

685

کتاب من اقتصدت بصیرت

علم الکلام

یعنی حضرت تاج الاسلام ابو حامد محمد غزالی رحمہ اللہ علیہ

کی علم کلام کی مشہور کتاب الاقتصاف فی الاعتقاد



کار و ترجمہ

حسبے مالیش کارخانہ پبلسیہ خیبر لاہور

جناب مولوی فیض الرحمن صاحب مولیٰ فاضل شہرم عربی کالج پبلسیہ خیبر لاہور کیا

بار اول ۱۹۱۲ء

پبلسیہ



کتابخانه جامعہ التعلیم سیم پبلسیہ لاہور میں باہتمام

پبلسیہ محمد الدین پبلسیہ طبع ہو کر شائع ہوا

135882

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 تلے کٹے گئے ہیں
 و چاروں طرف سے یہ ناپاک حملوں کے تیروں کا ہدف بنایا گیا ہے اسکی
 بدروسی میں صرف علم کلام ہی کو قلم اٹھانے کا فخر حاصل ہے۔ اس سبب ہم انہیں
 ایسے دندان شکن جواب دئے اور ایسے زبردست پیرایہ میں خوبی اور خوش
 سلوبی سے انکی تڑپید کی کہ قیامت تک اس غیر معمولی بدروسی کا سنہری سہرا
 سکے سر پر باندھا رہے گا۔ اس فن میں بڑے بڑے اولو العزم اور علیل القدر ماضلو
 نے کتابیں لکھیں اور ہر ایک نے اپنی دماغی قابلیت اور خدا داد لیاقت کا
 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
 کے چاند سے نسبت ہے۔ علامہ مصنف کی اگرچہ تمام تالیفات ایک سے
 ایک اعلیٰ ہیں مگر اس کتاب میں مصنف نے بہت کچھ ہلکاوی سے کام لیا،
 سکے مضامین کے اکلوتے مولیٰ چونکہ عربی زبان کے مسند و فن میں منتقل ہوتے
 جسکے باعث اردو خوانوں کے لئے یہ سب بڑے مشکل سے سمجھنے اور ضرورت
 ہے کہ انہیں اردو ترجمہ کا لباس پہنا کر اردو خوانوں کے آگے پیش کیا جائے
 اس ضرورت کو سب سے پہلے فخر قوم علم پروردہ مستحسنت ازہر قوم
 نے ہی معاملات میں نہایت عقیدت مند سے حوصلہ دینے والے محترم الطبع جناب
 مولوی محبوب عالم صاحب الماسد و ایڈیٹر اخبار "جہانگیر" نے سمجھنے

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

خاک

محمد فیض الحسن عینی عنہ مولوی فاضل

(مشوٹن بھین۔ ضلع جہلم)

کتاب الاعتقاد فی الاعتقاد

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰی رَسُوْلِہِ مُحَمَّدٍ وَآلِہٖ وَصَحْبِہٖ وَسَلَّمَ

جن لوگوں کو خدا نے بغیر بیان اور ذاتی استدعا عطا فرمائی ہے وہ بخوبی جانتے ہیں کہ شرع اور عقل میں تنازع اور تضاد ہرگز نہیں ہے۔ اور یہ بھی جانتے ہیں کہ عقل بغیر شرع سے کبھی کبھی عقل کے ساتھ اور شرع عقل کے سوا اپنا مدعا پورا کر سکتی۔ صرف تقلید ہی کے ذریعہ گڑبوں میں گر جانا اور محض ظواہر کا ہی دیکھنا ہونا پر لے کر جو کہ پست ہستی اور بیوقوفی ہے۔ اور صرف عقل ہی سے سوڑے پر سوار ہو کر شرع کو بالکل نظر انداز کر دینا ہر ایک مذہبی اور مذہبی میں عقل ہی سے کام لینا کہیں نہیں بلکہ قانون قدرت پر سخت عمل کرنا ہے۔ تقلید اور اتباع ظواہر کے دلداروں کے تفریط کے اعلیٰ مراتب پر پہنچنے کا اور صرف عقل ہی کا رگ گھسے واسے افراط کی پالیسی کو خوب ترقی دے کر پہلے حضرات کو سمجھ لینا چاہیے 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 جن کا عقیدہ کی نوزائیدت سے پہلے ان کے عقائد میں نہ کیا جائے محض عقل سے مذہبی عقائد کی ترویج نہیں کی جاسکتی۔ عقل مستند اور صحیح فکر کی بات ہے۔

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 بھاری
 کالعدم ہوتی ہے۔ اور دن کو سورج نکلنے کے بعد ظہار پر کھڑا ہو کر اپنی نورانی کرنیں
 اہل ارض پر ڈالتا ہے اور اپنی داد و دہش میں کوئی کچھ نہیں رہنے دیتا مگر چار
 اندھوں کے حق میں دن اور رات دونوں برابر ہوتے ہیں۔ ایسے ہی عقلی حضرات
 اگر محض عقل ہی کے بہرہ پر حقائق و وقائع کے حل کرنے اور مذہبی مشکلات
 کو کھولنے کی کوشش ہونگے اور شرع کی نورانی شعاعوں سے اپنی آنکھیں بند
 کر دیں گے تو سخت اندھیروں میں اٹھ پاؤں مارنے رہ جائیں گے۔ علی بن ابی طالب
 اگر تقلید ہی 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
 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 ہو رہے
 اور شرع کو بالائے طاق رکھ دیا۔ اور صحابہ کرام نے شرع کی کچھ ایسے جاپاں
 اسلوب سے تقلید کی کہ اسکے احکام کے مغز نکالنے اور انکی ماہیات کی تک
 تک پہنچنے کو کمزیاں میں خیال کرنے لگے۔ مگر واہ رے اہل السنۃ والجماعۃ
 کہ جنہوں نے دونوں کو ماتھے سے نہیں جانے دیا۔ اگر عقل سے کام لیا ہے تو
 شرع کی حد و دست باہر نہیں نکلے۔ اور اگر شرع کو لیا ہے تو بھی عقل کو پورا پورا
 دخل روکے کر۔ عرضیکہ اہل السنۃ والجماعۃ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 کے اس فرمان خیر الامور اوسا ظہا کو پورا پورا دستور العمل بنایا ہے۔ اور
 کسی امر میں بھی اس روحانی مرکز سے ایک انچ بھڑھی باہر قائم نہیں رکھا یہاں تک
 اس کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد میں چار تہیدیں اور چار باب ہیں۔ تہید

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 وعادہ ہی ہم ثابت کریں گے۔ 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 تنہید

اس بارہ میں کہ علم کلام میں غور کرنا اور اسکی تحقیقات کی چھان بین کرنی نہایت ضروری اور اہم بات نشان امر ہے۔ بلکہ اسلام کے اعلیٰ مقاصد میں شمار کیا جاتا ہے۔

ایسے امور کے درپے ہونا کہ جسے 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 علمیات کے قبیل سے ہوں یا علمیات۔ انسان کو چاہئے کہ جہان تک ہو سکے ابدی سعادت اور روحانی نجات اور دائمی راحت و خوشی کے حاصل کرنے اور دائمی شقاوت اور ابدی روائی وقتوں سے بچنے کی کوشش کرے۔

انبیاء علیہم السلام نے اپنے زمانہ میں لوگوں کو صاف اور کھلے الفاظ میں بتا دیا ہے کہ بندوں پر خدا کے بہت سے حقوق اور انکے افعال افعال و عقائد۔ الغرض انکی روزانہ حرکات و سکنات اور ہر قسم کے جذبات کو کلام کریم سے خاص تعلقات ہیں۔ مثلاً جو شخص کذاب یا کافر یا ظالم ہوگا اسے خدا کا ناہمیشہ 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 عرف زبان پر ہی کتنے نہیں

کی بلکہ اپنی صداقت اور مامورین اللہ ہونے کے ثبوت میں بہت سے
 حیرت انگیز خوارق اور بشری طاقت سے خارج اور مافوق العادت امور
 پیش کیے ہیں جنہوں نے زمانہ کے نامور عقلا کو حیرت میں ڈال دیا۔ سو ان
 خوارق کے مشاہدہ کرنے یا اخبار متواترہ کے ذریعہ انکو سننے سے قبل اسکو
 کہ ان مافوق العقل امور پر کافی غور و تدبر کیا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ
 یہ امور معجزات سے ہیں یا کہ طلسمات اور دیادمی 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۔ بیقراری۔ دنیا کی بے ثباتی کا پورا پورا اندازہ
 اسکے اندر گھنچ دے گی۔ انسانی طبیعت میں قوت برقی کی طرح ضروری ہے
 کھٹکے کی کہ موت ایک دن آنے والی ہے۔ اور اس نشانی اور علامت کے درمیان
 اس بگڑے اور عونت۔ اس آنا والا غیر می اور آنا الحق کی نشوونما کا شیانہ
 ایک دن مجھے ضرور اٹھانا پڑے گا۔ یہ کڑو فریہ بھائی یہ دنیاوی وجہ استناد
 عظمت یہ دولت و ثروت ایک گھڑی کی مہمان ہیں۔ اور موت کے بعد کے
 واقعات جو اس وقت مجھے پوشیدہ ہیں ایک دن مجھے ضرور پیش
 آئے اور اس لئے ہیں۔

انسانی طبیعت کی جہالت ضرور اسپر آمادہ ہو جائے گی کہ اس
 کھٹکے اور بے پرواہی کو چھوڑ کر موت کی تیاری کرے اور نہ صرف
 اور اس لئے عظیم الشان اور خطرناک سفر کی ضروریات کو بہرہ بخائے
 اسکو اور یہ بات سوچنی کہ حضرات انبیاء علیہم السلام باوجود بوجہ
 سزا کی انسانی ہمت کے ہزار نامعجزات و خوارق عادات دکھائے ہیں۔
 ان حضرات نے یہ بات بھی نہیں فراموش کی کہ ان کے ہاں بھی

رو پر د ایک شیر سیر یا اور کوئی مہیب درندہ کہیں کیا ہے۔ دیکھنا اندر نہ جانا
ورنہ لقمہ اجل بن جاؤ گے۔ ہم اسکی اسبات 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
سیوں نہ فکر و انگیر ہونا چاہئے۔ ہونا چاہئے اور ضرور ہونا چاہئے۔ یقیناً ہم
ان آئندہ پیش آنے والے واقعات کی نسبت جہاں تک ہمارے ذہن
نی 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
مہربان ہیں۔ اگر ہم اسکے احکام کے مطابق چلیں گے تو ہم سیدھے جنت میں
پہنچیں گے ورنہ روزخ میں۔ اور ہم خدا کے رسول ہیں اور تمہارا ہی بہتری
کے لئے دنیا میں بھیجے گئے ہیں۔ تو اسوقت ہکو ضرور یہ خیال کرنا چاہئے گا
کہ آیا ہمارا پیدا کرنے والا کوئی خدا ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو وہ مشکل ہے یا
نہیں۔ کیونکہ امر و نہی اور عبادت کو و امر و نواہی کی تکلیف دینا اور حضرت انبیا
کو بہبودی خلائق کے لئے بھیجا وغیرہ وغیرہ بغیر قوت گویائی کے ممکن نہیں۔
اور اگر شکلم سے تو ہماری اطاعت یا عدم اطاعت پر اسکو نواہی و عقاب
دینے کی قدرت ہے یا نہ۔ اگر ہر ایک بات پر قدرت ہے تو ہر ایک ہی اپنے
سے جوئے رسالت میں سچا ہے یا نہیں۔ اور اگر خدا کی ہستی اسکا منکر ہونا
سکا ہر ایک امر پر قادر ہونا ان حضرات انبیا علیہم السلام کا سچا و حادوی
میں سچا ہونا۔ یہ سب امور ہمارے روبرو یقیناً ثابت ہو جائیں تو ہمارے دلوں
میں زبانیں بے تابی اور ہسکی ہر ایک دل فریب قوت کا زوال۔ عالم بظاہر کھینچتا

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 تہید میں بحث کرتا ہمارا مقصود بالذات تھا۔

ایک مقام پر ایک خدمتہ 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 معزور 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 پر ایک شخص کے شیر سے بھگو ڈرانے کی صورت میں ہمارا اندر نہ جانا اور موت ٹھہرنا وغیرہ محض انسانی طبیعت کا مقتضائے فعل موجب 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 آپ کو 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 نہ 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 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 نظر فی اظہر من الشمس ہے۔

دوسری تہیہ

اس بارہ میں سمجھتے کہ علم کلام میں غرض و مقصد کیا ہے اور اس شخص کے لئے

بائز نہیں

جو دلائل اور مضامین ہم اس کتاب میں بیان کرینگے وہ بمنزلہ ان اویہ کے ہیں جیسے باطنی اور روحانی امراض کا علاج کیا جاتا ہے۔ اور جیسے ظاہری سبب اگر پورا پورا موافق اور مطبی امور میں بد طولی رکھتا ہو تو یقیناً مریضوں کو خراب ہوگی۔ ویسے ہی روحانی طبیعت میں عداوت اور روحانیت میں اعلیٰ حد کی قابلیت اور استفاد و ضروری ہے۔ اگر اسکی طبیعت میں روحانی اصول رکھی ہے تو پچاس کے اصلاح کے بگاڑ کا زیادہ ہونا یقینی امر ہے۔ اسکے بعد ظہر کو معلوم کر لینا چاہیے کہ لوگ چار فرقوں پر منقسم ہیں۔

پہلا فرقہ

ان لوگوں کا ہے جو خدا کی وحدانیت اور اسکے برگزیدہ رسول اور اسکے راعی و نواہی پر صدق دل اور اندرونی جذبات کے لحاظ سے ایمان لائے اور یہ یافیت یا دنیاوی کاروبار تجارتی یا زرعی امور وغیرہ میں مشغول ہو گئے ہیں جنہوں نے اپنی اندرونی حالت شریعت اور روحانیت کے اصول کے راجح سے دستبردار کر کے یا تو مجاہد امت اسلامی اور ترک شہوات شیطانی میں مصروفیت اختیار کر لی ہے اور یا دنیاوی اور تمدنی ترقی کے ذرائع کی تلاش کر لیا ہے۔ ایسے لوگوں کو اپنی حالت پر سناٹا نہایت زیادہ ہے۔

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

محقق 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 اس کے 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 شکلاتوں اور پیپیگیوں میں پڑ کر اپنے عقائد کی بخکنی نہ کریں۔ کیونکہ علم کلام میں جس تنقید و تحقیق کے ساتھ اعتقادوی احکام پر برابری قائم کئے جاتے ہیں اور ان پر معتزلہ اور فلاسفہ کی طرف سے سنگین اعتراضات و رد و کئے جاسکتے اور اس کے کافی جواب دئے جاسکتے ہیں۔ اگر یہ سب معاملات اس کے آگے پیش ہوں تو ممکن ہے کہ اس کے دل میں کوئی ایسا امر بیجھ جائے جس کا ازالہ خود سے ٹوٹی جا سب سے بھی نہ ہو سکے۔ اسی لئے صحابہ کرام اس فن میں غور و فکر اور اسکے متعلق گفتگو اور درس و تلمیح نہ کرتے تھے۔ بلکہ یہ دیکھ کر یہ نصیحت لوگوں کی دینی اور دنیاوی مصلحتوں اور پسند و ناپسند میں اپنے گزریں اوقات بسر کرتے تھے۔ بلکہ ایک دفعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو مسئلہ تقدیر 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 سہہ جڑوں سے اپنی عقوت عملی کا یہاں تک سنبھانا کہ زبانی سے انہیں جنت کی قبولیت کا یقین ہے اور انہیں جہنم کا یقین ہے۔ ہرگز انکو پسند و ناپسند نہ ان کے ایمان سے ہے۔ اور نہ ان کے دلوں میں اسرار و حائیت کی گنجائش ہے۔ ایسے عقائد اور عقائد دل و قلب پر بیٹھنے والوں، نالائق جاہلوں کا پیر بجز شمشیر کے اور کوئی نہیں ہو سکتا۔ تجربہ سے ثابت ہوا ہے کہ اکثر کافر مشیروں کے بیچے ایمان لائے ہیں۔ خدا کی قدرت سے کہ جو کام ظہور اور تیروں سے سمجھنا ہے وہ زبانی اپنے چوں اور نیچوں سے ہرگز نہیں کھل سکتا۔ اگر آپ تاریخ کی کتابوں

کی لہذا گر دانی 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 متفقہ 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 چمکاؤر سورج کی نورانی کراؤں کو نہیں دیکھ سکتی۔ ایسے لوگوں کو کلامی معارف پیش کرنے سے ایسی ہی تکلیف پہنچتی ہے جیسے گہرے لے کو گلاب کی خوشبو سے موت کی صورت نظر آتی ہے ان لوگوں کے حق میں امام شافعی نے کیا خوب کہا ہے

فمن منہ الجہال 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 بہاری ظلم 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 زالے ڈھنگ کے ہوتے ہیں جو انکے معتقدات میں بہت سی مشکلات پیدا کر دیتے ہیں۔ اولیٰ عمر دفعہ مخالف مذاہب کے لوگوں سے وہ ایسے بظاہر لایخل شہادت سن لیتے ہیں جو انکے دلوں میں گھر کر جاتے ہیں۔ ایسے لوگوں کے ساتھ انکے شہادت دور کرنے اور اعتقاد درست کرنے کے بارہ میں ہر روزی 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 ہی بدتر ہو جائے بلکہ اگر عقلی دلائل کے بغیر کام نہ نکل سکے تو کچھ مضائقہ نہیں۔

پتہ تھافتہ

ان لوگوں کا کہنا ہے کہ جو یہ کہتے ہیں تو مخالفانہ کے عقیدے گریہوں میں پڑے ہوئے ہیں مگر دوسرے فرقہ کے لوگوں کی مانند منہ کا کسی الکفر اور ضد کے پیکے نہیں ہیں بلکہ ٹھوس حقائق کے دلوں میں کچھ ایسی پختہ مہولی قابلیت و استعداد پیدا کر دی ہے جسکی وجہ سے انکار اور راست پر آجانا ممکن ہے بشرطیکہ انکے اسکے اسلامی اصول کی حقیقت کے دلائل اور کفر کے بطلان کی وجوہات زبردستہ فریقوں سے پیش کی جائیں اور انکی جبلت طبعی اور نظریاتی جذبات کا کچھ ایسا تقویت ہے کہ اگر وہ غایت سے زبردست اور پراثر فریقوں سے انکو دکھادے جائیں تو انکی ردی مخالفت خود بخود ختم ہو سکتی ہے۔ ایسے لوگوں کو اسلامی مرکز کی طرف کھینچ لانا اسلام کا سبب ہے۔ عقلی فرض ہے بلکہ بعینہ انبیاء اور اسکے پاس آسمانی اور انہامی کتابیں بھیجے گی اسلی فرض بھی ہے۔ مگر ان لوگوں کو اور راست پر لاسے میں بڑا ضروری یہ امر ہے کہ نہایت محنت پھر کے الفاظ میں حقیقت اور اخلاص کے ساتھ جا برانہ اور تعصب کے رنگ میں رنگے ہوئے الفاظ سے مراد نہ لے کر کے اسلامی مخالفوں و معارف انہیں سمجھا سکے 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 ہمت اور ہر می۔ اور کشاکشی کا باعث ہوتا ہے۔ ہم نہایت وثوق اور تجربہ سے کہتے ہیں کہ زیادہ تر عوام الناس میں بدعات اور ناگوار امور کے باعث پڑے ہوئے بلکہ انکی طبیعت ثابت ثابت بن جائے گا یہی سبب ہے کہ بعض جاہل

اہل حق نہایت جاہل اور تعصبانہ پیرایہ میں عوام الناس پر اظہار حق کرتے ہیں۔ اور انکو نہایت حقار و نفرت 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 باوقفت اور صلح کل عامار کو انکی حالت درست کرنے میں سخت مشکل پیش آتی ہیں۔ ان لوگوں کے تعصب اور غلو کی ایک عجیبہ نظیر دیکھتے۔ وہ یہ کہ یہ لوگ ایک وقت میں کسی کا غدیا تختی پر حرف 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 بھولے انکے کندھوں پر میدان نہ ہوتا تو ایسا لشوار نہ ہوتا جنکا جنال تو ایک بیوقوف سے بیوقوف اور گڑبگڑ سے دل بھی نہیں آسکتا۔ حقیقت میں تعصب اور مجاہدہ ایک ایسا حرف ہے جسکا علاج بڑے بڑے عاقل فہموں کے پاس بھی نہیں ہے۔

علماء اسلام کو تعصب اور جدل کے برسر و پل سے سے پہلو تھی کرنی چاہئے اور بجائے اسکے جہاں تک ہو سکے برہان می رساوگ اور اخلاق سے کام لیں۔ اور عامہ خللائی کو نہایت ملطف اور رحمدلی کی نگاہ سے دیکھنے کے عادت پذیر ہوں۔ عامہ خللائی میں سے جو لوگ روحانیت سے بالکل دور جا پڑ سکے ہیں جسقدر ان سے بااخلاق اور بابروت 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 خاص صلح کلی اور ملاطنت کے پیرایہ

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 فلک بھر 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 مہققانہ 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 گڑبوں سے نکال کر شریعت کے صاف اور روشن راہوں پر لانا۔ روحانی امراض کو شریعت مجہدیہ کے گرامی قدر اکیسہ نشجات کے ذریعہ سے دور کرنا اور لوگوں میں روحانیت کی تازہ روح بھونکنا ہے اور بس۔ باقی رہا معتقدات اور احکام علیہ کے ثبوت پر دلائل قائم کرنا۔ اور اپنے حقد 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 غمگینی اور اذگی طرز کے سوالات کھلتے ہوں۔ یا آنھوں نے فرنگی شخص سے من لئے ہوں۔ اسلئے 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 مفتر 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

نک نہیں ہے کہ اسلام کے مخالف شبہات کا اٹھانا اور مخالفین اسلام کے
 دبر و 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 بہکانے
 اور انکو مذہب اسلام سے پیرا 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 اسکا دماغ تلخ کرے جو اب دسے۔ ضروری ہے اور نہایت ضروری
 ہے۔ اس قسم کے واقعات عموماً ہر شہر میں ہوتے رہتے ہیں تو اسلامی
 پادری کے ہر ایک حصہ میں علم کلام کے ذہینے اولوالعزم فاضلوں کی جماعت
 موجود رہنی ضروری ہے جو کبھی کبھی بعض ایسے شخصوں کی سرکوبی اور مسلمانوں کے
 دل سے انکی شبہات دور کر سکیں۔ اگر مسلمانوں کی
 پادری کا کوئی حصہ ایسے فاضلوں کی جماعت سے خالی رہا تو دماغی روحانیت
 کے نشانات ایسے ہی مسدود جائیں گے جیسے کسی حصہ ملک میں طبعی یا
 قید نہ ہونے سے جسمانی امراض کا بڑھ جانا اور علمی حالت میں بہت کچھ
 زرابیوں کا واقع ہو جانا۔ ایسے ہی ہاں اگر کسی شخص کی طبیعت تنگ
 نظر اور کلام و دلائل سے بہت دور ہو کر ایسے فریب سے بھرا ہو تو اسکی تعلیم
 کسی ایسے کاتب کو کرنی چاہئے کہ اسکی فکر کو سیدھا اور سادہ رکھے اور اسکی
 سے دونوں علموں میں کمال حاصل کرے۔ سیدھا ہے اور وہ ایسا ہے
 ان دونوں میں سے کسی ایک کو حاصل کرنے اور کسی دوسرے کو مستثنیٰ نہ
 کی حالت میں ہو تو ایسے شخص کو جو کبھی کبھی بعض ایسے شخصوں سے استفادہ
 پیدا کرنے کا فتویٰ دینا چاہئے کہ یہ شخصیت علم کلام بھی 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 فقیہ 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 اُن 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 جہاں مشہور و غیر مشہور۔ انراض 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 دوا 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
 ہمیں امید ہے کہ آپ ہماری اس تقریر سے اچھی طرح سمجھ گئے ہونگے کہ فقہ
 بہ نسبت علم کلام بہت ضروری اور مہتمم بالانسان 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۔

اس میں 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 کو بلائے کا مستحق اور فقہ اسکی نسبت فرجیت کا کام رکھتی ہے۔ مگر علم کلام کی اصلیت فقہ کی فضیلت کو جو اسے علم کلام پر حاصل ہے نہیں توڑ سکتی۔ وہ ہے اسکی یہ کہ تحقیقی اصلیت کا تمغہ تو صرف اسکی ہی اور جواز سماعت کو بلائے ہے جو اسلامی احکام کے متعلق ہو۔ اور اعتقاد صحیح صرف تقلید سے حاصل ہو سکتا ہے 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 سمجھنا اور ان میں کمال حاصل کرنا محض بدلتا ہوا تشہہ ہے اور رحمت بدنی کے حصول اور اسکے ذریعے طب سے معلوم ہوتے ہیں تو اب علم طب تمام دینی علوم سے افضل ہوا۔ سو جیسے طبیب کی اس وجہ سے ڈالنے والی تقریر سے علوم دینیہ کی فضیلت میں مطلق فرق نہیں آتا ویسے ہی علم کلام کی فرضی اصلیت فقہ کی فضیلت میں خلل انداز نہیں ہو سکتی۔

چوتھی تنبیہ

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 جتنی ہوں اور ہوا ہوتی ہیں۔ چنانچہ ہم اپنی کتاب کا سنا نظر اور معیار العلم میں کہ یہ دلائل کے مختلف اقسام کے دلائل تھے ہیں۔ مگر ہم اس کتاب میں صرف ان کے پہلے اور دوسرے دلائل کے مشکل اور پیچیدہ اور باریک اقسام سے پہلو ڈی کر سکتے ہیں اور صرف ان اقسام 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 بنا 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 نتیجہ و دلیل کے دو مقدمات کے ملائے کے بغیر ثابت نہیں ہو سکتا۔ مگر تا وقت کہ 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 قائل ہے اور ہم اسکے مقابلہ میں اسکے حدود کو پیش کریں تو اس وقت اس کا نام ہماری اصطلاح میں دعویٰ ہو گا۔ اور اگر یونہی ذہنی تحقیقات کے طور پر حدوث عالم کا ہیں دعویٰ ہے تو اسے مطلوب کہا جائیگا کہی اس کو دلیل کے ہر دو مقدمات کے لحاظ سے جو اسکی نسبت بمنزلہ اصل کے ہیں فرع بھی کہا جاتا ہے۔ اس کا کوئی نام ہو جب اس پر دلیل قائم کردہ شدہ کے مقدمات کو ختم تسلیم کریں تو خواہ مخواہ مطلوب کی ثبوت نسبت کا اسے قرار کرنا پڑیگا۔ کیونکہ دلیل کی ثبوت نسبت مطلوب کی ثبوت نسبت کو مستلزم ہوتی ہے۔

دوسری قسم

ہم اپنی دلیل کے مقدمات کو پہلی قسم میں جو خاص ترتیب بیان ہو چکی ہے
سکے سوار ایک اور نئی طرز پر ترتیب دے سکتے ہیں۔ مثلاً پہلے ہم نے حدوث عالم
کے ثبوت میں کہا تھا کہ جہاں یا حادث ہو گا یا قدیم۔ مگر اس کا قدیم ہونا باطل۔
و نتیجہ ہوا جہاں حادث ہے۔ مگر اب ہم ایک نئی چال چلتے ہیں اور کہتے ہیں کہ
جو شے محل حادث ہو وہ حادث ہوتی ہے (یہ ہماری دلیل کا پہلا مقدمہ ہے)
اور جہاں بھی محل حادث ہے (یہ دوسرا مقدمہ ہے) نتیجہ ہوا جہاں حادث ہے۔
ابن دونوں صورتوں میں مطلوب صرف ایک ہی شے ہے۔ مگر اسکے 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 حادث ہے اس کا حدوث
اور جہاں کے محل حادث ہونے میں جب اُسے کوئی کلام نہیں رہیگی 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 کے لئے الغرض ان دونوں باتوں کا لحاظ رکھا تھا۔ مگر اب ہم صرف خصم کے مدعا
پر حرج کرنے کی طرٹ 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 دورانت 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 دورانت غیر متناہی ہوں تو یہ کہنا درست ہو گا 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 دو راستہ 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 مقدمات کو تسلیم کر لیا گیا۔ تو پھر اسکو اس امر میں کہ آسمان کے دورات غیر متناہی ہیں چون و چرا کی کوئی گنجائش نہ رہیگی۔ 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 رد سے جس شے کا ہمیں علم حاصل ہوگا۔ اسکا نام مطلوب یا مطلوب ہے۔ اور اسکے مقدمات کا باہم جو تعلق اور لگاؤ اور ربط ہونا ضروری ہے وہ ہماری احوال میں دلیل کیلئے 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 اس بات 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 کثہ میں دو چیزوں کو دخل ہے (۱) حضرات
المقدّمین 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 تعریفیں 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 علما 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 طویل 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 المقدّمین فی الذہن۔ اور دوسرا اس امر کا دریافت کرنا
کہ دلیل کے مقدمات کیونکر حصول مطلوب کو مستلزم ہوئے ہیں تو اب یہ
جھگڑا کہ نظر کی حقیقت تین احضار فی الذہن جب کا 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 قیاسی
حجت

کا باعث ہے۔ تم اپنے گھر میں پہلے یا دوسرے امر کو نظر کی ماہیت میں داخل کرو۔ 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 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 لفظی 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 مطابقت کیا جائے تو بہت کچھ غلط فہمیاں رفع ہو سکتی ہیں۔ بہر حال اصطلاحی اختلافات سے معقولات پر کچھ اثر نہیں پڑ سکتا۔ ہماری اس تقریب سے آپکو معلوم ہو گیا ہوگا کہ نظر کی تعریف میں جو علماء کا اختلاف ہے

وہ کہاں تک درست ہے اور ان پر اصحاب ترجیح نے جو حاشیے پڑھائے 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 ہو سکتے ہیں جنکے پیش کرنے سے اُسے انکار کرنے کا موقع نہ مل سکے۔ اس خدشہ کا جواب یہ ہے کہ سچلہ کئی ایک وجوہات سے کہے 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 عیب ہیں یعنی ایسے امور جن کا ادراک حواس باطن یا ظاہرہ سے نہیں 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 حادثے ہیں نظر آتے ہیں۔ اس لئے جہاں کے لئے بھی کوئی سبب ضرور ہے۔ تو اس دلیل کا دوسرا مقدمہ اور وہ یہ ہے کہ جہاں میں طرح طرح کے حوادث ہیں نظر آتے ہیں۔ ایسا مقدمہ ہے جہاں ہم حواس ظاہرہ سے مشاہدہ کرتے ہیں۔ کیونکہ ہم شب و روز دیکھتے ہیں کہ کوئی پیدا ہوتا ہے اور کوئی اس جہاں فانی کو چھوڑ کر درالبقا کی طرف سدائتا ہے کہیں درخت ہوا کے جھونکوں سے گرتے ہیں اور کہیں اور پیدا ہوتے ہیں۔ باتھیں ہوتی ہیں۔ بادل گرجتے ہیں۔ اوسلے پڑتے ہیں۔ بجلی کڑکتی ہے۔ مختلف طوفان آتے ہیں۔ طرح طرح کی، مکروہ اور اچھی اچھی لگاتاریں سنائی دیتی ہیں۔ اور انکے مختلف رنگوں میں جلوہ گر ہوتی ہیں۔ کوئی خوبصورت ہے۔ کوئی بد نما و غیرہ غیرہ 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 مسلسل شروع ہوا

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 بدابہت کا منکر ہونے کے علاوہ پہلے درجہ کا مجنون اور انسانیت سے گرا ہوا ہوگا۔

۳۔ وہ امور جو ہمیں تو انزکے 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 خصر 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 معتبرہ وغیرہ بڑے بڑے شہروں کا وجود اور حضرت موسیٰ۔ حضرت عیسیٰ وغیرہ سب انبیاء کا دنیا میں پیدا ہونا تکویناً ذریعہ تو اترتا

معلوم ہوا ہے اور نہیں ان تمام اشیاء کی موجودیت میں کہ ان کا نام نہیں ہے
ویسے ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن مجید کا نزول بھی نہیں بند رہا تو ان
معلوم ہوا ہے۔

۴۔ دلیل میں ایسا مقدمہ لایا جائے جو کسی دوسری جگہ نتیجہ کی جگہ پر لایا جائے
ہو چکا ہے۔ اور اس پر ایک مستقل دلیل قائم ہو چکی ہے۔ جس کے نتیجے میں اس
نتیجے سے پایہ ثبوت کو پہنچ چکے ہیں۔ کیونکہ ایسی چیز 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 حدیث عالم پر دلیل قائم کر چکے ہیں۔ اور اب اس دعویٰ کے
ثبوت پر کہ جہان کے لئے کوئی خالق اور سبب ضرور ہے۔ حدیث عالم کو چھوڑ
نتیجہ دلیل بن چکا ہے جزو دلیل گردا گئے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ جہان عالم ہے
اور ہر حادث کے لئے خالق اور سبب کا ہونا ضروری ہے۔ نتیجہ دلیل کے
لئے خالق ضروری ہے۔ دیکھئے حدیث عالم جو پہلے نتیجہ دلیل تھا اب اس دلیل
کا ضروری ہے۔

۵۔ ایسے امور جو ہم کو سننے سے معلوم ہوتے ہیں۔ مثلاً ہم کہتے ہیں کہ سماوی
دنیا میں گنہگاروں سے سزا دہوتے ہیں اور جو چیز دنیا میں موجود ہے وہ خدا کی
مشیت سے ہے نتیجہ ہوا۔ معاصی خدا کی مشیت سے لوگوں سے سزا دہوتی
ہیں۔ معاصی کا وجود تو بذریعہ جس 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 نشاء اللہ کان و عالم یشاء لیکن یہ
امت کا اجماع ہو چکا ہے۔ یہ قول سننے سے خصم کو بالکل اطمینان ہو جائیگا۔

۶۔ دلیل کے مقدمات میں ایسے امور بیان کیے جائیں جو خصم کے نزدیک
مسلم ہوں اور اگرچہ یہ امور ہمارے نزدیک ثابت ہوں۔ اور ایسی ہی عقائد

اور متواترات میں سے نہ بھی ہوں مگر چونکہ یہ امور خصم کے نزدیک تسلیم شدہ ہیں اس لئے اگر ہم انکو اپنے دلائل اور قیاسات میں لائیں گے تو یہ بات ہمیں مفید پڑے گی۔ اور سب سے بڑا فائدہ یہ ہو گا کہ خصم کو انکار کی گنجائش بہرگز 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 عقلیاتی۔ اور سمعیاتی 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 جا رہے ہیں۔ اگر اندھے یا ہیرے کے آگے پیش کئے جائیں تو اسکے نزدیک یہ بہرگز 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 فقہاء 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 تہیدات 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 دعا و می ثابت کرینگے۔

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 بالکل کسی نہ کسی چیز اور مکان خاص کا تقاضا کرتی ہیں۔ مثلاً ہوا اور آگ اور جانکی مقتضی ہیں۔ اور پانی اور خاک نیچے 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 پیوستگی سے انکی ترکیب نہیں۔ اس قسم کی چیزوں کو جوہر یا اجزاء لایجرشی کہتے ہیں۔ اور بعض ایسی ہیں جنکی ماہیات مختلف اشیاء کے میل جول سے پیدا ہوئی ہیں۔ جیسے انسان۔ گھوڑا۔ گدا۔ کتا۔ خچر 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 اسٹیجیا اور اعراض کہلاتی ہیں۔ اور بعض خود بخود موجود ہیں وہ صرف ایک ہی ہے جسکو ہم خدا کہتے ہیں۔ اگرچہ جو اہر فرد کی موجودیت اور عدم موجودیت میں شکا میں اور فلاسفہ کا مدت سے سخت اختلاف چلا آتا ہے۔ مگر جسام اور اعراض کی موجودیت کا تو ہر ایک ذی عقل قائل ہے۔ مولیٰ مویٰ سمجھ والا آدمی بھی اگر تھوڑی دیر کے لئے غور و فکر کرے تو اجسام و اعراض دونوں کی موجودیت میں اسکو کوئی شک و شبہ نہیں رہتا۔

ہمیں ان لوگوں پر سخت تعجب آتا ہے جو دیدہ و دانستہ اعراض کی موجودیت سے انکار کر بیٹھے ہیں۔ اور علمی دعویٰ کی یہ حد ہے کہ دنیا بھر میں اپنی نظیر کسیکو نہیں سمجھتے۔ ہم انکے مقابلہ میں دیگر اعراض 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 اعراض کی موجودیت ثابت ہو گئی۔ اور اگر موجود ہے تو اجسام کے قبیلہ میں سے ہے یا اعراض سے۔ پہلی شق کو باطل ہے۔ تو اب آپکا یہ شور و شغب اعراض نہیں سمجھتا ہوا۔ جو اعراض کی موجودیت کا اعلیٰ ثبوت ہے۔

جب دنیا کی چیزوں کی تقسیم اور انکی موجودیت ناظرین کو معلوم ہو گئی ہے تو اسباب 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 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 یا بیونا ضروری ہے۔ اسکے دونوں معتمدوں پر تو وقوع ہو سکتی ہے۔ جب جہنم نے تو دوسرے معتمد 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 وجود ہونا اور دوسرے وقت میں اس کا وجود ہونا۔ اب ہم پوچھتے ہیں کہ جو وقت ایک چیز معدوم تھی تو اس وقت اس کا موجود ہونا محال تھا یا ممکن۔ اگر محال تھا تو اب موجود کیوں ہو گئی ہے۔ کیونکہ محال وہ غیر ہوتی ہے جو کہیں عالم شہود میں نہ آسکتی ہو۔ اور اگر ممکن ہے تو اسکے اسکا ان کے یہ معنی ہیں کہ بلحاظ اسکی ماہیت کے اسکا ہونا اور نہ ہونا برابر ہے۔ اگر معدوم ہے تو محض اسوجہ سے ہے کہ اسکی علت معدوم ہے اور اگر موجود ہوتی ہے تو اسواسطے کہ اسکی علت موجود ہوتی ہے۔ الغرض ممکن کی اگر ماہیت کو ٹولا جائے تو وہ وجود اور عدم دونوں کے تقاضا سے محال ہوتی ہے اور اسکی ماہیت میں اسقدر استعداد ضرور ہوتی ہے کہ اگر کوئی مرتبہ اس پر موجود نہ ہو تو وہ بھی پیدا عدم میں مستور رہتی ہے۔ اور اگر کوئی مرتبہ اس پر موجود نہ ہو تو وہ بھی پیدا ہو جاتی ہے۔ جب ممکن کی ماہیت اس طرح ہے کہ بذاتہ نہ وہ معدوم ہے اور نہ موجود۔ تو اب اسکی موجود ہونے کے کسی ایسی چیز کی ضرورت ہے جو اسکو عدم ازلی سے بچے اور اسکو وجود کے دلغریب میدان میں لے آئے۔ اور اسکا زلیل اور ناپاک بڑا اسکے گنگے سے اُتار کر وجود کا دلربا اور پہناد کے لہر پہ باتس قسم کی ہوگی جو ممکنات کے قبیل سے بالکل علیحدہ ہو ورنہ "خفتہ راختہ سے کند بیدار" والا منقولہ ماورق آجیگا۔ کیونکہ جب وہ خود ممکن ہے اور اسکا وجود عدم اور نہ ہونے کے معنی میں کہاں میں۔ تو دوسری چیز کے لئے وہ کیوں کر ممکن اور سرخ آہلا سے کی گنجائش ہو سکتی ہے

ہیں 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 حدوث ہوتا ہے تو ہوا جائیگا تو اعضاء کے حدوث میں بالکل کوئی اشتباہ نہ رہے گا۔ کہ اجسام اور اعضاء امکان میں دونوں برابر ہیں۔ اور جب ایک قسم کی ممکن حادث ثابت ہو گئیں تو دوسری قسم کی ممکنات کا حدوث کیونکر ثابت نہ ہو۔ نیز پہلے آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ اجسام اعضاء کے محل ہیں اور اعضاء کو ان میں حلول کا تعلق ہے تو جب محلوں کا حادث ہونا روشن کیطریقہ ظاہر ہو جائیگا تو حلول کردہ چیزوں کے حادث ہونے میں کوئی ناخفا رہ جائیگا۔

اب ہم اصل دلیل کیطریقہ رجوع کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ سب کے سب اجسام حادث ہیں کیونکہ یہ محل حوادث ہیں اور جو چیز محل حادث 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 حادث ہوتی ہے وہ حادث ہوتی ہے۔ ان دونوں مقدمات پر حجت ہو سکتی ہے۔ اسلئے ان دونوں کے اثبات کے لئے ہم کوشش کرتے ہیں۔ پہلے مقدمہ (اجسام محل حوادث ہیں) کے ثبوت میں ہم اتنا کہہ دینا کافی سمجھیں کہ دنیا میں جب قدر اجسام ہیں انہیں سے بعض متحرک اور بعض ساکن ہیں۔ اور حرکت و سکون دونوں حوادث کے قبیل سے ہیں اسلئے ہر

محل حوادث ہیں۔

اسپر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ حرکت اور سکون اعراض میں سے ہیں۔ اور
 صفت کا نہ ہم وجود مانتے ہیں اور نہ حدوث۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ اگرچہ
 ان بڑی ضخیم اور مبسوط کتابوں میں بہت طول سے اعراض کے وجود پر اعتراض
 انکے 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 بیماریا
 ب۔ پیاس۔ سردی۔ گرمی۔ خوشی۔ غم وغیرہ محسوس کر سکتا ہے۔ اور یہ
 جانتا ہے کہ یہ سب چیزیں یکے بعد دیگرے موجود ہوتی ہیں۔ پہلے تکلیف
 ہی تو پھر راحت آجاتی ہے۔ ایک وقت بیماری میں مبتلا ہوتے ہیں اور
 اس 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 خاصاً حرکت و سکون کی موجود
 حدوث کی نسبت ہم کچھ کہنا چاہتے ہیں۔ (دہوندا)

ہمارے روئے سخن 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 انکا یہ اعتقاد ہے کہ یہ ہمیشہ یعنی ازل سے اپنی
 و وضع پر متحرک چلے آتے ہیں۔ انکی مجموعی حرکت قدیم ہے۔ اور حرکت کا ایک
 ۔ فرد حادث ہے۔

اربع عناصر کی نسبت کہتے ہیں کہ یہ فلک قمر کے نیچے کی سطح کے اندر لٹے
 ہیں۔ اور یہ کہ ان سب کا مادہ ایک ہے اور ہے بھی قدیم۔ انکی صورت
 اعراض سب حادث ہیں۔ مادہ پر انکا تو ارد 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 مہرارت سے آگ بجاتی 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 کائنات بناتا ہے 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 پرا 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 ثابتہ سے معلوم ہو سکتی ہے مگر سکون کی نسبت یہ بات دل میں گھسکتی ہے کہ ممکن ہے کہ ایک چیز ثابتہ ساکن چلی آتی ہو۔ اسکو حرکت کرنے کی ذمہ داری نہ آتی ہو۔ اب اس چیز کا سکون قدیم ہو گا۔ لیکن اگر تھوڑی دیر کے لئے متحرک کی جائے تو یہ شبہ فوراً رفع ہو سکتا ہے۔ کیونکہ ہم آپہنستہ دریا قضا 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 ہو، تو یہ قاعدہ ہے کہ ممکن رہ 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 ثابتہ کر دینگے کہ جو چیز قدیم ہوتی ہے وہ متحرک نہیں ہو سکتی۔ جیسے ازل سے وہ متحرک چلی آئی ہے ویسے ہی اب تک موجود رہتی ہو

اس تقریر پر یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ یہ تقریر ثابت ہو سکتی ہے
 جب یہ ثابت معلوم ہو جائے کہ ہم خود کو کہتے ہیں کہ ہم اپنے آپ کو کہتے ہیں
 اور چیز ہے اور اس کے ساتھ کہنا یا اس کو کہنا یہاں ہوتا ہے
 اس کا جواب یہ ہے کہ جس وقت کہتے ہیں کہ ہم خود کو کہتے ہیں
 یا یا جانے چاہتے ہیں کہ میرے اور ہم
 کے ہاں یہ کس وقت ہوتا ہے کہ ہم خود کو کہتے ہیں
 میں اتنا سمجھتا ہوں کہ ہم خود کو کہتے ہیں
 یا ہم متناہی ہوتے ہیں اور ہم خود کو کہتے ہیں
 کا اور ہے۔ یہاں اس کے ساتھ کہنا یا اس کو کہنا
 اعتراض وارد ہوا ہے کہ ہم خود کو کہتے ہیں
 تسلیم کر لیں کہ اگر وہ دونوں ہوں تو اس کا جواب
 ممکن ہے کہ ہم خود کو کہتے ہیں
 اس کا جواب یہ ہے کہ ہم خود کو کہتے ہیں
 کہ وہ صرف وقت کے ساتھ ساتھ ہوتا ہے
 اور غلط فہمی ہوتی ہے کہ ہم خود کو کہتے ہیں
 معترضین کی اس غلط فہمی کو دور کرنے کے لیے
 صرف اس میں ہوتا ہے کہ ہم خود کو کہتے ہیں
 اجسام کی صفات میں یہاں تک کہ ہم خود کو کہتے ہیں
 کسی وقت اس کا خلاصہ ہوتا ہے کہ ہم خود کو کہتے ہیں
 اور اس کے ساتھ کہنا یا اس کو کہنا
 ویسے ہی ہاں ہوتی ہے کہ ہم خود کو کہتے ہیں
 کو پہنچا سکتی ہے۔

ایک اور اعتراض بھی وارد ہو سکتا ہے وہ یہ کہ حرکت کا عرصہ وقت 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 مملوؤں سے علیحدہ نہیں ہو سکتیں۔ ہر ایک عرض کا بقا اور فنا و محل کے بقا اور فنا پر موقوف ہوتا ہے۔ مثلاً زید کے بالوں میں جو خاص سیاہی ہے، ہمیں یہ نہیں ہو سکتا کہ کسی وقت عمر کے بالوں میں جا چکے۔ زید پر جب سیاہی پڑے گا تو اسکا بالوں کی سیاہی بالکل نیست و نابود ہو جائے گی۔ اس امر کے ثبوت پر بڑے بڑے باوقفت 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 ذرہ رست اور نہایت مضبوط دلیل پیش نہ کر سکے جس سے مخالفین کے دانت ٹوڑ ڈالنے جاسکتے۔ 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 ہذا۔

جن لوگوں کا اعراض کے انتقال کی طرف خیال گیا ہے ہر ہی جگہ میں انکو عرض اور انتقال کے معنی سمجھنے میں سخت غلط نہیں ہوں ہے۔ اگر ان چیزوں کی باہریت کی تکیہ انکو جو پہلا نصیب ہوتا تو ممکن نہ تھا کہ وہ ایسے دور از عقل امر کی نسبت زبردستی جانتے۔

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 مابہ الابطاط ہے جسکی وجہ سے ان دونوں میں ایک خاص
 ربط 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۔ پس انتقال عرض
 کے قائلین کے اس قول کی بناء عرضہ اسی بات پر ہے۔

عرض کا جو تعلق محل کے ساتھ ہے اسکو جسم کے تعلق مکان پر قیاس
 کرنا سراسر حماقت اور کم ظرفی ہے۔ آپکو پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ جسم کا تعلق
 مکانی جسم کی حقیقت سے متاثر ہے۔ اور عرض کا تعلق محلی اسکی حقیقت
 کا عین 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۔ وہیلم جرت۔

یہ تسلسل ہے جو محال ہونے کے علاوہ اس امر کو جاہت ہے کہ جب تک غیر متنا ہی اعراض ایک وقت میں مجتمع نہ ہوں تب تک کسی عرض کا پایا جانا ممکن نہیں۔

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

جو کسی اور عرض کے لئے لازم ہوتا ہے وہ ضروری ہے ہوتی ہے لازم ذاتی اور لازم عرضی۔ لازم ذاتی وہ ہے جو عارضی یا ذہنی ہو جو نہ ہونا ضروری ہے (لہذا ہم اس میں چیزیں بیحد دیکھیں گے اور صرف سورج کا ہونا جیسے آسمان سے سورج غروب ہونا آسمان سے تعلق نہیں رکھتا اور نہ ہی رخ چکر ہونا اس کے لئے ضروری ہے۔ بلکہ ضروری ہے کہ اس کے ساتھ کسی اور عرض کا ہونا ضروری ہے اور اس کے ساتھ ہی ہونا کا خیال بھی آجاتا ہے۔ لازم عرضی اس کے لئے لازم ذاتی جسم کے لئے مکان لازم عرضی ہے اور عرض کے لئے عمل لازم ذاتی جسم کے لئے مکان کا لازم عرضی ہوتا اس وجہ سے کہ پہلے ہم جسم کی ماہیت کو معلوم کر لیں اور اس کے بعد مکان کی نسبت سوچتے ہیں کہ مکان کوئی واقعی اور مستقل حیثیت ہے یا عرضی اور نسبی ہے۔ اگر بڑے بڑے دلائل قائم کر لیں گے تو ہم اس نتیجہ پر پہنچیں گے کہ مکان بھی جسم کی طرح مستقل حیثیت رکھتا ہے۔ ہم کو ہم مشاہدہ سے دیکھ سکتے ہیں اور مکان کا خیال تکسیر میں نہیں آتا۔ اس لئے جسم کے لئے کسی خاص مکان کا ہونا ضروری نہیں ہے۔

پھر اگرچہ اس کے لئے ضروری ہے کہ اس کے ساتھ بالکل معدوم ہونا لازم نہیں آتا۔ اگرچہ میں نہ ہوگا تو اس وقت ہم زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ مکان کی حیثیت سے اس کے لئے ضروری نہیں ہے اور نہ ہونے سے وہ

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

ومن کے لئے محل لازم ذاتی ہے۔ عرضی غیر نماں محل کے نہ خارج میں حق ہو سکتی ہے۔ اور نہ ذریعہ میں اسکا تصور ہو سکتا ہے۔ مثلاً زید کا طول یعنی سبائی۔ زید کا طول خارج میں نہ ہو سکتا ہے۔ مستحق فی الخارج ہو لگا۔ اور ہن میں ہی اسکا تصور صحیح ہو سکتا ہے۔ اور نہ زید کا تصور کر لیا جائے۔

یہ کے مرنے سے اس کے دل کا ہی تصور ہو سکتا ہے۔
زید کے طول کے لئے غیر زید کے نہ خارج میں ہو سکتا ہے اور نہ ہن میں۔ اسکا وجود ہن میں ہی ہو سکتا ہے اور نہ زید کے ساتھ ہے۔ مال ہے۔ اب اگر یہ وہاں جاتا ہے کہ وہاں ہی پیدا ہوتا ہے۔ اسکی علیحدگی انتہائی ہرگز ہو سکتی ہے۔ اور یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ انتہائی ہن میں ہی ہو سکتا ہے اور نہ ہن میں۔
پس ثابت ہوا کہ ہن میں ہی اسکا تصور ہو سکتا ہے اور نہ ہن میں۔
ابتداً تو ہم نے ثابت کیا کہ ہن میں ہی اسکا تصور ہو سکتا ہے اور نہ ہن میں۔
اور نہ ہن میں ہی اسکا تصور ہو سکتا ہے اور نہ ہن میں۔

اگر عالم کو جو عاقل ہے وہاں ہی اسکا تصور ہو سکتا ہے اور نہ ہن میں۔
کے دورات بھی وہاں ہی اسکا تصور ہو سکتا ہے اور نہ ہن میں۔
نہی کی بنا پر ہمیں محال اور ناممکن ہے اور نہ ہن میں۔
تو آج سے پہلے کے دورات میں اسکا تصور ہو سکتا ہے اور نہ ہن میں۔
کیونکہ زمانہ ماضی ہے اور نہ ہن میں۔
یہ گذر چکی ہے اسکی اور نہ ہن میں۔

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

(۱۲) آسمان کے غیر متناہی دورے چونکہ عدد کی حقیقت سے باہر نہیں اسلئے 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 شرطیں تو باطل ہیں کیونکہ جفت وہ عدد ہوتا ہے جو دو یا کئی ایک برابر حصوں پر منقسم ہو سکے۔ اس میں دو پر تقسیم کرنے سے پانچ پانچ کے دو عدد وہاں پر منقسم ہو سکتے اور طاق وہ ہوتا ہے جو جفت کے خلاف ہو۔ یعنی برابر حصوں پر منقسم ہو نہ سکیں۔ جیسے نو۔ سو ہر ایک عدد یا برابر حصوں پر منقسم ہو گا یا نہ ہو گا۔ یا یوں ہر ایک عدد یا جفت ہو گا یا طاق۔ مگر یہ گز نہیں ہو سکتا کہ کوئی عدد بھی ہو جو نہ جفت ہو نہ طاق۔ یا جفت اور طاق دونوں ہو۔ ورنہ پہلی شرط میں اجتماع نقیضین کا قول کرنا ٹریٹیکا۔

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 ہمیں ایک کی کمی کیا یعنی 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 کر کم 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 انہر صادق آسکتا ہے۔ تو ثابت ہوا کہ یہ متناہی ہیں۔

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

جب دونوں عدد عدم تناہی 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 قدر
 کے کچھ کمی ہو۔ اور اگر یہ کمی پوری ہو جائے تو وہ دونوں برابر ہو جاتے
 ہیں۔ مگر جب عدد کم غیر تناہی ہے تو اس میں کمی کے کیا معنی۔

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

تمام فلاسفہ 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 سے 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
 کا زحل 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۔ علیٰ ہذا
 تیس تیسواں لوگوں کے نزدیک بارہ ماہ ہیں بارہ دورے کرتا ہے۔
 پندرہ سال کے بعد شمس کے دوروں کو تیس کے دوروں سے نسبت لگانے سے
 پندرہ کے حصے تیس کے دوروں کا بارہواں حصہ برآمد ہونگے۔ اب دیکھ
 لیتے زحل شمس اور تیس کے دورے غیر تناہی بھی ہیں اور شمس کے دورے
 زحل کے دوروں سے آدہ اور تیس کے دورے شمس کے دوروں سے کئی
 سے زیادہ بھی ہیں۔

اس جگہ پر ایک یہ عقلمن وارد ہو سکتا ہے کہ متکلمین کے نزدیک
 خدا کے صفات و ذات اور معلومات دونوں غیر تناہی ہیں۔ حالانکہ خدا کے معلومات
 نسبت صفات و ذات کے زیادہ ہیں۔ کیونکہ خدا کی ذات قدیر اسکی صفات سے زیادہ

لے غیر النہایہ چہا گیا نہ تسلیم کا وجود لازم آئے گا جو حال 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 کائنات (خداوند کریم) بھی وہی ہو گا جس پر 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 مراد یہ ہے کہ اس کا وجود سے پہلے کسی
 نہیں ہے بلکہ ہمیشہ سے اس کا وجود چلا آیا ہے۔ یہاں تک ہمارا امکان ہے
 ہم نظر دوڑائیں مگر اس سے بھی آگے خدا کا وجود تھا۔ سو اب یہ سوال ہرگز نہ وارد
 ہو سکتا کہ قدیم کے ساتھ قدم کی صفت بھی آپ ثابت کر رہے ہیں تو جیسے
 خدا کی ذات قدیم ہے ویسے ہی یہ صفت بھی 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 قدیم کی ضرورت ہوگی۔ بلکہ ہم
 تسلسل سے جو حال ہے۔

