

135882



6850

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

ویساچہ

135882

علم کلام ایسا ضروری اور لا بدی علم ہے جسکو کئی وجوہ سے باقی اسلامی علوم پر فوقیت کا فخر حاصل ہے۔ اسلام پر جو طرح طرح کے ناگوار حملے کئے گئے ہیں اور چاروں طرف سے یہ ناپاک حملوں کے تیروں کا ہدف بنایا گیا ہے اسکی مدد دہی میں صرف علم کلام ہی کو قلم اٹھانے کا فخر حاصل ہے۔ اس نے جو اہلین کو ایسے دندان شکن جواب دئے اور ایسے زبردست پیرایہ میں غولی اور خوش سلوبی سے انکی تردید کی کہ قیامت تک اس غیر معمولی مہر دہی کا سنہری سپہرا سکے سر پر باندھا رہیگا۔ اس فن میں بڑے بڑے اولو العزم اور جلیل القدر فاضلو نے کتابیں لکھیں اور سہرا ایک نے اپنی دماغی قابلیت اور خدا داد ولایت کا پورا پورا ثبوت دیا ہے۔ مگر حجۃ الاسلام ابو حامد محمد غزالی رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب **فتاویٰ الاعتقاد** سے انکو وہی نسبت ہے جو ستاروں کو چودھویں شہ کے چاند سے نسبت ہے۔ علامہ مصنف کی اگرچہ تمام تالیفات ایک سے ایک اعلیٰ ہیں مگر اس کتاب میں مصنف نے بہت کچھ جگر کاوسی سے کام لیا، اسکے مضامین کے اکلوتے موتی چونکہ عربی زبان کے صندوق میں مقفل تھے اسکے باعث اردو خوانوں کے لئے یہ سر بہر پڑے ہوئے تھے لہذا ضرورت تھی کہ انہیں اردو لٹریچر کا لباس پہنا کر اردو خوانوں کے آگے پیش کیا جائے جو اس ضرورت کو سب سے پہلے فخر قوم۔ علم پرورد مجسم حمت۔ یہی خواہ قوم۔ دہی معاملات میں نہایت عقیدت مند دہی سے حصہ لینے والے محیر الطبع جناب مولوی محبوب عالم صاحب مالک و ایڈیٹر پریس اخبار لاہور نے محسوس کر کے

یہ خدمت میرے سپرد کی۔ میں اس لائق نہ تھا کہ یہ بوجھ میرے سر پر ڈالا
کیونکہ نہ میں اردو لکھ سکتا تھا اور نہ ہی پہلے کبھی
کتاب کے ترجمہ کرنے کا مجھے اتفاق پڑا ہے۔ مگر تاہم جناب ممدوح کے
کے مطابق جس طرح مجھ سے بن پڑا میں نے اسکا ترجمہ کر دیا۔ چنانچہ اپنی
کاسدہ یہ یہ ناظرین کرتا ہوں۔ اور اگر بحکم الانسان مرکب من الخطا والنسي
کہیں مجھ سے سہو ہو گیا ہو تو آپ مطلع فرمادیں۔ نہایت شکریہ کے
اسے قبول کیا جائیگا۔ اور دوسرے ایڈیٹرز میں اسکا خیال رکھا جائیگا۔

خاک

محمد فیض الحسن عفی عنہ مولوی فاضل

(متوطن پھین۔ ضلع جہلم)

کتاب الاعتقاد فی الاعتقاد

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِیْنَ وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰی رَسُوْلِهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَصَحْبِهِ اَجْمَعِیْنَ

جن لوگوں کو خدا نے نور ایمان اور ذاتی استعداد عطا فرمائی ہے وہ بخوبی جانتے ہیں کہ شرع اور عقل میں تنازعہ اور تضاد ہرگز نہیں ہے۔ اور یہ بھی جانتے ہیں کہ عقل بغیر شرع کے بالکل بکلی ہے۔ اور شرع عقل کے سوا اپنا مدعا پورا نہیں کر سکتی۔ صرف تقلید ہی کے عمیق گڑبوں میں گر جانا اور محض ظواہر کا ہی دیکھنا اور ہٹا پھرتے درجہ کی پست ہمتی اور بیوقوفی ہے۔ اور صرف عقل ہی پر سوار ہو کر شرع کو بالکل نظر انداز کر دینا ہر ایک مذہبی اور تمدنی عقل میں ہی سے کام لینا کہینہ پن ہی نہیں بلکہ قانون قدرت پر سخت حملہ ہے۔ تقلید اور اتباع ظواہر کے دلدازے تفریط کے اعلیٰ مراتب پر پہنچنے اور صرف عقل ہی کا راگ گانے والے افراد کی پالیسی کو خوب ترقی دے رہے ہیں۔ پہلے حضرات کو سمجھ لینا چاہئے کہ شرع کا مستند قرآن کریم یا قول رسول ہے۔ اور قول رسول کی صداقت کو راستی کی کسوٹی پر پرکھنا عقل ہی کا کام ہے اور عقل کے طرفداروں (فلاسفہ اور معتزلہ) کو خیال رکھنا چاہئے کہ جب تک شرع کی نورانیت سے چراغِ عقل کو روشن نہ کیا جائے محض عقل سے مذہبی مشکلات پیدا کیوں حاصل کرنا کا بسہارا ہے۔ عقل مستند است اور صحیح تلمیح کی بات نہ کہیں

فرمائیے۔ اور قرآن کو سورج کی طرح خیال کیجئے۔ اندھیری رات میں آنکھ تو بدستور قابل دیکھنے کے ہوتی ہے مگر سورج کے نہ ہونے کی وجہ سے پیاری کالعدم ہوتی ہے۔ اور دن کو سورج نصف النہار پر کھڑا ہو کر اپنی نورانی کرنیں اہل ارض پر ڈالتا ہے اور اپنی داؤد و دیش میں کوئی کجی نہیں رہنے دیتا مگر پیارے اندھوں کے حق میں دن اور رات دونوں برابر ہوتے ہیں۔ ایسے ہی عقلی حضرات اگر محض عقل ہی کے بہرہ پر حقائق و دقائق کے حل کرنے اور مذہبی مشکلات کو کھولنے کھڑے ہونگے اور شرع کی نورانی شعاعوں سے اپنی آنکھیں بند کر دیں گے تو سخت اندھیروں میں اٹھ پاؤں مار رہے جائیں گے۔ علی بن ابی القیاس اگر تقلیدی پارٹی کے آدمی صرف تقلید اور ظواہر کے اتباع ہی کے پیچھے پڑے رہیں گے اور تحقیق و تدقیق کی طرف مطلق توجہ نہ کریں گے تو اندھے کے اندھے ہی رہیں گے۔

الغرض جیسے آنکھ بغیر سورج کے کسی کام کی نہیں۔ اور سورج ہو اور آنکھ نہ ہو تو سورج کی روشنی بیکار ہوتی ہے ویسے ہی عقل بغیر شرع کے بالکل نکلی ہے اور شرع بغیر عقل کے بے سود۔ فلاسفہ اور معتزلہ تو محض عقل ہی کے مورہے اور شرع کو بالائے طاق رکھ دیا۔ اور اصحاب ظوہر نے شرع کی کچھ ایسے جاہلانہ اسلوب سے تقلید کی کہ اسکے احکام کے مغز نکالنے اور انکی ماہیات کی تہ تک پہنچنے کو کفریات میں خیال کرنے لگے۔ مگر واہ رے اہل السنۃ والجماعۃ کہ جنہوں نے دونوں کو ماتھ سے نہیں جانے دیا۔ اگر عقل سے کام لیا ہے تو شرع کی حدود سے باہر نہیں نکلے۔ اور اگر شرع کو لیا ہے تو بھی عقل کو پورا پورا دخل دے کر۔ عرضیکہ اہل السنۃ والجماعۃ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان خیر الامور وادوا ساظھا کو پورا پورا دستور العمل بنایا ہے۔ اور کسی امر میں بھی اس روحانی مرکز سے ایک انچ بھڑھی باہر قدم نہیں رکھا۔ یہاں تک کہ اس کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد میں چار تہیدیں اور چار باب ہیں۔ تہیدیں

میں تو علم کلام کے ضروری یا غیر ضروری۔ اسکے فرض کفایہ یا فرض عین ہونے کے متعلق بحث کی جائے گی۔ اور پہلے باب میں خدا کے متعلق دس دعاوی ہم ثابت کرینگے۔ دوسرے باب میں صفات باری کی۔ اور تیسرے میں خدا کے افعال کی تحقیق ہوگی۔ چوتھے باب میں خدا کے رسولوں پر بسط بحث کی جائے گی۔

پہلی تہمید

اس بارہ میں کہ علم کلام میں خوض کرنا اور اسکی تحقیقات کی چھان بین کرنی نہایت ضروری اور اہمیت بالشان امر ہے۔ بلکہ اسلام کے اعلیٰ مقاصد میں شمار کیا جاتا ہے۔

ایسے امور کے درپے ہونا کہ جنسے نہ دنیاوی ترقی متصور ہو اور نہ روحانی کمالات کے قیمتی گوہر ہاتھ لگیں۔ صرف شقاوت اور دین و دنیا کی بد نصیبی کا باعث ہوتا ہے۔ خواہ وہ امور عملیات کے قبیل سے ہوں یا علمیات کے۔ انسان کو چاہئے کہ جہاں تک ہو سکے ابدی سعادت اور روحانی نجات اور دائمی راحت و خوشی کے حاصل کرنے اور دائمی شقاوت اور ابدی رذائل و قباحتوں سے بچنے کی کوشش کرے۔

انبیاء علیہم السلام نے اپنے اپنے زمانہ میں لوگوں کو صاف اور کھلے نقطوں میں بتا دیا ہے کہ بندوں پر خدا کے بہت سے حقوق اور انکے افعال احوال و عقائد۔ الغرض انکی روزانہ حرکات و سکنات اور ہر قسم کے جذبات کو خدا تو کریم سے خاص تعلقات ہیں۔ مثلاً جو شخص کذاب یا کافر یا ظالم ہوگا اسکا ٹھکانا ہمیشہ کے لئے جہنم میں ہوگا۔ اور جو راست گو مسلمان عادل ہو اسے جنت میں بھیجا جائیگا۔

انبیاء علیہم السلام نے اپنے تبلیغی احکام میں صرف زبان پر ہی اکتفا نہیں

کی بلکہ اپنی صداقت اور مامورین اللہ ہونے کے ثبوت میں بہت سے
 حیرت انگیز خوارق اور بشری طاقت سے خارج اور ما فوق العادت امور
 پیش کئے ہیں جنہوں نے زمانہ کے نامور عقلا کو حیرت میں ڈال دیا۔ سو ان
 خوارق کے مشاہدہ کرنے یا اخبار متواترہ کے ذریعہ انکو سمجھنے سے قبل اسکو
 کہ ان ما فوق العقل امور پر کافی غور و تدبر کیا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ
 یہ امور معجزات سے ہیں یا کہ طلسمات اور دنیاوی حیرت انگیز کارناموں
 مسہرہ می وغیرہ سے۔ انسانی طبیعت ان خدائی احکام کے تسلیم کرنے اور
 ان معجزات کے امکان صدق کی طرف جھک جائے گی۔ اور اس میں ایک
 ایسی حالت اور کیفیت پیدا ہو جائے گی جو اسکے سابق اطمینان اور قرار کو
 اٹھا کر خوف اور موت کا فکر۔ بیقاری۔ دنیا کی بے ثباتی کا پورا پورا نقشہ
 اسکے اندر کھینچ دے گی۔ انسانی طبیعت میں قوت برقی کی طرح ضروری بات
 کھٹکے گی کہ موت ایک دن آنے والی ہے۔ اور اس تشاہل اور بے درمی
 اس تکبر اور رعونت۔ اس انا و لا غیر می اور انا الحق کی لغو زنی کا خمیازہ
 ایک دن مجھے ضرور اٹھانا پڑے گا۔ یہ کڑو فقر یہ ہما ہی یہ دنیاوی وجاہت و
 عظمت یہ دولت و ثروت ایک گھڑی کی مہمان ہیں۔ اور موت کے بعد کے
 واقعات جو اس وقت مجھ سے پوشیدہ ہیں ایک دن مجھے ضرور پیش
 آنے والے ہیں۔

انسانی طبیعت کی جبلت ضرور اسپر آمادہ ہو جائے گی کہ اس
 تکامل اور بے پردہی کو چھوڑ کر موت کی تیاری کرے اور نقشہ قبر
 اور آنے والے عظیم الشان اور خطرناک سفر کی ضروریات کو بہم پہنچائے
 اسکو ضروری بات سوچیں گی کہ حضرات انبیاء علیہم السلام باوجود بوجہ ان
 نے اپنی تصدیق کے لئے ہزار نامعجزات و خوارق عادات دکھائے ہیں۔
 ایسے شخص سے صدق و حقیقت میں کم نہیں ہیں جو تمکو یہ کہے کہ تمہارے گھر میں

روبرو ایک شیر بہر یا اور کوئی مہیب درندہ کہس کیا ہے۔ دیکھنا اندر نہ جانا
ورنہ نکتہ اصل بن جاؤ گے۔ ہم اسکی اسباب کے سنتے ہی محض اس بنا پر کہ
شیر کا ہمارے اندر گھس جانا ممکنات میں سے ہے۔ موت کے ڈر سے اندر جانا
تو کجا اسکے نزدیک تک جانا بھی گوارا نہ کریں گے۔ حالانکہ ہم یقیناً جانتے ہیں کہ
موت ایک دن ضرور آنے والی ہے۔ جب صرف موت کے ڈر سے ہم اعتقاد
اپنے بچاؤ کی کوشش کریں گے تو موت کے بعد کے واقعات کے متعلق ہمیں
عیوں نہ فکر دامگیر ہونا چاہئے۔ ہونا چاہئے اور ضرور ہونا چاہئے۔ یقیناً ہم
ان آئندہ پیش آنے والے واقعات کی نسبت جہاں تک ہمارے ذہن
کی رسائی ہوگی بحث کریں گے اور سوچیں گے کہ آیا اس قسم کے واقعات کا
پیش آنا ممکنات میں سے ہے یا محالات سے۔

یہ جو کہتے ہیں کہ ہمارا ایک پیدا کرنے والا ہے۔ اسکے بہت سے حقوق
ہیں۔ اگر ہم اسکے احکام کے مطابق چلیں گے تو ہم سیدھے جنت میں
جائیں گے ورنہ دوزخ میں۔ اور ہم خدا کے رسول ہیں اور تمہاری بہتری
کے لئے دنیا میں بھیجے گئے ہیں۔ تو اسوقت ہکو ضرور یہ خیال کرنا پڑے گا
کہ آیا ہمارا پیدا کرنے والا کوئی خدا ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو وہ مشکل ہے یا
نہیں۔ کیونکہ امر وہی اور عباد کو اور امر و نواہی کی تکلیف دینا اور حضرات انبیاء
تو یہودی خلائق کے لئے بھیجا وغیرہ وغیرہ بغیر قوت گویائی کے ممکن نہیں۔
اور اگر مشکل ہے تو ہماری اطاعت یا عدم اطاعت پر اسکو ثواب و عقاب
دینے کی قدرت ہے یا نہ۔ اگر ہر ایک بات پر قدرت ہے تو ہر ایک نبی اپنے
سے دعوت رسالت میں سچا ہے یا نہیں۔ اور اگر خدا کی ہستی اسکا مشکل ہونا
سکا ہر ایک امر پر قادر ہونا ان حضرات انبیاء علیہم السلام کا اپنے دعاوی
میں سچا ہونا۔ یہ سب امور ہمارے روبرو یقیناً ثابت ہو جائیں تو ہمارے دلوں
میں دنیا کی بے ثباتی اور اسکی ہر ایک دلفریب قوت کا زوال۔ عالم عقبتے کی طرقت

انتقال کا پورا پورا نقشہ اتر آئیگا۔ تو جب یہ سب کچھ ہے تو ان تمام امور یعنی
 خدا کی ہستی اسکی صفات و افعال انبیاء علیہم السلام کی صداقت وغیرہ سے
 بحث کرنے والا بھی حکیم کلام ہے۔ اور اسی کی ضرورت پر اس تمہید میں بحث
 کرنا ہمارا مقصود بالذات تھا۔

ایک مقام پر ایک حدیث واقع ہوتا ہے اور وہ یہ کہ یہ تو ہم نے مانا کہ
 حضرات انبیاء علیہم السلام کی زبانی آئندہ پیش آنے والے واقعات کو منکر
 طبیعت میں ضرور ایک گھبراہٹ سی پیدا ہو جاتی ہے۔ اور تزکیہ نفس اور دنیا
 کی چند روزہ خواہشات کے چھوڑنے پر طبیعت آمادہ ہو جاتی ہے۔ مگر دیکھنا
 اس بات کو ہے کہ یہ گھبراہٹ اور انبعاث جبلت اور مقتضائے طبع کا
 نتیجہ ہے یا موجب شرع کا۔ ہم تجربہ سے کہتے ہیں کہ آپکی گذشتہ مثال ہونا
 ایک شخص کے شیر سے بھوکو ڈرانے کی صورت میں ہمارا اندر نہ جانا اور موت
 ڈرنا وغیرہ محض انسانی طبیعت کا مقتضائے تھا۔ موجبات شرع کو وہاں پر مطلقاً
 دخل نہ تھا۔

اسکا جواب اول تو یہ ہے کہ ہم آخر کتاب میں مقتضی عقل اور موجبات
 شرع پر مفصل بحث کریں گے۔ اور ثابت کریں گے کہ اس قسم کے جذبات موجبات
 شرع کے دائرہ سے باہر نہیں ہیں۔ اور دوسرے یہ کہ جب جذبات اور انبعاث
 میں آپکو کلام نہیں تو ان جذبات کے اسباب مثلاً مقتضی طبع یا موجبات
 شرع کی تلاش میں معرکہ آرائی کرنی ایسے ہی ہے جیسا کسی شخص کو سانپ
 ڈس گیا ہو اور دوبارہ سانپ ڈسنے کو آ رہا ہو اور یہ شخص وہاں سے بھاگ جانے پر
 بھی پوری قدرت رکھتا ہو۔ مگر وہ محض اس خیال پر کھڑا رہے کہ یہ سانپ کدھر
 سے آیا ہے دائیں جانب سے یا بائیں طرف سے۔ اور سانپ اسے دوبارہ ڈس گیا ہو سو جیسے
 اس شخص کی حماقت و سفاہت میں کچھ شک نہیں ویسے ہی جذبات مذکورہ الصدر کے اسباب
 تلاش کرنے والے کی بلاوت و تنگ نظری اظہر من الشمس ہے۔

دوسری تہید

اس بارہ میں ہے کہ علم کلام میں خوش وقت بر کرنا ہر ایک شخص کے لئے

بائز نہیں۔

جو دلائل اور مضامین ہم اس کتاب میں بیان کریں گے وہ بمنزلہ ان ادویہ کے ہیں جن سے باطنی اور روحانی امراض کا علاج کیا جاتا ہے۔ اور جیسے ظاہری سبب اگر پورا پورا حاذق اور طبی امور میں بد طولی رکھتا ہو تو یقیناً مریضوں کو خراب ہوگی۔ ویسے ہی روحانی طبیعت میں حذاقت اور روحانیت میں اعلیٰ درجہ کی قابلیت اور استعداد ضروری ہے۔ اگر اسکی طبیعت میں روحانی اصول کی کمی ہے تو بچائے اصلاح کے بگاڑ کا زیادہ ہونا یقینی امر ہے۔ اسکے بعد ظہن کو معلوم کر لینا چاہئے کہ لوگ چار فرقوں پر منقسم ہیں۔

پہلا فرقہ

ان لوگوں کا ہے جو خدا کی وحدانیت اور اسکے برگزیدہ رسول اور اسکے و امرو نواہی پر صدق دل اور اندرونی جذبات کے لحاظ سے ایمان لا کر زندگی یا سنت یا دنیاوی کاروبار تجارتی یا زرعی امور وغیرہ میں مشغول ہو گئے ہیں جنہوں نے اپنی اندرونی حالت شریعت اور روحانیت کے اصول کے ریح سے درست کر کے یا تو مجاہدات نفسانی اور ترک شہوات شیطانی میں مصروفیت اختیار کر لی ہے اور یا دنیاوی اور تمدنی ترقی کے ذرائع کی طرف رخ کر لیا ہے۔ ایسے لوگوں کو اپنی حالت پر سنا نہایت زیبا ہے۔

علم کلام کے دقائق اور اعتقادی احکام کے دلائل اور اہم سوالات و جوابات کے جھگڑوں میں پڑنا اسکے لئے نہایت خطرناک اور مہیب امر ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عربوں کو خدا کی وحدانیت اور آپ کی رسالت پر ایمان لانے کے سوا اور کسی امر کی تکلیف نہیں دی۔ اور اگرچہ عربوں میں سے بعض

مخض تقلیداً ایمان لائے اور بعض نے بڑے بڑے دلائل اور معجزات کے مطالبوں کے بعد آپ کو نبی برحق مانا۔ مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکے تقلیدی اور برائی ایمان میں مطلق فرق نہیں کیا۔

ان لوگوں کو چاہئے کہ اپنی حالت پر ڈٹے رہیں اور علم کلام کے جھگڑوں اور اسکی مشکلات اور پیچیدگیوں میں پڑ کر اپنے عقائد کی بخکنی نہ کریں۔ کیونکہ علم کلام میں جس تنقید و تحقیق کے ساتھ اعتقادی احکام پر براہین قائم کئے جاتے ہیں اور ان پر معتزلہ اور فلاسفہ کی طرف سے سنگین اعتراضات وارد کئے جاتے اور انکے کافی جواب دئے جاتے ہیں۔ اگر یہ سب معاملات اگلے آگے پیش ہوں تو ممکن ہے کہ انکے دل میں کوئی ایسا امر بیٹھ جائے جسکا ازالہ قوی سے قوی جواب سے بھی نہ ہو سکے۔ اسی لئے صحابہ کرام اس فن میں غرض اور اسکے متعلق گفتگو اور درس و تلمیح نہیں نہ کرتے تھے۔ بلکہ زہد و ریاضت لوگوں کی دینی اور دنیاوی مصلحتوں اور پند و نصیحت میں اپنے گزرمی اوقات بسر کرتے تھے۔ بلکہ ایک دفعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو مسئلہ تہذیب پر بحث کرتے دیکھا تو آپ نے سخت غصہ کی حالت میں انکو فرمایا کہ اگلی امتیں اسی قسم کے جھگڑوں میں پڑ کر ہلاک ہو گئیں۔

دوسرا فرقہ

ان لوگوں کا ہے جنہوں نے اپنی قوت عملی کا یہاں تک ستیاناس کر دیا کہ انہیں حق کی قبولیت کا باوہ ہی نہیں رہا۔ سہرا انکو پند و نصیحت کرو۔ نہ انکے کان سنتے ہیں۔ اور نہ انکے دلوں میں اسرار روحانیت کی گنجائش ہے۔ ایسے غالی اور سنگ دل۔ تقلید پر مٹنے والوں۔ نالائق جاہلوں کا پیر بجز تمثیری کے اور کوئی نہیں ہو سکتا۔ تجربہ سے ثابت ہوا ہے کہ اکثر کافر مشیروں کے نیچے ایمان لائے ہیں۔ خدا کی قدرت ہے کہ جو کام تلوار اور تیروں سے نکلنا ہے وہ زبانی اسپچوں اور لیکچروں سے ہرگز نہیں نکل سکتا۔ اگر آپ تاریخی کتابوں

کی اور اق گردانی کرینگے تو آپ کو معلوم ہو جائیگا کہ جہاں اہل اسلام اور کفار کے مابین جنگ ہوئی وہاں ہزاروں کفار مشرف باسلام ہوئے۔ اور جہاں یہی مفید کے جلسے منعقد ہوئے وہاں بغیر جنگ و قتال تک نوبت پہنچنے اور کوئی تسلی بخش فائدہ نظر نہیں آیا۔ اور یہ جو کچھ ہم نے لکھا ہے عقلی منصب سے روگردانی اور چشم پوشی پر اسکو محمول نہ کرنا چاہئے۔ کیونکہ عقل ایک ایسا خدائی راز ہے جو ہر کس و ناکس کو دینے کے قابل نہیں ہے۔ یہ گوہر بے بہا خدا کے خاص برگزیدہ اور اولوالعزم بندوں کو عطا کیا جاتا ہے۔ عام لوگ عقلی براہین کے سمجھنے سے ایسے ہی قاصر و عاجز ہیں جیسے چمکا ڈر سورج کی نوزانی کرؤں کو نہیں دیکھ سکتی۔ ایسے لوگوں کو کلامی معارف پیش کرنے سے ایسی ہی تکلیف پہنچتی ہے جیسے گہرے گلاب کی خوشبو سے موت کی صورت نظر آتی ہے ان لوگوں کے حق میں امام شافعی نے کیا خوب کہا ہے

فمن منع الجهال علما اضاعہ { جس شخص نے نااہلوں کو علم سکھایا اس نے علم ضائع کیا
ومن منع المستوجبین فقد ظلم { اور جس نے اسکے اہلوں کو سیکھنے سے روکا اس نے بیمار می اظلم کیا

تیسرا فرقہ

ان لوگوں کا ہے جو تقلیدی اور سماعی طور پر ایمان لائے مگر خدا نے انکے دلوں میں کچھ ایسی غیر معمولی ذکاوت اور تیزی ذہن کی استعداد پیدا کر دی ہے جسکی وجہ سے انہیں طرح طرح کے اشکالات سوجھتے ہیں جو انکے سابق اطمینان اور قرار اور جمعیت طبع کے موجب ہوتے ہیں اور وہ ایسے نرالے ڈھنگ کے ہوتے ہیں جو انکے معتقدات میں بہت سی مشکلات پیدا کر دیتے ہیں۔ اور بعض دفعہ مخالف مذاہب کے لوگوں سے وہ ایسے بظاہر لایخل شبہات سن لیتے ہیں جو انکے دلوں میں گھر کر جاتے ہیں۔ ایسے لوگوں کے ساتھ انکے شبہات دور کرنے اور اعتقاد درست کرنے کے بارہ میں ضرور بھر دمی کرنی چاہئے مگر جہانتک ہو سکے اسبارہ میں اقناعی مقدمات اور مسلمات یا قرآن و حدیث

اور کسی نامور مشہور امام کے قول نقل کرنے سے کام لیا جائے تاکہ ایسا نہ ہو کہ عقلی دلائل پیش کرنے سے ان لوگوں پر اور بھی بہت سے اشکالات کے دروازے کھل جائیں اور انکی حالت بہ نسبت سابق اور بھی بدتر ہو جائے بلکہ اگر عقلی دلائل کے بغیر کام نہ نکل سکے تو کچھ مضائقہ نہیں۔

چوتھا فرقہ

ان لوگوں کا ہے جو موجودہ صورت میں تو ضلالت کے عمیق گڑبھوں میں پڑے ہوئے ہیں مگر دوسرے فرقہ کے لوگوں کی مانند منہمک فی الکفر اور ضد کے پیکے نہیں ہیں بلکہ قدرت نے انکے دلوں میں کچھ ایسی پختہ معمولی قابلیت واستعداد پیدا کر دی ہے جسکی وجہ سے انکار اور راست پر آجانا ممکن ہے بشرطیکہ انکے آگے اسلامی اصول کی حقیقت کے دلائل اور کفر کے بطلان کی وجوہات زبردست طریقوں سے پیش کی جائیں۔ اور انکی جبلت طبعی اور فطرتی جذبات کا کچھ ایسا سققتے ہے کہ اگر روحانیت کے زبردست اور پراثر راستے انکو دکھاوئے جائیں تو انکی رومی حالت فوراً سدھر سکتی ہے۔ ایسے لوگوں کو اسلامی مرکز کی طرف کھینچ لانا اسلام کا سب سے اعلیٰ فرض ہے بلکہ بعثت انبیاء اور انکے پاس آسمانی اور الہامی کتابیں بھیجنے کی اصلی فرض یہی ہے۔ مگر ان لوگوں کو راہ راست پر لانے میں بڑا ضروری یہ امر ہے کہ نہایت محبت بھرے الفاظ میں جمعیت اور اخصاص کے ساتھ جا برانہ اور تعصب کے رنگ میں رنگے ہوئے الفاظ سے روگردانی کر کے اسلامی حقائق و معارف انہیں سمجھائے جائیں۔ کیونکہ تعصب کے پیرایہ میں اسلام کے پاک اور روشن اصول کو پیش کرنا بجائے اسکے کہ کسی حد تک مفید ثابت ہو اور بھی زیادہ جہالت ضد۔ ہٹ دھرمی۔ اور کشاکشی کا باعث ہوتا ہے۔ ہم نہایت ولوثق اور تجربہ سے کہتے ہیں کہ زیادہ تر عوام الناس میں بدعات اور ناگوار امور کے رواج پذیر ہونے بلکہ انکی طبیعت ثابتہ بنجانے کا یہی سبب ہے کہ بعض جاہل

اہل حق نہایت جاہل اور تعصبانہ پیرا یہ میں عوام الناس پر اظہار حق کرتے ہیں۔ اور انکو نہایت حقارت اور نفرت کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ اور اس ناجائز اور ظالمانہ کارروائی کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ عوام الناس کے دلوں میں عناد اور ہٹ دہرمی کی جڑیں اور بھی مضبوط ہو جاتی ہیں۔ اور انکی اندرونی حالت اس حد تک بگڑ جاتی ہے کہ باوقوت اور صلح کل علماء کو انکی حالت درست کرنے میں سخت مشکلات پیش آتی ہیں۔ ان لوگوں کے تعصب اور غلو کی ایک عجیب نظیر دیکھئے۔ وہ یہ کہ یہ لوگ ایک وقت میں کسی کا غنڈیا تختی پر حروف لکھے ہوئے دیکھتے ہیں اور چند عرصہ بعد انکی نسبت قدم کا فتویٰ جڑ دیتے ہیں۔ اسکی وجہ بجز اسکے اور کیا ہو سکتی ہے کہ عناد اور تعصب کے رنگ میں شیطان نے ان لوگوں کے اندرونی جذبات انکے ارادوں انکے حرکات و سکنات پر پورا پورا قبضہ کر لیا ہے۔ اگر شیطان بھوتہ انکے کندھوں پر سوار نہ ہو تو ایسا لغو اور نکمہ خیال تو ایک بیوقوف سے بیوقوف اور گڈ رٹے کے دل میں بھی نہیں آ سکتا حقیقت میں تعصب اور مجاہدہ ایک ایسا مرض ہے جسکا علاج بڑے بڑے حاذق طبیبوں کے پاس بھی نہیں ہے۔

علماء اسلام کو تعصب اور جدل کے بڑے ویلے سے پہلو تہی کرنی چاہئے اور بجائے اسکے جہاں تک ہو سکے بر دباری سلوک اور اخلاق سے کام لیں۔ اور عامہ خلالت کو نہایت ملطف اور رحمدلی کی نگاہ سے دیکھنے کے عادت پذیر ہوں۔ عامہ خلالت میں سے جو لوگ روحانیت سے بالکل دور جا پڑے ہیں جسقدر ان سے بااخلاق اور بامروت پیش آئینگے۔ اور جیسے باپ اپنے اکلوتے اور لاڈلے بچے کو نہایت فرط محبت سے راہ راست پر لانے کی کوشش کرتا ہے ویسے ہی یہ بھی ان قابل رحم لوگوں کے آگے اخلاقی مضامین اور اسلامی اصول کو خالص صلح کلی اور ملاطفت کے پیرا یہ

میں پیش کریں تو بہت کچھ بہتری اور کامیابی کی امید ہو سکتی ہے۔

تیسری تمہید

اس امر میں کہ اس علم میں مصروفیت فرض کفایہ کا حکم رکھتی ہے۔

علم کلام میں ملکہ بجز پیدا کرنا۔ اور اسکی پیچیدگیوں اور مشکل مضامین کے حل کرنے کے درپے ہونا فرض عین نہیں ہے بلکہ فرض کفایہ ہے۔ نہ ہر ایک آدمی اسکی صعوبتوں میں پڑنے کا استحقاق رکھتا ہے اور نہ ہی یہ ایسا علم ہے جسے بالکل ہی پس پشت ڈال دیا جائے۔ یہ بات کہ اس میں کمال پیدا کرنا ہر کس و ناکس کا کام نہیں ہے۔ دوسری تمہید سے بخوبی ثابت ہو سکتی ہے کیونکہ ہم پہلے محققانہ طور پر بحث کر چکے ہیں۔ کہ اسلام کا سب سے بڑا کام لوگوں کے دلوں میں حقیقت ایمانیہ کا بیج بونا۔ اور انکو فسق و فجور کی کدورتوں اور نجاستوں سے پاک کرنا۔ کفر و عناد کے عمیق گڑھوں سے نکال کر شریعت کے صاف اور روشن راہوں پر لانا۔ روحانی امراض کو شریعت محمدیہ کے گرامی قدر اکسیر نشجات کے ذریعہ سے دور کرنا اور لوگوں میں روحانیت کی تازہ روح بھونکھنا ہے اور بس۔ باقی رہا معتقدات اور احکام علیہ کے ثبوت پر دلائل قائم کرنا۔ اور اپنی جہت و شہادت ہوں انکا کافی قلع و قمع کرنا جو علم کلام کا موضوع ہے۔ یہ سب کچھ ان لوگوں کے حق میں فرض عین ہے جنکے دلوں میں طرح طرح کے خدشے اور انوکھی طرز کے سوالات کھٹکتے ہوں۔ یا آنھوں نے فریج شخص خاص سے سن لئے ہوں۔ اسجگہ اگر یہ سوال کیا جائے کہ آپ پہلے لکھ چکے ہیں کہ بہت سے لوگوں مثلاً پہلے اور دوسرے فرقہ کے اشخاص کو علم کلام میں مصروفیت حاصل کرنا سخت مضر ہے تو اسکا پڑھنا فرض کفایہ کیونکر ہو سکتا ہے۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ بیشک بعض لوگوں کے حق میں اسکا حاصل کرنا خطرناک اور نہایت برا اثر پیدا کرنے والا امر ہے۔ مگر اس میں بھی

شک نہیں ہے کہ اسلام کے مخالف شبہات کا اٹھانا اور مخالفین اسلام کے
 بردار اسلام کی صداقت اور کفر کے بطلان پر دلائل قائم کرنا اسلام کا سب سے
 بڑا اور نہایت ضروری فرض ہے۔ اور اس قسم کے شبہات کا واقع ہونا بھی
 ممکنات سے ہے۔ یہ بات بھی ممکن ہے کہ اسلام کے کسی گوشہ میں کوئی
 شخص اسلام پر طرح طرح کے دل آزار حملے کرنے۔ مسلمانوں کے پہکانے
 اور انکو مذہب اسلام سے بیزار اور بدظن کرنے پر کھڑا ہو جائے تو کیا ایسے
 شخص کے مقابلہ میں مسلمانوں کی طرف سے کسی ایسے شخص کا کھڑا ہونا ضروری
 نہیں ہے جو اسلام کے زبردست دلائل سے اسکا منہ توڑے اور اسکی
 صداقت پر اسے ذمہ دار ٹھکن جواب دے۔ ضروری ہے اور نہایت ضروری
 ہے۔ اس قسم کے واقعات عموماً پڑے شہر میں ہوتے رہتے ہیں تو اسلامی
 بادوی کے ہر ایک حصہ میں علم کلام کے ایسے اولوالعزم فاضلوں کی جماعت
 موجود رہنی ضروری ہے جو کہ ہر وقت مخالفین کی سرکوبی اور مسلمانوں کے
 دل سے انکے شبہات دور کرنے کے لئے تیار رہے۔ اگر مسلمانوں کی
 بادوی کا کوئی حصہ ایسے فاضلوں کی جماعت سے خالی رہا تو وہاں روحانیت
 کے نشانات ایسے ہی مٹ جائیں گے جیسے کسی حصہ ملک میں طیب یا
 قیہ نہ ہونے سے جسمانی امراض کا بڑھ جانا اور علی حالت میں بہت کچھ
 زرابیوں کا واقع ہو جانا ایسی ہی امر ہے۔ ہاں اگر کسی شخص کی طبیعت کی نسبت
 قہ اور کلام دونوں سے ہے۔ اور اگر اسے فرصت ہو تو وہ دونوں علوم
 میں کسی حد تک کافی ترقی کر سکتا ہے مگر خانگی کاروبار اور خارجی معاملات
 سے دونوں علموں میں کمال حاصل کرنے سے سبب راہ ہیں۔ اور وہ اسباب میں
 ان دونوں علموں میں سے کسی حاصل کروں اور کسی چھوڑوں سخت تذبذب
 کی حالت میں ہو تو ایسے شخص کے حق میں ہم علم فقہ میں اعلیٰ استعداد
 پیدا کرنے کا فتویٰ دینگے۔ کیونکہ بہ نسبت علم کلام فقہی مسائل میں آدمی

کورات اور دن ضرورت رہتی ہے اور اسلامی عقائد پر اعتراضات کا شور
 برپا ہونا جسکی وجہ سے ہمیں علم کلام کی طرف جانے کی ضرورت پڑتی ہے۔
 اسکا بڑا بھاری سبب یہی علم فقہ ہے۔ فقہ کو علم کلام پر ایسی فوقیت
 ہے جیسی اُسے علم طب پر۔ اگر کسی گاؤں یا شہر میں طبیب اور فقہ دونوں
 موجود نہ ہوں تو جسقدر فقہ نہ ہونے کے باعث انسان کی عملی قوت کو ضعف
 پہنچتا ہے اور اُسکے اندرونی جذبات کی ترقی میں رکاوٹیں پیش آتی ہیں
 وہ بدرجہا ان جسمانی بیماریوں اور خرابیوں سے بڑھی ہوئی ہیں جو طب کے
 مفقود ہونے کے باعث واقع ہوئی ہیں۔ وجہ اسکی یہ ہے کہ فقہ میں تندرست
 بیمار۔ عالم۔ جاہل۔ مشہور و غیر مشہور۔ الغرض ہر طبقہ کے لوگوں کو یکساں
 حاجت ہوتی ہے۔ بخلاف طب کے کہ اسکی اگر ضرورت ہے تو بیماریوں کو
 جو بہ نسبت تندرستوں کے بہت ہی کم تعداد پر ہوتے ہیں۔ مریض کو جیسے طب
 کی ضرورت ہوتی ہے ویسے ہی فقہ کی بھی اُسے سخت ضرورت ہوتی ہے
 بلکہ اگر طب اُسے فائدہ بخش ہوگی تو صرف چند روزہ دینا کے لئے اور اسپر
 بھی جو اسکی اجل کا وقت مقرر ہو چکا ہے اس سے ایک لمحہ کے لئے بھی تقسیم و
 تاخیر نہیں ہو سکتی۔ اور فقہ اسکی ابدی اور حقیقی زندگی کا ایک اعلیٰ ذریعہ ہے
 ہمیں امید ہے کہ آپ ہماری اس تقریر سے اچھی طرح سمجھ گئے ہونگے کہ فقہ
 بہ نسبت علم کلام بہت ضروری اور مہتمم بالنتان علم ہے اور اسکو علم کلام
 سے ہر طرح پر فضیلت حاصل ہے۔ اسی لئے صحابہ کرام رض اپنی ساری
 عمر میں فقہ کی ترویج اور اجتہادی احکام کو نصوص قرآنی سے مستنبط کرنے
 میں دماغ سوزی کرتے رہے۔ اور مسائل فقہیہ سے انہیں کچھ ایسی غیر معمولی
 دلچسپی تھی کہ شب و روز اسی کام میں لگا رہنے کو اپنی زندگی کی اعلیٰ غرض
 و غایت سمجھتے تھے۔

اسمیں شک نہیں کہ علم کلام اس لحاظ سے کہ اعتقادی احکام کی

تحقیق اور تنقید پر بہت کچھ روشنی ڈالنے والا ہے فقہ کا اصل کہلانے کا مستحق اور فقہ اسکی نسبت فرعیت کا کام رکھتی ہے۔ مگر علم کلام کی اصلیت فقہ کی فضیلت کو جو اسے علم کلام پر حاصل ہے نہیں توڑ سکتی۔ وجہ اسکی یہ ہے کہ حقیقی اصلیت کا تمغہ تو صرف اس صحیح اور جازم اعتقاد کو دیا جاتا ہے جو اسلامی احکام کے متعلق ہو۔ اور اعتقاد صحیح صرف تقلید سے حاصل ہو سکتا، علم کلام تو صرف عقائد کا محافظ اور مخالفین کے لئے ایک زبردست ہتھیار ہے فقہ کی فضیلت میں علم کلام کی اصلیت کو پیش کرنا بعینہ ایسا ہے جیسے طبیب طب کو فقہ پر فوقیت دینے کی صورت میں کہتا ہے کہ دینی احکام کو سیکھنا اور ان میں کمال حاصل کرنا صحت بدنی پر موقوف ہے۔ اور صحت بدنی کے حصول اور اسکے ذریعے طب سے معلوم ہوتے ہیں تو اب علم طب تمام دینی علوم سے فضا ہوا۔ سو جیسے طبیب کی اس دہوکہ میں ڈالنے والی تقریر سے علوم دینیہ کی افضلیت میں مطلق فرق نہیں آتا ویسے ہی علم کلام کی فرضی اصلیت فقہ کی فضیلت میں خلل انداز نہیں ہو سکتی۔

چوتھی تہید

اس امر میں کہ اس کتاب میں ہم کس قسم کے دلائل بیان کریں گے۔ یوں تو دلائل کے اس قدر اقسام ہیں کہ اگر ان سب کو بیان کیا جائے تو ایک دفتر چاہئے۔ اور اقسام بھی مختلف حیثیات اور جہات پر مبنی ہیں۔ چنانچہ ہم اپنی کتاب محاکم النظر اور معیار العلم میں کس قدر دلائل کے مختلف اقسام پر روشنی ڈال چکے ہیں۔ مگر ہم اس کتاب میں محض اختصار کے پہلو کو ملحوظ رکھ کر دلائل کے مشکل اور پیچیدہ اور بار یک اقسام سے پہلو تہی کرے اور صرف تین قسم کے دلائل بیان کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔

پہلی قسم

جب ہم کسی امر کی نسبت دعویٰ کریں تو اس امر کو ایسی دو نقیضوں میں بند کر دیں کہ ایک نقیض کو باطل کر دینے سے دوسری نقیض یقینی الثبوت ہو جائے مثلاً ہم دعویٰ کرتے ہیں کہ جہان حادث ہے۔ کیونکہ جہان یا حادث ہو گا یا قدیم مگر دوسری شق (اس کا قدیم ہونا) تو باطل ہے۔ نتیجہ ہوا جہان حادث ہے۔ اور یہی ہمارا مدعا اور مطلوب تھا۔

اس مقام پر ہمارا مطلوب دو مقدمات سے حاصل ہوا ہے۔ ایک یہ کہ جہان یا حادث ہے یا قدیم۔ دوسرا یہ کہ جہان کا قدیم ہونا محال ہے۔ اور حاصل بھی ان مقدمات کے خاص تناسب اور ملاپ سے ہوا ہے۔ اگرچہ کوئی مدعا اور نتیجہ دلیل کے دو مقدمات کے ملانے کے بغیر ثابت نہیں ہو سکتا۔ مگر تا وقتیکہ دلیل کے ہر دو مقدمات کے مابین ایک خاص نوعیت کا ربط و تعلق نہ ہو اور ان میں خاص خاص شرط کا لحاظ نہ رکھا جائے حاصل ہونا ایک محال امر ہے۔ ہاں ہر دو مقدمات کو جب مناسب شرط پر ترتیب دیا جائے تو مطلوب کا حاصل ہونا یقینی امر ہے۔ اس حاصل کردہ مطلوب کے مختلف جہات کے روس مختلف نام ہیں۔ جب کسی خصم کے مقابلہ میں پیش کیا جائے۔ مثلاً ایک شخص جہان کے قدم کا قابل ہے اور ہم اُسکے مقابلہ میں اُسکے حدوث کو پیش کریں تو اس وقت اس کا نام ہماری اصطلاح میں دعویٰ ہو گا۔ اور اگر یونہی ذاتی تحقیقات کے طور پر حدوث عالم کا ہمیں دعویٰ ہے تو اسے مطلوب کہا جائیگا کہ یہی اسکو دلیل کے ہر دو مقدمات کے لحاظ سے جو اسکی نسبت بنزلہ اصل کے ہیں رفع بھی کہا جاتا ہے۔ اسکا کوئی نام ہو جب اسپر دلیل قائم کردہ شدہ کے مقدمات کو خصم تسلیم کر لیگا تو خواہ مخواہ مطلوب کی ثبوتیت کا اسے اقرار کرنا پڑیگا۔ کیونکہ دلیل کی ثبوتیت مطلوب کی ثبوتیت کو مستلزم ہوتی ہے۔

دوسری قسم

ہم اپنی دلیل کے مقدمات کو پہلی قسم میں جو خاص ترتیب بیان ہو چکی ہے
 کے سوا ایک اور نئی طرز پر ترتیب دے سکتے ہیں۔ مثلاً پہلے ہم نے حدوث عالم
 کے ثبوت میں کہا تھا کہ جہاں یا حادث ہوگا یا قدیم۔ مگر اس کا قدیم ہونا باطل۔
 نتیجہ ہوا جہاں حادث ہے۔ مگر اب ہم ایک نئی چال چلتے ہیں اور کہتے ہیں کہ
 جو شے محل حوادث ہو وہ حادث ہوتی ہے (یہ ہماری دلیل کا پہلا مقدمہ ہے)
 اور جہاں بھی محل حوادث ہے (یہ دوسرا مقدمہ ہے) نتیجہ ہوا جہاں حادث ہے
 میں دونوں صورتوں میں مطلوب صرف ایک ہی شے ہے۔ مگر اس کے ثبوت میں
 مختلف پہلوؤں اختیار کئے گئے ہیں۔ پہلی صورت کی طرح اس طرز کی دلیل کے
 مقدمات بھی جب خصم تسلیم کر لے گا۔ یعنی جو شے محل حوادث ہے اس کا حدوث
 اور جہاں کے محل حوادث ہونے میں جب اُسے کوئی کلام نہیں رہ سکی تو خواہ مخواہ
 سے حدوث عالم کا اقرار کرنا پڑے گا۔

تیسری قسم

پہلی دو صورتوں میں تو ہم نے اپنے مدعا کو ثابت کرنے اور خصم کے مدعا
 کو توڑنے۔ الغرض ان دونوں باتوں کا لحاظ رکھا تھا۔ مگر اب ہم صرف خصم کے مدعا
 پر حرج کرنے کی طرف توجہ کرتے ہیں اور دعویٰ کرتے ہیں کہ خصم کا مدعا باطل ہے۔
 کیونکہ وہ ایک امر محال کو مستلزم ہے۔ اور جو شے کسی محال امر کو مستلزم ہوتی ہے
 وہ خود محال ہوتی ہے۔ اس لئے خصم کا مدعا باطل ہے۔

مثلاً ایک شخص ہمارے روبرو دعویٰ کرتا ہے کہ آسمان کے دورات غیر متناہی
 ہیں۔ اور ہم اسکو کہتے ہیں کہ آپ کے اس دعویٰ سے ایک محال امر لازم آتا ہے
 وہ یہ کہ اگر آسمان کے دورات غیر متناہی ہوں تو یہ کہنا درست ہوگا کہ آسمان اپنے

دورات غیر متناہیہ پورے کر چکا ہے۔ مگر یہ تو محال ہے۔ تو پھر اس امر محال کا مسئلہ
(آسمان کے دورات غیر متناہی ہونا) بھی محال ہوگا۔

اس جگہ ہمارے پاس دو اصل یا دو مقدمات ہیں۔ (۱) یہ کہ بر تقدیر آسمان
کے دورات غیر متناہی ہونے کے یہ کہنا درست ہوگا کہ آسمان اپنے دورات
غیر متناہیہ پورے کر چکا ہے۔ آسمان کے دورات غیر متناہی ہونے کی صورت میں
غیر متناہی شے کی انتہا ایک ایسا دعویٰ ہے جس میں خصم کے اقرار اور انکار دونوں
کی گنجائش ہے۔ خصم کو اختیار ہے کہ آسمان کے دورات کی عدم تناہی کی صورت
میں دورات غیر متناہیہ کی تناہی کا صاف انکار کر دے۔ (۲) یہ کہ آسمان کے
دورات کے عدم تناہی کی صورت میں غیر متناہی شے کی تناہی ہونا محال ہے۔
پہلے مقدمہ کی مانند اس مقدمہ میں بھی خصم کو اقرار و انکار دونوں کی گنجائش ہے۔
مگر جس صورت میں کہ ہمارے ان دونوں مقدموں کو تسلیم کر لیا گیا۔ تو پھر اسکو اس امر
میں کہ آسمان کے دورات غیر متناہی نہیں ہیں چونکہ چرکی کوئی گنجائش نہ رہے گی۔
ان تین قسم کے دلائل متذکرہ بالا سے ہم اس کتاب میں مختلف مقامات میں
کام لیں گے۔ یہ ایسے دلائل ہیں کہ حصول مطلوب کے بارہ میں ان سے کوئی شخص
انکار نہیں کر سکتا۔ ان دلائل کے رُو سے جس شے کا ہمیں علم حاصل ہوگا۔ اسکا
نام مطلوب یا مدلول ہے۔ اور ان کے مقدمات کا باہم جو تعلق اور لاگائو اور ربط
ہونا ضروری ہے وہ ہماری اصطلاح میں دلیل کہلاتا ہے۔ جب کسی مطلوب کے
حصول اور ثبوت کے لئے کوئی دلیل تجویز کی جاتی ہے۔ اور اسکے مقدمات میں
کسی خاص ترتیب اور جوڑ کا لحاظ رکھنا پڑتا ہے تو اسوقت دو باتوں کی ضرورت
واقع ہوتی ہے۔ ایک تو دلیل کے ہر دو مقدمات (صغریٰ و کبریٰ) کا ذہن میں
تصور کرنا۔ اور دوسرا اسباب کا دریافت کرنا کہ نتیجہ کا حصول دلیل سے کس جہت سے
اور کونسی حیثیت سے کیونکر اور کس وجہ سے ہوا ہے۔ پہلے امر یعنی احضار المقدمات
کا نام فکر اور دوسرے امر کا نام طلب ہے۔ اور ان ہر دو امور کا مجموعہ حیثیت اجتماعی

ملاحظہ سے نظر کہلاتا ہے۔ نظر کی ماہیت اور کثرت میں دو چیزوں کو دخل ہے (۱) حضرات
المقدمین فی الذہن (۲) اس امر کا دریافت کرنا کہ دلیل سے نتیجہ کا حاصل ہونا
کن کن شرائط اور وجوہات سے ہوا ہے۔

نظر کی تعریف میں بہت کچھ اختلاف ہے۔ بعض نے صرف فکر کو مد نظر رکھ کر
اسکی تعریف محض فکر کے ساتھ کی ہے۔ اور بعض نے صرف طلب پر ہی اسکی تعریف
کی بنا رکھی ہے۔ مگر یہ دونوں تعریفات ٹھیک نہیں ہیں۔ اسکی صحیح تعریف وہ ہے
جس میں فکر اور طلب دونوں کو دخل دیا گیا ہے۔ جیسا کہ محققین نے کہا ہے۔
انہ الفکر الذی یطلب بہ من قام بہ علماء وغلبۃ ظن۔ نظر ایسے فکر
کا نام ہے جس سے حصول یقین یا غالب گمان مطلوب ہو۔

نظر کی تعریف میں اگرچہ حضرات علمائے بہت کچھ خامہ فرسائی کی ہے۔ اور
طرح طرح کی عبارت آرائیوں سے اسکی ماہیت کے بیان کرنے میں تفسیح اوقات
کی ہے مگر انکی یہ طول بیانی اور خانہ جنگی بجز اسکے کہ اور ضروری اور مفید مضامین
پر غور کرنے کے سدا رہ ہو کوئی مفید اور دلچسپ امر ثابت نہیں کر سکتی۔ کیونکہ یہ
تو ہر فرد بشر کو تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ہر ایک دلیل میں دو اصل (دلیل کے ہر دو مقدمات)
اور ایک فرع (نتیجہ) ہونے ضروری ہیں۔ نیز اس امر کا بھی اعتراف کرنا پڑتا ہے
کہ جب کسی مدعا پر کوئی دلیل قائم کی جائے گی تو دو باتوں کا لحاظ رکھنا ضروری
ہوگا۔ ایک احضار المقدمات فی الذہن۔ اور دوسرا اس امر کا دریافت کرنا
کہ دلیل کے مقدمات کیونکر حصول مطلوب کو مستلزم ہوتے ہیں تو اب یہ
جھگڑا کہ نظر کی حقیقت تین احضار فی الذہن جسکا نام فکر ہے ماخوذ ہے۔ یا دلیل
کے مقدمات کے حصول نتیجہ کے استلزام کی کیفیت کا دریافت کرنا جو
ہماری اصطلاح میں طلب کہلائے ملحوظ ہے بالکل بے سود اور لغو ہے۔

جب دلیل کے قائم کرنے کی صورت میں یہ دونوں امور بلا کم و کاست موجود
ہیں تو نظر کی ماہیت میں ایک کو داخل اور ایک کو خارج کر دینا کونسی قیاس

کا باعث ہے۔ تم اپنے گھر میں پہلے یا دوسرے امر کو نظر کی ماہیت میں داخل کر دو۔ مگر تمہارے ایسے کرنے سے واقعات میں کوئی تغیر نہیں لازم آتا۔ یہ تو محض ایک اصطلاحی بات ہے۔ و لکل ان یصطلح۔

اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ اگرچہ دلیل قائم کرنے کے وقت ان تمام امور متذکرہ بالا کا ہونا ضروری ہے مگر ہم تو صرف یہ معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ علم کلام والوں کی اصطلاح میں نظر کسکو کہتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ نظر کی تعریف میں بہت اختلاف ہے۔ بعض صرف فکر کو اسکی ماہیت کا ماہ الفوام خیال کرتے ہیں اور بعض صرف طلب ہی کے ساتھ اسکی تعریف کرنے پر تکیے ہوئے ہیں۔ اور بعض فکر اور طلب دونوں کو اسکی ماہیت میں داخل قرار دیتے ہیں۔ الغرض نظر کے متعلق ہر ایک کی اپنی اپنی اصطلاح ہے ہمیں ان لوگوں سے بڑا تعجب آتا ہے جو نظر کی تعریف کے میدان میں نکل کر ان ہر سہ تعریفات میں ایک تعریف کے پہلو کو دبانے اور دوسری دو تعریفوں کو رد کرنے شروع ہو جاتے ہیں اور اسکو بڑا مایہ ناز اور اپنی علمیت کے ثبوت کا اعلیٰ ذریعہ سمجھتے ہیں۔ اگر یہ لوگ تھوڑی دیر کے لئے غور کرتے تو انہیں معلوم ہو جاتا کہ اس نظمی تنازع اور اصطلاحی اختلاف سے واقعات پر کچھ اثر نہیں پڑ سکتا۔ نفس الامر میں دلیل کے قائم کرنے کے وقت فکر اور طلب کے دونوں مفہوم موجود ہوتے ہیں۔

ہم نہایت وثوق سے کہتے ہیں کہ بہت سی غلط فہمیاں محض اسوجہ سے پیدا ہو جاتی ہیں کہ معانی کے سمجھنے میں انکو الفاظ کے تابع قرار دیا جاتا ہے۔ حالانکہ الفاظ معانی کے تابع ہوتے ہیں۔ اگر پہلے معانی کا صحیح طور پر موازنہ کر کے الفاظ کو انکے ساتھ مطابق کیا جائے تو بہت کچھ غلط فہمیاں رفع ہو سکتی ہیں۔ بہر حال اصطلاحی اختلافات سے معذولات پر کچھ اثر نہیں پڑ سکتا۔ ہماری اس تقریر سے آپکو معلوم ہو گیا ہوگا کہ نظر کی تعریف میں جو علماء کا اختلاف ہے

وہ کہاں تک درست ہے اور انہیں صاحب زجج نے جو حاشیے چڑھائے ہیں وہ کس حد تک قابل وقعت ہیں۔

اس جگہ ایک خدشہ واقع ہو سکتا ہے وہ یہ کہ اگر دلیل کے مقدمات کو خصم تسلیم کرے تو بیشک نتیجے کے حصول کا اقرار کرنا خصم کو ضروری ہو گا۔ مگر ہو سکتا ہے کہ ہر ایک دلیل کے مقدمات کا فوراً وہ انکار کر دے۔ آپ عجیب سے عجیب صورتوں میں اپنے دلائل کو پیش کریں مگر وہ لانسلم کہنے سے آپ کی محنت خاک میں ملاویگا۔ ہمارے پاس کچھ ایسے وجوہات ہونے چاہئیں جنکے پیش کرنے سے اُسے انکار کرنے کا موقع نہ مل سکے۔ اس خدشہ کا جواب یہ ہے کہ سچلہ کسی ایک وجوہات کے اس جگہ صرف چھ ایسی وجوہات ہم پیش کرتے ہیں کہ انکے ذریعہ سے خصم کو انکار کی مطلق گنجائش نہیں رہتی۔

۱۔ یہ امور حسیہ ہیں یعنی ایسے امور جن کا ادراک حواس باطنہ یا ظاہرہ سے ہمیں حاصل ہوتا ہے۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ ہر حادثہ کے لئے کوئی نہ کوئی سبب ضرور ہوتا ہے اور جہاں میں بھی طرح طرح کے حوادث ہیں نظر آتے ہیں۔ اسلئے جہان کے لئے بھی کوئی سبب ضرور ہے۔ تو اس دلیل کا دوسرا مقدمہ اور وہ یہ ہے کہ جہان میں طرح طرح کے حوادث ہیں نظر آتے ہیں۔ ایسا مقدمہ ہے جس کا ہم حواس ظاہرہ سے مشاہدہ کرتے ہیں۔ کیونکہ ہم شب و روز دیکھتے ہیں کہ کوئی پیدا ہوتا ہے اور کوئی اس جہان فانی کو چھوڑ کر دارالبقار کی طرف سدا ہوتا ہے کہیں درخت ہوا کے جھونکوں سے گرتے ہیں اور کہیں اور پیدا ہوتے ہیں۔ بارشیں ہوتی ہیں۔ بادل گرجتے ہیں۔ اولے پڑتے ہیں۔ بجلی کرکنتی ہے۔ سخت طوفان آتے ہیں۔ طرح طرح کی، مکروہ اور اچھی چھی گھڑیں سنائی دیتی ہیں۔ دنیا کی عجائبات مختلف رنگوں میں جلوہ گر ہوتی ہیں۔ کوئی خوبصورت ہے۔ کوئی بد نما وغیرہ وغیرہ علیٰ ہذا اقیاس وجدانی کیفیات جیسے غم و خوشی۔ تکلیف و آرام وغیرہ باطنی حواس سے محسوس ہیں۔ الغرض ہر جگہ اور ہر آن میں تغیر و انقلاب کا سلسلہ شروع ہو

اور شروع رہیگا۔ ایسے حسی امور کی نسبت کسی خصم کو انکار کرنے کا موقع نہیں مل سکتا۔

۲۔ وہ امور ہیں جو صرف عقل ہی کے ذریعہ سے معلوم ہو سکتے ہیں مثلاً ہم دعویٰ کرتے ہیں کہ جہان حادث ہے۔ کیونکہ ایسی شے جو حوادث سے پہلے موجود نہ ہو بلکہ انکے ساتھ ہو یا پیچھے وہ حادث ہوتی ہے۔ اور جہان بھی ایک ایسی شے ہے جو حوادث سے پہلے موجود نہ تھی۔ نتیجہ ہوا کہ جہان حادث ہے اب اس دلیل کا پہلا مقدمہ کہ جو شے حوادث سے پہلے موجود نہ ہو وہ حادث ہوتی ہے محض عقل سے ثابت ہو سکتا ہے۔ کیونکہ جو چیز حوادث سے پہلے ہوگی وہ یا تو انکے ساتھ ہوگی یا انکے پیچھے۔ اور دونوں طرح پر اسکا حادث ہونا ظاہر ہے اگر کوئی عقل کا اندھا اسکا انکار کرے تو بد اہت کا منکر ہونے کے علاوہ پہلے درجہ کا مجنون اور انسانیت سے گرا ہوا ہوگا۔

۳۔ وہ امور جو ہمیں تو انزل کے ذریعہ سے پہنچے ہیں۔ مثلاً ہم کہتے ہیں کہ حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نبی برحق ہیں۔ کیونکہ آپ نے بہت سے معجزات دکھائے ہیں۔ اور جس نبی نے معجزات دکھائے ہوں وہ نبی برحق ہوتا ہے۔ نتیجہ ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نبی برحق ہیں۔ اس دلیل پر اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ اسکا پہلا مقدمہ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزات دکھلانا میرے نزدیک قابل تسلیم نہیں ہے تو اسکے جواب میں ہم یوں کہیں گے کہ آپ پر قرآن مجید جو سب سے بڑا معجزہ ہے نازل ہوا ہے اسکی موجودگی میں تمہارا اعتراض قابل سماعت نہیں ہو سکتا۔

اب اگر قرآن مجید کے معجزہ ہونے کے متعلق کسی نہ کسی وجہ سے خصم نے اقرار ظاہر کیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن کے نزول کا انکار کیا تو ہم اُسے یوں کہیں گے کہ جیسا کہ معجزہ وغیرہ بڑے بڑے شہروں کا وجود اور حضرت موسیٰ۔ حضرت عیسیٰ وغیرہ سب انبیاء کا دنیا میں پیدا ہونا نامکو بذریعہ تو انزل

معلوم ہوا ہے اور تمہیں ان تمام اشیاء کی موجودیت میں کوئی کلام نہیں ہے
و ایسے ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن مجید کا نزول بھی ہمیں بذریعہ تواتر
معلوم ہوا ہے۔

۴۔ دلیل میں ایسا مقدمہ لایا جاوے جو کسی دوسری جگہ نتیجہ کی شکل میں ظاہر
ہو چکا ہے۔ اور اس پر ایک مستقل دلیل قائم ہو چکی ہے۔ جس کے مقدمات جس عقل
تواتر سے پایہ ثبوت کو پہنچ چکے ہیں۔ کیونکہ ایسی چیز کو جو ایک وقت میں
مستقل دلیل کا نتیجہ ہو چکی ہے دوسرے وقت میں ایسی دلیل کا جزو بنا لینا جو
دیگر امر کے ثابت کرنے کے لئے قائم کی گئی ہو کوئی محال نہیں ہے۔ مثلاً ایک
وقت میں ہم حدوث عالم پر دلیل قائم کر چکے ہیں۔ اور اب اس دعویٰ کے
ثبوت پر کہ جہان کے لئے کوئی خالق اور سبب ضرور ہے۔ حدوث عالم کو جو پہلے
نتیجہ دلیل بن چکا ہے جزو دلیل گردانے نہیں۔ اور کہتے ہیں کہ جہان حادث ہے
اور ہر حادث کے لئے خالق اور سبب کا ہونا ضروری ہے۔ نتیجہ ہوا۔ جہان کے
لئے خالق ضرور می ہے۔ دیکھئے حدوث عالم جو پہلے نتیجہ دلیل تھا اب اس دلیل
کا صغریٰ ہے۔

۵۔ ایسے امور جو ہم کو سننے سے معلوم ہوتے ہیں۔ مثلاً ہم کہتے ہیں کہ معاصی
دنیا میں گنہگاروں سے سرزد ہوتے ہیں اور جو چیز دنیا میں موجود ہے وہ خدا کی
مشیت سے ہے نتیجہ ہوا۔ معاصی خدا کی مشیت سے لوگوں سے سرزد ہوتی
ہیں۔ معاصی کا وجود تو بذریعہ حس کے ہر ایک شخص کو معلوم ہے۔ اور اگر غور طلب
امر ہے تو یہ ہے کہ ہر ایک چیز خدا کی مشیت سے موجود ہوتی ہے۔ اس میں اگر خصم
کو انکار ہوا تو ہم اسکو یہ کہیں گے کہ اس قول ما شاء اللہ کان و عالم یشاءم لیکن پر
امت کا اجماع ہو چکا ہے۔ یہ قول سننے سے خصم کو بالکل اطمینان ہو جائیگا۔
۶۔ دلیل کے مقدمات میں ایسے امور بیان کئے جائیں جو کہ خصم کے نزدیک
مسلم ہوں اور اگرچہ یہ امور ہمارے نزدیک ثابت نہ ہوں۔ اور حسیات عقلیات

اور متواترات میں سے نہ بھی ہوں مگر چونکہ یہ امور خصم کے نزدیک تسلیم شدہ ہیں اسلئے اگر ہم انکو اپنے دلائل اور قیاسات میں لائیں گے تو یہ بات ہمیں مفید پڑے گی۔ اور سب سے بڑا فائدہ یہ ہوگا کہ خصم کو انکار کی گنجائش ہرگز نہ ہوگی اس تقریر میں ہم نے ایک حد تک وہ امور بیان کر دیئے ہیں کہ جنکی وجہ سے دلیل کے انکار کرنے کی خصم کو گنجائش نہ رہے۔ اب ہم ناظرین کو یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اگرچہ یہ چھ قسم کے امور اس امر میں مساوی ہیں کہ انہیں سے خواہ کوئی سا امر متحقق ہو خصم کو مقدمہ دلیل کے متعلق چون و چرا کی گنجائش نہیں رہتی۔ مگر عموم فائدہ کی جہت سے متفاوت ہیں حیاتیات۔ عقلیات۔ اور سمعیات بغیر ان لوگوں کے جو مسلوب العقل اور مسلوب الحواس ہوں ساری مخلوقات کے حق میں مساوی ہیں۔ جو امور آنکھ سے دیکھے یا کالوں سے سنے جاتے ہیں وہ اگر اندھے یا بہرے کے آگے پیش کئے جائیں تو اسکے نزدیک یہ ہرگز قابل تسلیم نہ ہونگے۔

جو امور کہ بذریعہ تواتر کے ثابت ہوئے ہیں وہ صرف اسکے حق میں مفید ہونگے جسکو تواتر کے ذریعہ معلوم ہوئے ہوں۔ بہت سے ایسے امور ہوتے ہیں جو بعض لوگوں کو تواتر کے ذریعہ سے معلوم ہوتے ہیں اور بعض ان سے بالکل نا آشنا ہوتے ہیں۔ امام شافعی علیہ الرحمۃ کا فتویٰ قتل المسلم بالذمی کے بارہ میں انکے مقلدین کو تواتر کے ذریعہ سے پہنچا ہے۔ مگر دیگر ائمہ کے مقلدین تک بذریعہ تواتر یہ فتویٰ نہیں پہنچا۔ اسکے علاوہ امام شافعی رحمہ اللہ کی اور بھی بہت سی جزئیات ہیں جو اکثر فقہار کو انکا علم نہیں۔ ایسے امور جو پہلے اپنے دلائل کے نتائج تھے اور اب دلائل کے اجزائے بنائے گئے ہیں صرف ان لوگوں کے لئے مفید ہوتے ہیں جو کہ اس قسم کے تغیرات پر قدرت تامہ رکھتے ہوں۔ اور خصم کے نزدیک جو امور مسلم ہوتے ہیں وہ بھی خاص خاص لوگوں کے لئے مفید ہوتے ہیں۔

اب ہم تمہیدات کے بیان سے فارغ ہو چکے ہیں۔ اور ناخیزین کو کتاب کے مضمون کی طرف توجہ دلاتے ہیں۔

پہلا باب

اس باب میں خدا کی ذات کی نسبت بحث کی جائے گی۔ اور ہمیں ہم وس دعاوی ثابت کریں گے۔

پہلا دعویٰ

۱۔ خدا کی ہستی کے ثبوت کے متعلق ہے۔

اس میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے کہ ہم دنیا میں ہزار ہا اشیاء موجود دیکھتے ہیں۔ اور یہ اشیاء ایسی وضع اور تناسب سے بنائی گئی ہیں کہ انکی موجودگی میں کوئی کسی قسم کا شک نہیں۔ دنیا میں جس قدر چیزیں ہیں انہیں سے بعض تو ایسی ہیں کہ اگر انکی ماہیات کی طرف غور سے دیکھا جائے تو بالطبع کسی نہ کسی چیز اور مکان خاص کا تقاضا کرتی ہیں۔ مثلاً ہوا اور آگ اور پانی کی مقتضی ہیں۔ اور پانی اور خاک بچے کی طرف مائل ہیں۔ اور بعض ان کے برعکس ہیں۔ انکی ماہیات۔ مکان مخصوص کے اقتضایا عدم اقتضایا سے خالی ہیں۔ جیسے سیاہی۔ سفیدی۔ سرخی۔ خوشبو۔ بدبو۔ غم خوشی۔ شجاعت۔ بزدلی وغیرہ وغیرہ۔ پہلی قسم کی موجودات میں سے بعض ایسی ہیں جو بالکل بسیط ہیں۔ اور مختلف اشیاء کی پوسٹگی سے انکی ترکیب نہیں۔ اس قسم کی چیزوں کو جوہر فرماتے ہیں یا اجزاء لایجزئی کہتے ہیں۔ اور بعض ایسی ہیں جنکی ماہیات مختلف اشیاء کے میل جول سے پیدا ہوئی ہیں۔ جیسے انسان۔ گھوڑا۔ گدا۔ کتا۔ چوہ وغیرہ وغیرہ۔ یہ چیزیں اجسام کہلاتی ہیں۔

دوسری قسم کی موجودات (غیر متجزئی) میں سے بعض ایسی ہیں جو بدوں کسی محل کے موجود نہیں ہو سکتیں۔ جیسے سیاہی۔ سفیدی۔ سرخی۔ سبزی۔ وغیرہ وغیرہ۔ یہ استیعاباً اعضاء کہلاتی ہیں۔ اور بعض خود بخود موجود ہیں وہ صرف ایک ہی ہے جسکو ہم خدا کہتے ہیں۔ اگرچہ جو ہر فرد کی موجودیت اور عدم موجودیت میں شکامین اور فلان سلفہ کا مدت سے سخت اختلاف چلا آتا ہے۔ مگر اجسام اور اعضاء کی موجودیت کا تو ہر ایک ذی عقل قائل ہے۔ مولیٰ مومن مولیٰ سمجھ والا آدمی بھی اگر تھوڑی دیر کے لئے غور و فکر کرے تو اجسام و اعضاء دونوں کی موجودیت میں اسکو کوئی شک و شبہ نہیں رہتا۔

ہمیں ان لوگوں پر سخت تعجب آتا ہے جو دیدہ و دانستہ اعضاء کی موجودیت سے انکار کر بیٹھے ہیں۔ اور علمی دعویٰ کی یہ حد ہے کہ دنیا بھر میں رہنی نظیر کہ سیکو نہیں سمجھتے۔ ہم انکے مقابلہ میں دیگر اعضاء کی موجودیت پر دلائل قائم کرنے کو ضروری نہیں سمجھتے۔ ہم صرف انکے اس انکار اور شور و شغب کی نسبت پوچھتے ہیں کہ یہ موجود ہے یا معدوم۔ اگر معدوم ہے تو اعضاء کی موجودیت ثابت ہو گئی۔ اور اگر موجود ہے تو اجسام کے قبیلہ میں سے ہے یا اعضاء سے۔ پہلی شق کو باطل ہے۔ تو اب آپکا یہ شور و شغب اعضاء میں سے ہے یا۔ جو اعضاء کی موجودیت کا اعلیٰ ثبوت ہے۔

جب دنیا کی چیزوں کی تقسیم اور انکی موجودیت ناظرین کو معلوم ہو گئی ہے تو اب ہم اپنے مدعا کے اثبات کے درپے ہونا چاہتے ہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ زمین و آسمان وغیرہ دنیا کی سب چیزوں کا کوئی پیدا کرنے والا ضرور ہے۔ اور اسی کا نام خدا ہے۔ کیونکہ دنیا حادث ہے اور ہر حادثہ کے لئے کوئی سبب اور پیدا کرنے والا ہونا ضروری ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ دنیا کے لئے بھی سبب اور خالق ہے جو خدا کہلاتا ہے۔ یہ دلیل ہے جسکے دو مقدمے ہیں (۱) دنیا حادث ہے (۲) ہر حادثہ کے لئے سبب

اور خالق کا ہونا ضروری ہے۔ اسکے دونوں مقدموں پر وقت قح ہو سکتی ہے۔ جب ختم لے دوسرے مقدمہ پر جرح کی تو ہم اسکے جواب میں کہیں گے کہ یہ ایسا بین اور ظاہر امر ہے جس میں کسی شخص کو بھی انکار کرنے کی گنجائش نہیں۔ اگر کسی کو اسکے تسلیم کرنے میں رکاوٹ ہے تو یہ صرف حدوث اور سبب کے معنی نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے۔ حدوث کے معنی ہیں ایک وقت میں کسی چیز کا معدوم ہونا اور دوسرے وقت میں اس کا موجود ہو جانا۔ اب ہم پوچھتے ہیں کہ جس وقت ایک چیز معدوم تھی تو اس وقت اس کا موجود ہونا محال تھا یا ممکن۔ اگر محال تھا تو اب موجود کیونکر ہو گئی ہے۔ کیونکہ محال وہ چیز ہوتی ہے جو کبھی عالم شہود میں نہ آسکتی ہو۔ اور اگر ممکن ہے تو اسکے امکان کے یہ معنی ہیں کہ بلحاظ اسکی ماہیت کے اس کا ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر ہیں۔ اگر معدوم ہے تو محض اس وجہ سے ہے کہ اسکی علت معدوم ہے اور اگر موجود ہوتی ہے تو اس واسطے کہ اسکی علت موجود ہوتی ہے۔ الغرض ممکن کی اگر ماہیت کو ٹولا جائے تو وہ وجود اور عدم دونوں کے اقتضار سے خالی ہوتی ہے اور اسکی ماہیت میں اس قدر استعداد ضرور ہوتی ہے کہ اگر کوئی مرض و مان پر موجود نہ ہو تو وہ بھی پردہ عدم میں مستور رہتی ہے۔ اور اگر مرض موجود ہو تو عالم شہود میں جلوہ گر ہو جاتی ہے۔ جب ممکن کی ماہیت اس وضع کی ہے کہ بذاتہ نہ وہ معدوم اور نہ موجود۔ تو اب اسکی موجودیت کے لئے کسی ایسی چیز کی ضرورت ہے جو اسکو عدم ازلی کے پھرے سے نکال کر وجود کے دلفریب میدان میں لے آئے۔ اور اسکا زلیل اور ناپاک بیٹہ اسکے گلے سے اتار کر وجود کا دلربا دار پہنارے لہدیہ پات س قسم کی ہوگی جو ممکنات کے قبیل سے بالکل علیحدہ ہو ورنہ "خفتہ را خفتہ کے کند بیدار" والا مقولہ صادق آئیگا۔ کیونکہ جب وہ خود ممکن ہے اور اسکا وجود عدم اور دونوں اسکے حق میں یکساں ہیں۔ تو دوسری چیز کے لئے وہ کیونکر غفلت اور منہج کہلانے کی مستحق ہو سکتی ہے۔

بس اسی کو ہم خدا کہتے ہیں۔

اور اگر خصم دلیل کے پہلے مقدمہ (حدوث دنیا) پر گفتگو شروع کرے گا تو اسکے جواب میں ہم یوں کہیں گے کہ دنیا بیشک حادث ہے اور حدوث پر ہمارے پاس دلیل موجود ہے۔ مگر اقامت دلیل سے پیشتر صرف اتنا جتنا آپ کو ضروری سمجھتے ہیں کہ دنیا کی اشیاء میں سے صرف اجسام ہی کو ہم لیکر انکا حدوث ثابت کریں گے۔ اور جب اجسام کا حادث ہونا ثابت ہو جائیگا تو اعراض کے حدوث میں بالکل کوئی اشتباہ نہ رہے گا۔ کیونکہ اجسام اور اعراض امرکان میں دونوں برابر ہیں۔ اور جب ایک قسم کی ممکنہ حادث ثابت ہو گئیں تو دوسری قسم کی ممکنات کا حدوث کیونکر ثابت نہ ہو سکتا۔ نیز پہلے آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ اجسام اعراض کے محل ہیں اور اعراض کو ان میں حلول کا تعلق ہے تو جب محلوں کا حادث ہونا روشن کیطیل ظاہر ہو جائیگا تو حلول کردہ چیزوں کے حادث ہونے میں کوئی اشکاف نہ رہے گا۔

اب ہم اصل دلیل کی طرف رجوع کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ سب کے سب اجسام حادث ہیں کیونکہ یہ محل حوادث ہیں اور جو چیز محل حوادث ہوتی ہے وہ خود حادث ہوتی ہے۔ نتیجہ ہوا۔ اجسام حادث ہیں۔

اس دلیل کے دو مقدمے ہیں (۱) اجسام محل حوادث ہیں (۲) جو چیز محل حوادث ہوتی ہے وہ حادث ہوتی ہے۔ ان دونوں مقدمات پر حجت ہو سکتی ہے۔ اسلئے ان دونوں کے اثبات کے لئے ہم کو شمشک کرنے سے پہلے مقدمہ (اجسام محل حوادث ہیں) کے ثبوت میں ہم اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ دنیا میں جب قدر اجسام میں انہیں سے بعض متحرک اور بعض ساکن ہیں۔ اور حرکت و سکون دونوں حوادث کے قبیل سے ہیں اسلئے اجسام محل حوادث ہیں۔

اسپر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ حرکت اور سکون اعراض میں سے ہیں۔ اور
 صحن کا نہ ہم وجود مانتے ہیں اور نہ حدوث۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ
 بڑی ضخیم اور مبسوط کتابوں میں بہت طول سے اعراض کے وجود پر اعتراض
 کے جوابات کی سلسلہ جنبانی کی گئی ہے۔ مگر میرے خیال میں اس پھیر چھپا
 نہ بجز تصبیح اوقات کے اور کچھ نہیں۔ اعراض کا وجود نظریات میں سے
 ہے۔ تاکہ انکے وجود پر کافی بحث کی جاسکے۔ ہر ایک آدمی تکالیف بہایا
 ب۔ پیاس۔ سردی۔ گرمی۔ خوشی۔ غم وغیرہ محسوس کر سکتا ہے۔ او یہ
 جانتا ہے کہ یہ سب چیزیں یکے بعد دیگرے موجود ہوتی ہیں۔ پہلے تکلیف
 تو پھر راحت آجاتی ہے۔ ایک وقت بیماری میں مبتلا ہوتے ہیں اور
 کے وقت میں صحت یاب ہو جاتے ہیں۔ علیٰ نذا القیاس دوسرے
 اعراض میں بھی حدوث کا سلسلہ برابر جاری ہے۔ ان تمام چیزوں کا نام
 اعراض ہے۔ پس ثابت ہوا کہ اعراض موجود بھی ہیں اور حادث بھی ہیں۔
 تو مطلق اعراض کے متعلق تھی۔ اب خاص حرکت و سکون کی موجود
 حدوث کی نسبت ہم کچھ کہنا چاہتے ہیں۔ (دہونڈا)
 ہمارے سائنس کی زیادہ تر فلاسفہ کی طرف ہے۔ اور یہ لوگ عالم کے اجسام
 و قسم پر منتہم کرتے ہیں (۱) آسمان۔ اور (۲) عناصر اربعہ۔ یعنی پانی۔ مٹی
 و ہوا۔ آسمانوں کی نسبت ان کا یہ اعتقاد ہے کہ یہ ہمیشہ یعنی ازل سے اپنی
 وضع پر متحرک چلے آتے ہیں۔ انکی مجموعی حرکت قدیم ہے۔ اور حرکت کا ایک
 فرد حادث ہے۔

اربعہ عناصر کی نسبت کہتے ہیں کہ یہ فلک قمر کے نیچے کی سطح کے اندر لئے
 ہیں۔ اور یہ کہ ان سب کا مادہ ایک ہے اور ہے بھی قدیم۔ انکی صورت
 اعراض سب حادث ہیں۔ مادہ پر انکا تو اردو ہمیشہ سے ہونا چلا آیا ہے۔
 ہی کہتے ہیں کہ اگر پانی کی طبیعت پر حرارت کا غلبہ ہو جائے تو ہوا بن جاتا ہے

اور سو حرارت سے آگ بجالتی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس ہوا کا پانی بجانا۔ آگ کا
 ہوا ہو جانا۔ پانی کا پتھر بجانا۔ پتھر کا پانی بجانا۔ وغیرہ وغیرہ۔ فلاسفہ کے نزدیک
 مسلم ہے۔ فلاسفہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ان چار عنصروں کے ملنے سے کانیں بناتے
 اور حیوانات پیدا ہوتے ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ فلاسفہ کے نزدیک حرکت
 و سکون موجود بھی ہے اور حادث بھی ہے۔ تعزیر بالا سے کسی قدر آپکو معلوم
 ہو گیا ہو گا کہ اجسام حرکت اور سکون کے محل ہیں اور حرکت و سکون انہیں
 علول کہتے ہوئے ہے۔ مگر ہم صرف اس قدر پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ اسپر مزید
 روشنی ڈالتی چاہتے ہیں۔ کیونکہ ابھی تک یہ پہلو بہت تاریکی میں پڑا ہوا ہے
 ہر جسم یا متحرک ہے یا کون۔ اور حرکت و سکون دونوں حادث چیزیں
 ہیں۔ حرکت کا حادث ہونا تو ایسی چیز ہے جو مشاہدہ سے معلوم ہو سکتی ہے
 مگر سکون کی نسبت یہ بات دل میں کھٹکتی ہے کہ ممکن ہے کہ ایک چیز ابتدا سے
 ساکن چلی آتی ہو۔ اسکو حرکت کرنے کی ذہنت ہی نہ آئی ہو۔ اب اس چیز کا
 سکون قدیم ہو گا۔ لیکن اگر تھوڑی دیر کے لئے محو کی جائے تو یہ شبہ فوراً
 رفع ہو سکتا ہے۔ کیونکہ ہم آپ سے دریافت کرتے ہیں کہ اس ہمیشہ سکون
 کی حالت میں رہنے والی چیز کا حرکت کرنا ممکن ہے یا محال ہے۔ دوسری
 شق تو باطل ہے۔ کیونکہ ہر ایک جسم میں حرکت و سکون دونوں کی استعداد
 ہوتی ہے۔ بعض جسموں کا ہمیشہ حرکت کرنا اور بعض کا ساکن رہنا محض خارجی
 علتوں کی وجہ سے ہے۔ توجیب چیز مذکورہ حرکت کرنا ممکن ہوا تو یہ قاعدہ ہے
 کہ ممکن وہ چیز ہوتی ہے جسکے وجود سے کوئی محال امر لازم نہ آئے۔ اب ہم
 فرض کرتے ہیں کہ وہ چیز سکون کی حالت کو چھوڑ کر متحرک ہو گئی ہے۔ توجیب
 حالت سکون کو اس لئے خیر باد کہہ دیا ہے تو معلوم ہو گیا کہ سکون ہی حادث
 تھا۔ کیونکہ ہم آگے کسی موقع پر ثابت کر دینگے کہ جو چیز قدیم ہوتی ہے وہ معلوم
 نہیں ہو سکتی۔ جیسے ازل سے وہ موجود چلی آئی ہے ویسے ہی ابتدا سے موجود رہتی ہے

اس تقریر پر یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ یہ سب کچھ ثابت ہو سکتا ہے
جب یہ بات معلوم ہو جائے کہ جسم دور حرکت و سکون میں باہم تقابلی ہے یعنی جسم
اور چیز ہے اور اس کا حرکت کرنا یا ساکن رہنا اور شے ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ جسم متحرک ہے تو اس سے
پا یا جاتا ہے جسم اور چیز ہے اور حرکت ایک وصف ہے جو جسم کو عارض ہے
ورنہ ہمارا یہ کہنا بگڑا درست نہ ہو گا کہ یہ جسم متحرک نہیں۔ کیونکہ جب جسم اور حرکت
میں اتحاد ہے تو حرکت کی نفی بعینہ جسم کی نفی ہونی چاہئے۔ سکون اور جسم کا
باہم متقابل ہونا بھی اسی پر قیاس کر لو۔ الفرض جسم کا اور چیز ہونا اور حرکت
کا اور شے۔ یہ ایسا کھلا اور واضح امر ہے جو کسی دلیل کا محتاج نہیں۔ اسپر
اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ جسم اور حرکت و سکون کی باہم مغایرت تو ہم نے
تسلیم کر لی مگر ان دونوں وصفوں کا حدوث ہمارے نزدیک مسلم نہیں۔
مکن ہے کہ جسم متحرک کے اندر وصف حرکت ابتداء ہی سے چلی آتی ہو صرف
اس کا ظہور اب ہوا ہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ ہم دلائل کے ذریعے سے ثابت کر سکتے ہیں
کہ وصف حرکت کا ابتداء سے چلا آنا اور بعد میں اس کا ظاہر ہونا یہ دونوں
امر خلاف واقع ہیں۔ مگر ہم اس طویل طویل قضیے کو چھیڑنا نہیں چاہتے۔ ہم
معرض کی بات مان کر کہتے ہیں کہ وصف حرکت کا ظہور حادث ہے۔ بس
صرف اسی سے اجسام کا عمل حوادث ہوتا ثابت ہو گیا۔ جیسے حرکت و سکون
اجسام کی صفات ہیں ویسے ہی انکا جسموں میں ابتداء سے چلا آنا اور پھر
کسی وقت انکا ظاہر ہونا بھی انکی بالواسطہ صفات ہیں۔ اور جیسے حرکت
اور سکون کے حادث ہونے سے اجسام کا عمل حوادث ہونا ثابت ہوتا ہے
ویسے ہی ان دونوں صفات مذکورہ بالا کے حدوث سے انکی عملیت پایہ ثبوت
کو پہنچ سکتی ہے۔

ایک اور اعتراض بھی وارد ہو سکتا ہے وہ یہ کہ حرکت کا حد و ثقب
 قابل تسلیم نہیں۔ جب تک آپ اس امر کو ثابت نہ کر لیں کہ وصف حرکت کسی دوسرے
 جسم سے انتقال کر کے اس خاص جسم میں نہیں آئی۔ ممکن ہے کہ وصف حرکت
 قدیم ہو۔ اور خاص خاص وقتوں میں مختلف جگہوں میں اسکا وعدہ ہو۔ یعنی
 ایک وقت میں مثلاً زید میں حرکت تھی۔ کچھ دیر بعد اس سے علیحدہ ہوئی اور
 اب عمر میں آگئی کسی وقت میں اس سے علیحدہ ہو کر بکر خالد وغیرہ میں
 جائے گی۔

اسکا جواب یہ ہے کہ اعراض اور اوصاف اپنے محلوں سے علیحدہ
 نہیں ہو سکتیں۔ ہر ایک عرض کا بقار اور بقنا و محل کے بقار اور بقنا پر موقوف
 ہوتا ہے۔ مثلاً زید کے بالوں میں جو خاص سیاہی ہے اس میں یہ نہیں ہو سکتا
 کہ کسی وقت عمر کے بالوں میں جا چمٹے۔ زید پر جب پیری کا زمانہ آئیگا تو اس کے
 بالوں کی سیاہی بالکل نیست و نابود ہو جائے گی۔ اس امر کے ثبوت پر بڑے
 بڑے باوقعت اور نامی گرامی علماء نے مختلف مقامات میں دلائل قائم کئے
 اور اپنی طرف سے اسکے ثبوت میں کوئی دقیقہ اٹھانہ رکھا مگر وہ اپنی اس
 عرض میں کامیاب نہ ہو سکے۔ کوئی ایسی زبردست اور نہایت مضبوط دلیل
 پیش نہ کر سکے جس سے مخالفین کے دانت ٹوڑ ڈالے جاتے۔ اور وہ ہمیشہ کیلئے
 سر نہ اٹھاتے۔ اس امر کے اثبات کے لئے ایک دلیل ہم پیش کرتے ہیں جو
 اسید ہے کہ بہت مفید ثابت ہوگی۔ وہ ہوندا۔

جن لوگوں کا اعراض کے انتقال کی طرف خیال گیا ہے ہمدی بجز میں
 انکو عرض اور انتقال کے معنی سمجھنے میں سخت غلط فہمی ہوئی ہے۔ اگر ان
 چیزوں کی ماہیت کی تہ تک انکو پہنچنا نصیب ہوتا تو ممکن نہ تھا کہ وہ
 ایسے دور از عقل امر کی نسبت زور لگاتے۔

انتقال کے معنی ہیں جسم کا ایک مکان کو چھوڑ کر دوسرے مکان میں جانا

اسکی حقیقت دریافت کرنے میں ہمیں تین چیزوں کا جاننا ضروری ہے۔
جسم کی ماہیت کو جاننا۔ مکان کا تصور کرنا جسم کو مکان سے جو خاص تعلق ہے
اسکا معلوم کرنا۔ یہ تعلق جسم اور مکان دونوں سے جدا ہے۔ نہ اسکو جسم
کی حقیقت کے ساتھ اتحاد ہے اور نہ مکان کے ساتھ عینیت۔ درحقیقت
یہ جسم اور مکان کا باہم الابطاط ہے جسکی وجہ سے ان دونوں میں ایک خاص
رابطہ اور لگاؤ ہے۔

جیسے ہر ایک جسم کو مکان کی ضرورت ہے ویسے ہی ہر ایک عرض اور
صفت کو محل کی ضرورت ہے۔ اور ہر سری نظر سے دیکھنے سے یہ معلوم ہوتا ہے
کہ جو نسبت جسم کو اپنے مکان کے ساتھ ہے وہی نسبت عرض کو اپنے
محل کے ساتھ ہے۔ جسکا نتیجہ یہ نکلا کہ لوگوں کو یہ گمان ہو گیا کہ جیسے جسم
باوجودیکہ اسکو اپنے مکان کے ساتھ ایک خاص تعلق ہے مکان سے
علیحدہ ہو کر دوسرے مکان میں جاسکتا ہے۔ ویسے ہی عرض کا اپنے ایک
محل سے علیحدہ ہو کر دوسرے محل میں جانا درست ہے۔ بس انتقال عرض
کے قائلین کے اس قول کی بناء صرف اسی بات پر ہے۔

عرض کا جو تعلق محل کے ساتھ ہے اسکو جسم کے تعلق مکانی پر قیاس
کرنا سراسر حماقت اور کم ظرفی ہے۔ آپکو پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ جسم کا تعلق
مکانی جسم کی حقیقت سے منافی ہے۔ اور عرض کا تعلق محلی اسکی حقیقت
کامین ہے۔ کیونکہ اگر اس تعلق کو جسم کے تعلق کی مانند عرض کی حقیقت سے
جدا مانا جائے تو جیسے عرض کو اپنے محل کے ساتھ جو ایک خاص ربط اور
تعلق ہے ویسے ہی اس تعلق کو عرض کے ساتھ ایک خاص ربط اور تعلق
ہوگا۔ اور جیسے اس تعلق کو عرض کے ساتھ ایک خاص ربط اور تعلق ہے
ویسے ہی اس تعلق کے تعلق کو تعلق کے ساتھ ایک خاص ربط اور تعلق
ہوگا۔ وہی تم جڑا۔

یہ تسلسل ہے جو محال ہونے کے علاوہ اس امر کو چاہتا ہے کہ جب تک
غیر متناہی احوال میں ایک وقت میں مجتمع نہ ہوں۔ تب تک کسی عرض کا پایا جاتا
نہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ اگرچہ عرض کے تحقق کے لئے محل کا ہونا ضروری
ہے جیسے جسم کے لئے مکان کا ہونا ضروری ہے۔ مگر ان دونوں میں زمین
و آسمان کا فرق ہے۔

جو چیز کسی دوسری شے کے لئے لازم ہوتی ہے وہ دو طرح پر ہوتی ہے
لازم ذاتی اور لازم عرضی۔ لازم ذاتی وہ ہوتا ہے کہ اگر وہ خارج یا ذہن میں موجود
نہ ہو تو دوسری شے (المزوم) بھی موجود نہ ہو۔ جیسے دن کے واسطے سورج کا ہونا
جب آسمان سے سورج غروب ہو جاتا ہے تو دن بھی اسکے ساتھ ہی رفقہ چکر ہو جاتا
ہے۔ اور جب سورج افق شرقی سے نودار ہوتا ہے تو دن بھی اسکے ساتھ ہی
آ جاتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس جب زمین میں سورج کا ملاحظہ کیا جاتا ہے تو اسکے
ساتھ ہی دن کا خیال بھی آ جاتا ہے۔ لازم عرضی اسکے بالکل خلاف ہے۔
جسم کے لئے مکان لازم عرضی ہے اور عرض کے لئے محل لازم ذاتی
جسم کے لئے مکان کا لازم عرضی ہونا اس وجہ سے ہے کہ پہلے ہم جسم کی ماہیت
کو معلوم کرتے ہیں اور اسکے بعد مکان کی نسبت سوچتے ہیں کہ مکان کوئی
واقعی اور مستقل حقیقت ہے یا محض ایک وہی چیز ہے۔ آخر بڑے بڑے دلائل
قائم کرنے کے بعد ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ مکان بھی جسم کی طرح مستقل حقیقت
رکھتا ہے۔ جسم کو ہم شاید ہ سے دیکھ سکتے ہیں اور مکان کا خیال تکہل
میں نہیں آتا۔ اسی لئے جسم کے لئے کسی خاص مکان کا ہونا ضروری نہیں ہے۔
اور اگر جسم ایک خاص مکان میں موجود نہ ہو تو اس سے اسکا بالکل معدوم ہونا لازم
نہیں آتا۔ زید اگر مسجد میں نہ ہو گا تو اس وقت ہم زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ
زید مسجد میں نہیں۔ مگر یہ ہرگز نہیں کہہ سکتے کہ کسی میں موجود نہ ہونے سے وہ

لکل ہی نیست و نابود ہو گیا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ جسم کے لئے مکان لازم عرضی ہے۔ نہ لازم ذاتی۔

عرض کے لئے محل لازم ذاتی ہے۔ عرض بغیر خاص محل کے نہ خارج میں مستحق ہو سکتی ہے۔ اور نہ ذہن میں اسکا تصور آسکتا ہے۔ مثلاً زید کا طول یعنی سبائی۔ زید کا طول خارج میں تب موجود ہو گا جب زید مستحق فی الخارج ہو لیگا۔ اور ذہن میں بھی اسکا تصور جب ہی آسکتا ہے جو اسکے ساتھ زید کا تصور کر لیا جائے۔ زید کے مرنے سے اسکے طول کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے۔

زید کے طول کے لئے بغیر زید کے نہ خارج میں استقلال ہے اور نہ ذہن میں۔ اسکا موجود ہونا بدوں اس اختصاص کے جو اسکو زید کے ساتھ ہے حال ہے۔ اب اگر یہ مانا جائے کہ زید کے طول کا زید سے علیحدہ ہونا ممکن ہے اسکی علیحدگی اختصاص مذکور کے رفع ہو جانے کو مستلزم ہوگی۔ اور یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ اختصاص کے رفع ہو جانے پر طول کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے پس ثابت ہوا کہ اعراض کا اپنے محلوں سے علیحدہ ہو جانا محال ہے۔

ابتداءً تو ہم نے اپنی دلیل کے پہلے مقدمہ کے اثبات پر زور دیا ہے اور ہمارے مخالفین فلاسفہ کسی حد تک اس بات کو ماننے ہی نہیں۔ مگر اب ہم دلیل کے دوسرے مقدمہ کی طرف جانا چاہتے ہیں یعنی ثابت کرتے ہیں کہ دنیا چونکہ محل حوادث ہے اسلئے یہ خود بھی حادث ہے۔

اگر عالم کو جو حوادث کا محل ہے قدیم مانا جائے تو اسکے ساتھ ہی آسمان کے دورات بھی غیر متناہی تسلیم کرنے پڑینگے۔ لیکن آسمان کے دورات کی عدم متناہی کی بنا پر تین محال امر لازم آتے ہیں۔ ۱۔ آسمان کے دورات اگر غیر متناہی ہیں تو آج سے پہلے کے دورات کے متعلق یقیناً یہ کہنا صحیح ہو گا کہ وہ چوری ہو چکی ہیں۔ کیونکہ زمانہ ماضی میں جو چیز ہوتی ہے زمانہ حال کی نسبت اسے یہ کہنا کہ یہ گزر چکی ہے بالکل درست ہوتا ہے۔ تو جب وہ غیر متناہی ہی ہیں۔ اور

پہلے ہو چکے کا لفظ بھی اپنے صادق آتا ہے تو گویا وہ غیر متناہی بھی ہو سکتے اور متناہی بھی ہو سکتے اور یہ اجتماع نفیضین ہے۔

(۱۲) آسمان کے غیر متناہی دورے چونکہ عدد کی حقیقت سے باہر نہیں آسکتے وہ جفت ہونگے یا طاق۔ اور یا دونوں کے علاوہ کوئی اور چیز ہونگے یا دونوں یعنی جفت ہی ہونگے اور طاق بھی۔ پچھلی دو شقیں تو باطل ہیں کیونکہ جفت وہ عدد ہوتا ہے جو دو یا کئی ایک برابر حصوں پر منقسم ہو سکے جیسے ۱۰۔ اب اس دو پر تقسیم کرنے سے پانچ پانچ کے دو عددوں پر منقسم ہو سکتا ہے اور طاق وہ ہوتا ہے جو جفت کے خلاف ہو۔ یعنی برابر حصوں پر منقسم نہ ہو جیسے ۱۱۔ سو ہر ایک عدد یا برابر حصوں پر منقسم ہو گا یا نہ ہو گا۔ یا یوں کہیں ہر ایک عدد یا جفت ہو گا یا طاق۔ مگر یہ گز نہیں ہو سکتا کہ کوئی ایسا عدد بھی ہو جو نہ جفت ہو نہ طاق۔ یا جفت اور طاق دونوں ہو۔ ورنہ پہلی صورت میں اجتماع النفیضین کا قول کرنا پڑے گا۔

انکا جفت ہونا بھی غلط ہے۔ کیونکہ جو عدد جفت ہوتا ہے اس میں صرف ایک عدد کی کمی ہوتی ہے۔ اگر یہ کمی پوری ہو جائے تو وہ عدد طاق ہو جاتا ہے مگر جب آسمان کے دورے غیر متناہی ہیں تو اس میں ایک کی کمی کیا مہینے۔ انکا طاق ہونا بھی باطل ہے۔ کیونکہ طاق میں بھی صرف ایک کی کمی ہوتی ہے۔ اگر یہ کمی پوری ہو جائے تو طاق جفت ہو جاتا ہے۔ لیکن جب دورے غیر متناہی ہیں تو ان میں سے ایک کی کمی ہو سکتا ہے۔ موجود آسمان کے دورے عدم متناہی کی صورت پر نہ جفت ہو سکتے ہیں اور نہ طاق۔ اور نہ ان سے باہر نکل سکتے ہیں اور نہ ہی ان دونوں کا مجموعہ اپنے صادق آسکتا ہے۔ تو ثابت ہوا کہ یہ متناہی ہیں۔

(۱۳) اگر آسمان کے دورے غیر متناہی ہوں تو یہ ماننا پڑے گا کہ دو عدد غیر متناہی بھی ہیں۔ اور پھر ان میں سے ایک کم اور ایک زیادہ ہے حالانکہ

جب دونوں اعداد عدم متناہی میں برابر ہیں تو انکا ایک دوسرے سے کم و بیش ہونا ہرگز نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ عدد کم وہ ہوتا ہے جس میں بہ نسبت فلان کے کچھ کمی ہو۔ اور اگر یہ کمی پوری ہو جائے تو وہ دونوں برابر ہو جاتے ہیں۔ مگر جب عدد کم غیر متناہی ہے تو اس میں کمی کے کیا معنی۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ اگر دوسرے غیر متناہی ہوں تو وہ غیر متناہی عدد کا ایک دوسرے سے کم و بیش ہونا کیونکر لازم آتا ہے۔ سو دیکھئے اور غور سے دیکھئے۔

تمام خلاصہ اس امر پر متفق ہیں کہ زحل تیس سال کے بعد ایک دورہ کرتا ہے اور شمس ہر سال میں ایک دورہ کرتا ہے۔ سو اگر تیس سال کے بعد زحل کے دوروں کو شمس کے دوروں سے نسبت لگائی جائے تو زحل کے دورے شمس کے دوروں کے تیسویں حصہ پر آدہ ہونگے۔ کیونکہ تیس سال میں زحل نے صرف ایک دورہ کیا ہے اور شمس تیس دورے کر چکا ہے۔ اور تیس کا تیسواں حصہ ہوتا ہے۔ اور ساٹھ سال کو زحل کے صرف دو دورے ہونگے۔ اور شمس کے دوروں کی تعداد ساٹھ تک پہنچ جائے گی۔ علی بنہا تقاسم تیسراں لوگوں کے نزدیک بارہ ماہ میں بارہ دورے کرتا ہے۔ سو سال کے بعد شمس کے دوروں کو تھر کے دوروں سے نسبت لگانے سے تھر کے دورے تھر کے دوروں کا بارہواں حصہ برآمد ہونگے۔ اب دیکھئے زحل شمس اور تھر کے دورے غیر متناہی بھی ہیں اور شمس کے دورے زحل کے دوروں سے اور تھر کے دورے شمس کے دوروں سے کئی گنا زیادہ بھی ہیں۔

اس جگہ پر ایک یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ متکلمین کے نزدیک خدا کے مقذورات اور معلومات دونوں غیر متناہی ہیں۔ حالانکہ خدا کے معلومات بہ نسبت مقذورات کے زیادہ ہیں۔ کیونکہ خدا کی ذات قدیرہ اسکی صفات سے زیادہ

شکر ایک الجباری۔ اجتماع التفتیضین۔ ارتقاغ التفتیضین وغیرہ وغیرہ۔ یہ ایسی چیزیں ہیں جو خدا کو معلوم ہیں مگر انکے پیدا کرنے پر خدا کو مطلق قدرت نہیں اسکا جواب یہ ہے کہ جہاں ہم خدا کے مقدرات کو غیر متناہی کہتے ہیں وہاں خدا کے مقدرات کو غیر متناہی کہنے سے ہمارا وہ مطلب سہرگز نہیں جو معلومات کو غیر متناہی کہنے سے ہے۔ بلکہ مقدرات کو غیر متناہی کہنے سے مراد یہ ہے کہ خدا کی ایک صفت قدرت ہے جسکی وجہ سے خدا دنیا کی مختلف چیزوں کے پیدا کرنے پر قدرت رکھتا ہے اور وہ ایسی صفت ہے جسکی وجہ سے خدا میں یہ بات نہیں ہوتی ہے کہ اسکی ایجادی قدرت کسی حد پر نہ جائے۔ اور آگے تفاوتات کے ایجاد پر اسکو قدرت نہ ہے۔

ہمارا یہ کہنا کہ خدا کی ایک صفت قدرت ہے جسکی وجہ سے وہ ایجادی قدرت رکھتا ہے نہ اس امر کی طرف مشعر ہے کہ یہاں بہت سی غیر متناہی چیزیں ہیں۔ اور نہ ہی اس میں سے یہ پایا جاتا ہے کہ وہ متناہی ہیں۔

جن لوگوں نے ہمارے اس لفظ مقدرات اللہ تعالیٰ و معلوماتہ خدا متناہی سے خدا کی مقدرات کا غیر متناہی ہونا سمجھ لیا ہے زیادہ تر انکی غلطی کی بنا مقدرات اور معلومات کے تشابہ لفظی پر ہے۔ چونکہ یہ دونوں الفاظ جمع مؤنث سالم کے عینے ہونے میں برابر تھے اسلئے انکو یہ مخالفت مگر یہ قاعدہ ہے کہ الفاظ معانی کے تابع ہوتے ہیں نہ معانی الفاظ کے۔

دوسرا دعویٰ

۲۔ کائنات عالم کے لئے جو سبب اور خالق (خداوند تعالیٰ) ہم ثابت کیا ہے اسکا قدیم ہونا بھی ضروری ہے۔ کیونکہ اگر وہ حادث ہے تو اسکے لئے کسی اور خالق کا وجود ماننا پڑے گا۔ اور اگر وہ بھی حادث ہے تو اسکے لئے اور خالق ماننا پڑے گا۔ غلطی نہایت عظیم ہے اگر یہی سلسلہ

الغیر النہایہ چلا گیا تو تسلسل کا وجود لازم آئیگا جو محال ہے۔ اور اگر یہ سلسلہ
 کسی ایسے خالق پر ختم ہو گیا جو قدیم ہے اور اسکے آگے اور کوئی خالق تجویز
 نہیں ہو سکتا تو کائنات عالم کا خالق (خداوند کریم) بھی وہی ہو گا جیسے یہ سلسلہ
 منقطع ہوا ہے۔ اور راستہ میں جو جو اسباب نظر آتے ہیں وہ سب کے سب
 مسائل اور وسائل کے درجہ میں ہونگے اور بس۔

خدا کو قدیم کہنے سے ہمارا یہ مطلب ہے کہ اسکے وجود سے پہلے نیستی
 نہیں ہے بلکہ ہمیشہ سے اسکا وجود چلا آیا ہے۔ جہاں تک ہمارا امکان ہے
 ہم نظر دوڑائیں مگر اس سے بھی آگے خدا کا وجود تھا۔ سو اب یہ سوال ہرگز نہ وارد
 ہو سکیگا کہ قدیم کے ساتھ قدم کی صفت بھی آپ ثابت کر رہے ہیں تو جیسے
 خدا کی ذات قدیم ہے ویسے ہی یہ صفت ہی قدیم ہوگی۔ اور جیسے خدا کے
 قدیم ہونے کے لئے قدم کی صفت کی ضرورت ہے ویسے ہی اس صفت
 کے قدیم ہونے کے لئے ایک اور صفت قدم کی ضرورت ہوگی وہ پلیم جراثیم
 اور تسلسل ہے جو محال ہے۔

تیسرا دعوی

۳۔ جیسے کائنات عالم کا خالق ازلی اور قدیم ہے ویسے ہی اسکے
 واسطے ابدی ہونا بھی ضروری ہے۔ یعنی وہ ایسا ہونا چاہئے کہ اسکے لئے
 کبھی فنا اور اسکے وجود کے لئے کبھی زوال نہ ہو۔ اسکی دلیل یہ ہے کہ
 اگر اسپر زوال کا عائد ہونا جائز ہوا تو جیسے ایک معدوم شے کے وجود کے
 واسطے سبب اور خالق کا ہونا ضروری ہوتا ہے ویسے ہی اسکے وجود کے
 زوال کے لئے بھی کسی سبب اور خالق کا ہونا ضروری ہوگا۔ کیونکہ اس
 صورت میں خالق کے وجود کا زوال ایک حادثہ چیز ہے اور ہر حادثہ
 کے لئے کسی مرتجع کا ہونا ضروری ہوتا ہے۔ اب مرتجع یا فاعل ہوگا یا زوال کو

یا خالق کے وجود کے شرط میں سے کسی شرط کا معدوم ہو جانا۔ مرجح کا فاعل ہونا جائز ہے۔ کیونکہ فاعل اس چیز کو پیدا کر سکتا ہے اور اسکے فعل کا ثمرہ وہی شے ہو سکتی ہے جو مستقل ہستی رکھتی ہو۔ اور اسکے وجود پر مختلف قسم کے آثار مرتب ہو سکیں۔ یا یوں کہئے کہ اسپر شے کا لفظ بولا جاسکتا ہو۔ مگر یہاں پر فاعل کے فعل کا ثمرہ خالق کا عدم ہے جو لاشے ہے۔ معتزلہ کے نزدیک اگرچہ معدوم پر بھی شے کا لفظ بولا جاسکتا ہے مگر ایسی شے انکے نزدیک بھی ثمرہ قدرت نہیں بن سکتی۔ اگر فاعل کی نسبت پوچھا جائے کہ هل فعل الفاعل شیئاً کیا فاعل نے کوئی شے پیدا کی۔ تو اسکے جواب میں یہی کہنا پڑے گا۔ ما فعل شیئاً کسی شے کو پیدا نہیں کیا۔ اگر خالق کے زوال کا مرجح اسکی ضرورت دیکھائے تو وہ دو باتوں سے خالی نہ ہوگی۔ حادث ہوگی یا قدیم۔ اگر حادث ہوئی تو ایک قدیم شے (خالق) کے زوال کا سبب کہلانے کی کیونکر مستحق ہوگی۔ اور اگر قدیم ہوئی تو اسکی کیا وجہ ہے کہ ازل سے یہ چیز خالق کے ساتھ چلی آئی ہے۔ مگر پہلے کہی اس نے اسکے نیست و نابود کرنے کا قصد نہیں کیا اور اب اسکی بخلکنی کے درپے ہو گئی۔

خالق کے وجود کی شرطوں میں سے کسی شرط کا معدوم ہو جانا بھی خالق کے زوال کا مرجح نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ شرط اگر حادث ہے تو حادث چیز قدیم (خالق) کے لئے علت کیونکر ہو سکتی ہے۔ اور اگر اسے قدیم مانا جائے تو جو شخص قدیم چیز کی معدومیت کو محال قرار دیتا ہے وہ اس شرط قدیم کے زوال کو کیوں تسلیم کرے گا۔

سو جب خالق کے زوال کا مرجح ان تین چیزوں میں سے کوئی بھی نہ ہو سکا تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ خالق جیسا ازلی ہے ویسا ہی ابدی بھی ہے۔

چوتھا دعویٰ

۴۔ کائنات عالم کا خالق جیسا انہی وابدی ہے ویسا نہ وہ جو ہر
 اور نہ اسکو کسی مکان کی طرف منسوب کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ یہ ثابت
 ہو چکا ہے کہ وہ قدیم ہے۔ اب اگر اسکا کسی مکان کے ساتھ تعلق ہو تو
 اسکو یہ کہنا صحیح ہوگا کہ اپنے مکان میں سے حرکت کر کے کسی اور مکان
 کی طرف چلا گیا ہے یا اپنے مکان میں ساکن ہے۔ الغرض اس صورت میں
 حرکت یا سکون کے ساتھ اسکو موضوعیت کا رابطہ ہوگا اور حرکت و سکون
 دونوں حادث چیزیں ہیں۔ اور یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ حادثات کا محل
 بھی حادث ہوتا ہے لہذا خالق حادث ہوگا۔

اگر کوئی یہ سوال کرے کہ اسکی کیا وجہ ہے کہ متکلمین ان لوگوں کی
 سخت مخالفت کرتے ہیں جو جوہر کے لفظ کو خداوند تعالیٰ پر پوتے ہیں۔
 اور اسکے ساتھ ہی اسکو احتیاج الیٰ اللہ سے مقدس اور مبرا سمجھتے
 ہیں تو اسکا جواب یہ ہے کہ اس قسم کے الفاظ کا خدا تعالیٰ پر اطلاق کرنا
 اگرچہ عقل کے نزدیک کوئی مستہجن امر نہیں مگر ایسے اطلاقات سے دو
 چیزیں روکتی ہیں۔ لغت اور شرع۔

لغت تو اسلئے کہ مثلاً جوہر کو خدا پر اطلاق کرتے وقت یہ سوال پیدا ہوتا
 کہ یہ لفظ بہ نسبت خداوند کریم کے حقیقت ہے یا استعارہ۔ حقیقت تو صراحتاً
 باطل ہے۔ اور استعارہ بھی اسلئے ناجائز ہے کہ مشبہ بہ میں بہ نسبت مشبہ
 کے وجہ شبہ کی جہت غالب ہوتی ہے۔ لوجب خدا میں (جو مشبہ ہے)
 بہ نسبت مشبہ بہ کے وجہ شبہ کی کمی ہوئی تو اسکی ذات اقدس میں بڑا
 بہاری نقص لازم آئیگا۔

اور شرع اسلئے کہ شرع کا یہ مسئلہ قاعدہ ہے کہ جن جن لفظوں کو خدا

اطلاق کرنے کی ہمیں اجازت دی گئی ہے۔ انکے بغیر کسی دوسرے لفظ کا خدا پر اطلاق کرنا ناجائز ہے۔ اسی واسطے شرع کی اصطلاح میں خدا تعالیٰ کے جس قدر ذاتی اور صفاتی اسماء میں انکا نام اسما تو قیفی قرار پایا ہے۔

پانچواں دعویٰ

۵۔ خدا تعالیٰ جسم بھی نہیں کیونکہ جسم کی ترکیب الہیہ دو جوہروں کے ملنے سے ہوتی ہے جنکو ایک دوسرے کی صورت اعتلاج اور انہیں ایک خاص تعلق و ربط ہو۔ تو جب یہ ثابت ہو چکا ہے کہ خداوند تعالیٰ جوہر نہیں تو جسم کیسے ہو سکے گا۔ کیونکہ جسم صریحاً ذاتی ہے اس پر پہلے جوہر کا اطلاق ہوتا ہے وجہ اسکی یہ ہے جوہر کا مفہوم جسم سے کس قدر وسیع ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جو مفہوم وسیع اور عام ہوتا ہے وہ خاص کے سب افراد پر بھی بولا جاتا اور علاوہ انکے اور بھی کئی ایک افراد پر اسکا اطلاق صحیح ہوتا ہے۔

اگر کوئی شخص اپنی اصطلاح میں خداوند کریم کو جسم کے لفظ سے پکارتا ہے اور اس اطلاق میں جسم کے حقیقی معنی اسکے ذہن میں نہیں ہوتے تو عقل کے نزدیک اس میں کوئی قباحت نہیں۔ ہاں لغت اور شرع میں یہ فعل بالکل ناجائز ہوگا۔ نیز اگر خداوند کریم جسم ہوا تو کسی خاص شکل اور مقدار میں ہوگا۔ اور جس شکل اور مقدار میں ہوگا اگر خارجی امور سے قطع نظر کیا جائے تو اس سے بڑا یا چھوٹا ہونا بھی اسکا ممکن ہے۔ تو اب اسکو خاص شکل اور مقدار دینے کے لئے کوئی مرجح ضرور ہوگا۔ جس نے اسکو خاص انداز پر پیدا کیا ہے۔ تو اب خدا مخلوق ہوگا نہ خالق۔

چھٹا دعویٰ

۶۔ کائنات عالم کا خالق عرض بھی نہیں۔ کیونکہ عرض ہماری اصطلاح

میں وہ چیز ہوتی ہے جو اپنے موجود ہونے میں دوسری چیز کی محتاج ہو۔ وہ چیز یا جسم ہوگی یا جوہر۔ اور یہ دونوں حادث چیزیں ہیں۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ اگر محل حادث ہو تو اس میں حلول کردہ چیز بھی حادث ہوتی ہے۔ لہذا مخلوق عالم بھی حادث ہوا۔ حالانکہ پہلے ہم ثابت کر چکے ہیں کہ یہ قدیم اور ازلی وابدی ہے۔ اگر کوئی عرض سے یہ مراد لے کہ وہ ایسی صفت کا نام ہے جو دوسری چیز کی محتاج تو ہو مگر دوسری چیز مکان اور جہات کی تقیید سے منزه اور قدس ہو تو ایسے عرض کے وجود سے ہم بھی منکر نہیں۔ کیونکہ خدا کی صفات اسی قبیل میں سے ہیں۔ مگر نزاع اس میں ہے کہ صانع اور خالق کہلانیکہ استحقاق وہ ذات رکھتی ہے جو ان صفات کی موصوف ہے یا صفات۔

جب ہم کہتے ہیں کہ صانع اور خالق صفت نہیں۔ تو اس کہنے سے ہماری عرض یہ ہوتی ہے کہ صانعیت اور خالقیت یہ دونوں صفاتیں اس ذات کی طرف منسوب ہیں جس کے ساتھ جملہ صفات قائم ہیں نہ اسکی صفات کی طرف جیسے ہم کہتے ہیں کہ بڑھئی عرض اور صفت نہیں تو اس وقت ہماری یہ عرض ہوتی ہے کہ تجارت بڑھئی کی طرف منسوب ہے نہ اسکی صفات کی طرف یا یوں کہتے ہیں کہ بڑھئی وہ خود ہے نہ اسکی صفات۔

اگر کوئی شخص ان دونوں کو رہ بالامعانی کے بغیر عرض کا کوئی اور معنی لیکر اسکو خدا پر اطلاق کرتا ہے تو اسکو لعنت اور شرعاً جواب دیگی۔ عقل کے نزدیک یہ کوئی محال امر نہیں۔

ساتواں دعویٰ

۱۔ خدا نہ اوپر ہے نہ نیچے۔ نہ دائیں نہ بائیں۔ نہ آگے ہے نہ پیچھے۔
 ۲۔ عرض جہات ستہ میں سے کسی جہت کے ساتھ اسکو اختصاص اور تعلق نہیں۔ جہات ستہ یہ ہیں۔ اوپر۔ نیچے۔ دائیں۔ بائیں۔ آگے۔ پیچھے۔

عربی زبان میں انکے یہ نام ہیں۔ فوق۔ تحت۔ یمن۔ شمال۔ قدام۔ خلف۔
 جہت اور اخصاص کے معنی سمجھ لینے سے ہر ایک آدمی کو کامل یقین ہو جاتا
 کہ جہات ستہ کے ساتھ مناسبت اور تعلق والا معاملہ صرف اجسام اور اعراض
 ہی کے ساتھ خاص ہے۔ جو ذات جسمیت اور عرضیت سے بالاتر ہو۔
 اسکو ان میں سے کسی جہت سے کوئی سروکار نہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ جہات کی تقیید میں وہی شے آسکتی ہے جو کسی
 خاص مکان کی متمنی ہو۔ ہر ایک چیز جو کسی جہت کے ساتھ مخصوص ہوتی
 ہے پہلے مکان کا لحاظ کر لیا جاتا ہے۔ اور پھر اسکی خصوصیت کا ادراک
 ہو سکتا ہے۔

کسی چیز کے اوپر ہونیکا یہ مطلب ہوتا ہے کہ وہ ایسے مکان میں
 جو سر کی جانب ہے۔ اور نیچے ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ ایسے مکان میں ہے
 جو پاؤں کی جانب ہے۔ علیٰ ہذا القیاس دائیں یا بائیں جانب ہونا۔ آگے ہونا
 یا پیچھے ہونا۔ تو اب ہر ایک چیز کے کسی جہت میں ہونے کے یہ معنی ہوتے کہ وہ
 کسی مکان میں ہے مگر کسی اور خصوصیت کو لئے ہوتے۔

کسی شے کا متحقق فی الجہت ہونا دو طرح پر متصور ہو سکتا ہے۔ ایک یہ کہ
 اسکو جہت کے ساتھ ایسا ربط ہو کہ اسکے بغیر اسکا تحقق محال ہو۔ یہ بات
 جو ہر میں پائی جاتی ہے۔ کیونکہ اسکی سرشت اور جبلت میں یہ بات داخل
 ہے کہ یہ جب ہستی کا لباس پہنے تو اوپر ہو یا نیچے۔ دائیں جانب ہو یا بائیں۔
 آگے ہو یا پیچھے۔ دوسرے یہ کہ کسی اور چیز کے ذریعہ سے جہت میں اسکا
 پایا جانا ہو جیسے اعراض۔ انکی بھی نسبت جہات کی طرف کی جاسکتی ہے
 مگر اسلئے کہ یہ جو ہر میں حلول کئے ہوتی ہیں۔ اور وہ کسی نہ کسی جہت بغیر
 متحقق نہیں ہو سکتے۔

اعراض کو جو جہات کے ساتھ نسبت ہے وہ ایسی نہیں جو جو ہر کو

انکے ساتھ ہے۔ جو اہر کو اسکے ساتھ جو تعلق ہے وہ انکا ذاتی مقتضی ہے۔ اور اعراض کو جو جہات کے ساتھ نسبت ہے وہ محض عارضی طور پر ہے۔ جب جہت کے ساتھ منسوب ہونے کی ہر دو صورتیں آپ کے ذہن نشین ہو گئیں۔ اور یہ بھی آپ کو معلوم ہو گیا کہ پہلی صورت صرف جو اہر ہی کے ساتھ خاص ہے اور دوسری محض اعراض ہی میں پائی جاتی ہے۔ تو اب آپ نہایت آسانی سے اس نتیجہ پر پہنچ سکتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ کو کسی جہت سے کوئی تعلق نہیں۔ کیونکہ یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ خداوند جوہر ہے اور نہ عرض۔ اور کسی جہت کے ساتھ منسوب ہونا۔ یہ صرف جو اہر اور اعراض ہی کے ساتھ خاص ہے۔

اگر کوئی یوں کہے کہ خداوند تعالیٰ کو جہت کے ساتھ منسوب کر نیکی معنی کچھ اور ہیں جنکے رو سے ہم اسکے لئے کوئی نہ کوئی جہت مقرر کر سکتے ہیں تو اسکے جواب میں ہم یوں کہیں گے کہ جو اہر اور اعراض میں جو طریقہ جہت کو ساتھ منسوب کر نیکا ہے اگر اسی قسم کی منسوبیت کے خداوند کریم میں آپ فائل ہیں اور جس طرز کی انکے لئے جہات مقرر ہیں اسی طرز پر آپ بھی اسکے لئے کوئی جہت مقرر کرتے ہیں تو اسکے تسلیم کرنے کے لئے ہم ہرگز تیار نہیں ہونگے۔ اس قسم کی جہات کا مقرر ہونا صرف جو اہر اور اعراض کے لئے ہے فقط اور اگر اسکے علاوہ کسی اور معنی کے لحاظ سے آپ اسکے لئے کوئی جہت مقرر کرتے ہیں تو جیتک آپ اسکو بیان نہ کریں ہم اسپر رائے زنی نہیں کر سکتے۔ اگر آپ کی مراد جہت سے قدرت اور علم ہے اور آپ کے نزدیک اسکے لئے کسی جہت کے مقرر ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ ہر ایک امر پر قادر اور ہر ایک چیز کا عالم ہے تو اس بات میں ہم آپ کے ساتھ متفق ہیں۔

اگر یہ مذموم طریقہ اختیار کیا جائے کہ لفظ کے حقیقی اور اصلی معنی چھوڑ کر جو کچھ جی میں آیا اس میں سے مراد لے لیا۔ اور جب کسی ایک معنی کی کسی نے ترویج

کی توجیہ پٹ کہہ دیا کہ میری مراد کچھ اور تھی تو اسکا علاج ہمارے پاس
کوئی نہیں۔

ایک اور دلیل بھی ہمارے پاس ہے جس سے پایا جاتا ہے کہ خدا تعالیٰ
کے لئے کوئی جہت مقرر نہیں۔ وہ یہ کہ اگر وہ کسی جہت میں ہو تو یہ ظاہر ہے
کہ مغلجہ جہات سب کے کسی ایک جہت کے ساتھ خاص ہو گا۔ اور یہ بھی
ظاہر ہے کہ ان جملہ جہات کو اسکی ذات کے ساتھ برابر نسبت ہے تو اب
خدا تعالیٰ کا کسی ایک جہت کے ساتھ خاص ہونا واجب بالذات نہ ہو گا۔
بلکہ ممکن ہو گا۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ ہر ایک ممکن کے لئے سبب اور مرجح کا ہونا
ضروری ہے۔ سو اب یہاں بھی کوئی سبب اور مرجح ضرور ماننا پڑیگا جو خدا کے
لئے کسی ایک جہت کو مقرر کر دے۔ یا یوں کہنا چاہئے کہ خدا تعالیٰ اپنی
جہت کے تقرر میں کسی غیر کا محتاج ہو گا۔ اور یہ ظاہر ہے کہ جو چیز کسی بات
میں کسی اور کی محتاج ہو وہ قدیم نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ قدیم کہلانے کی وہی چیز
سحق ہو سکتی ہے جو تمام وجوہات میں واجب الوجود یعنی کیلی محتاج نہ ہو حالانکہ
پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ خدا تعالیٰ قدیم ہے۔

اگر سوال کیا جائے کہ ممکن ہے کہ خدا کے لئے جہت فوق مقرر ہو۔
امشرق الجہات ہے۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ فوق۔ تحت وغیرہ جہات اسکا
مقرر ہوئی ہیں جب سے خدا تعالیٰ نے عالم دنیا کو اس ترتیب مخصوص پر
پیدا کیا ہے۔ پیدائش دنیا سے پہلے نہ فوق تھا نہ تحت نہ زمین نہ شمال
نہ قدام نہ خلف۔ الغرض کوئی جہت نہ تھی۔ کیونکہ مثلاً فوق اور تحت میر
اور پاؤں کا ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔ تو جب سر پاؤں والے ہی مفقود
تو فوق اور تحت کہاں۔

ایک اور دلیل سے بھی ثابت ہو سکتا ہے کہ خدا کے لئے کوئی جہت
مقرر نہیں ہو سکتی۔ وہ یہ کہ اگر وہ کسی جہت میں ہو تو خواہ مخواہ کسی جسم۔

محاذی ہو گا اور یہ قاعدہ ہے کہ جو نئے کسی جسم سے محاذی ہو وہ حجم میں جسم سے بڑی ہوتی ہے یا اس سے کم یا مساوی۔ اور کسی بیشی اور مساوات کے ساتھ وہی چیز موصوف ہو سکتی ہے جو کسی خاص مقدار اور اندازہ پر ہو۔ سو خدا تعالیٰ یہی کسی خاص مقدار اور حجم پر ہو گا۔ مگر اسکے ساتھ ہی خدا تعالیٰ کا اپنے مقدار خاص سے بڑا یا چھوٹا ہونا بھی ممکن ہے تو ایسے خدا کا اسکے خاص مقدار اور اندازہ پر ہونے کے لئے کسی مخصوص اور مرتجح کو تلاش کرنا پڑے گا۔ اچھا خدا ہوا جو اپنے وجود میں کسی اور کا محتاج ہے۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ آپکی تقریر سے پایا جاتا ہے کہ جو چیز کسی جہت میں رہ کر موجود ہوتی ہے وہ ضروری مقداری ہوتی ہے۔ اور آپ پہلے لکھ آئے ہیں کہ اعراض ہی جہات کی طرف منسوب ہوتی ہیں۔ تو لازم آیا کہ اعراض بھی مقداری چیزیں ہیں۔ حالانکہ مقداری ہونا صرف اجسام ہی کا خاصہ ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں ہم نے اعراض کو جہات کی طرف منسوب ہونے والی چیزیں کہا ہے وہاں یہ بھی لکھا ہے کہ اعراض کا جہات کی طرف منسوب ہونا عارضی طور پر ہے۔ سو جیسے جہات کی طرف انکی منسوبیت عارضی ہے ویسے ہی انکے عارضی طور پر مقداریت کو تسلیم کرنے میں بھی ہمیں کوئی عذر نہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ دس اعراض دس جوہر ہیں ہی حلول کر سکتی ہیں۔ بیس میں نہیں۔ سو جیسے جوہر پر دس کا لفظ بولا جاسکتا ہے ویسے اعراض پر بھی اسکا اطلاق درست ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ جوہر پر اس لفظ کا اطلاق ذاتی طور پر ہے اور اعراض پر عارضی۔

اس جگہ پر ایک سوال وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ اگر خدا تعالیٰ چہت فوق میں استقامت پذیر نہیں تو پھر کیا وجہ ہے کہ جب خدا سے کوئی دعائمانگی جاتی ہے تو ماتھ اور منہ اوپر کھٹھا کر مانگی جاتی ہے۔ نیز حدیث میں آیا ہے کہ ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ایک لونڈی کو آزاد

کرنا چاہنا اور اسکے ایمان کی بابت استفسار کرتے ہوئے اس سے پوچھا کہ
 اَیْنَ اللّٰهُ حَٰذَا کَہَا لَہٗا ہِیَ . اس نے آسمان کی طرف اشارہ کیا تو آپ نے
 فرمایا اِنَّہَا مَؤْمِنَةٌ بِسِیْکَہٗا . اگر خدا تعالیٰ آسمان پر نہ ہوتا تو
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم آسمان کی طرف اشارہ کرنے پر اسکے ایمان
 کی تصدیق کیوں کرتے۔

پہلی بات کا جو اس پر یہ سہک یہ سوال بعینہ ایسا ہے جیسا کوئی یہ کہے
 کہ جب خدا تعالیٰ کعبہ میں موجود نہیں تو ہم حج کرنے کیوں جاتے ہیں نماز میں
 رو بہ قبلہ کیوں ہوتے ہیں۔ اور جب خدا زمین میں نہیں تو اس پر سجدے کیوں
 کرتے ہیں۔ اور نہایت عجز و انکساری سے ماتھے کیوں رگڑتے ہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ ہر ایک امر میں ترتیب کا خیال رکھنا ضروری ہوتا
 ہے۔ دنیا کے کاموں میں سے کوئی کام لوجب اس میں ترتیب نہیں تو وہ کام بالکل
 مقبولیت کی نظر سے گرا ہوا ہوگا۔ نماز چونکہ دین کے کاموں میں سے نہایت
 اہمیت رکھتی ہے اور سب سے زیادہ ضروری ہے۔ لہذا اس میں بھی کسی خاص
 ترتیب کی پابندی ضرور ہونی چاہئے۔ اگر نماز میں عام اجازت ہو کہ جد ہر جہاں
 منہ کر لو۔ اور کوئی مشرق کی طرف منہ کر کے کھڑا ہو جائے کوئی مغرب کو کوئی
 جنوب کو رخ کئے نماز گزار رہا ہو کوئی شمال کی جانب ماتہ باندھے کھڑا ہو۔
 تو یہ نماز کیسی بُری معلوم ہوگی۔ ہر کوئی یہی کہے گا کہ یہ عظیم الشان دینی کام
 اور یہ اسکی بے ترتیبی۔ نماز میں رو بہ قبلہ ہونے کی اصلی غرض یہ ہے کہ مسلمانوں
 کے دلوں میں یکجہتی پیدا ہو۔ اور اس سے انکے لہذا وفان اور خلوص محبت
 اور روحانیت میں ایک حد تک ترقی ہو۔ نیز جب جملہ جہات اس بات
 میں برابر ہیں کہ انہیں سے جسکی طرف رخ کر کے ہم نماز ادا کریں ادا کر سکتے ہیں
 تو خدا تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی یادگار قائم رکھنے کے لئے
 کعبہ والی سمت کو ہمارے لئے مقرر کر دیا ہے اور اسکی بزرگی و عظمت ظاہر

کرنے کے لئے اسکو اپنی طرف منسوب کر کے "بیت المد" کا لفظ اسپر اطلاق
کر دیا۔

الغرض جیسے رو قبلاً ہونے میں صد ہا حکمتیں ہیں۔ ویسے ہی دعا
مانگنے کے وقت آسمان کی طرف ہاتھ اور منہ کو اٹھانا ہی خالی از حکمت نہیں
اسکی ایک ظاہری وجہ یہ ہے کہ جیسے کعبہ نماز کا قبلہ ہے ویسے آسمان دعا
کا قبلہ ہے۔ اور خدا تعالیٰ نماز اور دعا ان دونوں صورتوں میں کعبہ یا آسمان
میں موجود ہونے سے پاک اور منزہ ہے۔

نماز کی حالت میں سر بسجود ہونا۔ اپنی پیشانی کو نہایت حقارت
و تذلیل کی صورت میں خدا تعالیٰ کے آگے رکھ دینا اور دعا مانگنے کے وقت
آسمان کی طرف ہاتھ اور منہ کو اٹھانا ایک ایسی باریک حکمت بھی ہے جو اسرار
ملکوتی میں سے ایک بھید اور معارف اور عجائبات باطنی کا سر شمشیر ہے
وہ یہ کہ انسان کی ابدی نجات کا دار مدار اس بات پر ہے کہ خدا کے آگے
نہایت انکساری اور فروتنی سے اپنے آپ کو پیش کیا جائے اور اسکی
تعظیم کی یہ حد ہو کہ بغیر اسکے کوئی چیز نظر نہ آئے اور تعظیم انکساری فروتنی اپنی
آپ کو پہنچ سمجھنا۔ یہ سارے دل کے افعال ہیں۔ قوت عقلیہ اور اعضا یہ سب
اسکے آلات و اسباب ہیں۔ دل اور اعضا میں کچھ ایسا باہم ربط ہے کہ اعضا
کے متعلق جو جو خدا کی عبادت کے کام ہیں انکو بار بار عمل میں لانے سے دل پر
ایک خاص اثر پڑتا ہے۔ اور دل میں جوں جوں روحانیت کے اصول
قرار پذیر ہوتے جاتے ہیں۔ اعضا میں صفائی اور درستی کا نور چمکنے لگتا ہے
توجیب انسان کی پیدائش کا مقصد وبالذات یہ امر ہے کہ اپنی ہستی کو پہچانے
اور یہ معلوم کرے کہ خدا تعالیٰ کی عظمت اور جاہ و جلال کے آگے یہ ایک
ذرہ بے مقدار کی حیثیت بھی نہیں رکھتا۔ وہ محض لوزانی چیز ہے اور اسکی پیدائش
خاک سے ہے۔ لہذا انسان کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ اپنے چہرہ کو جو تمام اعضا

میں سے خاص شرف رکھنا ہے زمین پر رکھے تاکہ اس کا بدن عقل الغرض
اسکی ہر ایک چیز خدا کی طرف جھک جائے۔

تعظیم دو طرح پر ہوتی ہے۔ دل کی تعظیم اور اعضاء کی تعظیم۔ دل کی تعظیم کا
طریقہ یہ ہے کہ دل میں خدا تعالیٰ کی توحید کا پورا پورا اعتقاد ہو اور دل کے
ذریعہ خدا کے علو مرتبہ کی طرف اشارہ کیا جائے۔

اعضاء کی تعظیم کی صورت یہ ہے کہ انکے ذریعہ اس جہت کی طرف
اشارہ کیا جائے کہ جو منجملہ مذکورہ جہات کے ایک خاص اہمیت اور شرف
رکھتی ہو۔ اور وہ جہت فوق ہے۔

یہ عام قاعدہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کمالات اور فضائل ظاہر
کرنا چاہتا ہے تو یوں کہتا ہے کہ اسکی بات تو ساتویں آسمان سے ہی بلند ہے
اس جگہ آسمان سے اسکے حقیقی معنی ہرگز مراد نہیں ہوتے۔ بلکہ آسمان سے استواء
کے طور پر اسکی بلندی مراد ہوتی ہے۔ ایسے ہی دعائے مانگنے کے وقت ہاتھ
اور منہ کو آسمان کی طرف اٹھانے سے آسمان مقصود بالذات نہیں ہوتا۔ بلکہ
خدا تعالیٰ کی علو اور رفعت شان کا اظہار مقصود ہوتا ہے اور بس۔

دعا کی حالت میں اوپر کو ہاتھ اور منہ اٹھانے کی ایک اور وجہ یہ ہے
وہ یہ کہ عموماً دیکھا جاتا ہے کہ خدا تعالیٰ سے دعائے مانگنے والے نفوس کی
اعلیٰ غرض اس سے نعمتوں کا حاصل کرنا ہوتا ہے۔ اور یہ ثابت شدہ بات ہے
کہ خدا کی نعمتوں کے خزانے آسمانوں پر ہیں۔ خدا تعالیٰ نے اپنے بندوں کے
رزق فرشتوں کو سپرد کر دئے ہیں۔ جیسا کہ اسکا ارشاد ہے: *وَرِزْقُكُمْ فِي
السَّمَاوَاتِ وَمَا تَعْدُونَ* اور انسان کی جبلت اور سرشت میں یہ امر داخل ہے کہ
جب وہ خدا تعالیٰ سے کوئی چیز مانگے تو جہاں اسکے رزق کا خزانہ ہے اسکی
طرف وہ دیکھے۔

لوندی کے آسمان کی طرف اشارہ کرنے پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اسکا

ایمان کی تصدیق کرنا اسوجہ سے نہیں تھا کہ آپ خدا کو آسمان پر سمجھتے تھے بلکہ اصل بات یوں ہے کہ وہ لونڈی گونڈی تھی۔ اسکو اپنے ایمان کے اظہار کرنے کی اور کوئی وجہ نظر نہ آئی بجز اسکے کہ آسمان کی طرف اشارہ کر کے آپکو سمجھا دے۔ کہ میں اس معبود حقیقی پر ایمان لائی ہوں۔ دوسرے یہ کہ وہ لونڈی پہلے بت پرست تھی۔ اور بت پرستوں کے خدا (اصنام) اگر ان میں ہوتے تھے۔ اس نے گویا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ بتلایا کہ میں ان معبودوں سے بیزار ہو کر جو گھروں میں رہتے ہیں اس خدا تعالیٰ پر ایمان لائی ہوں جو گھروں میں رہنے سے پاک اور بالترتیب۔

اس جگہ پر ایک سوال وارد ہو سکتا ہے وہ یہ کہ اگر خدا تعالیٰ جہت میں قرار پذیر ہونے سے پاک اور مقدس ہو تو خدا تعالیٰ کو ایک ایسی چیز ماننا پڑیگا جو ان چہ جہات سے باہر ہے۔ یا یوں کہو کہ نہ وہ جہان سے باہر ہے نہ اندر۔ نہ جہان کے ساتھ متصل ہے نہ اس سے منفصل۔

اسکا جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ ہر ایک چیز جسمیں اتصال اور انفصال کی استعداد ہو۔ اور کسی نہ کسی جہت کے ساتھ اسکو تعلق ہو۔ اتصال و انفصال اور دخول و خروج سے ظالی نہیں ہو سکتی مگر دیکھنا اسات کو ہے کہ جسمیں نہ اتصال کی استعداد ہو نہ انفصال کی صلاحیت اور نہ اسکو کسی جہت سے کوئی واسطہ ہو۔ اگر اسپر یہ مفہام ہم مذکورہ بالا صاف نہ آئیں تو کونسی قباحت لازم آتی ہے۔ اسکی بعینہ نظیر یہ ہے کہ کوئی کہے کہ ایسی چیز کا پایا جانا محال ہے جو نہ قادر ہو نہ عاجز نہ جاہل ہو نہ عالم۔ سو اگر اس چیز میں قدرت۔ علم۔ جہل۔ ظلم کی قبولیت کی استعداد ہے تو اسکا قادر۔ عاجز جاہل عالم نہ ہونا بیشک ناجائز اور نافع التعمیر کا باعث ہے۔ لیکن جن چیزوں میں بالکل بادہ ہی نہیں مثلاً جمادات۔ پیران مفہام کا صاف آنا کوئی خرابی کا موجب ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ اتصال و انفصال اور جہات میں قرار پذیر ہونے کے قابل وہ چیزیں ہوتی ہیں جو متعین ہوں یا کسی متعین بالذات کے ساتھ قائم ہوں۔ اور خدا تعالیٰ میں چونکہ تعین اور متعین بالذات کے ساتھ قائم نہ ہو لہذا خدا تعالیٰ نہ متصل ہے نہ منفصل نہ جہان میں داخل ہے نہ خارج۔

