے سلسلہ کا بھی متناہی ہونا ثابت ہو گیا اور خلاف مفروض ہے کیونکہ ہم نے دونوں سلسلوں کو غیر متناہی فرض کیا تھا۔ اس ثابت ہوا کہ امور غیر متناہیہ مرتبہ کا وجود میں مجتمع ہونا محال ہے۔ اس دلیل کو برہان تطبیق کے خاتمہ و نشاۃ الآخر کا بیان۔

قائدہ : نفس کا ایک وجود تو یہ ہے جو بدن کے ساتھ تدبیر و تصرف کا تصرف رکھتا ہے اور اس کے علاوہ نفس کا ایک وجود اور بھی ہے جو محتاج بدن نہیں بلکہ فسادِ بدن کے بعد بھی موجود رہتا ہے۔ نفس کے اسی وجود کو نشاۃ آفا کہا جاتا ہے۔ مصنف نے اس کے بارے میں خاتمہ کے اندر چھ ہدایات فرمائی ہیں۔

پہلی ہدایت : بقاءِ نفس کے اثبات میں۔

اس پر دلیل یہ ہے کہ نفس انسانی بدن کی خرابی و فساد کے بعد تین حال خالی نہیں ہوگا کہ فسادِ بدن کے ساتھ وہ بھی فاسد ہو جائے گا یا بطور متناہی

کسی اور بدن سے متعلق ہو کر باقی رہے گا یا کسی بدن سے متعلق ہوئے بغیر باقی رہے گا۔ پہلی صورت باطل ہے کیونکہ نفس فساد کو قبول نہیں کرتا ورنہ لازم آئیگا کہ نفس میں ایک شئی ایسی ہو جو فساد کو قبول کرے اور ایک شئی ایسی ہو جو بالفعل فاسد ہو کیونکہ فاسد بالفعل اور قابل فساد میں مغایرت ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ فاسد بالفعل فساد کے ساتھ باقی نہیں رہتا جبکہ قابل فساد، فساد کے ساتھ باقی رہتا ہے کیونکہ قابل کا مقبول کے ساتھ رہنا واجب ہے تو اس طرح نفس کا دو چیزوں سے مرکب ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔ کیونکہ نفس کا بسیط ہونا پہلے ثابت کیا جا چکا ہے۔ دوسری صورت بھی باطل ہے کیونکہ نفوس، ابدان کے حدوث کے ساتھ ساتھ حادث ہوتے ہیں۔ لہذا تنازع محال ہے اس لئے کہ نفس کی استعداد رکھنے والا بدن اپنے مبداء سے نفس کے فیضان کے لئے کافی ہے اور ہر بدن چونکہ اس بات کی صلاحیت و استعداد رکھتا ہے کہ اس کے ساتھ نفس متعلق ہو تو اگر اُس کے ساتھ بطور تنازع ایک دوسرا نفس بھی متعلق ہو جائے تو نفس واحد کے ساتھ دو مدبر نفسوں کا متعلق ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے کیونکہ ہر عقلمند اپنی ذات میں ایک ہی نفس کا شعور رکھتا ہے۔ جب پہلی اور دوسری صورت باطل ہوگی تو تیسری صورت متعین ہوگی یعنی موت کے بعد نفس کسی بدن کے ساتھ متعلق ہوئے بغیر باقی رہتا ہے اور یہی مطلوب ہے۔

دوسری ہدایت؛ نفس کے لئے لذتِ عقلیہ کے اثبات میں۔
 لذت کہتے ہیں ملامت کے اور اک کو اس حیثیت سے کہ وہ ملامت یعنی مناسب ہے۔ جیسے قوتِ ذائقہ کے نزدیک مٹھاس اور قوتِ باصرہ کے نزدیک روشنی۔ اور نفسِ ناطقہ کے لئے ملامت و مناسب، معقولات کا اور اک ہے بایں طور کہ نفسِ ناطقہ ایسے طریقہ پر ہی اول کا تصور کرنے پر قادر ہو جو طریقہ بشر کے لئے ظاہر ممکن ہو

اور یہ کہ وہ واجب الوجود، تمام جہات میں نقائص سے پاک اور فیضانِ خیر کا علیٰ وجہ
الکمال منبع ہے۔ پھر اس کے بعد بالترتیب عقولِ مجردہ، نفوسِ فلیکیہ، اجرامِ سماویہ
اور کائناتِ عنصریہ چاہے بساطِ ہوں یا مرکبات کا ادراک کرے۔ یہاں تک کہ
نفسِ ناطقہ میں تمام موجودات کی صورتیں اپنی ترتیبِ واقعی کے مطابق مرتسم ہو جاتی ہیں
اور یہ ادراکِ نفس کو موت کے بعد بھی حاصل رہتا ہے لہذا لذت بھی اس کو موت کے
بعد حاصل ہوگی۔ رہی اس بات پر دلیل کہ یہ ادراکِ نفسِ ناطقہ کو موت کے بعد بھی
حاصل ہوتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ نفسِ ناطقہ اپنے تعلقات میں آلہ جسمانیہ کا محتاج
نہیں اور جو اپنے تعلقات میں آلہ جسمانیہ کا محتاج نہ ہو اس کا ادراک آلہ جسمانیہ
کے فنا ہونے یعنی موت کے بعد بھی حاصل رہتا ہے۔

سوال: جب ادراکِ معقولات، نفس کے لئے لذت ہے تو پھر حالتِ حیوۃ میں
ادراکِ معقولات کے باوجود نفسِ ناطقہ کو لذتِ کاملہ کیوں حاصل نہیں ہوتی؟
جواب: قیامِ مانع کی وجہ سے۔ اور وہ تعلقاتِ بدنیہ اور علانیٰ جسمانیہ ہیں۔
تیسری ہدایت: نفس کے لئے المِ عقلی کے اثبات میں۔

الم کہتے ہیں منافی یعنی نامناسب کے ادراک کو اس حیثیت سے کہ وہ منافی
ہے نفسِ ناطقہ کے لئے منافی وہ ہیئت ہے جو کمال کی ضد ہے پس نفسِ ناطقہ
جب بدن سے جدا ہو جاتا ہے اور اس میں وہ ہیئت ممکن ہو جاتی ہے جو کمال کی
ضد ہے تو وہ منافی کا ادراک کرتا ہے اس حیثیت سے کہ وہ منافی ہے لہذا
نفسِ ناطقہ کو المِ عقلی عارض ہوتا ہے جس کا احساس دُنیا میں اُسے اس لئے
نہیں ہوتا کہ وہ لذاتِ جسمانیہ میں منہمک و مستغرق ہوتا ہے۔

چوتھی ہدایت: وہ نفسِ ناطقہ جو اشیاء کی حقیقتوں اور بُرہانی اعتقادات سے
کمال حاصل کر چکا ہو جب جسمانی علانیٰ سے چھٹکارا حاصل کرتا ہے تو پروردگارِ عالم

کی بارگاہِ جلال میں عالمِ قدسی سے اتصال حاصل کر لیتا ہے۔ ارشادِ خداوندی ہے:

فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ یعنی اقتدار والے بادشاہ کے پاس صدق کی مجلس میں۔ اگر نفسِ ناطقہ کو جسمانی علاقے سے چھٹکارا حاصل نہ ہو بلکہ اُس میں بدنی ہیئت باقی رہے تو وہ سعادت کے قُرب سے محروم و محجوب رہتا ہے جس سے وہ بڑی سخت اذیت پاتا ہے۔ لیکن یہ محرومی و حجاب لازم نہیں بلکہ عارض و غیر لازم ہے لہذا جو الم اس کے سبب سے تھا وہ زائل ہو جاتا ہے۔

پانچویں ہدایت : وہ نفوسِ ناطقہ جو کمال سے خالی ہیں جب ان پر منکشف ہوگا کہ اُن کی شان تو یہ ہے کہ وہ معلوم سے مجہول کا اکتساب کرتے ہوئے حقائقِ اشیا کا ادراک کریں تو انھیں اس اکتساب سے کمال حاصل کرنے کا شوق لازم ہوگا۔ اور جب وہ نفوسِ ناطقہ بدن سے جدا ہو جاتے ہیں اور اُن میں کمال حاصل کرنے کا سبب جو کہ بدن ہے نہیں رہتا تو انھیں بہت بڑا الم عارض ہوتا ہے اور یہی الم ہے اُس بھڑکتی ہوئی آگ کا جو دلوں پر چڑھتی ہے۔

چھٹی ہدایت : وہ نفوسِ ناطقہ جنہوں نے علم و شرف حاصل نہیں کیا اور نہ ہی اس کے مشتاق ہیں۔ جب وہ بدن کی ہیئتِ رویہ سے خالی ہوتے ہیں تو عذاب سے نجات اور الم سے خلاصی حاصل کرتے ہیں۔ چنانچہ فطانتِ ناقصہ کی بنسبت بلاوتِ محضہ خلاصی کے زیادہ قریب ہوتی ہے۔ لیکن جب وہ بدن کی ہیئتِ رویہ سے خالی نہ ہوں تو بدن کے فقدان سے سخت الم اٹھائیں گے اور بیہوشی کی ظلمتوں میں علاقے کی زنجیروں میں مقید رہیں گے لہذا سخت غصہ اور شدید عذاب میں مبتلا ہوں گے۔

یہ مختصر شرح ۱۱ رمضان المبارک ۱۴۱۲ھ کو اختتام پذیر ہوئی بتوفیقِ اللہ

رب العالمین و بعناہ جیبہ رحمة للعالمین۔

حافظ محمد عبدالستار سعیدی ناظم تعلیمات جامعہ نظامیہ رضویہ
انڈرون لوہاری گیٹ، لاہور و خطیب جامع مسجد مسلم لاہور

الاول والى كان... الثاني لا يجزى... اتفاد الجزيين... انما في بلاد... من اجزاء... اتفاد الجزيين... انما في بلاد... من اجزاء...

الى الثاني لا يه لو لم يكن مانعا لكانت الاجزاء متداخلة

فلا يكون وسطا وطرفا وقد فرضنا الوسط والطرف وهذا

ثبتت كونهما من تلاقيهما فيما به يلاقى الوسط احدا الطرفين

في رابيه يلاقى الطرف الاخر فيقسم ولا لو فرضنا جزءا على

جزئين فاما ان يلاقى واحدا منها فقط او مجموعهما او من

كل واحد منهما شيئا الاول محال ولا يمكن على الملتقى

فتعين احد القسمين الاخرين فيلزم الانقسام لاحالة

فصل في اثبات انه يولى كل جسم فهو مركب من

جزئين يجل احدهما في الاخر ويسمى المحل الميولى

والاربعة الاول... انما في بلاد... من اجزاء... اتفاد الجزيين... انما في بلاد... من اجزاء... اتفاد الجزيين... انما في بلاد... من اجزاء...

الاول والى كان... الثاني لا يجزى... اتفاد الجزيين... انما في بلاد... من اجزاء... اتفاد الجزيين... انما في بلاد... من اجزاء...

والحال الصور و هانذا بعض الاجسام القابلة للانفكاك
 مثل الماء والناجب ان يكون في نفسه متصلا واحدا والاروم
 الجبري لان كل ما يتجزى ويحل في هذه اثبات لحيوية الاجسام كلها لان

والحال الصور و هانذا بعض الاجسام القابلة للانفكاك
 مثل الماء والناجب ان يكون في نفسه متصلا واحدا والاروم
 الجبري لان كل ما يتجزى ويحل في هذه اثبات لحيوية الاجسام كلها لان

والحال الصور و هانذا بعض الاجسام القابلة للانفكاك
 مثل الماء والناجب ان يكون في نفسه متصلا واحدا والاروم
 الجبري لان كل ما يتجزى ويحل في هذه اثبات لحيوية الاجسام كلها لان

بها وقال ان في الاستعداد
 لا غير وعامة ما قلنا ان كل ذلك
 اجبري لان كل ما يتجزى ويحل في هذه
 اثبات لحيوية الاجسام كلها لان

والحال الصور و هانذا بعض الاجسام القابلة للانفكاك
 مثل الماء والناجب ان يكون في نفسه متصلا واحدا والاروم
 الجبري لان كل ما يتجزى ويحل في هذه اثبات لحيوية الاجسام كلها لان

لما تولى النفس
وغيره الكلام في هذا المقام ان
الجسم المنفرد متصل وقابل للانفصال فان قابل
ما ان يكون مقدره القدر لا اجاز ان يكون مقدره
طريق الانفصال بغيره واما ان يكون مقدره
لا علة اعم من حدوثه او عدمه فكله هو الانفصال كذلك
المتلذذات المتلذذات المتلذذات المتلذذات المتلذذات المتلذذات

ذلك المتصل قابل للانفصال والقابل للانفصال في الحقيقة
متعلق بقابل

ما ان يكون هو المقدار او الصورة المستلزمة للمقدار او معنى

اخر لا سبيل الا الاول والثاني ولا لزم اجتماع الاتصال والانفصال
اي المقدر ١٢ اي الصورة الجسمية ١٢

والقابل يجب وجوده مع المقبول فتعين ان يكون القابل معنى
اي الاتصال ١٢

اخر وهو المعنى من الهول واذا ثبت ان ذلك الجسم مركب
اي المقصود ١٢

من الهول والصورة توجب ان تكون اجسام كلها مركبة

اي انفصال بذاتها الى الهول فلا يتخلو من الصورة الجسمية من الهول ان الجسم مركب متعلق في وجوده الى الهول اي انفصال بذاتها الى الهول فلا يتخلو من الصورة الجسمية من الهول ان الجسم مركب متعلق في وجوده الى الهول	اي انفصال بذاتها الى الهول فلا يتخلو من الصورة الجسمية من الهول ان الجسم مركب متعلق في وجوده الى الهول اي انفصال بذاتها الى الهول فلا يتخلو من الصورة الجسمية من الهول ان الجسم مركب متعلق في وجوده الى الهول
--	--

ان يكون اقابل من هذا البيان كون الهول مقبولا
تقبل اي مقبول بقادر اقابل مطلقا قلت بعد
للمقولة بل بقادر اقابل مطلقا قلت بعد
ثبت ان الاتصال في الجسم لا بد ان يكون مقبولا
على اقابل المقبول بالضرورة فذلك
انما بالجسم بالضرورة بل بل بالضرورة فذلك
الامر السابق في الجاهل ان يكون مقبولا
او لا كما ملاحظا ولا الاخر ان بالاطلاق
الصورة المتصلة من الهول بالاطلاق
من ضرورة ان المقبول بالاطلاق
وانما دعانا الى الهول بالاطلاق
جسمية من الهول بالاطلاق
كانت الاجزاء متصلة من الهول بالاطلاق
اعتبارية لا اخصلة من الهول بالاطلاق
بل بوجوبه من الهول بالاطلاق
كذلك اقابل من الهول بالاطلاق
ارتباطه وعلته من الهول بالاطلاق
المصلحة من الهول بالاطلاق
وعمل الصورة الجسمية من الهول بالاطلاق
من الامر من الهول بالاطلاق
في الامر من الهول بالاطلاق
لوقد طبيعي من الهول بالاطلاق
اعتبارية لا اخصلة من الهول بالاطلاق
بعضها من الهول بالاطلاق
من الهول بالاطلاق من الهول بالاطلاق
لان الصورة الجسمية من الهول بالاطلاق

فلا يكون الجسم في ذاته
 لا يتغير في ذاته ولا على تقدير
 حقيقة نوعية لان مقتضى الطبيعة
 لا يتغير في ذاته ولا على تقدير
 مقتضى النوعية لان مقتضى الطبيعة
 مقتضى النوعية لان مقتضى الطبيعة
 مقتضى النوعية لان مقتضى الطبيعة

فلا يكون الجسم في ذاته
 لا يتغير في ذاته ولا على تقدير
 حقيقة نوعية لان مقتضى الطبيعة
 لا يتغير في ذاته ولا على تقدير
 مقتضى النوعية لان مقتضى الطبيعة
 مقتضى النوعية لان مقتضى الطبيعة
 مقتضى النوعية لان مقتضى الطبيعة

من الحيوان والصوره لان الطبيعة المقدار يتامان تكون آثارها غنية
 انما هي بمالان المقدار لازم لها ١٢

عن المحل ولم تكن الا اول محال ولا لا استحالة حلها في المحل المستلزم
 اي لم يكن ان توجد بدونها ١١

لافتقارها اليه لان الغنبدانه عن الشيء استحالة حلها فيه فتغير افتقارها
 عنها

بذاتها الى المحل فكل جسم مركب من الحيوان والصوره فصل في ان
 الصواب الجسميه لا يتجزء عن الحيوان لانها لو وجدت بذاتها بدون

الصوره الجسميه لا يتجزء عن الحيوان لانها لو وجدت بذاتها بدون
 اي لا يكون موجوده بدونها ١٢

حلها في الحيوان فاما ان تكون تناهيه او غير تناهيه لا سبيل الا الثالث

او يكون جسميه الجسم
 لا يتجزء عن الحيوان لانها لو وجدت بذاتها بدون
 الصواب الجسميه لا يتجزء عن الحيوان لانها لو وجدت بذاتها بدون
 اي لا يكون موجوده بدونها ١٢

او يكون جسميه الجسم
 لا يتجزء عن الحيوان لانها لو وجدت بذاتها بدون
 الصواب الجسميه لا يتجزء عن الحيوان لانها لو وجدت بذاتها بدون
 اي لا يكون موجوده بدونها ١٢

البرهان عليه ١٢
 فصل في الصوره الجسميه لا يتجزء عن الحيوان
 فصل في الصوره الجسميه لا يتجزء عن الحيوان
 فصل في الصوره الجسميه لا يتجزء عن الحيوان

المقتضى من الصوره الجسميه لا يتجزء عن الحيوان لانها لو وجدت بذاتها بدون
 الصواب الجسميه لا يتجزء عن الحيوان لانها لو وجدت بذاتها بدون
 اي لا يكون موجوده بدونها ١٢

المقتضى من الصوره الجسميه لا يتجزء عن الحيوان لانها لو وجدت بذاتها بدون
 الصواب الجسميه لا يتجزء عن الحيوان لانها لو وجدت بذاتها بدون
 اي لا يكون موجوده بدونها ١٢

قوله لا واحد
الاجسام كلها متشكلة
وذلك الملازمة لان
يختلف عن غيره
اشترك في
اللازم
عن كون الاجسام
بشكل واحد
او لا فما علة
ناقصة دون
ناقص لان العلة
الاستحالة لان
وجود العلول
في شكل واحد
من العارضين
التي هي
في شكل واحد
من العارضين
التي هي

كلاهما متشكلة بشكل واحد وليس بلام للجمية
اي متشعبة الانفكاك ۱۲

وهو ايضا حال لما مر او بسبب عارض لها وهو ايضا
المراد بالعارض ما ينشأ في بعض الاوقات ۱۲

حال ولا يمكن زواله فاما كما تتشك كل الصورة
المراد بالامكان التوابع ۱۲

بشكل آخر فتكون قابلة للانفصال وكل ما يقبل
الانفصال فهو مركب من الهيولي والصورة فتكون

الصورة العارية عن الهيولي مقارنة لها هذا خلف
فصل في ان الهيولي لا يتجرد عن الصورة لانها

لو تجردت عن الصورة فاما ان تكون
فهي متجانس الهيولي ۱۲

فهي متجانس الهيولي ۱۲
ان يكون
بشكل واحد
الاجسام كلها
متشكلة
بشكل واحد
او لا فما علة
ناقصة دون
ناقص لان العلة
الاستحالة لان
وجود العلول
في شكل واحد
من العارضين
التي هي
في شكل واحد
من العارضين
التي هي

الاجسام كلها متشكلة
بشكل واحد
او لا فما علة
ناقصة دون
ناقص لان العلة
الاستحالة لان
وجود العلول
في شكل واحد
من العارضين
التي هي
في شكل واحد
من العارضين
التي هي

فهي متجانس الهيولي ۱۲
ان يكون
بشكل واحد
الاجسام كلها
متشكلة
بشكل واحد
او لا فما علة
ناقصة دون
ناقص لان العلة
الاستحالة لان
وجود العلول
في شكل واحد
من العارضين
التي هي
في شكل واحد
من العارضين
التي هي

بشكل واحد او لا فما علة ناقصة دون ناقص لان العلة الاستحالة لان وجود العلول في شكل واحد من العارضين التي هي في شكل واحد من العارضين التي هي

ع

التي لا حاجة الى ابطال كون البيوت ذات وضع وترديها الى غير ذلك تجزي وضعها الى وجهين لان الكلام هنا في السبيل التي تبين حقيقة ما من قبل من انها جوهر قابل للصورة وليست في حدودها متعلقة ولا انفصالية ولا واحدة من قبل الصورة ومن البين انها وليست في حدودها ذات وضع لا تجزي تلك في حدودها ذات وضعها تميزها من غير انما يتبين الاختلافات والكلام في تميزها بين الصورة والبيوت التي اشتبها بالبرهان وهي ليست ذات وضع فاية حاجة الى ابطال كونها ذات وضع وانما السبيل المعنى الآخر فليس ان كلام هنا فيه وان يعزل عن التصحيح اصل الكلام في ۱۲

ذات وضع اولا تكون لا سبيل الى كل واحد من

القسمين فلا سبيل الى تجردها عن الصورة اما انه

لا سبيل الى الاول فلا يحتاج اما ان تنقسم اولا لا سبيل الى الثاني لان كل ماله وضع فهو منقسم على امر في نفسه اي عدم انقسام ۱۲

البحر الذي لا يتجزى ولا سبيل الى الاول لا يحتاج اما ان تنقسم في جهة واحدة فتكون خطا او في

جھتين فتكون سطحاً جوهرياً او في ثلث جهات فتكون جسم لكل واحد منها باطل اما انه لا يجوز ان تكون خطا فلان

وجواهل على سبيل لا استقلال محال لان اذا انتهى السطح الى السطحين

من قبل الصورة ومن البين انها وليست في حدودها ذات وضع لا تجزي تلك في حدودها ذات وضعها تميزها من غير انما يتبين الاختلافات والكلام في تميزها بين الصورة والبيوت التي اشتبها بالبرهان وهي ليست ذات وضع فاية حاجة الى ابطال كونها ذات وضع وانما السبيل المعنى الآخر فليس ان كلام هنا فيه وان يعزل عن التصحيح اصل الكلام في ۱۲