تیسرا دعوی

جیسے کائنات عالم کائنات ازلی اور قدیم ہے ویسے ہی اسکے
 واسطے ابدی ہونا بھی ضروری ہے۔ یعنی وہ ایسا ہونا چاہئے کہ اسکے لئے
 نہی فنا اور اسکے وجود کے لئے کوئی زوال نہ ہو۔ اسکی دلیل یہ ہے کہ
 اگر اسپر زوال کا غمک ہونا جائز ہو تو جیسے ایک محدود شے کا وجود کے
 واسطے سبب اور خالق کا ہونا ضروری ہوتا ہے ویسے ہی اسکے زوال کے
 وال کے لئے بھی کسی سبب اور خالق کا ہونا ضروری ہو گا۔ کہ اس
 صورت میں خالق کے وجود کا زوال ایک حادثہ جزئی اور پروردگار
 کے لئے کسی مزحج کا ہونا ضروری ہوتا ہے۔ اب مزحج یا غلط ہونا یا زوال

یا خالق کے وجود کے شرائط میں سے کسی شرط کا معدوم ہو جانا۔ مرجح کا فاعل ہونا جائز ہے۔ کیونکہ فاعل اس چیز کو پیدا کر سکتا ہے اور اس کے 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 ہے۔ 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 اسکے نزدیک بھی ثمرہ قدرت نہیں بن سکتی۔ اگر فاعل کی نسبت پوچھا جائے کہ فعل فعل الفاعل شئیٹا کیا فاعل نے کوئی شے پیدا کی۔ تو اسکے جواب میں یہی کہنا پڑے گا۔ مگر فعل شئیٹا کسی شے کو پیدا نہیں کیا۔ اگر خالق کے زوال کا مرجح ہے تو صدق اور بچائے تو وہ دو باتوں سے خالی نہ ہوگی۔ حادث ہوگی یا قدیم۔ حادث ہوئی تو ایک قدیم شے (خالق) کے زوال کا سبب کہلائے گی کیونکہ سخت 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 فیستاد و نابود کرنے کا قصد نہیں کیا اور اب اسکی بھگینی 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 قلمتہ 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 کہیں تسلیم کرے گا۔

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

چوتھا دعویٰ

۴۔ کائنات عالم کا خالق جیسا اللہ کی وارہدنی 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 ہو گا 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 موصوفیت کا رابطہ ہو گا اور حرکت و سکون
 دونوں حادثہ چیزیں ہیں۔ اور یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ حادثات کا محل
 بھی حادث ہوتا ہے لہذا خالق حادث ہو گا۔

اگر کوئی یہ سوال کرے کہ اسکی کیا وجہ ہے کہ مشکلمین ان لوگوں کی
 سخت مخالفت کرتے ہیں جو جوہر کے لفظ کو خداوند تعالیٰ کے پر پونے میں
 اور اسکے ساتھ ہی اسکو حقیت اور اسے اللہ کے مقدس اور پیر 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 ہمیں ایسے اطلاقات سے دو
 چیزیں روکتی ہیں۔ لغت اور شرع۔

لغت تو اسلئے کہ مثلاً جوہر کو خدا پر الملاق کر کے وقت یہ سوال پیدا ہوتا
 کہ یہ لفظ بہ نسبت خداوند کریم کے حقیقت ہے یا استغفارہ حقیقت تو مراد
 باطل ہے اور استغفارہ بھی اسلئے ناجائز ہے کہ مشبہہ میں بہ نسبت منبتہ
 کے وہ مشبہہ کی جہت غالب ہوتی ہے۔ لوجب خدا میں (جو مشبہہ ہے)
 بہ نسبت مشبہہ کے وہ مشبہہ کی بھی ہوتی تو اسکی ذات احد میں بڑا
 بہار ہی نقش لازم آئیگا۔

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

اطلاق کیسے کی ہیں اور ہرگز نہ کسی سے۔ اس کے 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 ہیں ان کا نام اسماء توفیقی قرار پایا ہے۔

پانچواں دعویٰ

۱۔ خدا تعالیٰ جسم بھی نہیں کیونکہ جسم کی ترکیب بالذات دو جوہروں کے ملنے سے ہوتی ہے جنکو ایک دوسرے کی طرف سے اعتیاج اور انہیں ایک خاص اطلاق و ربط ہوتا ہے جب یہ ثابت ہو چکا ہے کہ خداوند تعالیٰ جو ہرگز ایسا توہم کبھی ہو سکتا ہے کیونکہ جسم صادق آتا ہے اس پر پہلے جوہر کا اطلاق ہوتا ہے اور جب اسکی یہ نسبت ہو کر مفہوم جسم سے کیسے قائم ہو سکتا ہے اور یہ ثابت ہے کہ جو مفہوم وسیع اور عام ہوتا ہے وہ خاص کے سب افراد پر بھی ہوتا ہے اور علاوہ اسکے اور بھی کئی ایک افراد پر اسکا اطلاق صحیح ہوتا ہے۔

اگر کوئی شخص اپنی اصطلاح میں خداوند کریم کو جسم کے لفظ سے پکارے اور اس اطلاق میں جسم کے حقیقی معنی اسکے ذہن میں نہیں ہوتے تو عقل کے نزدیک اس میں کوئی قباحت نہیں۔ اس ضمناً اور شرعاً 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 جو باہر تو اس سے بڑا یا چھوٹا ہونا بھی اسکا ممکن ہے۔ تو اسے اسکو خاص شکل اور مقدار دینے کے لئے کوئی شرع ضرور ہوگا جس نے اسکو خاص انداز پر پیدا کیا ہے۔ ثواب خدا مخلوق ہوگا نہ خالق۔

چھٹا دعویٰ

۲۔ کائنات عالم کا خالق عرض بھی نہیں۔ کیونکہ عرض بتاری اصطلاح

میں وہ چیز ہوتی ہے جو اپنے وجود ہونے میں اور دوسری چیز کی محتاجی ہو۔ وہ چیز یا جسم ہوگی یا جوہر۔ اور یہ دونوں حادث چیزیں ہیں۔ اور یہ قائم ہے کہ اگر محل حادث ہو تو اس میں حلول کردہ چیز بھی حادث ہوتی ہے۔ لہذا تمام عالم بھی حادث ہو۔ حالانکہ پہلے ہم ثابت کر چکے ہیں کہ یہ قدیم اور انہ فی وابدی ہے۔ اگر کوئی عرض سے یہ مراد لے کر کہ ایسی صفت کا نام ہے جو دوسری چیز کی محتاج تو ہو کر دوسری چیز کی محتاج نہ ہو اور نہ ہی اس کی کیفیت سے متغیر اور قائم ہو تو ایسی عرض کے وجود مستلزم بھی ہوگا۔ یہی کہہ کر خدا کی صفات اسی قبیل میں سے ہیں۔ مگر شراعیہ میں ہے کہ معارف اور خالق کہلائیے۔ اعتقاد وہ ذات رکھتی ہے جو ان صفات کی موصوفت ہے یا صفات ہے۔

جب ہم کہتے ہیں کہ صفات اور خالق صفت نہیں۔ تو اس کہنے سے ہماری عرض یہ ہوتی ہے کہ صفت اور خالقیت بہ دونوں صفتیں اس ذات کی طرف منسوب ہیں، جبکہ ساتھ عمل صفات قائم ہیں نہ اسکی صفات کی طرف بیسے ہم کہتے ہیں کہ بڑی عرض اور صفت نہیں تو اس وقت ہمارے عرض ہوتی ہے کہ خالقیت بڑی کوئی کی طرف منسوب ہے نہ اسکی صفات کی طرف یا یوں کہتے ہیں کہ بڑی وہ خود ہے نہ اسکی صفات۔ اگر کوئی شخص ان دونوں کو بہ بالامعان سے بغیر عرض کا کوئی اور صفت نہ کہہ سکے خدا پر اطمینان کرنا ہے تو اسکو لغت اور فطریہ جواب دہی۔ مثالی کہہ کر کہ یہ کوئی محال امر نہیں۔

سائنس اور فلسفہ

خداوند اور پروردگار اپنے بندوں کو اپنے لیے اور اپنے لیے اپنے بندوں کے لیے۔ الغرض جہات سستہ میں سے کسی جہت سے کہہ سکتا ہے کہ اسکا خواص اور غلو نہیں۔ جہات سستہ میں سے اور پروردگار کے لیے اور اپنے لیے اس کے لیے

Marfat.com

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

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

کسی چیز کے اوپر ہونے کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ وہ ایسے مکان پر
 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 مقصور ہو سکتا ہے۔ ایک یہ کہ
 اس کو جہت کے ساتھ ایسا ربط ہو کہ اس کے بغیر اس کا تحقق محال ہو۔ یہ بات
 جو ہمیں پائی جاتی ہے۔ کیونکہ اس کی سرشت اور جہات میں یہ بات داخل
 ہے کہ یہ جہت کا متعلق کا لباس پہننا 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 اس کا
 پایا جاتا ہے۔ اور اس کا متعلق عارضی۔ ان کی ہی نسبت جہات کی طرف کی جاسکتی ہے
 مگر اس کے کہ یہ جو ہر میں اللول کے ہوتی ہیں۔ اور وہ کسی نہ کسی جہت بغیر
 متحقق نہیں ہو سکتے۔

اور ان کو جو جہات کے ساتھ نسبت ہے وہ ایسی نہیں جو جو ہر کو

انکے ساتھ ہے۔ جو اہر کو انکے 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 ہو سکتی ہے اور وہ نہیں آپا کے ذریعہ منتقل ہو گئی ہے۔ اور یہ بھی آپا کو معلوم ہو گیا کہ پہلی صورت نہ صرف جہت جو اہر ہی کے ساتھ خاص ہے اور دوسری صورتیں اعراض ہی میں باقی جاتی ہیں۔ تو آپا آپا نہایت آسانی سے اس نتیجہ پر پہنچ سکتے ہیں کہ علاوہ ذاتی کو کسی جہت سے کوئی تعلق نہیں۔ کیونکہ یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ علاوہ جہت سے اور نہ عرض۔ اور کسی جہت کے ساتھ منسوب ہونا یہ ضروری ہے جو اہر اور اعراض ہی کے ساتھ خاص ہے۔

اگر کوئی یوں کہے کہ خداوند تعالیٰ کو جہت کے ساتھ منسوب کیا گیا ہے تو اسے کچھ اور بھی جتنے روئے ہوں گے انکے لئے کوئی جہت مقرر کر سکتے ہیں تو اس کے جواب میں ہم یوں کہیں گے کہ جو اہر اور اعراض میں جو طریقہ جہت کا ساتھ منسوب کیا ہے اگر اسی قسم کی منسوبیت کے علاوہ کوئی اور طریقہ آپا ناکل ہیں اور جس طرز کی انکے لئے جہت مقرر ہے اسی طرز پر آپا کے لئے کوئی جہت مقرر کرتے ہیں تو اس کے تسلیم کرنے کے لئے ہم ہرگز تیار نہیں ہوں گے۔ 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 آپا کے لئے کوئی جہت مقرر کرتے ہیں تو جتنا کہ آپا کو بیان نہ کریں ہم اس پر اس کے لئے نہیں کر سکتے۔ ان اگر آپا کی مراد جہت سے قدرت اور علم ہے اور آپا کے نزدیک آپا کے کسی جہت کے مقرر ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ ہر ایک اور ہر جہت اور ہر ایک چیز کا عالم ہے تو اس بات میں ہم آپا کے ساتھ متفق ہیں۔

اگر یہ مذہب طریقہ اختیار کیا جائے کہ انسان کے حقیقی اور اصلی معنی چھوڑ کر جو کچھ میں آیا اس میں سے مراد لے لیا۔ اور جب کسی ایک معنی کی نہ تو یہ

کی تو جہت سے کہیں کوئی چیز پیدا نہیں ہو سکتی اور اس کا مقابلہ ہمارے پاس کوئی نہیں ہے۔

ایک اور دلیل یہ ہے کہ جہت سے کہیں کوئی چیز پیدا نہیں ہو سکتی اور اس کا مقابلہ ہمارے پاس کوئی نہیں ہے۔ وہ یہ کہ اگر وہ کسی جہت میں ہو تو یہ ظاہر ہے کہ مخلوق جہات سے کہیں کوئی چیز پیدا نہیں ہو سکتی اور اس کا مقابلہ ہمارے پاس کوئی نہیں ہے۔ ظاہر ہے کہ ان چیزوں میں سے کسی کوئی چیز پیدا نہیں ہو سکتی اور اس کا مقابلہ ہمارے پاس کوئی نہیں ہے۔ خدا تعالیٰ کے ساتھ جہت سے کہیں کوئی چیز پیدا نہیں ہو سکتی اور اس کا مقابلہ ہمارے پاس کوئی نہیں ہے۔ بلکہ ممکن ہو گا اور یہ قاعدہ ہے کہ ہر ایک ممکن کے لئے سبب اور مرجح کا ہونا ضروری ہے۔ سو اس جہت میں کوئی سبب اور مرجح ضرور ماننا پڑے گا جو خدا کے لئے کسی ایک جہت کو مقرر کر دے۔ یا یوں کہنا چاہئے کہ خدا تعالیٰ اپنی جہت کے لئے کسی کوئی چیز پیدا نہیں ہو سکتی اور اس کا مقابلہ ہمارے پاس کوئی نہیں ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ جو چیز کسی بات میں کسی اور کی مخالفت ہو وہ قدیم نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ قدیم کہلانے کی وہی ہو سکتی ہو سکتی ہے جو تمام دعوایوں میں واجب ان وجود کے سبب کی مخالفت نہ ہو جائے۔ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ خدا تعالیٰ قدیم ہے۔

اگر سوال کیا جائے کہ ممکن ہے کہ خدا کے لئے جہت فوق مقرر ہو۔ اس میں الجہات سے ہوا کے جواب یہ ہے کہ فوق، تحت وغیرہ جہات اس قدر مقرر ہوئی ہیں جہت سے خدا تعالیٰ نے عالم دنیا کو اس ترتیب مخصوص پر پیدا کیا ہے۔ پیدائش دنیا سے پہلے نہ فوق تھا نہ تحت نہ بین نہ شمال نہ غلام نہ خلف۔ الغرض کوئی جہت نہ تھی۔ کیونکہ مثلاً فوق اور تحت بیز اور پاؤں کا ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔ تو جب سر پاؤں والے ہی مفعول 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

Marfat.com

محاذی ہو گا اور یہ قاعدہ ہے کہ جو شے 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 ہی 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 شخص اور مرتب کو تلاش کرنا پڑیگا۔ 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 بہتیر رہ کر موجود ہوتی ہے وہ ضروری مقداری ہوتی ہے۔ اور آپ نے لکھا کہ اس کے 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 اسکا جواب یہ ہے کہ جہاں ہم نے اعراض کو جہات کی طرف منسوب کرنے 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 جو اہر ہیں ہی حلول کر سکتی ہیں۔ بیس میں نہیں سو جیسے جو اہر پر دس کا لفظ لہذا جاسکتا ہے ویسے اعراض پر بھی اسکا اطلاق درست ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ جو اہر 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 جہت 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 چاہا اور اسکے ایمان کی بابت استفسار کرتے ہوئے اس سے پوچھا کہ
 اَیْنَ اللّٰهُ حَٰذِیْہَا ہاں ہے۔ اس نے آسمان کی طرف اشارہ کیا تو آپ نے
 وَمَا یَاۤءِیٰہَا مَوٰمِنَۃٌ بَیِّنَۃٌ یہ مومنہ ہے۔ 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 جواب یہ ہے کہ 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 بقبلہ کیوں ہوتے ہیں۔ اور جب خدا زمین میں نہیں تو اسپر سجدے کیوں
 کرتے ہیں۔ اور نہایت عجز و انکساری سے ملتے کیوں رگڑتے ہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ ہر ایک امر میں ترتیب کا خیال رکھنا ضروری ہو
 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 بڑی معلوم ہوگی۔ ہر کوئی یہی کہے گا کہ یہ عظیم الشان دینی کام
 اور یہ اسکی بے ترتیبی۔ نماز میں رو بقبلہ ہونے کی اصلی فرض یہ ہے کہ مسلمان
 کے دلوں میں کچھتی پیدا ہو۔ اور اس سے انکے لہو و جان 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 کرویا۔

الغرض جیسے رو قبیلہ ہونے میں صد ہا حکمتیں ہیں۔ ویسے ہی وہ عالمانگے کے وقت آسمان کی طرف ہاتھ اور منہ کو اٹھانا بھی خالی از حکمت نہیں اسکی ایک ظاہری وجہ یہ ہے کہ جیسے کعبہ نماز کا قبلہ ہے ویسے آسمان نماز کا قبلہ ہے۔ اور خدا تعالیٰ نماز اور دعائوں دو نوزوں 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 شہ 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 و 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 تر پر عمل ہوتے جاتے ہیں۔ اس اعتبار سے صفائی اور درستی کا نور ملنے لگتا ہے۔ انسان کی پیداوار میں وہاں ذات یہ امر ہے کہ اپنی ہستی کو پہچانے اور یہ سوچ کرے کہ خدا تعالیٰ کی عظمت اور جاہ و جلال کے آگے یہ ایک ذرہ بے مقدار کی حیثیت بھی نہیں رکھتا۔ وہ محض نورانی 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 رکھتا ہے زمین پر رکھے تاکہ اس کا بدن عقل الغرض
اسکی ہر ایک چیز خدا کی طرف جھک جائے۔

تعمیر 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 علم 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 نور 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 سائیں آسمان سے ہی بلند
اس جگہ آسمان سے اسکے حقیقی معنی ہرگز مراد نہیں ہوتے۔ بلکہ آسمان سے اسکا
کے طور پر اسکی بلندی مراد ہوتی ہے۔ ایسے ہی دعائے مانگنے کے وقت ماتہ
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 ماتہ 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
اصلی غرض اس سے نعمتوں کا حاصل کرنا ہوتا ہے۔ اور یہ تاہت 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۔

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

ایمان کی تصدیق کرنا اور جو چیز سے ایمان لانا کہ خدا کو آسمان پر سمجھتے تھے
 بلکہ اصل امتدادوں سے کہ وہ لفظ لای لائی تھی اور اس سے ایمان کے اظہار
 کرنے کی اور کوئی وجہ نظر نہ آتی جو اس کے کہ اس سے لفظ لائی لائی اشارہ کر کے
 آپ کو سمجھاوے کہ میں اس سے لائی لائی ایمان لائی ہوں۔ دوسرے یہ کہ
 وہ لونڈی پہلے بت پرست تھے۔ اور بت پرستوں کے خدا (امینام) کہوں
 میں ہوتے تھے۔ اس نے گویا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ بتلایا کہ
 میں ان معبودوں سے میرا جو کچھ ہے وہ تم سے ہے اور میں اس خدا تعالیٰ پر
 ایمان لائی ہوں جو کچھ میں سے ہے اس سے پاک اور بالاتر ہے۔

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

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ ہر ایک چیز جس میں اتصال
 اور انفصال کی استعداد ہو اور کسی نہ کسی جہت کے ساتھ اسکو تعلق ہو۔
 اتصال و انفصال اور دخول و خروج سے خالی نہیں ہو سکتی مگر کیا اس بات
 کو ہے کہ ہمیں نہ اتصال کی استعداد ہو نہ انفصال کی صلاحیت اور نہ اسکو
 کسی جہت سے کوئی واسطہ ہو۔ اگر اس پر یہ سنا ہم نہ کو رہ بالا صاف نہ آئیں
 تو کونسی قباحت لازم آتی ہے۔ اسکی بعینہ نظیر یہ ہے کہ کوئی کہے کہ ایسی چیز
 پایا جاننا محال ہے چونہ قادر ہونہ عاجز نہ جائی ہونہ عالم۔ سو اگر اس چیز میں
 قدرت۔ علم۔ جہل۔ علم کی قیوت ہے کہ اسکو نہ ہو تو اسکا تعلق عاجز ہونا
 عالم نہ ہونا بیشک ناچاہنا ہے۔ لہذا اسکی قیوت ہونا واجب ہے۔ لیکن جن
 چیزوں میں بالکل باوجود ہی نہیں شکیاوت ہے۔ پیرانہ مفاسد کا سابق آنا
 کو کسی خرابی کا موجب ہے۔

Marfat.com

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

اب ختم سے یہ پوچھنا چاہئے کہ بتلاؤ ایسی چیز کا موجود ہونا محال یا ممکنات سے ہے جو نہ متخیز ہو اور نہ کسی متخیز شے میں محلول 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 متخیز ذرا حادث ہے اور یہ کہ ہر حادثہ کے لئے کسی ایسے سبب کا ہونا ضرور جو حادث نہ ہو۔ اسپر 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 ہم کہیں گے کہ سمجھ میں نہ آینا اگر یہ مطلب ہے کہ اسکی حقیقت کو ہم سمجھ نہیں سکتے اور قوت خیالیہ اور قوت متوہمہ اور اک نہیں کر سکتی تو بیشک یہ درست ہے۔ کیونکہ ہمارا قوت خیالیہ اور متوہمہ میں وہی آسکتا 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 نے پہنچا ہے ہم نے اسے ہر ایک پہلو پر روشنی ڈالی ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ جو چیز خیال اور وہم میں آسکے و دفع میں اسکی کوئی حقیقت نہیں ہوتی۔ وہ محض وہم اور فرضی ہوتی ہے تو اسکا جو ثبوت ہے اسکا ثبوت ہوتا ہے۔ اور ہر ایک پہلو پر روشنی ڈالی ہے۔

مہووم اور اختراعی چیز ہوگی کیونکہ خیال خیال میں نہیں آسکتا اور نہ طریقہ
فی نفعہ کا اقرار کرنا چاہیگا۔ اسکے علاوہ اور بھی ہزار ہا اشیا ہیں جو قوت
بہ میں انکا انتہائش 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
ہی انہی چیزوں پر قیاس کر لو۔ تمہاری قوت خیالیہ اسکو اور کون نہیں
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 پرانی 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 ہوتی 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 الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ مُتَّوِّسًا
عرش پر متمکن ہوا۔ اور حدیث میں آیا ہے ینزل اللہ کل لیلۃ الی سماء
یا خدا ہر رات بچے کے آسمان پر اترتا ہے۔ اگر خدا تعالیٰ عرش پر متمکن نہیں
تو بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کے کیا ہوگا۔
پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ لوگ دو گروہ ہیں۔ عام لوگ اور علماء پہلے
وہ کو اس قسم کے مسائل میں بہرگز دخل نہ دینا چاہئے انکے لئے صرف عقائد

کہنے سے کہ وہ اس قسم کی باتوں پر ایمان لے آئیں۔ انکی حقیقت میں انکو کسی قسم کا شہ نہ رہے۔ انکے اعتقالات ایسے امور کو مستحکم کرنے سے ہی نہیں سمجھ سکتے۔ خدا کی طرف سے انہیں اتنی استناد و پیدائگی گئی ہے کہ وہ شریعت کے مولے مولے 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 والکینیة محمولة والسؤال عنہ مدعة والایمان بہ استواء کے معنی معلوم ہیں اور اسکی کیفیت مجہول۔ اسکے بارہ میں سوال کرنا بدعت ہے اور اس پر ایمان لانا ناجائز ہے۔

علماء کے گروہ کو جس قسم کی باتوں میں تو عقل اور مغز زنی کسی حد تک جائز ہے۔ مگر فرض کی باتوں میں تو عقل کی ضرورت یہ ہے کہ خدا کی باتوں کو سمجھ سکیں۔ اور انکے اعتقالات کی تمام صفات سے منزه ہو سکیں۔ اعتقاد رکھا جائے۔ قرآن پر سب سے سہاٹی کیجئے کی آپیں تخلص نہیں دے گی۔

ایسی باتوں کی نسبت یہ اعتقاد رکھنا کہ یہی مقطعات قرآنی کی مانند تشابہات کے قبیل سے ہیں بالکل ناجائز ہے کیونکہ مقطعات قرآنی ایسے حرکت یا الفاظ ہیں جو اہل عرب کی اصطلاح میں کسی معنی کے لئے موضوع نہیں۔ اگر کسی اہل لغت کے کلام میں یہ جو حرف پائے جاتے تو انکو لغو اور اہل ہوئے 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 اور وہی 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 ہے اپنے اندر رکھتا ہے یہ جہادیات جہاد کو اس سے اسے حقیقی معنی میں لے جائیں یا مجازی مگر کوئی اہل لغت اس کلام کو اہل اور بے معنی نہیں کہہ سکتا۔

اس وضع کے مستند اقوال میں جاہل لوگ یہاں سے ایسے معنی سمجھتے ہیں جو بالکل خلاف واقع ہوتے ہیں مگر علماء اپنی خداداد لیاقت کے ذریعہ اسے اصل اور صحیح معانی کو پالیتے ہیں خدا تعالیٰ فرماتا ہے **هُوَ مَوْكِنُ الزُّيُومِ كَمَا يَكُونُ فِي جِهَانِ نَوْمِ مَوْكِنُهُمْ** ساتھ ہے۔ جاہل لوگ تو انہیں کو خفتنی سمجھ کر قبول کرتے ہیں جو استنوا علی العرش کے مخالف ہے۔ مگر علماء سمجھ جانتے ہیں کہ اس سے مراد خدا کی رفعت عالی ہے۔ حدیث قدسی میں آیا ہے **فَلَيْبِ الْمُؤْمِنِينَ بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الْعَرْشِ** مومن کا دل خدا کی دو انگلیوں کے درمیان ہے۔ ہمارے 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 جدمر چاہیں پھیر سکتے ہیں ویسے ہی خدا تعالیٰ مومن کے دل کو جدمر چاہتے پھیر سکتا ہے۔ الغرض اس سے مراد قدرت علی التعلیب ہے۔

حدیث قدسی میں آیا ہے **مَنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ بِسُكْرٍ تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا** جس کا دل خفتنی ہو تو مجھ سے کہ جسے ایک بالشت کا ہر ذریعہ ہوتا ہے میں اس سے ایک ذرا قریب ہوتا ہوں۔ اور جو میرے پاس نکلا تا سب سے اس کے پاس دور کرتا ہوں۔ جملہ آیتیں بھروسہ لگاتے وہی سے سمجھتے ہیں جو متبادر اور معروف ہیں۔ گراہل فلم پوسے کر کے یہاں جو شخص ذرا سی نوجہ بھی میری طرف مبدول کرے میں پھر چڑھاؤں اور مستی فرمایا ہوں۔ اور میرا احوال تہ وکراہ کا مینہر سے پالیتے ہیں۔

حدیث قدسی میں ہے **مَنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ بِسُكْرٍ تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا** اسناد مشکوفاً مشکوفاً کہ جو شخص میرے پاس نکلا تا سب سے اس کے پاس دور کرتا ہوں۔ جملہ آیتیں بھروسہ لگاتے وہی سے سمجھتے ہیں جو متبادر اور معروف ہیں۔ گراہل فلم پوسے کر کے یہاں جو شخص ذرا سی نوجہ بھی میری طرف مبدول کرے میں پھر چڑھاؤں اور مستی فرمایا ہوں۔ اور میرا احوال تہ وکراہ کا مینہر سے پالیتے ہیں۔

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

حدیث میں حجر اسود کے بارہ میں آیا ہے اِنَّهُ يَمِينُ اللّٰهِ فِي الْاَرْضِ
 جہلا لفظ یمن 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
 طرف تو خدا تعالیٰ عرش پر ہے اور ایک طرف کعبہ میں حجر اسود اسکا دایاں
 حدیث سے ثابت ہوا ہے۔ مگر علماء یہاں ہی اصلیت کو پا جاتے ہیں وہ
 چونکہ لفظ یمن اصل 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 متشابہات میں داخل کرنا درست نہیں تو اب ہم اصل بات کی طرف توجہ
 دینے کے استوار کے معنی بیان کرتے ہیں اور محترض کے اعتراض کا جواب
 دیتے ہیں۔

خدا تعالیٰ نے اَنْزَلَ عَلٰی الْعَرْشِ السُّعُوٰی میں استوار کو جو اپنی ذات کی طرف
 منسوب کیا ہے اس میں چار احوال ہو سکتے ہیں (۱) خدا عرش کو جانتا ہے (۲)
 خدا عرش پر ہر طرح سے قادر ہے (۳) عرش 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
 سچکے نہیں چھب سکتا۔ کیونکہ اس جملہ میں کوئی بھی ایسا لفظ نہیں جو علم پر دلالت
 رکھے۔ تیسرا اور چوتھا معنی اگر یہ بفظی حیثیت سے صحیح ہے مگر غرض کے نزدیک بالکل
 بلب ہے۔ دوسرا معنی عقل اور لغت دونوں کے لحاظ سے بالکل درست ہے
 میں ہی معنی اس آیت کے ہیں کہ خدا تعالیٰ عرش پر قیام فرماتا 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 قائم ہے کہ بعض دفعہ کلام میں سے
 ایک لفظ کو حذف کر دیا جاتا ہے۔ اور اسکے مضاف الیہ کو سکھ قائم رکھا جاتا ہے
 اسکا حکم مضاف الیہ کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے۔ مثلاً **يُنزِلُ اللَّهُ إِلَى سَّمَاءِ الدُّنْيَا**
لِقُرْبَةٍ میں ہر شخص جانتا ہے کہ نفس فریب سے سوال کر لیا جائے تو یہ جواب دے گا
 تو یہ کہنا پڑے گا کہ اس جملہ میں لفظ **إِلَى** کا محذوف ہے۔ اصل میں یوں عبارت ہے
سُئِلَ أَهْلُ الْقُرْبَىٰ أَسَىٰ طَرِحَ عَوْبًا کا عام محاورہ ہے **سُئِلَ أَهْلُ الدُّنْيَا عَنِ بَابِ**
الْبَيْتِ یہاں ہی عسکر کا لفظ محذوف ہوا ہے۔ جسکا معنی ہے کہ وہ کہتا ہے کہ
 بادشاہ کا لشکر شہر کے دروازہ میں اتارا گیا کہ جو شخص بادشاہ کے اہل
 فریب سے پوچھا جائے کہ تو نے اسے استقبال کیا ہے یا نہیں نہیں کیا
 تو وہ کہہ سکتا ہے کہ بادشاہ تو شہر کیلئے گئے ہیں اور اس کے اہل فریب
 اگر عسکر کا لفظ محذوف نہ ہوتا تو محبت کے کلام میں **سُئِلَ أَهْلُ الدُّنْيَا**

وہ اسکا یہ جواب بالکل غلط ہوتا۔
 سو اسی قاعدہ کے مطابق ہم کہیں گے کہ **يُنزِلُ اللَّهُ إِلَى سَّمَاءِ الدُّنْيَا**
 کے قول میں **نَاكٍ** (فرشتہ) کا لفظ محذوف ہے۔ اور اس کے اہل فریب سے پوچھا جائے
 صل نبیارت کا معنی یہ ہوا۔ پچھلی باتوں میں **يُنزِلُ اللَّهُ إِلَى سَّمَاءِ الدُّنْيَا**
 پیچھے کے آسمان پر اتار دیتا 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) ہر ماں کی آواز مخلوق پر رحم کرنا۔ بندوں کے گناہوں کو معاف کرنا۔ اور طرح طرح کے اذیتوں سے انہیں بچانا۔ (۲) اخطا سے اپنے مرتبہ سے گرنے یا 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 ہر مادی جسم ہی کے ساتھ خاص ہے۔ پس یہ معنی ہی خدا تعالیٰ میں نہیں پایا جاتا۔ کیونکہ وہ واجب الوجود ہے۔ قدیم ہے اور جملہ امور میں کامل ہے۔ وہ شرعاً کبھی کبھی ہادی تعالیٰ میں پایا جاتا ہے۔ جو اس معنی کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کے یہ ہے کہ خدا تعالیٰ رات میں اپنے بندوں پر رحمت نازل کرتا ہے۔ اس وقت اگر کئی اس سے بخشش مانگے تو وہ کفایت فرماتا ہے۔

ان کے ساتھ ہی یہ معنی بھی لکھا ہے کہ کسی مکان سے کسی اور مکان میں جانا۔ یعنی نزول سے مراد تنزل ہے۔ اور یہ معنی بھی خدا تعالیٰ میں پایا جاتا ہے۔ کیونکہ وہ درجہ بندوں میں سے ہے۔ اور وہ اپنی رحمت سے اپنے بندوں کو اس دنیا سے نازل کرنا چاہتا ہے۔ اور انہیں جہنم کے دوزخوں میں بھی بھیجتا ہے۔ اور وہ ہمیشہ اپنے بندوں کو اس سے سوال کرنے اور اپنی حاجتوں کے لئے دعا مانگنے سے انکو سخت مایوسی ہوتی ہے۔ وہ سمجھنے لگے کہ اتنی بڑی رحمت والی قدرت ہے۔ اس لئے کہ تم سے بڑا کئی اور اتنی جرات ہابے۔ تو ان میں کونسا معنی لکھا ہے۔ اور کونسا معنی خدا تعالیٰ میں پایا جاتا ہے۔ دوسرا معنی یہ ہے کہ کسی مکان سے کسی اور مکان میں جانا۔ اور یہ معنی بھی خدا تعالیٰ میں پایا جاتا ہے۔ کیونکہ وہ اپنے بندوں کو اس دنیا سے نازل کرنا چاہتا ہے۔ اور انہیں جہنم کے دوزخوں میں بھی بھیجتا ہے۔ اور وہ ہمیشہ اپنے بندوں کو اس سے سوال کرنے اور اپنی حاجتوں کے لئے دعا مانگنے سے انکو سخت مایوسی ہوتی ہے۔ وہ سمجھنے لگے کہ اتنی بڑی رحمت والی قدرت ہے۔ اس لئے کہ تم سے بڑا کئی اور اتنی جرات ہابے۔

طاری ہو گیا ہے تو خدا تعالیٰ نے اپنے رسول کے ذریعہ انکو نسلی دی اور کہا کہ میں باوجود اس عظمت اور بے نیازی کے پرستے و رعبہ کا رجم اور مہربان ہوں۔ میرے دربار میں جو آتا ہے خدائی نہیں جاتا۔ میں امیر و غریب کو ایک نظر سے دیکھتا ہوں۔ کسی مفلس کا افلاس اسکی وقت کو میرے نزدیک کم نہیں کرتا۔ اور نہ ہی کسی امیر کی دہاشت میرے نزدیک اسکی وقت کا موجب ہو سکتی ہے۔

اس میں کوئی شک و شبہ نہیں کہ خدا تعالیٰ کا اپنے بندوں کو نسلی دینا۔ اور رحمت و برکت نازل کرنا وعدہ فرمانا۔ بہ نسبت اسکی با عظمت نشان کے ہوتا نزل 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 جلاہ افلاک سے نیچے ہے۔ اور اسکے نیچے اور کوئی فلک نہیں ویسے ہی اسکی رحمت و کرمیت ہی بندوں پر اترا ہائی اور جسکی 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 قید اسلئے لگائی گئی ہے کہ رات میں عامہ ملائق سوتے ہیں۔ اور عشاق کو اپنے حقیقی معشوق (خدا) کے ساتھ باتیں کرنا بجا موقع ہوتا ہے۔ خلوت میں جو لطف و صل کا آتا ہے جلوت میں اسکا شرف و شیرینی نصیب نہیں ہوتا۔

نوائی و عوی

۹ جس طرح دنیا کی چیزیں مثلاً پانی۔ آگ۔ آسمان۔ خاک۔ گدھا گھوڑا۔ غیرہ دیکھنے میں آسکتی ہیں ویسے ہی خدا تعالیٰ ہی دکھائی دے سکتا ہے۔

جہاں سے 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 یہ گز 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 مقابلہ عقلی اور نقلی دونوں طرح کے دلائل قائم کریں گے۔ عقلی دلائل کو دو مسلكوں ہی میں منظر کرتے ہیں۔

پہلا مساک

اس میں ایک معمولی شخص کو بھی کلام نہیں کہ خدا بھی دیکر موجودات کی مانند اپنے اندر ایک وجود رکھتا ہے۔ اسکی بھی ذات اور حقیقت ہے جیسے دیگر موجودات کے حقائق پر مختلف قسم کے شرے منترتب ہوتے ہیں اسکی ماہیت بھی اسبات سے خالی نہیں۔ اگر اس میں اور دیکر 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 ذاتی ایسی صفتوں سے پاک ہے جو شان 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 مضرت 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 مرنے ہونے سے
انکی حقیقتوں اور صفتوں میں کوئی کسی قسم کی کمی لازم نہیں آتی۔ خدا کے
مرنے ہونے میں بھی کوئی کسی قسم کا نقص لازم نہیں آسے گا۔ اگر کوئی یہ سوال
کرے کہ اگر خدا تعالیٰ مرنے 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 مرنے کے لئے یہ ضروری امر نہیں کہ وہ کسی جہت
میں ہو کر مرنے ہو۔

بہر حال یہ ایک نظری مقدمہ ہے کہ مرنے کے لئے جہت میں
ہونا ضروری ہے جب تک اسپر فریق مخالف سے دلیل قائم نہ ہو۔ 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 پائے 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 مرنے نہیں ہو سکتا کیسے
دیکھنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ واقع میں بھی جو چیز کسی جہت سے تعلق نہ
کھنتی ہو وہ مرنے 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۔ علیٰ ہذا القیاس دنیا میں جو چیز موجود ہے وہ عالم سے خارج ہے یا اسکے اندر۔ اس میں اتصال کی قابلیت ہے یا انفصال کی استعداد ہے ہمارے دیکھنے میں کوئی شے چوہتوں 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 مشاہدہ کیا جائے اسی طریق پر باقی جملہ اشیا کا مشاہدہ کرنا بھی ضروری ہے۔ مگر یہ ان کا قاعدہ غلط اور بالکل غلط ہے۔ اگر ہم ذرا بھی درستگی کی بوسہ تو اعراض کے وجود سے انکار لازم آئے گا۔ کیونکہ ہم جسموں کو دیکھتے ہیں کہ وہ اپنے اپنے احیاء میں متخیر لذاست میں اور ہر ایک جسم خاص خاص شکل اور ہیئت کا تقاضا کرتا ہے۔ مگر اعراض میں یہ بات مفقود ہے۔ پس لازم آنا چاہئے کہ اعراض موجود ہی نہیں۔ خدا تعالیٰ اپنے آپ کو وہی دیکھتا ہے اور کائنات عالم کو وہی دیکھتا۔ حالانکہ وہ بذات خود نہ کسی جہت میں ہے اور نہ ہی کائنات عالم کی نسبت اسے کوئی جہت حاصل ہے۔ سو اگر مری ہونیکے لئے جہت میں ہونا ضروری ہو تو لازم آئے گا کہ خدا تعالیٰ اپنے آپ کو نہیں دیکھتا۔ وہ صریح البطلان جو لوگ کہتے ہیں کہ مری وہ چیز ہو سکتی ہے جو کسی جہت میں ہونے کی نزدیک مری ہونے میں یہ بھی بشرط ہے کہ مری آنکھ کے مقابل ہو۔ انکی یہ شرط بھی غلط ہے۔ شیشہ میں آدمی اپنے آپ کو دیکھتا ہے مگر متقابلہ والی بات وہاں نہیں ملتی۔ کیونکہ متقابلہ نب ہو جب آدمی اپنے آپ کے سامنے کھڑا

یا پوں کہتے کہ ایک چیز کی دو چیزیں بن جائیں۔ اس کے جواب میں وہ کہتے ہیں کہ
 شیشہ میں آرمی کی تصویر نقش کشی ہو جاتی ہے۔ چہ جو دکھائی دے گا وہ اس کے
 کے مقابل ہی ہوتی ہے۔ یہ جو اس کا مقابلہ کرتا ہے وہ اس کے مقابل ہی ہوتا ہے۔
 شیشہ دیوار میں لگا ہوا ہے۔ تم بظہر دو کہ اس میں سے شیشہ ہٹا دیا جائے
 ہو جاوے تو نگو اپنی صورت شیشہ سے دو کہ پرستہ نظر آئے کہ اگر ایک گار
 اور شیشہ ہٹا دیا تو وہ بھی ایک گار اور شیشہ نظر آئے۔ تم کہتے ہو کہ
 اندر سے تیار کی صورت نقش کشی ہوئی ہے تو تیار کی صورت شیشہ ہٹا دیا جائے
 شیشہ سے اتنی ہی اور کیوں دکھائی دے گی۔ شیشہ ہٹا دیا جائے تو چہ ہو گا۔
 شیشہ سے کہہ دیجئے کہ اس کے مقابل ہی ہوتی ہے۔ اس کے مقابل ہی ہوتی ہے۔
 ہوتی ہے۔ اور شیشہ سے کہہ دیجئے کہ اس کے مقابل ہی ہوتی ہے۔ اس کے مقابل ہی ہوتی ہے۔
 جیسی نہیں ہوتی جو شیشہ میں نقش کشی ہو گئے۔

یہ تو اس کے جواب میں کہہ دیجئے کہ اس کے مقابل ہی ہوتی ہے۔ اس کے مقابل ہی ہوتی ہے۔
 یہ جب تک کہ اس کے مقابل ہی ہوتی ہے۔ اس کے مقابل ہی ہوتی ہے۔
 ہوتی ہے۔ اس کے مقابل ہی ہوتی ہے۔ اس کے مقابل ہی ہوتی ہے۔
 ہمیں دیکھنے اور شیشہ سے کہہ دیجئے کہ اس کے مقابل ہی ہوتی ہے۔ اس کے مقابل ہی ہوتی ہے۔
 شیشہ سے کہہ دیجئے کہ اس کے مقابل ہی ہوتی ہے۔ اس کے مقابل ہی ہوتی ہے۔
 یہ تو اس کے جواب میں کہہ دیجئے کہ اس کے مقابل ہی ہوتی ہے۔ اس کے مقابل ہی ہوتی ہے۔
 یہ جب تک کہ اس کے مقابل ہی ہوتی ہے۔ اس کے مقابل ہی ہوتی ہے۔
 ہوتی ہے۔ اس کے مقابل ہی ہوتی ہے۔ اس کے مقابل ہی ہوتی ہے۔
 ہمیں دیکھنے اور شیشہ سے کہہ دیجئے کہ اس کے مقابل ہی ہوتی ہے۔ اس کے مقابل ہی ہوتی ہے۔
 شیشہ سے کہہ دیجئے کہ اس کے مقابل ہی ہوتی ہے۔ اس کے مقابل ہی ہوتی ہے۔

یہ تو اس کے جواب میں کہہ دیجئے کہ اس کے مقابل ہی ہوتی ہے۔ اس کے مقابل ہی ہوتی ہے۔
 یہ جب تک کہ اس کے مقابل ہی ہوتی ہے۔ اس کے مقابل ہی ہوتی ہے۔
 ہوتی ہے۔ اس کے مقابل ہی ہوتی ہے۔ اس کے مقابل ہی ہوتی ہے۔
 ہمیں دیکھنے اور شیشہ سے کہہ دیجئے کہ اس کے مقابل ہی ہوتی ہے۔ اس کے مقابل ہی ہوتی ہے۔
 شیشہ سے کہہ دیجئے کہ اس کے مقابل ہی ہوتی ہے۔ اس کے مقابل ہی ہوتی ہے۔

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 کر کہا ہے کہ نہایت لڑکے 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 سمجھتے ہیں کہ مطلق رویت کے معنی بیان کر کے ان امور کو وضاحت کے ساتھ لکھو کہ یہ ہرگز پایا جاتا ہے۔ 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 وہ چلتا بھی اس میں حقیقی طور پر پائی جاتی ہے۔ اگرچہ لفظی حیثیت سے رویت کا اطلاق زیادہ ہی طور پر ہو۔

رویت کے لئے درج ذیل کا ہونا ضروری ہے۔ ایک محل۔ یعنی وہ چیز جس میں رویت یا حصول ممکن ہو سکتا ہے۔ اور ایک وہ چیز جس پر رویت واقع ہو سکتی ہے۔ مثلاً اور جسم وغیرہ۔ ایسا دیکھنا ہے کہ ان دونوں میں سے کسی رویت میں زیادہ دقت ہے اور کس پر یہ بات صادق آتی ہے کہ اگر وہ نہ ہو تو رویت نہیں ہو سکتی۔

مطلوبہ چیزوں پر رویت کا دار ہونا نہیں کیونکہ جس شے کے ذریعہ ہم رویت کر سکتے ہیں وہاں تک کہ وہ رویت کے لئے جو امکان میں قدرت سے رکھ کر ہے۔ اگر کوئی جسم مخصوص ہے جو دیکھنے کا ذریعہ اور آلہ ہے اگر وہ خود دل میں یا پیشانی میں یا کسی اور عضو میں رکھی جاتی تو اس وقت رویت ہوتی ہے۔ مثلاً چتر کو دیکھا ہے۔ یہ ایک الفاظی بات ہے

جو قدرت سے نئے فوضت باصرہ کو جرم مخصوص (آنکھ) میں رکھ پاتے۔ اور
کسی عضو میں نہیں رکھا۔

اب اس ہی دوسری بات یعنی وہ چیز پر روشنی ڈالنا ہے۔ کسی
خاص چیز پر نہایت مرفوضت نہیں یعنی روایت میں ایسا نہیں ہوتا
کہ اگر ہم مثلاً زید کو رکھیں تو دیکھنا محقق ہوتا ہے اور اگر کسی کو رکھیں تو اس پر کوئی
نہ صادق آئے۔ اگر روایت میں کسی خاص چیز کا ذکر کیا گیا ہو تو اس پر کسی
دیکھ لینے سے سفیدی کا سبب کیونکر ہو سکتا ہے؟ مثلاً سفیدی کا سبب
رنگ کو دیکھنے سے کسی شے کی رنگت کے دیکھنے پر کیا سفیدی ہوتی ہے؟
کسی عضو کو دیکھ لینے سے جسم کے دیکھنے پر کھنڈار و ملاز کیا جا سکتا
ہاں تاکہ ہمارے ہر ایک چیز دیکھنے پر دیکھنا صادق آتا ہے۔ اور سیاہی
سفیدی۔ رنگ حرکت شکل جسم وغیرہ اشیا پر ہر ایک چیز کو دیکھنا
اور مبصر سے کا ملاز ہوتا ہے۔

پس ثابت ہوا کہ جس چیز پر ہماری روایت و دیکھنا ہوتا ہے وہ ہر ایک کو ہمیں
دیکھ کر کہا جاتا ہے وہ کلیتاً 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 روایت کی حقیقت میں
ایک دوسری چیز کی جہاں بھی نظر آتی ہے۔ جس سے اسکی حقیقت کا پتہ
پور بھی وسیع ہو جاتا ہے۔ اسکا روایت و دیکھنا علم اور دیکھنا کا وسیع ہونا
جو تحلیل سے کئی حصے زیادہ کثرت نام کا سبب ہوتا ہے۔ مثلاً ہم دیکھنا
اپنے کسی و دست کا خیال کرو تو اسکا خیال میں اسکی صورت اور ہر ایک
میں صورت میں اسکی شکل و ثبات ہوتا ہے۔ اسکا لگاؤ اور اسکا ہر ایک
غیر ہر کسی قسم کا فرق نہ ہوا۔ اسکا ہر قسم کا فرق نہ ہوا۔ اسکا
تہاڑی آنکھوں سے دیکھنا اور اسکا ہر قسم کا فرق نہ ہوا۔ اسکا

سے دیکھو گے تو اس وقت دوست کی کوئی اور صورت جو اسکی پہلی صورت خیالی کے خلاف ہو تو یہاں ہی وقت خیالیہ میں ہرگز نہ اترے گی۔ بلکہ اسکی صورت جو پہلا نہ ہو اسکی سامنے ہے اسکی صورت خیالیہ کا بعینہ نقشہ ہوگی اور اسے ساتھ نظر کشفت نام کا موجب ہوگی۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ تخیل بھی اولیٰ کا ایک قسم ہے مگر یہ فنکار اور اک بننے میں بہت بڑا ہوا ہے۔ اور دیت بھی اسکی ایک قسم ہے۔ لیکن یہ نسبت تخیل کے فنکار اور اک بننے میں بہت بڑا ہوا ہے۔

کائنات عالم میں بعض چیزیں ایسی ہیں جنکا اور اک تعقل اور تخیل دونوں کے ذریعہ سمجھنا نہیں۔ مثلاً آسمان زمین سورج چاند پانی مٹی وغیرہ۔ لیکن ایسی چیزیں جو تعقل کے ذریعہ تو ہم انکا اور اک کر سکتے ہیں لیکن وہ کائنات خیالیہ میں نہیں آتے۔ مثلاً خدا تعالیٰ اسکی صورت۔ علم حقیق۔ علم غیبی۔ روح القدس۔ الخریف۔ الخریف جن چیزوں کے لئے اور عقائد نہیں وہ سب کی سب دوسری قسم میں داخل ہیں۔ اسے دیکھنا یہ چاہئے کہ دوسری قسم کی چیزوں کو جیسا ہم تعقل کے ذریعہ اور اک کر سکتے ہیں تو کیا اسطرح ہی ہم انکو اور اک کر سکتے ہیں۔ جسکی پہلے اور اک تخیل سے وہ نسبت ہو جو دینتہ کو تخیل کے ساتھ نسبت ہو۔ یعنی جیسے روپا میں نسبت تخیل کے کشف تام ہوتا ہے ویسے اس دوسرے اور اک میں نسبت اور اک تعقل کے اعلمی اور چہ کا کشف ہو۔ اس قسم کا اور اک ممکن ہے۔ اور یہ چیزیں جو پہلی اور تخیلی بات ہے جسپر استدلال کر کے کوئی ضرورت نہیں پڑتی اور اسکی نام ہم دینتہ کہتے ہیں۔ اور اسی معنی کے لئے ہم خدا کو بھی کہتے ہیں۔ یعنی خدا کو ہم دو طرح جان سکتے ہیں۔ تخیل کے ذریعہ اور ایسے اور اک کے ذریعہ جو تعقل سے بہت بڑا ہوا ہو۔ اور دوسری نسبت ہے۔

ہیں۔ اتنا ضرور کہنا چاہئے کہ دنیا میں چونکہ نفس ظاہر ہوتا ہے اور
 اور طرح طرح کے مشاغل میں بھٹتا رہتا ہے اور دنیا کی بے پرواہی
 اسکو یہاں تک کہ ضرور نیت ہوتی ہے کہ نہ بد ہو جائے نہ بد ہو جائے
 بہت کم موقع ملتا ہے۔ اسلئے دنیا میں اسکو توجہ سے دیکھنی اور اسکو چھوڑنا
 ہوتی ہے جس سے خدا تعالیٰ کی نوری دست کو دیکھ سکے۔ مگر یہ بھی ہے اور اسکو
 کی تہ کی آگ کو دیکھنے سے نہیں روکتی۔ اسلئے اسکو یہ پتہ چاہئے کہ وہ مشاغل
 اور بدنی تعلقات اسکو خداوند کریم کے مشاہدہ سے روکنا چاہئے اور اسکو نہیں
 آخرت میں جبکہ نفس جہاں نیت کی کہ درون سے ہو جائے اور اسکو چھوڑنا چاہئے
 فانی ہو جائے۔ اسلئے اسکو یہ پتہ چاہئے کہ وہ مشاہدہ سے روکنا چاہئے اور اسکو
 سہل راہ جو جائیگا جیسے دنیا کی چیزوں کو دیکھ کر اسکو مشاہدہ سے روکنا چاہئے
 ہوتی۔ اور جیسے دنیا کی چیزوں کو دیکھ کر اسکو مشاہدہ سے روکنا چاہئے
 ممکن ہے کہ قیامت کے روز آگے ہی میں اسکو مشاہدہ سے روکنا چاہئے
 خدا کو دیکھ لینا ممکن ہو سکے۔

تعلقات

شرعیات میں خدا کے سرکاری امور سے متعلقہ امور کو کہتے ہیں۔ یہاں
 آئی ہیں کہ اگر اسکو دستہ خدا کے سرکاری امور سے متعلقہ امور کو کہتے ہیں۔ یہاں
 کیا جائے تو سرگرمیوں پر معمول نہ ہو گا۔ جو خدا کے سرکاری امور سے متعلقہ
 ہیں وہ پتہ چھوڑنا چاہئے اور اسکو مشاہدہ سے روکنا چاہئے اور اسکو
 دکھا۔ اس سے پایا جائے کہ خدا کے سرکاری امور سے متعلقہ امور کو کہتے ہیں۔ یہاں
 صلے اور علیہ وسلم کے حالات پر مشتمل کتابوں میں جو اسکو مشاہدہ سے روکنا چاہئے
 سے دیدار کا سوال کرتے تھے۔ اسلئے اسکو مشاہدہ سے روکنا چاہئے اور اسکو
 میں جنت ہر ایک آدمی کو یقین ہو جائے کہ خدا کو دیکھ لینا ممکن ہو سکے۔

سب سے بڑے مبارک سے اس دعوتی کا بین نبوت حضرت موسیٰ علیہ السلام
کا یہ قول ہے اَرِنِي اَنْتُمْ اِلٰهَکُمْ (اے اللہ مجھے اپنا آپ دکھائیں تجھے دیکھ
سکولیا)۔

موسیٰ علیہ السلام کی نسبت یہ اعتقاد رکھنا کہ انکو معاذ اللہ یہ خبر نہ
تھی کہ خدا کا مرنی جیسا حال ہے۔ سراسر جہالت اور حماقت ہے۔ کیسکا
غضب کی بات ہے کہ معترف کو تو معلوم ہو گیا کہ خدا تعالیٰ مرنی نہیں ہو سکتا
اور اسکا مرنی نہ ہونا اسکی ذاتی صفت ہے۔ مگر حضرت موسیٰ علیہ السلام جیسے
عظیم القدر پیغمبر کو کبھی یہ نشانہ ہے کہ خدا تو اسے اسے سامنے باتیں کرنے کا وہ
حاصل ہے اسباب کا علم نہ ہو۔ جب معترف کے نزدیک خدا کا مرنی نہ ہونا اسکی
صفت ذاتی ہے۔ اور جیسے دیکر صفات کو جاننا وہ جب ایمان اور نہ جانے
موجہ کفر ہے اور یہاں اس صفت کا اپنی مثال ہے۔ تو حضرت موسیٰ علیہ السلام
(سواء انشاء کا اور نہ اور نہیں ہے۔

معترف سے کہہ دینے میں کہ موسیٰ علیہ السلام کو خدا کے کسی خاص
ہستہ میں ہونے کا اعتقاد تھا یا یہ تو جانتے تھے کہ اسکو جہالت سے کوئی
تعلق نہیں۔ مگر اسکو اسباب کا علم نہ تھا کہ ہر چیز کو جہالت سے کوئی سروکار
نہ ہو مرنی 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 وہ
علیہ السلام کو اسباب کا علم نہ تھا کہ جو چیز کسی ہستہ میں نہ ہو وہ مرنی نہیں
ہو سکتی تو یہ بات نشانہ نبوت کے بالکل خلاف ہے۔ معترف تو کہتے
ہیں کہ جو چیز کسی ہستہ میں نہ ہو اسکا مرنی نہ ہونا بدیہی امر ہے پھر نہایت
تجربہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اس میں تمہولی سی بات کا ہی علم نہ تھا
سخت حیرت کا مقام ہے کہ معترف اسباب کو اسے مگر ایک عظیم القدر پیغمبر
کی خبر نہ ہوئی۔ اسباب کو اعتقاد ہے پھر یہاں ہے معترف کو جوئے اور جاہل تسلیم کر لیں