اب خصم سے یہ پوچھنا چاہئے کہ بتلاؤ ایسی چیز کا موجود ہونا محال یا ممکنات سے ہے جو نہ متعین ہو اور نہ کسی متعین شے میں حلول کرتی ہو۔ یا یہ کہو کہ نہ وہ اتصال و انفصال کے قابل ہے۔ اور نہ وہ کسی جہت کے ساتھ مخصوص ہو سکتی ہے۔ اگر وہ ہی ممکن ہے تو ہمارا دعویٰ ثابت ہے۔ انکار کرے تو ہم کہیں گے کہ یہ بات پہلے ثابت ہو چکی ہے کہ ہر متعین مکانی حادثہ ہے اور یہ کہ ہر حادثہ کے لئے کسی ایسے سبب کا ہونا ضروری ہے جو حادثہ نہ ہو۔ اس پر اگر وہ یہ کہے کہ اس قسم کی شے کی حقیقت ہمارے سمجھ میں نہیں آ سکتی۔ کہ نہ وہ کسی جہت میں نہ قابل اتصال و انفصال ہو تو اس کا جواب یہ ہے کہ سمجھ میں نہ آینا اگر یہ مطلب ہے کہ اسکی حقیقت کو ہماری قوت خیالیہ اور قوت متوہمہ ادراک نہیں کر سکتی تو بیشک یہ درست ہے۔ کیونکہ ہماری قوت خیالیہ اور متوہمہ میں وہی شے آسکتی ہے جو جسمانی ہو یا اجسام سے کسی قسم کا تعلق رکھتی ہو۔

اور اگر یہ مطلب ہے کہ اس قسم کی شے کے ثبوت پر کوئی دلیل عقلی قائم نہیں ہو سکتی تو یہ غلط ہے۔ ہم نے دلیل عقلی قائم کر دی ہے۔ اور جہان تک ہم سے ہو سکا ہم نے اسکے ہر ایک پہلو پر روشنی ڈالی ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ جو چیز خیال اور وہم میں آسکے واقع میں اسکی کو حقیقت اور ہستی نہیں ہوتی۔ وہ محض وہمی اور فرضی ہوتی ہے تو اسکا جواب یہ ہے کہ اگر یہ قاعدہ درست ہو تو آپ کے خیال کی بھی کوئی ہستی نہ ہوگی۔

موجود اور اختراعی چیز ہوگی کیونکہ خیال خیال میں نہیں آسکتا اور نہ طریقہ
فی دفعہ کا اقرار کرنا پڑیگا۔ اسکے علاوہ اور بھی ہزار ہا اشیا ہیں جو قوت
یہ ہیں انکا انتقال نہیں ہو سکتا۔ مگر وہ اپنے اندر واقعیت اور ثبوت
وہ رکھتی ہیں۔ مثلاً علم قدرت۔ آواز خوشبو۔ چار۔ علم غصہ خوشی۔ غمی۔
وغیرہ۔ الغرض صفات نفسانی سب اسی قسم کی چیزیں ہیں۔ خدا تعالیٰ
یہ انہی چیزوں پر قیاس کر لو۔ تمہاری قوت خیالیہ اسکو اور انہیں
ملتی۔ مگر وہ نہایت زبردست اور سب سے اعلیٰ وارفع ذات ہے۔

آٹھواں دعویٰ

۸۔ خدا تعالیٰ اس بات سے پاک ہے کہ عرش پر یا کسی اور جسم پر متمکن
یعنی جس طرح بادشاہ کو یہ کہا جاسکتا ہے کہ بادشاہ تخت پر بیٹھا ہوا
یا ایک آدمی چار پائی پر بیٹھا ہوا ہے۔ خدا کو ہرگز یہ بات کہنی جائز نہیں
اگر خدا تعالیٰ کسی جسم پر متمکن ہو تو اسکو مقداری تسلیم کرنا پڑیگا۔ کیونکہ جو
جسم پر متمکن ہوتا ہے وہ یا اس سے بڑی ہوتی ہے یا چھوٹی یا اسکے برابر اور
بیشی اور مساوات کے ساتھ وہی شے موصوف ہو سکتی ہے جو مقداری
الغرض جسم پر متمکن ہونا جسم یا عرض ہی کے ساتھ خاص ہے اور خدا تعالیٰ
نہ جسم ہے نہ عرض لہذا کسی جسم پر متمکن نہیں۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ خدا تعالیٰ کا قول ہے الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ نَزَلَتْ
عرش پر متمکن ہوا۔ اور حدیث میں آیا ہے یَنْزِلُ اللَّهُ كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ
یَا خُدَّاءِ بِرَاتِ بِنَجْمِ كَيْلِ السَّمَاءِ پُرَاتْرَاتِ ہے اگر خدا تعالیٰ عرش پر متمکن نہیں
تو بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کے کیا معنی۔

پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ لوگ دو گروہ ہیں۔ عالم لوگ اور علماء پہلے
وہ کو اس قسم کے مسائل میں بہرگز دخل نہ دینا چاہئے انکے لئے صرف عقائد

کافی ہے کہ وہ اس قسم کی باتوں پر ایمان لے آئیں۔ انکی حقیقت میں انکو کسی قسم کا شبہ نہ رہے۔ انکے عقول ایسے اسود کو بہت سمجھانے سے ہی نہیں سمجھ سکتے۔ خدا کی طرف سے انہیں اتنی استعداد پیدا کی گئی ہے کہ وہ شریعت کے سولے ٹھونڈے احکام کو سمجھیں اور اپنے عملدرآمد کریں۔ اور بس۔ مالک بن انس رضی اللہ عنہ سے کسی شخص نے استواء کے معنی پوچھے تو آپ نے کہا الاستواء معلوم والکیفیة مجهولة والمستوال عنہ مدعة والایمان بآية استوار کے معنی معلوم ہیں اور اسکی کیفیت مجهول۔ اسکے بارہ میں سوال کرنا بدعت ہے اور اسپر ایمان لانا واجب۔

علماء کے گروہ کو اس قسم کی باتوں میں تو غفل اور مغز زنی کسی حد تک جائز ہے۔ مگر فرض عین نہیں۔ کیونکہ ضروری قدر صرف یہ ہے کہ خدا کی نسبت جمیع عیوب سے پاک ہونے اور ممکنات کی جملہ صفات سے منزہ ہونے کا اعتقاد رکھا جائے۔ قرآن مجید کے سب معانی سمجھنے کی ہمیں تکلیف نہیں دینی گئی۔

ایسی باتوں کی نسبت یہ اعتقاد رکھنا کہ یہ ہی مقطعات قرآنی کی مانند تشابہات کے قبیل سے ہیں بالکل ناجائز ہے۔ کیونکہ مقطعات قرآنی ایسے حروف یا الفاظ ہیں جو اہل عرب کی اصطلاح میں کسی معنی کے لئے موضوع نہیں۔ اگر کسی اہل لغت کے کلام میں یہ حروف پائے جاتے تو انکو لغو اور مہمل ہونے کا خطاب دیا جاتا۔ مگر چونکہ باری تعالیٰ کے کلام میں جو فصاحت و بلاغت کے مراتب میں سب سے انتہائی مرتبہ میں شمار کیا جاتا ہے یہ مقطعات وارد ہیں لہذا انکو تشابہات کا خطاب دیا گیا۔ مگر مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ينزل الله تعالى الى سماء الدنيا لغوی حیثیت سے صحیح معنی اپنے اندر رکھتا ہے۔ یہ جہابات ہے کہ اس سے اسکے حقیقی معنی مراد لئے جائیں بلکہ کوئی اہل لغت اس کلام کو مہمل اور بے معنی نہیں کہہ سکتا۔

اس وضع کے جس قدر اقوال ہیں جاہل لوگ ان سے ایسے معنی سمجھتے ہیں جو بالکل خلاف واقع ہوتے ہیں مگر علماء اپنی ضاداد لیاقت کے ذریعہ ان کے اصلی اور صحیح معانی کو پالیتے ہیں خدا تعالیٰ فرماتا ہے **هُوَ مَوْكِرٌ اَيْمَانًا** کہ تم جہاں تم ہو خدا تمہارے ساتھ ہے۔ جاہل لوگ تو **مَعَكُمْ** کو حقیقی معنی پر محمول کرتے ہیں جو استنوا علی العرش کے مخالف ہے۔ مگر علماء سمجھ جاتے ہیں کہ اس سے مراد خدا کی رفعت علمی ہے۔ حدیث قدسی میں آیا ہے **قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ اَصْبَعَيْنِ مِنْ اَصْبَاعِ الرَّحْمٰنِ** مومن کا دل خدا کی دو انگلیوں کے درمیان ہے۔ جہلا تو انگلیوں کے وہی معنی سمجھتے ہیں جو متعارف نہیں مگر علماء یہاں بھی اصلیت کو پا جاتے ہیں۔ وہ یہ کہ جیسے انگلیوں کے درمیان میں آئی ہوئی شے کو جذبہ چاہیں پھیر سکتے ہیں ویسے ہی خدا تعالیٰ مومن کے دل کو جذبہ چاہے پھیر سکتا ہے۔ الغرض اس سے مراد قدرت علی التعلیب ہے۔

حدیث قدسی میں آیا ہے **مَنْ تَقَرَّبَ اِلَى شَيْءٍ تَقَرَّبَتْ اِلَيْهِ ذِرَاعًا** و **مَنْ اَتَانِي مَتْنِي اَتَيْتُهُ بِهَرَوَكَةٍ**۔ جو مجھے ایک بالشت بھر قریب ہوتا ہے میں اس سے ایک ہاتھ کا قدر قریب ہوتا ہوں۔ اور جو میرے پاس چل کر آتا ہے میں اس کے پاس دوڑ کر آتا ہوں۔ جہلا **اَتَيْتُهُ بِهَرَوَكَةٍ** سے وہی معنی سمجھتے ہیں جو متبادر اور معروف ہیں۔ مگر اہل علم یہ معنی کرتے ہیں کہ جو شخص ذرا اسی توجہ بھی میری طرف مبذول کرے میں اس پر فوراً اپنی رحمت فالدیتا ہوں۔ اور اس پر انعامات و کرامات کا مینہ برساتا ہوں۔

حدیث قدسی ہے **اَقْلَطَ طَالَ شَوْقِ الْاَبْرَارِ اِلَى لِقَائِي وَ اَكْثَلِ النَّفْسِ نِقَابِي** اسناد شوقاً نیکو کار لوگوں کو میرے ملنے کا بہت شوق ہے مگر مجھے ان سے بھی زیادہ ان کے ملنے کا اشتیاق ہے۔ جہلا لفظ شوق سے وہی معنی لیتے ہیں جو مشہور میں یعنی ایسی کیفیت جو انسان کو حصول مطلوب پر مجبور کر دے۔ مگر اہل علم کہتے ہیں کہ جس چیز کا شوق ہوتا ہے شوق اسکی طرف متوجہ ہونے اور

اسکے حاصل کرنے کا سبب ہوتا ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ کبھی کبھی سبب کا لفظ بول کر اسمیں سے سبب کے معنی مراد لئے جاتے ہیں سو اسی قاعدہ کے مطابق یہاں بھی لفظ شوق سے مراد طرح طرح کے لغامات اور قسم قسم کے درجات ہیں انہیں قیامت میں خاص طور پر عطا کئے جائینگے۔ علیٰ ہذا القیاس جہاں قرآن میں خدا تعالیٰ نے غضب اور رمنار کو اپنی طرف منسوب کیا ہے وہاں عقاب و ثواب مراد ہوتا ہے جو غضب اور رمنار کا ثمرہ ہے۔

حدیث میں حجر اسود کے بارہ میں آیا ہے اِنَّهُ يَمِينُ اللّٰهِ فِي الْاَرْضِ جہلا لفظ یمین کے معنی دائیں ہاتھ کے کرتے ہیں۔ مگر جب وہ اپنے اس مذہب کی طرف خیال کرتے ہیں کہ خدا تعالیٰ عرش پر ہے تو گھبرا جاتے ہیں کیونکہ ایک طرف تو خدا تعالیٰ عرش پر ہے اور ایک طرف کعبہ میں حجر اسود اسکا دایاں ہاتھ حدیث سے ثابت ہو رہا ہے۔ مگر علماء یہاں ہی اصلیت کو پا جاتے ہیں جو یہ کہ لفظ یمین مرصافحہ کے معنی میں بطور مجاز کے مستعمل ہوا ہے۔ یعنی جب بادشاہ کے ہاتھ کو اسکی تعظیم کے لئے بوسہ دیا جاتا ہے ویسے ہی حجر اسود بھی بوسہ دینا چاہئے۔

جب آپ کو یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس قسم کے اقوال کو مقطعات قرآنی کی طرح نقشاہرات میں داخل کرنا درست نہیں تو اب ہم اصل بات کی طرف رجوع کر کے استوار کے معنی بیان کرتے ہیں اور معترضن کے اعتراض کا جواب دیتے ہیں۔

خدا تعالیٰ نے الرحمن علی العرش استوی میں استوار کو جو اپنی ذات کی طرف منسوب کیا ہے اسمیں چار احتمال ہو سکتے ہیں (۱) خدا عرش کو جانتا ہے (۲) خدا عرش پر ہر طرح سے قادر ہے (۳) عرض کی مانند خدا نے عرش میں حلول کیا ہوا ہے۔ (۴) جیسے بادشاہ تخت پر بیٹھا ہوا ہے ویسے خدا ہی عرش پر بیٹھا ہوا ہے۔

پہلا معنی عقل کے نزدیک بالکل درست ہے مگر الفاظ کے لحاظ سے یہ معنی
 سچا نہیں چھب سکتا۔ کیونکہ اس جملہ میں کوئی بھی ایسا لفظ نہیں جو علم پر دلالت
 کرے۔ تیسرا اور چوتھا معنی اگرچہ لفظی حیثیت سے صحیح ہے مگر عقل کے نزدیک بالکل
 غلط ہے۔ دوسرا معنی عقل اور لغت دونوں کے لحاظ سے بالکل درست ہے
 اس ہی معنی اس آیت کے ہیں کہ خدا تعالیٰ عرش پر قادر ہے
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول **يُنزِلُ اللَّهُ إِلَى سَّمَاءِ الدُّنْيَا**
 کے دو معنی ہو سکتے ہیں۔

(۱) عربی زبان میں یہ عام طور پر قاعدہ ہے کہ بعض دفعہ کلام میں سے
 ایک لفظ کو حذف کر دیا جاتا ہے۔ اور اسکے مضاف الیہ کو اسکے قائم مقام کر کے
 اس کا حکم مضاف الیہ کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے۔ مثلاً خدا تعالیٰ کے قول **وَأَنزَلَ**
الْقُرْآنَ فِي سَبْعِينَ آيَةً وَأَنزَلَهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ میں شخص جانتا ہے کہ نفس قریہ سے سوال کرنا بالکل لغو اور بیہودہ ہے
 تو یہ کہنا پڑے گا کہ اس جملہ میں لفظ **أَنزَلَ** کا محذوف ہے۔ اصل میں یوں عبارت ہے
وَأَنزَلَ أَهْلَ الْقُرْآنِ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ اسی طرح عرب کا عام محاورہ ہے **نَزَلَ الْمَلَائِكُ عَلَى بَابِ**
السُّكَّرِ یہاں بھی عسکر کا لفظ محذوف ہوتا ہے۔ جس کے ملانے سے ترجمہ یہ ہو گا۔
 بادشاہ کا لشکر شہر کے دروازہ میں اترا۔ کیونکہ جو شخص بادشاہ کے اترنے کی
 خبر دیتا ہے اگر اس سے پوچھا جائے کہ تو اسکے استقبال کے لئے کیوں نہیں گیا
 تو وہ کہہ سکتا ہے کہ بادشاہ تو شکر کا کھیلنے گئے ہیں ابھی تو صرف انکا لشکر ہی اتر آیا
 اگر عسکر کا لفظ محذوف نہ ہوتا تو مجھ کے کلام میں سخت تناقض واقع ہوتا ہے۔
 اور اس کا یہ جواب بالکل غلط ہوتا۔

سوا سی قاعدہ کے مطابق ہم کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 کے قول میں **مَلَائِكُ** (فرشتے) کا لفظ محذوف ہے جو لفظ **أَنزَلَ** کی طرف مضاف ہے
 اصل عبارت کا معنی یہ ہوا۔ "پچھلی رات میں خدا تعالیٰ کا ایک رحمت کا فرشتہ
 نیچے کے آسمان پر اترتا ہے۔"

(۲) لفظ نزول کا ایک معنی تو مشہور ہے۔ یعنی بلند مقام سے نیچے کی طرف انتقال کرنا۔ مگر کبھی کبھی یہ لفظ دو اور معنوں میں بھی استعمال کیا جاتا ہے (۱) مہربانی کرنا۔ مخلوق پر رحم کرنا۔ بندوں کے گناہوں کو معاف کرنا۔ اور طرح طرح کے العیالات انہیں عطا کرنا۔ (۲) اخطا طاپنے مرتبہ سے گرنا۔ تنزل۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ ان معنوں میں سے کون کونسا معنی خدا تعالیٰ میں پایا جاتا ہے۔ پہلا معنی تو نہیں پایا جاتا۔ کیونکہ ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف نقل و حرکت صرف اجسام ہی کے ساتھ خاص ہے۔ تیسرا معنی ہی خدا تعالیٰ میں نہیں پایا جاتا۔ کیونکہ وہ واجب الوجود ہے۔ قدیم ہے اور جملہ امور میں کامل ہے۔ دوسرا معنی بیشک باری تعالیٰ میں پایا جاتا ہے۔ سو اس معنی کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کے یہ معنی ہونگے۔ خدا تعالیٰ رات میں اپنے بندوں پر رحمت نازل کرتا ہے۔ اسوقت اگر کوئی اس سے بخشش مانگے تو وہ گناہ بخش دیتا ہے۔

اگلی روایت میں یوں آیا ہے کہ جب خدا تعالیٰ کا یہ قول رَفِيعَ السَّانِ ذُو الْعَرْشِ نازل ہوا تو صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ عنہم کے دلوں میں خدا تعالیٰ کی عظمت بہ بیت اور وہشتیہ کا ایسا نقش چھلکا کہ اس سے سوال کرنے اور اپنی حاجتوں کے لئے دعا مانگنے سے انکو سخت مایوسی ہوئی وہ سمجھنے لگے کہ اتنی بڑی جلیل القدر ذات کے آگے ہماری کیا ہستی ہے اور اتنی جرات ہمارے دلوں میں کہاں سے آگے رو کر رکھنے ہو کر اپنی حاجتوں کی استدعا کریں۔ دینا کے کسی زبردست اور جلیل القدر باعز ذات کے آگے کیسی مجال نہیں ہوتی کہ اسکے دربار میں قریب حاصل کرنے کے لئے ایک انگلی تک اٹھائے۔ بلکہ عموماً دینا کے بادشاہوں کی عادت ہے کہ جب اسکے درباروں میں معمولی کیفیت کے آدمی جا کر ہر مکان سے ممکن ذرائع سے انکی توصیف کرتے ہیں تو وہ انکو سخت زجر و توبیخ سے اپنے درباروں سے نکال دیتے ہیں۔ العرض خیب صحابہ پر ایک سخت مایوسی کا عالم

طاری ہو گیا ہے تو خدا تعالیٰ نے اپنے رسول کے ذریعہ انکو تسلی دی اور کہا کہ میں باوجود اس عظمت و بے نیازی کے پرلے درجہ کا رحیم اور مہربان ہوں۔ میرے دربار میں جو آتا ہے خالی نہیں جاتا۔ میں امیر و غریب کو ایک نظر سے دیکھتا ہوں۔ کسی مفلس کا افلاس اسکی وقعت کو میرے نزدیک کم نہیں کرتا۔ اور نہ ہی کسی امیر کی وجاہت میرے نزدیک اسکی وقعت کا موجب ہو سکتی ہے۔

اسمیں کوئی شک و شبہ نہیں کہ خدا تعالیٰ کا اپنے بندوں کو تسلی دینا۔ اور رحمت و برکت نازل کرنا وعدہ فرمانا۔ بہ نسبت اسکی با عظمت شان کے نہایت نازل ہے۔ ان شفقت اور نوازش بھرے وعدوں کو لفظ نزول کے ساتھ ظاہر کرنے سے یہ غرض ہے کہ اسکی اس قدر اپنے بندوں کے ساتھ مہربانی کرنا اسکی شان و عظمت کے بالکل خلاف ہے۔

اور نیچے کی تخصیص اسلئے کی گئی ہے کہ جیسے یہ فلک جلد افلاک سے نیچے ہے۔ اور اسکے نیچے اور کوئی فلک نہیں ویسے ہی اسکی رحمت و مہربانی ہی بندوں پر انتہائی درجہ کی ہے۔ یا یہ کہ جیسے یہ فلک بہ نسبت دیگر افلاک کے بندوں کے نزدیک ہے ویسے ہی خدا تعالیٰ کی رحمت اور شفقت بھی بندوں کے قریب ہے۔ رات کی قیندا سلئے لگائی گئی ہے کہ رات میں عامہ ملائق سوتے ہیں۔ اور عشاق کو اپنے حقیقی معشوق (خدا) کے ساتھ باتیں کرنا جھامو قح ہوتا ہے۔ خلوت میں جو لطف و صل کا آتا ہے جلوت میں اسکا شکر عشر بھی نصیب نہیں ہوتا۔

نوائے دعویٰ

۹ جس طرح دنیا کی چیزیں مثلاً پانی۔ آگ۔ آسمان۔ خاک۔ گدھا گھوڑا۔ غیرہ دیکھنے میں آ سکتی ہیں ایسے ہی خدا تعالیٰ ہی دکھائی دے سکتا ہے۔ ہمارے اس کہنے سے کہ وہ دکھائی دے سکتا ہے یہ مطلب ہرگز نہیں

کہ وہ ہر وقت دیکھا جا رہا ہے۔ یا جس وقت اُسے کوئی دیکھنا چاہے دیکھ سکتا ہے۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ اسکی ذات اور ماہیت میں اس امر کی قابلیت اور صلاحیت ہے کہ اسکے ساتھ رویت متعلق ہو سکے۔ اور اسکی جانب سے کوئی چیز ایسی نہیں جو ہمیں اسکو دیکھنے سے روکے۔ اگر ہم اسکو نہیں دیکھ سکتے تو یہ ہمارا قصور ہے۔ جو جو شرائط اسکو دیکھنے کی ہیں اگر وہ ہم میں پائی جائیں تو فوراً ہم اسکو دیکھ سکتے ہیں۔

جب ہم کہتے ہیں کہ پانی پیاس بجھا دیتا ہے۔ اور شراب مستی لاتا ہے تو اس کہنے سے ہمارا یہ مطلب مرگز نہیں ہوتا کہ پانی بغیر پینے کے پیاس بجھا دیتا ہے۔ اور شراب بغیر پینے کے مستی لاتا ہے۔ بلکہ اسکے معنی یہ ہوتے ہیں کہ پانی پینے سے پیاس بجھا دیتا ہے اور شراب پینے سے مستی لاتا ہے۔ جب آپکو یہ معلوم ہو گیا کہ خدا دیکھا جاسکتا ہے۔ اس سے ہماری مراد کیا ہے تو اب ہم آپکو ثابت کر دیتے ہیں کہ خدا تعالیٰ دیکھا جاسکتا ہے۔ ہم اس مدعا پر عقلی اور نقلی دونوں طرح کے دلائل قائم کریں گے۔ عقلی دلائل کو دو مسلكوں ہی میں ختم کرتے ہیں۔

پہلا مسلك

اس میں ایک معمولی شخص کو بھی کلام نہیں کہ خدا بھی دیگر موجودات کی مانند اپنے اندر ایک وجود رکھتا ہے۔ اسکی بھی ذات اور حقیقت ہے جیسے دیگر موجودات کے حقائق پر مختلف قسم کے اثرے مترتب ہوتے ہیں اسکی ماہیت بھی اسبات سے خالی نہیں۔ اگر اس میں اور دیگر موجودات میں فرق ہے تو صرف یہ ہے کہ وہ سب کے سب حادث ہیں اور یہ قدیم ہے۔ انکی صفات بھی حادث ہیں اور اسکی صفات قدیم۔ انکی صفات سے انکے حدوث کا پتہ چلتا ہے۔ مگر خالق ایسی صفتوں سے پاک ہے جو نشان الوہیت کے خلاف ہوں۔ اور اسکے حد پر دلالت کریں۔ تو اب ایسی چیزوں کو خدا کی طرف منسوب کرنے میں کوئی ممانعت

نہ ہوگی جو اسکی نشان الوہیت میں رخنہ نہ ڈالیں اور اسکے قدم کے مضرب نہ ہوں۔
یہ یقینی بات ہے کہ جیسے دیگر موجودات کو ہم جانتے ہیں خدا تعالیٰ کے
ساتھ بھی ہمارا علم متعلق ہے۔ اور اسکو بھی ہم جانتے ہیں۔ اور اسکو جانتے ہو
نے اسکی ذات میں کچھ تغیر لازم آتا ہے اور نہ اسکی صفات میں کچھ کمی اور نہ ہی کوئی
ایسی چیز وہاں نظر آتی ہے جو اسکے حدوث پر دلالت کرے۔

رویت بھی علم کا ایک قسم ہے سو جیسے دیگر موجودات کے مرئی ہونے سے
انکی حقیقتوں اور صفتوں میں کوئی کسی قسم کی کمی لازم نہیں آتی۔ خدا کے
مرئی ہونے میں بھی کوئی کسی قسم کا نقص لازم نہیں آسے گا۔ اگر کوئی یہ سوال
کرے کہ اگر خدا تعالیٰ مرئی ہوا تو ضرور کسی جہت میں ہوگا۔ اور یہ پہلے ثابت
ہو چکا ہے کہ جہات میں ہونا اجسام اور اعراض کے ساتھ خاص ہے۔ پس
لازم آیا کہ خدا تعالیٰ ہی اجسام یا اعراض کے قبیل میں سے ہے تو اسکا جو
یہ ہے کہ کسی چیز کے مرئی ہونے کے لئے یہ ضروری امر نہیں کہ وہ کسی جہت
میں ہو کر مرئی ہو۔

بہر حال یہ ایک نظری مقدمہ ہے کہ مرئی ہونے کے لئے جہت میں
ہونا ضروری ہے جب تک اسپر فریق مخالف سے دلیل قائم نہ ہو یہ مقدمہ
قابل تسلیم نہیں۔ زیادہ سے زیادہ فریق مخالف یہ کہہ سکتا ہے کہ ہم نے جس
چیز کو دیکھا ہے جہت ہی میں دیکھا ہے۔ ایسی کوئی چیز ہمارے دیکھنے میں
نہیں آئی جو کسی خاص جہت میں قرار پذیر نہ ہو۔

یہ سخت حماقت اور جہالت ہے جو یہ کہا جاتا ہے کہ چونکہ ہم نے ایسی
کوئی چیز نہیں دیکھی جو جہت میں نہ ہو۔ لہذا خدا بھی مرئی نہیں ہو سکتا کیسے
دیکھنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ واقع میں بھی جو چیز کسی جہت سے تعلق نہ
کھتی ہو وہ مرئی نہ ہو سکے۔ اگر دیکھنے اور مشاہدہ پر ہی دار و مدار ہے۔ تو
خداوند کریم کو جسم کہہ دینے میں کیا تامل ہے۔ کیونکہ یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے

کہ خدا فاعل ہے اور ہم جس فاعل کو دیکھتے ہیں وہ جسم ہی ہوتا ہے پس خدا بھی جسم ہونا چاہئے۔ محلی ہذا القیاس دنیا میں جو چیز موجود ہے وہ عالم سے خارج ہے یا اسکے اندر۔ اس میں اتصال کی قابلیت سے یا انفصال کی استعداد ہے ہمارے دیکھنے میں کوئی شے چہ چہتوں میں سے کسی نہ کسی جہت سے خالی نہیں۔ پس صاف کہہ دینا چاہئے کہ خدا بھی عالم سے خارج ہے یا اسکے اندر اس میں بھی اتصال یا انفصال کی قابلیت ہے کسی نہ کسی جہت میں بھی یہ ضرور ہے۔ حالانکہ ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ وہ ان سب باتوں سے پاک اور منزہ ہے۔

فریق مخالف کے نزدیک یہ ایک مسئلہ قاعدہ ہے کہ جس طریق پر ایک چیز کا مشابہہ کیا جائے اسی طریق پر باقی جملہ اشیا کا مشابہہ کرنا بھی ضروری ہے۔ مگر یہ انکا قاعدہ غلط اور بالکل غلط ہے۔ اگر اس میں ذرا بھی درستی کی بوسہ تو اعراف کے وجود سے انکار لازم آئیگا۔ کیونکہ ہم جسموں کو دیکھتے ہیں کہ وہ اپنے اپنے احیاء میں متخیز الذات میں اور ہر ایک جسم خاص خاص شکل اور ہیئت کا تقاضا کرتا ہے۔ مگر اعراف میں یہ بات مفقود ہے۔ پس لازم آنا چاہئے کہ اعراف موجود ہی نہیں۔

خدا تعالیٰ اپنے آپ کو وہی دیکھتا ہے اور کائنات عالم کو وہی دیکھتا ہے حالانکہ وہ بذات خود نہ کسی جہت میں ہے اور نہ ہی کائنات عالم کی نسبت سے کوئی جہت حاصل ہے۔ سو اگر مری ہونیکے لئے جہت میں ہونا ضروری ہو تو لازم آئیگا کہ خدا تعالیٰ اپنے آپ کو نہیں دیکھتا۔ وہ صرف الباطن جو لوگ کہتے ہیں کہ مری وہ چیز ہو سکتی ہے جو کسی جہت میں ہونے کی نزدیک مری ہونے میں یہ بھی شرط ہے کہ مری آنکھ کے مقابل ہو۔ انکی یہ شرط بھی غلط ہے۔ شیشہ میں آدمی اپنے آپ کو دیکھتا ہے مگر مقابلہ والی بات وہاں نہیں ملتی۔ کیونکہ مقابلہ نب ہو جب آدمی اپنے آپ کے سامنے کھڑا

یا پوں کہنے کہ ایک چیز کی دو چیزیں بن جائیں۔ اسکے جواب میں وہ کہتے ہیں کہ
 شیشہ میں آدمی کی تصویر منتقل ہو جاتی ہے جو دکھائی دیتی ہے اور آنکھ
 کے مقابل ہی ہوتی ہے۔ یہ جواب بالکل غلط ہے کیونکہ ذہن کر و ایک
 شیشہ دیوار میں لگا ہوا ہے۔ تم بقدر دو گز اس سے پیچھے ہٹ کے کھڑے
 ہو جاؤ تو تمکو اپنی صورت شیشہ سے دو گز پرے نظر آئے گی۔ اگر ایک گز
 اور پیچھے ہٹ جاؤ تو وہ بھی ایک گز اور پیچھے نظر آئے گی۔ پس اگر شیشہ کے
 اندر تمہاری صورت منتقل ہوتی تو تمہارے شیشہ سے پیچھے ہٹنے پر صورت
 شیشہ سے اتنی ہی دور کیوں دکھائی دیتی۔ شیشہ کے پیچھے جو چیز ہے وہ
 شیشہ کے چھپنے والے ہونے کے باعث دیکھنے والے سے پوشیدہ
 ہوتی ہے۔ اور شیشہ کے روبرو یا نیچے اسکے دائیں بائیں بھی کوئی چیز
 ایسی نہیں ہوتی جو شیشہ میں منتقل ہو سکے۔

یہ قاعدہ ہے کہ روزمرہ کے مشابہات کے خلاف جو چیزیں ہوتی
 ہیں جب تک انکا اپنی آنکھوں سے مشابہہ نہ کر لیا جائے انکے ممکن الوقوع
 ہونے کو عقل ہرگز تسلیم نہیں کرتی۔ اگر کسی ایسے شخص سے جسکو اپنی صورت
 بھی دیکھنے اور شیشہ دیکھنے کا اتفاق نہ ہوا ہو تم پوچھو کہ کیا تم اپنی
 شکل شیشہ میں دیکھ سکتے ہو تو وہ صاف کہہ دے گا کہ ایسا ہونا محال ہے
 کیونکہ یہ ہی نہیں ہو سکتا کہ میں شیشہ کے اندر داخل ہو کر اپنے آپ کو
 دیکھ لوں۔ اور یہ ہی نہیں ہو سکتا کہ میں اپنی شکل کی مثل کو شیشہ کے
 جسم میں یا شیشہ کے پیچھے کسی جسم میں دیکھوں۔ نیز کسی چیز کو دیکھنے کے
 لئے اسکا آنکھ کے مقابل ہونا شرط ہے جو اس صورت میں مفقود ہے
 اس شخص کی اور تقریباً بالکل درست ہے۔ مگر اسکا یہ کہنا کہ دیکھنے کے
 لئے مقابلہ شرط ہے غلط ہے۔ کیونکہ اگر مقابلہ ضروری ہوتا تو شیشہ
 سے اپنا منہ ہرگز نہ نظر آتا۔

دوسرا مسلک

جن لوگوں نے خدا تعالیٰ کے مرئی ہونے کا انکار کیا ہے انہوں نے رویت کے معنی نہیں سمجھے۔ اگر سمجھے ہی ہیں تو سرسری طور پر۔ انہوں نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ خدا تعالیٰ کے مرئی ہونے کی بھی وہی کیفیت ہے جس کیفیت سے ہم جسموں، شکلوں اور رنگوں وغیرہ کو دیکھتے ہیں۔ اس کیفیت کے ساتھ خدا کا مرئی ہونا ہمارے نزدیک بھی باطل ہے۔ ہم مناسب حکم پر ہیں کہ مطلق رویت کے معنی بیان کر کے ان امور کو وضاحت کے ساتھ کھول دیں جن کا پایا جاتا رویت کے لئے ضروری ہے۔ اور پھر یہ بھی بیان کریں کہ ان امور میں سے کون کون امر خدا میں پایا جاتا ہے اور کون نہیں پایا جاتا۔ تاکہ آپ کو بخوبی معلوم ہو جائے کہ خدا تعالیٰ مرئی ہو سکتا ہے۔ اور رویت بھی اس میں حقیقی طور پر پائی جاتی ہے۔ اگرچہ لفظی حیثیت سے رویت کا اطلاق نمازی طور پر ہو۔

رویت کے لئے دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے۔ ایک محل۔ یعنی وہ چیز جس میں قوت باصرہ رکھی جائے۔ جیسے آنکھ۔ اور ایک وہ چیز جس پر رویت واقع ہو۔ مثلاً رنگ۔ مقدار۔ اور جسم وغیرہ۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ ان دونوں میں کس کو رویت میں زیادہ دخل ہے اور کس پر یہ بات صادق آتی ہے کہ اگر وہ نہ ہو تو رویت کی حقیقت موجود نہ ہوگی۔

محل پر چنداں رویت کا دار و مدار نہیں۔ کیونکہ جس شے کے ذریعہ ہم اشیا کو دیکھتے ہیں وہ آنکھ نہیں بلکہ وہ ایک قوت ہے جو آنکھ میں قدرت سے رکھ دی ہے۔ آنکھ تو ایک جسم مخصوص ہے جو دیکھنے کا ذریعہ اور آلہ ہے اگر وہ قوت دل میں یا پیشانی میں یا کسی اور عضو میں رکھی جاتی تو اس وقت بھی کہنا درست ہوتا کہ ہم نے فلان چیز کو دیکھا ہے۔ یہ ایک اتفاق بات ہے

جو قدرت نے فوت باصرہ کو جرم مخصوص (آنکھ) میں رکھ دیا ہے۔ اور کسی عضو میں نہیں رکھا۔

اب رہی دوسری بات یعنی وہ چیز جو پر رویت واقع ہوتی ہے۔ سو کسی خاص چیز پر رویت موقوف نہیں یعنی رویت میں یہ بات نہیں ہوتی کہ اگر ہم مثلاً زید کو دیکھیں تو دیکھنا محقق ہو۔ اور اگر بکر کو دیکھیں تو اسپر دیکھنا نہ صادق آئے۔ اگر رویت میں کسی خاص چیز کا دیکھنا شرط ہوتا تو سیاہی کو دیکھ لینے سے سفیدی کے دیکھنے پر رویت کا لفظ صادق نہ آتا۔ اور رنگ کو دیکھنے سے کسی شے کی رفتار کے دیکھنے پر دیکھنا صادق نہ آتا۔ کسی عرصہ کو دیکھ لینے سے جسم کے دیکھنے پر دیکھنا نہ الملاق کیا جاسکتا حالانکہ ہماری ہر ایک چیز دیکھنے پر دیکھنا صادق آتا ہے۔ اور سیاہی۔ سفیدی۔ رنگ۔ حرکت۔ شکل جسم وغیرہ اشیاء ہر ایک ہی طرح لفظ محسوسات اور مبصرات کا اطلاق ہوتا ہے۔

پس ثابت ہوا کہ جس چیز پر ہماری رویت واقع ہوتی ہے۔ یعنی جسکو محسوس و مبصر کہا جاتا ہے وہ کلیت اور عموم کے درجہ میں ہے کسی خاص فرد میں اسکا پایا جانا ضروری نہیں۔ مثلاً آگ۔ پانی۔ مٹی۔ لکڑی۔ سیاہی۔ سفیدی وغیرہ اگر زیادہ غور اور تدبیر سے کام لیا جائے تو رویت کی حقیقت میں ایک تیسری چیز کی جہلک بھی نظر آتی ہے جس سے اسکی حقیقت کا دائرہ اور بھی وسیع ہو جاتا ہے۔ اسکے رُوسے رویت علم اور ادراک کا ایک قسم ہے جو تخیل سے کئی حصے زیادہ کشف نام کا موجب ہوتا ہے۔ تم آنکھیں بند کر کے اپنے کسی دوست کا خیال کرو۔ تو اپنے خیال میں اسکی صورت موجود پائو گے۔ اس صورت میں اسکی شکل و شبہت۔ اسکے نقوش۔ رنگت۔ بناوٹ۔ وغیرہ میں کسی قسم کا فرق نہ پائو گے۔ پھر تم آنکھ کھولو تو فرعن کرو کہ وہ دوست تمہاری آنکھوں کے سامنے کھڑا ہے۔ جب تم اسکو عالم واقع میں اپنی آنکھ

سے دیکھو گے تو اس وقت دوست کی کوئی اور صورت جو اسکی پہلی صورت خیالیہ کے خلاف ہو تمہاری قوت خیالیہ میں ہرگز نہ اترے گی۔ بلکہ اسکی صورت جو تمہاری آنکھ کے سامنے ہے اسکی صورت خیالیہ کا بعینہ نقشہ ہوگی اور اسے ساتھ ملکر کشف تام کا موجب ہوگی۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ تخیل بھی اوراد کا ایک قسم ہے مگر یہ فنش اورادک بننے میں بہت گرا ہوا ہے۔ اور رویت بھی اسی کا ایک قسم ہے۔ لیکن یہ بہ نسبت تخیل کے فنش اورادک بننے میں بہت بڑا ہوا ہے۔

کائنات عالم میں بعض چیزیں ایسی ہیں جنکا اورادک تعقل اور تخیل دونوں کے ذریعہ سمجھ کر سکتے ہیں۔ مثلاً آسمان زمین سورج۔ چاند۔ پانی مٹی وغیرہ۔ اور بعض ایسی ہیں کہ تعقل کے ذریعہ تو ہم انکا اورادک کر سکتے ہیں لیکن وہ ہماری قوت خیالیہ میں نہیں اتر سکتیں۔ مثلاً خدا تعالیٰ اسکی صفات۔ قدرت۔ علم۔ عشق۔ غم۔ خوشی۔ راحت۔ تکلیف۔ الغرض جن چیزوں کے لئے رنگ اور مقدار نہیں وہ سب کی سب دوسری قسم میں داخل ہیں۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ دوسری قسم کی چیزوں کو جب ہم تعقل کے ذریعہ اورادک کر سکتے ہیں تو کیا اسطرح بھی ہم انکو اورادک کر سکتے ہیں۔ جسکی پہلے اورادک (تعقلی) سے وہ نسبت ہو جو رویت کو تخیل کے ساتھ نسبت ہو۔ یعنی جیسے رویت میں بہ نسبت تخیل کے کشف تام ہوتا ہے ویسے اس دوسرے اورادک میں بہ نسبت اورادک تعقلی کے اعلیٰ درجہ کا کشف ہو۔ اس قسم کا اورادک ممکن ہے۔ اور یہ ایسی بدیہی اور کھلی ہوئی بات ہے جسپر استدلال بکڑنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ اسی اورادک کا نام ہم رویت رکھتے ہیں۔ اور اسی معنی کے مطابق ہم خدا کو مرعی کہتے ہیں۔ یعنی خدا کو ہم دو طرح جان سکتے ہیں۔ تعقل کے ذریعہ اور ایسے اورادک کے ذریعہ جو تعقل سے بہت بڑا ہوا ہو۔ اور وہ رویت ہے۔

ہاں۔ اتنا ضرور کہنا پڑتا ہے کہ دنیا میں چونکہ نفسِ ظلمات ہیولا نی اور طرح طرح کے مشاغل میں پھنسا ہوا ہوتا ہے۔ اور دنیاوی کاروبار میں اسکو یہاں تک مصروفیت ہوتی ہے کہ زبرد و مجاہدہ اور ریاضت کا اسے بہت کم موقع ملتا ہے۔ اسلئے دنیا میں اسکے اندر وہ صفائی اور نورانیت نہیں ہوتی جس سے خدا تعالیٰ کی نورانی ذات کو دیکھ سکے۔ مگر جیسے پلکیں اور آنکھ کی پتلی آنکھ کو دیکھنے سے نہیں روکتی۔ ویسے ہی نفس کے یہ چند وزہ مشاغل اور بدنی تعلقات اسکو خداوند کریم کے مشاہدہ کرنے میں سدراہ نہیں ہوتے آخرت میں جبکہ نفس جسمانیت کی کدورتوں سے پاک و صاف ہو جائیگا اور خاص نورانیت اس میں جہلک مارنے لگے گی تو خدا تعالیٰ کو دیکھ لینا ایسا سہل امر ہو جائیگا جیسے دنیا کی چیزوں کو دیکھنے کے وقت کوئی وقت نہیں ہوتی۔ اور جیسے دنیا کی چیزوں کو ہم آنکھ کے ذریعہ دیکھتے ہیں ویسے ہی ممکن ہے کہ قیامت کے روز آنکھ ہی میں ایسی استعداد رکھی جائے جس سے خدا کو دیکھ لینا ممکن ہو سکے۔

نقلی دلیل

شریعت میں خدا کے سرئی ہونے کے متعلق اس کثرت سے روایات آئی ہیں کہ اگر انکے رُوسے خدا کے سرئی ہونے پر جماع کے اعتقاد کا دعویٰ کیا جائے تو ہرگز مبالغہ پر معمول نہ ہوگا جفقہ راہلی اور بزرگان دین گذرے ہیں وہ اپنے زبانہ میں خدا سے یہی دعائیں مانگتے گئے کہ ہمیں اپنا آپ دکھا۔ اس سے پایا جاتا ہے کہ انکو خدا کے دیکھنے کی امید تھی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ہر وقت خدا سے دیدار کا سوال کرتے تھے۔ آپ کے اس بارہ میں اس کثرت سے اقوال ہیں جس سے ہر ایک آدمی کو یقین ہو جانا کہ خدا کو دیکھنا ممکن ہے۔

سب سے بڑا ہمارے اس دعویٰ کا بین نبوت حضرت موسیٰ علیہ السلام کا یہ قول ہے اَرِنِي اَنْظُرَ الْبَيْتَ (اے اللہ مجھے اپنا آپ دکھائیں تجھے دیکھ سکوں)۔

موسیٰ علیہ السلام کی نسبت یہ اعتقاد رکھنا کہ انکو معاذ اللہ یہ خبر نہ تھی کہ خدا کا مری ہونا محال ہے۔ سراسر جہالت اور حماقت ہے۔ کہ جس قدر غضب کی بات ہے کہ معتزلہ کو تو معلوم ہو گیا کہ خدا تعالیٰ مری نہیں ہو سکتا اور اسکا مری نہ ہونا اسکی ذاتی صفت ہے۔ مگر حضرت موسیٰ علیہ السلام جیسے جلیل القدر پیغمبر کو جبکی یہ نشان ہے کہ خدا تعالیٰ کے ساتھ باتیں کرنے کا درجہ حاصل ہے اسبات کا علم نہ ہو۔ جب معتزلہ کے نزدیک خدا کا مری نہ ہونا اسکی صفت ذاتی ہے۔ اور جیسے دیگر صفات کو جاننا مذہب ایمان اور نہ جاننا موجب کفر ہے ویسا ہی اس صفت کا بھی حال ہے۔ تو حضرت موسیٰ علیہ السلام (معاذ اللہ) کافر اور کلمہ ٹھہریں گے۔

معتزلہ سے ہم پوچھتے ہیں کہ موسیٰ علیہ السلام کو خدا کے کسی خاص جہت میں ہونے کا اعتقاد تھا یا یہ تو جانتے تھے کہ اسکو جہات سے کوئی تعلق نہیں۔ مگر آپ کو اسبات کا علم نہ تھا کہ جس چیز کو جہات سے کوئی سروکار نہ ہو وہ مری نہیں ہو سکتی۔ اگر پہلی بات ہے تو خدا کی نسبت جہت میں ہونے کا اعتقاد رکھنا اور شرک اور بت پرستی دونوں برابر ہیں۔ اور اگر موسیٰ علیہ السلام کو اسبات کا علم نہ تھا کہ جو چیز کسی جہت میں نہ ہو وہ مری نہیں ہو سکتی تو یہ بات نشان نبوت کے بالکل خلاف ہے۔ معتزلہ تو کہتے ہیں کہ جو چیز کسی جہت میں نہ ہو اسکا مری نہ ہونا بدیہی امر ہے پھر نہایت تعجب ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اس معمولی سی بات کا بھی علم نہ تھا سخت حیرت کا مقام ہے کہ معتزلہ اسبات کو تار کٹے مگر ایک جلیل القدر پیغمبر کو خبر نہ ہوئی۔ اس بات کو اختیار ہے چاہے معتزلہ کو جوہلے اور جاہل تسلیم کر لیں

ورچا ہے ایک مقتدر پیغمبر کو جاہل اور صفات بارہ تعالیٰ سے ناواقف
نہیں۔

اس جگہ ایک اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ آپ کے نزدیک
انٹھالے کو دیکھنا قیامت کے روز ہو گا مگر حضرت موسیٰ علیہ السلام
دنیا میں خدا کو دیکھنے کی خدا سے وہ خواست کرتے ہیں جس سے آپ کا دعا
بت نہیں ہوتا نیز موسیٰ علیہ السلام کے سوال کے جواب میں خدا تعالیٰ
یہ کہنا لگتا ہے (تم مجھے ہرگز نہیں دیکھ سکتے) صاف بتلا رہا ہے کہ اس کو
دیکھنا ممکن نہیں۔ نیز وہ فرماتا ہے لا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ (اس کو آنکھیں نہیں
دیکھ سکتیں) اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا دنیا میں خدا کو
دیکھنے کے متعلق خدا سے سوال کرنا اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اس کو دیکھنا
مستطاب ہے۔ مگر آپ کو اس کا وقت معلوم نہ تھا۔ یعنی انکو یہ علم نہ تھا کہ خدا کو
دنیا میں قیامت کے روز ہو گا دنیا میں اس کو دیکھنے کی استعداد آپ میں نہیں
تھی اور یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کیونکہ انبیاء علیہم السلام کو غیب کی
باتوں میں صرف اتنی ہی معلوم تھیں جتنی خدا نے انکو بتلا دیں۔ ہر ایک بات کا
خدا تعالیٰ کا خاصہ ہے۔

کئی دفعہ یہ بات ہوئی ہے کہ انبیاء علیہم السلام نے خدا تعالیٰ سے
میں آنکھیں اور انکو اپنی دعائیں قبول ہونے کا یہی یقین تھا مگر خدا نے
ان کی صلوات کی وجہ سے انکو قبول نہ کیا۔

اور موسیٰ علیہ السلام کے جواب خدا کے قول لکن تَرَاجِي کے یہ معنی
تو مجھے دنیا میں نہیں دیکھ سکتا۔ کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ جواب سوال کے
مستطاب ہوتا ہے۔ آپ کا سوال بھی دنیا میں خدا کو دیکھنے کے بارہ میں تھا
پس کو جواب بھی اسی پہلو پر دیا گیا ہے۔ یعنی آپ خدا کو دنیا میں نہیں
دیکھ سکتے۔ ہاں اگر حضرت موسیٰ علیہ السلام آخرت میں خدا کو دیکھنے کے

بارہ میں خدا سے درخواست کرتے اور اسکے جواب میں خدا فرماتا کہ تو کئی
تو بیشک معتزلہ کا قول درست تھا۔

لَا تَدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ كَيْفَ مَعْنَى ہوں کہ آنکھیں پورے طور پر اور جلاہطاً
سے خدا کا احاطہ نہیں کر سکتیں جیسے جسم کو دیکھنے سے اسکی سب خصوصیات
کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ ویسے خدا کا ٹھیک ٹھیک احاطہ آنکھوں کی استعداد
سے باہر ہے۔ وہ چونکہ نورانی ذات ہے لہذا آنکھیں اسکو دیکھنے کے
وقت تھرا جاتی ہیں۔ خدا تعالیٰ کی ذات اور اسکے مرنے ہونے میں لوگوں
میں عجیب کھلبلی مچکٹی۔ فرقہ حشویہ نے تو خدا تعالیٰ کے لئے جہت کا ہونا
ضروری قرار دیا ہے۔ اس خیال پر کہ کسی نہ کسی جہت میں ہونے کے بغیر
کوئی چیز جہان میں موجود نہیں ہو سکتی۔ جو چیز موجود ہوگی اسکو ضرور
کسی نہ کسی جہت کے ساتھ خصوصیت ہوگی۔

اور معتزلہ نے جہت سے تو خدا تعالیٰ کو مقدس و منزہ تسلیم کیا ہے
مگر اسکے ساتھ ہی اسکے مرنے ہونے کا بھی انکار کر دیا محض اس بنا پر کہ
مرنے ہونے کے لئے کسی نہ کسی جہت میں ہونا ضروری ہے اور خدا کو
کسی جہت سے کوئی تعلق نہیں۔

حشویہ نے تو یہاں تک تفریط کی کہ خدا کو اجسام و احوال کے
ساتھ ملا دیا۔ اور معتزلہ نے یہاں تک افراط سے کام لیا کہ نصوص شرعیہ
کو بالائے طاق رکھ کر خدا کی تنزیہ و تقدیس میں حد سے زیادہ اوپر چلے گئے
مگر کیا کہنا ہے اہل السنۃ و الجماعۃ کا جنہوں نے جہت کا تو اس بنا پر انکار
کر دیا کہ یہ خدا کے جسم ہونے کو مستلزم ہے اور اسکے مرنے ہونے کو
جائز قرار دیا اسلئے کہ رویت علم کا اعلیٰ درجہ اور قسم ہے۔ جسکے ذریعہ خدا کی
حقیقت کا کامل طور پر انکشاف ہو سکتا ہے۔

انہوں نے اس بات کو سمجھ لیا کہ خدا کا جسم نہ ہونا جہت کی نفی کو مستلزم ہے

اور اسکا معلوم ہونا اسکے مرئی ہونے کو مستلزم ہے۔ کیونکہ رویت ہی علم کا ایک شعبہ ہے۔

سوال و غومی

۱۰۔ خدا واحد ہے۔ لفظ واحد کی معنوں میں مستعمل ہوتا ہے۔ کہہ ہی اسکے معنی ہوتے ہیں جو چیز مقدار می نہ ہو۔ اپنے اندر کمیت نہ رکھتی ہو۔ قابل قسمت نہ ہو۔ اس معنی کے مطابق کہی ایک اشیا پر لفظ واحد کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ مثلاً علم شجاعت بز دل۔ غمی۔ خوشی وغیرہ۔ الغرض جو چیز نہ اجسام میں نہ اجسام کے ساتھ قائم ہیں۔ اس معنی کے لحاظ سے وہ واحد کہلاتی ہیں۔ خدا تعالیٰ بھی اس معنی کے مطابق واحد ہے کیونکہ نہ کمیت ہے نہ مقدار۔ نہ یہ جسم ہے نہ عرض۔ اور کہہ ہی اسکے معنی ہوتے ہیں وہ چیز جسکے ہر تہ کوئی اور چیز نہ ہو۔ آفتاب کو اس معنی کے مطابق واحد کہہ سکتے ہیں۔ اور بھی جو چیز میں کسی نہ کسی کمال میں یکتا ہیں واحد کا لفظ اپنی بوجہ لا جا سکتا ہے۔ خدا بھی اس معنی کے مطابق واحد ہے۔ کیونکہ نہ اسکی کوئی ضد ہے اور نہ اسکا کوئی شریک۔ ضد تو اسلئے کہ ضد اس چیز کا نام ہے جو دوسری چیز کے ساتھ ایک محل پر علی سبیل البدلیتہ وارد ہو سکے جیسے سفیدی سیاہی کی ضد ہے۔ اور خدا کے لئے چونکہ محل نہیں لہذا اسکی ضد بھی نہیں۔ اور شریک اسلئے کہ اگر اسکا کوئی شریک ہو تو وہ جگہ نما لات میں یا اسکا ہم تہ ہو گا یا اس سے اعلیٰ ہو گا۔ یا کم۔ یہ تینوں باطل ہیں پہلی متنق تو اسلئے باطل ہے کہ یہ قاعدہ ہے کہ جن دو چیزوں پر دو کا لفظ صادق آتا ہے انکا باہم متنزایہ ہونا ضروری ہے ورنہ انکو دو کہنا جائز نہ ہو گا۔ ایک سیاہی دوسری سیاہی سے محض اسلئے ممتاز ہوتی ہے کہ انہیں سے ایک مثلاً زید کے بالوں کے ساتھ قائم ہے اور دوسری بکر کے بالوں کے

ساتھ۔ یا ایک ہی محل کے ساتھ۔ انہیں سے ایک صبح کے وقت قائم ہوتی ہے اور ظہر کے وقت وہ چلی گئی۔ اور دوسری اسکی جگہ قائم ہو گئی ہے۔ اگر ان دونوں صورتوں میں سے کوئی صورت نہ ہو تو انکو دو کہنا درست نہ ہوگا۔

اور جو چیزیں باہم متغایر ہوتی ہیں یا تو انہیں تغایر حقیقی ہوتا ہے۔ مثلاً حرکت اور رنگ۔ یہ دو چیزیں ایک وقت میں ایک محل کے ساتھ قائم ہوں۔ مگر انکی حقیقتوں کا باہم بتائیں انکے امتیاز کے واسطے کافی ہے انکے امتیاز کے لئے اسباب کی ضرورت نہیں کہ الگ الگ محلوں کے ساتھ قائم ہوں یا ایک محل کے ساتھ مختلف وقتوں میں قائم ہوں۔ اور کبھی دو چیزوں میں اعتبار ہی تغایر ہوتا ہے۔ مگر یہ تب ہو سکتا ہے کہ یا تو وہ الگ الگ محلوں کے ساتھ قائم ہوں یا ایک محل کے ساتھ مختلف وقتوں میں قائم ہوں ورنہ انکو دو کہنا اور انہیں امتیاز قائم کرنا بالکل غلط ہوگا۔ سو اگر خدا تعالیٰ کا شریک اسکے ہم پلہ ہو۔ اور ان دونوں کی حقیقت ایک ہو تو انکو دو کہنا اور ایک دوسرے سے الگ الگ خیال کرنا تب جائز ہو جب خدا تعالیٰ اور محل کے ساتھ قائم ہو۔ مگر مختلف وقتوں میں۔ یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ خدا تعالیٰ کے لئے نہ کوئی محل ہے نہ مکان نہ اسکو کسی جہت سے تعلق ہے نہ زمانہ سے سروکار۔ پس ثابت ہوا کہ اسکا کوئی شریک نہیں جو اسکے ہم پلہ ہو۔ اور اسکی باہمیت میں مشرک ہو۔ اور خدا کا شریک اس سے اعلیٰ اسلئے نہیں ہو سکتا کہ خدا اسکو کہا جاتا ہے جو جملہ موجودات سے کمالات میں فائق ہو۔ کسی صفت میں بھی کسی موجود سے کم یا مساوی نہ ہو۔ تو جسکا نام آپ خدا کا شریک رکھتے ہیں حقیقت میں خدا وہی ہے جسکو آپ خدا بناتے ہیں وہ خدا نہیں۔ کیونکہ خدا کی تعریف اس پر صادق نہیں آسکتی۔ اور اگر اسکا شریک اس سے کم ہو تو وہ شریک نہیں کہلا سکتا۔ اس صورت میں بھی خدا ایک ہی رہیگا۔

اس جگہ پر ایک اعتراض وارد ہو سکتا ہے وہ یہ کہ آپ کا یہ کہنا کہ
 اللہ کے لفظ کے یہ معنی ہیں۔ وہ ذات جو جملہ موجودات سے کمالات میں
 فائق اور بالاتر ہو۔ یہ ایک اصطلاحی بات ہے۔ آپ کی اس اصطلاح
 میں فریق مخالف کو کوئی کلام نہیں۔ فریق مخالف تو صرف یہ کہتا ہے کہ ممکن ہے
 کہ نظام عالم ایک خالق کا مخلوق نہ ہو بلکہ آسمان و نافیہ کا خالق اور ہو۔
 اور زمین و مافیہا کا خالق جدا ہو۔ یا جمادات تک خالق کی مخلوق ہوں اور
 حیوانات و نباتات دوسرے کی۔ یا خالق شر اور ہو اور خالق خیر اور۔ یا جوہر
 کا خالق اور ہو اور اعراض کا خالق اور ہو۔ حاصل یہ کہ لفظ اللہ آپ کے
 من گھڑت معنی کے مطابق صرف ایک ہی خالق پر بولا جائے اور دوسرے
 خالقوں پر اسکا اطلاق درست نہ ہو۔ لیکن کسی ایک خالقوں کے بطلان
 پر جب تک آپ استدلال نہ قائم کریں خدا تعالیٰ کی توحید ثابت نہیں ہو سکتی
 کیونکہ فریق مخالف کے نزدیک اللہ کے معنی خالق ہیں۔ اور ممکن ہے کہ
 خالق کئی ایک ہوں۔ اسکا جواب یہ ہے کہ اگر کائنات عالم الگ الگ
 خالقوں کی مخلوق ہو تو دو بات سے خالی نہ ہوگا۔ یا بعض جو اہر اور بعض
 اعراض ایک خالق کے مخلوق ہونگے۔ اور بعض دوسرے کے پیدا کردہ ہونگے
 یا تمام جو اہر کا خالق الگ ہوگا۔ اور جملہ اعراض کا پیدا کرنے والا الگ۔
 یہ دونوں احتمال باطل ہیں۔ پہلا تو اسلئے کہ ہم پوچھتے ہیں کہ خالق آسمان
 کو زمین پیدا کرنے کی بھی قدرت ہے یا نہ۔ اگر قدرت ہے۔ اور اوسر خالق
 زمین کو بھی زمین پیدا کرنے کی قدرت ہے تو دونوں خالق اس خاص قدرت
 کے اعتبار سے ایک دوسرے سے ممتاز نہ ہونگے۔ اور جب قدرت میں
 دونوں خالق ممتاز نہیں تو مقدور یعنی زمین کے پیدا کرنے میں بھی
 ایک دوسرے سے ممتاز نہ ہونگے۔ اب زمین ان دو خالقوں کے درمیان
 درمیان ہوگی اور یہ ظاہر ہے کہ زمین کی ہر دو خالقوں سے نسبت برابر ہے

اور خالقوں کی جانب سے ہی کوئی ایسا معلوم نہیں ہوتا جسکی وجہ سے زمین کسی ایک کی طرف منسوب ہو سکے۔ دوسرے کی طرف اسکی نسبت جائز نہ ہو۔ سو زمین کا ایک خالق کا مخلوق ہونا اور دوسرے کی مخلوق نہ ہونا ترجیح بلا مرجح ہے اور یہ محال ہے۔ اور اگر خالق آسمان کو زمین کے پیدا کرنے کی قدرت نہیں تو یہ بھی محال ہے۔ کیونکہ جملہ جوہر ایک دوسرے کے مشابہ ہیں۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ ایسی ذات جسکی قدرت قدیم ہے اگر ایک چیز پر قادر ہے تو اسکی مثل پر بھی ضرور قادر ہوتی ہے۔ خاصکہ جبکہ وہ ذات ایک سے زیادہ چیزوں کے ایجاد پر قادر ہے۔ اسوقت ان چیزوں کی امثال پر اسکی قدرت ضرور تسلیم کرنی پڑے گی۔ سو جب خالق آسمان آسمان کی کئی ایک اشیاء کے ایجاد پر قادر ہے تو زمین پر اسکی قدرت کیوں نہ ہوگی جو جوہر اور جسم ہونے میں آسمان کے مشابہ اور اسکی مثل ہے۔ دوسرا احتمال دینے خالق جوہر الگ ہو اور خالق اعراض جدا ہوں اسلئے باطل ہے کہ جوہر اور عرض پہ دو چیزیں ایک دوسری کی طرف کسی نہ کسی بات میں محتاج ہوتی ہیں تو اب جوہر کا پیدا کرنا عرض پر موقوف ہوگا۔ اور عرض کا ایجاد کرنا جوہر پر۔ اور جب ان دونوں کا خالق الگ الگ ہے تو خالق جوہر کسی خاص جوہر کو تب ایجاد کر سکیگا جب خالق اعراض اسکی سابقہ عرض کے پیدا کرنے میں متفق ہو۔ اور خالق اعراض کسی خاص عرض کو تب ایجاد کر سکیگا جب جوہر کا خالق اسکی سابقہ جوہر کے ایجاد میں متفق ہو لیکن انہیں سے ہر ایک کے اپنی اپنی ایجادات پر دوسرے کا متفق ہو جانا ضروری امر نہیں اور نہ ایسا بدیہی امر ہے جسکے تسلیم کرنے پر ہم مجبور ہوں۔ کیونکہ ہر ایک خالق کے ایجاد پر دوسرے خالق کا متفق ہو جانا واجب ہے یا ممکن۔ اگر واجب ہے تو اسکی دلیل بیان کرنی چاہئے۔ نیز اس صورت میں انکی قدرت محدود ہو جائے گی۔ کیونکہ جب ایک خالق کے ایجاد پر دوسرے خالق کو جوہر

اسکے ساتھ متفق ہونا پڑتا ہے تو دوسرے خالق کا فعل اضطرابی ہوگا
 نہ اختیاری۔ حالانکہ قدرت میں اختیاریت شرط ہے۔
 اگر یہ سوال کیا جائے کہ ہم صرف یہ کہتے ہیں کہ شر اور خیر کا خالق الگ الگ
 جوہر اور اعراف کے خالق میں ہم کچھ نہیں کہتے تو اس کا جواب یہ ہے کہ
 شر اور خیر ایک دوسرے کے مشابہ ہیں۔ ایک ہی چیز کسی خاص حیثیت
 سے شر کہلاتی ہے اور دوسری حیثیت سے خیر ہوتی ہے۔ اور ہم پہلے
 بیان کر چکے ہیں کہ جو ذات ایک شے کی ایجاد پر قادر ہو وہ اسکی مثل کی
 ایجاد پر بھی قادر ہوتی ہے۔ مسلمان کو آگ میں جلا دینا شر ہے۔ اور کافر کو
 آگ میں جلا دینا خیر ہے۔

جو شخص پہلے کافر ہو اگر مومن ہو جائے تو پہلے اسکو آگ میں جلا دینا
 خیر تھا مگر اب اسی شخص کو آگ میں جلا دینا شر ہے۔ دیکھئے احراق صرف
 ایک ہی مفہوم ہے مگر مختلف اعتبارات سے کبھی شر ہو جاتا ہے کبھی خیر۔
 تو اب جو ذات اس مسلمان کو کفر کی حالت میں آگ میں جلا دینے پر
 قادر تھی اسکے اسلام لانے کے وقت بھی ضرور اسکو اسکے احراق پر قدرت
 ہوگی۔ کیونکہ اسلام لانے سے نہ بدن میں فرق آیا ہے نہ آگ میں۔ اور نہ ہی
 کوئی اور امر ہے جو اسکی قدرت میں داخل انداز ہو۔ پس ثابت ہوا کہ شر
 اور خیر کا خالق ایک ہی ہے جو جملہ موجودات جمہر اور اعراف و غیرہ کا
 خالق ہے۔ وہو المدعی۔

دوسرا باب

اس باب میں خدا کی صفتوں کا بیان ہوگا۔ اور چونکہ خدا کی سیات
 صفتیں ہیں۔ قدرت علم حیوۃ۔ ارادہ۔ سمع بصر۔ کلام۔ لہذا ہمارے دعاوی ہی ساتھ ہیں۔

قدرت

نظام عالم کا پیدا کرنے والا (خدا تعالیٰ) اپنے اندر قدرت کی صفت رکھتا ہے جس کا ثبوت یہ ہے۔

نظام عالم کی اس خاص ترتیب اور اسکے تناسب کو ہم دیکھتے ہیں تو محو حیرت ہو جاتے ہیں۔ سورج کا روزمرہ خاص انتظام سے طلوع و غروب۔ چاند کا خاص وضع پر ہونا۔ ستاروں کی رفتار۔ آسمانوں کا نہ بتہ ہونا۔ بادلوں کا جو میں چلنا۔ باران سے زمین کا یکایک سیراب ہو جانا۔ بادلوں کا گرنا۔ بجلی کی چمک۔ ہوا کا چلنا۔ سطح زمین پر طرح طرح کی انگوریوں اور درختوں کا اگنا۔ دریاؤں اور سمندر کے حیرت انگیز عجائبات۔ باغوں میں عجیب قسم کے میوہات۔ رنگ رنگ کے پھول۔ طرح طرح کی نہریں مختلف قسم کے پرندے۔ درندے۔ الغرض ہزار ہا اس قسم کی چیزیں ہم مشاہدہ کرتے ہیں جن سے یہ چلتا ہے کہ انکے موجد میں ضرور وصف قدرت موجود ہے ہم دور کیوں جاتے ہیں اپنے جسم کی بناوٹ اور ترتیب کو دیکھیں تو ہزار ہا ایسی عجیب باتیں منکشف ہونگی جن سے ہم بخوبی اس نتیجہ پر پہنچ سکیں گے کہ خدا تعالیٰ قادر ہے۔ اول تو یہ بات (یعنی اس عمدہ ترتیب پر کائنات عالم کے ہونے سے معلوم ہوتا ہے کہ اسکے قائل و خالق میں قدرت ہم بالکل بدیہی ہے۔ اور کسی دلیل کی محتاج نہیں۔ مگر تاہم ہم دلیل کے ساتھ اسکو اور بھی وضاحت سے بیان کرتے ہیں۔

خدا جو دنیا کی چیزوں کو پیدا کرتا ہے تو اس میں دو احتمال ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ پیدا کرنا اسکی ذاتی صفت ہو۔ یعنی اسکی ذات بلا لحاظ کسی اور امر کے پیدا کرنے کا اقتضار کرے۔ اور دوسرے یہ کہ اسکی ذات کے بغیر کسی اور وصف کو بھی اس میں دخل ہو پہلی صورت تو باطل ہے

کیونکہ اگر خدا تعالیٰ کا ذاتی تقاضا ایجاد کا ہو تو نظام عالم قدیم ہونا چاہیے اس لئے کہ خدا قدیم ہے۔ اور علت کا قدیم ہونا معلول کے قدیم ہونے کو مستلزم ہوتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ ایجاد عالم میں علاوہ خدا کے کسی اور چیز کو بھی دخل ہے جس کے ذریعہ خدا جسکو چاہے پیدا کرتا ہے۔ اسی کا نام ہم قدرت کہتے ہیں۔

اگر کوئی یہ کہے کہ خدا بھی قدیم ہے اور اسکی صفت (قدرت) بھی قدیم ہے تو جیسے صرف خدا کے اقتضار ایجاد پر نظام عالم کا قدم لازم آتا، قدرت کے اقتضار ایجاد میں دخل ہونے پر بھی اسکا قدم لازم آتا ہے۔ تو ہم یہ کہتے ہیں کہ ارادہ کی بخت میں ہم پورے طور پر ثابت کر دینگے کہ قدرت کے قدیم ہونے پر نظام عالم کا قدم لازم نہیں آتا۔ یہاں اسکے بیان کرنے کا وقع نہیں ہے۔

اب ہم قدرت کے متعلق چند امور بیان کرتے ہیں تاکہ آپ کو اسکی پوری توضیح ہو جائے۔

خدا کو جن ممکنات کے ایجاد پر قدرت ہے وہ غیر متناہی ہیں۔ تو جب ممکنات غیر متناہی ہوں تو اسکی مقدورات بھی غیر متناہی ہونگی۔ ممکنات میں عدم نہایت کے یہ معنی نہیں کہ بہت سی ایسی چیزیں خارج میں موجود ہیں جو موجود بھی ہیں اور غیر متناہی بھی ہیں۔ کیونکہ فلسفہ نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ جو چیزیں بالفعل موجود ہوتی ہیں وہ متناہی ہوتی ہیں۔ بلکہ ممکنات اسکے مقدورات کے غیر متناہی ہونے کے یہ معنی ہیں کہ ایسا نہیں ہو سکتا۔ خدا کی قدرت کسی حد پر ختم ہو جائے اور آگے اشیاء کی ایجاد نہ کر سکے۔ جب قدر اشیاء کو وہ پیدا کرے اسکے آگے اور پیدا کر سکتا ہے۔ علی القیاس جہاں تک خیال کرتے چلے جاؤ کسی حد پر اسکی قدرت کا تہ نہیں ہو سکتا۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ اسکی قدرت عام کیوں ہے اور اسکو غیر متناہی
اشیاء کے ایجاد پر کیوں قدرت ہے۔ سو اسکی وجہ یہ ہے کہ یہ پہلے ثابت
ہو چکا ہے کہ نظام عالم کا خالق ایک ہے تو اب یا تو ہر ایک چیز کے مقابل
خدا جدا قدرت ہوگی۔ اور یا قدرت تو صرف ایک وصف کا نام ہے مگر
ہر ایک ممکن کے ساتھ اسکو وہ تعلق ہوگا جو دوسرے کے ساتھ نہ ہو۔
پہلی صورت تو باطل ہے کیونکہ جب ممکنات غیر متناہی ہیں تو قدرتیں بھی غیر
متناہی ہونگی۔ اور یہ مجال ہے پس دوسری بات حق ہوگی یعنی قدرت
تو ایک وصف ہے جسکو ہر ایک ممکن کے ساتھ تعلق ہے مگر جب ہم غور
کرتے ہیں تو وصف امکان کے بغیر اور کومی چیز ہیں ایسی نظر نہیں
آتی جو قدرت اور ممکنات کا ماہہ الارتباط ہو۔ تو جن چیزوں میں امکان
کی وصف موجود ہے قدرت بھی انکو شامل ہوگی۔ کیونکہ یہ پہلے ہم بیان
کر چکے ہیں کہ جس ذات کو چند اشیاء کے ایجاد پر قدرت ہوتی ہے۔ وہ
انکی شکلوں کے ایجاد پر بھی قادر ہوتی ہے۔ جب خدا تعالیٰ بعض جوہر اور
اعراض کے پیدا کرنے پر قادر ہے تو باقی جوہر اور اعراض پر جو پہلے جوہر
اور اعراض کے مجنس ہیں کیوں قادر نہ ہوگا۔ پس ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی
قدرت محدود نہیں ہے بلکہ زیادہ از حد وسیع ہے۔ اس تقریر سے تین فروع
مستنبط ہوتی ہیں جنکا ہم قلیحہ صلیحہ ذکر کرتے ہیں۔

خدا اپنے علم کے خلاف کرنے پر بھی قادر ہے یا نہیں۔
پہلی فرع | اس میں علماء کا اختلاف ہے لیکن اگر الفاظ کی بچیدگی
کو حل کیا جائے اور کسی قدر علمی اصول سے کام لیا جائے تو یہ اختلاف
فوراً رفع ہو سکتا ہے۔ اور پانی پانی اور دودھ دودھ الگ الگ ہو سکتا
یہ قاعدہ ہے کہ ہر ممکن خدا کی مقدور ہے اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ جو مجال
اسپر اسکی قدرت نہیں۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ جو چیز خدا کے علم میں نہیں

مکن ہے یا محال جب ایک بات طے ہو جائے گی تو ازاہایت آسانی سے
فیصلہ ہو جائے گا۔ کہ وہ خدا کی قدرت میں داخل ہے یا نہیں۔
مگر یہ تب ہو سکتا ہے جب پہلے ممکن ہو محال کے معنی دریافت کئے
جائیں ورنہ ممکن ہے کہ ایک وقت میں امر متنازعہ فیہ کو خدا کی مقدر
تسلیم کیا جائے اور دوسرے وقت اسکا انکار کر دیا جائے۔

نظام عالم کو واجب بھی کہہ سکتے ہیں ممکن بھی کہہ سکتے ہیں اور محال
بھی کہہ سکتے ہیں۔ واجب تو اسلئے کہ ہو سکتا تھا کہ خدا تعالیٰ ازل ہی
نظام عالم کے ایجاد کا ارادہ کرتا۔ اس صورت میں یہ واجب ہو جاتا کیونکہ
اگر ارادہ واجب ہوتا ہے تو جس چیز کا ارادہ ہوتا ہے وہ ہی واجب ہوتی
ہے اور ارادہ میں جو نظام عالم کے لئے علت تامہ ہے اور نظام عالم
میں جو معلول تام ہے کسی زمانہ کا فاصلہ نہ گزرنہ ہو سکتا۔

اور ممکن اسلئے کہ نظام عالم کو کہہ سکتے ہیں کہ اگر خدا تعالیٰ کے ارادہ
اور عدم ارادہ ان دونوں سے قطع نظر کیا جائے اور صرف نظام عالم پر ہی
اپنی نظر کو محدود کیا جائے تو وصف امکان کائنات عالم پر صادق
آتی ہے۔

اور محال اسواسلئے کہہ سکتے ہیں کہ ہو سکتا تھا کہ خدا تعالیٰ نہ ازل
میں نہ موجودہ زمانہ میں الغرض کسی وقت میں بھی نظام عالم کے ایجاد کا
ارادہ نہ کرتا۔ اس تقدیر پر نظام عالم محال ہو جاتا۔ کیونکہ اگر وہ بھی کوئی
چیز موجود ہوتی تو لازم آتا کہ ایک چیز بلا سبب کے مستحق ہو گئی ہے۔
اور یہ محال ہے۔

حاصل یہ کہ نظام عالم پر واجب ممکن اور محال یہ تین مفہوم مساوی
آتے ہیں مگر انکا صادق آنے کا مختلف اعتبارات سے ہے۔ نظام عالم ممکن
ہے تو اپنی ذات کے اعتبار سے واجب یا محال ہے تو اس لحاظ سے کہ خدا کا ارادہ

ازل میں اسکو پیدا کرنے کا ہوا ہے یا نہ۔ جب آپ کو معلوم ہو گیا کہ ایک چیز مختلف اعتبارات سے ممکن بحال اور واجب ہو سکتی ہے تو اب امر متنازعہ فیہ کی طرف جاتے ہیں۔

فرض کرے خدا تعالیٰ کے علم میں ہے کہ شنبہ کی صبح کو زید مر جائیگا اب شنبہ کی صبح کو اسکا نہ مرنا بلکہ جیتنا رہنا خدا کی قدرت میں ہے یا نہ اسکا جو آپ یہ ہے کہ زید کا اسوقت جیتنا رہنا ممکن بھی ہے اور محال اگر خدا تعالیٰ کے ارادہ اور علم میں زید کا اس خاص وقت میں مرنا مقدر تو یہ شبہ اسکا جیتنا رہنا ممکن تھا۔ مگر چونکہ اسکا مرنا مقدر ہو چکا ہے اسلئے اسکا جیتنا رہنا محال ہے صرف یہ ہے کہ اسکا جیتنا رہنا ممکن یا ہے اور محال بالغیر ہے۔

جب ہم کہتے ہیں حین زید فی هذا الوقت ممکن تو ہماری یہ غلطی ہوتی ہے کہ یہاں ہی اور سفیدی کا ایک وقت میں ایک جگہ جمع ہونا بیشک محال ہے۔ مگر اسوقت میں زید کا جیتنا رہنا محال نہیں ہے۔ بلکہ ممکن اور خدا تعالیٰ کی قدرت میں نہ کوئی کمی آگئی ہے نہ ضعف اور نہ ہی کوئی امر مانع و پریش آگیا ہے۔ بات صرف اتنی ہے کہ اس کے علم اور ارادہ نہ پہلے اسوقت میں مرنا مقدر ہو چکا ہے جسکے خلاف نہیں ہو سکتا۔

ان دو باتوں سے کوئی بھی انکار نہیں کر سکتا (۱) خدا کی قدرت میں کوئی ضعف واقع نہیں ہوگا (۲) زید کی زندگی اس خاص وقت ممکن بالذات ہے۔ اب پھر کیا وجہ ہے کہ زید کی زندگی کو خدا کی مقدر نہ تسلیم کیا جائے۔

جو شخص اس سے انکار کرتا ہے اسکی اگر یہ غرض ہے کہ چونکہ خدا علم میں زید کا مرنا مقدر ہو چکا لہذا اسکا خلاف نہیں ہو سکتا۔ تو ساتھ ہم بھی متفق ہیں۔ اور اگر اسکا یہ مطلب ہے کہ اسوقت زید کی زندگی

یہی حال ہو گئی ہے جیسے اجتماع النقیضین۔ اور تفاعل النقیضین محال ہے تو ایک منٹ کے لئے بھی کوئی اس لغو بات کو تسلیم نہیں کرے گا۔
 اسمیں کوئی شک نہیں کہ خدا کو اپنے علم کے خلاف کرنے پر پوری قدرت ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ قدرت کے لفظ کا اطلاق بھی اسکی اس قدرت پر ہے یا نہیں۔ قدرت کے لفظ کا اطلاق بالکل درست اور محاورہ کے مطابق ہے۔ محاورہ میں یہ کہا جاتا ہے۔

زید چاہے تو حرکت کر سکتا ہے اور چاہے تو ساکن رہ سکتا ہے حالانکہ ہر ایک کو معلوم ہے کہ خدا کے علم میں یازید کا متحرک ہونا مقدر ہو چکا ہے ساکن ہونا۔ لیکن حرکت اور سکون دونوں کو زید کی قدرت میں داخل کیا جاتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ خدا تعالیٰ کو اپنے علم کے خلاف پر قدرت ہے اور قدرت کا اطلاق بھی بامقصد درست ہے۔

جب خدا کی قدرت غیر محدود ثابت ہو چکی تو کھانا پینا چلنا۔ بولنا۔ دوڑنا۔ لکھنا۔ پڑھنا۔ سونا۔ جاگنا۔ الغرض

دوسری فرع

انسانوں اور حیوانوں کے افعال خدا تعالیٰ کے مقدرات میں داخل ہیں یا نہ۔ اگر کہو کہ ان چیزوں پر خدا کو قدرت نہیں تو تمہارا یہ قاعدہ ٹوٹ جائیگا کہ خدا کی قدرت غیر محدود اور وسیع ہے۔ اور اگر یہ خدا کے مقدرات میں تو ایک چیز پر دو قدرتوں کا جمع ہونا لازم آئیگا اور یہ محال ہے کیونکہ انسانوں اور حیوانوں کو اپنے افعال پر جو قدرت ہے اسکا کوئی تقصیر ہی انکار نہیں کر سکتا۔ اول تو یہ بدیہی بات ہے۔ دوم اگر قدرت ہو تو تشریحی حکام میں بندے کو مخاطب نہ ہونے چاہئیں۔ کیونکہ نماز روزہ حج زکوٰۃ وغیرہ جب بندوں کی قدرت میں نہیں تو پھر اسکے کیا معنی کہ نماز میں پڑھو۔ روزے رکھو۔ زکوٰۃ دو۔ حج کرو۔ وغیرہ وغیرہ۔

یہ ایک سوال ہے جو خدا کی قدرت کے غیر محدود ہونے پر وارد کیا جاتا ہے

اور جس نے لوگوں کے اہل میں ایک حیرت انگیز انقلاب پیدا کر رکھا ہے۔
اسکا جواب ملاحظہ ہو۔

اس مسئلہ میں لوگوں کے کئی ایک فرقے جگمگے ہیں۔ ایک فرقہ جبر ہے جو بندوں کی اپنے انحال پر قدرت کا انکار کرتا ہے۔ اسپر یہ اعتراض لازم آتا ہے کہ اگر اس طرح ہے تو اللہ کے وقت ماتمہ کا اپنا اور اپنے اختیار سے ماتمہ کو حرکت دینا ان دونوں حرکتوں میں کوئی فرق نہ ہوتا۔ حالانکہ یوقوف سے یوقوف شخص بھی جاننا ہے کہ اگرچہ بظاہر انکی صورت ایک سی ہے مگر حقیقت میں ان میں زمین و آسمان کا فرق ہے وہ قہری اور جبری حرکت ہے اور یہ اختیار ہی ہے۔

نیز اگر بندوں کو اپنے انحال میں مطلق اختیار نہ ہوتا بلکہ انکی مثال بچہ کی سی ہوتی جسکو اپنی حرکت اور کرتبوں میں کوئی اختیار نہیں ہوتا بلکہ غیر کے قبضہ قدرت میں اسکی ایک کات و سکنا رہتی ہیں تو شرعی احکام کے یہ مکلف ہرگز نہ ہوتے۔ نیکیاں پر نہ انکو بہشت ملتا اور براٹیوں پر نہ دوزخ۔

مترجم کے نزدیک انسان فریادہ ہے۔ جن اور شیاطین وغیرہ اپنے اپنے کاموں میں خود مختار ہیں۔ انکے کاموں میں خدا کو مطلق دخل نہیں۔ ذوی العقول پر کوئی حصر نہیں۔ بلکہ گدھے، گھوڑے وغیرہ سب حیوانات کو اپنے اپنے کاموں میں کئی اختیار ہے۔

انکا دعویٰ دو وجہ سے مردود ہے۔ ایک یہ کہ سلف صالحین نہ مہم اور تقا کا اجماع ہے کہ ہر ایک چیز کا خالق خدا تعالیٰ ہے۔ اسکے سوا کسی میں یہ وصف نہیں پائی جاتی۔ دوم یہ کہ یہ قاعدہ ہے کہ جو چیز کسی دوسری چیز کو ایجاد کرتا ہے اسکا علم ایجاد کرنے والی چیز کو ضرور ہوتا ہے۔ بدھن علم کے کوئی چیز نہیں ہو سکتی۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ انسانوں اور دیگر حیوانوں سے بہت ذہن ہوا اور

وسکناات وقوع میں آتی ہیں۔ مگر ان سے انکی پیدا کردہ حرکات و سکناات
 کی، تضاد و ریافت کی جائے تو بجز سکوت کے اور کوئی جواب نہ ملیگا۔ بچ
 ان کی چھاتیوں کی طرف دودھ پینے کے لئے دوڑتا ہے مگر اسکو اپنی اس
 حرکت کا احساس تک نہیں ہوتا۔ بلی کا بچہ پیدا ہوتے ہی اپنی ماں کے
 ستانوں کے ساتھ دودھ پینے کے لئے چمٹتا ہے اور آنکھیں ابھی بند
 ہوتی ہیں۔ بتاؤ وہ کون چیز ہے جو اسکو بغیر دیکھے معلوم کرادیتی ہے کہ یہ پستان
 میں ان میں دودھ ہے اگر تو پئے گا تو تجھ میں طاقت آجائگی۔ بھوک
 پاتی رہیگی۔ عنکبوت اپنا جالا ایسا بنتا ہے کہ بڑے بڑے مہندس حیران
 ہ جاتے ہیں۔ جو شکلیں وہ اختراع کرتا ہے انکو خواب میں بھی نہیں سمجھتے
 تہ کی مکھی، مٹھہ کی جہاں میں ایسے خانے بناتی ہے کہ بڑے بڑے جلیل القدر
 ہندسوں کی ہوش اڑ جاتی ہے۔ بتاؤ کہ عنکبوت اور اس ناچیز مکھی کو
 حیرت انگیز صنعتیں کس کاربگیر نے بنائی ہیں۔ الغرض دنیا میں ہزار ہا ایسی
 شایں ہیں جنکو مشاہدہ کرنے سے یقین ہو جاتا ہے کہ حیوانات کے افعال
 میں کسی اور عظیم الشان قوت کو بھی دخل ہے۔ پہلا ان بیچارے حیوانات
 کیا ہستی ہے کہ خالق اکبر کے مقابلہ میں خالق اور فاعل کہلا سکیں۔
 اہل السنۃ والجماعۃ جیسا اور بڑے بڑے معرکہ الاراء و مسلکوں میں حق
 و پہچان جاتے ہیں اس مسئلہ میں بھی اٹھوں نے کمال کر دیا ہے۔ نہ تو وہ
 میر کی طرح حیوانات کو بالکل قدرت سے محروم کر دیتے ہیں اور نہ ہی معتزل
 ماننے والے کے ہاتھ میں کلی اختیارات دے دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ
 افعال عباد میں دونوں قدرتوں کو دخل ہے۔ خدا تعالیٰ کی قدرت بھی
 کم کرتی ہے اور بندے بھی اپنے اختیار سے کھاتے پیتے چلتے پھرتے۔
 سوتے جاگتے ہیں۔ اگر یہ بات درست ہو تو جو اعتراضات جبر یہ یا معتزل
 دروازہ ہوتے تھے وہ سارے کے سارے، بخوبی رفع ہو سکتے ہیں۔ مگر صرف

ایک بات دل میں ضرور کھٹکتی ہے وہ یہ کہ ایک فعل پر دو قدرتوں کا واقع
 ہونا لازم آتا ہے اور یہ محال ہے۔ مگر یہ کھٹکا بہت جلدی رفع ہو سکتا ہے
 ایک فعل پر دو قدرتوں کا جمع ہونا بیشک محال ہے۔ مگر جب ایک حیثیت
 سے دو قدرتیں ایک فعل پر جمع ہوں۔ اگر مختلف اختیارات سے دو
 قدرتیں جمع ہوں تو یہ کوئی محال امر نہیں ہے۔
 اگر کوئی یہ کہے کہ اہل السنۃ والجماعۃ کو کس بات نے ایک فعل پر دو
 قدرتوں کے جمع ہونے کے قائل ہونے پر مجبور کیا ہے۔ کیا ایسی کوئی وجہ تھی
 کہ اس دور از قیاس بات کا بھی الزام اہل السنۃ والجماعۃ پر لازم نہ آتا۔
 اور ان اعتراضوں کا بھی قلع و قمع ہو جاتا جو جبر یہ اور معتزلہ پر وار و ہوتے
 ہیں۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ انکو امور بات ذیل نے اس امر پر مجبور کیا ہے۔
 رعشہ والے شخص کا ہاتھ بغیر اسکے اختیار کے کانپتا ہے اور تند
 آدمی بھی کبھی اپنے ہاتھ کو پلاتا ہے۔ اب ظاہر میں یہ دونوں حرکتیں ایک ہی
 نظر آتی ہیں۔ لیکن کون نہیں جانتا کہ اول الذکر میں آدمی کو کوئی قدرت اور
 اختیار نہیں ہوتا اور مؤخر الذکر کا وقوع اسکے پورے پورے اختیار سے
 ہوتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ ان دونوں حرکتوں میں اگر فرق ہے تو قدرت و اختیار
 کے اعتبار سے ہے۔ اور جب اس ایک فعل میں انسان کی قدرت اور اسکا
 اختیار ماننا پڑتا ہے تو دیگر افعال میں قدرت و اختیار کا کیونکر انکار ہو سکتا
 یہ قاعدہ ہے کہ ہر ایک ممکن کے ساتھ خدا کی قدرت کا تعلق ہے
 اور یہ بھی یقینی بات ہے کہ جو چیز حادث ہے وہ ممکن ہے اور چونکہ بند
 کے افعال بھی حادث ہیں لہذا ان دونوں قاعدوں کے مطابق خدا کی قدرت
 اسکے ساتھ بھی متعلق ہونی۔ نیز یہ تو ہر ایک شخص جانتا ہے کہ رعشہ
 کے ہاتھ کی بے اختیاری حرکت خدا کی مخلوق ہے اور اس میں آدمی کی قوت
 کو کوئی دخل نہیں۔ اور تند رسد آدمی کے ہاتھ کی حرکت بھی رعشہ

کی حرکت کے مشابہ ہے۔ تو جب ایک حرکت میں خدا کی قدرت کو دخل ہے تو دوسری حرکت میں جو پہلی حرکت کی مثل ہے کیوں اسکی قدرت کو دخل نہ ہوگا۔

نیز فرض کرو زید اپنے ماتھے کو بلانا چاہتا ہے۔ اور بقول تمہارے خدا کی قدرت اس میں کوئی کام نہیں کرتی۔ مگر خدا کا ارادہ زید کے ماتھے کو ساکن رکھنے کا ہے۔ اب اس وقت میں یا تو حرکت اور سکون دونوں اکٹھی موجود ہونگی۔ یا دونوں نہ ہونگی۔ پہلی صورت میں اجتماع ضدین اور دوسری صورت میں ارتقاع ضدین لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ اس وقت زید کا ماتھے ساکن رہیگا کیونکہ خدا کی قدرت بندے کی قدرت سے کہنی حصے قوی ہے تو اسکا جواب یہ ہے کہ خدا کی قدرت بیشک قوی ہے مگر اسکے قوی ہونے کے یہ معنی ہیں کہ بندے کی قدرت محدود ہے یہ ایک خاص حد سے آگے نہیں بڑھ سکتی۔ اور خدا کی قدرت غیر محدود ہے۔ مگر ایک خاص فعل پر ان میں سے ایک کی قوت اور ایک کا ضعف کوئی اثر نہیں ڈال سکتا۔ خاص فعل پر جیسے ایک کی قدرت کام کر سکتی ہے، ویسے دوسرے کی قدرت اپنا اثر ڈال سکتی ہے۔ یہ امور ہیں جنہوں نے اہل الہ سے دعا کی ہے کہ وہ ایک فعل پر دونوں قوتوں کے اکٹھا ماننے پر مجبور کیا ہے۔ ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ دونوں قوتوں کے اجتماع کو کسی قدر وضاحت سے بیان کیا جائے۔ کیونکہ ابھی تک یہ راز نہیں کھلا کہ دونوں قدرتیں ایک ہی فعل پر جمع ہو کر کیا کام کرتی ہیں۔ اگر ایک ہوتی تو وہ کام جو وہ ملکر کرتی ہیں اس کیلیں سے سرا بنجام ہو سکتا تھا یا نہ۔ لو ہمارا دوسرے سخن صرف انسان کی حرکت کی طرف ہے۔ جب اس میں دونوں قوتوں کے جمع ہونے کا راز کھل گیا تو دوسرے اعمال کو بھی اسی پر فیتا س کر لینا چاہیے۔ خدا تعالیٰ نے آدمی میں اسکی پیدا ئیش کے ساتھ ہی ایک

قوت پیدا کر دی ہے۔ اس قوت کو مختلف کاموں کی طرف پھیرنے میں اسکو اختیار دیا گیا ہے۔ اسی قوت پر ہی ثواب و عقاب کی بنا ہے۔ جس کام کی طرف انسان اپنی قوت پھیرتا ہے اسکے ساتھ ہی اگر خدا چاہتا ہے تو اس کام کو پیدا کر دیتا ہے۔ بعض اوقات انسان بہتیری کوشش ایک کام کرنے پر خرچ کرتا ہے مگر آخرنا کام رہتا ہے۔ حاصل یہ کہ انسان صرف اپنی قوت کو ایک کام کی طرف متوجہ کرتا ہے اور اس کام کا ہونا نہ ہونا اللہ تعالیٰ کے اختیار میں ہوتا ہے۔ جب یہ بات آپکو معلوم ہوگئی تو اب مثلاً زید اپنا ہاتھ ہلانے کا ارادہ کرتا ہے تو اپنی قوت کو حرکت کی طرف پھیرنے میں تو وہ خود مختار ہے مگر ہاتھ کا ہلنا خدا کے اختیار میں ہے۔ جب وہ ہاتھ ہلانے کا ارادہ کرتا ہے تو اسکے بعد فوراً حرکت کو خدا پیدا کر دیتا ہے۔ اسی واسطے خدا ہی خالق صانع اور مخترع کا اطلاق صحیح ہو سکتا ہے۔ اور بندے کو خالق وغیرہ نہیں کہا جاسکتا۔

اس جگہ پر کوئی شخص سوال کر سکتا ہے کہ اہل السنۃ والجماعۃ انسانی قدرت کو بھی ملتے ہیں جو خدا نے اسکو عطا کی ہوئی ہے۔ اور پھر یہ بھی کہتے ہیں کہ انسان جو کام کرتا ہے اسکو خدا پیدا کرتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اگر پیدا کرنا خدا کا کام ہے تو خدا نے انسان کو قدرت کس کلم کے لئے دی ہے وہ اب بیکار رہیگی۔ بہلایہ تو بتاؤ کہ انسان کی قدرت کو اس کے افعال میں دخل ہے یا نہیں۔ اگر نہیں تو قدرت کا بغیر مقدر کے ہونا لازماً آئیگا۔ اور یہ محال ہے۔ اور اگر دخل ہے تو اسکے یہ معنی ہونگے کہ انسان اپنے افعال کا موجد ہے۔

اسکا جواب یہ ہے کہ اسکی قدرت کو اسکے افعال میں ضرور دخل ہے مگر اسکے معنی جو مسائل نے سمجھے ہیں بالکل غلط ہیں۔ کیونکہ مثلاً انسان اپنے سے پہلے انسان میں اسکے ادا کرنے کی قدرت پائی جاتی ہے مگر اسکی

کا وجود نہیں ہوا۔ تو اگر قدرت کے دخل کے یہ معنی ہوتے کہ انسان اپنے افعال کا وجود ہوتا تو قدرت کے ساتھ ہی نماز ہی موجود ہو جاتی۔ بلکہ جو جو افعال بندوں کے اختیار اور قدرت میں ہیں۔ انکی پیدائش کے ساتھ ہی وہ موجود ہو جاتے۔ اس کے پایا جاتا ہے کہ قدرت کے دخل کے کچھ اور معنی ہیں جنکی اصلیت سائل کو معلوم نہیں ہوئی۔

اگر کوئی یہ کہے کہ نماز ادا کرنے سے پہلے جو انسان میں قدرت ہے اسکو نماز کے ساتھ جو تعلق ہے اسکے یہ معنی ہیں کہ نماز جب ادا کی جائے گی اسی قدرت کے ذریعہ ادا کی جائیگی تو اسکا جواب یہ ہے کہ اسکو تعلق نہیں کہا جاتا۔ بلکہ ایک آنے والے تعلق کی انتظار کہنا مناسب ہے۔ اب تو یہ کہنا چاہئے کہ انسان میں نماز کے ادا کرنے کی قدرت تو موجود ہے مگر ابھی تک اسکو نماز کے ساتھ تعلق حاصل نہیں ہوا۔ صرف اسکی امید ہی امید ہے۔

سو جیسے تمہارے نزدیک آدمی میں ہر ایک مناسب کام کی قدرت وجود ہے اور اسکو افعال کے ساتھ تعلق بھی حاصل ہے مگر صرف قدرت ہی سے افعال موجود نہیں ہوتے۔ ہمارے نزدیک بھی یہی بات ہے۔ ہم صرف کہتے ہیں کہ افعال جب موجود ہوتے ہیں تو خدا کی قدرت انکو موجود کرتی ہے۔ جب یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ صرف قدرت اور اسکے تعلق کے موجود ہونے پر افعال عباد کا موجود ہونا کوئی ضروری نہیں تو پھر اسبات سے کیوں انکا پایا جاتا ہے کہ افعال کے وجود میں خدا کی قدرت کو مطلق دخل نہیں۔

اگر کوئی یہ کہے کہ جب قدرت انسانی افعال کی موجود نہیں اور باوجود قدرت ہونے کے افعال کا ہونا ضروری نہیں تو اس قدرت کا ہونا نہ ہونا برابر ہے۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ عدم قدرت کے اگر یہ معنی ہیں کہ جیسے رعشہ لے کے ماتھے کا پینا اسکے اختیار میں نہیں ویسے تندست آدمی کا اپنے ماتھے کو پینا بھی اضطراری امر ہے۔ تو یہ پدماہت کا خلاف کرنا ہے۔ کیونکہ معمولی سے

مذہب کی شخص بھی جانتا ہے کہ اول الذکر میں آدمی کی قدرت کو کوئی دخل نہیں۔ اور مؤخر الذکر کو انسان اپنے اختیار سے کرتا ہے۔ اور اگر یہ معنی ہیں کہ چونکہ قدرت انسانی انحال کی موجد نہیں لہذا یہ عجز کے مشابہ ہے تو اسکے ساتھ ہم بھی متفق ہیں۔ مگر اس سے قدرت کی نشانی لازم نہیں آتی۔

یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ خدا کی قدرت وسیع اور غیر محدود ہے کوئی چیز ایسی نہیں نظر آتی جسکو اسکی قدرت شامل نہ ہو

تیسری فرغ

حالانکہ بعض چیزیں ایسی ہیں جو بعض ممکنات سے پیدا ہوتی ہیں۔ خدا کی قدرت کو انہیں کوئی دخل نہیں ہوتا۔ چنانچہ جب آدمی ماتہ ہلاتا ہے تو انگشتری بھی ساتھ ہی حرکت کرنے لگتی ہے۔ اور پانی میں ماتہ مارتا ہے تو ماتہ کی حرکت سے پانی میں بھی حرکت پیدا ہو جاتی ہے۔ سو اگر انگشتری اور پانی کی حرکت میں خدا کی قدرت کام کرتی تو کبھی ایسا بھی ہوتا کہ ماتہ کو ہلانے سے انگشتری میں حرکت نہ آتی اور پانی میں ماتہ مارنے سے پانی میں حرکت نہ پیدا ہوتی۔ مگر ایسا کبھی نہیں ہوا۔ اس سے پایا جاتا ہے کہ ماتہ کا ہلانا اور پانی میں ماتہ مارنا۔ انگشتری اور پانی کی حرکت کا سبب ہے۔

اسکا جواب یہ ہے کہ جس چیز کو پہلے جانچ لیا جائے اسکے رد کرنے یا قبول کرنے کا کسی شخص کو حق حاصل نہیں ہوتا۔ ہر ایک باہت مستر و یا مقبول تب ہو سکتی ہے جب پہلے اسکو اچھی طرح وزن کر لیا جائے۔ کسی سے پیدا ہونے کے تزیہ معنی ہوتے ہیں کہ ایک جسم دوسرے جسم کے پیٹ سے نکلے جیسے بچہ ماں کے پیٹ سے اور درخت زمین سے نکلتا ہے۔ لیکن اعرص کے پیدا ہونے کے معنی نہیں ہوتے۔ انگشتری کی حرکت اور پانی کی حرکت ماتہ کی حرکت کے سبب سے نہیں نکلی۔

مترض کا یہ کہنا کہ اگر خدا کی قدرت سے انگشتری اور پانی میں حرکت آتی تو کبھی یوں بھی ہوتا کہ ماتہ ہلتا اور انگشتری اور پانی میں حرکت نہ پیدا ہوتی

یہ ایسا ہی لغو اور فضول ہے جیسا یہ کہنا لغو ہے کہ علم ارادہ سے پیدا ہوا
اور حیوۃ علم سے متولد ہے۔ کیونکہ اگر علم اور حیوۃ کی پیدائش میں خدا کی قوت
کو دخل ہوتا تو کبھی یوں بھی ہوتا کہ خدا تعالیٰ نے ارادہ کو پیدا کرنا اور اس کے ساتھ
علم کا وجود نہ ہوتا۔ یا علم موجود ہوتا مگر حیوۃ کی صفت نہ ہوتی۔ اصل بات یہ ہے
کہ نہ علم ارادہ کا ممنون نہ حیوۃ علم سے متولد ہے بلکہ ارادہ کے لئے علم کا ہونا
شرط ہے اور علم کے لئے حیوۃ کا ہونا ضروری ہے۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ اپنے
شرط کے مشروط موجود نہیں ہوتا۔ اور شرط اور مشروط میں صرف تلامذہم کا علاقہ
ہوتا ہے۔ جسکے یہ معنی ہیں کہ یہ دونوں ایک دوسرے کے سوا موجود نہیں
ہو سکتے۔ مگر ان میں سے ہر ایک کا موجد بغیر خدا تعالیٰ کے اور کوئی نہیں ہوتا۔
اسی طرح جسم کے دوسرے مکان میں داخل ہونے کے لئے پہلے مکان کا
خالی ہونا شرط ہے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک جسم پہلے مکان میں ہی ہو اور دوسرے
مکان میں بھی ہو۔ تو جب ماتہ کو پانی میں حرکت دیکھئے گی تو ماتہ اپنے پہلے مکان
کو چھوڑ کر اسکے متصل کسی دوسرے مکان میں منتقل ہوگا۔ اور جب آگے حرکت
دیکھئے گی تو اسکو بھی چھوڑ کر تیسرے میں انتقال کرے گا۔ ویکتم جراً۔ اور پانی
کے اجزاء میں ماتہ پڑنے سے جو گڑھے سے ہو گئے تھے وہ پانی کی حرکت کی وجہ سے
ٹٹے جائینگے ورنہ فلاں لازم آئیگی اور وہ محال ہے۔ ماتہ کو بلانا چونکہ پانی کی حرکت
کو مستلزم ہے لہذا مسترض کو یہ گمان ہوا کہ پانی کی حرکت ماتہ ہلانے کا
سبب ہے اور یہ اسکا سبب۔

جو چیزیں باہم لازم و ملزوم کہلاتی ہیں یا تو وہ شرط اور مشروط ہوتی ہیں یا
یہ بات نہیں ہوتی۔ شرط اور مشروط میں ان دونوں کا اکٹھا پایا جانا ضروری ہوتا
ہے۔ کیونکہ مشروط کا وجود بغیر شرط کے نہیں ہو سکتا مگر مشروط نہ شرط کا ممنون ہے
اور نہ شرط مشروط کی ممنون۔ ان دونوں کا خالق اللہ تعالیٰ ہوتا ہے۔ اور
جن دو چیزوں میں یہ علاقہ نہیں ہوتا اسکا ایک دوسرے سے جدا ہونا محال ہے۔

صرف خدا تعالیٰ کی عادت کے مطابق جب ایک چیز ان میں سے پائی جاتی ہے تو دوسری بھی ساتھ ہی موجود ہو جاتی ہے۔ مثلاً آگ کا روٹی کو جلا دینا۔ برف کا اگر ماتھے لگا پا جائے تو ماتھے کا سرو ہو جانا ہمارے نزدیک ممکن ہے کہ روٹی کو آگ میں ڈال دیا جائے اور آگ اس میں تاثر نہ کرے۔ اور برف ماتھے میں رکھی جائے مگر ماتھے کو سردی محسوس نہ ہو۔ بلکہ تاریخی واقعات سے ثابت ہو چکا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو آگ میں ڈال دیا گیا تھا لیکن آگ نے ان پر مطلق اثر نہ کیا تھا۔ چونکہ خدا تعالیٰ کی عادت یوں ہی ہے کہ آگ جلا دیتی ہے۔ اور برف جس چیز کے ساتھ لگائی جائے اسکو سرد کر دیتی ہے۔ اس واسطے خارج میں انکا انفکاک نہیں ہوتا۔ اس جگہ ایک اعتراض پیدا ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ ہماری یہ غرض نہیں کہ حرکت کے پیٹ سے دوسری حرکت پیدا ہوتی ہے اور برف میں سے سردی نکل کر ماتھے میں پیدا ہو جاتی ہے۔ بلکہ ہمارا مطلب یہ ہے کہ بعض اوقات ایک حرکت کے بعد دوسری حرکت پیدا ہو جاتی ہے اور برف کو ماتھے لگانے کے بعد ماتھے میں سردی محسوس ہونے لگتی ہے۔ تو ماتھے کی حرکت اور برف کو ہم خالق کہتے ہیں۔ اور دوسری حرکت کو اور ماتھے میں جو سردی محسوس ہوتی ہے اسکو مخلوق کہتے ہیں۔

اسکا جواب یہ ہے کہ خالق وہی شے ہو سکتی ہے جو واجب ہو اور حرکت اور برف چونکہ واجب نہیں لہذا انکو خالق کہنا ہی جائز نہیں۔

علم جو چیزیں موجود ہیں اور جو معدوم ہیں مگر انکا وجود ممکن ہے ان سب کو خدا جانتا ہے۔ دلیل اسکی یہ ہے کہ دنیا میں جس قدر چیزیں موجود ہیں بعض حادثات اور بعض قدیم ہیں۔ خدا اور اسکی عنقبتیں قدیم ہیں اور دوسری سب چیزیں حادثات ہیں۔ حادثات چیزوں کو جب ہم اس حیرت انگیز ترتیب اور انتظام پر دیکھتے ہیں تو ہمیں پتہ چلتا ہے کہ انکے خالق کو ضرور انکا علم تھا۔ اور علم بھی ایسا کہ ذرہ ذرہ معلوم ہے۔ اگر کوئی شخص اس عجیب و غریب

نظام عالم کو دیکھ کر خدا کے علم میں شک کرے تو وہ ایسا ہی بیوقوف ہے جیسا وہ شخص بیوقوف ہے جو کسی مصور کی صنعت تصویر کو دیکھ کر لوگوں سے پوچھے کہ اسکے بنانے والے کو اس کا علم تھا یا نہیں۔ تو جب خدا حوادث کو جانتا ہے تو بالضرور اپنی ذات اور صفات کا بھی اس کو علم ہوگا۔ کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ غیر کا علم تب حاصل ہو سکتا ہے جب پہلے اپنی حقیقت اور صفات کا علم ہو۔

خدا کی معلومات غیر متناہی ہیں۔ کیونکہ جو چیزیں موجود ہو چکی ہیں وہ تو بیشک متناہی ہیں مگر جو ممکن ہیں لیکن پیدا نہیں ہوئیں وہ غیر متناہی ہیں۔ اور انکو بھی خدا جانتا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ خدا غیر متناہی چیزوں کو جانتا ہے۔ جملہ ممکنات تو درکنار صرف ایک ہی چیز میں غور و فکر کرنے سے اس میں اس قدر معلومات کا خزانہ ملیگا جنکا شمار نہیں ہو سکتا۔ اور خدا تعالیٰ تو ایک ایک چیز کے اندر بقدر عجائبات میں سب کو تفصیلی طور پر جانتا ہے۔

دو۔ ایک عدد ہے جسکا دو چند چار ہیں اور چار کا دو چند آٹھ اور آٹھ کا دو چند سولہ۔ اسی طریق سے تم اپنی عمر پہر دو چند نکالنے پہلے جاؤ۔ تم مر جاؤ گے مگر دو چند ختم ہونے نہیں نہ آئیں گے۔ خدا تعالیٰ ان سب دو چندگی کے رتبہ کو جانتا ہے۔ دیگر عددوں کو بھی اسی پر قیاس کر لو۔ پس ثابت ہوا کہ خدا کی معلومات غیر متناہی ہیں۔

حیوۃ خدا زندہ ہے۔ اور یہ ایسا دعویٰ ہے جسکا کوئی شخص بھی اتکا نہیں کر سکتا۔ جو خدا کو عالم و قادر جانتا ہے وہ اسکو ضرور زندہ بھی تسلیم کرے گا۔ کیونکہ زندہ ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ اپنے آپ کو اور دیگر اشیاء کو جانتا ہے۔ چونکہ یہ بات بالکل روز روشن کی طرح ظاہر ہے۔ اسلئے ہم اسکو دل دینا نہیں چاہتے۔

ارادہ اللہ تعالیٰ جو کام کرتا ہے ارادے سے کرتا ہے۔ نہ یہ بات کہ اضطرار سے

طور پر اس سے کام ہو جاتے ہیں۔ اسکی دلیل یہ ہے کہ فرض کرو خدا نے متلاذح زید کو پیدا کیا ہے۔ حالانکہ زید کا اس سے پہلے یا پچھے پیدا ہونا بھی ممکن تھا۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ بجائے زید کے عمر پیدا کیا جاتا۔ تو اب یہاں کوئی ایسی چیز ہوگی جو زید کے خاص وقت میں پیدا ہونے کا سبب ہوگی۔ اور جب ہم اسکی تلاش کرتے ہیں تو بجز اسکے کہ خدا کا ارادہ اس وقت میں زید ہی کو پیدا کرنے کا ہوا ہے۔ اور کسی کو اس قابل نہیں پاتے۔ وجہ اسکی یہ ہے کہ اگر گمان ہو سکتا ہے تو خدا یا اسکی قدرت یا علم کے بارہ میں ہو سکتا ہے۔ کہ انہیں سے کسی کا یہ تقاضا ہو۔ مگر بغور دیکھنے سے پایا جاتا ہے کہ ان تینوں کو مطلق دخل اس امر میں نہیں۔ کیونکہ خدا اور اسکی قدرت کو تمام چیزوں سے ایک ہی نسبت ہے۔ جیسے اسکو اس وقت میں زید کے پیدا کرنے کی قدرت ہے ویسے عمر وغیرہ کے پیدا کرنے کی بھی اسکو قدرت ہے۔

علم میں یہی بات ہے کیونکہ علم معلوم کے تابع ہوتا ہے معلوم جس طرح پہلے علم بھی اسی کے مطابق ہوتا ہے۔ علم کو اس بات سے کوئی دخل نہیں کہ ایک شے کے آج کے روز پیدا ہونے کا باعث ہو اور ایک کے کل پیدا ہونے کا موجب ہو۔ دنیا کی جس قدر چیزیں ممکن ہیں وہ زید کے ساتھ اس امر میں برابر ہیں۔ کہ زید نہ ہو۔ بلکہ ان میں سے کوئی ایک ہو۔ اس میں علم کوئی تغیر پیدا نہیں کر سکتا۔ خدا جانتا ہے کہ اس وقت میں زید کی جائے ممکنات میں سے ہر ایک میں موجود ہونے کی قابلیت ہے۔ سو جب خدا اور قدرت اور علم ان میں سے کوئی مرتجح نہ ہو سکا تو ثابت ہوا کہ اس بات کا مرتجح خدا کا ارادہ ہے۔ جب خدا کا ارادہ ایک کام کو ایک وقت میں کرنے کا ہوتا ہے تو اس کام کی تعیین کے ساتھ علم بھی فوراً متعلق ہو جاتا ہے۔

کسی چیز کے ایک خاص وقت میں پیدا کرنے کی علت ارادہ ہوتا ہے اور علم اسکے ساتھ تابع کا حکم رکھتا ہے۔

اس جگہ ایک سوال داروہو سکتا ہے وہ یہ کہ ارادہ بھی قدرت کی طرح قدیم ہے اور اسکو بھی ہر ایک ممکن کے ساتھ مساوات کا علاقہ ہے تو پھر زید کے خاص وقت میں پیدا ہونے کے لئے کوئی اور شخص اور مرتب ہو گا اور اسکے لئے اور ہو گا۔ و لہذا جہاں یہ تسلسل ہے جو محال ہے۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ زید کے خاص وقت میں پیدا ہونے کی علت خدا کہی نہیں کہا جاسکتا۔ ایک تو اس وجہ سے کہ اسکو سب ممکنات سے مساوات کی نسبت ہے۔ دوسرے یہ خود قدیم ہے۔ اور اگر یہ زید کی علت و انوزید کو بھی قدیم ہونا لازم آئے گا۔ اور قدرت بھی علت نہیں بن سکتی۔ کیونکہ اسکو بھی سب کے ساتھ ایک ہی نسبت ہے۔ ارادہ بھی علت نہیں بن سکتا۔ کیونکہ یہ بھی قدیم ہے اور وقتوں اور دیگر اشیا کے ساتھ ایک ہی نسبت لگتا ہے۔

جس وقت زید پیدا ہوا ہے۔ اسکی جگہ عمر کے پیدا ہونے کے ساتھ خدا کا ارادہ متعلق ہو سکتا تھا یا نہیں۔ دوسری شق تو باطل ہے۔ اور جب متعلق ہو سکتا تھا تو پھر اسکی کیا وجہ ہے کہ اسوقت زید تو پیدا ہوا ہے۔ اور عمر نہیں ہوئی یہ سوال ہے جس نے دنیا کو جبران کر رکھا ہے۔ اب اسکا جواب ملاحظہ فرمائیں۔ اس میں کئی فرقے ہیں۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ نظام عالم کو صرف خدا نے ہی بنا کیا ہے اسکے سوا قدرت علم اور ارادہ وغیرہ کو اسکی پیدائش میں مطلق دخل نہیں۔ اور زمان صفات کی کوئی حقیقت ہے۔ یا خدا ہے یا نظام عالم جو صفات کے لئے تراشی جاتی ہیں وہ سب اسکے ساتھ متحد ہیں۔ اور چونکہ خدا قدیم ہے اور نظام عالم بھی قدیم ہے۔ نظام عالم کو خدا کے ساتھ وہ نسبت ہے معلول کو اپنی علت کے ساتھ اور روشنی کو آفتاب کے ساتھ اور سایہ کو چیز کے ساتھ جبکہ سایہ ہے نسبت ہوتی ہے۔

معترضہ کا قول ہے کہ نظام عالم حادث ہے اور اسکے حدوث کا باعث

خدا کا ارادہ ہے اور وہ بھی حادث ہے مگر یہ خدا کے ساتھ قائم نہیں۔
ایک اور گروہ ہے جو معتزلہ کا ہنجیال ہے۔ مرق صرف اتنا ہے کہ یہ ارادہ
کو خدا کے ساتھ قائم مانتا ہے۔

اہل حق ذیل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ خدا کے سوا اسکے ارادہ کو بھی
نظام عالم کے پیدا کرنے میں دخل ہے۔ اور خدا کی طرح وہ بھی قدیم ہے۔ مگر
نظام عالم حادث ہے۔

فلاسفہ کا مذہب باطل ہے۔ کیونکہ ہر ایک شخص یہ بات جانتا ہے کہ
نظام عالم خدا کا فعل ہے۔ اور فعل کے یہ معنی ہیں کہ ایک چیز ایک وقت میں
نہ ہو اور دوسرے وقت میں ہو۔

اگر نظام عالم قدیم ہوا تو اسکو خدا کا فعل کہنا درست نہ ہوگا۔ علاوہ ازیں ہر
اعتراض کا جواب فلاسفہ نے نہیں دیا۔ کیونکہ خدا کو جملہ اشیاء کے ساتھ ایک
نسبت ہے۔ یہ بھی ممکن تھا کہ نظام عالم کی اس خاص وضع اور مقدار کی بجائے
اسکی تقیض موجود ہوتی۔ پھر اسکی کیا وجہ ہے کہ جس طرح ہم دیکھ رہے ہیں کائنات
کا سلسلہ موجود ہوا ہے اور اسکے خلاف وقوع میں نہیں آیا۔

نیز ان پر دو اور بڑے سنگین اعتراض آتے ہیں جنکو ہم نے اپنی کتاب
تہافتہ الفلاسفہ میں بھی بیان کیا ہے۔

ایک اعتراض یہ ہے کہ انکے نزدیک یہ مسئلہ امر ہے کہ کوئی آسمان
مشرق سے مغرب کو حرکت کرتا ہے اور کوئی مغرب سے مشرق کو چلتا ہے
اب سوال یہ ہے کہ جو مشرق سے مغرب کو حرکت کرتا ہے اسکا مغرب سے
مشرق کو حرکت کرنا اور جو مغرب سے مشرق کو چلتا ہے اسکا مشرق سے مغرب
کو چلنا بھی ممکن تھا۔ یہ کس چیز کا تقاضا ہے کہ ہر ایک آسمان خاص خاص سمت
کو چلتا ہے۔ اگر کہو کہ خدا کا تقاضا ہے۔ تو وہ قدیم ہے اسکو سب اشیاء کے
ساتھ نسبت برابر ہے۔ پس ثابت ہوا کہ بغیر خدا کے کوئی اور طاقت ہے جو

آسمانوں کو خاص خاص اوضاع پر چلاتی ہے۔

اور ایک اعتراض فلاسفہ پر یہ آتا ہے کہ انکے نزدیک یہ مسلہ امر ہے کہ نواں آسمان دیکر سب آسمانوں کو رات دن میں ایک دفعہ اپنے ساتھ چکر دیتا ہے اور یہ کہ وہ دو قطبوں پر حرکت کرتا ہے جنہیں سے ایک کا نام قطب شمالی ہے اور دوسرے کا نام قطب جنوبی۔ اور قطب ان دو نقطوں کا نام ہے جو باہم متقابل ہوتے ہیں۔ اور جب کرہ اپنے آپ پر حرکت کرتا ہے تو وہ ساکن رہتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ آسمان کے اجزا متشابہ ہوتے ہیں۔ اور اسکی ہر ایک جز میں قطب بننے کی قابلیت ہے۔ پھر اسکی کیا وجہ ہے کہ اسکی شمالی اور جنوبی سمت تو قطب بن گئی اور باقی اجزا قطبیت سے محروم رہیں اس سے پایا جاتا ہے کہ خدا کے بغیر کوئی اور زبردست قوت ہے جو اسکی بعض اجزا کو قطب بناتی ہے اور بعض کو نہیں بننے دیتی۔ وہ کیا ہے۔ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ارادہ ہے۔

معتزلہ پر دوزبردست سوال وارد ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ جب خدا کا ارادہ حادث ہے اور اسکے سوا کسی اور چیز کے ساتھ قائم ہے تو اسکے یہ معنی ہوئے کہ خدا نے نظام عالم کو ایسے ارادہ سے پیدا کیا ہے جو کسی اور چیز میں پایا جاتا ہے۔ یہ نہایت تعجب انگیز بات ہے کہ جب کا ارادہ ہے وہ ارادہ سے خالی ہے۔ اور اسکا ارادہ کسی اور چیز میں ہے۔ یہ ایسی لغو بات ہے جس پر بچے بھی ہنستے ہیں۔ اور ایک سوال ہاں پر یہ آتا ہے۔ کہ خاص وقت میں ارادہ کے حادث ہونے کا باعث اگر کوئی اور ارادہ ہے تو اسکی بابت سوال ہے کہ اسکے حادث کی کیا علت ہے۔ اگر اور ارادہ ہے تو اس میں بھی وہی کلام ہے۔ اگر اسی طرح یکے بعد دیگرے ارادہ سے نکلتے گئے تو تسلسل لازم آئے گا اور وہ محال ہے۔ اور اگر وہ بدوں کسی علت کے خود بخود حادث ہوا ہے تو ممکن ہے کہ نظام عالم بھی بدوں ارادوں کے خود بخود حادث ہو۔

اور اسکو اپنے حدود میں ارادہ وغیرہ کی احتیاج نہ ہو۔ جو لوگ معتزلہ کے
 ہنجیال ہیں انپر اگرچہ پہلا اعتراض جو معتزلہ پر وارد ہوتا تھا وارونہیں ہوتا
 لیکن انپر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر خدا کا ارادہ جو بقول آپ کے حادث
 خدا کے ساتھ قائم ہو تو خدا کا حادث کا محل ہونا لازم آئیگا حالانکہ یہ محال ہے
 کیونکہ جو چیز کہ حادث کے لئے محل ہو وہ ان سے پہلے آپ حادث ہونی
 ہے۔ اور علامہ ازہری جو دوسرا اعتراض معتزلہ پر وارد ہوتا ہے ان پر بھی
 ولد و ہوگا۔

اہل حق کہتے ہیں کہ دنیا کی سب چیزیں خدا کے ارادہ سے موجود ہوتی ہیں
 اور خدا اور ارادہ دونوں قدیم ہیں۔ ارادہ کے قدیم ہونے پر جو یہ اعتراض
 کیا گیا ہے کہ جب ارادہ قدیم ہے تو اسکی کیا وجہ ہے کہ دنیا کی چیزیں اپنے
 وقتوں میں موجود ہوتی ہیں۔ کیونکہ ارادہ قدیم کو سب کے ساتھ ایک نسبت ہے
 یہ ارادہ کہ معنی نہ سمجھنے پر مبنی ہے۔ اگر ارادہ کا مفہوم سمجھ میں آجائے تو
 غلط فہمی فوراً رفع ہو سکتی ہے۔

ارادہ ایسی صفت کا نام ہے جو ایک چیز کو دوسری چیز سے تمیز کرنے
 یعنی اسکا ذاتی تقاضا ہو کہ یہ چیز فلاں وقت میں پیدا ہونی چاہئے اور یہ
 فلاں وقت میں۔

اب معتزلہ کا یہ کہنا کہ ارادہ بعض چیزوں کو بعض سے کیوں تمیز
 کرتا ہے۔ ایسا ہی ہے جیسے کوئی یہ کہے کہ علم معلوم کے منکشف ہونے
 باعث کیوں ہے۔ یا قدرت کیوں قدرت ہے یا ارادہ کیوں ارادہ
 جیسے یہ کہنا لٹو ہے ویسے ارادہ کی تمیز کے بارہ میں سوال کرنا فضول ہے
 ہر ایک گروہ کو مجبور ہو کر ایسی صفت کا اقرار کرنا پڑتا ہے جو دنیا
 کی چیزوں کے خاص خاص وقتوں میں پیدا ہونے کا باعث ہو۔ اور
 ارادہ ہے۔ مگر جب کہ بعض مذاہب والوں نے اسکو حادث قرار دیا

میں انہوں نے سخت غلطی کی ہے۔ حق بات اگر ہے تو اہل حق کو معلوم
 دینی ہے کہ ارادہ قدیم ہے۔ اور باوجود قدیم ہونے کے کائنات عالم کا خاص
 خاص وقتوں میں موجود ہونے کا باعث ہے۔ اہل حق کی اس تقریر سے
 پہلے سارے اعتراض بھی رفع ہو جاتے ہیں اور اصل اعتراض کا جواب
 ہی کامل طور پر ہو جاتا ہے۔ نظام عالم میں جس قدر چیزیں ہیں سب کے ساتھ
 وہ کا تعلق ہے۔ کیونکہ کوئی چیز بھی ہو بغیر خدا کی قدرت کے موجود نہیں
 ہو سکتی اور قدرت ثابت کر سکتی ہے جب کسی چیز کے پیدا کرنے کا خدا کا
 ارادہ ہو۔ پس ثابت ہو کہ ہر ایک چیز کے ساتھ ارادہ لگا ہوا ہے۔ حتیٰ کہ
 ہی بدی کفر شرک وغیرہ بھی اسکے ارادے سے باہر نہیں۔

معتزلہ کہتے ہیں کہ بُرے کاموں مثلاً زنا کاری۔ چوری۔ قتل۔ شراب نوشی
 وغیرہ میں خدا کے ارادے کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ بد اعمال اسکی مرضی
 کے خلاف ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ مگر یہ ظاہر ہے کہ برائیاں نیکیوں سے زیادہ
 قلی ہیں۔ پس معتزلہ کو ماننا پڑیگا کہ جن امور سے خدا ناراض ہے اور انکے
 کرنے سے عاجز ہے وہ ان امور سے زیادہ ہیں جن پر وہ راضی ہے۔ یہ خدا کی
 رحمت پر سخت حملہ کرتا ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ اگر اچھے اور بُرے کاموں کو خدا کا ارادہ شامل ہو تو
 ماننا پڑیگا کہ خدا تعالیٰ بُرے کاموں پر بھی راضی ہے اور پھر لوگوں کو ان سے
 منع کیوں کرتا ہے۔ اور بُرے کاموں کے ترک ہونے پر دوزخ کی دہلیز
 بند دیتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم آگے اپنے موقع پر حسن و قبح کے
 ان کے ضمن میں ثابت کر دینگے کہ بُرے کاموں کا ارادہ اور چیز ہے اور ان کے
 کتاب پر رضا مندی اور بات ہے۔

خدا تعالیٰ سنتا ہی ہے اور دیکھتا بھی ہے۔ اور اس کو چھپ
 مع اور بعض نقلی اور عقلی دونوں طرح کے دلائل ہمارے پاس موجود ہیں۔

نقلی یہ ہیں۔ خدا تعالیٰ فرماتا ہے وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (وہ سنے والا۔
دیکھنے والا ہے) اس آیت سے صاف طور پر ثابت ہوتا ہے کہ وہ سنتا اور
دیکھتا ہے۔

قرآن مجید میں خدا حضرت ابراہیم علیہ السلام کا قول یوں نقل کرتا ہے
لَا تَعْبُدُوا مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يَبْصُرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكُمْ شَيْئًا تُوَالِيهِمْ خُذُوا
کیوں پرستش کرتا ہے جو نہ سنتا ہے اور نہ دیکھتا ہے۔ اور نہ تمکو کسی چیز کا
فائدہ پہنچا سکتا ہے۔) حضرت ابراہیم علیہ السلام کے اس کلام سے معلوم
ہوتا ہے کہ تمکو ایسے خدا کی پرستش مطلوب تھی جو سنتا بھی ہے۔ اور دیکھتا
بھی ہے۔

اگر کوئی کہے کہ ان دو آیتوں میں سمع اور بصر سے مراد علم ہے نہ کہ سنتا
اور دیکھتا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ الفاظ کے حقیقی معانی چھوڑ کر مجازی معنی تب
اختیار کئے جاتے ہیں جب اصلی معنی اختیار کرنے میں کوئی نقص لازم آئے۔
اور جہاں نقص کا احتمال نہ ہو وہاں اصلی معنی ترک کر کے مجازی معنی اختیار
کرنے اہل لغت کے نزدیک سخت جرم کا ترکب ہوتا ہے۔ تو جب سمع اور بصر کے اصلی
معنی اختیار کرنے میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی تو ان لفظوں سے علم کا ارادہ
کرنا بہرگز جائز نہ ہوگا۔ ہر جگہ پر ایک سوال وارد ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ اس جگہ سمع اور
بصر اگر حادث ہوں تو خدا کا محل حوادث ہونا لازم آئیگا۔ اور اگر قدیم ہوں تو جب
ازل میں نظام عالم موجود نہ تھا تو خدا کیسے آواز کو سنتا اور کسکو دیکھتا تھا۔ جب
آواز اور دکھائی دینے والی چیزیں ازل میں موجود نہ تھیں تو خدا کا سنتا اور دیکھنا
کیونکر قابل تسلیم ہو سکتا ہے۔ یہ سوال معتزلہ اور فلاسفہ اہل حق پر کیا کرتے ہیں
اور ہم ہر ایک کو جواب دیتے ہیں۔ معتزلہ چونکہ نظام عالم کو حادث مانتے ہیں
اسلئے تمکو ماننا پڑتا ہے کہ خدا حوادث کو جانتا ہے۔ ہم ان سے پوچھتے ہیں
کہ جب ازل میں نظام عالم موجود نہ تھا تو خدا کیس چیز کا عالم تھا۔ اسکو کیسے معلوم تھا

کسی وقت نظام عالم میری قدرت سے عالم وجود میں آئیگا۔ اگر منکر لہ اسکا
 جو اب ہیں کہ ازل میں علم کی صفت خدا کے ساتھ قائم تھی جسکی وجہ سے جب نظام
 عالم موجود نہ تھا تو وہ اسکو اس طور پر جانتا تھا کہ ایک وقت میں اسکو پیدا کرونگا۔
 اور جب موجود ہوا ہے تو اسطرح جانتا ہے کہ اب موجود ہے تو سمع اور بصر
 میں بھی یہ توہینہ ہو سکتی ہے پھر اسکا کیوں انکار کیا جاتا ہے۔ اور فلاسف اس
 بات کو نہیں مانتے کہ خدا کو حوادث کا اسطرح علم ہو کہ فلاں چیز زمانہ ماضی میں
 وجود ہوئی ہے اور فلاں مستقبل میں ہوگی۔ اور یہ چیز اب موجود ہے۔ اسکا علم
 زمانہ کی حیثیات سے پاک ہے۔ اور وہ ہر ایک چیز کو بلاتئید زمانہ جانتا ہے
 کہ ہم آگے چلکر ایسے زبردست و لائل سے خدا کا حوادث کا عالم ہونا ثابت کرینگے
 فلاسف کو سحر تسلیم کے اور کوئی راستہ نکلتے کا نظر نہ آئیگا۔ اور جب خدا کا
 حوادث کا عالم ہونا ثابت ہو جائیگا اور ثابت بھی اسطرح ہوگا کہ اسکا علم قدیم
 ہے اور حوادث کے ساتھ بھی متعلق ہے تو سمع اور بصر کو اسی پر قیاس کر لینا
 چاہئے۔

عقلی دلیل خدا کے سمیع اور بصیر ہونے پر یہ ہے کہ یہ مسلمہ امر ہے کہ خالق مخلوق
 سے تمام امور کے لحاظ سے کامل بلکہ اکمل ہونا چاہئے۔ اور یہ بھی نظام ہے کہ
 دیکھنے والا اندھے سے اور سننے والا بھرے سے کامل ہوتا ہے۔ تو جب مخلوق
 کے لئے یہ دونوں صفتیں موجود اور ثابت ہیں تو خالق کے لئے انکا وجود
 کیوں محال ہوگا۔ اسبات کا تو کوئی بھی انکار نہیں کر سکتا کہ خالق کا مخلوق سے
 اکمل ہونا ضروری ہے۔ باقی رہا دوسرا امر یعنی دیکھنے والا اور سننے والا اندھے اور
 بھرے سے اچھا ہوتا ہے۔ یہ بھی مشاہدہ پر موقوف ہے۔ اگر علم انسان کے لئے
 کمال ہے تو سمع اور بصر بھی کچھ کم نہیں۔ ایک شخص بغیر دیکھے ایک چیز کو جانتا ہے
 کہ جب اس کو اپنی آنکھ سے مشاہدہ کر لیتا ہے تو بے شبہ اسکا علم میں اصناقہ ہو جاتا
 ہے۔ حال یہ کہ جب دیکھنا اور سننا بھی کمال کی ایک قسم ہے تو مخلوق کے لئے

اس کا جائز ہونا اور خالق کے لئے اس کا محال ہونا لغو اور فضول ہے۔
اس جگہ ایک سوال وارو ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ اگر خدا آنکھوں سے دیکھتا اور
کانوں سے سنتا ہے تو ناک سے سونگھتا اور ہاتھ سے ٹٹولتا اور زبان سے چکھتا
بھی ہو گا۔ کیونکہ جیسا دیکھتا اور سنتا مخلوق کے لئے باعث کمال ہے سو سونگھنا ٹٹولنا
اور چکھنا بھی کم نہیں۔ جو شخص خوشبو کو بذریعہ تعریف جانتا ہے اس سے وہ شخص بہت
بڑا ہوا ہو گا جسکو سونگھنے کے ذریعہ اس کا علم حاصل ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بیشک
خدا کو سب قسم کے علوم حاصل ہیں وہ دیکھتا بھی ہے سنتا بھی ہے اور سونگھتا بھی
ہے ٹٹولتا بھی ہے اور چکھتا بھی ہے مگر ہم میں اور اس میں فرق صرف اتنا ہے کہ
ہمارے اور اکات کے لئے خاص اسباب مقرر کئے گئے ہیں جنکے بغیر ہم کسی چیز
کا اور آنکھوں سے دیکھنے۔ مثلاً آنکھوں کے بغیر ہم کسی شے کو نہیں دیکھ سکتے۔ اور
کانوں کے بغیر سن نہیں سکتے۔ اسی طرح زبان کے بغیر کسی چیز کا میٹھا یا کڑوا ہونا
معلوم نہیں کر سکتے اور ہاتھوں کے بغیر ٹٹول نہیں سکتے۔ ناک کے بغیر خوشبو
یاد بول کا امتیاز نہیں کر سکتے۔ نیز جو جو اسباب جس جس غرض کے لئے مقرر کئے
گئے ہیں ان سے ہم دوسرا کام نہیں لے سکتے۔ مثلاً کانوں سے ہم دیکھ نہیں
سکتے اور آنکھوں سے سن نہیں سکتے مگر خدا تعالیٰ نے ان اسباب کا محتاج نہیں
وہ بغیر آنکھوں کے دیکھتا اور بغیر کانوں کے سنتا ہے۔ اسی طرح ہڈوں ناک
کے سونگھتا اور بغیر ہاتھوں کے ٹٹولتا ہے۔ اور بغیر زبان کے چکھتا ہے۔ ہمارے
روزمرہ مشاہدے میں چونکہ بغیر اسباب کے یہ اور اکات حاصل نہیں ہوتے اسلئے
خدا کے لئے بغیر انکے ان اور اکات کا حاصل ہونا بعید معلوم ہوتا ہے۔ اگرچہ
خدا میں یہ سب اور اکات پائے جاتے ہیں مگر چونکہ شریعت میں علیم اور سمیع اور بصیر
کے بغیر اور کوئی لفظ نہیں آیا اسلئے ان تین الفاظ کے بغیر خدا پر کسی اور لفظ کے
اطلاق کے ہم مجاز نہیں ہیں۔

اگر کوئی یہ کہے کہ پھر خدا کو لذت اور درد کا بھی احساس ہو گا۔ کیونکہ جس

مخفص کو مارنے سے درد محسوس نہ ہونا نقص ہوتا ہے۔ اسی طرح ماورزا و نامرکو
 جماع سے لذت کا ادراک نہیں ہوتا جو اسکے لئے موجب نقص ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ لذت اور تکلیف کا احساس علاوہ حادث ہونے
 کوئی کمال کی بات نہیں بلکہ یہ سراسر نقص اور کمزوری کی علامت ہے کون
 نہیں جانتا کہ تکلیف کا محسوس ہونا نقص ہے اور ضرب کا محتاج ہے جو بدن میں
 تاثیر کرتی ہے۔ اسی طرح لذت نام ہے کسی تکلیف کے زائل ہو جانے کا یا اسی
 چیز کے حاصل ہونے کا جبکہ حد سے زیادہ شوق ہو۔ اور اسکے حاصل ہونے کی
 احتیاج ہو۔ اور شوق اور احتیاج نقص ہے۔ اسی طرح شہوت کے معنی ہیں
 مناسب طبیعت چیز کو طلب کرنا۔ اور کسی چیز کا طلب کرنا تب ہو سکتا ہے جب وہ
 چیز طالب کے پاس موجود نہ ہو۔ اور خدا تعالیٰ میں نہ حوادث کا نام و نشان ہے
 اور نہ اس میں کسی قسم کے نقص کی گنجائش ہے اور نہ کسی چیز کی کمی ہے تاکہ جب
 اسکو مطلوبہ چیز مل جائے تو اسکو راحت اور لذت حاصل ہو۔

نیز اگر تکلیف کا محسوس ہونا اور مرغوب چیز کے حصول پر نفس کو خطا
 ہونا کمال ہے تو انکی کما ایت انکی اعداد کے مقابلہ میں ہے ورنہ علوم کی بات
 انکی لذت میں کوئی خوبی نظر نہیں آتی۔ اور خدا کی وہ صفات ہیں جنکے اندر
 ہزار خوبیاں بھری ہوئی ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ ایسی لغو اور فضول صفات
 کے ساتھ خدا کو موصوفت کہنا سکتا ہے شرمی ہے۔

کلام جمیع مسلمانوں کے نزدیک یہ مسلم بات ہے کہ خدا متکلم ہے یعنی
 لوگوں نے خدا کے متکلم ہونے کو اسطرح ثابت کیا ہے کہ خدا کی
 مخلوق امر و نہی کی محتاج ہے یعنی اسکو اپنی ضروریات کے لئے کلام کی ضرورت
 پڑتی ہے۔ اور جو چیز مخلوق میں پائی جاتی ہو مخلوق میں اسکا پایا جانا ضروری ہوتا
 ہے۔ مگر انکی یہ دلیل درست نہیں۔ کیونکہ مخلوق کے نامور اور نہی ہونے کے اگر یہ معنی
 ہیں کہ وہ ایسے ہیں ایک دوسرے کے لئے آمد و رفت اور سامور و قہر نہیں تو اسکی

ساتھ ہم بھی متفق ہیں۔ مگر اس خدا کا متکلم ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ اور اگر یہ مطلب ہے کہ خدا کی طرف سے لوگ مامور اور منہی ہیں تو جو شخص خدا کا متکلم ہونا نہیں کرتا وہ اسکے آمر و نای ہوئے کو بیونکر تسلیم کریگا۔

بعض لوگ یہ دلیل بیان کرتے ہیں کہ تمام امت کا اجماع ہے کہ خدا متکلم ہے۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال سے بھی اسکے متکلم ہونے کا ثبوت ملتا ہے۔ مگر جس شخص کے نزدیک خدا متکلم نہیں اسکے نزدیک اجماع اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال کچھ وقعت نہیں رکھتے اجماع تو اسلئے کہ یہ رسول کے قول پر مبنی ہوتا ہے اور جب اسکے نزدیک رسول کے قول کا کوئی اعتبار نہیں تو اجماع کا کیا اعتبار ہوگا۔ اور قول رسول کا اعتبار اسکے نزدیک اسوا سے نہیں کہ اسکے نزدیک رسول کوئی چیز نہیں۔ کیونکہ رسول کے معنی ہیں خدا کا کلام لوگوں کو پوچھا دینے والا اور جب خدا کا کلام ہی نہیں تو اسکی تبلیغ کے کیا معنی۔

خدا کے متکلم ہونے کے ثبوت میں وہی طرف اختیار کرنی چاہئے جو اسکے سمیع و بصیر ہونے کے ثبوت میں اختیار کی ہے۔ وہ یہ کہ کلام بھی مثل دیگر عمدہ چیزوں کے کمال کی قسم ہے۔ اور جب مخلوق میں یہ کمال پایا جاتا ہے تو خالق میں بطریق اولیٰ پایا جائیگا بلکہ اسکا کلام مخلوق کلام سے کسی درجہ عمدہ اور فصیح و بلیغ ہوگا۔

اس جگہ ایک سوال دار رہتا ہے وہ یہ کہ جس کلام کے لحاظ سے آپ نے خدا کو متکلم کہا ہے اس سے کیا مراد ہے۔ اگر اصوات اور حروف مراد ہیں تو یہ حادث ہیں۔ مگر خدا کے ساتھ قائم ہیں تو خدا کا حادث ہونا لازم آئیگا۔ اور اگر کسی اور چیز کے ساتھ قائم ہیں تو متکلم ہی چیز ہوگی۔ کیونکہ یہ سب کچھ نہیں ہو سکتا کہ اصوات و حروف قائم تو کسی اور کے ساتھ ہوں اور متکلم خدا ہو۔ اور اگر اس سے وہ قدرت مراد ہے جو

اور حروف کو متکلم میں پیدا کرنے کی قدرت ہے۔ تو یہ بیشک ایک کمال ہے۔
 مگر کسی چیز کو حرف اسکے اصوات اور حروف کے ایجاد پر قادر ہونے سے متکلم نہیں
 کہا جاتا جب تک وہ اپنے آپ میں اصوات و حروف پیدا کرنے پر قادر نہ ہو۔ اور
 خدا بیشک دوسری چیزوں میں اصوات و حروف کے پیدا کرنے پر قادر ہے
 مگر اپنے آپ میں اصوات و حروف کو پیدا نہیں کر سکتا کیونکہ یہ حادث ہیں
 اور وہ محل حوادث نہیں۔

اور اگر کوئی اور معنی مراد ہیں تو جب تک ہکو اگلی خبر نہ ہو ہم انکے متعلق
 کوئی فیصلہ نہیں کر سکتے۔