من البين ان السبيل لا يتجزى ولا يتجزى ولا سبيل الى الاول لا يحتاج اما ان تنقسم في جهة واحدة فتكون خطا او في جھتين فتكون سطحاً جوهرياً او في ثلث جهات فتكون جسم لكل واحد منها باطل اما انه لا يجوز ان تكون خطا فلان وجواهل على سبيل لا استقلال محال لان اذا انتهى السطح الى السطحين

فما لا يجب تعلقها ولا يجب اجازان لا يجب الا لزم تدخل
 الخطوط في بعضها
 اي الخط الجوهري ۱۱
 اي ان لم يجب ۱۲

فما لا يجب تعلقها ولا يجب اجازان لا يجب الا لزم تدخل

الخطوط في بعضها
 اي الخط الجوهري وطرفا السطحين ۱۲

التداخل واجب خلافه فلو اجازان يجب ولا لا قسم الخط

فجهتين لان ما لا يمتد احداهما غير ما يلا في الاخر وهو حال واما
 اي الجانب ۱۲

ان لا يجوز ان تكون سطحانها لو كانت سطحان اذا انتهى اليه

طرفا الجسمين وانما ان يجب تعلقها او لا يجب وكل واحد منهما باطل

على ما مر في الخط واما انه لا يجوز ان تكون جسمانها لو كانت

جسمان كانت مركبة من الهيول والصور ولما مر واما انه لا يسيل الى

الثاني فلا انها اذا كانت غير ذات وضع فاذا اقترنت بها

المعنى ۱۲

فما لا يجب تعلقها ولا يجب اجازان لا يجب الا لزم تدخل
 اي الخط الجوهري ۱۱
 اي ان لم يجب ۱۲
 اي الخط الجوهري وطرفا السطحين ۱۲
 اي ان لم يجب ۱۲
 اي الجانب ۱۲
 اي انتهى اليه
 اي كل واحد منهما باطل
 اي على ما مر في الخط واما انه لا يجوز ان تكون جسمانها لو كانت
 اي جسمان كانت مركبة من الهيول والصور ولما مر واما انه لا يسيل الى
 اي الثاني فلا انها اذا كانت غير ذات وضع فاذا اقترنت بها

اي الخط الجوهري ۱۱
 اي ان لم يجب ۱۲
 اي الخط الجوهري وطرفا السطحين ۱۲
 اي ان لم يجب ۱۲
 اي الجانب ۱۲
 اي انتهى اليه
 اي كل واحد منهما باطل
 اي على ما مر في الخط واما انه لا يجوز ان تكون جسمانها لو كانت
 اي جسمان كانت مركبة من الهيول والصور ولما مر واما انه لا يسيل الى
 اي الثاني فلا انها اذا كانت غير ذات وضع فاذا اقترنت بها

فانما يلحق ان
فانما يكون ذلك الاثار
فانما يكون سبباً للامور
فانما يكون سبباً للامور
فانما يكون سبباً للامور
فانما يكون سبباً للامور
فانما يكون سبباً للامور
فانما يكون سبباً للامور
فانما يكون سبباً للامور

فصل في الصورة النوعية اعلم ان لكل واحد من الاجسام

الطبيعية صورة اخرى غير الصورة الجسمية لان اختصاص بعض

اجسام ببعض الاحياء زود بالبعض ليس لا يخرج ولا يهوى

واما ان يكون للجسمية العائة وصورة اخرى لا سبيل الى الاول

والاشتبك اجسام كلهما في ذلك فتعين لثاني والمطلوب

هدايتو اعلم ان الهيولى ليست علة للصورة لانها لا تكون

من وجوده بالفعل قبل وجود الصورة لما مر والعلامة الفاعلية

من ان الصورة والامر للذات من علان ذلك
من ان الصورة والامر للذات من علان ذلك
من ان الصورة والامر للذات من علان ذلك
من ان الصورة والامر للذات من علان ذلك
من ان الصورة والامر للذات من علان ذلك
من ان الصورة والامر للذات من علان ذلك
من ان الصورة والامر للذات من علان ذلك
من ان الصورة والامر للذات من علان ذلك

<p>فانما يكون سبباً للامور فانما يكون سبباً للامور فانما يكون سبباً للامور فانما يكون سبباً للامور فانما يكون سبباً للامور فانما يكون سبباً للامور</p>	<p>فانما يكون سبباً للامور فانما يكون سبباً للامور فانما يكون سبباً للامور فانما يكون سبباً للامور فانما يكون سبباً للامور فانما يكون سبباً للامور</p>
--	--

فان الصورة والامر للذات من علان ذلك
فان الصورة والامر للذات من علان ذلك
فان الصورة والامر للذات من علان ذلك
فان الصورة والامر للذات من علان ذلك
فان الصورة والامر للذات من علان ذلك
فان الصورة والامر للذات من علان ذلك

فان الصورة والامر للذات من علان ذلك
فان الصورة والامر للذات من علان ذلك
فان الصورة والامر للذات من علان ذلك
فان الصورة والامر للذات من علان ذلك
فان الصورة والامر للذات من علان ذلك
فان الصورة والامر للذات من علان ذلك

العقود

والصورة انما هي ليست علة للشيء
ما سئل ان الصورة الشخصية انما توجد باعتبار الشكل ان كان مساوقا
كان الشكل علة للشخصية انما توجد باعتبار الشكل ان كان مساوقا
تشخصها او الشكل لا يوجد قبل الوجود السببي لانها علة قالبة
لذلك كانت الصورة علة لوجود السببي كانت متقدمة عليها
نفسه تقدم الشكل عليها لان الشكل لا يوجد قبل الشخص او اياهما
فقد كان الشكل لا يوجد قبل الشخص او اياهما
الفاعل لان العلة انما تكون
عن البيان لان العلة انما تكون
مقبول فلو كانت علة قالبة للسبب
كون الصورة محلا للسبب او قد ان
بل قد ثبت بالبيان محلة السبب
ولا يكون الفاعل صورة لانها تكون
وليس الصورة جزير للسبب بل خارج
عنها ولا تقدر كما تقر وقد يقال ان
تأخر عن الصورة مراتب لانها تأخر
وي تأخر عن المقادير وعن الصورة
تصور تقدم عليها او ان يكون معها
والباطن ان يكون الصورة الشخصية
التي هي الصورة الشخصية التي هي
فيها ما هو الشكل الذي ذكره المشرك
والكلام في ما هو الشكل الذي
فيها ما هو الشكل الذي ذكره المشرك
الشخصية وقد يقال احتياج الصورة
الى الشكل بالذات ان كان المراد
المتبذل في الصورة الشخصية
الحوادث المتكاثرة والمتنوعة لان
فلا تصور ان يكون الشكل
بغيره ووجهه في الصورة الشخصية
باعتبار ان الشكل لا يكون
الاحتياج ان الصورة الشخصية
الشخص لا يكون لها صورة
المراد لا ليست واحدة
فما احتاج اليها في حصول
بالفعل بالانضمام اليها
السقف يحتاج في وجوده
لشخصه حاجته في وجوده
السببي في شكلها او حاصل
في وجوده او باعتبار الصورة
عنا الاضاح في شخصها
فلا يقال

للشيء يجب ان تكون موجودة قبله والصورة ايضا
ليست علة للسبب لان الصورة انما يجب وجودها
مع الشكل او بالشكل والشكل لا يوجد قبل السبب فلو كانت
الصورة علة لوجود السبب لان كان الشكل علة للشخصية
فان وجود كل منها عيب منفصل وليست السبب غنية
عن الصورة من كل الوجوه بل انما لا تقوم بالفعل بدون
الصورة وليست الصورة ايضا غنية عن السبب من كل الوجوه
بينما انما لا توجد بدون الشكل المقتصر على السبب فتقدر
الصورة في بقائها والصورة تقترن الى الصورة في تشككها

عن البيان لان العلة انما تكون
مقبول فلو كانت علة قالبة للسبب
كون الصورة محلا للسبب او قد ان
بل قد ثبت بالبيان محلة السبب
ولا يكون الفاعل صورة لانها تكون
وليس الصورة جزير للسبب بل خارج
عنها ولا تقدر كما تقر وقد يقال ان
تأخر عن الصورة مراتب لانها تأخر
وي تأخر عن المقادير وعن الصورة
تصور تقدم عليها او ان يكون معها
والباطن ان يكون الصورة الشخصية
التي هي الصورة الشخصية التي هي
فيها ما هو الشكل الذي ذكره المشرك
والكلام في ما هو الشكل الذي
فيها ما هو الشكل الذي ذكره المشرك
الشخصية وقد يقال احتياج الصورة
الى الشكل بالذات ان كان المراد
المتبذل في الصورة الشخصية
الحوادث المتكاثرة والمتنوعة لان
فلا تصور ان يكون الشكل
بغيره ووجهه في الصورة الشخصية
باعتبار ان الشكل لا يكون
الاحتياج ان الصورة الشخصية
الشخص لا يكون لها صورة
المراد لا ليست واحدة
فما احتاج اليها في حصول
بالفعل بالانضمام اليها
السقف يحتاج في وجوده
لشخصه حاجته في وجوده
السببي في شكلها او حاصل
في وجوده او باعتبار الصورة
عنا الاضاح في شخصها
فلا يقال

فما احتاج اليها في حصول
بالفعل بالانضمام اليها
السقف يحتاج في وجوده
لشخصه حاجته في وجوده
السببي في شكلها او حاصل
في وجوده او باعتبار الصورة
عنا الاضاح في شخصها
فلا يقال

لان القوة الواحدة في المادة الواحدة
 لا يمكن ان يكون لها اكثر من قوة واحدة
 لان القوة الواحدة في المادة الواحدة
 لا يمكن ان يكون لها اكثر من قوة واحدة
 لان القوة الواحدة في المادة الواحدة
 لا يمكن ان يكون لها اكثر من قوة واحدة

لان القوة الواحدة في المادة الواحدة
 لا يمكن ان يكون لها اكثر من قوة واحدة
 لان القوة الواحدة في المادة الواحدة
 لا يمكن ان يكون لها اكثر من قوة واحدة
 لان القوة الواحدة في المادة الواحدة
 لا يمكن ان يكون لها اكثر من قوة واحدة

الجزء الثاني طبعيا وقد فرضناه طبعيا هذا خلف

فصل في الشكل كل جسم فله شكل طبعي لان كل جسم قنائه
 وكل قنائه هو شكل وكل متشكل فله شكل طبعي فكل جسم فله

شكل طبعيا ما ان كل جسم قنائه فله امر واما ان كل قنائه فهو متشكل

فلا نرى شيئا به خذ واحد واحد وفيكون متشكلا واما قلنا ان

كل متشكل فله شكل طبعي لانا فرضنا ارتفاع القواسر لكان على

شكل معين ذلك الشكل اما ان يكون لطبعة او القاسر

لا سبيل الى الثاني لانا فرضنا القواسر فاذا هو غطيه هو اطلق

فصل في الحركة والسكون اما الحركة فهي الخروج

لان القوة الواحدة في المادة الواحدة
 لا يمكن ان يكون لها اكثر من قوة واحدة
 لان القوة الواحدة في المادة الواحدة
 لا يمكن ان يكون لها اكثر من قوة واحدة

لان القوة الواحدة في المادة الواحدة
 لا يمكن ان يكون لها اكثر من قوة واحدة
 لان القوة الواحدة في المادة الواحدة
 لا يمكن ان يكون لها اكثر من قوة واحدة

من القوة الى الفعل على سبيل التدريج وما السكون
 فهو عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك وكل جسم متحرك
 فله حرك غير الجسم اذا لو تحرك الجسم ما هو جسم كان
 كل جسم متحرك والتالي كاذب فللقدم مثله تحركه على
 اربعة اقسام حركة في الكمال والذبول وحركة في
 الكيف كتحقق الساء وتبرده مع بقاء صورته النوعية وتسمى
 هذه الحركة استحالة وحركة في الاين وهي انتقال الجسم من
 مكان الى مكان على سبيل التدريج وتسمى نقلة و
 حركة في الوضع وهي ان تكون للجسم حركة على الاستدارة

من القوة الى الفعل على سبيل التدريج وما السكون
 فهو عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك وكل جسم متحرك
 فله حرك غير الجسم اذا لو تحرك الجسم ما هو جسم كان
 كل جسم متحرك والتالي كاذب فللقدم مثله تحركه على
 اربعة اقسام حركة في الكمال والذبول وحركة في
 الكيف كتحقق الساء وتبرده مع بقاء صورته النوعية وتسمى
 هذه الحركة استحالة وحركة في الاين وهي انتقال الجسم من
 مكان الى مكان على سبيل التدريج وتسمى نقلة و
 حركة في الوضع وهي ان تكون للجسم حركة على الاستدارة

من القوة الى الفعل على سبيل التدريج وما السكون
 فهو عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك وكل جسم متحرك
 فله حرك غير الجسم اذا لو تحرك الجسم ما هو جسم كان
 كل جسم متحرك والتالي كاذب فللقدم مثله تحركه على
 اربعة اقسام حركة في الكمال والذبول وحركة في
 الكيف كتحقق الساء وتبرده مع بقاء صورته النوعية وتسمى
 هذه الحركة استحالة وحركة في الاين وهي انتقال الجسم من
 مكان الى مكان على سبيل التدريج وتسمى نقلة و
 حركة في الوضع وهي ان تكون للجسم حركة على الاستدارة

من القوة الى الفعل على سبيل التدريج وما السكون
 فهو عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك وكل جسم متحرك
 فله حرك غير الجسم اذا لو تحرك الجسم ما هو جسم كان
 كل جسم متحرك والتالي كاذب فللقدم مثله تحركه على
 اربعة اقسام حركة في الكمال والذبول وحركة في
 الكيف كتحقق الساء وتبرده مع بقاء صورته النوعية وتسمى
 هذه الحركة استحالة وحركة في الاين وهي انتقال الجسم من
 مكان الى مكان على سبيل التدريج وتسمى نقلة و
 حركة في الوضع وهي ان تكون للجسم حركة على الاستدارة

وهو عدم ضرورة وجود العدم والموجود
 وهو الذي ليس بضرورة العدم والموجود
 ولا كان مخالفاً للواجب بالمكان
 بل هو كسائر الموجودات في كونها
 موجودة في المكان والوجود في المكان
 وهو الذي ليس بضرورة العدم والموجود
 وهو الذي ليس بضرورة العدم والموجود

حركة اخرى ابطأ منها وانفتحت في الاخذ والترك وجدت
 البطيئة قاطعة لمسافة اقل من مسافة السريعة والسريعة
 قاطعة لمسافة اكثر منها واذا كان كذلك كان بين اخذ
 السريعة وتركها مكان يسع قطع مسافة معينة بسرعة
 معينة واقل منها يبطوء معين فهذا الامكان قابل للزيادة
 والنقصان وغير ثابت اذ لا يوجد اجزؤه معاً فيصنع
 امكان يتقدر غير ثابت وهو المعنى من الزمان وهو
 مقدار الحركة لانه كما ولا يخلو اما ان يكون مقدراً للحياة
 كما في اولها غير قارة لا سبيل الى الاول لان الزمان غير قار
 اي امر ثابت ١٦ غير ثابت ١٧

في الاخذ والترك
 والبطيئة تعني
 ان كل الامر الواجب
 والبطيئة تعني
 وليس لذلك الواجب
 مع اللاتق والوجود
 الفصل في الاشياء
 التي الزمان والواجب
 وبعض متخرفي
 الزمان ان بعض متقدم
 ان الزمان مقدراً
 عرض للبدن من قبل
 المقدار الغير القابل
 ولا مقدار المسافة
 مقدار الامر غير
 هي الحركة فلو ان
 قول الاول في
 من الشكل الاول
 كل في قار لا يكون
 فالزمان لا يكون
 الا في نظرية
 لو كان الامر القار
 كل في قار لا يكون
 فالزمان لا يكون
 الا في نظرية
 لو كان الامر القار
 كل في قار لا يكون
 فالزمان لا يكون
 الا في نظرية
 لو كان الامر القار

من الشكل الاول
 كل في قار لا يكون
 فالزمان لا يكون
 الا في نظرية
 لو كان الامر القار
 كل في قار لا يكون
 فالزمان لا يكون
 الا في نظرية
 لو كان الامر القار
 كل في قار لا يكون
 فالزمان لا يكون
 الا في نظرية
 لو كان الامر القار

الاستدلال بالاشارة الى اللغاة
الاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة

الاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة

جتهتين لا يتبدلان احدهما فوق والاخرى تحت وكل واحدة
منها موجودة ذات وضع غير منقسمة في امتدادها كحركة وتبني
قابلة للاشارة ممية ١٢

كان كذلك كالغالك مستديرا وانما قلنا ان الجهة موجودة ذات
اي كانت الجثمان موجودتين ١٢

وضع لانها لو لم تكن كذلك لما افكنت الاشارة اليها ولما امكن انحاء
لان الاشارة الحسية على معدوم محال هي

المتحرك اليها وانما قلنا انها غير منقسمة لانها لو انقسمت ووصل المتحرك
الى اقرب الجزئين من الجهة وتحرك فاما ان يتحرك من المقصد والى

المقصد فان تحرك من المقصد لم يكن ابعد الجزئين من جهة وان
تحرك الى المقصد لم يكن اقرب الجزئين من الجهة واذ اثبت هذا

فقولنا تحديد الجهات ليس في حلال استحالة ولا في
اي بعد يوم ١٢

المقصد ان تحرك من المقصد لم يكن ابعد الجزئين من جهة وان
تحرك الى المقصد لم يكن اقرب الجزئين من الجهة واذ اثبت هذا
فقولنا تحديد الجهات ليس في حلال استحالة ولا في
اي بعد يوم ١٢

الاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة

الاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة

الاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة

الاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة
والاشارة الى اللغاة

فلا يكون احدهما مطلوبية والاخرى متروكة فهف فاذا
 تحد الجهات في اطراف ونهايات خارجة عن الملام
 المتشابهة ومتى كان كذلك كان تحدها بجسم كرسية
 لان تحدها اما ان يكون بجسم واحد او بالكثرفان
 كان جسم واحد وجب ان يكون كرسية لان الجسم الذي
 ليس بكروي لا يتحد به جهة السفلى لان جهة السفلى غاية البعد
 والالتفات بالنسبة الى ما هو ابعدهم ولا يتحد به غاية
 البعد فلا يتحد به جهة السفلى وان كان باجسام متعددة

فلا يكون احدهما مطلوبية والاخرى متروكة فهف فاذا
 تحد الجهات في اطراف ونهايات خارجة عن الملام
 المتشابهة ومتى كان كذلك كان تحدها بجسم كرسية
 لان تحدها اما ان يكون بجسم واحد او بالكثرفان
 كان جسم واحد وجب ان يكون كرسية لان الجسم الذي
 ليس بكروي لا يتحد به جهة السفلى لان جهة السفلى غاية البعد
 والالتفات بالنسبة الى ما هو ابعدهم ولا يتحد به غاية
 البعد فلا يتحد به جهة السفلى وان كان باجسام متعددة

فلا يكون احدهما مطلوبية والاخرى متروكة فهف فاذا
 تحد الجهات في اطراف ونهايات خارجة عن الملام
 المتشابهة ومتى كان كذلك كان تحدها بجسم كرسية
 لان تحدها اما ان يكون بجسم واحد او بالكثرفان
 كان جسم واحد وجب ان يكون كرسية لان الجسم الذي
 ليس بكروي لا يتحد به جهة السفلى لان جهة السفلى غاية البعد
 والالتفات بالنسبة الى ما هو ابعدهم ولا يتحد به غاية
 البعد فلا يتحد به جهة السفلى وان كان باجسام متعددة

فلا يكون احدهما مطلوبية والاخرى متروكة فهف فاذا
 تحد الجهات في اطراف ونهايات خارجة عن الملام
 المتشابهة ومتى كان كذلك كان تحدها بجسم كرسية
 لان تحدها اما ان يكون بجسم واحد او بالكثرفان
 كان جسم واحد وجب ان يكون كرسية لان الجسم الذي
 ليس بكروي لا يتحد به جهة السفلى لان جهة السفلى غاية البعد
 والالتفات بالنسبة الى ما هو ابعدهم ولا يتحد به غاية
 البعد فلا يتحد به جهة السفلى وان كان باجسام متعددة

بسيط لو كان كذلك لكانت اجسام مستعدة لوجوب ان يكون بعضها بسيطاً وان لم يكن كذلك لكانت اجسام مستعدة لوجوب ان يكون بعضها مركباً
 اجسام مستعدة لوجوب ان يكون بعضها بسيطاً وان لم يكن كذلك لكانت اجسام مستعدة لوجوب ان يكون بعضها مركباً
 اجسام مستعدة لوجوب ان يكون بعضها بسيطاً وان لم يكن كذلك لكانت اجسام مستعدة لوجوب ان يكون بعضها مركباً

وجب ان يحيط بعضها ببعض والالم يتعين بها غاية البعد ان
 اي ان لم يحيطها ببعض ١٢

ما هو ابعد عن بعضها فهو اقرب من الاخر وكما يفرض غاية البعد ان
 اي الجسم الآخر ١٢

بعضها لم يكن غاية البعد عن المجموع فيجب ان يكون بعضها محيطة
 اي مجموع الاجسام ١٢ اي الاجسام ١٢

بالاخر فحصل المطلوب فصل في ان الفلك بسيط اي لم يتوحد
 وهو وجود جسم مستدير محدود بالجهات يسمى فلكاً ١٢

مواجسام مختلفة الطبايع لانه لا يقبل الحركة المستقيمة ومتى كان
 اي لا تقبل الحركة المستقيمة فلان كل ما يقبل الحركة

كذلك كما بسيطاً امانه لا يقبل الحركة المستقيمة فلان كل ما يقبل الحركة
 اي لا تقبل الحركة المستقيمة فلان كل ما يقبل الحركة

المستقيمة فانه متجه الى جهة وتارك لاخرى وكل ما هنذا اشارته فالجهات
 اي جهة ١٢

متحدة قبله لا يبر والفلك ليس كذلك بل يتحد بديه الجهات فلا يكون قابلاً
 اي يتحد بالجهات ليس قبل الفلك ١٢

لكن المستقيمة ويمكن كذلك وجب ان يكون بسيطاً اذ لو كان مركباً
 اي يتوحد بديه الجهات