ورچا ہے ایک مقتدی پیغمبر کو جہاں اور صفاتہ بار تعالیٰ سے تاوانفت

نہیں

اس جگہ ایک اعتراض اٹھتا ہے کہ وہ یہ کہ آپ کے نزدیک
 رائے کے کوڑے کھنا قیامت کے روز ہو گا مگر حضرت موسیٰ علیہ السلام
 نے اس میں خدا کی دیکھتے کی کھنا سے وہ خواہست کرتے ہیں کہ اس سے آپ کو دعا
 بتائیں ہوتا ہے موسیٰ علیہ السلام کے سوال سے کہ پورا ہے اس کا تعالیٰ
 یہ کہنا کہ تشریح (مگر کچھ ہرگز نہیں) دیکھ سکتے ہیں ہمارے ہمارے کہہ
 ہنا ممکن نہیں ہے۔ لہذا کہ اگر وہ اس کا اور اس کو نہیں
 سکتیں اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو یہاں
 ہے کے متعلق غلط سوال کرنا اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اس کو
 نہ ہے۔ مگر آپ کو اس کا علم نہ تھا۔ چنانچہ اس کو یہ علم نہ تھا کہ خدا کو
 ہنا قیامت کے روز ہو گا و نہ اس میں اس کو دیکھنے کی استعداد نہ ہے۔ نہیں
 اور یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کیونکہ نبی علیہم السلام کو تعجب کی
 میں صرف اتنی ہی حیرت نہیں جتنی ہمارے انکو ہوا ہے۔ ہر ایک بات
 خدا تعالیٰ کا علم ہے۔

کئی دفعہ یہ سنا ہے کہ نبی علیہم السلام سے خدا تعالیٰ سے
 میں انہیں اس کو دیکھنے کے لئے کہا گیا ہے کہ انہیں تعالیٰ سے
 معلوم کی وہ سنا ہے کہ قبول نہ کیا

اور موسیٰ علیہ السلام کے جواب میں خدا کے قول کی تکرار ہے کہ
 تو مجھے دیکھ نہیں دیکھ سکتا کیونکہ یہ تو خدا سے ہے اور میں
 ان ہوتا ہے۔ آپ کا سوال بھی وہاں نہیں تھا کہ دیکھنے کے لئے
 یا کو جواب بھی اسی پر دیا گیا ہے کہ میں نے اس کو دیکھا ہے
 تھے۔ ان کے حضرت موسیٰ علیہ السلام اور انہیں تعالیٰ سے

بارہ میں خدا سے درخواست کرنے اور اس کے جواب میں خدا فرماتا لیکن ترکیب تو بیشک معتزلہ کا قول درست تھا۔

لا انتدبر کہ الابدان کے ہر حصے میں کہ آنکھیں پورے طور پر اور جملہ اطراف 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 ہتھکڑی سے باہر ہوگا۔ وہ چونکہ نورانی ذات ہے۔ لہذا آنکھیں اسکو دیکھنے کے وقت نظر آجاتی ہیں۔ خدا تعالیٰ کی ذات اور اس کے مرتب ہونے میں لوگوں میں عجیب گھٹیللی محکمی فرق ہے۔ 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 جہاں میں موجود نہیں ہو سکتی۔ جو چیز موجود ہوگی اسکو خدا کسی نہ کسی جہت کے ساتھ ضرور ہونے کی۔

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

حشریوں نے تو یہاں تک تفریط کی کہ خدا کو اجسام و احوال سے ممتنع بنا دیا۔ اور منکرانہ سے یہاں تک، ان شرط سے کام لیا کہ خصوصاً شرعیہ کو بالاسے طائفہ رکھ کر خدا کی تشزیہ و تعلق میں عیب سے زیادہ اوپر چلے گئے مگر کیا کہنا ہے! اس سلسلہ درجہ کا جنہوں نے جہت کا تو اس بنا پر انکار کر دیا کہ یہ خدا کے جسم ہونے کو مستلزم ہے اور اسکے مرتب ہونے کو جائز قرار دیا۔ کہ جو کچھ عالم کا اعلیٰ درجہ اور قسم ہے۔ جسکے ذریعہ خدا کی حقیقت کا کامل طور پر کشادہ ہو سکتا ہے۔

انہوں نے اس بنا پر کہ جسم کا جسم 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 جواب

۱۰۔ خدا واحد ہے۔ لفظ واحد کی معنوں میں متعلق مختلف ہے۔ کہیں اس کے معنی ہوتے ہیں جو چیز مفقہ ار می نہ ہو۔ اپنے اندر کیفیت نہ رکھتی ہو۔ قابل قسمت نہ ہو۔ اس معنی کے مطابق کسی ایک شے یا پر لفظ واحد کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ مثلاً علم شجاعت بزرگی۔ 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 سہل سیت ہے نہ مقدار۔ نہ جو جسم ہے نہ عزم۔ اور کہیں اس کے معنی ہوتے ہیں وہ چیز جس کے ہر تہ کوئی اور چیز نہ ہو۔ آنگاہ اس معنی کے مطابق واحد کہہ سکتے ہیں۔ اور بھی جو چیز میں کسی نہ کسی کمال میں یکساں اور عدا نظاً نہ ہو لا جا سکتا ہے۔ خدا بھی اس معنی کے مطابق واحد ہے۔ کیونکہ نہ کسی کوئی قسم ہے اور نہ اسکا کوئی شریک۔ چند تو اسکا کہ خدا جس چیز کا نام ہے جو دوسری چیز کے ساتھ ایک کلمہ میں الیہ الودع ہوتا ہے جیسے سفید کی سیاہی کی ضد ہے۔ اور نہ اس کے ساتھ کوئی چیز ہو۔ اور نہ اس کا ضد ہے۔ اور شریک اس کے نہ ہو۔ اگر کسی کوئی شریک ہو تو وہ جملہ کلمات میں پاراسکیم ہے ہو گا یا اس سے اعلیٰ ہو گا یا کم۔ یہ تینوں باطل ہیں۔ اولیٰ حق تو اس کے باطل ہے کہ یہ قاعدہ ہے کہ جو چیزوں پر دو کلمہ لفظ صادر ہوتا ہے ان کے باہم متضاد ہونا ضروری ہے۔ ورنہ ان کو دو کہنا جائز نہ ہو گا۔ ایک سیمین ہی دوسری سیاہی سے گھنی اسکا ضد ہوتی ہے کہ انہی سے ایک مثلاً زید کے بالوں کے ساتھ قائم ہے۔ اور دوسری کہہ کہ بالوں

ساتھ۔ یا ایک ہی محل کے ساتھ۔ انہیں سے ایک صبح کے وقت قائم ہوئی ہے اور ظہر کے وقت وہ چلی گئی۔ اور دوسری اسکی جگہ قائم ہو گئی ہے۔ مگر ان دونوں صورتوں میں سے کوئی صورت نہ ہو تو انکو دو کہنا درست نہ ہوگا۔ اور جو چیزیں باہم متضاد 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 تضاد انکے امتیاز کے واسطے کافی ہے انکے امتیاز کے لئے۔ اسکی 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 ماہیت میں مشرک ہو۔ اور خدا کا شریک اس سے اعلیٰ سے 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 نبی کا شریک رکھتے ہیں حقیقت میں خدا وہی ہے جسکو آپ خدا بنا تے ہیں وہ خدا نہیں۔ کیونکہ خدا کی تعریف اسے 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 بالا تر 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 مافیہ کا خالق اور ہو۔
 اور زمین و مافیہا کا خالق جدا ہو۔ یا جمادات ایک 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 کسی ایک ہوں۔ اسکا جواب یہ ہے کہ اگر کائنات عالم الگ الگ
 خالقوں کی مخلوق ہو تو دو بات سے خالی نہ ہو گا۔ یا بعض جوہر اور بعض
 اعراض ایک خالق کے مخلوق ہونگے۔ اور بعض دوسرے کے پیدا کردہ ہونگے
 یا تمام جوہر کا خالق الگ ہو گا۔ اور جملہ اعراض کا پیدا کرنے والا الگ۔
 یہ دونوں خیالی باطل ہیں۔ پہلا تو اسلئے کہ ہم بوجھتے ہیں کہ خالق آسمان
 کو زمین پیدا کرنے کی بھی قدرت ہے یا نہ۔ اگر قدرت ہے۔ اور اوپر 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 مقتدر یعنی زمین کے پیدا کرنے میں بھی
 ایک دوسرے سے ممتاز نہ ہونگے۔ اب زمین ان دو خالقوں کے درمیان
 درمیان ہو گی 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 کر لے کی قدرت نہیں تو یہ بھی محال ہے۔ کیونکہ جملہ جواہر 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۔ خاص کر 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 کی کسی ایک شے کے ایجاد پر قادر ہے تو زمین پر اسکی قدرت کیوں نہ ہوگی جو جوہر درجہ میں آسمان کے مشابہ اور اسکی مثل ہے۔ دوسرا احتمال دینے والا ہے جو اہر الگ ہو اور خالق اعراض جدا ہو اسلئے باطل ہے کہ جوہر اور عرض یہ دو چیزیں ایک دوسری کی طرف کسی نہ کسی بات میں محتاج ہوں 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 تباہ یا ایجاد کر سکیگا جب خالق اعراض اسکے ساتھ عرض کے پیدا کرنے میں متفق ہو۔ اور خالق اعراض کسی خاص عرض کو تباہ یا ایجاد کر سکیگا جب جوہر کا خالق اسکے ساتھ جوہر کے ایجاد میں متفق ہو لیکن انیسے 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 معدوم ہو جائے گی۔ کیونکہ جب ایک خالق کے ایجاد پر دوسرے خالق کو جبراً

اسکے ساتھ متفق ہونا پڑتا ہے تو دوسرے خالق کا فعل اضطرابی ہوگا
 نہ اختیاری۔ حالانکہ قدرت میں اختیار پیشہ شرف 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 کے 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 کر دوسرے ہو جائے تو پہلے اسکو آگ میں جلا دینا
 خیر تھا مگر اب اسی شخص کو آگ میں جلا دینا شر ہے۔ دیکھئے احواق صرف
 ایک ہی مفہوم ہے مگر مختلف حالات سے کہیں شر ہو جاتا ہے کہ 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 احواق پر قدرت
 ہوگی۔ کیونکہ اسلام لانے سے بدن میں فرق آیا ہے نہ آگ میں۔ اور نہ ہی
 کوئی اور امر ہے جو اسکی قدرت میں خالق انداز ہو۔ پس ثابت ہوا کہ شر
 اور خیر کا خالق ایک ہی ہے جو جملہ موجودات جہاں اور اعراف وغیرہ 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 سا ہیں۔

قدرت

نظام عالم کا پیدا کرنے والا (خدا تعالیٰ) اپنے اندر قدرت کی صفت رکھتا ہے جبکہ 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 ہیں چلنا۔ باران سے زمین کا یکایک سیراب ہو جانا۔ بادلوں کا گرنا۔ بجلی کی چمک۔ پودا کا چلنا۔ سطح زمین پر طرح طرح کی انگوٹیاں اور درختوں کا اگنا۔ دریاؤں اور سمندر کے حیرت انگیز عجائبات۔ باغیوں عجیب قسم کے میوے جات۔ رنگ رنگ کے پھول۔ طرح طرح کی نہریں۔ مختلف قسم کے پرندے۔ ورنڈے۔ 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 جانتے ہیں اپنے جسم کی بناوٹ اور ترتیب کو دیکھیں تو ہزار 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 ہے بالکل بدریہا 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 اقتضا کرے۔ اور دوسرے یہ کہ اسکی ذات کے بغیر کسی اور وصف کو بھی اس چیز میں ہو۔ پہلی صورت تو بالکل سہی

کیونکہ اگر خدا تعالیٰ کا ذاتی تقاضا ایجاد کا ہو تو نظام عالم قدیم ہونا چاہیو 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۔ قہم 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 ہوئے تو اسکی مقدورات بھی غیر متناہی ہونگی۔ ممکنات کا عدم نہایت کے یہ معنی نہیں کہ بہت سی ایسی چیزیں خارج ہیں جو 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 اسکی آگے اور پیدا کر سکے۔ اسکی قدرت کا انقیاس جہاں تک خیال کرتے ہیں وہاں تک نہیں ہو سکتا۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ اسکی قدرت عام کیوں ہے اور اسکو غیر متناہی
 اشیا 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
 جدا 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 محال 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 کوئی چیز ہمیں ایسی نظر نہیں
 آتی جو قدرت اور ممکنات کا ماہر الارتنباط 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 اشیا 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 موجد ہیں کیوں قادر نہ ہوگا پس ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی
 قدرت محدود نہیں ہے بلکہ بارہ ائمہ و صحیحہ ہے۔ اس تقریر سے زمین فروع
 مستنبط ہوتی ہیں جنکا ہم علیحدہ علیحدہ ذکر کریں گے۔

خدا اپنے علم کے فطانت کرنے پر بھی قادر ہے یا نہیں۔

پہلی فرسح | اس میں علماء کا اختلاف ہے۔ لیکن اگر الفاظ کی بچیدگی
 کو حل کیا جائے اور کہ سبقتداری اصول سے کام لیا جائے تو یہ اختلاف
 فوراً رفع ہو سکتا ہے۔ اور بالی اپنی اور دودہ الگ الگ ہو سکتا
 ہے قاعدہ ہے کہ ہر ممکن خدا کی قدرت ہے اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ جو محال
 ہے ہر اسکی قدرت نہیں۔ اور دیکھنا یہ ہے کہ جو چیز خدا کے علم میں نہیں وہ

ممکن ہے یا محال جب ایک بات طے ہو جائے گی تو اڑھایت 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 اور محال کے معنی دریافت کیے جائیں ورنہ ممکن ہے کہ ایک وقت میں امر متنازعہ نہ فیہ کو خدا کی مقتدر 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 واسطے کہ ہو سکتا تھا کہ خدا تعالیٰ نے ازل ہی سے 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 بھی 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 پرگزرنہ 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 وہ صرف امکان کائنات عالم پر صادق آتی ہے۔

اور محال اس واسطے کہہ سکتے ہیں کہ ہو سکتا تھا کہ خدا تعالیٰ نے ازل میں نہ موجود نہ 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 سکتی ہے اور یہ محال ہے۔

حاصل یہ کہ نظام عالم پر واجب ممکن اور محال یہ تین امور ہیں۔
 آئیے میں گناہ کا صوابی آگے لکھتا ہوں اور غیبی امور سے پہلے نظام عالم کو
 پہلے تو اپنی ذات کے اعتبار سے اور پھر محال سے پہلے تو اس کے اعتبار سے

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

زمن کو خدا تعالیٰ کے علم میں ہے کہ شبہ کی صحیح کو زید پر جائز
اس شبہ کی صحیح کو اسکا نہ مرنے بلکہ جیتنا رہنا خدا کی قدرت میں ہے یا
اسکا جو آپ سے کہ زید کا اسوقت جیتنا رہنا ممکن بھی ہے اور بحال
اگر خدا تعالیٰ کے ارادہ اور علم میں زید کا اس خاص وقت میں مرنے کا
تو یہ شبہ اسکا جیتنا رہنا ممکن تھا۔ مگر چونکہ اسکا مرنے کا مقدر ہو چکا ہے اور
اسکا جیتنا رہنا بحال ہو سکتا ہے صرف یہ ہے کہ اسکا جیتنا رہنا ممکن یا
ہے اور بحال یا نہیں ہے۔

جب ہم کہتے ہیں حقیقہ زید فی ہذا الوقت ممکن تو ہماری یہ
بولی ہے کہ کیا ہی اور سفیدی کا ایک وقت میں ایک جگہ جمع ہونا بیشک
محال ہے۔ مگر اسوقت میں زید کا جیتنا رہنا بحال 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
نہی کا اسوقت میں مرنے کا مقدر ہو چکا ہے جس کے خلاف نہیں ہو سکتا۔
ان دو باتوں سے کوئی بھی افکار نہیں کر سکتا (۱) خدا کی قدر
میں کوئی ضعف واقع نہیں ہوا۔ (۲) زید کی زندگی اس خاص وقت
مکن بالذات ہے۔ اب پھر کیا وجہ ہے کہ زید کی زندگی کو خدا کی مقدر
ذاتیہ کیا جائے۔

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

یہی حال ہو گئی ہے جیسے اجتناع التفتیضین۔ اور تفرع التفتیضین حال
 ہے تو ایک منٹ کے لئے بھی کوئی اس لخبابت کو تسلیم نہیں کریگا۔
 اسمیں کوئی شک نہیں کہ خدا کو اپنے علم کے خلافت سے پہلے پوری قدرت
 ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ قدرت کے لفظ کا اطلاق بھی اس قدر مستطاب
 ست ہے یا نہیں۔ قدرت کے لفظ کا اطلاق بالکل درست اور مجاہد
 لے مطابق ہے۔ مجاورہ میں یہ کہا جاتا ہے۔

زید چاہے تو کرے گا کہ اسے دیکھ لے۔ اور اسے تو سدا کون رہے گا۔ اور
 ہر ایک کو سدا کون رہے گا۔ اور اسے تو سدا کون رہے گا۔ اور
 سدا کون رہے گا۔ اور اسے تو سدا کون رہے گا۔ اور
 ہے۔ ہیں تو ہر جہاں کہ چاہے علم کے لفظ کا اطلاق
 ہے اور قدرت کے لفظ کا اطلاق بالکل درست اور مجاہد

دوسری فرس

جبکہ عین کی قدرت غیر محدود و نامتناہی ہے تو کیا نام
 بیان۔ بولنا کہ اسے کہنا ہے کہ ہر جہاں کہ چاہے علم کے لفظ کا اطلاق
 سنا توں اور جہاں توں کے اطلاق خدا تعالیٰ کے مقتدر دست میں داخل
 میں یا نہ۔ اگر کہو کہ اسے چیراں پر ہذا کہ قدرت نہیں تو تمہارا یہ قانہ
 ٹیٹ چاہیے گا کہ خدا کو سدا کون رہے گا۔ اور اسے تو سدا کون رہے گا۔ اور
 قدر ہوں تو ایک چیز پر قدرت حاصل کہ اسے سدا کون رہے گا۔ اور
 تیونکہ اسے اسے اور جہاں کہ چاہے علم کے لفظ کا اطلاق
 اسے اسے نہیں کہنا۔ اور اسے تو سدا کون رہے گا۔ اور
 حکام میں اسے اسے اسے اسے اسے اسے اسے اسے اسے اسے اسے
 غیر و جب بندوں کی قدرت میں نہیں تو پھر اسے اسے اسے اسے اسے
 زحمت کھونڈو کہ تو سدا کون رہے گا۔ اور اسے تو سدا کون رہے گا۔ اور

ہر ایک کو سدا کون رہے گا۔ اور اسے تو سدا کون رہے گا۔ اور

اور جس نے لوگوں کے اہل میں ایک حیرت انگیز انقلاب پیدا کر رکھا ہے اس کا جواب ملا خدا ہے۔

اس مسئلہ میں لوگوں کے کئی ایک فرقے جگھے ہیں۔ ایک فرقہ جبریت جو بندوں کی اپنے افعال پر قدرت کا انکار کرتا ہے۔ اسپر یہ اعتراض بلائی آتا ہے کہ اگر اس طرح ہے تو اللہ کے وقت ماتہ کا اپنا اور اپنے اختیار سے ماتہ کو حرکت دینا ان دونوں حرکتوں میں کوئی فرق نہ ہوتا۔ حالانکہ جو قوت سے جو قوت شخص بھی جائز ہے کہ اگرچہ بظاہر انکی صورت ایک ہی ہے مگر حقیقت میں ان میں زمین و آسمان کا فرق ہے وہ تہری اور جبری حرکت ہے اور یہ اختیاری ہے۔

نیز اگر بندوں کو اپنے افعال میں مطلق اختیار نہ ہوتا بلکہ انکی مثال ایسی کیسی ہوتی جسکو اپنی حرکت اور حرکتوں میں کوئی اختیار نہیں ہوتا بلکہ غیر کے قبضہ قدرت میں اسکی ایک کات و سکناات ہوتی 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 فرشتے۔ جن اور شیاطین وغیرہ اپنے اپنے کاموں میں خود مختار ہیں۔ انکے کاموں میں خدا کو مطلق دخل نہیں۔ ذمی مسئول پر کوئی حصر نہیں۔ بلکہ گدھے کے گوشے وغیرہ سب حیوانات کو اپنے اپنے کاموں میں کئی اختیار ہے۔

انکا دعویٰ دو چہ سے مراد ہے۔ ایک یہ کہ سلف صالحین ہمہ افعال 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۔ بدین علم اللہ کوئی چیز نہیں ہو سکتی۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ انسانوں اور دیگر حیوانوں سے ہر چیز پیدا ہوتی ہے۔

سکنت وقوع میں آتی ہیں۔ مگر ان سے انکی پیدا کردہ حرکات و سکنت
 تھا و دریافت کی جائے تو بجز سکوت کے اور کوئی جواب نہ ملیگا۔ بچہ
 ان کی چھاتیوں کی طرف دودھ پینے کے لئے دوڑتا ہے مگر اسکو اپنی اس
 زکنت 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 کر ادیتی ہے کہ یہ ستان
 میں ان میں دودھ ہے اگر تو پئے گا تو تجھ میں طاقت آجائگی۔ بھوک
 ہاتی رہی۔ عنکبوت اپنا جالا ایسا تانتا ہے کہ بڑے بڑے مہندس جبران
 ہ جاتے ہیں۔ جو شکلیں وہ اختراع کرتا ہے انکو خواب میں بھی نہیں سمجھتے
 نجد کی مکہ، شہد کی جہاں میں ایسے خانے بنائی تھے کہ بڑے بڑے جلیل القدر
 مہندسوں کی ہوش اڑ جاتی ہے۔ بتاؤ کہ عنکبوت اور اس ناچیز مکہ کو
 حیرت انگیز صنعتیں کس کار بگرنے بنائی ہیں۔ العزس دنیا میں نہر کا ایسی
 الیں 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 الارامسکوں میں حق
 و پیمان جاتے ہیں اس مسئلہ میں بھی اُنھوں نے کمال کر دیا ہے۔ نہ تو وہ
 مبرہ کی طرح حیوانات کو بالکل قدرت سے محروم کر دیتے ہیں اور نہ ہی معتزل
 مانند انکے ہاتھ میں کلی اختیارات دے دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ
 خالق عباد میں دونوں قدرتوں کو دخل ہے۔ خدا تعالیٰ کی قدرت بھی
 مگر تھی ہے اور بندے بھی اپنے اختیار سے کھاتے پیتے چلتے پھرتے۔
 دئے جاتے ہیں۔ اگر یہ بات درست ہو تو جو اعتراضات جبر یہ یا معتزل
 ہوئے تھے وہ سارے کے سارے، بخوبی رفع ہو سکتے ہیں۔ مگر صرف

ایک بات دل میں ضرور گھسکتی ہے وہ یہ کہ ایک فعل پر دو قدرتوں کا وجود 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 وجہ از قیاس بات کا بھی الزام اہل السنۃ والجماعۃ پر لازم نہ آتا۔ اور ان اعتراضوں کا بھی قلع و قمع ہو جاتا جو میری بار میرے لئے پروردگار سے ہیں۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ انکو صورتاً ہی نہیں سمجھا اس امر پر مجبور کیا ہے۔ رعشہ واسے شخص کا ہاتھ بغیر اس کے اختیار کے کا ہٹنا ہے اور تمہارے

آومی بھی کبھی اپنے ہاتھ کو ہلاتا ہے۔ اب ظاہر ہے 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 اس کے 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 اس کے اختیار کا ناپاڑا ہے تو دیگر افعال میں قدرت و اختیار کا کیونکر انکار ہو سکتا ہے۔ یہ قاعدہ ہے کہ ہر ایک شخص کے ساتھ خدا کی قدرت کا تعلق ہے

اور یہ بھی یقینی بات ہے کہ جو چیز حادثہ ہے وہ ممکن ہے اور چونکہ بندوں کے افعال بھی حادثہ ہیں لہذا ان دونوں قاعدوں کے مطابق خدا کی قدرت ان کے ساتھ بھی متعلق ہوتی ہے۔ نیز یہ تو سب ایک شخص جانتا ہے کہ رعشہ کے اٹھنے کی بے اختیاری حرکت خدا کی مخلوق ہے اور اس میں آدمی کی قوت کو کوئی دخل نہیں۔ اور تمہارے ساتھ آدمی کے ہاتھ کی حرکت بھی رعشہ ہے۔

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۔

بیز فتن کرو زید اپنے ماتھے کو بلانا تھا جتنا 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 صمدین اور دوسری صورت میں ارتفاع صمدین لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ اس وقت زید کا ماتھے ساکن رہے گا کیونکہ خدا کی قدرت خدا سے کی قدرت سے کہی جتنی قوی ہے تو اسکا جو اثر ہوگا خدا کی قدرت جتنی قوی ہے مگر اسکے قوی ہونے کے باعث نہیں کہ بندے کی قدرت محدود ہے یہ ایک خاص حد سے آگے نہیں بڑھ سکتی۔ اور خدا کی قدرت نامحدود ہے مگر ایک خاص فعل پر ان میں سے ایک کی قدرت 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 اور ہیں جنہوں نے اہل السنۃ والجماعہ کو ایک فعل پر دونوں قدرتوں کے اکٹھا ماننے پر مجبور کیا ہے۔ ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ دونوں قدرتوں سے اجتماع کو کسی قدر وضاحت سے بیان کیا جائے۔ کیونکہ ابھی تک یہ بیان نہیں کیا کہ دونوں قدرتیں ایک ہی شان میں ہیں یا نہیں۔ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ دونوں جو وہ ملکر کرتی ہیں اور ان کے اثرات ایک ہی ہیں تو یہ ایک ہی قدرت ہے۔ سخن صرف اس لئے ہے کہ یہ ثابت ہو جائے کہ یہ دونوں قدرتوں کے جمع ہونے کو ضروری نہیں سمجھنا۔ اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ یہ دونوں چارے ہیں۔ خدا تعالیٰ سے آگے ہیں اسکی پہلی کیفیت سے اسکی

Marfat.com

قوت پیدا کر دی ہے۔ اس قوت کو محنت کا سولہ کی طرف پھیرنے میں اختیار و 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 اللہ خدا چاہتا ہے تو اس کام کو پیدا کر دیتا ہے۔ بعض اوقات انسان بہتری کی کوشش ایک کام کرنے پر خرچ کرتا ہے مگر آخرتا 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 آپ کو معلوم ہو گئی تو اب مثلاً زید اپنا ماتھ ہلانے کا ارادہ کرتا ہے تو اپنی قوت کو حرکت کی طرف پھیرنے میں تو وہ خود مختار ہے مگر ماتھ کا ہلنا خدا کے اختیار میں ہے۔ جب وہ ماتھ 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 قائل 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 کام 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 سوال نے سمجھے ہیں بالکل غلط ہیں۔ کیونکہ مثلاً مائے پانی سے پیدا ہونے والے انسان میں اسکے ادا کرنے کی قدرت پانی جالی سے ہے۔ مگر اسی

کا وجود نہیں ہوا۔ تو اگر قدرت کے فعل 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۔ اگر پایا جاتا ہے کہ قدرت کے فعل کے کچھ اور معنی ہیں جنکی اصلیت سائل کو معلوم نہیں ہوتی۔

اگر کوئی یہ کہے کہ نماز اور کرنے سے پہلے جو انسان میں قدرت ہے اسکو نماز کے ساتھ جو تعلق ہے اسکی یہ معنی ہیں کہ نماز جب ادا کی جائے گی اسی قدرت کے ذریعہ ادا کی جائے گی تو اسکا جو سبب یہ ہے کہ اسکو تعلق نہیں کہا جاتا۔ بلکہ ایک آنے والے تعلق کی تشویش کہنا مناسب ہے۔ اب تو یہ کہنا چاہئے کہ نشان 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 تمہارا سے نزدیک آدمی میں ہر ایک مناسب کام کی قدرت جو ہے اور اسکو افعال کے ساتھ تعلق بھی حاصل ہے مگر صرف قدرت ہی سے افعال موجود نہیں ہوتے۔ ہمارے نزدیک 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 لیا 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 باہر ہے۔ تو اسکا جو سبب یہ ہے کہ عدم قدرت انکا اگر یہ سبب ہے جیسے رعشہ اسے کے افعال کو ہونا اسکے اختیار میں نہیں دیکھتے۔ قدرت آدمی کا اپنے ماتھے کو بلانا بھی اضروری ہے۔ تو یہ ہمت کا خلافت کرنا ہے۔ کیونکہ معمولی سے

سہولتی شخص بھی ہوا تھا ہے کہ اول الذکر میں آدمی کی قدرت کو کوئی دخل نہیں ہے اور ہرگز الذکر کو انسان اپنے اختیار سے کرتا ہے۔ اور اگر یہ سمجھتے ہیں کہ چونکہ قدرت انسانی انسانی کی عیب نہیں لہذا یہ عجز کے مشابہ ہے تو اس کے ساتھ ہم بھی متعلق ہیں۔ مگر اس سے قدرت کی نفی لازم نہیں آتی۔

یہ سب کچھ سمجھنا ہو چکا ہے کہ خدا کی قدرت وسیع اور غیر محدود ہے۔ اس لیے کہ کوئی چیز اس کی نظر آتی جسکو اس کی قدرت شامل نہ ہو۔

یہ قدرتیں بہتر ہوتی ہیں جو جن میں ممکنات سے پیدا ہوتی ہیں۔ خدا کی قدرت کو انہیں کہتے ہیں جو دنیا پر پیدا ہوئی ہیں اور وہی قدرت ہے تو انہیں کہتے ہیں جو دنیا پر پیدا ہوئے ہیں۔ اور پانی میں اٹھنا ہے تو اس کی حرکت سے پانی میں بھی حرکت پیدا ہو جاتی ہے۔ سو اگر انگشتری اور پانی کی حرکت میں خدا کی قدرت کا اثر کرتی تو وہی ایسا ہی ہوتا کہ اٹھنے کو ہلانے سے انگشتری میں حرکت نہ آتی اور پانی میں اٹھنا ہوتا ہے پانی میں حرکت نہ پیدا ہوتی۔ مگر اگر انہیں پانی میں اٹھنا ہے تو پانی اٹھنے کا ہلانا اور پانی میں اٹھنا مارنا انگشتری اور پانی کی حرکت کا سبب ہے۔

اس کے جواب یہ ہے کہ جس چیز کو پہلے چاہئے نہ لیا جائے اس کے رو کرنے یا قبول کرنے کی شخص کو حق و عمل ہے۔ ہر ایک کو اختیار ہے۔ اور اگر کسی نے مقبول نہیں کیا تو اس کے سبب پہلے اس کو بھی طرح وزن کر لیا جائے۔ کسی سے پیدا ہونے کے لیے چاہئے ہوتا ہے کہ اس کے جسم کو اس کے جسم کے بیٹے سے نکلے جیسے پانی کے پھولے اور درختوں سے پھولے نکلتے ہیں۔ لیکن اس کے پیدا ہونے کے لیے اس کے جسم کو اس کے جسم کے بیٹے سے نکلے جیسے پانی کے پھولے کے لیے پانی کی حرکت اور پانی کی حرکت اٹھنے کی حرکت کے سبب ہوتی ہے۔

اس لیے کہ اگر خدا کی قدرت سے انگشتری اور پانی میں حرکت نہ پیدا ہوتی ہے تو اس کے پھولے ہونا اور انگشتری اور پانی میں حرکت نہ پیدا ہوتی ہے۔

یہ ایسا ہی لغو اور فضول ہے جیسے کہ ہم نے پہلے کہا ہے کہ علم اور حیات
 اور حیاتِ علم سے متعلق ہے۔ اور علم کا وجود ہے اور حیات کا وجود ہے۔
 کو دخل ہوتا تو کہیں ایسا ہی ہوتا کہ حیات کا وجود ہے اور علم کا وجود ہے۔
 علم کا وجود ہوتا۔ یا علم موجود ہوتا مگر حیات کی عدم موجودگی سے
 کہ نہ علم اور وہ کامنوں نہ حیاتِ علم سے متعلق ہے۔ مگر اور وہ سکھنے کے لیے
 شرط ہے اور علم کے لیے حیات کا وجود ضروری ہے۔ اور علم کے لیے حیات
 شرط کے مشروط ہو جو نہیں ہوتا۔ اور شرط اور شرطیہ چیزوں کے ساتھ
 ہوتا ہے۔ جس کے یہ معنی ہیں کہ یہ دونوں ایک دوسرے سے جدا ہو
 ہو سکتے۔ مگر ان میں سے ہر ایک کا وجود بغیر خدا تعالیٰ کے ناممکن ہے۔
 اسی طرح جسم کے دوسرے کو لازم ہے۔ اور عقلی جسم کے لیے حیات
 خالی ہونا شرط ہے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک جسم کے لیے حیات خالی ہو۔
 مکان میں بھی ہو۔ تو جب اٹھ گیا تو پائی میں حرکت نہ کر سکتا۔
 و چھوڑ کر اسکے متصل کسی دوسرے مکان میں منتقل ہو گا۔ اور جب اسکے
 ویجائے گی تو اسکو بھی چھوڑ کر تیسرے میں انتقال کر سکے گا۔ ویکرم جہاں
 کے اجزاء میں اٹھ پڑنے سے جو کڑی سے جو کڑی وہ پائی کی حرکت کی
 مٹے جائینگے۔ ورنہ فلاں لازم آئیگی اور وہ محال ہے۔ ہاتھ کو ہلانے کا
 کو مستلزم ہے ایسا مستلزم ہے کہ اگر فلاں کو ہلانے کا مستلزم ہے
 سبب ہے اور یہ اسکا سبب ہے۔

جو چیزیں باہم لازم و ملزوم ہیں وہ بالذات متعلق ہوتی ہیں۔
 یہ بات نہیں ہوتی۔ مثلاً اگر فلاں کو ہلانے کا مستلزم ہے تو
 ہے کہ یہ نہ ضروری ہے کہ فلاں کو ہلانے کا مستلزم ہے۔
 اور نہ شرط و مشروط کی تمنوں۔ ان دونوں کو ملانے کے لیے
 جن دو چیزوں میں سے فلاں کو ہلانے کا مستلزم ہے اور فلاں کو

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 اگر ہاتھ لگا جائے تو ہاتھ کا سرد ہو جانا ہمارے نزدیک ممکن ہے کہ روٹی کو آگ میں ڈال دیا جائے اور آگ اس میں تاثر نہ کرے۔ اور برف ہاتھ میں رکھی جائے مگر ہاتھ 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 انکسار نہیں ہوتا۔ اس جگہ ایک اعتراض پیدا ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ ہماری یہ غرض نہیں کہ حرکت کے پیٹ سے دوسری حرکت پیدا ہو جاتی ہے اور برف میں سے سردی نکل کر ہاتھ 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 ہاتھ لگانے کے بعد ہاتھ میں سردی محسوس ہونے لگتی ہے۔ تو ہاتھ کی حرکت اور برف کو ہم خالق کہتے ہیں۔ اور دوسری حرکت کو اور ہاتھ پر جو سردی محسوس ہوتی ہے اسکو غریق کہتے ہیں۔

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

جو چیزیں موجود ہیں اور جو معدوم ہیں مگر انکا وجود ممکن ہے ان سب کو علم کہا جاتا ہے۔ لیکن اسکی یہ سبب کہ دنیا میں جس قدر چیزیں موجود ہیں بعض حادثات اور بعض قدیم ہیں۔ خدا اور اسکی نعمتیں قدیم ہیں اور دوسری سب چیزیں حادث ہیں۔ حادثات چیزوں کو جب ہم اس حیرت انگیز ترتیب اور انتظام پر دیکھتے ہیں تو ہمیں پتہ چلتا ہے کہ انکی 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 کر سکتا تو وہ ایسا ہی بیوقوف ہے جیسا وہ شخص بیوقوف ہے جو کسی مصور کی مصونیت تصور کر کے دیکھ کر لوگوں سے پوچھے کہ اسکے بنانے والے کو اس کا علم تھا یا نہیں۔ تو حسب خدا حادث کو جانتا ہے تو بالضرور اپنی ذات اور صفات کا بھی اسکے علم ہوگا۔ کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ غیر کا علم تب حاصل ہو سکتا ہے جب اپنے 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 حکمتوں تو درکنار صرف ایک ہی چیز ہیں غفور و کریم۔ انہیں اس قدر معلومات کا خزانہ ملیگا جنکا شمار نہیں ہو سکتا۔ اور خدا جانتا ہے تو ایک ایک چیز کے اندر بقدر عجائبات میں سب کو تفصیلی طور پر جانتا ہے۔

دو۔ ایک عدد ہے جسکا دو پتہ چار ہیں اور چار کا دو چھ آٹھ اور آٹھ کا دو چھد سواہ۔ اسی طریق سے تمام ایسی شے ہر دو چھ تک جتنی چاہے۔ اور جو چاہے اور آٹھ کے دو چھد ختم ہونے نہیں نہ آئیں گے۔ خدا جانتا ہے ان سب دو چھدگی کے مراتب کو جانتا ہے۔ دیگر عددوں کو بھی اسی پریشاں کرے۔ اس میں ثابت ہوا کہ خدا کی معلومات غیر متناہی تھیں۔

حیونہ خدا زندہ ہے۔ اور یہ ایسا دخول ہے جسکا کوئی شخص سمجھا سکا نہیں کر سکتا۔ جو خدا کو عالم و قیام جانتا ہے وہ اسکو ضرور زندہ مگر تسبیح یگا۔ کیونکہ زندہ ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ اپنے آپ کو دیکھتا ہے اور اپنے آپ کو جانتا ہے۔ چونکہ یہ بات بالکل روز روشن کی ہے اور اسکی ہر قسم سے منکر ہونے سے ہمراہ اول دینا نہیں چاہیے۔

ارادہ اللہ تعالیٰ جو کام کرتا ہے وہ ہرگز ناکام نہیں رہتا۔ اور اسکی ہر بات کو اللہ تعالیٰ

طور پر اس سے کام ہو جائے ہیں۔ اسکی دلیل یہ ہے کہ فرض کرو خدا نے منتقلی
 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 غم 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 مطابقت و خلل اس امر میں نہیں۔ کیونکہ خدا اور اسکی قدرت کو تمام چیزوں
 کا پیدا ہونا نسبت ہے۔ جیسے اس وقت میں زید کے پیدا کرنے کی قدرت
 سے ویسے عمر و غیرہ کے پیدا کرنے کی بھی اسکو قدرت ہے۔

علم میں بھی ایسی 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 خلل
 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 بجائے ممکنات
 میں سے ہر ایک میں سے جو ہو سکتی قابلیت ہے۔ سو جب خدا اور قدرت اور علم
 ان میں سے کوئی مرتبہ نہ ہو سکتا تو ثابت ہوا کہ اس بات کا مرتبہ خدا کا ارادہ ہے۔
 جب خدا کا ارادہ ایک کام کو ایک وقت میں کرنے کا ہوتا ہے تو اس کام کی
 تینوں کے ساتھ علم بھی قدرت و خلق ہو جاتا ہے۔

کسی چیز کے ایک خاص وقت میں پیدا کرنے کی علت ارادہ ہوتا ہے
 اور علم اسکی ساتھ اس کا علم کتنا ہے۔

اس جگہ ایک سوال داروہو سکتا ہے وہ یہ کہ ارادہ بھی قدرت کی طرح قدیم ہے اور اسکو بھی ہر ایک ممکنہ سا خلق خدا کا علائقہ سے نوپھر پیدا کئے خاص وقت میں پیدا ہو سکتا ہے۔ اسکا کوئی اثر نہیں اور نہ ہی ہوگا اور اسکے لئے اور ہوگا۔ وہ علم ہیگیا کے سلسلے میں ہے جو کمال ہے۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ اگر خداوند کے خاص ارادے سے پیدا ہو گیا ہے تو اللہ خدا کبھی نہیں کہا جاسکتا۔ ایک تو اسوقت جو ہے کہ اسکو سب ممکنہ وقت سے مساوات کی نسبت ہے۔ دراصل یہ تو قدیم ہے اور اسکو کریم زید کی صفت وانو زید بھی قدیم ہونا لازم آئے گا۔ اور قدیم سے ہی اسکو پیدا ہو سکتی ہے کیونکہ اسکو بھی سب کے ساتھ ایک ہی نسبت ہے۔ اسوقت میں اللہ نہیں بن سکتا۔ یونکہ یہ بھی قدیم ہے اور وقتوں اور دیگر اشیا کے ساتھ ایک ہی نسبت لکتاب ہے۔

جس وقت زید پیدا ہوا ہے۔ اسکی ہرگز کبھی پیدا ہو سکے کے ساتھ خدا کا یہ متعلق ہو سکتا تھا یا نہیں۔ دو قسم کی متعلق ہو سکتے ہیں۔ اور جب یہ متعلق ہو سکتا تھا تو پھر اسکی کیا وجہ ہے کہ اسوقت پیدا ہوا ہے اور اگر نہیں ہو سکتا ہے جس سے دنیا کو حیران کر لیتا ہے۔ اسکا جواب طلبہ خلق گویا کہ اس میں کئی فرسے ہیں۔ یہ سب سے بڑھتے ہیں کہ نظام عالم کو صرف خدا ہی بنا لیا ہے اسکے سوا قدرت علم اور ارادہ وغیرہ کو اسکی پہلی کس میں مطلق نہیں ہیں۔ اور ان صفات کی کوئی حقیقت ہے۔ یہ خدا سے یا نظام عالم جو اس کے لئے تشریحی جاتی ہیں وہ سب اس کے ساتھ ہیں اور اس کے ساتھ ہی اسکا وجود ہے۔

یہ نظام عالم بھی قدیم ہے۔ نظام عالم کو اس کے ساتھ ہی اسکا وجود ہے۔ اسکی علول کو اپنی علت کے ساتھ اور اسکی علول کو اس کے ساتھ اور اس کے ساتھ ہی اسکا وجود ہے۔ اس کی چیز کے ساتھ جبکہ سب یہ ہے نسبت ہوتی ہے۔

معزلہ کا قول ہے کہ نظام عالم حادث ہے اور اسکی علت خدا کا بار

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۔ فرق صرف اتنا ہے کہ یہ ارادہ کو خدا کے ساتھ قائم مانتے ہیں۔

اہل حق اہل السنۃ والجماعت 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 تفسیر بائبل 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 اس 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 نقیض موجود ہوتی۔ پھر اسکی کیا وجہ ہے کہ جس طرح ہم دیکھ رہے ہیں کائنات کا سلسلہ موجود ہے اس کے خلاف وقوع میں نہیں آیا۔

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

ایک اعتراض یہ ہے کہ ان کے 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 نسبتاً برابر ہے۔ پس ثابت ہوا کہ بغیر خدا کے کوئی اور طاقت ہے جو

آسمانوں کو خاص خاص اوضاع پر چلائی ہے۔

اور ایک اعتراض فلاسفہ پر یہ آتا ہے کہ ان کے نزدیک یہ مسئلہ امر ہے کہ نواں آسمان و گریب آسمانوں کو رات دن میں ایک دفعہ اپنے ساتھ چکر دیتا ہے اور یہ کہ وہ دو قطبیوں 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 پتہ چلتا 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۔

مغز پر روز بروز دست 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 لغوبات ہے جس پر بچے بھی ہنستے ہیں۔ اور ایک سوال پانچویں 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 ارادہ ہے تو اس میں بھی علت کلام ہے۔ اگر اسی طرح کیے بعد دیگرے ارادہ سے نکلتے گئے تو تسلسل لازم آجیگا اور وہ محال ہے۔ اور اگر وہ بدوں کسی علت کے خود بخود حادث ہوا ہے تو ممکن ہے کہ نظام عالم بھی بدوں ارادہ سے کے خود بخود حادث ہو۔

اور اسکو اپنے حدود میں ارادہ وغیرہ کی احتیاج نہ ہو۔ جو لوگ معتزلہ
 ہنچیاں ہیں انپر اگرچہ پہلا اعتراض جو معتزلہ پر وارد ہوتا تھا وار و نہیں
 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
 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 ہوئی ہیں
 ارادہ 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 ہوئی ہیں۔ کیونکہ ارادہ قدیم کو سب کے ساتھ ایک نسبت ہے
 یہ ارادہ کہ معنی نہ سمجھنے پر مبنی ہے۔ اگر ارادہ کا مفہوم سمجھیں 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 متکشف ہونا
 باعث کیوں ہے۔ یا قدرت کیوں قدرت ہے یا ارادہ کیوں ارادہ
 جیسے یہ کہنا لغو ہے۔ ویسے ارادہ کی تمیز کے بارے میں سوال کرنا فضول ہے
 ہر ایک گروہ کو جبور 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 جیسا کہ بعض مذاہب والوں نے کہا ہے کہ حادث ہونا

اس میں انہوں نے سخت غلطی کی ہے۔ حقیقت بات اگر ہے تو اہل حق کو معلوم
 آتی ہے کہ ارادہ قدیم ہے۔ اور باوجود قدیم ہونے کے کائنات عالم کا خاص
 امر و قوت میں موجود ہونے کا باعث ہے۔ اہل حق کی اس تقریر سے
 پہلے سارے اعتراضات ہی 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 نظام ہے۔ کیونکہ اگر خدا ہی نہیں تو خدا کی قدرت کے موجود نہیں
 ہو سکتی اور قدرت سے انکار ہی ہے جب کسی چیز کے پیدا کرنے کا خدا کا
 ارادہ ہو۔ پس ثابت ہے کہ ہر ایک چیز کے ساتھ ارادہ لگا ہوا ہے۔ حتیٰ کہ
 فی ہر منی کفر منکرہ وغیرہ بھی ارادہ سے ہی ہوتا ہے۔

مگر یہ کہیں کہیں ہرگز نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ ہر حال میں
 غیر وہ ہیں۔ خدا کے ارادے کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ ہر حال میں
 ہے۔ نظام ظہور پذیر ہوتا ہے۔ مگر یہ ظاہر ہے کہ ہر ایسا نیکیوں سے زیادہ
 ہے۔ پس معجز کو باقی چھوڑنا کہ جن امور سے خدا ناراض ہے اور ان کے
 ہونے سے عاجز ہے وہ ان امور سے زیادہ ہیں۔ چہرہ راضی ہے۔ یہ خدا کی
 رت پر سخت حملہ ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ اگر اچھے اور بھلے کاموں کو خدا کا ارادہ شامل ہونو
 ماننا پڑے گا کہ خدا تعالیٰ بڑے کاموں پر بھی راضی ہے اور بھلے لوگوں کو ان سے
 معافیوں کرتا ہے۔ اور بڑے کاموں کے ترک ہونے پر روزِ آخر کی دیکھنا
 ہیں دیتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم آگے اپنے موقف پر حسن و قبح کے
 ان کے ضمن میں ثابت کر دینگے کہ بڑے کاموں کا ارادہ اور چہرہ راضی ہے اور ان کے
 کتاب پر خدا مندی اور بات ہے۔

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

نقلی 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 لِحَدِّ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا (تو ایسے خدا کی 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 انکو 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 چوڑ 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 ہونا ہے۔ توجیب سمع اور بصر کے اصلی معنی اختیار کرنے میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی تو ان لفظوں سے علم کا ارادہ کرنا بہ گریز جائز نہ ہوگا۔ ہر جگہ پر ایک سوال وار 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 انزل میں نظام عالم موجود نہ تھا تو خدا کیسکے آواز کو سنتا اور کسکو دیکھتا تھا۔ جب آواز اور دکھائی دینے والی چیزیں انزل 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 انکو ماننا پڑتا ہے کہ خدا حوادث کو جانتا ہے۔ ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ جب انزل میں نظام عالم موجود نہ تھا تو خدا کس چیز کا عالم تھا۔ اسکو کیونکر معلوم تھا

کسی وقت نظام عالم میری قدرت سے عالم وجود میں آئیگا۔ اگر تو نے اس سے
 جواب دیں کہ ازل میں علم کی سنت 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 اسے موجود ہے تو سمع اور بصر
 میں بھی یہ توہینہ ہو سکتی ہے پھر اسکا کیوں اسکا کیا جانتا ہے۔ اور فلاسفہ اس
 بات کو نہیں مانتے کہ خدا کو خدا و خدا کا اسطرح علم ہو کہ فلاں چیز زمانہ ماضی میں
 وجود ہو لی ہے اور فلاں مستقبل میں ہوگی۔ اور یہ چیز اسے موجود سمجھتا ہے اسکا علم
 زمانہ کی حیثیات سے پاک ہے۔ اور ہر ایک چیز کو بالائید زمانہ جانتا ہے
 رہم آگے چل کر ایسے زبردستہ و مائل مستہ خدا کا خدا و خدا کا عالم ہونا ناممکن
 فلاسفہ کو بجز تسلیم کے اور کوئی راستہ سمجھنے کا نظر نہ آئیگا۔ اور جب خدا کا
 وارث کا عالم ہونا ثابت ہو جائیگا اور ثابتا بھی اسطرح ہوگا کہ اسکا علم
 ہے اور خدا کے ساتھ بھی متعلق ہے تو سمع اور بصر کو ہی پر فیاس کر لینا
 ہے۔

عقلی دلیل خدا کے سمع اور بصر ہونے پر یہ ہے کہ یہ مسلمہ امر ہے کہ خالق مخلوق
 سے تمام امور کے لحاظ سے کامل بلکہ اکمل ہونا چاہیے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ
 دیکھنے والا اندھے سے اور سننے والا بے سم سے کامل ہوتا ہے۔ تو جب مخلوق
 کے لئے یہ دونوں صفیں موجود اور ثابت ہیں تو خالق کے لئے دنیا وجود
 کیوں محال ہوگا۔ اس بات 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
 بے سم سے اچھا ہوتا ہے۔ یہ بھی مشاہدہ پر ہوتا ہے۔ اگر علم انسان کے لئے
 مثال ہے تو سمع اور بصر بھی کچھ کم نہیں۔ ایک شخص بغیر دیکھنے ایک چیز کو جانتا ہے
 مگر جب اس کو اپنی آنکھ سے مشاہدہ کر لیتا ہے تو بہت شے اس کے علم میں اصافہ 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 مجال ہونا لغو اور فضول ہے۔

اس جگہ ایک سوال وار ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ اگر خدا آنکھوں سے دیکھتا اور کانوں سے سنتا ہے تو ناک سے سونگھتا اور ہاتھ سے ٹوٹتا اور زبان سے چکھتا بھی ہوگا۔ کیونکہ جیسا دیکھتا اور سنتا مخلوق کے لئے باعث کمال ہے سو سونگھنا ٹوٹنا اور چکھنا بھی کم نہیں۔ جو شخص خوشبو کو بذریعہ تعریف جانتا ہے اس سے وہ شخص بہت بڑا ہوا ہوگا جسکو سونگھنے کے ذریعہ اس کا علم حاصل ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بیشک خدا کو سبب قسم کے علوم حاصل ہیں وہ دیکھتا بھی ہے سنتا بھی ہے اور سونگھتا بھی ہے ٹوٹتا بھی ہے اور چکھتا بھی ہے مگر ہم میں اور اس میں فرق صرف اتنا ہے کہ ہمارے اور ان کے لئے خاص اسباب مقرر کئے گئے ہیں جنکے بغیر ہم کسی چیز کو سونگھ نہیں کر سکتے۔ مثلاً آنکھوں کے بغیر ہم کسی شے کو نہیں دیکھ سکتے۔ اور کانوں کے بغیر ہم نہیں سکتے۔ ایسی طرح زبان کے بغیر کسی چیز کا میٹھا یا کڑوا ہونا معلوم نہیں کر سکتے اور ہاتھوں کے بغیر ٹوٹل نہیں سکتے۔ ناک کے بغیر خوشبو یا دلو کا امتیاز نہیں کر سکتے۔ نیز 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 ہونے ناک کے سونگھنا اور بغیر ہاتھوں کے ٹوٹنا ہے۔ اور بغیر زبان کے چکھنا ہے۔ ہمارے روزمرہ مشاہدے میں چونکہ بغیر اسباب کے یہ اور کائنات حاصل نہیں ہوتے اسلئے خدا کے لئے بغیر ان کے ان اور کائنات کا حاصل ہونا بعید معلوم ہوتا ہے۔ اگرچہ خدا میں یہ سب اور کائنات پائے جاتے ہیں مگر چونکہ شریعت میں علیم و ربیع 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 ہوگا۔ کیونکہ جس

تخصیص کو دار سبب سے اور محسوس نہ ہونا نفس ہونا ہے۔ اسی طرح ماورائے ہونا اور کو
 جملہ سے لذت کا اور اگر نہیں ہوتا اور اس کے لئے یہ سبب نفس ہے۔
 اور اگر کو جو یہ سبب کہ لذت اور تکلیف کا احساس علاوہ تادیت ہونے
 کوئی کمال کی بات نہیں بلکہ یہ سبب نفس اور کثرت ہی کی علامت ہے۔ کمال
 نہیں ہوتا کہ تکلیف کا محسوس ہونا نفس ہے اور غریبہ کا محتاج ہے۔ یہ سبب
 تاثیر کرتی ہے۔ اسی طرح لذت نام ہے کسی تکلیف کے کمال ہونا یہ کمال اسی
 چیز کے ناکل ہونے کا جبکہ لذت زیادہ ہو تو یہ سبب ہونا اس کے ناکل ہونے
 محتاج ہے۔ اور لذت اور احتیاج نفس ہے۔ اسی طرح تادیت کے معنی ہیں
 مناسب طبیعت پر جو کہ تکلیف کرتا اور جو کہ غائب کرنا ہے۔ یہ سبب
 چیز کا سبب ہے کہ اس میں جو کچھ ہے اور غائب ہونے سے نہیں تادیت کا نام و نشان ہے
 اور اس میں کسی قسم کے نفس کی کثرت ہے اور کسی چیز کی کثرت ہے۔
 اس کو مطلب پر چیز کا ہے اور اس کے لذت ہونا اس میں ہے۔
 نیز اگر تکلیف کا محسوس ہونا اور سبب تکلیف حصول پر نفس کو مطلب
 ہونا کمال ہے۔ کمال کی کثرت ہے اور اس کے کمال میں ہے۔ یہ سبب تکلیف کی
 انکی لذت ہے۔ کمال کی کثرت ہے اور اس کے کمال میں ہے۔ یہ سبب تکلیف کی
 ہونا اور یہ کمال ہونا ہے اور اس کے کمال میں ہے۔ یہ سبب تکلیف کی
 کے ساتھ ہونا کہ وہ سبب تکلیف ہے اور اس کے کمال میں ہے۔

کلام

یہ سبب تکلیف ہے اور اس کے کمال میں ہے۔ یہ سبب تکلیف کی
 کمال کی کثرت ہے اور اس کے کمال میں ہے۔ یہ سبب تکلیف کی
 ہونا اور یہ کمال ہونا ہے اور اس کے کمال میں ہے۔ یہ سبب تکلیف کی
 کے ساتھ ہونا کہ وہ سبب تکلیف ہے اور اس کے کمال میں ہے۔