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ جس کلام کے لحاظ سے ہم خدا کو متکلم کہتے
 ہیں اس سے نہ اصوات و حروف مراد ہیں اور نہ قدرت مراد ہے بلکہ اس سے
 تیسرے معنی مراد ہیں جنکا کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا۔ اسکی تفصیل یہ ہے
 کہ انسان دو اعتبار سے متکلم کہلاتا ہے ایک تو اصوات اور حروف کے
 اعتبار سے اور ایک کلام نفسی کے لحاظ سے جو نہ صوت ہے اور نہ حرف ہے
 اور اگرچہ کلام کی پہلی قسم ہی ایک کمال ہے مگر کلام نفسی کمال ہونے میں اس
 کے ہے خداوند کریم میں اسکا پایا جانا بگز محال نہیں ہے۔ اور نہ ہی یہ حدوث
 پر دلالت کرتا ہے۔

کلام نفسی کے وجود سے کوئی بھی انکار نہیں کر سکتا۔ مجاورہ میں عام
 طور پر کہا جاتا ہے *فِي نَفْسٍ فَلَا يَكَلِّمُ بَرِيْدًا اَنْ يَطْبِقَ يَهْدِي اَنْ يَطْبِقَ* شخص کے
 نفس میں کلام ہے وہ چاہتا ہے کہ اسے ظاہر کر دے (ایک شاعر کہتا ہے
اِنَّ الْكَلَامَ كَفَى الْفَوَادِ وَ اِنَّمَا کلام کا اصلی مقام تو دل ہے اور زبان تو صرف
تَعْمَلُ اللِّسَانُ عَمَلِ الْفَوَادِ وَ لَيْلًا دل کی بات ظاہر کرنے کا ایک ذریعہ ہے۔
 شاعر کے اس کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ کلام نفسی بھی کوئی حقیقت
 اپنے اندر رکھتا ہے۔

اس جواب پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ کلام نفسی کے ہم قائل ہیں مگر خدا کے لئے کلام نفسی ثابت نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ جو کلام نفسی انسانوں میں پایا جاتا ہے جب ہم غور و فکر کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ صرف چند علوم کا نام ہے جو زمین میں پیدا ہوتے ہیں۔ کلام کرنے سے پہلے انسان کے ذہن میں الفاظ کو اور معانی کو خاص طرز پر ترتیب دینے کا تصور آتا ہے اور پھر انکو کلام لفظی کے ذریعہ ظاہر کیا جاتا ہے۔

الغرض ذہن میں تین چیزیں ہوتی ہیں۔ معانی۔ وہ الفاظ جنکے معانی معلوم ہوتے ہیں۔ معانی اور الفاظ کو خاص طرز پر ترتیب دینا جسکو فکر کہتے ہیں۔ اور انکے علاوہ ذہن میں ایک قدرت بھی ہوتی ہے جسکے ذریعہ انکو ترتیب دیا جاتا ہے۔ جسکو قوت مفکرہ کہتے ہیں۔ سو اگر کلام نفسی سے مراد یہ علوم ہیں یا فکر اور یا قوت مفکرہ ہے تو انہیں سے بعض ایسی چیزیں ہیں جو خدا میں نہیں پائی جاتیں۔ مثلاً اصوات۔ کیونکہ یہ حادث ہیں۔ اور خدا میں حوادث کا وجود محال ہے۔ اور بعض اس میں پائی جاتی ہیں۔ مثلاً علم۔ قدرت اور ارادہ اور اگر کوئی اور معنی مراد ہیں تو جب تک ہمکو انکا علم نہ ہو انکے بارہ میں ہم کچھ رائے قائم نہیں کر سکتے۔

کلام یا امر ہوتا ہے یا نہی یا خبر۔ خبر ایسا کلام ہوتا ہے جو خبر دینے والے کے مافی الضمیر پر دلالت کرتا ہے۔ جو شخص ایک چیز کو جانتا ہے اور یہی جانتا ہے کہ اس پر دلالت کرنے کے لئے فلاں لفظ واضح لغت نے مقرر کیا ہے تو اپنے مقصود کو لفظی طور پر میں ظاہر کرنے پر اسکو قدرت ہوتی ہے۔ اور امر یہ ظاہر کرتا ہے کہ منکلم مخاطب سے کوئی چیز طلب کرتا ہے۔ اور نہی کو اسی پر قیاس کر لو۔

الغرض اگر کلام نفسی سے مراد یہ چیزیں ہیں جو اوپر بیان کی گئی ہیں۔ تو انہیں سے بعض خدا میں نہیں پائی جاتیں۔ اور اگر کوئی اور چیز مراد ہے تو اسکا

بیان کرنا ضروری ہے تاکہ ہم اسپر کانی غور کر سکیں۔

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ کلام نفسی سے جو معنی ہم مراد لیتے ہیں وہ ان امور سے جو معترض نے بیان کئے ہیں الگ ہیں اور ہم اسکو صرف کلام کے قسم امر کے ضمن میں بیان کرتے ہیں تاکہ تقریر بہت طویل نہ ہو جائے۔ جب آقا اپنے لوزکر سے کہتا ہے "کھڑا ہو جا" تو یہ صیغہ امر ایک ایسے معنی پر دلالت کرتا ہے جو آقا کے دل میں ہوتا ہے۔ یہ معنی ان چیزوں سے بالکل الگ چیز ہے جو معترض نے طرح طرح کی طویل طویل تقسیموں کے ضمن میں بیان کی ہیں۔ اسی کا نام کلام نفسی ہے۔ اور اسی کے لحاظ سے ہم خدا کو متکلم کہتے ہیں۔ صیغہ امر سے مراد اسکا معنی پر دلالت کرنا یا جو کچھ امر نے کہا ہے اسکی اطاعت کرنا مراد نہیں ہوتا بلکہ اسکا کام صرف اس مفہوم پر دلالت کرنا ہوتا ہے جو امر کے دل میں ہوتا ہے۔ کیونکہ معنی پر دلالت کرنا ہر ایک لفظ کا ذاتی تقاضا ہوتا ہے۔ ہمیں متکلم کے ارادہ کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔ اور بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ امر یہ نہیں چاہتا کہ اسکے امر کی اطاعت کی جائے بلکہ اسکی غرض عدم اطاعت ہوتی ہے۔ جیسے ایک شخص نے کسی بادشاہ کے نوکر کو مارا اور بادشاہ اسکو اس جرم میں قتل کی دہلی دیتا ہے اور وہ اپنی بریت کے واسطے یہ عذر پیش کرتا ہے کہ اس نے میری نافرمانی کی ہے۔ اسکا ثبوت یہ ہے کہ آپ کے روپرو میں اسے کسی بات کا امر کرتا ہوں مگر یہ اسکی پیروی نہ کریگا۔ چنانچہ وہ لوزکر کو کہتا ہے "کھڑے ہو جاؤ"۔ اب ہر شخص جانتا ہے کہ اس صیغہ امر سے اسکی یہ غرض نہیں کہ وہ کھڑا ہو جائے بلکہ اسکی مرضی یہ ہے کہ وہ کھڑا نہ ہوتا کہ بادشاہ کے آگے اسکا عذر ثابت ہو جائے۔ اور وہ بری ہو جائے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ اگرچہ بظاہر یہ امر کا صیغہ معلوم ہوتا ہے مگر اصل میں یہ صیغہ امر نہیں۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ اسکا صیغہ امر ہونا دو طرح پر ثابت ہے اول

یہ کہ اگر یہ صیغہ امر کا نہ ہوتا تو ملزم بادشاہ کے آگے اس طرح اپنی بریت کا عذر نہ پیش کرتا کہ تو کرنے میری نافرمانی کی ہے۔ چنانچہ اب ہی میں اسکو امر کرتا ہوں مگر یہ میری بات نہیں مانتیگا۔ بلکہ اس وقت اسکو یہ کہا جاتا کہ اپنے عذر میں تجھکو امر کا صیغہ پیش کرنا ناجائز ہے۔ کیونکہ اس صیغہ کے معنی ہوتے ہیں اطاعت کرنا اور اگر تو کرتیرے امر کی اطاعت کرے تو اس سے تجھپر جرم ثابت ہوتا ہے کیونکہ تو نے اسکو مارنے کی یہ وجہ بیان کی ہے کہ اس نے تیرے امر کی نافرمانی کی ہے۔ حالانکہ اس وقت اس نے تیرے امر کی پوری پوری اطاعت کی ہے۔ دوم یہ کہ اگر یہ شخص علما سے استفسار کرے کہ میں نے بادشاہ کے روبرو جب مجھے اس جرم میں قتل کی دیکھی دیکھی تھی کہ میں نے بادشاہ کے نوکر کو مارا ہے نوکر کو امر کیا کہ کھڑے ہو جاؤ تو وہ کھڑا نہ ہوا۔ اور اگر میں اس میں جھوٹا ہوں تو میری عورت مجھپر تین طلاق سے حرام ہے۔ تو سب علما یہ فتوے دینگے کہ اسکی عورت کو طلاق واقع نہیں ہوتی۔ کیونکہ اس شخص نے بادشاہ کے نوکر کی نافرمانی صیغہ امر کے ذریعہ ظاہر کر دی ہے۔ یہ کوئی عالم نہ کہیگا کہ یہ جسکو امر کہتا ہے وہ صیغہ امر نہیں۔ کیونکہ صیغہ امر اطاعت پر دلالت کرتا ہے اور منکلم کی یہ غرض نہیں۔ پس ثابت ہوا کہ کلام نفسی علوم اور عقائد وغیرہ سے جدا چیز ہے جو خدا میں پایا جاتا ہے۔ اور جسکے لحاظ سے ہم خدا کو منکلم کہتے ہیں۔

حروف بیشک حادث ہیں اور کلام نفسی پر دلالت کرتے ہیں اور وہ قدیم ہے۔ اور حروف اور کلام نفسی آپس میں متحد نہیں۔ کیونکہ وال اور دلول جدا جدا چیزیں ہوتی ہیں۔ اور اگرچہ حروف کی دلالت کلام نفسی پر ذاتی دلالت ہے مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا جو دلول کی صفات ہیں وہی وال کی بھی ہوں نظام عالم خلاق اکبر اور صنائع حقیقی پر دلالت کرتا ہے اور اسکو دیکھ کر ہمیں اسکا یقین ہو جاتا ہے۔ مگر وہ قدیم بالذات ہے اور نظام عالم حادث ہے

اسی طرح اگر حروف کلام نفسی پر دلالت کرتے ہوں تو اس میں کوئی قباحت لازم آتی ہے۔ اصل میں اس غلط فہمی کی وجہ یہ ہے کہ کلام نفسی کا سمجھنا ہر ایک کے ذمہ کا کام نہیں اسکے لئے بہت سی دماغی قابلیت چاہئے جو ہر ایک کو حاصل نہیں ہوتی۔

خدا کے متکلم ہونے پر علاوہ ان اعتراضات کے جو پہلے بیان ہو چکے ہیں چند اور اعتراضات لازم آتے ہیں جنکا ہم علیحدہ علیحدہ ذکر کرتے ہیں اور ہر ایک اعتراض کا جواب بھی اسکے ساتھ ہی دینگے۔ اعتراضات یہ ہیں۔

اعتراض اول موسیٰ علیہ السلام نے خدا کا کلام اگر آواز اور حروف کی شکل میں سنا ہے تو انہوں نے خدا کا کلام نہیں سنا

یونکہ خدا کا کلام آواز و حروف نہیں۔ اور اگر آواز و حروف کو نہیں سنا تو کچھ نہیں سنا۔ کیونکہ سنا اسی چیز پر بولا جاتا ہے جو آواز اور حروف پر مشتمل ہو

اس کا جواب یہ ہے کہ موسیٰ نے خدا کا وہ کلام سنا ہے جو قدیم ہے اور خدا کے قائم ہے اور جو آواز اور حروف پر مشتمل نہیں۔ اور معترض کا یہ کہنا کہ

سنا اسی چیز پر بولا جاسکتا ہے جو آواز اور حروف کی جنس میں سے ہو۔ ایسا سوال ہے جسکو مسائل نے ہی نہیں سمجھا جس کا جواب نہیں ہو سکتا۔

تو کہ سنا علم اور ادراک کی ایک قسم ہے تو اب معترض کا یہ کہنا کہ موسیٰ نے خدا کا کلام کس طرح سنا یہ ایسا ہی ہے جیسا کوئی یہ کہے کہ تو نے زبان کے

بغیر قند کی حلاوت کو کیسے معلوم کر لیا ہے۔ اس سوال کا جواب دو طرح ہو سکتا ہے۔ ایک یہ کہ قند مسائل کو دیدی جائے تاکہ وہ اسکو زبان پر

اسکی حلاوت معلوم کر لے اور پھر اسکو کہا جائے کہ جس طرح تو نے اسکی حلاوت کو ادراک کر لیا ہے اس طرح میں نے بھی اسکی حلاوت کو محسوس کر لیا

ہے۔ اور اگر قند موجود نہ ہو یا مسائل میں قند کی حلاوت معلوم کرنے کی قوت نہ ہو تو اس کا جواب یہ ہے کہ میں نے قند کی حلاوت اس طرح معلوم کی ہے

جیسے تو نے شہد کی حلاوت معلوم کی ہے۔ مگر یہ جواب بعض وجوہ سے درست ہے اور بعض وجوہ سے درست نہیں۔ درست تو اس واسطے ہے کہ اس جواب میں قند کی حلاوت کی تعریف ایسی چیز کے ساتھ کی گئی ہے جو مطلق حلاوت میں قند کے ساتھ شریک ہے۔ اور غیر صحیح اس لئے ہے کہ قند کی حلاوت اور شہد کی حلاوت میں بہت فرق ہے اور ان دونوں کا مطلق حلاوت میں ایسا ہی اشتراک ہے جیسے انسان اور حمار کا مطلق جوہریت میں اشتراک ہے۔ اور اگر سائل کو اپنی عمر میں کسی شیریں چیز حکینے کا اتفاق نہ ہوا ہو تو اس کا جواب اور بھی مشکل ہو جائیگا۔ اسکی مثال بعینہ عنین کی سی ہے جو خود تولذت جماع سے محروم ہے اور دوسروں سے اسکی کیفیت دریافت کرتا ہے۔ اگر اسکا کچھ جواب ہو سکتا ہے تو یہ ہو سکتا ہے کہ جماع سے ایسی لذت حاصل ہوتی ہے جو تکوینی نفس چیز کے کہانے سے حاصل ہوتی ہے۔ اس جواب میں اگر کوئی وجہ صحت کی ہے تو یہ ہے کہ جماع اور کسی نفس چیز میں مطلق لذت میں اشتراک ہے ورنہ جماع اور نفس چیز میں لذت کے لحاظ سے زمین و آسمان کا فرق ہے۔ اور اگر عنین نے اپنی عمر میں کوئی لذیذ چیز نہ کھائی ہو تو اس کا جواب اور بھی مشکل ہو جائیگا۔

اسی طرح جو شخص موسیٰ کے خدا کا کلام سننے کے بارہ میں سوال ہے اسکی پوری تسلی تو تب ہو سکتی ہے جب ہم اسکو خدا کا کلام سنانے قادر ہوں۔ اسوقت اسکو کوئی انکار خدا کے متکلم ہونے میں نہیں رہتا۔ مگر یہ بات ہماری قدرت میں نہیں ہے۔ کیونکہ خدا کا کلام سننا یہ صرف موسیٰ کے ساتھ ہی خاص ہے۔ اور اسکے بعد اس کا جواب سوا اسکے اور کو نہیں ہو سکتا کہ خدا کا کلام ایسا ہے۔ جیسا تمہارا اور دوسرے آدمیوں کا ہے۔ مگر یہ تشبیہ بھی صحیح نہیں کیونکہ آدمیوں کا کلام اصوات و حروف پر مشتمل ہے اور خدا کا کلام اس سے بلند اور اعلیٰ ہے۔ اگر کوئی بہرہم سے پوچھے کہ

آواز سن لیتے ہو تو اس کا جواب ہم نہیں دے سکتے۔ کیونکہ اگر یہ کہیں کہ جیسے تم
اشیاء کو دیکھ لیتے ہو اسی طرح ہم آواز کو سن لیتے ہیں تو یہ بالکل غلط جواب
ہو گا۔ کیونکہ کہاں کانوں سے سنتا اور کہاں آنکھوں سے دیکھتا۔ آواز کو مدبھرتا
کے ساتھ کوئی کسی قسم کی مشابہت نہیں۔ بلکہ اگر کوئی کہے کہ خدا قیامت
میں کیسے دیکھے گا تو یہ ایسا سوال ہے جس کا جواب دینا محال ہے۔ کیونکہ وہ
ایسی چیز کی کیفیت کے بارہ میں سوال کرتا ہے جسکی کوئی کیفیت نہیں۔
یہ ایسا ہی سوال ہے جیسا کوئی یہ کہے کہ خدا کس چیز کی طرح ہے۔ جب
اسکی کوئی مثل نہیں تو یہ سوال کیونکر درست ہو سکتا ہے کہ وہ کس چیز کی مانند
ہے۔ مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ خدا ہی سرے سے کوئی چیز نہ ہو۔ اسی
طرح خدا کے کلام کی اصلیت معلوم نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اسکا
کلام ہی کوئی نہ ہو۔ بلکہ ہمکو اعتقاد رکھنا چاہئے کہ خدا کا کلام قدیم ہے۔
جیسے وہ خود بھی قدیم ہے۔ اور جیسے اسکی رویت آدمیوں کی رویت
کی مانند نہیں ہے ویسے اسکا کلام بھی آدمیوں کے کلام کی مانند آواز
اور کلمات پر مشتمل نہیں ہے۔

قرآن مجید۔ انجیل اور تورات وغیرہ الہامی کتابوں میں
اعتراض دوم | خدا کا کلام لکھا ہوا ہے یا نہ اگر لکھا ہوا ہے تو خدا کے
کلام نے جو قدیم ہے مصاحف میں جو کہ حادث ہیں کیونکہ حلوں کیا ہے
اور اگر دوسری بات ہے تو یہ خلاف اجماع ہے۔ کیونکہ سب لوگوں کا
جماع ہو چکا ہے کہ محدث کو قرآن کو ماتھے لگانا جائز ہے اور اسکی تعظیم و
کریم ہر ایک مسلمان پر فرض ہے۔

اسکا جواب یہ ہے کہ خدا کا کلام مصاحف میں لکھا ہوا ہے اور حفاظ
کے دلوں میں محفوظ ہے۔ اور کاغذات۔ سیاہی۔ اصوات و حروف وغیرہ
یہ سب حادث ہیں۔ ہمارے اس کہنے سے کہ خدا کا کلام مصاحف میں لکھا ہوا ہے

یہ لازم نہیں آتا کہ اسکی حقیقت بھی مصاحف میں موجود ہے۔ یہ کہنا بالکل درست ہے کہ آگ کا ذکر فلاں کتاب میں لکھا ہوا ہے۔ مگر اسکے یہ معنی نہیں ہوتے کہ آگ کا جسم کتاب میں ہے۔ کیونکہ اگر خود آگ کتاب میں حلول کرتی تو کتاب کہاں رہتی اسکو تو آگ جلا کر راکھ بنا دیتی۔ اسی طرح جب یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص نے آگ کے متعلق کچھ ذکر کیا ہے تو اسکا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ اسکے منہ میں آگ ہے۔ آگ ایک جسم ہے جسکا طبعی تقاضا حرارت ہے اور آگ یا نار کا لفظ صرف اسپر دلالت کرنے کے لئے وضع لغت نے مقرر کیا ہے۔ اسی طرح حروف اور کلمات اور اصوات وغیرہ خدا کے کلام کے اظہار کرنے کا ذریعہ اور آلہ ہیں۔ اس سے یہ نہیں پایا جاتا کہ اس کا کلام بھی مصاحف میں موجود ہو۔ جیسے آگ پر دلالت کرنے والا لفظ کتاب میں موجود ہوتا ہے اور مدلول نہیں موجود ہوتا۔ ویسے مصاحف میں ہی خدا کے کلام پر دلالت کرنے والی چیزیں موجود ہونگی نہ مدلول۔

اختصاص سوم | قرآن خدا کا کلام ہے یا نہیں۔ اگر نہیں تو یہ اجماع کا خلاصہ ہے۔ اور اگر خدا کا کلام ہے تو قرآن تو خاص حروف

اور کلمات کا مجموعہ ہے اور جب نماز میں اسکی تلاوت کی جاتی ہے۔ تو حروف و کلمات ہی کو پڑھا جاتا ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ اس جگہ تین لفظ ہیں۔ قِرَاءَةٌ۔ مَقْرُوءٌ۔ قُرْآنٌ۔ مَقْرُوءٌ تو خدا کے کلام کا نام ہے جو ازل سے اسکے ساتھ قائم ہے۔ اور اب متنازع فیہ بنا ہوا ہے۔ اور قِرَاءَةٌ کے معنی ہیں کسی چیز کو پڑھنا۔ یہ قاری کا ایک فعل ہے۔ جسکو ایک وقت وہ شروع کر کے دوسرے وقت میں ختم کر دیتا ہے۔ یہ ایک حادث چیز ہے۔ کیونکہ حادث وہ چیز ہوتی ہے جسکا آغاز ہو۔ یہ تعریف قِرَاءَةٌ پر ہی صادق آتی ہے قرآن سے کہی مقروء اور لیا جاتا ہے اور اس وقت قرآن کو غیر مخلوق اور قدیم کہنا پڑتا ہے۔ کیونکہ مقروء جسکی تشریح ہم پہلے کر چکے ہیں غیر مخلوق اور قدیم

جن بزرگوں نے قرآن کو غیر مخلوق اور قدیم کہا ہے انہوں نے قرآن یعنی مقرو
 کو غیر مخلوق اور قدیم کہا ہے۔ اور اس میں وہ حق بجانب تھے اور کبھی قرآن
 قرآنہ مراد لی جاتی ہے۔ ان معنی کے مطابق قرآن بیشک مخلوق اور حادث
 ہے اور جن علما نے اسکے متعلق مخلوق اور حادث ہونے کا فتوے لگایا ہے
 گراہوں نے ان معنی کے مطابق یہ قول لکھا ہے تو وہ بھی حق بجانب تھے

تمام لوگوں کا اجماع ہے کہ قرآن نبی صلی اللہ علیہ وسلم
 کا معجزہ ہے اور جب ہم قرآن کو بنظر غور دیکھتے ہیں

تو اس میں سورتوں اور آیتوں کے بغیر جنکا آغاز اور انتہا ہے اور کوئی چیز نہیں
 تے۔ پس معلوم ہوا کہ خدا کا کلام حروف اور کلمات پر مشتمل ہے۔ کیونکہ
 کلام قدیم نہ سورتوں پر مشتمل ہے اور نہ آیات پر حاوی ہے۔ نیز وہ معجزہ
 بھی نہیں بن سکتا۔ کیونکہ معجزہ پیغمبر کے ایسے فعل کا نام ہے جو خارق عادت
 و افعال سب حادث ہوتے ہیں۔

اسکا جواب یہ ہے کہ قرآن قرآن اور مقرو میں مشترک ہے۔ یعنی کبھی اس
 قرآنہ مراد ہوتی ہے اور کبھی مقرو پر اسکا اطلاق ہوتا ہے۔ سلف صالحین
 صلی اللہ عنہم سے قرآن کو خدا کا کلام اور غیر مخلوق اور خدا کی مانند قدیم کہنے
 سے ثابت ہوتا ہے۔ حالانکہ وہ جانتے تھے کہ حروف اور کلمات سب حادث

میں۔ پس معلوم ہوا کہ قرآن سے مراد انکی مقرو تھی۔ اور قرآنہ پر اسکا اطلاق رسول
 اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے ثابت ہوتا ہے مَا آذَنَ اللَّهُ لِشَيْءٍ كَاذِبًا

نَبِيٍّ حَسَنَ التَّرْتِيمِ بِالْقُرْآنِ (جس طرح خدا نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 قرآن میں حسن ترتیم کی اجازت دی ہے اس طرح اور کسی چیز کی اجازت
 میں دی) اور ترتیم حروف اور کلمات کی ہی صفت ہے۔ نیز بعض علما نے

قرآن کو مخلوق مانا ہے اور اس میں سب کا اتفاق ہے کہ قرآن نبی صلی اللہ علیہ
 وسلم کا ایک زبردست معجزہ ہے اور یہ بھی سب جانتے ہیں کہ کلام قدیم کو معجزہ

نہیں کہا جاسکتا بلکہ صرف حروف اور کلمات پر یہ لفظ صادق آسکتا ہے۔
پس ثابت ہوا کہ قرآن - قرآۃ اور مقرو دونوں میں مشترک ہے ورنہ ان کے اقوال
میں سخت تعارض واقع ہوگا۔ جو انکی نشان کے بالکل خلاف ہے۔

جب قرآن کا ان دونوں میں اشتراک ثابت ہو گیا تو اعتراض بالکل
رفع ہو گیا۔ کیونکہ جن لوگوں نے قرآن کو قدیم اور غیر مخلوق کہا ہے انہوں نے
قرآن یعنی مقرو کو ایسا کہا ہے۔ اور جو قرآن سورتوں اور آیتوں پر مشتمل ہے
اور جسکو ہم معجزہ کہتے ہیں وہ قرآن یعنی قرآۃ ہے۔

اعتراف پنجم | ہر ایک شخص جانتا ہے کہ خدا کا کلام سنا جاتا ہے۔ ایک تو سب
اللہ کا اسپر جامع ہو چکا ہے اور وہ خدا فرماتا ہے وان احدا

من الشراکین استجارتک فاجرہ حتی یسمع کلام اللہ اور جب خدا کے کلام کا
سموع ہونا ثابت ہو گیا تو یہ ظاہر ہے کہ سننا حروف اور کلمات پر صادق آسکتا
ہے۔ پس ثابت ہوا کہ خدا کا کلام حروف اور کلمات پر مشتمل ہے نہ یہ کہ اسکا
کلام قدیم ہے اور اسکے ساتھ قائم ہے۔

اسکا جواب یہ ہے کہ جیسا آیت مذکورہ سے مشرک کا خدا کے کلام
کو سننا ثابت ہوتا ہے اگر مشرک میں اسی کلام کے سننے کی قابلیت ہے
جو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کوہ طور پر سنا تھا تو لازم آیا کہ موسیٰ جیسا جلیل
القدر پیغمبر ایک ادنیٰ مشرک کے برابر ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ جس
کلام کو موسیٰ نے سنا تھا وہ اور کلام ہے اور مشرک جسکو سن سکتا ہے وہ خدا

اس باب کا دوسرا حصہ

اس حصے میں خدا کی صفات کے چار احکام بیان کیے گئے

پہلا حکم | خدا کی جن سات صفات کا ہم سننے ذکر کیا ہے وہ خدا کے ساتھ

منہی نہیں جیسے اگر کوئی کہے کہ زید عالم ہے تو زید اور علم الگ الگ چیزیں ہوتی ہیں ویسے اس قول "خدا عالم ہے یا قادر ہے یا حی ہے" کے یہ معنی ہیں کہ خدا کے ساتھ علم اور قدرت اور حیوۃ قائم ہیں۔

معتزلہ اور فلاسفہ اس کا انکار کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر خدا کی صفات ہی خدا کی مانند قدیم ہوں تو کئی ایک قدیم چیزوں کا وجود لازم آتا ہے اور یہ محال ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ خدا کا عالم ہونا اور قدیم ہونا اور حی ہونا بیشک ثابت ہے مگر علم اور قدرت اور حیوۃ کا وجود اس سے ثابت نہیں ہوتا۔ ہم صرف علم ہی کو زیر بحث رکھیں گے اور اسکی نسبت جو فیصلہ ہوگا باقی صفات کی نسبت بھی وہی فیصلہ تصور ہوگا۔

معتزلہ باقی صفات کا تو انکار کرتے ہیں مگر ارادہ اور کلام کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ دونوں صفات خدا سے زائد ہیں۔ ارادہ کے متعلق انکا یہ خیال ہے کہ یہ ہے تو خدا کی مخلوق مگر اسکے ساتھ قائم نہیں اور قدیم بھی نہیں بلکہ حادث ہے۔ اور کلام کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ خدا کے تشکلم ہونے کے یہ معنی ہیں کہ اس نے آدمیوں میں قوت گویائی پیدا کی ہے اور کس۔

فلاسفہ ارادہ کے زائد ہونیکے تو قائل نہیں صرف کلام کو مانتے ہیں اور وہ ہی اس طرح کہ خداوند کریم انبیاء علیہم السلام کے دلوں میں کبھی بیداری میں اور کبھی خواب کی حالت میں کلمات الفاظ کو دیتا ہے جنکا خارج میں کوئی وجود نہیں ہوتا۔ انکی حالت ایسی ہوتی ہے جیسے آدمی نیند میں طرح طرح کی چیزیں مشاہدہ کرتا ہے۔ اور بعض اوقات مہیب آوازیں بھی سنتا ہے۔ مگر ان چیزوں اور آوازوں کا وجود خارج میں نظر نہیں آتا۔ ایسا ہی کئی دفعہ اتفاق ہوا ہے کہ سوتے ہوئے شخص کے پاس کے آدمیوں کو کوئی خبر نہیں ہوتی مگر وہ سخت اور مہیب آوازیں عالم رویا میں سننا نہایت گھبراہٹ اور بے قراری کی حالت میں چونک پڑتا ہے۔

انکا یہ خیال ہے کہ انبیاء علیہم السلام اپنی صفائی اور نورانیت ذہن کی وجہ سے بعض اوقات بیداری میں نہایت عجیب و غریب چیزیں مشاہدہ کرتے ہیں۔ اور طرح طرح کی موزون اور مرتب آوازیں سنتے ہیں اور پاس کے آدمیوں کو مطلق خبر نہیں ہوتی۔

یہ بھی کہتے ہیں کہ جو لوگ نبوت کے درجہ کو نہیں پہنچے مگر شب و روز مجاہدات نفسانی میں مصروف رہتے ہیں۔ وہ بیداری کی حالت میں تو اس قابل نہیں ہوتے کہ انکو عجیب آوازیں سنائی دیں۔ مگر خواب میں وہ ایسے عجائبات کو مشاہدہ کر لیتے ہیں۔ اسی کو الہام کہا جاتا ہے۔ یہ تو مذاہب کی تفصیل کا نمونہ ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے۔ اب ہم اصل بات پر روشنی ڈالتے ہیں۔

جو شخص خدا پر لفظ عالم کے اطلاق کو درست مانتا ہے اسکو ضرور مانتا پڑے گا کہ دو چیزیں ہیں۔ ایک خدا اور ایک علم۔ کیونکہ اہل لغت کے نزدیک عَالِمٌ اور مَنْ لَهُ عِلْمٌ کے ایک ہی معنی ہیں اور مَنْ آلَهُ عِلْمٌ کے تحت میں دو لفظ ہیں مَنْ اور عِلْمٌ۔ مَنْ سے مراد ذات ہے اور عِلْمٌ سے مراد وصف علم ہے۔ تو عَالِمٌ کے تحت میں بھی دو چیزیں ہونگی۔ جب یہ ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے کہ زید عالم ہے تو اس مطلب کو دو عبارتوں سے ظاہر کیا جاسکتا ہے۔ ایک زَيْدٌ قَامَ بِهِ الْعِلْمُ اور ایک زَيْدٌ عَالِمٌ۔ فرق صرف اتنا ہے کہ پہلی عبارت طویل ہے اور دوسری عبارت میں صرفی قانون جاری کرنے کی وجہ سے مختصر ہے۔

اسکی مثال ایسی ہے۔ جیسے ہم کسی شخص کو جو تاپنا ہوا دیکھیں تو اسکو ہم دو طرح پر ظاہر کر سکتے ہیں۔ ایک اس طرح پر هَذَا الرَّجُلُ رَجُلٌ دَاخِلٌ فِي تَغْلِيهِ اور ایک اس طرح پر هَذَا الرَّجُلُ مَتَنَجِلٌ يَكْرَهُ ان دونوں عبارتوں کا مطلب ایک ہے۔ وہ یہ کہ زید اور جو تاپنا الگ الگ چیزیں ہیں

اور زید نے جو تا پہنا ہوا ہے۔ بعض لوگ جو یہ گمان کرتے ہیں کہ اگر وصف علم خدا کے ساتھ قائم ہو تو اس کا قیام ایک اور حالت کو مستلزم ہوگا جس کا نام عالیت ہوگا اور اسی طرح جاتے جاتے تسلسل تک نوبت پہنچ جائے گی۔ انکی غلط فہمی اور لاعلمی کا نتیجہ ہے کیونکہ علم خود حالت ہے اس کا قیام کسی ایک حالتوں کے وجود کو مستلزم نہیں ہو سکتا کسی چیز کے عالم ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ چیز ایک خاص وصف اور حالت پر حاوی ہے جس کا نام علم ہے۔ ہم معتزلہ سے پوچھتے ہیں کہ عالمٌ موجودٌ۔ ان دونوں لفظوں کے ایک ہی معنی ہیں یا موجودٌ کا لفظ علاوہ ذات کے ایک اور وصف وجود پر ہی دلالت کرتا ہے جو عالمٌ سے نہیں سمجھی جاتی۔ اگر دونوں کے ایک ہی معنی ہیں تو جب ہمیں یہ ظاہر کرنا مقصود ہو کہ زید عالم ہے تو اگر اسکی بجائے زید موجودٌ کہہ دیں تو ہمارا مطلب ادا ہو جاتا۔ لیکن ایسا نہیں ہوتا۔ اور اگر ان میں بلحاظ معنی کے فرق سے تو اب ہم پوچھتے ہیں کہ موجودٌ کا لفظ جو زید کے علاوہ وصف وجود پر دلالت کرتا ہے وہ وجود زید کے ساتھ منحصر ہے یا نہ۔ اگر نہیں تو پھر وہ وصف ہی نہیں۔ کیونکہ وصف بغیر اپنے موصوف اور جگہ نہیں پائی جاتی۔ اور اگر وصف وجود منحصر ہے تو علم کے بارہ میں بھی یہی کہتے ہیں کہ یہ وصف خدا کے ساتھ قائم اور اسی کے ساتھ منحصر ہے۔ الغرض موجودٌ اور عالمٌ اشتقاقی حیثیت میں دونوں برابر ہیں۔ تو جب موجودٌ علاوہ ذات کے مزید وصف پر دلالت کرتا ہے تو عالمٌ کا لفظ اس میں اپنے ہمجنس سے کیونکر بیچھے رہ سکتا ہے اور فلاسفہ چونکہ وجود کو خدا کا عین مانتے ہیں اس لئے ہم ان سے یہ دریافت کرتے ہیں کہ اللہ قادرٌ۔ اللہ عالمٌ ان دونوں جملوں کے ایک معنی ہیں یا الگ الگ۔ اگر ایک ہیں تو دوسرے جملے کا بالکل لغو اور مہمل ہونا لازم آئیگا۔ اور الگ الگ ہیں تو وہ یہ ہیں کہ پہلے جملے میں وصف قدرت کا پتہ چلتا ہے اور دوسرے جملے میں وصف علم کا ثبوت ملتا ہے

یہی ہمارا مدعا ہے۔

اس جگہ ایک سوال وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ اللہ امر و نایا و مخیر
یہ تین جملے ہیں انکے ایک معنی میں یا الگ الگ۔ اگر ایک ہیں تو پہلے جملوں کا
لغو ہونا لازم آئیگا۔ اور یہ محال ہے۔ اور اگر الگ الگ ہیں تو خدا کے کلام میں
تعدد لازم آئیگا۔ اسی پر کیا انحصار ہے بلکہ مختلف اعتبارات کے لحاظ ہزار اقسام
کے کلام خدا میں لازم آئیں گے۔ اسی طرح انہ عالم بالاعراض و انہ
عالم بالجواہر۔ یہی دو جملے ہیں انکا مفہوم ایک ہے۔ یا ہر ایک کا الگ
الگ ہے۔ اگر ایک ہے تو لازم آئیگا کہ جو شخص اعراض کا عالم ہو وہ اسی
علم کے لحاظ سے جواہر کا بھی عالم ہو۔ حالانکہ یہ غلط ہے اور اگر انکے معنی الگ
الگ ہیں تو خدا کے غیر متناہی علوم لازم آئیں گے۔ اور قدرت۔ کلام اور ارادہ
وغیرہ میں ہی ہی حال ہوگا۔ مثلاً جتنی چیزوں پر خدا قادر ہے انہیں سے ہر ایک
کے مقابل الگ الگ قدرتیں ہونگی۔ اسی طرح جس قدر اسکے معلومات ہیں
اسی قدر علوم ہی ہونگے۔ حالانکہ یہ محال ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ مثلاً قدرت
صرف ایک وصف ہے جو مختلف افراد کا سرچشمہ ہے۔ اسی طرح علم بھی ایک
وصف ہے جو مختلف انواع کا منبع ہے تو سرسے سے یہی کیوں نہ کہا جائے
کہ بجز خدا کے اور کوئی وصف نہیں۔ وہی علم۔ قدرت۔ ارادہ۔ اور حیوة
وغیرہ کا سرچشمہ ہے۔ اسی سے یہ سب اوصاف منترع ہوتی ہیں۔ اور وہی
انکا مرکز اور محل ہے۔ اسکا جواب ملاحظہ ہو۔

یہ ایک سوال ہے جس نے اسلامی دنیا کو حیرت میں ڈال دیا ہے۔ اور بڑے
بڑے جلیل القدر علما سے اسکا جواب نہ بن پڑا۔ آخر تنگ آکر انہوں نے قرآن
اور اجماع کو اپنا مستدل بنا نا چاہا۔ کہ تمام مسلمانوں کا اجماع ہو چکا ہے کہ علم
قدرت۔ اور ارادہ وغیرہ خدا کی صفات ہیں اور اسکے ساتھ قائم ہیں اور قرآن
اور احادیث میں خدا پر عالم۔ قادر اور سریدہ وغیرہ کا اطلاق کیا گیا ہے۔ اور یہ

مشتملات کے صیغے ہیں جو ذات اور وصف پر دلالت کرتے ہیں مگر فلاسفہ کے نزدیک اجماع یا نحوی اعتبارات کوئی وقعت نہیں رکھتے۔

اس سوال کا جواب وہ ہے کہ جو ہم بیان کرتے ہیں یہ امر معتزلہ اور فلاسفہ سب کو ماننا پڑے گا کہ دلائل کے رو سے خدا کے علاوہ اور چیزوں کا ثبوت بھی ملتا ہے جو خدا کے ساتھ خاص قسم کا تعلق رکھتی ہیں۔ انہی چیزوں کی وجہ سے خدا کو عالم - قادر - مرید اور حی وغیرہ کہا جاتا ہے۔ مگر خدا کے ساتھ کسی اور حیثیت کا لحاظ نہ ہوتا تو خدا پر بجز مفہوم خدا کے اور کوئی مفہوم محمول نہ ہو سکتا۔ جب یہ امر واضح ہو گیا کہ خدا کے ساتھ چند اشیا کو خاص قسم کا تعلق ہے تو انہیں میں مذاہب ہیں جنہیں سے دو تو افراط و تفریط پر مبنی ہیں۔ اور ایک مذہب جو اہل السنۃ والجماعہ کا مذہب ہے نہایت ہی درمیانی حیثیت کو لئے ہوئے افراط و تفریط سے بالکل الگ ہے۔

تفریط والا مذہب تو فلاسفہ کا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ خدا ہی تمام صفات کا مرکز ہے اور مرکز ہے۔ اسکی ذات کے درجہ میں نہ کوئی صفت ہے اور نہ کوئی موصوف ہے۔ اور بعض معتزلہ اور کرامیہ بالکل افراط کی طرف جھک گئے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ مثلاً جتنی چیزوں کے ساتھ خدا کی قدرت کو تعلق ہے اتنی ہی خدا میں قدریں موجود ہیں۔ اور حسب قدر امور کے ساتھ خدا کا علم متعلق ہوتا ہے۔ اتنے ہی خدا کے ساتھ علوم قائم ہیں۔ اسی طرح باقی صفات میں بھی وہ کثرت اور تعدد کے قائل ہیں۔

تیسرا مذہب جو کہ متوسط کہلانے کا مستحق ہے اور افراط و تفریط سے خالی ہے وہ اہل السنۃ والجماعہ کا مذہب ہے اسکی تحقیق یہ ہے کہ اختلاف کے کسی مرتبہ میں بعض چیزوں کا اختلاف ذاتی ہوتا ہے۔ جیسے حرکت اور سکون کا اختلاف اور قدرت اور علم جو ہر اور عرض کا اختلاف۔ اور بعض اشیا کا اختلاف عارضی اور خارجی تعلقات کی حیثیت سے ہوتا ہے۔ جیسے زید کے بالوں کی

سیاہی اور عمر کے بالوں کی سیاہی کا اختلاف وغیرہ وغیرہ۔ اختلافات کی ان دونوں قسموں میں نمایاں فرق ہے۔ ہر ایک شخص جانتا ہے کہ قدرت اور علم میں جو اختلاف ہے وہ زید کے بالوں کی سیاہی کے علم اور عمر کے بالوں کی سیاہی کے علم کے اختلاف سے الگ ہے۔ بلکہ ان دونوں اختلافات میں نہیں ذاتی ہے۔ قدرت اور علم کسی مفہوم کے تحت میں نہیں آسکتے۔ اور ان دونوں سیاہیوں کے علوم مطلق علم کے تحت میں ہیں۔ جن چیزوں میں ذاتی اختلاف ہوتا ہے ان چیزوں کے لئے ایک ذات یا صفت کا منبع یا مرکز ہونا درست نہیں۔ اور جن چیزوں میں دوسری قسم کا اختلاف ہے ان کے لئے ماہ الاشرار کا منبع اور مرکز ہونا ضروری ہے۔ سو اس قاعدہ کے مطابق علم۔ قدرت اور ارادہ وغیرہ یعنی خدا کی سات صفات میں چونکہ ذاتی اختلاف ہے اس لئے ان کا تعدد اور خدا سے متعاضد ہونا ضروری ہوگا۔ اور مثلاً علم کے افراد اور اسی طرح قدرت کے اوزاع ہیں۔ چونکہ عارضی اختلاف ہے اس لئے علم کے افراد کا مرکز علم اور قدرت کے افراد کا سرچشمہ قدرت ہوگی۔

معتزلہ چونکہ قدرت کے قائل نہیں اور ارادہ کو مانتے ہیں اس لئے ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ قدرت اور ارادہ میں فرق کرنے کی کیا وجہ ہے۔ اگر خدا کا بغیر قدرت کے ہونا جائز ہے تو بغیر ارادہ کے ہونے میں کیا نقصان ہے۔ اگر وہ یہ کہیں کہ قدرت اسکے ساتھ متحد ہے کیونکہ وہ بلا کسی اور چیز کی اعانت کے جمیع اشیا پر قادر ہے اور اگر ارادہ اس کا عین ہو تو جمیع امور ارادی کا ارادہ کرنا اسکے لئے ضرور ہوگا۔ اور یہ محال ہے۔ کیونکہ امور ارادی میں ایسے امور ہیں جو ایک دوسرے کی ضدیں ہیں۔ اور ضدوں کا ایک وقت میں ارادہ کرنا ناجائز ہے۔ بخلاف قدرت کے۔ کیونکہ وہ ضدوں کے ساتھ ایک وقت میں قدرت کا متعلق ہونا جائز ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جیسا خدا بغیر کسی اعانت کے قادر ہے ویسا ہی

بغیر کسی مدد کے مرید ہی ہے اور باوجود اسکے اسکا ارادہ بعض چیزوں کے ساتھ خاص اوقات میں متعلق ہوتا ہے۔ اور بعض کے ساتھ نہیں ہوتا۔ اور یہ ایسا ہی ہے جیسا تمہارے نزدیک وہ بلا کسی کی اعانت کے قادر ہے۔ مگر حیوانات کے افعال پر وہ قادر نہیں۔ جب قدرت کے خدا کے ساتھ متعلق ہونے میں اسکا بعض امور پر قادر نہ ہونا خلل انداز نہیں تو ارادہ کی عینیت میں صرف بعض اوقات میں بعض اشیاء کے ساتھ اسکے ارادے کا متعلق ہوتا کیا اثر رکھ سکتا ہے۔

فلاسفہ باقی صفات کو خدا کا عین مانتے ہیں اور کلام کو اس سے الگ تسلیم کرتے ہیں۔ ان پر دو اعتراض وارد ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ اگر انبیاء علیہم السلام کے دلوں میں الہام اور القاء کے طور پر کلمات پیدا ہو جانے سے خدا کو متکلم کہنا درست ہے تو انکے یا کسی اور چیز کے حرکت کرنے یا بولنے سے خدا کو متحرک یا آواز کنندہ کہنا بھی درست ہو گا۔ کیونکہ دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں ہے جیسے کلمات انبیاء علیہم السلام کے ساتھ قائم ہیں اور خدا کے ساتھ انکو حلول وغیرہ کا کوئی علاقہ نہیں اور نہ ہی خارج میں انکا کوئی وجود ہے۔ ویسے ہی حرکت یا آواز بھی متحرک یا آواز کنندہ کے ساتھ قائم ہے اور خدا کے ساتھ اسکو کوئی تعلق نہیں۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ عالم خواب میں جو چیزیں انسان مشاہدہ کرتا ہے وہ محض خیالی چیزیں ہوتی ہیں۔ نبوت جیسے عظیم الشان منصب کا دار و مدار اسکو قرار دینا حماقت کی دلیل ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ کیا خدا کی صفات اسکے معانی ہیں۔ تو اسکے جواب میں ہم یہ کہیں گے کہ نہ عین ہیں نہ مغایر۔ کیونکہ جب ہم اللہ کا لفظ زبان سے نکالتے ہیں تو اس سے خدا اور اسکی صفات دونوں مراد لیتے ہیں نہ فقط خدا۔ اسلئے کہ اس لفظ کا اطلاق خدا پر بغیر اسکی صفات کے درست نہیں۔ اسکی مثال یہ ہے کہ نہ یہ کہنا درست ہے کہ علم فقہ عین فقہ ہے

اور نہ یہ کہنا صحیح ہے کہ اس سے معایر ہے۔ اسی طرح زید کے اٹھ گونہ زید کا عین کہہ سکتے ہیں نہ معایر۔ اصل بات یہ ہے کہ جو چیز کسی کے نام میں شریک ہونے وہ اس کا عین کہلا سکتی ہے نہ معایر۔ ان دونوں لفظوں کا اس پر اطلاق درست نہیں ہوتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ علم فقہ انسان سے معایر ہے تو کسی حد تک یہ کہنا تو درست ہو گا مگر یہ کہنا ہرگز صحیح نہ ہو گا کہ فقہ فقہ سے معایر ہے۔ کیونکہ انسان کے مفہوم میں فقہ ماخوذ نہیں ہے اس لئے اگر فقہ کو اس سے معایر کہا جائے تو یہ کہنا درست ہے مگر فقہ کے مفہوم میں فقہ ملحوظ ہے اگر فقہ کو فقہ سے معایر کہا جائے تو یہ کہنا درست نہ ہو گا۔

جو صفات خدا کے ساتھ قائم ہیں۔ نہ یہ بات کہ کسی اور چیز کے ساتھ قائم ہوں جیسا کہ ہے وجود میں مستقل ہوں۔ معترکہ کے نزدیک چونکہ ارادہ حادث ہے اور خدا مخل حواشی نہیں اس لئے ان کے نزدیک ارادہ مستقل فی الوجود ہے یعنی کسی چیز کے ساتھ قائم نہیں۔ کیونکہ اگر کسی اور چیز کے ساتھ ارادہ قائم ہو تو اسی کو مرید بھی کہا جائیگا نہ خدا کو۔ اور کلام کے بارے میں ارادہ یہ کہتے ہیں کہ خدا کے ساتھ قائم نہیں۔ کیونکہ یہ بھی ارادہ کی مانند حادث ہے بلکہ یہ جمادات کے ساتھ قائم ہے اور ان کے ساتھ اس کا قیام خدا کو مستحکم کہنے کا ذریعہ ہے۔

خدا کے ساتھ صفتوں کے قیام کی دلیل ہماری گذشتہ تقریروں سے بخوبی معلوم ہو سکتی ہے۔ کیونکہ جہاں ہم نے دلائل کے ذریعہ خدا کا وجود ثابت کیا ہے وہاں اسکی صفتوں کو زبردست دلائل سے ثابت کیا ہے اور اسکی صفات کے ساتھ موصوف ہونے کی یہی معنی ہیں کہ یہ اس کے ساتھ قائم ہیں۔ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ اللہ جبار اور قائم بذاتہ علم کے معنی اور اس کے اللہ برین اور قائم بذاتہ ارادہ کے معنی اور اللہ لیس برین اور قائم بذاتہ ارادہ

کے معنی ایک ہی ہیں۔

جس شے کے ساتھ ارادہ قائم نہ ہو اسکو مرید کہتا ایسا ہے جیسا کسی چیز کو متحرک کہا جائے۔ اور حقیقت میں حرکت کسی اور کا فعل ہو۔ اسی طرح تکلم اسکو کہا جاتا ہے جو محل کلام ہو کیونکہ **هُوَ مَتَكَلِّمٌ** اور قائم یہ **التَّكَلُّمُ** میں معنی کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں۔ بعد اسطرح **هُوَ كَيْسٌ بِمَتَكَلِّمٍ** اور **لَمْ يَقُمْ بِذَاتِ التَّكَلُّمِ** کے ایک ہی معنی ہیں۔ اگر خدا پر **لَمْ يَقُمْ** بذات **التَّكَلُّمِ** کا اطلاق درست ہے تو **كَيْسٌ بِمَتَكَلِّمٍ** کا اطلاق ہی جائز ہوگا۔

سب سے زیادہ تعجب انگیز انکایہ دعویٰ ہے کہ وصف ارادہ کسی محل کے ساتھ قائم نہیں۔ کیونکہ کسی صفت کا بغیر محل کے موجود ہونا جائز ہے تو علم، قدرت، سیاہی اور حرکت وغیرہ کا بلا محل موجود ہونا جائز ہوگا۔ اور اگر یہ بات تھی تو کلام کی نسبت ہی اسکے بلا محل موجود ہونے کا قائل ہونا انکو ضروری تھا۔ حالانکہ اور یہ نہ کہتے کہ کلام جمادات کے ساتھ قائم ہے اور اگر کلام کے لئے سبب اسکے وصف اور عرض ہونے کے محل میں ہونا ضروری تھا تو ارادہ کا محل میں ہونا بطریق اولیٰ ضروری ہے۔

تیسرا حکم

اسکی صفتیں قدیم ہیں کیونکہ اگر حادث ہوں تو خدا کے ساتھ قائم ہونگی یا نہ۔ اگر قائم ہوں تو اسکا محل حوادث ہوتا لازماً آئیگا اور اگر قائم نہ ہوں تو خدا کا ایسی صفتوں کے ساتھ موصوف ہونا لازم آئیگا جو اسکے ساتھ غیر قائم ہیں۔ حیوۃ اور قدرت کو تو سب قدیم مانتے ہیں صرف علم اور ارادہ اور کلام کو بعض لوگ حادث کہتے ہیں اور چونکہ صفات باری تو کا قدم خدا کے محل حوادث نہ ہونے پر موقوف ہے لہذا ہم اس پر نہیں دلیلیں قائم کرتے ہیں۔

چہاں اول

جو حادث ہے وہ ممکن الوجود ہے اور خدا اقولے واجب الوجود ہے۔ اگر اسکی صفتیں حوادث ہوں تو انکا حدوث اسکے

وجوب میں ضرور خلل انداز ہوگا۔ کیونکہ امرکان اور جوہوب دو متناقض چیزیں ہیں جنکا ایک جگہ جمع ہونا محال ہے۔

اگر خدا محمل حوادث ہو تو دو باتوں سے ایک بات ضرور ہوگی
دلیل دوم یا تو یہ کہ حوادث میں ایک ایسا مرتبہ نکلیگا جس سے پہلے کوئی اور حادث نہ ہوگا۔ اور یا یہ کہ سلسلہ حوادث غیر متناہی مراتب تک چلا جائیگا اگر سلسلہ حوادث میں غیر متناہی مراتب نکلنے گئے تو لازم آئیگا کہ حوادث کے

لئے کوئی آغاز متصور نہ ہو اور یہ محال ہے۔ کیونکہ حادث وہی چیز ہو سکتی ہے جسکے وجود کا آغاز ہو۔ اور اگر کسی درجہ پر سلسلہ حوادث ختم ہو گیا۔ یعنی اخیر میں ایک ایسا حادث برآمد ہو جسکے آگے کسی اور حادث کا ہونا محال ہے تو پھر یا تو خدا کے بغیر کسی اور چیز کا یہ تقاضا ہوگا۔ اور یا خود خدا کا تقاضا ہوگا۔ یعنی خدا کی ماہیت میں یہ بات داخل ہے کہ حوادث کے ساتھ اسکا متصف ہونا محال ہے پہلی صورت محال ہے۔ اب رہی دوسری صورت۔ تو جب خدا تعالیٰ کا ازل میں حوادث کے ساتھ متصف ہونا محال ہے تو پھر کسی دوسرے وقت میں اسکا حوادث کے ساتھ متصف ہونا کیونکر جائز ہوگا۔ کیونکہ قاعدہ ہے کہ جو امر محال ہوتا ہے وہ ہمیشہ محال ہی رہتا ہے۔ اور جو ممکن ہوتا ہے وہ ہمیشہ اسی صفت پر رہتا ہے۔ دیکھو سب متفق ہیں کہ خدا رنگوں کو قبول نہیں کرتا۔ مگر اسکے معنی یہ نہیں کہ کسی دوسرے وقت میں وہ رنگوں کو قبول کر لیتا ہے۔ الغرض جو جو باتیں اس میں پائی جاتی ہیں وہ ہمیشہ کے لئے پائی جاتی ہیں۔ اور جن جن امور کا پایا جانا خدا میں محال ہے وہ ہمیشہ محال ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ تمہاری اس دلیل سے حدوث عالم کا بطلان ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ جس وقت سے عالم کا وجود ہوا ہے اس سے پہلے وقت میں بھی اسکا موجود ہونا جائز تھا۔ اور اسی طرح اس وقت سے پہلے وقت میں بھی اسکا پایا جانا جائز تھا۔ غرضیکہ ایسا کوئی وقت نہیں جس میں عالم کا موجود ہونا ممکن ہے۔

پس ثابت ہوا کہ عالم قدیم ہے۔ نواس کا جواب ہم یہ دینگے کہ عالم کا قدم تب لازم آتا کہ عالم کے لئے حدوث سے پہلے کوئی حقیقت ہوتی جو قبول یا عدم قبول حدوث کے ساتھ متصف ہوتی۔ اور پھر وہ خاصہ کہ حدوث کے ساتھ متصف ہوتی۔ مگر ہمارے نزدیک عالم خدا کا ایک فعل ہے جسکی حدوث سے پہلے کوئی حقیقت نہیں۔ ہاں معتزلہ پر یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک وجود اور عدم میں ایک درجہ ثبوت کا ہے۔ اور اس بنا پر وہ کہتے ہیں کہ عالم ازل میں درجہ ثبوت میں تھا۔ اور پھر درجہ ثبوت سے منتقل ہو کر عالم وجود میں آیا ہے۔

سوم | اگر خدا کے ساتھ کسی حادث چیز کا قیام جائز ہو تو اس سے پہلے یا اسکی خدا کے ساتھ قائم ہوگی۔ یا خدا حادث کے عدم کے ساتھ متصف ہوگا اور حادث کی خدا اور اسکا عدم قیام قدیم ہوگا۔ حادث اگر قدیم ہیں تو انکا معدوم ہونا اور حادث کا خدا کے ساتھ قائم ہونا محال ہوگا۔ کیونکہ قدیم پر کبھی عدم طاری نہیں ہو سکتا۔ اور اگر حادث ہیں تو انکے پہلے کوئی اور حادث خدا کے ساتھ قائم ہوگا۔ اور اس سے پہلے کوئی حادث نہ ہوگا۔ پس حوادث کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ ہم اسکو خدا کی صفتوں میں سے کلام اور علم کے ضمن میں ذرا وضاحت سے بیان کرتے ہیں۔

کرامیہ کہتے ہیں کہ خدا تعالیٰ ازل سے متکلم ہے اسلئے کہ وہ اپنے نام کو پیدا کرنے پر قادر ہے۔ اور جب کسی شے کو پیدا کر نیکارا وہ کرتا ہے تو پہلے اسے اندر کلمہ کن پیدا کر لیتا ہے اور پھر اسکے ذریعہ چیز مطلوبہ کو پیدا کرتا ہے۔ مگر انکے نزدیک کلمہ کن کے پیدا کرنے سے پہلے وہ ساکت ہوتا ہے اور اسکا سکوت قدیم ہے۔ اور چھپتے ہیں کہ علم حادث ہے اور اسکے وجود سے پہلے خدا غفلت کے رنگ میں تھا اور اسکی غفلت قدیم ہے۔

ہم گراتیہ اور جہمیہ سے پوچھتے ہیں کہ اگر سکوت اور غفلت دونوں قدیم
 ہیں تو انکا معدوم ہونا اور انکی جگہ کلام اور علم کا آنا محال ہوگا۔ کیونکہ ہم
 پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ قدیم پر کبھی عدم طاری نہیں ہو سکتا۔
 اگر یہ کہا جائے کہ سکوت اور غفلت عدمی چیزیں ہیں۔ کیونکہ سکوت
 کے معنی ہیں عدم علم۔ اور اعدام پر شے کا اطلاق مجازی طور پر ہوتا ہے
 ورنہ حقیقت میں اعدام کوئی چیز نہیں ہوتی۔ سو اگر سکوت اور غفلت
 کی بجائے کلام اور علم کا تحقق ہو تو اس سے قدیم چیزوں کا عدم لازم نہیں
 آتا۔ بلکہ یہ بات ہوگی کہ پہلے صرف خدا ہی تھا اور اب اسکے ساتھ دو اور
 صفتیں شریک وجود ہو گئی ہیں۔ دیکھو عالم پہلے معدوم تھا اور پھر جب
 موجود ہوا ہے تو اسکا عدم سابق اسکے موجود ہونے سے زائل ہو گیا ہے
 حالانکہ وہ قدیم تھا۔ اسکی وجہ بجز اسکے اور کیا ہے کہ عالم کا عدم سابق
 کوئی چیز نہ تھا۔ تاکہ اسکے زوال سے قدیم چیز کا زوال لازم آتا۔ اسکا
 دو طرح پر ہے۔ ایک یہ کہ یہ کہنا کہ سکوت کے معنی ہیں عدم کلام اور
 غفلت کے معنی ہیں عدم علم اور یہ دونوں اعدام قبیلہ صفات میں
 نہیں ہیں۔ یہ ایسا ہی ہے جیسا کوئی کہے کہ سفیدی نام ہے عدم سیاہ
 کا اور سکون کے معنی ہیں عدم حرکت۔ اسکی سفیدی اور سکون کی
 حقیقت نہیں حالانکہ مخالفین کے نزدیک سفیدی اور سکون دونوں
 حقائق ہیں۔ بلکہ سکون پر تو حدوث عالم کا ثبوت موقوف ہے سو جب
 سکون کے بعد حرکت کا واقع ہونا حرکت کے حادث ہونے پر دلالت کہ
 اسی طرح سکوت کے بعد کلام کا ظہور مستحکم کے حدوث پر دلالت کہ
 کیونکہ جس دلیل سے سکون کا مستقل چیز ہونا ثابت ہوتا ہے اسی
 سے سکوت اور غفلت کی واقعیت بھی ثابت ہے۔ کیونکہ جب ہم
 چیز کی دو کیفیتوں سکون اور حرکت کو ادراک کرتے ہیں تو اسوقت ہم

اس چیز کا علم بھی حاصل ہوتا ہے اور اسکی ان دو کیفیتوں کے الگ الگ ہونے کو ابھی ہم جانتے ہیں۔ مگر یہاں ایک چیز کا وجود اور ایک کا زوال والا معاملہ نہیں ہوتا۔ کیونکہ کوئی چیز اپنے آپ سے جدا نہیں ہو سکتی۔ اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ جو چیز کسی وصف کے ساتھ متصف ہو سکی قابلیت رکھتی ہے وہ وصف یا اسکی ضد سے خالی نہیں ہو سکتی اور یہ بات علم اور کلام وغیرہ سب اوصاف میں یکساں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ہم تھوڑی دیر کے لئے مان لیتے ہیں کہ مثلاً سکوت کی کوئی مستقل حقیقت نہیں بلکہ اسکے معنی میں خدا کا کلام سے خالی ہونا۔ مگر ہر ایک کو معلوم ہے کہ خالی ہونا خدا کی ایک صفت ہے اور قدیم ہے۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ قدیم خواہ ذات ہو کہ صفت عدم طاری نہیں ہو سکتا۔ اس جگہ ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہ کہ اعتراض کسی قسم کے ہوتے ہیں۔ اور جو لوگ خدا کو محل حوادث قرار دیتے ہیں انکی یہ مراد ہرگز نہیں کہ انسانوں اور حیوانوں کی مانند خداوند کریم کی ذات میں طرح طرح کے تغیرات واقع ہوتے رہتے ہیں۔ ان لوگوں کے نزدیک رنگوں، دکھوں، دروں، اور شکلوں وغیرہ سے وہ بالکل منزہ اور بری ہے۔ ان لوگوں کا صرف خدا کی صفات کی نسبت حدوث کا خیال ہے اور صفات میں سے ہی صرف ارادہ، علم اور کلام کو حادث کہتے ہیں اور حیوۃ اور قدرت کو اہل السنۃ والجماعہ کی مانند قدیم مانتے ہیں اور سمع اور بصر چونکہ علم کی قسمیں ہیں لہذا انکو بھی علم کے ساتھ شریک فی الحدوث کرتے ہیں۔ علم کو حادث کہنے والا فرقہ جہمیہ ہے۔ انکی دلیل یہ ہے کہ اب بیشک خدا کو معلوم ہے کہ عالم اسوقت سے پہلے موجود تھا۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ کیا ازل میں اسکو علم تھا کہ عالم پہلے موجود تھا۔ اگر اسکو علم تھا تو یہ علم نہیں بلکہ یہ جہل ہے۔ کیونکہ اسوقت عالم موجود نہیں تھا۔ اور اگر اسوقت اسکو یہ علم تھا بلکہ اب یعنی حدوث عالم کے بعد اسکو یہ علم حاصل ہوا ہے تو ثابت ہوا

کہ اسکا علم حادث ہے۔

جو لوگ ارادہ کو حادث کہتے ہیں انکی یہ دلیل ہے کہ اگر ارادہ قدیم ہو تو عالم کا تقدیم ہونا لازم آئیگا۔ کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ جب قدرت اور ارادہ دونوں موجود ہوں تو جس چیز کے ساتھ ارادہ متعلق ہوتا ہے وہ فوراً موجود ہوجاتی ہے۔ پھر اسکی کیا وجہ ہے کہ قدرت اور ارادہ دونوں قدیم ہیں اور نظام عالم حادث ہے۔ اسی واسطے معتزلہ کہتے ہیں کہ ارادہ حادث ہے اور بغیر محل کے موجود ہے اور کرامیہ کہتے ہیں کہ یہ حادث ہے اور خدا کے ساتھ قائم ہے اور کلام اہل سنت حادث ہے کہ یہ بعض ایسی چیزوں پر مشتمل ہے جو زمانہ ماضی کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں۔ مثلاً اِنَّا زَسَلْنَا وَحَالًا قَوْمًا۔ اب اگر کلام قدیم ہو تو خدا کا نوح کو مخاطب کرنا کیسے صحیح ہوگا جبکہ نوح اور اسکی قوم کا نام و نشان ہی نہ تھا۔ اسی طرح اگر یہ قدیم ہو تو خدا کا موسیٰ علیہ السلام کو اِخْلَعْ نَعْلَيْكَ کے ساتھ خطاب کرنا کیونکر صحیح ہو سکتا ہے۔ حالانکہ ازل میں نہ موسیٰ تھا اور نہ اسکے نعلین۔ نیز خدا کے کلام میں بعض اوامر ہیں اور بعض نواہی ہیں سو اگر اسکا کلام قدیم ہو تو نازل میں اسکا امر و نہی ہونا ماننا پڑے گا۔ اور یہ ہر ایک کو معلوم ہے کہ امر اکتاہی کے لئے مامور اور منہی کا ہونا ضروری ہے تو جب نازل میں مامور اور منہی نہیں تو وہ امر اور نہی کیسے طرح ہوگا۔ اسکا جواب ہم اس طرح دیتے ہیں کہ خدا تعالیٰ نے نازل میں جانتا تھا کہ عالم ایک وقت پیدا ہوگا اور یہ ایسا علم ہے جس میں عالم کے وجود سے پہلے اور اسکے موجود ہونے کے وقت اور اسکے پیچھے کو فرق نہیں آیا۔ یہ ایک صفت ہے جسکے ذریعہ خدا کو جب عالم موجود نہیں تھا اس طرح پر علم تھا کہ یہ زمانہ مستقبل میں ہوگا۔ اور جب یہ موجود ہوا ہے تو اسے ذریعہ اسکو اس طرح علم ہے کہ عالم اب موجود ہے اور جب کچھ زمانہ گذرا تو اسے ذریعہ خدا کو اس طرح علم ہے کہ یہ زمانہ ماضی میں موجود ہوا ہے۔ العزمن عالم میں زمانہ کے اختلاف کے اعتبار سے تغیرات پیدا ہیں۔ مگر اسکا علم حوالی کا تو

باقی رہا ہے۔ اسکو جیسا عالم کے موجود ہونے کے بعد اسکا علم ہے پہلے بھی
ایسا ہی تھا۔

اسکی مثال یہ ہے کہ فرض کرو ایک شخص کو معلوم ہے کہ زید آفتاب
نکلنے ہی اسکے پاس آئیگا۔ اور یہ علم بھی اسکو آفتاب نکلنے سے پہلے حاصل ہوا
ہے اور یہی علم زید کے آنے سے پہلے اور اسکے آنے کے وقت اور اسکے بعد
برابر باقی رہا ہے۔ ایسا نہیں ہوا کہ زید کی ان تین حالتوں کے ساتھ ساتھ
علم میں بھی تغیر و تبدل واقع ہوتا رہے۔ سو جس طرح اس صورت معروضہ
میں ایک ہی علم ہے جسکے ذریعہ زید کی تینوں حالتوں کا انکشاف ہوتا ہے
اسی طرح خدا کے ساتھ بھی ازل سے وصف علم قائم ہے جس میں زمانہ کے تغیرات
سے کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا۔ اور اسی وصف کے ذریعہ خدا کو ہر حال میں کائنات
عالم کا احساس رہتا ہے اور انہیں خواہ ہزاروں انقلاب واقع ہوں۔ اسکی
حالت میں کوئی فرق نہیں آتا۔ سمع اور بصر کو بھی اسی پر قیاس کر لینا چاہئے۔ کیونکہ یہ
دونوں ہی ایسی صفتیں ہیں جنکے ذریعہ مرئی اور مسموع کا انکشاف ہوتا ہے۔ مگر
اس میں حدوث کو کوئی دخل نہیں۔ بلکہ وصف علم کی مانند یہ دونوں ہی قدیم ہیں
ماں مرئی اور مسموع بیشک حادث ہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ ایک چیز کا اختلاف جو اسکے مختلف ازمینہ میں متحقق
ہونے کے لحاظ سے اسکو لاحق ہو وہ اس اختلاف ذاتی سے زیادہ نہیں ہوتا
جو اشیاء کی ذاتوں میں ہوتا ہے۔ اور جب جہمیہ کے نزدیک یہ مسلم ہے کہ
اگرچہ خدا کے معلومات متعدد اور باہم مختلف ہیں۔ مگر ان تمام کو خدا تعالیٰ
ایک ہی وصف علم سے ادراک کرتا ہے تو اس امر کے تسلیم کرنے سے کیوں
بغلیں جہاں نکتے ہیں کہ وہ ہی وصف علم خدا کے ساتھ قائم ہو اور اسی کے ذریعہ
خدا تعالیٰ جہان کو خواہ وہ کروڑوں رنگ بدلے جانتا ہو۔

نیز جہمیہ پر ایک اور زبردست اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ جیسا وہ کہتے

ہیں۔ اگر یہ حادثہ کے ساتھ اسکے علم کا حادثہ ہونا ضروری ہو تو ہم پوچھتے ہیں کہ یہ علم بھی خدا کو معلوم ہے یا نہیں۔ اگر نہیں تو اس پر ایک سخت تباحث لازم آئیگی۔ وہ یہ کہ یہ حادثہ ہے مگر خدا کو اس کا علم نہیں۔ اور جب وصف علم حالہ کہ اسکو خدا کی ذات کے ساتھ ایک خاص قرب حاصل ہے خدا کو مجہول ہے تو جو چیزیں خدا سے بالکل مبائن ہیں اگر وہ خدا کو معلوم نہ ہوں تو اس میں کیا تباحث ہوگی۔ اور اگر معلوم ہے تو دو باتوں میں سے ایک بات ہوگی۔ یا تو اسکے معلوم ہونے کے لئے کسی اور علم کی ضرورت ہوگی اور اسکے لئے کسی اور کی احتیاجی ہوگی۔ اور یا یہ ہوگا کہ اسی علم کے ذریعہ خدا نے حادثہ کو خود علم معلوم کیا ہے۔ اگر پہلی بات ہے تو معلوم کا غیر قتنا ہی ہونا لازم آئیگا اور یہ محال ہے۔ باقی رہی دوسری بات یعنی اسی ایک ہی وصف علم کے ذریعہ حادثہ اور خود اسکی ذات کو خدا نے معلوم کیا ہو۔ سو جب ایک ہی وصف کا دو چیزوں کے ادراک کا باعث ہونا جہتہ کے نزدیک جائز ہے تو اس بات کو کیوں نہیں مان لیتے کہ اسی ایک ہی وصف کے ذریعہ خدا تعالیٰ جہان کو پہلے ہی جانتا تھا اور اب بھی جانتا ہے اور آئندہ بھی اسکو ایسا ہی علم رہیگا۔

معتزلہ جو ارادہ کو حادثہ کہتے ہیں ان سے ہم پوچھتے ہیں کہ اسکے حدوث سے پہلے کوئی اور ارادہ تھا جسکے ذریعہ یہ پیدا ہوا ہے۔ یا یہ بلا ارادہ پیدا ہوا ہے دوسری بات تو صریحاً باطل ہے۔ کیونکہ کوئی حادثہ بدوں ارادہ کے حادثہ نہیں ہو سکتا۔ اور اگر اس سے پہلے کوئی اور ارادہ تھا تو اس سے پہلے بھی کوئی اور ارادہ ہوگا۔ یہ تسلسل ہے جو محال ہے۔

اب رہے گرامیہ۔ سوانیر بھی وہی اعتراض وارد ہوتا ہے جو معتزلہ پر ہم نے کیا ہے۔ کیونکہ انکے نزدیک خدا جب کسی چیز کو پیدا کرنے لگتا ہے تو پہلے اپنے اندر کوئی چیز پیدا کر لیتا ہے اور اسکے ذریعہ چیز مطلوبہ کو پیدا کرتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ خاص وقت میں اپنے اندر ایک چیز کو پیدا کرنے کی کونسی چیز

علت ہے۔ ظاہر ہے کہ اسکی علت کوئی اور چیز ہوگی۔ پھر اس میں سلسلہ کلام چلیگا تو تسلسل پر پات ختم ہوگی۔ بعض کرامیہ جو یہ کہتے ہیں کہ وہ چیز جسکو خدا نے جہان کے پیدا کرنے سے پہلے اپنے اندر پیدا کیا ہے کلمہ کُن ہے۔ یہ تین وجوہ سے قابل تسلیم نہیں۔

ایک یہ کہ کلمہ کُن ایک آواز ہے اور آوازوں کا خدا کے ساتھ قیام ناجائز ہے۔ اور ایک یہ کہ یہ کلمہ ہی جہان کی مانند حادث آیا۔ اسکے لئے کسی اور قول کی ضرورت ہے یا نہ۔ اگر نہیں تو جہان کے لئے بھی کسی اور چیز کے تقدیم کی ضرورت نہ ہوگی۔ اور اگر اسکے لئے کسی اور قول کی ضرورت ہوئی تو وہ ہی اسکی طرح حادث ہے۔ اسکے لئے کسی اور قول کا ہونا ضروری ہوگا۔ پھر اسکو کسی تیسرے قول کی اور اسکو چوتھے قول کی ضرورت ہوگی۔ اسی طرح سلسلہ احتیاج سے تسلسل لازم آئیگا۔ اور وہ محال ہے۔

ایسے بیوقوفوں کے ساتھ خطاب کرنا ہی ناجائز ہے جنکا یہ مذہب ہو کہ اگر ایک حادث کے مقابلہ کلمہ کُن ہے۔ کیونکہ جب حادث غیر متناہی ہیں تو غیر متناہی آوازوں کا خدا کے ساتھ قائم ہونا تسلیم کرنا پڑیگا۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ جب کُن کے ذریعہ خدا نے جہان کو اپنا مخاطب بنایا تھا اسوقت جہان معدوم تھا یا موجود تھا۔ اگر معدوم تھا تو مخاطب کسکو بنایا۔ مخاطب وہ چیز ہو سکتی ہے جو ذمی شعور اور موجود ہو اور اگر موجود تھا تو موجود کو موجود کرنے کے کیا معنی ہونگے۔ خدا کا تو اس قول اِذَا ارَدْنَا نَلْقُوْكَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ سے صرف اپنی قدرت کاملہ کا اظہار مقصود ہے اور بس۔

کلام ہی علم اور ارادہ کی طرح قدیم ہے۔ اور جنہوں نے خدا کے اس قول اِخْلَعْ تَعْلِيْقًا اور اِنَّا ارْسَلْنَا نُوْحًا سے اسکا حادث ثابت کیا ہے انہوں نے کلام لفظی اور کلام نفسی میں فرق نہیں کیا۔ یا وہ کلام نفسی سے بے خبر ہیں

ان دو جملوں سے کلام لفظی کا حدوث بیشک ثابت ہوتا ہے۔ مگر کلام لفظی کا حدوث ہرگز ثابت نہیں ہوتا۔ کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ خدا تعالیٰ کے ساتھ حضرت نوح کو نبی بنا کر بھیجنے کی خبر قائم ہے جسکے معہرین مختلف ہیں۔ جب حضرت نوح پیدا نہیں ہوئے تھے۔ یا پیدا ہوئے تھے مگر عہدہ نبوت کے ساتھ ممتاز نہیں کئے گئے تھے اسوقت اسکی تعبیر اِنَّا نُرْسِلُكَ کے ساتھ کی جاتی تھی اور جب نبی بنا کر دنیا میں آئے تو اِنَّا ارْسَلْنَاكَ کے ذریعہ اسکی تعبیر کی گئی۔ نو من اعتبارات اور تعبیرات مختلف ہیں اور معبر عنہ میں کوئی تعبیر نہیں کیونکہ وہ صرف حضرت نوح کے نبی بنا کر بھیجنے کی خبر ہے جو انکے نبی ہونے سے پہلے اور پیچھے ایک ہی حالت پر ہے۔ فرق صرف اتنا ہے۔ انکے نبی ہونے سے پہلے اسکی تعبیر اِنَّا نُرْسِلُكَ سے اور انکے نبی ہونے کے بعد اِنَّا ارْسَلْنَاكَ سے کی گئی ہے مگر عنوانات کے اختلاف سے معنوں میں اختلاف نہیں واقع ہوتا۔

اسی طرح اِخْلَعْ نَعْلَيْكَ امر پر دلالت کرتا ہے۔ اور امر کے معنی ہر اقتضار اور طلب جو امر کی ذات کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ اور انکے قائم ہونے کے لئے مامور کا موجود ہونا ضروری نہیں۔ بلکہ مامور کے موجود ہونے سے پہلے ہی اقتضار اور طلب کا امر کے ساتھ قائم ہونا جائز ہے۔ اور جب مامور موجود ہوتا ہے تو اسی پہلی اقتضار اور طلب کے سبب سے وہ مامور ہوتا ہے اور دوبارہ مینہ امر کے ذریعہ اقتضار اور طلب کی ضرورت نہیں ہوتی۔

جس شخص کے گھر لڑکا نہ ہو اسکے دل میں یہ اقتضار ہوتی ہے کہ اگر میرے ماں لڑکا پیدا ہو تو میں اسکو علم پڑاؤں گا۔ اور وہ اپنے دل ہی میں لڑکے کی تصور کر کے اسکو کہتا ہے اَطْلُبُ الْعِلْمَ۔ سو اگر اسکے گھر لڑکا پیدا ہو۔ اور اسکے ساتھ عقل اور شعور بھی رکھتا ہو۔ تندرست بھی ہو۔ اور اسکو معلوم بھی ہو جائے کہ میرے باپ کی خواہش ہے کہ میں پڑھوں تو صرف اتنی ہی بات سے وہ

جان جائیگا کہ میں باپ کی طرف سے پڑھنے کے بارہ میں مامور ہوں۔ اور اس بات کو معلوم کرنے کے لئے اسکو اس امر کی ضرورت نہ ہوگی کہ اسکا باپ صیغہ امر کے ذریعہ اپنی خواہش ظاہر کرے۔ مگر چونکہ عموماً لڑکوں کو بدوں ایسے لفظوں کے جو انکے باپوں کے مقتضیات پر دلالت کریں انکے مقتضیات کا علم نہیں ہوتا۔ لہذا انکو اس علم کے لئے لفظوں کی ضرورت پڑتی ہے۔ اسی طرح امر خدا کے ساتھ قائم ہے اور قدیم ہے۔ اور اس پر دلالت کے الفاظ حادث ہیں مگر مامور کا موجود ہونا ضروری نہیں۔ صرف امر کے لئے مامور کا تصور کافی ہے ہاں بیشک مامور کا ممکن ہونا امر کے لئے شرط ہے۔ اگر وہ مستحیل الوجود ہو تو مامور نہیں بن سکتا۔ اور ہم یہی نہیں کہتے کہ خدا کے ساتھ ایسے افعال کی اقتضار اور طلب قائم ہے جنکا وجود محال ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ تمہارے نزدیک خدا تعالیٰ ازل میں آم اور نا ہی تھا یا نہیں۔ اگر کہو کہ تھا تو جب اسوقت مامور اور منہی نہیں تھے تو وہ آم اور نا ہی کس چیز کے مقابلہ میں تھا۔ اور اگر نہیں تھا تو ثابت ہوا کہ اسکا آم اور نا ہی ہونا حادث ہے۔ اور یہی ہمارا مدعا ہے۔ تو اسکا جواب ہم یہ دینگے کہ یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ اقتضار اور طلب خدا کے ساتھ قائم ہیں۔ اور انکے قیام کے لئے مامور کا موجود ہونا ضروری نہیں۔ تو اس سوال کے یہ معنی ہوتے کہ مامور اور منہی کے وجود سے پہلے لفظ آم اور نا ہی کا اطلاق خدا پر جائز ہے یا نہیں۔ یہ ایک لفظی بحث ہے جس سے نفس مطلب پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا۔ اور یہی لفظی جھگڑوں کے درپے ہونا اہل علم کے شایان شان ہے مگر تاہم اسکے متعلق ہم کچھ لکھنا چاہتے ہیں۔

مامور اور منہی کے وجود سے پہلے آم اور نا ہی کا اطلاق خدا پر جائز ہے۔ جیسے مقدر کے موجود ہونے سے پہلے خدا پر لفظ قادر کا اطلاق جائز ہے۔ اس لفظ کے اطلاق کے لئے انکے نزدیک مقدر کا موجود ہونا ضروری نہیں۔

بلکہ اس کا ممکن اور متصور ہونا کافی ہے۔ اسی طرح امر اور نہی کے اطلاق کے لئے بھی انکو مناسب تھا کہ کہتے کہ مامور اور منہی کا وجود ضروری نہیں بلکہ اس کا ممکن اور متصور ہونا کافی ہے۔ اور جیسے موجود شے کے ساتھ علم متعلق ہوتا ہے ویسے معدوم کے ساتھ بھی متعلق ہو سکتا ہے۔ بلکہ ایک اور بات یہ ہے کہ جیسے لفظ امر مامور کا تقاضا کرتا ہے ویسے مامور پہ کا ہی تقاضا کرتا ہے اور مامور پہ موجود نہیں ہوتا بلکہ اس کا معدوم ہونا شرط ہے۔ دیکھو جب ایک شخص اپنے لڑکے کو مرتے وقت کسی اچھے کام کرنے کا وصیت کے طور پر امر کرتا ہے اور جب وہ لڑکا اپنے باپ کے مرنے کے بعد اسکی وصیت کے مطابق عمل کرتا ہے تو کہا جاتا ہے اس نے اپنے باپ کا امر بجالایا ہے حالانکہ اس وقت نہ امر ہے اور نہ امر۔ اور وصیت کے وقت مامور پہ کا وجود نہیں تھا۔ مگر باوجود اسکے یہ کہنا جائز ہوتا ہے کہ وہ باپ کا امر بجالایا ہے۔ سو جب امر کا اطلاق خدا پر مامور پہ کے وجود کا مقتضی نہیں ہوتا۔ اور اسی طرح مامور کا بجالانا امر اور امر کے موجود ہونے کا تقاضا نہیں کرتا تو مامور کے موجود ہونے کا تقاضا کیونکر کرے گا۔

چوتھا حکم | ان سات صفتوں سے جو صیغے مشتق ہوتے ہیں وہ خدا پر حمل متعارف کے طور پر محمول ہوتے ہیں۔ یعنی خدا زندہ ہے۔ قدرت والا ہے۔ جاننے والا ہے۔ سننے والا ہے۔ دیکھنے والا ہے۔ کلام کرنے والا ہے۔ اور دوسرے لفظوں میں خداحی ہے۔ قادر ہے۔ عالم ہے۔ سمیع ہے۔ بصیر ہے۔ مشکلم ہے۔

اور جو صیغے اسکے افعال سے مشتق ہوتے ہیں۔ مثلاً رزق دینا پیدا کرنے والا۔ عزت دینے والا۔ ذلت دینے والا۔ اور دوسرے لفظوں میں رازق۔ خالق۔ معزز۔ مذل۔ انکے محمول ہونے میں اختلاف ہے۔ اصل یہ ہے کہ حسب قدر مشتقات خدا پر محمول ہوتے ہیں وہ چار قسم ہیں۔

(۱) جو صرف خدا کی ذات پر دلالت کرتے ہیں۔ جیسے موجود۔ اس قسم کے مشتقات کے خدا پر محمول ہونے میں سب کا اتفاق ہے۔

(۲) جو خدا پر ہی دلالت کرتے ہیں اور علاوہ اسکے عدمی وصف ہی سمجھا جائے جیسے قدیم۔ باقی۔ واحد اور غنی۔ کیونکہ قدیم کے معنی ہیں وہ ذات جس سے پہلے عدم نہ ہو۔ اور باقی کے معنی ہیں جس پر عدم طاری نہ ہو۔ اور واحد کے معنی ہیں جس کا شریک نہ ہو اور غنی کے معنی ہیں جو کسی کا محتاج نہ ہو۔ یہ مشتقات ہی ازل سے واجبہ محمول ہوتے ہیں۔ کیونکہ جو صفات خدا میں نہیں پائی جاتیں وہ ہمیشہ نہیں پائی جاتیں۔

(۳) جو خدا پر ہی اور وجودی صفتوں پر ہی دلالت کرتے ہیں۔ جیسے حی۔ قادر۔ مشکلم۔ مرید۔ سمیع۔ بصیر۔ عالم۔ امرناہی وغیرہ۔ جن لوگوں کے نزدیک خدا کی صفتیں قدیم ہیں ان کے نزدیک اس قسم کے مشتقات ہی ازل سے ابد تک اسپر محمول ہیں۔

(۴) جو خدا پر ہی دلالت کرتے ہیں اور اسکے افعال پر بھی۔ جیسے جواد۔ رزاق۔ خالق۔ معزز۔ مدد۔ وغیرہ۔ اس قسم کے مشتقات میں اختلاف ہے بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ ہی خدا پر ازل میں محمول تھے۔ کیونکہ اگر اس وقت انکا محمول ہونا نا جائز ہو بلکہ بعد میں محمول ہوں تو خدا میں تغیر لازم آئیگا۔ اور یہ محال ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ ازل میں خدا پر یہ مشتقات محمول نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ مثلاً خالق کے محمول ہونے کے یہ معنی ہیں کہ خدا نے کسی چیز کو پیدا کیا ہے اور جب ازل میں کسی شے کو اس نے پیدا ہی نہیں کیا تو پھر وہ خالق کیونکہ کہلا سکتا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ تلوار جب اپنی میان میں ہوتی ہے تو اس وقت بھی اسپر صارم (کاٹ دینے والی) کا اطلاق درست ہوتا ہے۔ اور جب اس سے کسی چیز کو کاٹا جاتا ہے تو بھی صارم اسپر محمول ہوتا ہے مگر دونوں صورتوں میں فرق ہوتا ہے۔ جب تلوار میان میں تھی تو صارم بالقول

تہی اور جب اس سے کوئی چیز کاٹی گئی ہے تو صارم بالفعل ہے۔ اسی طرح جب پانی کوزہ میں ہوتا ہے تو یہی اور جب پیا جاتا ہے تو یہی اسپر مروتی (پیا پس بچھانے والا) صادق آتا ہے۔ مگر جب کوزہ میں ہوتا ہے تو مروتی بالقوہ ہوتا ہے اور دوسری صورت میں بالفعل۔ تلوار پر جب وہ میان میں ہوتی ہے اور پانی پر جب وہ کوزہ میں ہوتا ہے صارم اور مروتی کے اطلاق کے معنی یہ ہیں کہ تلوار اور پانی میں کاٹنے اور سیراب کرنے والی صفت موجود ہے اگر تلوار سے کاٹنا اور پانی سے سیراب کرنا وقوع پذیر نہیں ہوا تو اس میں تلوار اور پانی کا کوئی تصور نہیں بلکہ اس شخص کا تصور ہے جس کے ہلک یا تصرف میں یہ دونوں ہیں۔ تو جس اعتبار سے تلوار پر جب وہ میان میں ہوتی ہے صارم کا اطلاق ہوتا ہے اسی اعتبار سے ازل میں خدا پر خالق کا اطلاق ہوتا ہے اسی اعتبار سے خدا پر جبکہ اس نے جہان کو پیدا کیا ہے خالق کا اطلاق ہوگا۔ غرض یہ کہ ازل میں خدا خالق بالقوہ تھا اور اب خالق بالفعل ہے پس ثابت ہوا کہ جن لوگوں نے خدا پر ازل میں اس قسم کے مشتقات کے اطلاق کو ناجائز قرار دیا ہے۔ انہوں نے دوسرے معنی مراد لئے ہیں اور جنہوں نے جائز کہا ہے انہوں نے پہلے معنی ارادہ کئے ہیں۔

تیسرا باب

خدا کے افعال میں

اس باب میں ہم سات دعاوی ثابت کریں گے (۱) جائز تھا کہ احد تعالیٰ اپنے بندوں کو عبادت کی تکلیف نہ دیتا۔
(۲) ایسے کاموں کی تکلیف دیتا جو انکی طاقت سے باہر ہوتے۔

(۳) یہ بھی جائز ہے کہ وہ بغیر کسی کے اپنے بندوں کو عذاب دے۔

(۴) خدا پر واجب نہیں کہ انکے لئے جو مفید امور ہیں انکی رعایت رکھے۔

(۵) نیکی کے عوض ثواب دینا اور برائی کے عوض عذاب دینا اسکے لئے

واجب نہیں۔

(۶) بندوں پر صرف عقل سے کوئی چیز واجب نہیں ہوتی۔ بلکہ شریعت

کے ذریعہ امور واجب ہوتے ہیں۔

(۷) خدا کے لئے نبیوں کا بھیجنا واجب نہیں۔

ان سات دعاوی کا دار مدار واجب حسن اور قبح کے معانی

سمجھنے پر ہے۔ اور جب تک ان تین مفہوموں کے ہر ایک پہلو کو اچھی

طرح سوچ نہ لیا جائے ان دعاوی کا ثابت کرنا غیر ممکن ہے۔ کئی ایک

فضلاء نے اس امر میں کہ کیا عقل کسی چیز کے حسن اور قبح کو معلوم کر سکتی ہے

یا نہیں۔ اور اس امر میں کہ عقل بغیر شرع کے آدمیوں پر کئی ایک امور واجب

کر سکتی ہے یا نہ۔ بہت کچھ حصہ لیا ہے۔ مگر اس وجہ سے کہ وہ واجب حسن

اور قبح کے معانی اور انکی اصطلاحات کے اختلاف کی تک تک نہ پہنچے

تھے کسی صحیح اور متفق علیہ نتیجہ پر نہ پہنچ سکے۔ اسلئے ہم مناسب سمجھتے

ہیں کہ انکے معانی اور اصطلاحات پر کسی قدر روشنی ڈالیں تاکہ ہمکے اپنے

دعاوی کے ثابت کرنے میں سہولت ہو۔ اس جگہ ہمکو ان چھ لفظوں کے

معنوں کو بیان کرنا ضروری ہے۔ واجب۔ حسن۔ قبح۔ عیب۔ سفہ۔ حکمت

کیونکہ انکے معانی نہ جاننے سے لوگوں کو دھوکا لگ جاتا ہے۔

کے معنی ہیں وہ کام جسکا کرنا ضروری ہو۔ قدیم چیز کو ہی واجب

واجب کہا جاتا ہے۔ آفتاب جب غروب ہو جاتا ہے تو اسپر واجباً

اطلاق ہوتا ہے۔ ایسے فعل کو واجب نہیں کہا جاتا جسکا کرنا نہ کرنے پر ترجیح

نہ رکھتا ہو۔ اور اگر ترجیح بھی رکھتا ہو۔ مگر جب تک ایک خاص قسم کی ترجیح

اسکے کرنے میں نہ ہو۔ صرف ادنیٰ سی ترجیح پر جو اولیت کے درجہ میں ہو سکو واجب نہیں کہا جاسکتا۔

یہ ہر ایک شخص جانتا ہے کہ بعض ایسے افعال ہیں کہ انکے نہ کرنے پر ضرر لاحق ہوتا ہے یا لاحق ہونیکا احتمال ہوتا ہے۔ اور ضرر یا دنیا میں ہوگا یا آخرت میں۔ نیز یا خفیف ہوگا یا سخت جس کا برداشت کرنا ناممکن ہوگا۔

جس فعل کے نہ کرنے پر معمولی ضرر ہوتا ہے اسکو واجب نہیں کہا جاسکتا کیونکہ جس شخص کو پیاس ہو اگر وہ جلد پانی نہ پئے تو اسکو معمولی ضرر لاحق ہونے کا احتمال ہے مگر یہ نہیں کہا جاتا کہ اسکے لئے پانی پینا واجب ہے۔ اسی طرح جن افعال کے نہ کرنے سے ضرر نہیں ہوتا مگر انکے کرنے پر بہت فائدہ ہوتا ہے انکو واجب نہیں کہا جاتا۔ مثلاً تجارت کرنے اور نفل پڑھنے سے فائدہ ہے اور انکو ترک کرنے سے کوئی نقصان نہیں ہوتا۔ مگر تجارت کرنا اور نفل پڑھنے واجب نہیں۔ واجب وہی فعل ہوتا ہے جسکے نہ کرنے پر ظاہر نقصان ہو۔ سو اگر نقصان عاقبت میں ہو اور ہمیں شرع کے ذریعہ اس بات کی اطلاع ہوئی ہو تو اسکو بھی ہم واجب کہیں گے۔ اور اگر دنیا میں ہو اور ہم عقل کے ذریعہ اسکے نہ کرنے پر جو نقصان لاحق ہوتا ہے معلوم کیا ہو تو اسکو بھی کہہ دیا جائے۔ کیونکہ جو شخص شرع کا معتقد نہیں وہ بھی کہہ گا کہ جو بھوک سے مر رہا ہو۔ اگر اسکو روٹی بچائے تو روٹی کا کہنا اسکو لئے واجب ہے۔

اس تقریر سے آپ کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ واجب کے دو معنی ہیں ایک یہ کہ اسکی ترک پر دنیا میں ضرر لاحق ہو۔ اور ایک یہ کہ آخرت میں نقصان اٹھائے۔ مؤخر الذکر ہمارا مقصود بالذات ہے۔ لفظ واجب کہہ ہی تیسرے معنی پر ہی بولا جاتا ہے۔ وہ یہ کہ جسکے عدم وقوع پر محال لازم آئے۔ مثلاً خدا کو معلوم ہے کہ فلاں چیز فلاں وقت میں واقع ہوگی۔ اب اسکا اسوقت میں

موجود ہونا واجب ہے۔ ورنہ معاذ اللہ خدا کا جاہل ہونا لازم آئیگا۔ اور یہ محال

حسن قبیح عبت سلف
فعل تین قسم کے ہوتے ہیں۔ (۱) جو فاعل
کی خواہش کے موافق ہوں (۲) جو اسکے مخالف

ہوں (۳) نہ انکے کرنے پر کوئی فائدہ ہو۔ اور نہ انکی ترک پر کوئی نفع ہو۔

جو فعل فاعل کی خواہش کے مطابق ہو وہ اسکے حق میں حسن کہلاتا ہے۔ اور

جو مخالف طبع ہو وہ قبیح اور جو نہ اسکے مخالف ہے نہ موافق وہ عبت کہلاتا ہے

عبت کے فاعل کا نام عابت ہے اور کبھی اسے سفید بھی کہا جاتا ہے۔ اور

قبیح کے فاعل کا نام سفید ہے۔ سفید کا لفظ اگرچہ عابت کے معنی میں بھی

استعمل ہوتا ہے مگر زیادہ تر اس میں مستعمل ہوتا ہے۔ مگر یہ ایک ہی فاعل

کی نسبت تحقیق ہے۔ اور بہت دفعہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی فعل ایک

شخص کو اچھا معلوم ہوتا ہے اور دوسرے شخص کو برا لگتا ہے۔ اب وہ فعل

پہلے شخص کی نسبت حسن اور دوسرے کی نسبت قبیح کہلائیگا۔ کیونکہ حسن

اور قبیح اصنافی امور ہیں جنہیں طبائع کے اختلاف کی وجہ سے بہت کچھ اختلاف

ہے۔ اور اسی لئے کوئی شخص حسن اور قبیح کا صحیح معیار نہیں قائم کر سکتا۔

مختلف طبائع تو درکنار ایک ہی شخص ایک وقت میں ایک فعل کو اپنے لئے

ستحسن خیال کرتا ہے اور دوسرے وقت میں اسی کو قبیح سمجھنے لگتا ہے۔ بلکہ

ایک ہی وقت میں ایک اعتبار سے ایک فعل کو مستحسن اور دوسرے اعتبار سے

قبیح خیال کرتا ہے۔ تو وہ ایک ہی فعل حسن بھی ہوتا ہے اور قبیح بھی ہوتا ہے

بطینت شخص زنا کو حسن سمجھتا ہے اور اسکو اپنی اعلیٰ درجہ کی کامیابی خیال

کرتا ہے۔ اور اگر کوئی شخص اسکا پر راز ظاہر کر دے تو اسکو چغلی اور غمازی

خیال کرتا ہے۔ مگر ایک نیک طینت اور متقی شخص اسکو حسن تصور کرتا ہے۔

اسی طرح اگر کوئی شخص کسی بادشاہ کو قتل کرے تو بادشاہ کے دشمن اسکے اس

فعل کو حسن کہینگے اور اسکے احباب اور دوستوں کے نزدیک مستہجن اور قبیح

متصور ہوگا۔

بعض آدمی گندمی رنگ کو خوبصورتی کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ اور بعض کو سفید سرخی مائل پسند ہوتا ہے۔ اول الذکر گندمی رنگ کو حسن اور سفید کو قبیح کہیں گے اور مؤخر الذکر سفید سرخی مائل کو حسن اور گندمی کو قبیح خیال کریں گے۔ پس ثابت ہوا کہ حسن اور قبیح امور اضافی میں سے ہیں۔ جب یہ بات آپ کو ذہن نشین ہوگئی تو واضح ہو کہ لفظ حسن میں تین اصطلاحات ہیں۔ بعض لوگوں کے نزدیک حسن وہ فعل ہے جو موافق طبع ہو۔ خواہ دنیا سے تعلق رکھتا ہو اور خواہ آخرت سے۔ اور بعض کے نزدیک وہ فعل ہے جو طبع کے موافق اور آخرت سے متعلق ہو (اہل حق کے نزدیک یہی حسن ہوتا ہے) اور قبیح ہر ایک فریق حسن کے مقابل ہوگا حسن کا پہلا معنی دوسرے معنی سے عام ہے اور پہلے معنی کے لحاظ سے بعض بیوقوف لوگ جبکہ خدا کے افعال کو اپنی خواہشوں کے مطابق نہیں پاتے۔ انکو قبیح کہنے لگ جاتے ہیں۔ اسی واسطے بعض دفعہ آسمان اور زمانہ کو گالیاں دیتے ہیں حالانکہ وہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ جو کرتا ہے خدا تعالیٰ کرتا ہے۔ بیچارے آسمان اور زمانہ کو کچھ دخل نہیں۔

اور تیسری اصطلاح اس میں یہ ہے کہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ خدا کے سب افعال حسن ہیں جو وہ کرتا ہے اس میں ضرور کوئی حکمت ہوتی ہے۔ اور جس طرح وہ چاہتا ہے اپنے ملک میں تقویت کرتا ہے۔ اسکو کوئی بڑی سے بڑی طاقت روک نہیں سکتی۔

کے دو معنی ہیں (۱) امور کے نظم و نسق اور ان کے مخفی اسرار
حکمت احاطہ کرنا اور یہ خیال کرنا کہ انکو کس طرح ترتیب دیا جائے تاکہ
 ثابت مطلوبہ تک آسانی سے رسائی ہو سکے۔ (۲) احاطہ مذکورہ کے باوجود
 امور کی ترتیب اور ان کے نظم و نسق اور انہیں سلسلہ انتظام قائم کرنے پر قدرت

ہونا۔ جب کسی شخص کو حکیم کہا جاتا ہے تو کبھی پہلے معنی کے لحاظ سے اور کبھی دوسرے معنی کے اعتبار سے اس پر حکیم کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ جب پہلے معنی کے لحاظ سے کسی پر حکیم کا اطلاق ہوتا ہے تو اس وقت حکیم حکمت یعنی علم سے مشتق ہوتا ہے۔ اور دوسرے معنی کے لحاظ سے معمول ہونے وقت حکمت یعنی ترتیب اور نظم و نسق سے مشتق کیا جاتا ہے۔

جب آپ کو ان اچھے الفاظ کے معنی اور انکی اصطلاحات معلوم ہو گئیں تو ہم یہاں پر چند مغالطوں کا ذکر کر دینا ہی مناسب سمجھتے ہیں جنکے معلوم ہونے سے آپ بہت سے ایسے شکوک و شبہات سے بچ جائینگے جو اکثر لوگوں کو سو جھٹتے ہیں۔ اور وہ ایسے پیر پھیر میں آجاتے ہیں کہ اصلیت کا سمجھنا انکو بہت مشکل ہو جاتا ہے۔

مغالطہ اول انسان کبھی ایسی چیز کو قبیح کہہ دیتا ہے جو اسکی مخالف طبع ہو اور اگرچہ کئی ایک طبائع کے موافق ہو۔ اسکی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ اسکو قبیح کہنے میں دوسروں کی مقتضیات کا خیال نہیں کرتا۔ اور وہ ایسا کرنے میں مجبور ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ ہر ایک انسان اپنی دہن میں لگا ہوا ہے۔ وہ اپنی ہی مرضی کو مستحسن سمجھتا اور دوسروں کے مقتضیات کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔ اور بعض اوقات اسکو قبیح لعینہ کہہ دیتا ہے۔ اسکا سبب یہ ہوتا ہے کہ وہ چیز مخالف طبع ہونے کے باعث اسکو نزدیک قبیح ہوتی ہے اور وہ یہ سمجھتا ہے کہ جو چیز میری طبع کے مخالف ہے وہ دنیا کی طبائع کے بھی مخالف ہے اور اسکی جبلت میں قبیح ہے اسی وجہ سے اسکو علی الاطلاق قبیح کہہ دیتا ہے۔ یہ شخص اسکو قبیح کہنے میں تو حق بجانب ہوتا ہے مگر اسکو علی الاطلاق قبیح قرار دینے میں اس سے غلطی ہو گئی ہے اور اسکا منشا بچاؤ اسکے اور کوئی نہیں کہ اس نے دیگر طبائع سے قطع نظر کر کے صرف اپنی طبیعت کے مقتضی پر ہی اپنی نظر کو محدود رکھا ہے بلکہ اس نے اس معاملہ میں اپنے بعض حالات

کو بھی نظر انداز کر دیا ہے کیونکہ یہ ایک ہی چیز کو ایک وقت قبیح خیال کرتا ہے اور دوسرے وقت اُسکی حسن سمجھتا ہے۔
مغالطہ دوم | انسان ایسی چیز کو جو عام طور پر اسکی طبع کے مخالف ہے حلے
 الاطلاق قبیح کہہ دیتا ہے۔ حالانکہ وہ چیز بعض صورتوں میں
 نہایت مستحسن اور موافق اسکی طبع کے ہوتی ہے۔ اسکی وجہ یہ ہوتی ہے کہ عام
 حالات کا اسکی طبع پر غلبہ ہوتا ہے جسکی وجہ سے اُن نادار قلیل الوقوع حالتوں
 کی طرف سے بالکل ہی اسکو اجنبیت ہو جاتی ہے۔ مثلاً جھوٹ چونکہ عموماً
 انسانی طبع کے مخالف ہوتا ہے اسلئے اسکو عام طور پر قبیح کہا جاتا ہے۔
 حالانکہ بعض خاص موقعوں میں جھوٹ کہنا اعلیٰ درجہ کی مصلحت اندیشی سمجھا
 جاتا ہے۔ اسکا یہی سبب ہے کہ بعض اوقات جھوٹ کے ساتھ جو مصلحتیں
 اور محاسن وابستہ ہوتی ہیں ان سے انسان غافل ہوتا ہے۔ اور اگر کوئی
 موقع ایسا پیش ہی آجائے تو جھوٹ کو مستحسن کہنے میں وہ جھجکتا ہے۔
 کیونکہ بچپن ہی سے ماں باپ اور اساتذہ کی تلقین سے اسکے دل میں قوت
 کی تعریف اور جھوٹ کی مذمت بیٹھ جاتی ہے۔ اور اسکو اعلیٰ درجہ کی بری
 چیز سمجھتا ہے

مغالطہ سوم | عام طور پر دیکھا جاتا ہے کہ قوت و ہمیہ عقل کے خلاف چلتی
 ہے۔ اور عموماً عقل پر غالب رہتی ہے۔ مثلاً سانپ کا
 ڈسا ہوا جب سانپ کے رنگ کی رسی کو دیکھتا ہے تو اسکو سانپ خیال
 کر کے اس سے ڈرتا ہے حالانکہ واقع میں وہ سانپ نہیں بلکہ رسی ہے۔
 اسکی وجہ یہ ہے کہ اس نے سانپ کو بھی رسی کی شکل و رنگ میں پہلے
 دیکھا ہے اور جب وہ رسی کو دیکھتا ہے تو سمجھتا ہے کہ یہ وہی سانپ ہے
 حالانکہ عقل اسکی تکذیب کرتی ہے مگر قوت و ہمیہ کے سبب وہ عقل کی ایک
 نہیں سنتا۔ اسی طرح حلیم چونکہ پانخانہ کے ساتھ مشابہت رکھتا ہے لہذا
 انسان اس سے متنفر ہوتا ہے۔ اور اگر کوئی بھولے سے اسے کھانے لگے

اور کوئی آدمی کہہ دے کہ یہ تو پاخانہ کے متناہ ہے تو فوراً وہ قے کر دیتا ہے
اسکی وجہ یہی ہے کہ اس نے پاخانہ کو زرد رنگ میں دیکھا ہوتا ہے اور جب حلیم
کو دیکھتا ہے تو اسکو پاخانہ خیال کرنے لگتا ہے حالانکہ عقل اسکی مکتب
ہے۔ مگر قوت و ہمیہ اسکی پیش نہیں چلنے دیتی۔ اسی طرح زنگیوں کے نام چوچ
زنگی عموماً سیاہ قام اور قبیح المنظر ہوتے ہیں طبع میں ایسا اثر پیدا کرتے ہیں کہ
اگر وہ نام خوبصورت ترکوں کے رکھے جائیں تو ان سے ہی طبیعت کو متفرق
ہو جاتا ہے۔ حالانکہ انسان کو معلوم ہے کہ اسم سے مسمیٰ میں حسن یا قبح نہیں پیدا
ہو سکتا۔ مگر یہاں بھی قوت و ہمیہ اپنا کام کر جاتی ہے۔ غرض قوت و ہمیہ کا
عقل پر غالب آجانا مشاہدات میں سے ہے۔ اور کئی ایک ایسے واقعات پیش
آتے ہیں جنہیں قوت و ہمیہ کے قلبہ کے صدما نونے نظر آتے ہیں۔ اسی واسطے
س سے کوئی بھی ذمی عقل انکار نہیں کر سکتا۔ عقل ہی کا اتباع کرنا اور قوت
و ہمیہ کا کہنا ماننا یہ نعمت خدا نے صرف اپنے خاص بندوں کو عطا کی ہے
رنہ عام لوگ مرض و ہم میں مبتلا ہیں۔ اگر عقائد میں نگاہ ڈالی جائے تو قوت
و ہمیہ کا بہت کچھ تصرف نظر آتا ہے۔ مثلاً معتزلی سے اگر تم کوئی مسئلہ پوچھو
تو وہ فی الفور اسکے بارہ ہیں اپنی رائے قائم کر دیگا۔ اور تم یہ کہو کہ امام اشعری
رحمۃ اللہ علیہ کا یہی مذہب ہے۔ تو وہ فوراً اپنے پہلے قول سے مراجعت
کر لیگا۔ اور اپنی پہلی بات غلطی یا سہو وغیرہ پر محمول کر لیگا۔ محض اسلئے کہ امام
اشعری کا یہ مذہب ہے۔ اسی طرح اگر کسی معمولی اشعری سے کوئی مسئلہ تم درپا
ر ہو تو وہ اسکے متعلق اپنی رائے قائم کر دیگا۔ اور اگر ساتھ ہی یہ بھی کہہ دو کہ یہ تو
مذہب کا مذہب ہے تو جہٹ اپنے سابق قول سے رجوع کر لیگا۔ یہ کوئی عوام
میں ہی نہیں بلکہ اہل علم اسی مرض میں مبتلا ہیں۔ کیونکہ سب سے بڑا کام جو ان کے
پر نظر رہتا ہے اور جسکو یہ بڑا کمال اور فخر سمجھتے ہیں وہ اپنے معتقدات کے اثبات
کے لئے طرح طرح کے چیلے تراشتے ہیں۔ اگر انکو کوئی کافی دلیل اثبات مدعا کے لئے

بلجائی ہے تو اپنے جاموں میں پھولے نہیں سماتے۔ اور اگر اپنے معتقدات کے خلاف کوئی دلیل دیکھتے ہیں تو جائز و ناجائز و مسائل سے اسکی تردید کے درپے ہو جاتے ہیں۔

یہاں پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ آپ کے نزدیک حسن فرج کی بناء موافقت یا مخالفت طبع پر ہے۔ حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک عاقل اور سمجھدار انسان کہی ہسی چیز کو مستحسن خیال کرتا ہے جس میں اسکو کوئی فائدہ نہیں اور نہ ہی وہ کسی فائدہ کے کوہ نظر کھرا اسکو کرتا ہے اور اسی سے کو جس میں اسکو فائدہ کی توقع ہوتی ہے قبیح اور مستہجن سمجھتا ہے۔ جو بے فائدہ چیز کو مستحسن خیال کرتا ہے۔ اسکی مثال ایسا شخص ہے جو کسی آدمی یا حیوان کو معرض ہلاکت میں دیکھتا ہے اور یہ اس سے بچانے پر قادر ہے۔ اب یہ شخص اسکے بچانے کو مستحسن سمجھتا ہے حالانکہ یہ نہ کسی شریعت کا معتقد ہے جو آخرت میں ثواب ملنے پر اسکو یہ خیال پیدا ہوا ہے اور نہ ہی جسکو بچائیگا اس سے کوئی لالچ رکھتا ہے۔ اور نہ ہی اسوقت کوئی دیکھ رہا ہے جو یہ خیال ہو کہ یہ اپنی ناموری اور بہادری دکھانے کے لئے اسو کام کے درپے ہوا ہے اور جو فائدہ مند چیز کو قبیح سمجھتا ہے اسکی مثال وہ شخص ہے جسکے سر پر تلوار کھنچی ہوئی ہے اور وہ کلمہ کفر کو زبان پر لانے کیلئے مجبور کیا جا رہا ہے۔ اب یہ شخص شریعت کی طرف سے ایسا کرنے میں مجاز ہے۔ مگر وہ اسکو قبیح سمجھتا ہے حالانکہ اس میں اسکی زندگی بچ جاتی ہے۔ اور یا وہ ایسا شخص ہے جو کسی شرع کا معتقد نہیں اور کسی عہد شکنی پر سپاہ شمشیر کے نیچے سر رکھا ہوا مجبور کیا گیا ہے۔ اب یہ اگر عہد توڑ دے تو اس میں اسکو فائدہ ہے مگر وہ اسکو قبیح سمجھتا ہے۔ اور مارا جائے تو مستحسن خیال کرتا ہے۔

اسکا جواب یہ ہے کہ انسان کا کسی ذی روح چیز کو جبکہ معرض ہلاکت میں ہو بچانا اسکی حقیقت کا تقاضا ہے۔ جب آدمی کسی بنی نوع یا کسی حیوان

مطلوبہ حالت میں دیکھتا ہے تو بے اختیار اسکے دل میں ایک چوڑی محسوس ہوتی ہے اور جب تک اسکو پہچاننے کے وہ چوڑا سے چین نہیں آئے دیتی۔ اور اگر کوئی ایسا سنگدل اور قسسی القلب انسان ہو جسے اسکی حالت زار کو مشاہدہ کر کے ذرا بھی رحم نہ آئے تو وہ انسان نہیں بلکہ وہ حیوانوں سے ہی بدتر ہے۔ اول تو ایسا انسان ہی کوئی نہیں ہے۔ اور اگر فرض بھی کر لیا جائے تو یہاں اسکو اس کام پر برا نگینہ کرنے والی بات لوگوں کی تعریف و توصیف ہوگی۔ اور اگر چہ اس نے ایسی جگہ میں اس چیز کو بچایا ہو جہاں اور کوئی دیکھنے والا نہ ہو مگر تو ہی انسانی جبلت کا مقتضا ہوتا ہے کہ ایسے موقعوں پر اسکی تعریف و توصیف کی جائے۔ چونکہ عموماً ایسے کاموں میں ایک جانباز بہادر کی مدح و ثنا ہوتی یقینی بات ہے لہذا اس وہم پر ہی وہ شخص اسکو پہچاننے کی کوشش کرتا ہے۔ جو شخص اپنے معشوق کے ساتھ اسکے گہر میں ایک عرصہ تک رہے اور پھر جب کبھی اسکو وہ گہر دیکھنے کا موقع ملے تو اسکو دیکھنے سے اسکے دل پر گہرا اثر پڑتا ہے۔ اسی واسطے کسی شاعر نے کہا ہے۔

أَمْرٌ عَلَىٰ جِدَارِ دِيَارِ لَيْلِي
أَقْبَلُ ذَا الْجِدَارِ وَذَا الْجِدَارِ
وَمَا تِلْكَ الدِّيَارُ سَنَعْنَ قَلْبِي
وَلَكِنْ حُبٌّ مِّنْ سَكَنِ الدِّيَارِ

میں معشوقہ لیلیٰ کی دیوار کی دیواروں سے گذرتا ہوں۔
تو کبھی اس دیوار پر بوسہ دیتا ہوں اور کبھی اسپر
ان دیوار نے میرے دل کو مبتلا نہیں کیا۔
بلکہ انہیں رہنے والی معشوقہ کی محبت نے مجھے اپنا موطن بنا لیا ہے

ابن رومی نے لوگوں کی جو محبت اپنے وطن کے ساتھ ہوتی ہے اسکا خاکدان دو بیتوں میں کہینچا ہے۔

وَحُبُّ أَطْنَانَ الرِّجَالِ إِلَيْهِمْ
مَا رُبُّ قَضَاهَا الشَّبَابُ هُنَا لِكَا
إِذَا ذَكَرُوا أَوْطَانَهُمْ حَكَرْتَهُمْ
تَهُودُ الصَّبَابِ فِيهَا فَخْرٌ لِلْبُكَارِ

لوگوں نے بے بہہ جوانی جو منگیس اپنے وطنوں میں
پوری کی تھیں وہ انکی محبت وطن کا باعث بن گئیں۔
وطن کا خیال انکے دل میں آتا ہے تو ایام طفلی
انکو یاد آجاتے ہیں اور اس سے رونا آجاتا ہے۔

غرض جب انسان لوگوں کے عادات و اخلاق پر نگاہ ڈالے تو اس قسم کے ہزاروں امور مشاہدہ کر سکتا ہے۔ جسے انسان کی جبلتی جذبات اور فطری مقتضیات کے باعث بعض کاموں کی طرف توجہ کرنے پر مجبور ہونے کے ثبوت ملتے ہیں ان پر غور و فکر نہ کرنے کی وجہ سے ہی اکثر لوگوں کو غلط فہمی ہو جاتی ہے۔ اور وہ یہ نہیں سمجھتے کہ نفوس ایسے موقعوں پر اپنی جبلتی اور فطرتی جذبات کی وجہ سے اس قسم کے امور کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔

اجل بات یہ ہے کہ نفس کے قوی اوام اور تخیلات کے مطیع ہوتے ہیں۔ مثلاً جب انسان کسی لذیذ کھانے کا دل میں خیال کرتا ہے یا اسکو دیکھتا یا کسی سے سنتا ہے تو اس کا دل بہر آتا ہے۔ اور اسے کھانے کو جی چاہتا ہے۔ حالانکہ وہ سمجھتا ہے کہ میں اس وقت روزہ دار ہوں۔ یا اسکو کھانے سے کوئی اور امر مانع ہے۔ اسی طرح جب کسی خوبصورت معشوقہ کا آدمی اپنے دل میں تصور کرتا ہے تو رگ شہوت جوش مارنے لگتی ہے اور اسے ساتھ جماع کرنے کو جی چاہتا ہے۔ غرض ہزار ہا ایسی مثالیں ہیں جسے قوی نفس کا توہمات اور تخیلات کا ہونا اور انکا محکوم ہونا ثابت ہوتا ہے۔

کلمہ کفر زبان سے نہ نکالنا اور لقمہ تیغ نہ ہو جانا اسکو مستحسن اور قبیح خیال کرنے پر مبنی نہیں۔ بلکہ جو آدمی ایسا کرتا ہے وہ اگرچہ اسکو مستحسن سمجھتا ہے مگر صبر کرنے پر جو اسکو شہادت کا درجہ عطا ہوتا ہے اسکو نسبت اسکے زیادہ مستحسن سمجھتا ہے۔ یا اس خیال پر کلمہ کفر منہ سے نہیں نکالنا کہ لوگ اسکی پرہیزگاری اور اسکے توڑے یا ایفار عہد کی تعریف کریں۔ غرض کوئی نہ کوئی امر ہوتا ہے جس سے انسان اس اڑے وقت میں کلمہ کفر زبان سے نہیں نکالنا۔ اور طہمہ اجل بننے کو پسند کرتا ہے۔

اسبات کے تنہید می مقدمات ختم ہوئے اب ہم اپنے دعاوی کی طرف توجہ

کرتے ہیں۔

جائز تھا کہ خدا تعالیٰ مخلوق کو پیدا نہ کرتا۔ اور جب اسکو پیدا کیا ہے پہلا دعویٰ تو اسکو مکلف نہ کرتا۔ غرض مخلوق کو پیدا کرنا۔ اور پیدا کر کے اسکو

مکلف بالاعمال کرنا خدا کے لئے واجب نہیں۔ معتزلہ کا ایک گروہ کہتا ہے کہ خدا پر یہ دونوں واجب ہیں۔ اہل حق کی دلیل یہ ہے کہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ واجب وہ چیز ہے جسکے نہ کرنے سے دنیا میں یا آخرت میں کوئی نقصان اور ضرر لاحق ہو۔

یا وہ چیز ہے جسکی نقیض کا پایا جانا محال ہو۔ اور خدا کو مخلوق کے نہ پیدا کرنے پر کوئی نقصان لاحق نہیں ہو سکتا۔ اور نہ ہی اسکو پیدا نہ کرنے اور مکلف نہ بنانے پر

کوئی محال لازم آتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ جس امر کو واجب کہا گیا ہے اس پر واجب کی تعریف صادق نہیں آتی۔ ہاں اگر یہ کہا جائے کہ خدا کا علم ازل میں چونکہ

اسکے پیدا کرنے کے ساتھ متعلق ہو چکا ہے۔ اور اسکا پیدا ہونا مقدم ہو چکا، لہذا خدا کے لئے اسکا پیدا کرنا واجب تھا۔ تو اس قسم کے وجوب کے ہم بھی

قائل ہیں۔ کیونکہ جب کسی چیز کے پیدا کرنے کے متعلق خدا کا ارادہ ہو چکا ہو۔ تو اسکا موجود ہونا ضرور ہوتا ہے۔ مگر معتزلہ کے نزدیک خدا تعالیٰ واجب کے

پہلے معنی مطابق مخلوق کو پیدا کرنے اور اسکو مکلف بالاعمال بنانے پر مجبور ہے۔ اگر کوئی کہے کہ خدا پر یہ اسلئے واجب ہے کہ اس میں مخلوق کا فائدہ

ہے نہ یہ کہ خدا کو اسکے پیدا کرنے میں کوئی نفع ہے۔ تو اسکا جواب ہم یہ دینگے کہ پہلے وجوب کے معنی بتانے ضروری ہیں۔ کیونکہ ہم نے جو اسکے معانی بیان

کئے ہیں ان میں سے کسی معنی کے مطابق خدا کے مخلوق کو پیدا کرنے کا وجوب ثابت نہیں ہوتا۔ اگر کسی اور معنی کے لحاظ سے وجوب ہے تو جتنا کہ ہمیں

وہ معنی معلوم نہ ہوں ہم کوئی رائے قائم نہیں کر سکتے۔

ہم یہ مانتے ہیں کہ مخلوق کو اسکے پیدا ہونے اور مکلف بالاعمال بننے میں فائدہ ہے۔ مگر جب خدا کو مخلوق کے فائدہ سے کوئی فائدہ نہیں تو اس پر

مخلوق کو پیدا کرنا اور مکلف بنانا کس طرح واجب ہو سکتا ہے۔ نیز اگر مخلوق کو فائدہ ہے تو کس قدر اسکے پیدا ہونے میں ہے۔ مکلف بالاعمال ہونے میں کیا فائدہ یہ تو سر اسر تکلیف ہے۔ اور اگر اصلیت پر نگاہ ڈالی جائے تو اس دار دنیا میں مخلوق کو کوئی فائدہ نہیں۔ فائدہ تب تھا جب جنت میں مخلوق کی پیدائش ہوتی۔ وہاں مزے اڑاتی۔ کوئی کسی قسم کا کھٹکانہ ہوتا۔ نہ بیماری ہوتی۔ نہ افلاس سنانا۔ رنج و تکلیف کا نام و نشان ہی نہ ہوتا۔ دنیا میں تو دانا لوگ موت کو زندگی پر ترجیح دیتے ہیں۔ انبیاء علیہم السلام اور اولیاء کرام کے حالات پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی کہتا تھا۔ کاشکے میں پیدا ہی نہ ہوتا۔ اور کوئی کسی پرندے کو دیکھ کر غماز کرتا تھا کہ میں پرندہ ہوتا تو نار دوزخ کا ڈر نہ ہوتا۔ غرض جسکو دیکھا گیا ہے موت کی تمنائیں اپنے اندر لئے نظر آیا۔ ہمیں ان سے بڑا تعجب آتا ہے جو کہتے ہیں کہ مکلف بننے میں مخلوق کو فائدہ ہے۔ یہ نہیں سمجھتے کہ مکلف بننا ہی تمام تکلیفوں کا سرچشمہ اور مرکز ہے۔

اگر کہا جائے کہ دنیا میں مخلوق کو پیدا کرنے اور مکلف بنانے میں سبکو یہ فائدہ ہے کہ آخرت میں جنت کے اعلیٰ مراتب اسکو ملیں گے تو اسکا جواب یہ ہے کہ خدا بغیر عبادت کے بھی یہ مراتب عطا کر سکتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ بیشک بغیر عبادت کے بھی وہ مراتب عطا کر سکتا ہے۔ مگر عبادت کرنے سے ایک قسم کا استحقاق حاصل ہو جاتا ہے۔ اور جو چیز استحقاق کے طور پر ملے وہ زیادہ لذت اور قابل قدر ہوتی ہے۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ عبادت سے کوئی استحقاق ثابت نہیں ہوتا۔ خدا کے مقابلہ میں کسی چیز کے لئے کسی قسم کا کوئی استحقاق نہیں۔ ایسے لوگوں سے زیادہ بیوقوف کون ہوگا جنکے دلوں پر شیطان و سادس کا یہاں تک قبضہ ہو گیا ہو کہ وہ اصلیت کی شاہراہ سے بہت دور جا پڑے ہوں۔ یہ ایک شیطانی جذبہ ہے کہ بغیر عبادت اور طاعت کے بہشت میں رہنا یا اس میں داخل ہونا ناممکن ہے۔

پہلا یہ لوگ یہ تو خیال کریں کہ جس عبادت پر استحقاق جنت کی بنا ہے کیا اسکے اسباب بغیر انسان کی قدرت۔ ارادہ۔ صحت۔ اور سلامتی اعضا کے کوئی اور بھی ہیں۔ مگر نہیں۔ اور یہ اسباب سب کے سب خدا کے عطا کئے ہوئے ہیں۔ وہ چاہے تو ان کی ان میں انکو ہم سے چھین سکتا ہے۔ تو جب عبادت کے اسباب محض اسی کا عطیہ ہیں تو عبادت سے کونسا استحقاق حاصل ہو سکتا ہے۔

جانتے ہیں کہ بندے خدا تعالیٰ کی طرف سے ایسے اعمال کے **دوسرا دعویٰ** ساتھ مکلف ہوتے جو انکی طاقت سے خارج ہوتے معتزلہ اسکے انکار کرتے ہیں۔ اہل السنۃ والجماعت کہتے ہیں کہ مکلف ہونے کے لئے صرف کلام اور اسکے لئے کسی صحیح مورد کا ہونا شرط ہے۔ اور مورد کے صحیح ہونے کے لئے صرف کلام کا سمجھنا اور اسکی تک پہنچنا ضروری ہے اور اسکا ممکن ہونا ضروری نہیں۔ چنانچہ عرف میں جمادات یا جانین کے ساتھ جو کلام کیا جائے اسکو خطاب یا تکلیف نہیں کہا جاتا۔ سو خدا متکلم ہے اور بندے اسکا مورد ہیں۔ انکے مورد ہونے کے لئے صرف اسکے کلام کو سمجھنا ہے خواہ اسکا وقوع جائز ہو یا محال۔

نیز اگر مالا اطلاق پر مکلف بنانا محال ہو تو اسکا محال ہونا یا اسلئے ہوگا کہ جیسے سیاہی اور سفیدی کا ایک وقت ایک جگہ جمع ہونا محال ہے ویسے ہی اسکی ذات کا ذہن میں اترنا ناممکن ہے۔ اور اسکے مستفیج ہونے کی وجہ سے محال ہے پہلی صورت باطل ہے۔ کیونکہ بیشک سیاہی اور سفیدی ایک محل میں جمع نہیں ہو سکتیں۔ مگر تکلیف مالا اطلاق کے مفہوم کا ذہن میں اترنا محال نہیں۔ کیونکہ خصم کے نزدیک تکلیف صرف لفظ کا نام ہے۔ اور جیسے ہم ایک آدمی کو چار پائی پر چڑھنے کا امر کہتے ہیں ویسے ہی اسکو آسمان پر چڑھنے کا امر کرنا بھی محال نہیں ہے۔ اور نہ اس مفہوم کا ذہن میں اترنا محال ہے

یہ دوسری بات ہے کہ کوئی آدمی بغیر کسی خاص صورت کے آسمان پر نہیں چڑھ سکتا۔ اور ہمارے نزدیک تکلیف یا مکلف بنانے سے مراد ایک اعتقاد ہے جو نفس یا ذات کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔ اور جیسے قادر شخص کو کسی بات کے امر کرنے کا اقتضا ہوتا ہے ویسے اسکے کرنے سے جو شخص عاجز ہو اسکو بھی امر کرنے کا اقتضا ہو سکتا ہے۔ مثلاً آقا اپنے نوکر کو کھڑے ہونے کا امر کرے۔ اور فرض کرو کہ امر کرتے ہی وہ لولا ہو گیا ہے مگر آقا کو اس بات کی کوئی خبر نہیں اب اس صورت میں آقا کے نفس کے ساتھ اقتضا قائم ہے۔ مگر مامور یعنی نوکر کو امر ہونے سے عاجز ہے۔ اور اگر بعد میں آقا کو معلوم بھی ہو جائے تو بھی اسکے قیام میں کوئی نقص لازم نہیں آتا۔ اور تکلیف مالا یطاق کا اسلئے محال ہونا کہ یہ مستفح امر ہے صحیح نہیں۔ کیونکہ خدا غرض سے مبرا ہے۔ ہاں انسان اسکو مستہجن سمجھتا ہے۔ مگر اسکے مستہجن سمجھنے سے خدا کے نزدیک قبیح ہونا لازم نہیں آتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ ایسے امور کی تکلیف دینا بے سود اور بے فائدہ ہے اور جو بے فائدہ بات ہو وہ عبث ہوتی ہے۔ اور خدا عبث اور لغو کاموں سے مبرا ہے۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض تین دعادی پر مشتمل ہے۔

(۱) یہ بے فائدہ بات ہے۔

(۲) جو بے فائدہ چیز ہو وہ عبث ہوتی ہے۔

(۳) خدا عبث اور لغو کاموں سے مبرا ہے۔

یہ تینوں دعادی غلط ہیں۔ پہلا اسلئے کہ ممکن ہے کہ تکلیف مالا یطاق میں بندوں کے لئے بہت سے فوائد ہوں جنکی خبر بندوں کو نہ ہو۔ اور خدا ان سے واقف ہو۔ خدا کی اطاعت اور اسپر لوقاب ملنا ہی فائدہ نہیں ہے۔ بلکہ بعض دفعہ خدا کا امر کرنے سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ یہ شخص مامور پر اعتقاد رکھیگا۔ یا نہیں۔ اور بہت دفعہ مامور کو عملی صورت میں لانے سے پیشتر ہی وہ منسوخ

کیا جاتا ہے۔ جیسے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بیٹے کو ذبح کرنے کا حکم دیا۔ مگر جب وہ اپنے تخت جگر کو ذبح کرنے لگے تو فوراً یہ حکم منسوخ کر دیا گیا۔

اسی طرح خدا نے ابو جہل کو ایمان لانا نہ کہا اور خود ہی یہ ہیبت لایا تھا کہ وہ کہہ ہی ایمان نہیں لائے گا۔ دوسرا دعویٰ اس لئے غلط ہے کہ بے فائدہ اور عبث کے ایک ہی معنی ہیں۔ تو پھر یہ محض تکرار ہے۔ تیسرا دعویٰ اس لئے غلط ہے کہ عبث سے مراد وہ بے فائدہ فعل ہے جو ایسے شخص کی طرف منسوب ہو جو کسی کام اغراض پر مبنی ہوں۔ اور وہ انکو کرنے پر مجبور ہو۔ اور اللہ تعالیٰ اس سے مبرا اور پاک ہے۔ اس کے کام اضطرار اور مجبوری پر مبنی نہیں ہیں۔ خدا کو عابث کہنا ایسا ہی ہے جیسے ہوا کو۔ جب وہ اپنے چہرہ کوں سے درختوں کو حرکت دے عابث کہا جائے یا دیوار کو غافل کہا جائے۔ حالانکہ نہ ہوا عابث ہے نہ دیوار غافل۔ کیونکہ اسکے چلنے میں کوئی غرض مد نظر نہیں ہوتی۔ اور غافل اسکو کہا جاتا ہے جو جہل اور علم کا اہل ہو جو انسانوں کا فائدہ ہے۔

غرض تکلیف مالا یطاق کا جو از ضرورتا پڑتا ہے۔ اور علاوہ دلیل مذکورہ بالا کے ایک اور زبردست دلیل ابو جہل کو خدا کا تکلیف مالا یطاق بنانا ہے۔ جبکہ خدا کو معلوم تھا کہ وہ مشرف باسلام نہیں ہو گا۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اس بات کی خبر بھی دے دی۔ یہ تکلیف مالا یطاق کی ہو ہو مثال ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے علم کے خلاف ہونا اگرچہ محال بالذات نہیں مگر عدم وقوع میں اس سے کم بھی نہیں۔ بعض لوگوں کا جو یہ خیال ہے کہ کفار میں سے جو ایمان نہیں لائے وہ مامور اور مکلف نہیں تھے نہ نبوت سے انکار ہی نہیں بلکہ اسکے سفید چہرہ پر ایک بدناما داغ لگانا ہے۔ اگر کوئی کہے کہ اگرچہ ابو جہل اپنی شقاوت کی وجہ سے دولت ایمان سے محروم بنا مگر ایمان لانا اسکے آگے محال نہیں تھا۔ بلکہ وہ اسپر قادر تھا تو پھر تکلیف مالا یطاق

کی یہ مثال کیسے صحیح ہوگی۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارے نزدیک کسی کام کے کرنے سے پیشتر اسکی قدرت موجود نہیں ہوتی۔ اور جب وہ ایمان نہیں لاسکا تو معلوم ہوا کہ اسکو قدرت ہی نہ تھی۔ اور معتزلہ کے نزدیک اگرچہ پہلے ہی قدرت موجود ہوتی ہے۔ مگر انکے نزدیک اسکے لئے ارادہ اور خدا کے علم کا خلاف نہ ہونا شرط ہے۔ اور جب خدا کو اسکے ایمان نہ لانے کا علم تھا تو ثابت ہوا کہ ابو جہل ایمان لانے پر قادر نہیں تھا۔

جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی بے قصور انسان یا حیوان کو عذاب دے۔ معتزلہ اسکو قبیح کہتے ہیں۔ اسی بنا پر

تیسرا دعویٰ

انکو یہ کہنا پڑتا ہے کہ مثلاً چچر اور لپٹو کو جو دنیا میں تکلیفیں ہونگی قیامت کے روز انکو خدا ضرور پیدا کر کے انکا بدلہ دیگا۔ اور بعض کہتے ہیں کہ انکی ارواح بطور تناسخ کے دوسرے ابدان میں منتقل ہو کے ان تکالیف کے عوض عیش اڑاتی ہیں۔ انکا مذہب بالکل لغو اور مہمل ہے۔ کیونکہ دنیا میں کسی دفعہ ہم مشاہدہ کرتے ہیں کہ حیوانوں۔ بچوں اور مجنونوں کو خدا طرح طرح کی مصائب اور تکالیف میں مبتلا کرتا ہے۔ حالانکہ یہ بالکل بے گناہ اور بے قصور ہوتے ہیں۔ اگر خدا کے لئے بیگناہ انسانوں یا حیوانوں کو آرام و راحت ہو چنانچہ ہوتا تو مویشیوں۔ بچوں اور مجاہدین کے امراض کا وجود دنیا میں عتقا ہوتا۔ نیز پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ خدا پر کوئی امر واجب نہیں ہے۔ اگر کوئی کہے کہ ایسا کرنا اسکے حکیم ہونے کے منافی ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اسکے حکیم ہونیکو معنی ہیں سلسلہ کائنات کو خاص نظم و نسق کے ساتھ چلانا۔ اور اسکے لئے قسم قسم کے اسباب مہیا کرنا۔ اور ایسا کرنا اسکے مخالف نہیں۔ اگر کوئی یہ کہے کہ پر خدا ظالم ہوگا حالانکہ وہ خود کہتا ہے وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ (تیرا رب بندوں پر ظلم نہیں کرتا) تو اس کا جواب یہ ہے کہ ظلم خدا سے سلب محض کے طور پر مسلوب اور مسفی ہے۔ یعنی خدا تعالیٰ میں ظلم و ستم کر نیکی استعدا ہی نہیں

جیسے دیوار سے نفی اور ہوا سے عبت کام کرنا مسلوب اور منفی ہے۔ کیونکہ
 ظلم کے معنی ہیں کسی دوسرے کے ملک میں دخل دینا اور تصرف کرنا یا اپنے
 حاکم کی خلاف ورزی کرنا۔ تو پھر اللہ تعالیٰ کا پہلے عمل ظلم کیوں ہوگا۔ اس پر ظلم کا
 لفظ متب صادق آسکتا ہے جب بندوں یا اسکی دوسری مخلوق میں سے کوئی
 چیز اسکے ملک سے خارج ہو۔ یا اسپر کوئی زبردست طاقت حکمراں ہو۔
 ہر ایک شخص جانتا ہے کہ انسان اپنی مملوکہ چیز میں جس طرح چاہے تصرف
 کرے۔ مثلاً کپڑا پہاڑوے۔ آگ میں جلاوے۔ یا کسی کو دیدے۔ اسکو کوئی
 بیوقوف سے بیوقوف شخص ہی ظالم نہیں کہہ سکتا۔ ہاں اگر کسی غیر کی چیز میں
 دست اندازی کرے یا خلاف شرع کوئی کام کر بیٹھے تو بیشک ظالم کا خطاب آئے
 دیا جائیگا۔ غرض ظلم کے معنی اللہ تعالیٰ میں نہیں پائے جاتے۔ اسکی بارگاہ
 میں چون و چرا کی مجال نہیں۔ وینا کے بڑے بڑے فرمانروا اور آلوالعزم بادشاہ اسکی
 بارگاہ عالی میں مجھ کے پر کی بھی حیثیت نہیں رکھتے۔

اللہ تعالیٰ کے لئے اپنے بندوں کی بہبودی اور رعایت
چوتھا دعویٰ واجب نہیں بلکہ وہ جو چاہے کر سکتا ہے۔ معتزلہ کہتے
 ہیں کہ خدا پر یہ واجب ہے۔ انکے مذہب کے بطلان کے لئے اول تو یہی کافی
 ہے جو ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ خدا پر کوئی چیز واجب نہیں۔ دوم مشاہدہ
 اور تجربہ ہی اسکے بطلان پر شاہد ہے۔ فرض کرو تین لڑکے ہیں جن میں سے ایک
 صغیر سنی میں مگر بحالت اسلام مر گیا اور ایک سن بلوغت کو پہنچا اور مسلمان
 ہو کر بڑی بڑی نیکیاں کیں اور مر گیا۔ اور ایک سن بلوغت کو پہنچا مگر کافر ہو کر
 دنیا کو چھوڑا۔ اب معتزلہ کے نزدیک اول الذکر جنتی ہے اور دوسرا بھی جنتی ہے مگر
 بہ نسبت پہلے کے اعلیٰ مراتب کا مستحق ہے اور مؤخر الذکر ہمیشہ جہنم میں رہیگا
 سوال یہ ہے کہ فرض کرو پہلا لڑکا کہتا ہے اے اللہ مجھ کو میرے دوسرے بہائی
 سے کیوں کم مراتب ملے ہیں۔ کیا میں مسلمان نہیں تھا؟ خدا جواب دیکھا کہ یہ سن بلوغت

ذو پیر طرح طرح کی نیکیاں کرتا رہے۔ وہ کہیگا کہ اگر میں بھی زندہ رہتا اور جوان ہوتا تو اس سے زیادہ نیکیاں کرتا۔ مجھ کو قبل از وقت مار کے میری حق تلخی کیوں کی گئی۔ خدا کہیگا تجھے اس لئے صغیر سنی میں مارا ہے کہ مجھے معلوم تھا کہ اگر تو زندہ رہ کر جوان ہوتا تو کافر ہو کر مرنا اور ہمیشہ کے لئے تجھے جہنم میں رہنا پڑتا۔ اس لئے میں نے مناسب سمجھا ہے کہ تجھے لڑکپن ہی میں مار دیا جائے تاکہ کم سے کم پشت میں نور بنے کا تجھے استحقاق ہو۔ اتنے میں انکے ساتھ کا شخص جو کافر سونیکے سبب ہمیشہ کے لئے دوزخ میں پھینک دیا گیا ہے کہیگا اے اللہ! اگر میری نسبت یہی تجھے علم تھا کہ میں بالغ ہو کر کافر ہونگا۔ اور اسکی وجہ سے ہمیشہ دوزخ میں رہونگا تو مجھے یہی صغیر سنی میں ہی مار دیتا تاکہ آتش دوزخ سے رٹائی ہوتی۔ اب بتاؤ اگر خدا کے لئے آدمیوں کی بہتری واجب ہے تو اسکو خدا کیا جواب دیگا۔ یقیناً کوئی جواب نہ بن پڑیگا۔ مگر اہل السنۃ والجماعۃ پر یہ اعتراض نہیں وارد ہوگا۔

پانچواں وعومی

جہاں مزے کہ خدا تعالیٰ نیکوں کو دوزخ میں ڈال دے اور بُروں کو جہنم سے۔ اگر چاہے تو ایک دفعہ بندوں کو ڈاکر کہ پھر دوبارہ نہ اٹھائے۔ اسکو اسبات کی کچھ پرواہ نہیں کہ تمام کافروں کو جہنم سے اور اسے عوض نیک سے نیک بندوں کو ہمیشہ کے لئے آگ میں ڈال دے۔ غرض یہ امور نہ محال ہیں اور نہ انکے وقوع سے خدا کی صفات میں کوئی نقص لازم آتا ہے۔ کیونکہ بندوں کو مکملہ بنا باعباد بنانا اور چیرے اور دلو اچھے یا بُرے سے اعمال پر جزا و سزا دینا اور امر ہے۔ خدا کے لئے آسان ہے۔ کوئی ہی واجب ہے کہ تین معنوں کے مطابق واجب نہیں۔ ناں اگر وجوب کے یہ معنی ہیں کہ خدا کا یہ وعدہ ہے کہ نیکوں کو جنت میں اور بُروں کو دوزخ میں داخل کریگا اور وہ اپنے وعدہ کے خلاف نہیں ہو سکتے تو اسکے ساتھ ہم یہی متفق ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ بندوں کو اعمال پر