اجسام مستعدة لوجوب ان يكون بعضها بسيطاً وان لم يكن كذلك لكانت اجسام مستعدة لوجوب ان يكون بعضها مركباً
 اجسام مستعدة لوجوب ان يكون بعضها بسيطاً وان لم يكن كذلك لكانت اجسام مستعدة لوجوب ان يكون بعضها مركباً
 اجسام مستعدة لوجوب ان يكون بعضها بسيطاً وان لم يكن كذلك لكانت اجسام مستعدة لوجوب ان يكون بعضها مركباً



اجسام مستعدة لوجوب ان يكون بعضها بسيطاً وان لم يكن كذلك لكانت اجسام مستعدة لوجوب ان يكون بعضها مركباً
 اجسام مستعدة لوجوب ان يكون بعضها بسيطاً وان لم يكن كذلك لكانت اجسام مستعدة لوجوب ان يكون بعضها مركباً
 اجسام مستعدة لوجوب ان يكون بعضها بسيطاً وان لم يكن كذلك لكانت اجسام مستعدة لوجوب ان يكون بعضها مركباً

اجسام مستعدة لوجوب ان يكون بعضها بسيطاً وان لم يكن كذلك لكانت اجسام مستعدة لوجوب ان يكون بعضها مركباً
 اجسام مستعدة لوجوب ان يكون بعضها بسيطاً وان لم يكن كذلك لكانت اجسام مستعدة لوجوب ان يكون بعضها مركباً
 اجسام مستعدة لوجوب ان يكون بعضها بسيطاً وان لم يكن كذلك لكانت اجسام مستعدة لوجوب ان يكون بعضها مركباً

متعينة للتساوي الاجزاء في الطبيعة فكل جزء يمكن ان يزول
 عن وضعه ومتى كان كذلك كان قابلا للحركة المستديرة
 ونقول ايضا يجب ان يكون فيه مبدأ ميل مستدير يتحرك به ولا
 لما كان قابلا للحركة المستديرة يكن التالي كاذباً فلو قد مثلته
 بيان الشرطية انه لو لم يكن في طبيعة مبدأ ميل مستدير
 لما قبل الميل من خارج فلا يكون في مبدأ أصلاً فيتمتع بتحرك على
 الاستدارة وانما قلنا انه لو لم يكن في طبيعة مبدأ ميل مستدير لما قبل
 الميل من خارج لانه لو تحرك من خارج لتحرك مسافة في زمان ويكون ذلك
 الزمان اقصر من زمان حركته في ميل يتحرك بمثل تلك القوة في عين
 الزمان الاقصر من زمان حركته في ميل يتحرك بمثل تلك القوة في عين

متعينة للتساوي الاجزاء في الطبيعة فكل جزء يمكن ان يزول
 عن وضعه ومتى كان كذلك كان قابلا للحركة المستديرة
 ونقول ايضا يجب ان يكون فيه مبدأ ميل مستدير يتحرك به ولا
 لما كان قابلا للحركة المستديرة يكن التالي كاذباً فلو قد مثلته
 بيان الشرطية انه لو لم يكن في طبيعة مبدأ ميل مستدير

نقول ايضا يجب ان يكون فيه مبدأ ميل مستدير يتحرك به ولا
 لما كان قابلا للحركة المستديرة يكن التالي كاذباً فلو قد مثلته
 بيان الشرطية انه لو لم يكن في طبيعة مبدأ ميل مستدير

بيان الشرطية انه لو لم يكن في طبيعة مبدأ ميل مستدير
 لما قبل الميل من خارج فلا يكون في مبدأ أصلاً فيتمتع بتحرك على
 الاستدارة وانما قلنا انه لو لم يكن في طبيعة مبدأ ميل مستدير لما قبل
 الميل من خارج لانه لو تحرك من خارج لتحرك مسافة في زمان ويكون ذلك
 الزمان اقصر من زمان حركته في ميل يتحرك بمثل تلك القوة في عين
 الزمان الاقصر من زمان حركته في ميل يتحرك بمثل تلك القوة في عين

الزمان اقصر من زمان حركته في ميل يتحرك بمثل تلك القوة في عين
 الزمان الاقصر من زمان حركته في ميل يتحرك بمثل تلك القوة في عين
 الزمان الاقصر من زمان حركته في ميل يتحرك بمثل تلك القوة في عين

الزمان الاقصر من زمان حركته في ميل يتحرك بمثل تلك القوة في عين
 الزمان الاقصر من زمان حركته في ميل يتحرك بمثل تلك القوة في عين
 الزمان الاقصر من زمان حركته في ميل يتحرك بمثل تلك القوة في عين

نقول ايضا يجب ان يكون فيه مبدأ ميل مستدير يتحرك به ولا
 لما كان قابلا للحركة المستديرة يكن التالي كاذباً فلو قد مثلته
 بيان الشرطية انه لو لم يكن في طبيعة مبدأ ميل مستدير
 لما قبل الميل من خارج فلا يكون في مبدأ أصلاً فيتمتع بتحرك على
 الاستدارة وانما قلنا انه لو لم يكن في طبيعة مبدأ ميل مستدير لما قبل
 الميل من خارج لانه لو تحرك من خارج لتحرك مسافة في زمان ويكون ذلك
 الزمان اقصر من زمان حركته في ميل يتحرك بمثل تلك القوة في عين
 الزمان الاقصر من زمان حركته في ميل يتحرك بمثل تلك القوة في عين
 الزمان الاقصر من زمان حركته في ميل يتحرك بمثل تلك القوة في عين

ايادان
 زمان حركة الجسم
 العزم الميل اقصر من
 ذي الميل ١٢
 نظائرا يكون الزمان الاقصر
 نصف الزمان الاطول فلو
 كان الزمان الاقصر ضعف
 سافة كان الزمان
 الاطول سافة ١٢
 مثلا لو كان زمان
 الميل

مركبة الجسم الاول
 الذي يوجد في
 نصف سافة كان زمان
 حركة ذي الميل الثاني
 ايضا نصف سافة ١٢
 الذي يوجد في
 حركة ذي الميل الثاني
 سافة ١٢
 هو اياد الحكمة
 سادات بين ذلك
 العالي ان الحركة مع العائق لا تكون
 مثل الحركة بلا عائق
 في السبيل المزدوج
 السبيل الكلي ليس سافرا
 كان طبيعيا او غير
 وقتا في وقتا مثلا
 ذلك الجسم في سبيل طبيعي
 بيان يكون في سبيل طبيعي
 لان المفروض ان ذلك طبيعي
 بل المراد في سبيل طبيعي
 اي الجسم ان يتحرك
 في سبيل طبيعي
 سادات العالي
 نظارة العالي

لك المساواة لان الشئ مع العائق الطبيعي هو لامعهه وذلك
 اي الحركة ١٢
 اي اللغ ١٢

الزمان لا قصره نسبة لا محالة الى الزمان الاطول فاذا فرضنا ذاميل اخر
 سافة ١٢
 الذي يوجد في سافة ١٢
 سادات العالي
 نظارة العالي

صيلة اضعف من ذي الميل الاون بحيث يكون نسبه الى الميل الاول مثل
 الثاني ذي الميل ١٢
 اي الميل الثاني ١٢

نسبته ان لا قصر الى الزمان الاطول فيترك بمثل تلك القوة في مثل زمان
 ذي الميل الثاني ١٢
 اي قوة القاسر ١٢

عديم الميل مثل مسافة لان الحركة تزداد سرعتها بقدر انتفاص القوة الميلية
 ذي الميل ١٢
 اي العائق الطبيعي الذي سافة ١٢

النمو والجسم لان لو انتقص شئ من القوة التي في الجسم ولا يزداد السرعة لم تكن
 ذي الميل ١٢
 ذي الميل ١٢
 اي سافة ١٢

القول الميلية مانعة من الحركة ههه فظهر ان الجسم القليل الميل والذي لا ميل
 ذي الميل ١٢
 ذي الميل ١٢
 في اصله ١٢
 اي الجسم النعلايل

فيه مساويان والسرعة وهو حال وهذا الحال اما الزم من فرض تحرك
 سافة ١٢
 اي سافة ١٢
 اي سافة ١٢

ذلك الجسم الذي لا ميل فيه اصلا او من فرض الميل الذي
 ذي الميل ١٢
 ذي الميل ١٢
 ذي الميل ١٢

لان المفروض ان ذلك طبيعي
 بيان يكون في سبيل طبيعي
 سادات العالي
 نظارة العالي

لأنه فان قيل من تعود وكيف الزمان من تعود الكلام فكيف يقاس من المالان القياس
 فوجبت الأجسام على أن يكونا في جنس واحد باعتبار العدد
 فيكونان في جنس واحد باعتبار النسيان فيقياسان
 بل في جنس واحد باعتبار النسيان فيقياسان
 بل في جنس واحد باعتبار النسيان فيقياسان

نسبة المبدأ إلى المبدأ كنسبة زمان عدم ميل إلى ما في المبدأ الأول
 لكن فرض المبدأ على النسبة المذكورة ممكن في هذا المجال إنما لنم من
 فرض تحرك الجسم الذي لا ميل فيه أصلاً فيكون محالاً ونقول
 أيضاً أن الفلك لا يكون في طبعه مبداء ميل مستقيم ولا كانت
 الطبيعة الواحدة تقتضيه الأثرين المتنافيين في فصل في أن
 الفلك لا يقبل الكون والفساد والخرق والالتيام ما أنه لا يقبل
 الكون والفساد فلأنه محدد بالجهات ولا شيء من محدد بالجهات
 يقبل الكون والفساد أما الصغر في فقه مرتفريها وأما الكبرى فلأن
 كل ما يقبل الكون والفساد فلصورته الحادثة حيزاً طبيعياً

ويعين إمكان احد ما عني المبدأ ان كان
 ان يكون في جنس واحد باعتبار النسيان فيقياسان
 بل في جنس واحد باعتبار النسيان فيقياسان
 بل في جنس واحد باعتبار النسيان فيقياسان
 بل في جنس واحد باعتبار النسيان فيقياسان
 بل في جنس واحد باعتبار النسيان فيقياسان
 بل في جنس واحد باعتبار النسيان فيقياسان
 بل في جنس واحد باعتبار النسيان فيقياسان
 بل في جنس واحد باعتبار النسيان فيقياسان
 بل في جنس واحد باعتبار النسيان فيقياسان
 بل في جنس واحد باعتبار النسيان فيقياسان

نظر في الأجسام التي لا يقبل الكون والفساد
 ونظر في الأجسام التي لا يقبل الكون والفساد
 ونظر في الأجسام التي لا يقبل الكون والفساد
 ونظر في الأجسام التي لا يقبل الكون والفساد
 ونظر في الأجسام التي لا يقبل الكون والفساد
 ونظر في الأجسام التي لا يقبل الكون والفساد
 ونظر في الأجسام التي لا يقبل الكون والفساد
 ونظر في الأجسام التي لا يقبل الكون والفساد
 ونظر في الأجسام التي لا يقبل الكون والفساد
 ونظر في الأجسام التي لا يقبل الكون والفساد
 ونظر في الأجسام التي لا يقبل الكون والفساد

فذلك الجسم قادر على الصورة
 وذلك الجسم قابل للحركة
 وذلك الجسم قادر على الصورة
 وذلك الجسم قابل للحركة
 وذلك الجسم قادر على الصورة
 وذلك الجسم قابل للحركة

فذلك الجسم قادر على الصورة
 وذلك الجسم قابل للحركة
 وذلك الجسم قادر على الصورة
 وذلك الجسم قابل للحركة
 وذلك الجسم قادر على الصورة
 وذلك الجسم قابل للحركة

ولصورته الفاسدة حيزاً طبيعياً ما بيننا ان كل جسمه حيزاً
 الرزق ۱۱

طبيعي وكلما هذنا شأنه فهو قابل للحركة المستقيمة لان الصورة
 اي جسم ۱۲

الكائنة اما ان تحصل في حيز طبيعي او في حيز غريب فارحلت
 اي غريب ۱۳

في حيز غريب فكانت تقتضي ميلاً مستقيماً الى
 يسبق حيزاً طبيعياً ۱۴

حيزها الطبيعي وان حصلت في حيز طبيعي فالصورة الفاسدة
 فيلزم كون الفلك قابلاً للحركة المستقيمة وهو باطل ۱۵

كانت قبل الفساد حاصلة في حيز غريب فكانت تقتضي
 اي بين وجودها ۱۶

ميلاً مستقيماً الى حيزها الطبيعي واما انه لا يقبل الخرق والالتيام
 اي ان الفلك ۱۷

فلان ذلك ايضا مما يحصل بالحركة المستقيمة والفلك
 اي الخرق والالتيام ۱۸

لا يقبل الحركة المستقيمة فلا يقبل الخرق والالتيام
 اي ان الفلك ۱۹

فذلك الجسم قادر على الصورة
 وذلك الجسم قابل للحركة
 وذلك الجسم قادر على الصورة
 وذلك الجسم قابل للحركة
 وذلك الجسم قادر على الصورة
 وذلك الجسم قابل للحركة

لا يكون بدون ان يتبعه الا جزاء
 عن ان يكون بدون ان يتبعه الا جزاء
 لا يكون بدون ان يتبعه الا جزاء
 عن ان يكون بدون ان يتبعه الا جزاء

بصّل في ان الفلك يتحرك على له مستدالة اذ ائمان الحركه

الحافظه للزمان اما ان يكون مستقيمة او مستديرة لا جأثر ان تكون

مستقيمة لانها حركه الى غير النهاية او ترجع لا سبيل الى

الاول والا لزم وجود غير قتناه ولا سبيل الى الثاني لانها

لو رجعت لكانت تنهى الحرف فتكون منقضيه للسكون لان

بين كل حركتين مستقيمتين سكونا لان الميل الموصل الى ذلك

الطرف موجود حال الوصول لا به يفعل الا يصل حال الوصول

فلو لم يكن موجودا حال الوصول لا يتحال ان يفعل الوصول و

كل ما كان الميل الموصل موجودا لم يحدث فيه ميل يقتضي كونه غير موصل

منه ان الحركه لا بد لها من سائر الحركه الى غير النهاية
فمنه وجود سائر حركه في وقت واحد وهو حال الحركه
تتأخر في الاعباد كما قال في الاصل فيكون الحركه
لو رجعت لكانت تنهى الحرف فتكون منقضيه للسكون لان
بين كل حركتين مستقيمتين سكونا لان الميل الموصل الى ذلك
الطرف موجود حال الوصول لا به يفعل الا يصل حال الوصول
فلو لم يكن موجودا حال الوصول لا يتحال ان يفعل الوصول و
كل ما كان الميل الموصل موجودا لم يحدث فيه ميل يقتضي كونه غير موصل

الذي لا يخفى لان الزمان هو الظاهر
الذي لا يخفى لان الزمان هو الظاهر
الذي لا يخفى لان الزمان هو الظاهر

فإنه لا يكون من جنسها بل من جنسها...
فإنه لا يكون من جنسها بل من جنسها...
فإنه لا يكون من جنسها بل من جنسها...

وهو المطلوب هداية الحجة المروية الى فوق عند نزول الجبل تنتهي

حركتها الى السكون ولكنه غير مانع لحركة الجبل لان سكونها آتية

وحركة الجبل زمانية وليس بينهما مانعة فصل في ان الفلك

يتحرك بالارادة لانه حركة الذاتية لو لم تكن ارادية لكانت ما

طبعية واقسرية لاجرائان تكون طبيعية لان الحركة الطبيعية هرب عن

حالة مناصرة وطلب للحالة لا ممتدة وذلك في الحركة المستديرة

حالة اما انها لا يمكن ان تكون هربا فلان كل نقطة يتحرك عنها

الجسم بالحركة المستديرة فحركتها توجهها اليها والهروب

عن الشيء بالطبع استحالة ان يكون توجهها اليه واما انها

بالعرض كمال اللفظية فانها...
فإنه لا يكون من جنسها بل من جنسها...
فإنه لا يكون من جنسها بل من جنسها...

فإنه لا يكون من جنسها بل من جنسها...
فإنه لا يكون من جنسها بل من جنسها...
فإنه لا يكون من جنسها بل من جنسها...

فإنه لا يكون من جنسها بل من جنسها...
فإنه لا يكون من جنسها بل من جنسها...
فإنه لا يكون من جنسها بل من جنسها...

لأنه لا يتصور أن يكون الجسم في الحالة الطبيعية إذا وصلت له جميع القوى المادية...

ليست طالبة لحالة ملائمة فلأن الطبيعة إذا وصلت الجسم

بالحركة إلى الحالة المطلوبة أسكنته والمستديرة ليست

لذلك ولا جازان تكون قسرية لأن القسر على خلاف الطبع

فحيث لا طبع لا قسرية فصل في أن القوة المحركة للفلك

يجب أن تكون محرمة عن المادة لأن القوة المحركة للفلك

تقوى على أفعال غير متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية

لأن ذلك فالحرك للفلك ليست قوة جسمانية وإنما قلنا

أن القوة الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية

لأن كل قوة جسمانية فهي قابلة للتجريد

ومعنى القوة الطبيعية هي القوة التي لا تتغير ولا تتبدل...

الإفلاك في الواقع لا يتحرك إلا بالاشارة من الله تعالى...

الجودة والكمية
في احوال القوة
فان القوة
نفسها
الجودة
فان القوة
نفسها
الجودة
فان القوة
نفسها

الظلمة على القوة
الظلمة على القوة
الظلمة على القوة
الظلمة على القوة
الظلمة على القوة

**فصل في ان المحرك القريب للفلك قوة جسمانية لان التحركات
الفاعل المباخر بالفعل بغير واسطة**

الاختيارية لا تقع الا عن رادة امان تقع عن تصور كلي او جزئي

لا سبيل الى الاول لان التصور الكلي نسبتة الى جميع الجزئيات على

السوية فلا يقع منه بعض الحركات الجزئية دون بعض والا لزم

التجزيم بل منزه فينبغي ان التحركات الجزئية له تصورات جزئية و
لاشأن صدرها من تصورات كلية

كل هاله تصور جزئي فهو جسماني لان الصورة الجزئية
دليل الاثبات الكبرى

ترسيم وهي اصغر وترسيم وهي اكبر فاما ان يكون الاختلاف
تارة

في الصغور والكبر لا اختلاف لصورتين بالحقيقة او لا اختلاف

هذا في حقيقة
الصور
الصور
الصور
الصور
الصور

ان الصور الكبر لا يسيل الى الثاني
ان الصور الكبر لا يسيل الى الثاني
ان الصور الكبر لا يسيل الى الثاني

ان الصور الكبر لا يسيل الى الثاني
ان الصور الكبر لا يسيل الى الثاني
ان الصور الكبر لا يسيل الى الثاني

تور انشريات
 اي في بيان الاحوال التي تحتلها
 وهي مع عنصرين في اللغة الاصل لما كانت
 البسائط العنصرية اصولا للرباطات
 من اجسام مختلفة احقاقق والبيانات
 التي لا يكون مركبا
 البسائط العنصرية في اجسام مختلفة احقاقق والبيانات التي لا يكون مركبا
 البسائط العنصرية في اجسام مختلفة احقاقق والبيانات التي لا يكون مركبا

الماخوذ عنه الصورتان بالصغر والكبر ولاختلافهما في المحل
 الذي اخذت عنه الصورتان ١٢

من المدرك لا سبيل الى الاول لا تشكل في الصورتين من
 بصيغة الفاعل ١٢

نوع واحد ولا سبيل الى الثاني لان الصورة المختلفة بالصغر
 مجتمعة لا تصور اختلاف الحقيقة ١٢

والكبر لا يجب ان تكون ماخوذة من خارج فتعين القسم الثالث
 من الصورتين

فتكون الكبيرة منها مرتسمة في غير التي سميت فيها الصغيرة
 فينقسم المدرك الى احوال في الوضع فاهذا شأنه فهو جسم المطلوب
 اشارة الى القسم الثاني في قوله

الفرد الثالث في العنصریات وهو مشتبه على ستة فصول
 اشارة الى القسم الثاني في قوله

فصل في البسائط العنصرية للحاء والارض والنار

والهواء وكل واحد منها يخالفا لآخر في صورته الطبيعية

ان الاختلاف صورها النوعية
 صورها النوعية مختلفة وكان كل واحد
 منها شاملا لكان النار والهوا طالبا لكان
 باطل ضرورة ان النار والهوا طالبا لكان
 بالطبع لثبوت الفوق لبرهان بالطبع عن جهة
 الترتيب والنار والارض طالبا لكان
 عن العلو ولما كان ترتيب كل واحد
 على الآخر فثبوتها بالظهور
 صورها النوعية مختلفة وكان كل واحد
 منها شاملا لكان النار والهوا طالبا لكان
 باطل ضرورة ان النار والهوا طالبا لكان
 بالطبع لثبوت الفوق لبرهان بالطبع عن جهة
 الترتيب والنار والارض طالبا لكان
 عن العلو ولما كان ترتيب كل واحد
 على الآخر فثبوتها بالظهور

علاوة من الارض من جهة الارض
 قدر ذلك نحو الشرق من جهة الارض
 بل يقع في الغرب من جهة الارض
 باطل بالشملة وقد يظلم بوجه
 افضل للتحقق في البنية السميكة
 كشاء التفصيل فليس في البسائط
 الارض معورة وثمة الارض الفاضل والمواد
 في البنية من جهة الارض من جهة الارض
 الكمال فيقول بس الكون مولانا
 سعادت حسين لانه لا يفسد
 اعادة طالعنا
 اعادة طالعنا

والمجموع ضباب ١٢
 فتش الأرض كالأرض
 قواضيد الضباب سماوية
 الحس ١٢ مع
 كيف لا يبارز من
 رومان كان الدخان لطيفا
 اشتعل بالاصطكاك كان
 بتاوي نظفي بيرة للطاوة
 ان كان غليظا كان يصل
 ولا يتغير بغيره
 في الأرض وبيها
 وكما ان الضباب
 محمد سادات
 العلى
 الاكثري في توليد الرياح
 ان الاقتران اذا حاصرت
 عند وصولها الى الطبقة
 هداية الحكمة
 البلد وقاما بين
 من ذلك الهواء
 فنزل في شكل
 وتزل في شكل
 تمتع في الهواء فحدث
 الركب وان مع الاقتران
 على حواء وينتج البان
 تصاعد الاقتران
 ان التفرقة
 الاقتران على الصعود
 لان الحركة الدورية
 للتأثير في هذه الاقتران
 اليباح مع وتحدث الرياح
 وزناه بسبب المادي للتحرك
 او بعض القوى الروحية
 او الاتصال اعلم ان
 عيون الحكمة