ساتھ ہم بھی منفق نہیں۔ مگر اس خدا کا مشکلم ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ اور اگر یہ ہے
 ہے کہ خدا کی طرف سے لوگ نامور اور منہی ہیں تو جو شخص خدا کا مشکلم ہوتا
 نہیں کرتا وہ اسکے آموڑنا ہی ہونے کو ہو تو کر نسلم کرے گا۔

بعض لوگ یہ دلیل بیان کرتے ہیں کہ تمام امت کا اجماع ہے کہ خدا
 ہے۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال سے بھی اسکے مشکلم ہونے کو
 ثبوت ملتا ہے۔ مگر جس شخص کے نزدیک خدا مشکلم نہیں اسکے نزدیک اجماع
 اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال کچھ وقعت نہیں رکھتے اجماع
 تو اسکے کہ یہ رسول کے قول پرستی ہوتی 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 ہوا ہے نہیں کہ اسکے نزدیک رسول کوئی جہ
 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 مشکلم ہونے کی شہادت میں وہی طرف اختیار کرنی چاہئے جو
 اسکے صحیح و بے عیب ہونے کی شہادت میں اختیار کی ہے۔ وہ یہ کہ کلام جو
 شہد و گواہ چیزوں کے کمال کی قسم ہے۔ اور جب مخلوق میں یہ کلام
 پایا جاتا ہے تو مخلوق میں بظریق اولیٰ پایا جائیگا بلکہ اسکا کلام مخلوق
 کلام سے کسی درجہ عمدہ اور فصیح و بلیغ ہوگا۔

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

اور حروف کو شکلم میں پیدا کرنے کی قدرت ہے۔ تو یہ بیشک ایک کلام ہے
 مگر کسی چیز کو حرف اسکے اصوات اور حروف ثبوت کے ایک اور بقا ہے۔ شکلم نہیں
 کہا جاتا جب تک اس کا پہلا حرف نہیں اصوات اور حروف ثبوت پیدا کرے۔ بقا اور حروف اور
 خدا بیشک۔ دوسری چیزوں میں اصوات اور حروف ثبوت کے پیدا کرنے پر قادر ہے۔ اور
 مگر اس کے آج میں اصوات اور حروف ثبوت کے پیدا کرنے پر قادر ہے۔ اور حروف ثبوت
 اور وہ مکمل حروف نہیں۔

اور اگر کوئی نور معنی مراد ہے تو یہ ایک کلام ہے۔ اور اگر کوئی نور معنی
 کوئی فیصلہ نہیں کر سکتا۔

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ حروف نام کے لفظ سے مراد کلام ہے۔ اور اگر کوئی کلام
 میرا اس سے ہے۔ اصوات اور حروف ثبوت مراد ہے۔ اور اس سے مراد ہے۔ کلام اور حروف
 تیسرے معنی مراد ہیں جو کلام کوئی شخص اس سے نہیں کر سکتا۔ اسکی تفسیر یہ ہے
 کہ انسان وہ اعتبار سے شکلم کہلاتا ہے۔ ایک اصوات اور حروف کے
 اعتبار سے اور ایک کلام نفسی کے لفظ سے جو نہ صورت ہے اور نہ حرف ہے
 اور اگرچہ کلام کی پہلی قسم ہی ایسا کلام ہے۔ مگر کلام نفسی کمال ہونے میں اس
 کے ہے۔ خداوند کریم میں اسکا پیدا ہونا ہرگز محال نہیں ہے۔ اور نہ ہی یہ حروف
 پر والانت کرتا ہے۔

کلام نفسی کے وجود سے کوئی کلام نہیں کر سکتا۔ بخارہ میں عام
 طور پر کہا جاتا ہے۔ فی نفس فلا یفعل۔ یعنی نفس میں ہرگز کوئی فعل نہیں کر سکتا۔
 نفس میں کلام ہے۔ وہ جانتا ہے۔ کہ اس سے ظاہر کر دے۔ ایک مثال یہ ہے
 ان الکلام فی القواد و اللسان
 نظام کو دینی نظام نون سے ہے۔ اور یہ ہے
 عمل اللسان علی القواد و اللسان
 دل کی بات ظاہر کر دے۔ اور یہ ہے
 شاعر کے اس کلام سے معایم ہوتا ہے۔ کہ کلام نفسی ہی کوئی فیصلہ نہیں
 اپنے اندر کرتا 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 خود و فکر کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ صرف چند علوم کا نام ہے جو ذہن 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 چین 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 ہوں یا فکر اور یا قوت مفکرہ ہے تو انہیں سے بعض ایسی چیزیں ہیں جو خدا میں نہیں پائی جاتیں۔ مثلاً اصوات۔ کیونکہ یہ حادثہ 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 ہوا 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 وسیلہ 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 نوکر سے کہتا ہے "کھڑا ہو جا" تو یہ عینہ اور 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 تفسیروں کے ضمن میں بیان کی ہیں۔ اسی کا نام کلام نفسی ہے۔ اور اسی کے لحاظ سے ہم خدا کو منکلم کہتے ہیں۔ صیغہ امر سے مراد اسکا معنی پر دلالت کرنا یا جو کچھ امر سے کہا ہے اسکی اطاعت کرنا مراد نہیں ہونا 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 منکلم کے ارادہ کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔ اور بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ امر یہ نہیں چاہتا کہ اسکی اطاعت کی جائے بلکہ اسکی غرض عدم اطاعت ہوتی ہے۔ عینہ ایک شخص نے کسی بادشاہ کے نوکر کو مارا اور بادشاہ اسکو میں جرم میں لٹکا کر مارا۔ اور وہ اپنی بریت کے واسطے یہ عذر پیش کرتا ہے کہ اس شخص نے میری نارمانی کی ہے اسکا ثبوت یہ ہے کہ آپ کے روپرو میں اسے کسی بات کا امر کرتا ہوں مگر یہ اسکی پیروی نہ کرے گا۔ چنانچہ وہ نوکر 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 ٹھکانا ہو۔ اور وہ اسکی

اور وہ بری ہو جائے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ اگرچہ بظاہر امر ہے مگر اسکا اصل یہ ہے
صیغہ امر نہیں۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ اسکا اصل یہ ہے کہ اسکا اصل یہ ہے

یہ کہ اگر یہ صبیغہ امر کا نہ ہوتا تو ملزم بادشاہ کے آگے اس طرح اپنی بریت کا عذر نہ پیش کرتا کہ لو کہنے میری نافرمانی کی ہے چنانچہ اب بھی میں اسکو امر کرتا ہوں مگر یہ میری بات نہیں مانے گا۔ بلکہ اس وقت اسکو یہ کہا جاتا کہ اپنے عذر میں تجھکو امر کا عینہ پیش کرنا جائز ہے۔ کیونکہ اس صبیغہ کے معنی ہوتے ہیں اطاعت کرنا اور اگر تیرے سے امر کی اطاعت کرے تو اس سے تجھ پر جرم ثابت ہوتا ہے کیونکہ تو نے اسکو مارنے کی یہ وجہ بیان کی ہے کہ اس نے تیرے سے امر کی نافرمانی کی ہے۔ حالانکہ اس وقت اس نے تیرے سے امر کی پوری پوری اطاعت کی ہے۔ دوم یہ کہ اگر یہ شخص علمائے استفسار کرے کہ میں نے بادشاہ کے روبرو جب کچھ اس جرم میں گنہگار کی گئی تھی کہ میں نے بادشاہ کے نوکر کو مارا ہے تو اگر کو امر کیا کہ کھڑے ہو جاؤ تو وہ کھڑا نہ ہوا اور اگر میں اس میں جھوٹا ہوں تو میری عورت مجھ پرین خلاق سے حرام ہے۔ تو سب علمائے فتنے نے یہ کہ اسکی عورت کو طلاق واقع نہیں ہوتی۔ کیونکہ اس شخص نے بادشاہ کے نوکر کی نافرمانی صبیغہ امر کے ذریعہ ظاہر کر دی ہے۔ یہ کوئی عالم نہ کہتا کہ یہ جسکو امر کہتا ہے وہ صبیغہ امر نہیں۔ کیونکہ صبیغہ امر اطاعت پر دلالت کرتا ہے۔ اور اگر صبیغہ امر میں کچھ ایسا ہے جو کہ کلام نفسی اور عقائد اور غیر سے پیدا ہوتا ہے اور اس میں پابندی ہے اور جسکی اطاعت سے ہم خدا کو سبک دیتے ہیں۔

حروف بے شک حروف ہیں اور کلام نفسی پر دلالت کرتے ہیں اور وہ قدیم ہے۔ اور حروف اور کلام نفسی آپس میں متحد نہیں۔ کیونکہ وال اور مدلول جدا جدا چیزیں ہوتی ہیں۔ اور اگرچہ حروف کی دلالت کلام نفسی پر ذاتی دلالت ہے مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا جو مدلول کی سفارت ہے وہی وال کی بھی ہوں نظام عالم خدائی کبر اور مبالغہ نفسی 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 حرف کلام نفسی پر دلالت کرنے سے بولوں تو اس میں کوئی قباحت
 لازم آتی ہے۔ اصل میں اس غلط فہمی کی وجہ یہ ہے کہ کلام نفسی کا ترجمہ ہمراہ ایک
 کہ وہ کلام نہیں دے سکتے۔ ہر شے کی واسطی قابل ہیئت ہے۔ ہر شے کو ہر ایک
 نوع حاصل نہیں ہوتی۔

لہذا کے مشکلہ ہوئے پر علامہ نے اعتراض کیا کہ وہ کہہ سکتے ہیں کہ
 میں ہر شے کا ترجمہ کر سکتا ہوں۔ اس کے جواب میں علامہ نے فرمایا کہ اگر اس میں
 ہر ایک کا ترجمہ کر سکتے ہیں تو ہر شے کو ہر ایک کی واسطی قابل ہیئت ہے۔

یعنی قابلیت تمام شے کا کلام کرنا ہر شے کی
 نفسی شکل سے بنا ہے۔ اس کے جواب میں علامہ نے فرمایا کہ کلام نفسی میں

یونکہ خدا کا کلام اور اور وحی میں۔ اور اگر اور اور وحی میں سمجھا
 بچ نہیں سکتا۔ یونکہ سائنس میں بھی جو شے کو دیکھا گیا ہے وہ شے کی

سکاجو اس پر ہے کہ موشی سے خدا کا وہ کلام تمام شے کو نہیں دیتا اور خدا کے
 تمام شے اور جو اور اور وحی پر مشتمل نہیں ہے۔ اور اس میں کوئی شک ہے کہ

نہ اس کی چیز ہو یا اس کا کلام ہے جو اگر اور اور وحی کی شے کی شے ہے۔
 ایسا سوال ہے جس کا جواب ہے کہ ہر شے کی شے کی شے کی شے ہے۔

تو کہہ سکتے ہیں کہ خدا کا کلام ہے۔ ہر شے کی شے کی شے کی شے ہے۔
 کا کلام اس طرح ہے کہ ہر شے کی شے کی شے کی شے ہے۔

یونکہ خدا کا کلام ہے۔ ہر شے کی شے کی شے کی شے ہے۔
 ہر شے کی شے کی شے کی شے ہے۔

تو کہہ سکتے ہیں کہ خدا کا کلام ہے۔ ہر شے کی شے کی شے کی شے ہے۔
 ہر شے کی شے کی شے کی شے ہے۔

یونکہ خدا کا کلام ہے۔ ہر شے کی شے کی شے کی شے ہے۔
 ہر شے کی شے کی شے کی شے 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 حیوانیت میں اشتراک ہے۔ اور اگر سبائل کو اپنی عمر میں کسی شیریں چیز کے حکمے کا اتفاق نہ ہوا ہو تو اس کا جواب اور بھی مشکل ہو جائیگا۔ اسکی مثال بعینہ عنین کی سی ہے جو خود تولدت 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 نفسیں چیز کے کہانے سے حاصل ہوتی ہے۔ اس جواب میں اگر کوئی وجہ عحت کی ہے تو یہ ہے کہ جماع اور کسی نفسیں چیز میں مطلق لذت میں اشتراک ہے ورنہ جماع اور نفسیں 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 اسکا 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 قہ کلم 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 اسکا جواب سوا اسکے اور کو نہیں ہو سکتا۔ 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 بہرہ تم 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 سمجھنا
 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 کہ می 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 سر سے کسی 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 روایت آدمیوں کی روایت
 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
اعتراف 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 ناجائز ہے اور اسکی تعظیم و
 تکریم 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 کافذات۔ سیاہی۔ اصوات و حروف وغیرہ
 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 سہیہ 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 بنتی 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 ہنڈ میں آگ ہے۔ آگ ایک جسم ہے جسکا طبعی تقاضا حرارت اور آگ یا نار کا لفظ صرف اس پر دلالت کرنے کے لئے واضح 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۔ جیسے مصاحف میں ہی خدا کے کلام پر دلالت کرنے والی چیزیں موجود ہونگی نہ مدلول۔

انحراف سوم | قرآن خدا کا کلام ہے یا نہیں۔ اگر نہیں تو یہ اجماع کا خلاف 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 اسکی ساتھ قائم ہے۔ اور اب متنازع فیہ بنا ہوا ہے۔ اور قِرَاءَةٌ کے معنی میں کسی چیز کو پڑھنا۔ یہ قاری کا ایک فعل ہے جسکو ایک وقت وہ شروع کرے اور دوسرے وقت میں ختم کر دیتا ہے۔ یہ ایک حادث چیز ہے۔ کیونکہ حادثہ وہ چیز ہوتی ہے جسکا آغاز ہو۔ یہ تعریف قِرَاءَةٌ پر ہی صادق آتی ہے۔ قرآن سے کبھی مقروءہ دلیا جاتا ہے اور اس وقت قرآن کو غیر مخلوق اور قدیم کہنا پڑتا ہے۔ کیونکہ مقروءہ جسکی تشریح ہم پہلے کر چکے ہیں غیر مخلوق اور قدیم

بن بزرگوں نے قرآن کو غیر مخلوق اور قدیم کہا ہے انہوں نے قرآن بمعنی مقرو
 کو غیر مخلوق اور قدیم کہا ہے۔ اور اس میں وہ حق بجانب تھے اور کبھی قرآن
 قرآۃ 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
اعتراض چہارم 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
 آتے۔ 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
 اور افعال سب حادث ہوتے ہیں۔

اسکا جواب یہ ہے کہ قرآن قرآۃ اور مقرو میں مشترک ہے۔ یعنی کبھی اس
 قرآۃ 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
 ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ قرآن سے مراد انکی مقرو تھی۔ اور قرآۃ پر اسکا اطلاق رسول
 صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے ثابت ہوتا ہے مَا اِذْنَ اللّٰهُ لِيَتْلِيَ كَذٰلِكَ
 نَبِيٍّ حَسَنَ التَّرْتِيْمِ 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
 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۔

بہر ایک شخص جانتا ہے کہ خدا کا کلام سنا جاتا ہے۔ ایک تو سب
اعتراف ہے کہ **اعتراف پنجم** اللہ کا اس پر جانش ہو چکا ہے اور وہ خدا فرمایا ہے کہ ان اعدا

من المشرکین استجارک فاجرہ معنی 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 مستثنا 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 آتا ہے کہ موسیٰ جیسا علیل
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 نکات بیان کیے گئے

پہلا حکم خدا کی جن ساتہ صفاتوں کا ہم سننے ذکر کیا ہے وہ خدا کے ساتھ

متخیر نہیں جیسے اگر کوئی کہے کہ زید عالم ہے تو زید اور علم الگ الگ چیزیں ہوتی ہیں ویسے اس قول کو خدا عالم ہے یا قادر ہے یا حی ہے گئے گئے 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۔
بہر صورت علم ہی کو نہ پر بحث رکھیں گے اور اسکی نسبت جو فیصلہ ہو گا باقی صفات کی نسبت بھی وہی فیصلہ تصور ہو گا۔

معتزلہ باقی صفات کا انکار کرتے ہیں مگر ارادہ اور کلام کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ دونوں صفاتیں 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 متکلم ہونے کے یہ معنی ہیں کہ اس نے آدمیوں میں قوت گویا لی پیدا کی ہے اور ایسے۔

فلاسفہ ارادہ کے زائد ہونے کے تو قائل نہیں صرف کلام کو مانتے ہیں اور وہ بھی اس طرح کہ خداوند کریم بشیاء علیہم السلام کے دلوں میں کبھی بیداری میں اور کبھی خواب کی حالت میں کلمات الفاظ کر 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 جیب 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 شخص کے پاس کے آدمیوں کو کوئی خبر نہیں ہوتی مگر وہ سخت اور جھیب آوازیں عالم رویا میں سننا نہایت گھبراہٹ اور بے قراری کی حالت میں چونک پرتا ہے۔

انکا یہ خیال ہے کہ انبیاء علیہم السلام اپنی صفائی اور نورانیت زمین کی
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 ہی 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
ماننا 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 لَهُ 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 بِهٖ الْعِلْمُ اور ایک زَيْدٌ عَالِمٌ۔ فرق
صرف اتنا ہے کہ پہلی عبارت طویل ہے اور دوسری عبارت میں صرف
قانون جاری کرنے کی وجہ سے مختصر ہے۔

اسکی مثال ایسی ہے۔ جیسے ہم کسی شخص کو جوتا پہنا ہوا دیکھیں تو
اسکو ہم دو طرح پر ظاہر کر سکتے ہیں۔ ایک اس طرح پر هَذَا الرَّجُلُ رَجُلٌ
ہَذَا فِي تَعْلِيمِهِ اور ایک اس طرح پر هَذَا الرَّجُلُ مُتَعَلِّمٌ مگر ان دونوں
تعبیراتوں کا مطلب ایک ہے۔ وہ یہ کہ زید اور جوتا الگ الگ چیزیں ہیں

اور زید نے جو بنا 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 ہو گا جس کا نام عالمیت ہو گا 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 عالم موجود۔ ان دو لفظوں کے ایک ہی معنی ہیں یا موجود کا لفظ علاوہ ذات کے ایک اور وصف وجود پر ہی دلالت کرتا ہے جو عالم 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 موجود 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 موجود کا لفظ جو زید کے علاوہ وصف وجود پر دلالت کرتا ہے جو وجود زید کے ساتھ منقش 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 منقش ہے تو علم کے بارہ میں بھی یہی کہتے ہیں کہ یہ وصف خدا کے ساتھ قائم اور اسی کے ساتھ منقش ہے۔ انفرس موجود اور عالم اشتقاقی حیثیت میں دونوں برابر ہیں۔ تو جب موجود علاوہ ذات کے مزید وصف پر دلالت کرتا ہے تو عالم کا لفظ اس میں اپنے ہمجنس سے کیونکر پیچھے رہ سکتا ہے اور فلاسفہ چونکہ وجود کو خدا کا عین مانتے ہیں اس لئے ہم ان سے یہ دریافت کرتے ہیں کہ اللہ قادر۔ اللہ عالم 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 وار رہتا ہے وہ یہ کہ اللہ امر و نای 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
تعد و لازم آئیگا۔ اسی پر کیا انحصار ہے بلکہ مختلف اعتبارات کے لحاظ ہزاروں قسم
کے کلام خدا میں لازم آئیں گے۔ اسی طرح اِنَّهُ عَالِمٌ بِالْاَعْرَاضِ وَ اِنَّهُ
عَالِمٌ بِالْجَوَاهِرِ۔ 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 بھی یہی حال ہوگا۔ مثلاً جتنی چیزوں پر خدا قادر ہے انہیں سے ہر ایک
کے مقابل الگ الگ قدریں ہونگی۔ اسی طرح جس قدر اسکے معلومات ہیں
اسقدر علوم بھی 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 حیوۃ
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 لیا۔ 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 سرمد وغیرہ کا اطلاق کیا گیا ہے۔ اور یہ

مشتملات کے بیٹھے 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 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 تین مذاہب میں سے دو تو اذراط و تفریط پر مبنی ہیں۔ اور ایک مذہب جو اہل السنۃ والجماعہ کا مذہب ہے نہایت ہی درمیانی حیثیت کو لئے ہوئے اذراط و تفریط سے بالکل الگ ہے۔

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

تیسرا مذہب جو کہ توسط کہلانے کا مستحق ہے اور اذراط و تفریط سے خالی ہے وہ اہل السنۃ والجماعہ کا مذہب ہے اسکی تحقیق یہ ہے کہ اختلاف کے ہی مراتب 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 غرضی اور فاری توفقات کی حیثیت سے ہوتا ہے۔ جیسے زید کے بالوں کی

سیاہی اور عمر کے بالوں کی سیاہی کا اختلاف وغیرہ وغیرہ۔ اختلافات کی ان 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 ہی 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 کی 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 اللہ کے خدا کے ساتھ کلام ہوئے میں اسکا بعض امور پر قادر نہ ہونا خلل انداز نہیں تو ارادہ کی عبثیت میں صرف بعض اوقات میں بعض اشیا کے ساتھ اسکے ارادے کا متعلق ہونا 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 کندہ 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 کندہ 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 ساتھ 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 مشابہت یہ ہے کہ نہ یہ کہتا درست ہے کہ علم منہ عین ہے

اور نہ یہ کہتا صحیح ہے کہ اس سے منافی ہے۔ اسی طرح زید کے اٹھ کو نزدیک کا ہونا
کہہ سکتے ہیں نہ منافی۔ اسل بات یہ ہے کہ جو چیز کسی کے نام میں شریک ہوتی
وہ اسکا عین کہلا سکتی ہے نہ منافی۔ ان دونوں لفظوں کا اس پر اطلاق
درست نہیں ہوتا۔

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

جو صفات خدا کے ساتھ قائم ہیں۔ نہ یہ بات کہ کسی اور چیز کے
وہ صفات کے ساتھ قائم ہوں یا اپنے وجود میں مستقل ہوں۔ ہر شے کے
نزدیک جو کچھ ارادہ عارض ہے اور خدا تعالیٰ جو ارادہ عارض نہیں اسلئے اس کے نزدیک
ارادہ مستقل فی الوجود ہے۔ نیز کسی چیز کے ساتھ قائم نہیں۔ کیونکہ اگر کسی اور
چیز کے ساتھ ارادہ قائم ہو تو اسکی کہہ جائیگا کہ خدا کو۔ اور کلام کے بارے
میں یہ کہتے ہیں کہ خدا کے ساتھ قائم نہیں۔ کیونکہ یہ بھی ارادہ کی مانند عارض
ہے بلکہ یہ جائز است کے ساتھ قائم ہے اور اس کے ساتھ اسکا قیام خدا کو ممکن
کہنے کا ذریعہ ہے۔

خدا کے ساتھ صفات 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 صفات کو نیز درست دلائل سے ثابت کیا ہے اور اسکی
صفات کے ساتھ موجود ہونے کی بھی مستحکم دلیل ہے کہ یہ اس کے ساتھ قائم ہیں۔
ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ اللہ جل جلالہ ہر قائم بذاتہ علم کے معنی اور اسکی
اللہ تعالیٰ اور قائم بذاتہ علم کے معنی اور اللہ تعالیٰ اور قائم بذاتہ ارادہ

Marfat.com

کے معنی ایک ہی ہیں۔

جس شے کے ساتھ ارادہ قائم نہ ہو اسکو مرکب کہنا ایسا ہے جیسا کسی چیز کو متحرک کہا جائے۔ اور حقیقت میں حرکت کسی اور کا فعل ہے۔ اسی طرح تشکیک کو کہا جاتا ہے جو محل کلام ہو کیونکہ وہ تشکیک اور قائم یہ التکلم میں معنی کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہے۔ اور ایسی تشکیک اور تشکیک و التکلم کے معنی ہیں۔ اگر چند مرتبہ تشکیک کا اطلاق کا اطلاق درست ہے تو لیس تشکیک کا اطلاق ہی جائز ہوگا۔

سب سے زیادہ عجیب چیز انگریزی و عربی ہے کہ وہ ارادہ کسی محل کے ساتھ قائم نہیں کیونکہ کسی صفت کا غیر محل سے 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 جماد سے ساتھ قائم ہے اور اگر کلام کے لئے سبب اسکے صفا اور عرض ہونے کے محل میں ہونا ضروری تھا تو ارادہ کے محل میں ہونا بطریق اولیٰ ضروری ہے۔

تیسرا حکم

اسکی صفتیں قدیم ہیں کیونکہ اگر ارادہ ہوتا تو علم کے ساتھ قائم ہونے کی مانند قائم ہونا سب سے پہلے ضروری ہونا لازم آتا ہے اور اگر قائم نہ ہوں تو خدا کا ایسی صفتوں کے ساتھ ہونا لازم آتا ہے جو اسکے ساتھ غیر قائم ہیں۔ حیوان اور انسان کو تو سب قدیم ماننے میں عربی علم اور ارادہ اور کلام کو بعض لوگ حادسہ کہتے ہیں اور چونکہ صفا و تشکیک کا قدم خدا کے محل حادسہ پر ہے اس لئے کہ حادسہ پر علم اور ارادہ قائم ہوتے ہیں۔

یہ حادسہ ہے کہ وہ ممکن الوجود ہے اور خدا تعالیٰ نے اسکو وجود دیا ہے اور اسکی صفتیں قدیم ہیں۔

وجوب میں ضرور خلل اندازہ ہوگا۔ کیونکہ مسکن اور وجوب دو متناقض چیزیں ہیں جنکا ایک جگہ جمع ہونا محال ہے۔

اگر خدا محض حوادث ہو تو وہ 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 نکلتے گئے تو لازم آئےگا کہ حوادث کے لئے کوئی آغاز منظور 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 ہوا 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۔ توجب خدا تعالیٰ کا ازل میں حوادث کے ساتھ متصف ہونا محال ہے تو پھر کسی دوسرے وقت میں اسکا حادث 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 حادث 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 نہ

پس ثابت ہوا کہ عالم قدیم ہے۔ نواسکا جواب ہم یہ دینے کے 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 کہہ سکتے ہیں کہ عالم ازل میں درجہ ثبوت میں تھا۔ اور پھر درجہ ثبوت سے منتقل ہو کر عالم وجود میں آیا ہے۔

اگر خدا کے ساتھ کسی حادث چیز کا قیام جائز ہو تو اس سے
لیل سوم پہلے یا اسکی خدا کے ساتھ قائم ہوگی۔ یا خدا حادث کے عدم
 نام 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
 ال ہوگا۔ کیونکہ قدیم پر کبھی عدم طاری نہیں ہو سکتا۔ اور اگر حادث ہیں تو
 انکے سے کوئی اور حادث خدا کے ساتھ قائم ہوگا۔ اور اس سے پہلے کوئی
 در۔ و کلمہ جہ۔ پس حوادث کا غیر متناہی ہونا لازم آئیگا 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 مکلم ہے اسلئے کہ وہ اپنے نام
 کو پیدا کرنے پر قادر ہے۔ اور جب کسی شے کو پیدا کر نیکا ارادہ کرتا ہے تو
 پہلے اپنے اندر کلمہ کن پیدا کر لیتا ہے اور پھر اسکے ذریعہ چیز مطلوبہ کو پیدا
 ہے۔ مگر انکے نزدیک کلمہ کن کے پیدا کرنے سے پہلے وہ ساکت ہوتا ہے
 اسکا سکوت قدیم ہے۔ اور چہیہ کہتے ہیں کہ علم حادث ہے اور اسکے
 وجود سے پہلے خدا غفلت کے رنگ میں تھا اور اسکی یہ غفلت قدیم ہے

ہم کراتیہ اور جمہیہ 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 پہلی 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 دوبارہ
 صفیں 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
 حالانکہ وہ قدیم تھا۔ اسکی وجہ بجز انکے اور کیا ہے کہ عالم کا عدم سابق
 کوئی چیز نہ تھا۔ تاکہ اسکے زوال سے قدیم چیز کا زوال لازم آتا۔ اسکا ہونا
 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 کہتے کہ سفیدی نام سے عدم سیاہی
 کا اور سکون کے معنی ہیں عدم حرکت۔ اسکی سفید ہی اور سکون کی
 حقیقت نہیں حالانکہ مخالفین کے نزدیک سفیدی اور سکون دونوں مستقلاً
 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 اور الگ 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 ہوئی 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 تو کسی 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 ظاہری نہیں ہو سکتا۔ اس جگہ ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر علم کوئی شے ہے تو اسکی نسبت بھی خدا کو محل حوادث قرار دیتے ہیں انکی یہ رائے ہے کہ انسا لوں اور حیوانوں کی مانند خداوند کریم ذات میں طرح طرح کے تغیرات واقع ہوتے رہتے ہیں۔ ان لوگوں کے نزدیک رنگوں، دھبوں، اور شکلوں وغیرہ سے وہ بالکل منزہ اور برمی ہے۔ ان لوگوں کا مذہب خدا کی صفات کی نسبت حدوث کا خیال ہے اور صفات میں سے بھی عرف اور علم اور کلام کو حادث کہتے ہیں اور حیوۃ اور قدرت کو اولیٰ نسبت دیا جاتا ہے کی مانند قدیم ہاتے 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 مجید ہے۔ انکی دلیل یہ ہے کہ اب بیشک خدا کو مخلوق 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 ہر وقت عالم کے لئے 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 ہوتی 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 کا عقیدہ ہے کہ یہ بعض ایسی چیزوں پر مشتمل ہے جو زمانہ ماضی کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں۔ مثلاً اَنَا زَسَلْنَا وَحَالِي قَوْمِي۔ 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 ازل میں اسکا امر و نہی ہونا ناممکن ہوگا۔ اور یہ ہر ایک کو معلوم ہے کہ امر و نہی کے لئے مامور اور منہی کا ہونا ضروری ہے تو جب ازل میں مامور اور منہی نہیں تو وہ امر اور نہی کیسے صحیح ہوگا۔ اسکا جواب ہم اس طرح دیتے ہیں کہ خدا تعالیٰ ازل 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 ہو اسے تو اس ذریعہ اسکو اس طرح علم ہے کہ عالم اب موجود ہے اور جب کچھ زمانہ گذرا تو اس ذریعہ خدا کو اس طرح علم ہے کہ یہ زمانہ ماضی میں موجود ہوا ہے۔ الغرض عالم میں زمانہ کے اختلاف کے اعتبار سے تغیرات پیدا ہیں۔ مگر اسکا علم جوں کا توں

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

اسکی مثال یہ ہے کہ فرض کرو ایک شخص کو معلوم ہے کہ زیادہ 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 اینٹین حالتوں کے ساتھ ساتھ
علم میں بھی تغیر و تبدل واقع ہوتا ہے۔ اس طرح اس وقت تک کہ علم
میں ایک ہی علم ہے جسکے ذریعہ زید کی آمد اور نکلنا 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۔ کس اور بصر کو بھی اسی پر قیاس کر لینا چاہئے۔ کیونکہ یہ
دونوں ہی اسی صفتیں میں جنکے ذریعہ مری اور مسیح کا انکشاف ہوتا ہے۔ مگر
اس میں حدوث کو کوئی دخل نہیں۔ بلکہ وصف علم کی مانند یہ دونوں ہی قدیم ہیں
ماں مری اور مسیح 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 متحد 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 جہاں ایک اور مرتبہ استغراض 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 قباحت لازم آئیگی۔ وہ یہ کہ یہ حادثہ ہے مگر خدا کو اس کا علم نہیں۔ اور جب وصف علم خدا کو اس کو خدا کی ذات کے ساتھ ایک خاص قرب حاصل ہے خدا کو مجہول ہے تو جو چیزیں خدا سے بالکل مباین ہیں اگر وہ خدا کو معلوم نہ ہوں تو اس میں کیا قباحت 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۔ سوجب ایک ہی وصف کا دو چیزوں کے ادراک کا باعث ہونا جہیتہ 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 ہند 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 کن ہے۔ یہ تین وجوہ سے قابل تسلیم نہیں۔

ایک یہ کہ کلمہ کن 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 تقدم 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 کن 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 کن کے ذریعہ خدا نے جہان کو اپنا مخاطب بنایا تھا۔ اور نہ جہان معدوم تھا یا موجود تھا۔ اگر معدوم تھا تو مخاطب کسکو بنایا۔ مخاطب وہ چیز ہو سکتی ہے جو ذی شعور اور موجود ہو اور اگر موجود تھا تو موجود کو موجود کرنے کے کیا معنی ہونگے۔ خدا کا تو اس قول اِذَا ارَدْنَا اَنْ نَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ سے صرف اپنی قدرت کا ملکہ کا انہما مقصود ہے اور بس۔

کلام ہی علم اور ارادہ کی طرح قدیم ہے۔ اور جنہوں نے خدا کے اس قول اِخْلَعْ نَعْلَيْكَ اور اِنَّا رُسُلْنَا نُوْحًا سے استفادہ شدہ ثابت کیا ہے انہوں نے کلام لفظی اور کلام نفسی میں فرق نہیں کیا۔ یا وہ کلام نفسی سے مراد ہے۔

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 جس کے معنی مختلف ہیں۔ جب حضرت نوح پیدا نہیں ہوئے تھے۔ یا پیدا ہوئے تھے مگر غیب ہ بنوت کے ساتھ ممتاز نہیں کئے گئے تھے اسوقت اسکی تعبیر اِنَّا نُرْسِلُکَ کے ساتھ کی جاتی تھی اور جب نبی بنا کر دنیا میں آئے تو اِنَّا ارْسَلْنَاکَ کے ذریعہ اسکی تعبیر کی گئی۔ نوح 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 نُرْسِلُکَ سے اور انکے نبی ہونے کے بعد اِنَّا ارْسَلْنَاکَ سے کی گئی ہے مگر عنوانات کے اختلاف سے معنوں میں اختلاف نہیں واقع ہوتا۔

اسی طرح اِخْلَعْ نَعْلَکَ 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 مامور 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 ہاں لڑکا پیدا ہو تو میں اسکو علم پڑھاؤں گا۔ اور وہ اپنے دل ہی میں لڑکے 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 صبیحہ 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 ہوتا مامور نہیں بن سکتا۔ اور ہم بھی یہ نہیں کہتے کہ خدا کے ساتھ ایسے افعال کی اقتضائے اور طلب قائم ہے جنکا وجود محال ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ تمہارے نزدیک خدا تعالیٰ ازل میں آمرا اور ناہی تھا یا نہیں۔ اگر کہو کہ تھا تو جب اسوقت مامور اور منہی نہیں تھے تو وہ آمرا اور ناہی کس چیز کے مقابلہ میں تھا۔ اور اگر نہیں تھا تو ثابت ہوا کہ اسکا آمرا اور ناہی ہونا حادث ہے۔ اور یہی ہمارا مدعا ہے۔ تو اسکا ہوا اب ہم یہ دیکھتے کہ یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ اقتضائے اور طلب خدا کے ساتھ قائم ہیں۔ اور انکے قیام کے لئے مامور کا موجود ہونا ضروری نہیں۔ تو اس سوال کے یہ سنبھلے ہوئے کہ مامور اور منہی کے وجود سے پہلے لفظ آمرا اور ناہی کا اطلاق خدا پر ہوا ہے یا نہیں۔ یہ ایک لفظی بحث ہے جس سے نفس مطلب پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا۔ اور نہ ہی 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 آمرا اور ناہی 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 نہا ہی کے اطلاق کے لئے ہی 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 ہے وہ یہ 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 مرنے 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۔

ان سات صفتوں سے جو صیغے مشتق ہوتے ہیں وہ خدا پر جو تھا حکم | 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 خدای ہی ہے۔ قادر ہے۔ عالم ہے۔ سمیع ہے۔ بصیر ہے۔ متکلم 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 رزق۔ خالق۔ معزز۔ مذل۔ انکے محمول ہونے میں اختلاف ہے۔ اصل یہ ہے کہ بس 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 وابد 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 انکے 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۔ بذل 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 مالتق 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 بالقرینہ

تہی اور جب اس سے کوئی چیز کاٹی گئی ہے تو صارم بالفعل ہے۔ اسی طرح جب پانی کوزہ میں ہوتا ہے تو وہی اور جب پیا جاتا ہے تو وہی اسپر مروتی (پیس 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 قصور نہیں بلکہ اس شخص کا قصور ہے جسکے 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 دو عادی ثابت کریں گے (۱) جائز تھا کہ احد نعال 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۔ کسی ایک

فضلائے 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 کسی ایک امور واجب

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

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

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

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

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

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

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

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

واجب کہا جاتا ہے۔ آفتاب جب غروب ہو جانا ہے تو اس پر واجب

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

نہ کھنا ہو۔ اگر ترجیح بھی کتنا 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 سکتا
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 جسے 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 پیے 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 میں شرع کے ذریعہ اسبات
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 کہی واجب کہا جاتا ہے۔ کیونکہ جو شخص شرع کا معتقد نہیں وہ
بھی کہیگا کہ جو بھوک سے مر رہا ہو۔ اگر اسکو روٹی بچائے تو روٹی کا کھانا اسکو
لینا 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 لاحق
ہو۔ مؤخر الذکر ہمارا مقصود بالذات ہے۔ لفظ واجب کہی تیسرے معنی
پر بھی 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 ہے

حسن - قبیح - عیب - سفہ 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 فاعل 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 عیب کہلاتا ہے۔

عیب کے فاعل کا نام عابت ہے اور کبھی اسے سفید ہی کہا جاتا ہے۔ اور قبیح کے فاعل کا نام سفید ہے۔ سفید کا لفظ اگرچہ عابت کے معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے مگر زیادہ تر اس میں مستعمل ہوتا ہے۔ مگر یہ ایک ہی فاعل کی نسبت تحقیق ہے۔ اور بہت دفعہ ایسا ہی 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 مستحسن 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 ہی ہوتا ہے اور قبیح بھی ہوتا ہے۔

بہ طینت شخص زنا کو حسن سمجھتا ہے اور اسکو اپنی اعلیٰ درجہ کی کامیابی خیال کرتا ہے۔ اور اگر کوئی شخص اسکا پیرا نظر کر دے تو اسکو چلی اور نمازی 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 مستحسن 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 قبح کہینگے اور مؤخر الذکر سفید سرخی مائل کو حسن اور گندمی کو قبح خیال کرینگے۔ پس ثابت ہوا کہ حسن اور قبح 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 متعلق 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 قبح 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 قبح کہنے لگ جاتے ہیں۔ اسی واسطے بعض دفعہ آسمان اور زمانہ کو لگایاں دیتے ہیں حالانکہ وہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ جو کرتا ہے خدا تعالیٰ کرتا ہے۔ پھر 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 نہ روک نہیں سکتی۔

کے دو معنی ہیں (۱) امور کے نظم و نسق اور اس کے مخفی اسرار
حکمت احاطہ کرنا اور یہ خیال کرنا کہ انکو کس طرح ترتیب دیا جائے تاکہ
 غایت مطلوبہ تک آسانی سے رسائی ہو سکے۔ (۲) احاطہ مذکورہ کے باوجود
 امور کی ترتیب اور ان کے نظم و نسق اور ان میں 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 محمول ہونے وقت حکمت یعنی ترتیب اور نظم و نسق سے مشتق کیا جاتا ہے۔

جب آپ کو ان چھ الفاظ کے معنی اور انکی اصطلاحات معلوم ہو گئیں تو ہم یہاں پر چند مخالفوں کا ذکر کر دینا ہی مناسب سمجھتے ہیں جنکے معلوم ہونے سے آپ بہت سے ایسے شکوک و شبہات سے پرہیز کر جائیگی جو اکثر لوگوں کو سو جھٹتے ہیں۔ اور وہ ایسے پیر چھپیر ہیں آج ہمارے ہیں کہ اصلیت کا سمجھنا انکو بہت مشکل ہو جاتا ہے۔

مخالطہ 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 متفارقت کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔ اور بعض اوقات اسکو قبیح 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 دینا 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 لائق بجانب ہوتا ہے مگر اسکو علی الاطلاق قبیح قرار دینے میں اس سے نقلی ہو گئی ہے اور اسکا منشا پڑا سکے اور کوئی نہیں کہ اس لئے دیگر طبائع سے قطع نظر کر کے صرف اپنی طبیعت کے مقتضی پر ہی اپنی نظر کو محدود رکھتا ہے بلکہ اس سے اس سے الگ ہیں اپنے بعض حالات

کو بھی نظر انداز کر دیا ہے کیونکہ ایک ہی چیز کو ایک وقت قبیح خیال کرتا ہے اور دوسرے وقت اسی کو حسن سمجھتا ہے۔
معنا لفظ دوم | انسان ایسی چیز کو جو عام طور پر اسکی طبع کے مخالف ہے علی 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 ان نادار قلیل الوقوع حالتوں کی طرف سے بالکل ہی اسکو اجنبیت ہو جاتی ہے۔ مثلاً جھوٹ چونکہ عموماً انسانی طبیعت 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 کچھ نہیں ہی سمجھتا اور اساتذہ کی تلقین سے اسکے دل میں صداقت کی تعریف اور جھوٹ کی مذمت پٹی جاتی ہے۔ اور اسکو اعلیٰ درجہ کی بری چیز سمجھتا ہے

معنا لفظ سوم | عام طور پر دیکھا جاتا ہے کہ قوت و ہمیبہ عقل کے خلاف چلتی ہے اور عقول پر غالب رہتی ہے۔ مثلاً سانپ کا ڈنسا ہوا جب سانپ کے رنگ کی رستی کو دیکھتا ہے تو اسکو سانپ خیال کر کے اس سے ڈرتا ہے حالانکہ واقع میں وہ سانپ نہیں بلکہ رستی ہے۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ اس نے سانپ کو بھی رستی کی شکل و رنگ میں پہلے دیکھا ہے اور سبب اوہ رستی کو دیکھتا ہے تو سمجھتا ہے کہ یہ وہی سانپ ہے حالانکہ عقل اسکی تکذیب کرتی ہے مگر قوت و ہمیبہ کے سبب وہ عقل کی لٹک نہیں سنتا۔ اسی طرح حلیم چونکہ پانچانہ کے ساتھ ہر شاہت رکھتا ہے لہذا انسان اس سے متنفر ہوتا ہے۔ اور اگر کوئی بھولے سے اسے کھا لے تو

اور کوئی آدمی کہہ دے کہ یہ تو پاخانہ کے مشابہ ہے تو فوراً وہ سٹہ کر دیتا ہے
اسکی وجہ یہی ہے کہ اس نے پاخانہ کو زور دیا ہے اور جیسا ہوتا ہے اور جیسا حلیم
کو دیکھتا ہے تو اسکو پاخانہ خیال کرنے لگتا ہے حالانکہ عقل اسکی کذب
ہے۔ مگر قوت و ہمیدہ اسکی ہمیشہ نہیں چلتی تھی۔ اسی طرح رنگیوں کے نام چوک
رنگی عموماً سیاہ نام اور تھوڑے تھوڑے رنگوں میں ایسا اثر پیدا کرتے ہیں کہ
اگر وہ نام خوب صورت تر کون سے رنگ کے ہائیں تو ان سے ہی طبیعت کو متفرق
ہو جاتا ہے۔ حالانکہ انسان کو معلوم ہے کہ اسم سے کتنی میں حسن یا قبح نہیں پیدا
ہو سکتا۔ مگر یہاں بھی قوت و ہمیدہ اپنا کام کر جاتی ہے۔ غرض قوت و ہمیدہ کا
نقل پر غالب آجائے گا۔ مثلاً ہاتھ میں سے ہے۔ اور کئی ایک ایسے واقعات ہمیشہ
آتے ہیں جنہیں قوت و ہمیدہ کے غلبہ کے بعد انوسے نظر آتے ہیں۔ اسی واسطے
س سے کوئی بھی ذمی عقل انکار نہیں کر سکتا۔ عقل ہی کا اتباع کرنا اور قوت
و ہمیدہ کا کہنا نہ ماننا یہ نعمت خدا سے صرف اپنے خاص بندوں کو عطا کی ہے
بہ عام لوگ مرض و ہم میں مبتلا ہیں۔ اگر عقائد میں شکاہ ڈالی جائے تو قوت
و ہمیدہ کا بہت کچھ تصرف نظر آتا ہے۔ مثلاً معتزلی سے اگر تم کوئی مسئلہ پوچھو
تو وہ فی الفور اس کے بارے میں اپنی رائے قائم کر دیگا۔ اور تم یہ کہو کہ امام شافعی
رحمۃ اللہ علیہ کا یہی مذہب ہے۔ تو وہ فوراً اپنے پہلے قول سے مراجعت
رہیگا۔ اور یہی پہلی بات عقلی یا سہو و شہوہ پر معمول کرے گا۔ محض اسلئے کہ امام
شافعی کا یہ مذہب ہے۔ اسی طرح اگر کسی معمولی اشعری سے کوئی مسئلہ تم دریا
و تو وہ اسکے متعلق اپنی رائے قائم کر دیگا۔ اور اگر ساتھ ہی یہ بھی کہو کہ یہ تو
مذہب کا مذہب ہے تو بہت اپنے سابق قول سے رجوع کرے گا۔ یہ کوئی عوام
س 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
لئے طرح طرح کے حیلے تراشتے ہیں۔ اگر انکو کوئی کافی دلیل اثبات دے گئے

بلجاتی ہے تو اپنے جاموں میں چھو لے نہیں سہاتے۔ اور اگر اپنے معتقدات کے خلاف کوئی دلیل دیکھتے ہیں تو جائز و ناجائز وسائل سے اسکی تردید کے درپے ہو جاتے ہیں۔

یہاں پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ آپ کے نزدیک حسن فہم کی بناء موافقت یا مخالفت طبع پر ہے۔ حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک عاقل اور سمجھدار انسان کہی ایسی چیز کو مستحسن خیال کرتا ہے جس میں اسکو کوئی فائدہ نہیں اور نہ ہی وہ کسی فائدہ کے کوہ نظر رکھ کر اسکو کرتا ہے اور ایسی شے 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 نہ 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 سیاہ 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 یا وہ ایسا شخص 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

مطلوبانہ حالت میں دیکھتا ہے تو بے اختیار اسکے دل میں ایک چوڑھی محسوس ہوتی ہے اور جب تک اسکو بچانہ لے وہ چوڑھا سے چین نہیں آئے دیتی۔ اور اگر کوئی ایسا سنگدل اور قسری القلب انسان ہو جسے اسکی حالت زار کو مشاہدہ کر کے ذرا ہی 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 ہی کر لیا جائے تو یہاں اسکو اس کام پر برا گنجنہ 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 جانب ہمدردی کی مدح و ثنا ہوتی ہے دوسری جانب ہے لہذا اس وہم پر ہی وہ شخص اسکو بچانے کی کوشش کرتا ہے۔ جو شخص اپنے معشوق کے ساتھ اسکے گھر میں ایک عرصہ تک رہے اور پھر جب کبھی اسکو وہ گھر دیکھنے کا موقع ملے تو اسکو دیکھنے سے اسکے دل پر گہرا اثر پڑتا ہے۔ اسی واسطے کسی شاعر نے کہا ہے۔

أَعْرَأَ عَلَى جِدَارٍ دِيَارٍ لَيْلِي
أَقْبَلُ ذَا الْجِدَارِ وَذَا الْجِدَارِ
وَمَا تِلْكَ الدِّيَارُ تَشْغِفُ 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 سے میرے دل کو جیتتا نہیں کیا۔
بلکہ میں رہنے والی معشوقہ کی محبت سے مجھے اپنا گھر بنا لیتا ہوں۔

ابن رومی نے لوگوں کی جو محبت اپنے وطن کے ساتھ ہوتی ہے اسکا خاکہ ان دو بیتوں میں کھینچا ہے۔

وَحُبُّ وَطَنٍ كَانَ الرِّجَالُ إِلَيْهِمْ
مَا رُبُّ قَضَاءَ الشَّبَابِ هُنَالِكَ
إِذَا ذَكَرُوا وَطَنَهُمْ حَرَّ قَلْبِهِمْ
نَهْدُ الصَّبَابِ فِيهَا فَخْوٌ لِلْبِكَارِ

لوگوں نے بہت جوانی جو منگیں اپنے وطن میں
پوری کی تھیں وہ انکی محبت و شن کے باعث بن گئیں۔
وطن کا خیال انکے دل میں آنا سبب ہے تو ریا م طسلی
انکو یاد آجائے ہیں اور اس سے رونا آجائے 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 جبلی جذبات اور فطری مقصد کے باعث بعض کاموں کی طرف توجہ کرنے پر مجبور ہونے کے ثبوت ملتے ہیں اور 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 جبلی 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 اسکا دل بہر آتا ہے۔ اور اسے کھانے کو جی چاہتا ہے۔ حالانکہ وہ سمجھتا ہے کہ میں اسوقت 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 بیع نہ ہو جانا اسکو مستہجن اور بیع 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 سمجھنا 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 تہیہ می مقدمات ختم ہوئے اب ہم اپنے دعاوی کی طرف توجہ

کرتے ہیں۔

پہلا دعویٰ

جائز تھا کہ خدا تعالیٰ مخلوق کو پیدا نہ کرتا۔ اور جب اسکو پیدا کیا ہے 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 کہا یا جاننا 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 سے 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 جینک ہیں وہ معنی معلوم نہ ہوں ہم کوئی راستہ قائم نہیں کر سکتے۔

ہم یہ مانتے ہیں کہ مخلوق کو اسکے پیدا ہونے اور کھلتے 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 ہے تو سراسر تکلیف ہے۔ اور اگر اصلیت پر نگاہ ڈالی جائے تو اس دور 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 بیمار می ہوتی۔ نہ افلاس سنانا۔ رنج و تکلیف کا نام و نشان ہی نہ ہوتا۔ دنیا میں تو وانا 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 پرندہ کو دیکھ کر ظاہر کرتا تھا کہ میں پرندہ ہوتا تو نار دوزخ کا ڈر نہ ہوتا۔ غرض جسکو دیکھا گیا ہے موت کی تمنا میں اپنے اندر سے 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 سکو 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 ہوفوف کون ہوگا جنکے دلوں پر شیطانی وسوسوں کا پہا تنگ قبضہ ہو گیا ہو کہ وہ اصلیت کی شاہراہ سے بہت دور تھاپڑے ہوں۔ یہ ایک شیطانی جذبہ ہے کہ بغیر عبادت اور طاعت کے بہت سے کاموں کو چاہا اس میں داخل ہونا ناممکن ہے۔

ہذا یہ لوگ یہ تو خیال کریں کہ جس عبادت پر مستحقان 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 ٹھہریں ای کامطیبتہ ہیں تو عبادت سے کوئی نسا مستحق حاصل ہو سکتا ہے۔

جاننے ہے کہ بندے خدا تعالیٰ کی طرف سے ایسے اعمال کے **ووکھراو محو کی** ساتھ ساتھ ہوتے جو انکی طاقت سے خارج ہوتے معتزلہ

دیکھا گیا کہ سب سے پہلے اسکی طاقت کا امتحان کیا جاتا ہے کہ اسکی طاقت سے کون کون سے امور خارج ہوتے ہیں اور کون کون سے امور اسکی طاقت میں ہیں۔ اور پھر اسکا کلام اور اسکی عملی زندگی کا مور و کار مشرط ہے۔ اور مور و کار کے صحیح ہونے کے لئے صرف کلام کا سمجھنا اور اسکی تکمیل پر چنا ضروری ہے اور اسکا ممکن ہونا ضروری نہیں۔ چنانچہ عرف میں جمادات یا جانین کے ساتھ جو کلام کیا جاتا ہے اسکو خطا یا تکلیف نہیں کہا جاتا۔ سو خدا متکلم ہے اور بندے اسکا مسموع ہیں۔ اسکی مور و کار اسکی طاقت سے خارج ہوتے ہیں اور اسکی کلام کو سمجھنا ہے نواہ اسکا وقوع جائز ہو یا محال۔

پھر اگر بالابطاق پر تکلیف بنانا محال ہوتو اسکا محال ہونا یا اسلئے ہوگا کہ جیسے سیاہی اور سفیدی کا ایک وقت ایک جگہ جمع ہونا محال ہے جیسے ہی سکی ذات کا ذہن میں ارتزا ممکن ہے۔ اور اسکی مستطیح ہونے کی وجہ سے محال ہے پہلی صورت باطل ہے۔ کیونکہ ہتیک سیاہی اور سفیدی ایک محل میں جمع نہیں ہو سکتیں۔ لہذا تکلیف بالابطاق کے مفہوم کا ذہن میں ارتزا محال نہیں۔ کیونکہ مفہوم کے نزدیک تکلیف صرف لفظ کا نام ہے۔ اور جیسے ہم ایک آدمی کو چار پائی پر چڑھنے کا اور کسی کو چار پائی پر چڑھنے کا ارتزا نہیں ہو سکتا اسکو اسان پر چڑھنے کا ارتزا بھی محال نہیں ہے۔ اور نہ اس مفہوم کا ذہن میں ارتزا 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 اقتضا 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 کھڑا 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 مستقیم 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 دعویٰ پر مشتمل ہے۔

(۱) 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 دعویٰ 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 ثواب 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 ہی بتلایا تھا کہ وہ کبھی 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 ضرورت ماننا پڑتا ہے۔ اور علاوہ دلیل مذکورہ بالا کے ایک اور زبردست دلیل ابو جہل کو خدا کا سکھت بالایمان بنانا ہے۔ جبکہ خدا کو معلوم تھا کہ وہ مشرق 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 سکھت نہیں تھے نہ قرابت سے انکار ہی نہیں بلکہ اسکے مفید چہرہ پر ایک بد نما داغ لگانا ہے۔ اگر کوئی کہے کہ اگرچہ ابو جہل اپنی شقاوت کی وجہ سے دولت ایمان سے محروم بنا کر ایمان لانا اسکے آگے محال نہیں تھا۔ بلکہ وہ اسپر قادر تھا تو پھر تکلیف مالا یطاق

کی یہ مثال جیسے صحیح ہوگی۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارے نزدیک کسی
 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 ادا و عدا 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
تیسرا دعویٰ عذاب دے۔ معتزلہ اسکو قبیح کہتے ہیں۔ اسی بنا پر

انکو یہ کہنا پڑتا ہے کہ مثلاً چچر اور لپٹو کو جو 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 یہ 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 موشیوں۔ 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 لِّلْعَالَمِينَ** (تیسرا رب
 بندوں پر ظالم 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 کونسی اس قدر نہیں

جیسے دیوار سے نفولت اور ہوا سے عبت کام کرنا مسلوب اور منہمی ہے کیونکہ ظلم کے معنی ہیں کسی دوسرے کے ملک میں داخل دینا اور تصرف کرنا یا اسے حاکم کی خلافت ورزی کرنا۔ تو پھر اللہ تعالیٰ کا پھل عمل ظلم کیوں ہوگا۔ اس پر ظلم لفظ تب 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 پہاڑ سے۔ آگ میں جلاوے۔ یا کسی کو ویدے۔ اسکو کوئی بیوقوف سے بیوقوف شخص ہی ظالم نہیں کہہ سکتا۔ ہاں اگر کسی غیر کی چیز میں دست اندازی کرے یا خلافت شرع کوئی امام کرے بیٹھے تو بیشک ظالم کا خطاب آئے ویا جائیگا۔ غرض ظلم کے معنی اللہ تعالیٰ میں نہیں پائے جاتے۔ اسکی بارگاہ میں چون دجرا کی مجال نہیں۔ وینا کے بڑے بڑے فرماؤ اور اولوالعزم بادشاہ اسکی بارگاہ عالی میں چھڑکے پر کی بھی حیثیت نہیں رکھتے۔