Marfat.com

مجبور کرنا اور باوجود قدرت کے انکو اس حال کے مطابق جزا و سزا دینا مستحسن اور صحیح ہے
 تو اسکا جواب یہ ہے کہ نتیجے کے معنی میں جو کام غرض کے خلاف ہو سو اگر نتیجہ سہو
 مراد خدا کی غرض کے خلاف ہے تو وہ اغراض سے پاک ہے اور اگر بندوں
 کی غرض کے خلاف مراد ہے تو انکی اغراض کے خلاف ہونے سے خدا کے
 نزدیک اسکا نتیجہ ہونا لازم نہیں آتا۔ نیز ہر ایک شخص جانتا ہے کہ آقا کے لئے اپنے
 خدام کو اسکی حسن خدمات پر انعام عطا کرنا واجب نہیں۔ کیونکہ پھر یہ معاوضہ اور اجر تہ
 کہاں سے آئے گی۔ جو اسکی غلامی کے معنائی ہے۔ سب سے زیادہ تعجب انگیز معجزہ اسکا
 یہ دیکھنا ہے کہ بندوں پر خدا کی نعمتوں کے مقابلہ میں شکر واجب ہے اور خدا
 شکر کا بدلہ دینا واجب ہے۔ اسپر یہ اعتراض ہے کہ اگر یہ بات ہے تو خدا کے
 بدلہ دینے پر جدید شکر بندوں پر واجب ہوگا اور پھر اس شکر پر خدا کو جدید بدلہ
 دینا واجب ہوگا تو پھر اسی طرح شکر و جزا کا سلسلہ الی غیر النہایتہ جائے گا اور یہ
 حوالہ ہے اس سے بڑیکر لغو و نکایہ و عوی ہے کہ کافر بلکہ مرتکب کبیرہ کو جو توبہ
 کرنے سے پہلے مر گیا ہمیشہ دوزخ میں رکھ کر عذاب دینا خدا پر واجب ہے۔
 انکایہ بے سرو پا دعویٰ کرم۔ فیاضی مقتضائے عقل عادت اور شریعت مجتہد
 علی صا جہا افضل النجیہ سے انکی نابلدی اور طفل بکتبی پر و بالت کرتا ہے کون
 نہیں جانتا کہ گناہ پر سزا دینے سے معاف کر دینا اچھا ہوتا ہے اور معافی پر لوگوں
 کی طرف سے جو آفرین اور ثناء ہوتی ہے وہ انتقام پر نہیں ہوتی تو پھر خدا بھی ایسے
 خدا ہے کہ معافی جانتا ہی نہیں۔ جب کوئی شخص گناہ کرے اور دنیا میں اسے
 توبہ نصیب نہ ہو تو خدا تعالیٰ اسکو ہمیشہ عذاب دینے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ یہ
 کس قدر حیرت انگیز بات ہے کہ دنیا کے بادشاہ و حکماء کی بڑی بڑی خطا میں
 معاف کر دیتے۔ اور انکو معاف کر دیتے ہیں۔ زہر بھی کوئی خیال نہ آتا مگر وہ
 حکم الی اکین غفور رحیم اس وصف سے محروم ہو۔

انتقام کا وجوب یہاں ہوتا ہے جہاں کوئی آدمی کسی اور سے گناہ کرے

کسی قسم کا نقصان پہنچائے یا اس نے کوئی ایسا کام کیا ہو جس سے
 دوسرے کی عزت میں فرق آگیا ہو۔ اور ظاہر ہے کہ اگرچہ ساری مخلوق
 شب و روز اسکی عبادت میں لگ جائے یا سارے کے سارے بندے
 (خدا نخواستہ) کا فرو مرتد ہو کر اسکی نافرمانی میں کوئی کسر باقی نہ چھوڑیں۔ لیکن
 اسکی نوزانی ذات اور اسکے پاک اوصاف میں کوئی کسی قسم کا فرق نہ آئے گا۔ اور
 اگر بغیر حق مجال خدا نے ضرور اعمال سیئہ کا بدلہ ہی دینا ہے اور وہ اس امر پر
 مجبور اور بے اختیار ہے تو سزا کی مقدار اتنی ہی ہونی چاہئے جو گناہ کی مقدار
 نہ یہ کہ گناہ تو ایک لمحہ میں کیا گیا ہے یا مثلاً ساٹھ برس تک گفر کی حالت میں ایک
 انسان زندہ رہتا ہے اور سزا ہمیشہ کے لئے مقرر کر دی جائے۔ یہ نہ انصاف ہے
 نہ عدل۔

ایک اور وجہ بھی ہے جس سے معتزلہ کے مذہب کا بطلان ثابت ہوتا ہے
 وہ یہ کہ خدا تو درکنار انسان ہی کو ہم دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ بغیر دو
 صورتوں کے کسی گناہ اور خطا پر عزا دینی قبیح سمجھتا ہے۔ ان دو صورتوں میں سے
 ایک صورت یہ ہے کہ سزا دینے میں آئندہ کے لئے جسکو سزا دینے کا ارادہ ہو
 بہتری مقصود ہو۔ یعنی یہ غرض ہو کہ اگر اب اسکو سزا دیکھی تو آئندہ یہ اس امر
 قبیح کا ترک نہیں ہوگا۔ اور اگر یہ غرض نہ ہو تو اسی سزا کو ہر ایک قبیح سمجھے گا
 کیونکہ جو کچھ ہونا تھا وہ ہو گیا ہے۔ اور آئندہ اس امر کے ارتکاب کا موقع نہیں
 اب سزا دینے سے کیا حاصل ہوگا۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ کسی آدمی کو کسی نے کوئی نقصان پہنچایا ہو
 جس سے اسکو سخت غصہ ہو۔ اس صورت میں بھی اگر مظلوم کے لئے انتقام
 نیا جائے تو یہ چند اہل ستمجن نہ ہوگا۔ یہ دو صورتیں ہیں جنہیں انتقام قبیح نہیں
 ہوتا۔ مگر جب ہم غور کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ خدا تعالیٰ میں ان دونوں
 میں سے کوئی صورت بھی نہیں پائی جاتی۔ کیونکہ قیامت کے آگے نہ کسی با

کی تکلیف ہے اور نہ آدمی اسکی عبادت پر مجبور ہوئے۔ تاکہ پہلی صورت محقق ہو۔ اور نہ خدا کو بندوں کے گناہوں سے رنج پہنچتا ہے تاکہ دوسری صورت کا احتمال ہو۔

اگر شرع نہ ہوتا اپنے پیغمبروں کے ذریعہ ہمکو خدا کی معرفت چھٹا دعویٰ نہ ہوتی تو خدا کا پہچانا اور اسکی نعمتوں کا شکر یہ ہمپر واجب نہ ہوتا۔ اور معتزلہ کہتے ہیں کہ عقل کے ذریعہ اسکا پہچانا واجب ہوتا۔ انکا یہ دعویٰ غلط ہے۔ کیونکہ اگر محض عقل کے ذریعہ خدا کی معرفت واجب ہوتی تو دو بات سے خالی نہیں۔ یا کسی فائدہ کو جو اسکی معرفت پر مرتب ہو۔ نہ والا ہے مد نظر رکھا گیا ہے یا بغیر فائدہ کے عقل اسکی معرفت پر مجبور ہے۔ اگر بلا کسی فائدہ کے ہے تو عقل کا یہ فعل محض عبث ہوگا جو اسکی شان کے خلاف ہے اور کسی فائدہ کا خیال ہے تو وہ فائدہ یا تو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہوگا اور یا انسان کی طرف۔ خدا کو تو اپنی معرفت سے کوئی فائدہ نہیں۔ اور اگر خود انسان کے لئے ہے تو یا دنیا میں ہوگا یا آخرت میں۔ دنیا میں تو اسکی عبادت سے معرفت میں اپنی جان کو طرح طرح کی تکلیفوں اور مصیبتوں میں ڈالنے کے بغیر اور کوئی فائدہ نظر نہیں آتا۔ اور آخرت میں ہے تو ہم پوچھتے ہیں کہ آپ نے یہ کہاں سے معلوم کر لیا ہے کہ اعمال صالحہ سے ضرور بہشت ہی ملیگا کیونکہ صورت مفروضہ میں نہ کوئی شریعت ہے نہ جسکی زبانی ہمیں اسبات کا علم ہو گیا ہو۔

اگر کوئی یہ کہے کہ ہر ایک شخص کا یقین ہے کہ میرا خالق ہے۔ اسکے بہت سے حقوق مجھے ذمہ ہیں۔ اگر میں اسکی نعمتوں کا شکر یہ ادا کرونگا تو وہ مجھے مراتب عالیہ عطا کریگا۔ اور اگر ناشکری کرونگا تو عذاب دیگا۔ غرض کوئی بھی اسبات کا قائل نہیں کہ اطاعت اور فرمانبرداری پر عذاب اور معصیت پر ثواب ملنے کا احتمال ہے۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ دانا شخص کو

اسکی طبیعت ضرور اس امر پر مجبور کرتی ہے کہ وہ پیش آنے والے مزر سے بچنے کی کوشش کرے۔ مگر اس سے خدا کی معرفت اور اسکی اطاعت کا جو سبب ثابت نہیں ہوتا۔ بلکہ اسکا ثبوت اسباب پر موقوف ہے کہ کوئی ایسی چیز جو جانب فعل کو اسکی ترک سے راجح کر دے۔ اور جس سے یقینی طور پر معلوم ہو کہ اگر اسکی نعمتوں کا شکر یہ ادا کیا جائے تو وہ راضی ہوتا ہے اور ناشکری سے ناراض۔ خاص کر جب ہم دیکھتے ہیں کہ شکر اور عدم شکر خدا تعالیٰ کی بارگاہ میں دونوں مساوی ہیں۔ نہ اسکو شکر پر خوشی حاصل ہوتی ہے اور نہ عدم شکر پر رنج۔ یہ تو انسان کا خاصہ ہے کہ وہ اپنی تعریف پر خوش ہوتا ہے اور مذمت اور ہجو سے اسکے دل پر چوٹ لگتی ہے۔ تو جب اسکی بارگاہ میں یہ دونوں ایک درجہ رکھتے ہیں تو پھر عبادت اور معصیت میں سے ایک کو دوسرے ترجیح دینی محال ہوگی۔ بلکہ جب ہم غور کرتے ہیں تو ہمیں دو ایسی وجوہ نظر آتی ہیں جن سے بظاہر عبادت پر خدا بادل کا شہہ ہوتا ہے۔ انہیں سے ایک وجہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ خدا نے انسان کو اس غرض کے لئے پیدا کیا ہو کہ وہ شہوات نفسانی اور عیشت و عشرت میں اپنی زندگی بسر کرے۔ اور جہاں تک ہو سکے وہ اسے نفسانی کے اسباب مہیا کرنے میں کوئی دقیقہ اٹھانہ رکھے۔ اگر اسکی پرکھ کی یہ غرض ہو تو خدا کی عبادت میں مصروف ہونا اور طرح طرح کی مشکلات میں پھینسا۔ نفس کو زہد و ریاضت کی قیود میں مقید کرنا یہ سب کچھ مقتضایہ زندگی کے خلاف اور اس وجہ لائشہر کیلئے کی معصیت میں داخل ہوگا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ہر ایک شخص جانتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی بادشاہ کی خدمت کرتے ہوئے اسکی تمام صفات اور اخلاق و اطوار اور شہسود پر فحاشت متعلق تمام رازوں کا ذکر کرے تو اسکی موت کی باتیں ظاہر کرے تو بچائے اسکی کہ اسکو مدح پر کچھ انعام دیا جائے۔ وہ زہر تو بیخ باسحق ہوگا اور بادشاہ اسے کہیں گا کہ تمہیں کیا حق ہے کہ بادشاہ ہوا اسے شخصی امور اور

نگلی معاملات کے افتار کے درپے ہو گئے ہو۔ تم ایک ادنیٰ حیثیت کے انسان
 کر بادشاہوں کے آگے اس قدر بے حیائی اور بے شرمی کے ساتھ پیش آنے کی
 اُت کرتے ہو۔ تمہاری یہ سزا ہے کہ تمہارا سر فوراً اڑا دیا جائے۔ تو جب دنیاوی
 دشاہوں کا یہ حال ہے کہ اگر معمولی آدمی انکی مدح کرے تو وہ اسکو عار سمجھتے
 ہیں تو اس حکم الحاکمین میں یہ وصف کیوں نہ ہوگا۔ کیونکہ جو شخص اسکی معرفت
 کے درپے ہوتا ہے وہ اسکی صفات اور افعال اور اسکی خصوصیات کا کھوج
 لگاتا ہے۔ اور اسکی حکمتوں اور بھیدوں کے ہر پہلو پر محققانہ نگاہ ڈالنا چاہتا
 ہے۔ اور ظاہر ہے کہ ہر ایک آدمی کا یہ منصب نہیں ہے۔ تو پھر اسکی معرفت کا
 اصلی معیار کسکو مقرر کیا جائے۔

اسپر ایک سوال دارو ہو سکتا ہے وہ یہ کہ اگر عقل کے ذریعہ خدا کی معرفت
 در اسکی عبادت کا وجوب ثابت نہیں ہو سکتا تو انبیاء علیہم السلام کا بھیجنا ہی
 بے فائدہ ہوگا۔ کیونکہ جب انہوں نے معجزے دکھائے تھے تو یہ کہنا درست تھا
 اگر ان معجزات کی طرف دیکھنا واجب نہیں تو ہمیں انکو دیکھنے اور انہیں غور
 کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ اور اگر واجب ہے تو عقل کے ذریعہ تو وجوب ثابت
 میں ہو سکتا۔ تو پھر شرع سے ثابت ہوگا۔ مگر شرع کا ثبوت معجزہ پر موقوف ہے۔
 اور معجزہ کو دیکھنے کا وجوب بغیر شرع کے ثابت نہیں ہو سکتا۔ غرض یہ کہ شرع
 کا ثبوت معجزہ پر موقوف ہے اور رویت معجزہ کا وجوب شرع پر یہ دور ہے
 جو محال ہے۔

اسکا جواب یہ ہے کہ موجب خدا ہے اور انبیاء علیہم السلام صرف
 ظہار وجوب کے لئے بھیجے جاتے ہیں۔ وہ اپنی طرف سے کوئی نئے بندوں پر
 واجب نہیں کرتے۔ وہ کہہ دیتے ہیں کہ اگر اس راستہ پر چلے گے تو پک جاؤ گے اور
 اگر اس راستہ کو اختیار کرو گے تو ہلاک ہو جاؤ گے۔ اور خدا تعالیٰ اور ہمکو
 یہاں سے نجات یا ہلاکت کی کوئی پروا نہیں۔ اور اگر تمکو ہماری نبوت میں شک ہے

تو یہ معجزے ہیں۔ انکو دیکھو اور انہیں غور کرو۔ اسکی مثال ایسی ہے جیسے کوئی طیب بیمار کو کہتا ہے کہ یہ دو چیزیں ہیں جنہیں ایک زہر ہے۔ اگر تم اسے کھاؤ تو فوراً ہلاک ہو جاؤ گے۔ اور ایک تمہاری دوا ہے اگر اسکو استعمال کرو گے تو شفا یاب ہو جاؤ گے۔ اب مریض کو اختیار ہے چاہے زہر کھائے یا وہ دوا استعمال کرے جس میں اسکو شفا حاصل ہونے کا احتمال ہے۔ غرض معجزات کو دیکھ کر شرع کا اثبات ایسا ہی امر ہے جس میں کسیکو بھی انکار نہیں ہو سکتا۔

سالتواں دعویٰ انبیاء علیہم السلام کی بعثت نہ محال ہے نہ واجب۔ بلکہ جواز کے درجہ میں ہے۔ معتزلہ اسکو واجب اور براہمہ اسکو محال اور ناممکن کہتے ہیں۔ معتزلہ کی تردید تو اس بات سے ہو سکتی ہے جسکو ہم پہلے ثابت کر آئے ہیں کہ خدا پر کوئی چیز واجب نہیں ہے۔ باقی رہے براہمہ۔ سو جب ہم بعثت کے جواز پر دلیل قائم کر دیں گے تو انکی یہی تردید ہو جائے گی۔ کیونکہ جو چیز محال اور ناممکن ہوتی ہے وہ جائز اور ممکن کہی نہیں ہو سکتی۔ سو ملاحظہ ہو جواز بعثت کی دلیل۔

ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ خدا متکلم اور قادر ہے۔ اور اسکے متکلم ہونیکے یہی معنی ہیں کہ وہ اپنے کلام کو بعض ایسے اشخاص کے دلوں میں پیدا کر دے جو دیگر بندوں سے اسکی بارگاہ میں خاص تقرب رکھتے ہوں اور اسکے ساتھ ہمکلامی اور مناجات کا درجہ انکو حاصل ہو۔ اور وہ اسکو ان لوگوں کے پاس پہنچادیں جنکو یہ مرتبہ حاصل نہیں۔ انبیاء کی بعثت کا محال ہونا اسبات پر موقوف ہے کہ خدا تعالیٰ متکلم اور قادر نہ ہوتا۔ جب یہ دونوں وصف ہمیں پاسے جاتے ہیں تو بعثت کے جواز میں کیا شبہ ہو سکتا ہے۔ اور یہ بھی ہر ایک شخص جانتا ہے کہ بعثت کوئی قبیح امر نہیں تاکہ اس حیلہ سے بعثت ناممکن قرار دیا جائے۔ اس سے بڑھ کر اسکا اور کیا ثبوت ہو سکتا ہے کہ معتزلہ بھی باوجودیکہ یہ ہر ایک سامر میں قباحت کو دخل دے دیتے ہیں اسکو قبیح نہیں

کہتے بلکہ اُلنا واجب کہتے ہیں۔

ہماری سمجھ میں تین وجوہ ہیں جن سے بظاہر بعثت کا عدم امکان ثابت ہوتا ہے۔ اور غالباً براہمہ بھی انہی کو دیکھ کر اسکے ناممکن ہونے کے قائل ہو گئے ہیں۔ پہلے ہم انکو علی الترتیب ذکر کرتے ہیں اور پھر انکی ترویج کریں گے۔

(۱) اگر انبیاء ایسے احکام بیان کر نیکی کے لئے مبعوث ہوئے ہیں جو ہماری سمجھ میں آسکتے ہیں تو پھر انکی کیا ضرورت ہوئی۔ ہمارے عقول ہی انکو دریافت کرنے کے لئے کافی تھے۔ اور ایسی باتیں بیان کرنے کے لئے آئے ہیں جو ہمارے عقول سے باہر ہیں تو انکا آنا بے فائدہ ہوگا۔ کیونکہ جن باتوں سے ہم نا آشنا ہیں انکے بارہ میں ہم انکی تصدیق کیونکر کریں گے۔ کیونکہ تصدیق ہی عقول ہی کا کام ہے۔

(۲) یہ بھی ممکن تھا کہ ایزد جل و علا خود اپنے بندوں کے ساتھ کلام کرتا۔ اور انبیاء کے تمام امور سے انکو خود ہی مطلع کر دیتا۔ جب یہ بات ہی ممکن تھی تو انبیاء کا بھیجنا محض عبث اور بے فائدہ مٹھرا۔ حالانکہ خدا تعالیٰ بے فائدہ باتوں سے مبرا اور منزہ ہے۔ اور اگر اسکا بالمشافہ کلام کرنا محال اور ممکن بھی تسلیم کر لیا جائے۔ تو بھی معجزوں کے سوا انبیاء کی تصدیق ناممکن ہے۔ معجزہ اور جادو اور طلسمات وغیرہ میں تمیز ناممکن ہے۔ یہ کیونکر معلوم ہو سکیگا۔ یہ معجزہ ہے اور جادو یا شعبدہ نہیں ہے۔

(۳) اگر معجزہ اور جادو وغیرہ میں امتیاز کا امکان بھی تسلیم کر لیا جائے۔ یہ دریافت کرنا کہ انبیاء کی بعثت میں ہمارا فائدہ ہے ناممکن امر ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کا مطلب بعثت انبیاء سے ہمارا گمراہ کرنا ہو۔ اس گمراہی کی معیار انکی تصدیق ہو۔ اور ممکن ہے کہ جس شخص کو انبیاء سعید نیکبخت کہیں وہ بد بخت ہو اور جسے وہ شقی اور بد بخت بتلائیں وہ سعید نیکبخت ہو۔ غرض یہ امر نہ محال ہے اور نہ مستنع۔ خاص کر جب یہ ہی معلوم

ہو چکا ہے کہ ہدایت اور ضلالت میں سے کوئی بھی خدا تعالیٰ کی نسبت
 محال نہیں ہے۔ یہ تین وجوہ میں خبر بظاہر لعنت انبیاء کا محال ہونا بنی محال
 ہوتا ہے۔ اور جنکو دیکھ کر برا ہمہ اس امر کے قائل ہوئے ہیں کہ لعنت
 انبیاء محال اور قبیح ہے۔ اب ہر ایک کا جواب ملاحظہ ہو۔

انبیاء علیہم السلام ایسا مور کو بیان کرتے ہیں جو ہمارے
 پہلی وجہ کا جواب سمجھ میں آسکتے ہیں اور ہمارے حقوق کے مطابق

ہوتے ہیں مگر انبیاء کے بتانے اور انکی طرف توجہ دلانے سے پیشتر بنی آدم
 ان سے غافل ہوتے ہیں۔ بلکہ اگر توجہ ہی کریں تو بھی ہمارے عقول پر قسم
 کے امور متلاً اعمال۔ اقوال اور اخلاق و اطوار کو معلوم نہیں کر سکتیں۔ مگر انکو
 اتنی استعداد ہوتی ہے کہ اگر کوئی انکو بتا دے تو اسکو سمجھ سکتی ہیں اور
 پھر انکو کسی قسم کے انکار کی گنجائش نہیں رہتی۔

اسکی مثال یہ ہے جیسے کسی طبیب یا ڈاکٹر کے بنانے سے پہلے
 اور یہ کے خواص معلوم نہیں ہوتے مگر جب وہ بتا دیتا ہے تو ہمیں انکی طبیعت
 طور پر تصدیق ہو جاتی ہے اور انکو معلوم کر کے ہم انکو عمل میں لاسکتے
 طبیب یا ڈاکٹر کی بابت پر اعتبار کرنے کے لئے اسکا حاذق اور تجربہ کار
 ہونا شرط ہوتا ہے جسکا پتہ لگانا کوئی مشکل نہیں۔ ویسے انبیاء علیہم السلام
 کے قول پر اعتبار کرنے کے لئے بھی اسباب موجود ہیں۔ اور وہ معجزے
 انکے ذریعہ انبیاء علیہم السلام کی تصدیق ہو سکتی ہے۔ اور انکے اقوال کی پر
 سے نجات ابدی حاصل ہو سکتی ہے۔

معجزہ اور جادو وغیرہ میں تمیز ہو سکتی ہے۔
 دوسری وجہ کا جواب کیونکہ مردوں کو زندہ کرنا۔ ایک سوکھی

کاسانپ بنانا۔ چاند کا دو ٹکڑے ہو جانا اور یا کا پھٹ جانا اور جذام اور
 کے مریضوں کا اچھا ہو جانا وغیرہ وغیرہ۔ یہ ایسے امور ہیں جنکو دیکھ کر

خیال تک نہیں آتا۔

اصل بات یہ ہے۔ کہ یا تو ہر ایک ممکن چیز کا جادو کے ذریعہ حاصل کرنا ممکن ہے یا بعض ایسے امور بھی ہیں جنکا وقوع جادو یا شعبدات کے اصول سے نہیں ہو سکتا۔ بلکہ جب تک خدائی طاقت ان میں تاثر نہ کرے اگرچہ ساری دنیا کے ساحرا اپنی ساری طاقت اپنی طرف کر دیں انکا وقوع محال ہے۔ پہلی شق تو محال ہے۔ کیونکہ کوئی شخص بھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ ہر ایک اور جادو کی طاقت سے اثر پذیر ہو سکتا ہے اور نہ ہی علم سحر کے اصول اس بات کے تقضی ہیں۔

ثواب دوسری شق صحیح ہوگی۔ یعنی بعض ایسے امور بھی ہیں جنکا وقوع سحر یا طلسمات وغیرہ کے ذریعہ نہیں ہو سکتا۔ سو اس سے انبیاء علیہم السلام کی جمالی تصدیق کی صورت بخوبی فکمل آئیگی۔ کیونکہ معجزات کے ذریعہ وہ امور پیش آئے جاتے ہیں جنکا جادو وغیرہ سے وقوع محال ہے۔ اب اگر قابل غور امر ہے تو انبیاء اور انکے معجزوں کے شخصیات کو ملاحظہ کرنا ہے۔ سو اسکا بہترین طریق یہ ہے کہ معجزات کافرن سحر کے قواعد کے ساتھ مقابلہ کیا جائے اور اس امر میں غور کی جائے کہ انبیاء نے جو معجزے دکھلائے ہیں کیا جادو وغیرہ کے ذریعہ انکا وقوع پذیر ہونا ممکن ہے یا نہیں۔ اگر یقیناً معلوم ہو جائے کہ جادو وغیرہ کی طاقت سے یہ خارج ہیں تو سمجھ لینا چاہئے کہ یہ معجزات ہیں اور اگر کسی قسم کا شک ہو تو اسکے رفع ہونے کے لئے بجز اسکے اور کوئی صورت نہیں کہ انہیں سے کسی نبی نے ساحروں کو عام طور پر چیلنج دیا ہو کہ اگر تمکو میری نبوت میں شک ہے اور ان معجزوں کے متعلق تمہیں یہ خیال ہے کہ یہ سحر کے قبیل سے ہیں تو آؤ مجھے مقابلہ کرو۔ جیسا حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کیا تھا۔ غرض معجزے اور جادو وغیرہ میں نہایت آسانی سے تمیز ہو سکتی ہے۔

تیسری وجہ کا جواب | جب معجزہ کی حقیقت معلوم ہو جائے اور پھر

معجزہ کا مشاہدہ بھی کر لیا جائے تو کسی کے دل میں یہ خیال نہیں گذرنا کہ خدا تعالیٰ کی غرض ہمیں دہو کہ دینا اور ہم کو گمراہ کرنا ہے۔ اسکی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی بادشاہ کے روبرو اسکی فوج کو مخاطب بنا کر کہتا ہے کہ بادشاہ نے تمہارے کل انتظام میرے سپرد کر دیے ہیں۔ تمہاری تھوڑی اور تمہاری ہر قسم کی حرکت و سکنات میرے حکم کی تابع ہوں گی۔ تمہاری پیروی واجب ہے۔ کسی بات میں میری مخالفت نہ کرنی ہوگی۔ بادشاہ اسکی یہ تقریر چپ چاپ بیٹھا سن رہا ہے۔ اور پھر وہ کہتا ہے کہ اے بادشاہ لو اگر میں اپنے اس قول میں سچا ہوں اور تو نے مجھے فوج کا سردار بنایا ہے تو میری تصدیق کے لئے تم اپنے تخت پر سے تین دفعہ اٹھو اور تین ہی دفعہ بیٹھو۔ بادشاہ نے ایسا ہی کیا اب ہر ایک شخص جانتا ہے کہ بادشاہ کی غرض اس نشست و برخاست سے فوج کو دہو کے میں ڈالنا نہیں ہے۔ بلکہ اس امر کا اظہار مقصود ہے کہ وہی اس نے شخص مذکور کو فوج کا سردار مقرر کر دیا ہے اور بادشاہ کا خاموشی کی حالت میں شخص مذکور کے کہنے پر تخت پر سے تین دفعہ اٹھنا اور بیٹھنا۔ ایسا ہی شخص مذکور کے قول کی صداقت پر دلالت کرتا ہے جیسے اسکے قول کی تائید میں بادشاہ کا اس طرح پر زبانی کہہ دینا کہ میں نے اسکو تمہارا سردار مقرر کیا ہے اسکی سچائی پر دلالت کرتا ہے۔

اسی طرح جب انبیاء علیہم السلام بنی آدم کو کہتے ہیں کہ ہم خدا تعالیٰ کی طرف سے تمکو اسکے احکام بتانے کے لئے آئے ہیں اور اگر تمکو شک ہے تو ان معجزوں کو دیکھو۔ یہ ایسے معجزے ہیں جو انسانی طاقت سے خارج ہیں اگر ہم چوٹے ہوتے تو ہمارے ماتحتوں پر انکا ظہور ہرگز نہ ہوتا۔

تو پھر کسی شخص کے دل میں یہ خیال نہیں گذر سکتا کہ ایزد جل و علا کی غرض ہمکو گمراہ کرنا اور دہو کہ میں ڈالنا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس بنا پر کسی شخص نے اب تک انبیاء علیہم السلام کی تکذیب نہیں کی۔ اور انکے پیش کردہ معجزات کو

سحر اور شعبدہ بازی پر معمول کیا گیا۔ خدا تعالیٰ کے منکلم ہونے امر و ناپہی ہونے اور ضرورت نبوت سے انکار کیا گیا۔ مگر کبھی کسی بیوقوف سے بیوقوف شخص نے یہ کہنے کی جرأت نہیں کی۔ خدا تعالیٰ معاذ اللہ خدا اور دہو کہ وہ ہے۔

اگر کہا جائے کہ کیا کرامت حق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ کرامت کا وجود جائز ہے۔ کیونکہ یہ بھی ایک خارق عادت امر ہے جو اللہ تعالیٰ کے سوا اور کسی سے ظاہر نہیں ہو سکتا۔ اور نیز نہ یہ خود محال ہے اور نہ کسی محال امر مثلاً بطلان معجزہ کو مستلزم ہے۔ کیونکہ معجزہ میں تختی کا ہونا شرط ہے۔ اور کرامت میں کسی قسم کا دعویٰ نہیں کیا جاتا۔ تاکہ کرامت کا معجزے کے ساتھ التباس پڑنے کا شبہ ہو سکے۔

اگر کہا جائے کہ جھوٹے شخص کے ہاتھ پر ہی معجزے کا ظہور ممکن ہے یا نہیں۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ نہیں۔ کیونکہ معجزہ وہ خلاف عادت امر ہے جو تختی کے بعد کسی پیغمبر کے ہاتھ پر ظاہر ہو۔ اور جو خدا کی طرف سے اس مضمون کو یاد کرے کہ یہ نبی یا پیغمبر اپنے دعویٰ میں سچا ہے اور واقعی میں نے اس کو رسول بنا کر بھیجا ہے۔ تو پھر اگر کسی جھوٹے شخص کے ہاتھ پر اس کا ظہور ہو تو اس کے یہ معنی ہونگے کہ یہ شخص سچا ہے یعنی جھوٹا بھی ہے اور سچا بھی ہے۔ اور یہ محال ہے۔ کیونکہ جب معجزے نے یہ بیان کر دیا کہ یہ شخص اللہ تعالیٰ کا رسول ہے اور اپنے دعویٰ میں سچا ہے تو پھر جھوٹا اسے کیونکر کہا جائے گا۔ جھوٹا ہونے کے معنی ہیں کہ یہ رسول نہیں اور اپنے دعویٰ میں جھوٹا ہے۔ غرض کہ جھوٹا ہونے اور معجزے کا اجتماع اجتماع متباہین ہے۔ اور محال ہے۔

چوتھا باب

پہلی فصل

حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت کا اثبات

آپ کی نبوت کا اثبات ہمیں تین فرقوں کے مقابلہ میں کرنا پڑتا ہے پہلا فرقہ عیسویہ ہے۔ اس فرقہ کے لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کو صرف عربوں پر محدود کرتے ہیں۔ مگر انکا یہ دعویٰ صریحاً باطل اور لغو ہے کیونکہ جب وہ آپ کو (گواہل عرب کے لئے) رسول برحق مانتے ہیں۔ اور یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ جھوٹ کہنا پیغمبر کی شان کے خلاف ہے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ آپ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ آپ عامہ حلالق کی ہدایت کے لئے مبعوث ہوئے ہیں۔ اور آپ نے کسری اور عجم کے مختلف فرمانرواؤں کی طرف اپنے سفیر بھیجے ہیں۔ تو پھر آپ کی نبوت کو یہ لوگ اہل عرب پر محدود بتانے کی کس دل سے جرات کرتے ہیں۔ یہ نہایت تعجب خیز بات ہے کہ ایک شخص کو رسول ہی تسلیم کیا جائے اور پھر اسکے بعض دعاوی میں تکذیب بھی کی جائے۔

دوسرا فرقہ پیروویوں کا ہے۔ انہوں نے آپ کی نبوت اور معجزات کی محض اس خیال پر تکذیب کی ہے کہ انکے دل میں یہ بات بیٹھ گئی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بعد نبوت کا دروازہ ہمیشہ کے لئے بند کر دیا گیا ہے۔ اسی غلط فہمی کی وجہ سے انہوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو بھی نبی برحق نہیں مانا۔ انکی تردید میں ہمیں یہ طریق مستحسن معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عیسیٰ

کی نبوت ثابت کی جائے۔ اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت بھی ثابت ہو جائے گی۔ کیونکہ براہ راست آپ کی نبوت کا اثبات اعجاز قرآن کے اثبات پر موقوف ہے۔ اور یہ ایسی دقیق بحث ہے جسکی نہ تک پہنچنا ہر ایک کا کام نہیں۔ بخلاف اچیا موتی اور جذام و برص والوں کا اچھا ہو جانیکے۔ کیونکہ یہ امور مشاہدہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ جنکے سمجھنے میں کسی وقت کا سامنا نہیں کرنا پڑتا۔ ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ حضرت موسیٰ نے اپنے عصا کو سادہ بنا دینے کا معجزہ پیش کیا تھا۔ اور حضرت عیسیٰ نے مردے زندہ کئے اور جذام و برص سے کئی بیماریوں کو اچھا کیا۔ اب اسکی کیا وجہ ہے کہ حضرت موسیٰ بنی برحق تھے۔ اور حضرت عیسیٰ اپنے دعوائے نبوت میں جھوٹے تھے۔ ہمارے خیال میں صرف دو امر ہیں جنہوں نے یہودیوں کو اس ورطہ ظلمات میں ڈال دیا ہے۔ ایک انکا یہ قول کہ نسخ محال ہے۔ اور دوسرا بقول یہود حضرت موسیٰ علیہ السلام کا یہ قول کہ جب تک آسمان وزمین رہیں گے میرے دین کو نہ چھوڑیو۔ اور یہ کہ میں خاتم انبیاء ہوں۔ پس یہ دو امر ہیں جنہوں نے یہودیوں کو اس دھوکے میں ڈال دیا ہے۔

پہلے شبہ کا جواب یہ ہے کہ جن لوگوں نے نسخ کو محال کہا ہے۔ انہوں نے نسخ کے یہ معنی سمجھے ہیں کہ ایک حکم صادر کرنا اور بعد میں جب اس میں غلطی نظر آئی تو اس میں ترمیم کر دینی یا اسکو بالکل اٹھا کر اسکی جگہ اور حکم مناسب رکھ دینا۔ اس قسم کے نسخ کو ہم بھی محال کہتے ہیں۔ مگر جس نسخ کے ہم قائل ہیں اسکے یہ معنی ہیں کہ ایک حکم صادر کیا جائے اور حکم دینے والے کو معلوم ہو کہ ایک مدت تک اس پر عملدرآمد رہے گا۔ اور پھر اسکی بجائے اور حکم دیا جائیگا۔ مگر جنکو حکم دیا گیا ہے انکو اس بات کی کوئی خبر نہ ہو۔ اور جب اسکی مینا د ختم ہو جائے تو اسکی بجائے دوسرا حکم صادر کیا جائے یہ محال نہیں ہے۔ بلکہ اسکی ہزاروں مثالیں موجود ہیں۔ مثلاً آقا اپنے

نوکر کو کھڑا ہونیکا امر کرے۔ اور اسکو یہ بھی معلوم ہو کہ اتنی مدت تک
 اسکا کھڑا رہنا مناسب ہے اور پھر اسکو بیٹھ جانیکا میں امر کرونگا۔ اور
 نوکر کو چونکہ قیام کی مدت نہیں بتلائی گئی اسلئے وہ بھی سمجھیکا کہ ہمیشہ
 کے لئے بچھے کھڑا رہنے کا آقا نے امر کیا ہے۔ اور جب قیام کی مدت گزر گئی
 اور آقا نے نوکر کو بیٹھنے کا حکم دیا تو آقا کو کوئی بیوقوف سے بیوقوف شخص
 ہی یہ نہیں کہہ سکتا کہ اس نے پہلے نوکر کو ہمیشہ کے لئے قیام کا حکم دیا تھا۔
 اور جب بعد میں اسکو غلطی معلوم ہوئی تو جھٹ بیٹھنے کا حکم صادر کر دیا۔
 بلکہ سر کوئی ہی کہیگا کہ پہلے ہی سے اسکو قیام کی سیعاد معلوم تھی اور جب وہ گذر
 گئی تو دوسرا حکم صادر کر دیا۔ نوکر کو اسکی سیعاد صرف یہ معلوم کرنے کے لئے
 نہیں بتائی تھی کہ وہ اسکے امر کی بجا آوری میں کہا تک کوشش کرتا ہے۔
 احکام شریعت کا اختلاف ہی اسی پر قیاس کر لینا چاہئے۔ یعنی بعض
 ایسے احکام ہیں جنکی مدت کسی خاص مصلحت سے بتائی نہیں گئی اور جب
 انکی مدت پوری ہو گئی تو انکو منسوخ کر کے انکی بجائے اور احکام صادر کئے
 گئے ہیں۔ مگر اسکا یہ مطلب نہیں کہ خدائے کو پہلے انکی مدت معلوم نہ تھی
 بلکہ اس نے ہمیشہ کے لئے انکو صادر کیا تھا اور پھر کوئی غلطی معلوم ہوئی
 تو انکی ترمیم یا تفسیح کر کے انکی بجائے اور احکام رکھ دئے۔
 کسی نبی کے مبعوث ہونے ہی فوراً پہلی شریعت کا نسخہ شروع نہیں ہوا
 اور نہ ہی کسی نبی کے آنے سے اصول دین یعنی عقائد میں کسی قسم کا نسخہ ہوا،
 البتہ بعض فروعی مسائل میں مناسب طور پر نسخہ ہوا ہے مگر اس سے اصول
 دین میں جتنی امر نبوت کا دار و مدار ہے کسی قسم کا فرق نہیں واقع ہوا۔
 تحویل قبیلہ یا کسی حلال چیز کو حرام کر دینا یا حرام کو حلال بنا دینا وغیرہ وغیرہ
 بالکل معمولی باتیں ہیں۔ جنکو عمل میں لانے کے لئے کچھ ایسے اسباب ہوتے ہیں
 جتنے کہ اگر ایسا نہ کیا جاتا تو دین خداوندی پر بڑا اثر پڑنے کا احتمال تھا۔

نیز یہودیوں کا یہ بیان تب چل سکتا ہے جو حضرت موسیٰ علیہ السلام سے
پیشتر جس قدر انبیاء علیہم السلام جیسے حضرت نوح حضرت ابراہیم حضرت آدم
وغیرہ گذرے ہیں ان سب کا ایک زہاں ہو کر انکار کریں۔ کیونکہ جب انکو یہی انبیاء
مانا جائیگا تو نسخ کا وجود بھی تسلیم کرنا پڑیگا۔

دوسرے شب کا جواب دو طرح پر ہے۔ ایک یہ کہ اگر حضرت موسیٰ نے ایسا
کہا ہوتا تو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ہاتھ پر ان زبردست معجزات کا ظہور نہ ہوتا
کیونکہ معجزات کا ظاہر ہونا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی صداقت پر دلالت
کرتا ہے۔ غرض اگر یہودی معجزات عیسوی سے انکار کریں تو معجزات موسوی
پر بھی یہی اعتراض آئیگا اور اگر انکو تسلیم کریں تو انکا یہ کہنا کیونکر درست
ہوگا کہ حضرت موسیٰ خاتم الانبیاء ہیں۔

اور ایک یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہودیوں کی آسمانی کتاب
(توریت) کے مطابق انکے مقدمات کا فیصلہ کرتے تھے اگر توریت میں حضرت
موسیٰ کا خاتم الانبیاء ہونا اور دین موسوی کے ہمیشہ رہنے کا حکم ہوتا تو یہودی
اسباب کو غنیمت سمجھنا آپ کے مقابلہ میں توریت کی ان آیتوں کو پیش کرتے
اور انکے کی چوٹ کہتے کہ جب آپ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو نبی برحق
اور توریت کو الہامی کتاب مانتے ہیں تو پھر آپ کا دعویٰ نبوت غلط ہوگا کیونکہ
توریت میں لکھا ہے کہ حضرت موسیٰ خاتم الانبیاء ہیں۔ مگر ہم یقینی طور پر کہتے
ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں یہودی کہی اسباب کو نہیں
پیش کر سکے۔ آپکی وفات کے بعد مذہب اسلام کی ترویج کا یہ بناؤ ہنگ ٹکالا ہے
یہودیوں کے ساتھ طرح طرح کے مقابلے کئے گئے اور لڑائیاں ہوئیں۔ مگر کبھی کسی
یہودی عالم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مقابلہ میں اسباب کو پیش نہیں
کیا۔ اگر اسباب کی کوئی اصل ہوتی تو اس سے بڑھ کر مذہب موسوی کی تائید اور
مذہب اسلام کی ترویج کے لئے اور کوئی ذریعہ نہیں تھا۔

تیسرا فرقہ ان لوگوں کا ہے جو نسخ کے تو قائل ہیں مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے محض اس بنا پر منکر ہیں کہ قرآن معجزہ نہیں ہے۔ اس فرقہ کے مقابلہ میں معجزہ کے ذریعہ آپ کی نبوت کے اثبات کے دو طریق ہیں۔ پہلا طریق قرآن کو معجزہ ثابت کرنا ہے اور وہ یہ ہے کہ معجزہ نام ہے ایسے خلاف عادت امر کا جو تمدنی کے ساتھ کسی نبی کے ہاتھ پر آسکے منکرین کے مقابلہ میں وقوع پذیر ہو۔ اور یہ بات قرآن میں ہی پائی جاتی ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ڈنکے کی چوٹ کفار عرب کے روبرو قرآن کو پیش کر کے بڑے زور سے کہا تھا کہ قرآن میرا معجزہ ہے۔ اگر تمکو اس میں شک ہو تو آسکے مقابلہ میں ایسا فصیح و بلیغ کلام بنا کر پیش کرو۔ قرآن سے لکار لکار کر کفار کو اس امر پر آمادہ کیا اور انہوں نے ایڑی سے چوٹی تک زور لگانے میں کوئی دقیقہ و گزاشت نہ کیا مگر آسکے مقابلہ میں ایک جملہ ہی نہ بنا سکے۔

عربوں میں فصاحت و بلاغت کا یہاں تک بازار گرم تھا کہ وہ دیگر ممالک کے لوگوں کو عجیبی (گونگے) کہتے تھے۔ شب و روز عربی انشا پر دازی کی محفلیں گرم ہوتی تھیں۔ اور اگر کوئی قصیدہ بنا کر آسکے بے نظیر ہونے کا دعویٰ کرتا تو آسکے مقابلہ میں قضاوند کے ڈھیر لگ جاتے تھے اور آسکے معارضہ میں کوئی دقیقہ اٹھانہ رکھا جاتا تھا۔

جب اہل عرب کی یہ حالت تھی تو پھر قرآن کے مقابلہ میں باوجود بڑی بڑی جانفشانیوں اور کوششوں کے انکا زک اٹھانا اور اس سے عاجز ہونا آمادہ جنگ ہونا اعجاز قرآنی کی روشن اور بین دلیل ہے۔ غرض عربوں کی فصاحت و بلاغت اور قرآن کا انکو مقابلہ کے لئے بلانا اور انکا زک اٹھانا اور اپنے دین اور جان و مال کی حمایت کے لئے اسلام کی بھگت کو انکا شب و روز مصروف رہنا یہ ایسی یقینی اور پختہ باتیں ہیں جو حد تو اترا تک پہنچ چکی ہیں اور جنہیں کسی

معمولی سے معمولی شخص کو بھی انکار کی گنجائش نہیں ہے۔
 اگر ہم سے کوئی پوچھے کہ قرآن کے معجزہ ہونے کی کیا وجہ ہے تو ہم
 کا جواب یہ دینگے کہ قرآن کچھ ایسی دلربا جزالت اور فصاحت پر مشتمل ہے
 اور اس کا طرز کلام کچھ ایسی خوبیوں کو لئے ہوئے ہے کہ بڑے بڑے جلیل القدر
 و مقتدر فصحاء کے کلام اس سے خالی ہیں۔ اسکے کلمات کی ترتیب اور
 اسکے مضامین کا تناسب کچھ ایسی حیرت انگیز محاسن ظاہر کرتا ہے جنہوں نے
 اہل عرب کے سربراہ اور اولو العزم لکچراروں کو اپنا گرویدہ بنا دیا ہے اور
 اگرچہ انہیں سے بعض بے قسمتی کے باعث دولت اسلام سے مشرف نہ ہو سکے
 مگر قرآن کی فصاحت و بلاغت سے کسی کو یہی انکار نہیں تھا۔ یعنی تمام اہل عرب
 کی زبان تھی کہ اسکی فصاحت و بلاغت طاقت بشریہ سے خارج ہے۔ اگرچہ
 بعض نے اسکے مقابلہ میں قلم اٹھایا مگر انکا کلام پھیکا اور خالی از لطف ہوتا
 اور اسکی نسبت ”چ نسبت خاک را با عالم پاک“ کہتا بالکل بلا سبائغ
 ہے۔ چنانچہ میلہ کذاب نے اسکے مقابل ذیل کے چند کلمات ناخوشوں تک کا
 ور لگا کر تیار کئے تھے جنکا پھیکا پن اور بے لطف ہونا عیاں ہے۔ وہ کلمات
 ہیں الْفَيْلُ وَمَا أَذْرَبَكَ مَا الْفَيْلُ لَهُ ذَنْبٌ وَثِيْلٌ وَخَرَطُوْمٌ طَوِيْلٌ۔
 اگرچہ اس کجخت نے ان کلمات میں قرآن کے طرز کلام کو اڑا لینے میں کوئی
 حقیقت اٹھا نہیں رکھا تاہم اگر اسکا قرآن کی کسی آیت کے ساتھ مقابلہ کیا جائے تو
 دونوں میں زمین و آسمان کا فرق نظر آئیگا۔

اگر کہا جائے کہ ممکن ہے کہ اہل عرب کو جنگ و جدل وغیرہ میں مشغول
 اور مصروفیت کی وجہ سے قرآن کے مقابلہ میں اس قسم کا کلام بنانے کی فرصت
 ملی ہو۔ ورنہ اگر وہ اس امر کی طرف توجہ کرتے تو یقیناً اس جیسے کوئی کلام بنا سکتے
 اور اسکا جواب یہ ہے کہ ہر ایک شخص جانتا ہے کہ نسبت جنگوں میں طرح طرح
 کی مصائب اور تکالیف برداشت کرنیکی یہ ستمین طریق ہے کہ جب قرآن نے

تحدی کے طور پر اہل عرب کو اپنے مقابلہ میں بلایا تھا۔ اہل عرب مگر اس صیسی کوئی کتاب بنا دیتے۔ تاکہ ہیشہ کے لئے جہگرا ختم ہو جاتا۔ خاصکر جبکہ مسلمانوں کی طرف سے اہل عرب پر طرح طرح کے ظلم و ستم ہوتے تھے۔ انکی عورتیں لونڈیاں بنانی گئیں۔ انکو قید کیا گیا۔ طرح طرح کی خوریز جہلیں واقع ہوئیں تو اسوقت انکو ضرور اس امر کی طرف توجہ کرنی چاہئے تھی۔

پس ثابت ہوا کہ انھوں نے اپنی طرف سے ایسا کرنے میں کوئی کسر باقی نہ چھوڑی تھی مگر آخرنا کامی کامنہ دیکھکر جنگ پر آمادہ ہو گئے تھے۔ اور اگر تھوڑی دیر کے لئے اسکو تسلیم ہی کر لیا جائے تو بھی ہمارا مدعا ثابت ہے۔ کیونکہ باوجود قدرت کے قرآن کے مقابلہ میں انکا نہ آنا اسکی وجہ بجز خدائی طاقت کے مانع ہونیکے اور کیا ہو سکتی ہے۔ اور سب سے بڑا ہمارا ہی معجزہ ہی ہے کہ ایک چیز باوجود اسکے ممکن الوقوع ہونیکے ایک بڑی ہمارا ہی جماعت سے وقوع پذیر نہ ہو۔

کون نہیں جانتا کہ اگر کوئی نبی یوں کہے کہ میری صداقت کی علامت یہ ہے کہ میں اپنی انگلی کو حرکت دیتا ہوں اور اسوقت تم اپنی انگلیوں کو حرکت نہیں دے سکو گے حالانکہ دوسرے وقتوں میں تم میں سے ہر ایک یہ کام کر سکتا ہے۔ اور جب دیکھا گیا تو ایسا ہی ہوا۔ یعنی اس نبی نے اپنی انگلی کو حرکت دیدی۔ اور دوسرے لوگ نہ دے سکے تو کیا اسکو معجزہ نہیں کہا جائیگا۔ ضرور کہا جائیگا۔

دوسرا طریق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے اثبات کا یہ ہے کہ علاوہ قرآن کے اور بھی کئی ایک حیرت انگیز معجزات کا آپ کے ہاتھ پر ظہور ہوا ہے۔ مثلاً انشقاق قمر۔ آپکی انگلیوں سے پانی کا پھوٹ پڑنا۔ آپکے ہاتھ میں سنگیروں کا تسبیح کہنا۔ تھوڑے طعام کا بہت ہو جانا۔ وغیرہ وغیرہ۔ یہ ایسے امور ہیں جو آپ کی نبوت پر شاہد ہیں۔

اور اگرچہ ان امور میں سے ایک ایک امر حد تو اتر تک نہیں پہنچتا مگر انکی مجموعی تعداد اس حد کو پہنچ چکی ہے جس سے انہیں کسی قسم کا شک و شبہ باقی نہیں رہتا۔ اسکی مثال ایسی ہے جیسے حضرت علی کی شجاعت اور حاتم طائی کی سخاوت کے افراد فردیت کی شکل میں تو اتر کی حد کو نہیں پہنچتے مگر انکی مجموعی تعداد اس حد کو پہنچ چکی ہے اور اسی وجہ سے حضرت علی کی شجاعت اور حاتم طائی کی سخاوت ضرب المثل مانی جاتی ہے۔ اگر کوئی نظری کہے کہ میرے نزدیک یہ امور نہ بلحاظ فردیت اور نہ بلحاظ مجموعی تعداد کے حد تو اتر پہنچتے۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ اسی طرح ایک یہودی تکو کہہ سکتا ہے میرے نزدیک معجزات عیسوی نہ بلحاظ فردیت اور نہ بلحاظ مجموعی تعداد کے حد تو اتر کو پہنچتے ہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ جب تک کسی شخص کو ان لوگوں کے ساتھ میل جول کا موقع ملے جن لوگوں کے نزدیک ایک بات حد تو اتر کو پہنچ چکی ہے اسکو اس تو اتر علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ اگر رضامندی مسلمانوں کے ساتھ مخالفت کریں اور پھر انکو معجزات محمدیہ کا تو اتر نہ معلوم ہو تو بیشک مسلمانوں پر الزام سکتا ہے جس سے وہ کبھی عہدہ برآ نہیں ہو سکتے۔

دوسرا باب

اس امر کے بیان میں کہ جن امور کو شرع نے بیان کیا ہے انکی تصدیق جب ہے۔ اس باب میں ایک مقدمہ اور دو فصلیں ہیں۔

مقدمہ

ایسے امور جو کہ بدابہت معلوم نہیں ہو سکتے تین قسموں پر منقسم ہو سکتے ہیں

(۱) جو محض عقل کے ذریعہ معلوم ہو سکتے ہیں۔

(۲) جو صرف شرع ہی سے معلوم ہو سکتے ہیں۔

(۳) جو ان دونوں کے ذریعہ معلوم کئے جا سکتے ہیں۔

پہلی قسم کی مثالیں یہ ہیں۔ حدود عالم۔ خدا کا وجود۔ اسکی قدرت اسکا علم۔ اور اسکا ارادہ۔ یہ ایسے امور ہیں کہ جب تک انکا ثبوت نہ ہو شرع کا ثبوت کرنا ناممکن ہے۔ کیونکہ شرع کا اثبات کلام نفسی کے اثبات پر موقوف ہے۔ تو جو چیزیں کلام نفسی سے بلحاظ رتبہ کے مقدم ہیں انکا اثبات کلام نفسی سے یا شرع سے جبکا اثبات کلام نفسی پر موقوف ہے ہرگز نہیں ہو سکتا۔

جو امور صرف شرع ہی سے معلوم ہو سکتے ہیں وہ وہ امور ہیں جو خود بھی ممکن الوقوع ہوں اور انکی نقیض بھی۔ کیونکہ صرف وقوع کا علم باوجودیکہ انکی نقیضیں بھی ممکن الوقوع ہیں وحی یا الہام کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا۔ مثلاً حشر و نشر۔ ثواب و عقاب۔ جنت و دوزخ۔ عذاب قبر۔ پل صراط اور میزان وغیرہ۔ یہ ایسے امور ہیں کہ انکا خلاف ہونا بھی ممکن ہے۔ اور جو امور ان دونوں سے معلوم ہو سکتے ہیں وہ وہ ہیں جو ہماری سمجھ میں بھی آ سکتے ہوں اور مرتبہ کے لحاظ سے ایزوجل و علا کے کلام کے اثبات سے متاخر ہوں۔ مثلاً رویت کا مسئلہ اور تمام جو اس پر ۱۶۱۹ ض کے پیدا کرنے میں کسی چیز کا خدا کا شریک نہ ہوتا وغیرہ وغیرہ۔ تو جب شرع ایسے امور کو بیان کرے تو اگر عقل انکو جائز سمجھے اور انکا ثبوت بھی نصوص قطعیہ سے ہو تو انکی تصدیق یقینی طور پر واجب ہوتی ہے۔ اور اگر نصوص ظنیہ سے انکا ثبوت ہو تو انکی تصدیق ظنی طور پر واجب ہوتی ہے۔ کیونکہ جیسے نصوص قطعیہ سے ثابت شدہ امور کی تصدیق واجب ہوتی ہے ویسے ہی نصوص ظنیہ سے جو امور ثابت ہوں انکی تصدیق بھی واجب ہوتی ہے۔ فرق صرف یہ

ہوتا ہے کہ اول الذکر کی تصدیق درجہ یقین کی ہوتی ہے۔ اور مؤخر الذکر امور کی تصدیق ظنیت سے آگے نہیں بڑھتی۔ اسکا ثبوت یہ ہے کہ جن لوگوں نے انسان کے اپنے اعمال کے خالق ہونے کا قول کیا تھا تمام صحابہ نے اسکا انکار کر دیا تھا۔ اور سب نے اسکی تزدید محض خدا کے اس قول خالق کل شئی کی بنا پر کر دی تھی حالانکہ کُل شئی کا لفظ عام ہے جس میں تخصیص کا احتمال ہے۔ پس ثابت ہوا کہ صحابہ کا یہ اعتقاد کہ خدا ہی ہر ایک چیز کا خالق ہے۔ نص ظنی پر مبنی تھا۔ کیونکہ بعد میں اگرچہ یہ مسئلہ عقلی طور پر یقینی ہو گیا ہے مگر اسوقت ظنی تھا۔ اور اگر بظاہر عقل انکو محال سمجھے تو جن نصوص سے ان امور کا ثبوت ہوتا ہے حتی الوسع انہیں تاویل کی جائے۔ کیونکہ یہ بات غیر ممکن ہے کہ نصوص ایسے امور پر مشتمل ہوں۔ جو عقل کے صریحاً مخالف ہوں۔ چنانچہ اسی بنا پر ہم کہتے ہیں کہ اکثر ایسی احادیث جنہیں خدا تعالیٰ کو ممکنات کے ساتھ تشبیہ دیجی صحیح نہیں ہیں اور جو صحیح ہیں انہیں تاویل کی گنجائش ہے۔ سو اگر ان امور میں سے کسی امر میں عقل کو توقف ہو یعنی اسکو نہ محال کہہ سکتے ہیں نہ جائز تو پھر ہی اسکی تصدیق ضروری ہوتی ہے اور اس تصدیق کے وجوب کے لئے صرف یہی بات کافی ہے کہ عقل اسکو محال نہیں سمجھتی۔

پہلی فصل

حشر۔ عذاب قبر۔ سوال منکر و نکیر۔ پل صراط۔ میزان۔

حشر احشر کے معنی ہیں مخلوق کو دوبارہ پیدا کرنا۔ بہت سی نصوص طبعیہ سے اسکا ثبوت ملتا ہے۔ اور فی نفسہ یہ ممکن ہی ہے۔ کیونکہ پہلے ایک دفعہ اسکی پیدائش ہو چکی ہے اور اسکی ابتدائی اور پہلی پیدائش میں

کوئی فرق نہیں ہے۔ تو جب خدا کی اسکی ابتدائی پیدائش پر قدرت مسلم ہے تو اسکے اعادہ پر وہ بطریق اولیٰ قادر ہوگا۔ چنانچہ خدا کا یہ قول قُلْ مَخْنِيهَا الَّذِي اَنْشَأَهَا اَوَّلَ مَرَّةٍ اس بات کو ثابت کرتا ہے۔ اگر کہا جائے کہ اعادہ سے کیا مراد ہے آیا جو اہر اور اعراض دونوں ایک دفع معدوم ہو کر از سر نو پیدا ہوتے ہیں یا فنا صرف اعراض ہی کو عارض ہوتی ہے اور اعادہ کے وقت صرف اعراض ہی کا اعادہ ہوتا ہے۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ یہ دونوں صورتیں ممکن ہیں اور انہیں سے کسی ایک کی تعین شریعت سے ثابت نہیں۔ ایک اور صورت بھی ہے۔ وہ یہ کہ انسان میں سے زندگی۔ رنگ۔ رطوبت۔ ترکیب۔ اور ہیئات وغیرہ اعراض بوقت موت معدوم ہو جائیں اور اسکا جسم مٹی کی صورت میں باقی رہے۔ اور جب اسکے اعادے کا وقت آئے اور جسم جو پہلے موجود تھا (تو فنا شدہ اعراض کی مثلیں از سر نو پیدا کر کے بدن کے ساتھ الحاق کر دی جائیں۔

امثال کا لفظ اسلئے لیا گیا ہے کہ ہمارے نزدیک اعراض آنا فنا معدوم ہوتے اور انکی بجائے انکی مثلیں آتی رہتی ہیں۔ اب یہ انسان اپنی جسمانی حالت کے باعتبار بعینہ وہی انسان ہے۔ ہاں اعراض کے باعتبار یہ اپنی مثل ہے۔ مگر انسان صرف اپنے جسم کے باعتبار انسان ہے نہ اعراض کے لحاظ سے اور اعادہ کے لئے نئے نئے اعراض کا اعادہ ضروری نہیں۔ ہمارے یہ تقریر صرف اس خیال پر مبنی ہے جو بعض لوگوں کے دلوں پر سما یا ہوا ہے۔ وہ یہ کہ اعراض کا بعینہ اعادہ مجال ہے۔ انکا یہ خیال بالکل بیہودہ ہے۔ اور اگرچہ اسکی لغویت پر بہت سے دلائل ہم قائم کر سکتے ہیں مگر بغرض اختصار انکو نظر انداز کیا جاتا ہے۔

اعادے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ جسم اور اعراض دونوں کو فنا عارض ہو اور پھر دونوں نئے سرے سے پیدا کئے جائیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ پھر سے اعادہ

کیونکہ کہہ سکیں گے۔ اعاذہ میں پہلی چیز کا بچینہ لوٹانا شرط ہے اور جب ایک چیز نیست و نابود ہو چکی ہے تو اسکے دوبارہ لوٹانے کے کیا معنی۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ معدوم کی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ جو پہلے موجود ہو۔ اور ایک یہ کہ ایسا نہ ہو۔ جیسے عدم کی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ جس سے پہلے وجود ہو اور ایک یہ کہ ایسا نہ ہو۔ معدوم کی دو قسمیں ایسی بدیہی ہیں کہ کوئی ہی انکار نہیں کر سکتا۔ تو اب اعاذہ کے کہ یہ معنی ہیں کہ عدم جس سے پہلے وجود آچکا ہے اسکی بجائے وجود لایا جائے۔ اور مثلثیت کے یہ معنی ہیں کہ عدم جس سے پہلے وجود نہیں تھا اسکی بجائے وجود لایا جائے۔ ہم نے اس مسئلہ کو اپنی کتاب تہافت الفلاسفہ میں کسب قدر وضاحت سے بیان کیا ہے نیز اس کتاب میں ہم نے اعاذہ کا اثبات فلاسفہ کے اس اصول کی بنا پر بھی کیا ہے کہ نفس ناطقہ جو غیر متجز بہ چیز ہے مرنے کے بعد باقی رہتا ہے کیونکہ اب اعاذہ کے یہ معنی ہونگے کہ نفس ناطقہ کو پہلے کی طرح قال غصری پر تصرف حاصل ہو جائے اور بدن خواہ مہی ہو یا اسکی مثل۔ سو یہ کوئی محال امر نہیں۔ کیونکہ جس زبردست طاقت نے بدن کی عنان حکومت اسکے ہاتھ میں دی تھی اب اسکی طاقتوں میں مطلق فرق نہیں آیا۔ وہاں تو صرف ارادے کی دیر ہے۔

اگرچہ ہمارا اعتقاد یہ نہیں مگر اس سے بہتر طریق فلاسفہ کی تردید کے لئے اور کوئی نظر نہیں آتا۔

عذاب قبر قبر پر بہت سی قطعی نصوص وال ہیں۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب کا اپنی دعاؤں میں عذاب قبر سے پناہ مانگنا تو اتر کو پہنچ چکا ہے اور عام طور پر کتب احادیث سے ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک روز دو قبروں سے گزر رہے تو فرمایا کہ انہیں کے مردوں کو عذاب ہو رہا ہے۔ خدا تعالیٰ کا یہ قول ہی عذاب

ثابت کرنا ہے۔ وَحَاقِ بِإِلِ فِرْعَوْنَ لَسَوْءَ الْعَذَابِ الْتَارِ يَعْرِضُونَ عَلَيْهَا عَذَابٌ وَعَشِيًّا۔

اسکے علاوہ یہ فی نفسہ ممکن ہے تو پھر اسپر ایمان لانا واجب ہو گا۔ معتزلہ اس سے منکر ہیں اور وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ ہم میت کو اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں۔ اور اسکے بدن پر عذاب کی کوئی علامت محسوس نہیں ہوتی۔ اگر اسکو عذاب دیا جائے تو اسکے بدن میں کسی قسم کی جنبش یا کوئی اور علامت دیکھنے میں آتی۔ نیز کئی آدمیوں کو درندے پھاڑ کر کھا جاتے ہیں اور انکو اپنا لقمہ بنا لیتے ہیں۔ اسکا جواب یہ ہے کہ دکھائی تو صرف میت کا جسم دیتا ہے اور عذاب کا احساس قلب یا کسی باطنی کیفیت کو ہوتا ہے تو معلوم کہو کہ عذاب کے لئے بدن پر کسی علامت کا دکھائی دینا ضروری نہیں۔

آدمی عالم رویا میں بعض اوقات نہایت لذیذ کیفیات سے محظوظ ہوتا اور بعض اوقات اسکو الم شدید لاحق ہوتا ہے۔ اور یہ دونوں حالتیں بیداری کی حالتوں سے کسی طرح کم نہیں ہو تیں مگر دیکھنے والے کو وہ بالکل بے حس و حرکت دکھائی دیتا ہے۔ اور اسکے بدن پر شرم و خوشی کی کوئی علامت نمایاں نہیں ہوتی بلکہ اگر وہ شخص بیدار ہو کر کسی ایسے آدمی سے آگے عالم رویا کی کیفیتوں کا ذکر کرے اور کہے کہ میں نے آج خواب میں فلاں فلاں چیز دیکھی ہے جسکو سونے کا کہی اتفاق نہ ہوا ہو تو وہ فوراً اسکا انکار کر دے گا۔ اور ایک لمحہ کے لئے بھی اسے تسلیم نہیں کرتا۔ محض اس بنا پر کہ اسکے بدن پر کوئی علامت مسرت یا غمی کی دیکھی نہیں آئی اور جسکو درندے کھا جاتے ہیں اسکے لئے قبر میں درندوں کے لہٹن ہوتے ہیں۔ اور انہیں انکی اجزاء کا کسب قدر حصہ موجود ہوتا ہے تو ممکن ہے کہ انکے لہٹن میں کسی جزو کو زندہ کر کے عذاب والا معاملہ طے کیا جائے۔

منکر و تکبیر دونوں حالتوں کے نام ہیں۔ اسکا سوال حق ہے اور اسپر ایمان لانا منکر و تکبیر واجب ہے کیونکہ ممکن ہے کہ شریعت سے ہی ثابت ہے اور عقل کے

Marfat.com

نزدیک ہی منتہی نہیں۔ کیونکہ اس میں صرف دو باتوں کی ضرورت ہے۔ سمجھانا
 اور سمجھنا۔ سمجھانا خواہ آواز سے ہو یا غیر آواز سے۔ اور سمجھنے کے لئے مطلق
 زندگی کا ہونا ضروری ہے جو انسان کی کسی ایک جزو کے ساتھ متعلق ہو سکتی
 ہے تو اب اسکے منکرین کا یہ قول کہ ہم میت کو دیکھتے ہیں مگر منکر و نکیہ کو نہیں
 دیکھتے اور نہ ہی میت کی اور انکی گفتگو کسنے میں آسکتی ہے۔ ایسا ہی ہے
 جیسا کوئی کہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی نہیں آتی تھی۔ کیونکہ ہم نے نہ کبھی
 جبریل کو دیکھا ہے اور نہ اسکا کلام سنا ہے۔ نہایت حیرت انگیز امر ہے کہ یہ لوگ
 وحی کو مانتے ہیں اور منکر و نکیہ کے سوال سے انکار کرتے ہیں حالانکہ جس بنا پر
 اسکا انکار کیا جاتا ہے۔ اگر وہ ٹھیک ہو تو اس سے وحی سے ہی انکار لازم آتا ہے
 وحی کی اصلیت صرف یہ تھی کہ آنحضرت صلعم جبریل کا کلام سن لیتے اور اسکو
 سکتے تھے اور پاس کے آدمیوں میں یہ استعداد نہ تھی۔ چنانچہ حضرت عائشہ صدیقہ
 رو برو کسی دفعہ نزول وحی ہوا لگاپ نے عمر بجز جبریل کو دیکھا اور نہ اسکا کلام سنا۔
 منکر و نکیہ کے سوال کی بھی بعینہ ہی کیفیت ہے یعنی مردہ انکا کلام سنتا
 اور اسکا جواب بھی دیتا ہے مگر پاس کے لوگوں کو اس بات کی مطلق اطلاع
 نہیں ہوتی۔ نیز اسکی مثال خواب میں طرح طرح کی چیزوں کو دیکھنا ہے۔
 جسکو عذاب قبر کے اثبات کے موقع پر ہم بیان کر آئے ہیں۔ خواب میں آدمی
 کو کسی دفعہ الم شدید لاحق ہوتا ہے۔ اور کئی دفعہ اسے مسرت لاحق ہوتی
 ہے مگر پاس کے آدمیوں کو یہ بات بالکل محسوس نہیں ہوتی۔ وہ خواب میں
 ہی سمجھتا ہے کہ میں بیداری کی حالت میں یہ چیزیں دیکھ رہا ہوں۔ حالانکہ
 واقع میں وہ سویا ہوا ہے۔

ہمیں ان لوگوں کی حالت سے بڑا تعجب آتا ہے جو ایزد جل و علا کو ایسی معمولی
 باتوں پر قادر ماننے سے جھجکتے ہیں حالانکہ اگر وہ اسکی اس حیرت انگیز قدرت کا خیال
 کرتے جسکے ذریعہ اس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا ہے تو ان معمولی باتوں پر اسکے

قادر ہونے کی نسبت انکار کرنے کی انکو جرات نہ ہوتی۔
 ایک اور بات دیکھئے کہ جس چیز کی بنا پر یہ لوگ منکر و نیک اور میت کے
 سوال و جواب سے انکار کر بیٹھے ہیں۔ اگر وہ صحیح ہو تو انسان کے ایک قطرہ
 مٹی سے پیدائش کی نسبت بھی انکو صاف انکار کرنا پڑیگا۔ کیونکہ ایک قطرہ
 اور وہ بھی ناپاک قطرہ عورت کے رحم میں گرنے سے ایسی عجیب و غریب شکل
 کا بچہ کس طرح پیدا ہو گیا ہے۔ کیا ظاہر اور کیا حقیقت ان دونوں کے لحاظ
 سے قطرے اور انسان میں کوئی تناسب نظر نہیں آتا۔ مگر چونکہ یہ ہمارا روزمرہ
 کا مشاہدہ ہے اسلئے اس سے یہ لوگ انکار نہیں کر سکتے تو پھر ایسی چیز سے
 انکار کر بیٹھنا جس کے محال ہونے پر کوئی دلیل نہ ہو بلکہ اسکے جواز کی ہزارا دلائل
 اور روزمرہ کے مشاہدے موجود ہوں۔ اعلیٰ درجہ کی کمزوری اور کمینہ پن
 نہیں تو اور کیا ہے۔

بہی حق ہے۔ کیونکہ علاوہ اسکے ممکن ہونے کے اسکا حق ہونا
میزان بہت سی قطعی اور یقینی نصوص سے ثابت ہے تو پھر اسپر بھی ایمان
 لانا واجب ہے۔

اس جگہ ایک اعتراض وارد ہو سکتا ہے۔ وہ یہ کہ میزان (ترازو) کے
 حق ہونے کے تو یہ معنی ہیں کہ اسپر لوگوں کے نیک و بد اعمال تو لے جائینگے
 اور اعمال اعراض ہیں جو سوروم ہو چکے ہیں۔ اور جو چیز نیست و نابود ہو جائے
 وہ کیونکر تولی جاسکتی ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ انکو دوبارہ میزان میں پیکار کے
 تو لاجائینگے تو اسپر یہ سوال ہے کہ اول تو اعراض کا اعادہ محال ہے۔ دوم مثلاً
 انسان کے ہاتھ کی حرکت جو اسکے ہاتھ کے تابع ہے۔ اگر میزان میں پیدا کی گئی
 اور میزان متحرک ہوئی تو وہ حرکت میزان کی حرکت شمار ہوگی نہ انسان کے ہاتھ کی
 اور اگر وہ ساکن رہی تو حرکت ہی اسکے ساکن ہونیکے ساتھ فنا ہو جائیگی۔ کیونکہ
 اسکا بقا جسم متحرک پر موقوف ہے۔ نیز اس طریق سے گناہوں کا اندازہ لگانا

مشکل ہو جائیگا۔ کیونکہ اکثر دفعہ انسان کے بدن کے ایک چھوٹے حصے کی حرکت گناہ کے لحاظ سے باقی تمام بدن کی حرکت سے کوسوں آگے نکل جاتی ہے۔ اور میزان کے جہکاو کے تفاوت کا باعث حرکتوں کی قلت اور کثرت ہوگی نہ اجروں کے مراتب۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی یہی سوال کیا گیا تھا۔ تو آپ نے فرمایا تھا کہ صرف اعمال ہی نہیں تو لے جائینگے بلکہ وہ صحیفے تو لے جائینگے جن پر فرشتے (جنکو کرام کا تبین کہا جاتا ہے) لوگوں کے نیک و بد اعمال لکھتے رہتے ہیں۔ وہ اجسام کے قبیل سے ہیں۔ اور حسبِ وہ پلہ میزان پر رکھے جائینگے تو اللہ تعالیٰ نیکوں کے موافق اپنی قدرت کاملہ سے انہیں ایک طرف کو جہکاو پیدا کر دے گا۔ وَهُوَ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ۔ اگر کہا جائے کہ میزان سے اعمال تو لے کر کیا فائدہ مرتب ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو خدا کے کسی فعل کی نسبت کسی فائدے کا طلب کرنا ناجائز ہے۔ کیونکہ وہ خود فرماتا ہے لَا يُسْئَلُ عَمَّا يُفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ۔ دوم ممکن ہے انہیں یہ فائدہ ہو کہ آدمی اپنے اعمال کا اپنے روبرو خواہ نمازہ لگالے اور اگر اسے سزا دی جائے تو وہ سمجھ لے کہ جو کچھ مجھ سے سلوک کیا گیا ہے وہ عدل کا عین مقتضی ہے اور اگر اسے معاف کر دیا جائے تو وہ سمجھ لے کہ مجھ پر خدا کا بڑا فضل و کرم ہوا ہے۔ کیونکہ میں اپنے اعمال کے لحاظ سے سزا کا مستحق تھا۔ یہ قاعدہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے وکیل کو اسکے کسی جرم پر سزا دینا یا اسکو معاف کرنا چاہے تو پہلے اسکے روبرو جرم کو اچھی طرح ثابت کر لیتا ہے۔ اور پھر جو کچھ کرنا چاہتا ہے کرتا ہے تاکہ وکیل کو معلوم ہو جائے کہ موکل نے سزا دینے میں عین عدل اور معافی دینے میں عین احسانندی سے کام لیا ہے۔

یہ بھی حق ہے کیونکہ یہ علاوہ ممکن ہونیکے بہت سی قطعی نصوص ہیں صراط سے ثابت ہے تو پھر اس پر بھی ایمان لانا واجب ہے۔ یہ ایک ایسے

پل کا نام ہے جو جہنم کے اوپر رکھا جائیگا۔ اور قیامت کے روز کیا نیکو کار اور کیا بدکار سب کو اسپر سے گذرنا ہوگا۔ جب اسپر سے گذرنے لگیں گے تو اللہ تعالیٰ فرشتوں کو حکم دیگا انکو ٹھہراؤ کیونکہ پہلے انکا حساب و کتاب ہوتا ہے۔ اگر کہا جائے کہ احادیث سے ثابت ہے کہ وہ بال سے باریک اور تلوار سے تیز ہوگا تو پھر اسپر سے اہل محشر کس طرح گذر سکیں گے۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ اگر یہ اعتراض اُن لوگوں نے کیا ہے جو اللہ تعالیٰ کی قدرت سے منکر ہیں تو انکے مقابلہ میں ہمکو اسکی قدرت اور اسکے وسیع ہونے کو ثابت کرنا پڑیگا۔ جسکو ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں۔ اور اگر یہ اعتراض اُن لوگوں کی طرف سے ہے جو اسکی قدرت کے قائل اور معترف ہیں تو انکو سمجھ لینا چاہئے کہ پلصراط پر چلنا ہوا پر چلنے سے زیادہ تعجب انگیز نہیں ہے۔ حالانکہ خدا تعالیٰ قادر ہے کہ ہوا پر چلنے کی قدرت انسان میں پیدا کر دے۔ یعنی ایسی کیفیت پیدا کر دے جس سے انسان اپنے ثقل کی وجہ سے نیچے نہ گر سکے بلکہ زمین کی طرح اسپر بخوبی چل سکے۔ جب ہوا میں ایسا ہونا ممکن ہے تو پلصراط پر چلنا بطریق اولیٰ ممکن ہونا چاہئے۔ کیونکہ وہ ہوا کی نسبت زیادہ مضبوط ہوگا

دوسری فصل

اگرچہ علم کلام کی کتابوں میں بعض ایسے امور بھی بیان کئے گئے ہیں جنکو اس علم سے چنداں تعلق نہیں۔ مگر ہم نے انکو ترک کر دینا بہتر سمجھا ہے۔ کیونکہ علم کلام میں اُن مسئلوں کا ذکر مناسب ہے جنہر صحت اعتقاد کا دار و مدار ہو۔ اور جنکے متعلق اعتقاد نہ رکھنے سے مسائل اعتقاد یہ میں ایک نمایاں فرق پڑ جائے۔ ایسے امور کے متعلق بحث کرنا کہ اول تو انکا ذہن میں اتنا ہی ضروری نہ ہو۔ اور اگر وہ ذہن میں آجھی جائیں تو انکو قبول نہ کرنے اور انپر اعتقاد نہ رکھنے سے کسی قسم کا گناہ نہ ہو۔ حقائق امور سے بحث

کرنا ہے جسکی پیروی علم کلام کے لئے جسکا مدعا اصلاً اعتقاد پر ہے ضروری نہیں۔ اس قسم کے مسائل تین قسموں پر منحصر ہیں۔ عقلی۔ لفظی۔ فقہی۔ عقلی جیسے اس امر کی نسبت بحث کرنا کہ قدرت عندوں اور باہم تناقض اشیا کے ساتھ متعلق ہو سکتی ہے یا نہیں۔ اور کیا قدرت کا ایسے فعل کے ساتھ بھی متعلق ہونا جائز ہے جو محل قدرت سے مباین ہو۔ وغیرہ وغیرہ۔ اور لفظی جیسے اس امر کی نسبت بحث کرنا کہ لفظ رزق کے کیا معنی ہیں۔ تو نینق۔ خذلان۔ ایمان۔ ان لفظوں کے کیا معنی ہیں وغیرہ وغیرہ۔ اور فقہی جیسے اس امر کی نسبت بحث کرنا کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کب اور کس صورت میں واجب ہے۔ توبہ کی قبولیت کی کیا کیا شرائط ہیں وغیرہ وغیرہ ان ہر قسموں کے مسائل میں سے کسی قسم کے مسائل پر دین کا توقف نہیں ہے بلکہ جنہر دین کا دار و مدار ہے وہ یہ ہیں۔ ایزوجل و علا کی ذات کی نسبت تمام تشکوک کو رفع کرنا جیسا کہ پہلے باب میں ہم بیان کر آئے ہیں سبکی صفتوں کی نسبت تمام غلط فہمیوں کو اپنے دل سے دور کرنا جیسا کہ دوسرے باب میں اسکا بیان ہو چکا ہے۔ یہ اعتقاد رکھنا کہ النبی کوئی چیز واجب نہیں جیسا کہ تیسرے باب میں ہم بیان کر آئے ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو نبی برحق ماننا اور انکے بیان کردہ احکام پر ایمان لانا جیسا کہ چوتھے باب میں ہم اسکو مفصل بیان کر آئے ہیں۔

بس یہ ہیں وہ مسائل جنہر دین کا دار و مدار ہے۔ اور جو مسائل انکے علاوہ ہیں علم کلام میں انکا بیان ضروری نہیں ہے۔ مگر تاہم مہکومنا۔ معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا تین قسموں میں سے ہر ایک قسم کا ایک مسئلہ ان کو دیا جائے۔ تاکہ آپکو کب قدر وضاحت سے یہ بات معلوم ہو جائے اس قسم کے مسائل علم کلام سے کوئی تعلق نہیں رکھتے۔

مسئلہ عقلیہ | ایک شخص قتل کر دیا گیا ہے کیا اسکی نسبت یہ کہنا درست ہے

کہ یہ اپنی اصل مقررہ پر ہے۔ اور اگر اسے قتل نہ کیا جاتا تو خاص اسی وقت
 میں کسی اور سبب سے اسکا مرنا ضروری تھا۔ اس میں اختلاف ہے۔ اب
 یہ ایسا مسئلہ ہے جسکے ماننے یا نہ ماننے پر ایمان کا توقف نہیں ہے مگر
 ہم اس مسئلہ کی اصلیت آپ پر منکشف کرنی چاہتے ہیں۔
 دنیا کی جو نسلی دو چیزیں لو وہ دو صورتوں سے باہر نہ ہونگی۔ یا ان میں
 کوئی خاص قسم کا ربط اور تلامزم ہو گا یا نہیں۔ سو اس قسم کی دو چیزیں جنہیں
 باہمی کوئی ربط نہ ہو اگر ان میں سے ایک فنا ہو جائے تو ایک کی نفی سے
 دوسرے کی نفی لازم نہیں آتی۔ یا اگر دونوں فنا ہو جائیں تو بھی ایک کی
 فنا دوسری کی فنا کو مستلزم نہ ہوگی۔ مثلاً زید اور عمر ایسے دو شخص ہیں جنہیں
 باہم کوئی ربط نہیں۔ سو اگر زید اور عمر دونوں مر جائیں اور زید کے مرنے
 سے ہم قطع نظر کر لیں تو اس سے نہ عمر کی وفات کا پتہ چلتا ہے اور نہ اسکی
 زندگی کا۔ اسی طرح زید کی وفات اور کسوف قمر بھی اسی قسم کی دو چیزیں
 ہیں۔ سو اگر ہم زید کی وفات سے قطع نظر کر لیں تو اس سے کسوف کا عدم لانا
 نہیں آتا۔ اور اگر کسوف واقع ہو تو اس سے زید کے نہ مرنے کا پتہ نہیں چلتا۔
 اور جن دو چیزوں میں باہم کسی قسم کا علاقہ اور ربط ہو وہ تین قسموں پر منقسم
 ہیں۔ پہلی قسم یہ ہے کہ انہیں تضایف کا علاقہ ہو۔ یعنی انہیں سے ہر ایک
 کا موجود ہونا دوسرے پر موقوف ہو۔ مثلاً یمن و شمال۔ فوق و تحت
 اس قسم کی ہر ایک دو چیزوں میں سے ایک چیز کا متحقق ہونا یا فنا ہونا۔
 دوسری چیز کے متحقق ہونے یا فنا ہونے کو مستلزم ہوتا ہے۔ دوسری
 قسم میں اس قسم کی چیزیں مندرج ہیں جنہیں تضایف کا علاقہ تو نہ ہو مگر ہر
 سے ایک کے لئے بہ نسبت دوسرے کے تقدم کا درجہ حاصل ہو جیسے
 شرط اور مشروط۔ سو شرط کی نفی مشروط کی نفی کو مستلزم ہوتی ہے۔ مثلاً
 انسان کے عالم ہونے کے لئے زندگی کا ہونا اور اسکے ارادے کے لئے

عالم ہونا شرط ہے تو زندگی کی فنا سے علم کی فنا اور علم کی فنا سے ارادے کی فنا کا لازم آنا ضروری ہوگا۔ تیسری قسم جنہیں علت معلول کا علقہ ہو سوا اگر کسی معلول کے لئے صرف ایک ہی علت ہو تو اسکی نفی سے معلول کی نفی ضرور ہوگی۔ اور اگر اسکے لئے بہت سی علتیں ہیں۔ تو کسی ایک علت کی نفی سے اسکی نفی لازم نہ آئیگی۔ بلکہ اسکی نفی کے لئے تمام علتوں کی نفی ضروری ہوگی۔

جب یہ بات آپکی سمجھ میں آگئی تو اب ہم مسئلہ متنازع فیہ کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

مسئلہ متنازع فیہ میں دو چیزیں زیر بحث ہیں۔ قتل اور موت۔ قتل کے معنی ہیں گردن کو دھڑ سے اڑا دینا یا جان کو ہلاک کر دینا۔ یہ فعل کسی فعلوں کے ملنے سے وقوع میں آتا ہے۔ مثلاً قاتل کے ہاتھ اور آلہ قتل کی حرکتیں مقتول کے اجزاء کا ایک دوسرے سے علیحدہ ہونا۔ انہی ساتھ ایک اور چیز بھی آملتی ہے۔ جسکی موت سے تعبیر کی جاتی ہے۔ سوا اگر موت اور قتل (جسکے معنی اوپر بیان ہو چکے ہیں) کے درمیان کسی قسم کا علقہ نہ ہو تو ایک کی نفی سے دوسرے کی نفی لازم نہ آئیگی۔ اور اگر قتل موت کی علت ہو۔ اور یہ بھی مان لیا جائے کہ موت کی علت صرف قتل ہے تو قتل کی نفی سے موت کی نفی ضرور لازم آئیگی۔ مگر اس میں سب لوگ متفق ہیں کہ قتل کے سوا اور بھی سینکڑوں بیماریاں اور باطنی اسباب موت کی علتیں ہیں۔ تو جب تک قتل کی نفی کے ساتھ باقی علتوں کی نفی نہ فرض کی جائے صرف قتل کی نفی سے موت کی نفی لازم نہ آئیگی۔ یہ جو کچھ بیان کیا گیا ہے تقسیم نہ کروں والا کے مطابق اس میں صرف دوسری نظر سے کام لیا گیا ہے اب ہم اس مسئلہ کی اہمیت پر غور کرتے ہیں اہل السنۃ والجماعہ میں سے جن لوگوں کا یہ اعتقاد ہے کہ مخلوق کی علت صرف خدا ہے اور مخلوق میں سے کوئی چیز ایک دوسری کی علت نہیں انکے نزدیک موت ایک ایسی چیز ہوگی جسکو اور قتل کو خدا تعالیٰ نے اتفاقی طور پر جمع کر دیا ہے۔ تو اور قتل کی نفی سے موت کی نفی ضروری نہیں۔ اور حق بات یہی ہے۔ اور جن لوگوں کا یہ اعتقاد ہے

کہ قتل موت کی علت ہے۔ کیونکہ ظاہر میں قتل کے سوا اور کوئی وجہ موت کی نہیں پائی گئی۔ ان کے نزدیک اگر اس وقت قتل کا وجود نہ ہوتا اور اسکے سوا اور کوئی علت بھی نہ ہوتی تو یقیناً موت ہی نہ ہوتی۔ مخلوق کے ایک دوسرے کی علت و معلول ہو نیکی نسبت جو ان لوگوں کا اعتقاد ہے اگر وہ درست ہو اور یہ بھی یقیناً معلوم ہو جائے کہ موت کی علتیں صرف اس قدر ہیں جو قتل کے عدم فرض کرنے کے وقت پہلے ہی سے مفقود ہیں تو انکا یہ اعتقاد درست ہے۔ مگر ہم اس مسئلہ کو اس قانون پر منطبق کرنا چاہتے ہیں۔ جو پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت عام اور وسیع ہے اور اسکے سوا مخلوق کے لئے اور کوئی علت نہیں ہے۔ اس قانون پر اگر عمیق نگاہ ڈالی جائے تو اس بات کا بخوبی پتہ چلتا ہے کہ یہ شخص اپنی اجل مقررہ پر مر رہا ہے۔ کیونکہ اجل اس وقت کا نام ہے جس میں خدا تعالیٰ نے اسکا مرنا مقرر کر دیا ہے خواہ اس وقت اسکی گردن کا اڑایا جانا متحقق ہو یا کسوف فمر ہو یا نزول باران یا کوئی چیز بھی نہ ہو۔ اس قسم کے سب امور ہمارے نزدیک اتفاقیات کے قبیل سے ہیں۔ جیسے اگر کسی کے مقتول ہونے کے وقت مینہ برس رہا ہو تو اسکو اتفاقی امر سمجھا جاتا ہے۔ ہمارے نزدیک قتل بھی اسی قبیل سے ہے۔

اس میں اختلاف ہے کہ ایمان میں کمی بیشی ہونی ممکن ہے یا وہ ہمیشہ ایک ہی حالت پر رہتا ہے۔ اس اختلاف کا متنازعہ جزا کے اور کوئی نہیں کہ لفظ ایمان کے معنی لوگوں نے نہیں سمجھے۔ اس لفظ کے تین معنی ہیں۔ (۱) یقین جو کسی قومی دلیل سے حاصل ہو۔ (۲) یقین جو تقلیدی طور پر ہو (۳) یقین اور اسکے مطابق عمل کرنا۔ لفظ ایمان کے پہلے معنی پر بولا جانے کی یہ دلیل ہے کہ اگر کسی شخص کو اللہ تعالیٰ کی توحید کا اقرار پذیر کسی دلیل کے حاصل ہو اور پھر وہ مر گیا ہو تو ہم اسے یہی کہیں گے کہ یہ بحالت ایمان مرا ہے۔ دوسرے معنی پر اسکے اطلاق کی یہ دلیل ہے کہ اکثر اہل عرب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر محض آپ کے احسان اور آپ کے ظاہری کبر کو دیکھ کر ایمان لائے ہیں انہوں نے توحید پر کسی قسم کے

قبول حق کی بھی استعداد ہوتی ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ اعتقاد کی مثال بعینہ گمراہ کی سی ہے جو شدت اور ضعف کو قبول کرتی ہے۔ یہی بات ہے جس سے کوئی منصف انکار نہیں کر نیکان اسے لوگ اگر انکار کریں جنہوں نے صرف علوم اور اعتقادات کے نام سے ہیں اور انکی تہ تک پہنچنا تو درکنار انکی صرف ظاہری شکلوں کا دیکھنا ہی انکو نصیب نہیں ہوا تو یہ چنداں بعید نہیں۔

اور اگر ایمان سے تیسرے معنی یعنی تصدیق مع العمل مراد ہوں تو اس میں کوئی شک نہیں کہ اعمال میں کمی بیشی ضرور ہوتی ہے۔ بعض لوگ صرف ضروری عبادات (فرائض) کو ہی بڑی مشکل سے عمل میں لاتے ہیں۔ اور بعض ایسے ہوتے ہیں کہ عبادت کا کوئی پہلو بغیر عمل میں لائے نہیں چھوڑتے۔ ہاں یہاں البتہ قابل عجز ہے کہ آیا ایک فعل کو بار بار کرنے سے اعتقاد میں وضاحت اور روشنی پیدا ہوتی ہے یا وہ ہمیشہ ایک ہی حالت پر رہتا ہے۔ سو اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے کہ کثرت طاعات سے دل کی اعتقادی حالت پر نمایاں اثر پڑتا ہے۔ اور اس میں ایک خاص قسم کی روشنی اور نہضت محسوس ہونے لگتی ہے۔ اس بات کا ان لوگوں ہی کو تجربہ ہے جنکو اپنے نفس کی عملی اور غیر عملی حالتوں کا اندازہ لگانا سوا موقعا ہے۔ یہ لوگ اچھی طرح جانتے ہیں کہ کثرت طاعت سے قلب میں ایک ایسی شگفتگی اور ترقی نازگی پیدا ہوتی ہے جو معصیت کی صورت میں بہرگز معلوم نہیں ہوتی۔ بلکہ معصیت اور بیجا باتوں کے ارتکاب سے قلب تاریکیوں کا گھر بن جاتا ہے اور رفتہ رفتہ سکی نورانیت بالکل محو ہو جاتی ہے۔ غرض کثرت طاعات سے قلب کی نورانیت میں ترقی اور معصیت میں انحطاط اور تنزل ہوتا ہے۔

ہر ایک انصاف پسند شخص ضرور اس بات کو مان لے گا کہ جو شخص طاعات میں شب و روز مصروف رہے اسکے معتقدات پر بڑے سے بڑے فصیح و بلیغ لیکچر کی مخالفانہ تقریریں مطلق اثر نہیں ڈال سکتی۔ بخلاف اس شخص کے جسکی عملی

بہت گری ہوئی ہو۔ کیونکہ معمولی سے معمولی شخص بھی اسکے دل پر فوراً قابو پاسکتا ہے۔ اور آن کی آن میں اسکے اعتقادی امور کی بجائے اسکے دل میں دوسرے امور گھر کر جاتے ہیں۔

جو شخص یتیم پر ترس اور رحم کر نیک معتقد ہو اگر کبھی اسکے سر پر ہاتھ پھیرنے یا اسکو اپنی گود میں بٹھانے کا موقع ملے تو یقیناً اسکے اعتقاد میں ایک خاص قسم کی جھلک اور نہضت پیدا ہو جائیگی۔ یا جو شخص کسی شخص کی نسبت تعظیم اور محبت کا اپنے دل میں اعتقاد رکھتا ہو اگر اسکو اسکے آگے آداب تعظیم بجالانے کا موقع ملے تو اسکے دل میں اسکی تعظیم اور محبت میں اور بھی زیادتی ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ ہم ایسے اعمال کو بجالانے کے لئے مامور کئے گئے ہیں۔ جنکی بجا آوری سے ہمارے دلوں میں خدا نوالے کی تعظیم اور محبت بڑھے۔

اس میں اختلاف ہے کہ فاسق شخص کسی دوسرے کو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کر سکتا ہے یا نہیں۔ یہ سنت الہی ایک فقہی مسئلہ فقہیہ اور نہی عن المنکر کر سکتا ہے یا نہیں۔ یہ سنت الہی ایک فقہی مسئلہ ہے جسکی نسبت علم کلام میں بحث کرنا نامناسب ہے۔ مگر تاہم ہم اسکی نسبت کچھ لکھنے کے بغیر نہیں رہ سکتے۔ ہم کہتے ہیں کہ فاسق ایسا کر سکتا ہے اور ایسا کر نیک مجاز ہے۔ کیونکہ ہم پوچھتے ہیں کہ کیا امر بالمعروف اور نہی عن المنکر میں امر کرنے والے اور نہی کرنے والے کا چھوٹے اور بڑے گناہوں سے معصوم ہونا شرط ہے یا نہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ بات شرط نہیں کیونکہ دوسرے لوگ تو درکنار انبیاء علیہم السلام کے چھوٹے گناہوں سے معصوم ہونے میں بھی اختلاف ہے۔ توجب معصومیت شرط نہ ہونی تو پھر مثلاً ایسا شخص جو ریشمی لباس (جو شرطاً پھینا حرام ہے) پہنے ہوئے ہو زانی کو زنا سے اور شراب پینے والے کو شراب پینے سے منع کر نیک مجاز ہوگا۔ تو ہم پوچھتے ہیں کہ شراب پینے والا کافر کو اسکے کفر سے منع کر سکتا ہے یا نہیں۔ ظاہر ہے کہ منع کر سکتا ہو کیونکہ مسلمان ہمیشہ کافروں کے ساتھ جہاد کرتے رہے ہیں۔ حالانکہ انہیں سے

بعض متقی اور بعض فاسق اور گنہگار تھے۔ اور انکو نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں ایسا کرنے سے منع کیا گیا ہے اور نہ صحابہ یا تابعین کے زمانہ میں انکو جہاد سے روکا گیا ہے۔ تو پھر ہم پوچھتے ہیں کہ شراب پینے والا کسی شخص کو قتل سے منع کر سکتا ہے یا نہیں۔ ظاہر ہے کہ کر سکتا ہے کیونکہ جب لاشمی لباس پہننے والا زنا اور شراب نوشی سے روک سکتا ہے تو شرابی قتل سے منع کرنے کا کیوں مجاز نہ ہوگا۔ ضرور ہوگا۔ بعض لوگ اس بات کے تو قائل ہیں مگر ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ جو شخص کسی فعل ناجائز کا مرتکب ہو وہ اس شخص کو منع کر سکتا ہے جو ایسے امر شنیع کا مرتکب ہو جو اسکے فعل ناجائز سے عدم جواز میں بڑھ کے ہو۔ مگر اپنے مساوی یا نیچے شخص کو منع نہیں کر سکتا۔ انکا یہ قول بالکل لغو ہے کیونکہ زنا شراب پینے سے زیادہ گناہ ہے۔ اور جائز ہے کہ زنا کرنے والا دوسرے کو شراب پینے سے منع کرے۔ بلکہ تجربہ سے ثابت ہے کہ آقا خود شراب پیتا ہے۔ مگر اپنے نوکروں اور بچوں کو بہ گریہ کام کرنے نہیں دیتا۔ اور انکو یہ کہتا ہے کہ ہم سب پر شراب کا ترک کرنا واجب ہے۔ اور اسی طرح تمکو شراب نوشی سے روکنا بھی مجھ پر واجب ہے۔ ایک امر واجب تو مجھے ترک ہونا ہے مگر ایک کا ترک دوسرے واجب کے ترک کو مستلزم نہیں ہے۔ اسپر ایک امر اگر وارو ہوتا ہے وہ یہ کہ اگر یہ جائز ہو تو کبھی ایک خرابیاں لازم آئیںگی۔ مثلاً ایک شخص کسی عورت کے ساتھ جبراً زنا کر رہا ہے۔ عورت نے جو اپنے منہ سے کپڑا اٹھایا تو وہ کہتا ہے منہ نہ کھولو۔ کیونکہ میں تمہارا محرم نہیں ہوں اور عورت کو ناموس کے آگے منہ کھولنا حرام ہے اور تجھ پر اگر جبر ہے تو زنا کے بارہ میں ہے نہ منہ سے کپڑا اٹھانے میں۔ اسی طرح ایک شخص کہتا ہے کہ مجھ پر دو چیزیں واجب ہیں خود عمل کرنا اور دوسروں کو امر کرنا۔ پہلی بات کا تو میں تارک ہوں مگر دوسری کو ادا کرتا رہتا ہوں۔ ایسا ہی ایک کہتا ہے کہ وضو اور نماز دونوں مجھ پر واجب ہیں۔ وضو تو نہیں کرتا مگر نماز پڑھ لیتا ہوں۔ ایک کہتا ہے کہ سحری کھانا اور روز

رکھنا دونوں چہرہ واجب ہیں۔ سحری تو کھا لینا ہوں مگر روزہ نہیں رکھا جاتا غرض
اگر فاسق امر بالمعروف کا مجاز ہو تو ایسی بعید از قیاس باتوں کو صحیح ماننا پڑیگا
حالانکہ بیوقوف سے بیوقوف شخص بھی انکو تسلیم نہ کریگا۔

مختصر یہ کہ آدمی کو پہلے اپنے نفس کی اصلاح کر لینی چاہئے اور جب خود
ہی عملی حالت آدمی کی گری ہوئی ہو تو دوسروں کو پند و نصیحت کرنے کا اسکو کیونکر
حق حاصل ہوگا۔

اسکا جواب یہ ہے کہ زانی کا عورت کو منہ سے کپڑا اٹھانے سے منع
کرنا کوئی بری بات نہیں بلکہ اچھی بات ہے۔ کیونکہ ہم پوچھتے ہیں کہ زانی کا یہ کہنا
کہ اپنے منہ سے کپڑا نہ اٹھاؤ ایسا کرنا تمہیں حرام ہے۔ حرام ہے یا واجب ہے
یا مباح ہے۔ اگر واجب ہے تو ہمارا مدعا ثابت ہے۔ اگر مباح ہے تو ایک
مباح امر کے ترکیب ہونے میں کیا گناہ ہے اور اگر حرام ہے تو کوئی دلیل قائم کرنی
مزدوری ہے۔

یہ عجیب بات ہے کہ زنا سے پہلے تو اسکا یہ قول واجب اور موجب توبہ
تھا اور زنا کرتے وقت یکا یک حرام ہو گیا ہے۔ اسکا یہ قول شرع کے ایک حکم
کی حکایت ہے اب دیکھنا یہ امر ہے کہ یہ حکایت محلی عنہ سے مطابقت ہے یا نہیں
مگر مطابقت ہے تو صادق ورنہ کاذب ہوگی۔ مگر ہر ایک شخص جانتا ہے کہ مطابقت
ہے۔ نماز اور روزے کو اسپر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ کیونکہ نماز فرض
ہے اور وضو اسکے لئے شرط ہے۔ تو پھر نماز بغیر وضو کے نہ ہوگی بلکہ سراسر
ناہ اور معصیت۔ اور سحری کھانا روزے کے لئے بمنزلہ پیش خیمہ کے ہے
اور پیش خیمہ اپنے نام کا مصداق تب ہی بن سکتا ہے جب عمل میں لایا جائے
گا کہ وہ پیش خیمہ ہے۔ اور تمہارا یہ کہنا کہ دوسرے شخص کی اصلاح کے لئے
پہلے اپنی اخلاقی اور مذہبی حالت کو درست کرنا ضروری ہے۔ یہ ایسا دعویٰ ہے
جسپر تم کوئی دلیل قائم نہیں کر سکتے۔ بلکہ یہ تو محل نزاع ہے جب تک کوئی دلیل

اس پر تم قائم نہ کرو۔ صرف تمہارا زبانی کہہ دینا ہمارے نزدیک کوئی وقعت نہیں رکھتا۔

اگر ایک کافر دوسرے کافر کو کہے کہ ایمان لاؤ اور کفر چھوڑ دو تو اسکو اس طرح کہنے کا حق نہ ہوگا کہ پہلے تم خود مسلمان بنو اور پھر مجھے اسلام کی ہدایت کرنا۔ بلکہ یہی جائز ہے کہ پہلے وہ خود مسلمان ہو لے اور پھر کسی دوسرے کو مسلمان ہونے کے بارہ میں ہدایت کرے۔ اور یہ بھی جائز ہے کہ خود تو نہ مسلمان ہو مگر دوسرے شخص کو مسلمان ہونے کی ترغیب دے۔

تیسری فصل

خلافت مسئلہ خلافت علم کلام کا مسئلہ نہیں ہے۔ مگر چونکہ ہمارے علماء اپنی تصانیف کو اس مسئلہ پر ختم کرتے چلے آئے ہیں۔ ہم نے بھی اسی طریق کو مستحسن سمجھا ہے۔ اول تو ان حضرات کی تقلید کی وجہ سے اور دوم اسلئے کہ عام طور پر دیکھا گیا ہے کہ جس امر کی طرف طبائع کا رجحان ہو اگر اسکے خلاف کوئی روش اختیار کی جائے تو وہ وقعت کی نگاہ سے نہیں دیکھی جاتی۔

اس مسئلہ کی تحقیق تین پہلو رکھتی ہے۔ اور جب تک ہر ایک پہلو پر روشنی نہ ڈالی جائے اسکی تک پہنچنا محال ہے۔

پہلا پہلو امام المسلمین یا خلیفۃ المسلمین مقرر کرنا واجب ہے۔ اور اسکا وجوب شرع سے ثابت ہے نہ عقل سے۔ کیونکہ ہم پہلے ثابت کر چکے

ہیں کہ کسی شے کا وجوب یا عدم وجوب صرف شرع ہی سے ثابت ہوتا ہے اور ہاں اگر وجوب کے یہ معنی کئے جائیں کہ جسکے کرنے میں فائدہ اور نہ کرنے میں دنیا میں قدرے نقصان ہو تو اس معنی کے مطابق عقلاً ہی خلیفۃ المسلمین مقرر کرنے کا وجوب ثابت ہو سکتا ہے۔ کیونکہ دنیاوی فائدوں اور نقصانوں

اندازہ عقل لگا سکتی ہے۔

اگرچہ اجماع سے بھی اس کا ثبوت ملتا ہے مگر ہم یہاں وہ شرعی دلیل بیان کرینگے جس پر اجماع کا دار و مدار ہے۔ وہ یہ ہے۔ دین کا انتظام شارع علیہ السلام کا ہے زیادہ مہتمم بالشان کام ہے اور یہ امیر خلیفہ المسلمین کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا ہے نتیجہ یہ ہوا کہ خلیفہ المسلمین کا مقرر کرنا واجب ہے۔ اس دلیل کا پہلا مقدمہ تو یہی ہے اور دوسرے مقدمہ کی دلیل یہ ہے کہ دین کا انتظام انتظام دنیا پر موقوف ہے اور دنیاوی انتظام خلیفہ المسلمین کے سوا نہیں ہو سکتا۔

پہلے مقدمہ کی دلیل یہ ہے کہ دنیا سے مراد لہو و لعب اور عیش و عشرت میں مشغول ہونا نہیں بلکہ اس سے مراد صرف قوت لایوت ہے اور یہ ظاہر ہے کہ اگر انسان کے پاس رت عورت کے لئے کپڑا اور کھانے کے لئے کچھ چیز نہ ہو تو خدا کی عبادت مطلق نہیں ہو سکتی۔ اور دوسرے مقدمہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر دنیا میں کوئی فرمانروا نہ ہو تو دن میں ہزار ہا قتل ہو جائیں۔ ساکنین اور غربا کے رہے سبے مال چھین لئے جائیں۔ ہر قسم کے فتنے اور شورشیں واقع ہوں۔ ان تمام خانہ جنگیوں اور کشت و خون میں عبادت کی فرصت لوگوں کو نہ ملے۔ غرض یہی بدیہی بات ہے جو محتاج دلیل نہیں۔ تجربہ شاہد ہے کہ جس علاقہ یا ملک میں ملکی انتظام میں کسی قسم کا بگاڑ ہو گیا ہے تو لاکھوں جانیں تباہ ہو گئیں۔ ذرا غیبت خراب کر دیکھیں۔ مویشی تباہ کئے گئے۔

یہ ہر ایک شخص جانتا ہے کہ ہم اپنی خواہشوں کے مطابق کسی کو خلیفہ نہیں بنا سکتے جب تک ہمیں ایسی خوبیاں نہ پائی جائیں

جو دوسروں میں نہ ہوں۔ اور جنگی وجہ سے وہ دوسروں سے ممتاز ہو۔ یہ امتیاز جب حاصل ہو سکتا ہے جب انسان میں ملکی انتظام اور عیال کی دینی اور دنیاوی تجاویز کو سوچنے کی کامل استعداد ہو اور اس قسم کی استعداد کفایت شاری اور اعلیٰ درجہ کی پرہیزگاری پر مبنی ہے۔ اور ان کے علاوہ خلیفہ کے لئے توہم قریش سے ہونا بھی

ضروری ہے۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے الامۃ من قریش
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے خلیفہ کے لئے عام لوگوں سے ایک
 امتیازی صورت پیدا ہو جاتی ہے۔ مگر ممکن ہے قریش میں بھی بہت سے اشخاص
 ان صفتوں سے موصوف ہوں تو پھر اس معاملہ کے تصفیہ کے لئے کوئی ایسی بات
 ہونی چاہئے جو خلیفہ بنانے کا اصلی اور صحیح معیار بن سکے۔ اور جب ہم اس میں غور
 کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ خلیفہ بنانے کا اصلی معیار یا تو آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم کا صریح قول یا خلیفہ وقت کا اپنی اولاد یا قریش میں سے کسی کو لینا
 کر دینا یا چند ایسے سربراہ اور وہ اشخاص کا کسیے ہاتھ پر بیعت کرنا اور اسکو اپنا
 خلیفہ تسلیم کرنا ہے۔ جس کے اس فعل پر تمام لوگ بیعت کر لیں اور اسکو اپنا خلیفہ
 تسلیم کر لیں۔

اور بعض دفعہ صرف ایک ہی جلیل القدر اور مقتدر شخص کے کسی کے
 ہاتھ پر بیعت کرنا اور اسکو خلیفہ تسلیم کرنا ہی دوسروں کی طرف سے کافی
 سمجھا گیا ہے۔ اور بعض دفعہ دو یا تین اشخاص یا ایک مسلمانوں کی جماعت
 کو ایسا کرنا پڑا ہے۔

اگر کہا جائے کہ جب خلیفہ مقرر کرنے سے یہ غرض ہے کہ لوگوں میں کشت
 خون نہ ہونے پائے انکو دنیاوی اور دینی مصالح کی طرف متوجہ کیا جائے۔
 اگر کوئی کسی پر ظلم کرے تو مظلوم کی فریادرسی کی جائے۔ ملک میں امن وامان
 قائم کیا جائے۔ لوگوں کی دنیاوی اور دینی ترقی کے اسباب بہم پہنچائے
 جائیں تو پھر ایسے شخص کا کیا حکم ہوگا جس میں قضا کی شرطیں مفقود ہیں مگر علماء سے
 وہ فتویٰ لے کر ملک کا انتظام کرتا ہے۔ کیا ایسے شخص کی اطاعت واجب ہے
 یا اسے معزول کرنا واجب ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ اگر کسی قسم کی شورش
 اور جنگ کے بغیر اسے معزول کرنا ممکن ہو تو اسے معزول کرنا اور اسکی بجائے
 ایسے شخص کو کھڑا کرنا جس میں قضا اور خلافت کی تمام شرائط موجود ہوں واجب ہے

اور اگر شورش اور جنگ کے سوا ایسا کرنا ناممکن ہو اسکو اپنی حالت پر رکھ کر اسکی
 طاعت واجب ہے۔ کیونکہ جنگ و جدل سے ہزار ہا جانوں کی ہلاکت اور
 نئی ایک مویشی کی تباہی ہوتی ضروری ہے جسکے درپے ہونا شرعاً ممنوع قرار دیا
 ہے اور دوسرے قضا اور خلافات کے مطلق علم ضروری ہے جسکے لئے علمائے کافی
 ہیں۔ اگر کہا جائے کہ جیسے علم کی قید کو آپ نے اڑا دیا ہے ویسے عدالت اور تقویٰ
 کی قید کو بھی اڑا دینا چاہئے ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی اور یہ محال ہے۔
 دوسرا جواب یہ ہے کہ علم کی قید میں بہکو مجبوراً مسامحت کرنی پڑی ہے۔
 اور عدالت کی صفت میں کونسی مجبوری ہے جسکی وجہ سے ہمیں اس میں بھی مسامحت
 کرنی پڑے۔ اگر کہا جائے کہ یوں تم کیوں نہیں کہتے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر
 اپنا خلیفہ مقرر کرنا واجب ہے جیسا کہ بعض امامیہ کا قول ہے۔ تو ہم کہیں گے
 اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ایسا کرنا واجب ہوتا تو ضرور اس امر کے متعلق
 اپنی زندگی میں قطعی فیصلہ کرتے مگر ایسا آپ نے نہیں کیا۔ حضرت ابو بکر حضرت
 عثمان اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی خلافات اتفاق رائے اور اجماع امت
 یعنی صحابہ نے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارہ میں کوئی نص ثابت نہیں
 ہے۔ شیعہ جو یہ کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی کریمؓ کو خلیفہ
 کے حق میں خلافت کا فیصلہ کیا تھا مگر دوسرے صحابہ نے اس صریح نص کا
 خلاف کیا ہے اور دیدہ دانستہ اسکی مخالفت کی ہے۔ یہ انکی بیوقوفی اور
 ایک طرفی کا نتیجہ ہے۔ کیونکہ ہم بھی کہہ سکتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو اپنا خلیفہ مقرر کر گئے تھے۔ مگر
 حضرت علی اور انکے طرفداروں نے دیدہ دانستہ آپ کے حکم کی خلاف ورزی
 کی۔ ماہو جواب کہم فوجو ابنا۔ اصل بات یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے اس بارہ میں کوئی فیصلہ نہیں کیا اور نہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے خلیفہ بننے کے وقت
 حضرت علی رضی اللہ عنہ نے مخالفت کی تھی۔

تیسرا پہلو

صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی نسبت لوگوں نے بہت کچھ افراط و تفریط سے کام لیا ہے۔ بعض نے تو انکی مدح سرائی میں یہاں تک نکلنے سے کام لیا ہے کہ انکو کہاں سے کہاں پہنچا دیا ہے۔ گناہوں اور خطاؤں سے انکو بالکل معصوم قرار دیا ہے۔ اور بعض اس حد تک انکے منہ آئے ہیں کہ انکے حقیقی وریدہ اور گندہ دہنی اور بیہودہ گوئی کی کوئی کسر باقی نہیں چھوٹی مگر اہل السنۃ والجماعہ جیسا کہ دیگر مسائل میں میانہ روی سے کام لینے کے عادی ہیں یہاں بھی انہوں نے اس زمین پالیسی کو ماتھے سے جانے نہیں دیا۔ اور واقعات بھی اسی بات کے مقتضی ہیں۔ کیونکہ قرآن اور احادیث بنو یہ مہاجرین اور انصار کی مدح سرائی سے بھری پڑی ہیں۔ تو اتر سے ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ایک صحابی کو تو بعضی کلمات سے یاد فرمایا ہے۔ آپ فرماتے ہیں اَحْمَدُ اَيُّهَا النَّبِيُّ كَالْحَيَّةِ يَأْكُلُ مَا قَدَّمَ وَلا يَمُرُّ بِشَيْءٍ مِنْهَا يَلْعَنُ مَا قَدَّمَ وَلا يَلْعَنُ مَا قَدَّمَ (میرے صحابہ ستاروں کی مانند ہیں جسکی پیروی کرو گے ہدایت پاؤ گے۔) نیز آپ کا ارشاد ہے خَيْرُ النَّاسِ قَسْرِيُّ نَشْرُ الدِّينِ يَكُونُ نَصْرًا (مبارقن نماز سگاتہ کے اچھا قرن ہے پھر ان لوگوں کا جو بعد میں آئیں گے) جب یہ بات ہے تو صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے حقیقی حسن ظنی سے کام لینا چاہئے۔ بعض صحابہ کی طرف جو جو ناگوار باتیں منسوب کی گئی ہیں انہیں کا اکثر حصہ تو بعض شریر النفس رافضیوں کے تعصب اور ہٹ دہری اور تنگ ظرفی کا نتیجہ ہے۔ اور اگرچہ انہیں سے بعض باتیں صحیح ہیں مگر انکو صحیح اور مناسب سمجھ کر ناچاہئے اور تاویل سے کام لینا چاہئے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی جنگ حضرت عائشہ صدیقہ کا بصرہ کی طرف جانا یہ ایسی باتیں ہیں جسے ہر ایک مسلمان واقف ہے۔ مگر عائشہ صدیقہ کی نسبت یہ خیال رکھنا چاہئے کہ آپ صلح کر اسے اور آتش جنگ کو چھانسنے کے لئے تشریف لے گئی تھیں اگرچہ آپ اس ارادہ میں کامیاب نہ ہو سکیں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی غلطی

بھی اجتہاد ہی غلطی سمجھنی چاہئے۔

اسکے علاوہ جو جو غلط آٹھ بات بعض صحابہ پر لگا کر گئے ہیں انہیں زیادہ حصہ
 رافضیوں اور قاریوں کی گپیوں کا پھوڑ ہے۔ جو بالکل بے سرو پا ہیں۔ کتبہ فائدہ
 یہ ہے کہ اگر کوئی روایت تمہارے روبرو پیش کی جائے تو پہلے اسکی صحت اسناد
 کی طرف توجہ کرنی چاہئے تو اگر کسی روایت کا اسناد تمہارے نزدیک صحت
 کو پہنچ جائے تو اسکو کسی اچھے عمل پر محمول کرو۔ اور اگر ایسا نہ کر سکو تو اتنا کہہ دو
 کہ اس میں کوئی مزید تاویل ہے جو میری سمجھ میں نہیں آئی۔ مگر خیال رکھنا چاہئے
 کہ کسی صحابی کی نسبت بدظنی کا خیال تمہارے دل میں نہ گزرنے پائے۔ کیونکہ
 دو باتیں ہیں ایک یہ کہ کسی مسلمان کی نسبت تمہارے دل میں کچھ بدظن ہو
 اور تم اسپر لعن و طعن کرتے رہو اور واقع میں وہ ایسا نہ ہو اور ایک یہ کہ کسی مسلمان
 کی نسبت تمہیں حسن ظن ہو اور واقع میں وہ برا ہو۔ اسبتم ہی بتاؤ کہ تمہیں کس
 حالت میں اچھا کہنا چاہئے۔ یقیناً دوسری حالت میں تم اچھا کہلائیے مستحق ہو گے۔
 اگر انسان شیطان یا ابوجہل یا ابولہب وغیرہ پر شہر آزاری اور منہ آسنے سے
 اپنے آپ کو روک رکھے تو اسکا یہ سکوت اسے کوئی فخر نہ دینگا۔ بخلاف اسکے اگر
 کوئی شخص کسی مسلمان کے حق میں بیہودہ گوئی اور دیرہ دہنی سے کام لینگا
 تو اس سے وہ یقیناً ناقابل معافی اخلاقی جرم کا مرتکب ہوگا۔ اور اپنے ایمان
 کو اپنے اذخوں سے برباد کر دینگا۔

یہ تو عام صحابہ کا حال ہے اب رہے خلفائے راشدین سو وہ تمام
 صحابہ اور دیگر افراد امت سے افضل ہیں۔ اور جیسے انکی خلافت یکے پورے ہو
 تحقیق ہوئی ہے اسی ترتیب سے انکو ایک دوسرے پر فضیلت حاصل ہے
 انکو ایک دوسرے پر فضیلت حاصل ہونے کے یہ ستنے نہیں کہ ہمیں
 درپہ و حی یا کسی اور ذریعہ سے معلوم ہوا ہے کہ ایزد جل و علا کے نزدیک
 حضرت ابو بکر سے سب سے افضل ہیں۔ کیونکہ یہ اخبار عن الغیب ہے جسکا علم

سوائے خدا کے اور کسی کو نہیں ہے۔ اور نہ ہی قرآن اور احادیث میں ایسی صریح اور قطعی نصوص دیکھنے میں آتی ہیں جسے یقیناً معلوم ہو جائے کہ فلاں صحابی سب سے افضل ہے اور فلاں اس سے نیچے درجہ کا ہے۔ بلکہ قرآن اور احادیث میں تمام صحابہ کی تعریف کی گئی ہے۔ اور اعمال بھی کسی کی افضلیت کا معیار نہیں قرار دیے جاسکتے۔ کیونکہ بہت سے ایسے آدمی ہوتے ہیں جنکی ظاہر اعمالی حالت بہت کچھ گری ہوئی ہوتی ہے۔ مگر کسی باطنی کیفیت کے لحاظ سے اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں انہیں خاص طور پر مقبولیت حاصل ہوتی ہے۔ اور بہت سے ایسے بھی ہوتے ہیں جو دیکھنے میں اعلیٰ درجہ کے متقی۔ نمازی۔ روزہ دار۔ اور پرہیزگار ہوتے ہیں مگر کسی باطنی لفاق اور جنات کے باعث خدا کا عذاب اپنا نازل ہونے والا ہوتا ہے۔ غرض اندرونی حالتوں کا خدا ہی واقف ہے۔ ہمارے سمجھوں میں کچھ ہوتا ہے اور جو کچھ جانتا ہے۔ افضلیت کا اگر کوئی امر معیار بن سکتا ہے تو یہ ہو سکتا ہے کہ یہ بات یقینی طور پر معلوم ہو چکی ہے کہ کسی کی افضلیت وحی کے بغیر نہیں معلوم ہو سکتی۔ اور وحی کا پتہ بغیر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سننے کے نہیں چل سکتا۔ اور یہ ظاہر ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے بڑھ کر نہ کوئی شخص آنحضرت کے حالات سے واقف ہے اور نہ ان سے بڑھ کر کوئی آپ کا کلام سمجھ سکتا تھا۔ اور تمام صحابہ کا حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی افضلیت پر اجماع ہو چکا ہے۔ اور حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارہ میں افضلیت کی نص کر دی ہے۔ اور اسکے بعد حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی افضلیت پر اور پھر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی تمام امت سے افضلیت پر کل صحابہ کا اجماع ہو چکا ہے۔ بس یہ ہے خلفاء کے ایک دوسرے سے افضل ہونے کا معیار جسکی بنا پر اہل السنۃ والجماعہ خلفائے اربعہ میں سے ایک کو دوسرے پر افضلیت دیتے ہیں۔

چوتھی فصل

کس فرقہ کے لوگوں کو کافر کہنا واجب ہے

اس امر میں عموماً تمام مذاہب کے پیروؤں

نے غیر معمولی مبالغہ آمیزی اور تعصب سے کام لیا ہے۔ بعض فرقوں کے لوگ تو یہاں تک دور نکل گئے ہیں کہ تمام خلاف عقیدہ لوگوں پر کفر کا فتویٰ لگا دیا ہے اور سب کو ایک ہی لائحہ عمل سے ناک دیا ہے۔ اور اگر آپ اس مسئلہ کی اصلیت معلوم کرنی چاہتے ہیں تو پہلے آپ کو یہ سمجھ لینا چاہئے کہ یہ فقہی مسئلہ ہے۔ یعنی کسی شخص کی نسبت اسکے کسی قول یا فعل پر کفر کا فتویٰ لگانا یا ایسا امر ہے جو سماعی دلیلوں اور قیاس کے بغیر معلوم نہیں ہو سکتا۔ اور یہیں عقل کو کوئی دخل نہیں کہ کفر کہنے کے یہ معنی ہیں کہ یہ شخص ہمیشہ دوزخ میں رہے گا۔ اسکے قتل سے قصاص واجب نہیں ہوتا۔ اسکو مسلمان عورت کا نکاح کرنا ناجائز ہے۔ اسکا مال اور جان معصوم نہیں وغیرہ وغیرہ۔ نیز اسکا قول جھوٹا اور اسکا اعتقاد جہل مرکب ہے۔ اور عقل کے ذریعہ کسی جھوٹا ہونا یا اسکے اعتقاد کا جہل مرکب ہونا تو معلوم ہو سکتا ہے۔ مگر کسی خاص جھوٹ اور جہل مرکب کا باعث کفر ہونا یہ دوسرا امر ہے۔ یہ اجمعی طرح سمجھ لینا چاہئے کہ کسی مومن یا کافر اور اس قسم کے تمام امور شرعی امور ہیں۔ اور جیسے شرع سے یہ بات ثابت ہے کہ مومن جنت میں اور کافر دوزخ میں جائیگا ویسے شرع سے اسکا خلاف بھی ثابت ہونا ممکن تھا۔ یعنی کافر جنت میں اور مومن دوزخ میں جائیگا۔

اں۔ جھوٹ کا پتہ ہونا اور جہل مرکب کا علم ہونا بیشک شرع سے ثابت نہیں ہو سکتا۔ مگر اس سے ہمیں یہاں کوئی مطلب نہیں۔ دیکھنا تو یہ ہے کہ کیا یہ خاص جھوٹ اور جہل مرکب شرعاً موجب کفر ہے یا نہیں۔ سو اس بات کا

علم بغیر شرع کے نہیں ہو سکتا۔

جب یہ باتیں آپ کی سمجھ میں آگئیں تو اب یہ بات زیر نظر رکھنی چاہئے کہ اصول فقہ کا مسئلہ ہے کہ شرع کا ہر ایک مسئلہ قرآن۔ حدیث۔ اجماع اور قیاس میں منحصر ہے۔ اور جب کسی کافر کو نہایت ہی ایک شرعی مسئلہ ہے تو یہ بھی قرآن یا حدیث یا اجماع یا قیاس سے ثابت ہوگا۔ حقیقت میں کفر کا معیار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب ہے۔ جو شخص آپ کی کسی بات میں تکذیب کرے وہ یقیناً کافر ہے۔ مگر تکذیب کے چند مراتب ہیں۔ اور ہر ایک مرتبہ کے الگ الگ احکام ہیں۔

پہلا مرتبہ یہودیوں۔ نصرانیوں۔ مجوسیوں اور بت پرستوں کی تکذیب کا ہے۔ انکا کافر ہونا قرآن۔ حدیث اور اجماع سے ثابت ہے اور یہی ایک کفر ہے جسکو نص سے ثابت ہونیکا فخر حاصل ہے۔

دوسرا مرتبہ دوسرا مرتبہ براہمہ (منکرین نبوت) اور دہریہ (منکرین صانع کی تکذیب کا ہے۔ یہ تکذیب پہلے مرتبہ کی تکذیب کے ساتھ ملحق ہے۔ بلکہ براہمہ یہودیوں سے اور دہریہ براہمہ سے کفر میں بڑے ہونے ہیں۔ کیونکہ یہودی مطلق نبوت کے لائق قائل ہیں۔ اگر منکر ہیں تو صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے منکر ہیں۔ اور براہمہ سرے سے اصل نبوت ہی منکر ہیں۔ اور دہریہ براہمہ صانع عالم کے وجود کے قائل ہیں۔ اور دہریہ سرے سے خدا ہی سے انکار کر بیٹھے ہیں۔

تیسرا مرتبہ تیسرا مرتبہ ان لوگوں کی تکذیب کا ہے جو خدا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے لائق قائل ہیں۔ لیکن ساتھ ہی ایسی باتوں کا بھی انہیں اعتقاد ہے جو نصوص شرعیہ کے مخالف ہیں۔ انکا یہ دعویٰ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیشک نبی برحق تھے۔ اور جو کچھ آپ نے بیان کیا ہے اس سے آپکی غرض یہ تھی کہ مخلوق کی اندرونی حالت

کی اصلاح ہو جائے مگر آپ نے چونکہ لوگوں کو ایسا پایا تھا کہ خدا کی اسرار کو ابھی طرح سمجھ سکتے تھے اسلئے بعض امور کی آپ نے تصریح نہیں کی۔ اس قسم کے خیال کے لوگ فلاسفہ کہلاتے ہیں۔ اگرچہ بعض مسائل میں ان پر کفر کا دہشتہ نہیں لگ سکتا۔ مگر ذیل کے تین مسئلوں میں انکو یقیناً کافر کہنا پڑتا ہے۔ اور یہی تین مسئلے انکے نزدیک معرکہ الآرار مسئلے کہلاتے ہیں۔

(۱) جس طریق پر اہل السنۃ والجماعۃ حشر کے قائل ہیں اس سے انکار۔
(۲) خداوند تعالیٰ کلیات کو جانتا ہے جزئیات کو نہیں جانتا۔ انکا علم صرف عقول عشرہ ہی کو ہے۔

(۳) عالم قدیم ہے۔ اور خدا کو محض اس سے تقدم ذاتی ہے تقدم زمانی نہیں۔ ان مسائل میں یہ لوگ یقیناً کافر ہیں۔ کیونکہ انکے یہ تینوں مسائل نصوص قطعیہ سے صریحاً مخالف ہیں۔

چوتھا مرتبہ | چوتھا مرتبہ فلاسفہ کے سوا معتزلہ وغیرہ دیگر فرقوں کے لوگوں کا ہے۔ اس قسم کے لوگ جھوٹے خواہ کسی مصلحت کی وجہ سے ہو یا بلا مصلحت بالکل جائز نہیں رکھتے۔ اور نہ ہی فلاسفہ کی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت انکا یہ خیال ہے کہ آپ بعض دفعہ حق کی باتوں کی مصلحت کی وجہ سے ظاہر نہ کرتے تھے۔ بلکہ جہاں کوئی آیت یا حدیث اپنے مطلب کے خلاف دیکھتے ہیں وہاں اس میں تاویل کرتے ہیں۔ اور اسکو اپنے مطلب کے مطابق بتانے میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھتے۔

ان لوگوں کو حتی الوسع کافر نہ کہنا چاہئے۔ کیونکہ ایسے لوگوں کے مال اور باتیں مباح کر دینی جو رد بقبلہ ہو کر نماز ادا کرتے اور زبان سے لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کہتے ہوں کوئی معمولی بات نہیں۔ یہ یہی طرح سمجھ لینا چاہئے کہ اگر ہزاروں کافروں کو کافر نہ کہا جائے بلکہ انکی نسبت نامرستی اختیار کی جائے

تو اس میں کوئی بڑا گناہ نہیں۔ بخلاف اسکے ایک مسلمان کو کافر کہہ دیا جائے۔
 یہ ایسا گناہ ہے جو تمام گناہوں سے خطرناک ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ
 وسلم نے فرمایا ہے اِمْرَاتٌ اَنْ اُقَاتِلَ النَّاسَ حَتّٰی يَقُوْلُوْا اِلَّا اللّٰهَ
 (بچے لوگوں کے ساتھ جنگ کرنے کا امر کیا گیا ہے یہاں تک کہ وہ کلمہ پڑھ لیں)
 اس قسم کے تمام فرقوں نے افراط و تفریط سے بہت جگہ کام لیا ہے اور
 اگر ہر ایک مسئلہ کو علیحدہ علیحدہ بیان کیا جائے تو علاوہ اسکے کہ اس مختصر سی کتاب
 کا حجم بڑھ جائے طرح طرح فتنوں اور شورشوں کے برپا ہونے کا احتمال ہے۔
 کیونکہ عموماً اس قسم کے لوگ تعصب اور حسد کی بیماری میں مبتلا ہوتے
 ہیں۔ خیر انکا جو جی چاہے کریں انکو کافر نہ کہنا چاہئے۔ کیونکہ کفر کی بناء
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب پر ہے۔ تاویل کفر کا باعث نہیں
 بن سکتی۔ اور نہ اسکا باعث کفر ہوتا کہیں سے ثابت ہے۔

پانچواں مرتبہ | پانچواں مرتبہ ان لوگوں کی تکذیب کا ہے جو صریحاً تو تکذیب
 نہیں کرتے مگر کسی ایسے شرعی حکم سے منکر ہیں
 جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بذریعہ ثواتر ثابت ہے۔ مثلاً کوئی
 کہے کہ نماز واجب نہیں۔ قرآن یا حدیث نبویؐ اسے دکھائی جائے تو کہے
 کہ میرے نزدیک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اسکا ثابت ہونا مسلم
 نہیں۔ لیکن ہے کہ آپ کے کچھ اور فرمایا ہو۔ اور بعد میں اس میں تخریف
 کی گئی ہو۔ اسی طرح ایک شخص کہہ دے کہ حج کے فرض ہونے کا تو میں
 قائل ہوں مگر بچے یہ مسلم نہیں کہ مکہ (معتکہ) اور کعبہ کہاں ہے۔ اور جس
 مکہ کی طرف منہ کر کے نماز ادا کی جاتی ہے اور جس میں مسلمان سالانہ فرض
 حج ادا کرنے کو جاتے ہیں آیا وہ وہی مکہ ہے جسکا ذکر قرآن اور احادیث
 میں آیا ہے۔ اور جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جا کر فرض حج ادا
 کیا ہے۔ ایسے لوگوں کو بھی کافر کہنا چاہئے۔ کیونکہ ان سے ایسے امور کی

تکذیب واقع ہوئی ہے جو تو اتز سے ثابت ہیں۔ اور جو امور تو اتز سے ثابت ہوں انکے سمجھنے میں عام اور خاص لوگ برابر ہوتے ہیں۔ مستزاد بھی اگرچہ بعض امور کے منکر ہیں مگر انکے انکار اور انکے انکار میں بعد المشرقین ہے۔ کیونکہ جن باتوں پر انکے انکار کی بنا ہے انکا سمجھنا یہ کہ وہ کلام نہیں۔ انکی باتیں نہایت سنجیدہ اور متین ہوتی ہیں۔ ہاں اگر کسی شخص کو مسلمان پوسے تھوڑا عرصہ ہوا ہو۔ اور ابھی تک اسکو تو اتز سے یہ امور نہ پوچھے ہوں اور وہ ان انکار کرے تو جب تک تو اتز کے ذریعہ اسکو یہ امور نہ پوچھے لیں، اسکو کھڑنہ کہا جائیگا۔ ہاں پھر بھی اگر وہ اپنے انکار پر اڑا رہے تو یقیناً کافر ہوگا۔ اور اگر کوئی شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی مشہور غرض سے یا مثلاً حضرت ام مہذبہ کے ساتھ آپ کے نکاح یا حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی خلافت سے انکار کرے تو اسے کافر کہنا ناجائز ہے۔ کیونکہ اس نے کسی ایسے امر سے انکار نہیں کیا جس پر اسلام کا دار و مدار ہو۔ اور جس پر ایمان لانا ضروری ہو۔ بخلاف حج اور نماز کے کہ چونکہ یہ اسلام کے رکنوں میں سے اعلیٰ درجہ کے رکن ہیں۔ اجماع کے انکار سے ہی کفر لازم نہیں آتا۔ کیونکہ اجماع کی قطعی حجت ہونے میں بہت سے شے ہیں۔ ان لوگوں کی تکذیب کا ہے جو اصول دین میں سے کسی یقینی اور اتز سے ثابت شدہ امر کی تکذیب نہیں کرتے مگر اجماع یا اس سے ثابت شدہ امور کی تکذیب کرتے ہیں۔ مثلاً نظام اور اسکے پیرو اجماع کے حجت قطعی ہونے سے انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اجماع کرنے والوں سے خطا ممکن ہے کیونکہ اسکے مجال ہونے پر نہ کوئی عقلی دلیل ہے اور نہ ایسی شرعی دلیل سے ہیں تو اتز کی شرطیں پائی جائیں اور اس میں تاویل کی گنجائش نہ ہو۔ فقہاء کے جہت قدر آیات یا احادیث پیش کی جاتی ہیں وہ انکی تاویل کر دینا۔ یہ نظام ہے اس دعویٰ میں تابعین کے اجماع کے خلاف کیا ہے کیونکہ کل تابعین کا ساتھ پر اجماع ہے کہ جس مسئلہ پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہو وہ یقینی ہے۔

Marfat.com

اور اس کا خلاف کرنا ناجائز ہے۔

اگرچہ اس قسم کی تکذیب باعث کفر نہیں ہے۔ لیکن اگر اس قسم کی تاویلوں کا دروازہ کھول دیا جائے تو اس کے ساتھ اور بھی بہت سے ناگوار امور کا دروازہ ہی کھل جائیگا۔ مثلاً کوئی شخص کہہ سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی رسول کا مبعوث ہونا جائز ہے۔ کیونکہ عدم جواز میں جو آنحضرت کی حدیث لائے آئی ہے اور اللہ تعالیٰ کا قول خاتم النبیین پیش کیا جاتا ہے لیکن ہے کہ حدیث میں نبی کے معنی رسول کے مقابل ہوں۔ اور النبیین سے اولاد مراد نہیں ہوں۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی اور المرزہ پیغمبر نہیں آئیگا۔ عام پیغمبروں کی نفی نہیں۔ اگر کہا جائے کہ النبیین کا لفظ عام ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ عام میں تخصیص بھی ممکن ہے۔ اس قسم کی تاویلوں کو الفاظ کے لحاظ سے باطل کہنا ناجائز ہے۔ کیونکہ الفاظ ان پر صاف صاف طالت کر رہے ہیں۔ علاوہ ازیں قرآن کی آیتوں (جنہیں بظاہر خدا کی ایسی مذکور ہوئی ہیں جو ملکات کی صفوں کی سی ہیں) میں ہم ایسی دو دراز قیاس تاویلوں سے کام لیتے ہیں جو ان تاویلوں سے زیادہ بعید ہیں۔ ماں اس شخص کی ترویج ہو سکتی ہے کہ ہمیں اجماع اور مختلف قرائن سے معلوم ہوا ہے کہ لائے بعد ہی سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد نبوت اور رسالت کا دروازہ ہمیشہ کے لئے بند کر دیا گیا ہے۔ اور خاتم النبیین سے مراد بھی مطلقاً انبیاء نہیں بغرض ہم یقینی طور پر معلوم ہوا ہے کہ ان لفظوں میں کسی قسم کی تاویل اور تخصیص کی گنجائش نہیں۔ اس سے ثابت ہوا کہ شخص بھی صرف اجماع کا منکر ہے۔ ہم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب کے چھ مرتبے بیان کر دیے ہیں جو ہنر لہ اصل کے ہیں۔ ہر ایک مرتبہ مختلف فروغ پر حاوی ہے۔ اگر کہا جائے کہ بتوں کے آگے سجدہ کرنا کفر ہے۔ اور یہ ایسا فعل ہے جو تکذیب کے

ان چھ مرتبوں میں سے کسی مرتبہ کے نیچے مندرج نہیں ہو سکتا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ بتوں کے آگے سجدہ کرنے والے کے دل میں بتوں کی تعظیم ہوتی ہے اور یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور قرآن کی تکذیب ہے۔ ان بتوں کی تعظیم کا اظہار کبھی زبان سے ہوتا ہے اور کبھی اشتا سے ہے۔ اور کبھی ایسے فعل سے بھی اظہار تعظیم کیا جاتا ہے جو اس پر قطعی طور پر دلالت کرتا ہے۔ اور وہ سجدہ ہے۔ کیونکہ قرآن سے پتہ چلتا ہے کہ بتوں کے آگے سجدہ کرنے والا بتوں ہی کو سجدہ کرتا ہے۔ نہ یہ بات کہ سجدہ تو خدا کو کرتا ہے اور بت اس کے آگے دیوار کی طرح پڑے ہوئے ہوتے ہیں۔ اور اسکی نیت انکو سجدہ کرنے کی نہیں ہوتی۔ اسکی مثال بعینہ ایسی ہے جیسے کافر نماز باجماعت ادا کرے اور ہمیں سچتہ طور پر معلوم ہو کہ یہ کافر ہے۔

موجبات کفر کے اسقدر بیان پر ہم اکتفا کرتے ہیں۔ اور انکے متعلق ہم نے جو کچھ لکھا ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ فقہاء نے انکو بالکل نظر انداز کر دیا ہے۔ اور مشکلیں نے بھی (اس وجہ سے کہ علم کلام سے انکو کوئی تعلق نہیں ہے) انپر کوئی روشنی نہیں ڈالی۔ اور بعض نے اسلئے انپر کوئی توجہ نہیں کی کہ انکو علم فقہ سے تعلق ہے۔ کیونکہ اگر موجبات کفر اس جہت سے دیکھا جائے کہ یہ سراسر جھوٹ اور پھالت پر مبنی ہیں تو بیشک علم کلام کے دائرے میں آجاتے ہیں۔ لیکن اگر انکو اس پہلو سے دیکھا جائے کہ انکے مرتکب ہونے پر کفر لازم آتا ہے تو فقہ سے شمار ہونگے۔

الحمد لله المنہ کتاب لاقتصاد فی الاعتقاد و مصنفه محمّد الاسلام امام غزالی
کار و درجہ مولانا محبوب عالم صاحب مالک پبلسٹیج خیار و پبلسٹیج خیار

اسلام کی کتابیں

مسلمان لڑکوں اور لڑکیوں اور عام اردو خوان اصحاب کے لئے سلسلہ تعلیم اسلام اس بات سے کون انکار کر سکتا ہے کہ مسلمانوں کی دینی و دنیوی ترقی کا دار مدار اسلامی تعلیم پر ہے۔ مگر ہندوستان کے مسلمانوں کا ایک بڑا حصہ عربی زبان نہ سمجھنے کے باعث اسلامی علوم سے محروم ہے اور اس جہالت کا نتیجہ ساری قوم بھگت رہی ہے۔ اسی ضرورت کو ملحوظ رکھ کر کارخانہ پبلسٹیجیہ اخبار نے مولوی مرزا محمد زبیر عیسیٰ مولوی فاضل و منشی فاضل کو اردو میں اسلامی علوم عقاید سلسلہ تفسیری مذہب کے موافق لکھنے پر آمادہ کیا۔ جنہوں نے عقائد اسلام احکام شرعیہ۔ اسلامی تاریخ جغرافیہ بلاد اسلام اور علم اخلاق میں ایک جامع و مانع اور خوش اسلوب سلسلہ لکھا ہے جس سے ایک چھوٹے بچے سے بڑے بڑے تک ہر شخص فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ اردو میں تعلیم اسلام کے جس قدر سلسلے آج تک لکھے گئے ہیں حسن ترتیب اور صفائی زبان اور تعلیمی اصول کی رعایت کے لحاظ سے یہ سلسلہ سب پر فائق ہے۔

نثر کے علاوہ ہر کتاب میں ایک خاص حصہ نظم بھی شامل ہے اس سلسلہ کو پڑھ کر ایک معمولی اردو خوان اچھا خاصا مولوی بن سکتا ہے۔ یہ خاص اسی سلسلہ کی خصوصیت ہے کہ اسکو پڑھنے سے خاص مسائل و احکام سے واقف ہونے کے علاوہ ایک عالمانہ ثقافت اور درایت کا مادہ بھی پیدا ہو سکتا ہے۔ علمائے اس سلسلہ کو نہایت مفید اور موجودہ زمانہ کے لئے از حد ضروری قرار دیا ہے۔ چونکہ اس سلسلہ کی تالیف سے بڑا مقصود یہی خدمت ہے۔ اور طلبائے مدارس اور خوان اصحاب کے فائدہ کی غرض سے قیمت نہایت کم رکھی گئی ہے۔ سروسٹ پہلی چھ کتابیں تیار ہیں اور ان کے بعد انشاء اللہ تدریجاً اگلی کتابیں بھی شائع ہونے کے ہاتھوں میں پہنچتی رہیں گی۔ اسلام کی پہلی کتاب صفحہ ۱۴۸ قیمت ۱۰/- دوسری کتاب صفحہ ۶۶ قیمت ۱۰/- تیسری کتاب صفحہ ۱۱۶ قیمت ۱۰/- چوتھی کتاب صفحہ ۸۸ قیمت ۱۰/- پانچویں کتاب صفحہ ۱۴۸ قیمت ۱۰/- چھٹی کتاب صفحہ ۱۸۸ قیمت ۱۰/-