قبل اجتماعها او لا يصل فان وصل قبل اجتماعها ينزل السحاب ثلجا وان لم
 يصل ينزل بردا واما اذا لم يصل الى الطبقة الباردة فان كان
 كثير اقلد ينعقد سحابا ما حرا وقد لا ينعقد ويسمى ضبابا
 فان كان قليلا فاذا ضرب به البرد فان لم ينزل فهو الغل وان انزل
 فهو الصقيع واما الرعد والبرق فيسببهما ان الدخان اذا ارتفع
 واحتبس فيما بين السحاب فما صعد من الدخان الى العلوم مزق
 السحاب تمزقا عنيفا فيحصل صوت هائل هو الرعد يتمزيقه
 وانشعل الدخان بالحركة كان برقًا وصاعقة فاما الرياح فقد تكون
 بسبب السحاب اذا انقل بكثرته البرد اندفع الى السفلى فصار هواء متحركا

المس ١٢ مع
 كيف لا يبارز من
 رومان كان الدخان لطيفا
 اشتعل بالاصطكاك كان
 بتاوي نظفي بيرة للطاوة
 ان كان غليظا كان يصل
 ولا يتغير بغيره
 في الأرض وبيها
 وكما ان الضباب
 محمد سادات
 العلى
 الاكثري في توليد الرياح
 ان الاقتران اذا حاصرت
 عند وصولها الى الطبقة
 هداية الحكمة

المس ١٢ مع
 كيف لا يبارز من
 رومان كان الدخان لطيفا
 اشتعل بالاصطكاك كان
 بتاوي نظفي بيرة للطاوة
 ان كان غليظا كان يصل
 ولا يتغير بغيره
 في الأرض وبيها
 وكما ان الضباب
 محمد سادات
 العلى
 الاكثري في توليد الرياح
 ان الاقتران اذا حاصرت
 عند وصولها الى الطبقة
 هداية الحكمة

المس ١٢ مع
 كيف لا يبارز من
 رومان كان الدخان لطيفا
 اشتعل بالاصطكاك كان
 بتاوي نظفي بيرة للطاوة
 ان كان غليظا كان يصل
 ولا يتغير بغيره
 في الأرض وبيها
 وكما ان الضباب
 محمد سادات
 العلى
 الاكثري في توليد الرياح
 ان الاقتران اذا حاصرت
 عند وصولها الى الطبقة
 هداية الحكمة

المس ١٢ مع
 كيف لا يبارز من
 رومان كان الدخان لطيفا
 اشتعل بالاصطكاك كان
 بتاوي نظفي بيرة للطاوة
 ان كان غليظا كان يصل
 ولا يتغير بغيره
 في الأرض وبيها
 وكما ان الضباب
 محمد سادات
 العلى
 الاكثري في توليد الرياح
 ان الاقتران اذا حاصرت
 عند وصولها الى الطبقة
 هداية الحكمة

المس ١٢ مع
 كيف لا يبارز من
 رومان كان الدخان لطيفا
 اشتعل بالاصطكاك كان
 بتاوي نظفي بيرة للطاوة
 ان كان غليظا كان يصل
 ولا يتغير بغيره
 في الأرض وبيها
 وكما ان الضباب
 محمد سادات
 العلى
 الاكثري في توليد الرياح
 ان الاقتران اذا حاصرت
 عند وصولها الى الطبقة
 هداية الحكمة

المس ١٢ مع
 كيف لا يبارز من
 رومان كان الدخان لطيفا
 اشتعل بالاصطكاك كان
 بتاوي نظفي بيرة للطاوة
 ان كان غليظا كان يصل
 ولا يتغير بغيره
 في الأرض وبيها
 وكما ان الضباب
 محمد سادات
 العلى
 الاكثري في توليد الرياح
 ان الاقتران اذا حاصرت
 عند وصولها الى الطبقة
 هداية الحكمة

المس ١٢ مع
 كيف لا يبارز من
 رومان كان الدخان لطيفا
 اشتعل بالاصطكاك كان
 بتاوي نظفي بيرة للطاوة
 ان كان غليظا كان يصل
 ولا يتغير بغيره
 في الأرض وبيها
 وكما ان الضباب
 محمد سادات
 العلى
 الاكثري في توليد الرياح
 ان الاقتران اذا حاصرت
 عند وصولها الى الطبقة
 هداية الحكمة

لقد نزل به نور
بالتعريف فان الهواء الكائن
في اية احوال وان زاد وقت سببه

التي لا تتغير شيئا من غير ضرورة انقلع التداخل الى
الحوار الجوار عن غير ضرورة ولكننا نضيف الحوار ونضعه كالمسحوق

الساكن في احوال الجوار في اية احوال
الحوار الجوار في اية احوال الجوار في اية احوال

انقلعوا في احوال الجوار في اية احوال
الحوار الجوار في اية احوال الجوار في اية احوال

منه انما هو في اية احوال الجوار في اية احوال
الحوار الجوار في اية احوال الجوار في اية احوال

وقد تكون لا تدفع بعرض في صير السحاب من جانب الى طرف اخر وقد
تكون لا ينسأط الهواء بالتخلل في جهة وقد تكون بسبب برد الدخان
بسبب احرارة القوة كما في الصيف ۱۲

المتصعد في له ومن الرياح ما يكون موقعا لا حرقا في نفسه
كثيفا كبنية جبهة ۱۲
سوره اورغون ۱۲

التي لا تتغير شيئا من غير ضرورة انقلع التداخل الى
الحوار الجوار عن غير ضرورة ولكننا نضيف الحوار ونضعه كالمسحوق

الساكن في احوال الجوار في اية احوال
الحوار الجوار في اية احوال الجوار في اية احوال

منه انما هو في اية احوال الجوار في اية احوال
الحوار الجوار في اية احوال الجوار في اية احوال

انقلعوا في احوال الجوار في اية احوال
الحوار الجوار في اية احوال الجوار في اية احوال

فقد في نفس الامر في اية احوال الجوار في اية احوال
الحوار الجوار في اية احوال الجوار في اية احوال

منه انما هو في اية احوال الجوار في اية احوال
الحوار الجوار في اية احوال الجوار في اية احوال

اختلاف الاجسام في القدر لا ينسب
 للنفوس بل لما لها من القوة والقدرة
 على التصرف في اجسامها والقدرة على
 الانتفاع بها والقدرة على التمسك
 بها والقدرة على التخلص منها
 والقدرة على التمسك بالقدرة
 والقدرة على التمسك بالقدرة
 والقدرة على التمسك بالقدرة
 والقدرة على التمسك بالقدرة

اختلاط بعض هذه مع بعض تولدت اجسام الارضية
 فصل في النبات وله قوة عديمة الشعور تصدر عنها
 حركات النبات واقطارها وفعال مختلفة بالارث فمختلفة
 نفسياً نباتية وهي كمال اول الجسم طبعاً الى من جهتها يتولد يزيد
 يغتنى فقط فلها قوة غادية وهي القوة التي تحيل جسام اخرى
 مشاكلة الجسم الذي هي فيه فتليصق به بدل ما تحل عنده
 بالحارة ولها قوة نامية وهي التي تزيد في الجسم الذي هي فيه
 زيادة في اقطارها طولاً وعرضاً وعمقاً الى ان يبلغ كمال النشوء على
 ما طبعي ولها قوة مولدة وهي التي تأخذ من الجسم الذي

مع روايتها ضعيفة في تركيب تولد الارضية
 هي حقيقة النوع
 كالاعراض
 كالاتانبا
 مفضل العالي
 حارة غريزية
 خلق فيها القوة
 وتنفسه ونفسيه
 يملك القوة
 ما تحل عنده
 حارة غريزية
 خلق فيها القوة
 وتنفسه ونفسيه
 يملك القوة
 ما تحل عنده
 حارة غريزية
 خلق فيها القوة
 وتنفسه ونفسيه
 يملك القوة
 ما تحل عنده
 حارة غريزية
 خلق فيها القوة
 وتنفسه ونفسيه
 يملك القوة
 ما تحل عنده

مادة لتتولد وتنتج منها
 اجسام الارضية
 حارة غريزية
 خلق فيها القوة
 وتنفسه ونفسيه
 يملك القوة
 ما تحل عنده

منه فان النفس كمال اول جسم طبيعي
 وانه مختص بالنفس الحيوانية وهي كمال اول جسم طبيعي
 اي بالنفس التي هي سبب الحركة الارادية ۱۲

هي في جزء وتجعله مادة وصيدا المثلثه والغازية تجذب
 الغذاء وتمسكه وتمضه وتدفع ثقله فلها خادما اربعة قوة جاذية
 ماسكة وهاضمة ودافعة للثقل والنامية تقف من الفعل او لا
 وتبقى الغازية تفعل المان تعجز في عرض السموت فصل في الحيوان
 وهو مختص بالنفس الحيوانية وهي كمال اول جسم طبيعي
 اي بالنفس التي هي سبب الحركة الارادية ۱۲
 من جهة ما تدرك الجزئيات اجمالية وتتركها بلا اشارة
 فلها قوة مدركة وحركة اما المدركة فهي لطيفة الظاهر او في
 الباطن اما التي في الظاهر فهي خمس السمع والبصر والشم

والشم والسمع والبصر والشم
 والشم والسمع والبصر والشم
 والشم والسمع والبصر والشم

منه فان النفس كمال اول جسم طبيعي
 وانه مختص بالنفس الحيوانية وهي كمال اول جسم طبيعي
 اي بالنفس التي هي سبب الحركة الارادية ۱۲
 من جهة ما تدرك الجزئيات اجمالية وتتركها بلا اشارة
 فلها قوة مدركة وحركة اما المدركة فهي لطيفة الظاهر او في
 الباطن اما التي في الظاهر فهي خمس السمع والبصر والشم

منه فان النفس كمال اول جسم طبيعي
 وانه مختص بالنفس الحيوانية وهي كمال اول جسم طبيعي
 اي بالنفس التي هي سبب الحركة الارادية ۱۲
 من جهة ما تدرك الجزئيات اجمالية وتتركها بلا اشارة
 فلها قوة مدركة وحركة اما المدركة فهي لطيفة الظاهر او في
 الباطن اما التي في الظاهر فهي خمس السمع والبصر والشم

بالذوق والمس ما النهى الباطن في ايضاً خمس الحسن المشترك
اي القوى للدرجة ١٣

بالخيال والوهو والحافظة والمتصرفه اما الحسن المشترك
القوى كبريا
 فهو قوة مرتبه في مقدمه التجويف الاول في الدماغ غير تقبل جميع

الصورة المنطبعة في الحواس الظاهرة وهي غير البصر لانها تشاهد القطر
الدرجة ١٢

النازلة خطاً مستقيماً والنقطة الدائرة بسرعة خطاً مستديراً
من اسما الى الارض ١٢
قيد الدائرة ١٢

وليس ارتسامها في البصر اذ البصر لا يرسو في الا لمقابل وهو القطر
اي الخط المستقيم المستدير ١٢
 والنقطة فاذا ارتسامها انما يكون في قوة اخرى واما الخيال فهو
اي الخط المستقيم المستدير ١٢ وهي الحسن المشترك ١٢

قوة مرتبه في مؤخر التجويف الاول تحتفظ جميع صور المحسوسات
 ومثلها بعد الغيبوبة وهي اخر ان انه الحسن المشترك واما الوهم

الانظار على حسن الازالة ثم قوله قوة انوار
 طائفة على الخافقين ثم قوله قوة اذا كانتا
 في غير موضع من كبريا الصورة والنقطة اذا كانا
 في موضعين كونهما في ذلك الموضع فارتسما
 الصورة الا ان كانت الصورة واقبلت
 في غير موضع من كبريا ان القطر مستقيم والقطر
 الدائرة وان خط البصر لا يتم في الصورة
 المقابل بل في موضع وانما زالت عين ذلك
 الموضع زالت التقابل والدورية في ذلك الموضع
 فانقطعت في كل مكان اذا تقابلت بالبصر
 في نقطه ويبعدو الهام في ذلك الموضع لا يتفق
 التقابل فلا ترى هناك بل في الموضع الثاني
 فيحقق ان اجتماع تلك الصورة المتعاقبة
 ليس في البصر بل في قوة اخرى في آس
 المشرك ١٢ القطر في الخافقين
 الكمال مقبول باب الكون مولانا هم سعادت حسين
 لانا لثتموس افادته طاعة على اذا اشارت تلك الصورة
 قولا لا يدل على بون تلك القوة بان اشارت تلك الصورة
 كماله انه هو الذي ارادناه اولاف والامت تلك الصورة
 فوظف فيها بيان النهول لاشي كأنه ان تلك الصورة
 في انوار اول مرة لان من تلك الصورة انما يطلع
 اي التي ارادنا ان تكون تلك الصورة في تلك
 تلك الصورة في الخيال فكيف تلك الصورة في تلك
 الصورة الخارجية المشابهة مرة ثانية في تلك
 انما هي اي ١٢ مولانا هم سعادت حسين
 عند الحاله

الذئب الذئبان الشاة طارات
 صورة الذئب اذ يرت بواسطة القوة
 الوهمية معنى العداوة من صوره
 فترى عنده وعين رات ولدها
 عطفت طلي فلولا كان تلك القوة
 المدركة للعاني الجزئية الموجودة
 في الحسوسات لما امتاز عن سدا
 العسود والعديق فلم يتصور
 الحرب عن العسود والقرب
 الحرب والذئبان باطل
 من العديق والذئبان باطل
 فالقدم مثله ١٢

فهو قوة مرتبة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ تدرك المعاني
 الجزئية الموجودة في الحسوسات كالقوة الحاكمة في الشاة
 بان الذئب هرب عنه والولد معطوف عليه واما الحافظة
 فهي قوة مرتبة في اول التجويف الاخر من الدماغ
 تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني الجزئية الغير المحسوسة
 الموجودة في الحسوسات وهي خزانة القوة الوهمية واما
 المتصرفه فهي قسيمة مرتبة في البطن الاوسط من الدماغ من شأنها
 تركيب بعض ما في الخيال والحافظة مع بعض وتفصيله
 عنه واما القوة المحركة فتقسم الى باعثة وفاعلة واما الباعثة

فانما سميت بها لتوحيها
 ما نطقه للعاني الجزئية
 على ذئبها اذ ادركها المعاني
 الجزئية من صور الحسوسات
 رايها تلك الصور تحكم ان
 كل من قبل غلام ان تلك

الذئب الذي لا يتبع الحسوسات
 انما هي اى ١٢ مع
 قولها المتصرفه في الصور الجزئية
 والعاني الجزئية بالتركيب
 والتفصيل ١٢ مع
 قول وتفصيله كان يتصور
 انسان بلا اس و

تفصيلها اختلالات كثيرة وفيه
 القوة المتصرفه اذا استعملها
 تركيب الصور والعاني الجزئية
 تفصيلها اختلالات كثيرة وفيه
 القوة المتصرفه اذا استعملها
 تركيب الصور والعاني الجزئية
 تفصيلها اختلالات كثيرة وفيه
 القوة المتصرفه اذا استعملها
 تركيب الصور والعاني الجزئية

وهو طلب الاشياء التي اذا رتمت في الخيال صورة مطلوبة او مطلوبة
 عنها حلت الفاعلة على التحريك وهي ان حلت الفاعلة على
 تحريك يطلب به الاشياء المتخيلة ضارثة او نافعة لحصول
 اللذة تسمى قوة شهوانية وان حلت على تحريك يدفع به
 الشئ المتخيل ضارثا او مفيدا للعلية تسمى قوة غضبية واما
 الفاعلة وهي التي تعد العضلات على التحريك فصل في
 الانسان هو مختص بالنفس انما طاقة وهي كمال اول جسم
 طبيعي الى من جهة ما تدرك الامور الكلية وتفعل الافعال
 الفكرية فلها قوة عاقلة تدرك بها التصورات والتصديقات

وهي القوة التي تدفع به
 من الاشياء التي اذا رتمت في الخيال صورة مطلوبة او مطلوبة
 عنها حلت الفاعلة على التحريك وهي ان حلت الفاعلة على
 تحريك يطلب به الاشياء المتخيلة ضارثة او نافعة لحصول
 اللذة تسمى قوة شهوانية وان حلت على تحريك يدفع به
 الشئ المتخيل ضارثا او مفيدا للعلية تسمى قوة غضبية واما
 الفاعلة وهي التي تعد العضلات على التحريك فصل في
 الانسان هو مختص بالنفس انما طاقة وهي كمال اول جسم
 طبيعي الى من جهة ما تدرك الامور الكلية وتفعل الافعال
 الفكرية فلها قوة عاقلة تدرك بها التصورات والتصديقات

وهي القوة التي تدفع به
 من الاشياء التي اذا رتمت في الخيال صورة مطلوبة او مطلوبة
 عنها حلت الفاعلة على التحريك وهي ان حلت الفاعلة على
 تحريك يطلب به الاشياء المتخيلة ضارثة او نافعة لحصول
 اللذة تسمى قوة شهوانية وان حلت على تحريك يدفع به
 الشئ المتخيل ضارثا او مفيدا للعلية تسمى قوة غضبية واما
 الفاعلة وهي التي تعد العضلات على التحريك فصل في
 الانسان هو مختص بالنفس انما طاقة وهي كمال اول جسم
 طبيعي الى من جهة ما تدرك الامور الكلية وتفعل الافعال
 الفكرية فلها قوة عاقلة تدرك بها التصورات والتصديقات

وهي القوة التي تدفع به
 من الاشياء التي اذا رتمت في الخيال صورة مطلوبة او مطلوبة
 عنها حلت الفاعلة على التحريك وهي ان حلت الفاعلة على
 تحريك يطلب به الاشياء المتخيلة ضارثة او نافعة لحصول
 اللذة تسمى قوة شهوانية وان حلت على تحريك يدفع به
 الشئ المتخيل ضارثا او مفيدا للعلية تسمى قوة غضبية واما
 الفاعلة وهي التي تعد العضلات على التحريك فصل في
 الانسان هو مختص بالنفس انما طاقة وهي كمال اول جسم
 طبيعي الى من جهة ما تدرك الامور الكلية وتفعل الافعال
 الفكرية فلها قوة عاقلة تدرك بها التصورات والتصديقات

قوله العقلات انما هي التي تتحرك
 على انما هي التي تتحرك
 في عدد وانما خالية من
 في عدد وانما خالية من
 في عدد وانما خالية من

قوله العقلات انما هي التي تتحرك
 على انما هي التي تتحرك
 في عدد وانما خالية من
 في عدد وانما خالية من
 في عدد وانما خالية من

وقوة عاملة تحركها بدن لانسان في الافعال الجسدية بالفكر والروية
 من جهة الفعل للافعال المنكثرة ١٢

على مقتضار اختصاصها والنفس باعتبار القوة العاقلة لها مراتب اربع
 جمع ما ي ١٢

المرتبة الاولى وان تكون خالية عن جميع العقولات بل هو مستعد لها
 تصوراتها وتصديقاتها ١٢

وهي العقل الهيولاني والمرتبة الثانية ان تحصل لها العقولات البدئية
 وتستعد لها لتنتقل من البدئيات الى النظريات وهي العقل بالملكة
 اي التي تنوقف على النظر ١٢

والمرتبة الثالثة ان تحصل لها العقولات يكن لا تطالعها بالالفعل بل
 اي النظريات من البدئيات ١٢

صارت مخزونة عند ها وهي العقل بالفعل والمرتبة الرابعة ان تطالع
 العقول المكتسبة وهي العقل الطوف وتسمى مقولاتها عقلا مستفادا ثم العقل
 بالملكة ان كان في الغاية تسمى قديسة واعلم ان القوة العاقلة مستعدة
 في عدد وانما خالية من

قوله العقلات انما هي التي تتحرك
 على انما هي التي تتحرك
 في عدد وانما خالية من
 في عدد وانما خالية من
 في عدد وانما خالية من

قوله العقلات انما هي التي تتحرك
 على انما هي التي تتحرك
 في عدد وانما خالية من
 في عدد وانما خالية من
 في عدد وانما خالية من

قوله العقلات انما هي التي تتحرك
 على انما هي التي تتحرك
 في عدد وانما خالية من
 في عدد وانما خالية من
 في عدد وانما خالية من

قوله العقلات انما هي التي تتحرك
 على انما هي التي تتحرك
 في عدد وانما خالية من
 في عدد وانما خالية من
 في عدد وانما خالية من

قوله العقلات انما هي التي تتحرك
 على انما هي التي تتحرك
 في عدد وانما خالية من
 في عدد وانما خالية من
 في عدد وانما خالية من

قوله العقلات انما هي التي تتحرك
 على انما هي التي تتحرك
 في عدد وانما خالية من
 في عدد وانما خالية من
 في عدد وانما خالية من

قوله العقلات انما هي التي تتحرك
 على انما هي التي تتحرك
 في عدد وانما خالية من
 في عدد وانما خالية من
 في عدد وانما خالية من

قوله العقلات انما هي التي تتحرك
 على انما هي التي تتحرك
 في عدد وانما خالية من
 في عدد وانما خالية من
 في عدد وانما خالية من

قوله العقلات انما هي التي تتحرك
 على انما هي التي تتحرك
 في عدد وانما خالية من
 في عدد وانما خالية من
 في عدد وانما خالية من

عن المادة لانها لو كانت مادية لكانت ذات وضع فاما ان لا تنقسم و
 اي حاله في المادة ١٢

تنقسم لا سبيل الا الى الاول لان كل حاله وضع ينقسم على ما متقى نفى الجزاء و

لا سبيل الى الثاني لان معقولاتها ان كانت بسيطة يلزم انقسامها

لان الحال في واحد جزئيا غير الحال في الجزء الاخر وان كانت مركبة و
 من النفس من النفس

كل مركب انما يتركب من البساط فيلزم انقسام تلك البساط طهف

وتقول ايضا ان التعقل ليس بآلة الجسمانية ولا يفرض الكمال الضئيف
 اي اذ كان نفس للمعقولات ١٢