پونھا دعویٰ

اللہ تعالیٰ کے لئے اپنے بندوں کی بہبودی اور رعایت اور جب نہیں بلکہ وہ جو چاہے کر سکتا ہے۔ معتزلیہ کہتے ہیں کہ خدا پر یہ واجب ہے۔ انکے مذہب کے بطلان کے لئے اول تو یہ دعویٰ ہے جو ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ خدا پر کوئی چیز واجب نہیں۔ وہم شاہدہ اور تجربہ ہی اسکے بطلان پر شاہد ہے۔ فرض کرو تین آدمیوں کے میں جن میں سے ایک صغریٰ میں مگر حالت 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 نہ ہو کر دنیا کو چھوڑا۔ اب معتزلہ کے نزدیک اول الذکر جنتی ہے اور دوسرا بھی جنتی ہے۔ نسبت پہلے کے اعلیٰ مراتب، مستحق ہے اور مؤخر الذکر ہمیشہ جہنم میں رہیگا سوال یہ ہے کہ فرض کرو پہلا مر گیا کہتا ہے کہ اللہ نے میرے دوسرے ہمراہی سے کیوں کم مراتب ملے ہیں۔ کیا میں مسلمان نہیں تھا؟ خدا جواب دیکھا کہ یہ سن بلوغت

نویز 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 تلفی کیوں کی گئی۔ خدا کہیگا تجھے اسٹے صغریٰ میں مارا ہے کہ تجھے معلوم تھا کہ اگر تو زندہ رہ کر جوان ہوتا تو کافر ہو کر مرنا اور ہمیشہ کے لئے تجھے جہنم میں رہنا پڑتا۔ اسلئے میں نے مناسب سمجھا ہے کہ تجھے لڑکپن ہی میں مار دیا جائے تاکہ کہے کہ بہشت میں تو رہنے کا تجھے استحقاق ہو۔ اتنے میں انکے ساتھ کا شخص جو کافر سونیکے سبب ہمیشہ کے لئے دوزخ میں پھینکا گیا ہے کہیگا بلکہ اگر میری نسبت ہی تجھے علم تھا کہ میں بالغ ہو کر کافر سونیکا۔ اور اسکی وجہ سے ہمیشہ دوزخ میں رہونیکا تو مجھے ہی صغریٰ میں ہی مار دیتا تاکہ آتش دوزخ سے رانی ہوتی۔ اب بتاؤ اگر خدا کے لئے آدمیوں کی بہتری واجب ہے تو اسکو خدا کیا جواہر دیکھا۔ یقیناً کوئی جواب نہ بن پڑیگا۔ بلکہ اہل السنہ و اہل حق پر یہ اعتراض نہیں وارد ہوگا۔

جہاں ہے کہ خدا تعالیٰ نیکوں کو دوزخ میں ڈال دے

پانچواں وعظ اور بڑوں کو بخش دے۔ اگر چاہے تو ایک دفعہ بندوں کو ڈاکر کے چہرہ دوبارہ نہ اٹھائے۔ اسکو اسبات کی کچھ پرواہ نہیں کہ تمام کافروں کو بھندے سے باندھ کر عرض نیک سے نیک بندوں کو ہمیشہ کے لئے آگ میں ڈال دے۔ عرض برائے بھال میں اور نہ اسکو توقع سے خدا کی صفات سے نفرت نہ کرنا سمجھتا ہے۔ کیونکہ بندوں کو مکملہ عبادت بنانا اور چیرے اور پیرا چیرے سے اعلیٰ پیرا اور سزا دینا اور امر ہے۔ خدا کے لئے عبادت سے کوئی بوجہ نہیں ہے۔ بندوں کے مطابق واجب نہیں۔ ان اگر بوجہ سے یہ سمجھتے ہیں کہ خدا کا یہ وعدہ ہے کہ نیکوں کو جنت میں اور بڑوں کو دوزخ میں داخل کریگا اور وہ اپنے وعدہ کے خلاف نہیں آسکتے تو اسلئے ساتھ ہم ہی متفق ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ بندوں کو اعمال پر

مجبور کرنا اور باوجود شکریت کے انکو انہما کے مطابق جزا و سزا دینا کہ اگر انکو
 تو اسکا جواب یہ ہے کہ قبیح کے معنی ہیں جو کام غرض کے خلاف ہو سو اگر قبیح سے
 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 قبیح ہونا لازم نہیں آتا۔ نیز ہر ایک شخص جانتا ہے کہ آقا کے لئے اپنے
 خدمات کو اسکی حسن خدمات پر انعام عطا کرنا واجب نہیں۔ کیونکہ پھر یہ معاوضہ اور اجرت
 کہاں سے گی۔ جو اسکی غلامی کے منافی ہے۔ سب سے زیادہ تعجب انگیز سوزناں کا
 یہ دیکھنا ہے کہ بندوں پر خدا کی نعمتوں کے مقابلہ میں شکر واجب ہے اور بندوں
 شکر کا بدلہ دینا واجب ہے۔ اسپر یہ اعتراض ہے کہ اگر یہ بات ہے تو خدا کے
 بدلہ دینے پر عید شکر بندوں پر واجب ہوگا اور پھر اس شکر پر خدا کو عید دینا
 دینا واجب ہوگا تو پھر اسی طرح شکر و جزا کا سلسلہ الی غیر النہایتہ جائیگا اور یہ
 حوالہ ہے اس سے بڑھ کر لغو نکایہ دعویٰ 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 مقصدات عقل کا دست اور شریعت محمد
 علیہ صا جہا افضل التخیہ سے انکی نالہی اور طفل بکنسی پر وبالالت کرتا ہے کہ
 نہیں جانتا کہ گناہ پر سزا دینے سے اعانت کر پلایا جاتا ہے اور معافی پر دوا
 کی دوائ سے جو آفرین اور ثناء ہوتی ہے وہ انتقام پر نہیں ہوتی تو پھر خدا کی
 خدا ہے کہ معافی جانتا ہی نہیں۔ جب کوئی شخص گناہ کرے اور وہاں اسکا
 توبہ نصیب نہ ہو تو خدا تعالیٰ اسکو ہمیشہ عذاب دینے پر مجبور ہو جاتا ہے۔
 کہ قدر حیرت انگیز بات ہے کہ دنیا کے بادشاہ و حکام کی بڑی بڑی خطا میں
 مدافعت کریں۔ اور انکو جانوں کر نہیں لڑا جویں کوئی خیال نہ کرے کہ وہ
 حکم الی اکبیر غفور رحیم اس و نعمت سے محروم ہو۔
 انتقام کا وجود۔ انکو ہوتا ہے۔

کسی قسم کا نقصان پہنچائے یا اس سے 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 آیرگا۔ اور
 اگر بغرض محال خدا نے ضرور اعمال سب 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 گھر کی حالت میں ایک
 انسان زندہ رہے اور سزا ہمیشہ کے لئے مقرر کر دی جائے۔ یہ نہ انصاف ہے
 نہ عدل۔

ایک اور وجہ یہی 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
 بہتر کی تدبیر ہو۔ یعنی یہ غرض ہو کہ اگر اب اسکو سزا دینی تو آئندہ یہ اس امر
 قبیح کا ترک کیا نہیں ہوگا۔ اور اگر یہ غرض نہ ہو تو اسی سزا کو ہر ایک قبیح سمجھیں
 سمیونکہ جو کچھ ہونا تھا وہ ہو گیا ہے۔ اور آئندہ اس امر کے ارتکاب کا موقع نہیں
 اس 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 ہی اگر مظلوم کے لئے انتقام
 پایا جائے تو یہ چند اہل استہجن 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 ہی 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 یعنی پیغمبروں کے ذریعہ ہکو خدا کی معرفت چھٹا دعویٰ نہ ہوتی تو خدا کا پہچانا اور اسکی نعمتوں کا شکر یہ ہم پر واجب

نہ ہوتا۔ اور معتزلہ کہتے ہیں کہ عقل کے ذریعہ اسکا پہچانا واجب ہوتا۔ تاکہ 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 امتناعاً کیطرت 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

مفت 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 نبی 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 سو حقوق میرے ذمہ ہیں۔ اگر میں اسکی نعمتوں کا شکر یہ ادا کرونگا تو وہ مجھے مراتب

عانیہ عطا کرے گا۔ اور اگر ناشکری کرے گا 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 تھی کہ وہ ہمیشہ آنے والے مزرے سے
 کی کوشش کرے۔ مگر اس سے خدا کی معرفت اور اسکی اطاعت کا جو سبب
 ثابت نہیں ہوتا۔ بلکہ اسکا ثبوت اس بات پر موقوف ہے کہ کوئی ایسی چیز
 جو جانب فعل کو اسکی ترک سے راجع 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 نہ رہے۔ خاص کر جب ہم دیکھتے ہیں کہ شکر اور عدم شکر خدا تعالیٰ کی بارگاہ
 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 تریف 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 سبب ہونیکا شبہ ہوتا ہے۔ ان میں 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
 ہواے نفسانی کے اسباب دیا گئے ہیں کوئی دقیقہ اٹھانہ رکھے۔ اگر اسکی ہوا
 کی یہ غرض ہو تو خدا کی عبادت میں مصروف ہونا اور طرح طرح کی مشکلات
 میں پھینسا۔ نفس کو زہر و ریاضت کی قیود میں مفید کرنا یہ سب کچھ مقتضایہ
 زندگی کے خلاف اور اس وجہ لاشکر اکیلاہ کی معصیت میں داخل ہوگا
 دوسری وجہ یہ ہے کہ ہر ایک شخص جانتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی بادشاہ کی
 کرتے ہوئے اسکی تمام صفات اور اخلاق و اطوار اور شہسود پر فحاشت
 متعلق تمام رازوں کا ذکر کرے۔ تو اسکی جرموں کی باتیں ظاہر کر
 تو جائیں گی۔ اسکی کراہ کو مدح پر کچھ اور اسے دیا جائے وہ زبردستی بجا سخن ہوگا
 اور بادشاہ اسے کہیں گے کہ تمہیں کیا اجازت ہے کہ بادشاہ کے شخصی امور اور

انکی معاملات کے افتار کے درپے ہو گئے ہو۔ تم ایک ادنیٰ حیثیت کے انسان
 کی بادشاہوں کے آگے اس قدر بے حیائی اور بے شرمی کے ساتھ پیش آنے کی
 انت کرتے ہو۔ تمہاری یہ سزا ہے کہ تمہارا سر فوراً اڑا دیا جائے۔ تو جب دنیاوی
 و شاہوں 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
 معیار کسکو مقرر کیا جائے۔

اسپر ایک سوال دارو ہو سکتا ہے وہ یہ کہ اگر عقل کے ذریعہ خدا کی معرفت
 اور 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 وہ ثابت نہیں ہو سکتا۔ شرع پر یہ دور ہے
 جو محال ہے۔

اسکا جواب یہ ہے کہ وجوب خدا ہے اور انبیاء علیہم السلام صرف
 انہما وجوب کے لئے بھیجے جاتے ہیں۔ وہ اپنی طرف سے کوئی شے برائے دنیا پر
 واجب نہیں کرتے۔ وہ کہہ دیتے ہیں کہ اگر اس راستہ پر چارگے تو چر جاؤ گے اور
 اس راستہ کو اختیار کرو گے تو ہلاک ہو جاؤ گے۔ اور خدا تعالیٰ اور خدا
 ہمارے 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 ہمیں یہ ہے جیسے کوئی
طیب بیمار کو کہتا ہے کہ یہ دو چیزیں ہیں جنہیں ایک زہر ہے مگر 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۔

سائلوں و غویں | انبیاء علیہم السلام کی بعثت نہ محال ہے نہ واجب۔ بلکہ
اجواز کے درجہ میں ہے۔ معتزلہ اسکو واجب اور براہمہ
اسکو محال اور ناممکن کہتے ہیں۔ معتزلہ کی ترویج 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 ہی ترویج
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 ہی 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 نعالی متکلم اور قادر نہ ہوتا۔ جب یہ دونوں وصف ہیں
پائے جاتے ہیں تو بعثت کے جواز میں کیا شبہ ہو سکتا ہے۔ اور یہ ہی
ہر ایک شخص جانتا ہے کہ بعثت کوئی قبیح امر نہیں تاکہ اس حیلہ سے بعثت کو
ناممکن قرار دیا جائے۔ اس سے بڑھ کر اسکا اور کیا ثبوت ہو سکتا ہے کہ معتزلہ
بھی باوجودیکہ یہ ہر ایک سامریں 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 پر اہمہ 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 ہو گا۔ 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 پیر انبیاء کے تمام امور سے انکو خود ہی مطلع کر دیتا۔ جب یہ بات ہی ممکن تھی تو انبیاء کا بھیجا محض عبث اور بے فائدہ ٹھہرا۔ 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۔ ہی 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 نیک بخت کہیں وہ بد بخت ہو اور جسے اللہ تعالیٰ اور بد بخت بتلائیں وہ سعید بیک بخت ہو۔ غرض یہ امر نہ محال ہے اور نہ مستحکم۔ خاص کر جب یہ بھی معلوم

ہو چکا ہے کہ ہدایت اور ضلالت میں سے کوئی بھی خدا کا لے کی طرف
 محال نہیں ہے۔ یہ تین وجوہ میں خبر بظاہر بعثت انبیاء کا محال ہونا مستحکم
 ہوتا ہے۔ اور جنکو دیکھ کر براہمہ اس امر کے قائل ہوئے ہیں کہ بعثت
 انبیاء محال اور قبیح ہے۔ اب ہر ایک کا جواب ملاحظہ ہو۔

بہلی وجہ کا جواب

انبیاء علیہم السلام ایسا مور کو بیان کرتے ہیں جو ہمارے
 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
 کے امور مثلاً اعمال۔ اقوال اور اخلاق و اطوار کو معلوم نہیں کر سکتیں۔ مگر
 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
 ادویہ کے خواص معلوم نہیں ہوتے مگر جب وہ بتا دیتا ہے تو ہمیں انکی پوری
 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 پوری
 سے نجات ابدی حاصل ہو سکتی ہے۔

دوسری وجہ کا جواب

معجزہ اور جاود وغیرہ میں تیز ہو سکتی۔
 کیونکہ مردوں کو زندہ کرنا۔ ایک سوکھی

کا سانپ 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 شہادت کے اصول سے نہیں ہو سکتا۔ بلکہ جب تک خدائی طاقت ان میں تاثیر نہ کرے اگرچہ ساری دنیا کے ساحر اپنی ساری طاقت ان پر صرف کر دیں انکا وقوع محال ہے۔ پہلی شرط تو محال ہے۔ کیونکہ کوئی شخص ہی 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 تقاضی ہیں۔

تو اب دوسری شق صحیح ہوگی۔ یعنی بعض ایسے امور بھی ہیں جنکا وقوع حیرات و غیب کے ذریعہ نہیں ہو سکتا۔ سو اس سے انبیاء علیہم السلام کی اجمالی تصدیق کی صورت بخوبی فکمل آئیگی۔ کیونکہ معجزات کے ذریعہ وہ امور پیش لے جائیں گے جنکا جادو وغیرہ سے وقوع محال ہے۔ اب اگر قابل عذر امر ہے 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 عذر 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 اسکو 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 تم میری نبوت میں شک ہے اور ان معجزوں کے متعلق تمہیں یہ خیال ہے کہ یہ معجزے 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 گذرتا کہ خدا تعالیٰ کی غرض میں وہ ہو کہ دینا اور ہلکوا 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 دیئے ہیں۔ تمہاری تنخواہیں 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! 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 وہو کے میں ڈالنا نہیں ہے۔ بلکہ اس امر کا اظہار مقصود ہے کہ واقعی 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 مگر ہم جوئے ہوئے تو ہمارے ہاتھوں پر انکا ظہور ہرگز نہ ہوتا۔

نو پھر کسی شخص کے دل میں یہ خیال نہیں گذر سکتا کہ ایزد جل و علا کی غرض ہلکوا گمراہ کرنا اور وہو کے میں ڈالنا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس بنا پر کسی شخص نے اہتک انبیاء علیہم السلام کی تکذیب نہیں کی۔ اور اسکے پیش کردہ معجزات کو

سحر اور شعبدہ بازی پر محمول کیا گیا۔ خدا تعالیٰ کے منکر ہونے سے امر و نہی ہونے اور عز ورت نبوت سے انکار کیا گیا۔ مگر کبھی کسی بیوقوف سے بیوقوف شخص نے یہ کہنے کی جرأت نہیں کی۔ خدا تعالیٰ سعاذ اللہ عنہم اور وہ کہہ رہے۔

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 یہ خود محال ہے اور نہ کسی محال امر مثلاً بطلان معجزہ کو مستلزم ہے۔ کیونکہ معجزہ میں تختہ می 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 علامت عادت ہے جو تختہ می کے بعد کسی پیغمبر کے ہاتھ پر ظاہر ہو۔ اور جو خدا کی طرف سے اس مضمون کو اور کرے کہ یہ نبی یا پیغمبر ہے دعویٰ میں سچا ہے اور واقعی میں ہے 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 پہلے ہی 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 اسے 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۔ اور نہ 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 صرف بجا باطل اور لغو ہے کیونکہ جب وہ آپ کو (گو اہل 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 حلالیق 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 بنانے 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 کیجائے۔

دوسرا فرقہ یہودیوں 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 تکسپ ہو چکا ہے ایک کام نہیں۔ بخلاف اچیا موتی اور جذام و برص والوں کا اچھا ہو جائیکے۔ 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 خصا کو سا بنادینے 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 انکا یہود حضرت موسیٰ علیہ السلام کا یہ قول کہ حسبہ نکسا آسمان در زمین 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 اڑا 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 ہوگا۔ اور پھر اسکی بجائے اور حکم دیا جائیگا۔ مگر جنکو حکم دیا گیا ہے انکو اسبابت 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 اگر 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 کر دینگا۔ اور
 نوکر کو چونکہ قیام کی مدت نہیں بتلائی گئی اسلئے وہ یہی سمجھے گا کہ ہمیشہ
 کے لئے بچنے کھڑا رہنے کا آقا نے امر کیا ہے۔ اور جب قیام کی مدت گند گئی
 اور وقت 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 کہے گا کہ پہلے ہی سے اسکو قیام کی سیوا معلوم تھی اور جب وہ گذر
 گئی تو دوسرا حکم صادر کر دیا۔ نوکر کو اسکی سیوا صرف یہ معلوم کرنے کے لئے
 نہیں بتائی تھی کہ وہ اسکے امر کی بجا آوری میں کہاں 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 خداوند کے لئے 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۔
 تنویں قبلہ یا کسی حلال چیز کو حرام کر دینا یا حرام کو حلال بنا دینا وغیرہ وغیرہ
 بالکل معمولی باتیں ہیں۔ جنکو عمل میں لاسنے کے لئے کچھ ایسے اسباب ہوتے ہیں
 جتنی کہ اگر ایسا نہ کیا جاتا تو دین خداوندی پر بڑا اثر پڑنے کا احتمال تھا۔

تیز بیویوں کا یہ پہاڑ تب چل سکتا ہے جو حضرت موسیٰ علیہ السلام سے
پیشتر جس قدر انبیاء علیہم السلام جیسے حضرت نوح حضرت ابراہیم حضرت آدم
وغیرہ گزرے ہیں ان سب کا ایک زباں ہو کر انکار کر دیں۔ کیونکہ جب انکو یہی نبی
مانا جائیگا تو نسخ کا وجود بھی تسلیم کرنا پڑیگا۔

دوسرے شبہ 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 بیویوں کی آسمانی کتاب
(تورنت) کے مطابق انکے مقدمات کا فیصلہ کرتے تھے اگر تورنت میں حضرت
موسیٰ کا خاتم الانبیاء ہونا اور دین موسوی کے ہمیشہ رہنے کا حکم ہوتا تو یہودی
اسباب کو غنیمت سمجھ کر آپ کے مقابلہ میں تورنت کی ان آیتوں کو پیش کرتے
اور ڈنکے کی چوٹ کہتے کہ جب آپ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو نبی برحق
اور تورنت کو الہامی کتاب مانتے ہیں تو پھر آپ کا دعویٰ نبوت غلط ہوگا کیونکہ
تورنت 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 نیا ڈھنگ نکالا
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 دلائل ہیں۔ پہلا طریق قرآن کو معجزہ ثابت کرنا ہے اور وہ یہ ہے کہ معجزہ نام ہے ایسے خلاف عادت امر کا جو سختی کے ساتھ کسی نبی کے ہاتھ پر اسکے منکرین کے مقابلہ میں وقوع پذیر ہو۔ اور یہ بات قرآن میں بھی 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 اسکے مقابلہ میں ایسا فصیح و بلیغ کلام بنا کر پیش کرو۔ قرآن سے لکھار لکھا کر کفار کو اس امر پر آمادہ کیا اور انہوں نے ایڑی سے چوٹی تک زور لگانے میں کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہ کیا مگر اسکے 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 داری کی محفلیں گرم تھیں۔ اور اگر کوئی قصیدہ بنا کر اسکے بے نظیر ہونے کا دعویٰ کرتا تو اسکے مقابلہ میں قصائد کے ڈھیر لگ جاتے تھے اور اسکے معارضہ میں کوشش و ترقی کا مظاہرہ 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 سختی کو انکا شب و روز معروضہ رہنا ایسی ہیبتناک باتیں ہیں جو حد تو اتنا 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 دلیل ہے تو ہم
 اس 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 عربی لفظ
 اور متندر فصحاء کے کلام اس سے خالی ہیں۔ اس کے کلمات کی ترتیب اور
 اس کے مضامین کا تناسب کچھ ایسی حیرت انگیز محاسن ظاہر کرتا ہے جو ہر
 بل عرب کے سربراہ اور اولو العزم لکچراروں کو اپنا گرویدہ بنا دیا ہے اور
 لرحبہ انہیں سے بعض قسمتی کے باعث دولت اسلام سے محروم ہو گئے
 اور قرآن کی فصاحت و بلاغت سے کسی کو بھی انکار نہیں تھا۔ لیکن کلام اللہ
 ہر زبان تھے کہ اسکی فصاحت و بلاغت طاقت بشریہ سے زیادہ ہے اور
 بعض نے اس کے مقابلہ میں قلم اٹھایا مگر انکا کلام بھپکا اور ظاہر ہوا
 اور اسکی نسبت ”چہ نسبت خاک را با عالم پاک“ کہتا ہے۔
 ہے چنانچہ سید کذاب نے اس کے مقابل ذیل کے چند کلمات لکھے
 اور لگا کر تیار کئے تھے جنکا پھیکا پن اور بے لطف ہونا عیاں ہے۔
 کلمات
 ہیں الْفَيْلُ وَمَا أَذْرَبَكَ مَا الْفَيْلُ كَذَنْبٍ وَثِيلٌ وَخَرُّكُمْ طَرِيْقٌ
 اگرچہ اس کجخت نے ان کلمات میں قرآن کے طرز کلام کو اڑا لیا ہے کوئی
 یقیناً اٹھا نہیں رکھتا ہم اگر اسکا قرآن کی کسی آیت کے ساتھ مقابلہ کرنا
 دونوں میں زمین و آسمان کا فرق نظر آئیگا۔
 اگر کہا جائے کہ ممکن ہے کہ اہل عرب کو جنگ و جدل و فریب و تزویر
 اور مصروفیت کی وجہ سے قرآن کے مقابلہ میں اس قسم کا کلام بنانے کی
 جلی ہو۔ ورنہ اگر وہ اس امر کی طرف توجہ کرتے تو یقیناً اس جیسے کوئی کلام
 نہ اسکا جواب یہ ہے کہ ہر ایک شخص جانتا ہے کہ نسبت جنگوں میں طرف
 کی مضامین اور تکالیف پر داشت کر نیکی یہ سخن طریق ہے کہ قرآن نے

تختی کے طور پر اہل عرب کو اپنے مقابلہ میں بلایا تھا۔ اہل عرب بکرا اس عیسیٰ کوئی کتاب بنا دیتے۔ تاکہ پیغمبر کے لئے جہگڑا ختم ہو جاتا۔ خاکسار جیکہ مسلمان 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 جنگیں 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 کا منہ دیکھ کر 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 بہاری معجزہ یہی ہے کہ ایک چیز باوجود اسکے ممکن الوقوع ہونیکے ایک بڑی بہاری جماعت سے دفع ہونے پر 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 انشفاق قرآن۔ آپکی انگلیوں سے پانی کا پھوٹ پڑنا۔ آپکے ہاتھ میں سنگیزوں کا تسبیح کہنا۔ تھوڑے طعام کا بہت ہو جانا۔ وغیرہ وغیرہ۔ یہ ایسے امور ہیں جو آپ کی نبوت پر شاہد ہیں۔

اور اگر چہ ان امور میں سے ایک ایک امر حد تو اترا تک نہیں پہنچا 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 عاتق طائی کی سخاوت کے افراد فردیت کی شکل میں تو اترا کی حد کو نہیں پہنچے مگر انکی مجموعی تعداد اس حد کو پہنچ چکی ہے اور اسی وجہ سے حضرت علی کی شجاعت اور عاتق 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 اترا پہنچے۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ اسی طرح ایک یہودی تمکو کہہ سکتا ہے میرے نزدیک معجزات عیسوی نہ بلحاظ فردیت اور نہ بلحاظ مجموعی تعداد کے حد تو اترا پہنچے 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 اترا کو پہنچ چکی ہے اسکو اس تو اترا علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ اگر رضامندی مسلمانوں کے ساتھ مخالفت کریں پھر انکو معجزات محمدیہ کا تو اترا 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 بدامیہ معلوم نہیں ہو سکتے تین قسمیں 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۔ حدوث عالم۔ خدا کا وجود۔ اسکی قدرت اسکا علم۔ اور اسکا ارادہ۔ یہ ایسے امور ہیں کہ جب تک انکا ثبوت نہ ہو شرع کا ثابت 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 جسکا 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 ہی ممکن بالوقوع ہوں اور انکی نقیض بھی۔ کیونکہ صرف وقوع کا علم باوجودیکہ انکی نقیضیں بھی ممکن بالوقوع ہیں وحی یا الہام کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا۔ مثلاً حشر و نشر۔ ثواب و عقاب۔ جنت و دوزخ۔ عذاب قبر و پل صراط اور میزان وغیرہ۔ یہ ایسے امور ہیں کہ انکا خلاف ہونا ہی 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 انہی وجہ سے کلام کے اثبات سے متاخر ہوں۔ مثلاً روایت کا مسئلہ اور تمام جو امور انہی کے پیدا کرنے میں کسی چیز کا خدا کا شریک نہ ہوتا وغیرہ وغیرہ۔ تو جب شرع الہی 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 نزدیک شخص خدا کے اس قول خالق کل شئی کی بنا پر کر دی تھی حالانکہ کل 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 بھی 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۔ بل صراط۔ میزان۔

حشر حشر 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
 تو اسکے اعادہ پر وہ بطریق اولیٰ قادر ہوگا۔ چنانچہ خدا کا یہ قول قُلْ يُخَيِّطُهَا الَّذِي
 اَنْشَاَهَا اَوَّلَ مَرَّةٍ اس بات کو ثابت کر رہا 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 ثنا 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 تعیین شریعت سے ثابت
 نہیں۔ ایک اور صورت بھی ہے۔ وہ یہ کہ انسان میں سے زندگی رنگ
 رطوبت۔ ترکیب۔ اور ہیماٹ 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 ملحق کر دیا 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 تفریر 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

ثابت کرنا ہے۔ وَحَاقٍ بِإِلِّ فِرْعَوْنَ سَوْءَ الْعَذَابِ الْتَارِ يَعْرِضُونَ
عَلَيْهَا عُدْوًا وَعَرِشِيًّا۔

اسکے علاوہ یہ فی نفسہ ممکن ہے تو پھر اسپر ایمان لانا واجب ہو گا۔ معتزلہ اس سے
منکر ہیں اور وہ 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
پہنچا تو اسکے بدن پر کسی قسم کی جنبش یا کوئی اور علامت دیکھنے میں آتی۔
یہ زنی آدمیوں کو درد سے بچاؤ کر کہا جاسکتا ہے اور انکو اپنا غمہ بنا لیتے ہیں۔
اسکا جواب یہ ہے کہ دکھائی نہ صرف میت کا جسم دیتا ہے اور عذاب
کا احساس قلب یا کسی باطنی کیفیت کو ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ عذاب کے
لئے بدن پر کسی علامت کا دکھائی دینا ضروری نہیں۔

آدمی عالم رویا میں بعض اوقات نہایت لاپرواہی سے ملاحظہ ہوتا
اور بعض اوقات اسکو الم شدید لاحق ہوتا ہے۔ اور یہ دونوں حالتیں بیداری
کی حالتوں سے کسی طرح کم نہیں ہوتیں مگر کچھ واسطے 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 طبیعت کے واسطے نام رویا کی کیفیتوں کا ذکر
کرسکے 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 کرے گا۔ بعض اس بنا پر کہ اسکے بدن پر کوئی علامت مست
یا غمی کی نہ دیکھی گئی ہے اور محسوس نہ ہے کہا جاسکتا ہے اسکا لئے قبر میں درندہ
کے لہٹن ہوتے ہیں۔ اور انہیں انکی اجزاء کا کیفیت محسوس ہو جاتا ہے۔ تو ممکن
ہے کہ انکے لہٹن میں کسی جزو کو زندہ کر کے عذاب والا معاملہ طے کیا جائے۔

منکر و تکبر اور مشغول کے نام پھر ہا کا سوال حق ہے اور اسپر ایمان لانا
منکر و تکبر اور مشغول کے نام پھر ہا کا سوال حق ہے اور اسپر ایمان لانا

نزدیک ہی منتقل نہیں۔ کیونکہ اس میں صرت وہ باتوں کی ضرورت ہے۔ سمجھنا اور سمجھنا۔ سمجھنا ناخدا اور اس سے پہلے غیر آزادانہ۔ اور سمجھنے کے لئے مطلق زندگی کا ہونا ضروری ہے۔ جو انسان کی کسی ایک جزو کے ساتھ متعلق ہو سکتی ہے۔ تو اب اس کے منکرین کو یہ قول کہ ہم سنتا کو دیکھتے ہیں مگر منکر و منکر کو نہیں دیکھتے اور نہ ہی سنتا کی اور ان کی گفتگو کس نے میں آسکتی ہے۔ ایسا ہی ہے۔ جیسا کوئی کہہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی نہیں آتی تھی۔ کیونکہ ہم نے نہ کبھی جبریل کو دیکھا ہے اور نہ اس کے کلام سنا ہے۔ نہایت ہی بیعت انگیز امر ہے کہ یہ لوگ وحی کو مانگتے ہیں اور منکر و منکر کے سوال سے انکار کرتے ہیں حالانکہ جس بنا پر اسکا انکار کیا جاتا ہے۔ اگر وہ منکر ہو تو اس سے وحی سے ہی انکار لازم آتا ہے۔ وحی کی اصلیت اور حقیقت کی ابتدا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جبریل کا کلام سن لیتے اور اسکو کہہ سکتے تھے اور پاس کے لوگوں میں یہ ہوتا ہے۔ پتا چاہے حضرت عائشہ صدیقہ کے رو پر وحی رونق نزل وحی ہوا گناہ پہلے عمر بن زبیر جبریل کو دیکھا اور نہ اسکا کلام سنا۔ منکر و منکر 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 کئی 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 بیدار ہی کی حالت میں یہ چیزیں دیکھ رہا ہوں۔ حالانکہ واقع میں وہ سویا ہوا ہے۔

ہیں ان لوگوں کی حالت سے کہ ان کو یہ بات بالکل محسوس نہیں ہوتی۔ ہاتوں پر قادر ماننے سے بھی کہ ہیں حالانکہ ان کو یہ چیزیں دیکھ رہے ہیں۔ کرتے جسکے ذریعہ اس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا ہے تو ان معمولی باتوں پر اسے

قادر ہونے کی نسبت انکار کرنے کی انکو جرأت 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
 سنی سے پیدا نش 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 مجال ہونے پر کوئی دلیل نہ ہو بلکہ اسکے ہوا ز کی ہزار دلائل
 اور روزمرہ کے مشاہد سے موجود ہوں۔ اعلیٰ درجہ کی کمزوری اور کمینہ پن
 نہیں تو اور کیا ہے۔

بہی حق ہے۔ کیونکہ علماء وہ اسکے ممکن ہونے کے اسکا حق ہونا
سپین بہت سی قطعی اور یقینی نصوص سے ثابت ہے تو پھر اسپر ہی کیا
 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 دور دم 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 پیا کر کے
 تولی جائیگا تو اسپر یہ سوال ہے کہ اول تو اعراض کا اعادہ مجال 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 جہکاوے کے تفاوت کا باعث حرکتوں کی قلت اور کثرت ہوگی نہ اجروں کے مراتب۔ اسکا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی 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 تبیین کہا جاتا ہے لوگوں کے نیک و بد اعمال لکھتے رہتے ہیں۔ وہ اجسام کے قبیل سے ہیں۔ اور حسب ما وہ پلہ میزان پر رکھے جائینگے تو اللہ تعالیٰ نیکوں کے موافق اپنی قدرت کا لطف سے اس میں ایک طرف کو جھکاؤ پیدا کر دے گا۔ وغیر علیٰ علیٰ نقیٰ قیل ینگ۔ اگر کہا جائے کہ میزان سے اعمال تو لے کر لیا جائے، مرتب ہوگا تو اسکا جواب یہ ہے کہ اول تو خدا کے کسی فعل کی نسبت کسی فائدے کا غلبہ کرنا نا جائز ہے۔ کیونکہ وہ خود فرماتا ہے لَا یَسْئَلُ عَمَّا یَفْعَلُ وَهُوَ یَسْئَلُکُمْ۔ دوم ممکن ہے اس میں یہ فائدہ ہو کہ آدمی اپنے اعمال کا اپنے روبرو خود اندازہ لگالے اور اگر اسے سزا دی جائے تو وہ سمجھ لے کہ جو کچھ مجھے سلوک کیا گیا ہے وہ عدل کا عین مقتضی ہے اور اگر اسے معاف کر دیا جائے تو وہ سمجھ لے کہ مجھے 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 اس کے کسی جرم پر سزا دینا یا اسکو معاف کرنا چاہے تو پہلے اس کے 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 انسانی دینے میں عین احسانندی سے کام لیا ہے۔

یہ بھی حق ہے کیونکہ یہ علاوہ ممکن ہونیکے بہت سی تطبیعی نصوص بل 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 ان 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 ان 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 نقل 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 ان 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 وہیں ہیں ابھی جہاں میں تو انکو قبول نہ کرنے اور اپنیز اعتقاد نہ رکھنے سے کسی قسم کا گناہ نہ ہو۔ حقائق امور سے بحث

کہ یہ اپنی اصل مقدرہ پر ماہی 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 نسبی دو چیزیں لو وہ دو صورتوں سے باہر نہ ہونگی۔ یا ان میں کوئی خاص قسم کا ربط اور تلامز 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 لان نہیں آتا۔ اور اگر کسوف واقع ہو تو اس سے زید کے نہ مرنیکا 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 تضالیف 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 تضالیف کا علاقہ تو نہ ہو مگر ہر ایک 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 اسکے 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 علاقہ 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۔ اگلے ساتھ ایک اور چیز ہی 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 علاقہ 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 تو صرف قتل کی نفی سے موت کی نفی لازم نہ آئیگی۔ یہ جو کچھ بیان کیا گیا ہے تقسیم ہوا بالاکے مطابق اس میں صرف سرسری 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 ہی 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 پائی گئی۔ انکے 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 ہونے کی 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 مرتا مقرر کر دیا ہے خواہ اس وقت اسکی گردن کا اڑایا جانا متحقق ہو یا کسوف فمر ہو یا نزول باران یا کوئی چیز ہی 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 منشا بجز اسکے اور کوئی

مسئلہ

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 کہینگے کہ یہ بحالت ایمان مرا ہے۔ دوسرے معنی پر اسکے اطلاق کی یہ دلیل ہے کہ کثیر اہل عرب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر محض آپ کے احسان اور آپ کے ظاہری کیر کٹر کو دیکھ کر ایمان لائے ہیں انہوں نے توحید پر کسی قسم

دلائل آپ سے طلب نہیں کئے۔ اور انکو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مومن ہی سمجھتے رہے۔ نیز خدا تعالیٰ نے اپنے اس قول وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا میں لٹا میں یہ نہیں بتلایا کہ ایمان میں اس قسم کی تصدیق شرط ہے اور اس قسم کی نہیں عمل پر اسکے اطلاق کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے لَا يَزِيْنِي الزَّانِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ حِينَ يَزِيْنِي۔ نیز آپ کے اس قول سے بھی اسکا ثبوت ملتا ہے۔

الْإِيْمَانُ بِضْعَةٌ وَسَبْعُونَ بَابًا أَدْنَاهَا مَا طَعَةُ الْأَذَى عَنِ الظُّلْمِ لِي۔

جب لفظ ایمان کے تین معنی آپ کے ذہن نشین ہو گئے تو اب اگر ایمان سے

پہلے معنی مراد لے جائیں تو اس معنی کے لحاظ سے ایمان میں کمی بیشی نہیں ہو سکتی

کیونکہ جب انسان کو کسی چیز کا کامل طور پر یقین حاصل ہو جاتا ہے تو پھر اس میں کمی بیشی

کی مطلق گنجائش نہیں رہتی۔ اور اگر کامل طور پر اسے یقین حاصل نہ ہو

تو وہ یقین ہی نہ ہو گا کیونکہ یقین میں کامل طور پر ہونا شرط ہے۔ ماں اگر زیادتی سے

مراد وضاحت اور اطمینان ہو تو بیشک ایسا ہو سکتا ہے۔ کیونکہ یہ بات تجربہ سے

ثابت ہے کہ اگر ایک چیز پہلے صرف ایک دلیل سے معلوم ہو اور جب پھر اس پر بہت

سی دلیلیں قائم کی جائیں تو ضرور اس یقین میں وضاحت اور روشنی آجاتی ہے جو

صرف پہلے دلیل سے ہمیں حاصل ہوا تھا۔

اور اگر ایمان سے مراد تصدیق قلبی ہی ہو تو اس میں کمی بیشی ہو سکتی ہے۔

کیونکہ ہم مشاہدہ کے طور پر کہتے ہیں کہ یہودی اور نصرانی اور مسلمان ان تینوں

شخصوں کی اندرونی اور عقائدی حالت میں بہت کچھ فرق ہوتا ہے۔ کیونکہ تو یہ

حالت ہوتی ہے کہ اسکی قلبی کیفیت پر طرح طرح کی دہکیاں اور علمی تحقیقات

وغیرہ مطلق اپنا اثر نہیں ڈال سکتیں۔ اسے ہزار کہو جوں کا توں پڑا رہتا ہے۔

اور جو کچھ اسکے دل میں ایک دفعہ آگیا ہے اس پر وہ مرٹ جاتا ہے۔ کوئی قوی سے

قوی اور زبردست سے زبردست طاقت بھی اسکے معتقدات میں جنبش نہیں

دے سکتی۔ اور ایک ایسا ہے کہ اگرچہ اپنے اعتقاد پر پختا ہے مگر اس میں جنبش نہیں

قبول حق کی بھی استعداد ہوتی ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ اعتقاد کی مثال بعینہ گره کی سی ہے جو شدت اور وسوسہ کی
تجدید کرتی ہے۔ ایسی بات ہے جس سے کوئی منصف انکار نہیں کر سکتا۔
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 ہمیں
کوئی شک نہیں کہ اعمال میں کمی بیشی ضرور ہوتی ہے۔ بعض لوگ صرف ضروری
عبادات (والتن) 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 یہ
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 عقل
ہے۔ یہ لوگ اچھی طرح جانتے ہیں کہ کثرت طاعت سے قلب میں ایسی شگفتگی
اور ترقی 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 پر
شب و روز مصروف رہے اسکے معتقدات پر بڑے سے بڑے فصیح و بلیغ لیکچر
کی مخالفت نہ تقریر مطلقاً نہ نہیں ڈال سکتی۔ بخلاف اس شخص کے جسکی عملی تہ

بہت گرمی 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 بہانے 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 نغالی 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 مجازت 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 کچھ چھوٹے گناہوں سے معصوم ہونے میں بھی اختلاف ہے۔ توجب معصومیت شرط نہ ہونی تو پھر مثلاً ایسا شخص جو ریشمی لباس (جو شرعاً پہننا حرام ہے) پہنے ہوئے ہو زانی کو زنا سے منع کرے اور شراب پینے والے کو شراب پینے سے منع کرے یا مجازت ہوگا۔ تاہم 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 زنا محضت سے منع کیا گیا۔ اور 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 بشری لباس پہننے والا زنا اور شراب نوشی سے روک سکتا ہے تو شرابی قتل سے منع کر نیک اکبوں 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 ہرگز یہ 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 پورنا ہے مگر ایک کا ترک دوسرے واجب کے ترک کو مستلزم نہیں ہے۔ اس پر ایک امر واجب وارد 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 ناجائز 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 کانوں میں تارک ہوں مگر دوسری کو امر کرنا 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 روزہ

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 ترک ہونے میں کیا گناہ ہے اور اگر حرام ہے تو کوئی دلیل قائم کرنی
مزوری ہے۔

یہ عجیب بات ہے کہ زنا سے پہلے تو اسکا یہ قول واجب اور موجب ثواب
فما اور زنا کرتے وقت یکایک حرام ہو گیا ہے۔ اسکا یہ قول شرع کے ایک حکم
لی حکایت ہے اب دیکھنا یہ امر ہے کہ یہ حکایت محلی عنہ سے مطابق ہے یا نہیں
اگر مطابق ہے تو صادق ورنہ کاذب ہوگی۔ مگر ہر ایک شخص جانتا ہے کہ مطابق تو
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 ہر امر
ناہ اور معصیت۔ اور سحری کھانا روزے کے لئے بمنزلہ پیش خیمہ کے ہے
یہ پیش خیمہ اپنے نام کا مصداق متب ہی بن سکتا ہے جب عمل میں لایا جا
سکا کہ وہ پیش خیمہ ہے۔ اور تمہارا یہ کہنا کہ دوسرے شخص کی اصلاح کے لئے
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 کہدینا ہمارے نزدیک کوئی وقعت نہیں رکھتا۔

اگر ایک کافر دوسرے کافر کو کہے کہ ایمان لاؤ اور کفر چھوڑ دو تو اس کا کلام 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 وجہ 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 کا

ضروری ہے۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے الامۃ من قریب
 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 اشراف
 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 پھیر
 کر دینا یا چننا ایسے سربراہ اور وہ اشخاص کا کسیکے ہاتھ پر بیعت کرنا اور اسکو اپنا
 خلیفہ تسلیم کرنا ہے۔ جسکے 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 عرض ہے کہ لوگوں میں کشت
 خون نہ ہونے پائے انکو دنیاوی اور دینی مصالح کی سبب متوجہ کیا جائے۔
 اگر کوئی کسی پر ظلم کرے تو مظلوم کی زیادتی 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 منورس
 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

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 جانوں کی ہلاکت اور
 نئی ایک مویشی کی تباہی ہونی ضروری ہے جسکے درپے ہونا شرعاً ممنوع تھا
 ہے اور دوسرے قضا اور خلافات کے مطلق علم ضروری ہے جسکے لئے علمائے کافی
 میں۔ اگر کہا جائے کہ جیسے علم کی قید کو آپ نے اڑا دیا ہے ویسے عدالت اور تقویٰ
 کی قید کو ہی اڑا دینا چاہئے ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی اور یہ محال ہے۔
 دوسرے جواب یہ ہے کہ علم کی قید میں سبکو مجبوراً مسامحت کرنی پڑتی ہے۔
 اور عدالت کی صفت میں کونسی مجبوری ہے جسکی وجہ سے ہمیں اس میں ہی مسامحت
 کرنی پڑے۔ اگر کہا جائے کہ یوں تم کیوں نہیں کہتے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر
 پنا 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
 نبی زندگی میں قطعی فیصلہ کرتے مگر ایسا آپ نے نہیں کیا۔ حضرت ابو بکر حضرت
 علی اور حضرت رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی خلافات اتفاق رائے اور اجماع امت
 پر تھی۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارہ میں کوئی نص ثابت نہیں
 ہے۔ شیخ جو یہ کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی کریمؓ کے
 لئے 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
 ناپ ظرفی 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۔ مگر جو ایک کہ جو 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۔

سوائے خدا کے اور کسی کو نہیں ہے۔ اور نہ ہی قرآن اور احادیث میں ایسی چیز
 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 اعلیٰ
 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 نفاق اور جنابت کے باعث
 خدا کا عذاب ان پر نازل ہونے والا ہوتا ہے۔ غرض اندرونی حالتوں کا خدا ہی
 واقف ہے۔ ہماری کچھوں 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
 ابو بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی افضلیت پر اجماع ہو چکا ہے۔ اور حضرت
 ابو بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارہ میں
 افضلیت کی نفس کشی 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 سب خلفاء کے ایک دوسرے سے افضل ہونیکا معیار
 جسکی بنا پر اہل السنۃ والجماعہ خلفائے اربعہ میں سے ایک کو دوسرے پر
 فضلیت دیتے ہیں۔

چوتھی فصل

کس فرقہ کے لوگوں کو کافر بنا دیا ہے

اس امر میں عموماً تمام علماء ہندوؤں کے پیروؤں

نے غیر معمولی مبالغہ آمیزی اور تعصب سے کام لیا ہے۔ بعض فرقوں کے لوگ تو یہاں تک دور تکل گئے ہیں کہ تمام مخالف عقیدہ دار لوگوں پر کفر کا فتویٰ

لگا دیا ہے اور سب کو کافر کہہ دیا ہے۔ اس سے ان کو کبھی ایسا ہی اور اگر ان سے کسی

کی اصلاح حاصل ہو کر لے لیا ہے تو یہ کافر کہہ دیا ہے۔ یہاں تک کہ یہ عقیدہ

مسئلہ ہے۔ پتہ کو تو عقل کی نسبت سے کسی ذل یا کفر یا کفر کا فتویٰ لگا دینا

یہ ایسا امر ہے جو داعی و لیلوں اور قیاس کے بغیر مدعا و علم نہیں ہو سکتا۔ اور یہی

عقل کو کھلی دینا اور کفر کو کفر کہہ دینا اور کفر کو کفر کہہ دینا اور کفر کو کفر

میں رہیگا۔ اس کے فکر سے بچنا اور ایسا نہیں ہونا۔ اس کو مسلمان مورت

نکاح کرنا ناجائز ہے۔ اس کا ذل اور جوان مستخدم نہیں اور غیرہ وغیرہ نیز اس کا

قول جھوٹا اور اس کا اعتقاد جہل مرکب ہے۔ اور عقل کے ذریعہ کسی جھوٹا ہونا

یا اس کا اعتقاد جہل مرکب ہونا اور اس کا اعتقاد جہل مرکب ہونا اور اس کا

اور جہل مرکب ہے۔ اس کا کفر ہونا اور اس کا کفر ہونا اور اس کا کفر ہونا اور اس کا

کیسے مومن یا کافر اور اس قسم کے تقاضا اور شرعی امور ہیں اور جیسے شیعہ

سے یہ بات ثابت ہے کہ مومن جنت میں ہیں اور کافر دوزخ میں جائیگا اور جیسے

کی اصلاح ہو جائے مگر آپ نے چونکہ لوگوں کو ایسا پایا تھا کہ خدا کی اس سرور کو ابھی طرح سمجھتے 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 وہیہ نہیں لگ سکتا۔ مگر ذیل کے تین مسئلوں میں انکو یقیناً کافر کہنا پڑتا ہے۔ اور یہی تین مسئلے انکے نزدیک معرکۃ الآراء مسئلے کہلاتے ہیں۔

(۱) جس طریق پر اہل سنت و الجماعۃ حشر کے قائل ہیں اس سے انکار۔
(۲) خداوند تعالیٰ کے کلیات کو جانتا ہے جزئیات کو نہیں جانتا۔ اشکاعلم
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 جہوشہ کو خواہ کسی صلیحت

کی وجہ سے ہو یا بلا مصلیحت بالکل جائز نہیں رکھتے۔ اور نہ ہی فلاسفہ کی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت انکا یہ خیال ہے کہ آپ پر حق و فہم حق کی باتوں کی صلیحت کی وجہ سے ظاہر نہ کرے 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 بتاتے ہیں کوئی وقتاً اشکائیں رکھتے۔

ان لوگوں کو حقیق الودع کا فرقہ کہنا چاہیے۔ کیونکہ ایسے لوگوں کے پاس اور جہاں صلیحت کر دینی جو وہ بقبیلہ جو کو نماز اور اگر حملہ انہوں سے آئے تو صلیحتوں اور کتبہ ہوں کوئی معمولی بات نہیں۔ یہ بھی طرح سمجھنا چاہیے۔ یہ فرقہ کافر ہے بلکہ انکی نسبتاً نماز اور حشر کی جہان سے

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: **أَقَاتِلِ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ**
 (مجھے لوگوں کے ساتھ جنگ کرنے کا امر کیا گیا ہے یہاں تک کہ وہ کلمہ پڑھ لیں)
 اس قسم کے تمام فرقوں کے 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 اور شور و شوشوں کے سر پا ہونے کا احتمال ہے۔
 کیونکہ عموماً اس قسم کے لوگ تعصب اور حسد کی بیماری میں مبتلا ہوتے
 ہیں۔ خیر انھیں جو جی چاہے کہیں انکو کافر نہ کہتا 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 ہونا کہیں سے ثابت ہے۔

پانچواں مرتبہ ان لوگوں کی تکذیب کا ہے جو صریحاً تو تکذیب
پانچواں مرتبہ نہیں کرتے مگر کسی ایسے شرعی حکم سے منکر ہیں
 جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بذریعہ ثواتر ثابت ہے۔ مثلاً کوئی
 شخص کہے کہ نماز واجب نہیں ہے۔ قرآن باحدیث نبوی اسے دکھائی جائے تو کہے
 کہ میرے نزدیک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اسکا ثابت ہونا مسلم
 نہیں ہے۔ کہیں کہیں اسکا کچھ اور فرمایا ہو۔ اور بعد میں اس میں تخریف
 کی گئی ہو۔ اسی طرح ایک شخص کہے کہ حج کے فرض ہونے کا تو میں
 قائل ہوں مگر حج پر مسلم نہیں کہہ (معظم) اور کعبہ کہاں ہے۔ اور جس
 گدے کی طرف منکر کے نماز ادا کی جاتی ہے اور جس میں مسلمان سالانہ فرض
 حج ادا کرے گا وہاں آج وہ وہی گدے 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 گدے کو بھی کعبہ کہتے ہیں۔ کیونکہ ان سے ایسے امور کی

تکذیب واقع ہوئی ہے جو تو ان سے ثابت ہیں۔ اور جو امور تو ان سے ثابت ہوں ان کے سمجھنے میں عام اور خاص اور کما ہوا پر ہوتا ہے۔ اور بعض امور کے منکر میں مگر ان کے انکار اور ان کے انکار پر ان کے انکار کی بنا ہے۔ ان کا سمجھنا یہ کہ وہ ان کا کلمہ نہیں۔ ان کی باتیں نہایت سنجیدہ اور متین ہوتی ہیں۔ ان اگر کسی شخص کو مسلمان چاہے تھوڑا عرصہ ہوا ہو۔ اور ابھی تک اس کو تو ان سے یہ امور نہیں پتہ چکے ہوں۔ اور ان کے انکار کرے تو جتنا تک تو ان کے ذریعہ اس کو یہ امور نہ پتہ چکے ہوں۔ اس کو پتہ نہ چکا جائیگا۔ ان 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 مثلاً حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا 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 جو اسلام کا دار و مدار ہو۔ اور جس پر ایمان لانا ضروری ہو۔ بخلاف حج اور نماز کے کیونکہ اسلام کے رکنوں میں سے اعلیٰ درجہ کے رکن ہیں۔ جماع کے انکار سے ہی کفر لازم نہیں آتا۔ کیونکہ جماع کی قطعی حجت ہونے سے پہلے ہی یہ ثابت نہیں ہوا۔ ان لوگوں کی تکذیب کا ہے جو اصولوں پر ان کے کسی ایسے عقیدے سے ثابت شدہ امور کی تکذیب کرتے ہیں۔ مثلاً نظام اور اسکے پیروں جماع کے حجت ہونے سے انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جماع کرنے والوں سے خطا نہیں ہوتی۔ کیونکہ اسکے مجال ہونے پہلے کوئی عقلی دلیل ہے اور نہ ایسی شرعی دلیل ہے۔ بس یہی تو ان کی شرطیں پائی جائیں اور انہیں تاویل کی گنجائش نہ ہو۔ ان کے جھوٹے آیات یا احادیث پیش کی جاتی ہیں۔ اور ان کے عقیدے کو ان کے اپنے اس دعویٰ میں ثابت ہونے کے اجماع کے خلاف ثابت کیا گیا ہے۔ انہیں ان سے اس بات پر اجماع ہے کہ جس مسئلہ پر صحابہ رضی اللہ عنہم ہوں وہ صحابہ ہیں۔

چھٹا مرتبہ

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
دورہ اندر کو لایا جائے تو اس کے ساتھ اور بھی بہت سے ناگوار امور کا دورہ ہی
کھیل 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
"لا نبی بعدي" اور "خاتم النبیین" پیش کیا جاتا ہے
لیکن یہ کہہ کر پیش نہیں بھیجے کہ معنی رسول کے مقابل ہوں۔ اور النبیین
سے اول الذمہ پیغمبر مراد ہوں۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی
اور المعزہ 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 دلالت کر رہے ہیں۔ علاوہ ازیں قرآن کی آیتوں (جنہیں بظاہر
خدا کی ایسی مقرر ہوئی ہیں جو مکانات کی صفوں کی سی ہیں) میں ہم ایسی دورہ
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 قرآن سے معلوم
ہوا ہے کہ لا نبی بعدي سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے بعد نبوت و رسالت کا دورہ اندر ہونے کے لئے بند کر دیا گیا ہے۔ اور
خاتم النبیین سے مراد بھی مطلقاً انبیاء ہیں۔ غرض میں یقینی طور پر
معلوم ہوا ہے کہ ان لفظوں میں کسی قسم کی تاویل اور تخصیص کی گنجائش
نہیں۔ اس سے ثابت ہوا کہ یہ شخص بھی صرف اجماع کا منکر ہے۔

ہم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب کے چوتھے بیان کر کے
پہلے جو بیانیہ اصولی ہے۔ ہر پیغمبر مراد ہے۔ قرآن پر حاوی ہے۔ اگر کہا
جائے کہ نبی کے بعد نہ آئے۔ اور یہ ایسا فعل ہے جو تکذیب ہے۔