شمس الفقہ

علم فقہ میں ان دنوں مہر سے قاضی علامہ صدر الدین ابی عبدالعزیز
دمشقی شافعی المذہب قاضی القضاة مصر کی تالیف سے ایک

نہایت عمدہ اور مفصل کتاب شائع ہوئی ہے کہ جس میں اہلسنت والجماعہ کے چاروں مذاہب
حنفی۔ مالکی۔ شافعی۔ حنبلی کے ہر امام کے مسلمہ اقوال کو شرح بہت عمدہ ترتیب سے
جمع کیا گیا ہے کوئی فقہی مسئلہ چھوڑا نہ ہو گا۔ مولوی سید شمس الدین صاحب ادو پیور نے
اسے ۶۰ پی سے اردو میں ترجمہ کیا۔ حال میں ۲۶x۲۰ کی کلان تقطیع کے قریباً پانسو (۵۰۰)
صفحوں پر شائع کیا۔ آجکل جبکہ ہر طرف آزادی اور جہالت کی ہوا چل رہی ہے دیندار
مسلمانوں کو مذہب حنفیہ کی حفاظت کے لئے علم فقہ کا جاننا نہایت ضروری ہے
جو شمس الفقہ کے ذریعہ سے اچھی طرح حاصل ہو سکتا ہے۔ حجم ۸۸ صفحہ قیمت (پٹے)

فقہ اسلام کی اکثر کتب متداولہ سے تمام ضروری اور معتبر مسائل
زیورایمان | اختصار کے ساتھ اردو زبان میں منشی عبدالکریم صاحب پیشیام

جلگاؤں نے غورزی اور محنت سے جمع کئے ہیں۔ ہر مسلمان کو اس کتاب کا مطالعہ
کرنا ضروری ہے۔ حجم ۸۸ صفحہ قیمت (پٹے)

قرآن شریف کی مشہور تفسیر جلالین کی شرح بزبان عربی مصنفہ
شیخ روح اللہ صاحب جو اپنے عہد میں اقلانتان اور

بلوچستان کے علمائے دین میں لاثانی رہے ہیں۔ اگرچہ نہایت اختصار سے کام
لیا ہے لیکن قریب سات سو صفحے پر ختم ہوئی ہے۔ کاغذ ڈسٹی ۲۶x۲۰ تقطیع جسکی
قیمت صرف چھ روپے (۶) ہے

نماز۔ روزہ۔ زکوٰۃ۔ حج بیت اللہ۔ کلمہ شریف۔
پنج بنک اسلام | اور ضروری مسائل نہایت خوبی سے جمع کئے گئے ہیں

ہر مسلمان کو چاہئے کہ رسالہ سنگا کر بال بچوں کو پڑھائے۔ نہایت ضروری مسائل
کا جاننا ہر مسلمان لڑکے اور لڑکی کو فرض ہے۔ کوئی مسلمان گھر اس سے خالی
نہ رہنا چاہئے۔ حجم ۸۸ صفحہ قیمت ۶

حمائل شریف خواجہ احمد شاہ والی

جو نہایت خوبی اور صفائی کے ساتھ چھاپی گئی ہے

یہ وہی حمائل ہے کہ جسکی قیمت پہلے سے تھی اب چھ کر لگئی ہے۔ (۱ سٹے)

حمائل شریف صبی ترجمہ پر جانشینہ

کا فذ عمدہ خوشخط سات علماء کی مہر میں۔ اس سے بہتر

حمائل شریف سفر و حضر کے لئے ملنی مشکل ہے۔ حجم ۸۸ صفحہ۔ قیمت (۱ سٹے)

مفتاح القرآن

قرآن مجید و فرقان حمید کے مطالعہ کے مطالب کو سمجھنے اور یاد کرنے اور بوقت ضرورت حوالے اور شہادت کے لئے فوراً

کسی خاص مقام سے وہی آیت شریف نکالنے کے لئے جسکے مضمون کی ضرورت تھی

یا کسی خاص مضمون کے متعلق جنہیں مختلف مقامات پر ارشاد ہوا ہے اسکو تحریر یا تقریر

کے وقت معلوم کرنے کے لئے مرتب کی گئی ہے۔ ہر مطلب کا لفظ دیکھنے سے آیت

رکوع۔ سورت۔ سیپارہ کا نمبر پجاتا ہے۔ اور فوراً کلام مجید سے وہ موقع نکل سکتا ہے

حجم ۲۰۸ صفحہ۔ قیمت ۸

علامہ مولوی محمد حسن صاحب جیلانی مصنف تفسیر

معجزات القرآن

غایۃ البرہان نے بڑی تحقیق سے معجزات القرآن شریف

پر یہ رسالہ بدون فرمایا۔ حجم ۱۲۸ قیمت ۱۰

مولوی محمد حسن صاحب ساکن امر وہ نے

رسالہ توحید من القرآن بڑی قابلیت سے قرآن مجید سے منسلک

کو حل کیا ہے۔ حجم ۱۶۰ صفحہ۔ قیمت ۱۰

تمام دنیا کے مختلف مذاہب مثل عیسائیت۔

یہودیت۔ اسلام۔ ہندو۔ بودھ پارسی شنتو وغیرہ کے

دور خوں کی نہایت حیرت انگیز کیفیت سے زیادہ تقاضا دیر کے لئے قیمت

پیشہ پبلسٹیہ چیمبر لاکھنؤ

من تصوّف ولم يتفقّه فقد زندقته

یعنی جو شخص صوفی ہے فقیہ نہیں وہ زندیق ہے۔

من تفقّه ولم يتصوّفه فقد تفسق

یعنی جو شخص فقیہ ہے اور صوفی نہیں وہ فاسق ہے۔



الحمد والمنة کہ فقیر شمس الدین نے لواج اور

شرح ربا عیات اور رواج یعقوب صوفی

کا اردو ترجمہ کیا اور رسالہ بت پرستی کو فصول الحکم

سے اخذ کیا

امرت الیکٹرک پریس لاہور میں باہتمام بابو الیشر داس بھارگو کے چھپایا

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
 یا شیخ عبد القادر شیا اللہ

الحمد لله الذي هو المحمود في كل محمود والحامد في كل حامد
 اے آنکھ بہر دو کون موجود توئے در ہر چہ نظر کنتم مشہود توئے
 غیر تو کسے حمد تو نتواں گفت یعنی جہاں حمد و محمود توئے
 وصلى الله على محمد ن الذي ظهر في صور جميع الموجدات كما قال صلى
 الله عليه وسلم انما من نور الله والخلق كلهم من نوري - یعنی میں نور اللہ
 سے ہوں اور کل خلقت میرے نور سے ہے۔ اور فرمایا حضرت سرمد قدس سرہ
 نے ہے

توئی اول نمود حضرت جود سر دفتر کائیات فہرست وجود
 تنہانہ محمد مسلمانانست عیسیٰ فرنگی است موسیٰ یہود
 و علی آلہ واصحابہ اجمعین دعویٰ و ولدہ السید الشیخ محی الدین عبد
 القادر الامین الملکین فرمایا حضرت غوث الاعظم رضی اللہ عنہ وارضاه عنالنے
 باز آں باز آں ازاں چہ ہستی باز آء گر کافر و گبر و بت پرستی باز آء
 ایں درگہ ماورگہ تو میدی نیست صد بار اگر توبہ شکستی باز آء
 روگرد جہاں بگردو پا آبد کن، گر بچو من یا بنی مسارا یلہ کن
 یک صبح بصدق دل بر آبر در ما مقصود گر نیابی آنگہ گلہ کن
 کسی مرید صادق کا قول ہے

ما از سنگان حضرت جیلان قدسی ام کافر بشد کسیکہ نہ کرد احترام ما
 جو کوئی کتے میرنجی دی حرمت مولانہ کری دنیا اندر کافر مرسی آخر دوزخ متری
 اما بعد فدویت آگین خوشہ چین ارباب کشف و یقین فقیر شمس الدین قادری
 فاضلی نے ان چند رسائل تصوف کا واسطے فائدہ طالبان اردو خوانان فارسی
 سے اڑدو زبان میں ترجمہ کیا اور ہاتھ غیب نے اس ترجمہ کا نام مجبورہ تصوف لکھا

لوح مولانا عبد الرحمن حامی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اللہی کا احصیٰ شئیاً علیک کیف وکل شیئاً یعود الیک جل عن
 شان جناب قدسک انت کما التثیت علی نفسک
 انے خداوند ہم تیرا شکر ادا نہیں کر سکتے اور تیری حمد کا شمار نہیں
 ہو سکتا۔ جتنے صحائف کائنات میں اثنیہ اور محامد ہیں سب تیری جناب
 کی طرف عاید ہیں۔ ہماری زبان سے کچھ بھی ادا نہیں ہو سکتا جو تیری حمد اور
 ثنا کے لائق ہو پس تو آپ ہی اپنی حمد کر سکتا ہے

آنجا کہ کمال کبریائی تو بود عالم نمی از بحر عطائی تو بود
 ما را چه حد حمد و ثنائی تو بود خود حمد و ثنائی تو سنائی تو بود

جب افسح العرب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تیری حمد اور ثنا سے عجز
 بیان کیا ہے۔ شکستہ زبان اور آشفته رائی سے تیری حمد کیسے ممکن ہے بلکہ
 یہاں عجز اور قصور کا اعتراف نیز عین قصور ہے کیونکہ یہ اعتراف حضرت

صلی اللہ علیہ وسلم سے مشارکت ہے جس کا نتیجہ بے ادبی ہے یہ رباعی

من کیستم از چه شمارم چه کنم تاہم سری سنگانش باشد ہوسم
 در قافلہ کہ اوست دائم نرسم این بس کہ رسد ز دور بانگ جرم

اللہم صل علی سیدنا محمد ناصب لوار الحمد صاحب مقام المحمود و علی
 آلہ واصحابہ الفایزین بیذل المحمود والبنل المقصود وسلم تسلیماً

کثیراً کثیراً۔ اللہی اللہی خلقنا عن الاشغال بالملأھی و اہرنا بالمحقایق

الاشیاء کماھی۔ ہماری بصر اور بصیرت سے پر وہ غفلت اٹھا ہم کو

ہر چیز جیسے وہ ہے دکھا ہم پر نیستی کو بصورت ہستی جلوہ نہ فرما اور جمال

ہستی پونہی کا پردہ نہ ڈال۔ ان صور خیالیہ کو اپنے خیال کے تجلیات کا آئینہ
پناہ باعث دوری اور موجب حجاب کوری نہ ہوں۔ اور نقوش وہم کو
پہاری دانائی اور بینائی کا سرمایہ بنا۔ محرومی اور محوری ہمیں سے ہے ہم کو
ہمارے حال پر چھوڑ اور اپنے کرم سے ہم کو ہم سے رمانی بخش اور اپنا عرفان
ہم کو نصیب کرے

یارب دل پاک و جان خواہم وہ
بر راہ خود ادل ز خودم بے خود کن
یارب ہمہ خلق را بہن ز خو کن !
روئی دل من صرف کن زہر جتے
یارب بر بائیم کز حرمان چہ شود
بس گبر کہ از کرم مسلمان کردی
یارب زدو کن بے نیازم گرداں
در راہ طلب محرم اسرارم گرداں

آہ شب و گریہ سحر گاہم وہ !
آنکہ بیخود ز خود بخود راہم وہ
ذرحملہ جہانیاں مرا یکسو کن !
ذرعشق خودم یکجہت و یک رو کن !
راہ وہم بکولے عرفاں چہ شود !
یک گبر دگر کنی مسلمان چہ شود
وز آخر فقر سر فرازم گرداں
زانرو کہ نہ سوی قست بازم گرداں

تلمیح۔ اس رسالہ کا نام لواطح ہے اس میں ان معارف اور معانی کا بیان ہے
چند الواح اسرار اور ارباب عرفان اور اصحاب ذوق اور وجدان پر
متجلی ہوئے ہیں۔ عبارات لایقہ اور اسارات رابقہ سے بیان کئے گئے ہیں۔
امید ہے کہ ناظرین وجود مؤلف رسالہ ہذا درمیان نہ دیکھیں گے اور بساط
اعراض اور اعتراض پر نہ بیٹھیں گے۔ اور مؤلف رحمۃ علیہ کو صرف ترجمان
سمجھیں گے

من ہیم و کم زیہج ہم بسیاری
ہر سر کہ ز اسرار حقیقت گویم
در عالم فقر بے شانی ادلی
ز ابکن کہ نہ اہل ذوق اسرار بود
سفتم گوہرے چند چور دشمن خرداں
باشد زمن بیچمدان معتمدان

از بیچ و کم از بیچ نیسا بد کاری
زانم نبود بہرہ بجز گفتاری
از قصہ عشق بے زبانی ادلی
گفتن بطریق ترجمانی ادلی !
در ترجمہ حدیث عالی سنداں
ایں تحفہ رسالتندیشاہ ہمدان

لائح اول - ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه - وہ حق سبحانہ جس نے تمکو ہستی عطا کی ہے اُس نے تیری جوف میں ایک ہی دل رکھا ہے تاکہ سکی محبت میں ایک رو اور ایک دل رہے اور غیر حق سے اعراض کرے - اور اسی کی طرف متوجہ رہے - تجھ کو اُس نے اس واسطے دل نہیں دیا ہے کہ اس کو سو پارہ کرے اور اپنے مقاصد میں آوارہ گردی کرے ۵

اے آنکہ بقبلہ بتاں رواست ترا
 بر مغز چرا حجاب شد پست ترا
 دل در پئے این و آن نہ نیک است ترا
 یکدل داری بس است یکدست ترا

لائح دوم - تفرقة اس کو کہتے ہیں کہ جس سے دل بواسطہ تعلق امور متعددہ پر آگندہ ہو اور جمعیت یہ ہے کہ تمام میں سے واحد کا مشابہ ہو اور بعض کہتے ہیں کہ جمعیت جمع اسباب میں ہے یہ لوگ ہمیشہ تفرقة میں ہیں - اور جماعت اول جانتے ہیں کہ جمع اسباب اسباب تفرقة سے ہے - اس لئے یہ حضرات سب سے فارغ ہیں - ۵

مشکل شود آسودہ ترا دل زہمہ
 دل را بیگی سپار بگسل زہمہ
 در مذہب اہل جمع شرا الناسی
 نسناسی خود ز جہل می نشناسی
 جز راہ اصول رب ارباب پیو
 جمعیت دل ز جمع اسباب مجو
 تکمیل اصول و حکمت و ہندسہ چند
 شرمی ز خدا بداروین و سوسہ چند

اے در دل تو ہزار شکل زہمہ
 چوں تفرقة دل است حاصل زہمہ
 ما و ام کہ در تفرقة و سواسی
 واللہ کہ بیٹی ناس دلی نشناسی
 اے سالک راہ سخن زہر باب گلو
 چوں علت تفرقة است اسباب جہاں
 اے دل طلب کمال در مدرسہ چند
 ہر فکر کہ جز ذکر خدا و سوسہ است

لائح سوم - حق سبحانہ ہر جگہ حاضر ہے اور تمام احوال میں سب کے ظاہر اور باطن کو دیکھتا ہے - تعجب ہے کہ تو اس کے سے آنکھیں پھیر کر دوسرے کو دیکھتا ہے طریق رضاء حق چھوڑ کر اور راستہ اختیار کرتا ہے ۵

با کبار بگزار شدم ر بگذری !
 دلدار بہ طعنہ گفت شرمت باوا
 بر گل نظری فگندم از پنجر می !
 رخسار من اینجا است تو در گل نگری

آمد سحر آں دلبر خونی جگر ان
 ثمرت بادا کہ من بسویت نگر ان
 مایم براہ عشق پویان ہمہ عمر !
 یک چشم زدن جمال تو پیش نظر

گفت اے زلوبہ خاطر من بارگراں
 باشم تو نہی چشم بسوئے دیگر اں
 وصل تو بجد و جہد جو یاں ہمہ عمر
 بہتر ز جمال خوب رویاں ہمہ عمر

لامح چہارم کہ غیر حق سبحانہ معرض زوال میں ہے اُس کی حقیقت معلومہ
 اُس کا فانی اور معروم ہے اُس کی صورت وجود موہومی ہے۔
 اُس کا بروز نہ بود رکھتا ہے نہ نمود امروزہ ایک نمود لے نمود ہے۔
 پس اس سے کیا فائدہ۔ تم اپنے اختیار کے باگ اپنی خواہشات کے
 ماتھے میں کیوں دیتے ہو فانی چیزوں پر کیا اعتماد رکھتے ہو۔ تمام سے دل
 کو پھیر کر خدا تعالیٰ کی طرف لگاؤ۔ وہی ازلی اور ابدی ہے۔ وجہ باقی کو
 کوئی شے فانی نہیں کرتی ہے

ہر صورت دلکش کہ ترا روئی نمود
 رو دل بہ کسے دہ کہ در اطوار وجود
 رفت آنکہ بقبہ بتاں رو آرم
 آہنگ جمال جاودانی دارم
 چیزے کہ نہ روئے در بقا باشی ازو
 از ہر چہ ببردگی جدا خواہی شد
 اے خواجہ اگر مال اگر فرزند است
 خوش آنکہ دلش بد لبری پونداست

خواہد فلکش ز دور چشم نور بود !
 بودہ است ہمیشہ با تو و خواہد بود
 حرف غم شان بلوح دل بنگارم
 حسنے کہ نہ جاودان ازو پزارم
 آخر ہدف تیر بلا باشی آزو
 آن بہ کہ بزندگی جدا باشی ازو
 پیدا است کہ مدت بقائیش چند است
 کش بادل و جان اہل دل پونداست

لامح پنجم کہ جمیل مطلق حق سبحانہ ہے تمام مراتب میں جو جمال اور کمال
 اظہار ہے۔ اُسی کے جمال اور کمال کا پرفوہ ہے۔ ۱۰ باب
 مراتب نے اُسی طرف سے جمال اور صفت کمال حاصل کی ہے جس کو
 تم دانا اور بنیا جانتے ہو در حقیقت اُس کی دانائی اور بینائی ہے۔
 الغرض تمام صفات صفت حق ہیں۔ جو اوج کلینتہ اور اطلاق سے
 منترزل ہو کر حقیقت جزینہ اور تقید ہیں متجلی ہوئے ہیں۔ تاکہ توجرتے کل

کی طرف اور تقید سے اطلاق کی طرف جائے۔ یہ نہیں کہ تم چیز کو کل کا
غیر جانو اور بسبب مفید مطلق سے باز رہو۔

رفتم بہ تماثالی کل ان شمع طراز
چوں دید میاں گلشنم گفت بہ تاز
من اصلم و گلہائے چین فرع من اند
از لطف فرد و سباحت خدیجہ کنی
از ہر طرفی جمال مطلق تا باں !
اے بے خبر از حسن مفید چہ کنی

لا یح ششم گو آدمی بسبب جسمانیہ نہایت کثیف ہے۔ مگر بسبب
کما روحانیت نہایت لطیف ہے۔ جس طرف وہ رخ کرتا

ہے۔ وہی ہو جاتا ہے۔ اور جس طرف متوجہ ہوتا ہے۔ اسی سے
رنگین ہو جاتا ہے۔ اسی واسطے حکما کہتے ہیں۔ کہ جب نفس تا طقہ صورت
مطلق حقائق سے متجلی ہوتا ہے۔ اور ان کے احکام سے متحقق ہو
ہو جاتا ہے۔ وہ وہی ہو جاتا ہے۔ اور نیز عام خلایق بسبب شدت
اتصال بصورت جسمانی اور بسبب کمال اشتغال بہ پیکرہ بیولانی ایسے
ہو گئے ہیں کہ اپنے آپ کو صرف صورت جسمانی جانتے ہیں مولوی
معنوی فرماتے ہیں۔

اے برادر تو ہمیں اندیشہ
باقی تو استخوان دریشہ
گر گلت اندیشہ تو گلشنی
در یودنھارے تو ہم گلخنی
پس کوشش کرو۔ اور اپنے آپ کو آپ سے چھپاؤ۔ اور
اپنے زوال کا اقرار کرو۔ اور مطلق حقیقی میں مشغول ہو جاؤ۔ اس
لئے کہ درجات جمع موجودات اسی کے جمال کی مجانی آئینہ ہیں۔ اور
مراتب کائنات کمال حق کے آئینہ ہیں۔ اس نسبت پر اس قدر
مداومت کرو کہ تمہاری جان سے مل جائے۔ اور تمہاری ہستی
تمہاری نظر سے گم ہو جائے۔ اگر تم اپنی طرف منہ کرو گے۔ اسی
کی طرف ہو گا۔ اگر تم اپنے آپ سے تعبیر کرو گے یہ تعبیر اسی سے
ہو گی۔ مفید مطلق اور المطلق ہوا الحق ہو جا۔

گر در دل تو گل گذر و گل باشی وز بلبل بے قرار بلبل باشی
 تو خبر وے حق کل سنت گزیند اندیشہ کل پیشہ کنی کل باشی
 ز آمیزش جان و تن تو می مقصودم در مردان وز لیسن تو می مقصودم
 تو دیر بزی که من بر فتم ز میان گر من گویم ز من تو می مقصودم
 کے باشد و کے لباس ہستی شد شوق تابان گشتہ جمال و چہ مطلق
 دل در سطوت نور او منہلک جان در غلبات شوق بو مستغرق
 لایح ہفتم اس نسبت شریفہ کی ورزش اس طور پر کر و کہ کسی
 وقت اور کسی حالت میں اس نسبت سے قائل نہ ہو۔ آتے
 جاتے کھاتے پیتے سوتے کہتے سنتے اس نسبت پر قائم رہو الغرض
 تمام حرکات اور سکناات میں حاضر وقت رہو تاکہ کوئی وقت ضائع
 نہ ہو بلکہ اپنی سانس کی حفاظت کرو تاکہ غفلت سے ہرنہ آئے سے
 رخ گرنے نمایم سال بسال حاشا کہ بود مہر ترا بیدم نہ وال
 دارم ہمہ جا با ہمہ کس در ہمہ حال در دل ز تو آرزو در دیدہ خیال
 لایح ہشتم۔ جیسے نسبت مذکورہ پر مواظبت واجب ہی ایسے ہے
 کیفیت نسبت مذکورہ زیادہ کرو اس طور پر کہ ملا بستہ اکوان اور ملاحظہ
 صور امکان سے تفری اور تبری اختیار کرو اور یہ کیفیت میسر نہیں ہوتی
 تا وقتیکہ نفی خواطر اور اوہام میں پورے طور پر کوشش نہ کی جاوے
 جس قدر خواطر اور اوہام کی نفی کی جاوے گی۔ اسی قدر وساوس خفنی اور نسبت
 مذکورہ قوی ہوگی کوشش کرو یہاں تک کہ خواطر متفرقہ تمہاری ہستی سے
 نکل جاوے اور تمہاری باطن پر نور ہستی حقیقی روشن ہو اور تم کو تم سے
 لے لے اور تمہیں مزاحمت اغیار سے خلاصی کرے نہ تم کو اپنا شعور
 ہو اور نہ اپنے عدم شعور کا شعور ہو بلکہ اللہ واحد اہد کے سوا کچھ قی نہ ہے
 یارب مددے کردوی خود بریم واز بد بیرم واز بدی خود بریم۔
 رہستی تو دراز خود بخود رہسن۔ تا از خودی و بخود می خود بریم۔
 زاک فنا شیوہ و ذقہ این است زکشت یقین نہ معرفت دیں است

رفت او زمیان ہمیں خدا ماند خدا الفقرا دایم او ہوا اللہ این اسیت
 لایح نہم۔ فنا سے یہ مراد ہے۔ کہ بسبب قلبی ظہور ہستی حق پر باطن
 ماسوائے حق کا شعور نہ رہے اور فنائے فنا فنا میں مندرج ہے۔ اسلئے
 کہ صاحب فنا اگر اپنے فنا سے شعور رکھتا ہو گا تو صاحب فنا ہو گا۔ اس
 اغیار سے کہ صفت فنا سے موصوف ہو نیوالی ماسوائے حق ہیں۔ پس شعور بفنا
 منافی فنا ہے۔

نیساں کہ خدا خوبشن میخواستی از حرمت ہشتت حمد کے کاہی
 تا یکسر مومرز خوبشن آگاہی گردم زنی از راہ فنا بگمراہی
 لایح دہم۔ توجید دل کا یگانہ کرنا ہے۔ یعنی دل کو ماسوائے حق سے
 فارغ اور مجرد کیا جائے۔ یہاں تک کہ طلب اور ارادت اور جہتہ علم اور
 معرفت سے بھی خالی کیا جائے۔ یعنی موجد کے طلب اور ارادت
 تمام معلومات اور مرادات سے منقطع ہو جائے۔ اور تمام مطلوبات اور
 معقولات اس کی نظر بصیرت سے اٹھ جاویں۔ اور تمام سے توجہ پھیرے
 اور اس کو غیر حق کا شعور علم نہ رہے۔

توجید معرفت صوفی صاحب سیر تخلیص دل از توجہ او سہت بغیر
 زمیزی ز نہایات مقامات ظہور گفتم نیوگر نہم کئی منطق اطہر
 لایح یا ز دہم۔ جب تک آدمی دام بوالہوسی میں گرفتار ہے۔ اس نسبت
 کا و دام دشوار ہے۔ جب آثار جذبات رطفت اس پر ظاہر ہوتی ہے۔
 اور حق سبحانہ شعلہ محسوسات اور معقولات کو اس کے باطن سے دور کر
 دیتا ہے۔ اور لذات جسمانی پر اللہ ذقلبہ کرنا ہے۔ اور راحت روحانی خلقت
 مجاہدہ درمیان سے اٹھ جاتا ہے۔ اس کی جان میں لذت مشاہدہ پیدا
 ہو جاتی ہے۔ اس کا دل مزاجت اغیار سے خالی ہو جاتا ہے۔ زبان
 حال سے یہ ترانہ کہتا ہے۔

اے بلبل جان مت زبا تو مرا واے مایہ غم کبید
 لذات جہاں را ہمہ دریائے فگت دو قے کہ دہد دست

لائح دوازدهم - جب طالب صادق مقدمہ نسبت یعنی التذاد کو
 ذکر حق سبحانہ سے اپنے آپ میں پاوے اس پر لازم ہے کہ اپنی تمام
 ہمت کو اسی نسبت کے تربیت اور تقویت میں صرف کرے اور
 اپنے آپ کو اسی چیز سے جو منافی نسبت ہو باز رکھے ایسا معلوم کہ
 کہ عمر زیادہ والی بھی اگر اس نسبت میں صرف کرے۔ تو کچھ بھی نہ کیا ہوگا
 اور اس کا پورا حق ادا نہیں کیا گیا ہے

برخود و لم افروخت یک زمرہ عشق زان زمرہ ام زبا ترا سر ہمہ عشق
 حقا کہ بعد ما بتایم بیرون از عہدہ حق گذاری یک دمہ عشق
 لائح سیزدهم - حقیقت حق سبحانہ ہستی محض ہے۔ اس کو پستی
 نہیں تغیر اور تبدیل سے مقدس ہے۔ مکتثر اور تحول سے مبرا ہے
 سب نشانوں سے بے نشان ہے۔ علم اور عیان میں نہیں سما سکتا
 تمام موجودات اسی سے ظاہر ہے۔ وہ ہر شے کو جانتا ہے۔
 اس کو کوئی نہیں جان سکتا چشم سر اس کی مشاہدہ جمال اور ملاحظہ مال
 میں حیران اور پریشان ہے

ہم فوقی وہم نحت نہ فوقی ونہ بخت
 ذات نو وجود مانج و ہستی بخت
 قانع نشوی برنگ ناگاہ ابدل -
 من احسن صبغۃ من الشد ابدل
 لائح چہارم - لفظ وجود کبھی تحقق اور وصول یعنی مفہم - یہ
 اور مقنومات اعتباریہ پر بولا جاتا ہے۔ وجود اس اعتبار سے معقولات
 ثانیہ سے ہے جسکے برابر خارج میں کوئی امر نہیں ہے۔ بلکہ تعقل
 میں مہیات کو عارض ہوتا ہے۔ جسے مذہب حکما محققین اور متکلمین
 ہے۔ اور کبھی لفظ وجود سے وہ حقیقت مراد دیتے ہیں۔ جسکی ہستی بذات
 خود ہے۔ اور باقی موجودات کی ہستی اس سے ہے۔ فی الحقیقت خارج
 میں اسکے سوائے کوئی موجود نہیں ہے۔ باقی موجودات اسکو عارض اور

اسی سے قائم ہے۔ ذوق عارفین کا بلین اس کا شاہد ہے۔ اور حق سبحانہ بر لفظ وجود بمعنی ثانی بولا جاتا ہے۔ وجود بمعنی اول نہیں بولا جاتا ہے۔ ہستی بقیاس و عقل اصحاب شہود۔ جز عارض اعیان و حقائق نہ نمود لیکن برکاشفات ارباب شہود۔ اعیان ہمہ عارض اندر و معروض وجود لائح پائندہ ہم۔ صفات باعتبار تعقل غیر ذات ہیں اور باعتبار تحقیق اور حصول عین ذات ہیں۔ مثلاً ذات باعتبار صفت علم عالم ہے۔ اور باعتبار صفت قدرت قادر ہے۔ اور باعتبار صفت ارادت مرید ہے۔ یہ تمام صفات جیسے اعتبار مفہوم ایک دوسری سے متفاضل ہیں۔ ایسے ہی ذات سے بھی متفاضل ہیں۔ مگر بسبب تحقق اور ہستی عین ذات ہیں یا بمعنی کہ مرتبہ ذات میں وجودات متعدد نہیں ہیں۔ بلکہ وجود واحد ہے۔ اور اسما اور صفات اوس کی نسب اور اعتبارات ہیں۔

اے ویرمہ شان ذات تو پاک انہم شین نہ در حق تو کیف تو ال گفت نہ این از روی تعقل ہمہ غیر اند صفات با ذات تو از روی تحقق ہمہ عین لائح شانہ و ہم۔ ذات من حیث ہی تمام صفات سے معرا ہے اور تمام نسب اور اضافات سے مبرا ہے۔ ذات کا ان امور سے موصوف ہونا باعتبار توجہ بعالم ظہور در تجلی اول ہے۔ کہ وہ اپنے آپ پر آپ تجلی ہوا ہے۔ صفت علم اور نور اور شہود اور وجود ^{محقق} ہوئے۔ اور نسبت علم مقتضی عالمیت اور معلومیت ہوئے اور نور مستلزم ظاہریت اور منظریت ہے۔ اور وجود منبع و احدیت اور موجودیت اور شاہدیت اور مشہودیت ہے۔ ایسے ہی ظہور جو لازم نور ہے بطون سے مسبوق ہے پس اسم اول اور آخر اور ظاہر اور باطن متعین ہوا۔ ایسے ہی تجلی ثانی اور تجلی ثالث وغیرہ میں نسب اور اضافات متضاعف پیدا ہوتی ہیں جس قدر تضاعف نسب اور اسما زیادہ ہوگا۔ ظہور ذات بلکہ خفاے ذات زیادہ ہوگا۔ وہی مظاہر نور سے مخفی ہے اور اشبال سنور سے ظاہر ہے۔ خفاے ذات باعتبار مظاہر اور تعینات ہے۔

با گلرخ خویش گفتم اے غنچہ دہان
 زہ خندہ کہ من بیکس خوباں جمال
 ہر لحظہ مپوش چہرہ چوں عشوہ دہان
 در پردہ غیاں با شرم و بے پردہ نہاں
 رخسار تو بے نقاب دیدن نتوان
 بادام کہ در کمال اشراق بود
 ہر چشمہ آفتاب دیدن نتوان
 خورشید چوں برفلک زند را سیت نور
 در پر نوہ او جزہ شود دیدہ ز دور
 و اندام کہ کند ز پردہ ابر ظہور
 فالتاظر تجلیہ من غیب قصور

لایح ہفتدہم کہ تعین اول وحدت صرف اور قابلیت محض ہی تمام
 اہم قابلیت پر مشتمل ہے۔ جیسے قابلیت مجرد از جمیع
 صفات اور اعتبارات اور قابلیت انصاف جمیع صفات اور اعتبارات
 بھی تعین اول اس اعتبار سے کہ تمام قابلیت سے مجرد ہے۔ یہاں
 تک کہ قابلیت مجرد سے بھی مجرد ہی مرتبہ احدیت ہے۔ بطون اور
 اولیت اور ازلیت اسی مرتبہ کو لازم ہے۔ اور اس اعتبار سے کہ تمام
 صفات اور اعتبارات سے منصف ہی مرتبہ واحدیت ہے۔ ظہور اور
 آخریت اور ابدیت مرتبہ واحدیت کو لازم ہے اور بعض اعتبارات
 مرتبہ واحدیت وہ ہیں کہ ذات کا ان سے موصوف ہونا باعتبار مرتبہ جمع
 ہے۔ خواہ وہ بعض حقائق کو تیبہ کے تحقق اور وجود سے مشروط ہوں۔
 جیسے خالقیت اور رزقیت وغیرہ خواہ مشروط نہ ہوں۔ جیسے حیات
 اور علم اور ارادت وغیرہ یہ اسما اور صفات الہیہ اور ربوبیہ ہیں۔ اور
 صورت معلومیہ ذات جو ان اسما اور صفات سے متلبس ہونا موجب
 تعدد وجودی نہیں ہے۔ مرتبہ واحدیت کے بعض اعتبارات وہ ہیں
 کہ جن سے ذات باعتبار مراتب کو تیبہ موصوف ہے۔ جیسے فضول اور خواص
 اور تعینات جو میثرائے اعیان خارجہ ہیں اور صور معلومیہ ذات جو ان
 اعتبارات سے متلبس ہے حقائق کو تیبہ ہے۔ اور ظاہر وجود کا حقائق کو تیبہ
 کے آثار اور احکام سے متلبس ہونا موجب تعدد وجودی ہے بعض حقائق
 کو تیبہ کے واسطے وقت سر بیان وجود باعتبار جمیع جمیع شیوں اور ظہور آثار

اور احکام بحسب استعداد اور اختلاف مراتب ظہور سوائے وچوب ذاتی اور استغناء ظہور جمیع اسماء اور صفات الہی ہے جیسے کامل افراد انسانی انبیاء اور اولیاء اور بعض کو استعداد ظہور بعض ذوق بعض ہے بحسب شدہ اور ضعف اور غالبیت اور مغلوبیت مثل دیگر موجودات اور حضرت ذات یاحدیت جمیع شیون الہیہ اور کونیہ ازلاً اور ابداً جمیع حقائق تفاسل مرتبہ و احدیت میں متجلی اور ساری ہے عالم ارواح ہو یا عالم غیب عالم مثال ہو یا عالم حس اور شہادت دنیا ہو یا آخرت ان سب سے ظہور کمال اسمائے مقصود ہے جو کمال جلا اور استجلا ہے کمال جلا سے مراد ذات کا ان اعتبارات سے ظاہر ہونا ہے اور کمال استجلا یہ ہے کہ ذات اپنے آپ کو ان اعتبارات سے مشاہدہ کرے۔ یہ شہود اور ظہور عیانی اور عینی ہے جیسے مفصل میں مجمل کا ظہور اور شہود ہے اور کمال ذاتی ظہور ذات برائے نفس خود و نفس خود بر نفس خود ہے اعتبار غیر و غیریت یہ ظہور علمی اور عینی ہے۔ جیسے مجمل یعنی مفصل کا ظہور ہے کمال ذاتی کو غنا مطلق لازم ہے اور غنا مطلق یہ ہے کہ ذات کے احوال اور اعتبارات اور شیون مع احکام اور لوازم جو تمام مراتب حقائق الہیہ اور کونیہ میں دکھائی دیتے ہیں۔ ہر وجہ کلی جملی ذات کو اس کی بطون میں بسبب اندراج الكل فی وحدت میں شاہد اور ثابت ہیں۔ اور حق سبحانہ باعتبار کمال ذاتی وجود عالم اور اہل عالم سے مستغنی ہے۔ ان اللہ لغنی عن العالمین

زآلودگی وجود ما مشتے خاک	دامان غنا عشق پاک آمدہ پاک
گرا و تو در میان نباشیم چہ پاک	بہول جلوہ کرد نظر گی جملہ خود اوست
در خود ہمہ معلوم محقق دارد	پریشان و صفت کہ ہستی حق دارد
از دیدن آن غنائے مطلق دارد	در ضمن مقیدات محتاج بخویش
واحد مراتب عدد مستغنی است	واجب ز وجود نیک و بد مستغنی است
از دیدن نشان برون ز خود مستغنی است	در خود ہمہ را چو جاودان سے بیند

لائح مہیزو ہم کہ جب تشخصات تعینات افراد انوار مندرجہ
 میں جمع ہو جاویں گے اور جب ہمیزات انوار یعنی فصول اور خواص کو
 مدفع کیا جاوے تو سب حقیقت حیوان میں جمع ہو جاویں گے۔ جب
 ہمیزات حیوان اور اس چیز کو جو اس کے ساتھ جسم نامی کی تحت میں
 مندرج ہے رفع کیا جاوے تمام جسم نامی میں جمع ہو جاویں گے۔ جب
 ہمیزات جسم نامی اور اس چیز کو جو جسم نامی کے تحت میں مندرج ہے رفع
 کیا جائے تمام حقیقت جسم مطلق میں جمع ہو جاویں گے۔ جب ہمیزات جسم
 مطلق اور اس چیز کو جو جسم کے ساتھ تحت جوہر میں مندرج ہے جیسے
 عقول اور نفوس رفع کیا جاوے تمام حقیقت جوہر میں جمع ہو جاویں گے۔
 جب ماہ الامتیاز جوہر اور عرض کو رفع کیا جاوے۔ تمام ممکن کی تحت
 میں جمع ہو جاویں گے۔ جب ماہ الامتیاز ممکن اور واجب کو رفع کیا جاوے
 تو دونوں موجود مطلق میں جمع ہو جاویں گے۔ جو عین حقیقت وجود ہے۔ جو
 بذات خود موجود ہے۔ ایسے وجود سے موجود نہیں جو ذات پر زائد ہو
 وجوب ادسکے ظاہر کی صفت اور امکان ادسکے باطن کی صفت ہے۔ امکان
 سے مراد اعیان ثابتہ ہیں جو محلی ذات بر نفس خود تلبس بشیون سے حاصل
 ہیں۔ یہ ہمیزات فصول اور خواص اور تشخصات اور تعینات شیون الہی
 ہیں۔ جو اولاً وحدت ذات میں مندرج تھے۔ مرتبہ علم میں بصورت اعیان
 ثابتہ ظاہر ہوئے اور ثانیاً مرتبہ عین میں بواسطہ تلبس احکام و اثار ظاہر
 وجود محلی اور آئینہ باطن وجود صورت اعیان خارجہ حاصل کے پس خارج
 میں ایک ہی حقیقت ہے جو بواسطہ تلبس شیون اور صفات متکثر اور
 متعدد دکھلائی دیتے ہیں۔ اون لوگوں کو جو مذاہب میں محبوس ہیں
 اور ان کے احکام اور اثار سے مقید ہیں یہ
 مجموعہ کون رہا بقاوں سبق کریم نغص ورقاً بعد ورق
 حقا کہ ہدیہ یم و نحو اندیم درد جز ذات حق و شیون ذاتیہ حق

تا چند حدیث جسم و ابعاد جہات تا کے سخن معدن و حیوان و نبات
 یک ذات فقط بود محقق نہ ذوات این کثرت وہی شیون است و صفات

لوائح نور و ہم { کثرت شیون کا وحدت ذات میں مندرج ہونا اس
 طرح نہیں کہ جیسے جز کل میں مندرج ہے نہ اس
 طرح ہے کہ جیسے مظروف طرف میں مندرج ہے ہاں اس طرح ہے
 کہ جیسے اوصاف اور لوازم اپنے موصوفات اور ملزومات میں مندرج
 ہیں یا جیسے بصفیۃ اور ثلینۃ اور ربعیۃ اور خمسیتہ وغیرہ واحد عدوی
 میں مندرج ہے۔ یہ تمام نسب واحد عدوی میں مندرج ہیں اصلاً
 ظاہر نہیں ہیں۔ تا وقتیکہ واحد عدوی تکرار ظہور سے مراتب اشئین
 اور ثلثہ اور ربوعہ اور خمسہ وغیرہ میں واقع نہ ہو اسے بیان سے معلوم
 کرنا چاہیے کہ حق سبحانہ تمام موجودات کو محیط ہے جیسے منوم اپنے
 لوازم کو محیط ہے۔ مثل احاطہ طرف بطرف اور کل بجز نہیں ہے
 اور ذات حق اندراج شان معرفت شان چوں صفت است ذات معرفت
 این قاعدہ بادوار کا نجا کہ خداست نہ جزو نہ کل نہ طرف نہ منظر و نست

لوائح لستم { ظہور اور خفا شیون اور اعتبارات بسبب تلبس بظاہر وجود اور
 عدم تلبس موجب تغیر حقیقت وجود اور صفات حقیقت
 وجود نہیں ہے۔ بلکہ تبدل کا مبنی نسب اور اضافات ہیں۔ ان کے
 تغیر سے ذات میں تغیر نہیں آتا۔ اگر عمر وزید کی عین سے اٹھ کر اوسکی
 بسا میں بیٹھ جائے تو نسبت زید کی عمر سے مختلف ہو جاوے گی۔ مگر
 اوسکے ذات اور اوسکے صفات حقیقتہ ویسے ہی برقرار ہیں۔ ایسے
 ہی اگر وجود امور شریفہ سے تلبس ہو اوسکی حقیقت میں کچھ ترقی نہ ہوگی۔
 اگر مظاہر حسیہ میں ظاہر ہو۔ تو اُس کی ذات میں کوئی نقصان نہ ہوگا
 نور آفتاب پاکی اور پیری پر چمکتا ہے۔ اس کے نور بسبب میں کسی
 قسم کا تغیر واقع نہیں ہوتا نہ وہ مشک سے معطر اور نہ گل سے رنگین
 ہوتا ہے نہ اوسکو خار سے عار نہ خار اسے تنگ ہے

چوں خور ز فروغ خود جہاں اراند
 بر پاک و پدید گر نباید شاید
 نے نور وی از یسج پدید آلائی
 نے پاکی از یسج پاک افزاید
لا تبحر لیسست و حکم مطلق بدوں مقید ظاہر نہیں ہو سکتا۔ اور
 مقید بدوں مطلق صورت نہیں پکڑتا لیکن
 مقید مطلق کا محتاج ہے۔ اور مطلق مقید سے مستغنی ہے پس استلزام
 دونو طرف سے اور احتیاج ایک طرف سے ہے۔ جیسے ہاتھ کی حرکت اور
 اوس چابی کی حرکت جو ہاتھ میں ہے۔ حرکت مفتاح حرکت ید کی محتاج
 ہے حرکت ید حرکت مفتاح سے مستغنی ہے۔ باوجودیکہ ایک کی حرکت
 دوسرے کی حرکت کو مستلزم ہے

اے در حرم قدس تو کس راجا مانی
 عالم تو پیدا او تو خود پیدانی
 ماونوز ہم جدا نیم اما ہست
 مارا بتو حاجت ترا یا مانی
 اور نیز مطلق برسبیل بدلیت مقیدات سے کسی مقید کو مستلزم ہے
 مقید مخصوص کو مستلزم نہیں چونکہ مطلق کا کوئی بدل نہیں ہے
 اسلئے وہی مطلق احتیاج جمع مقیدات کا قبلہ ہوگا

قرب تو باسباب و علل نتوان یافت
 بے سابقہ از فیض ازل نتوان یافت
 بر ہر کہ بود تو ان گزفتن بد لے
 تو بے بد لے ترا بدل نتوان یافت
 اے ذات رفیع تو نہ جو ہر نہ عرض
 فضل و کرمت نیست لعقل بغرض
 ہر کس کہ نباشد تو عوض باشی از
 و انرا کہ نباشی تو کسے نیست عوض
 مطلق باعتبار ذات مقید سے مستغنی ہے۔ ورنہ ظہور اسماء الوہیتہ اور تحقق

ر بویقہ بدوں مقید محال ہے
 اے منبع شوق و طلبم خوبی تو
 فرع طلب نسب مطلوبی تو
 گر آئینہ مجبتی من بنو و
 ظاہر نشود جمال محبوبی تو
 بلکہ محب ما و محبوب اور طالب اور مطلوب وہی حق سبحانہ ہے مقام
 جمع احدیت ہیں محبوب اور مطلوب ہے۔ مرتبہ تفصیل اور کثرت میں
 محب اور طالب ہے

اسے غیر ترا بسوئے تو سیری نہ
دیدم ہمہ طالبان و مطلوبان را

خالی تو پہنچ مسجد و دیری نہ
آن جملہ تو سی دور میان غیر سی نہ

مرتبہ علم میں حقیقت ہر شے تعین وجود ہے باعتبار
مرتبہ علم میں اس شان سے متعین ہے اور اشیا موجودہ تعینات وجود

ہیں اس اعتبار سے کہ ظاہر وجود حقائق اشیا کے احکام اور آثار سے
منصبع ہوا ہے۔ یا خود وجود ان اعتبارات سے متعین ہے۔ اس لئے کہ

حقائق اشیا ہمیشہ باطن وجود میں پوشیدہ ہیں۔ ظاہر وجود میں ان کے
آثار اور احکام ظاہر ہوئے ہیں۔ کیونکہ باطن وجود سے زوال صورت علم یہ

محال ہے۔ در نہ جمل حق لازم آویگا۔ بقال الله عن ذالك علوا کبیرا
ما یم وجود اعتبارات وجود
در پردہ ظلمت عدم مستوریم
ظاہر شدہ عکس بازمراآت وجود

پس ہر شے تجسب حقیقت اور وجود یا وجود متعین با تعین عارض وجود
ہے اور تعین صفت متعین ہے۔ گو صفت باعتبار مفهوم غیر موصوف

ہے۔ مگر باعتبار وجود عین موصوف ہے اور تغایر باعتبار مفهوم اور
اور اتحاد بحسب وجود موجب صحت حمل ہے

ہمسایہ و ہمنشین و ہمراہ دست
در دلن گدا و اطلسی شاہ ہمراہ دست

در انجمن فرق نہاں خانہ جمع !
باللہ ہمراہ دست ثم باللہ ہمراہ دست

گو حقیقت وجود تمام موجودات ذہنی اور خارجی
لاہجہ بست و سوم آپر منقول اور محمول ہے۔ مگر حقیقت وجود کے

مراتب متفاوت بعض ذوق بعض ہیں اور ہر مرتبہ اسکے نام اور نسب اور
صفات اور اعتبارات مخصوص ہیں۔ جو دیگر مراتب میں نہیں ہیں
جیسے مرتبہ الوہیتہ اور ربوبیتہ اور مرتبہ عبودیت اور خلقیتہ یہ
اطلاق اسما مرتبہ الوہیتہ جیسے اللہ اور رحمن وغیرہ مراتب کو تیبہ پر
عین کفر اور زندقہ ہوگا ایسے ہی اطلاق اسما کو تیبہ مرتبہ الہیہ پر

نہایت ضلالت اور خذلان ہوگا۔
 اسے پردہ گماں کہ صاحب تحقیقے و ندر صفت صدق و یقین صدیقے
 ہر مرتبہ اور وجود حکمے وارد! گر حفظ مراتب نہ کنی زندیقے
لوح لبست و چهارم موجودہ حقیقی ایک سے زیادہ نہیں ہے وہ
 عین وجود حق اور ہستی مطلق ہے۔ مگر اس
 کے مراتب بہت ہیں۔ اول مرتبہ لائقین اور عدم انحصار یہ
 مرتبہ ہر چند اور اعتبار سے مطلق ہے۔ حضرت وجود اس اعتبار
 سے تمام اضافات اور لغوت اور صفات اور الفاظ اور لغات
 سے منزہ اور مقدس ہے نہ نفل کو اس کے جلال کے نسبت میں
 زبان عبارت ہے ماقفل کو اس کے کمنہ کمال میں امکان اشارت
 ہے ارباب کشف اس کی حقیقت کے ادراک سے حجاب میں
 ہیں۔ اور اصحاب علم اتنباع معرفت حق سے اضطراب میں ہیں۔
 غایت نشان حق بے نشانی اور نہایت عرفان حیرانی ہے۔

اے دروہیا نہا و عیا نہا ہمہ یسبح
 از ذات تو مطلقاً نشان نتوان داد
 ہر چند کہ جان عارف آگاہ بود
 دست ہر اہل کشف و ارباب شہود
 امن عشق کہ ہست جز ولایت نک
 خوش آنکہ دید ز لور او صبح یقین
 پندار و یقینہا و گمانہا ہمہ یسبح
 کاجا کہ تویی بود نشا نہا ہمہ یسبح
 کے در حرم قدس تو اش راہ بود
 از دامن ادراک تو کوناہ بود
 طشا کہ بود بعقل ما مدرک
 مارا بر ماند از ظلام شک
 مرتبہ ووم تعیین جامع جمیع تعینات فعلیہ و جوبیہ النیہ اور تعینات
 انفعالیہ امکانیہ کونیہ اس مرتبہ کو تعیین اول کہتے ہیں۔ اس لئے کہ
 اول تعینات حقیقت وجود ہے۔ اس کے اوپر مرتبہ لائقین ہے۔
 اور کوئی مرتبہ نہیں اور مرتبہ سوم احدیت جمع جمیع تعینات فعلیہ و جوبیہ
 یہ مرتبہ الوہیت ہے۔ مرتبہ پہا۔ تفصیل مرتبہ الوہیت ہے۔ یہ مرتبہ
 حضور اسما ہے۔ یہ ہر دو مراتب بحیثیت ظاہر وجود ہیں جس کے

وصف خاص و خوب ہے۔ مرتبہ پانچواں احدیت جمع جمع تعینات انفعالیہ جن کا خاصہ تاثیر اور انفعال ہے یہ مرتبہ کو نیما مکانیہ ہے۔ مرتبہ ششم تفصیل مرتبہ کو نیہ ہے جس کو مرتبہ عالم کہتے ہیں یہ ہر دو مراتب باعتبار ظاہر علم ہیں۔ اس کے لوازم سے امکان ہے۔ حق سبحانہ اپنے آپ پر عبور حقائق اور اعیان ممکنات متجلی ہوا ہے۔ پس درحقیقت ایک ہی وجود ہے جو تمام مراتب اور حقائق تفصیل مرتبہ احدیت میں ساری ہے اور حضرت وجود ان تمام مراتب اور حقائق میں عین مراتب اور حقائق ہے۔ جیسے مراتب اور حقائق اس میں ادسکا عین تھے۔ کان اللہ ولعین معہ شینا ہستی کہ ظہور میکند درہم شے

خواہی کہ بری بحال وی باہم پے
میوسے بود اندروی دوی درمی نے
بروح دلم لوانج نور قدم
حق را شمرجد از عالم زیراک

لا مع لبت و تخم { حقیقت الحقائق ذات الہی تعالیٰ شانہ تمام اشیاء کی حقیقت ہے۔ وہ فی حد ذات ایسا واحد ہے کہ عدد کو اس میں راہ نہیں ہے لیکن باعتبار تجلیات سنکشرہ اور تعینات متعددہ مراتب میں کبھی حقائق جو ہر یہ متبوعیہ اور کبھی حقائق عرضیہ تابعیہ ہے پس ذات واحد بواسطہ صفات متعددہ جوہر اور اعراض متعددہ اور مشکشرہ دکھلائی دیتے ہیں۔ اور فی الحقیقت ایک ہی ہے متعددہ اور متکثر نہیں

اے بر سر حرف این دآں تازہ و خط
در جلد کاہنات بے سہو و غلط
پندار دوی دلیل بعد است و خط
یک عین محب دا و یک دلت
یہ ذات واحد بحیثیت تجرد اور اطلاق از تعینات اور تعینات مذکورہ
حق ہے اور بحیثیت اوس تعدد اور کثر کے جو بواسطہ تلبیس
دکھلائی دیتا ہے۔ خلق اور عالم ہے۔ پس عالم ظاہر حق
ہے اور عالم قبل ظہور عین حق حقا۔ اور حق بعد ظہور عد

در پھل ایک ہی حقیقت ہے۔ ظہور اور بطون اولیتہ اور آخریتہ
 اوسکے نسب اور اعتبارات ہیں۔ ہوا الاول والاخر والظاہر والباطن
 ہر شکل بتان رہن عشاق حق است لابلکہ عیاں ورہمہ افاق حق است
 چیزے کہ بوو زروئی تقید جہاں وانشد کہ ہماں زوجہ اطلاق حق است
 چون حق بتفاصیل تلویح نکت عیاں مشہور و شدہ این عالم پر سود و زبان
 گر باز روند عالم و عالمیاں! جاہل تہ اجہال حق آید بمبیاں
لامح بست و ششم شیخ رضی اللہ عنہ نص شیبی میں فرماتے ہیں۔ عالم
 اور عین واحد سے مراد ہستی مطلق ہے اور عالم مع الانفاس والانات

متبدل اور متحد ہوتا ہے۔ ہر آن میں معدوم ہوتا ہے۔ اوسی آن
 میں اُس کی منزل موجود ہو جاتا ہے۔ اکثر اہل عالم اس سے غافل ہیں
 جیسے حق سبحانہ فرماتا ہے۔ بلہم فی لبس من خلق جدید اور ارباب
 نظر سے کوئی اس پر واقف نہیں ہوا۔ مگر شاعرہ بعض اجزا عالم یعنی
 اعراض میں تجدد کے قائل ہیں۔ اسی واسطے وہ کہتے ہیں کہ اعراض دو
 زمانہ نہیں رہ سکتے۔ اور سو قسطاً یہ تمام اجزا عالم میں تجدد مانتے ہیں
 اور دو طریق ایک اعتبار سے غلطی پر ہیں۔ اشاعرہ کی غلطی یہ ہے کہ
 وہ سوائے حقیقت وجود جو اہر متعدد و ثابت کرتے ہیں۔ اور قیام اعراض
 اون سے جانتے ہیں۔ یہ نہیں جانتے کہ عالم بجمیع اجزاء اعراض متحد
 اور متبدل مع الانفاس و الاوقات ہے۔ جو عین واحد میں مجتمع ہیں۔ اور
 ہر آن میں اس عین واحد سے نزائل ہو جاتی ہیں۔ اور اُن کی امثال
 عین واحد سے متلبس ہوتے ہیں۔ پس نظر بواسطہ تعاقب امثال غلطی
 میں پڑ جاتے ہیں۔ اور دیکھنے والا گمان کرتا ہے کہ یہ امر واحد مستمر
 ہے۔ چنانچہ اشاعرہ کا بھی یہی قول ہے۔ فیظن الناظر انہا امر واحد
 مستمرہ

بکریست نہ کا ہندہ نہ افزائیدہ اوانج بروردندہ و آئندہ

عالم چو عبارت از ہیں امواج است بنود و زبان بلکہ دو آن پائندہ
 عالم بودار نہ ز غیرت عاری نہ جاری بطور ہائے طاری
 و اندر ہمہ طور ہائے نہ جاری سری است حقیقتہ الحقائق تساری
 سو خطایۃ کے غلطی یہ ہے کہ وہ باوجود منبطل جمع اجزاء
 عالم ماننے کے اس امر پر واقف نہیں ہوئے کہ ایک ہی حقیقت
 صور اور اعراض عالم سے ظاہر ہے جیسے خارج میں وجود عالم ذات سے
 علیحدہ نہیں ہے سے

سو کئی عالمی کہ از خرد بخبر است گوید عالم خیال اندر گذراست
 ارے عالم خیال است جاوید در حقیقتے جلوہ گراست
 ارباب کشف اور شہود مشاہدہ کرتے ہیں کہ حضرت حق سبحانہ ہر
 نفس میں نئی تجلی سے تجلی ہے۔ اور اُس کی تجلی میں تکرار نہیں یعنی
 دو آن میں ایک تعین اور ایک شان سے تجلی نہیں ہوتا۔ بلکہ نفس
 میں دوسری تعین سے ظاہر ہوتا ہے۔ اور ہر آن میں نئے شان
 سے تجلی کرتا ہے سے

بستی کہ دو آن نیست عیاں در شانی در شان و گر جلوہ کند ہر آنی :
 ایں نکتہ بجز کل یوم ہونی شان گر بایدیت ز کلام حق برسانی :
 اور تجدد اشغال میں سر یہ ہے کہ حق سبحانہ کو اسماء متقابلہ میں جیسے
 لطیفیہ اور قریہ تمام اسماء میں تعطیل منع ہے جب کوئی حقیقت
 امکانیہ بسبب حصول شرائط اور ارتفاع موانع مستعد وجود ہوتی
 ہے۔ رحمت رحمانیہ اُس پر توجہ کرتی ہے۔ اُس پر افاضہ وجود
 کیا جاتا ہے۔ اور ظاہر وجود بواسطہ تلبیس بائثار و احکام حقیقت
 مذکورہ تعین خاص سے متعین ہوتا ہے۔ اور اُسے تعین کے
 مطابق متجلی ہوتا ہے۔ بعد ازاں بسبب قہر احدیت حقیقی جو مقتضی
 اضلال تعینات اور آثار کثرت صوری ہے۔ وہ حقیقت اُس
 تعین سے منسوخ ہو جاتی ہے۔ پھر اوسے آن اسلاح میں بحسب

مقتضائی رحمت رحمانیہ دوسرے تعین خاص سے جو مماثل تعین سابق ہونا ہے متعین ہو جاتی ہے۔ اور دوسری آن میں بسبب قر احدیت مضحل ہو جاتی ہے۔ دوسری تعین سے برحمت رحمانیہ متعین ہوتے ہیں۔ پس کے دو آن میں ایک تعین سے تجلی و مطلق نہیں ہوتے ہر آن میں عالم معدوم ہو جاتا ہے۔ اور اس کی مثل دوسرا عالم موجود ہو جاتا ہے۔ اور بحسب بسبب تعاقب امثال اور تناسب احوال یہ گمان کرتا ہے۔ کہ وجود عالم ایک ہی حال پر ہے اور از منہ متوالیہا۔ میں ایک ہی طور پر ہے۔

سبحان اللہ ہے خداوند دود
در ہر آنی برو جہاں بعدم
انواع عطا گرچہ خدا می بخشد
در ہر آنی حقیقت عالم را
یہ جو فرماتے ہیں کہ عالم اعراض مجتہد فی عین واحد ہے اس پر دلیل یہ ہے کہ جب حقائق موجودات کی حد بیان کی جاتی ہے۔ تو حدود حقائق موجودات میں اعراض کی سولے کچھ معلوم نہیں ہوتا مثلاً جب کہتے ہیں کہ انسان ناطق ہے اور حیوان نامی حساس متحرک بالارادہ ہے اور جسم ایک جو مقابل العباد ثلاثہ ہے اور جو ہر ایک موجود ہے جو بذات خود قائم ہے اور جو وہ ذات ہے جو مستحق اور حاصل ہے ان حدود میں جو کچھ بیان ہوا ہے سب اعراض ہے لیکن وہ ذات عرض نہیں جو ان مفہومات میں ملحوظ ہے اس لئے کہ ناطق وہ ذات ہے کہ جس کے لئے لفظ ثابت ہو اور نامی اس کو کہتے ہیں جس کے لئے نمونہ ثابت ہو ایسے ہی باقی میں قیاس کرو یہ ذات مبہم عین وجود حق اور حقیقی ہے جو بذات خود قائم اور مقوم اعراض ہے اور یہ جو اب باب نظر کہتے ہیں کہ یہ مفہومات فصول نہیں ہیں بلکہ لوازم فصول ہیں جن سے فصول کی تعبیر کی جاتی ہے اس لئے کہ ہم حقائق فصول اس طور پر بیان نہیں کر سکتے کہ بدوں لوازم مذکورہ یا بدوں ان لوازم کے جو ان سے اخفی ہوں اپنے ماسوا سے ممتاز ہو جاویں یہ قول ممنوع اور نادرست ہے۔ اگر یہ قول تسلیم بھی کیا جاوے تو ہم کہتے ہیں کہ جو کچھ نظر ہو رہی ہو گی اس

ذات واحد کے مقابل میں عرضی ہوگا گو حقیقت جو ہمیں داخل ہے مگر اس ذات
 واحد سے خارج ہے اور اس سے قائم ہے اور یہ کہتا کہ یہاں ایک جوہر و رائی
 ذات واحد ہے بالکل باطل ہے اس لئے کہ کشف ارباب حقیقت جو مشکوٰۃ ہوتا
 سے مقتبس ہے اس دعویٰ کو باطل کرتا ہے اور مخالف اس دعویٰ پر کوئی دلیل
 قائم نہیں کر سکتا۔ واللہ یقول الحق وهو یجہد فی السبیل۔

تحقیق معانی از عبارات مجوسے
 بے رفع قیود و اعتبارات مجوسے
 یابی ز علت جہل شفا
 قانون نجات از اشارات مجوسے
 کشتی بوقوف بر موافق قانع
 شد قصد مقاصدت ز مقصد مانع
 ہرگز نشود تا مگنی رفع حجب
 انوار حقیقت از مطالع طالع
 در دفع حجب کوش ز در جمع کتب
 کز جمع کتب نمی شود دفع حجب
 در طے کتب کجا بود منشاء حجب
 طے کن ہم را وعد الی اللہ و تب

لامع بست و ہتم جمال وحدت حقیقی کا سب سے بڑا حجاب اور نہایت
 کشف نقاب وہ تعددات اور تقیدات ہیں جو ظاہر

وجود میں واقع ہیں اس لئے کہ ظاہر وجود حضرت علم یعنی باطن وجود میں اعیان
 ثابتہ کے آثار اور احکام سے متلبس ہوا ہے اور مجبولوں کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ
 اعیان خارج میں موجود ہوئے ہیں حالانکہ اعیان ثابتہ کے دماغ میں وجود کی بو
 بھی نہیں پہنچی اعیان ہمیشہ اپنے عدم اصلی پر باقی رہے ہیں اور باقی رہیں گے
 اور جو کچھ موجود اور مشہود ہے و حقیقت وجود ہے۔ لیکن باعتبار تلبس باننا
 و احکام اعیان خارج میں ظاہر ہیں اور کثیت تجرد از اعیان مخفی ہے بحیثیت
 تجرد ذات کو بطون اور مخالف لازم ہے بس فی الحقیقت حقیقت وجود اپنی وحدت
 پر باقی ہے۔ جیسے حضرت وجود از لا اپنی وحدت حقیقی پر باقی تھا ایسے ہی ابداً
 باقی رہے گا۔ لیکن اغیار کو بسبب احتجاب بصورت کثرت احکام اور آثار مقید اور
 متعین متعدد اور متکثر دکھائی دیتا ہے

بحر لیت وجود جاودان موج زنان
 زان بحر نمدیدہ غیر موج اہل جہاں ،
 از باطن بحر موج ہمیں گشتہ عیاں
 میر ظاہر بحر و بحر در موج نہاں ،

بنگر بجهان سر الہی پنہاں چوں آجیات در سیاہی پنہاں
 پیدا آمد بہ بحر ماہی انہوہ ملا شد بحر در انہوہ ماہی پنہاں
 جب ایک چیز دوسری چیز میں دیکھی جاتی ہے اس لئے ظاہر اور مظہر میں
 تغایر ہے۔ بس ظاہر اور شے اور مظہر اور شے ہے اور نیز مظہر میں ظاہر سے
 جو کچھ دیکھا جاتا ہے شے اور صورت ہے ذات اور حقیقت نہیں مگر وجود
 حق اور ہستی مطلق جہاں کہیں ظاہر ہے مظاہر کا عین ہے اور تمام مظاہر میں
 بذات خود ظاہر ہے۔

گویند دل آئینہ آئین عجب است دروے رخ شاہدان خود بین عجب است
 در آئینہ روئے شاہدان نیست عجب خود شاہد و خود آئینہ این عجب است
 این آئینہ را داد جلا صورت تو یک آئینہ کس ندید بے صورت تو
 نے لے کر لطف در ہمہ آئینہ ہا خود آمد ہ پدید بے صورت تو

لائح لبست و ہنم { حقیقت ہستی تمام شیلوں اور صفات اور لب اور لفتہا
 یعنی حقائق جمیع موجودات میں ہر موجود کی حقیقت
 میں ساری ہے اسی واسطے کہتے ہیں کہ ہر شے میں ہر شے ہے صاحب گلشن
 راز فرماتے ہیں۔

دل یک قطرہ را اگر بر شگافے بروں آید از و صد بحر صافی،
 ہستی کہ بود ذات خداوند عزیز اشیا بہہ دروے اند دروے کہ ہمہ نیز
 این است بیان آنکہ عارف گوید باشد ہمہ چیز مندرج در ہمہ چیز

لائح لبست و ہنم { ہر قدرت اور فعل جو بظاہر مظاہر سے صادر ہوتا ہے
 اور مظاہر سے دکھلائی دیتا ہے۔ فی الحقیقت حق
 سبحانہ کی طرف سے ہے جو ان مظاہر میں ظاہر ہے مظاہر سے نہیں۔ شیخ
 رضی اللہ عنہ حکمت علیہ میں فرماتے ہیں کہ عین کی طرف سے کوئی فعل ظاہر
 نہیں ہے بلکہ فعل اس کے رب کی طرف سے ہے جو اس میں ظاہر ہے عین
 کی طرف فقط فعل کی نسبت کی جاتی ہے بس بندہ کی طرف نسبت فعل اور
 قدرت اس اعتبار سے ہے کہ حق بندہ کی صورت پر ظاہر ہے۔ اس اعتبار سے

نہیں کہ بندہ فاعل ہے جیسے حق تعالیٰ فرماتا ہے واللہ خلقکم وما تعملون پس اپنے
وجود اور قدرت اور فعل کو حق سبحانہ سے سمجھو

از ماہم عجز و ہستی مطلوب است
ہستی و کوا بخش ز ما منسوب است
ایں قدرت و فعل زان بہ منسوب است
از لبش افعال بخود باش خمش
شست العرش اولاً ثم النقش
ترویج چنینی مناع کا سدا کے
فاسد باشد خیال ہستی از تو،

لا یحسی ام کہ جب تمام صفات اور افعال اور احوال جو مظاہر ہیں ظاہر
آپا ہیں فی الحقیقت تمام صفات حق سبحانہ منسوب ہیں جو ظاہر
میں ظاہر ہے۔ پس اگر کبھی بعض مظاہر ہیں کسی قسم کا نقصان اور شر اگر واقع
ہوگا تو بسبب عدمیت امر دیگر ہو سکتا ہے اس لئے کہ وجود من حیث ہو
وجود خیر محض ہے۔ جس امر وجودی سے کسی قسم کی شر متوہم ہو بسبب معدوم
ہونی دوسری امر وجودی کی ہے امر وجودی من حیث ہو امر وجودی کے اعتبار
سے نہیں

ہر لغت کہ از قبیل نیرست و کمال
ہر وصف کہ در حساب شر است معال
اور حکما کا بھی یہی دعویٰ ہے کہ وجود خیر محض ہے اور اس دعویٰ پر چند مثالیں
بیان کرتے ہیں مثلاً اولہ مفسد شمار ہے یعنی پھلوں کو تباہ کر دیتا ہے اور اولہ
اس اعتبار سے برا نہیں ہے کہ وہ ایک کیفیت ہے بلکہ اس اعتبار سے وہ کمالات
سے ایک کمال ہے۔ پس اولہ اس اعتبار سے برا ہے کہ پھلوں کو ان کے کمالات
تک پہنچنے کا مانع ہے ایسے ہی قتل برا ہے۔ مگر اس اعتبار سے برا نہیں کہ قاتل
کو قتل پر قدرت ہے اور نہ اس اعتبار سے برا کہ آلہ میں صفت قاطعیت ہے بلکہ
نہ اس اعتبار سے برا ہے کہ عضو مقتول قابل قطع ہے۔ بلکہ قتل اس اعتبار سے
برا ہے کہ زوال حیات ہے اور حیات امر عدمی ہے

ہر جا کہ وجود کردہ سیر است ای دل میدان تعیین کہ خیر محض است ای دل
 ہر شرنہ عدم بود عدم غیبر وجود پس شرنہ مقتضای خیر است ای دل
 شیخ صدائین قوتوی قدس سرہ فصوص میں فرماتے ہیں کہ علم تابع وجود ہے اس
 لئے کہ حقائق سے جس حقیقت کے لئے وجود ثابت ہے اس حقیقت کے لئے علم ہے
 جس قدر حقائق از روئے کمال اور نقصان قبول وجود میں متفاوت ہوں گے
 اسی قدر علم بھی متفاوت ہوگا۔ پس جو حقیقت پر وجہ اتم اور اکمل قابل وجود
 ہے۔ وہ حقیقت علم کو بھی پر وجہ اتم اور اکمل قبول کرے گی اور جو حقیقت
 پر وجہ انقص قابل وجود ہے وہ علم سے بھی پر وجہ انقص متصف ہوگی اس
 تفاوت کا منشا احکام و جوب اور امکان کی غالبیت اور مخلوبیت ہے جس
 حقیقت میں احکام و جوب اغلب ہیں اس حقیقت میں وجود اور علم اکمل ہے
 اور جس حقیقت میں احکام امکان اغلب ہیں وہاں وجود اور علم انقص ہے
 اور شیخ نے جو اپنے کلام میں علم کو خاص کر تابع وجود کہا ہے غالباً برسبیل تمثیل
 ہے ورنہ تمام کمالات جیسے حیات اور علم اور قدرت وغیرہ تابع وجود ہیں اور بعض
 حضرات فرماتے ہیں کہ کوئی فرد موجودات ایسا نہیں کہ جس کو صفت علم نہ ہو لیکن
 علم دو قسم پر ہے ایک وہ قسم ہے جس کو عرف عام میں علم کہتے ہیں دوسری قسم وہ
 ہے جس کو عرف میں علم نہیں کہتے مگر ارباب حقیقت کے نزدیک ہر دو قسم مقولہ
 علم سے ہیں اس لئے کہ یہ حضرات تمام موجودات میں سرایت علم حق سبحانہ کو مشاہدہ کرتے
 ہیں قسم ثانی پاتے ہے مثلاً عرف میں جس کو عالم نہیں کہتے ہم دیکھتے ہیں کہ وہ بلندی
 اور پستی میں تمیز کرتا ہے بلندی سے ہٹ کر پستی کے جانب چلتا ہے اور ایسے ہی جسم
 متخائل میں جاری ہوتا ہے اور ظاہر جسم کو تربیت کر کے گذر جاتا ہے پس پانی کا
 پر مقتضای قابلیت قابل جاری ہونا اور اس کے مخالف نہ ہونا خاصیت علم
 سے ہے۔ لیکن اس مرتبہ میں علم بصورت طبیعت ظاہر ہوا ہے ایسے ہی علم بلکہ
 تمام کمالات جو تابع وجود ہیں تمام موجودات میں ساری ہیں
 ہستی بصفائے کہ درو بود نہاں دار دسریاں در ہمہ اعیان جہاں
 ہر وصف ز صینی کہ بود قابل آن بر قدر قبول عین گشتت عیاں

لاحدسی و دوم { جیسے ہستی مطلق اپنے اطلاق اور صرافت کے اعتبار سے
 تمام موجودات میں اس طور پر ساری ہے کہ ہستی مطلق
 تمام ذوات موجودات میں عین ذوات موجودات ہے جیسے ذوات موجودات
 ہستی مطلق میں عین ہستی مطلق تھی ایسے ہی ذوات کی صفات کاملہ باعتبار اطلاق
 تمام صفات موجودات میں ساری یعنی عین صفات موجودات ہیں جیسے صفات
 موجودات صفات کاملہ کے ضمن میں عین صفات کاملہ تھی۔ مثلاً صفت علم عالم بجزیات
 کے ضمن میں عین علم بجزیات اور علم عالم بکلیات کے ضمن میں عین علم بکلیات ہے اور
 علم فعل اور انفعال کے ضمن میں عین علم افعال اور انفعال ہے اور علم ذوقی اور وجدانی
 کے ضمن میں عین علم ذوقی اور وجدانی ہے یہاں تک کہ اس ضمن موجودات کے علم
 کے ضمن میں جس کو عرف میں عالم نہیں کہتے ان کے علم کا عین ہے جو ان کے حال
 موافق ہے باقی صفات اور کمالات کو اسی پر قیاس کرو۔

اسے ذات تو در ذوات اعیان ساری اوصاف تو در صفات شان متواری
 وصف تو چو ذات مطلق است امانیت و ضمن مظاہر از تقیدات عاری

لاحدسی و سوم { حقیقت ہستی ذات حق سبحانہ و تعالیٰ ہے اس کے شیون
 اور نسب اور اعتبارات اس کے صفات ہیں ذات کا
 اپنے آپ کو نسب اور اعتبارات سے متلبس ہو کر ظاہر کرنا فعل اور تاثیر ہے اور ان
 معینات ظاہرہ سے متلبس ہونا جو اس اظہار پر مرتب ہیں۔ اس کے آثار ہیں
 خود را شیون ذات آل پر وہ نشین شد علوہ وہ از مظاہر دینی و دین
 این کتہ کہ گفتم اے طلبگار یقین ذات و صفت و فعل و اثری حدیث ہیں

لاحدسی و چہارم { کلام شیخ رضی اللہ عنہ بعض مواقع فصوص میں اس امر
 پر دال ہے کہ وجود تمام اعیان ممکنات اور دیگر کمالات
 حق سبحانہ کی طرف منسوب ہیں اور کلام بعض مواضع سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ
 جو کچھ حق سبحانہ کی طرف منسوب ہے یہ سب افاضہ وجود سے فقط اور جو صفات
 تابع وجود ہیں مقتضیات اعیان ثابت سے ہیں اور ان پر دو قول میں تطبیق ہے
 کہ حق سبحانہ کو دو تجلیات میں ایک تجلی علمی غیبی جس کو فیض اقدس کہتے ہیں اور

فیض اقدس یہ ہے کہ حق سبحانہ از لامتہ علم میں اپنے آپ پر بصورت اعیان اور
قابلیات اور استعدادات اعیان متجلی ہوا۔ دوم تجلی شہادی وجودی جس کو فیض
مقدس کہتے ہیں۔ فیض مقدس یہ ہے کہ حضرت وجود اعیان کے احکام اور زہد
سے منصف ہو کر ظاہر ہوا ہے۔ تجلی دوم تجلی اول پر مترتب ہے اور تجلی دوم سے
وہ کمالات ظاہر ہوتے ہیں جو بسبب تجلی اول قابلیت اور استعدادات اعیان
میں مندرج تھے۔

یک وجود و نقوش بستہ صد گونہ کدا
یک وجود نصیب ہر کسے دادہ جدا
اں وجود نخستیں از لاء بود بر آں
ایں وجود پس راست ترتب ابداً
پس حق سبحانہ کی طرف اضافت وجود اور دیگر کمالات باعتبار مجموع تجلیوں
ہے۔ اور حق سبحانہ کی طرف وجود کا مضاف کرنا اور توالیح وجود کو اعیان کی
طرف مضاف کرنا باعتبار تجلی ثانی ہے۔ اس لئے کہ تجلی ثانی میں افاضہ وجود پر
اعیان مترتب ہیں اس لئے کہ تجلی ثانی میں ان کمالات کو ظاہر کیا گیا ہے جو بمقتضا
تجلی اول اعیان میں مندرج تھی۔

شکوہ سخی مشکل سرخسلیق
ہر فعل و صفت کثرت باعیان ملحق
از یک جہت آں جملہ مضافست بما
وزوج و در گرجہ مضافست بحق
تذیل ان عبارات اور اشارات سے اس امر پر تنبہ کرنا مقصود اور مطلوب ہے
کہ حق سبحانہ از روئے ذات محیط جمیع موجودات ہے اور تمام مراتب وجود میں
اس کا نور ساری ہے۔ تاکہ سالکین اور طالبین کے ذات کے مشاہدہ سے شہود
ذات سے غافل ہوں اور کسی صفت کے ظہور سے مطالعہ کمال صفات حق
سے بے خبر نہ رہیں اور اس مقصود کے ادا کرنے میں جو کچھ ہم بیان کر چکے ہیں کافی
ہے اس لئے اسی اختصار کو بیان کر کے چند باعیاات پر کفایت کی۔

جامی زن سخن طرائق تا چند
افسون گری و خانہ سازی تا چند
اظهار حقایق بسخن ہست خیال
اے سادہ دل ایں خیال بازی تا چند
در زندہ فقر عیب پوشی بہتر
در نکتہ عشق تیز ہوشی بہتر
جو برزخ مقصود و نقاب است سخن
از گفت و شنید مسامحوشی بہتر

یک دم شو زبیر ہرزہ ورائی خاموش
 مادام کہ چون صدق نگر دی ہم گوش
 میدراگر اہل دانشے پاس سخن
 کیس در نشود سفتہ بالماس سخن
 ونگہ تنق از جمال غیب اندر کش
 پا در و امان و سر بکعب اندر کش
 آلودہ سخن ضمیر پاکت بہ سخن
 لب بکشی بہ نطق خاکت بدہن
 باہر کہ نہ اوست شرح این غم ندہی
 خاموش کہ مرغ رام را رم ندہی

تا کی چو ورائی گردن افغان و خروس
 گنجینہ در ہائے حقایق نشوی
 اے طبع ترا گرفتہ و سواس سخن
 مکشای زبان بکشف اسرار وجود
 یک خط بہتر یکے بعیب اندر کش
 چون جلوہ آل جمال بیرون تر نویست
 اے کرشمش او فتادہ چاکت بکفن
 چوں لال تو اں بود دروگر پس زیں
 جامی غم دوست را بعالم ندہی
 مرغ غم او بچیلہ شد با ما رام

تمام شد لوا مع جامی

شرح رباعیات مولینا جامی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
 یَا شَیْخَ عَبْدِ الْقَادِرِ شَیْخِ اللّٰهِ

الہ الہ ہو یا محمد حقیق
 تا کردہ ز محض فضل توفیق رفیق
 در بحر ذاتش ہمہ ذات غریق
 نہ ستودہ از طریق شکر او هیچ فریق
 اے خداوند پاک تو یگانہ ہے تیری سراپردہ عزت و عدت کی طرف کثرت
 ثنویت صفت اور موصوف کو راہ نہیں بلاریب اور شک ادراک ثنویت
 حق سے قوت رویت محبوب اور مکشوف عاجز ہے جبذا فرزاند جس کے کمال
 جامعیت پر کلام اوتیت جو امع الکلم کلام جامع ہے حضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم کی مقام رفعت علم اور معرفت پر آئیہ کریمہ و علمک مالہ تکمیل
 برہان سالطع ہے

شاہ عربی قبلہ ارباب نجات
 در پیروی اوست علو درجات
 با کائیتہ ذات آمدہ مرآة صفات
 لازال علیہ ذاکیات الصلوٰۃ
 و علی آلہ واصحابہ طیبات التحیات وصالحات الدعوات و
 سلمہ تسلیما کثیرا۔ اما بعد واضح ہو کہ قبل اس نامہ نامی اور صحیفہ
 گرامی چند رباعیات اثبات مسئلہ وحدت الوجود میں لکھی گئی تھیں جنہیں
 بیان تنزیلات مراتب شہود تھا۔ اور نیز اس میں یہ نیت تھی کہ اس کی
 کیفیت کشف اور عرفان اور ذوق اور وجدان سے معلوم کرنے چاہے
 لیکن بسبب رعایت قافیہ میدان عبارت تنگ تھا اور بسبب محافظت
 وزن اشارہ بھی غیر ممکن تھا۔ مخدرات معانی اور مستورات حقائق بے نقاب
 اور بے حجاب ظاہر نہ ہوتے تھے۔ اس لئے ذیل رباعیات چند کلمات کبریٰ
 دین اور عرفا اہل یقین واسطے توضیح اور تفصیل مجملات اور مشکلات لکھی جاتی
 ہیں۔ یہ ضعیف معترف عمر اور متصف بہ تصور ہے امید ہے کہ اگر ناظرین
 مواضع خلل اور مواقع زلل پر مطلع ہوں گے تو اصلاح میں کوشش کریں گے
 اور صورت عیب جوئی اور سیرت بدگوئی سے مجتنب ہو کر ہر چیز کو مصرف
 شائستہ اور محل بایستہ پر مصرف اور محمول کریں گے واللہ ولی التوفیق
 و یرتد النہایۃ الی سواہ الطریق سے

واجب چو وجود بخش توی و کہن است
 گویم سخن لغز کہ مغز سخن است
 تصویر وجود بخشش قول کن است
 ہستی است کہ ہم ہستی وہم ہست کن است
 ہر بے سرو پارانہ رسد دست بہ تو
 ہستی تو بہ ہستی خبر ذات تو نیست
 خوش آنکہ ز خود برست و پیوست بتو
 مانیت بذات خود ولی ہست بتو

ان دو رباعیات میں یہ اشارت ہے کہ وجود واجب بین ذات واجب ہے
 مذہب حکما اور صوفیہ موحدین یہی ہے موجودات از روئے تقسیم عقلی تین قسم
 ہے اول وہ موجود جس کا وجود مفایر ذات ہے اور غیر سے مستفاد ہے۔
 جیسے ممکنات موجودہ دوم وہ موجود جس کی حقیقت مفایر وجود ہے۔
 اور اس طور پر مقتضی وجود ہو کہ اس سے وجود منفک نہ ہو سکے رگو
 تصور انفکاک اس اعتبار سے ممکن ہو کہ اس کا وجود مفایر ذات ہے جیسے

واجب الوجود پر مذہب منکملین رسوم وہ موجود جس کا وجود عین ذات ہو یعنی
 بذات خود موجود ہوا ایسے امر سے موجود نہ ہو جو مخالف ذات ہے۔ بیشک ایسا
 موجود واجب ہوگا۔ کیونکہ شے اپنی ذات سے از روئے تصور منفک نہیں
 ہو سکتے۔ پس خارج میں کس طرح منفک ہوگی اکمل مراتب وجود مرتبہ
 سوم ہے۔ اور فطرت سلیمہ کا ہی تقاضا ہے کہ واجب تعالیٰ اکمل مراتب
 وجود پر ہو پس ذات واجب عین وجود ہے۔ تنبیہ جب لفظ وجود اور ہستی
 واجب پر بولا جائے اس سے وہ ذات مراد ہوگی جو بذات خود موجود اور
 اپنے غیر کی موجود ہونے سے مراد کون اور حصول اور تحقق وغیرہ معانی مصدقہ
 اور مفہومات اعتباریہ نہ ہوں گے کیونکہ معانی مصدقہ صرف ذہن میں متحقق اور
 موجود ہیں خارج میں موجود نہیں تعالیٰ اللہ عن ذالک علوا کبیرا
 ہستی کہ بذات خود ہو بدست چولوز ذوات ملکونات از ویافت تھہور
 ہر جز کہ از فروغ او افتاد دور • در ظلمت نیستی بماند مستور
 خورشید فلک بنور خویش است منیر جرم قمر از پر توہ اولوز پذیر
 روشن بخود است نور اگر عقل خبیر افزوں بندش ز ہر مد بدر منیر
 ان دور باعیات میں اس تمثیل کی طرف اشارہ ہے جو بیان موجودیت مراتب
 موجودات میں پیش کرتے ہیں کہ اشیاء نورانیہ باعتبار نورانیت تین مرتبہ پر
 ہیں اول وہ جس کا نور غیر سے استفاد ہے۔ جیسے جرم قمر مقابلہ آفتاب میں روشن
 ہے۔ بسبب شعاع یہاں تین چیزیں ہیں ایک جرم قمر دوم شعاع جو اس پر
 پڑا ہے۔ سوم آفتاب جو مفید شعاع ہے۔ دوم وہ جس کا نور مقتضائی
 ذات ہے۔ جیسے آفتاب بشرطیکہ فرض کیا جاوے کہ ذات آفتاب مستلزم
 اور مقتضی نور ہے یہاں دو چیزیں ہیں ایک آفتاب دوم نور آفتاب مرتبہ سوم
 وہ یہ ہے کہ بذات خود ظاہر اور روشن ہے اس نور سے روشن نہیں جو اس کے
 ذات پر زاید ہے۔ جیسے نور آفتاب ہر ایک جانتا ہے کہ نور آفتاب تاریک نہیں
 بلکہ بذات خود ظاہر اور روشن ہے۔ کسی ایسے نور سے روشن نہیں جو اس کی
 ذات سے قائم ہے یہاں ایک ہی چیز ہے۔ یعنی نور آفتاب باقی اشیاء بحسب
 مقدار قابلیت ظہور نور آفتاب سے روشن اور ظاہر ہیں اور نورانیت تین مرتبہ
 سوم سے کوئی اعلیٰ مرتبہ نہیں ہے مراتب سے گارہ موجودات جو اوپر بیان ہو چکے

ہیں۔ ان مقدمات محسوس پر قیاس کروا کلیت مرتبہ سوم نیز ظاہر ہوئی ہے
 ہر چیز کے جز وجود در چشم شہود در ہستی خویش ہست محتاج وجود
 محتاج چو واجب نہ بود وصف و جو باشد بود قاص و ہوا المقصود
 یہ باغی بر وجہ اتم عینیت وجود واجب پر دال ہے جو چیز مفایر وجود ہے اس
 طور پر کہ نہ وہ عین مفہوم وجود ہے اور نہ غیر مفہوم وجود جیسے انسان مثلاً
 جب تک وجود انسان سے منضم نہ ہو انسان نفس الامر میں وجود سے متصف
 نہ ہوگا۔ پس جو چیز نفس الامر میں باعتبار موجودیت مفایر وجود ہے وہ اپنے
 غیر یعنی وجود کی طرف محتاج ہے جو موجودیت میں غیر کی طرف محتاج ہے
 وہ ممکن ہے اس لئے کہ ممکن اسی کو کہتے ہیں جو اپنی موجودیت میں غیر کا
 محتاج ہو پس جو شے مفایر وجود ہے واجب نہیں اور ہر اہل عقلیہ سے
 ثابت ہے کہ واجب موجود ہے پس وجود کے سوائے کوئی واجب نہ ہوگا
 سوال۔ ممکن وہ ہے۔ جو اپنی موجودیت میں غیر یعنی اپنے وجود کی طرف
 محتاج ہے نہ اپنے وجود کی طرف۔

جواب۔ جو چیز موجودیت میں غیر کو غیر کی محتاج ہے اس کا وجود غیر سے مستفاد
 ہے۔ پس وہ ممکن ہے۔ خواہ اس غیر کو وجود کہیں یا موجود

ہستی کہ حقیقت حق آمد الحق لئے آنگہ بود بحق مضاف بحق
 قومی بتعینش مقید دارند قومی و گرا از قید تعین مطلق

قائلین عینیت وجود واجب دو فرقہ ہیں فرقہ اول ارباب فکر و نظر جیسے حکما
 یہ لوگ کہتے ہیں کہ واجب الوجود کلی نہیں یعنی واجب الوجود کو کلیت اور
 عموم عارض نہیں اس لئے کہ وجود کلی بدون تعین خارج میں متصور نہیں
 ہوتا پس یہ لازم آوے گا کہ واجب الوجود امر کلی اور تعین سے مرکب ہے اور
 واجب کا ترکیب اور احتیاج محال ہے۔ بلکہ واجب فی حد ذاته متعین ہے
 تعین واجب عین ذات واجب ہے جیسے وجود واجب عین ذات واجب
 ہے۔ اب کسی وجہ سے ترکیب اور تعدد واجب لازم نہ ہوگا۔ موجودیت اشیا
 یہ ہے کہ اشیا کو حقیقت وجود سے کوئی تعلق قاص اور نسبت عین نہیں۔
 وجود کی طرف سے اشیا پر یہ ہے۔ وجود اشیا کو نہ عارض ہے۔ اور نہ
 اس میں حائل ہے۔ پس موجود مفہوم کلی محمول بر امور متکثر ہے اور وجود

جزئی حقیقی ممتنع الا شتر اک بلین الکثیرین ہے۔

سوال۔ جب لفظ وجود بولا جاتا ہے۔ تو تبادر ذہن میں ہی گذرتا ہے کہ وجود مفہوم کلی ہے۔ پس وجود جزئی حقیقی کس طرح ہوگا۔

جواب۔ بحث حقیقت وجود میں ہے۔ اس چیز میں بحث نہیں جو تبادر لفظ وجود سے سمجھی جاتی ہے۔ پس ممکن ہے کہ حقیقت وجود جزئی حقیقی ہو اور مفہوم کلی جو تبادر لفظ وجود سے سمجھا جاتا ہے حقیقت وجود کی نسبت عرض عام ہو۔ جیسے مفہوم واجب حقیقت واجب کی نسبت عرض عام ہے۔ فرقہ دوم حضرات صوفیہ قائلین وعدت الوجود یہ حضرات فرماتے ہیں کہ وراثت طور عقل ایک طور ہے جس میں بطریق مکاشفہ اور مشاہدہ چند چیزیں منکشف ہوتی ہیں جن کو عقل ادراک نہیں کر سکتی۔ جیسے جو اس معقولات کو ادراک نہیں کر سکتے۔ اور اس طور میں بالتحقیق ثابت ہے کہ حقیقت وجود جو عین واجب ہے نہ کلی ہے نہ جزئی نہ خاص نہ عام بلکہ تمام قیود سے مطلق ہے حتیٰ کہ قید اطلاق سے بھی معرا ہے جیسے ارباب علوم عقلیہ کی طبعی کی نسبت بیان کرتے ہیں۔ اور حقیقت وجود تمام اشیاء موجودہ میں متجلی اور ظاہر ہے یعنی کوئی شے حقیقت وجود سے خالی نہیں اس لئے کہ اگر کوئی شے بالکل حقیقت وجود سے خالی ہوتی وہ ہرگز موجود نہ ہوتی۔

ہستی کہ مبراز حدوث است و قدم لئے کل و نہ جز و است و نہ بسیار و نہ کم
زیرا کہ تعین چہ اخص و چہ اعم مسبق بو و بلا تعین و نا فہم،
حقیقت وجود بحث اطلاق کسی اشارہ اور حکم سے مشار الیہ اور محکوم علیہ
نہیں اس کو کسی صفت سے پہچان نہیں سکتے اس کی طرف کسی نسبت کی
اضافت نہیں کر سکتے۔ جیسے حدوث اور قدم و عدت اور کثرت و جوب اور
وجود مبدائیت یا تعلق علم بذات خود یا بغیر اس لئے کہ یہ سب مقتضی تعین
اور تقید ہیں اور ہر تعین اور تقید لا تعین سے مسبق ہے خواہ اخص مطلق ہو
جیسے تعینات شخصہ جزیہ خواہ اعم مطلق ہو جیسے کلیہ تمام تعینات یعنی تعین
اول خواہ اخص اور اعم من وجہ جیسے تعینات متوسطہ و درمیان تعینات شخصہ
اور تعین اول پس حضرت وجود من حیث ہو کہ کوئی تعین لازم نہیں بلکہ بحسب
مراتب اور مقامات یہ تمام تعینات اس کو لازم ہیں جیسے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے

رفیع الدرجات ذوالعرش پس حضرت وجود بحسب مراتب مطلق اور مفید
 کلی اور جزئی عام اور خاص کثیر اور واحد ہے۔ لیکن ذات میں کوئی تغیر اور تبدل
 نہیں جب اس کی حقیقت باعتبار اطلاق اور فعل اور تاثیر اور وحدت اور علو
 مرتبہ ملاحظہ کی جائے تو مرتبہ الوہیت ہے یہی اللہ تعالیٰ کی حقیقت ہے اور اسی
 مرتبہ کو جوہ ذاتی اور قدم اور دیگر صفات کمال لازم ہیں اگر باعتبار تقید اور
 النفعال اور تاثیر اور قابلیت وجودانہ واجب بالقبض والتجلی ملاحظہ کیا جاوے
 تو حقیقت عالم ہے اس مرتبہ کو امکان ذاتی اور حدوث اور دیگر صفات لازم ہیں
 اور اس مرتبہ کو عالم اور تجلی حق بصور علمہ یعنی اعیان ثابتہ کہتے ہیں اور حقیقت
 الوہیت اور حقیقت امکانیہ کی واسطے ایک اصل ضروری ہے جس میں دونوں مرتبہ
 ایک ہیں اور وہ ان میں متحد ہو اس لئے کہ واحد اصل عدد اور عدد تفصیل
 واحد ہے پس حقیقت ثالث ضروری ہے جو جامع اطلاق اور تقید اور فعل اور
 النفعال اور تاثیر اور تاثیر ہو ایک اعتبار سے مطلق اور ایک اعتبار سے مقید ہو
 اور ایک اعتبار سے فعال اور ایک اعتبار سے منفعل ہو اور وہ حقیقت احدیت
 جامع حقیقت الوہیت اور امکانیہ ہے اولیت کبریٰ اور آخریت عظمیٰ اسی کو

ہے

واجب کہ بود خرد ز کهنش رائے ہست از ہمہ در نسبت ہستی اعلیٰ
 ماہیت لطفی من ان تظہر آتیتہ اظہر من ان تخفی
 حضرت حق سبحانہ از روئے حقیقت اور ذات تمام سے پوشیدہ ہے کسی کو
 کہتہ ذات اور غیب ہوتی حق مدرک اور مفہوم اور مشہود اور معلوم نہیں
 جیسے حق سبحانہ فرماتا ہے ولا یحیطون بک علیٰ ادراک حقیقت حق
 حواس اور قیاس سے بلند ہے معرفت حق افہام اور اوہام سے پائی بنیر
 جاتی ہنایات عقول ہدایت معرفت حق میں متبحر اور ستلاشی اور جو کچھ عقل او
 فہم اعدو ہم اور حواس اور قیاس میں ہے۔ حق سبحانہ اس سے اعلیٰ ہے یہ
 سب محدثات ہیں۔ محدثات محدثات کا ادراک کر سکتے ہیں لیکن حق سبحانہ
 از روئے تحقق اور ہستی سب سے اظہر ہے اور حق سبحانہ کی پوشیدگی۔ لو
 دشواری معرفت اس واسطے ہے کہ وہ بہت روشن اور بہت ظاہر ہے دل
 دریافت حق سے عاجز ہیں خفاش دن کو نہیں دیکھتے اس واسطے نہیں

رات کے وقت چیزیں بہت روشن ہیں بلکہ چیزیں دن کے وقت بہت روشن
 ہیں مگر خفاش کی آنکھ میں ضعف ہے جو کچھ وجود میں ہے کمال وجود اور علم اور قدرت
 اور جلال اور عظمت صانع کی گواہی دے رہا ہے اگر خالق پر عیب اور عدم ممکن
 ہوتا ہے تو زمین اور آسمان ناچیز ہوتی اس وقت ضرور پہچان لیتے جس کی چشم
 روشن ہے جس کو دیکھے گا حق سبحانہ سے دیکھے گا کہ اسی کے صانع ہے۔ پس
 جس چیز میں نظر کرے گا حق سبحانہ کو دیکھے گا اگر تم ایسی چیز دیکھنا چاہو جو حق
 سبحانہ سے قائم نہ ہو ہرگز نہ پاؤ گے تمام پر توہ جمال حق ہے تمام اسی سے ہے کیونکہ
 تمام اس کے ساتھ ہے۔ بلکہ تمام وہی ہے کیونکہ درحقیقت اس کے سوائے کسی
 چیز کو ہستی نہیں بلکہ تمام کی ہستی پر توہ ہستی حق ہے بعض حضرات فرماتے ہیں
 کہ حق سبحانہ تمام مخلوقات اور موجودات سے بہت ظاہر ہے بسبب غایت ظہور
 پوشیدہ ہے ظہور حق اظہر من الشمس ہے۔ طالب بیان بعد بیان حیران میں
 ہے تم کہتے ہو کہ میں اس شخص کو نہیں جانتا۔ بعد اختلاط افعال اور اقوال اور
 اخلاق اور ہنر اس کو دیکھتے ہو تو کہتے ہو اب میں نے اس کو پہچان لیا پس وہ حق
 سبحانہ کہ تمام مخلوقات اس کے اقوال اور افعال اور آثار میں کیسے پوشیدہ رہ
 سکتے ہیں۔ پس تم یہ کیوں نہیں کہتے کہ خداوند وہ ذات ہے کہ جو کچھ میں دیکھنا
 ہوں اور دیکھوں گا سب اس کی صانع ہے۔ پس حق سبحانہ کو سب سے زیادہ
 ظاہر دیکھو اور یہ نہ کہو کہ میں حق سبحانہ کو نہیں دیکھتا ہوں اور تم اس کے سوا کچھ
 اور جانو یا دیکھو تمہاری مثال بعینہ اس شخص کے مثال ہوگی جو باغ میں کہتا ہے
 میں برگ دیکھتا ہوں کیا ایسے شخص پر ہنسی نہیں آتی ہے

ایں چنین ہم کن خدا را ہم
 سے مگر ہر صباح در خالق
 از آسمان و زمین ہر چہ در روست
 ایزد کہ ہزار در برح بکشودت
 تا رحمت بیہودہ بخود رہ نہ دے
 نوریکہ بود جہاں از و مالامال
 تحصیل شہود آنچه مشہود بود
 ای آنکہ دلت ز ہجر در نوح گریست
 در ہمہ روئے او بہ میں ہر دم
 زانکہ خلق است منظر خالق
 جز خدا را میں ممان در پوست
 راہی بکمال کہنہ خود نہ نمودت
 در ذات خود از فکر خدا فرمودت
 مشہود دل و دیدہ بود در ہمہ حال
 در قاعدہ عقل محالست و محال
 تا کے خواہی چو نوح در نوح گریست

در عین شہودی علم ہجراں از پی عقیقت چشمی بکشار بہ میں کہ مشہود تو کیست
 معرفت اور ادراک حق سبحانہ دو قسم ہے۔ قسم اول ادراک حق باعتبار کہنہ
 ذات اور مجرد از تعینات اسما اور صفات اور مجرد از تلبس مظاہر کائنات بہ
 ادراک غیر حق کے واسطے متمنع ہے اس لئے کہ حق سبحانہ من حیث الذات
 حجاب عرت محتجب ہے اور روائے کبریائی میں مختفی ہے اس میں اور اس
 کے ماسوا میں کسی قسم کی نسبت نہیں پس معرفت حق من حیث الذات بصیغہ ادنیٰ
 سے اور طلب امر غیر ممکن موجب بقراری ہے۔ بروجہ اجمال اسی قدر جان
 سکتے ہیں کہ ورا کی متعینات ایک ایسا امر ہے جس سے ہر متعین ظاہر ہے وہ
 امر فی حد ذاتہ تعین سے مبرا ہے اس واسطے کہ حق سبحانہ فرماتا ہے و یحذکم
 اللہ بنفسہ واللہ ذو الن بالعباد حق سبحانہ اپنی مہربانی سے اپنے بندوں
 کو سعی طلب تمتع الحصول سے منع فرماتا ہے نیز حدیث میں ہے تفکروا
 فی الا واللہ ولا تفکروا فی ذات اللہ شیخ محمد بن الدین رضی اللہ عنہ فرماتے
 ہیں التفکر فی ذات اللہ محال فلم یبق الا التفکر فی الکون
سوال۔ جب تفکر ذات محال ہے نہی کسی کی طرف متوجہ ہے۔
جواب۔ متوجہ نہی پندار ذات اور فکر ہے۔ جیسے مشنوی میں ہے
 آنچه در ذاتش تفکر کردنی است در حقیقت آن نظر در ذات نیست
 مست آن پندار او زیرا براہ ، صد ہزاراں پردہ آمد تا الہ ،
 قسم اول کی طرف رباعی اول میں اشارہ ہے۔ قسم دوم ادراک حق باعتبار
 تعینات لوز اور نوعات ظہور و مراتب تنزلات اور مایا مکونات بہ ادراک
 بھی دو قسم ہے اول ادراک تسبیط کہ وجود حق کا ادراک ہو باوجودیکہ مدرک
 کو اس ادراک کا شعور نہ ہو کہ میں وجود حق کا ادراک کر رہا ہوں دوم ادراک
 مرکب وہ یہ ہے کہ مدرک کو وجود حق کا ادراک ہو اس حال میں کہ اس کو اس
 ادراک کا شعور ہو۔ یعنی وہ جانتا ہو کہ میں حق ہی کا ادراک کر رہا ہوں۔
 بحسب ادراک بسبب ظہور وجود حق میں کسی قسم کا خفا نہیں ہے اس لئے
 کہ جس چیز کا تم ادراک کرتے ہو پہلی ہستی حق کا ادراک ہوتا ہے گو تم اس
 ادراک سے غافل ہو۔ حق سبحانہ بسبب کمال ظہور مخفی ہے۔ جیسے ادراک
 الوان اور اشکال بسبب ادراک جتنا ہے جو ان کو مٹھتے اور شرط دیتے

حالانکہ جب اشیا کو دیکھتا ہے اور اک دنیا سے غافل ہے اور جب
 روشنی پوشیدہ ہو جاتی ہے۔ تو معلوم ہوتا ہے کہ ورائی اشیا ایک ایسا
 امر تھا جس کے ادراک سے اشیا کا ادراک تھا وہ دنیا تھی ایسے ہی نور
 ہستی حقیقی جو ضیا اور الوان اور اشکال اور جمیع موجودات ذہنی اور خارجی
 کے دیکھنے والے کو محیط ہے تمام کا قیوم ہے کسی شے کا ادراک بدول
 ادراک نور حق ممکن نہیں گو تم اس ادراک سے غافل ہو یہ غفلت اس
 واسطے ہے کہ ہستی حق دائم الظہور اور دائم الادراک ہے اگر ضیا کی طرح
 یہ نور بھی غائب ہوتا تو معلوم ہو جاتا کہ وقت ادراک موجودات امری دیگر
 یعنی نور وجود حق مدرک ہوا تھا

ظہور جملہ اشیا را بصد است
 چو ذات حق نذار و نقل و تحویل،
 اگر نور شب بر یک حال بودی
 ندانستی کسے بکن پر توہ اوست
 ولی حق را نہ خداست و نہ خداست
 نیاید اندر و تضریر و تبدیل،
 شعاع او بیک سواں بودی،
 بنودی پیچ فرق از مفرنا پوست

اور یہ بیت بھی باعتبار ادراک بسیط ہے
 بود در ذات حق اندیشہ باطل
 مجال محض دان تکمیل حاصل
 رباعی سوم سے ادراک بسیط کی طرف اشارہ ہے اور ادراک مرکب محل
 فکر و خفا اور صواب اور خطا ہے اور حکم ایمان اور کفر اسی کی طرف
 راجع ہے اور تفاضل ارباب معرفت بسبب تفاوت مراتب ادراک مرکب
 ہے۔ جیسے حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں العجز عن الادراک
 ادراک ہے

چون نسبت خاک را با عالم پاک
 کہ ادراک است عجز از درک ادراک
 رباعی سوم میں اسے ادراک مرکب کی طرف اشارہ ہے اللهم وفقنا لهذا ادراک
 واشغلنا بک عن سواک

اندیشہ در اسرار الہی نرسد
 علمی کہ تناہی صفت ذاتی اوست
 در ذات و صفات حق کماہی نرسد
 در ذات میر از تناہی نرسد
 اس رباعی میں یہ بیان ہے کہ کیا وجہ ہے کہ کہنہ حق سے علم کو تعلق نہیں
 غیب ہوت ذات جو مطلق باطلاق حقیقی ہے اس امر کی منقضی ہے کہ منضبط

اور تمیز نہ ہو۔ اور احاطہ اور انحصار میں نہ آوے اور حقیقت علم احاطہ معلوم ہے اور کشف برہیل تمیز اور اعداد ہے پس اگر حقیقت علمیہ کہنہ ذات کے متعلق ہو تو خلف مقتضائی ذات لازم آوے گا یا انقلاب حقیقت علم لازم آویگا۔ یہ دونوں محال ہیں پس بحیثیت اطلاق صفت علم کہنہ ذات کو محیط نہیں ہو سکتے۔ جو کچھ عارفوں کو ذات حق سبحانہ سے متعین سے اسکی نسبت غیر متعین سے ایسے جیسے متناہی کو غیر متناہی سے اور مقید کو مطلق سے ہے جیسے بحیثیت اطلاق علم کہنہ حق کو محیط نہیں ایسے ہی بوجہ عدم متناہی ان امور کا جاننا دشوار ہے۔ جو غیب ہونیت میں مندرج ہیں دفعۃً ان امور کا ظہور غیر ممکن ہے بلکہ بالتدریج وہ امور ظاہر ہوں گے۔

اور اک بطون حق و یکتائے او ممکن نہ بود ز عقل و دانائے او
آں بہ کہ مراتب مراتب بینی تفصیل تنوعات پیدائے او

اور اک ذات حق سبحانہ باعتبار بطون و مجرد از مجالی تعینات شیون متنوع ہے لیکن باعتبار ظہور مراتب ممکن بلکہ واقع ہے اس ظہور کے احکام اور تفاسیل اور احوال اور آثار میں جو متعلق معرفت تفضیلیہ ہیں جستجو طالبین حصول مراتب پر بینی ہے گفتگو و اصل اور ملقبی وصول مراتب سے ہے مراتب جزئیہ ظہور پیشمار ہیں اور بعض مراتب کلی ہیں مراتب کلیہ سے بعض مراتب مشابہ محل ہیں۔ واسطے ظہور تمام حقائق کلیہ مدہ لوازم درجزیات جیسے حقیقت کلی یا جزئی اور متبوع یا تابع کسی محل کے متعلق ہوں اس طور پر کہ اگر ان کا ظہور ہو تو وہ اس محل کی تحت حکم ہوں گے اور ان کا ظہور بحسب ظہور محل ہوگا ان کو مراتب اور عوالم اور حضرات کہتے ہیں اور مراتب من حیث مراتب کے واسطے کوئی ایسا وجود نہیں جو امور متعینہ مرتبہ سے علیحدہ ہو بلکہ وجود مراتب عین وجود امور متعینہ مرتبہ ہے۔ جیسے مرتبہ جس اور شہادت مرتبہ کلی ہے۔ تمام محسوسات جزئیہ متعینہ کو شامل ہے جیسے افلاک اور انجم اور عناصر اور موالید وجود مرتبہ کلی بعینہ عین جزئیات کا جہاد گاہ وجود ہے جو ایک دوسرے سے ممتاز ہو۔

واجب چوں کہ منزل از حضرت ذات
غیب اسفند و شہادت است روح اشغال
پنجمت تنزلات اور درجات
والخامس جمعیت تلک الحضرات

مراتب کلیہ پانچ ہیں ان کو حضرات خمس بھی کہتے ہیں اول کو حضرت غیب اور معانی
 اور مرتبہ غیب و معانی کہتے ہیں وہ حضرت ذات تجلی اول اور تعین اول ہے اور تعین
 ثانی اور تعین اول شیون اور اعتبارات اور حقایق الہیہ اور کونیہ پر مشتمل ہیں مرتبہ
 دوم جو مقابل غیب ہے مرتبہ جس اور شہادت سے ہے یہ مرتبہ عرش رحمانی سے تحت
 المشرقی تک ہے اور صور اجناس اور انواع اور اشخاص جو ان کے درمیان میں
 عالم ہے اور مرتبہ سوم جو مرتبہ غیب کے نیچے ہے مرتبہ ارواح ہے اور مرتبہ
 چہارم جس کے نیچے مرتبہ جس ہے۔ عالم مثال اور خیال منفصل ہے مرتبہ
 پنجم جو جامع جمیع مراتب ہے از روئے تفصیل حقیقت عالم اور از روئے
 اجمال صورت عنصری انسانی ہے بعض حضرات کے نزدیک مراتب کلیہ چھ ہیں
 اس لئے کہ مراتب مجالی اور مظاہر ہیں پس جو کچھ مراتب میں ظاہر ہے یا تو صرف حق
 سبحانہ پر ظاہر ہوگا اشیاء پر ظاہر نہ ہوگا یا حق اور اشیاء دونوں پر ظاہر ہوگا قسم
 اول مرتبہ غیب ہے اس لئے کہ مرتبہ غیب میں اشیاء اپنے آپ سے اور اپنے غیر
 سے پوشیدہ ہیں۔ پس اس مرتبہ میں کسی شے کا ظہور نہیں مگر حق سبحانہ پر ہر شے ظاہر
 ہے مرتبہ غیب دوم مرتبہ منقسم ہے اس لئے کہ اشیاء کونیہ پر کسی شے کا ظاہر
 ہونا یا تو اس وجہ سے ہوگا کہ اشیاء کی اعیان بالکلیہ علما اور عیناً متغنی ہیں
 کان اللہ ولم یکن مد فیئاً اس مرتبہ کو تعین اول اور مرتبہ اول غیب کہتے ہیں۔
 یا اس وجہ سے ہوگا کہ اشیاء کے اعیان سے صفت ظہور متغنی ہے گو عالم ازلی
 میں اشیاء کے اعیان ثابت اور متحقق اور متمیز ہیں اور حق سبحانہ پر ظاہر ہیں اپنے
 اور اپنے غیر پر ظاہر نہیں ہیں جسے صورت ذہنیہ اس مرتبہ کو تعین ثانی اور
 عالم معانی اور مرتبہ ثانی غیب کہتے ہیں۔ قسم ثانی جو حق سبحانہ اور خلق دونوں
 پر ظاہر ہے۔ تین مرتبہ منقسم ہے۔ اول مرتبہ ارواح اس مرتبہ میں حقایق کونیہ
 مجردہ بسیطہ اپنے آپ پر اور اپنے امثال پر ظاہر ہیں۔ چنانچہ اس مرتبہ میں
 ارواح اپنے اور اپنے امثال کے اعیان کا ادراک کرتے ہیں مرتبہ دوم عالم
 مثال ہے اس مرتبہ میں اشیاء کونیہ مرکبہ لطیفہ موجود ہیں جو قابل تجزی اور تبغیض
 خرق اور التیام نہیں ہیں مرتبہ سوم عالم اجسام ہے اس مرتبہ میں اشیاء مرکبہ
 کثیفہ موجود ہیں جو قابل تجزی اور تبغیض ہیں ایسے مرتبہ کو جس اور شہادت کہتے
 ہیں یہ سب پانچ مرتبہ ہوئے مرتبہ ششم جامع جمیع مراتب ہے وہ حقیقت

انسان کامل ہے اور حقیقت انسان کامل بحکم برزخیت جامع جمیع مراتب ہے
واللہ اعلم بالمخفیات سے

مرتبہ اول کہ صفات جبروت
اعیان وجود را بدیدار نبود
از ذات جدا نبود ملک از ملکوت
در عین ظهور بلکہ در علم ثبوت
تعیین اول میں ملک ملکوت یعنی مرتبہ ارواح سے اور ملکوت جبروت
یعنی مرتبہ صفات سے اور جبروت لاہوت یعنی مرتبہ ذات سے ممتاز نہیں ہے
بلکہ تعین اول وحدت صرف اور قابلیت محض ہے یہ تمام مراتب تعین اول میں
مندرج ہیں۔ لیکن ایک دوسرے سے ممتاز نہیں نہ از روئے علم اور نہ
از روئے عین اور خصوصیات اعتبارات کو باعتبار اندراج در مرتبہ اول
بے امتیاز از یک دیگر گو وہ امتیاز بحسب علم حجب ہوشیونات ذاتیہ اور حروف
عالیات اور حروف علویہ اور حروف اصلیہ کہتے ہیں اور بعد از امتیاز از یک دیگر
مرتبہ ثابۃ میں بسبب لوزانیت علم صور شیون مذکورہ ہیں ان کو اعیان ثابۃ
اور ماہیات کہتے ہیں سے

در عالم معنی کہ نباشد اثبات
ہستند ہمہ از روئے ہستی یکتا
از ذات خود و غیر خود آگاہ اصلا
لوزانیت علم شاں زہم کردہ جدا
تعیین ثانی جس کو عالم معانی کہتے ہیں اس لئے کہ تمام معانی کلیہ اور جزویہ
اس میں متحقق ہیں اس مرتبہ میں اشیاء کو اپنا اور اپنے غیر کا شعور بالکل نہیں
اور مرتبہ واحدیت میں تحقق اور ثبوت اعیان اس امر کا مقتضی نہیں کہ اعیان
کی طرف وجود کی نسبت کی جاوے اس طور پر کہ اعیان وجود سے متصف
ہوں اور وجود اعیان کی طرف منسوب ہو کہ متعدد اور منکثر ہو جب اعیان
وجود سے متصف نہیں ہیں تو ان کے لات سے کیسے متصف ہوں گے۔
جو تابع وجود ہیں جیسے اپنا اور غیر کا شعور پس مرتبہ واحدیت میں تعدد اور
تمیز وجود سے متعدد اور متمیز نہیں ہیں تعدد اور تمیز اعیان صرف علمی ہے
مگر تعین اول میں یہ تعدد اور تمیز علمی بھی ملحوظ نہیں ہے۔ جیسے ہم دانہ کو دانہ
فرض کریں۔ پس دانہ کا اپنے آپ پر متجلی ہونا بدول اس کے کہ تفاعل خصوصیا
بیخ اور ساق اور شاخ اور برگ اور شکر ذ اور شمر جو اس میں مندرج ہیں ملحوظ
ہوں۔ دانہ اس اعتبار سے مشابہ تعین اول ہے۔ جس میں اشیاء کو تعدد وجودی

اور تمیز علمی نہیں اور دان کا اپنے آپ پر بصورت تفاسیل خصوصیات بصورت پنج
 اور ساق اور شاخ اور برگ اور شکوہ اور میوہ متجلی ہونا بمنزلہ تعین ثانی ہے جس
 میں اشیاء کو تعدد اور تمیز وجودی نہیں لیکن تمیز علمی ہے یہ خصوصیات باعتبار
 اندراج در مرتبہ وحدت بغیر تعدد وجودی اور تمیز علمی شیونات ذات ہیں اور
 صور معلومیہ شیونات مرتبہ واحدیت ہیں مثال حقایق موجودات صوفیہ کرام کے
 نزدیک اعیان ثابتہ اور حکما کے نزدیک ماہیات ہیں سے

اعیان بحفیض عین نا کردہ نزول حاشا کہ بود بحجل جاعل مجبول
 چوں جعل بود افاضہ نور وجود توصیف عدم باں نباشد معقول

صوفیہ موجدین اور حکما محققین متفق ہیں کہ اعیان اور ماہیات مجبول نہیں
 ہیں شیخ صدر الدین قوتوی اور ان کے تابعین قدس اللہ اہم اہم فرماتے ہیں کہ نفی
 مجبولیت اعیان ثابتہ اس بنا پر ہے کہ جعل سے مراد تاثیر موثر در ماہیات باعتبار
 افاضہ وجود عینی خارجی ہے اور اعیان ثابتہ بحیثیت صور علمیہ وجود خارجی سے
 موصوف نہیں ہوئی پس ثابت ہوا کہ اعیان مجبول نہیں ہیں اور بعض محققین ارباب
 نظر فرماتے ہیں کہ ماہیات ممکنہ جیسے وجود خارجی میں فاعل کے محتاج ہیں ایسے
 ہی وجود علمی میں فاعل کے محتاج ہیں خواہ یہ فاعل متاثر ہو خواہ موجب پس
 مجبولیت بمعنی احتیاج لفاعل ماہیات ممکنہ کو مطلقاً لازم ہے وجود عینی میں
 ہویا وجود علمی میں اگر مجبولیت کی تفسیر اس طرح کریں کہ اعیان ثابتہ وجود خارجی
 میں فاعل کے محتاج ہیں تو اعیان سے نفی مجبولیت صحیح ہے لیکن یہ تخصیص اور
 تقید تکلفات اصطلاح کی طرف راجع ہے بہتر یہ ہے کہ کہا جائے کہ نفی مجبولیت
 اعیان سے مراد یہ ہے کہ اعیان فی حد النفسہا جعل جاعل اور تاثیر موثر کی طرف
 محتاج نہیں ہیں اس لئے کہ ماہیہ سواد مثلاً جب کسی مفہوم سے جدا نہ کی جائے
 عقل کے نزدیک ماہیہ سواد میں جعل متصور نہ ہو گا اس لئے کہ ماہیہ اور نفس ماہیہ
 میں کوئی مغایرت نہیں تاکہ فاعل جعل اور تاثیر سے ماہیہ کو نفس ماہیہ بناوے۔
 ایسے ہی صفت وجود میں جعل اور تاثیر فاعل متصور نہیں باہم معنی کہ وجود کو وجود
 بناوے بلکہ جعل اور تاثیر فاعل باعتبار وجود متعلق ماہیہ ہے پارچہ رنگین میں صنایع
 کی یہ تاثیر نہیں کہ پارچہ کو پارچہ بنا دیا ہے۔ یا رنگ کو رنگ بنا دیا ہے بلکہ پارچہ کو
 رنگ سے رنگین کر دیا ہے پس صحیح یہی ہے کہ ماہیات فی حد النفسہا مجبول نہیں ہیں اور

باعتبار التصفاف بوجود مجبول ہیں سے

اعیان کہ محذرات ستر قدم اند

در ملک بقا بر دگیان جرم اند

ہستند ہمہ مظاہر لذر وجود

بآنکہ مقیم ظلمات عدم اند

یہ رباعی حضرت شیخ رضی اللہ عنہ کے قول کی طرف مشیر ہے جو فہم اور لسانی میں واقع ہے الا اعیان ما شمت رایتہ الوجود یعنی اعیان ثابتہ جو صور علمیہ میں اپنے عدم اصلی پر ہیں ان کے دماغ تک بوجہ خارجی نہیں پہنچی اس قول کا مطلب یہ ہے کہ اعیان وقت افاضہ وجود اپنے بطون پر ثابت اور مستقر ہیں کبھی ظاہر نہ ہوں گے۔ اس لئے کہ بطون اور خفا اعیان کی صفت ذاتی ہے اور شے کی صفت ذاتی شے سے جدا نہیں ظہور سے یہ مراد ہے کہ اعیان کے آثار اور احکام ظاہر ہیں جو بسبب

وجود وجود حق میں ظاہر ہیں اعیان کی ذات ظاہر نہیں ہوتی سے

اعیان ہمہ آئینہ و حق جلوہ گر است

یا نور حق آئینہ و اعیان صور است

در چشم محقق کہ حدید البصر است

ہر یک ازین دو آئینہ آل دگر است

اعیان یعنی حقایق موجودات کو دو اعیان ہیں اول یہ کہ اعیان مرایا

وجود اور اسما اور صفات حق ہیں اور دوسرا اعتبار یہ ہے کہ وجود حق آئینہ اعیان

ہے پس باعتبار اول خارج میں وہی وجود ظاہر ہوگا جو مرایا اعیان میں متعین

ہے اور بحسب تعدد آثار و احکام اعیان متعدد ہے۔ پس اس اعتبار سے خارج

میں سواء وجود حق کوئی مشہود نہیں ہے۔ یہ بیان موافق حال اس سواد کے ہے

جس پر مشہود حق غالب ہے اور باعتبار دوم خارج میں اعیان کے سوا کچھ مشہود

نہیں اور وجود حق جو آئینہ اعیان ہے غیب ہے۔ اور حق سبحانہ پس پردہ غیب

ظاہر اور متجلی ہے۔ یہ بیان اس شخص کے موافق ہے جس پر مشہود خلق غالب ہے

لیکن محقق وہ ہے جو مراتق اور مرات اعیان دونوں کا مشاہدہ کرے اور بے

انفکاک اور امتیازان صورتوں کا مشاہدہ کرے جو مراتق اور مرات اعیان

میں ظاہر ہیں سے

ذوالعقبی اگر مشہود است

ذوالعینی اگر لوز حقیقت مشہود است

ذوالعقبی و ذوالعقبی مشہود حق و خلق

ذوالعینی و ذوالعینی مشہود حق و خلق

بایکدگر اگر ترا موجود است

اس رباعی میں ارباب مراتب ثلاثہ کے القاب ہیں جن کا بیان شرح رباعی

سابق میں ہو چکا ہے۔ ان حضرات کی اصطلاح میں ذوالعین وہ ہے جس پر مشہود

حق غالب ہو حق کو ظاہر اور خلق کو باطن دیکھتا ہے۔ پس اس کے نظر میں خلق
 آئینہ کی طرح ہے اس لئے کہ حق خلق میں ظاہر ہے جیسے صورت آئینہ میں ظاہر
 ہے۔ اور خلق حق میں اس طرح پوشیدہ ہے جیسے آئینہ بسبب صورت مخفی ہے
 اور ذوالعقل وہ ہے جس پر شہود خلق غالب ہو خلق کو ظاہر اور حق کو باطن
 دیکھتا ہے اس کی نظر میں حق بمنزلہ آئینہ ہے اور خلق ظاہر اس صورت کے مانند
 ہے جو آئینہ میں منظر ہے پس حق آئینہ کی طرح باطن ہوگا اور خلق ظاہر ہوگی
 جیسے آئینہ میں صورت مرئی ہے۔ ذوالعین اور ذوالعقل وہ ہے جو حق کو خلق
 میں اور خلق کو حق میں مشاہدہ کرے اس طور پر کہ شہود حق حاجب خلق اور شہود
 خلق حاجب شہود حق نہ ہو۔ بلکہ وجود واحد کو بعینہ ایک اعتبار سے حق اور ایک
 اعتبار سے خلق دیکھے نمود کثرت مانع شہود وحدت نہ ہو اور شہود وحدت مزاحم
 نمود کثرت نہ ہو۔

ہستی بے شرط وحدتش نامزد است زانکہ بشرط لا است لغتش احد است
 ما خود بشرط شے کہ باشد واحد میداں کہ ظہورش از ازل تا ابد است
 تعین اول جو غیب ہویت اور مرتبہ لا تعین کے نیچے ہے وحدت ہے جو اول
 تمام قابلیت ہے وحدت کو ظہور اور بطون برابر ہے مانند انتفا اور اثبات اعتباراً
 سے مشروط اور مقید نہیں بلکہ وحدت ظہور اور بطون ازلیت اور ابدیت انتفا
 اور اثبات اعتبارات کے واسطے عین قابلیت ذات ہے۔ وحدت کے دو اعتبار
 ہیں اول بشرط عدم اور سقوط اعتبارات بالکلیہ یہ اعتبار احدیت ہے۔ ذات
 متعالیہ کو اس اعتبار سے احد کہتے ہیں اور متعلق اسم واحد بطون ذات اور
 ازلیت ہے۔ دوم بشرط ثبوت اعتبارات غیر قلنا یہ یہ اعتبار واحدیت ہے
 اور ذات متعالیہ کو اس اعتبار سے واحد کہتے ہیں اور متعلق اسم واحد ظہور اور
 ابدیت ذات ہے۔ پس مقام احدیت وہ ہے کہ احدیت ذات میں کثرت تشبیہ اور
 وجود مستہلک اور منقطع ہے اور واحدیت میں کثرت وجودیہ بیشک نہیں مگر
 کثرت تشبیہ واحدیت میں محقق العقل ہے۔ جیسے واحد عددی میں تصفیہ اور
 ثلثہ اور رباعیہ منعقل ہے اس لئے کہ تمام اعداد واحد عددی سے پیدا ہوتے
 ہیں اور تمام تعینات وجودیہ غیر قلنا یہ اسی سبب کے مظاہر ہیں جو مرتبہ واحدیت
 میں منعقل ہے۔

ہستی بہ مراتب چوتنزل فرمود ہر جازرخ شاں دگر پر وہ کشود
 ہر یک ز شیون بو صف مجموع نمود در مرتبہ باز پس کہ الشان بود
 ایجاد یہ ہے کہ حضرت حق سبحانہ صور اعیان ثابتہ میں مستتر اور ان کے آثار
 اور احکام سے متصنع ہے صورت عین ثابتہ میں وجود حق کے مستتر ہونے کے غایت
 اور ثمرہ یہ ہے کہ حضرت حق سبحانہ اس شان کے مطابق ظاہر ہے جس کا عین ثابتہ
 منظر ہے یا حق سبحانہ اپنے آپ پر ظاہر ہوا ہے یا اسی شان پر ظاہر ہوا ہے۔ جس کا
 عین ثابتہ منظر ہے یا اس شان کے امثال پر بحیثیت مجموعی اور افرادی ظاہر ہوا
 ہے یا وہی شان حق سبحانہ پر ظاہر ہے یا وہ شان اپنے آپ پر ظاہر ہے یا اپنے امثال
 پر بحیثیت مجموعی اور افرادی ظاہر ہے یا خود جمع بین الظہورین جس شان کے مطابق
 حق سبحانہ ظاہر ہے یا وہ جس شان کی جامع جمیع شیون ہوگی یا وہ شان بعض افراد شیون
 کی جامع ہوگی اور حق سبحانہ اپنی احدیت جامع کے اعتبار سے اس شان کی جامع
 یعنی حقیقت انسان کامل کے سوائے کسی شان سے ظاہر نہیں ہو سکتا پس حق سبحانہ
 مرآة انسان کامل میں اپنے آپ پر بحیثیت شان کی جامع بکلیہ واحدہ جمعہ ظاہر
 ہے پس ہر شان حکم جمیع شیون حاصل کرتی ہے اور ہر شان تمام شیون کے رنگ
 سے ظاہر ہوتی ہے اور ہر فرد بو صف مجموع دکھلائی دیتا ہے اس لئے کہ مرتبہ
 انسان کامل یعنی شان کی جامع میں ہر شان تمام شیون پر مشتمل ہے اور حق سبحانہ
 جو ہر شان کے مطابق ظاہر ہوا ہے اس سے مقصود بھی کتاب ہے یہ مقصود نہیں
 کہ صرف وہ شان ہی ظاہر ہو۔ یا حق سبحانہ اس شان کے مطابق ظاہر ہو۔ تمثیل
 حقیقت نوعیہ انسانیہ کو صفت کتابت اور شعر اور علم اور فضل وغیرہ بالقوہ حاصل
 ہیں یہ تمام اوصاف حقیقت نوعیہ انسانیہ میں بدول امتیاز مندرج ہیں جب حقیقت
 نوعیہ انسانیہ اپنے ہر فرد میں ایک خاص صفت سے ظاہر ہوگی۔ مثلاً زہد میں صفت
 شعر سے اور عمر میں صفت کتابت سے اور بکر میں علم سے اور خالد میں فضل سے
 یہ اوصاف ایک دوسرے پر محمول نہ ہوں گے۔ دوسرے احکام سے رنگین ہوں گے
 یہ نہیں کہہ سکتے کہ کاتب شاعر ہے اور عالم فاضل ہے یا شاعر کاتب اور عالم اور
 فاضل ہے اگر یہ تمام اوصاف ذات واحد یعنی بشر میں جمع ہوں تو ہر صفت
 اپنے اعداد سے موصوف ہوگی۔ پس کہہ سکتے ہیں کہ کاتب شاعر اور عالم اور فاضل
 ہے۔ ایسے ہی ہر صفت مضامی شان کی حقیقت انسانیہ ہے کہ قابلیت تمام اوصاف

مذکورہ ہے۔ ہر صفت تمام اوصاف سے موصوف ہوگی۔ ہر صفت کسی وصف سے مخصوص نہ ہوگی۔ پس حقیقت نوعیہ انسانیہ ولدا المثل الاعلیٰ بمنزلہ احدیت جمع الہی ہے اور صفت شعور اور کتابت وغیرہ مشابہ شیون الہی ہے اور زیدا و عمر اور بکر اور خالد وغیرہ نظیر مظاہر تفصیلی فرقانی ہے۔ جس کو عالم کہتے ہیں۔ اور بشر مثال احدی جمعی انسانی ہے۔ جس میں ہر فرد شیون تمام کے ذمہ سے ظاہر ہے اور مضامین شان کلی ہے جو مفتاح مفاہیح عیب ہے واللہ اعلم

واحد ہر در احد عددے بیند در ضمن عدد نیز احدے بیند

یعنی بحال ذاتی و اسمائے در خود ہمہ و در ہمہ خودے بیند

حق سبحانہ کو کمال ذاتی اور کمال اسمائی ہے کمال ذاتی سے مراد ظہور ذات مرفض خود پہ نفس خود و در نفس خود از برائے نفس خود بے امتیاز غیر و غیریت کمال ذاتی کو غنا مطلق لازم ہے اور غنا مطلق یہ ہے کہ ذات کی شیون اور احوال

اور اعتبارات موصو احکام اور لوازم بر وجہ کلی جمعی جو تمام مراتب الہی احد کو فی ہیں نظر آتے ہیں۔ ذات کو اس کے بطون میں مشاہد اور ثابت ہیں بسبب مندرج ہونے کل کے اس کی وحدت میں۔ جیسے تمام اعداد معہ مراتب واحد میں اور

واحد احد میں مندرج ہے۔ معہ جمیع صور اور احکام جیسے مراتب میں مفصل طور پر ابد تک ظاہر ہوئے ہیں اور ظاہر ہوں گے ثابت ہوئے ہیں اور مشاہد ہوں گے حق سبحانہ اس مشاہدہ کی وجہ سے عالم اور اہل عالم سے مستغنی ہے اور اس

سے بھی مستغنی ہے کہ شیون کا ظہور مراتب میں ہو اس لئے کہ حق سبحانہ کو شیون کا علم اور شہود معہ جمیع احکام اور مقتضیات حاصل کیونکہ وہ سب کی سب احدیت حق میں مندرج ہیں یہ شہود عینی اور علمی ہے جیسے مفصل مجمل میں اور

کثیر واحد میں اور درخت سو شاخ وغیرہ گٹھلی میں مشاہد ہے اس شہود میں عالم اور اہل عالم فی حد النفس معدوم ہیں کثرت وجودی کا باعث نہیں ہیں اسلئے کہ تمام اشیاء صور علمیہ میں عالم کی ذات میں ہے۔ ان کا تحقق ہے اور کمال اسمائی

یہ ہے کہ ذات حق سبحانہ اپنے تعینات میں ظاہر اور شہود ہے۔ تعینات کو غیر اور سوا کہتے ہیں۔ اور یہ شہود عیانی اور وجودی ہے۔ جیسے مجمل مفصل میں اور واحد کثیر میں اور گٹھلی درخت میں شہود ہے اس شہود کو تعدد و وجودی لازم

تاجی گرو دیکھو اوصاف عیان واجب باشد کہ ممکن آید بمیان
 ورنہ بکمال ذاتی از عالمیان فرد است و غنی چنانکہ خود کردہ بیان
 حق سبحانہ مطابق ان اللہ لغنی عن العالمین بحسب کمال ذاتی عالم اور اہل عالم
 سے مستغنی ہے۔ لیکن ظہور کمال اسمائی وجود اعیان ممکنات پر موقوف ہے اس
 لئے کہ اعیان ممکنات اسما اور صفات ذات کی مریا اور مجالی ہیں اس لئے کمال
 اسمائی یہی ہے کہ ذات مراتب تعینات میں جن کو غیر اور سوا کہتے ہیں ظاہر اور
 مشہود ہے۔ سوال جب ظہور کمال اسمائی وجود اعیان پر موقوف ہے۔ جبکو
 غیر اور سوا کہتے ہیں استکمال بغیر لازم آوے گا۔ جواب مراتب جو مظاہر اور
 مجالی میں مطلقاً غیر نہیں تاکہ استکمال بغیر لازم آوے بلکہ ہر منظر کی دو چہت ہیں
 ایک اس کا تعین شخصی جو اس کو لازم ہے یہ چہت غیریت ہے دوم وہ تعین وجود
 جس سے تمام موجودات قائم ہے یہ عین وجود حق ہے بعض شارحین خصوص
 نے اس طرح بیان کیا ہے مریا اور مظاہر کی مراتب اور منظریت باعتبار تعین
 اور تقید ہے مریا اور مظاہر باعتبار تعین اور تقید غیر وجود مطلق میں گو حقیقت
 وجود میں متحد ہیں اور محققین کی مراد غیریت سے یہی ہے کہ مظاہر باعتبار تعین
 غیر وجود مطلق ہیں غیر حقیقی عدم محض ہے جواب صحیح یہ ہے کہ ذات فی نفسہا
 بدون وجود مظاہر مفیدہ کامل ہے اور کمال اسمائی بسبب کمال مظاہر اور
 اسما اور شیونات ہے کمال ذات صرف کے اعتبار سے نہیں پس استکمال ذات
 بغیر لازم نہ ہوگا۔

گر طالب بشر بود کہ کالب خیر گر صاحب خالق و گر را سبب دیر
 از روئے تعین ہمہ غیر اند نہ عین و ز روئی حقیقت ہمہ عین اند نہ غیر
 حقائق اشیا مرتبہ علم ہیں تعینات وجود مطلق ہیں اور وجودات اشیا مرتبہ
 عین میں تعینات وجود مطلق ہیں اور حقائق اشیا اور وجودات اشیا
 باعتبار تحقق حقیقت وجود آپس میں عین میں اور وجود مطلق کے یہی عین ہیں
 ان میں کسی قسم کا تاثر اور تماثر نہیں اور باعتبار تعین ایک دوسرے سے متأثر
 ہیں اور وجود مطلق سے یہی متأثر ہیں آپس میں ان کی غیریت ان خصوصیات
 کے اعتبار سے ہے۔ جن کے سبب سے یہ ایک دوسرے سے ممتاز ہیں اور
 وجود مطلق سے ان کی غیریت اس واسطے ہے کہ ہر حقیقت اور وجود وجود

کالتعین خاص ہے جو باقی تمام تعینات کا غیر ہے۔ وجود مطلق نہ کل سے متاثر ہے
 نہ بعض سے بلکہ کل میں عین کل اور بعض میں عین بعض ہے۔ وجود مطلق کل اور بعض میں
 منحصر نہیں۔ پس وجود مطلق اس واسطے غیر اشیاء ہے کہ وہ کلیت اور بعضیت اور
 قید اطلاق سے ہی مطلق ہے فافہم سے

اے آنکو بہ فہم مشکلاتے منسوب
 وز نسبت امکان و وجود بے محبوب
 امکان صفت ظاہر علم اسب محتسب
 مخصوص بظاہر وجود است و جو
 کبھی ظاہر وجود باطن وجود یعنی مرتبہ لاتعین اور تجرد کے مقابل میں بولا
 جاتا ہے۔ اس لئے کہ مقابل مرتبہ لاتعین مراتب تعینات کلیہ اور جزویہ و جو بیہ
 اور امکانیہ میں اور کبھی ظاہر وجود باطن وجود یعنی طور علمیہ اعیان ثابتہ کے
 مقابل بولا جاتا ہے اور مقابل طور علمیہ کو بحیثیت عالمیت حضرت حق ظاہر وجود
 کہتے ہیں۔ اس لئے کہ جب حضرت وجود اپنے آپ پر بذات خود موشیون اور
 اعتبارات متجلی ہوتا ہے۔ حضرت وجود کے لئے دو اعتبار پیدا ہوتے ہیں عالمیہ
 اور معلومیہ نسبت معلومیہ یعنی صور علمیہ اور اعیان ثابتہ ذات عالم میں باطن
 اور پوشیدہ ہے ذات عالم بہ نسبت معلومیہ ظاہر ہے۔ جیسے ہم اپنی صورت
 کی نسبت ظاہر ہیں گو عالم اور معلوم میں تمایز اعتبار سے ہے۔ لیکن نسبت عالمیہ
 اور معلومیہ چند خواص کی مقتضی ہے۔ نسبت عالمیت کا اقتضا وحدت اور وجوب
 اور احاطہ اور تاثیر ہے۔ اور نسبت معلومیہ کا اقتضا کثرت اور امکان اور
 محاطہ اور تاثیر ہے۔ جب یہ کہیں کہ وجوب ظاہر وجود کی صفت ہے اس سے
 مراد ظاہر وجود بمعنی ثانی ہے۔ ظاہر وجود بمعنی اول مراد نہیں۔ اس لئے کہ
 ظاہر وجود بمعنی اول تمام تعینات و جو بیہ اور امکانیہ کو شامل ہے۔ پس
 ظاہر وجود بمعنی اول صفت وجوب تمام تعینات کو شامل نہیں ہے۔ اور جب
 یہ کہا جاتا ہے کہ ظاہر وجود واجب ہے متبادر یہی سمجھا جاتا ہے کہ صفت
 وجوب تمام تعینات کو شامل ہے۔ ظاہر علم سے مراد صور علمیہ اور اعیان ثابتہ
 ہیں اعیان ثابتہ کے لوازم سے صفت امکان ہے۔ امکان یہ ہے کہ اعیان ظہور
 اور بطون میں مساوی ہیں۔ اس لئے کہ تمام اعیان کو وجود اور علم خارجی سے
 تعبیر کرتے ہیں۔ باطن علم عین ظاہر وجود ہے کہ تمام شیون اور اعتبارات کو شامل
 ہے۔ اور باعتبار ظاہر ان دونوں کے تمایز نسبتی واقع ہے۔ فافہم فافہم سے

حق عالم و اعیان خفایق معلوم ، معلوم بود حاکم و عالم محکوم
 موجب حکم تو کند یا تو عمل لا ، گر تو مثل معتدلی در محرم
 حکم قدر و قضا بود بے مانع لا ، بر موجب علم لایزالی واقع
 تابع باشد علم ازلی اعیان را لا ، اعیان ہمہ مرشیون حق را

تابع قضا حکم الہی کلی ہے جو اعیان موجودات پر بحسب احوال جاریہ اور احکام طاریہ ازلی سے ابد تک جاری ہے اور اس حکم کی تفصیل کو قدرتے ہیں اس طور پر کہ ایجاد اعیان اوقات اور ازمان سے مخصوص ہے۔ جن میں استعداد ان اعیان واقع ہونی کا تقاضا کرتے ہیں۔ ہر عین کے حال کو زمانہ معلوم اور سبب مخصوص سے معلق کیا جاتا ہے۔ اور سر قدر یہ ہے کہ کوئی عین ثابت از روئے ذات اور صفات اور فعل بدوں اپنے قابلیت اصلی اور استعداد ذاتی کے ظاہر نہیں ہو سکتا اور سر قدر یہ ہے کہ اعیان ثابتہ امور خارجہ نہیں ہیں ازلا ذات حق سبحانہ کو معلوم ہیں اور علم حق میں علی ماہی علیہ متعین ہیں۔ بلکہ اعیان نسب اور شیون ذاتیہ حق ہیں۔ پس اعیان اپنے خفایق سے متغیر نہیں ہو سکتے۔ اس لئے کہ ذاتیات حق جعل جاعل اور تغیر اور تبدل زیادتی اور نقصان کو قبول نہیں کرتے اب جاننا چاہئے کہ حکم حق سبحانہ تابع اعیان موجودات ہے۔ اور علم حق باعیان تابع اعیان ہے۔ یعنی معلوم میں علم ازلی کا کچھ اثر نہیں۔ علم ازلی معلوم کے واسطے کوئی ایسا امر ثابت نہیں کر سکتا۔ جو قبل ازین معلوم کو حاصل نہ تھا اور نہ علم ازلی معلوم سے اس چیز کی نفی کر سکتا ہے۔ جو معلوم کو حاصل ہے۔ بلکہ علم حق سے اس طرح تعلق رکھتا ہے کہ معلوم فی حد ذاتہ اپنے حال پر ہے۔ اور معلوم میں علم کی کوئی تاثیر اور سرایت نہیں ہے اور اعیان صور علیہ نسبت اور شیون ذاتیہ حق ہیں اور نسب اور شیون ذاتیہ ازلا اور ابتدا تغیر اور تبدل کو قبول نہیں کرتے۔ پس اعیان بھی اپنے حال سے کبھی متغیر نہ ہوں گے اور حکم حق اعیان پر بحسب قابلیت اور استعدادات اعیان ہے۔ جو کچھ اعیان جو اذ مطلق سے بلسان استعداد طلب کر کے ہیں۔ اسی طرح اور اسی قدر حق سبحانہ اعیان کو عطا فرماتا ہے۔ کسی قسم کی زیادتی اور نقصان نہیں شقاوت ہو یا سعادت سے