البدن وليس كذلك لان البدن بعد الاربعين ياخذ في النقصان مع

ان القوة العاقلة هناك تتصرف في الكمال وتقول ايضا ان النفوس

قوله ان النفس في الكمال فان لا يكون العقل
 القوة العاقلة ولو كانت جسمانية لكانت تضعف
 الحكماء في ان النفوس الناطقة قارة تخفف
 الا بدان اهم وجوده من قبل فيميت الشاؤون الى
 انما حاد في ان النفس والاشارة المنصف بسلكهم
 وانما اختلاف بينهما ان النفس وكانت موجودة في العقل
 او بعد الاربعين كما في الكمال فان لا يكون العقل
 القوة العاقلة ولو كانت جسمانية لكانت تضعف
 الحكماء في ان النفوس الناطقة قارة تخفف
 الا بدان اهم وجوده من قبل فيميت الشاؤون الى
 انما حاد في ان النفس والاشارة المنصف بسلكهم
 وانما اختلاف بينهما ان النفس وكانت موجودة في العقل
 او بعد الاربعين كما في الكمال فان لا يكون العقل
 القوة العاقلة ولو كانت جسمانية لكانت تضعف

انما يكون باختلاف استعدادها ان تكون تلك النفوس
 الاضداد باختلاف استعدادها ان تكون تلك النفوس
 لا تتغير في الكمال فان لا يكون العقل
 القوة العاقلة ولو كانت جسمانية لكانت تضعف
 الحكماء في ان النفوس الناطقة قارة تخفف
 الا بدان اهم وجوده من قبل فيميت الشاؤون الى
 انما حاد في ان النفس والاشارة المنصف بسلكهم
 وانما اختلاف بينهما ان النفس وكانت موجودة في العقل
 او بعد الاربعين كما في الكمال فان لا يكون العقل
 القوة العاقلة ولو كانت جسمانية لكانت تضعف

الناطقه حادثه لانها لو كانت موجودة قبل البدن فالاختلاف

بينها اما ان يكون بالماهية ولو ازمها او بعوارضها المفارقة

اي جوارض الماهية ١٢

لا جازان يكون بالمساعية ولو ازمها لانها مشتركة وما به

الاختلاف ١٢

لا اشتراك غير ما به الامتياز ولا جازان يكون بالعوارض

الاختلاف ١٢

المفارقة لان عوارض المفارقة انما تحقق الشيء بسبب القوابل

الابواب ١٢

لان الماهية لا تستحق العوارض لانها والا كان العارض

لازما والقابل للنفس انما هو البدن فتمى لم تكن الابدان

موجودة لم تكن النفوس موجودة فتكون حادثه تنزوي

القسم الثالث في الالهيات وهو مرتب على ثلاثة فنون

هذا هو القابل
للفنوس
المفارقة التي بسببها
تختلف شخصياتها
في الالهيات اي
الموجودات
هذا هو القابل
للفنوس
المفارقة التي بسببها
تختلف شخصياتها
في الالهيات اي
الموجودات
هذا هو القابل
للفنوس
المفارقة التي بسببها
تختلف شخصياتها
في الالهيات اي
الموجودات

الفن الأول في تقاسيم الوجود وهو مرتب على سبعة

فصول فصل في الكلا والجرى أما الكلا فليس واحدا

بالعدد ولا لا كان الشئ الواحد بالعدد بعينه موصوفا

بلا كحضر المتضادة مثل كون اسود وابيض هف بل هو

معنى معقول في التفسير مطابق لكل واحد من جزئياته في

الخارج على معنى ان ياتي التفسير لوجود في اى شخص من

من الصورة العقلية 12

الاشخاص الخارجية لكان هو ذلك الشخص بعينه من غير

تفاوت اصلا واما الجري فاما يتعين بمشخصاته

قوله الوجود اذ لا يكون الوجود الا بالاشياء...

فصل في الكلا والجرى... كذا في الكلا والجرى...

بالتقدير وجوده لا يكون بالعدد بالعدد... فانما من المقولات...

فصل في الكلا والجرى... كذا في الكلا والجرى...

منه فيكون قوتها في حق من
التي لا تقسم الى واحد بالعدد
مع انما مقوم كل ما في الاصل في
١٢ وقد يطلق الواحد بالانصال
او كما يقدر ان المنه في حق من
و كما يقدر ان المنه في حق من
١٢ وقد يطلق الواحد بالانصال
او كما يقدر ان المنه في حق من
١٢ وقد يطلق الواحد بالانصال
او كما يقدر ان المنه في حق من

كالكاتب الضاحك وقد يكون واحدا بالعدد
وهو قد يكون غير حقيقة وقد يكون بالانصال

هو الذي ينقسم بالقوة الى اجزاء متشابهة كالماء
وقد يكون بالتركيب وهو الذي له كثرة بالفعل

كالبيت وقد يكون حقيقيا وهو الذي لا ينقسم
اصلا واما الكثير فهو الذي يقابل الواحد

هداية الاثنان قد يتقابلان وهما اللذان
لا يجتمعان في شي واحد من جهة واحدة
واقسامه اربعة احدهما الضدان وهما

واحد من جهة واحدة المتقابلين
واحدة لان المتقابلين يكون اجتمعا
من اثنين كالايه والبنوة فانها
بجتمعان في زيدهم من اثنين
بجتمعان في زيدهم من اثنين

اي يطلق بالانصاف الذي ينقسم من حيث
ان يقسم من غير ان يقسم في مقدار واحد
او دراهم نرفع ان يقسم من حيث
المتقابل عند من يكون ان يقسم من حيث
لا يقسم ان يقسم من حيث
والواحد العلة لانها لا تجلو ان يقسم من حيث
وجود من اولها فان كانا يوجد من فان
تفضل كل واحد منهما في تقبل
كان تقبل كل واحد منهما تقبل
اخرها متضايفان وان لم يكن تقبل
اصلا بالنسبة الى الاخر فمتضايفان

وان لم يكونا وجودين بل كان احدهما
وجوديا والاخر عدديا فان اعتبر على
العدي صاها للوجودي فهما العدم
والملكه وان لم يعتبر في الحساب
العدم والعدم لا يتغير المتقابلين
فهما واحد لا يتصور المتقابل لان
التقابل وان كانا متضايفين فليس
بجتمعان في ما دارا ما يتضايفان
بجتمعان في ما دارا ما يتضايفان
بجتمعان في ما دارا ما يتضايفان

بالاجابات السلب وان
واحد من جهة واحدة المتقابلين
واحدة لان المتقابلين يكون اجتمعا
من اثنين كالايه والبنوة فانها
بجتمعان في زيدهم من اثنين
بجتمعان في زيدهم من اثنين
النظر في الفاضل العدم في
الكل يقول رب الكون
مولانا محمد حسين
سجادات حسين
نزهت حسين
لازلت حسين
انما قد عين

في لون اسود وكعمل منها اخضر ١٢
 فان النوب اذا التقى في لون اصفر
 تضاد لان ليس بينهما غاية الخلاف
 باخفين كالسواد والبياض وسط
 في تضاد غاية الخلاف وبسبب ان
 نقل احد منها بالنسبة الى الاخر فغير
 في لون اسود وكعمل منها اخضر ١٢
 فان النوب اذا التقى في لون اصفر
 تضاد لان ليس بينهما غاية الخلاف
 باخفين كالسواد والبياض وسط
 في تضاد غاية الخلاف وبسبب ان
 نقل احد منها بالنسبة الى الاخر فغير

الموجودان غير المتضائفين كالسواد والبياض وثانيتها
 المتضائفتان وهما الموجودان تعقل كل واحد منهما
 بالنسبة الى الاخر كالابوة والبنوة وثالثها المتقابلان
 بالعدم والمندكة وهما امران يكون احدهما وجوديا والاخر
 عدميا لكن يعتبر فيهما موضوع قابل لذلك الموجود كالصديق
 العمى والعمى والجمل والاعمى بالمتقابلان بالسلب والاجاب
 كالفريسية واللافرسية وذلك في الضمير لا في الوجود العيني فصل
 في المتقدم والمتأخر اما المتقدم فيقال على خمسة اشياء
 احدها المتقدم بالزمان وهو نظام والثاني المتقدم بالطبع

في لون اسود وكعمل منها اخضر ١٢
 فان النوب اذا التقى في لون اصفر
 تضاد لان ليس بينهما غاية الخلاف
 باخفين كالسواد والبياض وسط
 في تضاد غاية الخلاف وبسبب ان
 نقل احد منها بالنسبة الى الاخر فغير
 في لون اسود وكعمل منها اخضر ١٢
 فان النوب اذا التقى في لون اصفر
 تضاد لان ليس بينهما غاية الخلاف
 باخفين كالسواد والبياض وسط
 في تضاد غاية الخلاف وبسبب ان
 نقل احد منها بالنسبة الى الاخر فغير
 في لون اسود وكعمل منها اخضر ١٢
 فان النوب اذا التقى في لون اصفر
 تضاد لان ليس بينهما غاية الخلاف
 باخفين كالسواد والبياض وسط
 في تضاد غاية الخلاف وبسبب ان
 نقل احد منها بالنسبة الى الاخر فغير

في لون اسود وكعمل منها اخضر ١٢
 فان النوب اذا التقى في لون اصفر
 تضاد لان ليس بينهما غاية الخلاف
 باخفين كالسواد والبياض وسط
 في تضاد غاية الخلاف وبسبب ان
 نقل احد منها بالنسبة الى الاخر فغير
 في لون اسود وكعمل منها اخضر ١٢
 فان النوب اذا التقى في لون اصفر
 تضاد لان ليس بينهما غاية الخلاف
 باخفين كالسواد والبياض وسط
 في تضاد غاية الخلاف وبسبب ان
 نقل احد منها بالنسبة الى الاخر فغير

كونه ان يوجد ولا يوجد الا في زمان
 والى ان يوجد الا في زمان
 والى ان يوجد الا في زمان
 والى ان يوجد الا في زمان
 والى ان يوجد الا في زمان
 والى ان يوجد الا في زمان
 والى ان يوجد الا في زمان
 والى ان يوجد الا في زمان

وهو الذي لا يمكن ان يوجد الا في زمان وهو موجود معه وقد يمكن
 ان يوجد وليس الاخر موجودا كقدم الواحد على الاثنين
 والثالث المتقدم بالشرف كقدم ابو بكر على عمر رضي الله تعالى
 عنها الرابع المتقدم بالرتبة وهو ما كان اقرب من مبدء وجود
 كرتب الصفوف في المسجد منسوبة الى السجرات والخامس
 المتقدم بالعلية كقدم حركة اليد على حركة القلم واما المتأخر
 فيقال على ما يقابل المتقدم فصل في القديم والحادث القديم
 بالذات هو الذي لا يكون وجوده من غيرة والقديم بالزمان الذي لا يقل زمانه
 والحادث بالذات الذي يكون وجوده من غيرة والحديث بالزمان هو الذي

ويجوز التقدم بالعلية
 لا تتنازع تخلف المعلم
 عن علته الثانية وانما
 التقدم حسب العلية
 لا اعتبار حسب العلية
 بالتقدم الزماني لا الزماني
 التقدم بالعلية من الزمان
 فيرون ان التقدم
 بالعلية موجود في
 نفس الامر في
 المعلمين والامر في
 زمانه في وقت سابق
 على اقل من وقت
 عن علته السابقة زمانا
 في التقدم بالعلية

لا زالت شمس افادة
 طاعة على النافعين
 قولها يقابل المتقدم
 اي بازا اكل تقدم سافر
 ثمة سمان
 فكما للتقدم
 هكذا للتقدم

فلان الامكان بوجوده فلا يخلو ما ان يكون
 لكن سابقا على وجوده فلا يخلو ما ان يكون
 قبل وجوده منتهادا وواجبا على امتلاكه
 الاصل فلان الامكان لا يتصور بوجوده
 من الازمان كيف يكون حادثا واما الثاني
 فلان الواجب لضرورة الوجود الحوادث
 من الازمان متى يتصور الحوادث في
 اصلها متى من الازمان متى يتصور الحوادث في
 هذا المثل كون الحوادث قبل وجودها لا يتصور
 معين كونه حكما قبل وجوده لا يتصور الحوادث
 الثلاثة وذلك الامكان بوجوده لا يتصور الحوادث
 عديم الصدق قولنا الامكان بوجوده لا يتصور الحوادث
 صدق قولنا الامكان بوجوده لا يتصور الحوادث
 متى من الازمان متى يتصور الحوادث في
 مع سابقين الحوادث لا يتصور الحوادث
 متى من الازمان متى يتصور الحوادث في
 فلان الامكان بوجوده لا يتصور الحوادث
 عن كيفية نسبة الوجود الى الازمان
 وان كان الحوادث بوجوده لا يتصور الحوادث
 عن كيفية نسبة الوجود الى الازمان
 وان كان الحوادث بوجوده لا يتصور الحوادث

لزمانه ابتداء وقد كان وقت لم يكن هو فيه موجودا ثم انقضى
 اي ذلك المحدث ۱۲

ذلك الوقت وجاء وقت صار هو فيه موجودا و كل حادث
 آخر ۱۲

زمانه فهو مسبق بمادة ومدة لان امكان وجوده سابق
 على وجوده واول ما كان قبله ممكنا ثم صار ممكنا فيلزم انقلاب
 اي ان لم يكن امكان وجوده سابقا على وجوده ۱۲

الشيء من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي هذا خلف
 اي الامكان بوجوده السابق ۱۲

وذلك الامكان امر وجودي اذ لا فرق بين قولنا
 اي بوجوده ۱۲ هذا دليل على كونه وجوديا ۱۲

امكانه لا وبين قولنا الامكان له فلو كان
 اي الحادث ۱۲

الامكان عدميا لم يكن الممكن ممكنا مفلا امكان
 اي بوجوده ۱۲

امان يكون قائما بنفسه او لا جائزا ان يكون قائما
 اي بوجوده ۱۲

فلان الواجب لضرورة الوجود الحوادث
 من الازمان متى يتصور الحوادث في
 اصلها متى من الازمان متى يتصور الحوادث في
 هذا المثل كون الحوادث قبل وجودها لا يتصور
 معين كونه حكما قبل وجوده لا يتصور الحوادث
 الثلاثة وذلك الامكان بوجوده لا يتصور الحوادث
 عديم الصدق قولنا الامكان بوجوده لا يتصور الحوادث
 صدق قولنا الامكان بوجوده لا يتصور الحوادث
 متى من الازمان متى يتصور الحوادث في
 مع سابقين الحوادث لا يتصور الحوادث
 متى من الازمان متى يتصور الحوادث في
 فلان الامكان بوجوده لا يتصور الحوادث
 عن كيفية نسبة الوجود الى الازمان
 وان كان الحوادث بوجوده لا يتصور الحوادث
 عن كيفية نسبة الوجود الى الازمان
 وان كان الحوادث بوجوده لا يتصور الحوادث

بين قولنا امكانه لا وبين قولنا الامكان له فلو كان
 اي الحادث ۱۲
 الامكان عدميا لم يكن الممكن ممكنا مفلا امكان
 اي بوجوده ۱۲
 امان يكون قائما بنفسه او لا جائزا ان يكون قائما
 اي بوجوده ۱۲

مفهوم القوة هو المادة التي لها القدرة على التأثير في غيرها
والتي لا تتغير ولا تتبدل ولا تتولد ولا تموت
والتي لا تتأثر ولا تتأثر بها
والتي لا تتغير ولا تتبدل ولا تتولد ولا تموت
والتي لا تتأثر ولا تتأثر بها
والتي لا تتغير ولا تتبدل ولا تتولد ولا تموت
والتي لا تتأثر ولا تتأثر بها

نطاق الحدود والمواد
استعداد المادة
التغريب على
تعدد الادخار
انفكاك مولاتها
ساعات حنين
مظلة العالی
مع قول في القوة
كان على العنق
الاقتصر على القوة
لان القوة التي ذكرها
على معنى مبدل لا غير
وليس متقابلة
الفعل والقوة
التي تقال بمقابلها
الفعل مع
استعداد المادة
ولم يذكرها
مولانا محمد سعادت حسین
مظلة العالی
بالحقيقة لان الفاعل
والفعل في الذات
متحدین بالذات
ومتغایرین بالاعتبار كما في
معالجۃ النفس لنفسها
في الامراض النفسانية
مولانا محمد سعادت حسین
مظلة العالی

بنفسه لان امكان الوجود انما هو بالاضافة الى ما
هو امكان الوجود له فلا يكون قائما بنفسه فيكون قائما
بكل وهو المادة ^٥ **فصل في القوة** والفعل القوة هي الشئ ^٢
الذي هو مبدء التغير في اخر من حيث هو اخر وكل
ما يصد عن الاجسام في العادة المستمرة المحسوس
الاثار والافعال كالاختصاص باين وكيف وحركة و
سكون فهي صادرة عن قوة موجودة فيه لان
ذلك اما ان يكون لكونه جما او لامورا تفاعليا و
لقوة موجودة فيه والاقل باطل والا لا شرت

والتي لا تتغير ولا تتبدل ولا تتولد ولا تموت
والتي لا تتأثر ولا تتأثر بها
والتي لا تتغير ولا تتبدل ولا تتولد ولا تموت
والتي لا تتأثر ولا تتأثر بها
والتي لا تتغير ولا تتبدل ولا تتولد ولا تموت
والتي لا تتأثر ولا تتأثر بها
والتي لا تتغير ولا تتبدل ولا تتولد ولا تموت
والتي لا تتأثر ولا تتأثر بها

الحقول لان الامور الاتفاقية قبل عليه ان اردت
بها مطلق الامور الخارجية لا تكون دائمة
ان الامور الخارجية لا يكون بعض
ولا كثرة بل هو ازان يكون بعض
الامور الخارجية فان كانت على الاسباب
ان الامور الاتفاقية تطلق على الاسباب
التي لا تكون دائمة ولا كثرة بل هو ازان
التي لا تكون تلك الامور الخارجية
لجواز ان يكون تلك الامور الخارجية
تكون دائمة والكثرة يمكن ان يكون
عنه ان الكلام في الازان التي
تصدر عن الاجسام عن تحركها
عن الامور الخارجية فلا يمكن تميزها
استنادها الى اسباب خارجة عنها
الجواب لا يلزم سبق كلام العرف
الذكرة في الدليل بامور الاتفاقية ١٢
سبع قول العلة تقال
ان المردوان يكون بوجود غيره
ما جاز الى وجوده في الجملة الاولى
ان نفس العلة يتناول العلة
التي هي في وجوده حتى يتناول العلة
العدمية العيا ولا يحتاج الى جواب
الى الخلف بارجاع العلة العدمية
الى العلة الوجودية ١٢ مع
قوله وهي اربعة اقسام
قبل الحشر منقوض بالشرط والمعدوم
في المانع واجب عند ان
القسم هو العلة بلا واسطة
واقسام اربعة بلا واسطة

الاجسام فيه والثاني ايضا باطل والاما كان ذلك
استثنى اوله اكثر لان الامور الاتفاقية لا تكون دائمة
ولا كثرة فاذا ن هو عن قوة موجوده فيه وهو المطلوب
فصل في العلة والمعول العلة تقال لكل ماله
وجود في نفسه ثم يحصل من وجوده وجود غيره
وهي اربعة اقسام مادية وصورية وفاعلية وغائية
اما المادية فهي التي تكون جزءا من المعول لكن لا يجب
بها ان يكون موجودا بالفعل كالطين للكون
واما العلة الصورية فهي التي تكون جزءا من المعول

والعدد مدم المانع للشرط
عنه بالذات ١٢ القطب
تلك متبقي العلوم المتكاملة التي
تلك متبقي العلوم المتكاملة التي
تلك متبقي العلوم المتكاملة التي
تلك متبقي العلوم المتكاملة التي
تلك متبقي العلوم المتكاملة التي
تلك متبقي العلوم المتكاملة التي
تلك متبقي العلوم المتكاملة التي
تلك متبقي العلوم المتكاملة التي
تلك متبقي العلوم المتكاملة التي
تلك متبقي العلوم المتكاملة التي

لعل

قوله من ذلك ان الفاعل البسيط هو الفعل البسيط
عامة ان الفاعل البسيط هو الفاعل البسيط
ان الفاعل البسيط هو الفاعل البسيط
لان كل فاعل البسيط هو فاعل البسيط
نومسب فلو صدر عن انفعال
السبب معلول لان انفعال
مركبا وبذلك استدلوا على البسيط
ان البسيط هو عند اثران نومسب
بان يكون في بحيث يصعد عن
بما لا يكون في بحيث يصعد عن
عنه ذلك لا يكون في بحيث يصعد
منها بدون الاثر وان ثبت في انفعال
الذي صدر عنه اثاران نومسب ان كان
مبوج بغير المفهوم او افعال كان

لكن يجب بها ان يكون المعلول موجودا بالفعل كالصورة

لكوزو اما الفاعلية هي التي يكون منها وجود المعلول
العللة الفاعلية والغائية تشيانه عللة الوجود كما ان العلة المادية والصورة تشيانه

كالفاعل للكونز واما الغائية فهي التي لا جواهرها المعلول
الغائية انما يكون على بحسب الوجود الذي فقطه الما بحسب الوجود كالحال

كالغرض المطلوب من الكونز ثم العلة الفاعلية متى كانت

بسيطة استحالة ان يصدر عنها اكثر من الواحد لانها
لاكثره فيها بوج من الوجود ١٢ العلول ١٣

يصدر عنه اثاران فهو مركب لان كون الشيء بمحيث

يصدر عنه هذا الاثر غير كونه بحيث يصدر عنه ذلك

الاثر في مجموع هذين المفهومين او احدهما ان كان داخلا
اي الفاعل ١١ اي الاثرين ١٢

في ذات المصدر لزم التركيب في ذاته وان كان خارجا
اي المصدر ١١ اي المفهوم ١٢

ان كانا خارجين ان كانا خارجين
مبوج بغير المفهوم من الاعتبارات
العقلية ليس لها محقق في الخارج
حتى يطلب لها علة ومصدر
محتاج الى اعتبار الكثرة في مصدرها
قال السيد فان البعض اذا هو العلة
مقتضا الى حصول ادرك لها ضا بيان عاين ان لها في
والصداوية فلما امر ان العقل فلا وجود
القفل مشعر ان ضمن ان العقل فلا وجود
لهما في الخارج اصل لا ليس في الخارج الا ادوات
المصدر اعني العلة ذات الصداوية
العلول البسيطة لان الاول مصدره يكون انما يطلب
صداوية الامر في نفس العقل
فكل من يفتي في العلم الحكيم على
العلمين في العلم الحكيم على
العلمين في العلم الحكيم على