Marfat.com

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 پینہ اخبار نے مولوی مرزا محمد زبیر عثمانی مولوی فاضل و منشی فاضل کو اردو میں اسلامی علوم عقائد کی سب سے سلیس و سنی مذہب کے موافق لکھنے پر آمادہ کیا۔ جنہوں نے عقائد اسلام احکام شرعیہ۔ اسلامی تاریخ جزا فیہ بلا و اسلام اور علم اخلاق میں ایک جامع رمانع 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 طلباء کے مدارس اور عام اردو خوان اصحاب کے فائدہ کی غرض سے قیمت نہایت کم رکھی گئی ہے۔ سر دست پہلی چھ کتابیں تیار ہیں اور ان کے بعد انشاء اللہ ترقی کے اگلی کتابیں بھی نثر و نظم کے ہاتھوں میں پہنچنی ہیں۔

اسلام کی پہلی کتاب صفحہ ۱۰۸ قیمت ۱۰/-
 دوسری کتاب صفحہ ۶۶ قیمت ۱۰/- تیسری کتاب صفحہ ۱۱۶ قیمت ۱۰/- چوتھی کتاب صفحہ ۱۰۸ قیمت ۱۰/-
 پانچویں کتاب صفحہ ۱۰۸ قیمت ۱۰/- چھٹی کتاب صفحہ ۱۰۸ 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 مشرح بہت عمدہ ترتیب سے
جمع کیا گیا ہے کوئی فقہی مسئلہ چھوڑا نہ ہو گا۔ مولوی سید شمس الدین صاحب اوویپور نے
اسے عربی سے اردو میں ترجمہ کیا۔ حال میں ۲۰x۲۰ کی کلان تقطیع کے قریباً (۵۰۰) صفحوں
پر شائع کیا۔ آج کل جبکہ ہر طرف آزادی اور جہالت کی ہوا چل رہی ہے دیندار

مسلمانوں کو مذہب حنیفہ کی حفاظت کے لئے علم فقہ کا جاننا نہایت ضروری ہے
جو شمس الفقہ کے ذریعہ سے (جس طرح حاصل ہو سکتا ہے۔ حجم ۴۰ صفحہ قیمت (پیسے)

فقہ اسلام کی اکثر کتب متداولہ سے تمام ضروری اور معتبر مسائل

اختصار کے ساتھ اردو زبان میں منشی عبدالکریم صاحب پیشیام

زیورایگان

جلگاؤں سنوئری اور محنت سے جمع کئے ہیں۔ ہر مسلمان کو اس کتاب کا مطالعہ

کرنا ضروری ہے۔ حجم ۴۰ صفحہ قیمت (پیسے)

قرآن شریف کی مشہور تفسیر جلالین کی شرح بزبان عربی مصنفہ

شیخ روح اللہ صاحب جو اپنے عہد میں افغانستان اور

نزوح الارواح

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 ۲۰x۲۰ تقطیع جسکی

قیمت صرف چھ روپے (سے) ہے

نماز۔ روزہ۔ زکوٰۃ۔ حج بیت اللہ۔ کلمہ شریف۔

اور ضروری مسائل نہایت خوبی سے جمع کئے گئے ہیں

پنج بنک اسلام

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 ۴۰ صفحہ قیمت ۴۰

حمائل شریف خواجہ احمد شاہ والی

جو نہایت خوبی اور صفات
کے ساتھ چھاپی گئی ہے

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

حمائل شریف صبی ترجمہ بر حاشیہ

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

حمائل شریف سفر و حضر کے لئے ملنی مشکل ہے۔ حجم ۸۰ صفحہ۔ قیمت (۱ سٹے)

قرآن مجید و فرقان حمید کے مطالعہ کے مطالب کو سمجھنے اور یاد

مفتاح القرآن

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 تیز

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

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

حجم ۲۰ صفحہ۔ قیمت ۱۰

علامہ مولوی محمد حسن صاحب جیلانی مصنف تفسیر

معجزات القرآن

نمایۃ البرہان سے بڑی تحقیق سے معجزات القرآن شریف

پر یہ رسالہ ۱۰۰ فرمایا۔ حجم ۱۲۰ قیمت ۱۰

مولوی محمد حسن صاحب ساکن امرتسر نے

رسالہ نو چہار کن القرآن

بڑی قابلیت سے قرآن مجید سے مسئلہ نو

کو حل کیا ہے۔ حجم ۱۰۰ صفحہ۔ قیمت ۱۰

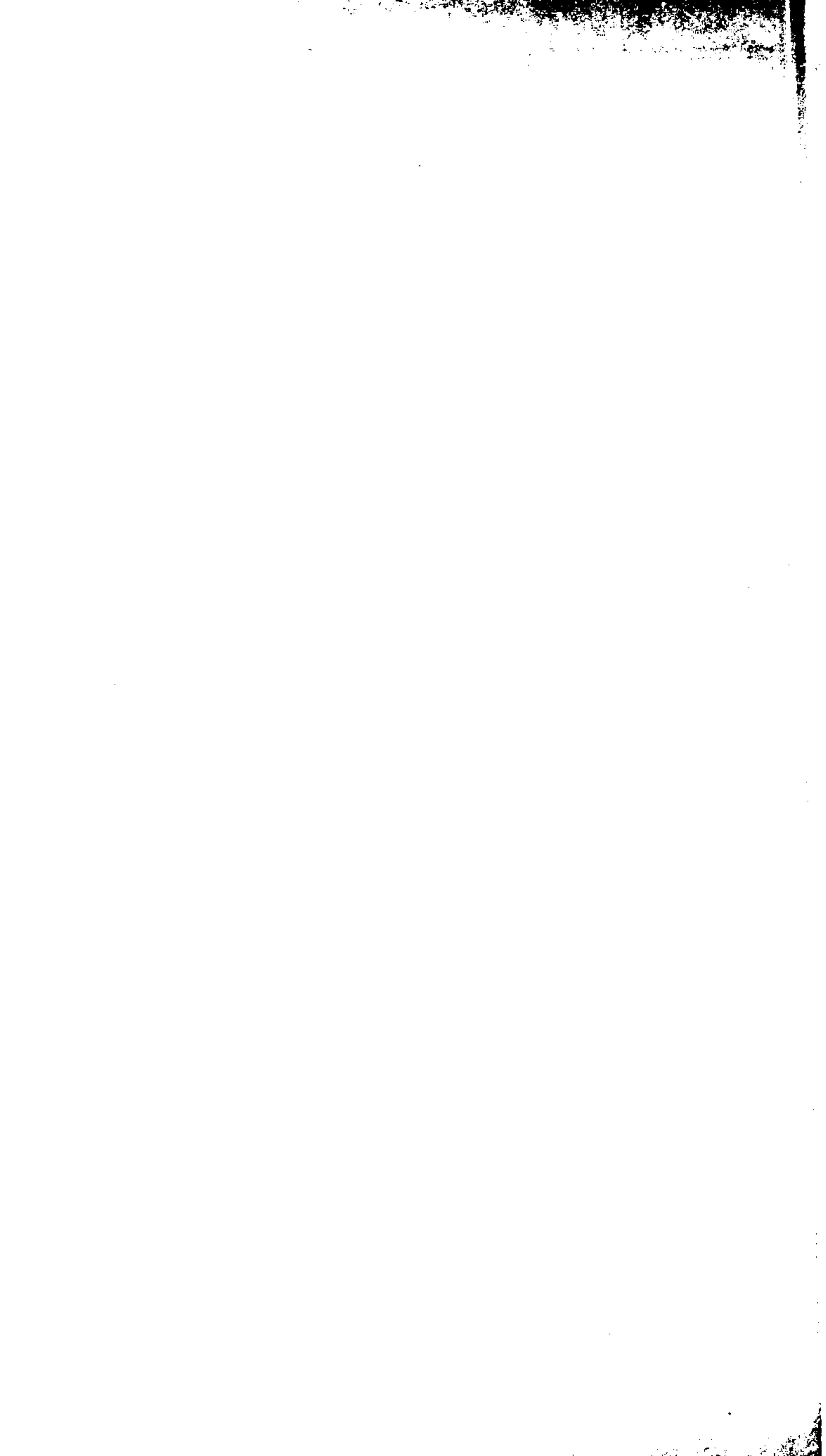
تمام دنیا کے مختلف مذاہب مثل عیسائیت۔

مذاہب عالم کے فرق

ہندو مت۔ اسلام۔ یہود۔ بودھ۔ پارسی۔ شنتو وغیرہ کے

روز و نوبت کی اہمیت اور حیرت انگیز کتب سے زیادہ لفظاً و پرکے سے

میں شریعت پر چاروں مذاہب کو



مکتبہ اخبار لاہور

جس میں ہر ہفتہ ملک کے تمام ضروری معاملات پر لکھے درجہ کی رائے لکھی جاتی ہے۔ انگریزی، عربی، ترکی وغیرہ اخبارات کے چیدہ مضامین درج ہوا کرتے ہیں اور جو کتاب تمام اخبارات سے زیادہ ورتازہ خبریں ہم پہنچانیکا نخر حاصل ہے جو جو چاہیں نہایت ازران قیمت اور ہر روز پالیسی کے ہندوستان ہر کے اردو اخبارات میں یا وہ چھپنے والی ہے قیمت صرف دو روپے فقط اور پیشگی قیمت کی وصولی پر کسی ایک ماہ کے کتابیں ہر ایک خریدار کو مفت ملتی ہیں +

انتخابات لاجواب

دنیکے تمام نہایت دلچسپ اور مفید کتابوں اور تحریروں کا مجموعہ جس میں ہزار لایسے قیمتی علمی و مضامین اور تعلیم کیلئے درج ہوتے ہیں کہ جو کسی فریاد سے اور زبان میں انہیں سکتے ہندوستان میں کسی زبان میں اس قسم کی کوئی کتاب یا رسالہ نہیں چھپتا اور زبان میں کی نظیر نہیں ماطرین میں کسی قسم کی تقسیم ہو یا نہ مانہ گاؤں کو معاوضہ دیا جاتا ہے۔ ہفتہ وار حجم ۲۴ صفحہ کا ان قیمت سے وصولی ایک روپے

روزانہ مکتبہ اخبار

ہر روز مانہ تیار ہونے والی ہر قبیل نہایت عمدہ اور مفید ترین خبریں دیتا ہے ہر روز علاوہ دیگر تفصیلات کے نہایت دلکش کارٹون ہوتا ہے جو کسی روزانہ اخبار میں نہیں ہوتا اس وقت تمام اردو اخبارات میں حکم لپیٹ رہے قیمت سالانہ پندرہ روپے ماہوار سوار روپے

بچوں کا اخبار

ادنیان میں تمام ہندوستان میں ایک ہی رسالہ بچوں کا اخبار ہے جو بڑی آہٹ تاکہ ساتھ ساتھ کارخانہ سے ماہوار شائع ہوتا ہے۔ اور ملک کے تمام اخبارات اور لایسے لوگوں کے لئے تعلیم کا کثیر اور دلچسپ بچوں اخلاق و آداب کی تعلیم تربیت کیلئے نہایت مفید تسلیم کیا ہے کوئی بلانچہ والا اخبار اس سے عالی نہیں سالانہ وصولی ایک روپے (درخواستوں کا پتہ :- مینجر مکتبہ اخبار لاہور)

من تصوف ولم يتفقه فقد زندقه

یعنی جو شخص صوفی ہے فقیر نہیں وہ زندقہ ہے

من تفقه ولم يتصوفه فقد فسق

یعنی جو شخص فقیر ہے اور صوفی نہیں وہ فاسق ہے



الحمد والمنة کہ فقیر شمس الدین نے لوائج اور

شرح رباعیات اور رواج یعقوب مسرور

کیا اور رسالہ بہت پرستی کو قصوں حکم

سے اخذ کیا

مکتبہ المدینہ لاہور میں باہتمام ابو ایوب مسرور نے بھاری کوشش سے

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِإِشْبَاحِ عِنْدِ الْقَادِرِ شَيْءًا لِلَّهِ

الحمد لله الذي هو الحمد في كل محمود والحمد في كل عاص
اے آنکہ بہر دو کون موجود توئے
غیر تو کے حمد تو نہواں گفت
وصلی اللہ علیٰ محمد بن الذی ظہر فی صور جمیع المنجودات کما قال صلے
اللہ علیہ وسلم انا من نور اللہ والخلق کلہم من نوری یعنی میں نور اللہ
سے ہوں اور کل خلقت میرے نور سے ہے۔ اور فرمایا حضرت سرمد قدس سرہ
نے

توئی اول نمود حضرت جود
تہنہانہ محمد مسلمانانست
سر دفتر کائیات فہرست وجود
علیسی فرنگی است موسیٰ یہود

وعلی آلہ واصحابہ اجمعین دعویٰ وولده السيد الشیخ محی الدین عبد
القادر الامین الملکین فرمایا حضرت غوث الاعظم رضی اللہ عنہ وارضاه عنائے
باز آں باز آں ازاں چہستی باز آں
ایں درگہ ماورگہ نومیڈی نیست
روگرد جہاں بگردو پا آبلہ کن،
یک صبح بصدق دل بر آبر درما
کسی مرید صادق کا قول ہے

ما از سنگان حضرت جیلان قدسی ام
جو کوئی کتے میرنجی دی حرمت مولیٰ کری
کافر بند کسیکہ نہ کرد احترام ما
دنیا اندر کافر مریٰ آخر دوزخ مریٰ

اما بعد فدویت آگین خوشہ چین ارباب کشف و یقین فقیر محسن
فاضلی نے ان چند رسائل تصوف کا واسطے فائدہ طلبان اراد و فنا
سے اردو زبان میں ترجمہ کیا اور ہاتھ غیب نے اس کو

لوح مولانا عبدالرحمن حامی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اللّٰہی لا احصى شيئاً عليك كيف وكل شيئاً يعود اليك جل عن
 شان جناب قدسك انت كما انثيت على نفسك
 انے خداوند ہم تیرا شکر ادا نہیں کر سکتے اور تیری حمد کا شمار نہیں
 ہو سکتا۔ جتنے صحائف کائنات میں اثنیہ اور محامدیں سب تیری جناب
 کی طرف عاید ہیں۔ ہماری زبان سے کچھ بھی ادا نہیں ہو سکتا بخوبی تیری حمد اور
 ثنا کے لائق ہو پس تو آپ ہی اپنی حمد کر سکتا ہے یہ
 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 سزائی 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
 علیہ اللہ علیہ وسلم سے مشارکت ہے جس کا نتیجہ بے ادبی ہے یہ رہا عی
 من کیستم از چه شمارم چه کنم تاہم سرتی سنگا نش با شہ ہوسم
 در قافلہ کہ اوست دائم نرسم این بس کہ رسد ز دور با گس
 اللّٰہم صل علی سیدنا محمد ناصب لوار الحمد صاحب مقام المصوود و علی
 آلہ واصحابہ الفایزین بیدل المصوود والبنل المصوود وسلمہم سلمہم
 کثیراً کثیراً۔ اللّٰہی اللّٰہی خلقتنا عن الاشغال بالذاتی وارتقا الحقایق
 الاشیا ما ہی۔ ہماری بصر اور بصیرت سے پر وہ غفلت اکھاہم کو
 ہر چیز جیسے وہ ہے دکھاہم پرستی کو بصورت نشاہتی ہمارے ذہن سے

ہستی پونہی کا پردہ نہ ڈال۔ ان دور خیالیہ کو اپنے خیال کے تجلیات کا آئینہ
 پناہ باعث دوری اور موجب حجاب کو رہی نہ ہوں۔ اور نقوش و ہیبت کو
 پناہی 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 ربانی بخش اور اپنا عرفان
 ہم کو نصیب کرے

یارب دل پاک و جان خواہم وہ	آہ شب و گریہ سحر گاہم وہ !
بر راہ خود ادل ز خود مے خود کن	آنکہ بجز ز خود بجز خود راہم وہ
یارب ہمہ خلق را بہن ز خو کن !	ذرحلہ جہانیاں مرا یکسو کن !
رہی دل من صرف کن زہر جتے	ذرعشق خودم یکجہت و یک رو کن !
یارب بر بائیم کز حرماں چہ شود	راہ وہم بکولے عرفاں چہ شود !
اس گہر کہ از کرم مسلمان کردی	یک گہر دگر کنی مسلمان چہ شود
یارب زدو کن بے نیازم گرداں	وزاخر فقر سر فرازم گرداں
در راہ طلب محرم اسرارم گرداں	زانرو کہ نہ سوی قست بازم گرداں

تھمید۔ اس رسالہ کا نام لوائح ہے اس میں ان معارف اور معانی کا بیان ہے
 چند لوائح اسرار اور ارواح ارباب عرفان اور اصحاب ذوق اور وجدان پر
 متجلی ہوئے ہیں۔ عبارات لایقہ اور اسارات رابقہ سے بیان کئے گئے ہیں۔
 ابید ہے کہ ناظرین وجود مؤلف رسالہ ہذا ورمیان نہ دیکھیں گے اور بساط
 اعراض اور اعتراض پر نہ بیٹھیں گے۔ اور مؤلف رجبتہ علیہ کو صرف ترجمان
 سمجھیں گے

من بائیم و کم زیہج ہم بسیاری	از بیج و کم از بیج نسا بد کاری
ہر سر کہ ز اسرار حقیقت گویم	زانم نبود بہرہ بجز گفتاری
در عالم فقر بے شافی ادنی	از قصہ عشق نے زبانی ادنی
زاکن کہ نہ اہل ذوق اسرار بود	گفتن بطریق ترجمانی ادنی !
سفتہ گوہرے چند چور و شن خرداں	و در ترجمہ حدیث عالی سنداں
باشند زمن ایچمدان معتمدان	این تحفہ لسانند پشاہ 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 ۔

اے آنکہ قبلہ بتاں رواست ترا
 بر مغز چرا حجاب شد پست ترا
 دل در پئے این واں 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 تفرقہ میں ہیں - اور جماعت اول جانتے ہیں کہ جمع اسباب اسباب تفرقہ سے ہے - اس لئے یہ حضرات سب سے فارغ ہیں ۔

مشکل شود آسودہ ترا دل زہمہ
 دل را بیگی سپار بگسل زہمہ
 در مذہب اہل جمع شرا الناسی
 شناسی خود ز بہل می شناسی
 جز راہ اصول رب ارباب پیو
 جمعیت دل ز جمع اسباب مجو
 تکمیل اصول و حکمت و ہندسہ چند
 شرمی ز خدا بدارویں دسوسہ چند

اے در دل تو ہزار شکل زہمہ
 چون تفرقہ دل است حاصل زہمہ
 ما وام کہ در تفرقہ و سواسی
 واللہ کہ بیٹی ناس دل نشناسی
 اے سالک راہ سخن زہر باب گلو
 چون علت تفرقہ است اسباب جہاں
 اے دل طلب کمال در مدرسہ چند
 ہر فکر کہ جز ذکر خدا دسوسہ 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 یا 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

آدمحراں دلبرخونی جگر ان
 ثمرت باداکہ من بسویت نگر ان
 مایم براہ عشق پویان ہمہ عمر
 یک چشم زدن جمال تو پیش نظر
 گفت اے زلوبہ خاطر من بارگراں
 باشم توہنی چشم بسوئے وگراں
 وصل تو سجد و حمد جویاں ہمہ عمر
 بہتر ز جمال خوب رویاں ہمہ عمر
 لایح چہارم کہ غیر حق سبحانہ معروض زداں میں ہے اُس کی حقیقت معلومہ
 اُس کا فانی اور معدوم ہے اُس کی صورت وجود موہومی ہے۔
 اُس کا بروز نہ بود رکھتا ہے نہ نمود امروزہ ایک نمود ہے 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 بچھیر کر خدا تعالیٰ کی طرف لگاؤ۔ وہی ازلی اور ابدی ہے۔ وجہ باقی کو
 کوئی شے فانی نہیں کرتی سے

ہر صورت دلکش کہ تزاروئی 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 برچہ بردگی جدا خواہی شد
 اے خواجہ اگر مال اگر فرزند است
 خوش آنکہ دلتش بد لبری پونداست
 خواہد فلکش ز دور چشم نور بود
 بود است ہمیشہ با تو و خواہد بود
 حرف غم شان بلوح دل بنگارم
 حسنے کہ نہ جاودان ازو پزارم
 آخر ہدف تیر بلا باشے آزو
 آن بہ کہ بزندگی جدا باشے ازو
 پیدا است کہ مدت بقایش چند است
 کش بادل و جان اہل دل پونداست

حجم کجیل مطلق حق سبحانہ ہے تمام مراتب میں جو جمال او کمال
 لایح چہارم اظہر ہے۔ اُسی کے جمال اور کمال کا پرفوہ ہے۔ اور 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 صفات حق ہیں۔ جو اوج کلینتہ اور اطلاق سے
 منتزل ہو کر حفیض جزینہ اور تقید ہیں متجلی ہوئے ہیں۔ تاکہ توجرتے کل

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

رفتہ بہ تماشائی نگل آن شمع طراز چوں دید میاں گلشنم گفت بہ تاز
من اصلم و گلہائے چین فرع من اند از اصل چہا بہ فرع مجھانی باز
از لطف و وساحت خدیجہ کنی در سلسلہ زلف مجبور چہ کنے
از ہر طرفی جمال مطلق تا باں ! اے بے خبر از حسن مفید چہ کنی

لا یوح ششم گو آدمی بسبب جسمانیہ نہایت لطیف ہے مگر بسبب
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 خلائق بسبب شدت
اتصال بصورت جسمانی اور بسبب کمال اشتغال بہ یکہ ہوا انی ایسے
ہو گئے ہیں کہ اپنے آپ کو صرف صورت جسمانی جانتے ہیں۔ وہی
معنوی فرماتے ہیں۔

اے برادر تو ہمیں اندیشہ باقی تو استخوان در پستہ
گر گلت اندیشہ تو گلشنی در یودنھارے تو ہمہ گلخنی
پس کوشش کرو۔ اور اپنے آپ کو آپ سے چھپائیے۔ اور
اپنے زوال کا اقرار کرو۔ اور مطلق حقیقی ہیں 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 نسبتاً 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۔ خدیجہ مطلق اور المطلق ہوا لہذا ہو جا۔

گر در دل تو گل گذر و گل باشی
 تو خبر و سے حق کل سنت گز و گزیند
 ز آمیزش آن و تن تو می مقصودم
 تو دیر بزی که من بر رقم ز میان
 کے باشد و کے لباس ہستی شد شوق
 دل در سطوت نور او منہ ملک
 راجع ہفتم اس نسبت شریکہ 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 ہر نہ آوے۔
 رخ گرنے نمازیم سال بسال
 دارم ہمہ جا با ہمہ کس در ہمہ حال
 حاشا کہ بود مہر ترا بیدخند وال
 در دل ز تو آرزو در دیدہ خیال
 لاجع ہشتم۔ جیسے نسبت مذکورہ پر مواظبت واجب ہی ایسے ہے
 کیفیت نسبت مذکورہ زیادہ کرو اس طور پر کہ ملاستہ اکوان اور ملاحظہ
 صور امکان سے تعمیری اور تیری 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 ^{شقی} 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 رقم کو تم سے
 لے لے اور تمہیں مزاحمت اختیار سے خلاصی کرے نہ تم کو اپنا شعور
 ہو اور نہ اپنے عدم شعور کا شعور ہو بلکہ اللہ واحد احد کے سوا کچھ ہی نہ ہے
 یارب مدد سے کردوی خود برہم
 رہستی خود مراد خود بنو رہیں۔
 زاکہ فنا شیوہ و ذقہ این است

وز بلبیل بے قرار بلبیل باشی
 اندیشہ کل پیشہ کنی کل باشی
 در مردون وز لیستن تو می مقصودم
 گر من گوئم زمن تو می مقصودم
 تابان گنتہ جمال و جہ مطہلق
 جان در نلبات شوقی بو مستغرق
 ورزش اس طور پر کر و کہ کسی
 نسبت سے قائل نہ ہو۔ آتے
 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 ہر نہ آوے۔
 نمازیم سال بسال
 کس در ہمہ حال
 بیدخند وال
 خیال
 ایسے ہے
 اور ملاحظہ
 تیری اختیار کرو اور یہ کیفیت میسر نہیں ہوتی
 کوشش نہ کی جاوے
 ہستی سے
 شعور
 نہ ہے
 خود برہم
 رہیں۔
 است

رفت اوزمیان ہمیں خدا مانہ خدا الفقرا دایم او ہوا اللہ ایں اسنت
 لایح دہم۔ فنا سے یہ مراد ہے۔ کہ بسبب غلبہ ظہور ہستی حق پر باطن
 ماسوائے حق کا شعور نہ رہے اور فنا نے فنا میں مندرج ہے اسلئے
 کہ صاحب فنا اگر اپنے فنا سے شعور رکھتا ہو گا تو صاحب فنا ہو گا۔ اس
 اختیار کے کہ صفت فنا سے موصوف ہو نیوالی ماسوائے حق ہیں۔ پس شعور بقنا
 منافی فنا ہے۔

نیشاں کہ خدا خوبشن بخواسی از حرمت ہشت حو کے کاہی
 نایکسر موز خوبشن آگاہی نگر دم زنی از راہ فنا بگمراہی
 لایح دہم۔ توجیب دل کا یگانہ کرنا ہے۔ یعنی دل کو ماسوائے حق سے
 فارغ اور مجرد کیا جائے۔ یہاں تک کہ طلب اور ارادہت اور چہتہ علم اور
 معرفت سے بھی خالی کیا جائے۔ یعنی موز 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 و علم نہ رہے۔

توجیب معرفت صوفی صاحب سیر تخلیص دل از توجہ و سست بغیر
 زمیزی ز شہایات مقابلات ظہور کشتم ہو گر فہم کنی منطلق النظر
 لایح یا ز دہم۔ جب تک آدمی دام بوالہوسی میں گرفتار ہے اس نسبت
 کا و دام شعور اس سے۔ جب آثار عبادت نظر نہ 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 غلبہ کرنا ہے۔ اور راحت روحانی
 مجاہدہ درمیان سے اٹھ جاتا ہے اس کی جان میں لبت مشاہیر
 ہو جاتی ہے اس کا دل مزاجت اختیار سے خالی ہو جاتا ہے زبان
 حال سے یہ نزانہ کہتا ہے۔

اے بلبل جان منت ز با تو تمرا وائے با یہ علم کہ پند
 لذات جہاں را ہمہ دریا سے فگنہ دوستی کہ وہ دست

لاشک 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 کہے 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 متا سر ہمہ عشق
حقا کہ بعد ما بتایم بیرون از عہدہ حق گذاری یک دمہ عشق
لاشک 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 کمال میں حیران اور پریشان ہے

ہم فوقی وہم نحت نہ فوقی و نہ بخت
ذات نوجود مانج و ہستی بخت
قانع نشوی برنگ ناگاہ ابدل۔
من احسن صبغۃ من الی ابدل
لاشک چہارم۔ لفظ وجود کبھی تحقق اور وصول یعنی صفی مصد۔ یہ اور مقنومات اعتباریہ پر بولا جاتا ہے۔ وجود اس اعتبار سے مقولات 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 باوجود ہے۔ اور باقی موجودات کی ہستی اس سے ہے۔ فی الحقیقت خارج میں اسکے سوائے کوئی موجود نہیں ہے۔ باقی موجودات اسکے 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 بکاشفات 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۔ ایک 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 اس کی نسب اور اعتبارات ہیں۔

اے درجہ شان ذات تو پاک انہم شین نہ در حق تو کیف تو ان گفت نہ این اندر وئی تعقل ہمہ غیر اند صفات با ذات تو از روئے تحقق ہمہ عین لائح شانند 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 متجلی ہوا ہے۔ صفت علم اور نور اور شہود اور وجود محقق ہوئے۔ اور نسبت علم مقتضی عالمیت اور معلومیت ہوئے اور نور مستانہ مظاہریت اور مظہریت ہے۔ اور وجود منبع واحدیت اور موجودیت اور شاہدیت اور مشہودیت ہے۔ ایسے ہی ظہور جو لازم نور ہے بطون سے مسبق 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 جسقدر تضاعف نسب اور اسما زیادہ ہوگا۔ ظہور ذاتی بلکہ خفائے ذات زیادہ ہوگا۔ وہی مظاہر نور سے مخفی ہے اور اشباعی سنو سے ظاہر ہے۔ خفائے ذات باعتبار مظاہر اور انہی نسبت ہے۔

باگر رخ خویش گفتمے غنچہ وہاں
 زو خندہ کہ من بعکس خوباں جہاں
 ز خسار تو بے نقاب دیدن نتوان
 باوام کہ در کمال اشراق بود
 خورشید چوں بر فلک زندرایت نور
 و اندام کہ کند ز پرده ابر ظهور
 بہر لحظہ می پوش چہرہ چوں عشوہ بان
 در پرده غیاں باشم و بے پرده نہاں
 ویدار تو بے حجاب دیدن نتوان
 سر چشمہ آفتاب دیدن نتوان
 در پر نوہ او جزہ شود ویدہ ز دور
 فالتاظر تجلیہ من غیب تصور

لا یح ہفتند ہم کہ تعین اول وحدت صرف اور قابلیت محض ہی تمام
 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 بونیہ ہیں۔ اور
 ہدایت 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 پیرائے اعیان خارجیہ 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 وجوب ذاتی اور استغناء ظہور جمیع اسماء اور صفات الہی ہے جیسے کامل افراد انسانی انبیا اور اولیا 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 کونہ ازلہ اور ابداً جمیع حقائق تفہیم حاصل مرتبہ واحدیت 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 جدا 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 محل 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 محل 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 کونہ ہیں دکھائی دیتے ہیں۔ بروجہ کلی جہلی 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 نیا شہم پہ پاک	چوں جلو کرد نظر گئی جملہ خود اور مت
در خود ہمہ معلوم محقق دارد	پریشان و صفت کہ ہستی حق دارد
از دیدن آن غنائے مطلق دارد	در ضمن مقیدات محتاج بخودیش
واحد مراتب عدد مستغنی است	واجب ز وجود نیک و بد مستغنی است
از دیدن نشان ہر دو ز خود مستغنی است	در خود ہمہ را چو جاودان سے بینہ

لائح مہیروہم کہ جب تشخصات تعینات افراد انواع مندرجہ
 میں جمع ہو جاویں گے اور جب ہمیزات انواع 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 آثار 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 انکے احکام اور آثار سے مقید ہیں۔

مجموعہ کون رہا بقاوں سبق کریم نغص ورقاً بعد ورق !
 حقا کہ ندیدیم و نخواندیم 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

کثرت شیون کا وحدت ذات میں مندرج ہونا اس
 لایح نوز و ہم { طرح نہیں کہ جیسے جز کل میں مندرج ہے نہ اس
 طرح ہے کہ جیسے مظروف ظرف میں مندرج ہے ہاں اس طرح ہے
 کہ جیسے اوصاف اور لوازم اپنے موصوفات اور ملزومات میں مندرج
 ہیں یا جیسے بضعیۃ اور ثلثیۃ اور ربعیۃ اور خمسیۃ وغیرہ واحد عددی
 میں مندرج ہے۔ یہ تمام نسب واحد عددی میں مندرج ہیں اصل
 ظاہر نہیں ہیں۔ تا وقتیکہ واحد عددی تکرار ظہور سے مراتب اشہین
 اور ثلثہ اور اربعہ اور خمسہ وغیرہ میں واقع نہ ہو اسے بیان سے معلوم
 کرنا چاہیے کہ حق سبحانہ تمام موجودات کو محیط ہے جیسے ملزوم اپنے
 لوازم کو محیط ہے۔ مثل احاطہ طرف بطرف اور کل بجز نہیں ہے
 اور ذات حق اندراج نشان معرفت نشان چوں صفت است ذات معرفت
 این قاعدہ بادوار کا نجا کہ خداست نہ جزو نہ کل نہ طرف نہ منظوفست

ظہور اور خفا شیون اور اعتبارات بسبب تلبس بظاہر وجود اور
 لایح لستم { 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۔ اس
 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 پلیدی پر چمکتا ہے۔ اس کے نور بسیط میں کسی
 قسم کا تغیر واقع نہیں ہوتا نہ وہ مشک سے معطر اور نہ گل سے زمین
 ہوتا ہے نہ اوسکو خار سے عار نہ خار اسے تنگ ہے نہ

چوں خور ز فروغ خود جہاں اراند
 نے نور وی از یسج پلید آلا ند
 لایح بست و حکم مطلق بدوں مقید ظاہر نہیں ہو سکتا۔ اور
 مقید مطلق کا محتاج ہے۔ اور مطلق مقید سے مستغنی ہے پس استلزام
 دونوں 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 را جامی
 ما و نوز ہم جدا نیم اما ہست
 عالم تو پیدیا او تو خود پیدانی
 مارا بتو ظاہت 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
 برہر کہ بود تو ان گزفتن بدے
 اے ذات رفیع تو نہ جو ہر نہ عرض
 ہر کس کہ نباشد تو عوض باشی از
 مطلق باعتبار کما ت مقید سے مستغنی ہے۔ ورنہ ظہور اسماء الوہیتہ اور تحقیق
 بویقہ بدوں مقید محال ہے۔

اے منبع شوق و ظہم خوبی تو
 گر آئینہ مجبتی من بنو و
 فرغ طلب نسب مطلوبی تو
 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 او کثرت علیہا
 محب اور طالب ہے۔

اے غیر ترا بسوئے تو سیری نہ خالی تو پہنچ مسجد و دیری نہ
 دیدم ہمہ طالبان و مطلوبان را آن جملہ تو سی دور میان غیر سی نہ
لاہج بست دوم مرتبہ علم میں حقیقت ہر شے تعین وجود ہے باعتبار
 اس شان کے جس کا وہ شے مظهر ہے۔ یا وجود خود
 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
 منبغ 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 نوال صورت علم
 محال ہے۔ ورنہ جمل حق لازم آویگا۔ بقال اللہ عن ذالک علواً کبیرا
 ما یم وجود اعتبارات وجودیہ در خارج و علم عارض ذات وجود
 در پردہ ظلمت عدم مستوریم ظاہر شدہ عکس بازمراست وجود
 پس ہر شے حسب حقیقت اور وجود باوجود 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 دوست در دلن گدا و اطلسی شاہ ہمراہ دوست
 داجن فرق نہاں خانہ جمع! باللہ ہمراہ دوست ثم باللہ ہمراہ دوست
لاہج بست سوم گو حقیقت وجود تمام موجودات ذہنی اور خارجی
 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 و غیرہ 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

ہر مرتبہ اور وجود حکمے واردا

و نہ در صفت صدق و یقین صدیقے

گر حفظ مراتب نہ کنی زندیقے

موجودہ حقیقی ایک سے زیادہ نہیں ہے وہ

لاٹخ لبست و چہارم عین وجود حق اور سہتی مطلق ہے۔ مگر اس

کے مراتب بہت ہیں۔ اول مرتبہ لائعین 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 مشرہ اور مقدس ہے نہ نفل کو اس کے جلال کے نسبت میں

زیادہ عبارت ہے مفضل کو اس کے کم نہ 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

امین عشق کہ ہست جز ولای نفاک

خوش آنکہ دید ز لور او صبح یقین

مرتبہ ووم تعین جامع جمیع تعینات فعلیہ و جوہیہ النیہ اور تعینات

انفعالیہ امکانیہ کونیہ اس مرتبہ کو تعین اول کہتے ہیں۔ اس لئے کہ

اول تعینات حقیقت وجود ہے۔ اس کے اوپر مرتبہ لائعین ہے۔

اور کوئی مرتبہ نہیں اور مرتبہ سوم احدیت جمع جمیع تعینات فعلیہ و جوہیہ

یہ مرتبہ الوہیت ہے۔ مرتبہ ہمارا تفصیل مرتبہ الوہیت ہے۔ یہ مرتبہ

حضور اسما ہے۔ یہ ہر دو مراتب بحیثیت ظاہر و جوہ 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 نیا مکانیہ ہے۔ مرتبہ ششم تفصیل مرتبہ کو نیا 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 وللمریکون معہ شیناً ہستی کہ ظہور میکند درہمہ شے خواہی کہ ہر می بحال وی باہمہ پے

روہے حباب راہن کہ چسان می دوسے پور و اندر وی و وی وی وی

بروح دلم لوانح نور قدم لامع گردید کس دریل سر محرم

حق را شمرجد از عالم زیر اک عالم ہمہ در حقیقت و حق در عالم

لاصح لبست و تخم { حقیقت الحقائق ذات الہی تعالی شانہ تمام اشیاء کی حقیقت ہے۔ وہ فی حد ذات الہیاد واحد ہے۔ کہ عدد کو اس میں راہ نہیں ہے لیکن باعتبار تجلیات شکشہ اور تعینات متعددہ مراتب میں کبھی حقائق جو ہر یہ متبوعیہ اور کبھی حقائق عرضیہ تابعیہ ہوتے ہیں ذات واحد بواسطہ صفات متعددہ جوہر اور اعراض متعددہ اور مشکشہ دکھائی دیتے ہیں۔ اور فی الحقیقت ایک ہی ہے متعددہ اور شکر نہیں

اے بر سر حرف این دآں تازہ و خط پندار دوی دلیل سداست و خط

در جلد کائینات بے سہو و غلط یک عین محب و ایک دلت

یہ ذات واحد بحیثیت تجر و اور اطلاق از تعینات اور تعیرات مذکورہ

حق ہے اور بحیثیت اوس تعدد اور کثر کے جو بواسطہ تلبیس

دکھائی دیتا ہے خلق اور عالم ہے۔ پس عالم ظاہر حق اور

ہے اور عالم قبل ظہور عین حق تھا۔ اور حق بعد ظہور عد

درہمہل ایک ہی حقیقت ہے۔ ظہور اور بطون اولیتہ اور آخریتہ
 او سکے نسب اور اعتبارات ہیں۔ هو الاول والاخر والظاهر والباطن
 ہر شکل بتان رہن عشاق حق است لابلکہ عیاں ورہمہ افاق حق است
 چیزے کہ بود زروئی تقید جہاں و اللہ کہ ہماں زوجہ اطلاق حق است
 چون حق بتفصیل تلویح نکتہ عیاں مشہور و شدہ این عالم بر سود و زبان
 گر باز روند عالم و عالمیاں! چاہے تہ اجبال حق آید بمبیاں
لامع 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 نقل 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 تجدو کے قائل ہیں۔ اسی واسطے وہ کہتے ہیں کہ اعراض دو
 زمانہ نہیں رہ سکتے۔ اور سو قسطاً یہ تمام اجزا عالم میں تجدو مانتے ہیں
 اور دو قرین ایک اعتبار سے غلطی پر ہیں۔ اشاعرہ کی غلطی یہ ہے کہ
 وہ سوائے حقیقت و جو ہر 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 بطون و عیاں ہیں۔ جو عین واحد میں مجتمع ہیں۔ اور
 ہر آن میں اس عین واحد سے بذایل 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

بھریست نہ کا ہندہ نہ افزائیدہ اوج ہروروندہ و آئندہ

عالم چو عبارت از ہیں امواج است بنود و زبان بلکہ دوآں پائندہ
 عالم بودار نہ ز غیرت عاری نہرجاری بطور ہائے طاری
 و اندر ہمہ طور ہائے نہرجاری سرری است حقیقتہ الحقائق تساری
 سو خطایۃ کے غلطی یہ ہے کہ وہ باوجود متبدل جمیع 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 ۔

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

بستی کہ دوآں نیست عیاں در شانی در شان و گر جلوہ کند ہر آنی ؛
 این نکتہ بجز کل یوم ہونی شان گر بایدت ز کلام حق بریلانی ؛
 اور تجدد اشغال میں سر یہ ہے کہ حق سبحانہ کو اسماء متقابلہ ہیں 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 تلبس باثار 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 منسلخ ہو جاتی ہے ۔ پھر اوسے آن انسلاح 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 تخلی و مخرج نہیں ہوتے ہر آن میں عالم معدوم ہو جاتا ہے۔ اور اس کی مثل دوسرا عالم موجود ہو جاتا ہے۔ اور بحسب سبب 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 لعدم
انواع عطا گرچہ خدای بخشد
در ہر آنی حقیقت عالم را
یہ جو فرماتے ہیں کہ عالم اعراض مجتمہ 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 سوائے کچھ معلوم نہیں ہوتا مثلاً جب کہتے ہیں کہ انسان ناطق ہے اور حیوان نامی حساس متحرک بالارادہ ہے اور جسم ایک جو ہر قابل العبادت ہے اور جو ہر ایک موجود ہے جو بذات خود قائم ہے اور 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 جس 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 اباب نظر کرتے 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 ہر ذاتی ہو گا اس

ذات واحد کے مقابلہ 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 ہو
 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 شفاہ قانون نجات از اشارات مجوسے
 کشتی بوقوف پر موافق قانع شد قصد مقاصد از مقصد مانع
 ہرگز نشود تا نکئی رفع حجب انوار حقیقت از مطالع طالع
 در دفع حجب کوش ز در جمع کتب کز جمع کتب نمی شود رفع حجب
 در طے کتب کجا بود منشاء حجب طے کن ہمہ 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 کثیت
 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 سیر ظاہر بحر و بحر در موج ہنساں ،

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 نہ پدید بے صورت تو
 نے نے کہ ز لطف در ہمہ آئینہ ہا خود آمد ہ پدید بے صورت تو

مشتمل حقیقت ہستی تمام شیوں اور صفات اور لب اولیٰ
 لایح بست و ہمہ 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 گر بر شگافے بروں آید از و صد بحر صافی،
 ہستی کہ بود ذات خداوند عزیز اشیا بہہ دردے اند و دوسکہ ہمہ نیز
 این است بیان آنکہ عارف گوید باشد ہمہ چیز مندرج در ہمہ چیز

مشتمل حقیقت ہستی تمام شیوں اور صفات اور لب اولیٰ
 لایح بست و ہمہ 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۔

بہر قدرت اور فعل جو بظاہر مظاہر سے صادر ہوتا ہے
 اور مظاہر سے دکھلائی دیتا ہے۔ فی الحقیقت حق
 سجاوہ 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

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

از ماہر عجز و ہستی مطلوب است
ہستی و لوا بعش زما مطلوب است
ایں قدرت و فعل زان بہا منسوب است
از بشب افعال بخود باش خمش
شست العرش اولاً ثم النقش
ترویج چنین مناع کا سمانا کے
فاسد باشد خیال فاسد تا کے

از ماہر عجز و ہستی مطلوب است
ایں اوست پدید آمدہ در صورت ما
چوں ذات تو منفی بود ای صاحبش
شیرین مثل شکر مکن روئے ترش
وصافی خود بزعم حساسہ تا کی
تو معدومی خیال ہستی از تو،

لا یح کسی ام کہ جب تمام صفات اور افعال اور احوال جو مظاہر ہیں ظاہر
کما ہیں فی الحقیقت تمام صفات حق سبحانہ منسوب ہیں جو ظاہر
میں ظاہر ہے۔ پس اگر کبھی بعض مظاہر میں 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 شرمتو ہم ہو بسبب معدوم
ہونی دوسری امر وجودی کی ہے امر وجودی من حیث ہو امر وجودی کے اعتبار
سے نہیں

ہر نعمت کہ از قبیل نیرت 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 آہ 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 تعین کہ خیر محض است ای دل
 ہر شے نہ عدم بود عدم غییر وجود پس شے ہر مقتضای خیر است ای دل
 شیخ صدائین قوی 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 وجود اتم اور اکمل قابل وجود
 ہے۔ وہ حقیقت علم کو بھی بروہ اتم اور اکمل قبول کرے گی اور جو حقیقت
 بروہ انقص قابل وجود ہے وہ علم سے بھی بروہ انقص متصف ہوگی اس
 تفاوت کا منشا احکام و جوب اور امکان کی غالبیت اور مشلوبیت 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 پلٹے 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
 متخلف میں جاری ہوتا ہے اور ظاہر جسم کو تربیت کر کے گذر جاتا ہے پس پانی کا
 بر 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 ہر
 تمام کمالات جو تابع وجود ہیں تمام موجودات میں ساری ہیں
 ہستی بصفائے کہ در و بود نہاں دار و سریاں در ہمہ اعیان جہاں
 ہر وصف ز صینی کہ بود قابل آں بر قدر قبول عین گشتنت عیاں

لاح کسی 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 ذات 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 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 فعل 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 در ضمن مظاہر از تقیدات عساری

لاح کسی و سوم حقیقت ہستی ذات حق سبحانہ و تعالیٰ ہے اس کے شریک اپنے آپ کو نسب اور اعتبارات سے متلبس ہو کر ظاہر کرنا فعل اور تاثیر ہے اور ان صفیات 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
ایں فکتہ کہ گفتہ ہے طلبگار یقین ذات و صفت و فعل و اثری چہیت ہیں

لاح کسی و چہارم کلام شیخ رضی اللہ عنہ بعض مواقع خصوص میں اس امر کو کہ جو در تمام اعیان ممکنات اور ممکنات 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 ثابتہ سے ہیں اور ان پر دو قول ہیں 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 لا مرتبہ علم میں اپنے آپ پر بصورت اعیان اور
 قابلیات اور استعدادات اعیان متجلی ہوا۔ دوم تجلی شہادتی وجودی جس کو فیض
 مقدس کہتے ہیں۔ فیض مقدس یہ ہے کہ حضرت وجود اعیان کے احکام اور زناد
 سے منصوب 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 قابلیات اور استعدادات اعیان
 میں مندرج تھے۔

یک جو دو نقش بستہ گو نہ کدا
 ایک جو دو نصیب ہر کسے دادہ جدا
 اں جو دو تختیں از لا بود بر آں
 ایں جو دو 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۔

شکوہی مشکل سر کج خلق
 ہر فعل و صفت کشد با عیان ملحق
 از یک جہت آں جملہ مضافست بما
 وز وجود گر جملہ مضافست بحق
 تدنیل 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 رباعیات پر کفایت کی۔

جامی تن سخن طرائق تا چند
 افسون گری و خانہ سازی تا چند
 اظہار حقایق بسخن ہست خیال
 اسے سادہ دل ایں خیال بازی تا چند
 در زندہ فقر عیب پوشی بہتر
 در نکتہ عشق تیز ہوشے بہتر
 جو برزخ مقصود و نقاب است سخن
 از گفت و شنید مسامحوشے بہتر

یک دم شو نہیں ہرزہ ورائی خاموش
 مادام کہ چوں صدق نگر دی ہم گوش
 مید را اگر اہل دانستے پاس سخن
 کیں در نشود سفتہ بالماس سخن
 ونگہ ترق از جمال غیب اندر کش
 پا در دامان و سر بکعب اندر کش
 آلودہ بکن ضمیر پاکت بہ سخن
 لب بکشی بہ نطق خاکت بدہن
 باہر کہ نہ اوست شرح این غمندی
 خاموش کہ مرغ رام را رم ندہے

تا کی چو ورائی گردن افغان و خروس
 گنجینہ در ہائے حقایق نشوی
 اے طبع ترا گرفتہ و سواس سخن
 مکشای زبانی بکشف اسرار وجود
 یک خط بہتر یکے بعیب اندر کش
 چوں جنوہ آل جمال بیرون تر بویست
 اے کہ غمش او فتادہ چاکت بکفن
 چوں لال تو اں بود و گر پس نہیں
 جامی غم دوست را بعالم ندہے
 مرغ غم او بچید شد با ما رام

تمام شد لواحق جامی

شرح رباعیات مولینا جامی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
 یَا شَیْخَ عَبْدِ الْقَادِرِ شَیْخِ اللّٰهِ

الہ الہ ہو یا محمد حقیق
 نا کردہ ز محض فضل توفیق رفیق
 در بجز ذاتش ہمہ ذات غریق
 نہ ستودہ از طریق شکر او هیچ فریق
 اسے خداوند پاک تو یگانہ ہے۔ تیری سرا پرده عت 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۔ جبدا فرزان جس کے کمال
 جامعیت پر کلام او ثبت جو امع الکلمہ کلام جامع ہے۔ حضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم کی مقام رفعت علم اور معرفت پر آئیہ کریمہ و علمک مالہ تکون تعلم
 برہان ساطع ہے

شاہ عربی قبلہ ارباب نجات
 درپیری اوست علو درجات
 و علی آلہ واصحابہ طیبات التحیات و صالحات الدعوات و
 سلم 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 قصور 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 مصروف اور محمول کریں گے واللہ ولی التوفیق
 و بھتد النھایۃ الی سوا الطریق سے

واجب چو وجود بخش توی و کہن است
 گویم سخن نغز کہ مفر سخن است
 ہر بے سرو پارا نرسد دست بہ تو
 ہستی تو بہ ہستی خبر ذات تو نیست
 تصویر وجود بخشش قول کن است
 ہستی است کہ ہم ہستی و ہم ہست کن است
 خوش آنکہ ز خود برست و پیوست تو
 بانیست بذات خود ولی ہست تو

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 منافی ذات ہے اور غیر سے مستفاد ہے۔
 جیسے ممکنات موجودہ دوم وہ موجود جس کی حقیقت منافی وجود ہے۔
 اور اس طور پر مقتضی وجود ہو کہ اس سے وجود منفک نہ ہو سکے۔
 تصور انفکاک اس اعتبار سے ممکن ہو کہ اس کا وجود منافی ذات ہے جیسے

واجب الوجود پر مذہب متکلمین۔ سوم 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 اکل مراتب وجود مرتبہ سوم ہے۔ اور فطرت سلیمہ کا یہی تقاضا ہے کہ واجب تعالیٰ اکل 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 مستحق اور موجود ہیں خارج میں موجود نہیں تعالیٰ اللہ عن ذالک علواً کبیراً ہستی کہ بذات خود ہو بدست چولوز ذوات ملکونات ازہ یافت 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 مہر بد 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 استفادہ 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 محسوسہ پر قیاس کروا لیتے مرتبہ سوم نیز ظاہر ہوئی ہے
 ہر چیز کے جزو وجود در چشم شہود در ہستی خویش ہست محتاج وجود
 محتاج چو واجب نہ بود وصف و جوا باشد بود خاص و ہوا المقصود
 یہ باغی بر وجہ اتم عیب وجود واجب پر وال 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 براہین 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 وارند قومی دیگر 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 ذاتہ 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 اشیاء
 یہ ہے کہ اشیاء کو حقیقت وجود سے کوئی متعلق خاص اور نسبت عین نہیں۔
 وجود کی طرف سے اشیاء پر یہ تو ہے۔ وجود اشیاء کو نہ عارض ہے۔ اور نہ
 اس میں عین ہے۔ پس موجود مفہوم کلی محمول ہے اور ترکیب واجب وجود

جنی حقیقی متمتع الا شتر اک بین الکشیون 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 وراثے طور عقل ایک طور ہے جس میں بطریق مکاشفہ اور مشاہدہ چند چیزیں منکشف ہوتی ہیں جن کو عقل ادراک نہیں کر سکتی۔ جیسے حواس 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 معز 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 غالی نہیں اس لئے کہ اگر کوئی شے بالکلیہ حقیقت وجود سے غالی ہوتی وہ ہرگز موجود نہ ہوتی۔

ہستی کہ مبرازہ حدوث است و قدم نے کل دنہ جزو است و نہ بسیار و نہ کم
زیرا کہ تعین چہ اخص و چہ اعم مسبق بود بتعین و نا فہم،
حقیقت وجود بحث اطلاق کسی اشارہ اور علم سے مشابہ 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 وحدت اور کثرت و جوہ 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 تعین مطلق ہو
جیسے تعینات شخصہ جزویہ 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 کو کوئی تعین لازم نہیں بلکہ بحسب
مرتب اور مقامات یہ تمام تعینات اس کو لازم ہیں جیسے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے

رفیع ال درجہات ذوالعرش پس حضرت وجود بحسب مراتب مطلق اور
 کلی اور جزئی عام اور خاص کثیر اور واحد ہے۔ لیکن ذات میں کوئی تغیر اور تبدیل
 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 قدیم 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 بصورت 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 خود ز کنش رائے ہست از ہمہ در نسبت ہستی اعلیٰ
 ماہیت نفس من ان تظہر آتیت اظہر من ان تخفی
 حضرت حق سبحانہ از روئے حقیقت اور ذات تمام سے پوشیدہ ہے کسی کو
 کہتہ ذات اور غیب ہوتی حق مدک اور مفہوم اور مشہود اور معلوم نہیں
 جیسے حق سبحانہ فرماتا ہے ولا یحیطون بظاہر ادراک حقیقت حق
 حواس اور قیاس سے بلند ہے معرفت حق افہام اور اوہام سے پائی نہیں
 جاتی نہایات عقول ہدایت معرفت حق میں متجراوربتلاشی اور جو کچھ عقل اور
 فہم اور وہم اور حواس اور قیاس میں ہے۔ حق سبحانہ اس سے اعلیٰ ہے۔
 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۔ جو
 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 صنع 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 اس سے ہے کیونکہ
 تمام اس کے ساتھ ہے۔ بلکہ تمام وہی ہے کیونکہ درحقیقت اس کے سوا 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
 اطلاق 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 ہیں کیسے پوشیدہ رہ
 سکتے ہیں۔ پس تم یہ کیوں نہیں کہتے کہ خداوند وہ ذات ہے کہ جو کچھ میں دیکھتا
 ہوں اور دیکھوں گا سب اس کی صنع 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 نغم کن خدا را ہم
 سے مگر ہر صباح در خالق
 از آسمان و زمین ہر جم در دست
 ایزد کہ ہزار در برح بکشودت
 تا رحمت بیہودہ بخوردہ نہ دے
 نوری کہ بود جہاں از و مال سال
 تحصیل شہود آنچه مشہود بود
 ای آنکہ دلت ز ہجر در نوحہ گریست
 در ہر روئے او بہ میں ہر دم
 زانکہ خلق است مظہر خالق
 جز خدا را میں جان در پوست
 راہی بکمال کہنہ خود نہ داند
 در ذات خود از فکر خود فرودست
 مشہود دل و دیدہ بود در ہر حال
 در قاعدہ عقل محالست و محال
 تاکہ خواہی چو نوحہ در نوحہ گریست

در عین شہودی علم ہجراں اپنی عقیقت چشتی بکشا رہے ہیں کہ مشہود و تالیفات
 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
 جواب عرت محتجب ہے اور روائے کبریائی میں مخفی ہے اس میں اور اس
 کے ماسوا میں کسی قسم کی نسبت نہیں پس معرفت حق من حیث الذات بصیغہ اولیٰ
 سے اور طلب امر غیر ممکن موجب مقرراری ہے۔ ہر وجہ اجمال اسی قدر جان
 سکتے ہیں کہ ورائی متعینات ایک ایسا امر ہے جس سے ہر متعین ظاہر ہے وہ
 امر فی حد ذاتہ تعین سے مبرا ہے اس واسطے حق سبحانہ فرماتا ہے وسخذاکم
 اللہ بنفسہ واللہ ذو الفاعل 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 یحییٰ الدین رضی اللہ عنہ فرماتے
 ہیں التفکر فی ذات اللہ محال فلم یبق الا التفکر فی الکون
 سوال۔ جب تفکر ذات محال ہے ہی کسی کی طرف متوجہ ہے۔
 جواب۔ متوجہ ہی 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 ، حد ہزاراں پردہ آمد تا الہ ،
 قسم اول کی طرف رباعی اول میں اشارہ ہے۔ قسم دوم ادراک حق باعتبار
 تعینات نور اور نوعات ظہور و مراتب تنزلات اور مرایا کمونات بہ ادراک
 بھی دو قسم ہے اول ادراک تسبیط کہ وجود حق کا ادراک ہو باوجودیکہ مدرك
 کو اس ادراک کا شعور نہ ہو کہ میں وجود حق کا ادراک کر رہا ہوں دوم ادراک
 مرکب وہ ہے کہ مدرك 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۔
 مجسب 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 دیدیت ہے