اعیان کا مد از پردہ غیب پدید
 بر موجب حکم ہو مبدرو و یعبید
 و حضرت حق خلعت بستے پوشید
 در سر آتش خلعت و لیبی است جدید

چیز پر نمائش بیک منوال است و اندر صفت وجود بیک حال است
 در دید و نظر کرچہ بقائے دارد
 آن نیست بقا تجد و امثال است
 آدمی بلکہ ہر ذرہ عالم کی حقیقت باعتبار ذات اور حقیقت نہ باعتبار علم موجود نیستی
 ہے جو بواسطہ وجودی علمی علم قدیم حق سبحانہ میں اس کی صورت معلومینہ تخی فیض
 وجودی حق سے اس پر بحسب قابلیت وجود جزوی عارض اور طاری ہوتا ہے۔
 حق سبحانہ فرماتا ہے اولایذکر الانسان انا خلقناه من قبل ولم یک شیئاً جب انسان
 اسستی عارضی کو پالیتا ہے۔ مطابق کل شیئی یرجع الی اصلہ ہر دم اپنے اصل یعنی
 ہستی کی طرف بالذات مایل ہوتا ہے۔ یا محل ظہور آثار اسم ظاہر میں بسبب جاری
 ہونے فرمان قہرمان وحدت حقیقی کسی چیز کو اثبات اور قرار نہیں ہے۔ حتی کہ
 زمانہ متفارق موموم الاتصال جس کے ملاحظہ کے سوائے معنی بقا متصور نہیں
 ہوتے باقی نہیں رہتا یا ذات الہی اپنے اسما اور صفات سے ہمیشہ اعیان عالم پر متجلی
 ہے بعض اسما مقتضی وجود اشیا ہیں اور بعض اسما مقتضی عدم اشیا ہیں جیسے
 معید اور محبت اور قہار وغیرہ اور کبھی حق سبحانہ ان اسما سے متجلی ہوتا ہے جو
 مقتضی وجود اشیا ہیں اور کبھی ان اسما سے متجلی ہوتا ہے جو مقتضی عدم اشیا
 ہیں۔ بلکہ ہر آن میں اسما متقابلہ سے متجلی ہوتا ہے۔ پس اشیا ہر آن میں اپنے عدم اصلی
 اور فنا ذاتی کی طرف راجع ہیں اور لباس عارضی اور خلعت عاریتی وجود سے
 مستخلع ہیں۔ لیکن اس مدد کے سبب جو عدم بدم اشیا کو صفت بقا حق سے پہنچی
 سے اسی آن میں دوسرے وجود سے متلبس ہیں یہ خلع اور لبس ہمیشہ واقع ہے
 کسی وقت موجودیت اور خالقیت حق سے منقطع نہیں ہر چند خلایق اس اثر
 سے آگاہ نہیں جیسے حق سبحانہ فرماتا ہے۔ بلہی لبس من خلق جدید اور بعض
 امور جو نظر میں بہت مدت ایک حالت پر دکھائی دیتے ہیں وہ بقا اور نمائش
 بسبب تجد و تعینات متماثلہ متوافقہ معلوم کرولپنے آپ کو غلطی میں نہ ڈالو۔
 اس لئے کہ فنا اور بقا دو اعتباری امر ہیں جو بسبب تجد و تعینات متباہینہ اور
 متوافقہ ظاہر ہوتے ہیں۔ اور بقا حقیقی لازم ذات وجود ہے اور بقا مجازی بحسب
 امتداد و مظاہر متوافقہ ہے اور فنا اسم ارتفاع تعین مخصوص ہے۔ اور فنا لازم
 ذلت تعین ہے۔ ما عندکم ینفد و ما عند اللہ باق بعض حضرات قدس اللہ
 سرارہم فرماتے ہیں۔ عالم معہم جمع جو اہر اور اعراض اعیان ثابتہ کی صورت اور اشکال

ہیں جو مرآت وجود مطلق میں ظاہر ہیں یا تعینات وجود حق اور تنوعات ہستی مطلق
ہے جو صورت حقائق عالم اور اعیان ثابتہ میں ظاہر ہیں اور وجود مطلق حقائق
اعیان میں دائم الفیضان اور سر بیان ہے۔ پس بر وجہ اول جو کچھ وجود حق سے
کسی عین کی صورت قبول کرتا ہے۔ یا بر وجہ ثانی جو کچھ وجود حق سے کسی عین کی
صورت میں متعین ہے۔ وقت ملا بہت اور محاذات وجود اس عین کی صورت سے
متلبس ہے۔ اور بسبب اتصال فیض وجودی جو تابع فیض اول ہے۔ فیض
اول اس عین کی صورت سے علیحدہ ہو جاتا ہے۔ اور دوسری صورت سے متلبس
ہو جاتا ہے۔ جو دوسری مواطن میں عین کے لئے ثابت ہے تاکہ وجود تمام مراتب اور
مواطن میں اس عین کی صورت سے ظاہر ہو اور اسی آن میں وجود متعین ثابتاً
جو تابع اول ہے۔ اور اس عین کی صورت سے متلبس ہوتا ہے۔ مانند وجود
متعین اول اس کی مثال بعینہ پانی جاری کھلے ہے۔ جب پانی کی کوئی جز کسی موضع
نہر کے برابر ہوتی ہے۔ تو اس کی شکل پر ظاہر ہوتی ہے اور وہ جز اس موضع
کی صورت پر دکھلائی دیتی ہے۔ لیکن وہ جز دو آن اس موضع میں نہیں کھرتی
بلکہ اسی وقت گزر جاتی ہے اس کی جگہ پانی کی دوسری جز آ جاتی ہے جز ثانی
بھی اسی موضع کی شکل پر مشکل ہوتی ہے اسی وقت جز ثالث اس کی جگہ پر
آ جاتی ہے۔ لیکن جس بسبب شامیتہ اجزا و تائیتہ اور بسبب شکل اجزا ماہیتہ شکل
واحد تمیز نہیں کر سکتے۔ اور جز ثانی کو عین جز و اول جانتی ہے اگر عقل صحیح اور
کشف صریح اس کے برخلاف ہے

حق وحدانی و فیض حق وحدانی کثرت صفت قوائیل امکانے
ہر گونہ بغاوت کہ مشاہدہ بنیے باید کہ اختلاف قابل دانے
انداد اور تجلیات حق ہر دم واسطے اعیان موجودات کے ثابت ہے۔
لوحی اور اتھم تجلی واحد ہے۔ جو بحسب قوائیل اور مراتب اور استعدادات اور
بحسب تعینات متعدد و مغوث اور اسما اور صفات متکثرہ متعددہ ظاہر ہوتی ہے
یہ نہیں کہ تجلی احدی فی نفس متعدد ہے یا اس کا وجود طاری اور متحد ہے۔ بلکہ احوال
مکانات یعنی تقدم اور تاخر وغیرہ سے تعدد اور تجد تجلی وہم ہوتا ہے۔ تغیر اور
تقید کا مقتضی ہوتا ہے۔ ورنہ وہ تجلی اطلاق اور تقید میں منحصر ہونے سے اور زیادتی
اور نقصان کے موصوف ہونے سے منزہ ہے۔ اس تجلی احدی کو فیض وجودی اور

نور وجودی کہتے ہیں ممکنات کو حق سبحانہ کی طرف سے ہی تجلی پہنچتی ہے۔ اور جو کچھ
 تجلی احدی کے سوا ہے۔ سب احکام اور آثار ممکنات ہیں جو بعض بعض سے متصف
 ہیں ظہور تجلی وجودی مذکور جب ماسوا حق کے واسطے یہ وجود ذاتی نہیں بلکہ تجلی احدی
 سے مستفاد ہے۔ پس عالم امداد وجودی احدی کا محتاج ہے مع الانات و در القطع
 اگر طرفۃ العین یہ امداد منتقطع ہو جائے عالم اپنے عدم اصلی اور قنا ذاتی کی طرف لوٹ
 جاوے گا۔ اس لئے کہ بعد قطع نظر موجود ممکن عدم لازم ہے۔ وجود ممکن کو عارض ہے
 اور ممکنات میں بحسب تقدم اور تاخر قبول وجود قابض میں جو تفاوت ہے۔ بسبب
 تفاوت استعدادات ماہیات ہے جس ماہیت کی استعداد کامل ہے۔ وہ ماہیت فیض
 وجود کو بہرہ و جہا تم قبول کرے گی جیسے ماہیت قلم اعلیٰ یعنی عقل اول جس ماہیت کے
 استعداد ناقص ہے وہ ماہیت کامل استعداد سے قبول وجود میں متاخر ہے خواہ
 ایک واسطے سے متاخر ہو یا دو واسطے سے یا کئی واسطے سے جیسے ازبوتے شمس
 اور کشف اور عقل ثابت ہے جیسے آگ فقط اور کبریت اور لکڑی خشک اور سیر
 پر وارد ہوتی ہے قبول صورت نار میں اول درجہ نقطہ ہے دوم کبریت سوم
 خشک لکڑی چارم تر لکڑی نقطہ صورت نار یہ کو اس واسطے جلدی قبول کرتی ہے کہ
 نقطہ اور آگ حرارت اور ہوسات میں برابر ہیں جو آگ کی صفت ذاتی ہے۔ ایسے ہی
 تر لکڑی آگ کو جلد قبول نہیں کرتی اس لئے کہ تر لکڑی میں رطوبت اور ہوسات ہے
 جو آگ کی ذاتی صفت اور مزاج کی مخالف ہے۔ لیکن ان اشکال میں علت مشابہت
 اور مباحثت معلوم ہو سکتی ہے اور استعداد اور فیض موجود میں علت کا معلوم
 کرنا دشوار ہے اس لئے کہ یہ اسرار الہی ہے۔ سولے کا طین، اولیاء اللہ رضوان
 اللہ علیہم اجمعین کسی کو اس پر اطلاع نہیں یہ اسرارناہل پر ظاہر کرنا درست نہیں ہے
 در کون و مکان نیست عیان جن یکس نور ظاہر شدہ نور یا نواع ظہور
 حق نور و تنوع ظہور شمس عالم توحید ہیں است و گروہم غرور
 نور حقیقی ایک ہی ہے۔ وہ نور خدا کا ہے اور نور حق منبسط اور نامحدود و دور
 ناقصا ہی ہے۔ اور عالم تجلی نور خدا ہے جو کئی ہزار صفات سے مشتمل ہے۔ حق سبحانہ نے
 اپنے آپ کو ان صورتوں سے ظاہر کیا ہے۔ تصورات حق اور تمیزات وجود مطلق بحسب
 خصوصیات اعتبارات اعدشیوں جو غیب میں پوشیدہ ہیں مہا مرتبہ علم میں ہوں گے
 یا مرتبہ عین میں اگر مرتبہ علم میں ہیں ان کو حقایق اور ماہیات اشیا کہتے ہیں۔ حضرات

صوفیہ ان کو اعیان ثابۃ کہتے ہیں اگر مرتبہ عین میں ہیں تو ان کو وجودات اشیاء کہتے ہیں۔ پس حقائق اشیاء تعینات و وجود حق ہیں جو باعتبار خصوصیات اعتبارات اور شیوں مستحینہ و رغبت ذات مرتبہ علم میں ثابت ہیں جب وجود اپنے آپ پر تشریح و تجلی عملی سے کسی شان سے متلبس ہو کر متجلی ہوتا ہے حقائق موجودات سے ایک حقیقت ظاہر ہوتی ہے جب دوسری شان سے متلبس ہو کر متجلی ہوتا ہے۔ تو دوسری حقیقت ظاہر ہوتی ہے۔ علیٰ ہذا لقیاس اور وجودات اشیا تعینات اور تیسراتی وجود حق ہیں۔ جو باعتبار آثار اور احکام حقائق اور ماہیات مرتبہ عین میں ثابت ہیں اس طور پر کہ حقائق اور ماہیات ہمیشہ باطن وجود یعنی مرتبہ علم میں ثابت ہیں۔ ان کے آثار اور احکام جو ان کے عکس اور ظلال ہیں ظاہر وجود میں ظاہر ہیں جو مجلی ذاتیہ باطن وجود ہے جب ظاہر وجود کسی حقیقت کے آثار اور احکام سے منسج ہو کر متعین ہوتا ہے۔ موجودات خارجی عینی سے ایک موجود ظاہر ہوتا ہے۔ اور جب دوسری حقیقت کے آثار اور احکام سے منسج ہو کر ظاہر ہوتا ہے۔ دوسرا موجود عینی خارجی ظاہر ہوتا ہے لہذا الی الاماں تہایتہ لیس یہ موجودات متکثرہ اور متعددہ جس کو عالم کہتے ہیں۔ تعینات نور اور تنوعات ظہور وجود حق ہے جو ظاہر میں بحسب مدارک اور مشاعر آثار اور احکام حقائق متعددہ اور متکثر نظر آتا ہے۔ درحقیقت اپنی وحدت حقیقی پر باقی ہے جو منع وحدت اور کثرت اور بشاطت اور ترکیب اور ظہور اور بطون ہے گو صفت متعین ہے اور صفت عین موصوف من حیث الوجود ہے۔ گو باعتبار مفہوم صفت غیر موصوف ہے اس واسطے کہتے ہیں التوحید للوجود والتمیز للعلم واللہ اعلم بالحقائق

اعلم بالحقائق

اعیان ہمیشہ شہائے گوناگون بود
کافناد براں پر توہ خورشید وجود
ہر شیشہ کہ سرخ بود یا زرد بود
خورشید صفاں ہم ہماں رنگ نمود
نور وجود حق سبحانہ و تعالیٰ واللہ المثل الاعلیٰ مانند نور آفتاب ہے اور
حقایق اور اعیان ثابۃ بمنزلہ زجاجات متنوعہ متکونہ ہیں اور تنوعات ظہور
حق حقائق اور اعیان میں الوان مختلفہ کے مانند ہیں نماشیدگی الوان نور بحسب
الوان زجاج ہے۔ جو الوان نور کا عجاب ہے۔ نفس الامر میں اس کا کوئی رنگ
نہیں اگر شیشہ صاف اور سفید ہے نور اس میں اس کی سبب سے صاف اور سفید

ہوگا۔ اگر شیشہ مکدر اور ملون ہے۔ نور مکدر اور ملون ہوگا۔ حالانکہ نور فی حد ذاتہ
الوان اور اشکال سے مجرد اور مبرا ہے۔ ایسے ہی نور وجود حق پر حقیقت اور
عین میں ظاہر ہے اگر عین اور حقیقت قریب باطت اور نوریتہ اور صفا ہے جیسے
اعیان عقل اور نفوس مجردہ نور وجود اس مظہر میں غایت صفا اور نوریت اور
لباطت دکھلائی دیگا۔ اگر عین بعید ہے جیسے اعیان جسمیات نور وجود اس
عین کثیف دکھلائی دے گا۔ حالانکہ نور وجود فی نفسہ نہ کثیف ہے نہ لطیف
پس حق سبحانہ و تعالیٰ جو واحد حقیقی ہے مرتبہ احدیت میں صورت اور صفت اور
لون اور شکل سے منزہ ہے۔ اور وہی حق سبحانہ مظاہر متکثرہ میں صور مختلفہ سے
بحسب اسما و صفات ظاہر ہے۔ تجلی اسمائی اور صفاتی اور اخفاتی سے آپ اپنے
آپ پر متجلی ہے ۵

چول بجر نفس ز ندوہ خوانند بخمار
چول شد متر اکم آل نفس ابر شمار
باراں شود ابر چول کند قطرہ نثار
وال باراں سیل وسیل بجر آخر کار
بجریست کہن وجود بس می یاب
ظاہر گشتہ بصورت موج و حباب
ہاں نان شود حباب یا موج حباب
بر بجر کہ آل جملہ سمرالیتا و سراب
بجر جو لغت عرب میں آب کثیر کا نام ہے فی الحقیقت آب کا غیر نہیں جب
حقیقت مطلق آب صورت امواج سے متعین اور متمیز ہوتی ہے اس کو موج
کہتے ہیں۔ جب شکل حباب سے مقید ہوتی ہے۔ اس کو حباب کہتے ہیں۔ جب بلندی
کی طرف جاوے اس کو بخار کہتے ہیں۔ جب وہ بخار متر اکم ہو کر اوپر تلے بیٹھ جائے
اس کو ابر کہتے ہیں اور ابر بسبب تقاطر باراں ہوتا ہے۔ اور جب قطرات
باراں جمع ہو جاتے ہیں اور ابھی دریا تک نہیں پہنچتے اس کو سیل کہتے ہیں اور
جب سیل دریا تک پہنچ جائے تو دریا ہے۔ پس فی الحقیقت ایک ہے امر یعنی پانی
ہے جو بحسب اعتبارات ان اسماء سے مسمیٰ ہے۔ علیٰ ہذا القیاس حقیقت حق سبحانہ
وجود مطلق ہے جو مقیدات میں مقید ہونے کی وجہ سے اسماء مقیدات سے مسمیٰ
ہے۔ جیسے حق سبحانہ اولاً عقل سے پھر نفس سے پھر فلک سے پھر اجرام سے
پھر طالع سے پھر موالید سے مسمیٰ ہے۔ پس فی الحقیقت وجود حق اور مسمیٰ
مطلق ہے۔ جو ان اسماء سے مسمیٰ ہے اس لئے کہ اس نے حضرت احدیت سے
وحدت کی طرف اور واحد سے واحدیت کی طرف جو مرتبہ ربوبیتہ ہے تنزل

فرمایا ہے اور واحدیت سے مرتبہ کو لب کی طرف اور مرتبہ کو نوبہ سے مرتبہ جامع
 انسانیت کی طرف تنزیل فرمایا ہے۔ جو آخر مراتب کلیہ ہے۔ پس جاہل جب
 موج اور حباب اور بخار اور بار اور سیل کو دیکھتا ہے کہتا ہے دریا کہاں ہے
 یہ نہیں جانتا کہ دریا آب مطلق ہے جو ان صورتوں سے ظاہر ہوا ہے اپنے آپ
 کو ان مظاہر مختلف میں ظاہر کیا ہے۔ ایسے ہی جاہل جب مراتب عقول اور نفس
 اور افلاک اور اجرام اور طبائع اور موالید کو دیکھتا ہے۔ تو کہتا ہے۔ حق
 کہاں ہے اور یہ نہیں جانتا کہ یہ تمام مراتب اسی کے مظاہر ہیں اور حق سبحانہ
 مظاہر سے اور مظاہر حق سے خارج نہیں ہیں۔ لیکن عارف جانتا اور دیکھتا
 ہے کہ جیسے بحر حقیقت مطلق آب کو کہتے ہیں جو اپنے تمام مظاہر یعنی موج اور
 حباب وغیرہ کو محیط ہے اس آب مطلق اور اس کے مظاہر میں کسی قسم کی تغایر
 اور مبائیت نہیں بلکہ ہر قطرہ قطرات سے اور ہر موج امواج سے من حیث
 الحقیقت عین آب اور من حیث التبعین غیر آب ہے ایسے ہی حق حقیقت مطلق
 کو کہتے ہیں جو ہر ذرہ و ذرات موجودات اور ہر قطرہ مظاہر کائنات کو محیط ہے
 حق اور اس کی مظاہر میں کسی قسم کا تغایر اور نبائین نہیں ہر مظاہر باعتبار حقیقت
 عین حق ہے اور باعتبار تعین غیر حق ہے۔ پس واقع میں وجود مطلق اور وجود
 مقید کو نہ دیکھے ان دونوں میں حقیقت وجود کو مشاہدہ کرے اور اطلاق اور
 تقید کو حقیقت مطلق کے نسب اور اعتبارات جانے سے

اعیان حروف و صور مختلف اند لیکن ہم در ذات الف مؤلف اند
 از روئے تعین ہم با ہم غیر اند از روئے حقیقت ہم عین الف اند
 الف ملفوظ ایک آواز مطلق ممتد ہے اس امر سے منزہ ہے کہ مخرج خاص
 سے صادر ہو یا نہ صادر ہو اور الف مکتوبہ ایک امتداد خطی ہے جو شکل
 مخصوص حرفیہ اور علم شکل مخصوص حرفیہ سے مقید نہیں۔ پس حروف لفظیہ
 کی حقیقت الف لفظی ہے جو مخارج مخصوصہ پر جاری ہونے کے باعث کیفیات
 مختلفہ سے مقید اور اسما کثیرہ سے مسمی ہوا ہے اور حروف مکتوبہ کی حقیقت
 الف خطی ہے جو اشکال مختلفہ سے مشکل اور کئی نام سے نامزد ہوا ہے۔ ہر
 حال الف مشابہ وجود مطلق ہے جو موجودات مقیدہ کا اصل ہے اور وجود
 مطلق میں کوئی مقید نہیں۔ مگر وجود مطلق جب ظاہر ہوگا۔ تو ضمن وجود مقید میں

ظاہر ہوگا۔ اور ہر وجود کی حقیقت بالاضام قید و ہی وجود مطلق ہے۔ اور وجود مطلق باعتبار خصوصیات مقید ہے۔ تمام قیود آپس میں ایک دوسرے کے بغیر ہیں اور حقیقت مطلق کے اعتبار سے ایک دوسرے کے عین ہیں۔ تمام جزئی وجود کی حقیقت وجود واحد ہے۔ جو صورت تعینات موجودات میں محتجب ہو کر ظاہر ہے۔ اور وجود مطلق بواسطہ ظہور اور ملاحظہ تعینات محتجب ہوا ہے۔ جیسے الف بصورت حروف ظاہر ہوا ہے۔ اور اشکال اور کیفیات حروف سے محتجب ہے۔

در مذہب اہل کشف و رباب خرد
 زیر اگر عدد گرچہ بر دست زحد
 ساریست احد در ہر افراد عدد
 ہم صورت و ہم مادہ اش ہست احد
 تفصیل مراتب احد از عدد است
 ربط حق و خلقش این جنس معتقد است
 عارف کہ قبض روح بر تن مد است
 واحد مراتب اعداد یعنی اثنین وغیرہ میں اس طور پر ظاہر ہے۔ کہ ہر عدد میں وہ خاصیت اور فائدہ ہے۔ جو دوسرے میں نہیں۔ ہر عدد کی حقیقت دوسرے عدد سے مغایر ہے۔ اور تمام اعداد مراتب و احد کی تفصیل کرتے ہیں۔ یعنی اس امر کو بیان کرتے ہیں کہ ان مراتب میں واحد مکرر ہو کر ظاہر ہوا ہے۔ اس لئے کہ وہ واحد اثنین ہے۔ اور تین و احد ثلاث ہے ایسی ہی جمع اعداد جو ہست و احدانی میں مجتمع ہے۔ اور اثنین اور ثلاث وغیرہ سے حاصل ہے پس تمام اعداد کا مادہ واحد متکرر ہے۔ اعداد کی صورت بھی واحد ہے۔ پس تمام اعداد واحد سے موجود ہیں۔ اور واحد لازماً و ابداً اپنی وحدت پر باقی ہے۔ تکرار واحد سے جو اعداد پیدا ہوتے ہیں اس امر کی نظیر ہے کہ حق سبحانہ صور کونیہ میں ظاہر ہونے کی وجہ سے متکثر دکھلائی دیتا ہے۔ اور مراتب اعداد کا مرتبہ واحد کو مفصل کرنا اس امر کی نظیر ہے کہ حق سبحانہ نے اعیان احکام اور صفات کو ظاہر کیا ہے۔ واحد اور عدد میں جو ارتباط ہے۔ یعنی واحد موجود عدد و اور عدد مفصل مرتبہ واحد ہے۔ یہ اس امر کی نظیر ہے کہ حق اور خلق میں ارتباط ہے یعنی حق موجود خلق ہے۔ اور خلق مفصل مرتبہ تنزلات ظہورات حق ہے۔ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ واحد نصف اثنین اور ثلث ثلاث اور ربع اربعہ اور خمس خمس ہے۔ نسب از مد یعنی صفات حق کی مثال ہے

معتوقہ کی است ایک نہادہ پیش از بہر نظارہ صد ہزار آئینہ بہ پیش
 در سر یک از ال آئینہ ہا نمودہ بر قدر صفالت و صفا صورت خویش
 وجود حقیقی ایک ہے بحیثیت اطلاق اور ذات تمام موجودات سے ممتاز ہے
 اور بحیثیت اسما اور صفات بذات خود تمام اعیان موجودات میں ظاہر ہے
 اور اعیان موجودات مرایا تعینات نورا اور حجابی تنوعات ظہور میں تاکہ اعیان
 میں بحسب نمائندگی ہر اقا صفا اور کہ ورت سوائے وجود متعین کچھ نمودار نہ ہو
 اور وجود میں جو تعدد دکھائی دیتا ہے بحسب تعدد مراتب ہے۔ مثلاً جب
 تم اس دیوار کی طرف متوجہ ہوتے ہو جس میں بہت سے آئینہ ہیں تو تمہاری
 صورت ہر آئینہ سے ظاہر ہے۔ لیکن ظہورات مختلف بحسب جواہر آئینہ اور
 نمائندگی ہیں تم خود جانتے ہو کہ ہر آئینہ میں تم ہی ظاہر ہو کوئی اور ظاہر نہیں
 اور تم جس صفت پر تھے اسے اپنی صفت پر باقی ہوا اعیان موجودات بتدرج
 مرایا متعددہ ہیں اور ذات الہیہ واللہ المثل الاعلیٰ وجہ واحد کے مشابہ ہے۔ پس
 وجہ ایک ہے۔ لیکن جب ذات ظاہر ہوتی ہے تو مرایا متعددہ میں ظاہر ہوتی ہے

۵

در ہر آئینہ روئے دیگر گونہ
 یک روئے دو صد ہزار برقعہ
 یک شمع دو صد ہزار مشکوۃ

واللہ ولی الہدایۃ والاعانتۃ تنبیہ

نا کردہ طلسم ہستی خویش خراب
 دریا است حقیقت سراب است سخن
 از ساحت دل غبار کثرت رفتن
 مغزور سخن مشکو کہ توحید خدا
 از کنج حقیقت نتوان کشف حجاب
 سیراب ز نشد کسی ز دریا بہ سراب
 خوشتر کہ پیر زہ در وحدت مفلتن
 واحد دیدن بود نہ واحد گفتن

کلمات قدسیہ در باب توحید میں تامل اور انفاس متبرکہ کہ اصحاب مواجد قدس
 اللہ اسراہم میں تفکر تبلیہ اور تشویق ہے تحصیل اور تحقیق معرفت نہیں
 اس لئے ان حضرات کے علوم اور معارف ذوقی اور وجدانی ہیں نقلی اور نقلی
 نہیں نہ عقلی اور برہانی پس بالکلہ میں جستجو ترک کرنا اور گفتگو بے حاصل پر خوش
 ہونا کمال جہالت اور غلطالت ہے۔ گفتگو زبان اور کشف اور وجدان میں برفورق

ہے۔ کان سے سننے اور بقل میں لینے تک درجات بدیشہما رہیں۔ صرف شکر کے نام لینے سے کبھی حلق شیرین نہ ہوگا۔ جب تک نافہ کی بوئی نہ سونگھی جائے محض صرف ناف سے دماغ خوشبودار نہ ہوگا۔ جب طالب کو احوال کے مطالعہ سے شوق اور طلب زیادہ ہوتی ہے۔ پس صرف گفت اور شنید پر کفایت نہ کرے۔ بلکہ مہمت باز رہے کہ بقدر طاقت تحصیل مطلوب میں کوشش کرے۔ امید ہے کہ توفیق حق سے اس کو ترقی درجات حاصل ہوگی۔ اعلیٰ اطوار سلوک مشائخ طریقت قدس اللہ سرہم تحصیل مطلوب میں حضرت خواجہ نقشبند بہاؤ الدین قدس اللہ سرہ اور آپ کے خلفا کا طریق سلوک اعلیٰ طریق ہے۔ اس لئے کہ ان حضرات کا طریق مطلب اعلیٰ اور مقصد اس کے کی طرف بہت قریب ہے۔ اس طریق پر چلنے سے حج تہنات وجہ احدیت ذاتیہ ساری پنی الکل سے مرفع ہو جاتی ہیں۔ اس لئے کہ سالک وحدت میں فانی اور محو ہو جاتا ہے۔ یہاں تک کہ سبحانہ جلال ذات روشن ہو جاتی ہیں اور ماسواء حقیقت جل جلالہ ہے۔ ان حضرات کے ہدایت طریقت نہایت سیر مشائخ ہے۔ یہ حضرات اول مرتبہ فنا حاصل کرتے ہیں۔ اور ان کا سلوک بعد جذب ہے۔ یعنی تفصیل مجمل توحید جو خلقت آدم اور عالم سے مقصود ہے۔ جیسے

حق سبحانہ فرماتا ہے۔ ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ای ليعرفون سے

در مسند فقر چوں بہ بینی شاعر	ز اسرار حقیقت بمقین آگاہی
گر نقش کنی بلوح دل صورت او	زاں نقش بہ نقشبند یا بے راہی
سر غم عشق در دستندال دانند	نی خوش نشان و خود پسندال دانند
از نقش تو اں بسوی بے نقش شدن	وین نقش غریب نقشبندال دانند

طریقہ توجہ حضرت و خلفا ایشان قدس اللہ سرہم ان حضرات کے نزدیک پرورش بسبب باطنی یہ ہے کہ جب یہ حضرت نسبت باطنی سے مشغول ہونا چاہتے ہیں اول صورت شیخ کو خیال میں لاتے ہیں۔ یہاں تک کہ اثر حرارت اور کیفیت معبودہ پیدا ہو جاتی ہے۔ پس اس کیفیت کے ملازمہ ہو کر اس صورت اور خیال کی طرف جو آئینہ روح مطلق ہے دل سے متوجہ ہوتے ہیں۔ اس سے مراد حقیقت جامع انسانی ہے۔ جس کی تفصیل تمام کائنات ہے گو حقیقت جامع انسانی حلول اجسام سے منزہ ہے۔ مگر اس میں اور قلب صنوبری میں نسبت ہے۔ پس قلب صنوبری کی طرف متوجہ ہونا چاہئے۔ اور چشم فکر اور خیال اور تمام قوای کو

دل کے طرف لگاوت سے اس کی طرف حاضر رہے اس میں کیفیت غیب اور بے خودی ظاہر ہوگی۔ اس کیفیت کو راہ فرض کرے اور اس کے پیچھے چلے اور جو فکر آوے اپنے قلب کی طرف متوجہ ہو کر اس کی نفی کرے اور سوئے کیفیت کے اس فکر میں مشغول نہ ہووے اس محفل میں کلی مشغول رہے تاکہ اس فکر کی نفی ہو اور زیادہ کیفیت بخود ہی زیادہ ہو جاوے۔ یعنی منقطع نہ ہو جاوے جیسے فرماتے ہیں سے

وعمیل اعدام گر نولنے کرد کار مردان مرد دانے کرد

اس کیفیت کی ترقی میں اور اس نسبت کی زیادتی میں اور مقدمہ صفت بخود ہی میں حضرت خواجہ قدس سرہ فرماتے ہیں مصرعہ ہراناں خود را بان بخود دی وہ اگر خطرہ تشدد میں ڈالے امید ہے کہ شیخ کے تھوڑے سے خیال سے وہ خطرہ دور ہو جاوے گا۔ اور زمین مرتب ناک بھاڑے اور اپنے آپ کو فانی کرے بعد ازاں ہر طریق مذکور مشغول ہووے اگر خطرہ پھر عود کرے تو تخلیہ میں ہو کر ہر

طریق مذکور میں بار بار کہے استغفر اللہ من جمیع ذکرة اللہ فولا و فعلہ و خاطر او ناظر او سامعہ احوال و لا قوۃ الا باللہ اور اس استغفار میں دل زبان سے موافق ہو اور با اسم بافعال کے معنی دل میں خیال کرے اس سے کافی طور پر وسوسہ دور ہو جائیں گے اگر پھر بھی خطرہ دور نہ ہو تو دل میں چند بار لا الہ الا اللہ بکھنے لا موجود الا اللہ تصور کرے اگر اس سے بھی دور نہ ہو چند بار یگار کرے اور لفظ اللہ پر لا کرے اور دل کی طرف سے جاوے اس وقت تک مشغول رہے کہ لہول نہ ہو اور جب ملائت پیدا ہوئے گئے ترک کرے جب وہ وسوسہ اور خیال جس میں وہ مشغول ہے ذہن میں موجود ہوگا اگر اس خطرہ کو قائم بحق بلکہ عین حق جانے اس لئے کہ باطل بھی مظاہر حق سے ایک مظہر ہے جیسے شیخ ابو بدین قدس سرہ فرماتے ہیں کہ باطل کا انکار مت کرو کہ باطل بھی مظاہر حق سے ایک مظہر ہے اس کی مقدار کے مطابق اس کا حق ادا کرو تاکہ تمہاری طرف سے اس کی ثبات کا حق پورا ہو جائے اور یہی بدالہین ہندی اس قول کے تتمہ میں فرماتے ہیں کہ حق کبھی ایسی صورت میں ظاہر ہوتا ہے کہ جان ذات حق کا منکر ہو جاتا ہے پس بیشک اس وجہ سے ایک بڑا ذوق حاصل ہوگا۔ اور بسبب شیخ توی ہوگی اور اس فکر کی بھی نفی کرے اور حقیقت بخود ہی کی طرف متوجہ ہو جاوے اور اپنے آپ کو بخود ہی میں گم کرے اور حصول بخود ہی میں کوشش کرے جب تک نسبت غیب اور بخود ہی ترقی میں ہے

فکر حقائق اشیا اور توجہ جزئیات میں کفر ہے مصرعہ یا خودی کفر بخود دی وین است
 بلکہ اسما اور صفات میں بھی فکر منع ہے۔ اگر کسی چیز کا علم ہو جاوے تو نفی کرے اس
 لئے کہ ان حضرات کا مطلب روحانیہ بوجہ ہستی ہے جو سرور و ادوی تہمت اور
 مقام تجلی ذات ہے۔ اور اسما اور صفات میں فکر اس مرتبہ سے بہت نیچے ہے
 تو مباحث اصلا کمال میں است وین رور و کم شرو وصال میں است وین
 سر رشتہ دولت ای برادر بکف آر وین عمر گرامی بخسارت بکف آر
 دایم ہم جا باہم کس در ہمہ حال شی دار ہفتہ چشم دل جاننہ یار
 اس نسبت کی ورزش اس طور پر کرو کہ کسی وجہ سے اس نسبت سے خالی نہ
 رہو۔ اگر کسی دم میں غفلت واقع ہو پھر بر طریق مذکور اس میں مشغول ہو جاؤ
 ہمیشہ حاضر ہو کر گوشہ چشم دل کو خانہ اور بازار میں کھانے اور پینے میں الغرض تمام
 احوال میں اپنی حقیقت جامعہ پر رکھے حقیقت جامعہ کو نصب العین رکھے اور
 حاضر جانے اور بسبب صور جزوی اس سے غافل نہ ہو جائے بلکہ تمام اشیا کو
 اسی سے قائم جانے اور اپنی حقیقت جامعہ کو تمام اشیا مستحضر اور غیر مستحضر
 میں رکھنے کی کوشش کرے تاکہ ایسے ایسے مقام تک پہنچے کہ تمام میں اپنے آپ
 کو دیکھے اور تمام اشیا کو اپنے جمال یا کمال کا آئینہ جانے بلکہ تمام موجودات
 کو اپنے اجزا و یکھے مصرعہ جزو و درویش است جملہ نیک و بد۔ اور کلام کے وقت
 بھی اس مشاہدہ سے بے خبر نہ رہے بلکہ گوشہ چشم دل کو اسی طرف رکھے۔ اگرچہ
 بظاہر کسی کام میں مشغول رہے جیسے فرماتے ہیں سے

از دروں شو آشنا و از بروں بیگانه ویش این چنین زیباروش کم سے پوداند جہاں
 جس قدر خاموشی زیادہ ہوگی اسی قدر یہ نسبت قوی ہوگی اور غضب سے اپنے
 آپ کو بچا دے اس لئے کہ غضب باطن کو نور معنی سے خالی کر دینا ہے اگر نعوذ باللہ
 عند واقع ہو یا کوئی ایسا قصور واقع ہو جس سے کہ ورت قوی طاری ہو جائے
 اور نسبت کم ہو جائے یا ضعیف ہو جائے تو غسل کرے اگر قوت مراجع ہو و اشیا
 کر کے تو آب سرد سے غسل کرے کیونکہ اس سے صفائی بہت ہوتی ہے۔ ورنہ
 گرم پانی سے غسل کرے اور جامہ پاک پہنے اور مکان خالی میں دو رکعت نماز
 پڑھے اور چند بار دم باہر نکالے اور اپنے آپ کو خالی کرے اور بر طریق معبود

مشغول ہو جائے اور بظاہر بھی اپنے مرتبہ جامع کے آگے متضرع ہووے
 اور بالکل اس کی طرف متوجہ ہو جائے اور جائے کہ یہ حقیقت جامع مظہر جمیع
 ذات اور صفات حق ہے یہ نہ جائے کہ حق سبحانہ نے اس میں ہول کیا ہے۔ تعالیٰ
 اللہ عن ذالک بلکہ بمنزلہ مرآۃ ہے۔ جس میں صورت ظاہر ہے۔ پس فی الحقیقت یہ
 تضرع حق سبحانہ کی طرف راجع ہے جب کسی مہم میں مشغول ہو تو اپنے مرتبہ
 جامع کی طرف تضرع کر کے یہ دعا پڑھے اللہم کن وجہتی فی کل وجہتہ ومقصودی
 فی کل قصد ودعا بیتی فی کل سعی ولجائی وما ذی فی کل شدۃ ومہمی وویلی فی کل
 امر وتولنی تولى محمدہ وغیاثی فی کل حال بعد ذکر حق اور بعد تسمیہ حق سبحانہ کی طرف
 متوجہ اور حاضر ہو کر اس مہم میں دعا شروع کرے اور بعض حضرات نقشبندیہ کے
 توجہ شیخ اور بجائے نگہداشت صورت شیخ توجہ بصورت کتابے اور نگہداشت
 ہست رقیبہ لا الہ الا اللہ یا اسم مبارک اللہ فرماتے ہیں خواہ اس کو کسی محل خارج
 میں لکھ کر نظر حس اور خیال سے ملاحظہ کرے یا حوالی دل اور سینہ میں خیال کریں
 اس لئے کہ بعض امور کوئیہ کی طرف توجہ کرنے سے مقصود یہ ہے کہ فاطر متفرق دفع
 ہو جاویں اور دل کثرت صور کوئیہ سے فارغ ہو جائے یہاں تک کہ غلبہ وحدت میں
 کثرت محو ہو جائے اور طالب متوجہ کو سرحد نسبت غیب اور بخودی کی طرف کھینچے
 اور صورت جزوی متوجہ الہیہ نیز بالکلہ زائل ہو جاوے بیشک وہ امر متوجہ الہیہ
 حسب طرح ہو مقصود حاصل ہے۔ پس بیشک اس میں اور اس کے مطلوب میں کسی قسم
 کی مناسبت ضروری ہے اور اہل طریقت کہ منسوب اندلسطان ابوہم ادہم
 قدس اللہ روحہ ابتدا میں کسی محسوس کی طرف جیسے سنگ اور گلوخ وغیرہ متوجہ
 ہوتے ہیں اس طور پر کہ چشم ظاہری اسی پر رکھتے ہیں اور آنکھ نہیں جھپکتے تمام قوائے
 ظاہری اور باطنی سے اس کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ یہاں تک کہ خواطر بالکلہ
 منقطع ہو جاتی ہیں اور کیفیت نسبت بخودی وارد ہو جاتی ہے قال بعضہم قدس
 اللہ اسراہم اعلیٰ طریقہ توجہ کا یہ ہے کہ متوجہ حضرت حق سبحانہ کو مجرد از لباس حرف
 اور صورت عربی اور فارسی وغیرہ اپنے توجہ کی سمت ملاحظہ کرے اس طور پر کہ
 بلا بسات حوادث جسم اور جوہر اور عرض اس کے مزاحم نہ ہوں اگر بسبب قصور
 ایسا کر سکے کہ مطابق حدیث راہت ربی نورایتا حضرت حق سبحانہ کو برصفت لورنا
 قنایہ برابر بصیرت رکھے وقال بعض الکبراہم توجہات بھرت حق اکمل مراتب

حضور مع المطلوب المطلق یہ ہے کہ قوای حریزویہ ظاہرہ اور باطنیہ کو تصرفات مختلفہ سے
 معطل کر کے اور دل کو علم اور اعتقاد بلکہ کل ماسوائے مطلوب با حق سے فارغ
 کر کے حق سبحانہ کی طرف توجہ کرے اس طور پر کہ معلوم حق ہے۔ یعنی جیسے واقعہ
 میں ہے تمیزیہ اور تشبیہ سے مقصود نہیں مسوع اور منطوق نہیں بلکہ بوجہ
 مجمل مطلق ہیولانی صفت ہے جو قابل جمیع صور اور امور ہے جو حضرت با حق سے
 اس پر قابض ہیں۔ اور حق سبحانہ کو لفظ منقوت مستحسن اور مستنکر سے پاک
 سے پاک جلنے متوجہ کو واحد عزیمیہ اور جمعیہ اور اخلاص نام لازم ہے ہمیشہ
 یا اکثر اوقات اس حال پر مواہبت کرے مترد و فاطر اور شمتت حال نہ رہے
 یا اس طرح تعین کرے کہ کمال حق وہ ذات ہے جو تمام اوصاف پر مشتمل ہے اور
 حسن ظاہریوں یا پوشیدہ یا یقین کرے کہ کوئی عقل اور فکر اور وہم سر حق کو
 محیط نہیں۔ بلکہ حق سبحانہ فراتل ہے کل یوم ہونی شان اگر وہ چاہے تو ہر صورت
 عالم سے ظاہر ہو جائے اگر وہ چاہے تو سب سے منزہ ہو جائے اس کی طرف
 کسی صورت اور اسم اور سنی کو مضاف نہیں کر سکتے اگر وہ چاہے تو اس پر تمام
 اسما اور صفات کے احکام محمول ہوں باوجود اس کے ذات حق اس چیز سے جو
 اس کی عظمت شان کے لائق نہیں منزہ ہے ان صفات سے منزہ نہیں جو
 از روئے برہان اور عیان اس کی ذات کی طرف منسوب ہیں اگر کوئی وجود
 کو مبداء ناقنا ہی مراتب تجلیات حق ملاحظہ کرے اور اس امر کو علی الدوام برابر
 بصیرت رکھے پس واقع وجود مطلق اور وجود مقید کو دیکھے دونوں میں حقیقت
 وجود ایک ہے جانے اور اطلاق اور تقید کو حقیقت وجود و نسب اور اعتبارات
 سمجھے اور بیشک اس کو یہ ملاحظہ ذوق تمام اور حلاوت عظیم نکتے گا ان حضرات
 کے نزدیک ملاحظہ معنی اتحاد اور اتصال سے قبل سے ہے۔ پس اتحاد یہ ہے کہ
 سالک حق واحد مطلق کو شاہدہ کرے کہ جس سے ہر شے موجود ہے اس اعتبار
 سے کہ ہر شے اپنے نفس میں معدوم اور حق سے موجود ہے یہ نہیں کہ ہر شے کے
 واسطے ایک خاص وجود ہے۔ جس کے سبب سے وہ حق سے متحد ہے۔ کیونکہ
 یہ محال ہے اور اتصال یہ ہے کہ بندہ اپنے آپ کو وجود احدی سے غیر متصل ملاحظہ
 کرے۔ بسبب قطع نظر تقید وجود عین اپنے سے اپنی طرف کسی نسبت کی اضافت
 ذکرے۔ پس مد وجود اور نفس الرحمن علی الدوام ہے بدوں منقطع ہونے اس

جہت کے جس سے وہ موجود ہے

ہا غیب ہویت آمدائے حرف شناس و النفاس ترا بود براں حرف اساس

باش آنکہ ازال حرف در امید و ہراس حرفے گفتم شکر فگر داری پاس

شیخ ابوالحسنات نجم الدین کبریٰ قدس سرہ رسالہ فوائح الجہال میں فرماتے ہیں

کہ نفوس حیوانات پر جو ذکر جاری ہے النفاس ہر وہ حیوانات ہے کیونکہ دم

کے آنے جانے میں حرف ہا جو غیب ہویت کی طرف اشارہ ہے بولا جاتا ہے۔

وہ ارادہ کریں یا نہ کریں اور اسم مبارک اللہ میں بھی حرف ہا ہے اور الف

لام واسطے تعریف کے ہے مبالغہ تعریف کے واسطے لام شد کیا گیا ہے

اور طالب ہوشمند نسبت حق سے اس طرح آگاہ ہوگا وکتب تلمذ حرف ہا

ہویت حق کا ملاحظہ کرے دم کے آنے جانے سے واقف ہوتا کہ نسبت حضور

مع اللہ میں فتور واقع نہ ہو۔ یہاں تک کہ اس مقام تک پہنچ جائے کہ بے تکلف

نگہداشت یہ نسبت غیب اس کے دل میں حاضر ہے اور تکلف سے اس

نسبت کو دل سے دور نہ کر سکے اور دوام التجا بصفات انکسار اور افتخار

بجناب حق سبحانہ بہت قوی سبب ہے اور اس نسبت کے دوام میں حق سبحانہ

سے بوصف نیاز اس صفت کا بقا طلب کرے اگر تمام عمر اس نسبت کی نگہداشت

میں کوشش کرے تاہم بھی اس نسبت کا حق ادا نہ ہوگا عزیزم لایقہ سے دینے

اسی نسبت کی شان میں ہے

خوش آنکہ دولت نہ ذکر پڑے نور شود در پر توہ اس نفس تو مقہور شود

اندیشہ کثرت زبیاں دور شود ذاکر ہمہ ذکر و ذکر مذکور شود

سر ذکر اور ترقی ہر اتب ذکر یہ ہے کہ حقیقت مناسبت جو عبد اور رب

میں ہے اور احکام خلقی اور خواص امکاتی سے معزز اور مجرب ہے۔ زندہ

ہو جاتا ہے یہ علت حاصل نہیں ہوتی تا وقت تعلقات ظاہر اور باطن کو قطع

نہ کرے اور تمام ارتباط سے دل کو فارغ نہ کرے جو بعد اتحاد انسان اور

دیگر اشیا حاصل ہے۔ سالک ان کو جانتا ہو یا نہ جانتا ہو۔ پس طالب سالک

پر لازم ہے کہ اس چیز سے رجوع کرے جس میں وہ مشغول ہے اس طور پر

کہ بواسطہ انقطاع اور انفراد تدریجاً صورت کثرت سے مفارقت اختیار کرے

تاکہ اس میں اور حق میں مناسبت فی الجملہ حاصل ہو جائے۔ بعد ازاں بجانب حق

ہو اور کوئی ذکر اپنے آپ پر لازم کرے اور ذکر ایک اعتبار سے کوئی اور ایک اعتبار
 سے ربانی ہے از روئے لفظ اور نطق کوئی ہے اور از روئے مدلول ربانی بلکہ
 رب ہے۔ پس ذکر حق اور خلق میں برزخ ہے اور ذکر کے سبب سے ایک قسم
 کی مناسبت حاصل ہوتی ہے اور مشائخ طریقت نے مسجد اذکار ذکر لالہ
 الا اللہ اختیار کیا ہے حدیث میں افضل الذکر لالہ الا اللہ وارد ہے۔ یہ ذکر نفی
 اور اثبات سے مرکب ہے۔ درحقیقت کلمہ طیب حق سبحانہ کی طرف راجع ہے۔
 حجب سالکین نتیجہ لیمان ہے اور حقیقت حجاب دل میں انتفاس صور کوئی ہے
 اس انتفاس میں مطابق العالجتہ بالاضداد نفی حق اور اثبات غیر ہے اور کلمہ
 توحید میں ماسوا حق کے نفی اور حق سبحانہ کا اثبات ہے۔ جیتک معنی کلمہ طیب
 پر مداومت اور ملازمت نہ کی جائے شرک خفی سے نجات نہ ہوگی۔ پس ذکر
 جب زبان سے یہ کلمہ کہے تو زبان کو دل سے موافق کرے اور بجانب نفی وجود
 جمیع محدثات کو بنظر فنا مطالع کرے اور بہ طرف اثبات وجود قدیم حق کو تعین
 بقا مشاہدہ کرے تاکہ بواسطہ تکرار کلمہ طیب صورت توحید دل میں قرار پکڑے
 اور ذکر دل کی صفت لازم ہو جائے اور وقت ذکر لسانی ذکر قلبی میں فتور اور
 قصور واقع نہ ہو اور صورت توحید یعنی معنی ذکر وجہ ظاہر دل سے محو ہو
 جائے اور حقیقت توحید وجہ باطن دل میں مثبت ہو جائے درحقیقت
 ذکر دل میں نتیجہ ہر ہو جائے اور حقیقت ذکر جو ہر دل سے مستعد ہو جائے
 اور ذکر ذکر میں اور ذکر نہ کو میں فانی ہو جائے حضرت خواجہ قدس سرہ
 فرماتے ہیں کہ جو کچھ دیکھا اور سنا اور جانا سب غیر اور حجاب ہے حقیقت
 لائے ان کی نفی کرے اور نفی خواطر جو شرہ اعظم سلوک ہے کامل طور پر دستبر
 نہیں ہو سکتے جیتک وجود سالک میں عدم کا تصرف نہ ہو اس لئے کہ جذبہ
 الہی کا اثر اور نتیجہ تصرف عدم ہے اور توقف قلبی اس لئے ہے کہ اثر جذبہ
 الہی کا مطالعہ کیا جائے اور اثر جذبہ الہی دل میں قرار پکڑے اور ذکر قلبی
 میں رعایت عدد واسطے جمع خواطر متفرق ہے اور ذکر قلبی میں جب عدد
 اکیس سے زیادہ ہو جائیں اور کوئی اثر ظاہر نہ ہو تو بیجا صلی عمل کی دلیل ہے
 ذکر کا اثر یہ ہے کہ نفی کے وقت وجود بشری منتفی ہو جائے اور اثبات کے وقت
 آثار تصرفات جذبات الہیہ سے کوئی اثر ظاہر ہو اور توقف ربانی یہ ہے کہ سالک

اپنے احوال پر واقف ہو اور ہر زمانہ میں اپنی صفت اور حالت معلوم کرے
 کہ موجب شکر ہے یا موجب غم اور فرمائی ہے کہ وقت ذکر دم کو روکنا سبب
 اٹار لطیف ہے اور مقید شرح صدر ہے اور اطمینان دل ہے۔ نفی خواطر میں
 مدد دینا ہے اور عادت بازداشت نفس بسبب وجدان علاوت عظیمہ اور
 ذکر اور بہت سے فائدے ہیں اور حضرت خواجہ قدس سرہ کے نزدیک ذکر
 کے وقت دم کا روکنا لازم نہیں۔ جیسے رعایت عددان کے نزدیک لازم
 نہیں لیکن وقوف قلبی دم کا روکنا ضروری جانتے ہیں اس لئے کہ خلاصہ
 مقصود ذکر وقوف قلبی میں ہے۔ یاد کرد اور بازگشت اور نگاہ داشت
 اور یاد داشت یہ سب حضرات خواجگان کی اصلاحات ہیں یاد کرد سے
 مراد ذکر لسانی یا ذکر قلبی ہے اور بازگشت یہ ہے کہ ذکر ہر بار زبان
 دل سے ذکر کرے اور سوائے سے فارغ ہونا کہ اس کا ذکر خالص رہے
 ہر خطرہ نیک اور بد کو یہ کلمہ بازگشت فروغ کندہ ہے۔ تو ہی ہے اور
 قری رضا ہے اس واسطے کہ کہتا ہے میرا مقصود خدا ہے ہے اس کے
 بعد اسی زبان سے کلمہ طیب کہتا ہے۔ اور نگہ داشت مراد فاطمہ ہے
 ایک دم میں کلمہ طیب چند بار کہے تاکہ اس کا دل کلمہ کے سوائے کسی اور طرف
 نہ جائے۔ ان سب سے مقصود یاد داشت ہے اور یاد داشت سے مراد
 مشاہدہ ہے اور فانی ہونا علی الحقیقت ذکر خفیہ میں ہے اور ذکر لسانی اور
 ذکر قلبی بمنزلہ الف با ہے تاکہ پڑھنے کا ملکہ حاصل ہو اگر عاذق ہو اور طلب
 میں صادق استعداد ہو تو ممکن ہے کہ خدم اول میں استاد اس کو پڑھنے
 والا بنا دے اور مرتبہ یاد داشت تک پہنچا دے اور تعلم الف با کی زحمت
 سے چھوٹ جائے اغلب طالبین وہ ہیں جن کو قبل ذکر لسانی اور قلبی مرتبہ
 یاد داشت کی طرف دلالت کرنا بمنزلہ اس شخص کے ہے کہ جس کے پر وبال نہ ہوں
 اور اس کو تکلیف دی جائے کہ اگر باہم پر آؤں

ماہ پرے پریم سوئے فلک	زانکہ عرشیت اصل جو ہر ما
زہر وارد حوادث قلبے	کہ بگرد و بگرد لشکر ما
درہائے ہو پذیرد روح	از دم عشق روح پرور ما
قطب اکبر کہ مرشد حق بود	چیزیکہ زحق زقید آن مطلق بود

کے کردہ تمام وادی تفرقہ را دریکہ بحر جمع مستغرق بود
 مولانا محمد و مناسعد الدین کاشغری قدس سرہ یحب الناس بعض اجل
 اصحاب اور اعز احباب کلمہ چند تحریر فرماتے ہیں جس کے سبب وہ ذکر اور توجہ
 میں مشغول رہیں۔ اب ان کلمات کو برسیل میں اور استر شاہ لکھ کر رسا
 ہذا تمام کیا جاتا ہے۔ وہ یہ ہے بسم اللہ الرحمن الرحیم بنائی طریق مشغولے
 عزیزان۔ ہوش دردم۔ اور خلوت در انجمن ہے۔ ہوش دردم یہ ہے کہ جو دم
 باہر آوے از سر حضور ہو غفلت نہ ہو۔ طریق مشغولی یہ ہے کہ کلمہ طیبہ لا الہ
 الا اللہ محمد رسول اللہ پورا ہے اس طور پر کہ زبان کوتالیو سے لگائے اور دم
 کو بند کرے۔ جس قدر ممکن ہو قلب صنوبری کی طرف متوجہ ہوتا کہ ذکر دل
 سے جاری ہو معذہ سے نہ ہو اس توجہ کو ضروری جانے ہر ذکر کے بعد اس
 معنی کی رعایت کرے کہ خداوند اتو ہی میرا مقصود ہے اور تیری رضا مطلوب
 ہے اس مشغول کو ہر حال میں آتے جاتے کھاتے پیتے اور وضو کرتے ہوئے نگاہ
 رکھے اور بعض اس امر کو زیادہ کرتے ہیں کہ ایک سر الف کو از سر ناف اعتبار
 کرے اور کرے لا کو پستان راست پر اور ایک سر لا کو قلب صنوبری پر اور الہ
 کو متصل کرے لا جو پستان راست پر واقع ہے اور الا اللہ محمد رسول اللہ متصل
 قلب صنوبری اعتبار کرے اس شکل کو اس کیفیت سے نگاہ رکھے ہر طریق مذکور
 ذکر میں مشغول ہو واللہ اعلم طریق توجہ یہ ہے کہ اپنے دل کو جناب حق سبحانہ
 میں حاضر کریں اور حق سبحانہ کو لباس حرف اور صورت عربی اور فارسی وغیرہ
 اور تمام جہات سے محروم جانے اپنے دل کو قلب صنوبری میں تصور کرے مقصود
 مجرد جہات سے وہی جگہ ہے۔ و محن اقرب الیہ من جبل الوریہ

اسے کمان از تیر ہا پر ساختہ صید نزدیکت تو دور انداخت
 ہر کہ دور انداز تر او دور تر از چنیں صید است او ہجور تر
 لیکن بسبب ضعف بصیرت اس کے دریافت کامل طور پر غیر ممکن
 ہے۔ ہاں تدریجاً یہ معنی حاصل ہوں گے اور نظر بصیرت میں اس کے مساوی
 کوئی شے نہ رہے گی۔ اگر اپنے آپ کو تعبیر کرنا چاہے گا تو ذکر کے گاہ جیسے
 کوئی شخص غرق دریا ہے اس کی نگاہ سولے دریا کے کسی اور شے پر نہ پڑے گی
 اور تدریجاً اشیاء اس کو نظر آویں گی لیکن شیخ ضعیف ہے جو دور دور سے

دیکھا جاتا ہے۔ اور شخص کے باطن کو مشغول نہیں کر سکتا۔ لیکن اس توجہ مذکور میں
 یہ معنی اسم اللہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس اسم ذات کو اپنے دل پر تازہ کرتا ہے
 اور اس معنی کا مراقب ہوتا ہے۔ جیسے کوئی کسی چیز پر آنکھ رکھتا ہے اور دیکھتا
 ہے۔ مگر سمجھ نہیں سکتا واللہ اعلم بالصواب اور حضرت مخدومی قدس سرہ نے
 ذیل کلمات دو بیت منوی مطابق حال تحریر فرمائے تھے سے

حرف درویشاں بدزد و مرد دواں	نابخواند بر سبیلے ز اں فصول
کار مرداں روشنی و گرمی است	کار دونان حیلہ و بے شرمی است
رباعی در فاترہ سے	
جامی کہ ز مرد خانقاہ است زویر	لے باخبر از فقہ نہ آگاہ از سیر
ہم فاتح ہم فاترہ اش جلد توی	فاتح بالخیر رب و الختم بالخیر

ترجمہ رواج مولانا یعقوب فی کبریٰ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ط
 یا شیخ عبد القادر شیعاً لله

لک الحمد کا الٰہی تقول و خیر الٰہی تقول و کیف و لا تقول لایق بشارتک المتعال
 عن ان یدرکہ العقول اے خداوند پاک گو جنس حمد اور ثنا تیری ذات اور
 صفات سے مخصوص ہے۔ اور استحقاق شکر اور سپاس تیری نعم اور عطیات
 میں منحصر ہے۔ لیکن تیرے سوائے تیری حمد کا حقہ کوئی ادا نہیں کر سکتا اور نہ
 تیرے سوائے تیری نعمتوں کا کوئی شکر یہ ادا کر سکتا ہے۔ جو تیری نعمتوں کو فانی
 ہو

ہر چند کہ غیر تو بنوا ہم ستود	لب جز بہ ثنائے نخواستیم کشود
لیکن ز ثنا و حمد مخلوق چه سود	غیر حمد تو لایق تو نتواند بود
اے ہر دو جہاں غرق بھر نعمت	در ہر نفس زیادہ لطف و کرمت

ہر دم پیہم شکر تو گوئیم ولے ہرگز نہ رسد باکرم و ہم بدست
 اس لئے کہ جب ہم کہنے ذات اور صفات حق سبحانہ کو اصلاً نہیں جان سکتے
 تو اس کی ذات اور صفات کی حمد کا حق ہم کس طرح ادا کر سکیں گے
 اسے آنکہ زکینہ تو نشان نتوان گفت شکر کرمت بصد زبان نتوان گفت
 چوں کہ نہ صفات و ذات تو نتوان یافت حمدیکہ بود لائق آن نتوان گفت
 لغائی الہی جو آثار اسما اور صفات غیر متناہی ہیں۔ اور اسی سے خارج
 ہیں علم متناہی انسانی اور عقل ناقص اور امکانی اس کی نعمتوں کا شکر یہ
 کیسے ادا کر سکتی ہے

آلای الہی کہ زہد افرون است آثار صفات حضرت بیچون است
 ممکن نہ بود کہ عقل محدود آئید بیرون ز عشق آنچہ زہد بیرون است
 حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم افصح العرب ہیں مگر حمد اور ثنا اور تعداد
 لغائی الہی میں عجز کے مقہر ہیں

ہر چند سخن در سے بر دو کوئی مقال باشد بفضاحت سخنش آب زلال
 خود را بہ ثناء حق اگر داند لال دائم کہ فصلش رسیدہ بہ کمال
 اگر کوئی عارف چہار قرب سے خصوصاً قرب ثانی سے جس کی طرف حدیث
 ان اللہ قال علی لسان عبدہ سمع اللہ من حمدہ یا قرب چہارم سے جس کی طرف
 آیت کریمہ و عارمیت اذ رمیت ولكن اللہ رمی مشیر ہے مستحق ہو کر حمد اور
 ثناء الہی کی کما ینبغی ادائیگی کرے تو صفت تکلم متکلم حقیقی الہی ہے جو اپنی ذات
 اور صفات نامحدود اور لغائے غیر محدود کو علم ذاتی ظم یزلی سے جانتا ہے
 اور عارف کی زبان بدیع البیان اور لسان معجز نشان سے متجلی ہے۔ یہی وجہ
 ہے کہ بیان کمالات حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم غیر ممکن ہے

آن شاہ پیغمبران کہ آمد ہمہ حال متبعیت اوشیوہ اصحاب کمال
 شرح ہمہ اوصاف و کمال مقال نے فرضی مجال بلکہ فرضی است مجال
 صلی اللہ علیہ و علی آلہ واریتی علیہم و آلہم و سلم و احوالہ بسبب اختلاف حالات اور

تفاوت اوقات کبھی آپ مقام مذکور میں متمکن ہوئے اور لک الحمد کما ینبغی
 بجلال و جہک و بعظیم سلطان ک فرمایا اور کبھی بجز رب زدنی نیک تاثیر میں
 غوط لگا کر لا اعصی ثناء علیک اور لک الحمد کا الذی تقول فرمایا

گاہے ز نشاط صحت روح افزاء عاشق بہ صفات بار خود نغمہ سرا
گاہے بہ جمالش متعمر ماندہ رز غایت حیرتس زبان ناگویا
لفظ حمد جیسے مصدر معلوم ہے ایسے ہی مصدر مجہول بھی ہے مگر چونکہ مجہول
معلوم کی فرع ہے اس لئے حمد کا مصدر معلوم ہونا بہتر ہے۔ پس چونکہ حضرت
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم باعتبار بشریت ادائیگی حمد الہی کما حقہ سے عاجز ہیں اس
لئے آپ نے لک الحمد فرمایا تاکہ یہ جملہ اس امر پر دلالت کرے کہ حق سبحان آپ
ہی اپنا حامد ہے۔ بلکہ لفظ حمد میں چونکہ معلوم اور مجہول دونوں کا احتمال ہے
پس اس سے یہ ثابت ہوگا کہ حامد اور محمود وہی حق سبحانہ ہے۔

اے آنکہ بہر دو کون موجود توئے درہرہ نظر کنیم مشہود توئے
غیر تو کسی حمد تو نتواند بہ گفت یعنی بہ جہاں حامد و محمود توئے
مناجات رب اعف و ارحم و اهدنی السبیل الاقوہم اے خداوند کمال و سعادت
رحمت علت سے عبا رجوم اور معصیت اس خاکسار کو طہلت کو قطرات
سحاب عفو اور مغفرت سے بچھلا اور اس خود پرست کی ہستی اور ظلمت گناہ
کو پر توہ انور ہستی میں مستور اور مقہور کر اور مجھے محویت وجود حقیقت میں
وہ توفیق عطا کر کہ مجھے ان لوگوں پر غلبہ ہو جو وجود موسوم نمود بے بود
میں محو ہیں اور کثرت تعینات اور محب تعینات کثرت کو چہرہ حقیقی وحدت
اور جمال وحدت حقیقت پر میری چشم بصیرت کے واسطے پردہ نہ ڈال اس
سرکشتہ تیرہ جہل اور عمیان کو اقوہم طریق وصول بفضائے کشف اور عیان
اور اسہل سبیل نجات از تنگنائے نطق اور بیان دکھلا مرا تا حقیقت اس
نامراد سے رنگ رنگ ماہہ الاتیاز کو مصقل ماہہ الاتیاز سے دور اور صاف کرے
یارب گنہم گرچہ ز حد بیرون است لطف و کرمت از گنہم افز و نشت
چوں حال مرا تو بہ ز من سے دانے من خود و گنہم بیان کہ عالم چو نشت
یارب گنہم زیادہ از حد و عداست ہر یک گنہم بزشتی افزوں کصد است
لیکن گنہم عظیم ہستی خود است بدتر بود این گناہ از سرچہ بہ است
یارب گنہم عفو نمائے و شود بر من در مغفرت کشائے و شود
گر رنگ وجود وہی و ظلمائے از آئینہ دلم زدائی و شود
یارب ہر مشککات اسانم کن آگاہ ز دقیقائے ایمانم کن

حقا کہ مرالاف مسلمان نیست من گبر و جو دم تو مسلمانم کن
 تمہید یہ مجال مسیروایح سنن لواح پر مشتمل ہے اس کے چند رایجہ ہیں
 جو سبب مغلوب نسیم عنبر شمیم ان لم یکم فی ایام دہر کم نفحات الافتعیر صواب
 حدائق حقایق قدسیہ اور ریاض معارف انسیہ سے چل کر دماغ جان اصحاب
 ذوق اور وجدان اور مشام اصحاب کشف اور عیان میں پہنچے سے
 از گلشن جان رایجہ آمدہ است و ز باغ جنان رایجہ آمدہ است
 گر نیست مرارہ بہ گلزار وصال این بس کہ مرارہ آیدہ است
 مامول گوشہ نشین زانیہ مسکنت و فقیری یعقوب صر فی بن جن کشمیری
 عفی عنہا عرض کرتا ہے کہ گو یہ فقیر اس امر کے لائق نہیں کہ اسرار حقیقت
 توحید جو الفاس نفسیہ اصحاب مواجید سے مستفاد ہیں ظاہر کر کے
 اور واردات سینہ غیب کو جو مواہب لدنیہ لاریبہ سے مستفاد ہیں
 بیان کرے۔ لیکن بنا بر استبدائے قواہج جذبات سبحانیہ جو مصحوب
 روایح افاضات ہمدانیہ تمہار مغلوب الحال اور سلوب الاختیار ہو کر
 اس بیان میں دلیری کے ناظرین اس مفقود الشعور پر بمقتضائی المغلوب
 معذور زبان طعن اور ملامت دراز نہ کریں سے

مجنونم ز ہوش و خرد بیگانہ	باشد سخنا نم ہمہ مجذوبانہ
آنکس کہ سخن دان بود و فرزاد	عیبی نہ کند بر سخن دیوانہ
ہر چند کہ نیستم ز صاحب خردان	نادان بداند لیشم بدتر ز بدان
از دانش اگر سخن کتم عیب بدان	زیرا کہ منم بندہ شاہ ہمدان
ایں بندہ کہ موصوف لصد نادانیت	گر گفت نکانے کہ ہمہ وجدانیت
ہست این ہمہ ز باطن شاہ ہمدان	شاہ ہمدان کہ علی ثانی است
ہر چند خسیم بلکہ کمتر ز خسیم	بے دست رس فقیر و بیج کسیم
چوں نسبت بندگی با ایشان داریم	امید کہ عارفیست بجائے رسیم

رایحان مع الذین التقوا والذین ہم محسنون یعنی بلیک اللہ متقین اور محسنین
 کے ساتھ ہے اسم اللہ جو جامع جمیع اسما اور صفات حضرت صمدیتہ
 ہے۔ اس آیتہ کریمہ میں اسم اللہ کا کلمہ مع سے ذکر کرنا اس پر مشعر ہے

کہ ظہورِ جامعیت صاحبانِ معصیت سے ہے۔ چونکہ یہ مظہریت متقین اور
محنین سے خاص ہے۔ اس لئے اتقاء اور احسان کمال نوعِ انسانی
ہے۔ اور اتقاء یہ ہے کہ جو کچھ عداوتِ مرضی حق ہو اس سے پرہیز کیا
جاوے بلکہ جمیع ماسوائے حق سے مجتنب ہو کر حق سبحانہ کی طرف
رجوع کیا جاوے۔

دندانِ طمع چہ سے کنی تیز ایدل از دایہ نفس شوم بگریزای دل
در دامن یار خود در آویز ایدل از ہر چہ جزا و بود پرہیز لک دل
اصحاب کشف اور شہود کے نزدیک واضح ہے کہ اتقاء کے معنی
پر وہ ہے۔ پس متقی وہ ہے۔ جو حق کو اپنا وقایہ اور اپنے آپ کو
حق کا وقایہ معلوم کرے۔ حق سبحانہ کا بندہ کے واسطے وقایہ ہونا
چند طور پر ہے۔ منجملہ ان کے یہ ہے کہ جب کوئی سعادت مند بصدق
نیت اور قلوب طوہیت کفی باللہ و کیلا پر بھروسہ کر کے اور افروض
امری الی اللہ پر عمل کر کے آپس کو اور اپنے تمام کاموں کو حق سبحانہ
کی طرف سپرد کرے۔ لطف الہی اس کا نگہبان ہو کر اور کرم نامتناہی
اس کی حفاظت ہو کر اس کو اپنے حصن حصین میں لاتا ہے۔ خدا تعالیٰ
فرماتا ہے۔ ومن یتوکل علی اللہ فہو حسبہ

باہرِ خس و خار سے با امید منیشین وز باغ توکل تو گل عیش بچین
رند سے کہ فراغت دو عالم خواہد باید کہ توکل بود اور آئین
تا چند بدر ہائے غلاب توکل و بوی مطلوب و مراد خود ازین خلق مجوی
در گنج قناعت ز ہمہ بگستہ بنشین و توکل علی اللہ بگوئے
الٰہی توکل بر کرم عظیم زبانی اور تخصن بخصن سبحانی گو تمام امور
میں ضروری ہے۔ لیکن مضرت آفت ہستی اور اندازِ بلائی خود
پرستے سے محفوظ ہونے کے لئے حق سبحانہ کو ملجا اور ماوائے
یقین کرنا سب سے ضروری ہے۔ اس لئے کہ بدون اعتقادِ اصل
المنین حفظِ خداوندی اور سوائی تمکنا عرۃ الیقین عن الٰہی ہستی
موہومی سے نجات دشوار ہے۔ اور قطعِ مراحل وجود موہوم اور
طرہ منازل بود معدوم میں مرکب مجاہدہ انسانی بجز تالیانہ زبانی

بیگار ہے۔ اسی واسطے فرماتے ہیں۔ جذبہ من جذبات الحق لزازری
 عمل الثقلین یعنی جذبات حق کا ایک جذبہ عمل ثقلین سے بہتر ہے۔
 دل گرچہ بوصول بائیل است اکھرنی بے لطف حبیت مشکل است اکھرنی
 از جانب او گر نباشد کششے از کوشش ناچہ حاصل است اکھرنی
 اسے آنکہ روی بزور خود راہ شہود معلوم کہ زورت چہ قدر خواہد بود
 گر باد یہ باقطع کنی در ہمہ عمر بے بد روقہ عنایت دوست چہ سود
 گر سالک راہ عشق عمر کند و در یک میل بسا لہاش آخر نشود
 وز تو سن جذبہ اش بود مرکب راہ در ہر قدم ہزار فرسنگ رود
 اور نیز جب صادق کا سینہ بے کینہ محزن جو اسرار و لائیت ہو جاوے
 امید ہے کہ لطف رحمانی مضرت لصوص و ساوس شیطانی اور صادق
 ہو جس نفسانی سے اس کو محفوظ رکھے گا۔ بلکہ غیرت سبحانی بہقتضائی
 انا غیر واللہ غیر منی نامحرموں کو اس کے حال پر مطلع نہ ہونے دے گی
 جیسے حدیث میں ہے اولیائی تحت قبای لا یعرفہم غیرا سے
 ہر دل کہ درو جو اسرار است کنجی است کہ محزن در شہوار است
 امید کہ در حفظ الہی باشد ز آسیب ہوا کہ وزو کی عیار است
 رندے کہ ز جام وصل میخوار بود محرم بحریم صحبت یار بود
 نبود عجب از وقایہ غیرت حق از آفت شہولش نگہدار بود
 اور نیز بندہ اسمائی لطیفہ کو اسماقریب سے اپنا وقایہ بناوے۔ جیسے

حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں۔ اللہم انی دعوت بلطفک من سختک
 اور ایک روایت میں ہے اللہم انی اعوذ بک منک سے
 یا رب من اگر بارگناہ آوردم یا کوہ گنہ روئی چو گاہ آوردم
 خبر لطف تو ام پناہ از قہر تو نیت یعنی ز تو ہم پناہ بتو آوردم
 اور نیز جب بندہ توحید افعالی سے مشرب ہوتا ہے اس کے تمام
 افعال افعال حق میں فانی ہو جاتے ہیں۔ جتنے افعال اس سے صادر
 ہوں گے۔ تمام کو حق سبب کی طرف منسوب کرے گا۔ اپنی طرف
 منسوب نہ کرے گا۔ جیسے فرماتے ہیں۔ التوحید اسقاط الاضافات
 پس کرم حق سبب انہ نسبت ہیں اس کا وقایہ ہو جاتا ہے۔ اور لطف

الہی اس آسیب سے اس کی حفاظت کرتا ہے۔ سہ
 ای کردہ بخود نسبت افعال و صفات
 توحید کے کہ عارفان فرمودند
 بر مسند توحید چہ پان باشد جات
 کردند باسقاط اضافات اثبات
 اور نیز بندہ جب بمقتضای کنت سمو صفات الہیہ سے متلبس ہوتا ہے
 تو بحکم فی یسمع صفات کاملہ حقیقت اوصاف ناقصہ بشریت سے اس کا
 وقایہ ہو جاتے ہیں سہ

خوش آنکہ رسد بسر کیتائے تو
 پنهائے خود بہ بند پیدائے تو
 دانائے او بود بدانائے تو
 بہ بینائے او نیز بہ بینائے تو
 اور نیز جب بندے کی ذات بعد طے مراتب تنزلات عروج کر کے
 ذات حق میں مندرج ہو جاتی ہے۔ تو حقیقت حق حقیقت عبد کا
 وقایہ ہو جاتی ہے۔ جیسے کٹھنی وقایہ شجرہ ہے سہ

خواہی کہ بود کمال اندر تقوی
 بر صدر صف متقیان سازی جا
 پر ہیز کن از غیر خدا یعنی باش
 باقی بخدا و فانی از غیر خدا
 ای ساختہ منزل بسر کوئی فنا
 پاک آمدہ لوح دلت از نقش سوا
 چوں ذات تو در ذات خدا گشت پنا
 پس ذات ترا و قایہ شد ذات خدا
 اور عبد کا حق سبحانہ کی واسطے وقایہ ہونا دو طور پر ہے اول گو خیر
 اور بشر حق سبحانہ کی طرف سے ہے مگر بر عایت قانون ادب حق سبحانہ
 کی طرف نسبت سیئات محض ہے۔ جیسے حق سبحانہ فرماتا ہے ما اصابک
 من حسنۃ من اللہ و ما اصابک من سیتۃ من نفاک یعنی تم کو ایسی اللہ کی
 طرف سے پہنچتی ہے۔ اور بدی تمہاری طرف سے ہے اور حضرت
 خلیل علیہ السلام نے بیان کیا اذ امر صنت فہو بشفیقین۔ یعنی میں بیمار
 ہوتا ہوں تو حق سبحانہ مجھے شفا عطا کرتا ہے یہ نہیں کہا کہ مجھے
 حق سبحانہ بیمار کرتا ہے اور خضر علیہ السلام نے کشتی کو عیب دار
 کرتی ہیں۔ اس طرح بیان کیا اور دینا ان اعیبہا یعنی میں نے کشتی
 کو عیب دار کرنے کا ارادہ کیا اور تیمول کی دیوار مرمت کرنی میں اس
 طرح بیان کیا فاراد ربک یعنی تیرے رب نے چاہا کہ وہ بلوغت کو پہنچ کر
 اپنا خزانہ نکال لیں پس بندہ جب سیئات کو اپنی طرف منسوب کرتا ہے

تو حق سبحانہ کو اس نسبت سے محفوظ رکھتا ہے۔ تاکہ حق سبحانہ نسبت سیئات سے محفوظ رکھتا ہے تاکہ حق سبحانہ نسبت سیئات سے محفوظ رہے۔
 باللہ کہ سزاؤں قصور دین است ادب تھا کہ در پھر یقین است ادب
 امرے کہ بود بہ مکن است ادب حق استناد و نمود کن کہ ہیں است ادب
 دوم جب مطلق اوج اطلاق سے حسیط تقید کی طرف متزل ہوا
 اور صور مقیدات اور متعینات سے متجلی ہوا تو یہ تقید اور تعین وجہ
 باقی کا نقاب ہو۔ اور جمال ذاتی کا حجاب ہو گیا۔ اگر یہ حجاب اور نقاب
 نہ ہوتا تو عینیت عالم بحق من حیث الوجود سے کسی عاقل کو انکار نہ ہوتا۔
 یہ نقاب تعین اور حجاب تقید لوٹ ادراک عوام کا الانعام اور ناس
 سناسی سے حق سبحانہ کا پر وہ ہے تاکہ الالیش نظر ناقص البصار دامن
 کمال قدس اور قدس کمال حق سبحانہ تک نہ پہنچے سے

تو عین جہاں بچشم صاحب نظراں غیر تو جہاں باعتقاد و گران
 گویا کہ جہاں وقایہ گشت ترا ز الالیش نظارہ ناقص بصراں
 مطلق کہ برہئے اور قید است نقاب شد محتجب از دیدہ اصحاب نقاب
 ہر گز کہ حجاب را بہ بیند نہ آب آن لخطہ برد وقایہ آب حباب

حضرت بایزید بسطامی قدس سرہ نے جب آیت یوم نحشر المتقین
 الی الرحمن و فذا کو سنا تعجب کیا معلوم ہوتا ہے۔ کہ آپ کا تعجب اسی
 معنی متقی پر مبنی ہے۔ جس کا بیان اوپر ہو چکا ہے۔ یا باعتبار دوسرے
 معنی کے ہوگا۔ جو تفسیر آیت میں بیان کیا گیا ہے مروی ہے کہ حضرت
 بایزید قدس سرہ نے کسی قاری سے اس آیت کو سنا۔ تو آپ اس قدر
 روئے کہ آپ کے آنسو منبر کو لگی۔ بلکہ یہ بھی مروی ہے کہ آپ کی آنکھوں
 سے خون اڑ کر منبر کو لگا گیا۔ اور چلائے اور کہتے تھے نہایت تعجب
 کی بات ہے کہ حق سبحانہ اپنے ہم نشینوں کو یکے جمع کرے گا۔

اے آنک توٹے ماہ عیش و طریم خوانند مرا سوئی تو در عجم
 چوں ہمدم و ہم نشین تو روز و شہم پس سوٹے کے میر و ہم و کرامی طلبم
 رایکہ احسان یہ ہے کہ لوازم بندگی سے غفلت نہ کی جاوے اور
 پوقت ادائے و ظالیف عبادت معبود حقیقی کو بچشم شہر و مشاہدہ کرے اگر

عابد کی چشم شہود نہ ہو تو یقین سے جانے کہ حق سبحانہ مجھے دیکھتا ہے اور
 ہر حال میں ہر جگہ میں وہ میرے ساتھ ہے۔ جیسے حضرت صلی اللہ علیہ
 وسلم فرماتے ہیں الاحسان ان تعبد اللہ کانک تراہ فان لم تکن تراہ
 فان یراک سے

صاحب نظر ہے کہ او خدا سے بیند النوار خدا اور ہمہ جا سے بیند
 گرنیت ترا چشم خدا میں ای صری میدان یہ یقین کہ او ترا سے بیند
 عبد کا یہ احسان رب کی طرف نہیں ہے۔ بلکہ اپنے نفس کی طرف
 ہے۔ حق سبحانہ اس سے بہت بلند ہے۔ اور ہو سکتا ہے کہ عبد کا
 احسان بہ نفس خود اس طرح ہو کہ حقیقت عبد بدول اعتبار غیر اور
 غیریت حقیقت حق میں مندرج ہے۔ اور بمقتضائی کمال اسمائے بعد
 اور مفارقت واقع ہوئی۔ پس لازم ہے کہ مطابق کما بدر کم تعودون
 محب مراتب تنزلات کو رفع کر کے اپنے وطن اصلی کی طرف جس کا
 بیان حب الوطن من الایمان ہے رجوع کر کے تاکہ شاید وحدت چہرہ
 غیبت سے نقاب اختفا اٹھا دے اور مطابق ان لفسک ہملاک حقا
 اپنے حقیقت کے عہدہ حق گذاری سے فارغ ہو جاوے سے

بایا کہ براہ طلبش بہ شتابے از ہر چہ جزا دستاروی دل بر تابی
 و رنج و صل قطرہ سان محوشوے احسان بہ خود این است اگر دریابی
 تمام بندوں کے حق میں بہتر احسان یہی ہے کہ مصقل تربیت اور
 ارشاد سے رنگ غبار بعد اور غیریت آئینہ حقیقت شخصے سے صاف
 کریں یہ مرتبہ عالی ان لوگوں کے نصیب ہے۔ جو معافی اور اوصاف
 اتقا سے جو او پر بیان ہوئی ہیں موصوف ہیں ورنہ ان لوگوں پر جو جہتی
 وہی اور ظلمانی میں مقید ہیں۔ پر لکہ النوار ہدایت عارفین ہرگز نہ کریگا سے
 تہستان قسمت راچہ سودا زر ہیر کامل کہ خضر از آب حیوان نشینے متا رسکن در را
 اسی واسطے حق سبحانہ نے آیت مذکورہ میں متقین کو محسنین پر مقدم

کیا ہے سے

گر مرشد کا لیے براہ مولے بایہ کہ طریقہ تر باشد تقوی سے
 تقوی کہ نداری و کنی ایس دعوی باللہ کہ بود دعوی تو بے معنی

یہ ایک معصیت حق سبحانہ بہ مخلوقات دو قسم ہے ایک معصیت حق سبحانہ کی طرف سے ہے یہ وجودی اور علمی ہے۔ اس طور پر کہ وجود مطلق حقیقت حق جمیع موجودات میں ساری ہے اور علم الہی ناقص ہی ہے ہر ذرہ ذرات کائنات کو شامل ہے۔ اور آیت رہو معکم اینا کنتم میں اسی معصیت کی طرف اشارہ ہے۔ اس معصیت میں چوٹی اور سلیمان علیہ السلام برابر ہیں۔ یعنی اس معصیت میں اشیا فیہ اور حسب مساوی ہیں سے

در صومعہ بازمرہ ابرار توئی در میکہہ با مردم میخوار توئی
 باخلوتیان و اہل بازار توئی یعنی ہمہ جا باہمہ کس یار توئی
 معصیت وجودی جس کو فیض خاص کہتے ہیں۔ جو بسبب موجودیت اشیا بہ وجود خدا ہے۔ اور علاقہ حق باشیا قبولیت ہے جس کی کیفیت معلوم نہیں ہے اور ادراک حقیقت معصیت سے فہم کبریٰ دین اور اہل عقل عظمائی اہل یقین قاصر ہے۔ مگر بعض محققین جن کو فی الجملہ اس معصیت پر اطلاع ہوئی ہے۔ بقدر استعداد اور قابلیت اس سر پر واقف ہوئے ہیں سے

ربطی کہ مرا بہ منت ای کان جمال در شرح و بیان آن بود ناظر لال
 دارم بتو نسبتی کہ کیفیت آن معلوم خورد شدن مجال است و مجال
 اس نسبت کی مثال کما حقہ عبارت میں نہیں آسکتی اگر اس کی تمثیل میں صورت اور آئینہ کو بیان کریں تو بعید نہیں سے

ای دوست ہزار بیشتر آئینہ است روئی تو پدیدار ز ہر آئینہ است
 صورت کہ در آئینہ ہوید گشتہ نئے متحد و نہ حال در آئینہ است

معصیت وہم بندہ کی طرف سے ہے اس معصیت میں تصدغیہ قلب از ادناس اکوان اور قطع تعلق از ہر دو جہان ضروری ہے۔ چنانچہ آیت ان اللہ مع الذین اتقوا والذین ہم محسنون اور حدیث میں من تقرب الی شہراً تقربت منہ ذراعاً ومن اتانی یسعی آیت ہر ولتہ . . . اس بیان کے شاہد ہے اسی معصیت

کے اعتبار سے خلائق میں تفاضل اور تفاوت ہے۔ اور یہ معصیت میسر

نہیں ہوتی ہاں وقتیکہ کثرت یافتہ ناسوتی اور لطائف ملکوتی سے باالکلیہ انقطاع
 نہ کیا جاوے سے

خلقی بہ ہوش در طلب دوست ^{نیت} تا پر توئی از رخس مگر خواہد تاقت
 ہر کس بجزیم وصل اوراہ نیافت راہ یافت کسی کہ از دو عالم روتاقت
 رایکہ عالم سے انقطاع جو موجب اتصال بحق ہے۔ جیسے مشہور

ہے الا انفصال ثم الاتصال اس سے مراد یہ ہے کہ طالب کو عالم سے مقصد
 ذاتی اور تعلق قلبی نہ رہے۔ اگر ممکن ہو تو عالم کو وسیلہ اتصال حق بناوے
 اس لئے کہ عالم جس کے لغوی معنی ما یعلم بالشیء ہیں کہ ماسوائی اللہ پر صراح
 میں اس کا اطلاق اس واسطے ہے کہ ماسوائی حق سبب معرفت حق ہے
 اہل ظواہر اثر سے موثر پر دلیل لاتی ہیں۔ چنانچہ ان کی کتابوں میں
 اس کا بیان ہے۔ صوفیہ کرام کے نزدیک دو مراتب ہیں مرتبہ اول
 ہر فرد افراد عالم سے کسی خاص اسم الہی کا مظہر ہے پس اجناس اور
 الذواع سے اسم کلیہ معلوم کئے جاتے ہیں یہاں تک کہ ان حیوانات کو
 معلوم کیا جاتا ہے۔ جو عوام کے نزدیک مستحضر ہیں۔ جیسے مکھی اور
 بچھر وغیرہ یہ تمام اسماء کوئی مظاہر اسماء الہی ہیں۔ بس انسان کامل
 جو جامع جمیع حقایق عالم اور صور حقایق عالم ہے عالم کلی ہے جس سے
 اسم اللہ جامع جمیع اسماء معلوم کیا جاتا ہے۔ ہر موجود اپنے اسی اسم
 کی علامت ہے۔ جس کا وہ مظہر ہے۔ بلکہ ہر فرد موجودات سے عالم
 کلی ہے۔ جس سے از روئے اجمال تمام اسماء معلوم کئے جاتے ہیں
 اس لئے کہ وہ اسم الہی کی علامت ہے۔ اور ہر اسم چونکہ ذات جامع
 جمیع اسماء پر مشتمل ہے۔ اس لئے وہ ضمن ذات میں تمام اسماء پر مشتمل
 ہے۔ پس تمام عوام اسماء الہی کی مظاہر اور مجاہے ہیں۔ بلکہ ضمن اسماء
 میں ذات الہی کے مجاہی اور مظاہر ہیں سے

ای آنکہ ورائی تو کسی نیست عیاں وین طرف کہ در عین ظہوری پنہاں

ذات تو را سمار تو را ظاہر گشتہ اسما ترا مظاہر افراد جہاں

مرتبہ دوم حضرات صوفیہ کرام عین الیقین سے معاینہ اور مشاہدہ

کر چکے ہیں۔ کہ عالم باعتبار وجود حق ہی ہے۔ عالم پر اطلاق غیر اور سوا

باعتبار تعین ہے۔ اور تعین امر نسبتی اضافی ہے۔ خارج میں لاشعہ ہے
 غیر تو دکل نہ لاری خار و نخس
 کہ غیر تو باشد و سوائے تو بود
 ہم صحبتی ہم رہے وہم نفسی
 معلوم شد آخر کہ در اقلیم وجود
 ہر جا کہ شنیدم بنی سیم بری نازک بدنی غمزہ زنی عشوگری
 چوں کردہ ام آبخامن ببدل گزری جزا تو دگری نبودہ جزا تو دگری
 غیر تو نہ فتان بود و کے مفتون ،
 مجنوں ز تو دیوانہ یلی است و کے
 کس نیست چو تو بہ خوبی و مجنوبی
 خلقی است براہ طلبت سرگرداں
 پس جس کا دیدہ بصیرت سرمہ مازاغ البصر سے روشن ہے۔ اور
 اور چشم دل نور فبصرک الیوم حدید سے منور ہے۔ صفحہ عالم کو آئینہ
 شہود حق جانے گا۔ اور اس آئینہ میں مشاہدہ جمال الہی۔ اور مطالعہ
 حسن نامتناہی کرے گا۔ جیسے حضرت علی کریم اللہ وجہ فرماتے ہیں۔
 ما رایت شیئا الا اور ایت اللہ فیہ اس مقام کو جمع الجمع کہتے ہیں سہ
 آئینہ رخسار تو شمس و قمر است
 ہر یک ز نکوئیان جهان آئیناست
 کر دم بہ تماشائی نکوبان ہوسی
 لیکن از ہمہ خوبان جلوہ کنان
 گر جانبستان و گلستان گنہ رم
 این دل شدہ راہرچہ در آید بنظر
 لیکن باعتبار مقام جمع تمام عالم مع افراد عین حق ہے اور بیواسطہ
 آئینہ پر توہ انوار حق ہے چون عارف پر چمکے گار۔ بلکہ زائی اور مری
 اور مرآة کو ایک ہی دیکھے گار۔ اور مزاحمت غیر اور تعینات سے
 فارغ ہو جاویگا سے
 گویند کہ در دیدہ ارباب شہود از آئینہ جہاں رخت جلوہ نمود

چوں غیر تو نیست هیچ چیزی نمود پس چست کہ آئینہ تو خواهد بود
 حشش کہ ز آئینہ عالم پیدا است در سرچہ نظر کنی از ان جلوہ نما است
 اما بہ حقیقت از بہی ہماوست رای کہ دمری چہ و مرآت کجا است
 رایجہ ادراک ذات بخت من حیث ہی محال ہے اور معرفت
 کہنہ حقیقت حق جیسے کہ وہ ہے وہم اور خیال سے برتر ہے انضباط
 اور انحصار اور عبارت سے باہر ہے۔ لیکن بوجہ اجمال اتنا کہہ
 سکتے ہیں کہ وہ ایک امر و رائی متعینات ہے اور جو کچھ متعین ہے
 اسی سے ظاہر ہے۔ ہاں باعتبار مراتب اسی کی طرف اشارہ کر
 سکتے ہیں۔ اور باعتبار نظر بظاہر اس کو عبارت میں لائے سکتے ہیں
 اور اک حقیقت کما ہے نتوان بیرون ز اشارت است و برتر ز بیان
 ہم اہل معارف و ہم اصحاب علوم در معرفت کہنہ الہی حیران
 از ذات کما ہے نتوان داد خبر کما ز اشارات و عبارت برتر
 لیکن چوں مراتب ظہور است اور انوار وی از مظاہر ادبہ نگر
 ظہور کے مراتب جز یہ بیشمار ہیں۔ اس لئے کہ تجلی حق کی نہایت نہیں
 ہے۔ مراتب کلی پانچ یا چھ ہیں۔ جن کو حضرات تعینات کہتے ہیں تعین
 اول جو غیب ہونیت ذات سے ظاہر ہوا ہے وحدت صرف ہے
 جو مفدا احدیت اور واحدیت ہے اور اصل جمیع قابلیتات ہے۔ یعنی
 جیسے بہ نسبت بطون اور غیوبیت اور ازلیت خود اور انتفائے
 اعتبارات از خود عین قابلیت ذات ہے۔ ایسے ہی بہ صفت ظہور
 اور ابدیت اور باعتبار اس ظہور کے جو نسب اور اعتبارات کو اولاً
 از روئے اجمال اور ثانیاً از روئے تفصیل متضمن ہے عین قابلیت
 ذات ہے۔

آں مہ کہ جامع کمالات آمد قابل بہ ہمہ صفات با الذات آمد
 یا اللہ کہ در ان ذات بدیع الایات سر نسب کہ اصل قابلیتات آمد
 بحسب اعتبارات مختلف تعین اول کے کئی نام ہیں حقیقت معجزی
 مرتبہ جمع احدیتہ جامع حقیقتہ الحقایق بر رخ کبریٰ مقام او ادنی
 بھی کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ باطن قاب تو سین ہے۔ قاب تو سین سے مراد

تعیین ثانی ہے۔ جو صورت تعین اول ہے۔ اور قاب قوسین سے مقصود وحدت اور کثرت یا وجوب اور امکان یا فاعلیت اور قابلیت ہے۔

رندی کہ بہ جمعیت اوصاف رسید اوصاف حق و خلق بہم در خود دید
در مجلس می کشاں فحم خان عشق، جائے ز شراب قاب قوسین کشید
اس وحدت کو بشرط لائق یعنی باعتبار انتفائی جمیع اعتبارات مرتبہ
احدیت ہے۔ اور بشرط شے یعنی باعتبار ثبوت اعتبارات غیر متناہی
مرتبہ واحدیت ہے۔ اور ذات متعالیہ کو باعتبار مرتبہ اول جو
بمقام انقطاع کثرت نسبت اور وجود یہ ہے اور احدیت ذات
میں تمام اعتبارات مہنک ہیں احد کہتے ہیں۔ اور متعلق اسم احد
بطون ذات ہے۔ اس مرتبہ کو از لبت لازم ہے۔ اور باعتبار مرتبہ
دوم جس میں کثرت نسبت ثابت ہے۔ واحد کہتے ہیں۔ اور متعلق اسم
واحد ظہور ذات ہے اس مرتبہ کو ابدیت لازم ہے۔ ان دو اعتبار
میں کوئی مغایرت نہیں۔ اس لئے کہ مغایرت احکام کثرت سے ہے
یہاں کوئی کثرت نہیں۔ میں کہتا ہوں کہ گویہاں کثرت نہیں ہے۔
لیکن مرتبہ احدیت اور واحدیت میں تغایر اعتباری ہے۔ پس اعتبار
مغایرت میں تغایر اعتباری کافی ہے۔ فافہم پھر مرتبہ واحدیت کو
جب بشرط جمیع اسماء کلیہ اور جزیہ لیا جاوے۔ تو اس کو مرتبہ الہی
اور اسماء و صفات اور مقام جمع کہتے ہیں۔ اگر مرتبہ واحدیت کو
اس اعتبار سے لیا جائے کہ وہ مظاہر اسماء الہی یعنی اعیان اور
حقائق کو ان کے کمالات مناسب تک کو پہنچاتا ہے تو اس کو مرتبہ ربوبیہ
کہتے ہیں۔

اہوے ناجیا ہو رب و الہ لادب و لا الہ فی الکوون سواہ
ارجوانا من وصف ربوبیت ان یوصلنی الی حبیب اہواہ
ساک جب تمام صفات ربانی سے موصوف ہو اور اوصاف
کیاتی سے بتلبس ہو تو مرتبہ واحدیت کو پہنچ جاتا ہے۔ اور جب ان
سب سے متحقق ہو کر مجرد ہو جاوے تو مرتبہ احدیت کو پہنچ جاتا ہے۔

خوش آنکہ دلش صاف زہر زنگ شود بیرون ز راہ آشتی و جنگ شود
 یاد لبر من کہ رنگ او بیریگی است ہم رنگ کے شود کہ بے رنگ شود
 ظہور علمی جو با الطبع ظہور عینی پر مقدم ہے اس کے دو مرتبہ
 ہیں اجمال اور تفصیل۔ پس ظہور ذات ظہور علمی ہے۔ پہلی مرتبہ علمی
 یا علم اجمالی کا بیان ہے۔ کیونکہ اجمال تفصیل پر مقدم ہے۔ پس تعین
 اول سے مراد ادراک ذات خود بذات خود در ذات خود ہے۔
 اس ادراک سے ذات کو تمام نسب اور اعتبارات کا ادراک ہے
 جو ذات حق میں مندرج ہیں۔ جسے لوازم اپنے ملزومات میں درج
 ہیں یہ ادراک کلی جملی ہے۔ اس میں اصلاً اختیار نہیں ہے۔ یہ
 مرتبہ جامع جمیع تعینات سلبیہ اور ایجابیہ الوہیۃ فعلیہ اور جمیع تعینات
 امکانیہ انفعالیہ ہے۔

زاں مر کہ شد از مطلع وحدت طالع نور ازل وابد بہ ہیں ہم لامع
 ہم شعثہ و جوب و امکان سا طع ہم فعل و ہم انفعال اور جامع
 کہ ہر وہ کہ ماہ تمامت خواہم کہ سر و قد و کبک خرامت خواہم
 ہر جلوہ تو بام دگرے طلبید در حیرت آہا بچہ نامت خواہم
 تعین اول وحدت صرف اور قابلیت محض ہے اور جمع قابلیت
 اصل ہے۔ قابلیت تجرد از جمیع اعتبارات ہو۔ یا قابلیت تلبس بجمیع
 اعتبارات اسی واسطے بعض صوفیہ کا قول ہے کہ تعین اول سے مراد
 تمیز ذات باعتبار قابلیت نہ کو رہ ہے۔

کہ ناز و گے نیاز نہ میں شیوہ دوست او ہر چہ کند مدام زیبا و نکوست
 حسنت کہ بود قابل ہر وصف و کمال نورسیت کہ اصل قابلیت ہواست
 اس مرتبہ میں گو علم کلی جملی ہے۔ لیکن چونکہ ذات حق سبحانہ اس چیز سے
 منزہ ہے۔ جو وہ ہم اور ادراک اور تغفل میں ہے۔ پس علم حق سبحانہ
 یا وجود کلیتہ اور جملیتہ اتم اور اکمل ہے۔ اور اس کا کمال منع صفت
 وجدان ہے اس لئے کہ علم کبھی شے کے متعلق ہوتا ہے۔ مگر حد وجدان
 تک نہیں پہنچتا۔ یعنی وجدان سے منکشف نہیں ہوتا۔ اور کبھی حد وجدان
 کو پہنچتا ہے۔ مگر مشاہدہ میں نہیں آتا۔ یعنی ظہور میں نہیں آتا۔ علم اتم

اور اکمل وہ ہے جو حد و حدان اور حد شہود تک پہنچ جاوے۔
 پس مرتبہ وحدت میں چار صفات علم اور نور اور وجود اور شہود
 متحقق ہیں۔ سوال اس مرتبہ میں سوائے علم اجمالی کے کچھ نہیں ہے
 اور بیان یہ کیا گیا ہے۔ کہ اس مرتبہ میں چار صفات یعنی علم اور
 وجود اور نور اور شہود ثابت ہیں۔ پس ان ہر دو کلام میں تعارض
 ہے۔ جو آب۔ ہم نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ علم اجمالی اتم اور اکمل
 ہونا چاہئے۔ تاکہ ذات نقص سے محفوظ رہے۔ اور صفات ثلثہ یعنی
 وجود اور شہود کمال علم اجمالی میں مندرج ہیں۔ گویا کہ یہ صفات
 علم کامل سے علیحدہ نہیں ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ مرتبہ وحدت میں
 علم اجمالی کے سوائے کچھ نہیں واللہ المثل الاعلیٰ ذات متعالیہ کی
 مثال نقطہ ہے۔ اور ترجمہ حق بعالم ظہور کے مثال دائرہ ہے اس
 دائرہ کے دو قوس ہیں۔ اول قوس احدیت یہ قوس سازج محض
 ہے۔ دوم قوس واحدیت اس قوس میں



نسب اربعہ یعنی علم اور وجود اور نور
 اور شہود ثابت ہیں اور خط وسطانی سے
 مراد تعین اول حقیقت محمدیہ ہے۔ ایک
 تعین ثانی جو مراتب تنزلات ذات سے

دوسرا مرتبہ ہے۔ اس سے یہ مراد ہے۔ کہ ذات حق میں اشیاء
 بہ تمیز علمی ظاہر ہیں۔ اسی وجہ سے مرتبہ واحدیت کو عالم معانی
 اور حضرت علم کہتے ہیں۔ یہ مرتبہ صورت تعین اول ہے اس لئے
 کہ مرتبہ وحدت میں جو تمیز اور کثرت بہ طریق اجمال تھی مرتبہ
 واحدیت میں مفصل طور پر ظاہر ہے۔ پس یہ مرتبہ نکل اور صورت
 مرتبہ وحدت ہے۔

خوبی و جمال پر وہ نقص و قصور
 اس پر وہ فکندہ ہرچہ آن مجمل بود
 در پردہ اجمال بہ ذاتش مستور
 در صورت او کرد بہ تفصیل ظہور
 مرتبہ واحدیت کو مرتبہ عمائیہ بھی کہتے ہیں۔ اس لئے کہ یہ مرتبہ
 وحدت اور کثرت میں برزخ ہے اور اس کا تابع ہے کہ حضرت حق

کی طرف تقابلیں کی نسبت کی جاوے۔ جیسے کہ ابر رفیق نظر ناظر
اور قرص آفتاب میں عائل ہے۔ اور آنکھوں کو آفتاب کے
دیکھنے سے مانع ہے سے

ای نور ازل از سر روی عیان ای تا ابد از رخ تو پر نور جهان
ذاتی کہ نقاب تو بران عارض جست ابر لیست کہ آفتاب را کردہ نہاں

پھر تعین ثانی میں دو مرتبہ ہیں مرتبہ اول و دو مرتبہ پر مشتمل ہے
اولی مرتبہ الوہیت جامع جمیع تعینات فعلیہ موثرہ مرتبہ دوم اسماء
اور حضرات اسماء ہے۔ جو جمعیت مرتبہ الہیہ کی تفصیل ہے۔ اور

مرتبہ دوم بھی دو مرتبہ پر مشتمل ہے۔ اول مرتبہ کوئیہ خلفیہ جامع
جمیع تعینات الفعالیہ۔ و دو مرتبہ عالم تفصیل جمعیت مرتبہ کوئیہ
فلقیہ۔ پس مرتبہ عالم میں بحسب الزاوع اور اجناس اور اصناف
اور اشخاص جمع اور تفصیل بہت ہے۔ اور جزویات مرتبہ عالم پیشا
ہیں۔ اعتبارات مرتبہ واحدیت و قسم ہیں۔ بعض اعتبارات وہ ہیں

جن سے ذات باعتبار مرتبہ جمع یعنی مرتبہ حقیقہ موصوف ہے۔ جس کی
شان وحدت اور وجوب اور تاثیر اور فعل ہے۔ بعض اعتبارات
وہ ہیں کہ جن سے ذات باعتبار مرتبہ فرق یعنی مرتبہ فلقیہ موصوف
ہے۔ جس کو کثرت اور امکان اور تاثیر اور انفعال لازم ہے۔

جیسے فصول اور خواص ہیں سے موجودات میں امتیاز ہے اور مرتبہ
واحدیت نیز مقوس قوسین ہے۔ قوس اول مرتبہ وجوب قوس دوم
مرتبہ امکان اور حظ وسطانی حقیقت انسانی سے

آں جست دریں دائرہ بولمہوں
کز دائرہ وجود افتاد برون
القصد چ گویم کہ دریا سے وجود
بحر لیست پر از جواہر گوناگون
رایکہ تجلیات وجود حق بہ صفات

دائرہ
واحدیت



متعددہ اور تعینات متکثرہ حقایق اسماء ہے۔ صور حقایق اسماء کو علم
الہی میں کلیہ ہوں یا جز یہ اعیان ثابتہ اور حقایق الشیاء کہتے ہیں۔ پس

اعیان ثابتہ صورت علمیہ اسمائیہ کو کہتے ہیں۔ جو ذات الہیہ سے بہ فیض اقدس مفاضل ہیں۔ اس لئے کہ فیض الہی دو قسم ہے۔ ایک فیض اقدس جو موجب حصول اعیان ثابتہ اور استعدادات مرتبہ علم میں ہے و دوسرے فیض مقدس جو خارج میں بسبب ظہور اعیان اور مقتضیات استعدادات ہے۔ اور ظہور سے یہ مراد نہیں کہ اعیان کا وجود خارج میں ہے۔ بلکہ اعیان کے آثار خارج میں ظاہر ہیں اس لئے کہ جو وجود خارجی اعیان کے دماغ تک بھی نہیں پہنچی ہے۔

اعیان و حقائق ہمہ خلق جہاں، کمز فیض الہی اندر علم عیان بوی ز وجود خارجی نہ شہیدہ پیوستہ بہ خلوت کہ غیب اندہاں
 ایک اعیان ثابتہ مرتبہ واحدیت کے ہے اعتبارات ہیں۔ جو مرتبہ وحدیت میں مندرج ہونے کے اعتبارات سے شیونات ذاتیہ اور حروف اصلیہ اور علم یہ اور عالیات کہلاتے ہیں۔ اور باعتبار تفضیل در مرتبہ واحدیت اعیان ثابتہ اور ماہیات کہلاتے ہیں۔ پھر تک اعیان صورت علمیہ اسمائیہ۔ اس لئے اسمائہ بنزلہ ارواح اور اعیان بنزلہ ابدان ہیں۔ اور اس اعتبار سے کہ اعیان حقائق موجودات خارجیہ ہیں۔ موجودات خارجیہ بنزلہ ابدان اور اعیان بنزلہ ارواح ہیں۔

ہر چند بہ اسمائہ است جو ابدان اعیان ارواح بو دند زہر اعیان ابدان
 اس طرفہ حکایتی کہ اعیان جہاں، ہستند جو جان عالم و عالم جان
 حکما کلیات اعیان کو ماہیات اور جزویات اعیان کو ہویات کہتے ہیں۔ اور حکما اعیان کو محمول نہیں مانتے۔ اعیان سے جعل اور تاثیر کو منتفی مانتے ہیں۔ اور شیخ صدر الدین قوٹوی قدس سرہ اور آپ کے تابعین کا قول یہ ہے کہ کہ نفی مجہولیت ماہیات نظر پر جو خارجیہ ہے۔ جعل علمی سے یہ مراد ہے کہ علم میں ماہیات پر افاضہ فیاض حقیقی ہے۔ اگر مجہولیت سے احتیاج بہ فاعل مراد ہو۔ تو کوئی قصور نہیں۔ اس لئے کہ جب ماہیات ذات الہی سے بہ فیض اقدس مفاضل ہیں۔ پس ماہیات ثبوت علمی میں اپنے فاعل یعنی مفيض کی طرف

ضرور محتاج ہیں۔ اور بعض متاخرین فرماتے ہیں کہ اگر غیر مجبولیت
 ماہیات سے نفی جعل فی حد الفہامراد ہو تو درست ہے۔ اس لئے کہ
 ماہیت اور نفس ماہیت میں کوئی مغایرت نہیں۔ پس ماہیت اور
 نفس ماہیت میں جعل متوسط نہ ہوگا۔ پس ان میں سے کوئی ایک
 دوسرے کا مجبول نہ ہوگا۔ ایسے ہی وجود میں فاعل بمعنی جعل وجود
 متصور نہیں۔ بلکہ ماہیت میں باعتبار وجود جعل کی تاثیر ہے۔ بایں معنی کہ
 ماہیت کو وجود سے متصف کرتا ہے نہ یہ کہ اس کے انصاف کو خارج
 میں موجود اور متحقق کرتا ہے۔ مجبولیت اور غیر مجبولیت میں بحث ہے
 جاعلیت اور غیر جاعلیت میں بحث نہیں۔ بر تقدیر جاعلیت جاعل
 متعین ہے۔ جو جاعل حقیقی ہے۔ دوسرے جاعل اور فاعل کی کوئی
 حاجت نہیں فافہم اور انصاف چونکہ معنی مصدریہ سے ہے۔ اس لئے
 ماہیت کو مجبول یا غیر مجبول نہیں کہہ سکتے۔ تاکہ مجبولیت اور غیر مجبولیت
 میں تعارض واقع ہو والد اعلم سے

موجود بہ خارج نہ بود ماہیت
 اور اچھ وجود خارجی الصلاہیت
 خوش آنگہ بنائے ہند بر عالم
 ہر چند کہ آید یہ وجود ماہیت
 میں خستہ کہ گجرائیں و گاہی شاد است
 من گرچہ اسیرم بہ حوادث لیکن
 سالک کا کہنے عین ثابتہ کو پہنچنا جو اعلیٰ مراتب ہے یہ ہے
 کہ صفت بساطت اور لطافت سالک پر اس طرح غالب ہو کہ
 مقیدات مختلفہ متنافرہ جسمانیہ بلکہ تعینات متلونہ مکدرہ متعددہ
 اور روحانیہ اس کے مزاحم نہ ہوں۔ اور اس کا تعین جامع
 جمیع تعینات جسمانیہ ہو اور سالک تمام کے رنگ سے منصغ ہو
 اور علم سالک اس طور پر محیط ہو کہ اس کو طلب مزید معرفت نہ
 رہے۔ کیونکہ زیادتی طلب معرفت اس کے علم کا نقصان ہے۔ اس لئے
 کہ عین ثابتہ صورت علمیت ہی ہے۔ اور علم حق سبحانہ نقصان سے

منترہ ہے۔ پس چاہئے کہ جب سالک اپنے عین ثابتہ کو پہنچ
 جاوے۔ اس کو طلب مزید معرفت نہ رہے۔ کیونکہ طلب
 مزید معرفت سالک اس عین ثابتہ تک نہ پہنچنے پر مبنی ہے۔
 حالانکہ ہم مان چکے ہیں کہ سالک اپنے عین ثابتہ تک پہنچ چکا
 ہے۔ پس ہم کو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ وہ طلب مزید معرفت
 سے مستغنی ہے۔ جب علم سالک تمام اجزاء عوارض انسانیہ
 اور تمام جہات و صفات حیوانیہ کو محیط ہوتا ہے تو ان سب
 سے متجاوز ہوتا ہے۔ اور تمام مراتب کو پورا کرنے کے بعد لفظ
 الہی پر پہنچ کر اطلاق حق سے متصف ہوتا ہے۔ اطلاق کوئی
 شے نہیں ہے۔ اور لفظ الہیہ غایت اشیا رہے۔ پس علم سالک
 اس غایت اور ان روابط اور وسایط کی متعلق ہے۔ جو عین
 میں ہیں اور عین ثابتہ تک پہنچنا اعلیٰ درجہ کا کمال ہے۔ جس سے
 بڑھ کر کوئی کمال متصور نہیں۔ لیکن بعض اصحاب عالی ہمت
 اس پر کفایت کرنا مناسب نہیں جانتے۔ ان حضرات کے
 نزدیک کمال عین ثابتہ سے گذر کر مرتبہ احدیت تک پہنچنا
 ہے۔ جب سالک صفات حقانیہ اور اوصاف کنانیہ سے متصف
 ہوتا ہے۔ تو مرتبہ واحدیت کو پہنچتا ہے۔ اور جب ان سب
 سے مجرد ہوتا ہے تو مرتبہ واحدیت کو پہنچتا ہے۔ راجح تعین
 ثالث مرتبہ اندراج ہے۔ اس کو عالم غیب اور عالم علوی اور
 عالم ملکوت کہتے ہیں۔ اور نیز عالم امر فل الروح من امر
 ربی اور الامر الخلق والامر عالم امر وہ عالم ہے۔ جس کی طرف
 حواس سے اشارہ نہیں کر سکتے۔ اور عالم خلق وہ عالم ہے
 جس کی طرف حواس سے اشارہ کیا جاتا ہے۔ اور عالم خلق کو جو
 مراتب تنزیلات سے پانچواں مرتبہ ہے۔ عالم سفلی اور عالم ملک
 اور عالم شہادت اور عالم اجسام کہتے ہیں۔ عالم ارواح اور
 عالم اجسام میں ایک فاصل اور برزخ ہے کہ تعین راجح ہے۔ اس
 کو عالم مثال کہتے ہیں۔ عالم مثال عالم روحانی اور جسمانی دونوں سے

تعلق رکھتا ہے۔ لطافت اور نازانیت کے سبب سے عالم روحانی کے مشابہ ہے۔ اور بسبب محسوسیت اور مقداریت عالم جسمانی کے مشابہ ہے۔ عالم مثال کی ایجاد میں حکمت یہ ہے۔ کہ اجسام میں تدبیر اور تصرف عالم ارواح کی طرف مفوض تھا۔ اور بسبب لطافت اور بساطت ارواح اور بسبب کثافت اور ترکیب عالم اجسام ان پر دو عالم میں استمداد اور املا متعذر معلوم ہوتی تھی۔ پس شیخ سجاد علیہم حکیم نے عالم ارواح اور عالم اجسام میں اس برزخ ذوجہتین کو ایجاد فرمایا تاکہ عالم ارواح اور عالم اجسام میں صورت افادہ اور استفادہ متصور ہو سکے۔

تاکہ وہ بدل خیال آل لب مسکن شد زندہ تن مردہ افسردہ من المنت للذکر خیال لب او شد واسطہ افادہ روح بتن عالم مثال دو قسم ہے۔ مطلق اور مقید مثال مطلق کو خیال منفصل اور مثال مقید کو خیال متصل کہتے ہیں۔ ادراک مثال مقید میں قوائی دماغی شرط ہے اور ادراک مثال مطلق میں قوائی دماغی شرط نہیں۔ اور عالم مثال میں ہر موجود کی ایک صورت خواہ وہ موجود ہو چکی ہو۔ یا ہونیوالی ہو موجود ہے جو مناسب عالم مثال ہے۔ عالم مثال کو مثال اس واسطے کہتے ہیں کہ صور عالم جسمانی اور کونی پر مشتمل ہے۔ اول مثال صوری ان اعیان اور حقایق کی ہے جو مرتبہ الیہ میں ہے۔ اب جانتا چاہئے کہ وہ مثال جس میں ارواح قبل نزول اجسام ہیں اس مثال سے متغایر ہے۔ جس میں ارواح بعد مفارقت ابدان رہیں گے۔ اس لئے کہ مراتب تنزلات اور معارج وجود و در یہ ہیں۔ پس وہ مرتبہ جو قبل نشاء دینویہ ہے مراتب تنزلات سے ہے اس کے واسطے اولیت ہے۔ اور وہ مرتبہ جو بعد نشاء دینویہ ہے۔ معارج سے ہے۔ اس کو آخریت ہے۔ اور نیز صور مثال آخر ان اعمال اور افعال کی صورتیں اور نتائج ہیں جو نشاء دینویہ میں کر چکا ہے۔ بہ خلالت صور مثال اول

ای ہر خجل ز خوبے طلعت تو در منفعل از صورت پرزینت تو
 و در حسن عمل سعی کن انوں کن زیناد کا خر نمود عملت صورت تو
 محقق کا شی شرح فصوص میں لکھتے ہیں کہ اصطلاح حکما میں
 عالم مثال نفوس منقشہ ہیں وہ حقیقت خیال عالم ہے۔ اور حکما
 اشراق عالم مثال کو اقلیم ثامن اور مثل معلقہ اور عالم اشباح
 کہتے ہیں۔ اور علامہ تفتازانی شرح مقاصد میں حکما سے نقل
 کرتے ہیں ہر موجود کے واسطے مجردات سے اور اجسام سے
 اور اعراض سے یہاں تک کہ حرکات اور سکناات اور اوضاع
 اور ہیئات اور طعوم اور رواج کی واسطے ہی ایک مثال ہے
 جو بذات خود قائم اور معلق ہے۔ نہ کسی مادہ میں ہے۔ نہ کسی
 محل میں اور حس بمعنوت مظہر یعنی آئینہ اور اجسام صیقلیہ اور
 خیال سے حس میں آتے ہیں۔ عالم مثال ایک فسح عالم غیر متناہی
 ہے۔ دوام حرکت افلاک مثالیہ اور قبول عناصر اور مرکبات
 مثالیہ آثار حرکات افلاک اور اشراقات عالم عقلی میں عالم حسی
 کے مشابہ ہے اور متقدمین حکما عالم مثال کو اس طرح بیان کرتے
 ہیں کہ وجود میں ایک مقداری غیر عالم جسم اور حسی ہے۔ اس
 کے عجائبات بشمار ہیں جابلقا اور جابر صنا اس عالم کے دو شہر
 عظیم ہیں ہر ایک کا ہزار دروازہ ہے۔ ان میں خلایق بشمار ہے
 اسے عالم مثال پر امر معاد جسمانی بنا کرتے ہیں۔ اس لئے کہ بدن
 مثالی بمنزلہ بدن حسی ہے۔ بدن مثالی کے لئے یہی حواس ظاہرہ اور
 باطنہ ہیں۔ پس جب نفس بدن مثالی میں تصرف کرتا ہے۔ تو لذات
 اور الام جسمانیہ سے متلذذ اور متالم ہوتا ہے۔ بعض صور
 معلقہ ثورانیہ ہے۔ جن میں نعیم سعدا ہے۔ بعض ظلمانیہ ہیں
 جن میں عذاب اشقیاء ہے۔ اور خواب کے حالات اور باقی اور
 اکات عالم مثال پر قیاس کر و جو کچھ خواب میں دیکھا جاتا ہے
 یا بیداری کی حالت میں متخیل ہوتا ہے۔ بلکہ جو صور مقدار یہ امر
 اور غلبہ خوف میں مشاہدہ ہیں۔ جن کا تحقق حس میں نہیں ہے یہ

سب عالم خیال سے ہے۔ اور ایسے ہی بہت سے غرائب
 اور خوارق عادات ہیں جیسے کہ بعض اولیا باوجود سکونت اپنے
 شہر کے ایام حج میں مسجد حرام میں حاضر ہوتے ہیں۔ یا کوئی
 دیوار سے ظاہر ہو بند دروازہ سے نکل جائے یا کوئی خشک
 درخت کو سبز کر دے۔ یا کوئی کسی شے کو مسافت بعیدہ سے
 تھوڑے زمانہ میں حاضر کر دے۔ اور ارسطو اپنے کتاب
 اثراجیا میں لکھتا ہے کہ اس عالم کے سوائے زمین اور آسمان
 دریا اور نبات اور حیوان اور لوگ ہیں اس عالم کے تمام چیزیں
 سماوی ہیں۔ ارضی نہیں۔ اور اس عالم کی روحانی اس عالم
 کے آدمیوں سے میل جول رکھتے ہیں۔ ایک دوسرے سے نفرت
 نہیں کرتے۔ اور فتوحات میں ہے ہر نفس میں اللہ تعالیٰ نے
 کئی عالم پیدا کیے ہیں۔ جو رات دن اس کے تسبیح کرتے ہیں
 تھکتے نہیں۔ اور ایک عالم اللہ تعالیٰ نے ہماری صورت پر
 پیدا کیا ہے۔ عارف اپنے آپ میں اس عالم کو مشاہدہ کرتے
 ہیں۔ حضرت عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے اس کی
 طرف اشارہ کیا ہے۔ جیسے آپ حدیث کعبہ میں فرماتے ہیں
 کہ یہ چو داں کعبہ میں سے ایک کعبہ ہے اور سات زمین سے
 سر زمین میں ایسا ایک صف مثل ہماری ہے۔ ان میں میرے
 قبل ایک ابن عباس ہے۔ اہل کشف کے نزدیک یہ روایت صحیح
 ہے۔ اور جب عارف عالم مثال میں داخل ہو نیکا ارادہ کرتے
 ہیں اپنے ارواح سے داخل ہوتے ہیں۔ اور اپنے ہیکل کو دنیا
 میں چھوڑ جاتے ہیں۔ اس عالم میں بیٹھار شہر ہیں۔ بعض کو
 مدائن نور کہتے ہیں۔ اور ہر آیت اور حدیث جس کو عقل نے
 ظاہر سے پھیرا ہم نے اس کو ظاہر کے مطابق پایا ہر عہد میں ایک
 روحانی شکل ہے ملک ہو یا جن اور جس صورت کو خواب میں
 انسان دیکھتا ہے۔ وہ اس زمین کے اجسام سے ہے۔ جو عورت
 میں عالم شبہات میں محسوس ہیں۔ صور مثالیہ کا نقل ہیں اس واسطے

رہا یہ فرست اولیاء اللہ صورت شخصیہ سے آدمی کا احوال کر لیتے
 ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ سپاہ ہم فی وجوہ ہم من الراسخود۔ اور
 یعرف الحجر مون بسپاہ ہم فیوخذ بالنواصی والاقدام اور ترمذی میں
 ابی سعید سے مروی ہے فرمایا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے التقوا
 فراسۃ المؤمن فانه یبصر ہور اللہ اور بر وایت متفق علیہ النس
 رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ فرمایا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے الدجال مکتوب فی عینک ف ر اور مثال مقید مثال مطلق
 ہے۔ اور مثال مطلق کی نسبت مثال مقید سے ایسے ہے جیسے
 جد اول کو دریا سے یا روزن کو آفتاب سے جب سالک
 مثال مطلق تک پہنچ جاتا ہے۔ جس احوال کا مشاہدہ کرتا ہے
 درست ہوتا ہے۔ کیونکہ مرتبہ مثال مطلق مطابق علم حق ہے
 اور مثال مقید میں جو کچھ دیکھا جاتا ہے۔ کبھی صواب ہوتا ہے
 کبھی نا صواب۔ مثال اول جس میں ارواح قبل نزول باہر
 ہیں۔ اس کو غیب امکانی کہتے ہیں اس لئے کہ عالم شہادت میں
 اس کی صورتوں کا ظاہر ہونا ممکن ہے۔ اور مثال دوم جس میں
 ارواح بعد مفارقت ابدان رہتے ہیں۔ اس کو غیب محالی
 کہتے ہیں۔ اس لئے کہ جو کچھ مثال دوم میں ہے سوائے نشاء
 آخرت نشاء دنیوی کی طرف اس کا رجوع۔ مشتق ہے سے
 ای ساختہ جاہزیراں چرخ کبود از ملک عدم آمدہ در شہر وجود
 آخر یہ نہا بخا است رجوع تو دلی باز آمدنت مجال نمواند بود
 چوں رفتی ازین سرای جایی خفتی کا بخا بہ نقاب غیب رخ بہ نففتی
 نتوان دگر آمد کہ بزرگان گفتند باز آمدنت نیست چو رفتی رفتی
 جو حضرات مراتب کلیہ تمیزات وجود مطلق کو پانچ
 مراتب میں مخضر کرتے ہیں۔ دو قسم پر ہیں۔ اول وہ حضرات
 ہیں جو تعین ثانی کو ورائی تعین اول مرتبہ علیہ جانتے
 ہیں۔ اور مرتبہ جامعہ حقیقت انسان کامل کو داخل عالم شہادت
 مانتے ہیں۔ دوم وہ حضرات ہیں جو تعین اول اور تعین ثانی کو

ایک ہی مرتبہ جانتے ہیں۔ اس لئے کہ ان کو وہ مرتبہ میں اشیاء کو اپنے
اپنے سے اور اپنے غیر سے قایم ہیں۔ عالم شہادت کو مرتبہ
چارم اور حقیقت جامعہ انسان کامل کو مرتبہ پنجم کہتے ہیں۔
بعض حضرات جن کے نزدیک مراتب کلیہ تنزلات وجود
چھ ہیں۔ جن کو مجالی ستہ بھی کہتے ہیں یہ حضرات تعین نہایت کو
مرتبہ علیحدہ کہتے ہیں۔ اور مرتبہ جامع کو مرتبہ ششم شمار
کرتے ہیں۔ اور حقیقت وجود پر جمیع اسما اور صفات اور
نسب اور اعتبارات حقیقت جامع انسان کامل میں متجلی ہے

بہر حسن و ملاحظی کہ بودہ است نہاں در پر وہ غیب ای شاہ خوبان جہاں
مجموع آہنا توئے کنوں یعنی در صورت خوب تو ہر گشت عیاں
رایجہ مرتبہ انسان کامل جامع جمیع مراتب الہیہ اور کوئی
تا آخر تنزلات وجود ہے۔ اس مرتبہ کو بھی مرتبہ عمائیہ کہتے
ہیں۔ اس لئے کہ یہ مرتبہ مشابہ مرتبہ الہیہ ہے۔ فرق صرف
ان دونوں میں ربوبیت اور مرہوبیت ہے۔ انسان کامل
ذو جہتین ہے۔ اس اعتبار سے کہ مظهر اسما اور صفات
الہی ہے، تمام موجودات کا رب ہے۔ اور باعتبار صفت
حدوث اور امکان مرہوب حضرت واجب الذاات ہے۔
اسی واسطے مستحق خلافت مطلق ہے

غیر تو بہ خوبی دگری فائق نیست آن کیست بعالم کہ ترا عاشق نیست
القصد توئی بادشاہ کشور حسن دین مرتبہ راجد تو کسی لایق نیست
پس جب اس خلیفہ کی حقیقت جامع حقائق جمیع اشیاء ہے
بمنزلہ کل اور باقی موجودات بمنزلہ اجزاء ہے۔ یہ خلافت
اور جامعیت از روئے اصالت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
سے مخصوص ہے اور از روئے بیعت بعض کبرا ئی انبیا اور
اولیاء علیہم السلام کو بھی نصیب ہے۔ پس حقیقت حضرت

صلی اللہ علیہ وسلم نسخہ اصلہ جامع شامل لوح محفوظ اور کتاب
 مبین ہے۔ کوئی شے علیین اور سافلین اور اولین اور آخرین
 سے حقیقت حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے خارج نہیں
 آپ حقیقی باپ اور باقی موجودات بمنزلہ اولاد سے
 ای برتر از ابتدا برون از غایت از مصحف توہمہ صحف یکا آیت
 تو باع وہمہ عالمیان گہا است توکل وہمہ عالمیان اجزائت
 رائج حقیقت زعمیہ انسانہ جس میں اوصاف متعددہ بالقوہ
 حاصل ہیں۔ جیسے علم اور شعر اور کتاب جو ایک دوسرے
 پر محمول نہیں ہوتے۔ اور ایک دوسرے کے احکام سے منصیح
 نہیں ہوتے۔ نظیر احدیت جمعیت الہیہ ہے۔ جو شیون متکثرہ
 پر مشتمل ہے۔ یہ شیون ایک دوسرے پر صادق نہیں آتے
 اور اوصاف مذکورہ یعنی علم اور شعر وغیرہ شیون کی نظیر ہے
 زید اور عمر اور بکر جو ایک ایک صفت سے موصوف ہیں
 نظیر مظاہر تفصیلی فرقانی ہے۔ اسی کو عالم کہتے ہیں۔ اور ہر
 مظہر ایک خاص شان سے متحقق ہے۔ اور مثلاً خالد جو جامع
 جمیع اوصاف مذکورہ ہے اور اس میں یہ تمام اوصاف ایک
 دوسرے پر صادق آسکتے ہیں۔ نظیر احدی جمعہ کمال انسانی
 ہے جو تمام شیون پر مشتمل ہے۔ اور اس میں ہر شان بزرگ
 شان دیگر ظاہر ہے۔ جو شان کلی مفتاح مفاہیح غیب سے
 مشابہ ہے۔

تابی صفتی آمدہ از ما ظاہر از ما است صفات جملہ اشیا ظاہر
 گہائی گلستان چہا رنگارنگ ماہیم بزرگ ہمہ گہا ظاہر
 رایحہ اسرار الہیہ کی نسبت انسان سے ایسے ہے۔ جیسے روح
 کے لئے قوائی روحانیہ اور جسمانیہ ہیں۔ جیسے روح بواسطہ
 قوائی بدن میں تدبیر اور تصرف کرتا ہے۔ ایسے ہی انسان

کامل بواسطہ اسماء الہی عالم میں مدبر اور متصرف ہے۔
یہی وجہ ہے کہ انسان کے واسطے تعین تجلی ذاتی جس کو
شیخ قدس سرہ تجلی برقی اختصاصی کہتے ہیں باقی نہیں رہتا
تدبیر و تصرف آہ از روح بتن درویش بود چو روح و عالم چو بدن
مانند قوائی کہ بود آلت روح اسماء الہی است ہمین است سخن
رایج حکم الہیہ سے ایجاد انسان میں ایک حکمت یہ ہے کہ
موجب ظہور اشیاء اسماء فاعل کا ظاہر کرنا تھا۔ اور ہر
اسم کے منظر مناسب طلب کیا۔ پس اسم شریف اللہ جو
اسم اعظم ہے۔ بلکہ جامع جمیع اسماء ہے۔ ایسے منظر کا مقتضی
ہوا جو اتم اور اکمل ہے۔ وہ انسان کامل ہے جو خلعت جا
سے مزین ہے۔

ہی منظر فیض ازلی وابدی سے
باللہ کہ ظہور اسم اعظم ازل است
اور ایک حکمت یہ ہے کہ ظہور اسما اور صفات ان خصوصیات
کے اعتبار سے جو موجب تعدد اور تخالف ہیں مقتضی صور
مختلف متکثرہ ہوا اور ہر صورت نے اپنی سلطنت کا غلبہ اور
اپنے احکام کو جاری کرنا چاہا۔ اس طلب سے اعیان فارجیہ
میں تنازع اور تخاصم واقع ہوا ہر منظر یہی چاہتا تھا کہ یہ اسم
میرے غیر میں ظاہر نہ ہو۔ پس حکمت حق نے حاکم عادل اور
مدبر کا تقاضا کیا۔ اسی مصلحت سے انسان کامل کو ظاہر کیا۔

بہ صفت عدالت متصف ہو کر مطابق امر و احکم بین الناس بالحق
مناصحات صور اسما کو دفع کر کے بلکہ بہ واسطہ اپنے رب رب
الارباب مصلح منازع ظہور اسماء ہوا اور ہر صورت بقدر استعداد
فیض عمیم حق سے بہرہ ور ہو اور حسن تدبیر انسان سے سلسلہ
کائنات منتظم رہے۔

ای آنکہ توئی خلیفہ یزدانی
 در ہر دو جهان تر تصرف دادند
 بر فرق تو زید افسر سلطانی
 اکنوں تو کن آن چنانکہ خود میلانی
 معرفت میں یہ ضروری ہے کہ عارف اور معروف میں مناسبت
 ہو۔ معروف یعنی حق سبحانہ واحد الذات اور کثیر الصفات ہے

پس حکمت حق سبحانہ نے یہ چاہا کہ مطابق ان اللہ خلق آدم
 علی صورت عارف حقیقی یعنی انسان واحد بشخص اور کثیر الصفات
 اور افعال اور قوای ہوتا کہ حکم جامعیت کمال معرفت کو پہنچ
 جاوے۔ پس قول الکثرت بین بوحدتین وحدت حقیقیہ ذاتیہ
 الہیہ اور وحدت شخصیہ انسانیہ کی طرف اشارہ ہے۔ جب
 سوائی انسان حق سبحانہ سے یہ مناسبت کسی کو نہیں ہے پس
 کمال معرفت بر وجہ جامعیت کسی کو سوائے انسان کامل نہیں
 ہے۔

خواہی ز عبادت کہ بہ معبود رسی
 گر ہست مناسبت بہ مطلوب ترا
 وز سجدہ بندگی بہ سجدہ رسی
 امید کہ از طلب بہ مطلوب رسی
 رایکہ یہ مقرر اور ثابت ہو چکا ہے کہ انسان کامل اصلی اور
 خلیفۃ اللہ حقیقی حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں۔ اور باقی
 انبیا نایب اور خلفا سرور کائینات ہیں علی نبینا وعلیہم السلام
 پس باقی انبیا علیہم السلام کو حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ایسی
 نسبت ہے جیسے ہارون کو موسیٰ سے علی نبینا وعلیہم السلام۔ جیسے
 ہارون علیہم السلام باوجود نبی ہونیکے موسیٰ علیہ السلام کے پیرو
 تھے۔ اسی طرح تمام انبیا باوجود شرف پیغمبری حضرت صلی اللہ
 علیہ وآلہ وسلم سے استفادہ اور استفاضہ کرتے تھے۔ بلکہ تمام
 انبیا مشکوٰۃ محمدی سے اقتباس الوار الہی کرتے تھے۔ اس لئے
 وہ حکم اولیا کار رکھتے ہیں۔ غایت مافی الباب یہ ہے کہ مراتب
 استفاضہ الوار میں بحسب تفاوت استعدادات متفاوت اور

متفاضل ہیں ۵

ای تاجوران و ہر شہر مندہ تو وی افسر عز و جاہ زینبندہ تو
 تو سرور و سرور کن سر افگندہ تو تو بادشہ و بادشہ بان بندہ تو
 حضرت علیہ السلام با وجود تشریف و علمناہ من لدنا علما اور موسیٰ
 علیہ السلام کے معلم تھے۔ عالم حس میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 کی اقتدا کرتے ہیں۔ اور ایسے ہی حضرت الیاس علیہ السلام
 یا وجود نبوت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیرو ہیں۔ ایسے
 ہی اگر تمام انبیا اور رسول عالم شہادت میں وجود
 عنصری سے ہم عصر یا متاخر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم موجود
 ہوتے تو بیشک از روی صورت بھی حضرت صلی اللہ علیہ
 وسلم کے پیرو ہوتے جیسے حدیث لو کان موسیٰ حیاً ما وسعہ الا
 ان یتلجعی اس بیان کی شاہد ہے۔ اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام
 جب نازل ہوں گے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قبیح ہو گئے
 ای لعل لب تو دم بدم شکر بار یک جان ہدی نہ میدہی بلکہ ہزار
 عیسیٰ پتہ مردہ دید جان اما باشد زیست مد و طلب آخر کار
 فتوحات مکیہ میں ہے کان من شرف محمد صلی اللہ علیہ وسلم
 ان تحکم الاولیاء فی امتہ بنی رسول مکرم و ہو عیسیٰ علیہ السلام و
 ہوا فضل ہذا الامتہ محمدیہ انتہی حتی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 کی امت میں قائم ولایت نبی رسول مکرم ہے وہ عیسیٰ علیہ السلام
 ہیں۔ جو افضل امت محمدیہ ہیں۔ عیسیٰ علیہ السلام کو دو شرف
 ہیں اولاً حق سبحانہ نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو عالم غیب
 اور معنی میں قبل ظہور وجود عنصری محمدی صلی اللہ علیہ وسلم تمام
 انبیا کی طرح مشکوٰۃ محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اقتباس انوار
 الہیہ میں مشرف کیا ثانیاً حق سبحانہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام
 کو اس اقتباس سے عالم حس اور شہادت میں بعد وجود عنصری

محمدی صلی اللہ علیہ وسلم تمام انبیاء سے خاص کر ممتاز اور مشرف
 کرے گا۔ پس عیسیٰ علیہ السلام جامع شرفین ہیں یہ خلاف
 دیگر انبیاء و جو دیکہ بڑے بڑے انبیاء نے اس جامعیت کی
 تمنا کی۔ مگر کسی کو یہ جامعیت حاصل نہ ہوئی۔ جیسے فرمایا حضرت

صلی اللہ علیہ وسلم نے لقد تمی اننا عشر نبینا ان یکنوا من امتی
 یعنی بارہ نبی میری امت ہوئیگی آرزو کر چکے ہیں

ای خسرو نیکوان چہ ظاہر چہ نہاں
 جز بندگی تو شرف دیگر نیست
 بر خاک در تو خوبان چہان
 از ہر دو چہان از روی یاد شہان

را کہ جب سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم قبل ایجاد اجسام
 انسانیہ مسند سیادت اور سر پر نبوت پر متمکن تھے۔ جیسے حدیث

میں ہے کنت نبیاً و آدم بن الماء والطين پس آپ کے سوائے
 عالم میں خلیفہ حق اور عالم مطلق کوئی نہیں۔ اور بعد خلقت اجسام

انسانیہ حقیقت مقدسہ اور روح منظر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 ہمیشہ عالم غیب میں تحت خلافت الہی پر بیٹھ کر اجرائی قواعد حکومت

اور تنقیہ احکام سلطنت میں مشغول تھے اور ہر زمانہ میں اپنے
 عالم شہادت میں ایک نبی کو اپنا نائب مقرر فرمایا اور جب

آپ عالم شہادت میں وجود عنصری سے ظاہر ہوئے تو آپ
 نے اپنے تمام ذاب اور خلفا یعنی انبیاء اور مرسلین کو مہرقل

فرمایا اور تمام انبیاء نے کہا کہ امام اعظم حاضر ہوا کسی نائب
 کا حکم اب باقی نہیں رہا۔ پس غیب اور شہادت میں وہی عالم

ہے۔ پس جس طرح آپ عالم غیب اور جہان معنی میں قوانین سلطنت
 اور قواعد حکومت جاری کرتے تھے۔ اسی طرح اقلیم شہادت

اور مملکت صورت میں بھی ان قواعد اور قوانین کو بجالائے سر
 ہوالاول والآخر والظاہر والباطن ظاہر ہوا اور بسبب انفصال

نہایت دورہ اسم اول اور باطن یا ہدایت دورہ اسم آخر

اور ظاہر یعنی حدیث ان الزمان استدار کثیبت یوم خلق اللہ
 تعالیٰ معلوم ہوتی ہے
 ای بادشاہان ہمدرد توبندہ شال
 وی بادشاہان تابع تو در ہمد عالی
 در اول و آخر توشہ اہل کمال
 در ظاہر و باطن تو مرہ اوج کمال
 اور جب اس تخت نشین کشور سیادت نے عالم شہادت سے
 عالم غیب کی طرف مراجعت فرمائی تو ہر زمانہ میں بعض مکمل اولیا
 کو خلعت خلافت کبری عطا فرمائی۔ ایسے ہی جب تک نشاء دنیوی
 نشاء اخروی کی طرف منتقل نہ ہو گا۔ انتظام دینی اور دنیوی کے
 واسطے اس بادشاہ صوری اور معنوی کے نواب اور خلفا یعنی اولیا
 اللہ موجود رہیں گے کا تقدم مرتہ بعد مرتہ و کمرہ بعد کمرہ رایحہ
 حق سبحانہ بعض خلفا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ایسے رنگ سے
 متجلی ہوتا ہے۔ کہ متجلی کے واسطے دو منظر قائم کرتا ہے۔ ایک
 منظر حقیقت محمدی دوم منظر حقیقت جبرئیلی منظر حقیقت جبرئیلی منظر
 حقیقت محمدیہ کو ان احکام سے مخاطب کرتا ہے جو شرع شریف
 میں شروع ہیں۔ بلکہ بعض سورہ قرآنیہ اور آیات فرقانیہ کو اس
 پر پڑھتا ہے۔ اور پیغام الہی جیسے پہلے پہنچا چکا ہے پھر پہنچاتا
 ہے۔ اور یہ خطاب صرف بندہ کو سنانے اور تعلیم کیواسطے
 ہے۔ جیسے جبرئیل علیہ السلام حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس
 تعلیم صحابہ رضی اللہ عنہم کے واسطے آئے تھے انہوں نے بیواسطہ
 کلام روح الامین کو سنا۔ صحیح میں حدیث ایمان اور اسلام
 اور احسان میں اس کا ذکر ہے۔ جیسے اس حدیث کے آخر
 میں ہے فانہ جبرئیل اتاکم بعلمکم دیکم ان حضرات کو انبیا اولیا
 کہتے ہیں۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حق سبحانہ بے واسطہ جبرئیل
 برائے استماع اور تعلیم متجلی منظر حقیقت محمدیہ کو مخاطب
 حقیقت کرتا ہے۔ وہ احادیث قدسیہ ہیں جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم

سے مروی ہیں۔ بلکہ وہ اسرار شریف بیان کرتا ہے۔ جو حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی مصحف کی وجہ سے سب پر ظاہر نہ
کئے تھے۔ مگر بعض خواص کو ان پر مطلع کیا تھا۔ ان خواص نے
بھی بہت کوشش سے اس کو مخفی رکھا۔ جیسے ابو ہریرہ رضی اللہ

عند فرماتے ہیں۔ حفظت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وعائین

من العلم فاما احد ہما فبشت فیکم واما الاخری لو بشتہ قطع منی ہذا
لبلعوم اور سبب اخفای اسرار قدسیہ اور حقائق خفیہ غالباً
یہ ہے کہ ہم اسرار تصفیہ قلب اور تجلیہ روح پر موقوف ہے
اور مقیدین عقل عقیل اور مجوسین سخن فکر علیل جن کو تصفیہ اور
تجلیہ نہیں ہے۔ اور بسبب شدت غشا وہ بصر بصیرت ان کو اپنے
فہم کا قصور نظر نہیں آتا وقت اظہار اسرار صاحبان اسرار سے
عداوت شروع کریں گے۔ جیسے امام زین العابدین علیہ السلام
فرماتے ہیں

یارب لو جوہر علم لبوح بہ فضیل لی انت فمن بعید الوثنا
ولا استعمل رجال المسلمون می یرون الفیح مسایا تونہ حسنا
یعنی اے رب اگر میں جوہر علم کو ظاہر کروں تو لوگ مجھ کو
بت پرست کہیں گے۔ اور لوگ مسلمان ہماری خونریزی کو
جائز سمجھیں گے۔ اور اپنے برائے افعال کو اچھا جانیں گے حضرت

عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما تفسیر آیت اللہ الذی خلق سبع

سموات و من الارض مثلہن یتنزل الامریہن میں فرماتے ہیں۔

کہ اگر میں اس کی تفسیر بیان کروں تو تم مجھ کو دھم کرو گے اور

ایک روایت میں ہے کہ تم مجھ کو کافر جانو گے

از سرغم عشق تو اسے ماہ لقا، اک شہرہ اگر عیان کند این شہیدا

برکشتن من حکم کند قاضی شہرہ مفتی بہ ذبیہ کہ علیہ الفتویٰ

ہو سکتا ہے کہ بعض انبیا اور اولیا پر اس قسم کی تجلی الہی واقع ہو

کہ ہمیں کی ذات سے حقیقت محمدیہ ظاہر ہو۔ اور خطابات حق بہ واسطہ
منظر حقیقت جبرئیلی یا بہ واسطہ منظر حقیقت جبرئیلی ان پر وارد ہوں
غالباً حضرت شبلی قدس سرہ کو ان کے کسی شاگرد نے اس مقام
میں دیکھا تھا تو اس نے آپ کو مخاطب کر کے اٹھہ انک رسول اللہ
کہا ہے

ای نور محمد ز رخت کر وہ ظہور
وز پر تو روئی تو چہان پر نور
چو منظر انوار پیغمبر شدہ
دعوی پیغمبری نہا شد ز تو دور
وحی جلی انبیا علیہم السلام سے
مخصوص ہے اور وحی طائیفہ مذکورین
خفی ہے۔ اس لئے کہ وحی خفی اولیاء اللہ کو بھی حاصل ہے
سودا ہی محبتہم بدل ساختہ جا
ہرگز نہ کنم بہ تو سخن این سودا
دعوی پیغمبری نہاں ماما
گویم بخدا این سخن از وحی خدا
اولیاء امت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم انبیا بنی اسرائیل کی طرح ہیں

جیسے حدیث میں وارد ہے۔ علی امتی کا نبیا بنی اسرائیل۔ جیسے انبیا
بنی اسرائیل باوجود رتبہ نبوت اپنے رسل کی شریع کے تابع
تھے۔ اسی طرح اولیاء امت محمدیہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم شرع
محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے پیرو ہیں

ای بر سر تو تاج شہے ہوارہ
بر خاک بہت سودہ شہان رخسارہ
ہر چند کہ خواجہ جہانت کے
از بندگی تو اش نباشد چارہ
یہ زمرہ اصفیا یعنی انبیا اولیا ایسے تابعین ہیں جو فی الجملہ اپنے
متبعین یعنی انبیا کے ساتھ بروجہ بصیرت دعوت خلافت میں شریک

جیسے قرآن شریف میں وارد ہے۔ ادعوا الی اللہ علی بصیرۃ انا

ومن تبعنی بخلاف اہل قبل وقال من اصحاب التقلید و الامتدلال
مقلدین بیشک دعوت حق کرتے ہیں مگر نور اہل بصیرت سے بے بہرہ
ہیں۔ یہ لوگ علوم اسمیہ اور مدرکات جسمیہ سے مالوف اور مشغوف
ہیں۔ حجب عادات سے گذرے نہیں ان کی آنکھ سمرہ میں الیقین

سے مکمل نہیں ہوئی۔ یہ لوگ معارف و ہبیب سے غافل اور علوم کسب میں خالص ہیں۔ جیسے بایزید بطامی قدس سرہ ان لوگوں کو مخاطب کر کے فرماتے ہیں کہ تم نے اپنا مردہ علم مردہ سے لیا ہے۔ اور ہم نے علم حی لا موت سے لیا ہے۔ اس لئے کہ ہم لوگ اس طرح بیان کرتے ہیں کہ میرا قلب میرے رب سے بیان کرتا ہے۔ اور تم یہ کہتے ہو کہ فلاں شخص فلاں شخص سے میرے پاس بیان کرتا ہے اور وہ مر گیا ہے انتہی شیخ ابو بدین فرماتے ہیں کہ سوکا ہوا گوشت تازہ گوشت کے برابر نہیں۔ یعنی منقولات جیسے فلاں عن فلاں سوکا گوشت ہے اور علم الہی تازہ گوشت ہے۔

گا ہے ز محمدین و گا ہے از فقہا گا ہے از متکلمین و گا ہے از حکما
تا چند کئی نقل روایات بما با ما سخنی گو کہ شنیدی ز خدا
رایج جو علم موجب وراثت انبیا کر ام ہے۔ جس کی حدیث العلماء و رشتہ الانبیا مشیر ہے۔ وہ علم کسی نہیں ہے کسی پیغمبر کو علم کسی سے شرف نبوت حاصل نہیں ہوا وراثت انبیا علم و ہبیب سے ہے علم کسی سے نہیں۔ پس عالم بعلم کسی وارث انبیا نہیں۔ علم کسی عرفا کے نزدیک اس مصرع کے مطابق ہے۔

اخذ آل از طروس واقواہ است

تا چند رہ بخت و جدل پیہودن تاکہ برہ مدرسہ پا فرسودن
بایند ز بہر تکلفات آسودن تا وارث انبیا تو آنے بودن
ای بر ورق سیاہ افگندہ نگاہ تا چند ز ظلمت طلبی نور آید
چشم تو ز بس مطالو گشت سفید اہا دولت از نور چراغ است سیاہ
ای رنج بسی کشید و کسب علوم وز معرفت حقیقت خود محروم
با این ہمہ علم چوں نہ آئے خود را مشکل کہ شود خدائی خویش معلوم
فتوحات میں ہے کہ جو علم تقوی سے حاصل ہوتا ہے اس کو بھی وہی نہ سمجھنا چاہئے۔ جیسے کہا گیا ہے کہ ایک وہ علم ہے جس کو ہم

اپنے افکار اور حواس سے حاصل کیا ہے۔ دوہم وہ علم ہے جس کو ہم نے کسی شے سے حاصل نہیں کیا بلکہ اللہ کی طرف سے عطا ہوا ہے۔ جس کو اللہ نے ہمارے قلوب اور اسرار میں نازل کیا ہے پس ہم نے اس کو بدوں سبب ظاہری پایا یہ مسئلہ دقیق ہے۔ اکثر کا یہ خیال ہے کہ جو علوم تقویٰ سے حاصل ہیں وہیہ ہیں۔ حالانکہ ایسا نہیں بلکہ ان علوم کے حاصل کر نیکا ذریعہ تقویٰ ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے تقویٰ کو ان علوم کے حاصل کر نیکا طریق مقرر کیا ہے۔

جیسے حق سبحانہ فرماتا ہے ان تمسقوا اللہ جعل لکم فرقانا اور والقوالہ وعلیکم اللہ جیسے فکر صحیح سے علم نظریات حاصل ہوتا ہے۔ بشرطیکہ مقدمات کو ترتیب دی جائے اور بصر سے علم مبصرات حاصل ہوتا ہے اور علم وہی کے سبب سے حاصل نہیں ہوتا۔ بلکہ حق سبحانہ کی طرف سے عطا ہوتا ہے۔ پس خوب سمجھو تاکہ تم پر حقایق اسماء الہیہ مختلط نہ ہوں اس لئے کہ وہاں وہ ذات ہے جس کے عطیات اس حد پر ثابت ہیں بر خلاف اس علم کے جو کریم اور جواد سے حاصل ہے جو عارف حقایق امور نہیں ہے۔ وہ عارف حقایق اسماء الہیہ نہ ہوگا۔ اور جو عارف حقایق اسماء الہیہ نہیں ہے اس سے تمنا کا حقہ ادائیگی نہ ہوگی فلا تکون

من الجاہلین پس بنوات علوم وہیہ سے ہیں۔ ان کے اہل اہل اسلام ہیں۔ علوم کسب وہ ہیں جنہیں انسان کا تحمل ہے۔ اور علوم وہیہ وہ ہیں جن میں انسان کی کوشش نہ ہوتی۔ سوال حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بعد سلوک براہ تقویٰ اور بعد عزلت بہ غار حری نبوت عطا ہوئی تھی۔ بلکہ وحی پہلے اس سے غار حری میں آپ پر نازل ہوئی تھی۔ پس تقویٰ کو داخل کسب جانتا اور جو علم تقویٰ سے حاصل ہے اس کو مکاسب میں شمار کرنا اس امر کا مستلزم ہے کہ معرفت کسی ہے وہیہ نہیں۔ جو اب گو عمل میں خاصیت ہے۔ مگر اس کا اعتبار نیت پر ہے۔ جیسے حدیث میں انما الاعمال بالنیات وارد ہے اور نیز تعریف کسب اور وہیہ

میں تعمل بیان کیا گیا ہے نہ عمل جیسے کہ فتوحات کے اس قول میں ہے۔

ارید بالاکتساب من العلوم ما یحون للعبہ فیہ تعمل کما ان الوہب مالیس فیہ للعبہ تعمل اور لفظ تعمل جس کے معنی تکلف سے عمل کرنا ہے قصد اور نیت پر دال ہے برعکاف عمل پس اگر ایسا عمل کیا جائے جو کسی امر کا مورث ہو بشرطیکہ اس میں تکلف نہ ہو پس وہ عمل مواہب سے ہے۔ اور تقویٰ اور عزت صلی اللہ علیہ وسلم بہ نیت تحصیل نبوت نہ تھا۔ آپ نے حصول نبوت میں قصداً عمل نہیں کیا۔ بلکہ یہ امر آپ کے خاطر میں گذرا بھی نہیں۔ پس قصد اور تعمل سے آپ پر باب نبوت نہیں کھلا پس

اشکال نہ کورہ ارد نہ ہوگا اور قول حضرت شیخ اکبر قدس سرہ انما ہی علوم مکتبہ بالتقویٰ کلیہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ تقویٰ سے کوئی علم حاصل ہوتا ہے۔ بدون اس کے کہ اس میں قصد اور تعمل

کیا جائے وہ علم کسی نہ ہوگا۔ اور آیت ان تتقوا اللہ یجعلکم فرقاناً اور و اتقوا اللہ و یعلمکم اللہ کا مطلب یہ ہے کہ تقویٰ سے علم حاصل ہوتا ہے۔ ان آیات کا یہ مطلب نہیں کہ کسی ہے۔ اور نہ یہ مطلب

ہے کہ جو علم تقویٰ سے حاصل ہے اس میں ضرور قصد اور تعمل ہوتا ہے۔ پس جو کوئی فایضاً لوجہ اللہ بدون غرض سلوک راہ تقویٰ اختیار کرے اور راہ تقویٰ میں بہ قصد اور نیت تحصیل علم قدم رکھے

لیکن بدون تعمل اور قصد ساک حضرت وہاب بے علت کلمہ وجبت اس کے قلب مصفا اور روح مجلا میں افاضہ علوم فرماوے وہ علوم مواہب سے سمجھنے چاہئے

نے روز فراغت از کسب کوز شب

اسودہ نشیں ز کسب و فارغ ز طلب

و من علم ز فیاض ازل نیست عجب

فرضی بود آن علم کہ باب بطلب

جاہل بود آنکہ نیست اعشقش آئین

ای از لی کسب علم اور رنج و لقب

گر علم الہی طلبی یا ر عز یز لا

علی کہ حقیقی است نیانی ز سبب

فرض آدہ بر تو طلب علم و نے

در مذہب اہل کشف و ارباب یقین

صاحب نظری کہ دین اذیت جزین قد وفقہ اللہ تعالیٰ فی الدین
 رایہ حضرت خضر علیہ السلام نے جو احکام کوئیہ عالم شہادت
 میں وقت مصاحبت حضرت موسیٰؑ جاری کئے تھے خضر علیہ السلام
 کو ان کا علم حق سبحانہ سے بے واسطہ عطا ہوا تھا۔ چونکہ موسیٰؑ
 اجرائی احکام کوئیہ میں جس کو شریعت کہتے ہیں روح الامین
 کے محتاج تھے اسی واسطے خضرؑ نے موسیٰؑ کو فرمایا و کیف نصیر

علی عالم بظہر الخیر یعنی جس بات کی تم کو خبر نہیں ہے۔ اس پر صبر
 نہ کر سکو گے کہ پیغمبروں کو بھی بے واسطہ خبر نہیں تھی سبحانہ سے علم عطا
 ہوتا ہے۔ اور اس علم سے عالم معنی میں بعض عباد اللہ کی ترتیب
 اور تکمیل کرتے ہیں۔ مگر سنت الہیوں ہے جاری ہے۔ کہ پیغمبروں
 کو علم شریعت بے واسطہ ملک نہ ہو۔ اس لئے کہ علم شریعت خواص
 رسالت سے ہے۔ بخلاف اس علم کے جو نتائج ولایت سے ہے اس
 طرح محمدیوں کو یہ بہرک علم مرتبہ ولایت سے حاصل ہے۔ اگر موسیٰؑ
 محمدیوں کو دیکھتے البتہ اس سے اعلیٰ مشاہدہ کرتے جو انہوں نے خضرؑ
 سے مشاہدہ کیا تھا۔

یاری کہ چو اذیت مسیحا نفسی ای کاش ہند لب بہ لب ما نفسی
 کمتر بنود ز خضر ہر کس کہ بکام دہد آب حیات لب اورا نفسی
 رایہ مرتبہ رسالت اور نبوت حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ
 وسلم پر ختم ہو چکا ہے۔ آپ کے بعد کوئی نبی اور رسول نہ ہو گا۔

الرسالة والنبوة قد انقطعت فلا رسول بعدی ولا نبی سے
 ای خوبی و حسنیت بر در کمال خورشید جمال ایمن از نقص و زوال
 بعد از تو نگرود چو تو پیدادگری یعنی شدہ ختم بر تو خوبی و جمال
 اصحاب ولایت نے اس دولت کے طمع میں سر ارادت آستانہ
 متابعت پر رکھا ہوا ہے۔
 شاہان چہان جمل غلامان تو اند از ریزہ خوران خوان احسان تو اند

برفک درت سر ا رادت مانند با اللہ بہ جان تابع فرمان تواند
 لیکن حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنے تابعہ اردوں پر نہایت شفیق اور
 ہر بان میں اور آپ کی ہمت عالی کا تقاضا یہ ہے کہ آپ کے تابعہ
 اس فائدہ بالکلیہ محروم نہ رہیں و نگار من کاس الکرام نصیب
 اس واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ واصحاب وسلم فرماتے ہیں
 لیبلغ الشاہ الغائب ورمعی تبلیغ فی الجلا شہ رسالت موجودگی پر
 سبیل نیابت ہے۔ بلکہ ارکان رسالت سے ہے و مزاجہ من تسبیح عینا
 یشر بہا المقربون اس بیان کا شاہد ہے۔ اور حدیث مذکورہ محتمل
 اقسام ہے قسم اول صحابہ کرام ہیں جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
 سکر تابعین کی طرف تبلیغ احکام کر چکے ہیں اور مقتضائے حدیث
 لضر اللہ امر او سمع مقالتی فوعادہا ادا ہا کما سمعہا حق تبلیغ کو بجالاتے
 قسم دوم انبیاء اولیاء ان کا بیان اوپر گذر چکا ہے۔ قسم سوم
 وہ لوگ ہیں جو انبیاء اولیاء سے نہیں ہیں۔ لیکن حجب ظلمانی اور
 نوزانی سے گذر کر ظاہر اعلیٰ شہود پر عروج کرتے ہیں عین الیقین
 اور حق الیقین سے متعرف ہیں ان کو مشہد لی مع اللہ وقت سے
 حظ وافر ہے۔ تکمیل ناقصین سے مامور ہو کر رو بہ خلق رکھتے ہیں۔
 اور اس فرقہ کی طرف تبلیغ احکام کرتے ہیں۔ جو مجلس انس سے غائب
 اور جمال قدس حق سے محبوب ہے۔ اس لئے کہ تبلیغ احکام کو ازہم ارشاد
 سے ہے۔ اگر کلمہ غائب سے وہ لوگ مراد لئے جاویں جو غائب از
 خلق اور حاضر بھی ہیں تو بعید نہیں۔ یعنی جو اسرار جو مکشوف اصحاب
 شہود ہیں۔ اس صاحب غیب اور حضور کی طرف تبلیغ احکام کرتے
 ہیں۔ جو ان کا اہل ہو اس لئے کہ نا اہل پر اسرار کا ظاہر کرنا بجائے
 مناسب نہیں۔ ویسے ہی اس کے اہل سے روکنا مناسب نہیں مروی
 ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ صاحب اسرار کو طلب کرتے تھے۔
 اور اپنے سینہ پر ہاتھ مار کر فرماتے تھے کہ یہاں بہت علوم ہیں

کاش ان کے اٹھنا بیوالا کوئی ہو سہ

دروہر یکے انیس غمخوار کجا است ہمدرد من دل شدہ زار کجا است

امرار غم عشق تو ان گفتہ دلے یاری کہ بود محرم امرار کجا است

رایک او پر بیان ہو چکا ہے۔ کہ تمام انبیاء متقدمین حقیقت محمدیہ

صلی اللہ علیہ وسلم سے مستقیم تھے۔ اور شرایع سابقہ سے ہر شریعت

طرق حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک طریقہ تھا۔ مگر چونکہ حقیقت

محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر نبی کو مشرب خاص سے فیض مخصوص

عطا فرمایا۔ اس لئے بحسب اختلاف مشارب ان کے شرایع میں

تھے۔ اختلاف ہوا بعد نسخ شرایع سابقہ یہ شریعت مطہرہ

مع بقا بعض احکام شرایع سابقہ باقی تھے۔ اگر مشکوٰۃ محمدیہ سے

اقتباس الیٰ ارضمدیتہ میں امت محمدیہ اور فاعلان شریعت سے کسی

کا مشرب کسی نبی کے مشرب کے مطابق ہو یا کسی نبی کی شریعت

کے اس حکم پر عمل کرے جو اس شریعت میں ثابت رہا ہے۔ بشرطیکہ وہ

اس حکم کو شریعت محمدیہ میں مشروع جانے نہ اس اعتبار سے کہ وہ

حکم اس نبی کی مشروع میں مشروع ہے۔ اور وہ نبی اس پر عمل

کر کے جس نتیجہ پر پہنچا تھا یہ حال بھی پہنچ جاوے گا اور جو اوزار مشکوٰۃ

محمدیہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اس نبی پر چکے تھے اس عامل پر

چمکیں گے۔ پس اس کو اس نبی کی مشرب کی طرف منسوب کیا جاتا ہے

اور اس مشرب کو لفظ قدم یا قلب یا مشہد سے تعبیر کرتے ہیں جیسے

کہا جاتا ہے کہ فلان شخص قدم موسیٰ پر یا اس کے قلب پر ہے یا یوں

کہا جاتا ہے کہ فلان شخص موسیٰ مشہد ہے۔ یا عیسوی مشہد سے

اور محمدی مشہد وہ سعادت مند ہے۔ جو مشکوٰۃ محمدیہ سے اقتباس

الوزار الہیہ میں وہ مشرب رکھتا ہو جو کسی نبی کا مشرب نہیں۔ اور ایسا

عمل کیا ہو جو شرایع سابقہ میں نہ تھا یا قرب رابع اور مقام لی مع

اللہ وقت سے بقدر متابعت اس کو حصہ ہو سہ

فرخندہ کسی کہ در رہ تھی ہے
 پر قدر متابعت ریاید خطے
 پر پوستر رو دور کے شاہ عربی
 از مشرب اعلائے شہ مطلبی
 یا وہ عالی ہمت جو جامع جمیع مشارب اور مقامات ہو پھر سب سے
 گذر کر ایسے مقام کی طرف عود کرے کہ جہاں اطلاق مقام بھی
 ممکن نہ ہو۔ سوائے ان حضرات کے جو محمدی مشہد ہیں ہر عارف کو کسی
 پیغمبر کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ اس کو اس پیغمبر کا وارثا جانتے
 ہیں۔ اسی واسطے حدیث العلماء و رشتہ الانبیاء میں جمیع کے مقابلہ میں
 جمع کا صیغہ وارد ہے۔

از مشہد مرسوی پیکے فیض آمد
 وز مشرب عسی دگرے در مقصہ
 فارغ مقامات و مشارب آہ
 من قبل محمدی المشہد
 سات ابدال جنکوسات ولایت کا انتظام سیر ہے ان میں سے
 ہر ایک ایک ایک پیغمبر کے قلب پر ہے۔ افتوحات میں اس کی تفصیل
 اس طرح ہے۔ ابدال حافظ اقلیم اول قلب خلیل پر ہے۔ ابدال
 دوم حافظ اقلیم دوم قدم موسیٰ پر ہے۔ ابدال سوم حافظ اقلیم سوم
 قدم ہارون پر ہے۔ ابدال چہارم حافظ اقلیم چہارم قدم ادریس پر
 ہے۔ ابدال پنجم حافظ اقلیم پنجم قدم یوسف پر ہے۔ ابدال ششم حافظ
 اقلیم ششم قدم عیسیٰ پر ہے۔ ابدال ہفتم حافظ اقلیم ہفتم قدم آدم پر ہے
 علیہم السلام اور اصطلاحات کاشی میں ہے کہ ساتوں ابدال قدم خلیل
 پر ہیں۔ مگر جمہور کا وہی مذہب ہے جو فقرات میں ہے۔ علی صا جبہا
 الرحمتہ والحمیہ ان کو ابدال اس واسطے کہتے ہیں کہ جب کوئی ان میں سے
 کسی اور جگہ منتقل ہونا چاہتا ہے اور مصالحت امر دینی یا دنیوی یہ تقاضا
 کرتی ہے۔ کہ موضع اول میں یہی موجود رہے۔ تب وہ ایک بدن اپنی
 صورت مانند اپنے بدن اصلی کے بدل وہاں چھوڑ جاتا ہے۔ جو کوئی
 اس بدن مکتب کو دیکھتا ہے۔ یقین کرتا ہے کہ وہی ہے۔ اور
 کبھی اس کے برعکس کرتے ہیں۔ یعنی بدن اصلی موضع اول میں اور

بدن مکتب دوسری جگہ حاضر ہوتا ہے۔ اگر حق سبحانہ اس کے جگہ اس
 کے بدل کسی اور کو قائم کرے۔ اس ابدال کو اس کا علم نہ ہو۔ وہ
 ابدال اصطلاحی نہ ہوگا۔ بعض اولیاء اللہ کو حیات دنیوی میں
 بسبب ہتھائیت صفائی اور لطافت اس امر پر قدرت ہے کہ باوجود
 قید بدن ظاہری کسب ابدان مختلف کر سکتے ہیں۔ پس جب قید بدنی
 رفع ہو جائے اور طائرہ روح اس قفس سے آزاد ہو جائے۔
 تو کسب بدن دیگر پر بدرجہ اولیٰ قادر ہوں گے۔ اسی کو برزہ کہتے
 ہیں۔ یہ تناسخ نہیں ہے عاشرہ و کلا کیونکہ اہل تناسخ عموم اور لزوم
 کے قائل ہیں یعنی کہتے ہیں کہ کوئی روح کسی بدن سے نفیس ہو یا جس
 کافر ہو یا مسلم۔ انسان ہو یا حیوان جدا نہیں ہوتی تا وقتیکہ اس کے
 واسطے دوسرا بدن تیار نہ ہو۔ فوراً بدن اول سے نکل دوسرے
 بدن میں داخل ہو جاتی ہے۔ اور اہل بروز کے نزدیک لزوم ہے
 نہ لزوم ان حضرات کے نزدیک بروز کمال انام سے مخصوص ہے
 بروز و تزیین التزام نہیں۔ کیونکہ کبھی بسبب مصلحت موت اضطراری
 کے بعد دوسرے بدن سے ظاہر ہوتی ہیں۔ بعد تمام امر مطلوب
 پھر پس یہ وہ غائب ہو جاتی ہیں برابر ہے۔ کمال جس بدن سے
 موت کے بعد ظاہر ہوا ہے۔ دنیوی بدن کے مانند ہو یا نہ ہو۔
 صورت بشری میں ظاہر ہو یا کسی اور صورت میں۔ رشحات میں سے
 کہ خواجہ علی راتھی اصحاب خواجہ محمود کے ساتھ گاؤں راتین میں ذکر
 میں مشغول تھے اسی اثنا میں ایک بڑا مرغ سفید رنگ اڑتا ہوا انکے
 سر پر سے گزر رہا تھا ان کے سر پر پہنچ کر اس مرغ نے زبان فصیح
 کہا تھا اسے علی مردانہ ہو اہل مجلس پر مرغ کے دیکھنے اور اس
 کے کلام سننے سے ایسی کیفیت ظاہری ہوئی کہ سب کے سب ہوش
 ہو گئے ہوش میں آکر پوچھنے لگے کہ یہ کیا معاملہ تھا جو ہم نے دیکھا اور
 سنا۔ خواجہ علی نے فرمایا کہ وہ مرغ خواجہ محمود تھے۔ انکو حق سبحانہ

کی بخشش ہے کہ ہمیشہ اس مقام میں پرواز کرتے ہیں۔ جو حق سبحانہ
 نے موسیٰ سے کئی ہزار باتیں کیں۔ اس محل میں وہ برسوں بالین خواجہ
 دہقان قلی خلیفہ اول کی بکیر گئے ہوئے تھے خواجہ دہقان کی
 وفات قریب تھی انہوں نے حق سبحانہ سے یہ التجا کی تھی کہ میری آخری
 دم کے وقت اپنے کسی دوست کو میرے پاس بھیج تاکہ رحلت کے
 وقت مجھے مدد دینے اسی واسطے خواجہ محمود گئے تھے اولیاء اللہ
 پر وہی لوگ اعتراض اور طعن کرتے ہیں جو اہل بروز اور اہل
 تناسخ میں فرق نہیں کر سکتے۔ ہم کو اور ان کو اللہ تعالیٰ فہم انصاف
 عطا کرے۔ اور ہم کو حق سبحانہ انحراف اور اعتناء سے بچا دے۔
 ناچند کنی بیا وہ نشان انکار انکار مکن کہ نیست نیکو این کار
 رندے کہ بود زیادہ عرفان مست زہار بر وطعنہ مکن صد زہار
 اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ حضرات اولیاء اللہ حیات ظاہری
 میں ایک ہی مکان میں بہ طریق خلع اور لبس اپنی صورت کو دوسری
 صورت سے بدل لیتے ہیں۔ جیسے مولانا یعقوب چرخئی نے بوقت
 بیعت خواجہ احرار اپنی صورت کو اور صورت سے تبدیل فرمایا تھا
 ان خواجہ احرار کہ بودستا آزاد از رقی وجود وہی بے بنیاد
 از نور ولایتش ہمیشہ اوزاد ابدال مثال میکنند استہاد
 آل مرشد چرخئی کہ چورخ بنود بر خاکد درش چرخ فلک اور دوسود
 مخدوم دامام عارفان یعقوبے کو یوسف مصر کشف عرفان بود
 حضرت مولانا یعقوب چرخئی کی پیشانی شریف پر ایک سفید داغ
 مشابہ برص تھا۔ جس سے خواجہ احرار کی طبیعت میں نفرت پیدا ہوئی
 پس حضرت مخدوم اسی وقت بہ طریق خلع اور لبس اس صورت
 کو تبدیل کر کے عمدہ صورت سے ظاہر ہوئے۔ چنانچہ حضرت
 خواجہ احرار بیہوش ہو کر فریفتہ اور شفیقتہ ہو گئے چاہتے تھے کہ
 آپ سے پت جاویں

آن شوخ کہ چوں پردہ رخسار کشود عقل و دل دین ما بیک جلوہ رود
 ہر لحظہ بصورتی دیگر ظاہر شد گاہے چو مہ و گاہے چو خورشید نمود
 تعداد ابدال میں اختلاف ہے۔ ایک جماعت کے نزدیک چالیس
 ہیں۔ ایک جماعت کے نزدیک بارہ ہیں۔ جن کو بدلا کہتے ہیں ابدال
 نہیں کہتے۔ اور اکثر کے نزدیک ابدال سات ہیں۔ جو سات ولایت
 کی بجائی کرتے ہیں۔ جسے لکھ چکے اور بعض کہتے ہیں کہ ان سات
 ابدال سے چار اوتاد ہیں اور دو امام اور ایک قطب ہے۔ ان
 سب کو ابدال کہتے ہیں۔ اس مذہب میں یہ اشکال وارد ہوتا ہے
 کہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان انبیاء میں داخل نہیں ہیں جن
 کے قدم پر سات ابدال ہیں۔ جیسے اوپر بیان کر چکے ہیں۔ حالانکہ
 قطب حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قدم پر ہے۔ اور فتوحات
 میں ہے کہ اوتاد چارم نیز قدم حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ہے۔
 اور اس اشکال کو اس طرح حل کر سکتے ہیں کہ جس مذہب کے مطابق
 حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان انبیاء میں داخل نہیں۔ جن کے قدم
 پر سات ابدال ہیں وہ ابدال ان ابدال سے علیحدہ ہیں اور جن کے
 نزدیک ابدال سب سے ہیں احتمال ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ
 وسلم ان انبیاء میں داخل ہوں۔ جن کے قدم پر یہ ابدال ہیں۔ بلکہ وہ
 اولیاء اللہ جن کو اوتاد کہتے ہیں چار ہیں۔ ان کو بھی ابدال کی طرح
 روحانیت البسہ اور روحانیت الہیہ ہے۔ جس سے اور بدن میں حال
 کر سکتے ہیں یہ لوگ بھی محافظ سلسلہ کائنات ہیں ایک قلب آدم
 پر دو قلب ابراہیم پر سوم قلب عیسیٰ پر چارم قلب حضرت پر
 خلیفہ السلوۃ والسلام ہر ایک کو ملائکہ اور بچے یعنی اسرافیل اور
 میکائیل اور جبرائیل اور عزرائیل سے امداد ہے۔ اور ہر اوتاد
 ارکان کعبہ سے ایک ایک رکن پر مقرر ہے جو قلب آدم پر ہے رکن
 شامی پر اور جو قلب ابراہیم پر ہے رکن عراقی پر اور جو قلب عیسیٰ پر ہے

رکن یمانی پر اور جو قلب حضرت پر ہے رکن حجر اسود پر مقرر ہے۔
 علیہم الصلوٰۃ والسلام ان کو اوتاد اس واسطے کہتے ہیں کہ انکا وجود
 مبارک باعث استقرار عالم ہے۔ جیسے خیمہ منجوں اور زمین پہاڑوں سے

مستقر ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے اطم نجعل الارض ہاداً والجبال اوتادا
 بلکہ یسماں اثنا عشر جبال سے وہ جماعت مراد ہے کہ ہر ایک ان
 سے کوہ علم اور معرفت ہے اور عرب اس شخص کو جبل کہتے ہیں جسکو
 علم میں صلاحیت کامل ہو۔

عارف کہ جو کوہ آمدہ را سخ یقین ثابت بہ قرار خویش از و ماندہ زمین
 کر و صف ازین کوہ یقینت ہوس است در آیت والجبال اوتادا میں

جب شیطان چار طرف سے بنے آدم آدے گا جیسے قرآن شریف

میں ثم لا یقیم من بین یدیم ومن خلفہم وعن ایمانہم وعن شمالہم وارد
 ہے۔ پس نشاء اخریہ میں برائے شفاعت عصات مسلمین ہر ایک جہات

اربعہ سے ہر ایک اوتاد اربعہ سے تعلق رکھینگے۔ یعنی ایک اوتاد
 اس شخص کی شفاعت کرے گا۔ جس کی طرف شیطان آگے کی طرف

سے آدے گا۔ دوسرا اوتاد اس شخص کا شفیع ہوگا۔ جس پر دائیں
 جانب سے شیطان کا تصرف ہوگا۔ ایسے ہی جہت شمال اور خلف

کو سمجھو ہر ایک کو اتنا علم ہے۔ جس کا بیان غیر ممکن ہے۔ اور کبھی
 ایسا ہوتا ہے کہ اوتاد چارم ان تمام علوم کا جامع ہوتا ہے۔ جو باقی

اوتاد کو عطا ہیں واللہ الملتہ والیٰ جوہد راکہ قطب جس کو عبد اللہ کہتے
 ہیں اور اسی کو امامت کبریٰ ہے۔ جیسے حدیث میں وارد ہے۔ من

مات ولم یعرف امام زمانہ فقدمات مہتہ جاہلیتہ اور اس کے دو
 وزیر ہیں۔ کہ ان کو امام کہتے ہیں ایک کی مسند وزارت دائیں جانب

سر پر قطب ہے وہ ناظر ملکوت ہے۔ اس کو عبد الرب کہتے ہیں
 دوسرے کی مسند وزارت بائیں سر پر قطب ہے۔ وہ ناظر عالم

ملک ہے اس کا نام عبد الملک ہے۔ مرتبہ میں عبد الرب سے اعلیٰ ہے

بعد وفات قطب پر ہی جہاں نشین قطب ہو گا۔ اس کی جگہ امام ہیں اور
 بجائے امام ہیں ایک اوتا د اور بجائے اوتا د ایک ابدال اور بجائے
 ابدال ایک لقا اور بجائے لقا ایک نجبا اور بجائے نجبا ایک رجیدن
 اور بجائے رجیدن ایک صالح مومن قانن الہی اسی طرح جاری
 ہے و لکن تجد لنت اللہ تبدیلا اور طبقہ افراد جو کم سے کم تین ہیں۔
 تصرف قطب سے خارج ہیں۔ فتوحات میں ہے کہ منجملہ افراد
 قطب ہے اس قطب سے مراد قطب فرعی ہے۔ قطب اصلی
 حقیقی جو حقیقت محمدیہ ہے مراد نہیں افراد مرتبہ ملکیت مہیبہ میں
 ہیں۔ مہیبہ جماعت ملکیت سے وہ جماعت ہے جو مطلقا عالم کی طرف
 متوجہ نہیں ابتدائی خلقت سے ہمیشہ متحرک ہیں اور جمال الہی مستغرق
 ہیں۔ بلکہ ان کو لہجہ و عالم اور آدم کے بھی خبر نہیں ہے
 حیران جمال تو بخود یکدم نیست ہر چند بعالم است در عالم نیست
 فارغ نہ جهان آئندہ اہل جاں اور اخیر از عالم و آدم بہمنیت
 جماعت افراد جو بمنزلہ ملکیت مہیبہ ہیں ان کو حق سبحانہ کی طرف سے
 مرتبہ فردانیت عطا ہے جس مقام سے مہیبہ پر اسرار اور معارف
 وارد ہوتے ہیں یہی وجہ ہے کہ مقام افراد کسی کو معلوم نہیں۔
 جیسے موسیٰ نے حضرت خضرؑ پر انکار کیا خضرؑ فرما دے ہیں۔
 یا وجو دیکہ موسیٰ کو حضرت خضر کے حق میں اللہ کی طرف سے شہادت
 بخشی۔ ان کو حق سبحانہ نے حضرت خضرؑ کی منزلت بھی بیان کر دی تھی
 اور جب موسیٰ نے ان کی صحبت کا ارادہ کیا تھا تو حضرت خضرؑ نے
 حضرت موسیٰ سے عہد بھی لے لیا تھا۔ اس لئے کہ حضرت خضرؑ کو
 معلوم تھا کہ موسیٰ کو میرے مقام کا ذوق نہیں جیسے خضرؑ کو اس علم
 کا ذوق نہیں جو موسیٰ کو تعلیم کیا گیا ہے اسی واسطے حضرت خضرؑ نے
 موسیٰ کو فرمایا کہ مجھے حق سبحانہ نے وہ علم عطا کیا ہے جو آپ کو عطا نہیں
 کیا اور آپ کو وہ علم عطا کیا گیا ہے جو مجھ کو عطا نہیں ہوا اس مشاہدہ

خاص کی بنا پر جو حضرت خضر کو ہے۔ مطابق مقام کے خضر مخلوق پر
اعتراض مناسب نہیں بخلاف مقام موسیٰ کے اور تمام انبیاء علیہم السلام
انبیاء علیہم السلام بحیثیت نبوت اس شخص پر معترض ہیں جو ان کے
علم کے مخالف ہو پس افراد کی شان یہ ہے کہ کسی پر انکار نہ کریں۔ گو
لوگ ان پر انکار کریں اذلم بہتدوا بہ قسیقولون ہذا انک قدیم حضرت

جنید قدس سرہ فرماتے ہیں کہ لا یبلغ احد درجہ الحقیقۃ حتی یشہد فیہ الف
صدیق بانہ زندق یعنی کوئی درجہ حقیقت کو نہیں پہنچ سکتا تا وقتیکہ ہزار
صدیق اس کے زندق ہونے کی گواہی نہ دیں۔ اس لئے کہ ان لوگوں کو
وہ علم عطا کیا گیا ہے۔ جو ان کے غیر کو نہیں عطا کیا گیا ہے

کو آنکہ براہ طعن مانہ شتابد

گو نیم دعا جواب دشنام کساں

زہرے کہ بر داشتہ اسباب مہمات

وز پر مکافات بکا مش بہم

از رد و قبول غافلان بنیراریم

خلق است جا منکر تا نرو کہ زحی

سرے کہ بود پر سرے مادانیم

اسرار ازل کسے ندانہ اما

اسی علم کی شان میں حضرت ابو ہریرہ نے فرمایا تقطع منی ہذا بلعوم

اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا اور امام زین العابدین نے

فقیل لی انتا من من یعیہ لو ثنا کہا را یک نبوت کی قوت ولایت کی

قوت کے مطابق ہے۔ اس لئے کہ ولایت باطن نبوت ہے اور ظاہر

کو باطن ہی سے ادا و اور تقدیریت ہے۔ نبی بسبب ولایت باطن نبوت

نیاض حقیقی سے مستفیض ہوتا ہے۔ اور بسبب نبوت ظاہر ولایت

خلق پر مفیض ہے اسی واسطے الولایت الفصل من نبوت فرماتے

ہیں۔ بیشک اولیاء کو انبیاء پر کسی اعتبار سے فضیلت نہیں اگر ولایت

من حیث ہی کو نبوت من حیث ہی پر افضل کہیں تو اس سے یہ لازم
 نہیں آتا کہ اولیاء کو انبیا پر افضلیت ہے۔ ولایت چار قسم ہے۔
 اول ولایت باطن نبوت مطلقہ دوم ولایت مقیدہ پر بنی۔ سوم
 ولایت مطلقہ ہر نبی مشکوٰۃ ولایت جمیع انبیا چارم ولایت مطلقہ
 عام یہ نبوت سے فاص نہیں ہر مرتبہ ولایت کا ایک خاتم ہے خاتم
 مرتبہ اول علی کرم اللہ وجہہ ہیں۔ خاتم مرتبہ دوم شیخ محی الدین ابن
 عربی قدس سرہ ہیں۔ جیسے آپ کی تصنیفات سے ظاہر ہوتا ہے
 خاتم مرتبہ سوم محمد ہدی علیہ السلام ہوں گے۔ اور باب علم اور اصحاب
 شہود اس پر متفق ہیں خاتم ولایت چارم حضرت عیسیٰ علیہ السلام
 ہوں گے۔ خاتم ولایت مقیدہ محمدی مرتبہ قلب منور حضرت صلی
 اللہ علیہ وآلہ وسلم کو پہنچے گا۔ اور خاتم ولایت مطلقہ محمدی روح
 مطہر حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو پہنچے گا۔ ولایت انبیا ویکر
 مطلقہ ہو یا مقیدہ ولایت حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مستفاد ہے
 پس خاتم ولایت انبیا، خاتم ولایت محمدی ہے۔ خاتم ولایت مطلقہ انبیا
 خاتم ولایت مطلقہ محمدی ہے۔ اور خاتم ولایت مقیدہ انبیا خاتم ولایت
 مقیدہ محمدی ہے۔ ختمات سے مراد یہ ہے کہ ہر مرتبہ ولایت میں
 جس قدر اولیاء بعد خاتم مرتبہ ظاہر ہوں گے۔ اسے خاتم کی طرف
 رجوع ہوں گے۔ جیسے صاحب فتوحات شان خاتم ولایت مطلقہ
 محمدی میں فرماتے ہیں۔ بعد خاتم ولایت مطلقہ محمدی جب قدر اولیاء
 ہوں گے۔ اسے خاتم کی طرف رجوع کریں گے۔ جیسے حضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم کے بعد جو نبی ظاہر ہوگا۔ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
 کی طرف رجوع کرے گا۔ جیسے حضرت عیسیٰ نازل ہوں گے پس
 قیامت تک جتنے اولیاء اس خاتم کے بعد ہوں گے ان کو خاتم سے
 ایسی نسبت ہے جیسی ہر نبی کو نبوت میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 سے نسبت ہے۔ جیسے اس امت میں حضرت الیاس اور حضرت عیسیٰ

اور حضرت خضر علی نبینا وعلیہم السلام میں انتہی ولایت مطلقہ محمدیہ اور
 ولایت مقیدہ اس شرع فاضل کے اعتبار سے ہے۔ جو حضرت صلی
 اللہ علیہ وآلہ وسلم پر بعد ظہور وجود عنصری نازل ہوئے۔ در نہ
 حقیقت محمدیہ جو محیط جمیع حقایق الہیہ اور کونینہ اور کمالات صوریہ اور
 معنویہ ہے۔ مثال ہر دو ولایت ہے یعنی ولایت مطلقہ عامہ جو نبوت
 سے خاص ہے۔ اور ولایت مطلقہ جو باطن نبوت مطلقہ ہے۔ پس اب
 ان لوگوں کا اعتراض وارد نہ ہوگا جو فہم دقائق سے قاصر ہیں سے
 ای کہنے تو بیرون زخیالات ہمہ اوصاف تو برتر ز مقالات ہمہ
 از بحر کمال تو ہمہ فایذہ مند یک قطرہ از ان بحر کمالات ہمہ
 رایج ولایت دو قسم ہے۔ ایک ولایت عامہ جو جمیع اہل ایمان کو شامل
 ہے۔ دوم ولایت خاصہ جو مومنین کاملین سے مخصوص ہے اور ولایت
 خاصہ سے مراد فنا فی اللہ ہے۔ اور فنا سے مراد الغدائم عن عبید
 نہیں بلکہ فنا سے مراد استہلاک جہت خلقت در جہت حقیقت ہے
 اس لئے کہ ہر عبید کیواسطے حق سبحانہ کی طرف سے ایک جہت ہے
 جیسے حق سبحانہ فرماتا ہے وکل وجہتہ ہو مولیہا استہلاک جہتہ
 خلقت سے یہ مقصود ہے کہ بسبب غلبہ صفات حقانی آثار خصالیص
 کیانی مضحکہ ہو جاویں۔ بلکہ یہ آثار اور احکام سب کے سب
 سطوت وحدت ذاتی میں محو اور متلاشی ہو جاویں اقسام فنا بحسب
 حالات ساکین بی شمار ہیں مگر تین قسم مشہور ہیں فنا افعالی اور فنا
 صفاتی اور فنا ذاتی یہ تقسیم اس اعتبار سے ہے کہ تجلی افعالی اور صفاتی
 اور ذاتی ہے۔ جتنے اقسام تجلی کے ہیں اتنے اقسام فنا کے ہیں۔ تجلی
 افعالی موجب فنا افعال ہے۔ اس لئے کہ جب ساک اپنے افعال
 اور افعال جمیع موجودات میں فعل حق کو دیکھتا ہے۔ تو کسی فعل کو
 اپنے اور اپنے غیر کی طرف منسوب نہیں کر سکتا اس پر سمر التوحید
 اسقاط الاضافات ظاہر ہو جاتا ہے۔ اور تجلی صفاتی موجب فنا

صفات ہے اس لئے کہ جب سالک پر بسبب کجی صفات حق معنی کنت
سمو و بصرہ ظاہر ہو جاتے ہیں۔ اس وقت صفات سالک صفات
حق میں محو اور متلاشی ہو جاتے ہیں۔ اور کجی ذاتی موجب فنا ذات
ہے۔ اس لئے کہ جب ذات قدیم بہ وحدت حقیقی سالک پر متجلی ہوتی
ہے۔ ذات محدث منضم ہو جاتی ہے قل ہا والحق و رہق الباطل
ان الباطل کان زہر قاف۔ فرمایا حضرت جنید قدس سرہ نے اذ

فون المحدث بالقدیم لم یبق لہ اثر سہ

از بسکہ بہ یہ ار تو حیر انم من نظارہ رخسار تو نورا انم من
یعنی چو رخ خویش بہ من بنائی باللہ کہ من آتروا منی مانم من
فنا ذاتی اور فنا افعالی اور فنا صفاتی سے اکمل سے اس لئے کہ فنا ذاتی
متضمن اضمحلال افعال اور صفات ہے۔ پس فنا افعالی اور صفاتی
فنا ذاتی میں مندرج ہے اور فنا ذاتی میں تمام ماسوائے اللہ کی لفظی ہے
آنانکہ بہ حق اسحق از حق گویند ہر نکتہ کہ گویند محقق گویند
فعل و صفت و ذات تو گر و دمحو انگاہ ترا فانی مطلق گویند
یہ جو کہتے ہیں کہ فنا میں فنا لفظ مندرج ہے۔ یہ فنا فی الذات میں
مخبر ہے۔ ہر فنا میں فنا لفظ مندرج نہیں۔ تعجب ہے کہ صاحب
لواج قدس سرہ فرماتے ہیں کہ فنا لفظ فنا میں مندرج ہے اس
اندراج کو مطلق۔ کھا ہے۔ مطابق سلسلہ عالیہ نقشبندیہ یہ بیان نہیں
کیا۔ جیسے خواجہ محمد پارسائی بیان کیا ہے سہ

آں خواجہ پارسا کہ ارباب صفا یا بند ز میخانہ او جام فنا
اول بہ مے فنا مست کنند اما آخر بدر آور بہ اروی لقا،
خواجہ نقشبند قدس سرہ سے بیان کرتے ہیں سہ

آں خواجہ نقشبند کہ عین صفا پاک آمدہ لوح دلش از نقش سوا
وز صفت نقشبندیش نقش بقا بستہ بہ نگین دل اصحاب فنا،

فنا، فنا بعض اقسام فنا میں مندرج نہیں ہو سکتے۔ جیسے رسا
قدس سرہ میں ہے کہ کسی نے ہمارے خواجہ قدس سرہ سے پوچھا
کہ فنا کی کتنی قسمیں ہیں آپ نے فرمایا کہ فنا کی اقسام بہت ہیں۔ مگر

ان سب کا رجوع ان دو قسم کی طرف ہے اول وجود ظہانی طبعی سے فنا حاصل کرنا دوم وجود نوری روحانی سے فنا ہونا۔ چنانچہ حدیث میں یہ دو قسم مذکور ہیں ان اللہ سبعین الفا حجاب من نور و ظلمت کبراء ان دو قسم کو اس طرح بیان فرماتے ہیں انہ خطوتان وقد وصلت انتہی قسم اول میں فنا کسی صورت سے مندرج نہیں ہو سکتی دوسری قسم میں فنا مندرج ہو سکتی ہے۔ جیسے رسالہ قدسیہ میں مذکور ہے۔ کہ اہل اللہ کے اصطلاح میں فنا فنا یہ ہے کہ جیسے سالک کا وجود جسمانی سے فانی ہوا ہے وجود روحانی سے بھی فانی ہو جائے انتہی۔ لواجح میں ہے فنا عبارت از انست کہ بواسطہ ظہور ہستی حق بر باطن بما سوای او شعور نماید یہ تعریف بعض اقسام فنا پر صادق نہیں آتی۔ لیکن اس تعریف سے یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ فنا فنا ذاتی میں مندرج ہے۔ اس کی تفصیل رسالہ قدسیہ میں مذکور ہے۔ منجملہ ان اقسام جن پر تعریف فنا صادق آتی ہے۔ قسم سوم ہے۔ جن میں فنا مندرج ہے۔ تقسیم سابق میں جو اضمحلال مذکور ہے۔ اس سے مراد انتقاشی فی العلم اور شعور ہے جب بندہ کو اپنی ذات کا شعور نہ رہے۔ تو اور اشیاء کا ظہور شعور بدرجہ اولیٰ نہ ہوگا۔ بلکہ جو کچھ مورثا بے شعوری ہے اس لے شعوری سے بھی بے شعور ہو جاوے گا۔

گیرم کہ زغیر حق چناں بیخبری کرہر دو جهان در دوہا بیخبری
 لیکن گزراں بیخبری باخبری خود بیخبری نباشد آن بیخبری
 رایج بقایہ ہے کہ بعد شراب فنا اور بعد اتقای شعور یا سوای
 سالک کو من عند اللہ علم اور شعور عطا کیا جائے اور حقیقت سالک
 کو حل وجود حقانی اور صفات ربانی پہنایا جائے حدیث فبی یسمع
 ولے یبصر اس پر شاہد ہے۔ پس مشور انا جعلناک خلیفۃ فی
 الارض مع طغرای ادع الی سبیل ربک بالکلمۃ والموعدۃ الحسنیۃ

اس کو دیتے ہیں۔ ناقصین اور طالبین کی ترتیب اور تکمیل کے واسطے
 سالک کو اس عالم کی طرف بھیجتے ہیں النہایت الرجوع الی الہدایت
 پس اس وقت سالک فاعل ہوگا یا آلہ یا فاعل اور آلہ معاً یا ان میں سے
 کسی سے مقید نہ ہوگا۔ یہ منصب اعلیٰ اور مقام اسنی حاصل نہیں
 ہوتا جب تک فناء فنا حاصل نہ ہو اس لئے کہ گو اس کا وجود ظلمانی اور
 جسمانی محو ہو جاتا ہے۔ مگر جب تک وجود نورانی اور روحانی مضحمل نہ
 ہو لائق بقا نہ ہوگا۔ مکاتب پر جب تک تک درہم بھی ہے آزاد نہیں
 ہوتا ۵

خوش کہ فرودتہ بدریائے فنا قد صار کان لم یکن شیئاً،
 بگشتہ بما سوا پیوستہ بختی باقی بہ خدا فانی از غیر خدا
 ای ساختہ منزل بسرائی فناء خواہی کہ شو و جانی تو بر اوج بقا
 فانی ز فنا اگر تو آئے گشتن باقی بہ خدا شدن توانی بہ خدا
 رسالہ قدسیہ میں ہے کہ نہایت سیر الی اللہ کو فنا کہتے ہیں اور
 ہدایت سیر فی اللہ کو بقا کہتے ہیں سیر الی اللہ اس وقت پورا
 ہوتا ہے کہ سالک وطن مایوفات اور حظوظ بشریت سے بالکل
 باہر ہو جاوے اور راہ راست میں حق سبحانہ کی طرف متوجہ ہو جائے
 اور قدم صدق سے با دیہستی کو بیکیارگی طے کرے یہاں تک کہ کعبہ
 وصال کو پہنچے ۵

الیک یا نبی محی وسعرے دان حج قوم الی ترب و احجار
 سیر فی اللہ یہ ہے کہ بعد فنا فی مطلق یعنی فنا ذات اور صفات سالک
 کو وجود حقانی عطا کیا جاتا ہے۔ تاکہ عالم میں اس وجود حقانی سے انصاف
 باوصاف الہی اور تخلیق باخلاق ربانی میں ترقی کرے انتہی اور اکثر
 حضرات نقشبند یہ کے نزدیک بقا سے مراد سیر با اللہ اور فنا سے
 مراد سیر فی اللہ ہے اور سیر الی اللہ سلوک اطوار طریقت ہے
 ایک جماعت کی اصطلاح میں کلیات طریقت کو اطوار سبوت کہتے ہیں

پس اس عاجز کے فہم میں عبارت رسالہ قدسیہ اشکال سے خالی نہ ہوگی۔ ہاں اختلاف اصطلاح سے یہ اشکال حل ہو سکتا ہے۔ لامشاحتہ فی الاصطلاح اور نیز رسالہ قدسیہ میں ہے کہ وساوس اور ہوا جس کا باقی رہنا اس شخص کے حق میں شرک خفی ہے۔ جو ابھی مقام فنا سے نہیں گذرا لیکن وہ شخص جو فنا کے بعد بقا حاصل کر چکا ہے۔ اس کے حق میں بقا وساوس اور ہوا جس سے شرک خفی نہیں اس لئے کہ صور موجودات ذہنی میں حق سبحانہ کو دیکھتا ہے صور موجودات کو مظاہر حق جانتا ہے۔ اور جو شخص ابھی ابتدا حال فنا میں ہے سکر کی وجہ سے احساس سے غائب ہے انتہی یہ عبارت بھی بظاہر بہت مشکل ہے۔ اس لئے کہ ہدایت حال فنا یا وسط یا ہدایت حال فنا پر حال فانی احساس سے غائب ہے۔ جب سالک ماسواہ حق سے بے شعور ہے۔ بلکہ اس بے شعوری سے بھی بے شعور ہے۔ پس اس حالت میں وساوس اور ہوا جس کو محسوس اور معلوم کرنا اور بقا وساوس غیر ممکن ہے۔

فالی ولم از غیور پر از عشق بتان
ہر کہ ز گنج بدلم وہم و گمان
جانا ز عمت ز خان و ما نم چہ خبر
اکنوں کہ مرا ہیچ خبر نیست از خود
نئے فکر جهان دروہ از لیشہ جان
پس وسوسہ را کجا بود راہ دران
در عشق تو از کون و مکانم چہ خبر
از کار جهان و فکر آنم چہ خبر
رایح حصول فنا اور وصول بقائی یہ شرط ہے کہ مشکوٰۃ ولایت

ارباب جمعیت سے اقتباس انوار ہدایت کیا جاوے۔ کیونکہ قلوب صافی ارباب جمعیت تجلی گاہ اسما و صفات حضرت صمدیت ہیں

حق سبحانہ ان کی عظمت شان کی قسم کھاتا ہے اور فرماتا ہے فلا
اقسم بمواقع النجوم وان تقسم لو تعلمون عظیم بلکہ نجوم سے مراد یہ
طائفہ عالیہ فائض البرکات ہے۔ جو نجوم ہدایت سائر ان منازل
کشف اور عرفان اور سالکان مسالک ذوق اور وجہ ان ہیں۔

جیسے حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فرماتے ہیں اصحابی کا النجوم باہم
اقتدیم اہتدیم اور مواقع سے مراد ان حضرات کے مقامات عالیہ

اور مراتب سینہ ہیں ۵

آنکہ زقید ماسواہ آزادانہ ثابت براہ افادہ وادادانہ
یابی بہ فروغ نورایشان راہ راست یعنی کہ نجوم فلک ارشادانہ

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ہوالدی جعل لکم النجوم لتہتدوا بہا فی ظلمات البر
والبحر الخ ظلمات بریں ہدایت پانا سلوک ظاہری باعمال پر نیہ ہے۔
اور ظلمات بحر میں ہدایت حاصل کرنا سلوک باطنی باعمال قلبیہ ہے۔
ای بحر و برز عکس تو پر نور و صفا و ز ظاہر و باطن ہمہ رنگ زدا
در برج ہدایت اختر ارشادت برادرج کمال است کمالا یخفے
دوسری آیت میں حق سبحانہ اس مہ شد نجوم اہدی کی ذات کی قسم
کھاتا ہے والنجم اذا ہوی اس قول ہوی سے مراد یہ ہے کہ نجم یعنی
حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم درجہ اوصاف طبعیہ بشریہ سے ساقط
ہو کر فلک صفات الہیہ میں مستقر ہیں ۵

زاں کوکب تاباں کہ درخشد مشب روشن ہمہ کائینات گردیدہ مشب
خوش آنکہ ز طالع خوش و بخت نکو خود آل ستارہ را دیدہ مشب

سبحان اللہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایسے عظیم الشان ہیں کہ حق
سبحانہ جب آپ کا احوال بیان کرتا ہے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کی ذات کی قسم کھاتا ہے۔ اگر حق سبحانہ آپ کے بیان احوال میں کسی
اور چیز کی قسم کھاتا تو سامعین کو یہ وہم گذرتا کہ اس چیز کو جس کی قسم
حق سبحانہ کھاتا ہے۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر فضیلت ہے۔ حق
سبحانہ نے قسم کو اس طرح ادا کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
درجہ اوصاف بشریہ سے ساقط ہو کر فلک صفات الہیہ مستقر ہیں
تا کہ معلوم ہو جاوے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایسے درجہ
کمال سے مشرف ہیں کہ خود حق سبحانہ آپ کی ذات کی قسم کھاتا ہے
سو گند بذات پاکت ای ماہ لقا کز روی تو ظاہر است انوار خدا
پاک آمدہ ز ظلمت لفس و ہوا سر تا قدمی لطافت و نور و صفا

پس جو عارف بعد فناء فنا بقا حاصل کر چکا ہے۔ عالم کثرت میں متحیر نہ ہوگا۔ کثرت میں عین وحدت کو مشاہدہ کریگا صراط مستقیم اور طریق قدیم ہی ہے۔ جیسے حق سبحانہ فرماتا ہے ما ضل صا حکم وما عوی سے

کثرت کہ بود براہ وحدت رہن
 خلقی است ازاں اسیر صد گز رفتن
 اکثروں کہ بگوئے وحدتم گشتہ وطن
 پس چوں بزند رہن کثرت رہن
 جب عارف کو کثرت حجاب وحدت نہیں ہے اس کی جو کلام بظاہر
 ہوائی نفس یعنی عالم کثرت سے ہوگی ہوائی نفس سے نہ ہوگی
 بلکہ حق یعنی وحدت سے ہوگی۔ جیسے حق سبحانہ فرماتا ہے وما یطق
 عن الہوی ان ہو الا وحی یوحی سے

گہ وصف نگار ماہ رو میگویم
 گہ درد بلائے عشق او میگویم
 دغے بہ سخن گفتن خود نیست مرا
 ہر چیز کہ گوئند بگو سے گوئیم
 پس حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا مرنی اور معلم ضعیف اور
 قاصر نہیں تاکہ اس امر کا احتمال ہو کہ بوقت تکلم ہوائی نفس آپ
 کی لفظ میں منصرف تھی جیسے حق سبحانہ فرماتا ہے علمہ شدید
 القوی ذومرہ سے

ای عشق بدست سستی کثرت نیست
 تعلیم تو غیر معنی وحدت نیست
 باللہ کہ معلمی و گرد دو جہاں
 مانند تو در متانت وقوت نیست
 کلام حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تصرفات نفس اور ہوائی
 سے پاک ہے۔ اور آپ کی زبان فصیح البیان بسبب تعلم معلم قوی
 اور شین اوتھیت جو امع الکلم سے گویا ہے پس حضرت صلی
 اللہ علیہ وآلہ وسلم مدارج ناسوتی اور ملکوتی سے گزر کر افق
 اعلیٰ یعنی نہایت مقام جبروت پر مستوی ہیں۔ جیسے حق سبحانہ
 فرماتا ہے فاستوی وہو بالافق الاعلیٰ پھر آپ نے عالم لاہوت
 کی طرف عروج فرمایا جیسے حق سبحانہ فرماتا ہے ثم دنی فتدنی سے

خوش آگوش شراب وحدت اور اوقاف است
 آزاد شدہ از ملکوت و جبروت آرام گہش بعالم لاہوت است
 پس جب حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس عالم میں متمکن اور
 مستقر ہوئے تو آپ کو مرتبہ جامعیت صفات الہیہ اور خصائص کونیہ
 حاصل ہوا جیسے حق سبحانہ فرماتا ہے دکان قاب قوسین دو قوس سے
 مراد و جویا اور امکان با فاعلیت اور قابلیت ہے۔ پس آپ ان
 دو مرتبہ میں برزخ ہیں جیسے فرمایا حق سبحانہ نے بینا برزخ لا
 یبغیان سے

فرخندہ کیلکہ رفتہ از علم بعین طے کردہ ہمہ مراتبہا فی البین
 اوصاف و تعوت واجب و ممکن چوں برزخ جامعی است بین البحرین
 جب تجلی ذات یحییٰ میں تجرد از جمیع صفات الہیہ اور کونیہ واجب
 ہے تو حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مقام جامعیت یعنی مرتبہ
 واحدیت سے مرتبہ احدیت کی طرف عروج فرمایا جیسے حق سبحانہ
 فرماتا ہے او ادنی سے

از رخ چون نقاب صفت انداختہ داد است از قید اوصاف نجات
 در لہو بیکرانہ ذاتم غسرق ایمن شدہ از زحمت امواج صفا
 رایح صاحب مقام رفیع اور مرتبہ منبع شاہ سمریہ فتنی اور
 ماہ سپہر او ادنی جو مخاطب الم شرح لک صدر رک ہے۔ یہ
 خطاب مستطاب نیز جامعیت کبری اور مظہریت علیا اور خلافت
 عظمیٰ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خبر دے رہا ہے الم شرح
 میں جو ہمزہ استفہام لایا گیا ہے۔ اس سے فعل منفی یعنی لم شرح
 کی نفی لازم آتی ہے۔ پس آیت شریفہ کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم
 نے آپ کے سینہ کو کھول دیا شرح صدر کے وہ معانی ہیں جو بسبب
 تنگی وقت بیان میں نہیں آئے۔ لیکن ہم اس آیت شریفہ کے اتم
 اور اعظم معنی کے بیان کرنے کی مدد چاہتے ہیں۔ بندہ مقام فناء

فنا میں قیام منصب نبوت و زرتقیل اور امر مشکل ہے۔ جب حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بعد فنا بقا حاصل ہوا یہ بوجہ آپ سے اتار دیا گیا اور منصب نبوت جس امر کا مقتضی تھا آسان

ہوا جیسے حق سبحانہ فرماتا ہے فان مع العسر یسر ان مع العسر یسر
 مکرار جملہ ان مع العسر یسر آپ کی علوشان کی طرف مشیر ہے۔ یا پہلا جملہ اس تکلیف کی طرف مشیر ہے جو قبل فنا ہے۔ یعنی عواقب جسمیہ اور اوصاف بشریہ یا تکرار واسطے تاسیس کے ہے۔ پس ہر دو جملہ میں عسر کے ایک ہی معنی ہیں۔ اس لئے اسم معرفہ جب مکرر لایا جاتا ہے تو دوسرا عین اول ہوتا ہے۔ مگر یسر ہر دو جملہ میں بمعنی واحد نہیں۔ بلکہ یسر ثانی اول سے اس لئے کہ جب نکرہ کا اعادہ کیا جاوے تو نکرہ ثانی نکرہ اول سے مغایر ہوگا۔ الغرض ہر دو موضع میں عسر سے مراد و زرت ہے۔ جس کا ذکر ہو چکا ہے۔ یسر دو معنی پر محتمل ہے۔ اول بقا بعد فنا دوم سہولت قیام مقتضی منصب نبوت حضرت عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے من یغلب العسر علی یسرین یعنی عسر دو یسر پر ہرگز غالب نہ ہوگا۔ یا ہر دو موضع میں عسر سے مراد وہ عسر ہے جو بسبب و زرت عواقب صورتیہ اور عواقب بشریہ آپ پر وارد تھا اسی طرح یسر اول سے مراد فنا ہے۔ اور یسر ثانی سے مراد بقا بعد فنا ہے اور عسر ثانی سے بھی اگر وہ معنی مراد لئے جاوے جو عسر اول میں مراد نہ ہوں تو ممکن ہے جیسے مظلوم میں لکھا ہے کہ اہل اصول کا یہ قول جب معرفہ کا اعادہ کیا جاوے تو ثانی عین اول ہوتا ہے۔ یہ قول علی الاطلاق نہیں اب عسر اول سے مراد وہ عسر ہوگا جو بسبب و زرت عواقب اور عواقب ہے اور عسر ثانی سے مراد وہ عسر ہوگا جو حالت فنا میں قیام بوجہ مقتضائے منصب نبوت ہو پھر فانی جب تلویحاً سیرالی اللہ اور سیر فی اللہ سے فارغ ہو جاتا ہے۔ پس مقام تکمیل یعنی بقا باللہ پر قائم ہوتا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے فاذا فرغت فالنصب

اس لئے عارف اس اسم کی طرف راعب ہوتا ہے۔ جو اسما حسنیٰ کا
مدلول ہے۔ وہ اسم اللہ ہے۔ جس کا مظہر انسان کامل ہے ضرورۃ
الشان اس ذات کی طرف رغبت کرتا ہے۔ جس سے ظاہر ہوا ہے
جیسے حق سبحانہ فرماتا ہے والی ربک فارغب واللہ اعلم بما ہو
اولیٰ واصوب۔ رایکہ جو لوگ بہ واسطہ تجلی صفت مرید الہی مقامات
عرفان اور شہود کو پہنچنا چاہتے ہیں اور مراتب حضور اور وجدان
کے طالب ہیں۔ اور بسبب غلبہ محبت حب الوطن من الایمان وطن
اصلی یعنی حقیقت الحقائق کو پہنچنا چاہتے ہیں۔ ان کو چاہئے کہ ان صحابہ
کی صحبت میں رہیں۔ جن کی شان میں فی مقعد صدق عند ملک مقتدر وارد
ہے

کو بخت کہ گردیم بگر دسراو
ما را بہ چہان ہمیں شرف بس کہ دی
صدق وہ نور ہے جو بعد طلوع غروب نہ ہو اور اس پر ظلمت طاری
صبح صادق کو اسی وجہ سے صبح صادق کہتے ہیں۔ پس اس صادق کو
بعد کشف شہود حق اور طلوع صبح وجود مطلق طریقان ظلمت رویت
خلق بصفت وجود اصلی ممکن نہیں۔ بلکہ آنا فاننا اس نور کا فروغ
تائیر صبح وجود مطلق سے ظہور میں ترقی کرے گا

آنرا کہ بنور عشقت آئینہ دل پاک آمدہ از کہورت ظلمت گل
امید کہ آل نور نگر و دزائل ہر لحظہ شود صفائی دیگر حاصل
صیغہ ملک واسطے مبالغہ غلبہ قہر ہے اور ملک کہ جو اسم مقتدر
سے موصوف کیا ہے۔ جسکی معنی صاحب قدرت کاملہ ہے موجب
مزید مبالغہ ہے۔ پس اس آیت میں ملک اور مقتدر کا ذکر کرنا اس
امر پر مشیر ہے کہ جس عزیز پر الوار ملک اور مقتدر چمکیں گے تو اس
سے صفت قہر اور غلبہ اور قدرت بالکل وجوہ ظاہر ہوگی یہاں تک
کہ وہ صدور سائکین راہ یقین سے ازالہ صولت عدو مبین پر قادر
نہ ہوگا۔ یعنی شیطان جس کے وصف ان کم عدو مبین ہے اور تیغ

لاغرینہم اجمعین کھنکر سپاہ
تم لائینہم من بین ایدیم ومن ظلم

و عن ایمانہم و عن شمائہم کو ہمراہ لے کر ہر چار طرف سے حملہ کرتے رہے۔ پیر کامل قلوب مریدین سے اس کی سلطنت کو بالکل دفع کر دیا یعنی نفس امارہ جس کی تعریف اعدی عدوک لفسک التی بلین جنیک مشہور ہے اور وصف ان النفس الامارۃ بالسوء سے موصوف ہے۔ حق بات یہ ہے کہ اگر مرشد کامل سے قوت الہی اور قدرت نامتناہی ظاہر نہ ہو تو اس ضعف اور عجز بشری سے ایسے قوی دشمنوں کی مدافعت کس طرح کریگا ایسے مرشد کامل کی شان میں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فرماتے ہیں فقیرہ واحد است علی الشیطان من الف عایدہ

زندگی کے پورے مذہب عشق آئین
 ورد دفع شیاطین ہوا ہوس است
 ای بر تو کشیدہ نفس امارہ سپاہ
 قوت ز کسی طلب کہ آمد و صفیل
 مامول از فیض الہی اور مرجو از فضل نامتناہی یہ ہے کہ جس طالب کو عون الہی اور توفیق الہی ملی اس جماعت کی صحبت سے مشرف کرے۔ جن کی شان میں فی مقعد صدق عند ملک مقدر وار و سے ان کی صحبت بمقتضائے الصحبت تاثر مقعد صدق میں اس کو بھی پہنچا دگی جیسے صوفیہ کرام فرماتے ہیں کہ تم اللہ کی صحبت اختیار کرو اگر تم اللہ کی صحبت کے لائق نہیں تو ان لوگوں سے مصاحبت رکھو جو اللہ سے مصاحبت رکھتے ہیں

خواہم کہ مرا لطف ازل بہ لو از د
 امید کہ از نعمت فقرم محفوظ
 رایجہ صحبت کامل کامل سے ٹرہ تکمیل اس وقت ظاہر ہوتا ہے کہ طالب صادق حق صحبت کا پیشگی ادا کرے اور ہمیشہ بقائیت خضوع اور افتقار اور ہنایت خضوع اور انکسار سے روٹی ارادت اور مسکنت اور سر تسلیم اور اطاعت خاک حقارت اور ذلت پر رہے۔ اور اس خاک مذلت کو فرق دولت پر افسر عزت

یقین کرے سے

در کوئی تو ام خاک مذلت پر سر
وز خاک درت اغبار خدمت پر سر
سو گند بخاک کف پائیت کہ بود
خوشترز ہزار تاج عزت پر سر
ظاہر اور باطن میں شیخ کامل پر کسی قسم کا اعتراض نہ کرے۔ اگر
کوئی امر اس کو مخالف شرع نظر آوے اپنی عقل کو اس کی حکمت
کے ادراک سے قاصر جانے سے

صاحب نظر کے کہ رہبر و راہ نماء
ارباب طلب را شدہ در راہ خدا
در راہ ارادتش بافلاص در آ
زہار زبان باعث اعراض مکشائ
اپنی خواہشوں کو اس کی محبت میں اور اپنے ارادے کو اس کے
ارادہ میں محر اور مغلوب کر جیسے صوفیہ کرام فرماتے ہیں۔
الارادۃ ترک الارادۃ سے

جز باعتم یا رسنیت مرا
جز رسم محبت ہنرے نیت مرا
در ہر دو و جہان غیر مراوش یار
مقصود و مراد و گھرے نیت مرا
کوئی دقیقہ آداب صوری اور معنوی طالب سے چھوٹ نہ جائے
اور اپنے ظاہر اور باطن کو موڈب اور ہند پارکھے جیسے صوفیہ
کرام فرماتے ہیں کہ طریقت ادب ہے ہر حال اور ہر مقام کے
واسطے ادب لازم ہے۔ جس نے اپنے آپ پر ادب کو لازم کیا
مبلغ رجال یعنی کمال کو پہنچ گیا۔ اور عبودیت ملاذمہ ادب اور
طفیان بے آبی ہے سے

مرد است حریفی کہ بجاناں برسد
وز دوست بہ مقصود دل و جان برسد
رندے کہ ملازم طرق ادب است
آخر ز ادب بجائے مردان برسد
آثر کہ بود بجالب جانان رو
باید کہ ہمیشہ با ادب گیرد خو
در حسن ادب بود عبودیت او
نقل کیا گیا ہے کہ جب حضرت جنید قدس سرہ ابو حفص عرقی
کے پاس آئے تو انہوں نے اصحاب ابو حفص کو دیکھا کہ ان کے سر پر
کھڑے تھے ان کے حکم سے چوری کر رہے تھے۔ کوئی مخطا

نہ کرتا تھا۔ حضرت جنید نے حضرت ابو حفص سے کہا کہ آپ نے اپنے
اصحاب کو ملوکانہ ادب سکھایا ہے۔ ابو حفص نے کہا نہیں۔ لیکن حسن
ادب ظاہری عنوان حسن ادب باطن ہے سے

ارباب ارادت چہ عیاں و چہ نہاں در راہ ادب سعی کنند از دل و جان
حسن ادب ظاہری آمد از مرید حسن ادب باطنش را عنوان

عبداللہ ابن مبارک فرماتے ہیں ادب الخدمۃ اعز عن الخدمۃ سے
سلطان مراست بادشاہان چاکر گردند بر راہ خدمتش پا از سر
نیکو ست بگوش حلقہ خدمت او اما ادب خدمت از ان نیکوتر

ابو علی دقاق قدس سرہ فرماتے ہیں العبد یصلی بطاعتہ الی الجنت
و باد یہ فی طاعتہ الی اللہ سے

خوبست اگر طاعتت ای پاک شت از بے ادبی خوب تو میگردد زشت
اینست میان ادب و طاعت فرق کانت بہ خدا رساند اینست پرہشت

اور بعض صوفیہ کرام فرماتے ہیں کہ ادب ظاہری اور باطنی ضروری
ہے۔ اس لئے کہ جس سے ادب ظاہری نہ ہو اس کو عقوبت ظاہری
ہوگی۔ اور جس سے ادب باطنی نہ ہو اس کو عقوبت باطنی
ہوگی سے

گر آدمی از ادب باطن قاصر ور بے ادبے گشتہ بظاہر صادر
باللہ عقوبتے عجب عاقبتت آن در باطن بگرد این ظاہر
فرمایا حضرت ابو علی دقاق قدس سرہ نے تارک ادب مردود
ہے جو بساط پر بے ادبی کرتا ہے۔ دروازہ کی طرف رد کیا جاتا
ہے۔ سے

من رام وصال جنابا احباب فلیتمع بہم بحفظ الاداب
آنرا کہ ادب نباشد انسان نہ بود یعنی کہ بود بے ادبی و ادب دو ادب
بعض مشایخ کا قول ہے کہ جو پہنچا ہے ادب سے پہنچا ہے سے
گفتم کہ ز ہجر تو مرا جان بلب است گفتا کہ بہ ہجر ماندن تو عجب است
گفتم کہ طریق دولت وصل تو چیست گفتا ادب است و ادب است و ادب است

توفیق حسن ادب حضرت وہاب کی طرف سے نعمت بزرگ ہے جس
سعادت مند کو یہ توفیق عطا ہے اس پر پر توہ الزار ادیبی ربی
فاحسن تا دیبی چمکتا ہے سے

زندے کہ زفیض فضل فیما حل احد در راہ ادب باور سید است آمد
در میکہ افاضہ مصطفوی جامی زمی اوہنی زد
قول حقیقۃ الادب ترک الادب کا مطلب خواجہ نقشبند قدس سرہ
سے اس طرح منقول ہے سے

آن خواجہ نقشبند سے اسرار نہاں از غار فیض بدل معتمدان
یعنی شہ نقشبند کو نقشبند چاں بے نقشی نقاش ازل دیدہ عیاں
اولیاء اللہ پر ایک ایسا وقت ہے کہ ان کی صحبت میں ادب
عین بے ادبی ہے۔ اور رعایت ادب اور ترک نفس عین
بے ادبی ہے۔ اور ترک ادب اور قبول نفس عین ادب ہے
اتہی یہ قول الاطاعتہ فوق الادب کے مطابق ہے بلکہ مطلق اطاعتہ
سے الزار ادب چمکتے ہیں۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا دوش
مبارک حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر سوار ہونا عین ادب
ہے۔ ورنہ باوجود اس کے کہ آپ آگے آگے چلنا اور آپ
کی آواز سے آواز کا بلند کرنا منع ہے۔ اس امر پر حضرت
علی رضی اللہ عنہ کو کس طرح جرأت ہوتی ہے

آنرا کہ درون سیزہ درو طلب است یک ذرہ خلاف از وی عجب است
گوئیند اطاعتہ است بہتر از ادب گوئیم کہ در ہماں کمال ادب است
رایج امور بشریہ میں تقلید اصحاب ارشاد بدوں اجازت اصحاب
ارشاد طالب کو درست نہیں ایسا نہ ہو کہ طالب ان کی تقلید سے
لذات جسمانیہ اور حظوظ شہوانیہ میں گرفتار ہو جاوے صاحب
ارشاد مقام تمکین پر متمکن ہیں۔ اس لئے اگر یہ حضرات امور
بشریہ سے مباشر ہوں تو ان کی نسبت میں کوئی خلل نہیں آتا۔
جیسے ان حضرات کا قول ہے سے

موسیٰ اندر درخت آتش دید ہچمان سبز می شد او از نار

شہوت و حرص مرد صاحب دل ہچنین دان و ہچمنان انگار
 احکام طبیعت کہ بود گوناگون نخس است یکی راویکی را میمول
 در قلم شہیدہ باشی از نبل چگون بر سبلی آب بود و بر قیطنی خوں
 مقلد بسبب تقلید نجد ہادیہ اور خذلان اور پادیہ مطر و اور طغیان
 میں پڑیں گے۔ بلکہ ان حضرات کو لذائذ صوری سے بھی عالم معنی
 میں زیادہ نفع ہو گا۔ اس لئے کہ وہ لذائذ بعض اسماء الہی کے
 اثار ہیں۔ اس لئے ان حضرات کو ان اسماء سے بھی نصیب
 ہو گا۔

گر شہد و شکر میخورم ای راحت جان در قند و نبات می رسانم بدہاں
 لذت ذوق محبت چو شیرین کام شیرین لبہائے تومی یا ہم زان
 رایجہ مباشرت لناء میں لذات صوری اور تمتعات ظاہری ہیں۔
 اور مباشرت لناء سے لذات شہوانیہ کا پورا کرنا مقصود
 اہل ہوا ہے۔ مگر حضرات عارفین پر مباشرت لناء میں وہ
 اسرار ظاہر ہیں۔ جن کو اہل ظاہر سمجھ نہیں سکتے۔ دیکھو حق سبحانہ
 نے حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر تجیب اور تعظیم لناء کس طرح
 ظاہر کی ہے۔ جیسے فرمایا حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جب
 الی من دنیا کم تملکتہ الحدیث یہ حدیث حظوظ شہوانی پر مبنی نہیں ملنا
 دکلا بلکہ مشاہدات اور تجلیات کی طرف منسوب ہے۔ اس لئے کہ حضرت
 صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حبیب خدا ہیں۔ اور اللہ عنیور بلکہ اغیر ہے
 جیسے حدیث میں ہے۔ انا عنیور واللہ اغیر منی غیرت محب اس
 امر کو پسند نہیں کرتی کہ اس کا دوست غیر کو دوست رکھے سے
 ور غیر تم سر کہ بکو یت گزری کردہ است و فکنہ بر جہالت نظری
 خواہم کہ نہ میل و گرے با تو بود لئے میل تو ہم بود لبوئے دگرے
 پس غیرت حق یہ چاہتی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو حق
 سبحانہ کی طرف سے محبت لناء عطا کی گئی ہے۔ عین محبت حق ہو
 نہ غیر محبت حق اس لئے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم عورتوں میں

بوجہ کمال حق سبحانہ کا مشاہدہ کرتے تھے یہی وجہ ہے کہ آپ بظاہر عورتوں سے زیادہ محبت رکھتے تھے۔ جیسے نصوص میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم عورتوں کو اس واسطے محبوب جانتے تھے کہ عورتوں میں شہود حق کامل طور پر ہے۔

ای آنکہ دل من آرزو بت دارد وز ہر طرفی روی بسویت وارد
بہل صفتہم بشاہد گئے مائیل، زیر اکہ نشان رنگ و بویت دارد
چونکہ مراتب محبت میں تفاوت ہے۔ اس لئے درجات شہود میں
یہی تفاضل ہے اور محبت محب سے ہو یا محبوب سے ہر دو صورت
میں نشان حق سبحانہ ہے۔ جیسے حق سبحانہ فرماتا ہے یحبہم و یحبونہ
چونکہ وجود مطلق ذات حق تمام میں ساری ہے اس لئے تمام
موجودات میں صفت محبت بھی ساری ہے۔ پس کوئی شے
موجود محبت سے خالی نہ ہوگی۔

در شور از اں چہ آدمی چہ ملک
مہم صفت زمین پرالت و ہم صفت
گویا شدہ دیوانہ و شہید اللالہ
از عشق تو داغمانے سو والالہ
از عشق تو چاکہا بہ پیرا من گل
فالی ز محبتت نہ جز و است و نہ کل
جب لہذا میں محبت الہی کامل طور پر ساری ہے۔ پس شہود حق
بھی عورتوں میں کامل طور پر ہے۔ جیسے نصوص میں ہے۔ شہو

الحق فی النساء اعظم الشہود و اکثرہ عورتوں میں کمال شہود حق
اس واسطے ہے کہ یہ طائفہ ہر دو مرتبہ محبی اور مجربنی کا مرآة
جامع ہے۔ جیسے مرد طالب عورت ہے۔ ایسے ہی عورت
بھی طالب مرد ہے۔ اور جس جگہ محبت نشان محبی اور مجربنی
معاظہر ہوگی۔ اس جگہ ظہور محبت بوجہ کمال ہوگا۔ بلکہ وہ محبت
محبوبیت حق ہے۔ جو محبوب سے ظاہر ہے۔ اس لئے کہ ہم بیان
کر چکے ہیں کہ محبت بہ صفت محبت ہو یا محبوبیت در اصل صفت

حق سبحانہ کی ہے اور بحسب سر بیان وجود تمام موجودات میں محبت
ساری ہے۔ پس جیسے موجود حقیقی حق سبحانہ کے سوا کوئی نہیں ایسے
ہی محب اور محبوب فی الحقیقت اس کے سوائے کوئی نہیں ہے
ای طالب یوسف بلیاں یعقوب در صورت یوسف توی اور املو
چو غیر تونے یوسف و نے یعقوب است باللہ کہ تو خود محبی و خود محبوب
عورت اور خاوند میں محبت اس واسطے ہے کہ عورت مرد سے پیدا
ہوتی ہے۔ اور دونوں میں مناسبت کلیہ اور جزویہ اور ملائمت
اضلیہ اور فرعیہ ثابت ہے۔ پس بیشک ہر گل اور جزو اور اصل
اور فرع ایک دوسرے کی محبت پر بنائے گئے ہیں سے

ووراز تو من دل شد بے صبر و قرار وز محنت ہجران تو در نالہ و زار
تو اصلی و من فرع تو ام جان کسی مائیں وی اہل فرع باشد ناچار
خاص کر جب عورت مرد کی مائیں پہلو سے نکالی گئی ہے جو محل
دل ہے۔ تو دل ناچار بے اختیار اس کی طرف مائل ہے سے
آں سرد گل اندر ام کہ چوں رخ بنود ہوش و خرد مرا بہ یک جلوہ ربود
از باغ دلم چو نخل قدش سوزد ناچار دلم مائل او خواند بود
مرد اور عورت ہر دو میں کمال شہود ہے۔ اس لئے کہ ہر
ایک ان دونوں سے جامع مرتبہ محبت اور محبوبیت ہے۔
چنانچہ اس کی طرف اشارہ ہو چکا ہے۔ اور ہر ایک ان دونوں
سے احدیت جامع صفات متقابلہ ہے۔ عنقریب اس کا بیان
ہوگا۔ پس جب مرد اور عورت آپس میں ملاتی ہوں گے۔ اور
ہر ایک دوسرے میں فانی ہوگا۔ تو شہود حق بر وہ اتم اور
اکمل ہوگا۔ واللہ عزوجل منجد ان تجلیات کے جو مباشرت
نساء سے ظاہر ہیں۔ وہ تجلی ہے جو موجب انکشاف سرکنت سمع
و بصرہ ہے۔ اس سے کہ حق سبحانہ کا بندے کیواسطے سمع اور بصر
ہونا محبت پر موقوف ہے۔ جیسے حق سبحانہ فرماتا ہے فاذا
اجبت کنت سمع و بصرہ پس محبت اور محبوبیت جو قول اجبت سے

ثابت ہے۔ بمنزلہ غاوند اور عورت ہے اور محبت بمنزلہ نکاح
 ہے۔ اور حق سبحانہ کا بندے کیواسطے سمیع اور بصیر ہونا بمنزلہ اولاد
 سے ہے

گر دولت عنقت بہمال است نصیب محبوب حبیب خود شدن نیست غریب
 اینست نتیجہ محبت کہ شود سمیع و بصیر و جملہ قوائی تو حبیب
 گر در حرم وصال جایست گردد حقا کہ محب تو خدایت گردد
 آنست نتیجہ محبت کہ خدا سمیع و بصیر و جملہ قوائیست گردد

پس قول النکاح الساری فی جمیع الاراری اسی محبت کی طرف
 مشیر ہے۔ جو بحسب سر بیان وجود ہر موجود میں ساری ہے دوسری
 تجلی جو مباشرت لنام سے ظاہر ہے وہ ہے۔ جس سے روز کا
 شب میں اور شب کا روز میں داخل ہونا معلوم ہوتا ہے جیسے

حق سبحانہ فرماتا ہے یولیج اللیل فی النهار و یولیج النهار فی اللیل
 اس لئے کہ حق سبحانہ جو رات کو دن میں اور دن کو رات
 میں داخل کر کے حوادث ظاہر کرتا ہے بمنزلہ اولاد روز و
 شب ہیں۔ فتوحات میں ہے کہ رات اور دن ہر ایک ایک
 اعتبار سے باپ اور ایک اعتبار سے ماں ہے۔ اور حق سبحانہ
 وقت تصرف روز اور شب عالم ارکان میں جو مولودات ظاہر
 کرتا ہے یہ حوادث دن اور رات کے اولاد ہیں انتہی سے

از روز و شب آفرید کشا پد بینم وز گردش دیں سرود چہ آید بینم
 ہچو ابوبین اندوزان کف استلا شب حاملہ است تا چہ کہ زاید بینم
 اور نیز مباشرت لنام سے نکاح ابا علویہ ظاہر ہوتا ہے

ابا علویہ افلاک اور کواکب ہیں۔ ان کا نکاح اجہات
 سفلیہ یعنی طبایع اربعہ سے ہے جن سے موالیہ نلث پیدا
 ہوتی ہیں۔ اور طبایع اربعہ بجائے ان ازواج اربعہ ہیں

جو شرع محمدی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں مشروع ہیں اور
 روز کواکب کا صلیح اربعہ سے متصل ہوتا بمنزلہ نکاح ہے افلاک
 اور کواکب کے حرکات اور سیاحتات مثلاً بہ ان حرکات ہیں

جو وقت مجامعت ہوتے ہیں سے

ہنگام حصول کام مردان زینا
سرسے کہ کو اکب بہ طبایع دارند
فیضے رسد از تجلی نور خدا
حقا کہ شود از پس تجلی پیدا

اور نیز وقت مباشرت ایک ایسی تجلی ہوتی ہے۔ جس سے
سرس لوج اور قلم بلکہ سر ہر موثر اور متاثر ظاہر ہو جاتا ہے
قلم اور لوج باعتبار فعل اور افعال بمنزلہ زمین ہیں۔ اور
تائیر بمنزلہ جماع ہے۔ اثر کے بعد جو کچھ ظاہر ہوتا ہے کجائی
اولاد ہے۔ تمام ضائع میں یہی قاعدہ جاری ہے۔ اسکی
سے اسرار جمیع ضایع منکشف ہوتے ہیں۔ پس عالم اسباب اور
اسباب عالم سے کوئی شے اس تجلی سے خارج نہ ہوگی سے

سرگ کہ از وصال خوبان جہاں
بریند تجلی کہ دانند بہ الہی
عشاق بیابند مرا دل و جان
اسرار امور علوم و عالمیاں

اور نیز وقت مباشرت اسرار علوم نظر بہ منکشف ہوتے ہیں۔
جو مقامہ صغری اور کبری کے مولود ہیں۔ صغری اور کبری
بمنزلہ والہین ہے اور حد وسط بمنزلہ نکاح ہے اور ترتیب
بمنزلہ جماع اسی واسطے شکل غیر منتج کو عقیم کہتے ہیں سے

سرگاہ کہ از نظارہ ماہ و شان
ظاہر بتو گردو آن تجلی کہ شود
روشن شودت چشم دل و دیدہ جان
اسرار علوم نظری ظاہر ازاں

وقت مباشرت یہ بھی ظاہر ہو جاتا ہے۔ کہ حق سبحانہ نے کس
حکمت سے ایجاد خلایق کی طرف توجہ کی ہے۔ خاص کر حق سبحانہ کا
اس ذات کو ایجا و کرنا جس کو اپنی صورت پر پیدا کیا ہے۔ اور
اس کو برابر کیا اور اپنی روح اس میں بھونکی تاکہ اس کو اپنا
خلیفہ زمین میں مقرر کرے۔ اور اس میں اپنی آنکھ سے اس چیز کا

مشاہدہ کرے جو مقتضا کمال جلا اور استجاب ہے سے

ای لوز قدیم گشتہ پید از تو
بر صورت خویشت آخر یہ است یزد
ای حسن ازل شدہ ہوید از تو
ناصورت خود کند بتا ثنا از تو

اور نیز وقت مباشرت ذات بحیثیت احدیت جمع صفات متقابل یعنی قایل

اور منفعلیت منجلی ہوتی ہے۔ یہ مقام قطبیت ہے۔ از روی اصالت
 حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے منحصر ہے۔ اور از روی
 نیابت آپ کے تابعین کو بھی حاصل ہے۔ ہم اس کو کئی مرتبہ واضح طور
 پر بیان کر چکے ہیں۔ جب مباشرت لٹاؤں سے یہ تجلیات ظاہر ہیں۔
 اس لئے حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فرماتے ہیں۔ النکاح من
 سنی فمن رغب عن سنی فلیس منی قول لیس منی سے یہ مراد ہے کہ
 نکاح سے اعرافن کر لئے والا محمدی مشہد نہ ہوگا۔ عورت کا
 منفعل اور مرد کا فاعل ہونا اظہر ہے۔ لیکن یہ بھی جاننا چاہئے کہ
 مرد اور عورت ہر ایک معاً فاعل اور منفعل ہے تب ذات حق
 ہر ایک سے باعتبار احدیت جامع صفات متقابلہ منجلی ہوگی۔ مرد
 جامع فاعلیتہ اور منفعلیتہ اس واسطے ہے کہ وہ فاعل ہے۔ اور
 عورت منفعل مرد کی جزو ہے۔ پس گویا مرد ہی منفعل ہے۔ اور
 عورت جامع فاعلیتہ اور منفعلیتہ اس واسطے ہے کہ وہ خود
 منفعل ہے۔ چونکہ عورت مرد کی جزو ہے۔ اس لئے اس کو فاعلیتہ
 کل سے بھی حصہ ہے۔ پس فاعل بھی گویا عورت ہی ہے اور نیز
 فاعل اور عورت آپس میں ایک دوسرے کو جاؤب ہیں۔
 پس ہر ایک ان میں سے باعتبار فاعل اور باعتبار منفعل ہے
 ہر دو مرتبہ احدیت جامع فاعلیتہ اور منفعلیتہ میں اکمل مشاہدات
 اور اعظم تجلیات ہے۔ واللہ اعلم بالتجلیات سے

گر در حرم صدق و صفایات بود ظاہر از جامعیت ذات بود
 پس نور شہور کہ از و خواہے دید آل اعظم و اکمل شہودات بود
 غسل جنابت کا ملین میں یہ حکمت ہے۔ کہ ان حضرات کی روح
 مبارک وقت مباشرت ان مشاہدات اور تجلیات میں
 مستغرق ہوتی ہے۔ اور روح کی توجہ بدن کی طرف جیسی کہ
 ہے نہیں ہوتی۔ اور جس بدن کی روح بدن کی طرف متوجہ
 نہ ہو۔ وہ بدن مانند مردار ہوتا ہے۔ پس مباشرت سے

فارغ ہو کر جب اس استغراق سے ہوش میں آوے تو بدن کو پاک کرنے میں کوشش کرے۔ تاکہ روح پاک کی نزول اور استقرار کے لائق ہو۔ خصوصاً وہ غسل یہ ہے کہ روح پاک ان اوزار سے منور اور مزین ہو کر آتا ہے۔ جو پہلے اس کو کھال نہ تھے۔

آل سر و قد لہ رخ غنی دہاں باز آید اگر بہ سوئے تو جلوہ کنال
 صر فی پسر شک شست و نشو باید کرد جانے کہ برو منزل آل سر و روان
 اے عزیز با وجود اس کے کہ تم اس حکمت عزا کو پہچان چکے تاہم
 جاننا چاہئے کہ وقت مباشرت خواص پر مشاہدات اور
 تجلیات وارد ہوتے ہیں۔ عوام پر نہیں۔ اس لئے کہ کمال متابعت
 حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حاصل ہے۔ متابعت ظاہری یہ ہے
 کہ احکام شرعیہ کی رعایت کی جاوے۔ اور متابعت باطنی یہ
 ہے کہ مقامات طریقت طے کرے۔ لیکن طریقت شریعت سے جدا
 نہیں اور ابواب طریقت بدوں مفتاح شریعت کھل نہیں سکتے۔
 بلکہ سلوک طریقت بے رعایت شریعت طریقہ ملحدان اور زندگانہ
 ہے۔ عوارف میں ہے۔ کل حقیقت روحانہ الشریعت فی زندگیہ والیہ
 پس از روئی شرع شریف تمام اہل اسلام خواص اور عوام پر
 غسل جنابت واجب ہے۔ پس تمام کو چاہئے کہ اس حکم کو بجا لادیں
 اور اس کی حکمت خدا اور رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سپرد
 کریں جیسے حکمت عدد رکعات نماز وغیرہ امور شرعیہ شارع کی
 طرف سپرد کی جاتی ہے۔ خواص کو بھی لازم ہے کہ مثل عوام اہل
 اسلام قید اطاعت حکم شرعی سے باہر نہ ہوں۔ اس لئے کہ عارف
 سرچند صاحب مقامات علیہ اور مراتب سینہ ہے۔ اور کمالات
 معارف اور درجات حقانی سے موصوف اور معروف ہے جبکہ
 ملبوب العقل اور مفقود الشعور نہیں اقامت احکام شرعیہ سے مخدوم
 نہ ہوگا۔ مثلاً عارف صاحب کمال بے اختلال ہمیشہ تمام اوقات
 اور احوال میں مشاہدہ اور مناہات حق سبحانہ میں مشغول ہے لیکن

عمل صلوة جو محل مناجات ہے۔ جیسے حدیث میں وارد ہے۔ المصلیٰ بنا جی رہے اور وقت مشاہدہ ہے۔ جیسے حدیث میں ہے۔ تعبد اللہ کانک تراہ اس سے ہرگز ساقط نہ ہوگا۔ بلکہ تارک ہے عذر گمراہ ہے۔

ای آئندہ در راہ طریقت بہ کمال و زبرد حقیقت دل تو مالا مال
 بہ ایس بہ بار شریع ماندن بیرون بال اللہ کہ ضلالت و ضلالت و ضلال
 اور امور غیر مشروعہ میں بھی عارف پر حق سبحانہ صفات جلالیہ سے
 متبی ہے۔ اس لئے کہ کمال ظہور اور تجلی حق تمام اشیاء کو شامل ہے۔
 لیکن بہ تجلی صفات جمالیہ امور غیر مشروعہ خلاف مرضی حق ہیں ان کے
 دفع کرنے میں کوشش کریں۔ یعنی ان اسماء اور صفات سے جو بظاہر
 لطف پر عالم ہیں۔ چنگل مارے۔ سوال جب عارف محکوم تجلی صفات
 جلالیہ ہوگا۔ اس کی مدافعت کس طرح کرے گا۔ جو آپ اگر عارف
 محکوم اور مقہور اور مسلوب العقل اور شعور ہے۔ تو وہ مفہوم
 ہے۔ اگر مسلوب العقل نہیں تو اس پر بہ ظاہر اسماء جلالیہ کا غلبہ نہ
 ہوگا۔ پس یہ اسماء جمالیہ سے تجلی صفات جلالیہ کو دور کر سکیگا
 جیسے حدیث میں وارد ہے اعوذ برضاک من سخطک

صرنی چہ کنی آتش قہرش را تیز پرہیز کن آنچہ بود قہر انجیز
 از مظہر قہر و سوی مظہر لطف یعنی کہ بہ لطف اور قہرش بگریز
 رایج جو مقدمات مباشرت لسانیہ نہ کور ہیں اور معارف اور
 اسرار مباشرت میں جو مقالات لکھے گئے ہیں۔ ان سب سے
 مقصود اور غرض یہ ہے۔ کہ جب اصحاب کمال پر مباشرت
 لسانیہ کہ جس میں بہ نسبت دیگر لڈائڈ شہوانیہ شہوت نفسانی
 زیادہ ہے۔ وہ مشاہدات اور تجلیات وارد ہیں۔ جن کا عرفان
 ذوق اور وجدان پر موقوف ہے۔ پس اگر اولیا عظام امر
 مباشرت میں۔ یا ان لڈائڈ میں جو لذت میں مباشرت سے کم
 ہیں مشغول ہوں۔ تو ان کے حضور اور شہود میں کیا نقصان

ہوگا۔ اور جو طالب الہی کمال تک نہیں پہنچا۔ اور مقام تکمیل پر متمکن نہیں ہوا۔ وہ اصحاب ارشاد کی تقلید نہ کرے۔ ورنہ اس کا نتیجہ بعد اور حیران ہوگا۔ پس اس پر مجاہدات اور ریاضات شاد

واجب ہیں۔ تب اس پر بہ حکم والذین جاہدوا فینا لنہدینہم سبیلنا ابواب کمالات تکمیل مفتوح ہوں گے۔ بعد فتح باب اس کو بھی لذائذ صورتیہ اور حظوظ بشریہ مغل اور مضرت ہوں گے۔ صر فی نہ بخود گفت کہ بے محنت و رنج از گنج معارف بنود گوہر سنج پیش از من و تو اکابر دین گفتند بے رنج میسر نہ شود ہرگز رنج رایج رنج کشی اور مجاہدہ یہ ہے۔ کہ سالک بہ طریق سیر منعکس کوشش کرے۔ قطع مراتب تنزلات وجود مطلق میں مشغول رہے جب سالک سے حجب تعینات دور ہو جاتے ہیں تو وہ حقیقت حق میں مندرج اور مندرج ہو جاتا ہے۔ جیسے قبل منزل حقیقت حق میں مندرج تھا۔ معنی اتصال اور عینیت بے ثانیہ اتحاد اور حلول جیسے قبل نزول تھا متحقق ہو جاتا ہے۔

صر فی کہ ز بحر قرب دریای وصال
تا چند طپیدنت چو ماہی در آب
در فضل بہار فیض و نذر و ز قبول
لے خار مغایرت بود آں گل را
مہجوری در سمراب ہجران بد حال
باز آئی بہ بحر و محوشو قطرہ مثال
ہر گل کہ بہ چینی ز گلستان وصول
لے بوئی ز اتحاد و رنگی ز حلول
رایج کیفیت سیر منعکس یہ ہے کہ وجود مطلق جو عین حقیقت حق ہے مقام اطلاق اور مرتبہ لا بشرطی سے مراتب ظہور کی طرف منزل ہو کر ہر مرتبہ میں کسی صفت اور لباس سے جو مناسب مرتبہ ہے متلبس ہوا اور مرتبہ الثانی میں جو آخر مراتب تنزلات تمام اسماء اور صفات سے متلبس ہوا یہ سیر نزولی ہے۔ اس کو سیر مطلق در مقید اور سیر کلی در جزئی کہتے ہیں۔ چونکہ مراتب تنزلات میں وجود مطلق متجلی ہے اور تعینات میں مقید ہے پس اگر برسبیل توسع مقید کو جزئی اور مطلق کو کلی کہیں تو مستعبد نہ ہوگا کلی سے مراد کلی منطقی نہیں۔ بلکہ کلی سے مراد ایک امر محیط ہے

جو ہر ذرہ موجودات میں ساری ہے۔ اب انبیاء مقیدہ اور مستقیمہ
کو وجود مطلق سے وہ نسبت ہوگی۔ جو جزیات کو کلی سے ہے۔
واجب کہ نہ کلی و نہ جزئی است بذات ہر تو بود از قبہ اضافات و صفات
اما چہ عجب اگر بود بعد ظہور چوں کلی و اشیا ہمہ چوں جزیات
پس بسبب توار و قیود اور توالی تنزلات حقیقت وجود مقید مطلق
سے اور جزئی کلی سے مجرب ہے۔ خصوصاً انسان جو انزل مقیدات
اور اسفل جزیات سے۔ کمال حجاب میں ہے۔ جیسے فرمایا حق سبحانہ
لے تم روناہ اسفل سافلین انسان اس اعتبار سے کہ نہایت
قوس نزولی میں واقع ہے انزل اور اذلی ہے اور باعتبار
بدایت قوس عروجی سب سے اعلیٰ اور اشرف ہے۔ یہی وجہ
ہے کہ انسان کو مطلع الفجر کہتے ہیں۔ اس لئے کہ انسان قوس
نزول میں فہمائے شب ظلمت کثرت ہے۔ اور قوس عروجی میں
مبدأ نور و وحدت ہے۔ پس سالک رفع حجب پر کمر بستہ ہونا
اور راہ طلب میں قدم کوشش اٹھا کر مطابق کما بد و کم تعو دون
اور ان الیہ راجعون سیر عروجی اور عروجی سے اپنے اصل کی طرف
مراجعت کرے۔ تب ہر دو قوس عروجی اور نزولی کے ملنے سے
قاب قوسین ظاہر ہوگا۔ اور اس سیر عروجی کو برعکس سیر نزولی
سیر مقید و مطلق اور سیر جزئی و کلی کہتے ہیں۔ اس لئے کہ سیر
نزولی میں ہمراہ وجود مطلق ہر مرتبہ اور عالم سے ایک صفت تھی
اور سیر عروجی میں یہ ان تمام صفات کو سالک ترک کرے گا۔ تاکہ
لفظ آخر اول سے متصل ہو اور وجود موسوم اس دائرہ کا بہ نظر
شہر و سالک مضمحل ہو جاوے مراتب دور یہ وجود جو صورت دائرہ
پر تصور ہیں۔ اور مقام احدیت سے مرتبہ السانی تک ان کو
قوس نزولی کہتے ہیں۔ اور مرتبہ السانی سے مقام احدیت تک
قوس عروجی کہتے ہیں۔ ظہور مراتب چشم اطفال میں ہے۔ جو نقطہ
حوالہ کو دائرہ اور دائرہ نازلہ کو حظ مستقیم گمان کرتے ہیں۔ اور
اور بالفوں کی نظر میں اسوائے ایک نقطہ کے جو حقیقت حق اور وجود

مطلق ہے کچھ دکھلائی نہیں دیتا بلکہ حکم کل یوم فی شان ہر آن میں
ان پر نئے طور اور نئے شان سے منجی ہوتا ہے **۵**
آن دائرہ کہ نقطہ جو الہ نمود در وہم بود نمود اولے بوجود
حاشا کہ جز آن نقطہ عیاں خواہ بود در دیدہ اہل کشف واصحاب شہود
رایکہ سفر جو علی کو سیر عروجی کہتے ہیں۔ وہ تصفیہ باطن سے
حاصل ہوتا ہے اس کا طریق اکثر کے نزدیک یہ ہے کہ طالب
صادق اور مرید عاشق بارشاد مرشد کامل اور تلقین شیخ مکمل
تصفیہ مرآة قلب اور تخلیہ آئینہ روح کو مصقل ذکر اور مراقبہ
سے اپنا وظیفہ لازم کرے۔ تا شمس افلاک حقایق قدسیہ اور
اقمار سعادت کشفیہ اس میں روشن ہوں **۵**
خواہی کہ جمال غیب پیدا کر دو چشم کو بدان جمال بینا کر دو
گر آئینہ دلت مصفا کر دو انوار ازل دوران ہوید اگر دو
پس ان انوار کی قوت سے جو اس کے آئینہ مصفا اور مرآة
مجملا میں ظاہر ہیں۔ حجب ظلمات صفاتی سے جو موجب تعین اور
تقیید ہے۔ عبور کرے گا۔ اور اوصاف بشری اور حیوانی اور
بناتی اور جمادی سے گذر جاوے گا اور چہار دیوار طہانج
اربعہ سے باہر نکل جاوے گا اور جس مرتبہ سے ترقی کریگا
وہ مرتبہ اس کو ان مکاشفات اور حالات پر پہنچا دے گا۔
جو اس کو صاحب حال کے سوائی کوئی نہ جائے گا۔ مصرومانا
يعرف ذالفضل من الناس ذوہ **۵**
عشقت کہ وصف اوست بزرگوار در شرح و بیانش ہمہ را ناطق لال
عالی کہ بود عاشق سودا زوہ را جز صاحب حال کس نہ اند آن حال
اس وقت ساک طبقات افلاک سے عبور کرے گا۔ اور صفات
ملکیہ سے گذر جاوے گا۔ اور ہر مقام میں عجایب بسیار اور
عزایب بیشمار مشاہدہ کرے گا۔ اس پر احکام اور خواص اجرام
علویہ مشکفہ ہوں گے۔ جب بسبب جسد مکتسب مثالی عرش
اور کرسی سے گذر جاوے گا۔ اور اجسام جسمائیت سے معر

ہو جاوے گا۔ ان اسرار پر واقف ہو گا۔ جن کا ادراک سواد
ذوق اور عرفان اور کشف اور وجدان غیر ممکن ہے۔
آں بادہ کہ آبدطرب افزائش جان بخش بود چوں دم عیسیٰ قرہ اش
ہر چند کہ وصف آن کنم با تودی تا خود بخشی ندانی مزہ اش
بعد ازاں حق سبحانہ بے کم و کیف اس پر متجلی ہو گا۔ ساکت تاب
انوار تجلی حق میں فانی اور مضمحل ہو جاوے گا۔ جس کو فنا فی اللہ
کہتے ہیں۔ معنی اذا تم الفقر فهو اللہ ظاہر ہو جاوے گا۔
صرنی کہ بیک جلوت اتا ذریا چوں دید رخ خوب مزارفت ازجا
بجو د شدہ جا گرفت در کج فنا قد صار کان لم یکن اضلا شیئا
بعد فنا ساکت از ہستی موبہوم اور بعد وصل بمقام اطلاق
باقی با اللہ ہو کر پھر واسطے تکمیل ناقصین اور واسطے تدبیر
امور عالم اور اہل عالم جیسا حکمت عالیہ کا قرضا ہو گا۔ اس
عالم یعنی مرتبہ جزئیہ اور تقبید کی طرف آوے گا۔ اس سر بیان
میں اس کو حق الیقین سے معلوم ہو جاوے گا کہ ایک ہی حقیقت ہے
جو بصورت کثرات اشیاء متجلی ہے۔ اور ہر تعین میں صفت خاص
سے متجلی ہے۔

کہ ظاہری از فرشتہ حور و پری کہ جلوہ گر از زہرہ و شمس و قمری
ظاہر زہمہ در ہمہ جائے اما ہر جا بلیاس دگری جلوہ گری
کثرت صورت مقتضیات کثرت صفات سے ہے۔ مگر صفات
سے مگر ذات لازم نہیں ہے۔
از کثرت اختر و مر و مرو فلک در وحدت ذات لزر کے باشند تنگ
ہر گہ کہ یکی دو پارہ گوئی و شود اما نبود ذات یکی بیش از یک
رایجہ انسان کامل جو جامع جمیع مراتب ہے۔ جب اس کا آئینہ دل
زنگ ظلمت کے غفلت سے صاف ہو جاتا ہے۔ جو کچھ صحائف
کائنات میں نقوش اشیاء با دیات اور مجردات سے ہے
سب کچھ انسان کو دکھائی دیتا ہے۔ اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے

کہ جس کے عالم جسمانی میں صورت حسی نہ ہو وہ تھی بعض اشکال
محسوسات کے متشکل ہو کر انسان پر ظاہر ہوتی ہے۔ جیسے
حضرت جبریلؑ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر شکل وحیہ
کلی وغیرہ پر ظاہر ہوتے تھے۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حق سبحانہ
عالم مثال میں ظاہر جسد سے متلبس ہو کر انسان کامل پر ظاہر
ہوتا ہے۔ اور یہ تجلی بصورت محسوسات بچت لٹی مرید ہے۔ اسی
واسطے ان حضرات کی اصطلاح میں اس کو تجلی تانیس کہتے ہیں
یہ تجلی ابتدا تجلیات قلب سے ہے۔ واللہ اعلم بالصواب سے
صد فکر کہ ہر بیان بمن یا من است مرہم نہ ریش دل افکار من است
اکنوں کہ نمود رخ ہر ایروئی ازاں تانیس و تسلی دل زار من است
لہ ایک تجلیات جو یہ بیشمار ہیں۔ تجلیات کلیہ چہار ہیں۔ اثناری
اور افعالی اور صفاتی اور ذاتی۔ تجلی اثناری یہ ہے۔ کہ متجلی
متجلی کو بصورت جسمانیات بسیطہ اور مرکبہ علویہ اور سفلیہ شاہدہ
کرتے۔ اور یقین سے جاننے کہ یہ سب کچھ حضرت واجب الذات
ہی ہے۔

الی آنگہ جہاں منور از طلعت تست از روی بتاں حاصل من رویت تست
سر صورت شاہد لہر با کہ بینم بہ جہاں داخہ بہ یقین کہ آن ہمیں صورت تست
افاق تجلی اثناری موالید ثلثہ میں اس طرح ہے کہ افق جمادات ہر جان
ہے۔ اور افق نباتات تک ہے۔ اور افق حیوانی سوائے انسان
فہر س ہے۔ مجملہ تجلیات اثناری تجلی حق بصورت انسان خاص کہ
بصورت انسان کامل ہے۔ ان اللہ خلق آدم علی صورتہ سے
خواہم کہ رخ خوب تو پارا بینم این حال و خط غالب سارا بینم
بخشای نقاب از رخ خود تا لفظی در صورت پاک تو خدا را بینم
تجلی افعالی یہ ہے کہ حق سبحانہ صفات افعالیہ اور صفات ربوبیہ
سے سادک پر ظاہر ہوتا ہے۔ تجلی افعالی کے وقت بندہ اپنی
طرف افعال کی نسبت نہیں کر سکتا اور کبھی تجلیات افعالی
ازار متلون سے متمثل ہو کر ظاہر ہوتا ہے۔ یعنی تجلی حقیقی بصورت

نورسین اور کبود اور سرخ اور زرد اور سفید اور سیاہ جلوہ گر ہوتا ہے

از رنگ من و تست مبرار بخش
گ سبز گے زرد گے سرخ و سفید
فرقت ز رنگ دیگران نارنگش
بہ نگر بلیا سہائے رنگا رنگش

تجلی صفاتی یہ ہے۔ کہ حق سبحانہ سات صفات ذاتیہ یعنی حیات اور علم اور قدرت اور ارادت اور سمع اور بصر اور کلام سے متجلی ہو اور حجب صفات بندہ کو درمیان سے اٹھا دے۔ اور سالک سے سرکنت سمع و بصرہ ظاہر ہو

یا ریکہ کمالش بود از حد افزوں
محرم بہ حریم و نہ چند است ز چوں
ادصاف وی از تو گردو آنم ظاہر
کز پردہ او صاف شود آئی بیرون
اور کبھی تجلی صفاتی بنور سیاہ متمثل ہو کر ظاہر ہوتی ہے۔ یعنی حق سبحانہ از سیاہ سے متمثل ہو کر ظاہر ہوتا ہے۔ اضافات تجلیات صفات آپس میں ملے ہوئے ہیں۔ اور خاصیات تجلیات

ایک دوسرے میں مندرج ہیں۔ جب سالک پر کوئی صفت صفات الہیہ سے متجلی ہوگی۔ اس کے ہمراہ دیگر صفات کی خاصیات بھی شامل ہوں گے۔ لیکن جس صفت کی خاصیت اور فیض قوی اور غالب ہو۔ اس تجلی کو اسی صفت سے منسوب کرتے ہیں اور

تمام خاصیات کو اس صفت خاص کی تجلیات سے شمار کرتے ہیں۔ علامات تجلیات صفات سے ایک علامت یہ ہے۔ کہ فنا تجلیات صفات میں متجلی نہ کوئی الجملہ شعور رہتا ہے۔ اور مدت فنا تجلیات صفات ہزار سال کم اور زیادہ ہو سکتے ہیں۔ اور نیز خاصیت

تجلیات صفاتیہ سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ متجلی نہ کس صفت سے پرورش پائی ہے۔ اگر متجلی نہ سے رحمت عامہ ظاہر ہے۔ جو معتقد اور منکر اور مومن اور کافر کو شامل ہے۔ اس کی علامت یہ ہے۔ کہ اس کا مرئی صفت رحمانیت ہے۔ اور اسم

رحمن اس سے متجلی ہوا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس باقی صفات واللہ اعلم بالتجلیات اور تجلی ذاتی یہ ہے کہ سالک کو تجلی ذاتی میں علم

اور شعور نہ رہے۔ اور ظہور۔ وحدت حقیقی اس کو اس سے لیلیوں سے
 اور اس کو ہستی مہومی سے نجات دے۔ یعنی ذات سالک کو
 ذات حق میں مطلقاً فانی کر دے۔ جب ذات سالک فانی ہو جائیگی
 تو اس کی صفات کس طرح باقی رہ سکیں گے۔

خواہی کہ روئے راہ فنا یا عزیز بگذر ز حجاب و عقل و ادراک و تمیز
 گر پر توہ ذات پاک حق بر توفد موت تو شود فانی و اوصاف تو نیز
 حضرت قدوة الواصلین قبلتہ الکاملین سے

فانی ز سوا شیخ علاء الدولہ باقی بہ خدا شیخ علاء الدولہ
 قطب اکبر شیخ علاء الدولہ غوث اعرف شیخ علاء الدولہ
 تجلیات ذاتیہ کو چہار قسم پر مقرر فرماتے ہیں رضوری اور نوری
 اور معنوی اور ذوقی۔ لیکن سیادت پنا ہے۔ حقایق دستگاہ سے
 آل سید اولیا کہ بر ریش آباد آباد از شدہ ز الوار رشاد
 یعنی کہ امیر اصفا عبد اللہ یارب دلم از نور دلش روشن باد
 مواقع میں فرماتے ہیں کہ اس فقیر کے نزدیک تجلی صورتی اور
 نوری ایک ہی ہے۔ اس لئے کہ کوئی صورت بدوں نور اور
 کوئی نور بدوں صورت اور صفت نہیں ہے۔ اور تجلیات
 معنویہ اور ذوقیہ صفت اور صورت اور کیفیت سے منزہ
 اور مقدس ہیں۔ اور وہ حصر میں جو کچھ قطب اشار الیہ نے
 فرمایا ہے۔ ان کے مضمون کے مطابق لطیف نور یہ باطن میں ظاہر
 ہوا ہے۔ عبارت میں سما کے یا نہ سما کے احوال کشفیات اور
 شہودیات انبیا اور اولیاء عیانی ہیں بیانی نہیں انتہی کلام ثانیاً
 اسی رسالہ میں فرماتے ہیں کہ فیوض لطیفہ اور الوار تجلیات
 جمالیہ بصورت جمیلہ مرعوبہ دکھلائی دیتے ہیں۔ اور فیوض قہریہ
 اور الوار تجلیات جلالیہ قوت بلیہ اور احراق اور صورت
 ہالک سے دکھلائی دیتے ہیں۔ پس مقتدا اشار الیہ ایک نور

تجلی کو تجلی صوری فرماتے ہیں۔ اس لئے کہ تجلیات قہریہ صرف
 میں کبھی سالک کو صورت سیاہ بے کیفیت اور بے نور
 مشاہد اور محسوس ہوتے ہیں۔ جس کو عقل تجلی نوری اعتقاد نہیں
 کرتے اتنی لطیف قہریہ اور جمالیہ اور جلالیہ جو فرماتے ہیں۔ یہ
 سب تجلیات صفاتیہ سے ہے۔ حالانکہ بحث تجلیات ذاتیہ میں
 ہے۔ ثالثاً اسی روز رسار میں فرماتے ہیں کہ صورت نوری میں
 تجلی ذاتی واقع ہے۔ تجلی ذاتی الان اور اشکال اور کیفیات
 اور ہیئات ہے نہ خیال تنزیہ اور تقدیس سے کہ نرا ہیئت اور
 قدوسیّت اس کو تقریب اور تحریر میں مشروع اور مشروع
 کر سکتی ہے۔ اتنی یہ قول آپ کے قول پہنچ صورتی بے نوری
 و پہنچ نوری بے صورتی و صفتی نیست کے منافی ہے۔ واللہ اعلم
 حق یہی ہے کہ نور حقیقی محبت صورت اور صفت وغیرہ سے
 مبرا ہے۔ اور کوت لون اور کیفیت وغیرہ سے معرا ہے۔
 نمود خرد از نور حقیقی آگاہ آن نیست بہ شکل ہر دو صورت
 از رنگ و صفت نرہ آمد باللہ نہ سرخ و نہ زرد و نہ سفید و سیاہ
 رایج جب سالک بطور روح ظاہر ہوتا ہے۔ اور مراتب
 روح کا تجلیہ کرتا ہے۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ تجلیات
 روحانیہ مشتبہ ہوتے ہیں۔ اس وجہ سے سالک ہلاکت ابدی
 میں پڑ جاتا ہے۔ پس لازم ہے کہ واسطے تنبیہ سالکین منازل
 فرق تجلیات روحانیہ بیان کیا جاوے۔ پس جاننا چاہئے کہ
 تجلی روحانی کو قوت فنا مطلق نہیں۔ اور فنا مطلق بعد فنا تجلی
 اثناری اور انعالی اور صفاتی ظاہر ہوگی۔ اور نیز ظہور تجلی روحانی
 نہ درنگ ہے۔ مشرق اور قفا اور یسار کی جانب سے ظاہر
 ہوتا ہے۔ اور تجلیات روحانیہ کے واسطے مشرق اور مغرب
 مقرر نہیں ہے۔ اور نیز ہمراہ تجلیات روحانیہ تانیہ اور
 غزور اور عجب اور پندار ہوتا ہے۔ اور تجلی روحانی ان سب
 سے منزہ ہے۔ اور نیز مدت فنا تجلی روحانی کم ہے۔ اور مدت

فنا تجلیات رحمانی ہزار سال سے کم نہیں۔ اور نیز تجلی روحانی سے
 کبھی عذر اور حید ہو سکتا ہے۔ تجلی رحمانی میں اس کا احتمال بالکل
 نہیں۔ اور نیز نوذ کر اور مذکور اور نور روح تجلی میں جمع ہو کر تجلی
 کو فانی کر دیتے ہیں۔ لیکن فانی کو شعور فی الجملہ باقی رہتا ہے اور
 اس کو جلدی افادہ ہو جاتا ہے۔ اور سالک اپنے باطن میں کسب قدر
 خشوع اور خضوع نہیں دیکھتا اور خاصیات تجلی رحمانی اس کے
 برعکس ہیں۔ اور نیز تجلی رحمانی میں افتقار اور انکسار کم ہے۔
 اور تجلی رحمانی میں آنا فانا زیادہ ہوتا ہے۔

اوپوں گل و گل نرد او شل خسی مثلش نتوان یافت بکوئین کسے
 گرجان بلینم نگویم اور اجانان فرق است میان جان و جان بخش بسی
 رایجہ صفائی اضمیر جس کے مرآة سریر فیض پذیر بر عکس الوار کوس

امر الله نور السموات والارض چلنے میں یعنی اللہ وہ نور ہے
 جو علویات اور سفلیات اور ان کے مظہر میں ظاہر ہے مصباح
 و ہاج بصیرت جو زجاجہ قلب منوری میں ہے جو مشکوٰۃ صدر میں
 قشرح ہے۔ جیسے حق سبحانہ فرماتا ہے مثل نورہ مشکوٰۃ فیہا

مصباح المصباح فی زجاجہ ہر لحظہ اور ہر لمحہ بہت روشن ہے۔
 اس لئے کہ زجاجہ بسبب غایت لطافت اور صفا بسبب انعکاس
 مصباح نور افزا مانند کوب دری معنی روشن ہے۔ کیونکہ
 ردیفی مصباح شجرہ مبارکہ زیتون حقیقت محمدیہ سے
 ہے۔ چونکہ حقیقت محمدیہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس ذات کے
 محاذی ہے۔ اسی واسطے حقیقت محمدیہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

جہت شرقی اور غرب سے مقدس ہے۔ جیسے حق سبحانہ
 فرماتا ہے الزجاجہ کا ہنا کوب دری یوقد من شجرۃ مبارکت
 زیتونہ لاشرقیت ولا غربیت اس لئے کہ زیت حس قابلیہ اور روغن
 علواستعداد کامل بدوں مس آتش ریاضت اور مجاہدہ الوار کو روشن
 کرے گا۔ جیسے حق سبحانہ فرماتا ہے بکا وزیتہا یقضی و لو لم تمسنا
 لوارق نور ذاتی شوارق نور صفائی پر مطابق قول لار علی لار علی

ہوں گے یہ نعمت عظمیٰ عطا ہے وہ بیپ سے ہے سعی اور کسب بشری سے
حاصل نہیں ہو سکتی۔ جیسے حق سبحانہ فرماتا ہے۔ یہی اللہ نورہ من
شاءہ

تصقین دل از کہ ورت جسمانی تنویر و سے از تجلی سبیلے
مرکز تو بہ سعی و کسب توانی یعنی بود از مواہب پارحمانے
دیکھ تمام تجلیات اللہ سے اکمل اور اتم تجلی یہ ہے کہ سالک حق
سبحانہ کو شاہدہ کرے بلکہ خود عین حقیقت مطلق ہو جاوے
اس طور پر کہ اپنے آپ کو مطلق تمام موجودات میں ساری اور
تمام موجودات کو محیط لئے نئے لباس میں متلبس اور صورتوں
سے استغناء دیکھے ہے

کہ لالہ و گل و گلے نخل ترم گزیرہ و گاہ شمس و گاہ ہے ترم
یہ دم متلبس بلباس و گرم ہر لحظہ بصورت و کرجلوہ گرم
اگر سالک طریق اور عطشان رحیق کو ذوق ربانی اور نائید سبحانی سے
اس مقام عالی پر پہنچے اس سبحانہ سے شراب نایاب نوش کرے۔
فطرتی ایٹم طوبی سے

خوش آنکھ شود محرم آن پر وہ نشین ساز و زلبا او دہن خود شیریں
در خدمت او بجز مبارکباد سے آئندہ آسمان ملائکہ بہ زمین
ور نہ کسی مقام اور منزل پر نہ ٹھہرے اور کسی وار و اور حالت
پر آرام نہ کرے۔ کشف اور کرامات شریفہ نہ ہووے اور
انوار اور الوان مختلفہ پر شیفہ نہ ہووے۔ جب تک وہ دولت
علیا حاصل نہ ہوئی تو سعادت عظمیٰ کی کوئی صورت نہ ہوگی سے
سر چند کہ صد تجارت آید بہ کنار غنی دہن و سر وقت و لالہ عذار
نوادلبر خویش را بنیابی صرفی آرام پہنچا پس بگیری ز ہنار
از کشف و کرامات چہ کشف مارا وز زہد و ریاضت چہ برائے مارا
یا بیخ گزار کشف و باز آید زہد جز وصل حبیب خود نیاید مارا
شوقی کہ مگر بہ جستجویش بستم وز سر دو جهان در پیش و ارستم
گر روز رسید ما من او دستم این لبس شرفم کہ طالب او دستم

این خستہ کہہست روز و شنب طالب سست
 گر وصل تو ان یافت چه دولت با زین
 سرگز نہ کنم بہارغ فردوس مقام
 یا اللہ کہ بجز دوست یگر م آرام
 و آخر دعویٰ ان الحمد للہ رب العلمین والصلوة والسلام علی رسولہ
 محمد وآلہ واصحابہ وولده سیدنا الشیخ محی الدین عبد القادر الامین
 الملکین ولنعم ما قیل

روایت از لواتح کم بمعنی
 چو جستم سال تا پیش خرد گفتم
 ۹۷۹ یہ ترجمہ بروز دوشنبہ ۲۹ ماہ جمادی الاول ۱۳۳۳ ہجری
 بوقت عصر تمام ہوا فالحمد للہ۔

تمام شد

بسم اللہ الرحمن الرحیم

یا شیخ عبد القادر شیخ اللہ

الحمد للہ الذی مالنا من العیبرہ ووصلی اللہ علی حقیقہ المجرید مظہر الالوہیۃ ہوالذی
 ارسل پیاس العبدیۃ الی کافۃ الکائنات وعلی الالکثرات العبدیۃ واصحابہ
 الالکثرات العینہ سیم مظہر القدرتہ الکاملتہ سیدنا ومولینا الشیخ محی الدین
 عبد القادر الامین الملکین صوفیہ کرام کے نزدیک تصور شیخ ضروریات طریقت
 سے ہے اور علماء ظواہر اس کو بت پرستی گمان کر کے کفر اور شرک کہتے
 ہیں اور بتدیان طریقت کو قرآن اور حدیث کے پردہ میں لالہ راہ راست
 سے پھیر دیتے ہیں۔ اس لئے خاکپائے ارباب کشف و یقین کترین شمس الدین
 قادری قاصی بنتہ پرستی کی تحقیق میں چند آیات کے تاویل مسلک صوفیہ کرام
 کے مطابق کرتا ہے۔ علماء ظواہر کو مناسبت نہیں کہ اپنی تاویلوں کو دیکھ کر
 اس پر اعتراض کریں کیونکہ اس رسالہ میں علماء ظواہر ہماری مخاطب نہیں بلکہ
 مذہب میں ہم ان کے ساتھ موافق ہیں۔ ہاں اگر انصاف مطلوب ہو تو اپنے
 تاویلوں سے قطع نظر کر کے نفس آیت اور غرض مصنف پر غور فرمادیں یقین
 ہے کہ اہل انصاف نفس الامر کے مطابق پاویں گے کیونکہ یہ تاویلات ہماری

کشتی اور وحدانی ہیں جس کی تصدیق حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی ہے۔ مشکوٰۃ کتاب العلم میں ہے عن ابی ہریرہؓ قال حفظت من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وعائین فاما احد ہما فبثتہ فیکم واما الاخری فلوثبتہ قطع ہذا بلحرم یعنی مجرای الطعام رواہ البخاری روایت ہے ابی ہریرہؓ سے کہا یا درکھیں میں نے حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے دو باسن علم کی ایک ان میں سے پس پھیلا دیا اس کو بیچ تمہارے اور دوسرا پس اگر پھیلا دوں اس کو تو کاٹا جاؤں گا یہ کھلا یعنی جگہ جاری ہونے طعام کے روایت کیا اس کو بخاری نے اور ایسے ہی اس کو امام محمدؒ غزالی نے اجماع العلوم میں دو شعر امام زین العابدین رضی اللہ عنہ سے لکھے ہیں جن کا ترجمہ یہ ہے اے میرے خدا اگر میں جو ہر علم کو ظاہر کروں تو لوگ مجھ کو بت پرست کہیں گے اور مسلمان لوگ ہماری خوئیزی کو جائز کر دیں گے اور اپنے برے افعال کو اچھا سمجھیں گے۔ امام محمدؒ غزالی فرماتے ہیں مراد اس علم سے علم لدنی ہے۔ اسیر اسطے ہاتف غیب نے نام اس رسالہ کا رسالہ بت پرستی فرمایا اب ہم تحقیق معنی الہ میں اقوال حضرت شیخ اکبر قدس اللہ سرہ تبرکاً وتیمناً اول اس رسالہ کی لکھتے ہیں فص لوحی میں سے لاتذرن التکم ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا یغوث وبعوق ولسرا یعنی کبھی تم اپنے خداؤں کو نہ چھوڑو اور نہ کبھی وہ کو چھوڑو اور نہ سواع اور نہ یغوث اور یحوق اور لسرا کہہ کیونکہ جب وہ لوگ ان کو چھوڑ دیتے تو اسی قدر حق تعالیٰ سے ان کو جہالت ہوتی کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ہر معبود میں ایک خاص جہت ہے عارف اس کو پہچانتا ہے اور جاہل اس سے لاعلم ہے اور محمدیوں میں اللہ نے فرمایا وقضی ربک ان لا تعبدوا الا ایاہ اور تمہارا خدا حکم کر چکا ہے کہ تم سوائے اس کے کسی کی عبادت نہ کرو اور جاننے والا جانتا ہے کہ ان صورتوں میں جو ظاہر میں کون پوجا جاتا ہے اور کون معبود ہے اور یہ تفریق اور کثرت مثل اعضا کے صور محسوسہ میں ہے اور مثل قوای معنوی کے صور روحانیہ میں ہے بس ہر معبود میں غیر اللہ کی عبادت نہیں ہوتی ہے۔ اور ادنیٰ مرتبہ عبادت کا ان میں الوہیتہ کو خیال کرتا ہے اور کائنات کے یہ خیال نہ ہونا تو پتھر و عود کبھی بوجہ نہیں جاتے اسی واسطے حق تعالیٰ

نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرمایا قل سمو اہم کہو کہ تم اول خداؤں کا
 نام لو پس اگر وہ لوگ ان کا نام لیتے تو پتھر اور درخت اور ستارہ وغیرہ ان
 کا نام بتلاتے اور اگر ان سے کہا جاتا کہ تم نے کسی کی عبادت کی تو وہ کہتے
 کہ الہ کی اور وہ لوگ یہ نہ کہتے تھے کہ ہم اللہ کی عبادت کرتے ہیں اور یہ
 وہ حصر کر کے کہتے تھے کہ ہم اس الہ معین کی عبادت کرتے ہیں جو سب
 معبودوں کا معبود ہے۔ اور اعلیٰ درجہ عبادت کا پوسے کہ ان کو منظر
 الہی جاتے۔ اور ان کی اسی اعتبار سے تعظیم کرے اور حق تعالیٰ
 کو اسی منظر میں مقصود اور محدود کرے۔ اور فرض ہو دیکھیں ہے
 ہر شخص کو اپنے خدا کے بارہ میں کوئی عقیدہ ضرور ہے۔ کہ وہ اسی
 عقیدے کے ساتھ خدا کی طرف رجوع ہو اور وہ اسی عقیدے کی
 صورت میں حق تعالیٰ کو طلب کرے۔ پس جب اللہ تعالیٰ اسی عقیدے
 کی صورت میں اس کے لئے تجلی کرے گا تو وہ اس کو پہچانیگا اور اس
 کا اقرار کرے گا اور جب وہ اس کے لئے اور صورت میں تجلی کرے گا
 تو وہ اس کو نہ پہچانے گا اور اس سے پناہ مانگے گا۔ اور نفس الام
 وہ اس کے ساتھ بے ادبی کرے گا۔ لیکن وہ بے ادبی اس کے زعم
 میں حق تعالیٰ کے ساتھ نہایت ہی ادب ہوگا۔ اور اعتقاد والا اسی
 الہ میں اعتقاد کرے گا جس کو اس نے اپنے زعم سے اپنے ہی
 نفس میں بتایا ہے۔ پس کل اعتقاد ہی الہ والے اپنے ہی نفس کو اور
 اس چیز کو دیکھیں گے جس کو انہوں نے اپنے اعتقاد میں بنایا ہے۔
 پس تم لوگوں کے ہر تہوں کو اللہ کے علم میں دیکھو اور بعینہ پورے قیامت
 کے دن خدا کے دیدار میں ہوگا۔ اور میں تم کو اس کے سب موجب
 سے اطلاع دے چکا ہوں پس تم اس کو کسی خاص عقیدہ میں مقید
 کرنے سے بچو اور اس کے ماسوا کے انکار کرنے سے الحذر الحذر کرو
 تاکہ تم سے خیر کثیر فوت نہ ہو جائے بلکہ اس میں اس امر کا اصلی طور
 پر علم تم سے چھوٹا جاتا ہے۔ کیونکہ یہ امر بنفہ مقید نہیں ہے اور تم
 اس کو اپنے ہی عقیدہ میں مقید کر دیتے ہو۔ اب تم اپنے نفس میں
 کل اعتقادی صورتوں کے ہیولی اور اصل بن جاؤ۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ

کسی خاص عقیدہ میں محصور ہونے اور دوسرے میں محصور نہ ہونے
 سے برتر اور وسیع ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے فاینما تولوا فثم
 وجہ اللہ یعنی جہاں تم منہ پھرو وہیں اللہ کی ذات ہے۔ حق تعالیٰ نے
 کسی مکان کو اور مکانوں سے خاص کر کے ذکر فرمایا ہے۔ اور فرمایا
 کہ وہاں اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ اور ذات جس کو اللہ تعالیٰ وجہ
 فرمایا ہے وہی اس کی حقیقت ہے الخ پس حق تعالیٰ کے خاص بندے
 اس علم کے ساتھ ظاہری صورت اور حالت مقیدہ میں نماز میں مسجد حرام
 کی طرف توجہ کرنا ضروری جانتے ہیں۔ اور وہ اعتقاد کرتے ہیں کہ
 اللہ تعالیٰ اس کے نماز کی وقت اس کے قبلہ میں ہے اور یہی
 اینما تولوا فثم وجہ اللہ کے نہایت وجہ حق سے ایک مرتبہ ہے پس
 مسجد حرام کی جہت انہیں مراتب سے ہے اور اس میں اللہ تعالیٰ
 کی ذات ہے۔ لیکن تم یہ نہیں کہو کہ فقط وہ یہیں ہے بلکہ تم اپنے اور اک
 کے وقت توقف کرو اور مسجد حرام کی طرف استقبال کرتے ہو اور
 کر لے کر فرض جانو اور اس کی اس محل خاص میں محصور کرنے سے
 ادب ضرور کرو۔ بلکہ مسجد حرام بھی منجملہ اور مکانات کے ایک مکان ہے
 جس کی طرف منہ پھرنے والا پھرتا ہے۔ اب تم کو اللہ ہی سے معلوم
 ہو گیا کہ وہ ہر جہت کے مکان میں ہے اور ان میں اعتقادوں کے
 سوائے اور کچھ نہیں ہے۔ انتہی اور فص شعیبہ میں ہے بندہ نے حق
 تعالیٰ کو اپنی اعتقادی صورت میں دیکھا۔ پس وہ عین اس کا اعتقاد
 ہے اسی واسطے قلب اور آنکھ حق تعالیٰ میں اسی صورت کو مشاہدہ کرتی
 ہے۔ جو اس کی اعتقاد میں ہیں۔ پس جو حق کہ اس کے اعتقاد میں ہے
 اسی کے صورت کے قلب میں گنجائش ہے۔ اور وہی اس پر تجلی فرماتا
 ہے۔ تب وہ اس کو پہچان لیتا ہے۔ پس آنکھ اعتقادی ہی حق کو دیکھتی
 ہے۔ اور اعتقادوں کے نوع بنوع ہوتی ہیں کسی قسم کا اخفا اور
 استتار نہیں ہے پس جس نے اس کو کسی خاص صورت میں مقید کر دیا ہے
 وہ اس کو اپنے اعتقادی صورت میں نہ پہچالے گا۔ اور وہ اس کا اقرار
 اسی اعتقادی صورت میں کرے گا۔ جب وہ اس پر تجلی ہو گا۔ اور

جس نے اس کو ہر مقید سے مطلق رکھا ہے۔ وہ اس کو سب میں
 پہچانے گا۔ اور ہر صورتوں میں جس میں وہ تحول فرماوے گا۔ اس
 کا اقرار کرے گا۔ اور وہ اپنی طرف سے اس صورت کی مقدار
 حق تعالیٰ کی اطاعت کرے گا۔ اور اس کی اطاعت غیر متناہی
 طریقوں سے ہے۔ کیونکہ اس کی تجلی کرنے کی صورتیں بھی غیر متناہی
 ہیں انتہی اور فص ہاروتی میں ہے اللہ ہی وجود میں ظاہر ہے
 اندر اللہ تعالیٰ کے ہر صورت میں عبادت کی جاوے اور ہر
 صورت اس کے بعد زائل ہو جاتی ہے۔ لیکن جب وہ زائل ہو
 جاتی ہے۔ تو اپنی عبادت کرنے والوں سے الہیت کا لباس ہن
 لیتی ہے۔ اسی واسطے کوئی نوع ایسا نہیں رہا ہے جس کے
 عبادت نہ ہوئی ہو خواہ وہ عبادت خدائی کے عقیدے پر
 ہوئی ہو۔ یا شیخ کے طور پر ہوئی ہو اور عقل والے کے نزدیک
 یہ ضرور ہے۔ اور عالم میں جن چیزوں کی عبادت کی گئی ہے۔
 تو رفعت کا جامہ پہننے کے بعد عابد نے ان کی عبادت کی ہے۔
 اور عابد کے قلب میں اس کے مدارج اور منازل ظاہر ہوئیے
 بعد اس کی عبادت ہوئی ہے۔ اسی واسطے حق تعالیٰ اپنا کام
 ہم لوگوں میں رفیع الدرجات فرماتا ہے اور رفیع الدرجہ واحد
 کا صیغہ نہ فرمایا پس عین لا واحد میں بی شمار درجے ہیں اور اس
 کا قضا و قدر ہر چکا ہے کہ مختلف اور غیر متناہی درجوں میں
 سوائے اس کے دوسرے کی عبادت نہ کی جاوے اور ہر درجہ
 نے علیحدہ علیحدہ اپنا مظہر بنایا ہے اور اسی مظہر میں اس درجہ
 کی عبادت ہوتی ہے۔ اور بہت بڑا عالی مظہر جس میں اس کے
 عبادت ہوتی ہے ہو اور ہوس ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا
 افرایت من اتخذ ایہ ہواہ کیا تم نے اس کو دیکھا جس نے اپنی
 ہوا ہوس کو اپنا خدا بنایا پس بڑا معبود یہی ہے۔ کیونکہ ہر شے کی
 اسی کے ذریعہ سے عبادت ہوتی ہے۔ اور ہواؤ ہوس کے بذات
 عبادت ہوتی ہے۔ اور میں اس میں کہتا ہوں ہواؤ ہوس کی حق