قوله عن غرض تحقيق
 قبل عليه ان هذا التفسير
 للعلم التام لا يقتضي ان يكون
 للعلم التام في النقل الاول
 بسبب لا يبارى النقل الاول
 عند الفلاسفة واجب حصول
 لا بد من اعتبار مكان العلول
 في بعض نثر الفاعل فالتركيب
 قوله لا بد من ان يكون وجود
 ممكن الوجود اي ان يكون وجود
 العلول وعدمه متساويين

العلول وعدمه متساويين
 لا يخرج لعدمها على الاثرين
 وجود العلة التامة فلا يقتضي
 التامة لم يخرج فلا يقتضي
 العلم فانما هو الوجود على
 فصار وجود العلول هو قوفا
 على من ان العلم هو قوفا
 الامور المستبشرة في
 وجوده محققه فلا يحق ان
 من قبل انه علة تامة لم يكن
 تامة وهذا خلف فلما يتبين
 ان وجود العلول عين

كان مصدراً للعلم فكونه مصدراً لهذا غير كونه مصدراً
 اي الفاعل ١٢ اي الفاعل ١٣ اي المفعول ١٤
 لذلك فينتهي لا محالة الى ما يوجب التركيب والكثرة في
 اي المفعول ١٢ اي سلسلة المفردات لا تعلق تسلسل من ثم تمت سلسلة المفردات ان تسلسل
 الذات ونقول ايضاً ان المعلول يجب وجوده عند وجود
 اي في ذات الفاعل ١٢
 علمه التامة اعني عند تحقق جملة الامور المعتمدة في
 تحقيقه لانه لو لم يكن واجب الوجود حينئذ فاما ان
 يكون ممتنع الوجود وهو محال والا لما وجد او ممكن الوجود
 فيحتاج الى مرجح يخرج من القوة الى الفعل فلا يكون جملة
 الامور المعتمدة في وجوده حاصلة وقد فرضنا حاصلة مفد
 اي الفاعل ١٢
 فبان ان المعلول يجب وجوده عند تحقق العلة التامة فيكون

ان وجود العلول عين
 هذا اي التامة
 وجود العلة ليس
 تعيين ان واجب الوجود
 احوال المفردات في
 وهذا الوجه ليس ذاتياً
 بل ليس باو اذا احتسب
 العلول من حيث هو
 قطع النظر عن علمه
 بغير رتبة الوجود والعدم
 ان الواجب بالذات والمستغنيان
 بالذات كما ان يكون
 من العلة فيكون
 الوجود لان الاستمكان
 عليه عن عدم ضرورة
 الوجود والعدم
 السلام اي الفاعل
 فبذلك يتبين
 ان العلم التام
 في النقل الاول
 بسبب لا يبارى
 النقل الاول
 عند الفلاسفة
 واجب حصول
 لا بد من اعتبار
 مكان العلول
 في بعض نثر
 الفاعل فالتركيب
 قوله لا بد من
 ان يكون وجود
 العلول وعدمه
 متساويين

ان العلم التام لا يقتضي ان يكون للعلم التام في النقل الاول بسبب لا يبارى النقل الاول عند الفلاسفة واجب حصول لا بد من اعتبار مكان العلول في بعض نثر الفاعل فالتركيب قوله لا بد من ان يكون وجود العلول وعدمه متساويين

قال بياتار والشيخ
العلامة جاجا علة الامين العظمى
الوجود والعدم في نفس الذات
الوجود والعدم في نفس الذات
الوجود والعدم في نفس الذات
الوجود والعدم في نفس الذات

واجبا لغيره ممكن بالذات لا والوا اعتبرنا ماهيته من حيث
الغير والعدم ۱۲ اي بالنظر الى ذاته ۱۲

هي لا يجب لها الوجود ولا العدم هداية كون الشيء
وهو معنى الامكان ۱۲

موجودا لينا في تاثير العلة فيه لان الشيء اذا كان معدوما
في زمان وجوده ۱۲

ثم يوجد فاما ان توصف العلة بكونها مفيدة لوجوده حالة
العدم او حالة الوجود او في الحالتين جميعا لا جائزان

تفيد وجوده حالة العدم او في الحالتين جميعا ولا لزم
اي العدم والوجود ۱۲

اجتماع الوجود والعدم هذا خلف فاذن تفيد وجوده
اي العلة ۱۲ الشيء ۱۲

حالة وجوده المفاد كون الشيء موجودا لينا في كونه معلولا
من العلة ۱۲

فصل في الجوه والعرض كل موجود فاما ان يكون مختصا

الفواص اجاب الاربعة بقول حسين
مولانا محمد سعادت خان
منظلا العالی علی لا الترفی فی الزمان
بنا لوجود الترفی لا الترفی فی الزمان
لان العلول القیوم لیس اعلم
رانی والامر فی قیوم یعنی كون
عدم امکان اذا اعتبر من حيث هو واجب
العدم اذا اعتبر من حيث هو واجب
الوجود بل هو واجب عن
اذا اعتبر من حيث هو واجب
فانفاة الجاعل ووصف بالوجود
ای فانفاة المصنف ان الجاعل انفاة
الوجود حالة الوجود وابطل اخذت
الوجود حالة العدم او في الحالتين
للزوم اجتماع التقيضين وكثير من
الناس يظنون ان تاثير الفاعل على
العدم وجوده ليعمل بعد ذلك ونشأ
بذلك التوهم ان مفعولهم شره على
بعد زمان تاثيره ويزعمون ان
هو كاتم المست جاعله في الهمى مثلا
والعدم يقتضي وجوده كاتم
ظفره تاثير قدرتم
وليس تاثير القدرة منطوقا
فقال في السائل في الاكل يوم الباطل ۱۲
مسئلة قد نصبت الشيء مع الاضطرار
الان يكون الوجود لشيء عاجل الى آخر
حيث لا يتصور وجوده بدون معلول
بالسر ان هذا الشيء لا يتصور
بالسر ان هذا الشيء لا يتصور
بالسر ان هذا الشيء لا يتصور

لقد زاد ويكون
 بعد ما عاينها
 الحاجة من جانب
 الحال فلا بد من
 في كل حال لا يحول
 في كل حال لا يحول
 انفقته الريس دانا
 الاضيق من قبل ان يكون
 المحل لا على الاطلاق

المحل لا على الاطلاق
 كما لو كانا محتاجة الى
 صورتهما التقاضائي
 فيهما ١٢
 مس ١٢
 قوله في الاعيان
 دخل الصورة العقلية
 لا يجوز ان يكونا اذا وجد
 الموضوع في الخارج كانت
 الموضوع ١٢
 مس ١٢
 قوله لانه
 موضوع قد عرف ان
 الموضوع في الخارج
 هذا ايت الحكمة
 عن حال
 في صورة
 التان في بيان
 استاذ البيان
 تحصيلها ١٢
 في انوار الوجود
 في العقلية
 في العقل
 في انوار الوجود
 في انوار الوجود
 في انوار الوجود
 في انوار الوجود

بشيء سار يافيا ولا يكون فاذا كان السواقع هو القسم
 اى داخلية في قول احتياج ١٢

الاول يسمى السارى حالا والمسرى في محلا ولا بد ان يكون
 من السريان ١٢ من الحول ١٢

لا حدهما حاجة الى صاحبه ولا لامتنع ذلك الحول
 ١٢

فلا يخلو اما ان يكون المحل محتاجا الى الحال فيسمة المحل
 اى في بعض ال مراتب ١٢

الهيولى والحال الصورة او بالعكس فيسمى المحل موضوعا و
 ١٢

الحال عرضا واذا ثبت هذا فنقول الجوهر هو الماهية التي اذا
 ١٢

وجدت في الاعيان كانت لاموضوع فحينئذ يخرج منه
 في الخارج ١٢

واجبا لوجود اذ ليس له وراء الوجود ماهية واما
 ١٢

العرض فهو الموجود في موضوع ثم الجوهر ان كان محلا فهو الهيولى
 ١٢

المحل لا على الاطلاق
 كما لو كانا محتاجة الى
 صورتهما التقاضائي
 فيهما ١٢
 مس ١٢
 قوله في الاعيان
 دخل الصورة العقلية
 لا يجوز ان يكونا اذا وجد
 الموضوع في الخارج كانت
 الموضوع ١٢
 مس ١٢
 قوله لانه
 موضوع قد عرف ان
 الموضوع في الخارج
 هذا ايت الحكمة
 عن حال
 في صورة
 التان في بيان
 استاذ البيان
 تحصيلها ١٢
 في انوار الوجود
 في العقلية
 في العقل
 في انوار الوجود
 في انوار الوجود
 في انوار الوجود
 في انوار الوجود

اذا وجدت في الموضوع
 كان مقابلا لنفس
 اذ وجدت في الموضوع
 كان مقابلا لنفس
 اذ وجدت في الموضوع
 كان مقابلا لنفس

وان كان الجسم متعلقا بالشيء فليس له نفس وان كان الجسم متعلقا بالشيء فليس له نفس

وان كان حالاً فهو الصورة وان لم يكن حالاً ولا محلاً فان كان

مركباً منها فهو الجسم وان لم يكن كذلك فان كان متعلقاً بالاجسام
اي من البول والصورة ١٢ مع اي مركباً منها ١٢ مع

تعلق التدبير والتصرف فهو النفس الا فهو العقل والجوهر

ليس جنساً لهذه الاقسام المختصة اذ لو كان جنساً لكان ما

يدخل تحته مركباً من جنس وفصل وليس كذلك لان
اي الجواهر ١٢ مع

النفس ليست مركبة منها لانها تعقل الماهية البسيطة فلا

تكون مركبةً والا لزم انقسام الماهية البسيطة فيها مع
الحالة ١٢

واما اقسام العرض فتسعة الكم والكيف والابن والتمت

والاضافة والملك والوضع والفعل والانتقال

وان كان الجسم متعلقاً بالشيء فليس له نفس وان كان الجسم متعلقاً بالشيء فليس له نفس

وان كان الجسم متعلقاً بالشيء فليس له نفس وان كان الجسم متعلقاً بالشيء فليس له نفس

لا تسمى الذات
 دوى لان السواءى الاتحاد
 في الكم والاولى ان يقال يقبل القسمة لذاته
 في الامور سعادت حسن
 هو الكم الذي لا يكون بين امرين
 مشترك وهو من خص في العدد والتميز باعتبار
 متصل وهو الكم الذي
 انواعه
 يكون بين امرين مشترك والامر مشترك
 يكون بين سبعة او ثمانية او ثلثين مشتركين

المشرك ان يكون احد من اقسامه
 في ذلك الحد لا يكون ذلك السواءى الاتحاد
 المشركين بل يكون نوعا سببيا في العالم
 انما المتصل على نوعين قدر الذات
 وهو الذي يكون اجزائه مجتمعين في
 الوجود كما في السطح والخط والكتلة
 وغير قدر الذات وهو الذي لا يكون
 اجزائه مجتمعين في الوجود هو الزمان
 العريف الكامل والخطريف
 الفاضل مولانا محمد
 سعادت حسن صاحب
 افادته على الطالبين

اما الكم فهو الذي يقبل المساواة واللامساواة لذاته وينقسم
 الى التقدير بالسواء والسواء الى الزيادة والنقصان ١٣
 المتصل كالعدد والى متصل قدر الذات وهو المقدار كالخط
 والسطح والشحن والى متصل غير قدر الذات وهو الزمان
 واما الكيف فهو هيئة في شئ لا تقتضيه لذاته قسمة ولا
 الى اجزائه مقدارية ١٤
 نسبة وينقسم الى كيفيات محسوسة راسخة كحلاوة العسل
 باحدى الامور السواءى الاتحاد ١٥
 وملوحة ماء البحر وغير راسخة كحجرة النخل وصفرة الوجمل والى
 كيفيات نفسانية وهي حالات كالكتابة في ابتداء الخلق و
 ملكات كالكتابة بعد الرسوخ والعلم وغير ذلك والى كيفيات استعدادية
 نحو الذم كالتصلاية ونحو الاتصال كالدين والى كيفيات مختصة بالكميات

هذه اية الحكمة
 ٦٢
 تبيده بقوله لذاته لان
 بواسطة اقسامه يقبل القسمة كالسواء
 والبياض بواسطة اقسامه الذي هو
 حال فيه ١٢
 اى كيفيات في جملة
 لذاته وان كانت راسخة
 اى كيفيات في جملة
 اى كيفيات في جملة
 اى كيفيات في جملة
 اى كيفيات في جملة

انما المتصل على نوعين قدر الذات
 وهو الذي يكون اجزائه مجتمعين في
 الوجود كما في السطح والخط والكتلة
 وغير قدر الذات وهو الذي لا يكون
 اجزائه مجتمعين في الوجود هو الزمان
 العريف الكامل والخطريف
 الفاضل مولانا محمد
 سعادت حسن صاحب
 افادته على الطالبين

الشيء بسبب مقتضى القول
 لا يشترط في حصوله التماس
 من غير مقتضى القول
 كقولهم فاشق
 كقولهم فاشق
 كقولهم فاشق
 كقولهم فاشق
 كقولهم فاشق
 كقولهم فاشق
 كقولهم فاشق

كالثبوت وللربعية والزوجية والفرديَّة تنهوا عن الاين فهو حالة تحصل
 للشيء بسبب حصوله في المكان واما المنة فهو حالة تحصل للشيء
 بسبب حصوله في الزمان واما الاضافة فهي حالة نسبية متكررة
 واما الملك فهو حالة تحصل للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله
 ككون الانسان متعمرا ومتحصدا واما الوضع فهو هياكله حاصله للشيء
 بسبب نسبة اجزائه بعضها الى البعض وبسبب نسبتها الى الامور
 الخارجية كالقيام والعود واما الفعل فهو حالة تحصل للشيء
 بسبب تأثيره في غيره كالقائم ما دام يقطع واما الانفعال فهو
 هياكله تحصل للشيء بسبب تاثيره عن غيره كاللتنخين ما دام يتسخن

الوضع على مقتضى القول
 بعض اجزاء الحكيم الى امور
 اخرى كما يقولون ان من كان انقلك
 في الوضع يعنيون بان نسبة اجزاء
 انقلك منتقل بالانتقال الى الامور
 الخارجية كالوضع مثلا الفعل
 الفاعل الغير من هذا الكلام ان
 الفاعل انتا غير كقولنا تاثير

فان اردوا الضيف بالحالة
 ذلك المعنى فوفى ولكن ليس
 ذلك المعنى حصولا للتاثير المعنى
 بل المعنى بالعكس
 فان اردوا الضيف بالحالة
 ذلك المعنى فوفى ولكن ليس
 ذلك المعنى حصولا للتاثير المعنى
 بل المعنى بالعكس

لا يكون مستغنا لذاته وقد فرض عدم الواجب فلا احتمال سوى
 لا يكون كل يمكن تخرج في وجوده الى علم باصباح ان
 لا يكون مستغنا لذاته وقد فرض عدم الواجب فلا احتمال سوى
 لا يكون كل يمكن تخرج في وجوده الى علم باصباح ان
 لا يكون مستغنا لذاته وقد فرض عدم الواجب فلا احتمال سوى
 لا يكون كل يمكن تخرج في وجوده الى علم باصباح ان

الفصل الثاني في العلم بالضائع وصفاته وهو مشتمل على عشرة فصول
١
فصل في اثبات الواجب لذاته وهو الذي اذا اعتبر من
 حيث هو هو لا يكون قابلا للعدم وبرهانه ان نقول ان لم
 يكن في الوجود موجود واجب لذاته يلزم من المحال لان
 الموجودات باسرها حينئذ تكون جملة مركبة من اجزاء كل
 واحد منها يمكن لذاته فتحتاج الى علة خارجية والعلم
 بسببها هي والموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب
 لذاته فيلزم وجود واجب الوجود على تقدير عدمه وهو محال
٢
فصل في ان وجود واجب الوجود نفس حقيقته

من علم معنى الممكن وهو استواء النسبة الى العلم
 بالعدم والوجود علم بالضرورة احتياض الى العلة
 فيكون مستغنا لذاته وقد فرض عدم الواجب فلا احتمال سوى
 لا يكون كل يمكن تخرج في وجوده الى علم باصباح ان
 لا يكون مستغنا لذاته وقد فرض عدم الواجب فلا احتمال سوى
 لا يكون كل يمكن تخرج في وجوده الى علم باصباح ان
 لا يكون مستغنا لذاته وقد فرض عدم الواجب فلا احتمال سوى
 لا يكون كل يمكن تخرج في وجوده الى علم باصباح ان

من علم معنى الممكن وهو استواء النسبة الى العلم
 بالعدم والوجود علم بالضرورة احتياض الى العلة
 فيكون مستغنا لذاته وقد فرض عدم الواجب فلا احتمال سوى
 لا يكون كل يمكن تخرج في وجوده الى علم باصباح ان
 لا يكون مستغنا لذاته وقد فرض عدم الواجب فلا احتمال سوى
 لا يكون كل يمكن تخرج في وجوده الى علم باصباح ان
 لا يكون مستغنا لذاته وقد فرض عدم الواجب فلا احتمال سوى
 لا يكون كل يمكن تخرج في وجوده الى علم باصباح ان

ان وجود الشيء لا يتوقف على وجود غيره
بل يتوقف على ان يكون له وجود مستقل
فان كان وجوده متوقفاً على غيره
لم يكن له وجود مستقل

لان وجوده لو كان زائداً على حقيقته لكان عارضاً لها ولو

كان عارضاً لها كان الوجود من حيث هو مفتقراً الى الغير
العارض كحقيقة ١٥٠

فيكون مكنالذاته فلا بد له من مؤثر وذلك المؤثر

اذا كان نفس تلك الحقيقة يلزم ان تكون موجودة
الواجبة لذاتها ١٥١

قبل الوجود لان العلة الموحدة للشيء يجب تقدمها على

للعامل بالوجود فيكون الشيء موجوداً قبل نفسه وهذا كان
امى الوجود ١٥٢ كونه في مرتبة العلة ١٥٣

غير تلك لما هيته يلزم ان يكون لواجب لذاته محتاجاً الى الغير
الواجبة لذاتها ١٥٤

في الوجود وهذا حال **فصل** في ان وجوب الوجود

وتعيينه عين ذاته اما الاقل فان وجوب الوجود

ان وجود الشيء لا يتوقف على وجود غيره بل يتوقف على ان يكون له وجود مستقل فان كان وجوده متوقفاً على غيره لم يكن له وجود مستقل
لان وجوده لو كان زائداً على حقيقته لكان عارضاً لها ولو كان عارضاً لها كان الوجود من حيث هو مفتقراً الى الغير العارض كحقيقة ١٥٠
فيكون مكنالذاته فلا بد له من مؤثر وذلك المؤثر اذا كان نفس تلك الحقيقة يلزم ان تكون موجودة الواجبة لذاتها ١٥١
قبل الوجود لان العلة الموحدة للشيء يجب تقدمها على للعامل بالوجود فيكون الشيء موجوداً قبل نفسه وهذا كان امى الوجود ١٥٢ كونه في مرتبة العلة ١٥٣
غير تلك لما هيته يلزم ان يكون لواجب لذاته محتاجاً الى الغير الواجبة لذاتها ١٥٤
في الوجود وهذا حال فصل في ان وجوب الوجود وتعيينه عين ذاته اما الاقل فان وجوب الوجود

ان كان وجوده متوقفاً على غيره لم يكن له وجود مستقل
لان وجوده لو كان زائداً على حقيقته لكان عارضاً لها ولو كان عارضاً لها كان الوجود من حيث هو مفتقراً الى الغير العارض كحقيقة ١٥٠
فيكون مكنالذاته فلا بد له من مؤثر وذلك المؤثر اذا كان نفس تلك الحقيقة يلزم ان تكون موجودة الواجبة لذاتها ١٥١
قبل الوجود لان العلة الموحدة للشيء يجب تقدمها على للعامل بالوجود فيكون الشيء موجوداً قبل نفسه وهذا كان امى الوجود ١٥٢ كونه في مرتبة العلة ١٥٣
غير تلك لما هيته يلزم ان يكون لواجب لذاته محتاجاً الى الغير الواجبة لذاتها ١٥٤
في الوجود وهذا حال فصل في ان وجوب الوجود وتعيينه عين ذاته اما الاقل فان وجوب الوجود

وهو الوجود البهيم في الخارج في ذاته
لأنه ليس له وجود مستقل
بل هو الوجود البهيم في ذاته
وهو الوجود البهيم في ذاته
وهو الوجود البهيم في ذاته

لو كان زائداً على حقيقته كان معلولاً لذاته وآلة مالم
يجب وجودها استحالة ان توجد المعلول وذلك الوجوه هو
الوجوب بالذات ضرورة فيكون وجوب الوجود قبل نفسه
وهو محال وأما الثاني فلا يعينه لو كان زائداً على حقيقته
لأن معلولاً لذاته والآلة مالم تكن بتعيينه لا توجد فيكون التعيين
حاصلاً قبل نفسه وهو محال فصل في توجيه واجب الوجود
لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا مشتركين في وجوب الوجود
متمايزين بأمور من الأمور بامتنياز زمان ان يكون تمام الحقيقة
يكون لا يسيل الأول لا الامتياز لو كان تمام الحقيقة كان

الذي هو معلول يلزم تقدم
الذي هو معلول يلزم تقدم
الذي هو معلول يلزم تقدم
الذي هو معلول يلزم تقدم
الذي هو معلول يلزم تقدم
الذي هو معلول يلزم تقدم
الذي هو معلول يلزم تقدم
الذي هو معلول يلزم تقدم
الذي هو معلول يلزم تقدم
الذي هو معلول يلزم تقدم

وهو الوجود البهيم في ذاته
وهو الوجود البهيم في ذاته
وهو الوجود البهيم في ذاته
وهو الوجود البهيم في ذاته
وهو الوجود البهيم في ذاته
وهو الوجود البهيم في ذاته
وهو الوجود البهيم في ذاته
وهو الوجود البهيم في ذاته
وهو الوجود البهيم في ذاته
وهو الوجود البهيم في ذاته