حالانکہ جب اشیاء کو دیکھتا ہے اور اک دنیا سے غافل ہے اور حسب
 روشنی پوشیدہ ہو جاتی ہے۔ تو معلوم ہوتا ہے کہ ورائی اشیاء ایک ایسا
 امر تھا جس کے ادراک سے اشیاء کا ادراک تھا وہ دنیا تھی ایسے ہی نور
 ہستی حقیقی جو ضیا اور الوان اور اشکال اور جمیع موجودات ذہنی اور فاعلی
 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 اشیاء بالبتداست	ولی حق را نہ خداست و نہ خداست
چو ذات حق نثار و نقل و تحویل،	نیاید اندر و تفسیر و تبدیل،
اگر خورشید بر یک حال بودی	شعاع او بیک سواں بودی،
ندانستی کے بگن پر توہ اوست	مبودی بیچ شرف از مغزنا پوست

اور یہ بیت بھی باعتبار ادراک بسیط ہے۔
 بود در ذات حق اندیشہ باطل
 محال محض دان گفتگی سبیل حاصل
 رباعی سوم سے ادراک بسیط کی طرف اشارہ ہے اور ادراک مرکب
 شکلہ 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 ہے

اندیشہ در اسرار الہی نرسد	در ذات و صفات حق کنا ہی نرسد
علمی کہ تناہی صفت ذاتی اوست	در ذات میر از تناہی نرسد

اس رباعی میں یہ بیان ہے کہ کیا وجہ ہے کہ کہنہ حق سے علم کو تعلق نہیں
 تشبیب ہویت ذات جو مطلق باطلاق حقیقی ہے اس امر کی منفی ہے کہ منضبط

اور تمیز نہ ہو۔ اور احاطہ اور انحصار میں نہ آوے اور حقیقت علم احاطہ معلوم
 ہے اور کشف بہ سبیل تمیز اور ما اعدا ہے پس اگر حقیقت علم یہ کہ نہ ذات کے
 متعلق ہو تو کشف مقتضائی ذات لازم آوے گا یا انقلاب حقیقت علم لازم
 آویگا۔ یہ دونوں محال ہیں پس بحیثیت اطلاق صفت علم کہ نہ 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 کہ نہ حق کو محیط نہیں ایسے ہی بوجہ عدم متناہی
 ان امور کا جاننا دشوار ہے۔ جو غیب ہریت میں مندرج ہیں دفعتاً ان امور
 کا ظہور غیر ممکن ہے بلکہ بالتدریج وہ امور ظاہر ہوں گے۔

اور اک بطون حق دیکھائے اور ممکن نہ بود ز عقل و دانائے او
 آں بہ کہ مراتب مراتب بینی تفصیل تنوعات پرہائے او
 اور اک ذات حق سبحانہ باعتبار بطون و مجرد از مجالی تعینات شیون متنع ہے
 لیکن باعتبار ظہور مراتب ممکن بلکہ واقع ہے اس ظہور کے احکام اور
 تفاحل اور احوال اور آثار ہیں جو متعلق معرفت تفضیلیہ ہیں جو طابین
 حصول مراتب پر مبنی ہے گفتگو اصل اور ملتی وصول مراتب سے ہے
 مراتب جزیرہ ظہور پیشہ مار ہیں اور بعض مراتب کلی ہیں مراتب کلیہ سے بعض
 مراتب شاہدہ عمل ہیں۔ واسطے ظہور تمام حقائق کلیہ معہ لوازم درجزیات
 حقیقت کلی یا جزئی اور تبوع یا تابع کسی عمل کے متعلق ہوں اس طور
 پر کہ اگر ان کا ظہور ہو تو وہ اس عمل کی تحت حکم ہوں گے اور ان کا ظہور
 بحسب ظہور عمل ہوگا ان کو مراتب اور عوالم اور حضرات کہتے ہیں اور مراتب
 ان حقیقت 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 جزیرہ متعینہ کو شامل ہے جیسے
 انذاک اور انجم اور عناصر اور موالید وجود مرتبہ کلی بعینہ عین جزیات کا جہاد گاہ
 وجود ہے جو ایک دوسرے سے ممتاز ہو سکتے

واجب چوں کند منزل از حضرت ذات
 غیب اسفند و شہادت است روح اشغال
 پنجمت تنزلات اور درجات
 والیاس 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 حقائق الہیہ اور کونیہ پر مشتمل ہیں مرتبہ
دوم جو مقابل غیب ہے مرتبہ سوم اور شہادت ہے یہ مرتبہ عرش رحمانی سے تحت
المشرقی تک ہے اور صور اجناس اور انواع اور اشخاص جو ان کے درمیان ہیں
عالم ہے اور مرتبہ سوم جو مرتبہ غیب کے نیچے ہے مرتبہ ارواح ہے اور مرتبہ
چارم جس کے نیچے مرتبہ حس 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 پر 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 عینا متنی ہیں
کان اللہ ولم یکن سو فیثما اس مرتبہ کو تعین اول اور مرتبہ اول غیب کہتے ہیں۔
یا اس وجہ سے ہوگا کہ اشیاء کے اعیان سے صفت ظہور متنی ہے گو عالم زلی
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 پر منقسم ہے۔ اول مرتبہ ارواح اس مرتبہ میں حقائق کونیہ
مجردہ بسطاپے 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 مرکب لطیفہ موجود ہیں جو قابل تجزی اور تبیین
خرق اور التیام نہیں ہیں مرتبہ سوم عالم اجسام ہے اس مرتبہ میں اشیاء مرکب
کثیفہ موجود ہیں جو قابل تجزی اور تبیین ہیں ایسے مرتبہ کو حس اور شہادت کہتے
ہیں یہ سب پانچ مرتبہ ہوئے مرتبہ ششم جامع جمیع مراتب ہے وہ حقیقت

انسان کامل ہے اور حقیقت انسان کامل حکم پر رخصیت جامع جمیع مراتب ہے
واللہ اعلم بالمخفیات سے

مرتبہ اول کہ صفات جبروت
از ذات جدا نبود ملک از ملکوت
اعیان وجود را بدیدار نبود
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 ثابث ہیں بسبب نورانیت علم صور شیون مذکورہ ہیں ان کو اعیان ثابتہ
اور ماہیات کہتے ہیں سے

در عالم معنی کہ نباشد اشیا
از ذات خود و غیر خود آگاہ اصل
ہستند ہمہ از روئے ہستی یکتا
نوریت علم شاں زہم کرد 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 کر متعدد اور متکثر 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 شکوہ اور خمر جو اس میں مندرج ہیں ملحوظ
ہوں۔ دانہ اس اعتبار سے مشا تعین اول ہے۔ جس میں اشیاء کو تعدد وجودی

اور تمیز علمی نہیں اور دانہ کا اپنے آپ پر بصورتاً فیصل خصوصیات بصورت بیخ اور ساق اور شاخ اور برگ اور شکوہ اور سیوہ 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 حقائق موجودات صوفیہ کرام کے نزدیک اعیان ثابتہ اور حکما کے نزدیک ماہیات ہیں سے

اعیان بحفیض عین نا کردہ نزول حاشاکہ بود جعل جاعل مجبول
چوں جعل بود افاضہ نور وجود توصیف عدم بآن باشد معقول

صوفیہ موعدین اور حکما محققین متفق ہیں کہ اعیان اور ماہیات مجبول نہیں

ہیں شیخ صدر الدین قوٹوی اور ان کے تابعین قدس اللہ اہمراہم 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 بفاعل ماہیات ممکنہ کو مطلقاً لازم ہے وجود عینی میں ہو یا 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 تعقید تکلفات اصطلاح کی طرف راجع ہے بہتر یہ ہے کہ کہا جائے کہ نفی مجبولیت

اعیان سے مراد یہ ہے کہ اعیان فی حد النفس 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 باہمیہ 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 باہمیہ 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 النفس مجبول نہیں ہیں اور

باعتبار اقصاف بوجود مجبول ہیں سے

اعیان کہ محذرات ستر قدم اند

در ملک بقا بر دگیاں چرم اند

ہستند ہمہ مظاہر لذر وجود

ہا نکہ مقیم ظلمات عدم اند

یہ رباعی حضرت شیخ رضی اللہ عنہ کے قول کی طرف مشیر ہے جو قصص اور لسی میں واقع ہے الا اعیان ما شئت رایتہ الوجود یعنی اعیان ثابتہ جو صور علمیہ میں اپنے عدم اصلی پر ہیں ان کے دماغ تک بو 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 حقائق 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 سوجد 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 مرات حق اور مرات اعیان دونوں کا مشاہدہ کرے اور بے

انفکاک اور امتیاز ان صورتوں کا مشاہدہ کرے جو مرات حق اور مرات اعیان

میں ظاہر ہیں سے

ذوالعینی اگر نور حقیقت مشہود است

ذوالعقبی اگر شہود خلق مقصود است

ذوالعینی و ذوالعقبی شہود حق 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 ہو گا اور خلق ظاہر ہوگی جیسے آئینہ میں صورت مرئیہ 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 وحدت نامزد است زانکہ بشرط الاست لعدتس احد است
ما خود بشرط شے کہ باشد واحد میداں کہ ظہورش از ازل تا ابد است
تعیین اول جو غیب ہوت اور مرتبہ لاعتین کے نیچے ہے وحدت ہے ہوال
تمام قابلیت ہے وحدت کو ظہور اور بطون برابر ہے مانند تفا 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 احد بطون ذات اور
ازلیت ہے۔ دوم بشرط ثبوت اعتبارات غیر قلنا 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
وجودیستہاک اور منقطع ہے اور واحدیت میں کثرت وجودیہ بیشک نہیں مگر
کثرت تشبیہ واحدیت میں تحقق 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 متعقل ہے۔

ہستی بہ مراتب چوتنزل فرمود ہر جازرخ شان دگر پردہ کشود
ہر یک ز شیون بوصف مجموع نمود در مرتبہ باز پس کہ انسان بود
ایجاد یہ ہے کہ حضرت حق سبحانہ صور اعیان ثابتہ میں مستر اور ان کے آنا
اور احکام سے متصنع ہے صورت عین ثابتہ میں وجود حق کے مستر ہونے کے غایت
اور شہرہ یہ ہے کہ حضرت حق سبحانہ اس شان کے مطابق ظاہر ہے جس کا عین ثابتہ
منظہر ہے یا حق سبحانہ اپنے آپ پر ظاہر ہوا ہے یا اسی شان پر ظاہر ہوا ہے۔ جس کا
عین ثابتہ منظہر 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
مراة انسان کامل میں اپنے آپ پر یہ حیثیت 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 بوصف 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 اکتساب ہے یہ مقصود نہیں
کہ صرف وہ شان ہی ظاہر ہو۔ یا حق سبحانہ اس شان کے مطابق ظاہر ہو۔ متشیل
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 یہ مثلاً زہدیت صفت
شعر سے اور علم 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 مضافی 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 انسانہ ولدا المثل الالہی 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 رنگ سے ظاہر ہے اور مضامین شان کلی ہے۔ جو مفتح مفاہیح عیب ہے واللہ اعلم

واحد ہر در احد عددے بیند در ضمن عدد نیز احدے بیند

یعنی بحال ذاتے 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 ہر ائے 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 موحاکام اور لازم 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 ہو گئے

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 انفسہا 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 مشہود 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 مشہود ہے اس شہود کو تعدد وجودی لازم

تاسحق گرو د بجلد اوصاف عیان واجب باشد کہ ممکن آید بمیان
 ورنہ بکمال ذاتے 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 جہت ہیں
 ایک اس کا تعین شخصی جو اس کو لازم ہے یہ جہت غیریت ہے دوم وہ تعین وجود
 جس سے تمام موجودات قائم ہے یہ عین وجود حق ہے بعض ظار عین 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 کہ حقیقت
 وجود میں متحد ہیں اور محققین کی ماو 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
 بدوں 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 رس

گر طالب بشر بود کہ کالب خیر گر صاحب خالق وگر راہب دیر
 از روئے تعین ہمہ غیر اند نہ عین وز 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

کا تعین 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 آگے بہ فہم مشکلائے منسوب
 اور نسبت امکان و وجود بے محبوب
 امکان صفت ظاہر علم اسب محتسب
 مخصوص بظاہر وجود واست و جوب
 کبھی ظاہر وجود باطن وجود یعنی مرتبہ لا تعین اور تجرد کے مقابل میں بولا
 جاتا ہے۔ اس لئے کہ مقابل مرتبہ لا تعین مراتب تعینات کلیہ اور جزویہ و جوبیہ
 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 عالمیت
 اور معلومیہ نسبت معلومیت 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 عالمیت
 اور معلومیہ چند خواص کی مقتضی ہے۔ نسبت عالمیت کا اقتضا وحدت اور جوب
 اور احاطہ اور تاثیر ہے۔ اور نسبت معلومیت کا اقتضا کثرت اور امکان اور
 محاطہ اور تاثیر ہے۔ جب یہ کہیں کہ جوب 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 جوبیہ اور امکانیہ کو شامل ہے۔ پس
 ظاہر وجود بمعنی اول صفت و جوب تمام تعینات کو شامل نہیں ہے۔ اور جب
 یہ کہا جاتا ہے کہ ظاہر وجود واجب ہے متبادر یہی سمجھا جاتا ہے کہ صفت
 و جوب تمام تعینات کو شامل ہے۔ ظاہر علم سے مراد صور علمیہ اور اعیان ثابتہ
 ہیں اعیان ثابتہ کے لازم سے صفت امکان ہے۔ امکان یہ ہے کہ اعیان ظہور
 اور بطون میں مساوی ہیں۔ اس لئے کہ تمام اعیان کو وجود اور عدم 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 فارہم سے

حق عالم و اعیان حقایق معلوم ، معلوم بود عالم و عالم محکوم
 موجب حکم تو کند یا تو عمل ، گر تو مثل معتدلی در مصمم
 علم قدر و قضا بود بے مانع ، بر موجب علم لایزال و واقع
 تابع باشد علم ازلی اعیان را ، 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 قدرت ہے میں اس
 طور پر کہ ایجاد اعیان اوقات اور زمان سے مخصوص ہے۔ جن میں استعدادات
 اعیان واقع ہونیکا تقاضا کرتے ہیں۔ ہر عین کے حال کو زمانہ معین 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 ثابت 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 حقایق سے متغیر نہیں ہو سکتے۔ اس لئے
 کہ ذاتیات حق جعل جاعل اور تغیر احد تبدیل 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 از میں 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 ابد تغیر اور تبدیل 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
 کرتے ہیں۔ اسی طرح اور اسی قدر حق سبحانہ کو عطا فرماتا ہے۔ کسی قسم کی
 زیادتی اور نقصان نہیں شقاوت ہو یا سعادت سے
 اعیان کا مد از پر دو غیب پدید
 بر موجب حکم ہو پدید رو یعیب
 و حضرت حق خلعت سے پو شید
 در سر آتش خلعت و بیسی است چہید

چیز کو نمائش بیک منوال است و اندر صفت وجود بیک حال است
 در دید و نظر کر چه بقائے دارد و آن نیست بقا تجرد 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 معلومیہ تھی 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
 اس کی عارضی کو پائیتا ہے۔ مطابق کل شیئی بر حج 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 متغایق مویوم 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 منقضی وجود اشیا ہیں اور بعض اسما مقضی عدم اشیا ہیں جیسے
 معید اور محبت اور قہار وغیرہ اور کبھی حق سبحانہ ان اسما سے متجلی ہوتا ہے جو
 مقضی وجود اشیا ہیں اور کبھی ان اسما سے متجلی ہوتا ہے جو مقضی عدم اشیا
 ہیں۔ بلکہ ہر آن میں اسما متقابلہ سے متجلی ہوتا ہے۔ پس کبریا میں اپنے عالم اصلی
 اور فنا ذاتی کی طرف راجع ہیں اور لباس عارضی اور خلعت عارضی وجود سے
 مستخلع ہیں۔ لیکن اس مدد کے سبب جو عدم بدہم اشیا کو صفت بقا حق سے پہنچی
 سے اسی آن میں دوسرے وجود سے متلبس ہیں یہ خلع اور لباس ہمیشہ واقع ہے
 کسی وقت موجودیت اور خالقیت حق سے منقطع نہیں ہر چند خلایق اس وقت
 سے آگاہ نہیں جیسے حق سبحانہ فرماتا ہے۔ بلہمشی لبس من خلق جدید اور بعض
 امور جو نظر میں بہت مدت ایک حالت پر دکھائی دیتے ہیں وہ بقا اور نماز
 بسبب تجرد و تعینات متماثلہ متوافقہ معلوم کر لیتے آپ کو غلطی میں نہ ڈالتے
 اس لئے کہ فنا اور بقا دو اعتباری امر ہیں جو بسبب تجرد و تعینات متماثلہ 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
 ذات تعین ہے۔ ما عندکم یفقد و ما عند اللہ باقی بعض حضرات قدس اللہ
 اسرارہم فرماتے ہیں۔ عالم مع جمیع جواہر اور اعراض اعیان ثابتہ کی صورت اور اشکال

ہیں جو مرآة وجود مطلق میں ظاہر ہیں یا تعینات و ہود حق اور تنوعات کسی مطلق
ہے جو صورت حقائق عالم اور عیان ثابتہ میں ظاہر ہیں اور وجود مطلق حقائق
اعیان میں دائم الفیضان اور سر بان ہے۔ پس بر وجود اول جو کچھ وجود حق سے
کسی عین کی صورت قبول کرتا ہے۔ یا بر وجود ثانی جو کچھ وجود حق سے کسی عین کی
صورت میں متعین ہے۔ وقت ملا بہتہ اور مخافات 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 موطن میں عین کے لئے ثابت ہے تاکہ وجود تمام مراتب اور
موطن 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 کلبہ 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 دکھائی دیتی ہے۔ لیکن وہ جز دو آن اس موضع میں نہیں پھرتی
بلکہ اسی وقت گزر جاتی ہے اس کی جگہ پانی کی دوسری جزا جاتی ہے جز ثانی
بھی اسی موضع کی شکل پر مشکل ہوتی ہے اسی وقت جز ثالث اس کی جگہ پر
آجاتی ہے۔ لیکن جس بسبب شامیتہ اجزا و تائیتہ اور بسبب شکل اجزا ماہیتہ بسبب
واحد تمیز نہیں کر سکتے۔ اور جز ثانی کو عین جزو اول جانتی ہے اگرچہ عقل صحیح اور
کشف صریح اس کے برخلاف ہے۔

حق وحدانی و فیض حق وحدانے کثرت صفت قوائیل امکانے
ہر گونہ بقاوت کما ہد بئینے باید کہ اختلاف قابل دانے
امداد اور تجلیات حق ہر دم واسطے اعیان موجودات کے ثابت ہے۔
یو شرح اور اتحتم 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۔ تخییر اور
تقدیم کا مقتضی ہوتا ہے۔ ورنہ وہ تجلی اطلاق اور تقدیم میں منحصر ہونے سے اور زیادتی
اور نقصان کے موصوف ہونے سے منزہ ہے۔ اس تجلی احدی کو فیض وجودی اور

نذر وجودی کہتے ہیں ممکنات کو حق سبحانہ کی طرف سے یہی 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 اعداد وجودی احدی کا محتاج ہے مع الائنات و در القطع
 اگر طرفۃ العین یہ اعداد منتقطع ہو جائے عالم اپنے عدم اصلی اور ثنائی کی طرف لوٹ
 جاوے گا۔ اس لئے کہ بعد قطع نظر موجد ممکن عدم لازم ہے۔ وجود ممکن کو عارض ہے
 اور ممکنات میں بحسب تقدم اور تاخر قبول وجود قابض میں جتنی تفاوت ہے۔ بسبب
 تفاوت استعدادات ماہیات ہے جس ماہیت کی استعداد کم ہے۔ وہ ماہیت فیض
 وجود کو بہرہ و چہا تم قبول کرے گی جیسے ماہیت قلم انی یعنی عقل اول میں اس لئے کہ
 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 انیسویں شعبہ
 اور کشف اور عقل ثابت ہے جیسے آگ نقطہ اور کبریت اور لکڑی خشک اور سیر
 پر وارد ہوتی ہے قبول صورت نار میں اول درجہ نقطہ ہے دوم کبریت سوم
 خشک لکڑی چہارم تر لکڑی نقطہ صورت نار یہ کو اس واسطے جلدی قبول کرتی ہے کہ
 نقطہ اور آگ حرارت اور بیوست میں برابر ہیں جو آگ کی صفت ذاتی ہے۔ البتہ یہ
 تر لکڑی آگ کو جلد قبول نہیں کرتی اس لئے کہ تر لکڑی میں لکڑی اور بیوست
 جو آگ کی ذاتی صفت اور مزاج کی مخالف ہے۔ لیکن ان اشیا میں غلبہ آگ کی
 اور مباحثت معلوم ہو سکتی ہے اور استعداد اور فیض موجود میں غلبہ کو معلوم
 کرنا دشوار ہے اس لئے کہ یہ اسرار الہی ہے۔ رسول کا علیہ السلام اولیاء اور رسولوں
 اللہ علیہم اجمعین کسی کو اس پر اطلاع نہیں یہ اسرار ناہل پر ظاہر کرنا درست نہیں
 در کون و مکان نیست عیان جن یکس نور ظاہر شدہ نور یا نور یا ظہور
 حق نور و متنوع ظہور شش عالم توحید ہیں اس لئے کہ ہم
 نور حقیقی ایک ہی ہے۔ وہ نور خدا کا ہے اور نور حق شہاد اور نامہ و نور
 ناقص ہی ہے۔ اور عالم تجلی نور خدا ہے جو کئی ہزار صفات سے مشتمل ہے۔ حق سبحانہ
 اپنے آپ کو ان صورتوں سے ظاہر کیا ہے صفات حق اور تمیزات وجود مطلق بحسب
 خصوصیات اعتبارات اندیشیوں جو غیب میں پوشیدہ ہیں مباحثہ علم میں ہوں گے
 یا مرتبہ عین میں اگر مرتبہ علم میں ہیں ان کو حقایق اور ماہیات اشیا کہتے ہیں۔

صوفیہ ان کو اعیان ثابۃ کہتے ہیں اگر مرتبہ عین میں ہیں تو ان کو وجود اشہار تعینات کہتے ہیں پس حقائق اشیاء تعینات وجود حق ہیں جو باعتبار خصوصیات اعتبارات اور شیوں مستحینہ و رغبت ذات مرتبہ علم میں ثابت ہیں جب وجود اپنے آپ پر مشیون تجلی علیٰ سبب 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 اشہار تعینات اور تیسرا نشو و 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 نہیں جو تجلی 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 کہنا الی اللہ ہا یہاں یہ موجودات متکثرہ اور متعددہ جس کو عالم کہتے ہیں۔ تعینات نور اور تنوعات ظہور وجود حق ہے جو ظاہر میں بحسب مادک 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 مرکب اور ظہور اور بطون ہے گو صفت عین ہے اور صفت عین موصوف من حیث الوجود ہے۔ گو باعتبار مفہوم صفت غیر موصوف ہے اس واسطے کہتے ہیں التوحید للوجود والتمیز للعلم واللذ

اعلم بالحقائق

اعیان ہمیشہ شہائے گوناگون بود
 ہر شیشہ کہ سرخ بود یا زرد کبود
 کافناد براں پر توہ خورشید وجود
 خورشید ویاں ہم ہماں رنگ نمود
 نور وجود حق سبحانہ و تعالیٰ واللہ المثل الاعلیٰ مانند نور آفتاب ہے اور
 حقائق اور اعیان ثابۃ بمنزلہ زجاجات متنوعہ متکونہ ہیں اور تنوعات ظہور
 حق حقائق اور اعیان میں الوان مختلفہ کے مانند ہیں نہایتگی الوان نور بحسب
 الوان زجاج ہے جو الوان نور کا عجب ہے۔ نفس الامریں 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۔ تو رکدر 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 بساطت اور نوریتہ اور صفات ہے جیسے
اعیان عقل اور نفوس مجردہ نور وجود اس مظہر میں غایت صفا اور نوریت اور
بساطت دکھائی دینگا۔ اگر عین بید ہے جیسے اعیان جسمیات نور وجود اس
عین کثیف دکھائی دے گا۔ حالانکہ نور وجود فی نفسہ 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 منتشرہ میں صور مختلفہ سے
بحسب اسما و صفات ظاہر ہے۔ تخی اسمائی اور صفاتی اور اخفائی سے آپ اپنے
آپ پر متخی ہے ۵

چول بجر نفس زندہ چو خواشد بجزار
چول شد مترکم آل نفس ابر شمار
باراں شود ابر چول کند قطرہ نثار
واں باراں سیل و سیل بجر آخر کار
بجریست کہن وجود بس می یاب
ظاہر گشتہ بعدرت موج و حباب
ہاں نان شد و حباب یا موج حباب
بر بجر کہ آل جلد سراست 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 بجا کہتے ہیں۔ جب وہ بجا مترکم 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 مسی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس حقیقت حق سبحانہ
وجود مطلق ہے جو مقیدات میں مقید ہونے کی وجہ سے اسماء مقیدات سے مسی
ہے۔ جیسے حق سبحانہ اولاً عقل سے پھر نفس سے پھر ملک سے پھر جہاں سے
پھر طبالیح سے پھر موالید سے مسی ہے۔ پس فی الحقیقت وجود حق اور ہستی
مطلق ہے۔ جو ان اسماء سے مسی ہے اس لئے کہ اس لئے حضرت احدیت سے
وعدت کی طرف اور واحد سے و احدیت کی طرف جو متمیز و بید ہے متمیز

فرمایا ہے اور واحدیت سے مرتبہ کو لیب کی طرف اور مرتبہ کو نیچے سے مرتبہ
 انسانیت کی طرف تنزیل فرمایا ہے۔ جو آخر مراتب کلیہ ہے۔ پس جاہل جب
 موج اور حباب اور بخار اور ابر 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۔ بالیہ ہی جاہل جب مراتب عقول اور نظروں
 اور اطلاق 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 امد 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 منافیّت
 اور مبانیّت 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 نباین 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 ہمہ در ذات الف مؤلف اند
 از روئے تعین ہمہ باہم غیر اند از روئے حقیقت ہمہ عین الف اند
 الف مفوظ ایک آواز مطلق متحد ہے اس امر سے منزہ ہے کہ مخرج فانی
 سے صادر ہو یا نہ صادر ہو اور الف مکتوبہ ایک امتداد خطی ہے جو شکل
 مخصوص حرفیہ اور عدم شکل مخصوص حرفیہ سے مقید نہیں۔ پس حروف لفظیہ
 کی حقیقت الف لفظی ہے جو مخارج مخصوصہ پر جاری ہونے کے باعث کیفیاً
 مختلف سے مقید اور اسما کثیرہ سے مسمی ہوا ہے اور حروف مکتوبہ کی حقیقت
 الف خطی ہے جو اشکال مختلف 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 قید نہیں۔ مگر وجود مطلق جب ظاہر ہوگا۔ تو ضمن وجود مقید میں

ظاہر ہوگا۔ اور ہر وجود کی حقیقت بالتمام قید وہی وجود مطلق ہے۔ اور وجود مطلق باعتبار خصوصیات مقید ہے۔ تمام قید و آہیں میں ایک دوسرے کے بغیر ہیں اور حقیقت مطلقہ کے اعتبار سے ایک دوسرے کے عین ہیں۔ تمام جزئی وجود کی حقیقت وجود واحد ہے۔ جو صورت عینات موجودات میں محتجب ہو کر ظاہر ہے۔ اور وجود مطلق بواسطہ ظہور اور ملامتہ تعینات محتجب ہوا ہے۔ جیسے الف بصورت حروف ظاہر ہوا ہے۔ اور اشکال اور کیفیات حروف سے عجب ہے۔

در مذہب اہل کشف و رباب خرد
 زیر اک عدد گرچہ بر ولست زحد
 تھیل وجود ہر عدد از احداست
 عارف کہ قبض روح بر تن مدواست
 ساریت احد در ہر افسر اعداد
 ہم صورت و ہم مادہ اش ہست احد
 تفصیل مراتب احد از عدداست
 ربط حق و خلقش این جنس مقتداست
 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 مراتبہ واحد کی تفصیل کرتے ہیں۔ یعنی اس امر کو بیان کرتے ہیں کہ ان مراتب میں واحد مگر ہو کر ظاہر ہوا ہے۔ اس لئے کہ وہ واحد اثنین ہے۔ اور تین واحد ثلاثہ ہے ایسی ہی جمع اعداد جو ہشت و احدانی میں مجتمع ہے۔ اور اثنین اور ثلاثہ 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 ازل و ابداً اپنی وحدت پر باقی ہے۔ تکرار واحد سے جو اعداد پیدا ہوتے ہیں اس امر کی نظیر ہے کہ حق سبحانہ صورت 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 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 ثلاثہ اور ربیع اربعہ اور خمس خمسہ ہے۔ نسب لازم یعنی صفات حق کی مثال ہے۔

معتدق کی است لیک بہاودہ پیش
 در سر یک از ان آئینہ ہا ہودہ
 از بہر نظارہ صد ہزار آئینہ بہ پیش
 بر قدر صفالیت و صفا صوت خول
 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 لوزا اور حجابی تنوعات ظہور میں تاکر اعیان
 میں بحسب نہایتی ہر اہ صفا اور کدورت سوائے وجود متعین کچھ نہ ہوا رہے ہو
 اور وجود میں جو تعدد دکھلائی 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
 نمائینگی ہیں تم خود جانتے ہو کہ ہر آئینہ میں تم ہی ظاہر ہو کوئی اور ظاہر نہیں
 اور تم جس صفت پر رکھے اسے اپنی صفت پر باقی ہوا اعیان موجودات بمنزلہ
 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
 بنماید جمال او ہر دم لا
 یک زلف دو صد ہزار شانہ
 یک طائر و بے حد اسفیانہ
 یک شمع دو صد ہزار مشکوۃ

واللہ ولی الہدایۃ والاعانتۃ تنبیہ

ناکردہ طلسم ہستی خویش خراب
 دریا است حقیقت مراب ہمت سخن
 از ساحت دل غبار کثرت رفتن
 مغزور سخن مشکو کہ توحید خدا
 از کنج حقیقت نتوان کشف حجاب
 سیراب نہ شد کسی ز دریا بہ سراب
 خوشتر کہ پیر نہ در وحدت سفین
 واحد دیدن بود نہ واحد گفتن

کلمات قدسیہ در باب توحید میں تامل اور انفا س متبرکہ اصحاب مواجید قدس
 اللہ اسراہم میں تفکر تنبیہ 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 ہیں بالکلہ میں جستجو ترک کرنا اور گفتگو بے حاصل پنچوں
 ہونا کمال جہالت اور غلطی ہے۔ گفتگو زبان اور کشف اور وجدان میں طرف

ہے۔ کان سے سننے اور نفل میں لینے تک درجات بدیشہا رہیں۔ صرف شکر کے نام لینے سے کبھی علق شیخین نہ ہوگا۔ جب تک نافذ کی بونی نہ سونگھی جائے محض صرف ناف سے دماغ خوشبودار نہ ہوگا۔ جب طالب کو اقوال کے مطالعہ سے شوق اور طلب زیادہ ہوتی ہے۔ پس صرف گفت اور شنید پر کفایت نہ کرے۔ بلکہ مہمت باز ہو کر 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 سرہا ہم 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 اسنے کی طرف بہت قریب ہے۔ اس طریق پر چلنے سے حجب تعینات وجہ احادیث ذاتیہ ساری بیانی الکل سے مر نفع ہو جاتی ہیں۔ اس لئے کہ سالک وعدہ میں فانی اور محو ہو جاتا ہے۔ یہاں تک کہ سبحانہ جلال ذات روشن ہو جاتی ہیں اور ماسواء حقیقت حل جاتا 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
گر نقش کنی بلوح دل صورت او
ز اسرار حقیقتا ہتقین آگاہی
زاں نقش بہ نقشبند یا بے راہی
سر غم عشق در دستان دانند
از نقش تو اں بسوی بے نقش شدن
بی شوش نشان و خود پسندان دانند
وین نقش غریبہ نقشبندان دانند

طریقہ توجہ حضرت و خلفا ایشان قدس اللہ سرہا ہم ان حضرات کے نزدیک پودیش 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 ملازم ہو کر اس صورت اور خیال کی طرف جو آیتہ 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 حواس کو

دل کے طرف لگاوت اس کی طرف حاضر رہے اس میں کیفیت غیبیہ سے
 ظاہر ہوگی۔ اس کیفیت کو راہ فرض کرے اور اس کے پیچھے چلے اور ہو کر اس
 اپنی تلب کی طرف متوجہ ہو کر اس کی نفی کرے اور سوائے کیفیت کے اس فکر میں
 مشغول نہ ہووے اس میں بھی مشغول رہے تاکہ اس فکر کی نفی ہو اور نہ کیا کیفیت
 چھوڑی زیادہ ہو جاوے۔ یعنی منقطع نہ ہو جاوے جیسے فرماتے ہیں کہ
 و محصل اقدام گر نولسے کرو کار مردان مرد داسے کرو
 اس کیفیت کی ترقی میں اور اس نسبت کی زیادتی میں اور مقدمہ خصوصیت
 بخود دی ہیں حضرت خواجہ قدس سرہ فرماتے ہیں مصرعہ ہراناں خود را بان بخود دی
 اگر خطرہ تشریش میں ڈالے اسید ہے کہ شیخ کے تھوڑے سے خیال سے وہ خطرہ
 دور ہو جاوے گا۔ عورتیں مرتبہ ناک بھارت سے اور اپنے آپ کو فانی کرے بعد
 انہوں پر طریق مذکور مشغول ہووے اگر خطرہ پھر عود کرے تو تخلص میں ہو کر پر
 طریق مذکور نہیں باری ہے استغفر اللہ من جمیع ذکرة اللہ فولا و فطرا و ناظرا و
 سامعاً لاجول ولا قوۃ الا باللہ اور اس استغفار میں دل زبان سے موافق ہو اور
 یا اسم بافعال کے معنی دل میں خیال کرے اس سے کافی طوہ پر وسوسوں دور
 ہو جائیں گے اگر پھر بھی خطرہ دور نہ ہو تو دل میں چند بار لا الہ الا اللہ کہنے لاسوجد
 لا الہ الا اللہ کہوے اگر اس سے بھی دور نہ ہو چند بار یگار کہے اور لفظ اللہ پینا
 کرے اور دل کی طرف سے پاوے اس وقت تک مشغول رہے کہ لہول نہ ہو اور
 غیب ملا نہ پیدا ہونے لگے ترک کرے جب وہ وسوسہ اور خیال حسن میں وہ
 مشغول ہے ذہن میں موجود ہوگا اگر اس خطرہ کو قائم بحق تک عین حق جانے اسلئے
 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 مقابلہ
 کے مطابق اس کا حق ادا کرو تاکہ تمہاری طرف سے اس کی اثبات کا حق پورا ہو جائے
 اور یہ اللہ تعالیٰ ہندی اس قول کے تتمہ میں فرماتے ہیں کہ حق کسی ایسی صورت میں
 ظاہر ہوتا ہے کہ جاں 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
 سبقت بخود ہی کی طرف متوجہ ہو جاوے اور اپنے آپ کو بخود ہی میں کرے اور
 حصول بخود ہی میں کوشش کرے۔ جب تک نسبت غیب اور غیبیہ سے

فکر حقائق اشیا اور توجہ جزئیات میں کفر ہے مصرعہ یا نحو ہی کفر ہے جو دینی دین ہے
بلکہ اسما اور صفات میں بھی فکر منع ہے۔ اگر کسی چیز کا علم ہو جائے تو اسے کفر سے
لے کر ان حضرات کا مطلب اور غائیہ پوری ہے۔ جو مصرعہ اور نحو ہی کفر ہے اور
مقام تخلی ذات ہے۔ اور اسما اور صفات میں فکر اس مرتبہ سے ہے کہ اسے کفر سے
تو مباحش اصلا کمال میں نسبت میں رہو وہ شہ وصال میں نسبت میں
سررشتہ دولت ای برادر کف آری میں عمر گرامی بحسار است بندار
دایم ہمہ جا باہم کس در ہمہ حال شی دار بندہ چشم دل چاہیہ یاد
اس نسبت کی ورزش اس طور پر کرو کہ کسی وجہ سے اس نسبت سے خالی نہ
ہو۔ اگر کسی دم میں غفلت واقع ہو پھر برطرف مذکور اس میں مشغول ہو جائے
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 لفظی اعتبار میں 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 دیکھے۔ 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
نظاہر کسی کام میں مشغول رہے جیسے فرماتے ہیں سے

از در دل غلو آشنا و از برون بیجا دوش این چنین زیباروش کم سنایوداند جہاں
جس قدر خاموشی زیادہ ہوگی اسی قدر یہ نسبت قوی ہوگی اور غفلت سے اپنے
آپ کو بچا دے اس لئے کہ غیب باطن کو لور معنی سے خالی کر دینا ہے اگر غفلت
غصہ واقع ہو یا کوئی ایسا قصور واقع ہو جس سے کہ درشتا کوئی غفلت ہو جائے
اور نسبت کم ہو جائے یا ضعیف ہو جائے تو غسل کرے اگر قوت نہ ہو تو وضو کرے
کر سکے تو آب سرد سے غسل کرے کیونکہ اس سے صفائی بہت ہوتی ہے اور سرد
گرم پانی سے غسل کرے اور جامہ پاک پہنے اور مکان خالی میں دو رکعت نماز
پڑھے اور چند بار دعاء باہر نکالے اور اپنے آپ کو خالی کرے اور برطرف معبود

مشغول ہو جائے اور بقا پر بھی اپنے مرتبہ جامع کے آگے تضرع ہو جائے
 اور بالکل اس کی طرف متوجہ ہو جائے اور جائے کہ یہ حقیقت جامعہ مظہر
 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
 تضرع حق سبحانہ کی طرف راجع ہے جب کسی ہمہ میں مشغول ہو تو اپنے مرتبہ
 جامع کی طرف تضرع کر کے یہ دعا پڑھے اللہم کن وجہی فی کل وجہہ و مقصدی
 فی کل قصد و دعا بیٹی فی کل سعی و لمجائی و ما ذی فی کل شدۃ و مہمی و وکیلی فی کل
 امر و تولنی تولی محمد و غیباتی فی کل حال بعد ذکر حق اور بعد تسمیہ حق سبحانہ کی طرف
 متوجہ اور حاضر ہو کر اس ہمہ 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 قاطر 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 بنودی کی طرف گھٹنے
 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 ابراہیم 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 تاکہ انہیں چھٹکے تاکہ ظاہر
 ظاہری اور باطنی سے اس کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ یہاں تک کہ خواطر باطنیہ
 مندفع ہو جاتی ہیں اور کیفیت نسبت بنودی وارد ہو جاتی ہے قال بعضہم قدس
 اللہ سرہم اعلیٰ طریقہ توجہ کا یہ ہے کہ متوجہ حضرت حق سبحانہ کو بگردانہ لباس عرف
 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 قصد
 الیہ کر کے تو مطابق حدیث راہت ربی تو را ینما حضرت حق سبحانہ کو برصفت نورانی
 قنایہ برابر بصیرت رکھے وقال بعض الکبرائم توجہات بحدیث حق الکل مرتبہ

حضور مع المطلوب المطلق یہ ہے کہ قوای حزیوہ ظاہرہ اور باطنہ کو تصرفات مختلفہ سے
 معطل کر کے اور دل کو علم اور اعتقاد بلکہ کل ماسوائے مطلوب حق سے فارغ
 کر کے حق سبحانہ کی طرف توجہ کرے اس طور پر کہ معلوم حق ہے۔ یعنی جیسے واقعہ
 میں ہے تنزیہ اور تشبیہ سے مقصود نہیں مسوع اور منطوق نہیں بلکہ بوجہ
 جمل مطلق سپولانی صفت ہے جو قابل جمیع صور اور امور ہے جو حضرت حق سے
 اس پر قابض ہیں۔ اور حق سبحانہ کو نقش منقوت مستحسن اور مستنکر سے پاک
 سے پاک جلے متوجہ کو واحد عزیمیہ اور جمعیتہ اور اخلاص نام لازم ہے ہمیشہ
 یا اکثر اوقات اس حال پر مواہبت کرے متر و وفاطرا اور مشتمت حال ذرہ ہے
 یا اس طرح تعین کرے کہ کمال حق وہ ذات ہے جو تمام اوصاف پر مشتمل ہے اور
 حسنہ ظاہر ہوں یا پوشیدہ یا یہ تعین 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 مہول 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
 اندر وئے 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 علاوت عظیم نکھٹے 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 حال 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 مدو وجود اور نفس الرحمن علی الدوام ہے بدوں منقطع ہونے اس

چہت کے جس سے وہ موجود ہے

باغیب ہویت آمدے حرف شناس
 و انفاس تھا اور برائے حرف شناس
 باش آنکا زان حرف و را میر و ہر
 حرفے گفتیم شکرگت کہ ہا کی پاس
 شیخ ابوالحسنات نجم الدین کبریٰ قدس سرہ رسالہ نواح الجبال میں فرماتے ہیں
 کہ نفوس حیوانات پر جو ذکر جاری ہے انفاس ہر وہ یہ حیوانات ہے کیونکہ
 کے آنے جانے میں حرف با جو غیب ہویت کی طرف اشارہ ہے بولاجاتا 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 ^{تکلف} ^{تکلف} ^{تکلف}
 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 تکلف
 بگرداشت یہ نسبت غیب اس کے دل میں حاضر ہے اور تکلف سے اس
 نسبت کو دل سے دور نہ کر سکے اور وہ اسم التما بصفت الکسار اور انفقار
 بجناب حق سبحانہ بہت قوی سبب ہے اور اس نسبت کے دو اسم 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 ^{عزیم} ^{لا یفوت} ^{دیہ}
 اسی نسبت کی شان میں ہے

خوش آنکہ دلت نہ ذکر پڑے نور شود
 در پر توہ اس نفس تو مقبور شود
 اندیشہ کثرت ز میان دور شود
 ذاکر چہ ذکر و ذکر مذکور شود
 سر ذکر اور ترقی ہر اتبہ ذکر یہ ہے کہ حقیقت میں اس نسبت جو عبادت اور رب
 میں ہے اور احکام خلقی اور خواص امکانی سے معذور اور غیب ہے۔ نہ
 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 السان اور
 دیگر اشیا حاصل ہے۔ سالک ان کو جانتا ہو یا نہ جانتا ہو۔ پس طالب ہے
 پر لازم ہے کہ اس چیز سے رجوع کرے۔ جس میں وہ مشغول ہے اس طور پر
 کہ بواسطہ القطلع اور انفراد تدریجاً صورت کثرت سے عبارتت اشیا
 تاکہ اس میں اور حق میں مناسبت فی الجملہ حاصل ہو جائے

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 منجملہ اذکار ذکر لالا الہ الا اللہ اختیار کیا ہے حدیث میں افضل الذکر لالا الہ الا اللہ وارد ہے۔ یہ ذکر نفی اور اثبات سے مرکب ہے۔ و حقیقت کلمہ طیب حق سبحانہ کی طرف راجع ہے۔ حجب ساکین نتیجہ لیاں ہے اور حقیقت حجاب دل میں انتفاس صورت کو نہیں ہے اس انتفاس میں مطابق العالجتہ بالاعداد نفی حق اور اثبات غیر ہے اور کلمہ توحید میں ماسوا حق کے نفی اور حق سبحانہ کا اثبات ہے۔ جتنا کہ معنی کلمہ طیب پر مداومت اور ملازمت نہ کی جائے شکر کا 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 مطالعہ 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 وجود ظاہر دل سے محو ہو جائے اور حقیقت توحید وجود باطن دل میں مثبت ہو جائے و حقیقت ذکر دل میں منجھو ہر ہو جائے اور حقیقت ذکر جو ہر دل سے مستور 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 مشرہ اعظم سلوک ہے کامل طور پر دستبر نہیں ہو سکتے جتنا کہ وجود سالک میں عدم کا تصرف نہ ہو اس لئے کہ جذب الہی کا اثر اور نتیجہ تصرف عدم ہے اور وقوف قلبی اس لئے ہے کہ اثر جذب الہی کا مطالعہ کیا جائے اور اثر جذب الہی دل میں قرار پکڑے اور ذکر قلبی میں رعایت عدد واسطے جمع خواطر متفرقہ ہے اور ذکر قلبی میں جب عدد اکسیر 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 تصرفات جذبات الہیہ سے کوئی اثر ظاہر ہو اور وقوف ربانی یہ ہے کہ سالک

اپنا حوالہ پر واقف ہو اور ہر زمانہ میں اپنی صفت اور حالت معلوم کرے
 کہ موجب فکر ہے یا موجب غم اور فرامانی ہے کہ وقت ذکر دم کو روکنا
 اتنا لطیف ہے اور مفید شرح صدر ہے اور اطمینان دل ہے۔ نفی خواہی میں
 مدد دینا ہے اور عادت بازداشت نفس بسبب وہمان عداوت 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 عداوت ان 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 اصلاعات 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 فالحص رہے
 ہر خطرہ نیک اور بد کو یہ کلمہ بازگشت فروغ کندہ ہے۔ تو ہی ہے اور
 تیری 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 بمنزل الف با ہے تاکہ پڑھنے کا ملکہ حاصل ہو اگر عاقل 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 قلم 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 بمنزل اس شخص کہ ہے کہ جن کے پروبال نہ ہو
 اور اس کو تکلیف دی جائے کہ اگر باہم پر آؤ سے

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 جو دریا
قطب اکبر کہ مرشد حق بود	تیزیک نہی ز قہر آید دریا

کے کردہ تمام وادی تفرقہ را وریچہ بجز جمع مستشرق 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 کلیات کو برسیل میں اور استر شاد لکھ کر رسا
 ہذا تمام کیا جاتا ہے۔ وہ یہ ہے بسم اللہ الرحمن الرحیم بنا علی طریق مشغول
 عزیزان۔ ہوش دردم۔ اور خلوت در انجمن ہے۔ ہوش در دم 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 کوتا لوسے لگائے اور دم
 کو بند کرے۔ جس قدر ممکن ہو قلب صنوبری کی طرف متوجہ ہو تاکہ ذکر دل
 سے جاری ہو معدہ 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 طریقہ 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 مجر د جانے اپنے دل کو قلب صنوبری میں تصور کرے مقصود
 مجر د جہات سے وہی جگہ ہے۔ و محن اقرب الی من جبل الذریر

اسے کمان از تیر ہا پر ساختہ صید نزدیکت تو دور انداختہ
 ہر کہ دور انداز تو دور تر از چنیں صید است او ہجر تر
 لیکن بسبب ضعف بصیرت اس کے دریا فتنہ کامل طور پر غیر ممکن
 ہے۔ ہاں تدریجاً یہ معنی حاصل ہوں گے اور نظر بصیرت میں اس کے سوائے
 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 ضعف سے توجہ دور انداختہ

دیکھا جاتا ہے۔ اور شخص کے باطن کو مشغول نہیں کر سکتا۔ لیکن اس توجہ نہ کو 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 بہ زرد و مردووں	نابخواند بر سبیلے ز اں فسوں
کار مرداں روشنی و گرمی است	کار دونان حیلہ و بے شرعی است
رباعی در فاتمہ سے	
جامی کہ ز مرد خانقاہ است نہ ویر	نے باخبر از فقہ نہ آگاہ از سیر
ہم فاتح ہم فاتمہ اش جملہ 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 المتطال
 عن ان یدرکہ العقول اے خداوند پاک گو جس 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 وفاقی
 ہو

ہر چند کہ غیر تو بخواہیم ستود	لب جز بہ ثنائے نخواستیم کشود
لیکن ز ثنا و حمد مخلوق چه سود	غیر حمد تو لائق تو نتواند بود
اے ہر دو جہاں غرق بگر نعمت	در ہر نفس زیادہ لطف و کرم

ہر دم پیہم شکر تو گوئیم ولے ہرگز نہ رسد با کرم و ہم بد مست
 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
 اے آنکہ ز کہنہ تو نشان نتوان گفت شکر کرمت بصد زبان نتوان گفت
 چوں کہنہ صفات و ذات تو نتوان یافت حمدیکہ بود لائق آن نتوان گفت
 لغنائی الہی جو آثار اسما اور صفات غیر متناہی ہیں۔ اور اسی سے خارج
 ہیں بعلم 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
 لغنائی الہی میں عجز کے مقرر ہیں

ہر چند سخن در سے بر دو گوی 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 عبیدہ سمع اللہ من حمدہ یا قریباً جامع سے جس کی طرف
 آیت کریمہ و عارمیت اذ رمیت ولكن اللہ رمی مشیر ہے مستحق ہو کر حمد اور
 ثنا الہی کی کما ینبغی ادا کی کرے تو صفت تکلم متکلم حقیقی الہی ہے جو اپنی ذات
 اور صفات نامحدود اور لغنائے غیر محدود کو علم ذاتی ظہیری 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 آئندہ ہمہ حال متبعیت اوشیوہ اصحاب کمال
 مشرعی ہمہ اوصاف و کراہل مقال نے فرضی مجال بلکہ فرضی استحال
 صلی اللہ علیہ وعلی آلہ واری علیہم و آلہم و احوالہ بسبب اختلاف حالات اور

تفاوت اوقات کبھی آپ مقام مذکور میں متمکن ہوئے اور کبھی اللہ کا یہ بھی
 جلال و جہک و بعظیم سلطان کہ فرمایا اور کبھی بجز رب زدنی فیکما تحیر میں
 غوطہ لگا کر لا اعصی ثناء علیک اور کبھی اللہ کا الہی تقول فرمایا

گاہے ز نشاط صحت روح افزاء عاشق بہ صفات بارخود نغمہ سرا
گاہے بہ جہالت متبہ ما ندہ رز غایت حیرت نش 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 ادا فی اللہ الہی کما حقہ سے عاجز ہیں اس
لئے آپ نے لکھا الحمد فرمایا تاکہ یہ جملہ اس امر پر دلالت کرے کہ حق سبحانہ آپ
ہی اپنا عابد 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۔

اسے آنکہ بہر دو کون موجود توئے درہر چہ نظر کنیم مشہود توئے
غیر تو کسی حمد تو نتواند بہ گفت یعنی بہ جہاں حامد و محمود توئے
مناجات رب اعظم و ارحم و ابدی السبیل الاقوٰم اے خداوند کمال و رحمت
رحمت علت سے عبار جرم اور معصیت اس خاکسار کو نڈالت کو قطرات
سحاب عفو اور مغفرت سے بھلا 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 مجہول اور کثرت تعینات اور محب تعینات کثرت کو چہرہ حقیقی وحدت
اور جمال وحدت حقیقت پر میری چشم بصیرت کے واسطے پر وہ نہ ڈالی اس
سرگشتہ تیرہ جہل اور عمیان کو اقوٰم طریق وصول بفضائے کشف اور عیان
اور اسہل سبیل نجات از تنگناے نطق اور بیان دکھلا مرا تا حقیقت اس
نامراد سے رنگ رنگ ما بہ الاتیاز کو مصقل ما بہ الاتحاد سے دور اور صاف کرے
یار بگنہم گرچہ ز حد بیرون است چوں حال مرا تو بہ ز من سے دانے
یار بگنہم زیادہ از حد و عد است لیکن گنہم عظیم ہستی خود است
یار بگنہم عفو نمائے و شود گر رنگ وجود وہی و ظلمائے
یار بگنہم مشکائے اسما نم کن لطف و کرمت از گنہم افز و نست
من خود و گنہم بیان کہ عالم چو نست ہر یک گنہم بزشتی افزوں کصد است
بدتر بود این گناہ از سرچہ بہ است بر من در مغفرت کشائے و شود
از آئینہ دلہم ذوائی و شود آگاہ ز وقیقتائے ایما نغم کن

حقا کہ مراد مسلمانیت من گبر و جہودم تو مسلمانم کن
 تمہید یہ عجاوب مسیروایح سنن لواح پر مشتمل ہے۔ اس کے چند رایجہ ہیں
 جو سبب مرغوب نسیم عنبر شمیم ان لم یکم فی ایام دیر کم نفحات الافتعری
 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 زباغ جناب رایجہ آمدہ است
 گر نیست مرارہ بہ گلزار وصال ایس بس کہ مرارہ آمدہ است
 مامل گوشہ نشین زانیہ مسکنت و فقیری یعقوب عمرنی بن حسن کشمیری
 عفی عنہما 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 کرے
 اور واردات سینہ غیب کو جو مواہب لدنیہ لاریبہ سے مستفاد ہیں
 بیان کرے۔ لیکن بنا بر استبدائے فوایح 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 زہوش و خرد بیگانہ	باشد سخنا نم ہمہ مجذوبانہ
آنکس کہ سخن دان بود و فرزانه	عیسی نہ کند بر سخن دیوانہ
ہر چند کہ نیستم ز صاحب خردان	نادان بداند لشم بدتر ز بران
از دانش اگر سخن کنم عیب بدل	زیرا کہ منم بندہ شاہ ہمدان
ایں بندہ کہ موصوف لصد نادانیت	گر گفت نکاتے کہ ہمہ وجدانیت
ہست ایں ہمہ زباطن شاہ ہمدان	شاہ ہمدان کہ علی ثانی است
ہر چند خسیم بلکہ کمتر ز خسیم	بے دست رس فقیر و بیچ کسیم
چوں نسبت بندگی با ایشان دیکم	امید کہ غار نیست بجائے کسیم

رایجہ ان مع الذین اتقوا والذین ہم محسنون یعنی بشیک اللہ متقین اور محسنین
 کے ساتھ ہے اسم اللہ جو جامع جمیع اسماء اور صفات حضرتنا صمدیتہ
 ہے۔ اس آیتہ کریمہ میں اسم اللہ کا کلمہ مع سے ذکر کرنا اس پر مشعر ہے

کہ ظہور جا معیت صاحبان معصیت سے ہے۔ چونکہ یہ مظہریت متعین اور
 محنین سے خاص ہے۔ اس لئے اتقاء اور احسان کمال نوع انسانی
 ہے۔ اور اتقاء یہ ہے کہ جو کچھ خلاف مرضی حق ہو اس سے پرہیز کیا
 جاوے بلکہ جمیع ماسوائے حق سے مجتنب ہو کر حق سبحانہ کی طرف
 رجوع کیا جاوے۔

دندان طمع چہ سے کنی تیز ایدل از دایہ نفس شوم بگریزای دل
 درد امن یار خود در آویز ایدل از ہر چہ جزا و بود پرہیز لے 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 خلوص طوہیت کفی باللہ و کیلا پر بھروسہ کر کے اور افروض
 امری الی اللہ پر عمل کر کے آپا 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**