کی قسم ہے کہ ہواؤ ہوس ایک سبب ہے۔ اور اگر قلب میں ہوانہ
 ہوتی تو ہوا کی عبادت نہ کی جاتی۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ
 کا علم اشیاء کے ساتھ ان لوگوں میں کیسے کامل و مکمل ہے۔ جو اپنے
 ہواؤ ہوس کی عبادت کرتے ہیں۔ اور اس کو اپنا خدا بنا لیتے ہیں
 پھر اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اللہ علی علم اللہ نے اس کو علم سے حیرت
 میں ڈالا۔ کیونکہ صدال حیرت ہی ہے۔ اور اس کا سبب یہ ہے
 کہ جب عابد دیکھتا ہے کہ اس نے اپنی ہی ہواؤ ہوس کے عبادت
 کی ہے۔ اور اس کے حکموں کا مطیع و منقاد ہوا ہے اور اس
 کی عبادت کے حکموں میں اسی کا عابد ہے جیسے اور اشخاص ہیں
 تو اس کو تعجب ہوتا ہے۔ اور حیرت میں پڑتا ہے یہاں تک کہ
 اللہ کی عبادت بھی ہوا سے ہوتی ہے۔ کیونکہ اگر اس جناب
 پاک میں اس کے ہوانہ ہو یعنی کسی چیز کی محبت نہ ہو تو اللہ
 کی عبادت نہ کرے اور نہ اس کو اور چیزوں پر اختیار کرے
 اور اسی طرح ہر لوگ جو عالم کی کسی ایک صورت کی عبادت
 کرتے ہیں۔ اور اس کو اپنا الہ بنا لیتے ہیں تو ہوا سے اس کو خدا
 بنا لیتے ہیں۔ پس عابد ہمیشہ اپنی ہوا کے زیر حکومت رہتا ہے۔
 پھر جب یہ معبودوں کو دیکھتا ہے کہ وہ عابدوں کے عقیدہ میں
 نوع بنوع ہیں۔ تو وہ حیران ہو جاتا ہے۔ اور ہر کوئی کسی ایک امر
 کے عبادت کرتا ہے۔ تو وہ اس کے سوائے دوسری چیز کے
 عبادت کرنے والے کو کافر بتاتا ہے۔ اور جس کو ٹھوڑی بھی عقل
 شعور ہے تو وہ نفس ہوا کے اتحاد سے حیرت میں پڑ جاتا ہے بلکہ
 ہوا کی احدیت سے اس کو حیرت ہوتی ہے۔ کیونکہ ہر عابد میں ایک
 ہی عین ہے۔ فاضلہ اللہ علی علم پس اللہ نے اس کو علم و شعور پر
 متحیر کر دیا۔ کیونکہ ہر عابد نے اپنی ہی ہوا کے عبادت کے لئے اور
 ہوا ہی نے اس سے عبادت کرائی ہے۔ خواہ وہ امر مشروعی کے
 موافق ہو۔ جیسے چار عورتوں سے نکاح کرتا ہے یا وہ امر
 مشروع کے موافق نہ ہو جیسے غیر کے ملوک سے ہوائے نفسانی

کو متعلق کرتا ہے۔ اور عارف کامل کامل وہی ہے جو ہر معبود اور
 کو حق تعالیٰ کا مظہر جانے۔ اور سمجھے کہ حق تعالیٰ ہی کے عبادت
 ان میں ہوتی ہے اور اسی سبب سے لوگوں نے ہر مظہر الہی کا نام
 الہ ان کے خاص نام کے ساتھ رکھا ہے۔ اور وہ خاص نام ان کے
 یہ ہیں پتھر یا درخت یا حیوان یا انسان یا ستارہ یہ نام ان کے
 تشخصات کے اعتبار سے ہیں۔ اور الوہیت حق تعالیٰ کا مرتبہ ہے
 اور اس معبود خاص کا عابد خیال کرتا ہے۔ کہ یہ اس کے معبود
 مشخص کی شان ہے۔ یا یہ میرے معبود مقیدہ کا مرتبہ ہے اور
 اصل میں وہ حق تعالیٰ کا مظہر ہے۔ کیونکہ یہ عابد خاص جو اس
 معبود مختص پر جا ہوا ہے۔ اسی خاص معبود میں نظر کرتا ہے۔
 اسی سبب سے بعض لوگوں نے کہا جو جہالت کے الفاظ کو پہچان
 کئے تھے۔ ما نعبدہم الا لیقر بونا الی اللہ زلفی اور میں ان لوگوں
 کی اس جہت سے عبادت کرتا ہوں کہ وہ مجھ کو اللہ تعالیٰ سے
 بہت قریب کر دیں۔ اور اس سے ہم لوگوں کو ملا دیں۔ بلکہ
 اسی سبب سے ان لوگوں نے کہا اجمل الالہیۃ الہا و اعدا ان ہذا
 شئی عجاب کیا اس نے بہت سے خداؤں کو جو مظاہر ہیں
 اللہ واحد بنا دیا یہ نہایت تعجب کی بات ہے اس سے ان لوگوں
 نے الہ واحد سے انکار نہیں کیا ہے۔ بلکہ اس سے ان لوگوں
 نے تعجب ظاہر کیا۔ کیونکہ وہ صورتوں کی کثرت پر قائم تھے۔ اور
 الوہیت کو ان صورتوں کی طرف منسوب کرتے تھے پھر ان کے پاس
 رسول آئے اور ان کو الہ واحد کی طرف بلائے اور معلوم ہے۔
 لیکن بصر سے وہ مشاہد نہیں ہے اور اس پر انہیں لوگوں کی
 شہادت تھی کیونکہ وہ لوگ اپنے دلوں میں اس کو ایک ثابت
 کر چکے تھے۔ اور اس کے واحد ہونے کے عقیدے کو انہوں نے
 اپنے اس قول میں بیان کیا ما نعبدہم الا لیقر بونا الی اللہ زلفی
 ہم لوگ ان کی اسی غرض سے عبادت کرتے ہیں کہ وہ سب ہم
 کو خدا سے بہت نزدیک کریں۔ کیونکہ وہ سب جانتے تھے کہ

یہ صورت بہتر ہے۔ اور اسی واسطے اللہ نے اس قول سے ان پر
 حجت قائم کیا قل سموا ہم تم کہو ان سے اے محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
 ان کا نام لو اور اگر وہ لوگ ان کا نام لیتے تو وہی نام لیتے جس کو
 وہ جانتے تھے۔ اور جو ان کا اصلی نام تھا اور جو عارف باللہ
 ہیں۔ اور اس امر اصلی کو پورے طور سے جانتے ہیں۔ تو وہ
 اس سے انکار کی صورت ظاہر کرتے ہیں۔ کیونکہ صورت مشخصہ
 کے عبادت ہوئی ہے۔ کیونکہ جو ان کے علم و فضل کا مرتبہ
 ہے۔ وہ یہ چاہتا ہے کہ وہ لوگ وقت کے محکوم رہیں۔ اور
 رسول کے فرمان کے تابع رہیں۔ جس کے سبب سے وہ دو
 ایمان سے مشرف ہوئے اور رسول ہی کے حکم کو وہ کفار پر
 قائم رکھیں اور اسے حکم کے سبب سے وقت کے بند سے ان مومنوں
 کا نام ہوا اور یہ لوگ جانتے ہیں کہ ان کی عبادت کرنیوالوں
 نے انہیں صورتوں کے عین معین کی عبادت نہیں کی ہے۔ بلکہ
 ان لوگوں نے ان صورتوں میں سلطان تہی کے حکم سے اللہ تعالیٰ
 کی عبادت کی ہے۔ اور اس تہی کو لوگوں نے انہیں صورتوں سے
 پہچانا ہے۔ اور منکر جس کو حق تعالیٰ کا علم تجلیات میں نہیں ہے
 وہ اس سے جاہل ہے۔ اور اس کو نہیں جانتا ہے اتنے اور فضل
 محمدی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں ہے۔ اعتقاد دی الہ اس الہ میں
 نظر کرنے والے کا مصنوع ہے۔ کیونکہ وہ اسی ناظر کی صنعت ہے
 پس بندہ کی ثنا اپنے معتقد پر مین اپنے نفس کی ثنا ہے اور اسی
 لئے یہ غیر کی اعتقاد دی الہ کی مذمت کرتا ہے اور اگر انصاف کرے
 تو اس کو غیر کے اعتقاد دی الہ کی مذمت صحیح نہیں ہے۔ لیکن اس
 معبود خاص کا عابد بیشک اس بارہ میں جاہل ہے۔ کیونکہ یہ غیر پر
 اللہ تعالیٰ کے اعتقاد میں اعتراض کرتا ہے۔ اور اگر یہ جنید کے
 مقولہ لون الماء لون اناہ کو جان لے تو ہر اعتقاد والے کے اعتقاد دی
 الہوں کو تسلیم کر لے اور اللہ تعالیٰ کو ہر صورتوں میں پہچانے اور
 کل اعتقاد والوں کو اللہ تعالیٰ کا علم ظنی ہے۔ یقینی نہیں ہے اسی لئے

اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ کی زبان پر فرمایا کہ انا عند ظن عبیدی بی بی
 میں اپنے بندے کے گمان کے نزدیک ہوں جو میرے ساتھ رکھتا ہے
 اس کا مطلب یہ ہے۔ کہ میں اسی صورت میں ظاہر ہوتا ہوں جو بندہ
 کے اعتقاد میں ہے۔ اور اگر چاہے تو اس کو مطلق رکھے اور یہ وہی
 الہی ہے۔ جس کو اس کے بندے کے قلب نے سمایا ہے۔ اور اللہ
 مطلق کو کوئی شے سما نہیں سکتی ہے۔ کیونکہ وہ اشیاء کا عین ہے اور
 عین اس کا نفس ہے۔ اور شے میں یہ نہیں بولتے ہیں کہ وہ اپنے
 نفس میں سما سکتا ہے۔ یا اس میں نہیں سما سکتا ہے غور کرو اپنے
 ولله يسجد من في السموات والارض طوعاً وكرهاً یعنی اللہ ہی کو سجدہ
 کرتے ہیں وہ لوگ جو آسمان میں ہیں اور زمین میں طوعاً اور کرہاً۔
 اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ تمام الیہ عین حق ہیں کیونکہ لفظ من
 عام ہے جو مومن اور کافر کو شامل ہے۔ اور جار مجرور یعنی لفظ
 للہ اپنے متعلق یعنی لیسجد پر مقدم ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ
 تمام لوگ کافر ہوں یا مومن و حقیقت اللہ ہی کو سجدہ کرتے ہیں۔
 گو وہ جانتے ہوں یا نہ جانتے ہوں۔ اگر اصنام غیر حق ہیں تو تمام
 کا سجدہ اللہ تبارک کو نہ ہوگا۔ اور کذب قول حق محال ہے پس
 ثابت ہوا کہ اصنام کو سجدہ کرنا فی الحقیقت حق سبحانہ کی طرف
 راجع ہے۔ اور کفار بتوں کو سجدہ کرتے ہیں۔ اور حق سبحانہ فرماتا ہے
 کہ زمین اور آسمان میں ہیں ہی مسجود ہوں۔ پس سجدہ اصنام سے
 الحقیقت سجدہ حق ہے۔ اس میں سمر یہ ہے کہ حق سبحانہ بکلم حدیث
 مصدر جمع افعال اور تاثیر ہے۔ اور ازروئے تربیت ہر مظہر کو
 اس کے استدلال کی مطابق حضرت الوہیت کی طرف جاذب ہے۔
 اس لئے کہ ہر شے سے اسم الہی کا مظہر ہے۔ اور تمام اسماء کا
 منتهی اسم اعظم اللہ ہے۔ پس اہل ہر طریق راہ راست پر ہیں جیسے
 فرمایا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے الطریق الی اللہ بوجد انھاس
 الخلق یعنی اللہ کی طرف بوجد انھاس خلائق راستی ہیں بیشک ہر طریق

مطابق آیت اور حدیث مستقیم ہے۔ مگر نجات غیر ممکن ہے۔ اخروی
 اور حصول کمال حقیقی بجز اتباع شرع احمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم غیر
 ممکن ہے۔ نتائج الاعجاز شرح گلشن راز میں ہے سے بشا ایں جا
 مظهر عشق است وحدت بود ز ناربتن عقد قدمت۔ چنانچہ چاہے کہ
 عشق سے مراد یہاں حقیقت مطلقہ ہے۔ تمام ذوات موجودات
 اسی حقیقت مطلقہ کے حجابی اور مظاہر میں ماسی واسطے آپ فرما سکتے
 ہیں کہ مشرب صوفیہ کرام کے مطابق بت مظهر عشق ہے۔ چونکہ بت
 کی صورت میں حق تعالیٰ ظاہر ہوتا ہے۔ اسی واسطے تمام اہل
 کمال کا متوجہ الیہ بت ہے۔ اسی اعتبار سے ہر مظهر کو بت کہا جاتا
 ہے۔ اور زنار سے مراد خواہ وہ کسی مرتبہ میں ہو عقد طاعت
 محبوب حقیقی ہے۔ چو کفر و دین بود قائم بہستی شود توحید
 عین بت پرستی۔ جب کفر اور دین جو آپس میں متضاد ہیں وجود سے
 قائم ہیں۔ اورستی مطلق حق سبحانہ ہے۔ پس توحید اور حق تعالیٰ کو
 یکتا جاننا عین بت پرستی ہے۔ اس لئے کہ اگر تم من حیث الحقیقت
 کفر اور بت کو غیر حق جانو گے تو یہ شرک ہے۔ اور تم موجد
 حقیقی نہ ہو گے۔ چو اشیا ہست ہستی را مظاہرہ ازاں جملہ یکے
 بت باشد آخر۔ جب تمام موجودات مظاہر ہستی حق ہیں۔ تو بیشک
 موجد تمام مظاہر بت یہی ایک مظهر ہے۔ اور تمام بت کی عبادت
 کرتے ہیں۔ پس بحکم و قضی ربک ان لا تعبدوا الا ایاہ بیشک تمام
 کفار فی الحقیقت عابد حق ہیں۔ مگر جہر منع ہے سے اہنام سومنات
 ز حسن تو جلوہ کرد۔ شد بت عابد اہنام سومنات بدلات و منات
 راز سر شوق سجدہ کرد۔ کافر چہ دید حسن تو از منات و لات سے
 کو اندیش کن سے مرد عاقل۔ کہ بت از روئے ہستی نیست باطل۔
 بہ حکم تفکرون فی خلق السموات والارضی اسے صاحبان عقل بخور اور
 تفکر کرو تم کو ضرور معلوم ہو جاوے گا۔ کہ بت از روئے ہستی اور
 وجود اور مظهر بت باطل نہیں ہے۔ کیونکہ ہر موجود کی پیدایش میں ہستی

حکمتیں اور فوائد ہیں سے بدانکہ اولیٰ خالق اولست یا زنیکو ہرچہ
 صا درگشت نیکو است یا وجود آنجا کہ باشد محض خیر است و اگر
 شریست دروے اوز غیر است یا تمام علماء اور حکما کا اس مسئلہ
 میں اتفاق ہے کہ وجود محض خیر ہے۔ اور وجود میں جو شر اور بدی
 ظاہر ہوتی ہے۔ عدی ہے۔ جیسے زید نے عمر کو مارا اور عمرو
 مر گیا۔ اگر زید کی قدرت پر نظر کی جائے تو یہ فعل اس کا عین کمال
 ہے۔ ایسے ہی تیغ بران کا فعل ہی محض خیر ہے۔ اور عضو عمرو
 کا اس فعل کو قبول کرنا بھی خیر ہے۔ اور شر کی وجہ صرف نام ہی ہے
 کہ عمر و کی حیات معلوم ہو گئی ہے۔ پس ہر قسم کی عدی ہو گئے۔
 اور جہاں کہیں وجود ہوگا وہاں محض خیر ہے۔ پس علیٰ ہذا القیاس
 بت از روئے وجود بڑا نہ ہوگا سے مسلمان کہ بت پرستی کہ بت
 پرستی بت پرستی کہ دیں در بت پرستی است یا اگر مسلمان جو بدی
 توحید اور بت کا منکر ہے۔ یہ جانتا کہ بت کیا ہے اور کس کا
 مظہر ہے۔ تب اس کو ضرور معلوم ہو جاتا کہ در اصل دین حق بت
 پرستی میں ہے۔ کیونکہ بت پرستی مطلق کا مظہر ہے پس بت پرستی
 الحقیقت میں حق ہے۔ اور مسلمان کا طریق بھی حق پرستی ہے اور
 یہ ثابت ہو چکا ہے کہ بت پرستی میں حق پرستی ہے۔ پس اسے
 وجہ سے بت پرستی حق پرستی ہوگی سے اگر مشرک زبت آگاہ
 گشتی یا کجا در دین خود گمراہ گشتی یا اگر مشرک بت پرست اس بات
 سے واقف ہوتا کہ اس کے بت کی صورت میں حق تعالیٰ ہی ظاہر
 ہے۔ اور اسی وجہ سے یہ بت معبود ہوا ہے۔ تو یہ مشرک بت
 پرست اپنے مذہب اور ملت میں کبھی گمراہ نہ ہوتا۔ بلکہ موحد حقیقی ہوتا
 ندید او از بت الا خلق ظاہر یا بدی علت شد اندر شرع کافر یا مشرک
 نے بت کو صرف ایک تعین ہے دیکھا۔ اس لئے وہ عند الشرع کافر
 ہے۔ اگر بت پرست بت کے حقیقت کو دیکھتا تو ہرگز عند الشرع
 کافر نہ ہوتا سے تو ہم گرزو نہ بینی حق پہناں یا بشرع اندر خواند
 بت مسلمان یا شرع میں بت پرست کو اس واسطے کافر کہتے ہیں کہ

وہ بت کی صرف ظاہر صورت دیکھتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس تم جو مسلمان کہلاتے ہو۔ اور شرک کی طرح بت کی صرف ظاہری صورت دیکھتے ہو۔ اور بت کے پردہ تعین میں جو حق پوشیدہ ہے۔ یعنی حق تعالیٰ بت کی صورت میں متجلی ہوا ہے۔ نہیں دیکھتے ہو تم کو بھی از روئے شرع مسلمان نہ کہا جاوے گا۔ بلکہ تم کو کافر کہا جاوے گا۔ کیونکہ تم نے حق تعالیٰ کو جو بت کی صورت میں ظاہر تھا چھپا دیا ہے۔

زا سلام مجازے کشت بیزار
گر اکفر حقیقی شد پدیدار
پر بیت سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اہل اسلام کے نزدیک وجود ممکنات غیر وجود واجب ہے۔ اور آپ فرماتے ہیں۔ اگر تم بت کی صورت میں حق تعالیٰ کو متجلی نہ دیکھو گے تو تم کو عند الشرع مسلمان نہ کہا جاوے گا۔ حالانکہ یہ خلاف اسلام اور کفر ہے۔ تقریر جواب یہ ہے۔ کہ واجب اور ممکن کو مطلقاً غیر جاننا اسلام مجازی ہے۔ حقیقی نہیں۔ جب تک کوئی شخص اسلام مجازی سے بیزار نہ ہو کافر حقیقی نہ ہو گا۔ یہ کفر حقیقی کو صورت میں کفر ہے۔ لیکن حقیقت میں اسلام سے مسلمانان مسلمانان ٹھہریدین خود کہ شمس الدین تبریزی مسلمان بود کافر شد دروں ہر بی جانی است پنہاں بزیر کفر ایمانی است پنہاں ہر صورت اور تعین میں جس کو تم دیکھتے ہو روح حقیقی پوشیدہ ایسے ہی ہر کفر کے تعین میں ایمان مخفی ہے۔ جان اور ایمان مخفی ہستی حق تعالیٰ کی ہے۔

چوں دوز شد نقاب جلال از جمال دستا
گرد دعیاں ہر کہ فابدق بود بت پرست
بے پرہ از جمال رخت نیست زورہ
مراۃ حسن رویے تو بود است ہر چو
انہی اور انسان کامل میں ہے۔ کہ کلمہ شہادت سلب پر اور ایجاب پر مبنی ہے۔ وہ سلب لا اور ایجاب الایسے اس کے یہ معنی ہیں کہ کسی کا وجود سوائے اللہ کے نہیں ہے۔ اور لفظ ال جو اس

کے قول لا الہ میں واقع ہوا ہے۔ اس سے یہ بت مراد ہیں۔
 کہ جن کی وہ عبادت کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان کا نام
 ال رکھا ہے۔ جب کہ انہوں نے ان بتوں کا نام ال رکھا
 تھا۔ پس انہیں کے موافق یہ نام رکھا گیا ہے۔ کیونکہ اسکے
 وجود کا بھید ان کی ذاتوں میں پایا جاتا ہے۔ پس وہ اپنے
 وجود کے اعتبار سے ال حق ہیں۔ پس ہر معبود ان میں سے
 بسبب اس کے ذات میں حق ظاہر ہونے کے ال ہے کیونکہ
 اللہ تعالیٰ ان کا عین ہے۔ اور وہ اللہ ہے۔ جہاں کہیں ظاہر
 ہو الوہیت کا مستحق ہے۔ پھر سب کے افراد مستثنیٰ ہیں۔
 جبکہ وہ کہتا ہے الا اللہ یعنی یہ الہیت سوا اللہ کے کسی
 کو نہیں ہے۔ پس سوا خدا کے مطلقاً بغیر مفید کرنے کے
 کسی جہت کے ساتھ کسی کے عبادت نہ کرو۔ کیونکہ وہ ہر
 طرف ہے۔ پس تمام موجودات کا عین ہے۔ اور چونکہ
 یہ امر شہود اور کشف پر موقوف تھا۔ اس وجہ سے لفظ
 شہادت اس کے ساتھ ملایا گیا۔ اور یوں کہا گیا شہد
 اور اس کے معنی یہ ہیں النظر بعینی شہوداً ان لانی الوجود
 شیء الا اللہ۔ یعنی میں اپنی آنکھ سے ظاہر ظہور دیکھتا ہوں
 کہ تمام موجودات میں سوا اللہ کے کوئی چیز نہیں ہے
 انتہی باب ۳ اور ستائیسویں باب میں ہے۔ لا الہ الا انا یعنی
 الہیت معبودہ سوا میرے کوئی نہیں ہے۔ پس ان
 بتوں میں اور ان افلاک میں اور ان طبیعتوں میں اور ہر
 چیز میں جس ملت اور مذہب والے اس کی پرستش کرتے
 ہیں۔ میں ہی ظاہر ہوں۔ پس یہ سب الہیت میں ہی ہوں
 اور اسی واسطے ان کے لئے ال کا لفظ نام بت ہوا ہے
 اور ان کے واسطے اس لفظ کے ساتھ نام رکھنا اس اعتبار
 سے ہے کہ حقیقت میں اس پر وہ چیز ہے۔ اور یہ نام

رکھنا حقیقی ہے۔ مجازی نہیں ہے۔ اور نہ یہ ایسا ہے جیسا کہ اہل
 ظاہر نے گمان کیا ہے۔ کہ اللہ سبحانہ نے اس سے یہ مراد
 رکھی ہے۔ کہ بحیثیت اپنے ذاتوں کے ان کا نام ال رکھا ہے
 نہ اس حیثیت سے کہ وہ اپنے نفسوں میں ان کے واسطے یہ
 نام ہیں۔ اور یہ ان سے غلطی اور افترا خدا پر ہے اسی
 واسطے کہ حق سبحانہ و تعالیٰ عین اشیاء ہے۔ اور اس
 کا نام رکھنا الہیت کے ساتھ حقیقی ہے۔ ایسا نہیں جیسا کہ
 اہل حجاب کے تقلیدین نے گمان کیا ہے کہ وہ مجازی ہے
 اور اگر ایسا ہوتا تو بیشک پتھر اور ستارے اور طبیعتیں یہ
 سب چیزیں کہ جن کی وہ عبادت کرتے ہیں۔ وہ ال نہ ہوتے
 اور یہ بات کہ کوئی معبود سوا میرے نہیں ہے۔ پس میری
 ہی عبادت کرو نہ ہوتی۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے اس سے یہ
 مراد رکھی ہے۔ کہ ان ال کو جو اس کے مظاہر ہیں بیان کر دے
 اور یہ بات معلوم ہو جائے کہ ان میں الوہیت کا حکم حقیقی ہے
 اور انہوں نے سوا ذات الہی کے دوسرے کی عبادت نہیں
 کی ہے۔ پس خدا فرماتا ہے کہ کوئی معبود سوا میرے
 نہیں ہے۔ یعنی یہاں کوئی چیز سوا خدا کے نہیں ہے۔
 جس پر ال کا اسم بولا جائے۔ پس تمام عالم میں کوئی ایسا
 نہیں ہے۔ جو میرے غیر کی عبادت کرے اور وہ غیر کے
 کیسی عبادت کر سکتی ہیں۔ حالانکہ میں نے ان کو اپنے
 عبادت کے لئے پیدا کیا ہے۔ اور سوا اس چیز کے
 نہیں ہے کہ جس کے لئے میں نے ان کو پیدا کیا ہے۔
 اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اس مقام میں فرماتے
 ہیں کہ ہر چیز اسی کے واسطے ہے جس کے لئے وہ پیدا کی
 گئی ہے۔ یعنی عبادت خدا کے واسطے کیونکہ حق سبحانہ
 فرماتا ہے۔ ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون اور دوسرے
 جگہ فرماتا ہے۔ وان من شئ الا لیسع بکرمہ پس اللہ تعالیٰ

نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اس بات سے آگاہ کیا کہ ان
 سب الیہ کے پوجنے والے صرف اللہ ہی کی عبادت
 کرتے ہیں۔ لیکن یہ عبادت اس مظہر کے اعتبار سے ہے
 پس موسیٰ علیہ السلام سے یہ بات طلب کی کہ وہ باعتبار
 ان مظاہر کے اس کی عبادت کریں۔ پس خدا تعالیٰ نے
 فرمایا کہ کوئی معبود سوا میرے نہیں ہے۔ یعنی یہاں
 میں ہی ہوں۔ اور جس چیز پر الہ کا اسم بولا جاتا ہے۔
 وہ میں ہی ہوں۔ اور بعد اس کے کہ میں نے اس کو تعلیم
 کر دیا کہ میں بعینہ وہ چیز ہوں کہ جس کے مرتبہ کی طرف
 اس کے اسم اللہ سے اشارہ ہے۔ پس اسے موسیٰ میرے
 عبادت کرو اس حیثیت سے کہ یہ انیت جو تمام مظاہر کے
 جمع کرنے والی ہے۔ اور وہ مظاہر ہویت کے عین ہیں
 پس یہ امر اللہ تعالیٰ کی طرف سے اپنے نبی موسیٰ علیہ السلام
 کی طرف محض عنایتاً تھا۔ تاکہ وہ اس کی عبادت خاص
 اس کی ذات سمجھ کر کریں ایسا نہ ہو کہ ان سے حق سبحانہ
 و تعالیٰ اس اعتبار سے کہ جس کی وہ عبادت نہیں کرتے
 ہیں فوت ہو جائے۔ پس یہ اس کا فضل ہے انتہی اور چوٹی
 باب میں ہے۔ کہ سب وجود کے حقیقتوں اور ان کے مراتب
 کا نام الوہیت ہے۔ ہماری مراد وجود کی حقیقتوں سے
 مظاہر کا مضبوط کرنا مع ظاہر کے ہے۔ یعنی حق اور خلق
 اس میں دونوں ہوں۔ پس مراتب الیہ کا شامل ہونا اور
 تمام مراتب کوئیہ اور ہر مرتبہ وجود کا اس کے حق کو ادا کرنا
 ہی الوہیت کے معنی ہیں۔ اور اس مرتبہ والے کا اسم اللہ
 ہے۔ اور یہ بات سوا واجب الوجود کے دوسرے کو
 حاصل نہیں ہے۔ پس سب سے برتر ذات کے مظاہر ہیں
 الوہیت کا مظہر ہے۔ اس لئے کہ وہ ہر مظہر کو شامل اور
 احاطہ کئے ہوئے ہے انتہی۔

عین اللہ کے حق سبحانہ کے ساتھ آیات ذیل سے صراحتاً ثابت ہے
 آیت ہو الذی فی السماء والارض القہر الحکیم العظیم یعنی
 وہ ذات اللہ ہی ہے کہ آسمانوں میں الہ ہے اور زمین میں
 الہ ہے۔ اور وہی حکیم اور عظیم ہے۔ پس اس آیت سے ثابت
 ہوا کہ جمیع الہ ارضی ہوں۔ یا سماوی عین ذات ہیں۔ کیونکہ
 لفظ ہو کے تقدیم مقتضی حصر ہے۔ پس جمیع اللہ ذات ہیں
 محصور ہیں نہ یہ کہ ذات اللہ میں محصور ہو کیونکہ یہ موجب تقييد
 ہے۔ اور تقييد مقتضی تغایر حقیقی ہے۔ حالانکہ ذات بحت
 وجود اس کے کہ جمیع موجودات اس کا عین ہیں من حیث ہوا
 ہو مطلق اور منزه ہے۔ ہاں وہی ذات باعتبار ظہور کے متعین
 اور مشخص ہے۔ پس بوقت ظہور ذات کے لئے مراتب ہیں۔
 یعنی وہی ذات مراتب حقیقی میں معبود اور مراتب خلقی میں عابد
 ہے۔ بر تقدیر علماء مفرقین اگر اللہ غیر اللہ ہوں گے۔ تو
 حصر آیت مذکورہ کا باطل ہوگا۔ ایسے ہی جملہ وہو الحکیم العظیم
 حصر ہے۔ پس حکمت اور علم ممکنات عین حکمت اور علم واجب
 کا ہے اگر ایسا نہ ہوگا تو حصر باطل ہو جاوے گا۔ اور
 شرک لازم آوے گا جس سے گریز تھا جانتا چاہئے کہ حصر دو
 قسم پر ہے۔ ایک یہ کہ جمیع موجودات منحصر فی الذات
 ہیں۔ یعنی از روئے حقیقت عین ذات ہیں اور یہ حصر توحید
 ہے۔ دوم ذات کو کسی تعین خاص میں منحصر جانتا یہ حصر
 کفر اور شرک ہے۔ اس لئے کہ جب ذات کو کسی خاص
 تعین میں منحصر کریں گے۔ تو باقی تعینات ضرور از روئے
 حقیقت غیر ذات ہوں گے۔ تعالیٰ اللہ عن ذالک عاداً کبیراً
 آل نقش کہ بر تخت ہستی آراستہ کا نقش آل کس است کہیں نقش آراستہ
 دریائے کہن چو میرید موحے نو موجب خزانہ فی الحقیقت دریائے
 سوال جب عابد ان اصنام فی الحقیقت اللہ ہی کی عبادت
 کرتے ہیں۔ جیسے کہ اس آیت سے ثابت ہو چکا ہے۔ تو ان کو

مشرک کیوں کہا گیا۔ جواب اگر عابدان اصنام اللہ کو عین اللہ جان
 عبادت کرتے تو مشرک نہ ہوتے کیونکہ پائیں عقیدہ فی الحقیقت عباد
 اللہ کی ہے۔ کیونکہ اس صورت میں اللہ بمنزلہ سمت کعبہ کے ہے
 علیٰ ہذا القیاس صرف کعبہ کو معبود و جانتا عند الشرع کفر ہے سے
 اگر کافر بت آگاہ بودے کی از واصلان راہ بودے
 جام وحدت کے جس کو مستی سے بت پرستی بھی حق پرستی ہے
 پس جب عابدان اصنام نے حق سبحانہ کو اپنے آلت میں مقیہ
 سمجھ کر ان کو معبود قرار دیا تو اسی وجہ سے مشرک ہوئے
 کیونکہ معبود حقیقی مطلق ہوتا ہے۔ جیسے کہ آیت مذکور کا منشا
 یہی ہے کہ وہ آسمان میں ہی الہ ہے اور وہ زمین میں
 ہے۔ اسی واسطے کفار کو ہمسر یہ خدا بنانے کی مخالفت کی
 گئی۔ کیونکہ ہمسر غیریت کو چاہتا ہے اور یہ شرک ہے۔ جیسے
 فلا تجعلوا اللہ انداداً یعنی مت بناؤ داد۔ سطلے اللہ کے کوئی ہم
 چونکہ کفار حق سبحانہ کو خالق اور رزاق وغیرہ مانتے تھے لیکن
 اس کی عبادت بتوں میں ہی منحصر جانتے تھے اور یہ موجب
 تقیہ کا تھا۔ اور تقیہ غیریت کو چاہتا ہے۔ اس لئے ان کو اس
 سے منع کیا گیا تھا۔ کیونکہ مستحق العبادت ذات مطلق ہے یہ
 آیت اس بات پر دلالت نہیں کرتی کہ بت غیر حق سبحانہ ہے
 جیسے مفرقین نے زعم کیا ہے جاننا چاہئے کہ غیریت دو قسم
 ہے۔ ایک غیریت اعتباری جو مراتب میں پائی جاتی ہے نفس
 الہی ہے صرف وہی نہیں۔ جو وہم ہی سے دفع ہو جائے
 اور غیریت مراتب میں ایسی ہے۔ جیسے کہ جسم انسان میں آنکھ
 اور کان وغیرہ اعضاء کی غیریت نفس الہی مگر حقیقت جسمیہ
 وہ سب عین جسم ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس آلتہ از روئے حقیقت
 عین ذات ہیں یہی وجہ ہے کہ جب کلمہ طیبہ سے آلتہ کا عین
 ذات ہونا ثابت ہوتا تھا۔ تو اس کے برابر میں کفار نے کہ
 جعل الالہة لها واحدان ہذا لشیء عجاب۔ یعنی کیا بنا دیا حضرت

لی اللہ علیہ وسلم نے تمام آلتہ کو الہ واحد بیشک یہ البتہ ایک
 سے بڑی تعجب والی ہے۔ پس اسی واسطے کفار کو فلا تجعلوا اللہ
 ادا حکم ہوا یعنی حق سجاد کی عبادت کر کے آلتہ میں مقید نہ کرو
 تمام آلتہ از روئے مظہریت عین ذات ہیں۔ پس اس حیثیت
 سے اگر تم کسی بت کی عبادت کر دے۔ تو وہ فی الحقیقت عبادت
 اللہ ہی کی ہوگی۔ چونکہ کفار اس غیریت اعتباری کو غیریت حقیقی
 سمجھتے تھے۔ اور معبودیتہ مطلقہ کو آلتہ مقیدہ میں منحصر کرتے
 تھے اس لئے ان کو فلا تجعلوا اللہ ادا کہا گیا۔ جانتا چاہئے کہ اگر
 کوئی عارف الہتہ کو مظہر ذات جان کر معبود قرار دے تو اس کو
 منع نہیں۔ کیونکہ وہ مظہر میں ظاہر کو دیکھتا ہے۔

چہ گیر و عتی علت شود کفر گیر و کالی ملت شود
 لیکن عند الشرع اس کے چند وجہ سے ممانعت ہے۔ اول یہ
 معبودیتہ خاصہ مرتبہ خالقیت کا ہے۔ اور عابدیتہ خاصہ مرتبہ
 مخلوقیت کا ہے۔ جب بت مخلوق ہے تو معبود نہیں ہو سکتا
 ہے۔ جیسا فرمایا اللہ تعالیٰ نے یا ایہا الناس اعبدوا ربکم الذی
 خلقکم یعنی اسے لوگو عبادت کرو اپنے رب کی جس نے
 پیدا کیا تم کو۔ دوم یہ کہ بت اگرچہ فی الحقیقت مظہر ذات
 ہیں۔ لیکن ان کی عبادت عوام کے لئے موسم میں تقید
 ذات ہے۔ اور یہ موجب تغایر اور تغایر موجب
 شرک ہوتا ہے۔ اس لئے آلتہ مقیدہ کی عبادت شرک
 ہوگی۔ سوم عوام کو بتوں کی عبادت سے اس واسطے
 منع کیا گیا ہے۔ کہ وہ بتوں کو ہی معبود برحق مانتے
 ہیں۔ خواص کی طرح مظہر ذات نہیں جانتے ہیں۔ اور
 شرع میں حکم عام پر ہوتا ہے۔ اور اس میں تمناں
 بھی آیا کرتے ہیں۔ اس لئے عند الشرع عوام اور
 خواص دونوں کو معبود مقیدہ کی عبادت منع ہے۔

چاہتا چاہئے کہ مسلک دو ہیں۔ اول مسلک ارباب
 توحید حقیقی کہ وہ ہر منظر میں ظاہر کو دیکھتے ہیں۔ پس
 اگر یہ گویا ہر عقید کی عبادت کریں۔ تو فی الحقیقت
 عبادت مطلق کی ہی ہوگی۔ اور یہی مقصود ہے دوم
 مسلک ارباب توحید شرعی یہ لوگ بسبب غلبہ و ہم منظر
 میں ظاہر کو نہیں دیکھ سکتے اسی واسطے عند الشریع
 ان کو عقید کی عبادت منع ہے۔ اسی لئے توحید شرعی
 عبادت میں منحصر ہے۔ جیسے فرمایا حق سبحانہ ولا یشرک
 بعبادت رب احد۔ یعنی اور مت شریک کرو اپنے
 رب کی عبادت میں کسی کو۔ دوم غیریت حقیقی یہ محالات
 سے ہے۔ جیسے شریک باری اور شرک اس وقت
 ثابت ہو سکتا ہے۔ جب دو وجود حقیقی ہوں۔ اور
 دو وجود حقیقی تو ممکنات میں بھی نہیں پائے جاتے۔
 واجب کا تو کیا ذکر ہے۔ زید اور عمر اپنے تعین اور
 تشخص میں غیر ایک دوسرے کے ہیں۔ مگر حقیقت السانی
 میں متحد الحقیقت یعنی وجود واحد میں اور اسی طرح انسان
 اور فرس وغیرہ حیوانات اپنے اپنے تشخصات میں ایک
 دوسرے کے غیر ہیں۔ اور اپنے جنس یعنی حیوانیت
 میں واحد ہیں۔ اور ایسے ہی حیوانات اور نباتات اور
 جمادات اپنے مرتبہ کی رو سے ایک دوسرے کے
 غیر ہیں۔ اور مرتبہ جسم میں ایک سے ہیں اور ایسے
 ہے کل موجودات اگرچہ اپنے اپنے تعین کے رو
 سے غیر ایک دوسرے کا ہے۔ مگر حقیقت امکانیہ
 میں وہ سب ایک ہی ہیں۔ علی ہذا القیاس واجب اور
 ممکن اپنے مرتبہ کے رو سے غیر ہیں۔ لیکن از روئے
 حقیقت یعنی ہستی مطلق وجود واحد ہی میں۔ چونکہ کفار

اسی غیریت اعتباری کو جو مراتب میں ہے۔ اسے
 وہم سے غیریت حقیقی سمجھتے تھے۔ اور آلہتہ
 ممکنہ کی عبادت کرتے تھے یعنی ان کو مستقل معبود
 جانتے تھے۔ ان پر دو امر کے سنا لئے کے لئے
 حق سبحانہ نے انبیاء علیہم السلام کو مبعوث کیا اور
 ہر ایک نبی نے اپنی اپنی قوم کو کہا اعبدوا اللہ
 ما لکم من الہ غیرہ یعنی اللہ کی عبادت کرو نہیں ہے
 تمہارے لئے کوئی الہ غیر اس کا۔ خلاصہ یہ ہے کہ
 تم اللہ کی عبادت کرو۔ اور اس کو معبود مطلق جانو
 اور الہ مقیدہ کی عبادت نہ کرو۔ مگر ان کو غیر حق نہ
 سمجھو۔ جاننا چاہئے کہ اس آیت میں جو لفظ الودائع
 ہوا ہے۔ اگرچہ بصیغہ مفرد ہے۔ مگر اس سے مراد
 معبود برحق نہیں۔ بلکہ مراد اس سے آلہتہ ممکنہ ہیں۔
 اور قرینہ اس پر وقوع نکرہ سابق نفی ہے و من الناس
 من یخذ من دون اللہ انداداً یحبواہم کحب اللہ والذین
 آمنوا اشد حباً للہ۔ یعنی لوگوں سے بعض وہ ہیں کہ متفرق
 کرتے ہیں غیر اللہ یعنی بتوں کو ہمسر دوست رکھتے
 ہیں ان کو مانند دوستی اللہ کے اور جو لوگ کہ ایمان
 لائے زیادہ محبت رکھتے ہیں واسطے اللہ کے۔ اس
 آیت میں کفار کے دو عقیدے ثابت ہوتے ہیں ایک
 بتوں کو غیر اللہ جاننا۔ دوم ان کی محبت کو اللہ کی
 محبت کے ساتھ مساوی جاننا۔ پس مومنین کو لازم ہے
 کہ نہ بتوں کو غیر اللہ جاننے اور غیر اللہ کی محبت کو
 اللہ کی محبت سے مساوی کریں۔ بدینک مومنین کسی
 بت کو دوست نہ رکھتے تھے بلکہ انبیاء علیہم السلام کو
 دوست رکھتے تھے۔ مگر مومنین کا انبیاء علیہم السلام کو

دوست رکھنا ایسا نہیں۔ جیسے کفار بتوں کو غیر حقیقی
جان کر دوست رکھتے تھے۔ بلکہ مومنین انبیا علیہم
السلام کو مظہر حق سمجھتے ہیں۔ اور مظہر عین ظاہر کا
ہوتا ہے۔ جیسے اشد حبا للہ اس پر دلالت کرتا
ہے۔ سوال جملہ حبا مظہریت اور عینت کے
دلیل کس طرح ہو سکتا ہے۔ جواب وجہ اول کفار
کو بتوں کی محبت سے منع کیا گیا ہے اور مومنین کو
محبت انبیا کی ترغیب دلائی گئی ہے۔ جب محبت
واحد ہے۔ تو کسی کی مذمت اور کسی کی ترغیب کب
درست ہے۔ پس معلوم ہوا کہ جس محبت کی مذمت
ہے۔ وہ بعقیدہ غیریت ہے اور جس محبت کے
ترغیب ہے۔ وہ بعقیدہ عینت اور مظہریت ہے۔
دوم لفظ للہ کا واقع ہونا دلیل عینت کی ہے۔ کیونکہ
بعقیدہ غیریت کسی شے کو اللہ کے واسطے دوست
رکھنا محال ہے۔ ہاں جب اس کو مظہر ذات اور تجلی
ذات قرار دیا جاوے گا۔ تب اس کے محبت اللہ
کے واسطے ہوگی۔ کیونکہ مظہر عین ظاہر کا ہوتا ہے۔
جیسے آیت و مارمیت الخ اور ان الذین یبایعونک
سے ثابت ہوتا ہے۔ ایسی ہی بر تقدیر تفارق وجودی
جمع حمد کا خدا کے واسطے ثابت ہونا جیسے الحمد للہ
سے ثابت ہے محال ہے۔ کیونکہ حدیث شریف سے
مخلوق کا ہی شکر یہ واجب ہے۔ جیسے من لم یشکر
الناس لم یشکر اللہ یعنی جس نے لوگوں کا شکر نہ کیا
اس نے اللہ کا بھی شکر نہ کیا بر تقدیر وحدت الوجود
جمع حمد اللہ ہی کے لئے ثابت ہے۔
حمد را با تو نسبتی است درست بر درمی برکت بر درست
جب وجود واحد ہے تو وہ ہی وجود باعتبار مرتبہ ظاہر

عام ہے۔ اور وہی باعتبار مرتبہ باطن محمود ہے۔ جیسے
 حدیث لا اخصی ثناء علیک انت کما اثنیت علی نفسک اس
 پر شاہد ہے یعنی نہیں شمار کر سکتا ہیں تعریف اوپر
 تیرے۔ جیسے تو نے تعریف کی اپنے نفس پر۔ پس
 حق سبحانہ کو اگر تنزیہ بحت میں مقید کیا جاوے۔ تو
 من حیث ہو ہو عام نہیں ہو سکتا صرف محمود ہی ہاں مرتبہ
 فرق میں عام ہے۔ جیسے جملہ کما اثنیت علی نفسک
 سے ثابت ہے۔ اور قیامت کے روز حق سبحانہ
 حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو مخاطب کر کے فرماوے گا
 یا عیسیٰ ابن مریم ائت قلت للناس اتخذوا بی وائی
 الہین من دون اللہ یعنی ای عیسیٰ ابن مریم کیا تو نے
 کہا تھا لوگوں کو کہ مجھے اور میری ماں کو دوالہ سوائی
 اللہ کے مقرر کر واس آیت سے صرف دواہر ثابت
 ہوتے ہیں۔ ایک دوالہ کا مقرر ہونا اور دوم ان کا
 غیر اللہ ہونا۔ اس کے جواب میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام
 کہیں گے۔ سبحانک ما یكون لی ان اقول ما لیس لی بحت
 یعنی پاک ہے تو نہیں لایت مجھ کو کہ کہوں وہ بات
 کہ میرے لئے درست نہ ہو۔ اس جواب سے دو
 الہ اور ان کے غیر اللہ ہونے کا انکار ہے۔ اس لئے
 کہ سوال میں من دون اللہ واقع ہے۔ جب من دون
 اللہ کی نفی کی جاوے تو الہین بحد جمیع الہات فی الحقیقتہ
 الہ واحد ہے۔ اور فرمایا حق سبحانہ نے ان الذین تدعون
 من دون اللہ عبادا واثما کم فادعوا ہم قل یشجیوا لکم
 ان کنتم صَادِقِینَ۔ یعنی بیشک وہ لوگ کہ جن کو تم پکارتے
 ہو غیر اللہ وہ بند ہی ہیں مثل بتوں سے پس پکارو ان کو
 پس وہ استجابت کریں تمہاری اگر تم سچے ہو لفظ عباد
 سے صاف ظاہر ہے کہ مراد الذین سے انبیاء و اولیاء

ہونا ثابت نہیں ہوتا بلکہ یہ ثابت ہوتا ہے۔ کہ اللہ کی عبادت
 اور آلہ ممکنہ کو آلہ واجب کا غیر نہ جانو۔ جب آخریت کے
 نفی ہوگی۔ تو وحدت ذاتی ثابت ہوگی۔ اور آخریت کے
 نفی برقرینہ مع اللہ ہے کہ نقیض وحدت ہے۔ جب
 موسیٰ علیہ السلام کی قوم ایک قوم بت پرست پرگذری
 تو انہوں نے موسیٰ علیہ السلام سے کہا کہ ہمارے لئے بھی
 آل غیر اللہ مقرر کرو جیسے انہوں نے آل غیر اللہ مقرر
 کئے ہیں۔ تو اس کے جواب میں موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا
 غیر اللہ ابھی کم الہا۔ یعنی کیا تلاش کروں میں تمہارے لئے
 آل غیر اللہ یہ استفہام انکاری سے۔ اس کا مطلب یہ ہے
 کہ آل ممکنہ کفار کے زعم میں غیر اللہ ہیں۔ نفس الام
 میں غیر اللہ نہیں۔ اگر یہ زعم مفرقین الہ ممکنہ غیر اللہ
 ہوتے تو موسیٰ علیہ السلام اپنی قوم کے جواب میں یہ
 الفاظ فرماتے ہو لاء غیر اللہ یعنی یہ آل غیر اللہ ہیں حالانکہ
 ایسا نہیں۔ سوال اگرچہ بت پرستوں کے نزدیک آل غیر اللہ
 تھے۔ مگر موسیٰ علیہ السلام کے نزدیک تو الٰہ عین اللہ
 تھے۔ پس اپنی قوم کے لئے ان کو معبود کیوں نہ مقرر کیا
 جواب پچھد وجہ اول معبودیتہ خاصہ مرتبہ واجب کا ہے
 جو مطلق ہے۔ یعنی خالق اور عابدیتہ خاصہ مرتبہ ممکن کا ہے
 جو مخلوق ہے اسی واسطے الہ ممکنہ کو معبودیتہ نام درست
 نہیں ہے۔ دوم معبود مطلق ہوتا ہے۔ جب آل مقیدہ ہیں
 تو معبود نہیں ہو سکتے۔ سوم اگرچہ موسیٰ علیہ السلام خاص
 ہیں مگر ان کی قوم حکم عام کا رکھتی ہے۔ اور حکم عوام کے
 موافق ہوتا ہے۔ کیونکہ ان کی نظر صاف تعین پر ہوتی
 ہے۔ پس اگر ان کے لئے الٰہت مقرر کئے جاتے تو ان کے
 وہم میں الہ مقیدہ ہی معبود ہوتے اور یہ شرک تھا جاننا
 چاہئے کہ عینہ اور غیریتہ اور شے سے اور عابدیتہ

اور معبودیت اور شے ہے۔ اور یہ ضروری نہیں کہ جو شے
 عین اللہ ہو وہ معبود بھی ہو۔ اس لئے کہ عابدیت اور
 معبودیت احکام ہیں جو اپنے اپنے مراتب سے تعلق رکھتے
 ہیں۔ جیسے برف عین آب ہے۔ لیکن ان ہر دو کے کام
 جدا جدا ہیں۔ جیسے پانی سے چکی چلتی ہے مگر برف
 سے نہیں چل سکتی حالانکہ وہ عین آب ہے ایسے ہی
 مرتبہ ممکن اگرچہ عین واجب ہے۔ مگر معبودیت کا حکم نہیں
 رکھتا۔ اور ایسے ہی اس آیت میں بھی استفہام انکاری ہے
 قل افغیر اللہ تارواقی اعبد الیہا الجاہلون یعنی کہو یا رسول
 اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیا حکم کرتے ہو مجھ کو کہ غیر اللہ کی
 عبادت کروں۔ اے قوم جاہلین یعنی سوائے رجم کفار
 کوئی شے اللہ کا غیر نہیں۔ بلکہ ہر شے عین اللہ ہے۔ جیسے
 آیت ہوالاول والآخر والظاہر والباطن الخ سے غیریت کے
 لفظ کلیہ ثابت ہوتی ہے۔ چونکہ کفار آلہ کو غیر اللہ جان کر
 ان کی عبادت کرتے تھے۔ اس لئے ان کو جاہل کہا گیا۔ پس
 آلہ کو غیر اللہ جاننا اور مطلق معبود کو چھوڑ کر مقید کو معبود
 بنانا۔ اس سے بڑھ کر کون سے جہالت ہوگی۔ اور حضرت
 ابراہیم علیہ السلام نے آذر پر اعتراض کیا اتخذ اصناما الہتہ
 یعنی کیا بناتا ہے تو اصنام کو آلہ اس سے معلوم ہوتا ہے
 کہ کفار آلہ واحد کو الہتہ کثیرہ میں مقید کرتے تھے۔ اس
 بات سے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے انکار کیا کیونکہ
 آپ کا منشا یہ تھا کہ الہتہ کثیرہ کو آلہ واحد میں محصور کریں
 جیسے کفار عرب نے کلمہ طیبہ کے معنی سمجھ کر اجعل الالہتہ الہا
 واحد کہا تھا۔ کیونکہ مفہوم کلمہ طیبہ کا کثرت کو وحدت
 جانتا ہے۔ اور ایسے ہی یوسف علیہ السلام نے اپنے
 ساتھ کے دو قیدیوں سے توحید کے بارہ میں کہا۔
 ارباب متفرقوان خیر ام اللہ الواحد القہار یعنی کیا

متصرف رب بہتر ہیں۔ یا ایک اللہ واحد القہار اس آیت سے ثابت ہوا کہ
 اور باب کثیرہ کو اللہ واحد کا عین جاننا توحید ہے۔ اگر یوسف
 علیہ السلام کا اس سوال سے یہ منشا نہیں کہ کثرت عین وحدت ہے۔
 تو سوال لغو ہوگا۔ کیونکہ وہ اللہ کے یکتائے کے تو پہلے ہی قائل
 تھے۔ فرمایا اللہ تعالیٰ نے ولا تسبوا الذین یدعون من دون
 اللہ۔ یعنی مت سب کرو ان لوگوں کو جو پکارتے ہیں غیر اللہ
 کو حالانکہ نفس الامر میں کوئی الہ غیر اللہ نہیں۔ مگر کفار کے
 زعم میں آلہتہ غیر اللہ ہیں۔ پس ان کو برا نہ کہنا چاہئے۔ لیکن
 دلائل سے ان کے زعم کو باطل کرنا چاہئے۔ کیونکہ خلق محمدی
 کا منشا ایسے ہی ہے۔ فسبوا اللہ عدواً بغیر علم پس وہ سب کریں گے
 اللہ کو یعنی انبیاء علیہم السلام کو از روئے عادات اور لاعلمی کے
 کیونکہ ان کے وہم کثرت کو عین وحدت جاننے سے سخت بزار
 ہیں۔ اس لئے بتوں کو اللہ کا غیر جانتے ہیں۔ جانتا چاہئے کہ کوئی
 کافر اللہ کو دشنام نہیں دے سکتا۔ کیونکہ وہ اللہ کی الوہیت
 اور خالقیت اور رزقیت وغیرہ صفات کے خود قائل ہیں۔
 پس فسبوا الذین سے انبیاء علیہم السلام مراد ہیں۔ جیسے کفار نے
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اعتراضاً کہا تھا ما انزل اللہ علی
 بشر من شئ یعنی اللہ نے بشر پر کوئی شئ نازل نہیں کی تو اللہ
 تعالیٰ نے اس کے جواب میں فرمایا وما قدر واللہ حق قدرہ یعنی
 نہیں کیا قدر انہوں نے اللہ کا حق قدر کرنے کے کا پس
 ان آیات سے ثابت ہوا کہ انبیاء علیہم السلام عین اللہ ہیں۔ پس
 ان کے تعظیم اللہ کی تعظیم اور ان کے تحقیر اللہ کے تحقیر ہے۔
 چونکہ کفار اس حقیقت سے ناواقف تھے۔ اور عینیت کو برا
 جانتے تھے۔ اس لئے ان کے حق میں عدو بغیر علم کہا گیا۔ اور
 امت محمدیہ قرون ثلاثہ تک عینیت کے قائل رہے ہیں۔ کیونکہ
 انہوں نے کلمہ طیب میں کوئی تاویل نہیں کی جس سے الہانہ کا غیر
 اللہ ہونا ثابت ہو۔ اور حق سبحانہ کا اپنی محبت کو حضرت صلی اللہ

علیہ وسلم کی اتباع میں منحصر کرنا آیات مذکورہ کے مطابق ہے۔
 جیسے فرمایا حق سبحانہ قل انکمتم تجبون اللہ فاتبعوا فی بحبکم اللہ یعنی
 کہہ دی یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اگر تم دوست رکھتے
 ہو اللہ کو پس اتباع کرو میری دوست رکھے گا تم کو اللہ اس
 آیت میں مراد اتباع سے محبت ہے۔ جیسے حدیث لایومن
 احدکم حتی اکون احب الیہ من والدہ وولده و الناس اجمعین سے
 ثابت ہوتا ہے۔ یعنی نہ ہوگا مومن کوئی تم سے یہاں تک کہ
 ہو جاؤں میں زیادہ محبوب طرف اس کی اس کے ماں باپ
 اور اس کی اولاد تمام لوگوں سے اس آیت میں حق سبحانہ نے
 اپنی محبت کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعین بشری کی محبت
 میں منحصر نہیں کیا بلکہ اس سے حقیقت محمدیہ مراد ہے کہ تمام
 مراتب میں ساری ہے۔ جیسے منشاء حدیث انما من لوز اللہ والحنن
 کلہم من لاری کا ہے یعنی میں لوز اللہ کا ہوں اور خلق تمام میرا
 لوز ہے۔ اسی واسطے حق سبحانہ نے فرمایا قل انکمتم تجبون اللہ
 کثرت سے وحدت کی طرف رجوع لاؤ بحکم اللہ تمام انبیاء
 علیہم السلام کی دعوت اسی حقیقت محمدی کی طرف تھی۔ جیسے سرمد
 کہتا ہے۔ اور کفار کو اس میں غلطی واقع ہوئے۔ انہوں نے سمجھا کہ
 ہم کو تعین بشری کی طرف دعوت دی جاتی ہے اسی واسطے کہتے تھے
 ماہذ الرسول یا کل الطعام ویشی فی الاسواق یعنی کیا ہے واسطے
 اس رسول کے کہ کھاتا ہے کھانا اور چلتا ہے بازاروں میں اور
 ایسے ہی کہتے تھے ابشر یہد ونا یعنی کیا بشر ہم کو ہدایت کریں گے
 اس کے جواب میں حق سبحانہ نے فرمایا فکفروا یعنی وہ کافر ہو گئے
 اسی واسطے کہ انہوں نے بشریتہ انبیاء علیہم السلام سے حقیقت محمدی
 کو چھپا دیا۔ کیونکہ کفر بمعنی ستر ہے۔ اسی واسطے حق سبحانہ نے
 فرمایا قل انما انا بشر فتمکم یوحی الی انما الہکم الہا واحد یعنی کہہ دے
 یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کفار کو میں بیشک بشر ہوں مثل
 ہتھالی وحی کی جاتی ہے طرف میری بیشک الہ ہمارا الہ واحد ہے۔

ایسا سٹے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کفار کو فرمایا کہ میں تمکو
 اپنے تعین بشری کی طرف دعوت نہیں کرتا کیونکہ میری بشریت
 تو تمہاری طرح ہے۔ بلکہ اپنی حقیقت کی طرف کہ وعدت ہے
 دعوت کرتا ہوں۔ پس میرے میں بشریت تم کو وعدت کا حجاب
 نہ ہو۔ پس جملہ انما الہکم الہا واحد سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ
 حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی دعوت طرف وعدت کی ہے
 ایسا سٹے کفار نے کہا اجعل الالہتہ الہا واحدا چاہئے کہ
 محبت مقید من حیث المقید عین محبت مطلق میں حیث المطلق نہیں
 ہو سکتی۔ ایسا سٹے حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے لفظ فاتبعونی
 میں صرف اپنی تعین بشری کی محبت کا حکم نہیں دیا۔ بلکہ اپنے
 وعدت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اور یہی محبت اللہ کی ہے
 اور تعینات بشریہ انبیاء علیہم السلام بمنزلہ سمت کعبہ ہیں۔ اور
 عبادت حق سبحانہ بغیر تعین قبلہ ادا نہیں ہو سکتی۔ ایسا سٹے
 صورت انبیاء علیہم السلام کی طرف رجوع کرنا ضروریات دین سے
 ہے۔ کیونکہ معنی بغیر صورت کے حاصل نہیں ہو سکتے۔ ایسا سٹے
 صرفیہ کرام نے تصور شیخ کو طالب کے لئے واجب کہا ہے رباعی
 زانے مگر مچشم سرد در صورت زیرا کہ ز معنی است اثر در صورت
 این عالم صورت است وما در صورتیم معنی نتوان دید مگر در صورت
 چونکہ ہم چہت رکھتے ہیں اس لئے صاحب چہت کے لئے بدو تعین
 چہت عبادت کا ادا کرنا غیر ممکن ہے۔ اس لئے نزع میں نماز
 کے وقت قبلہ کی طرف منہ کرنا فرض ہے۔ اور طریقت میں تصور
 شیخ بمنزلہ قبلہ ہے۔ ایسا سٹے انبیاء علیہم السلام کی اتباع شریعت
 میں فرض ہے۔ اور بغیر تابعداری انبیاء علیہم السلام کے خدا کے
 تابعداری محال ہے۔ جیسے کوئی شخص مدعی ہو کہ مجھ کو ذائقہ شیرینی
 قند کا آتا ہے۔ اور وہ قند نہیں کھاتا تو اس کا دعویٰ باطل ہے
 اور حدیث میں جو لفظ احب الیہ واقع ہے۔ مراد اس سے کثرت
 سے رجوع بہ احادیث ہے۔ کیونکہ ولد و والد اور تمام لوگ یہ

تمام کثرت میں داخل ہیں۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تعین بشری کے لحاظ سے یہ معنی درست نہیں کہہ سکتے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انا بشر مثکم فرمایا ہے۔ اور مرتبہ بشریت میں بیٹا بدوں اجازت والدین حج ادا نہیں کر سکتا حالانکہ خدا کا فرض ہے۔ اور عورت بدوں اجازت خاوند نعلی روزہ نہیں رکھ سکتی۔ پس اس میں بیٹے اور عورت کے لئے کمال اطاعت ثابت ہوتی ہے۔ اور وہ کون سی اطاعت ہے جس سے احب الیہ ثابت ہو۔ پس معلوم ہوا کہ وہ اطاعت کثرت سے رجوع بہ وعدت ہے۔ کیونکہ وحدت جامع تمام مراتب کے ہے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی باعتبار تعین بشری مثل اوروں کے ایک بشر ہیں۔ بشر کے محبت باعتبار بشریت محبت وعدت کی برابر نہیں ہو سکتی اس لئے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی حقیقت کی طرف اشارہ کر کے احب الیہ فرمایا اور حق سبحانہ نے حقیقت محمدی کی طرف اشارہ کر کے فرمایا و تریم نظرون الیک فہم لایبصرون یعنی یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تو گمان کرتا ہے ان کو کہ وہ دیکھتے ہیں طرف تیری حالانکہ وہ نہیں دیکھتے طرف تیری۔ حالانکہ کفار حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے صورت بشری کو تو دیکھتے تھے مگر صورت حق کو کہ وحدت ہے نہیں دیکھتے تھے اسی واسطے جملہ لایبصرون واقع ہوا اور تفسیر حسینی میں ہے کہ انبیا علیہم السلام میں صورت کے جامع ہوتے ہیں ایک بشر سے جن سے وہ بشر کے ساتھ کلام کرتے ہیں۔ دوم جنکی جس سے وہ کلام کرتے ہیں۔ سوم حق جس سے وہ حق سبحانہ سے کلام کرتے ہیں۔ جب تک کوئی کسی کا ہم جنس نہ ہو اس کے احوال سے پورا واقف نہیں ہو سکتا۔ کد ہم جنس ہا ہم جنس پر وازہ کہو تو باکتوا تر بازر با بزر بشریت انبیا علیہم السلام حقیقت محمدیہ کا ایک لباس ہے۔ جیسے درویش کے لئے دلق گو بظاہر دلق کے تعظیم کی جاتی ہے۔ لیکن فی الحقیقت صاحب دلق کی تعظیم ہے۔ نہ محض دلق کی سے در بشر و پوش گشتہ است آفتاب ہا ہم جنس والیہ عالم بالصواب

سے جو آل بیچوں دیں چوں کرد آرام + پے روپوش گشت است یوسف
 نام بصوفیہ وجودیہ نزدیک کے نزدیک جب وجود واحد سے تو اقرار
 بعدیت و رسالت انبیا علیہم السلام موجب شرک ہوگا مگر یہ شرک
 عند الشرع محمود ہے مذموم نہیں کیونکہ بدون اثبات کثرت احکام
 شرع جاری نہیں ہو سکتے۔ اور جو امر حکم شارع سے ہو وہ محمود
 ہوتا ہے۔ جیسے کلمہ کفر وقت اکراہ سے بدنامیوں اشارہ کر دیتا
 کفر ایمان کلمہ جو کفر از پر اوست یا او آیت ذیل سے صاف ظاہر
 ہوتا ہے کہ آلتہ کی غیریت زعمی ہے۔ حقیقی نہیں قل ادعوا الذین زعمتم من
 دونہ فلا یملکون کشف الضر عنکم ولا تخویبا یعنی کہو سے یا رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وآلہ وسلم پکارو ان لوگوں کو جو تمہارے زعم میں غیر خدا ہیں۔ پس
 نہیں ہیں وہ مالک دور کرنے سستی کے تم سے اور نہ پھیر دینے کے
 اگر وہ غیر اللہ ہوتے تو ضرور اپنے عابدین سے تکلیف دور کر دیتے
 یا اس کی تکلیف اوروں پر ڈال دیتے۔ حالانکہ ایسا نہیں پس ثابت
 ہوا کہ آلتہ غیر اللہ نہیں۔ مگر کفار کے زعم میں غیر اللہ ہیں اور منکرین
 وحدت احتیاج کو غیریت کی دلیل قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ یہ دلیل عینیت
 کی ہے۔ کیونکہ اگر کوئی غیر حق ہوتا تو اس کا وجود مستقل بذاتہ ہوتا۔
 اور اس کو قدرت تامہ حاصل ہوتی۔ پس وہ محتاج حق سبحانہ کا نہ ہوتا
 حالانکہ ایسا نہیں۔ بلکہ تمام موجودات اپنے وجود میں حق سبحانہ کی
 محتاج ہے۔ جب ممکن بذات خود معدوم ہے اور وجود حق سے
 قائم ہے۔ پس ثابت ہوا کہ وجود واحد ہے۔ سوال جب وجود
 واحد ہے تو احتیاج باطل ہے۔ اس لئے کہ محتاج اور محتاج الیہ
 دو وجود لکھے ہیں۔ جواب بیشک از روئے تعینات دو وجود ہیں
 لیکن یہ غیریت اعتباری ہے حقیقی نہیں اگر تعینات کا وجود از روئے
 حقیقت جداگانہ ہوتا تو وحدت میں نقص آتا حالانکہ از روئے حقیقت
 وجود واحد ہے۔ اگر غیر ہے۔ تو غیر اعتباری اور وہی ذات مرتبہ
 جمع میں غنی عن العلیین ہے۔ اور وہی ذات مرتبہ فرق میں محتاج اور
 فرض خواہ ہے۔ حالانکہ ذات واحد ہے اور ذات کا محتاج ہونا

اس کے نقص کا باعث نہیں لقص جب تھا کہ اس کے احتیاج غیر کی طرف ہوتی اور فرمایا حق سبحانہ نے لا تتخذوا الہین ائینین انما ہوا الہ واحد یعنی نہ مقرر کرو دو الہ سوائے اس کے نہیں کہ وہ ایک ہے۔ اس آیت میں کفار کو یہ حکم کیا گیا ہے کہ وجود الہتہ متعددہ کا جو غیر اعتباری ہے۔ تم اس کو اپنے زعم میں غیر حقیقی نہ سمجھو یعنی کثرت سے وحدت کی طرف رجوع لاؤ۔ اسی واسطے فرمایا انما الہ واحد یعنی جن الہ کو تم متعدد جانتے ہو فی الحقیقت وہ الہ واحد ہے۔ واحد وہ ذات ہے کہ جامع جمیع شیون ہو اسی واسطے لفظ احد واقعہ نہیں ہوا کیونکہ ایک فرد ہے۔ واحد کی طرح جامع نہیں اور احد صرف ایک ذات پر دلالت کرتا ہے۔ اسی واسطے کفار نے تعجب سے کہا تھا اجعل الالہتہ الہا واحد ان ہذا شی عجاب اگر کلمہ طیب کا یہ مطلب ہوتا کہ تم ایک اللہ کی عبادت کرو تو وہ ضرور مانتے کیونکہ اس میں کوئی تعجب نہ تھا بلکہ آلتہ کثیر کمالہ واحد بنانا تعجب ہے۔ اس آیت میں حق سبحانہ نے دو آلتہ پر اکتفا کیا باوجود اس کے کہ کفار کے آلتہ متعدد تھے۔ حق سبحانہ نے ان کی احولیت کو کہ مرتبہ ممکن کو غیر حقیقی مرتبہ واجب کا جانتے تھے باطل کیا اسیرا سٹے آیت میں لفظ الہین فرمایا اور نہ لفظ آلتہ مناسب تھا۔ اور اسی وحدت کی طرف آیت و ہوا الذی فی السماء والہا و فی الارض الہ مشیر ہے اور اس آیت میں لفظ الہین کو احول کے ساتھ اس واسطے مختص کیا گیا ہے کہ احول ایک چاند کے دو چاند اور ایک چراغ کو دو چراغ دیکھتا ہے۔ حالانکہ واقعہ میں ایک چاند اور ایک ہی چراغ ہے۔ یہ احولیت تو صاحب بصر کی ہے۔ علی ہذا القیاس جس کا وہم یعنی عقل جزئی عقل کل پر غالب ہو تو وہ اگر حق اور خلق کو دو دیکھے تو تعجب نہیں تصور تو اس کی عقل کا ہے واقعہ میں حق اور خلق وجود واحد ہیں۔ خود ہوں بود اولین و آخرین، فرق جزو و دید احول مبین * ایسے ہی حق سبحانہ نے حکایتہ قصہ اصحاب کہف کا بیان کیا کہ انہوں نے اپنی قوم سے کہا ہولاء قوم منا اتخذوا الہتہ من دونہ یعنی ہماری

اس قوم نے مقرر کئے سوائے اللہ کے کسی معبود اس آیت میں مراد
لفظ من دون سے مراتب خلقی ہیں خواہ ارواح ہوں یا ملائکہ یا اصنام
اس میں کفار کی غلطی یہ ہے کہ انہوں نے مراتب خلقی کو جو مستحق
العبادت نہ تھے معبود قرار دیا حالانکہ مستحق العبادت مرتبہ واجب
کا ہے۔ دوسرے ان کی غلطی یہ ہے کہ انہوں نے غیریت اعتباری
کو جو مراتب حقیقی اور خلقی تھے غیریت حقیقی سمجھا۔ اسی واسطے اس
قوم کو لفظ من دون سے متنبہ کیا گیا اسی واسطے ان سے آلہتہ کے
معبودیت اور غیرتی ہونے پر دلیل طلب کی گئی لو یا تون علیہم بہ سلطان
مبین یعنی کیوں نہیں لاتے ان پر کوئی دلیل ظاہر جب آلہتہ کی معبودیت
اور غیر اللہ ہونے پر کوئی دلیل نہیں تو فرمایا من انظلم ممن افتری علی
اللہ کذباً یعنی کون بڑھ کر ظالم ہے اس شخص سے جو باندے اللہ پر
جھوٹ پس آلہتہ کو غیر اللہ جاننا افتری اور معبود جاننا کہ باہت
اور اسی واسطے خدا تعالیٰ نے کفار کو ظالم کہا کہ وہ آلہتہ کو غیر اللہ
اور معبود جانتے تھے۔ ظالم وہ ہوتا ہے۔ جو کسی کا حق کسی غیر حق
دار کو دیدے۔ پس کفار نے یہ ظلم کیا کہ اول آلہتہ کہ غیر اللہ نہ تھے ان کو
غیر اللہ کہا دوم یہ کہ معبودیت جو خاصہ حق سبحانہ کا ہے وہ آلہتہ کو
دیا۔ جو مخلوق ہیں۔ چونکہ مرتبہ ممکن من حیث بھی معبودیتہ کا مستحق نہ
تھا۔ اس لئے حق سبحانہ نے شمس اور قمر کو جو ممکنات سے ہیں تجرہ
تعبدی منع فرمایا لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا للذی خلقن انکسر
ایاہ تعبدون یعنی نہ سجدہ کرو سورج اور چاند کو عبادت کرتے ہو
اس آیت سے تین امر ثابت ہوئے اول شمس اور قمر کو سجدہ تعبدی
منع ہوا اس لئے کہ وہ مرتبہ خلقی میں ہیں۔ دوم اللہ تعالیٰ کو کہ
خالق ہے سجدہ تعبدی فرض ہے۔ سوم لفظ تعبدون سے ظاہر
ہوتا ہے کہ ہنی سجدہ تعبدی پر وارد ہے سجدہ تعظیمی پر نہیں
بلکہ سجدہ تعظیمی اب بھی مباح ہے۔ اور حدیث میں جو وارد
ہوا ہے کہ فرمایا حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کہ اگر میرے

شرع میں سجدہ ہوتا تو میں امر کرتا کہ بیٹا باپ کو اور عورت خاوند
 کو سجدہ کرے یہ حدیث عدم جواز سجدہ پر دلیل نہیں ہو سکتی جیسے
 علماء کا زعم ہے۔ کیونکہ لفظ امر و جوب کو چاہتا ہے۔ پس نفی وجوب
 کی ہے۔ یعنی سجدہ تعظیمی واجب نہیں مباح ہے اور اصول حنفیہ
 کے مطابق خبر متواتر ناسخ آیت ہے۔ اور یہ حدیث خبر متواتر
 سے نہیں اور اصول شافعیہ کے نزدیک کوئی حدیث ناسخ آیت
 نہیں۔ اور آیت شریف سے آدم اور یوسف کو سجدہ تعظیمی
 ثابت ہو چکا ہے۔ کسی آیت سے اس کا نسخ ثابت نہیں اور نیز
 جس امر کی فرضیت منسوخ ہو جائے اس کے اباحت باقی رہتی ہے۔
 جیسے صوم عاشورہ وغیرہ رمضان منسوخ ہو گئے تھے۔ لیکن بحال
 اباحت و فرضیت باقی ہے۔ اور فرمایا خلق سبحانہ لے قلوباً تضرع
 الذین اتخذوا من دون اللہ فرمایا اللہ بل صلوا عنہم یعنی نہ مدد کی ان
 کی ان لوگوں نے جن کو بنایا تھا انہوں نے سوائے اللہ کے واسطے
 درجہ پانے کے معبود بلکہ غایب ہو گئے وہ ان سے بتوں کے کفار
 کی دوزخ سے مدد نہ کی ایک یہ کہ کفار نے ان کا وجود مستقل غیر اللہ
 مقرر کیا دوم یہ کہ ان کو معبود بنایا اور وہ خاصہ معبودیت کا نہ رکھتی
 تھے۔ کیونکہ وہ ممکنات سے تھے۔ اسی واسطے فرمایا بل صلوا
 عنہم یعنی اصنام اپنے عدم اصلی کی طرف رجوع کر گئے۔ کیونکہ
 ممکن بذات خود معدوم ہوتا ہے اور وجود واسطے واجب
 کے ہوتا ہے۔ اور صرفیہ کرام وجود ممکنات کو واجب لغیرہ
 کہتے ہیں۔ اور واجب الوجود کو واجب لذاتہ اور یہ مرتبہ خاصہ
 معبودیتہ کا رکھتا ہے اور ممکن الوجود خاصہ عابدیت کا۔ اور
 وجود مطلق دونوں کو شامل ہے۔ پس آپ ہی عابد اور آپ ہی
 معبود ہے اور لفظ اتخذوا من دون اللہ سے صاف ظاہر ہوتا
 ہے کہ کفار کے اپنے قیاس کدرہ سے بتوں کو غیر اللہ مقرر کیا
 فی الحقیقت وہ غیر اللہ نہ تھے بلکہ عین اللہ تھے اسی واسطے فرمایا
 وذلک انکم وما کان لویفرون یعنی اصنام کو غیر اللہ تصور کر کے ان

کو معبود بنانا بھی کفار کا جھوٹا اور افتراء ہے۔ ایسا سطلے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کفار کو مخاطب کر کے کہا انکا آہلۃ دون اللہ تریدون یعنی کیا از روئے پہنان تم آہلۃ غیر اللہ چاہتے ہو یعنی تم آہلۃ کو غیر اللہ ارادہ کرتے ہو۔ حالانکہ وہ غیر اللہ نہیں ایسا سطلے مومنین انبیاء اولیاء سے جو مدد مانگتے ہیں وہ ان کو مظہر عون کا جانتے ہیں اور مظہر عین ظاہر ہوتا ہے۔ اور صوفیہ کرام وچوہ انبیاء اور اولیاء کو مستقل اور غیر اللہ نہیں جانتے۔ پس مومنین اور کفار کے استعانت میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ ہر ایک نلتعین سے بھی حضرات وجودیہ نوریہ واقف ہیں کیونکہ تقدیم لفظ ایک مقتضی حصر ہے پس ہر مستعان کی، دلی الحقیقت اللہ ہی مدد سے

توئی مقصود گر مشغول غیرم توئے معبود گر مسجود دیرم
 کچھ ذکر آیت بجز انہم الٰہ کے بیان میں گذر چکا ہے اور لفظ تضرہم سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ بتوں کے کفار کی مدد نہ کی افتراء کی اس آیت میں کوئی وجہ مذکور نہیں ہاں وہ آہلۃ کو معبود اور غیر اللہ جانتے تھے جس کی تصدیق لفظ من دون اللہ کر رہا ہے اور یہی ان کا افتراء تھا۔ اور فرمایا حق سبحانہ ومن یقل منہم انی الٰہ من دونہ فذالک نجزیم جہنم کذا لک نجر الظالمین یعنی جو شخص کہے ان میں سے کہ تحقیق میں الٰہ غیر اللہ ہوں اس کو جزا دیتے ہیں جہنم اسی طرح ہم جزا دیتے ہیں ظالموں کو اس آیت میں صرف دو امر ثابت ہوتے ہیں جن کے جزاء جہنم ہے ایک آپ کو الٰہ جاننا دوم آپ کو غیر اللہ یعنی اپنے ہستی کو غیر ہستی حق سمجھنا جیسے فرعون اپنی ہستی کو ہستی حق سمجھ کر دعویٰ الوہیت کا کرتا تھا۔ لیکن حضرت منصور نے اپنی ہستی کو ہستی حق سمجھ کر دعویٰ الوہیت کیا۔ پس امر اول شرک فی العبادت اور امر دوم شرک فی الوجود ہے۔ ایسا سطلے مشرکین کو ظالمین کہا۔ جنکی جزا جہنم ہے۔ اور جو شخص نفی شرک فی العبادت اور شرک فی الوجود کی کر چکا ہو یعنی آپ کو الٰہ اور غیر اللہ نہیں جانتا بلکہ اپنی ہستی کو ہستی حق جان کر دعویٰ الوہیت کا کرتا ہے اس کی جزا جنت ہے۔ ان کے حق میں کذا لک

بخیر المحبین ہے۔ اور جو شخص مشرک فی العبادت اور مشرک فی الوجود کی نفی اس سے بڑھ کر اور کرنا احسان ہو گا اسی وجہ سے درخت نے موسیٰ کو انی انا اللہ رب العالمین کہا یعنی میں اللہ ہی ہوں پروردگار عالموں کا یعنی میں اللہ کا غیر نہیں ہوں۔ اور جو شخص اس آیت سے یہ سمجھتا ہے کہ یہ کلام صرف درخت کی ہے اور اس کا وجود مستقل اور غیر اللہ ہے۔ پس وہ مشرک ہے۔

روا باشد انا اللہ از درختے چنانہ بود رو از نیک نہختے اور شیخ عطار فرماتے ہیں ہر کہ از دے نزد انا الحق سردا و بود از جماعت کفار و کچھ معنی انا نیت کفر است یا بیچ ہمیدی لے لگو کروا و خولیتن را لگو منم یعنی من رانی بگو پیغمبر وار و در تو با خودی خود خدا کوئی مشرک با شئی و خدا آزار دہ جانتا چاہے کہ جو شخص بحالت سکر و عوی الوہیتہ کرے وہ عنہ الشرع معذور ہے اور جو کوئی بحالت صحیح عقیدہ عینیہ و عوئے خدائی کا کرے درست ہے۔ جیسے کوئی آیت انی انا اللہ لا الہ الا اللہ فاعبدنی الخ کلام حق جانکر پڑھتا ہے۔ یعنی بیشک میں اللہ ہی ہوں۔ نہیں کوئی الہ غیر میرا مگر میں ہوں۔ پس عبادت کر میری اور اگر اسی کلام کو اپنی طرف منسوب کرتا ہے اور متکلم اپنے آپ کو جانتا ہے پس وہ کافر اور مشرک ہے۔ اسی واسطے فرمایا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم لے ان اللہ ینطق علی لسان عمر یعنی بیشک اللہ کلام کرتا ہے او پر زبان عمر کی اگر حق سبحانہ کو منزه صرف خیال کیا جائے تو ینطق علی لسان عمر صادق نہ ہوگا اگر کوئی صدق مقلد تقلیداً بلا تحقیق و عوئے الوہیت کا کرے گا تو وہ گنہ گار ہے کیونکہ تقلید شرع میں جایز ہے۔ اور طریقت میں ہلاکت۔ عبادت بہ تقلید مگر اسی است اسی کے مطابق کسی ہندی کا قول ہے کہ سنے سنایا کرے جو گھٹے کا یاں دوسھے روکے اور فرمایا شیخ عطار نے ہر کہ بے دیدہ نام و لویہ مشرک است آن فضل ناہموا۔ اگر منصور کا دعویٰ انا الحق بولت سکر نفا۔ تو وہ سولی تیوں دیا گیا اس لئے کہ جب بائزید بطامی نے سبحانی با اعظم شانی بہ حالت سکر کہہ لیا تو ان پر ان کے طالبوں کی ضربیں

کارگرنہ ہوئیں۔ بلکہ وہ خود اُلٹے مجروح ہو گئے۔ جو اب بیشک اگر منصور
 کا دعویٰ عین سکر میں ہوتا تو وہ ضرور سولی نہ دیا جاتا سولی اسی واسطے
 دی گئی کہ انہوں نے حالت صحیح کو سکر تصور کیا۔ کیونکہ ان کو مرتبہ فنا
 دینی نہ تھا۔ مولینا روم سے فنا ناقص کی طرف اشارہ کر کے فرماتے
 ہیں سدا کور کورانہ مرو در کرب لا یاتا نیفتی چوں حسین اندر بلا بلا اور
 ہو سکتا ہے کہ یہ دعویٰ بعقیدہ عینیہ ہو اور یہ درست ہے اگر
 علماء نے اذروئے ظلم اور بے انصافی ان پر قتل کا فتویٰ دیدیا جیسے
 مولینا روم فرماتے ہیں سہ چوں قلم در دست نداد بود لا جرم
 منصور بر دار بود بعض اس فتویٰ میں حضرت جنید قدس سرہ کو
 شامل کرتے ہیں۔ یہ تو ارجح سے ثابت ہے کہ وہ ان کے زمانہ میں
 نہ تھے۔ اور جب حضرت یعقوب نے اپنی اولاد سے اپنی وفات
 کے وقت سوال کیا کہ تم میری وفات کے بعد کس الہ کی عبادت
 کرو گے۔ تو انہوں نے کہا نعبد اللہ والہ آباؤنا ابراہیم واسمعیل
 و احن الہا واحد یعنی ہم عبادت کریں گے تیرے الہ کی اور تیرے
 ابا کے الہ کی یعنی ابراہیم اور اسمعیل اور اسحق علیہم السلام کی اس
 حال میں کہ الہ واحد ہے اس آیت میں لفظ الہ کو مکرر لا کر الہ واحد کہا
 گیا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ فی الحقیقت الہ واحد ہے۔ لیکن وہی الہ
 واحد عابریں کے عقیدہ میں لزع بنوع ہے اور حکمت اس میں یہ
 ہے کہ ہر موجود کسی اسم الہی کا مظہر ہے۔ پس جس کا وہ مظہر ہے
 وہی اس کا الہ ہے۔ اسی واسطے فرمایا حق سبحانہ نے والہکم الہ واحد
 لا الہ الا ہو الرحمن الرحیم یعنی الہ تمہارا الہ واحد ہے۔ نہیں کوئی الہ غیر اسکا
 مگر وہی ہے رحمن اور رحیم اس آیت سے ثابت ہوا کہ الہ کثیرہ فی الحقیقت
 الہ واحد ہے جیسے آیت اجعل الالہۃ الٰح سے ثابت ہو چکا ہے اور کثرت
 اسمائے رحمن اور رحیم وغیرہ کی وحدت ثابت کرنے کے لئے جملہ لا الہ
 الا ہو لایا گیا اور لفظ الا ہو سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہی الہ واحد
 رحمن اور رحیم ہے جسے فرمایا اللہ تعالیٰ نے قل ادعوا اللہ او ادعوا الرحمن
 اور فرمایا حق سبحانہ نے افرأیت من اتخذ الہ ہوا یعنی کیا پس دیکھا

تو نے یا محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس شخص کو جس نے بنایا اپنا مبدو و
 اپنی خواہش کو اس آیت سے ثابت ہوا کہ ہو ہوس ہی اسی معبود حقیقی
 کے درجات سے ایک اعلیٰ درجہ ہے اسی واسطے ہر شخص اپنی خواہش
 کی عبادت کرتا ہے۔ خواہ وہ خواہش دنیوی ہو یا آخروی۔ لیکن وہ
 نہیں جانتا کہ میں کس کی عبادت کرتا ہوں مگر فی الحقیقت وہ اللہ ہی
 کی عبادت کرتا ہے جیسے حدیث قدسی میں وارد ہے انا عند ظن عبدي
 بنی یعنی میں نزدیک ظن اپنے بندے سے ہوں جو میرے ساتھ رکھتا ہے
 یعنی جس چیز کو وہ اپنا الہ جانتا ہے وہ فی الحقیقت میں ہی ہوں اگرچہ
 وہ مجھ کو نہ جانتا ہو اور فرمایا حق سبحانہ نے ائحبار ہم و رہبان ہم
 اربابا من دون اللہ والسیح ابن مریم ونا امر والالیعبہ والہما واحد یعنی
 کہو یا محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پکارو اللہ یا پکارو رحمن جس نام کو
 تم پکارے گے سب اسی کے اسمائے حسنیٰ ہیں۔ یعنی بنایا انہوں نے
 اپنے علماء اور درویشوں کو ارباب غیر اللہ اور سیح ابن مریم کو
 بھی حالانکہ ان کو بھی حکم دیا گیا ہے کہ الہ واحد کی عبادت کریں اس
 آیت کا خلاصہ مطلب یہ ہے کہ کفار نے ایک تو ارباب کثیرہ مقرر
 کئے۔ دوم ان کو غیر اللہ جانا۔ سوم ان کے عبادت کی اسی واسطے
 حق سبحانہ نے دعا امر والیٰ فرمایا یعنی کفار ارباب کثیرہ مقرر نہ
 کریں بلکہ ارباب کثیرہ کے حقیقت الہ واحد جانیں ہر منظر میں
 ظاہر ہی کو دیکھیں تاکہ ان مظاہر کے عبادت فی الحقیقت اللہ
 ہی کی عبادت ہو۔ اسی واسطے فرمایا لا الہ الاہو یعنی کوئی الہ اس
 کا غیر نہیں پس جس الہ کو وہ غیر اللہ جانتے ہیں فی الحقیقت وہ اللہ
 ہی ہے غیر اس کا نہیں سبحانہ عما یشرکون یعنی اللہ پاک ہے اس چیز
 سے جس کو وہ شرک کرتے ہیں۔ یعنی اللہ پاک ہے اس عقیدے
 سے کہ کوئی الہ اس کا غیر ہو اور اس عقیدے سے کہ کسی منظر خاص میں
 اس کو مقید اور محصور کر کے اس کی عبادت کی جائے کیونکہ وہ جمع
 موجودات کا عین ہے اور عین شے نفس سے ہوتا ہے اور نفس شے
 شے میں مقید نہیں ہو سکتا۔ غیر شے غیر درجہ نگرانہ است ہلا جرم

عین جمداشیاء شد x فرمایا حق سبحانہ سے الہکم ال واحد فالذین لایؤمنون
 بالآخرۃ قلوبہم منکرۃ وہم متبکرون یعنی الہم ہارا ال واحد ہے۔
 پس جو لوگ نہیں ایمان لائے ساتھ آخرت کے دل ان کے انکار
 کرتے ہیں۔ اور وہ کبھی کرتے ہیں پس اس آیت سے ثابت ہوتا
 ہے کہ ان کی نظر بسبب کثرت الہ کی وحدت الہ سے مجرب تھے
 پس ہر ایک شخص اپنے اعتقاد میں ایک ایک الہ مقرر کرتا تھا گو وہ
 نفس الامریں خدا ہی کی عبادت کرتا ہے۔ لیکن وہ جاہل ہے عارف
 نہیں۔ اگر وہ عارف ہوتا تو اس کو کسی خاص صورت میں مقید اور
 محصور نہ کرتا۔ ایسا سلفے وہ وحدت سے مجرب ہے۔ جیسے انکے
 حق میں اللہ تعالیٰ الہکم ال واحد فرماتا ہے اور لفظ آخرت سے
 مراد مرتبہ النان کامل کا ہے اسی واسطے مرتبہ النان کامل کا سب
 مراتب کے آخر میں ہے اور وہ جامع تمام مراتب حقی اور خلقی کا ہے۔
 اسی واسطے بعض مشائخ نے النان کامل سے مراد حقیقت محمدی
 سمجھی ہے۔ اسی واسطے حق سبحانہ نے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم
 کو تمام انبیا کی آخر مبعوث فرمایا اور نور آپ کا یعنی حقیقت محمدی
 سب مراتب سے اول ہے۔ بلکہ حقیقت محمدی سب مراتب میں
 ساری ہے۔ اسی واسطے عرفا کا معنی متفق ہیں کہ اصل اجسام جسم
 محمدی اور اصل تمام مثال مثال محمدی اور اصل تمام ارواح روح
 محمدی ہے صلی اللہ علیہ وسلم سے تو اصل از وجود آمد سے از نخست
 وگر ہرچہ موجود شد فرع است پس ثابت ہوا کہ وجود وجود واحدی
 ہے اور ظہور ظہور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم جیسے حدیث سے صاف
 ظاہر ہے انامن لار اللہ والخلق کلہم من نوری جیسے توحید الہی پر ایمان مانا
 فرض ہے ایسے ہی حقیقت محمدی پر بھی ایمان لانا فرض ہے۔ پس حق
 سبحانہ نے اپنی وحدت کے بعد فالذین لایؤمنون بالآخرۃ فرمایا
 یعنی جو لوگ حقیقت محمدی پر ایمان نہیں لائے وہ فی الحقیقت آخرت
 پر ایمان نہیں لائے۔ یعنی جو لوگ تمام موجودات کو نور محمدی نہیں
 جانتے قلوبہم منکرۃ یعنی ان کے دل بسبب غلبہ وہم کے وحدت محمدی

صلی اللہ علیہ وسلم سے منکر ہیں وہم متبکرون اسی واسطے وہ اپنی ہستی کو بڑا جانتے ہیں۔ ان کے ظاہر اور باطن کی خبر حق سبحانہ اس آیت میں فرماتا ہے۔ لا جرم ان اللہ یعلم ما یسرون وما یعلنون یعنی بلکہ اللہ جانتا ہے اس چیز کو جس کو وہ چھپاتے ہیں اور جس کو وہ ظاہر کرتے ہیں یعنی وہ کثرت سے وعدت کو چھپاتے ہیں گو وہ خدا کی توحید اور پیغمبر کی رسالت کا اقرار کرتے ہیں مگر زبان سے حق سبحانہ صرف زبان کے اقرار سے مومن نہیں فرماتا جیسے خدا تعالیٰ فرماتا ہے ومن الناس من یقول آمنا باللہ وبالیوم الآخر وما ہم بمؤمنین یعنی بعض وہ لوگ ہیں جو کہتے ہیں کہ ہم اللہ پر اور دن پچھلے پر ایمان لائے حالانکہ وہ مومن نہیں ہیں اس آیت میں بھی یوم آخرت سے مراد انسان کا دل یعنی حقیقت محمدی ہے اسی واسطے اگر کوئی خدا کی توحید مانے اور حضرت کی رسالت یعنی حقیقت محمدی کا منکر ہو تو وہ مومن نہیں ہے۔

توقیامت شو قیامت را بہین دیدن ہر چیز را بشرط است ایں اور جب عام مؤمنین تقلیدی ایمان لائے تو ان کو تحقیقی ایمان لانیکا حکم ہوا۔ جیسے خدا تعالیٰ فرماتا ہے یا ایہا الدین آمنوا آمنوا باللہ ورسولہ یعنی اے لوگو جو ایمان لائے ہو ایمان لاؤ ساتھ اللہ اور اس کے رسول کے یعنی وجود وجود واحدی اور ظہور ظہور محمدی سے جانو یعنی ذات بے صورت کو صورت محمدی میں ظاہر دیکھو اور وہی ذات مرتبہ وچوب میں اللہ اور مرتبہ حدوث میں محمد یعنی عبد اللہ ہے۔ اے آن ذات کہ در شان وچوب اللہ ہست در مرتبہ حدوث عبد اللہ است یعنی کہ محمد است بدل اللہ۔ این معنی لا الہ الا اللہ است یا اور اس آیت میں صاحبان استدلال کو تنبیہ کی گئی ہے۔ وہ صرف دلیل پر اکتفا نہ کریں بلکہ کشف اور شہود کی طرف کوشش کریں۔ تاکہ علم الیقین سے عین الیقین تک پہنچ جاویں۔ پائے استدلالیاں چوبے بردہ پائے چوبے سخت بے تمکین بود یا اور ایسے ہی یہ آیت صوفی فانی کو باوند

بلند کہہ رہی ہے کہ اپنے قال کو حال سے مطابق کر کے پس اسے
 حقیقت محمدی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو حق سبحانہ نے ہر نبی زمانہ کے
 لباس سے ملبس فرمایا اور ہر ایک نبی نے توحید الہی یعنی اسے مسئلہ
 وحدت الوجود کی طرف دعوت کی یعنی لا الہ الا اللہ کہا جس سے
 عینیت الہ ممکنہ کی بعبادت النص اور عینیت جہد کائینات کے حق سے
 بد لالت النص ثابت ہوتے ہیں اور جب قابل کلام نفس واحد
 ہے۔ تو انی انا اللہ بھی وہی کہتا ہے اور انی عبد اللہ بھی وہی
 پس ثابت ہوا کہ عبد بین اللہ کا ہے۔ چاہتا چاہئے کہ جب کوئی
 شخص کوئی کام کرنے لگتا ہے تو اس کام کا ارادہ اول اس کے
 دل میں پیدا ہوتا ہے۔ تب وہ کام ظہور میں آتا ہے ایسے ہے
 ذات حق سبحانہ کو اول ارادہ ہوا کہ میں خلقت پیدا کروں تاکہ
 میں پہچانا جاؤں۔ اس اول ارادہ کو صرفیہ کرام حقیقت محمدی اور
 تعین اول کہتے ہیں۔ اور تعین صفت متعین کی ہے اور صفت
 عین موصوف پس جو کچھ موجودات ظہور میں آیا بعد تعین اول یعنی
 حقیقت محمدی کے ظاہر ہوا جیسے حقایق آگاہ غلام قادر شاہ
 قدس اللہ سرہ رمز العشق میں فرماتے ہیں وہی وہی نہ دو جا
 کرنی + پرگٹ ہوا محمد ہو + احد محمد ایک پہچانو + ایک ہی دیکھو ایک
 ہی جانو + جیسے ذات حق سبحانہ ظہور سے پہلے جامع تمام مراتب
 کی ہے۔ الے ہی انسان کامل بعد ظہور کے جامع تمام مراتب کا
 ہے۔ جیسے گٹھلی میں درخت مع اپنے شاخ و برگ و پھول
 وغیرہ کے قبل ظہور مندرج ہوتا ہے۔ ایسے ہی اس کے پھل میں
 درخت مع اپنے شاخ و برگ وغیرہ کے بعد ظہور کے بھی
 مندرج ہوتا ہے۔ اور فرمایا حق سبحانہ نے و ما من الا اللہ
 یعنی نہیں کوئی الہ غیر اللہ کا مگر اللہ اور یہ آیت بھی مثل آیت لا الہ
 الا اللہ کے ہے۔ پس اس آیت سے بھی ہر الہ ممکنہ کی عینیت ثابت
 ہوتی ہے۔ اور اسی واسطے حق سبحانہ نے بطور دلیل کے فرمایا
 وان اللہ هو العزيز الحكيم یعنی بیشک اللہ ہی غالب حکمت والا ہے۔

اور عزیز اسی واسطے فرمایا کہ اس کی ہستی یعنی وجود مطلق ہستی کے
 محیط ہے۔ اور جب حق سبحانہ فرماتا ہے وقضی ربک ان لا تعبدوا
 الا ایاہ یعنی فیصلہ کیا تیرے رب نے کہ نہ عبادت کرو تم غیر اس
 کے کی۔ مگر اس کی وجہ سے وہ حکیم ہے کہ اپنی حکمت کے تقاضے
 سے ہر عبادت سے اپنی ہی عبادت کرتا ہے کیونکہ ہر عابد
 کے لئے اس کے اعتقاد کے موافق ایک نہ ایک ضرور معبود
 ہوگا۔ اور اس کی غیرت اس بات کی مقتضی ہے کہ میرے سوا
 کسی کی عبادت نہ کی جاوے پس ناچار اس نے اپنے آپ کو
 ہر ایک معبود کی صورت سے ظاہر کیا تاکہ اس کی پرستش ہو عابد
 اپنے جہل اور حماقت سے گرجانے یا نہ جانے معبود تو وہی ہے
 اور اسی واسطے موسیٰ نے سامری کو فرمایا کہ ہم تیرے المقید اور
 محصور کو جلا کر دریا میں ڈالیں گے تاکہ ثابت ہو جائے کہ معبود
 مطلق ہے کسی صورت میں مقید نہیں بلکہ ہر معبود اسی میں محصور
 ہے یعنی اس کا عین ہے اسی واسطے فرمایا انما الہکم اللہ الذی
 لا الہ الا ہو یعنی بیشک معبود تمہارا اللہ ہی ہے۔ وہ جو نہیں کوئی
 الہ غیر اس کا مگر وہ ہے۔ اور ایسے ہی فرمایا حق سبحانہ نے
 قل یا ایہا الکافرین لا تعبدوا لعلکم تاتقون ولا اتکم عابدون ما عبدو۔
 یعنی کہو اے یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اے کفار میں نہیں
 عبادت کرتا اس چیز کی جس کی تم عبادت کرتے ہو۔ اور تم
 نہیں عبادت کرتے اس چیز کی جسکی میں عبادت کرتا ہوں اس
 آیت میں حق سبحانہ صرف معبود و مطلق اور معبود مقید کے
 تصریح کی ہے کہ اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کفار کو کہہ دے کہ
 جیسے الہ مقید کی عبادت کرتے ہو میں تمہاری طرح معبود مقید
 کی عبادت نہیں کرتا ہوں بلکہ میں معبود و مطلق کی عبادت کرتا
 ہوں اور تم میری طرح معبود و مطلق کی عبادت نہیں کرتے بلکہ
 معبود مقید کی عبادت کرتے ہو پس آیت لا الہ الا اللہ اصنام کے

معبودیت کی نفی نہیں کرتے جیسے کہ علماء کا زعم ہے بلکہ آیت لا اعبد ما
 تعبدون سے الہ ممکنہ کا معبود ہونا ثابت ہے پس کلمہ طیبہ سے
 کب ثابت ہو سکتا ہے کہ الہ ممکنہ معبود نہیں۔ مگر ان کی عبادت کا
 نکار بحیثیت تقید ہے۔ پس ثابت ہوا کہ الہ غیر اللہ نہیں اور
 بحیثیت تقید معبود بھی نہیں اور بحیثیت تقید معبود نہ ہونے کی
 وجہ یہ ہے کہ حق سبحانہ قیامت کے روز عابد کے اعتقادی الہ کی
 صورت میں متجلی ہوگا اور جب عابد کے غیر اعتقادی الہ کے
 صورت سے متجلی ہوگا تو وہ بن کر ہوگا اور یہ شرک ہے اس لئے
 عابد کو بحیثیت تقید معبود بنانا منع ہوا پس جب اس کو معبود
 مطلق جانتا ہوگا تو کسی تجلی کا انکار نہ کرے گا۔ یہی وجہ ہے کہ مرتبہ
 واجب کو معبود قرار دیا گیا کیونکہ واجب ایک سے زائد نہیں ہوتا
 پس معبود مطلق ہوگا گو مطلق اور مقید میں وہی معبود ہے۔ جیسے
 هو الذی فی السماء الہ و فی الارض الہ سے ثابت ہو چکا ہے۔ اور
 فرمایا حق سبحانہ نے کہ وہ سے یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اہل
 کتاب کو کہ ہمارے اور تمہارے درمیان میں ایک ایسا کلمہ ہو
 جسکی بنا راستی پر ہو وہ یہ ہے ان لا نعبد الا اللہ ولا نشکر بہ
 شیئاً ولا یتخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دون اللہ یعنی یہ کہ نہ عبادت کریں
 ہم غیر اللہ کی مگر اللہ کی اور نہ شریک کریں ہم ساتھ اس کے کسی
 لئے کہ اور نہ پھڑپھڑیں بعض ہمارے بعض کو ارباب سوائے اللہ
 کے۔ اس آیت میں حق سبحانہ نے تین امر کی تنبیہ کی ہے اول یہ
 کہ سوائے اللہ تعالیٰ کے کسی مخلوق کی عبادت نہ کی جائے کیونکہ
 مستحق عبادت خالق ہوتا ہے نہ کہ مخلوق یہی شرک فی العبادت
 ہے اور ترک کرنا شرک فی العبادت کا توحید شرعی ہے۔ دوم
 حق سبحانہ کے ساتھ کسی شے کو شریک نہ کیا جائے یہ شرک
 فی الوجود ہے اس کے ترک سے توحید نفس الامری یعنی توحید
 واقعی ثابت ہوگی۔ پس جب مومن جزو ثانی کلمہ طیبہ یعنی محمد رسول اللہ

پر ایمان لایا تو اس کے ضمن میں مفہوم اصلی لا الہ الا اللہ پر ایمان لایا۔
 جس کا منشا نفی شرک فی الوجود ہے۔ پھر ایسے حکمی مومن کو نفی سبحان
 نے مشرک کہا ہے۔ وما یؤمن اکثرہم باللہ الا وہم مشرکون یعنی
 نہیں ایمان لاتے اکثر ان کے ساتھ اللہ کے مگر اس حال میں کہ وہ
 مشرک ہیں۔ اور جو شخص باوجود حکمی ایمان کے موجودات کو
 غیر اللہ جانے مشرک ہوگا۔ مگر مومن حکمی یہ نہیں جانتا کہ میں ضمن
 رسالت محمد رسول اللہ میں مسئلہ وحدت الوجود یعنی توحید نفس الامری
 پر ایمان لاچکا ہوں۔ اس لئے مخلوقات کو بہت کم نفی کے غیر خدا جانتا
 ہے پس لا علم پر کوئی مواخذہ نہیں۔ ہاں جس پر حق ظاہر ہو چکا ہو وہ
 ہٹا دہری سے حق پر وہ ڈالے وہ عند اللہ ضرور ماخوذ ہوگا۔
 سوم ارباب غیر اللہ مقرر نہ کئے جائیں اس میں ارباب غیر اللہ کے
 نفی ہے۔ مطلق ربوبیت کے نفی نہیں۔ پس جو شخص اپنے مالک کو
 مظہر ربوبیت مطلقہ کا جان کر رب کے وہ صحیح ہوگا کیونکہ اس نے
 رب غیر اللہ مقرر نہیں کیا جس کی نفی آیت میں ہے جیسے یوسف
 علیہ السلام نے عزیز مصر کو انہ بنی کہا یعنی تحقیق وہ میرا رب ہے
 اور ایسے ہی یوسف کے قیدی کے خواب کی تعبیر کی اور کہا فیستی
 ربہ خمر یعنی وہ پلاوے گا اپنے رب یعنی مالک کو شراب پس اگر میرے
 اپنے مرشد کو جو روحانی مربی ہے رب کے تو درست ہوگا کیونکہ
 وہ مظہر ربوبیت کا ہے۔ غیر اللہ میں داخل نہیں جیسے شیخ عبد حق
 محدث دہلوی نے اخبار الاخیار میں لکھا ہے کہ کہا ابو ہریرہ نے
 رایت ربی فی صلب المدینۃ الخ یعنی دیکھا میں نے اپنے رب کو
 بیچ رستے مدینہ کے اس پر سرخ چادر تھی اور پاؤں میں نعلین
 تھی وہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تھی جانتا چاہئے کہ حق سبحانہ
 نے اپنی رحمت عام سبقت رحمتی علی غضبی یعنی سبقت لے گئے
 رحمت میری اوپر غضب میرے کے مومن حکمی کے اجمال ایمان پر
 جو ضمن محمد رسول اللہ لاچکا ہے کفایت کی کیونکہ ہر ایک فرد پر
 تفصیلی ایمان لانا یعنی جزو اول کلمہ طیبہ پر تکلیف مالا یطاق ہے

معاف فرمایا اور ایسے ہی اسے زحمت سے بچا اس خاطر ایمان
 پر سالت محمد رسول اللہ جو حکمی ایمان لاچکا ہے اور بسبب نہ
 سمجھنے مسئلہ وحدت الوجود کے موجودات کو غیر اللہ جانتا ہے
 حکماً مشرک ہے معاف فرمایا اور حکمی مشرک اور حقیقی مشرک
 میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ کیونکہ حکمی مشرک ضمن ایمان
 میں مشرک کرتا ہے یعنی دیدہ و النستہ مشرک نہیں کرتا اگر اس کو
 پتہ لگ جائے کہ یہ مشرک ہے تو ضرور اس مشرک سے پرہیز کرتا
 ہے بہ خلاف مشرک حقیقی کے کہ باوجود سمجھنے نہ مت مشرک
 کے پھر بھی مشرک سے باز نہیں آتا کیونکہ انبیاء علیہم السلام کے
 جب مشرکین کو دلائل قاطعہ سے سمجھا دیا کہ یہ مشرک ہے تو انہوں
 نے تقلید آباؤ کی طرت رجوع کیا اور کہا بل وجدنا علیہ آباءنا
 یعنی بھگے پایا ہم نے اسی پر اپنے آبا و اجداد کو اور فرمایا حق سبحا
 نے قل انی امرت ان اکون اول من اسلم ولا تکونن من المشرکین یعنی
 کہہ دے یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مجھے حکم کیا گیا ہے یہ کہ
 ہو جاؤں میں پہلے اس شخص سے جو ایمان لایا اور نہ ہو تو مشرکوں
 سے اسلام کے معنی فرمانبرداری اور سپردگی کی ہیں جب حضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم باعتبار حقیقت خود اصل جمیع موجودات ہیں اس
 لئے سب سے پہلے مامور باسلام ہیں یعنی سب سے اول حضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ہستی کو خدا کے سپرد کیا یعنی اپنے
 ہستی کو ہستی حق جانا اگر آپ اپنی ہستی کو ہستی حق نہ جانتے
 تو ولا تکونن من المشرکین کے وعید میں داخل ہوتے اور جب
 جمیع موجودات فرع حقیقت محمدی ہے اور حقیقت محمدی کا
 اسلام لانا یعنی اپنی ہستی کو ہستی حق جانتا ثابت ہو چکا ہے تو
 جمیع موجودات اسے اسلام میں داخل ہے یعنی جمیع موجودات کی
 ہستی ہستی حق سبحانہ کی سے رکیر نہ ممکن اپنی ذات سے عدم
 ہے اور اس کا وجود واجب کا ہے اس کو واجب لغیرہ کہتے
 ہیں اور وجوب ذاتی حق سبحانہ کے لئے ہے اور ہر اسم و جو بے

کے لئے ایک مظہر ہے جن کو اسما کوئے کہتے ہیں اور ہر اسم کوئی
 اپنے مظہر یعنی اسم واجب کا فرماں بردار ہے علیٰ ہذا القیاس
 عین ابلیس یعنی اس شیطان مظہر اسم مفضل کا ہے اگر وہ ہدایت
 کا کام کرے گا تو اپنے اللہ کا بحیثیت مظہریت اسم مفضل نافرمان ہوگا
 پس وہ بسبب مظہریت اسم مفضل عین ہدایت پر ہے اور ایسے
 ہی اسم محمد صلی اللہ علیہ وسلم مظہر اسم ہادی کا ہے اس لئے انہوں
 نے بسبب مظہریت اسم ہادی کے کوئی کام مفضل کا نہیں کیا اور
 جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انا من نور اللہ والنور
 کلہم من نوری توکل موجودات نور محمدی ہو اس لئے حتی سبحانہ نے
 آپ ہی کو مخاطب کر کے بسبب فرع عین اصل ہونے کے آپ سے
 یہ اقرار کرایا قل انی افات ان غضبت ربی عذاب یوم عظیم یعنی
 کہہ دے یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیشک میں ڈرتا ہوں اگر
 نافرمانی کروں میں اپنے رب کی بڑے دن کے عذاب سے جب
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم معصوم ہیں تو یہ عذاب آپ کا اپنی فرع
 یعنی موجودات کی طرف سے ہے اور نیز عذاب سے خوف
 کرنا نافرمانی پر موقوف ہے اور ہر موجود اپنے اللہ کا باعتبار
 مظہریت اسم الہی نافرمان ہو ہی نہیں سکتا۔ اسی واسطے ہر
 موجود کو عذاب سے کوئی خوف نہیں جیسے فرمایا حضرت شیخ اکبر
 قدس سرہ لے آفرغص ہودیہ کے پس ہر شخص راہ راست پر
 ہے اور گل راہ راست والے ماجور ہیں اور گل ماجور سعید
 ہیں۔ اور گل سعید اپنے رب کے پاس مرضی اور پسندیدہ ہیں
 اگرچہ وہ تھوڑی زندگی کے لئے آخرت میں شقی ہوں کیونکہ اہل
 عنایت یعنی انبیاء اور اولیاء بھی بیماری اور رنج میں اس تھوڑی
 زندگی دنیا میں مبتلا ہوتے ہیں۔ باوجودیکہ ہم جانتے ہیں کہ وہ
 لوگ اہل حق اور خدا کے نزدیک اہل سعادت ہیں پس اللہ
 اللہ کے بعض بندوں کو یہ تھوڑا سا رنج اور آزار آخرت کی زندگی میں

ہوگا۔ جس کے مکان کا نام جہنم یا دوزخ ہے۔ لیکن اس کے ساتھ
 بھی کوئی اہل علم اور وہ شخص جس پر یہ امر اسی طور پر کھل گیا ہے یہ
 نہیں یقین کر سکتا ہے کہ ان کو وہاں کوئی خاص قسم کے نعیم نہ ہوگی
 خواہ وہ اس نعیم کو اس رنج اور آزار کے مفقود ہونے سے
 پاتے ہوں خواہ ان کے لئے کوئی مستقل نعیم اس سے زائد
 ہو جیسے بہشت والوں کو بہشت میں نعیم ہے صورت اول میں
 جب عذاب ان سے اٹھ گیا تو اس رنج و الم کے پانے سے
 ان کا راحت ہے پانا ان کے لئے نعیم ہوا جانتا چاہئے کہ
 ہر اسم کوئی صرف ایک ہی اسم الہی کا مظہر ہے اور انسان
 کامل بسبب جامعیت کے مظہر اسم جامع اللہ کا ہے اس واسطے
 فرمایا حق سبحانہ نے دامن دابتہ الا ہواخذ بناصیتہا ان ربی
 علی صراط مستقیم یعنی نہیں کوئی چلنے والا اوپر زمین کے مگر وہ
 پکڑنے والا ہے اس کی پیشانی کو بیشک رب میرا سیدھی راہ پر
 ہے۔ پس جب رب سیدھے راہ پر ہوا تو اس کا مرہوب بھی
 ضرور ہی سیدھی راہ پر ہوگا جانتا چاہئے کہ ہر اسم کوئی جب
 اپنے مظہر کا مطیع ہے تو اس کو اخروی عذاب کی وجہ یہ ہے
 کہ اسے دوسرے اسماء الہیہ کی اطاعت نہ کی جس سے وہ عاصی
 ہوا اور اہل عنایت یعنی انبیاء اور اولیا علیہم السلام جب اللہ
 تعالیٰ کی فرمان بردار ہیں تو ان کو دنیا میں رنج و الم ہونے کی وجہ
 یہ ہے کہ وہ جانتے تھے کہ ہر شخص راہ راست پر ہے۔ مگر
 بسبب تقاضائے اسم ہادی جس کے وہ مظہر تھے ان کو ہدایت
 کی یعنی مشرکین و کفار کو جو فی الحقیقت راہ راست پر تھے ان کو
 ان کے راہ راست سے روکا اس لئے انبیاء علیہم السلام رنج و الم
 دنیوی میں مبتلا ہوئے اور عذاب اخروی سے قطعاً محفوظ ہیں اسی
 واسطے فرمایا ان اللہ البلاء الا انبیاء الخ یعنی بیشک بہت سخت
 از روئے تکلیف کے انبیاء ہیں۔ جب ہم تم تھے جو ت سر و پا
 ہر اتر ایک ہے روپا۔ جب تم لیا گیا کا با سا تم بھی ٹھا کر ہم بھٹی

داسا گیا ہے مراد مرتبہ واحدیت سے یعنی جس کو مرتبہ الوہیت
 اور مرتبہ واجب کا ہے کہتے ہیں۔ اور گیا سے مراد اگر تیرکتھ بھی
 لیا جاوے تو باعتبار منظر الوہیت کے بھی درست ہے اور فرمایا
 حق سبحانہ نے ام ہم الہ غیر اللہ یعنی کیا ہے واسطے ان کے الہ
 غیر اللہ یعنی کفار جس کی عبادت کرتے ہیں فی الحقیقت وہ اللہ کا
 غیر نہیں بلکہ عین اللہ ہے۔ جیسے فرمایا حضرت صالح علیہ وسلم
 نے ولہ الہ غیرک یعنی کوئی الہ تیرا غیر نہیں اور اسی کے مطابق
 آیتہ مالکم من الہ غیرہ وارد ہے اور محمود گامی صاحب شاعر کشمیری
 فرماتے ہیں سے عاشق صورت پرستور روز تو صورتش نش اصل
 معنی بوز تو بد و نہ تو ہی معنی بوزن صورتن + بچو کا فرسجد کرن
 چھوہتن اس کا مطلب یہ ہے کہ اسے صورت ہی کے عاشق اگر
 تجھ کو صورت کے معنی کی خبر ہو تو تو اس صورت کو بت پرستوں
 کی طرح سجدہ کرے گا اور اپنا معبود بنائے گا مگر تو صرف
 صورت پر ٹھہر گیا ہے۔ معنی تک نہیں پہنچا کیونکہ صورت کا اثر
 معنی کا ہے۔ اور فرمایا حق سبحانہ نے وما من الہ الا الہ واحد یعنی
 نہیں کوئی الہ مگر الہ واحد الہ یعنی مالوہ ہے اور مالوہ وہ شے ہے
 کہ جس کی طرف دل رغبت کرے اور دنیا میں کوئی شخص ایسا نہیں
 کہ جس کا دل کسی نہ کسی شے کی طرف راغب نہ ہو پس جس شے کی
 طرف اس کا دل رغبت کرے گا وہی اس کا الہ ہے اسی واسطے
 تثلیث والوں نے اپنے ہی دل سے وجود مطلق کو تین الہ میں
 منحصر کیا حالانکہ وہ کسی شے میں محصور اور مفید نہیں اسی واسطے
 ان کے رد میں وما من الہ الا الہ واحد فرمایا اس کا مطلب یہ ہے
 کہ کثرت آتہ یعنی اپنی خواہشات کو الہ واحد یعنی اللہ ہی کی خواہش
 میں منحصر کر و پس تمہاری خواہش اللہ ہی کی خواہش ہے اور تم
 اس کو اپنے ہی خیال سے خواہشات کثیر بنا لیتے ہو باوجودیکہ
 وہ ایک ہی خواہش ہے جیسے فرمایا حق سبحانہ نے وما لتاؤن
 ان یشاء اللہ رب العالمین یعنی نہیں چاہتے تم مگر یہ کہ چاہے اللہ

رب العالمین اسیدو اسطے عارف باللہ کو عین نماز میں اگر کئی دلیلیں واقع ہوں
 تو وہ حق سے مانع نہیں ہوتیں کیونکہ ان کے نزدیک جب غیر بالکلیہ
 منتفی ہے تو وہ خواہشات بھی بوجہ آیت مذکورہ غیر حق نہ ہوں گی
 اس لئے وہ کثرت کو عین وحدت جانتے ہیں جانتا چاہتے کہ ہر نمازی
 کو حکم ہے کہ عین نماز میں حق لگائے کو دیکھے جسے حدیث ان لعلہ
 اللہ کانک تراہ یعنی یہ کہ عبادت کرے تو اللہ کی گویا کہ تو اس کو دیکھتا
 ہے۔ اور نمازی کے دل میں کثرت سے خواہشات میں جو اس کے
 معبود ہیں جیسے افرایت من اتخذ الیٰح سے ثابت ہو چکا ہے جب
 تک نمازی دلی ہوں سے اعراض نہ کرے گا۔ اس پر آفتاب
 وجود مطلق جو غایت نماز کی ہے نہ طلوع ہو گا اسیدو اسطے حق سبحانہ
 نے ابتدا نماز میں ہم لوگوں کو ولا الہ غیرک فرمایا یعنی تم یہ اقرار
 کرو کہ اللہ جن چیزوں کی طرف ہمارا دل رغبت کرتا ہے وہ
 فی الحقیقت تو ہی ہے۔ غیر تیرا نہیں جب اس نے اپنی تمام خواہشات
 کو خواہش حق سبحانہ میں محو کر دیا تو اس کی نظر میں سوائے حق سبحانہ
 کے اور کوئی مشہور نہ ہو گا۔ فرمایا حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
 نے قرۃ یعنی فی الصلوۃ یعنی میری آنکھ کی ٹھنڈک نماز میں ہے۔
 اور یہ انظر من الشمس ہے کہ بغیر دیدار جمال یا آنکھ کبھی سرور
 نہیں ہوتی پس نمازی کو جب نماز میں مشاہدہ جمال معشوق حقیقی
 حاصل نہیں تو وہ نماز کی غایت تک نہیں پہنچا ہے
 باں در ذکر دل و فکر خانہ
 اسیدو اسطے حدیث میں لا صلوة الا بحضور القلب واروہ ہے یعنی
 اس سے نماز مگر ساتھ حضور قلب کے اور حضور قلب کے
 معنی نہیں کہ دل میں کوئی خواہش پیدا ہی نہ ہو اس لئے کہ
 خواہشات جو دل میں واقع ہوتے ہیں تقاضا کے اسماء صفات
 کا ہے۔ اور تعلیل اسماء والہیہ مجال ہے جیسے فرمایا حقایق



اگاہ حضرت غلام قادر شاہ قدس سرہ نے رمز العشق میں لکھا
 قدم وجوب کے سب اسماء جالو فاعل فی الاشیاء
 ازلی ابدی میں درکار، نا معطل نا بیکار،
 پس حضور قلب کے یہ معنی ہیں کہ کسی خواہش کو غیر اللہ نہ جانے اپنے
 اپنے تمام خواہشات کو خواہش حق تصور کرو نہ یہ کہ ان کو دل سے بالکل
 مٹا دو کیونکہ ان کا دل سے مٹا دینا حق کا مٹا دینا ہے پس جیسے لالہ
 اللہ اور مالک من الہ غیرہ سے عینیت جمع الہ ممکنہ کے حق سبحانہ سے
 ثابت ہوتی ہے ایسے ہی اس آیت ما من الہ الا الہ واحد سے یہی ثابت
 ہوتی ہے۔ اور فرمایا حق سبحانہ نے انما تعبدون من دون اللہ اثاناً
 یعنی بیشک تم عبادت کرتے ہو اللہ کی سوائے بتوں کے اور عبادت
 کے معنی نہایت تذل ہے اور کوئی موجود ایسا نہیں کہ کسی نہ کسی
 موجود کے آگے متذل نہ ہو جیسے وزیر سلطان کے آگے اور غلام
 اپنے مالک کے آگے اور عورت اپنے فائدہ کے آگے متذل میں
 اور جب عبادت خاصہ حق سبحانہ کا ہے اور اشخاص مذکورہ سے
 عبادت میں حق سبحانہ کے ساتھ مشارکت ثابت ہوتی تھی اسیرا سطلے حق
 سبحانہ نے اوشان کر من دون اللہ فرمایا اور وثن صورت بے جان
 کو کہتے ہیں۔ اور ممکن جب اپنی ذات سے عدم ہے صرف نمود ہے
 تو بمنزلہ وثن بے جان ہوا جیسے صورت روح سے قائم ہے ایسے
 ہی ممکن وجود واجب سے موجود ہوتا ہے اور روح امر بے
 ہے اسیرا سطلے ملائکہ کے لئے صرف بت کر سجدہ نہیں کیا تھا۔ بلکہ
 جب اس میں روح داخل ہوا تو پھر سجدہ کیا پس ثابت ہوا کہ ہر ذرہ
 میں حق ہے پوجا جاتا ہے اور اس کے ہی عبادت ہوتی ہے
 کیونکہ خاصہ واجب کا ہے اور ہر ممکن واجب ہے سے موجود
 ہے۔ اور طبیعت وجود کی من حیث ہو ہو وجود واجب کو بھی حاصل
 ہے اور وہی خارج میں ہے۔ اور اس وقت لازم آتا ہے
 وہی طبیعت خارج میں بھی موجود ہو لیکن دوسرے وجود سے
 جو اس پر نذائید ہو پس وجود واجب بذات ہے اور ممکن ایک اعتباراً

جو بذاتہ عدم محض ہے۔ پس جو شخص مستحق العبادت واجب ہی کو جانتا ہے اور موجودات ممکنہ کو اس کے مظاہر میں بمنزلہ سمت کعبہ تصور کرتا ہے۔ تو یہ عبادت ادنیٰ کی نہیں بلکہ حق سبحانہ کے عبادت ہے اسی واسطے حق سبحانہ نے کفار کو بتوں کی عبادت سے منع فرمایا کہ وہ حقیقت ادنیٰ سے جاہل تھے اور ان کو یہ حکم دیا کہ تم انبیاء علیہم السلام کی اطاعت کرو تاکہ وہ تم کو حقائق اشیاء سے واقف کر دیں اور تمہاری جہالت دور ہو جائے کیونکہ تم حق سبحانہ کو بتوں میں مقید اور محصور کر دیتے ہو واجب اور ممکن کی مثال برف اور پانی کی طرح ہے پس جاننے والا جانتا ہے کہ برف بذاتہ معدوم ہے صرف نمود ہی نمود ہے اور پانی بذاتہ موجود ہے کیونکہ بعد زوال تعیین برف وہ اپنے اصلی حال پر باقی رہتی ہے اسی طرح ممکن بذاتہ معدوم ہے۔ مگر وجود واجب سے موجود ہوتا ہے۔ وجود واجب بعد زوال امکان الان کماکان اپنے وجود فانی پر باقی رہتا ہے۔ چھ ممکن گرد امکان برف شائد بجز واجب درو چیز کے نماند پس عارف کامل اگرچہ موجودات کے آگے متذلل ہوتا ہے تو بحیثیت واجب کے ہوتا ہے نہ بحیثیت امکان کیونکہ اس کے نزدیک وجود ممکن عین وجود واجب ہے اور جو کوئی اس رمز سے واقف نہ ہو اور وہ کسی ممکن کے آگے متذلل ہو تو وہ ضرور مشرک ہوگا کیونکہ تقلید طریقت میں موجب ہلاکت ہے اور اس نے مثل کفار کے بیجان چیز کے آگے متذلل کیا ہے انہیں لوگوں کے حق میں انما تعبدون من دون اللہ وانا وارث ہے جانتا چاہئے کہ ہر موجود مادہ اور صورت سے مرکب ہوتا ہے۔ مادہ بغیر صورت کے اور صورت بغیر مادہ کے ظہور نہیں پکڑتی علیٰ ہذا القیاس ممکن کی صورت ہی صورت ہے وجود نہیں اور وجود واجب کے لئے ثابت ہے اس کی صورت نہیں مگر ہاں جب واجب ظاہر ہونا چاہتا ہے تو ممکن کا لباس پہن کر ظاہر ہوتا ہے۔ پس ہر موجود ممکن اور من وجود واجب سے ظہور کو بنی است و وجود من

فلسفہ نظیر لولائی لم ان لولاک یا جاننا چاہیے کہ عالم جب ہی عالم ہے
 کہ معلوم اس کے علم میں سے اور معلوم تب ہی معلوم ہے کہ وہ عالم کے
 علم میں سے بدوں عالم کے معلوم نہیں اور نہ بغیر معلوم کوئی عالم ہو سکتا
 ہے۔ کیونکہ اگر معلوم عالم سے جدا ہوگا تو عالم نہ ہوگا بلکہ جاہل ہو
 جسے ممکنات جو صورتیں ہی سبب کے ہیں حق سبحانہ سے جدا نہیں ہو سکتے
 ہیں بلکہ اس کے علم میں مبتلون ہیں اور انہیں کے آثار و احکام سے حق سبحانہ
 متلبس ہو کر ظاہر ہوا ہے پس حق سبحانہ نے اعیان ممکنات کو ظاہر کیا ہوا
 وہ اس کے علم سے باہر نہیں آئے الا اعیان ہائے ماضیہ الوجود و لایہ
 یعنی اعیان کے تو بوجہ وجود کی سوسگھی نہیں اور نہ سوسگھی کی پس حق ہی آلیہ
 ممکنہ کی صورت میں پوجا گیا ہے۔ نہ ظہر اس کا جاننا چاہیے کہ وجود ہی
 اولیٰ اور آخری اور ظاہر اور باطن ہے پس کسی موجود کی نفی محالات سے
 ہے اور ممکن موجود ہی نہیں کیونکہ وہ صورت علیہ حق سبحانہ کی ہے پس
 اگر کسی موجود کی نفی کی جاوے گی تو حق کی نفی ہوگی اور ممکن کی نفی کے
 کوئی ضرورت نہیں کیونکہ اعیان ممکنات علم حق سبحانہ سے باہر نہیں آتے
 ایسا ہے کہ کلمہ طیبہ کے اول جو کلمہ لا ہے تاقیہ نہیں بلکہ استدراک کلام کا
 دیتا ہے یعنی مخاطب کا گمان یہ تھا کہ آلیہ ممکنہ اور ساہر موجودات غیر اللہ
 ہے پس کلمہ لا اور الالے مخاطب کے اس وہم کو دور کر دیا ایسا ہے
 جب لا اور الالہ کو کلمہ طیبہ سے ساقط کر دیا جاوے گا تو باقی الالہ رہے
 جاوے گا پس ثابت ہوا کہ آلیہ ممکنہ عین اللہ ہیں۔ آلیہ ممکنہ فنا ہر
 غلطی سے گریختہ تا خدا ہست دیریں معرکہ باہم سہیم ہوا اور ممکن معدوم
 نہیں ہوتا بلکہ وہ مخفی ہوتا ہے اور اس باطن میں داخل ہوتا ہے جس
 وہ ظاہر ہوا تھا۔ اور اہل حجاب سمجھتے ہیں کہ معدوم ہو گیا پس ہر
 موجود واجب ہے اس لئے کہ وہ موجود ہے اور کوئی شے موجود
 نہیں ہوتی جب تک کہ وہ واجب نہ ہو۔ انشائی عالم بچہ لم یوجد جاننا چاہیے
 کہ جو انسان کے دل میں خیالات ماسوی اللہ پیدا ہوتے ہیں وہی اس
 ہنر یعنی معبود ہیں پس وہ مثل آدم کی بت تراش ہے پس طالب صداقت
 کو چاہئے کہ مثل حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ان بتوں کو توڑ کر توجہ الی

کہے تاکہ وہ حقیقی مسلمان ہو جاوے۔ اگر ذرہ زہن دار تو ہستی باقی است
 میدان یہ یقین کہ بت پرستی باقی است۔ گفتی بت پرندار شکستہ رستم
 این بت کہ تو پرندار شکستی باقی است۔ جاننا چاہئے کہ عارف کامل کے نزدیک
 گو بت پرستی حق پرستی ہے مگر اس کو بت پرستی سے بدو وجہ اعراض ہے
 اول یہ کہ موہم حصر ہے اور حصر موجب غیریت اور غیریت موجب شرک
 دوم اس کے پیر و معبود مطلق کو بلا تحقیق تقلید بت ہی میں محصور اور مقید
 سمجھیں گے اور یہ شرک ہے۔ الف لام اندر لام الف اندر حق خلق اندر خلق
 حق اندر۔ جو کوئی ایسے بیانوں نہ سمجھے بھاویں آدمی صورت ہے بندہ
 یعنی الف سے مراد وجود مطلق ہے جو جامع مراتب حقیقی یعنی احدیت وحدت
 و احدیت کا ہے علیٰ ہذا القیاس جملہ الف کے جو تین حرف ہیں مراد اس
 سے ہی تین مراتب حقیقی ہیں اور مرتبہ احدیت کو مرتبہ الوہیت اور مرتبہ
 تتمیز یہ اور مرتبہ واجب اور مرتبہ ظاہر علم یعنی اعیان ثابتہ کا بھی کہتے ہیں۔
 ایسے ہی جملہ لام کے جو تین حرف ہیں مراد اس سے تین مراتب خلقی یعنی
 روح مثال اجسام یہ مرتبہ عبدیت اور مرتبہ تشبیہ اور مرتبہ ممکن اور وجودات
 شفاء کا ہے۔ اور الف کے اس جملہ کے درمیان جو لام ہے مراد اس
 سے صورت علمیہ حقیقی یعنی اعیان ثلثہ کا ہے اور علم عالم میں پوشیدہ ہوتا ہے
 اور صرفیہ کرام کے نزدیک خلق مرتبہ اعیان ثابتہ کا ہے۔ پس خلق کا حق میں
 ہونا ثابت ہوا۔ اور لام کے جملہ میں جو الف سے مراد اس سے وجود مطلق
 مرتبہ یعنی جس میں آثار احکام اعیان ثابتہ کے ظاہر ہیں یعنی وجود مطلق
 آثار و احکام اعیان متلبس ہو کر مرتبہ عین میں ظاہر ہوا ہے حق ہے کیونکہ
 صورت علمیہ کا باطن وجود سے ظاہر آنا محال ہے جو زوال صورت علمیہ سے
 اصل حق لازم آتا ہے۔ کیونکہ عالم تب ہی عالم ہے جو صورت علمیہ یعنی
 معلوم اس میں ہے۔ ورنہ بغیر صورت علمیہ کے عالم عالم نہ ہوگا۔ جب
 حق سبحانہ کا صورت اعیان ثابتہ سے متلبس ہو کر خارج میں بوجہ عینی ثابت
 ہوا تو ثابت ہو گیا کہ حق خلق میں ہے۔ جیسے مرتبہ اعیان ثابتہ حق میں
 پوشیدہ تھا۔ ایسے ہی حق سبحانہ مرتبہ خلق یعنی صورت خلق میں پوشیدہ
 ہے۔ کیونکہ حکم ظاہر یعنی صورت پر ہوتا ہے۔ اور ایسا سطلے کہا جاتا ہے۔

کہ انسان نے یہ کیا اور وہ کیا جو صور خلق سے ہے۔ اور وہ جو حق
 سبحانہ نے بذریعہ الہام جناب عوث الاعظم رضی اللہ عنہ وارضاه عنہ
 کو فرمایا ہے الا انسان سری وانا سرہ یعنی انسان میرا باطن یعنی سر ہے
 اور میں باطن یعنی سر انسان کا ہوں۔ اس کا مطلب بھی وہی ہے۔ جو
 اوپر بیان ہو چکا ہے۔ اگر خلق سے مراد مرتبہ اعیان ثابتہ کا لیا جاوے
 جو تفصیل میں مطلق محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے۔ اور حق سے مراد
 مرتبہ اسماء کا جو تفصیل مرتبہ الوہیت یعنی اسم اللہ جامع کا ہے ہو سکتا
 ہے کیونکہ اعیان آئینہ اسماء ہیں اور وہ ان میں ظاہر میں اور آئینہ
 صورت میں پوشیدہ ہوتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس مرآة وجود مطلق مرتبہ
 عین میں اشارہ و احکام اعیان ثابتہ کے ہیں۔ گو بو وجود کی ان کے دماغ
 میں نہیں پہنچی مگر اشارہ اور احکام تو ان کے مرآة وجود میں ظاہر ہیں
 پس ثابت ہوا کہ حق یعنی اسماء خلق یعنی اعیان میں اور اعیان یعنی
 خلق مرآة وجود مطلق میں ظاہر ہے اگر وجود مطلق وجود عینی کو جو مرتبہ
 خلق کا ہے قطع نظر دراتب خلقیہ وجود حق مراد لیا جاوے جیسے فر
 حضرت شیخ اکبر قدس سرہ نے الحق محسوس والخلق معقول یعنی حق محسوس
 ہے۔ اور خلق معقول ہے۔ اور حقیقت انسانی کو جو درمیان وجوب او
 امکان کے ہے مراد لیا جاوے اور وجوب کو جو مرتبہ الوہیت کا ہے
 حق مراد لیا جاوے تو معنی یہ ہوں گے کہ حقیقت انسانی سر و باطن
 حق یعنی وجود خارجی حق کے ہے اور حقیقت انسانی یعنی انسان کا سر
 و باطن مرتبہ الوہیت کا ہے۔ اگر حقیقت محمدیہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
 کو جو اصل انسان ہے جو مرتبہ وحدت کا ہے انسان مراد لیا جاوے
 تو معنی یہ ہوں گے کہ انسان یعنی مرتبہ وحدت سر و باطن حق یعنی
 مرتبہ الوہیت کا ہے۔ اور مرتبہ اعدیت سر و باطن مرتبہ وحدت کا ہے
 اور کثرت سے مراد خلق لی جاوے اور حق سے مراد وحدت
 معنی یہ ہوں گے کہ کثرت مرتبہ وحدت میں عین وحدت ہے چنانچہ
 الوحدة اسقاط الافاق اور وحدت کثرت میں عین وحدت ہے چنانچہ

من العشق میں ہے سے ظاہر مون ہے وحدت کثرت باطن مون ہے
 کثرت وحدت باطنی ہذا القیاس تنزیہ تشبیہ میں ساری اور تشبیہ تنزیہ میں
 ستاری ہے۔ ایسے ہی سے سین انسان گرفتہ از میان با اول و آخر نباشد
 غیر آن سین کے تین دہانے ہوتے ہیں جو مراد روح مثال اجسام
 مراتب انسان سے ہے۔ اور جملہ انسان سے یقطع نظر انسان ہر دو
 مراتب لفظ آن رہ جاتا ہے جس سے مراد سین وجود مطلق ہے۔ کیونکہ
 اصل وجود انسان بھی حق تھا اور بعد مرتبہ انسان ہی وجود مطلق ہے یعنی
 آن آخر کا سین انسان سر و باطن ہے اور آن اول سر و باطن سین انسان کا
 ہے جیسے آن اول پس ثابت ہوا کہ انسان سر حق اور حق سر انسان ہے۔
 اس خلق حق اندر اور حق خلق اندر ثابت ہوا یعنی مرتبہ علم میں
 جو مرتبہ الہیہ  کا ہے مرتبہ حق کا ہے۔ صور اعیان ثابتہ جس کو
 صوفیہ کرام  خلق کہتے ہیں اس میں ظاہر ہے۔ اور مرتبہ عین جبکہ
 مرتبہ وجود خارجی یعنی خلق کہتے ہیں اس میں حق سبحانہ مثل بس باثار و احکام
 اعیان ثابتہ وجود خارجی ظاہر ہوا ہے۔ فرمایا حضرت شیخ اکبر قدس سرہ
 نے الحق منزہ والخلق مشبہ یعنی حق منزہ اور خلق مشبہ ہے یعنی ذات مطلقہ
 باعتبار مراتب وجودیہ اور مرتبہ اطلاق منزہ اور باعتبار مرتبہ کونیہ مشبہ
 ہے۔ مرتبہ ظہور اشیاء میں علما اور عینا وحدت کثرت کے رنگ میں ظاہر
 ہوئی ہے۔ اور تنزیہ نے تشبیہ کی صورت اختیار کی ہے اور مرتبہ بطون
 اور اطلاق میں کثرت عین وحدت ہے۔ تشبیہ عین تنزیہ ہے پس بطون
 اور اطلاق کے اعتبار سے تنزیہ ہے اور تقید اور تنزل اور ظہور کے
 اعتبار سے تشبیہ ہے۔ پس تنزیہ عین تشبیہ اور تشبیہ عین تنزیہ ہے۔
 اور مراتب ظہور میں تنزیہ کا تشبیہ میں ظہور ہے اور مرتبہ اطلاق اور
 بطون تشبیہ تنزیہ میں پوشیدہ ہے۔ جیسے شاخ اور برگ اور پھل
 بل ظہور تخم کا عین ہیں۔ اور بعد ظہور کے تخم عین سب کا ہے ہر صورت میں
 وہی ظاہر ہے۔ مرلی باجی کاہن کی سے تین تر لوک با تیناں لوکاں سے
 کہاں رہے وہ لوک یعنی کاہن سے مراد مرتبہ وحدت ہے اور مرلی سے
 مراد فیض اقدس ہے اور تین تر لوک سے عبارت اعیان روحیہ اعیان

مثالیہ اعیان جسمیہ ہیں جنہوں نے مرلی کاہن وحدت کی سنی اور اعیان خارجیہ روح
 مثالیہ جسمیہ جو ابھی پیدا ہی نہیں ہوئے تھے اس لئے انہوں نے مرلی نہ سنی اور
 کہہ من سے مراد نفس رحمانی اور مرلی سے مراد فیض مقدس اور لو کی سے مراد
 اعیان خارجیہ روحیہ مثالیہ جنہوں نے مرلی کاہن نفس رحمانی کی سنی اور اعیان ثابتہ
 اعیان روحیہ مثالیہ جسمیہ نے مرلی نہ سنی اس لئے کہ ان کے دماغ میں موجود
 نہیں آئی وہ اپنی عدمیہ اصلیت پر عظمیٰ میں موجود ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ مرتبہ علم
 اعیان ثابتہ نے مرلی کاہن وحدت کے سنی اور اعیان خارجیہ نے سنی اور مرتبہ
 میں اعیان خارجیہ نے مرلی کاہن وحدت کے سنی اور اعیان خارجیہ نے سنی اور مرتبہ
 ان الحمد للہ رب العالمین والصلوة والسلام علی رسولہ محمد وآلہ واصحابہ اجمعین
 وعلی سیدنا الشیخ محی الدین سید عبدالقادر الایمن المکین رضی اللہ عنہ وارفع
 عننا الی یوم الدین وعلی سیدی و مرشدی و مولائی قطب الثقلین نایب فاضل
 عویش الثقلین سید ظہور الحسین قدس اللہ سرہ فی الدارین آمین آمین۔ تمنا
 ہوا رسالہ بت پرستی مولف فقیر شمس الدین قادری قاضی ساکن موضع وڈالہ ویرہ
 ڈاک خانہ فاضل تحصیل منسلح امرتسر ہمدوزدوشنبہ بتاریخ یوم رجب الاول ۱۳۴۰ھ
 غنزل

سیدنا اعیان کی سنی اور اعیان ثابتہ نے مرلی نہ سنی۔

یا پیر دستگیر ظہور الحسین ہے
 حیران ہوں کہ پاس ہو پھر آتش فراق
 رو رو کے سر میں پانی باقی رہا نہ جب
 افلاس نے کیا ہے مجھے اس قدر ذلیل
 حور تصور واسطے نہ اہ بزم عشق
 واقف ہو من لدن کے اور نایب رسول
 یہی آرزو ہے دل کی بنا لہ غلام فاضل
 حق ہے کہ حق نما ہو در کسرت ظہور

رباعی

زاں گدایم در نظر ناید ہمیں سلطا
 خاک درگاہ غلامان شہر جیلان

سنگ از چشم خفارت سوئے بے سامانیم
 با ادب باش اے فلاں آخر تو ہم میدانیم

باہتمام مہر دین و شیر محمد صاحبان ارادتمندان راسخ الاعتقاد ان سائیں غلام محمد