الصفات لا تكون
الصفات لا يمكن
الصفات لا يمكن
الصفات لا يمكن
الصفات لا يمكن

الصفات لا يمكن
الصفات لا يمكن
الصفات لا يمكن
الصفات لا يمكن
الصفات لا يمكن

الصفات لا يمكن
الصفات لا يمكن
الصفات لا يمكن
الصفات لا يمكن
الصفات لا يمكن

الصفات لا يمكن
الصفات لا يمكن
الصفات لا يمكن
الصفات لا يمكن
الصفات لا يمكن

الصفات لا يمكن
الصفات لا يمكن
الصفات لا يمكن
الصفات لا يمكن
الصفات لا يمكن

وجوب الوجود لا يشتركه خارجا عن حقيقة كل واحد منها وهو محال
 لما يتنازع وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود ولا يستعمل الى الثاني
 لا لكل واحد منها ما لا يكون مرثما ما به الاشتراك وما به الاختيار وكل مركب
 محتج الى غيره فيكون ممكنا لذاته هـ فصل في ان الواجب انه واجب
 من جميع جهاته اي ليس له حالة منتظرة لان ذاته كافية فيما له
 من الصفات فيكون واجبا من جميع جهاته وانما قلنا ان ذاته كافية
 فيما من الصفات لانها لو لم تكن كافية لكانت شيئ من صفاته من غير
 فيكون حضور ذلك الغير علتة في الجملة لوجود تلك الصفة وعيبتة
 علتها لو كان كذلك لم يكن ذاته اذا اعتبرت من حيث هي

ليس لذات صفاته فتقلد الى الغير لان ذاته
 ما تامة صفاته والذات على ذلك لا يمكن ذاته
 كانت لكانت شيئ من صفاته من غير
 وجود ذلك الغير علتة لوجود ذلك الصفة
 علتة لعددها ولو كان كذلك لكانت
 الواجب لذاته والواجب الواجب لواجب
 وانما قلنا ان الواجب ان لا يبقى الواجب لان
 انما ان يكون مع وجود الصفة او عددها فان
 كان مع وجود الصفة لم يكن مع عدمها
 للغير فقد فرضناه معلولا للغير
 الصفة لم يكن الصفة معلول للغير خصوص
 الواجب بدون اعتبار الغير وقد فرضنا
 معلول للغير ذاته خلف لا يمكن
 الثبوت للزوم خلف لم يكن
 هذا حال كلام الصنف ١٢ مولانا محمد
 سعادت حسين نطلبه اي لو كان
 وجود الغير علتة لوجود تلك الصفة
 لعدمها لم يكن الواجب لذات الوجب
 الوجود اذا اعتبرت من حيث هي بل لا يمكن
 والقال باطل فالقدم شلويان الملازمة
 ان ذات الواجب مع عدمها فان كان لها الوجود مع
 تلك الصفة او مع عدمها فان كان لها الوجود مع
 غير تا ذات الواجب من حيث هي بل لا يمكن
 وقد بوبت تلك الصفة في تلك الاصل
 وذلك الغير فان لم يكن ذلك الغير علتة لها وقد فرضناه
 علتها لواجبنا خلف وان كان لها الوجود بل لا يمكن
 عدمها من عدم تلك الواجب بدون اعتبار
 ذلك الصفة في ذات الواجب بل لا يمكن
 عدم تلك الصفة في ذات الواجب بل لا يمكن
 عدم تلك الصفة في ذات الواجب بل لا يمكن
 عدم تلك الصفة في ذات الواجب بل لا يمكن
 عدم تلك الصفة في ذات الواجب بل لا يمكن

قوله يجوز الوجود لو كان
بديا لكان حاصلا لان
سئل ما يتعلق بوجوده
في وجوده
ولو كان ما راي
بمعنى الكبر من
السويح والصوره
كان الفيض حادنا
تقدم الخبر على كل
١٢ اصولا
١٣ حيل
١٤ حيل
١٥ حيل

بأسرها مجردا غير عارض للماهيات وهو محال لان انقل المسبب
بمنه كانه اسح
مع الشك في وجوده الخارجي فلو كان وجوده نفس حقيقته
لا حاجة الى تميزه عما سبق اسح
كان الشيء الواحد معلوما ومشكوكا في حاله واحده وهو محال
وهو المسبب وهو موجود الذي هو عينه اسح
وان وجبه الوجود لما كان وجود الباري تعالى مجردا فبان
العلم ان الوجود المطلق اسح
لم يجب له شيء منها كان كل واحد منها مكناله فيكون معلولا
اي التجرود والافتقار اسح
لعله فينزم افتقار واجبا لوجوده في تجرده الى غيره فلا تكون ذاته
كافية فيما له من الصفات هذا فصل في ان الواجب لذاته عالم
بذاته لانه مجرد عن المادة وكل مجرد عن المادة مدرك فهو عالم
بذاته لانه حاصله عنده فيكون عالما بذاته لان العلم هو حصول
العلم

سئل ما يتعلق بوجوده
في وجوده
ولو كان ما راي
بمعنى الكبر من
السويح والصوره
كان الفيض حادنا
تقدم الخبر على كل
١٢ اصولا
١٣ حيل
١٤ حيل
١٥ حيل
لان العلم حاصله
ان العلم هو حصول
العلم
عن المادة
عوارضها عن
الذات المجردة
القائمة بنفسها
وبذاته الذات
اي العالمة فلا
كان وجودها حاصلا
فكون عالمة بنفسها
لتنقضي تساؤل العلوية
العلم ان العلم لا يشاء
بأنه لا يمكن نقله
وهو الاشارة
بالعلم ان العلم لا يشاء
اصلا
سئل ما يتعلق بوجوده
في وجوده
ولو كان ما راي
بمعنى الكبر من
السويح والصوره
كان الفيض حادنا
تقدم الخبر على كل
١٢ اصولا
١٣ حيل
١٤ حيل
١٥ حيل

لأن كل واحد من الناس يعقل ذاته بذاته وإلا لكان له نفسان
 حقيقة الشيء مجردة عن المادة ولو اجتمعا عند المبدأ فالبارى عالم
 حقيقة الشيء المغاير ولا يلزم من كذب الأخص كذب الأعم و
 حقيقة الشيء مجردة عن المادة ولو اجتمعا عند المبدأ فالبارى عالم
 حقيقة الشيء المغاير ولا يلزم من كذب الأخص كذب الأعم و

تفعل الشيء الذي لا يقضي الخلق
 تفعل الشيء الذي لا يقضي الخلق
 تفعل الشيء الذي لا يقضي الخلق
 تفعل الشيء الذي لا يقضي الخلق

حقيقة الشيء مجردة عن المادة ولو اجتمعا عند المبدأ فالبارى عالم
 حقيقة الشيء المغاير ولا يلزم من كذب الأخص كذب الأعم و
 حقيقة الشيء مجردة عن المادة ولو اجتمعا عند المبدأ فالبارى عالم
 حقيقة الشيء المغاير ولا يلزم من كذب الأخص كذب الأعم و
 حقيقة الشيء مجردة عن المادة ولو اجتمعا عند المبدأ فالبارى عالم
 حقيقة الشيء المغاير ولا يلزم من كذب الأخص كذب الأعم و

تفعل الشيء الذي لا يقضي الخلق
 تفعل الشيء الذي لا يقضي الخلق
 تفعل الشيء الذي لا يقضي الخلق
 تفعل الشيء الذي لا يقضي الخلق

تفعل الشيء الذي لا يقضي الخلق
 تفعل الشيء الذي لا يقضي الخلق
 تفعل الشيء الذي لا يقضي الخلق
 تفعل الشيء الذي لا يقضي الخلق

وهو العرف الكمال يتناول ما يكون من مولاتنا محروسا وسجين لآلات أفاعيلها العاليتين

قوله ما لا يستلزم ان الواجب ان يكون ان يكون مقولا
بل يمكن ان يكون مقولا مع سائر المقولات لا يمكن ان يكون مقولا
في التصور مع سائر المقولات لا يمكن ان يكون مقولا
ان يكون مقولا مع سائر المقولات لا يمكن ان يكون مقولا
في التصور مع سائر المقولات لا يمكن ان يكون مقولا
ان يكون مقولا مع سائر المقولات لا يمكن ان يكون مقولا
في التصور مع سائر المقولات لا يمكن ان يكون مقولا

بدل شيء لا خفاء في ذلك ما يمكن ان يعقل وحده يمكن ان يعقل
مع كل واحد من المقولات لا محالة فيمكن ان يقارنه سائر
المقولات في النفس ان ادراك والتعقل هو خصوصية العقول
والعقل مجردة عن المادة ولو احدها وكل ما يمكن ان يقارنه
سائر المقولات في العقل يمكن ان يقارنه سائر المقولات لذاته
وكل ما يمكن اوجبا لوجوده بالامكان العام يجب وجوده له
والا لكان له حالة منتظرة هـ فان قيل لو كان البار يتعل
عالمنا بشئ لكان فاعلا لتلك الصورة وقابلا لها وهو حال
لان القابل هو الذي يستعد للشئ والفاعل هو الذي

قد ثبت إمكان اقتران المقولات
التي هي مقترنة إمكان اقتران
المقولات بالواجب بل لا يخرج
الاجاب ان يكون الواجب محال بالامتناع
طول الواجب في كل ما يمكن للواجب
من الضمان فهو ما يصل له بانفعل
لما من ان الواجب لذاته واجب
جميع جملة ليس كما كان منتظرا
ان يقارن الجود سائر المقولات لذاته
النتيجة الى قولنا ان الواجب في نفسه
ان يمكن ان يكون عالما بالاطلاق فنتضم
العام بحيث تجوده بانفعل في الاطلاق بانفعل
فيلزم كونه ما لا يمكن ان يكون في الاطلاق بانفعل
كان على المصان يقول إمكان الواجب
الوجود في كل ما يمكن ان يكون في الاطلاق بانفعل
للسائق في منتظرا كما لا يخفى على السامع
ان الباري ليعلم عالما بالاطلاق
لاشئ اعين الواجب في صفاته الى الابد
والشئ الواحد لا يكون قابلا لاطلاق
ممكن في الاطلاق في ذاته وهو من
الواجب ان العالمة والخالقة
للتجرب حاصل البنية الى الصورة بل
انما فان طرقت لذات بالنية الى الصورة
وختين في بارك الرب مولانا محمد
سعادته العاليين
منظرة العاليين

مسألة الحكمة

١٤٦

ان الباري ليعلم عالما بالاطلاق
لاشئ اعين الواجب في صفاته الى الابد
والشئ الواحد لا يكون قابلا لاطلاق
ممكن في الاطلاق في ذاته وهو من
الواجب ان العالمة والخالقة
للتجرب حاصل البنية الى الصورة بل
انما فان طرقت لذات بالنية الى الصورة
وختين في بارك الرب مولانا محمد
سعادته العاليين
منظرة العاليين

المتغير من حيث انها متغيرة صوابا في كل وقت
 وهو وان كان في نفسها في كل وقت
 المتغيرة من حيث انها متغيرة صوابا في كل وقت
 وهو وان كان في نفسها في كل وقت
 المتغيرة من حيث انها متغيرة صوابا في كل وقت
 وهو وان كان في نفسها في كل وقت

يفعل الشيء ولا اول غير الثاني فيلزم التركيب قلنا لا يجوز ان يكون

الشيء الواحد مستعدا للشيء التصوري ومفيدا له وهذا لان معنى

كونه مستعدا للشيء انه لا يتغير لذاته ان يتصوره ومعنى كونه فاعلا

ان مفقدا بالعلم على ذلك التصور فلو قلتم انهما متناهيان ومن اعتقد

ان علمه تعالى الاشياء نفس ذاته اعتقد نفى العلم بالحقيقة فصل

في ان الواجب لذاته عالم بالجزئيات المتغيرة وجه كل

يعلم اسبابها علما تاما فوجب ان يكون عالما بها لان من يعلم العلة

علما تاما فوجب ان يعلم ما يلزم عنها لذاتها ولا يمكن ان عالمها بها

لكن لا يدركها مع تغيرها والا كان يدرك منها تارة انها موجودة

عالم بالكلية كما ثبت من قبل ان تعالى
 يعظم بالزم من تلك الاسباب من
 الجزئيات المتغيرة لان العلم بالعلم
 من حيث انها علمة ولا يستلزم العلم
 بالعلم اسع علمه في كل وقت
 استدل ذلك على ان العلم بالعلم
 لذاته يعلم الجزئيات المتغيرة لكونها يعلمها
 من حيث انها متغيرة لا لكونها يعلمها
 من حيث انها متغيرة لا لكونها يعلمها
 من حيث انها متغيرة لا لكونها يعلمها
 من حيث انها متغيرة لا لكونها يعلمها

انها متغيرة في كل وقت
 وتغيرها في كل وقت
 وتغيرها في كل وقت
 وتغيرها في كل وقت
 وتغيرها في كل وقت
 وتغيرها في كل وقت
 وتغيرها في كل وقت
 وتغيرها في كل وقت

الحق قوله صاحب الحركات علم جبريت
 وعبى قال صاحب الحركات علم جبريت
 الملك بقوله تعالى لا يعلم الا الله
 على وجهي ان لا يعلم الا الله
 حيث ان بعضها يقع في زمان
 وبعضها في الماضي
 وبعدها في المستقبل
 اذ لا يمكن ان يكون
 لا علم الا الله تعالى
 لا يعلم الا الله تعالى

غير معدومة وتارة يدرك انها معدومة غير موجودة فيكون لكل

واحدة منها ضرورة عقلية على حدة وواحدة من الصونيات

مع الثانية فيكون واجبا لوجود متغير الذات هفت بل يدرك

على وجه كلي كما تعلم الكسوف الجبري بعينه بانك تقول فيه انه

كسوف يكون بعد حركة كوكب كذا من كذا اشياء بصفة كذا او هكذا

الاجمير العوارض لكنك ما علمت جزئيا لان ما علمت لا يمنع الحمل

على كثيرين وهذا العلم الكلي غير كالتعميم بوجود ذلك الكسوف للشخص

في ذلك الوقت ما لم ينضم اليه المشاهدة ولما لم يكن الحاصل

علم الله تعالى سو ما ذكرنا لم يعلم الجزئيات الا على وجه كلة

الاكتة على السوا
 فليس بالقياس
 اليه بعضها قريبا
 وبعضها بعيدا
 وبعضها كذا كذا
 فاما ان نسبة الى
 جميع الازمنة على السوا
 فليس بالقياس
 اليه بعضها ايضا
 وبعضها حاضر
 وبعضها مستقبل
 الا انما هو في الزمان
 فالوجودات من الليل
 الى الابد مطولت
 في وقت وليس في
 علمه كان ولا يمكن
 بل هي اذنا حاضر
 عندنا فما تغير
 او فانهما بل تغير
 اصلا وليس
 ما لو لم
 من ان علمه تعالى يخط
 بطريق الجزئيات دون
 خصوصياتنا واولها
 قول المشاهدة
 على ان العلم بالاصول
 في الازمان بالعلم بالاصول
 من الفلاسفة فيقولون بان القوى
 الجزئية والدرجات منها
 العلم

سواء فكيف يصح قوله وجوده
في الوجود بمعنى الوجود
بعضها من الوجود والآخر
مادونه تعالى الا لا خلاف
في الوجود بمعنى الوجود
بعضها من الوجود والآخر
مادونه تعالى الا لا خلاف
سواء فكيف يصح قوله وجوده
في الوجود بمعنى الوجود
بعضها من الوجود والآخر
مادونه تعالى الا لا خلاف

فصل في ان الواجب مزيد للاشياء وجواد اما ارادته

فلان كل ما هو معلوم عند المبدء وهو خير غير مناف لما هيته

فايض عن ذات المبدء وكما له المقتضى افيضانه فذلك المشتمل

مرضه له وهذا هو الارادة واما جودة فنقول الواجب لذاته

اما ان يفعل تصدي وشوق الى كمال او يفعل لانه نظام الخير

والوجود في وجود الاشياء على ما ينبغي لا لغرض وشوق الاول

حال لما يتبين ان واجب لوجود ليس له كمال منتظر والقسم

الثاني حتى فهو الجواد الفن الثالث والملائكة

وهي العقول المجردة وهو يشتمل على اربعة فصول

من المادة ١٢

هذا اية الحكيم
سواء فكيف يصح قوله وجوده
في الوجود بمعنى الوجود
بعضها من الوجود والآخر
مادونه تعالى الا لا خلاف
سواء فكيف يصح قوله وجوده
في الوجود بمعنى الوجود
بعضها من الوجود والآخر
مادونه تعالى الا لا خلاف
سواء فكيف يصح قوله وجوده
في الوجود بمعنى الوجود
بعضها من الوجود والآخر
مادونه تعالى الا لا خلاف
سواء فكيف يصح قوله وجوده
في الوجود بمعنى الوجود
بعضها من الوجود والآخر
مادونه تعالى الا لا خلاف

الاشكال ١٢
الاشكال ١٢
الاشكال ١٢
الاشكال ١٢
الاشكال ١٢
الاشكال ١٢
الاشكال ١٢
الاشكال ١٢
الاشكال ١٢
الاشكال ١٢

١٤

والصانع يوجب رتبته
من اللادة ليس رتبته
بما يوجب رتبته
الواحد من غيره لان علم الواجب
لا يتعدا المصنف على ما
الاشياء به هو تعالى فاعلم ان
وقابلها فقلوب الصاوير
الاول للصور العلية من الاشياء

فصل في اثبات العقل وبرهانه ان الصادر من المبدء

الاول انما هو الواحد لا نه بسيط والبسيط لا يصدق عليه الا

الواحد كما مر وذلك الواحد اثنان يكون هوى أو صورة أو عرضا

أو نفسا أو عقلا لا جائزان يكون هو الهوى لانها لا تقوم بالفعل

بدون الصورة ولا جائزان يكون صورة لانها لا تتقدم بالعلية

على الهوى كما مر ولا جائزان يكون عرضا لاستحالة وجوده قبل وجوده

ولا جائزان يكون نفسا والا كان فاعلا قبل وجود الجسم هو محال للنفس

التي تفعل بواسطة الاجسام فتعين ان يكون عقلا وهو المطلوب

فصل في اثبات كثرة العقول وبرهانه ان المتوفرة الاقالات اثنان يكون

الاصل بنسبة الاشياء الى التثنية
وتنوعه فلا تعلم ان يكون
ظاهر للصورة والصادر الاول
علمه واسطة لغيره تعالى
سواء مع قوله
لا تتقدم والصادر الاول
يتقدم بالعلية على سواء مع
قوله قبل وجوده
فإن بوجوبه السابق على وجود
العرف فكيف يكون العرف
اول معلول مع قوله
توابع الالات لان كل ذات في الفرض
الموجودة من عندنا والحواس
ان يقال ان كل ذات فاعلة
لان النفس موجودة والضمير
بالاشياء مع قوله
فان على لان الصادر الاول
يكون فاعلا وعلة لسواء
فان كانت النفس اول معلول
فان كانت النفس فاعلة قبل
والجسم بعد العلم
والاشياء هي عينه في ذلك
الوحيد بالعلم والاشياء هي
البرهان والاشياء هي
ببرهانها
سواء في
منطقه العالي
ببرهانها

ولا يمكن صدور جميع الافلاك من العقل
 من عمل البرهان من العقل
 ليس في البرهان من العقل
 كونه ولا يوجب صدور الافلاك
 ليس بباطن من كل وجه بل في
 هذه الفرضية من الان العقل
 قولان الوعظ في الاشياء

سعادته العالي
 مولانا حسين

عقلا واحدا او فلگا واحدا وعقولا متكثرة لاجازان يكون عقلا
 بان يفرق في بعض ۳۳ ع

واحد الاستقالة صدور جميع الافلاك عن عقل واحد

بيننا ان الواحد لا يصدر عن الا الواحد ولا سبيل الى الثاني

لان الفلك لو كان علة لفلك اخر فاما ان يكون الحاوي علة لوجود

الحوي وعلى العكس لا سبيل الى الثاني لانه احسن واصغر ولا احسن
 اي الحوي ۱۲ م ۳ ع

الا صغرا استحال ان يكون سببا للاشرف والا عظم ولا جازان يكون

الحاوي علة لوجود الحوي لانه لو كان كذلك لكان وجوب وجود
 احادي علة لوجود الحوي ۱۲ م ۳ ع

الحوي متأخرا عن وجوب وجود الحاوي لان وجوب وجود

المعلول مؤخر عن وجوب وجود العلة واذا كان كذلك فعدم
 وهو ل ۱۲ م ۳ ع

قول انفس كقول الحوي
 الا سئل اقرب من العاقل
 ان نسبة القابلة للكون
 والفساد وكون الحوي اصغر
 فاجاب لا حاجة الى البيان
 والحاوي اعظم واشرف
 منه الاخر الا صغرا لا يكون
 علة للاشرف
 هذا هو الحق

العلية لا يبرهن من
 مولانا حسين
 سعادت العالي
 قول انفس كقول الحوي
 ان نسبة القابلة للكون
 والفساد وكون الحوي اصغر
 فاجاب لا حاجة الى البيان
 والحاوي اعظم واشرف
 منه الاخر الا صغرا لا يكون
 علة للاشرف

وإذا لم يكن وجوب الحوي في ذاته
 وجوب الحاوي كان علة
 سببا للاشرف ارتفاع
 التفضيل بين ارتفاع
 انفاضل العرفية الاحكام
 قبول سبب مولانا حسين
 سعادت العالي
 لانه ان اشرف من افادته
 مولانا حسين

قوله وجود الخلاء مع وجود الحواشي ووجود
 الخلاء مستلزامان الخلاء متفرد لا لا يتصور
 استلزام اصلاني وقت ادخل احد
 التلازمين بوجوب ابتناع الآخر ولا يبطل
 ايض متفرد لا يكون متكاملا مع ذلك كان
 عليه الحواشي فيكون ملكية الحواشي بالملك
 مولانا محمد سعادت حسين مظلم

للمحوى مع وجود الحواشي لا يكون متفرد لذاته والا لكان وجوده مع
 اي مان كان متفردا ۱۲۳ س ع
 لا متأخر اعنه وقد فرضناه متأخرا هذا خلف واذا كان عدم
 للمحوى مع وجود الحواشي مكنانا كان وجود الخلاء مكنانا انه هفت
 فظهر ان المؤثر في الافلاك عقول متكررة هداية الحواشي و
 سبب المحوى وهو العقل الثاني معاً مع ان السبب متقدم على المحوى
 اي العقل الثاني ۱۲۳ س ع
 ولكن الحواشي ليس بمتقدم لان السبب بالعلية واما مع المتقدم
 اي ان تلك العظم ۱۲۳ س ع على المحوى ۱۲۳ س ع
 بالعلية لا يجب ان يكون متقدماً بالعلية هداية الحواشي
 والمحوى كل واحد منهما مكن لذاته ولكن ذلك لا يقتضيه الخلاء لان الخلاء
 لا يدوم من ذلك وانما يدوم من اجتماع وجود الحواشي وعدم المحوى ذلك غير ممكن

اعمالى
 موجود ان معالكونها معلولى ملكة
 واحدة وهو العقل الاول ۱۲۳
 مع قوله مع التقدم
 والذى يكون مع المتقدم
 لا يكون متقدماً بالعلية لا ليس بالعلية
 متى يكون التقدم بالعلية ۱۲۳ س ع
 مع قوله بوجوب اشتباهه بوجوب
 سنا وهو ان الحواشي والموجبه
 حظه على مكنان فيمكن عدمها فيعدمها
 ليوم الخلاء فان مكنان الخلاء لا يتم
 سوا مكنان الحواشي على اطلاقا فاجب
 عنه بان عدمها مع الاليتزم مكنان
 من الخلاء لان الخلاء عبارة عن المكنان الخلاء
 عن نشا نخل وهو انما يحصل بوجود المحوى
 وعدم المحوى واما على تقدير عدمها فليس
 بممكن حتى يسي مكنان بل عدم كون
 قائم على تقدير عدمها فان
 فالحال على تقدير عدمها فان
 ما وراء العقل لا يظلم بل عدم
 واداره ليس خلافاً ولا يظلم بل عدم
 فو ان مكنان الوهم
 من دون تصور مكنان
 باقنى ذلك وينفرد بمكنان
 خلافاً لا عن ياد به بالبعد الهوان
 فلهذا من مستلزام ۱۲۳ مولانا محمد
 سعادت حسين
 مظلم الاعمالى

قوله تعالى
 العقل هو عبارة عن كونه
 الوجود في الجانب المادي
 مسبوقاً بالعدم مولانا محمد
 سعادت حسين بنظرة العارضة
 قوله تعالى
 من استمرار الوجود في الجانب المادي
 حيث لا يقف العلم
 سعادت حسين بنظرة العارضة
 قوله تعالى
 من استمرار الوجود في الجانب المادي
 حيث لا يقف العلم

قوله تعالى
 العقل هو عبارة عن كونه
 الوجود في الجانب المادي
 مسبوقاً بالعدم مولانا محمد
 سعادت حسين بنظرة العارضة
 قوله تعالى
 من استمرار الوجود في الجانب المادي
 حيث لا يقف العلم
 قوله تعالى
 العقل هو عبارة عن كونه
 الوجود في الجانب المادي
 مسبوقاً بالعدم مولانا محمد
 سعادت حسين بنظرة العارضة
 قوله تعالى
 من استمرار الوجود في الجانب المادي
 حيث لا يقف العلم
 قوله تعالى
 العقل هو عبارة عن كونه
 الوجود في الجانب المادي
 مسبوقاً بالعدم مولانا محمد
 سعادت حسين بنظرة العارضة
 قوله تعالى
 من استمرار الوجود في الجانب المادي
 حيث لا يقف العلم
 قوله تعالى
 العقل هو عبارة عن كونه
 الوجود في الجانب المادي
 مسبوقاً بالعدم مولانا محمد
 سعادت حسين بنظرة العارضة
 قوله تعالى
 من استمرار الوجود في الجانب المادي
 حيث لا يقف العلم

فصل في ازالة العقل وابدئتها اما كونها ازيلية فاجوه

احدها ان واجب الوجود مستلزم لجملة ما لا بد منه في تاشيها

في معوليه والا لكان له تعالى حالة منتزعة هف والعقول

ايضا مستلزما لجملة ما لا بد منه في تاشيها في بعض لان كل ما

يمكن لها فهو حاصل لها بالفعل والا لكان مستلزما لجملة ما لا بد منه في تاشيها

حادث مسبوق بمادة فتكون هي مادة هف ويلزم من هذا

ازليتها لان المعقول يجب وجوده عند وجود علته التامة

واما كونها ابدية فلانه لو انعدم شيء من الوجود لكان

المعتبرة في وجوده فيكون الباري تعالى او شئ من العقول قابلا

قوله تعالى
 العقل هو عبارة عن كونه
 الوجود في الجانب المادي
 مسبوقاً بالعدم مولانا محمد
 سعادت حسين بنظرة العارضة
 قوله تعالى
 من استمرار الوجود في الجانب المادي
 حيث لا يقف العلم
 قوله تعالى
 العقل هو عبارة عن كونه
 الوجود في الجانب المادي
 مسبوقاً بالعدم مولانا محمد
 سعادت حسين بنظرة العارضة
 قوله تعالى
 من استمرار الوجود في الجانب المادي
 حيث لا يقف العلم
 قوله تعالى
 العقل هو عبارة عن كونه
 الوجود في الجانب المادي
 مسبوقاً بالعدم مولانا محمد
 سعادت حسين بنظرة العارضة
 قوله تعالى
 من استمرار الوجود في الجانب المادي
 حيث لا يقف العلم

ع

قوله استدراكه اي قبول ما سلمه مختلفين العقل
ان استدراكه اي قبول ان صدور استعداده من العقل
من جهة العقل المفارق ولو كان ذلك الاستعداد من العقل
العقل المفارق كان ثابتا بالذات على حالة واحدة ضرورة ان ابدية
الاستعداد لا يتغير مع تغير الصور المتعاقبة المتعاقبة
باعتبارها في تلك الحالة واحدة ضرورة ان ابدية
الاستعداد لا يتغير مع تغير الصور المتعاقبة المتعاقبة
باعتبارها في تلك الحالة واحدة ضرورة ان ابدية
الاستعداد لا يتغير مع تغير الصور المتعاقبة المتعاقبة
باعتبارها في تلك الحالة واحدة

العنصرية وليس استعداد الشيعي لقبول لصورة من جهة
العقل المفارق ولا لما تخير الاستعداد بل استعداده
بسبب الحركات السماوية وكل حادث مسبوق بشروط سبق
حادث لان الحركات المحدثه اما ان توجد دائما او بعد حدوث
حادث اخر لا سبيل الى الاول والا لزم دوام الحوادث فهذه
الحوادث اما ان توجد على سبيل الاجتماع او على التعاقب
لا سبيل الى الاول والا لزم اجتماع امور لها ترتب في الوجود
بدونها وهو محال فقبل كل حركة حركة وقبل كل حادث
حادث لا الى اول فان قيل لعقله انه يستحيل ترتب امور غير متناهية

قوله استدراكه اي قبول ما سلمه مختلفين العقل
ان استدراكه اي قبول ان صدور استعداده من العقل
من جهة العقل المفارق ولو كان ذلك الاستعداد من العقل
العقل المفارق كان ثابتا بالذات على حالة واحدة ضرورة ان ابدية
الاستعداد لا يتغير مع تغير الصور المتعاقبة المتعاقبة
باعتبارها في تلك الحالة واحدة ضرورة ان ابدية
الاستعداد لا يتغير مع تغير الصور المتعاقبة المتعاقبة
باعتبارها في تلك الحالة واحدة ضرورة ان ابدية
الاستعداد لا يتغير مع تغير الصور المتعاقبة المتعاقبة
باعتبارها في تلك الحالة واحدة

قوله استدراكه اي قبول ما سلمه مختلفين العقل
ان استدراكه اي قبول ان صدور استعداده من العقل
من جهة العقل المفارق ولو كان ذلك الاستعداد من العقل
العقل المفارق كان ثابتا بالذات على حالة واحدة ضرورة ان ابدية
الاستعداد لا يتغير مع تغير الصور المتعاقبة المتعاقبة
باعتبارها في تلك الحالة واحدة

قلنا لان اذا اخذنا جملتين احدهما من مبدئ معين الى غير النهاية
 وانخرنا ما قبله بمبتدئ واحد واطبقت الثانية على الاول بان يقابل
 الجزء الاول من الجملة الثانية بالجزء الاول من الاولى والثاني بالتاني و
 هلم جرا فاما ان تتطابق الى غير النهاية وتنقطع الثانية لا سبيل الى
 الاول ولا الاك ان الزائد مثل الناقص في عدد الاحاد هف فيلزم
 لا تظلم فتكون الجملة الثانية متناهية والاولة زائدة عليها بعد
 متناهية والزائد على المتناهي بعدد متناه يجهل ان يكون متناهي خاتمة
 في احوال النشأة الاخرى هداية النفس بعد خراب البدن
 اما ان تفسد وتتعلق بيد اخر على سبيل التناخر وتبقى

السلسلة الاولى بان
 السلسلة الثانية بان
 يقابل الجزء الاول من
 الجملة الثانية بالجزء
 الاول من الاولى والثاني
 بالتاني وتنقطع الثانية
 لا سبيل الى الاول ولا
 الاك ان الزائد مثل
 الناقص في عدد الاحاد
 هف فيلزم ان تظلم
 فتكون الجملة الثانية
 متناهية والاولة
 زائدة عليها بعد
 متناهية والزائد على
 المتناهي بعدد متناه
 يجهل ان يكون متناهي
 خاتمة في احوال النشأة
 الاخرى هداية النفس
 بعد خراب البدن اما ان
 تفسد وتتعلق بيد اخر
 على سبيل التناخر وتبقى

مولانا محمد سعادت حسين
 مولانا محمد سعادت حسين
 مولانا محمد سعادت حسين
 مولانا محمد سعادت حسين

الفاسد يتعدى والقابل ليس عليه ليس
بشيء تقبله مع المقبول قبل عليه ليس
بشيء تقبله مع المقبول قبل عليه ليس
بشيء تقبله مع المقبول قبل عليه ليس

موجودة بلا تعلق لا سبيل الا اول اذ النفس لا تقبل الفساد ولا

كان فيها شيء يقبل الفساد وشي يفسد بالفعل لان الفاسد
وهو المادة ١٢ م ٣ ع

بالفعل غير القابل للفساد فتكون مركبة هف ولا سبيل الا الثاني

لان النفوس حادثة مع حدوث الابدان ان يكون التناسخ حالاً

ولان لبدن الصالح للنفس كاي وفيضان النفس عن مبدئها

فكل بدن يصلح ان يتعلق به نفس فلو تعلق به نفس اخرى على سبيل

التناسخ تعلق بالبدن الواحد نفسان مدبرتان له وهو محال

اذ لا يشعر كل واحد من العقلاء من ذاته الا نفساً واحدة

فظهر القول ببقاء النفس بعد الموت بلا تعلق هذا بالذات

في الخارج شيئاً وقبول وعدم قائم
بذلك الشيء ١٢ من المبدأ
قوله التناسخ ويمن ان يتسلسل
على بطلان التناسخ ان يتسلسل
البدن اما ان يكون اختيارياً
او اضطرارياً والاول باطل بالضرورة
اذ كل ما قبل يعلم ان الموت
اضطراري ليس باختيار
كيف والانسان يولد اسبوبة
والموت يمد كمنجاة فتعبر الثاني
فتقول اذا كان تعلق النفس
بالبدن اضطرارياً فتعلقها
بالاستعداد نوعي لبدن نوعي والبراد
النفس ببدن نوعي لبدن نوعي
بما والناسخ باطل ولا يلزم
الواحدة مع الابدان واللازم يتسلسل
من ضرورة ان النفس الواحدة لا
الابدان ولو كانت النفس الواحدة
ببيرة النوع وهو بالبدن فلا يكون نفساً واحدة
فبين الاصل وهو بالبدن فلا يكون نفساً واحدة
التناسخ لان البدن اخص من
قد يطل لفساد اخص من
لان الاستعداد اخص من
البدن اخص من
النفس يتعدى احوال اخص من
الاشياء الاضطرورية وغنا ما يخل
على بالضرورة في النوع
بشيء تقبله مع المقبول قبل عليه ليس
بشيء تقبله مع المقبول قبل عليه ليس
بشيء تقبله مع المقبول قبل عليه ليس

الاشياء الاضطرورية وغنا ما يخل
على بالضرورة في النوع
بشيء تقبله مع المقبول قبل عليه ليس
بشيء تقبله مع المقبول قبل عليه ليس
بشيء تقبله مع المقبول قبل عليه ليس

فلا تتبين بأدراك الحقائق النفس الناقصة من غير اطلاع
 لا يتبين بأدراك الحقائق النفس الناقصة من غير اطلاع
 لا يتبين بأدراك الحقائق النفس الناقصة من غير اطلاع
 لا يتبين بأدراك الحقائق النفس الناقصة من غير اطلاع

ادراك الملازم حيث هو لا كما لو عنده الذوق والنور عنه البصر
 والملازم للنفس الناطقة انما هو ادراك المعقولات بان تتمكن
 من تصور قدرها يكن ان تبين من الحق الاول وانها واجب الوجود
 لذاته في جميع جهاته برى عن النقائص منبع لفيضها الخبير على الوجه
 الا صوب ثم ادراك ما يتوقف عليه بعد من العقول المجردة
 والنجوم الفلكية والاجرام السماوية والكمائنات لعنصرية حتى تصير
 النفس بحيث يرتسفيها بجميع صور الموجودات على الترتيب
 الذي هو لها وهذا الادراك حاصل لها بعد الموت
 ايضا فتكون اللذة حاصلة بعد الموت وانما قلنا ان هذا

الملازم من ان كان ذلك
 من غير اطلاع
 فلا تتبين بأدراك الحقائق النفس الناقصة من غير اطلاع
 لا يتبين بأدراك الحقائق النفس الناقصة من غير اطلاع
 لا يتبين بأدراك الحقائق النفس الناقصة من غير اطلاع
 لا يتبين بأدراك الحقائق النفس الناقصة من غير اطلاع

الاولى من ان يكون العقل والنفوس في صور الموجودات
 السماوية والكمائنات النفسانية في صور الموجودات
 السماوية والكمائنات النفسانية في صور الموجودات
 السماوية والكمائنات النفسانية في صور الموجودات

على قول لا تخلج

الابن ادنا كما لا سور الكلية

الابن ادنا كما لا سور الكلية بواسطة القوة العاقلة لا بواسطة القوى اجسامية وانما تلج الى قوى اجسامية في احساس اجزائنا المادية ١٢

لو كان لذة حصلت في الحياة فبالنفس لا يمكن

فواجب عن الروح ان

الذات كخبر في الدنيا

الادراك حاصل لها بعد الموت لان النفس لا تحتاج في

اي النفس ١٢

تعلقها الى الالة الجسدية فيكون تعلقها حاصل بعد

الموت وعدم حصولها حالة تعلق النفس بالبدن انما كان

اي اللذة ١٢

لقيام المانع وهو التعلقات البدنية والعلائق الجسمانية

وهي الاشتغال البدنية من الطعام والشرب والملابس ١٢

هذا اية الاثر ادراك المنافع من حيث هو منافع والمنافع

لنفس المناطقة انما هو الحياة المتضادة للكمال فانفس اذا

فارت بالبدن وتمكنت فيها الهيات المتضادة للكمال ادركت

فيعرض لها الالم العقل هداية النفس الكاملة

اي النفس ١٢

بتصورات حقائق الاشياء وبالاعتقادات البرهانية اذا

عائبة على الذات لتعلق
والنفس بسبب التعلق
بالبدن شغل تام بالذات
اجسامية فلذلك تم تعلق
الى كمالها الثاني فلذا افان
البدن انقضت الذات
اجسامية فقد انما جيت الى
كمالها الثاني وعلت كمالها
فانقضت به ١٢ النظر الى
تقبيل من العرفين الكامل
الكونين مولا انما جيت
سلوت حسين الذات لكون
افادته طالعة على انما نفس
بجسدية لان الذي قد يكون
من بيت بوسنا من الامر ولكن
الدينية استعصم من الامور
الان في وقت حصول النفس
بعد الفارقة من ادراك
لمن لا يمكن ادراك
ما قلت ولم لم في الدنيا
كلمة وهو النظر
الجسمانية ١٢ النظر
الفاضل العرفين
الكامل بتقبيل ربه
الكونين مولا انما جيت
سعادته
الذات لكونه
افادته طالعة
على انما نفسين

قوله التثنية
 ابن كائن هو صفة
 بالاطلاق
 وبمنزلة عن الزمير
 قوله
 مظهرا للعالى
 منقصة من اضافة
 تقدير ال صديق لادنى
 لالبسة لان ذلك ليس
 لا يلائم الرعل الا الصلح
 في القول والعمل انوالا
 في عبادت من وعظله
 قوله كبر الجاهل

حصل لها التثنية عن العلائق الجسدية اتصلت بالعالم
 القدي في حضرة جلال رب العالمين في مقعد صدق
 عند مليك مقتدر فان لم يحصل لها التثنية عن العلائق
 الجسمانية بل بقي فيها الهيات البدنية تصير محجوبة عن الاتصال
 بالسعادة فتأذي بها عظيم لكن ليس هذا الامر لا نر ما
 بل امر عارض غير لازم فيزول لاله الذي كان لاجله هداية
 النفوس الناطقة الساذجة اذا ظهر لها ان من شأنها ادراك
 الحقائق فكسب الجاهل من العلوم لزم لها من هذا الكسب
 شوق الى الكمال فاذا فارقت البدن وليس معها سبب الكمال والتفهيم

وهو الملك
 اي مجلس
 اي ما قبله

اي مجلس
 اي ما قبله

وهو الله سبحانه
 اي النفس

المانعة عن الاتصال بالقدس
 اي النفس

ادنى

اي العجب

اي النفس
 اي النفس

اي النفس
 اي النفس

اي النفس
 اي النفس

اي النفس
 اي النفس

وهو الله
 اي النفس

قوله ان الشيخ الجاهل يتخلقا
 عن ان النفوس الناطقة اذا ظهر لها العجب
 عن الكمال اذا نظر لها العجب
 من شانه اذا كان الخلق
 الجاهل من العاصم
 ان على العجب
 المعلوم
 هذا اية الحكمة
 فان لم يكن ساذجة
 فانما توارثت من الكمال
 الا ان يقال ان الراد
 الجاهل من العلوم
 كسب الجاهل
 لا اكل ولا الاثر
 انما كسبت بعض الجاهل
 وقت في اتصال
 وزمها بسبب
 شوق الى الكمال في رطل
 الجاهل من خلقه
 باذنه كما قد مضى
 بعد من رجع الخلق
 فلهذا ان من شأنها ادراك
 الحقائق فكسب الجاهل
 من العلوم لزم لها من هذا الكسب

قوله ان الكمال من خلقه
 باذنه كما قد مضى
 بعد من رجع الخلق
 فلهذا ان من شأنها ادراك
 الحقائق فكسب الجاهل
 من العلوم لزم لها من هذا الكسب

لله قوله عند حمله الكمال مع العلم كرس قوله عن البيات حاصله ان النفوس

لها الام العظيم وهو الم النار الروحانية الموقدة التي تطلع على الافئدة

هداية النفوس الناطقة لم تكتسب بعلم والشرف ولا تشاق ايضاً التي

اليه اذا فارقت البدن وكانت خالية عن الهيئات البدنية الودية اي الصفات الذميمة ۱۲

حصل لها النجاة من العذاب الخالص من الاله فكانت البلاءة

ادنى الى الخلاص من فطانت تبرأه واما اذا لم تكن خالية عن الهيئات لعدم شوقها الى الكمال ۱۲ لشوقها الى الكمال وعدم الوصول اليه بعد المفارقة ۱۲

البدنية تقام بفقدان البدن وتبقى في كدراً الهيو لى مقيدة

بسلاسل العلائق فتكون في غصنة وعذاب اليم ومن اراد وهي الشبهات الجمانية ۱۲ م س ع

الاستقصاء في الحكمة والوقوف على مذهب الحكماء ان يبلغ القصوى ۱۲ م س ع

فليترجم الكتابنا المستبينة الأسترا فقط

التي كانت
تسكن في اللذات
بجسدية وجمادات
عند الموت
فبها جبروت
لمقت الالهيا
والموت فيها كعب
المفارقة كانت
التي تبرز في الدنيا
وهي الشبهات
وتفكون في غصنة
وهي الشبهات الجمانية
موتها موتاً
بظلمة العلي
البدن الذي
تسكن في اللذات
بجسدية وجمادات
عند الموت
فبها جبروت
لمقت الالهيا
والموت فيها كعب
المفارقة كانت
التي تبرز في الدنيا
وهي الشبهات
وتفكون في غصنة
وهي الشبهات الجمانية
موتها موتاً
بظلمة العلي
البدن الذي

الاستقصاء في الحكمة والوقوف على مذهب الحكماء ان يبلغ القصوى ۱۲ م س ع

مصنف ہدایۃ الحکمت

ہدایۃ الحکمت کے مصنف علامہ اشیر الدین مفضل بن عمر ابہری بہت بڑے عالم و فاضل اور علوم عقلیہ میں مہارت کاملہ رکھتے تھے، خاص طور پر علوم حکمیہ میں آپ کا مرتبہ انتہائی بلند تھا۔ امام فخر الدین رازی کے مشہور تلامذہ میں شمار ہوتے ہیں۔ آپ نے ۶۶۰ھ میں وفات پائی۔ آپ کی بلند پایہ تصانیف میں سے چند ایک مندرجہ ذیل ہیں:

- | | | | |
|-----|----------------------|-----|-----------------------|
| (۱) | ایسا غوجی (منطق) | (۲) | کشف الحقائق (منطق) |
| (۳) | المغنی (جدل) | (۴) | الترجیح الثامل (بیئت) |
| (۵) | زبدۃ الاسرار (فلسفہ) | (۶) | ہدایۃ الحکمت (فلسفہ) |

ہدایۃ الحکمت کی بہت سی شرحیں لکھی گئی ہیں جن میں سے علامہ کمال الدین میر حسین میبدی المتوفی ۹۱۰ھ، علامہ محمد صدر الدین شیرازی المتوفی ۱۰۵۹ھ، اور علامہ عبدالحق خیر آبادی المتوفی ۱۳۱۶ھ کی شروحات بہت مشہور ہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

مصنف کی دیگر کتابیں

مناجح المراتب

تعلیم الصرف

الحکم المظن

تعلیم المنطق

ذواہبیت

7950