یا ہر نفس و فارسے بامید منشیں دز باغ توکل توکل عیش بچین
 رند سے کہ فراغت دو عالم خواہد باید کہ توکل بود اور آئین
 تا چند بدرہائے غلاب تک و بوی مطلوب و مراد خود ازین خلق مجوی
 در گنج قناعت نہ ہمہ بگستہ بہ نشیں و توکلت علی اللہ بگوئے
 الٰہی توکل بر کرم عظیم زبانی اور حصن حصین سبحانی گو تمام امور
 میں ضروری ہے۔ لیکن مضرت آفت ہستی اور انداز بلائی خود
 پر سستے سے محفوظ ہونے کے لئے حق سبحانہ کو ملجا اور ماوائے
 یقین کرنا سب سے ضروری ہے۔ اس لئے کہ بدون اعتقاد حاصل
 النین حفظ خداوندی اور سوائی تمک عرۃ الوثقاء عن الٰہی، مستکی
 ہوہومی سے نجات دشوار ہے۔ اور قطع مراحل وجود ہوہوم اور
 طرہ منازل بود معدوم میں مرکب مجاہدہ انسانی بجز تالیانہ زبانی

بیگار ہے راسی واسطے فرماتے ہیں۔ جذبہ میں جذبات الحق لڑاری
 عمل الثقلین یعنی جذبات حق کا ایک جذبہ عمل ثقلین سے بہتر ہے سے
 دل گرچہ بوجھل یا بیل است اکھرنی بے لطف حبیت مشکل است اکھرنی
 از جانب او گر نباشد کششے از کوشش ما چہ حاصل ہوتا اکھرنی
 اسے آنکہ روی بڑور خود را و شہود معلوم کہ زورت چہ قدر خواہد بود
 گر بادیہ یا قطع کنی در ہمہ عمر بے بد روقہ عنایت دوست چہ سود
 گر سالک راہ عشق عمر کند و در یک میل بسا ہائش آخر نشود
 وز تو سن جذبہ اش بود مرکب راہ در ہر قدرے ہزار فرسنگ رود
 اور نیز جب صادق کا سینہ بے کینہ مخزن جو اہر اسرار و لائیت ہو جاوے
 امید ہے کہ لطف رحمانی حضرت لہو ص و ساوس شیطانی اور صادق
 ہو جس نفعانی سے اس کو محفوظ رکھے گا۔ بلکہ غیرت سبحانی بہت نفعانی
 انا غیر و اللہ اعیر 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 اہر اسرار است کنجی است کہ مخزن در شہوار است
 امید کہ در حفظ الہی باشد ز آسیب ہوا کہ وزو کی عیار است
 زندے 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 اسما قہر یہ سے اپنا وقایہ بناوے۔ جیسے
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں۔ اللہم انی دعوت بلطفک من خلک
 اور ایک روایت میں ہے اللہم انی اعوذ بکسا منک سے
 یا رب من اگر بارگناہ آوردہم یا کوہ گنہ روی چو گناہ آوردہم
 خبر لطف تو ام پناہ از قہر تو نیست یعنی ز تو ہم پناہ ہو آوردہم
 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 سبحانہ کی طرف منسوب کرے گا۔ اپنی طرف
 منسوب نہ کرے گا۔ جیسے فرماتے ہیں۔ التوحید اسقاط الاضافات
 پس کرم حق سبحانہ اس نسبت میں اس کا وقایہ ہو جاتا ہے۔ اور لطف

اپنی اس آسیب سے اس کی حفاظت کرتا ہے۔

ای کر وہ بچو و نسبت افعال و صفات پر مسند توحید چہاں باشد جات
توحید کے کہ عارفان فرمودند کہوند باسقاط اضافات اثبات
اور نیز بندہ جب بمقتضائے کنت سو صفات الہیہ سے متلبس ہوتا ہے
تو بحکم فی یسع صفات کاملہ حقیقت اوصاف ناقصہ بشریت سے اس کا
وقایہ ہو جاتے ہیں۔

خوش آنکہ رسد بسر کیتائے تو پنہائے خود بہ بند پیدائے تو
وانائے 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۔

خواہی کہ بود کمال اندر تقویٰ بر صدر رصف 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 و لقا از نقش سوا
چوں ذات تو در ذات خدا گشت پناہ 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 شرف 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 نفسک یعنی تم کو نیکی اللہ کی
طرف سے پہنچتی ہے۔ اور بدی تمہاری طرف سے ہے اور حضرت
خلیل علیہ السلام نے بیان کیا اذ امر صنت فہو بشفین۔ 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 اعیبا یعنی میں نے کشتی
کو عیب دار کرنے کا ارادہ کیا اور تیموں 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 قصروں میں است ادب تھا کہ در پھر یقین است ادب
 امرے کہ بود بہ کن است ادب است ادب وجود کن کہ ہمیں 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 بکن 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 باعتبار و گران
 گویا کہ جہاں وقایہ گشت ترا ز الالیش نظارہ ناقص بصراں
 مطلق کہ بروئے او ز قید است نقاب شد محتجب از دیدہ اصحاب نقاب
 ہر گز کہ حجاب را بہ بیند نہ آب آن لحظہ بود وقایہ آبا حباب

حضرت بایزید بسطامی قدس سرہ نے جب آیت بوم یحشر المتقین

الی الرحمن وذا 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 ہمنشینوں کو یکے جمع کرے گا۔

اسے آنکھ توئے ما بہ عیش و طریم خوانندہ را سوئی لودہ عظیم

چوں ہمدم و ہمنشین تو روز و شہم پس سوئے کے میروم و کرامی ظہم

رایکہ احسان یہ ہے کہ لوازم بندگی سے غفلت نہ کی جاوے اور

پوزت ادائے وظایف عبادت معبود حقیقی کو بچشم شہور 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 فانہ یراک سے

صاحب نظر ہے کہ او خدا سے بینہ انوار خدا اور ہمہ جا کے بینہ گرنیست ترا چشم خدا ہیں ای صری میدان یہ یقین کہ او ترا کے بینہ 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 بدوں 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 عجب 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 دیتے اور مطابق ان لفسک ہمک حقا اپنے حقیقت کے عہدہ حق گذاری سے فارغ ہو جاوے سے

بایا کہ براہ طلبش بہ سشتابے از ہر چہ جزا دستار روی دل بر تابی
 و رنج وصل قطرہ سان محوشوے احسان بہ خود این است اگر دریابی
 تمام بندوں کے حق میں بہتر احسان یہی ہے کہ مصلحت تربیت اور ارشاد سے رنگ غیار بعد اور غیریت آئینہ حقیقت شخصے سے صاف کہیں یہ مرتبہ عالی ان لوگوں کے نصیب ہے۔ جو معافی اور اوصاف انفا سے حوا و پر بیان ہوتی ہیں موصوف ہیں ورنہ ان لوگوں پر جوستی وہی اور ظلمانی میں مقید ہیں۔ پرنکہ انوار ہدایت نارمین ہرگز نہ کریگا سے تہستان شہت راچہ سود از رہبر کامل کہ خضر از آب حیوان نشے متار سکندرا
 اسی واسطے حق سبحانہ نے آیت مذکورہ میں متقین کو محنین پر مقدم کیا ہے سے

گر مرشد کا سنے براہ اوسنے بایہ کہ طریقہ تو باشد تقویٰ
 تقویٰ کہ نداری و کنی ایں دعویٰ بالقد کہ بود دعویٰ تو بے معنی

ہر 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 و مطلق حقیقت حق جمیع موجودات میں ساری ہے اور علم الہی ناقص ہی ہے ہر ذرہ ذرات کائنات کو شامل ہے۔ اور آیت رہو محکم اپنا کونتم میں اسی معصیت کی طرف اشارہ ہے۔ اس معصیت میں چودہ شے اور سلیمان علیہ السلام برابر ہیں۔ یعنی اس معصیت میں اشیا لفظیہ اور حساب مساوی ہیں سے

در صومعہ بازمرہ ابرار توئی در میکدہ با مردم میخوار توئی
 با غلوتیان و اہل بازار توئی یعنی ہمہ جا با ہمہ کس یا ر توئی
 معصیت وجودی جس کو فیض خاص کہتے ہیں۔ جو بسبب موجودیت اشیا بہ وجود خدا ہے۔ اور علاقہ حق با اشیا قبولیت ہے جس کی کیفیت معلوم نہیں ہے اور ادراک حقیقت معصیت سے فہم گیری 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 بڑ نسبتی کہ کیفیت آن معلوم خرد شدن مجال است و مجال
 اس نسبت کی مثال کا 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 روی تو پدیدار ز ہر آئینہ است
 صورت کہ در آئینہ ہو پیدائش سے متحد و نہ حال در آئینہ است

معصیت دوم بندہ کی طرف سے ہے اس معصیت میں تصدغیہ قلبیہ اور ادناس اکوان اور قطع تعلق از ہر وہ جہان ضروری ہے۔ چنانچہ آیت
 ان اللہ مع الذین اتقوا والذین ہم محسنون اور حدیث میں من تقرب الی شہر تقربت منہ ذرا یجا ومن اتانی یسعی آتیت ہر ولتہ
 اس بیان کے شاہد ہے اسی معصیت

کے اعتبار سے خلائق میں تقاضی اور تفاوت ہے۔ اور یہ معصیت میسر

نہیں ہوتی مادقتیکہ کثا یف ناسوتی اور لطائف ملکوتی سے بالکل علیہ انقطاع
 نہ کیا جاوے سے

خلقی بہ ہوش در طلب دوست مشتاقیت
 تا پر توئی از رخس مگر خوابد تافت
 ہر کس بجزیم وصل اوراہ نیافت
 راہ یافت کسی کہ از دو عالم روتافت
 رایجہ 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 مالعیلم بالشیء ہیں کہ ماسوائی اللہ پر اصطلاح
 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
 انواع سے اسماء کلیہ معلوم کئے جاتے ہیں یہاں تک کہ ان حیوانات کو
 معلوم کیا جاتا ہے۔ جو عوام کے نزدیک مستحضر ہیں۔ جیسے مکھی اور
 بچھڑ وغیرہ یہ تمام اسماء کوئی مظاہر اسماء الہی ہیں۔ بس انسان کامل
 جو جامع جمیع حقائق عالم اور صور حقائق عالم ہے عالم کلی ہے۔ جس سے
 اسم التدرج 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 مجاسے ہیں۔ بلکہ ضمن اسماء
 میں ذات الہی کے جمالی اور مظاہر ہیں سے

ای آنکہ ورائی تو کسی نیست عیاں
 وین طرفہ کہ در عین ظہوری پنہاں
 ذات نور اسماء تر ظاہر گشتہ
 اسماء ترا مظاہر افزا و جہاں
 مرتبہ دوم حضراتنا 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
 عین تو ہمہ کس و تو عین ہمہ کس
 کہ غیر تو باشد و سوائے تو بود
 آن غیر و سوائے ہمیں تو خود باشی و بس
 ہم صحبتی ہم رہے و ہم نفسی
 در کشور ہستی طلبیدیم و بسی
 معلوم شد آخر کہ در انکلیم وجود
 غیر تو کسی نیست کسی نیست کسی
 ہر جا کہ شنیدیم بنی سیم بری نازک بدنی غمزہ زنی عشوگری

چوں کردہ ام آجا من بدل گزری جزا تو دگری نبودہ جزا تو دگری
 غیر تو نہ فتان بود و کے مفتون ،
 جزا تو نہ بروں جلوہ گر آمد نہ وروں
 مجنوں نہ تو دیوانہ لیلی است و کے
 غیر تو نہ لیلے بود و کے مجنوں
 کس نیست چو تو بہ خوبی و مجنوبی
 محبوب ہمہ چسان توئی از خوبی
 خلقی است براہ طلبت مرگرواں
 این طرف کہ ہم طالب و ہم مطلوبی

پس جس کا دیدہ بصیرت سرمہ مازاع 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 را در مطالعہ
 حسن نامتناہی کرے گا۔ جیسے حضرت علی کرم اللہ وجہ فرماتے ہیں۔

ما را ایت شینا الا و ایت اللہ فیہ اس مقام کو جمع الجمع کہتے ہیں سہ
 آئینہ رخسار تو شمس و قمر است
 وز لالہ و گل حسن تو در نظر است
 ہر یک ز نکو نیان چہان آئینا است
 روئے تو ز ہر آئینہ جلوہ گر است
 کہ دم بہ تماشائی نکوبان ہوسی
 ویدم ز نکوبان خوشی اندام بسی
 لیکن از ہمہ خوبان جلوہ کنان
 غیر تو کسے نہ دید دام ای دوست کسے
 در ہر قد شمشاد و رخ گل نغم
 گر جانبستان و گلستان گزرم
 این دل شدہ را ہر چہ در آید بنظر
 حقا کہ ازاں ہمہ توئے در نظر

لیکن باعتبار مقام جمع تمام عالم مع افراد عین حق ہے اور بیواسطہ
 آئینہ پر توہ انوار حق بے چون عارف پر چمکے گا۔ بلکہ زائی اور مری
 اور مرآة کو ایک ہی دیکھے گا۔ اور مزاحمت غیر اور تعینات سے
 فارغ ہو جاویگا۔

گویند کہ در دیدہ ارباب شہود از آئینہ چہاں رخت جلوہ نمود

چوں غیر تو نیست ہیچ 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 رائی کہ و مری چہ و مرآت کجا است
 رایجہ اوراک ذات بحث 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 بمظاہر اس کو عبارت میں لے سکتے ہیں
 اوراک حقیقتش کما ہے نتوان بیرون ز اشارت است و برتر زبان
 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 اورا الواروی از مظاہر اد بہ نگر
 ظہور کے مراتب جز یہ بیشمار ہیں۔ اس لئے کہ تجلی حق کی نہایت نہیں
 ہے۔ مراتب کی پانچ یا چھ ہیں۔ جن کو حضرات تعینات کہتے ہیں تعین
 اول جو غیب ہونیت ذات سے ظاہر ہوا ہے وحدت صرف ہے
 جو مظاہر احدیت اور واحدیت ہے اور اصل جمیع قابلیت 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 کہ جامع کمالات آمد قابل بہ ہمہ صفات با الذات آمد
 باللہ کہ در ان ذات بدیع الایات سر نسب کہ اصل قابلیت آمد
 بحسب اعتبارات مختلف تعین اول کے کئی نام ہیں حقیقت محمدی
 مرتبہ جمع احدیتہ جامع حقیقتہ الحقایق برزخ کبریٰ مقام اوادنی
 بھی کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ باطن قاب قوسین ہے۔ قاب قوسین سے مراد

تبعین ثانی ہے۔ جو صورت تعین اول ہے۔ اور قاب قوسین سے مقصود وحدت اور کثرت یا وجوب اور امکان یا فاعلیت اور قابلیت ہے سے

زندگی کہ یہ جمعیت اوصاف رسید اوصاف حق وخلق بہم درخوردید
 در مجلس می کشان خم خان عشق، جائے ز شراب قاب قوسین کشید
 اس وحدت کو بشرط لاشے یعنی باعتبار اتفائی 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 القطاع 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 جز یہ لیا جاوے۔ تو اس کو مرتبہ الہی
 اور اسماء وصفات اور مقام جمع کہتے ہیں۔ اگر مرتبہ واحدیت کو
 اس اعتبار سے لیا جائے کہ وہ مظاہر اسماء الہی یعنی اعیان اور
 حقایق کو ان کے کمالات مناسب تک کو پہنچاتا ہے تو اس کو مرتبہ ربوبیہ
 کہتے ہیں سے

اہو کے ناجیا ہو رب و الہ لا رب و لا الہ فی الکران سواہ
 ارجو انامن وصف ربوبیت ان یوصنی الی حبیب اہواہ
 تاک جب تمام صفات ربانی سے موصوف ہو اور اوصاف
 کیانی سے بتلیس 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 برنگی 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 اصل اختیار نہیں ہے۔ یہ
 مرتبہ جامع جمیع تعینات سلبیہ اور ایجابیہ الوہیہ فعلیہ اور جمیع تعینات
 امکانیہ انفعالیہ ہے۔

زاں مر کہ شد از مطلع وحدت طالع نور ازل وابد بہ ہیں ہم لامع
 ہم شششہ و جوہ 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 یام دگر سے 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 کجسج
 اعتبارات اسی واسطے بعض صوفیہ کا قول ہے کہ تعین اول سے مراد
 تمیز ذات باعتبار قابلیت نہ کہ رہ ہے۔

کہ ناز و گے نیاز نہ میں شیوہ دوست او ہر چہ کند ہم زیبا و نکوست
 حسش کہ بود قابل ہر وصف و کمال نوریت کہ اصل قابلیت ہواست
 اس مرتبہ میں گو علم کلی جملی ہے۔ لیکن چونکہ ذات حق سبحانہ اس چیز سے
 منزہ ہے۔ جو وہم اور ادراک اور تغفل میں ہے۔ پس علم حق سبحانہ
 یا وجود کلیتہ اور جملیتہ اتہم 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 متکشف نہیں ہوتا۔ اور کبھی حد وجدان
 کو پہنچتا ہے۔ مگر مشاہدہ میں نہیں آتا۔ یعنی ظہور میں نہیں آتا۔ علم اتہم

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 و 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 توجہ 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۔ لایکہ

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 سے

خوبی و جمال بود بے نقص و قصور

در پردہ اجسال بہ ذائق منور

ایں پردہ فکند ہرچہ آن مجمل بود

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



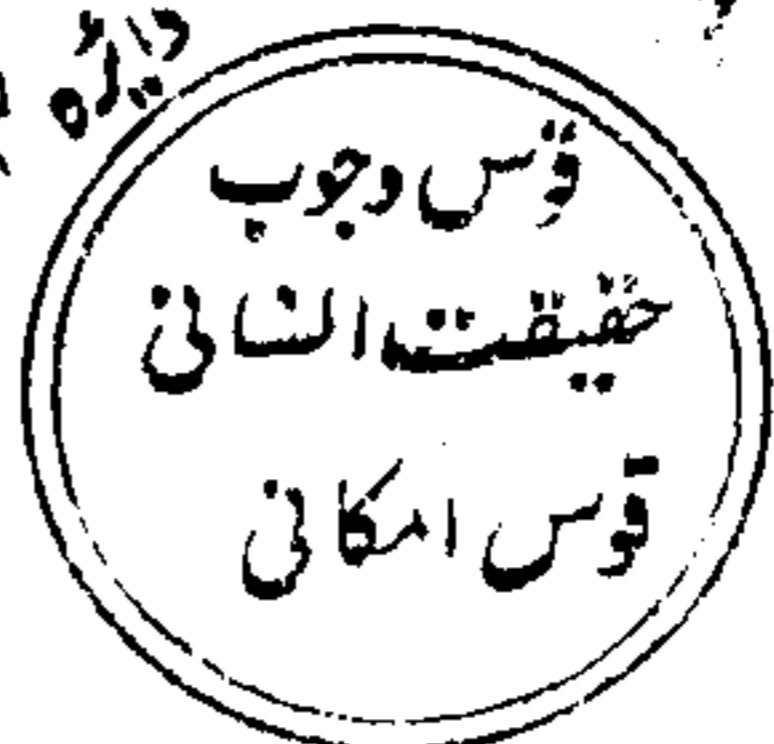
کی طرف تقابلیں کی نسبت کی جاوے۔ جیسے کہ ابر رفیق نظرناظر
اور قرص آفتاب میں عائل ہے۔ اور آنکھوں کو آفتاب کے
دیکھنے سے مانع ہے سے

ای لوہ از دل از سر روی عیان ای تا ابد از رخ تو پر نور جهان
ذاتی کہ نقاب تو بران عارض جست ابرلیست کہ آفتاب را کردہ نہاں

پھر تعین ثانی میں دو مرتبہ ہیں مرتبہ اول و دو مرتبہ پر مشتمل ہے
اول مرتبہ الوہیت جامع جمیع تعینات فعلیہ مؤثرہ 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 کوئی غلطیہ جامع
جمیع تعینات الفعالیہ۔ و دو مرتبہ عالم تفصیل جمعیت مرتبہ کوئی
غلطیہ۔ پس مرتبہ عالم میں حسب الزاوع اور اجناس اور اصناف
اور اشخاص جمع اور تفصیل بہت ہے۔ اور جزویات مرتبہ عالم بشیاء
ہیں۔ اعتبارات مرتبہ واحدیت و قسم ہیں۔ بعض اعتبارات وہ ہیں
جن سے ذات باعتبار مرتبہ جمع یعنی مرتبہ حقیہ 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 غلطیہ موصوف
ہے۔ جس کو کثرت اور امکان اور تاثیر اور الفاعل لازم ہے۔
جیسے فضول اور خواص ہیں۔ سے موجودات میں امتیاز ہے اور مرتبہ
واعادت نیز مقوس قوسین ہے۔ قوس اول مرتبہ وجوب قوس دوم
مرتبہ امکان اور حظ وسطانی حقیقت انسانی سے

الجبست دریں دائرہ بوتلموں
کز دائرہ وجود افتاد برون
القصد چو گویم کہ دریا ہے وجود
بحرلیست پر از جواہر گوناگون
رایکہ تجلیات وجود حق بر صفات

دائرہ وحدت



متعددہ اور تعینات متکثرہ حقایق اسماء ہے۔ صور حقایق اسماء کو علم
الہی میں کلیہ ہوں یا جزویہ اعیان ثابتہ اور حقایق اشیا کہتے ہیں۔ پس

اعیان ثابتہ صور علمی اسمائیہ کو کہتے ہیں۔ جو ذات الہیہ سے بہ فیض اقدس مفاض ہیں۔ اس لئے کہ فیض الہی دو قسم سے نہ ایک فیض اقدس جو موجب حصول اعیان ثابتہ اور استخوانہ استقامت مرتبہ علم میں ہے و دوسرے فیض مقدس ہو خارج میں بسبب ظہور اعیان اور مقتضات استقامت ہے۔ اور ظہور سے یہ مراد نہیں کہ اعیان کو وجود خارج میں ہے۔ بلکہ اعیان کے آثار خارج میں ظاہر ہیں اس لئے کہ جو وجود خارجی اعیان کے دماغ تک بھی نہیں پہنچ سکتا۔

اعیان و حقایق ہمہ خلق جہاں، کہ فیض الہی اندر علم عیان بوی ز وجود خارجی نشہید و پیوستہ بہ غلوٹا کہ غیب الہی انہاں راجح اعیان ثابتہ مرتبہ واحدیت کے ہے اعتباراً ہے جس مرتبہ وحدیت میں مندرج ہونے کے اعتباراً استقامت نشہید نشہید اور حروف اعلیہ اور علویہ اور عالیات کہلاتے ہیں۔ اور باعتبار تفضیل در مرتبہ واحدیت اعیان ثابتہ اور ماہیات کہلاتے ہیں۔ پھر کہ اعیان صور علمی اسمائیہ ہیں۔ اس لئے اسمائیہ بنسبت ارواح اور اعیان بنسبت ابدان ہیں۔ اور اس اعتبار سے کہ اعیان حقایق موجودات خارجہ ہیں۔ موجودات خارجہ بنسبت ابدان اور اعیان بنسبت ارواح ہیں۔

پہر چند بہ اسمائیہ است چو ابدان اعیان ارواح بودند بہر اعیان ابدان اس طرفہ تکائیتی کہ اعیان جہاں، ہستند چو جان عالم و عالم جان حکما بحیات اعیان کو ماہیات است اور جزویات اعیان کو حیاتیات کہتے ہیں۔ اور حکما اعیان کو مجہول نہیں مانتے۔ اعیان سے حقیقت اور تاثیر کو منسبی مانتے ہیں۔ اور مستحب صمد الدین قوی قدس سرہ احمد آپ کے تابعین کا قول یہ ہے کہ کہ نفی مجہولیت ماہیات نظر پرورد خارجی ہے۔ بل 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 مفاض 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 انفسہا مراد 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۔ ہر 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 تضاد واقع ہو واللہ اعلم

موجود بہ خارج نہ بود ماہیت
 اور اچر وجود خارجی اصل نیست
 خوش آنکہ بنائے ہند بر عالم
 ہر چند کہ آمد یہ وجود ماہیت
 بہین خستہ کہ گزراں و گاہی شاد است
 من گرچہ اسیرم بہ حوادث لیکن
 سناک کا کہنے عین ثابتہ کو پہنچنا جو اعلیٰ مراتب ہے یہ ہے
 کہ صفت بساطت اور لطافت سناک 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 سناک تمام کے رنگ سے منسج ہو
 اور علم سناک اس طور پر محیط ہو کہ اس کو طلب مزید معرفت نہ
 رہتا۔ کیونکہ زیادتی طلب معرفت اس کے علم کا نقصان ہے۔ اس لئے
 کہ عین ثابتہ صورت حلیہ تھی ہے۔ اور علم اپنی سبباً نقصان سے

منقوہ 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 الثانیہ
 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 کل 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 لزانیت 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 مفروض تھا۔ اور بسبب لطافت اور بساطت ارواح اور بسبب کثافت اور ترکیب عالم اجسام ان پر دو عالم میں استمداد اور مدد متعذر معلوم ہوتی تھی۔ پس شیخ سجاد علیہم حکیم نے عالم ارواح اور عالم اجسام میں اس برزخ و چہتین کو ایجاد فرمایا تاکہ عالم ارواح اور عالم اجسام میں صورت افادہ اور استفادہ متصور ہو سکے۔

تاکہ وہ بدل خیال آں لب مسکن شد زندہ تن مردہ افسردہ من المنت اللہ کہ 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 جاننا 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 ہیں اور نتائج ہیں جو نشاء دینویہ میں کر چکا ہے۔ بہ خلاف صور مثال اول

ای ہر خجل ز خوبے طلعت تو در منفعل از صورت پرزیتا تو
 و رحمن عمل سعی کن انہوں کن رہنار کا خر نمود عملت صورتا 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 سکونات اور اوضاع
 اور ہیئات اور طعوم اور رواج کی واسطے یہی 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 ہیقلیہ اور
 خیال سے حس میں آتے ہیں۔ عالم مثال ایک فسیح عالم غیر تنہا ہی
 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 بیشمار ہیں جابلقا اور جابر صنا اس عالم کے دو شہر
 عظیم ہیں ہر ایک کا ہزار دروازہ ہے۔ ان میں خلایق بیشمار ہیں
 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 صورت
 معلقہ نورانیت 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 صورت مقدار یہ امرض
 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 اثوجیا میں لکھتا ہے کہ اس عالم کے سوائے زمین اور آسمان وریا 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 دینا 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 چوداں کعبہ میں سے ایک کعبہ ہے اور سات زمین سے سر زمین میں ایک 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 سیکل کو دنیا میں چھوڑ جاتے ہیں۔ اس عالم میں بیٹھا رہتا ہے۔ بعض کو مدائن اور 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 صورت میں عالم نباتات میں محسوس ہیں۔ صور مثالیہ کا نقل ہیں ایوانے

ارباب فراسٹ اولیاء اللہ صورت شخصیت سے آدمی کا احوال کر لیتے
 ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ سپاہ ہم فی وجوہ ہم من الراسخون۔ اور
 یعرف الحجر من بسپاہ ہم فیوخذ بالنواصی والاقدام اور ترمذی میں
 ابی سعید سے مروی ہے فرمایا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے التقوا
 فراسٹ المؤمن فانہ یتظر ہوز اللہ اور بر وائیتا متفق علیہ ان
 رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ فرمایا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے الدجال مکتوب فی عینک فہر 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 ساک
 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 مستح ہے سہ
 ای ساختہ جاہزیراں چرخ کبود از ملک عدم آمدہ در شہر وجود
 آخر یہ نہا بنجا است رجوع تو دل باز آمدت مجال نمواند بود
 چوں رفتی ازین سرای جانی خفتی کا بجا بہ نقاب غیب رخ بہ نہفتی
 نتوان دگر آمد کہ بزرگان گفتند باز آمدت نیست چو رفتی رفتی
 جو حضرات مراتب کلیہ تمیزات وجود و سفلت 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
 جانتے 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 سے اور اپنے غیر سے تائب 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 مجالیہ بھی کہتے ہیں یہ حضرات تعین نہایت کو مرتبہ علیحدہ کہتے ہیں۔ اور مرتبہ جامع کو مرتبہ ششم شمار کرتے ہیں۔ اور حقیقت وجودہ صیح اسما اور صفات اور نسب اور اعتبارات حقیقت جامعہ انسان کامل میں متجلی ہے۔

بہر حسن و ملاحظی کہ بودہ استہا نہاں در پر وہ غیب ای شاہ خوبان جہاں
مجموعہ آہنا توئے کنوں لینے در صورت خوبا تو ہر گشت عیاں
رایجہ مرتبہ انسان کامل جامع جمیع مراتب الہیہ اور کونیہ
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 ہر ربوبیت 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 ہر بوب حضرت واجب الذا ت ہے۔
اسی واسطے مستحق خلافت مطلق ہے۔

غیر تو بہ خوبی دگری فائق نیست آن کیست بعالم کہ ترا عاشق نیست
القصد توئی با دشاہ کشور حسن دین مرتبہ راجز تو کسی لایق نیست
پس جب اس خلیفہ کی حقیقت جامعہ 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 موجدات بمنزلہ اولاد سے
 ای برتر از ابتدا برون از غایت از مصحف توہمہ صحف یکسا آیت
 تو باع وہمہ عالمیان گہا است تو کل وہمہ عالمیان اجزائت
 رائج حقیقت زوعیہ انسانہ جس میں اوصاف متعددہ بالقوہ
 حاصل ہیں۔ جیسے علم اور شعر اور کتاب جو ایک دوسرے
 پر مہول نہیں ہوتے۔ اور ایک دوسرے کے احکام سے منصغ
 نہیں ہوتے۔ نظیر احدیت جمعیت الہیہ ہے۔ جوشیون متکثرہ
 پر مشتمل ہے۔ یہ شیون ایک دوسرے پر صادق نہیں آتے
 اور اوصاف مذکورہ یعنی علم اور شعر وغیرہ شیون کی نظیر
 زید اور عمر اور بکر جو ایک ایک صفت سے اوصاف 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 الشان
 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 سفتہ صفات جملہ اشیا ظاہر
 گہائی گلستان چہا رنگارنگ ما یچم ہرنگ ہمہ گہا ظاہر
 رایحہ اسرار الہیہ کی نسبت الشان 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 الشان

کامل بواسطہ اسماء الہی عالم میں تدبیر اور متصرف ہے۔
یہی وجہ ہے کہ انسان کے واسطے تعین تجلی ذاتی جس کو
کشیش قدس سرہ تجلی برقی اختصاصی کہتے ہیں باقی نہیں رہتا
تدبیر و تصرف آہ از روح بتین درویش بود چو روح و عالم چو بدن
مانند قوائی کہ بود آلت روح اسماء الہی است ہمین است سخن
راجم 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 مغرب 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 جاہ
سے مزین ہے۔

ای منظر فیض ازلی وابدی کے سے منظر اثمار صفات صمدی
باللہ کہ ظہور اسم اعظم ازل است نے نے فلطم کہ اسم اعظم تو خودی
اور ایک حکمت یہ ہے کہ ظہور اسماء 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 خارجیہ
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 متصرف ہو کر مطابق امر و اعلم بین الناس بالحق
مخاصات صور اسماء کو دفع کر کے بلکہ بہ واسطہ اپنے رب رب
الارباب مصلح منازع بظہور اسماء ہوا اور ہر صورت بقدر استعداد
فیض عمیم حق سے بہرہ ور ہوا اور حسن تدبیر انسان سے سلسلہ
کائنات منتظم رہے۔

ای آنکہ توئی خلیفہ یزدانی بر فرق توڑیہ افسر سلطانی۔
 در ہر دو جہان تر تصرف دادند اکتوں توکن آن چنانکہ خود میدان
 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 صورتہ 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 زعبادت کہ بہ معبود رسی وز سجدہ بندگی بہ سجدہ رسی
 گر ہست مناسبت بہ مطلوب ترا امید کہ از طلب بہ مطلوب رسی
 رایحہ 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 کائنات ہیں علی نبیا و علیہم السلام
 پس باقی انبیا علیہم السلام کو حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اپنی
 نسبت ہے جیسے ہارون کو موسیٰ سے علی نبینا و علیہم 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 کا رکھتے ہیں۔ غایت مافی الباب یہ ہے کہ مراتب
 استفاضہ الوار میں بحسب تفاوت استعدادات متفاوت اور

متفاضل ہیں سے

ای تھا جو ران و ہر شرمندہ تو وی افسر غزو چاہ زیندہ تو
 تو سرور و سرور کن سراغندہ تو تو پادشہ و بادشہ بان بندہ تو
 خضر 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 ال
 ان یتلجعی اس بیان کی شاہد ہے۔ اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام
 جب نازل ہوں گے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قبیح ہونگے
 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 نبی 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
 کر کے گارہ 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 لَقَدْ تَمَنَّى اثْنَا عَشَرَ نَبِيًّا اِنْ يَكُونُ اَمْنٌ مِّنْ اُمَّتِي
 يَعْنِي بَارَةَ بَنِي مِيرِي اَمْتٌ هَوِيَّتِي اَرْتُو كَرَّحَكِي هِيْنَ ۵

ای خسرو نیکوان چہ ظاہر چہ نہاں بر فاک در تو خوبان جهان
 جز بندگی تو شرف دیگر نیست از پرو جهان از روی پادشہان

رایجہ جب سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم قبل ایجاد اجسام
 انسانیہ مسند سیادت اور سریر نبوت پر متمکن تھے۔ جیسے حدیث

میں ہے کُنْتُ نَبِيًّا وَاَدَمُ بِنِ الْمَاءِ وَالطِّينِ پس آپ کے سوئے
 عالم میں خلیفہ حق اور عالم مطلق کوئی نہیں۔ اور بعد خلقت اجسام

انسانیہ حقیقت مقدسہ اور روح مظهر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 ہمیشہ عالم غیب میں تخت 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 مہر

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 بحال لئے سر
 ہوا اول والاخر والظاہر والباطن ظاہر ہوا اور بسبب الفصل

نہایت دورہ اسم اول اور باطن یا ہدایت دورہ اسم آخر

اور ظاہر یعنی حدیث ان الزمان استدار کثیت يوم خلق الله
 تعالیٰ معلوم ہوئی سے
 ای بادشاہان بے در توبندہ مثال وی بادشاہان تابع تو در بے حال
 در اول و آخر تو شد اہل کمال و رظاہر و باطن تو مر اوج کمال
 اور جب اس تخت نشین کشور سیادت نے عالم شہادت سے
 عالم غیب کی طرف مراجعت فرمائی تو ہر زمانہ میں بعض کمال اولیا
 کو خلعت خلافت کبریٰ عطا فرمائی۔ ایسے ہی جتک نشاء دنیوی
 نشاء اخروی کی طرف منتقل نہ ہو گا۔ انتظام دینی اور دنیوی کے
 واسطے اس بادشاہ صوری اور معنوی کے لواب اور خلفا یعنی اولیا
 اللہ موجود رہیں گے کما تقدم مرۃ بعد مرۃ و کمرۃ بعد کمرۃ
 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 سورۃ 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 فان جبرئیل اتاکم یعلمکم دینکم ان حضرات کو انبیا اولیا
 کہتے ہیں۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حق سبحانہ بے واسطہ جبرئیل
 پر اسے 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 مصلوٰت 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۔ خطبت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وعائین

من العلم فاما احد ہما فہست فہم واما الاخری لو ہستہ قطع منی ہذا
لبلعوم اور سبب اخفای اسرار قرسیہ اور حقائق خفیہ غالباً
یہ ہے کہ فہم اسرار تصفیہ قلب اور تجلیہ روح پر موقوف ہے
اور مقیدین عقل عقیل اور مجوسین جن فکر علیل جن کو تصفیہ اور
تجلیہ نہیں ہے۔ اور سبب 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 الوضنا
ولا تستعمل رجال المسلمون می یرون ما یح مسایا تونہ حسنا
یعنی اے رب اگر میں جوہر علم کو ظاہر کر دوں تو لوگ مجھ کو
بت پرست کہیں گے۔ اور لوگ مسلمان ہمارے خوریزی 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 سمیع

سماوات و من الارض مثلہن یتنزل الامریہن میں فرماتے ہیں

کہ اگر میں اس کی تفسیر بیان کر دوں تو تم مجھ کو مجسم کر دو گے اور

ایک روایت میں ہے کہ تم مجھ کو کافر جانو گے

از سر غم عشق تو اسے ماہ لقا، اک چشم اگر عیان کند این شیرینا

برکشتن من حکم کند قاضی شہر مشتی بہ ذلیبہ کہ غیبیہ الفتویٰ

ہو سکتا ہے کہ بعض انبیا اور اولیا پر اس قسم کی تجلی 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 سخی قدس سرہ کو ان کے کسی شاگرد نے اس مقام
میں دیکھا تھا تو اس نے آپ کو مخاطب کر کے ائمہ انک رسول اللہ
کہا ہے

ای نور محمد ز رخت کر وہ ظہور وز پر تو روئی تو چنان پر نور
چو منظر انوار پیغمبر شدہ دعوی پیغمبری نباشد ز تو دور
وحی علی انبیا علیہم السلام سے محض ہے اور وحی طایفہ مذکورین
خفی ہے۔ اس لئے کہ وحی خفی اولیاء اللہ کو بھی حاصل ہے سے
سودا کی محبت بدل ساختہ جا ہرگز نہ کنم بہ تو سخن این سودا
دعوی پیغمبری نہ ارم 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 نتائج
نقص۔ اسی طرح اولیاء امت محمدیہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم شرع
محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے پیرو ہیں سے

ای بر سر تو تاج شہے ہوارہ بر خاک بہت سوہ شہان رخسارہ
ہر چند کہ خواجہ جہانست 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 بروج 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 النقلید و الاستدلال
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 سحر میں الیقین

سے مکمل نہیں ہوئی۔ یہ لوگ معارف و ہبیب سے غافل اور علوم کسب میں خالص ہیں۔ جیسے بایزید بظامی 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۔

گاہے ز محمدین و گاہے از فقہا گاہے از مشکلمین و گاہے از حکما
تا چند کنی نقل روایات بما با ما سخنی گر کہ شنیدی از خدا
رایج جو علم موجب وراثت انبیا کریم ہے۔ جس کی حدیث العلماء
ورثتہ 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 بہ علم کسی وارث انبیا نہیں۔ علم کسی عرفا
کے نزدیک اس مصرعہ کے مطابق ہے۔

ان خدائ از طرفوں واقراہ است

تا چند رہ بحث و جدل پیہودن
باید زہد تکلفات آسودن
ای بر ورق سیاہ افگندہ نگاہ
چشم توز بس مطالعہ گشت سفید
ای رنج بسی کشید و کسب علوم
با این ہمہ علم چوں نہ اے خود را
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 جو اس سے حاصل کیا ہے۔ وہ 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 ہی سبحانہ فرماتا ہے ان تم تقوا اللہ جعل لكم فرقانا اور والقوات و تعلمکم اللہ جیسے فکر صحیح سے علم نظریات حاصل ہوتا ہے بشرطیکہ مقدمات کو ترتیب دی جائے اور بصرت 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 مختص نہ ہوں اس لئے کہ وہاں وہ ذات ہے جس کے عطیات اس حد پر ثابت ہیں برخلاف اس علم کے جو کریم اور جو اوستے حاصل ہے جو عارف حقایق امور نہیں ہے۔ وہ عارف حقایق اسماء الہیہ نہ ہو گا۔ اور جو عارف حقایق اسماء الہیہ نہیں ہے اس سے تمنا کا حقہ ادائی نہ ہوگی فلا تکون من الجاہلین پس بزواتنا علوم وہیبیہ سے ہیں۔ ان کے اہل اہل اسلام ہیں۔ علوم کسبہ وہ ہیں جنہیں انسان کا عمل ہے۔ اور علوم وہیبیہ 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 نازل کسبہ جاننا اور جو علم تقویٰ سے حاصل ہے اس کو مکاسب میں شمار کرنا اس امر کا مستلزم ہے کہ معرفت کسی ہے وہی 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 وہیب

میں تعمل بیان کیا گیا ہے نہ عمل جسے کہ فتوحات کے اس قول میں ہے۔

ارید بالاکتساب من العلوم ما یكون للعبہ فی تعمل کما ان الوہب مالیں
 فیہ للعبہ تعمل اور لفظ تعمل جس کے معنی تکلف سے عمل کرنا ہے قصد
 اور نیت پر دال ہے بر خلاف 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 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 مکتسبہ 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 غالباً لوجہ اللہ بدون غرض سلوک یاد 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 بطلت
 اس کے قلب مصفا اور روح مجلا میں افاضہ علوم فرماوے وہ
 علوم مواہب سے سمجھنے چاہئے

نے روز فراغت از کسب کوز شرب
 اسودہ نشیں ز کسب و فارغ ز طلب
 وں علم ز فیاض ازل نیست عجب
 فرضی بود آن علم کہ یابے بطلب
 جاہل بود آنکہ نیست عشقش بہ بین

ای ازلی کسب علم اور رنج و لقب
 گر علم الہی طلبی یا ر عز یر لا
 علی کہ حقیقی است نیانی ز سبب
 فرض آہدہ بر تو طلب علم وے
 و زہدیب اہل کشف و ارباب لہقین

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 یعنی جس بات کی تم کو خبر نہیں ہے۔ اس پر صبر
 نہ کر سکو گے کہ پیغمبروں کو بھی بے واسطہ خبریں حق سبحانہ سے عطا
 ہوتی ہیں۔ اور اس علم سے عالم معنی میں بعض عباد اللہ کی ترتیب
 اور تہمیل 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 یہ خلاف اس علم کے جو نتائج ولایت سے ہے اس
 طرح محمدیوں کو یہ متبرک 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 نبود ز خضر ہر کس کہ بکام دید آب حیات لب اورا نفسی
 رایہ مرتبہ رسالت اور بورت حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ
 وسلم پختہ 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 حسن بردہ کمال خورشید جالت ایمن از نقص و زوال
 بعد از تو نگر دو چو تو پید ادگری یعنی شدہ ختم بر تو خوبی و جمال
 اصحاب ولایت نے اس دولت کے طبع میں سر ادا دت استمانہ
 متابعت پر رکھا ہوا ہے
 شاہان چنان جمل غلامان تو اند
 از ریزہ خوردان خوان احسان تو اند

برفک درت سر ارات مانند باللہ جان تابع فرمان تواند
 لیکن حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنے تابعہ اردوں پر نہایت شفقت 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 واصحابہ وسلم فرماتے ہیں
 لیبلغ الشاہ بالغائب و رعی تبلیغ فی الجملۃ 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 اوسم مقاتلی فوعادہا اداہا کما سمہا 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 منصرف نہیں ان کو مشہد لی مع اللہ وقت سے
 خط 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 لوازم ارشاد
 سے ہے۔ اگر کلمہ غائب سے وہ لوگ مراد لئے جاویں جو غائب ان
 خلق اور حاضر بھی ہیں تو بعید نہیں۔ یعنی جو اسرار جو مکشوف
 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 بھی
 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 اٹھا ہوا لاکوئی ہو سے

وہ ہر جگہ انیس غمخوار کجا است ہمدرد من دل شدہ زار کجا است
 امرار غم عشق تو ان گفتہ دسے یاری کہ بود محرم امرار کجا است
 ایک 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 الزار صمدیتہ 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 شرع میں مشروع ہے۔ اور وہ نبی اس پر عمل
 کر کے جس نتیجہ پر پہنچا تھا یہ حال بھی پہنچ جاوے گا اور جو الزار مشکوٰۃ
 محمدیہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اس نبی پر چکے تھے اس حال 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 مشد 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 موسوی مشد ہے۔ یا عیوی مشد سے
 اور محمدی مشد وہ سعادت مند ہے۔ جو مشکوٰۃ محمدیہ سے اقتباس
 الزار 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 سے

فرخندہ کسی کہ در رہ مخی ہے پوستہ رو دور کے شاہ عربی
 بر قدر متابعت ریایہ خطے از مشرب اعلائے شر 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۔ سوئی ان حضرات کے جو محمدی مشہد میں ہر فاروق 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 مقامات ہیں
 جمع کا صیغہ وارد ہے۔

از مشہد مرسوی بیکے فیض آمد و از مشرب عیبی دگر سے در مقصد
 فارغ از مقامات و مشارب آمد من قبل محمدی المشہد
 سات ابدال جنکوسات ولایت کا انتظام سیر دستے 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 ضیل پر ہے۔ ابدال
 دوم حافظ اقلیم دوم موق پر ہے۔ ابدال سوم حافظ اقلیم سوم
 قدم ہارون پر ہے۔ ابدال چارم حافظ اقلیم چارم قدم اور علی 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 علیہم
 پر ہیں۔ مگر جمہور کہ وہی مذہب ہے جو فتوحات میں ہے۔ علی عما جہا
 الرحمتہ والحمیہ ان کو ابدال اس واسطے کہتے ہیں کہ جب کوئی ان میں سے
 کسی اور جگہ منتقل ہونا چاہتا ہے اور مصالحت احمدی یا فطریہ کرتا
 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 کتب 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 ہمت صفا فی 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 نفس سے آزاد ہو جائے۔ تو کسب بدن دیگر پر بدرجہ اولیٰ قادر ہوں گے۔ اسی کو برزہ کہتے ہیں۔ یہ تناسخ نہیں ہے حاشا۔ کیونکہ اہل تناسخ عموم اور لزوم کے قائل ہیں یعنی کہتے ہیں کہ کوئی روح کسی بدن سے نفیس ہو یا جس کا فر 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 برزہ کے نزدیک عموم ہے کہ لزوم ان حضرات کے نزدیک برزہ میں انام سے مخصوص ہے۔ برزہ میں التزام نہیں۔ کیونکہ کبھی بسبب مصلحت موت اضطراری کے بعد دوسرے بدن سے ظاہر ہوتی ہیں۔ بعد تمام امر مطلوب پھر پس پر 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۔ قدرت بشری میں ظاہر ہو یا کسی اور صورت میں۔ رشحات میں سے کہ خواجہ علی راتھی اصحاب خواجہ محمود کے ساتھ گاؤں راتھین میں ذکر میں مشغول تھے اسی اثنا میں ایک بڑا مرغ سفید رنگ اڑتا ہوا آئے اور پورے گزر رہا تھا ان کے سر پر پتھر کر اس مرغ نے زبان فصیح بولی کہ علی مردانہ ہوا اہل مجلس پر مرغ کے دیکھنے اور اس کے کلام سننے سے ایسی کیفیت طاری ہوئی کہ سب کے سب ہوش ہو گئے ہوش میں آکر پوچھنے لگے کہ یہ کیا معاملہ تھا جو ہم نے دیکھا اور کیا 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 برسہا برس
 وہیمان قلی خلیفہ اول بھی کبیر گئے ہوئے تھے خواجہ وہقان 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 محمد 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 نصیب
 عطا کرے۔ اور ہم کو حق سبحانہ انکشاف اور اعتنائ سے بجا کرے
 تا چند کنی بیا وہ نشان انکار انکار مکن کو نیست نیکو این کلام
 رندے کہ بود زیا وہ عرفان مست زہار بر و طعنہ 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 دو صورتی
 صورت سے بدل لیتے ہیں۔ جیسے مولانا یعقوب چرخي نے ہوا
 بیعت خواجہ احرار اپنی صورت کو اور صورت سے تبدیل فرمایا تھا
 ان خواجہ احرار کہ بودستا آزاد از رقی وجود وہی ہے بیاد
 از نور ولایتش ہمیشہ اوزاد آل مرشد چرخي کہ چورخ ہنود
 مخدوم داماد عارفان یعقوبستہ کو یوسف مصر کشف عرفان پور
 حضرت مولانا یعقوب چرخي کی پیشانی شریف پر ایک سفید مارغ
 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 بیچوش ہو کر فریفت اور شیفہ ہو گئے چاہتے تھے کہ
 آپ سے پت جاویں

آن شوخ کہ چوں پردہ رخسار کشود عقل و دل دین ما بیک جلوہ زدود
 ہر لحظہ بصورتی دیگر ظاہر شد گاہے چو نہ 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 ہجرت کرتے ہیں۔ جسے لکھ چکے اور بعض کہتے ہیں کہ ان سات
 ابدال سے پار 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 سبب ہی ہیں احتمال ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ
 وسلم ان انبیاء میں داخل ہوں۔ جن کے قدم پر یہ ابدال ہیں۔ لیکن وہ
 اولیاء اللہ جن کو اوتاد کہتے ہیں چار ہیں۔ ان کو بھی ابدال کی طرح
 روحانیت البس اور روحانیت البیہ 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 چار قلب حضرت پر
 علیہم السلام ہر ایک کو ملائکہ اور بعد یعنی اسرافیل اور
 میکائیل اور جبرائیل اور عزرائیل سے امداد ہے۔ اور ہر اوتاد
 کے درمیان 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 ان کا وجود
 مبارک باعث استقرار عالم ہے۔ جیسے خیمہ میخوں اور زمین پہاڑوں سے

مستقر ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے اَلَمْ نَجْعَلِ الْمَرْضٰی جِبَالًا وَّ الْجِبَالَ اَوْتَادًا
 بلکہ یحسان اثبات جبال سے وہ جماعت مراد ہے کہ ہر ایک ان
 سے کوہ علم اور معرفت ہے اور عرب اس شخص کو جبل کہتے ہیں جس کو
 علم میں صلاحیت کامل ہو۔

عارف کہ چو کوہ آمدہ راسخ یقین ثابت بہ قرار خویش از ماندہ زمین
 کر و صف ازین کوہ یقینت ہوس است وراثت و الجبال اوتاد ہیں

جب شیطان چار طرف سے بنے آدم آدے گا جیسے قرآن شریف

میں تَمَّ لَأَيُّمٍ مِّن بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَادَّخَلَهُمُ
 ہے۔ پس نشاء اخرویہ 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 آوے 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 وَاللّٰهُ الْمَلِكُ وَالْجُودُ رَاٰیكُ قَطْبُ جِسِّ كُوْعَبْدِ اللّٰهِ كَتَبْتُمْ
 ہیں اور اسی کو امامت کبریٰ ہے۔ جیسے حدیث میں وارد ہے مِنْ

مَاتَ وَ لَمْ يَعْرِفْ اِمَامَ زَمَانٍ فَقَدِمَاتْ مِیْتَتَهُ جَاهِلِیْتِهِ اور اس کے

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 ہی جاہ 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 نقبا اور بجائے نقبا ایک نجبا اور بجائے نجبا ایک رجیدون
 اور بجائے رجیدون ایک صراح مومن قانون الہی اسی طرح جاری
 ہے ولن تبدلنت اللہ تبدیلا اور طبقہ افراد جو کم سے کم تین ہیں۔
 تصرف قطب سے خارج ہیں۔ فتوحات میں ہے کہ منجد 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 ابتداءی خلقت سے ہمیشہ متبصر ہیں اور جمال الہی مستغرق
 ہیں۔ بلکہ ان کو ایجاد عالم اور آدم کے بھی خبر نہیں ہے
 حیران جمال تو بخود یکدم نیست ہر چند بعالم است در عالم نیست
 فایرغ نہ جهان آئندہ اہل جاں اور اخبار از عالم و آدم بہمنیت
 جماعت افراد جز بمنزلہ ملکیت مہیبہ ہیں ان کو حق سبحانہ کی طرف سے
 مرتبہ فردانیت عطا ہے جس مقام سے مہیبہ یہ 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 فراد سے ہیں۔
 باوجودیکہ موسیٰ کو حضرت خضرؑ 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

جنیہ 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 ہوئے 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 بو داشت اسباب مہمات

وز بہر مکافات بکامش بہنم

از رد و قبول غافلان بنیراریم

غلی است جا منکر زانرو کہ زحی

سرے کہ بو زہر سرے ما دانیم

اسرار ازل کے ندانہ مسا

اسی علم کی شان میں حضرت ابو ہریرہ نے فرمایا تقطع منی ہذا للہو

اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا اور امام زین العابدین نے

فصلی انت من من یعیہ و نفا ہما را یک نبوت کی قوت ولایت کی

قوت کے مطابق ہے۔ اس لئے کہ ولایت باطن نبوت ہے اور ظاہر

کو باطن ہی سے امداد 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 سے۔ 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 عامہ یہ نبوت سے فاص نہیں ہر مرتبہ ولایت کا ایک خاتم ہے خاتم مرتبہ اول علی کرم اللہ وجہہ ہیں۔ خاتم مرتبہ دوم سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم 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 و دیگر 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 ہیں فرماتے ہیں۔ بعد خاتم ولایت مطلقہ محمدی جبکہ 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 خیالات ہمہ اوصاف تو برتر از مقالات ہمہ
از بھر کمال تو ہمہ فائدہ 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 عبد
نہیں بلکہ فنا سے مراد استہلاک بہت خلقت در جہت حقیقت ہے
اس لئے کہ ہر عبد کیواسطے حق سبحانہ کی طرف سے ایک جہت ہے
جسے حق سبحانہ فرماتا ہے ولکل وجہتہ ہو مولیہا استہلاک جہت
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
عالات سالکین 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 سالک اپنے افعال
اور افعال جمیع موجودات میں فعل حق کو دیکھتا ہے۔ تو کسی نفس کو
اپنے اور اپنے غیر کی طرف منسوب نہیں کر سکتا اس پر سر التوحید
اسقاط الاضافات ظاہر ہو جاتا ہے۔ اور تجلی صفاتی موجب فنا

صفات ہے اس لئے کہ جب سالک پر بسبب کجی صفات طریقی معنی لفظ
سمو و بصرہ ظاہر ہو جاتے ہیں۔ اس وقت صفات سالک صفات
حق میں محو اور متلاشی ہو جاتے ہیں۔ اور تجلی ذاتی موجب فنا ذات
ہے۔ اس لئے کہ جب ذات قدیم بہ وحدت حقیقی سالک پر متجلی ہوتی
ہے۔ ذات محدث مضمحل ہو جاتی ہے قیل ہا و المی و زہوق الباطل
ان الباطل کان زہوقا۔ فرمایا حضرت جنید قدس سرہ نے اذ

فون المحدث بالقدیم لم یبق لہ اثر سے

از بسکہ بہ یہ ار تو حیرانم من نظارہ رخسار تو نورا نم من
یعنی چورخ خویش بہ من بنائی باللہ کہ من آنرماں نمی مانم من
فنا ذاتی اور فنا افعالی اور فنا صفاتی سے اکل 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 سرحق از حق گویند ہر نکتہ کہ گویند محقق گویند
فعل و صفت و ذات تو گر و دمچ انکاء ترافانی مطلق گویند

یہ جو کہتے ہیں کہ فنا میں فنا لفظ مندرج ہے۔ یہ فنا فی الذات میں
مختصر ہے۔ ہر فنا میں فنا لفظ مندرج نہیں۔ تعجب ہے کہ صاحب
لواج قدس سرہ فرماتے ہیں کہ فنا و فنا 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 سے

آن خواجہ پارسا کہ ارباب صفا یا بند ز میخانہ او جام فنا
اول بہ سے فنا مست کنند اسما آخر بدر آور بہ اروی لقا
خواجہ نقشبند قدس سرہ سے بیان کرتے ہیں سے

آن 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
قدسیہ میں ہے کہ کئی 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 الف حجاب من نور و ظلمت کبراء ان دو قسم کو اس طرح بیان فرماتے ہیں انہ خطوثان وقد وصلت انتہی قسم اول میں فنا فنا کسی صورت سے مندرج نہیں ہو سکتی دوسری قسم میں فنا فنا مندرج ہو سکتی ہے۔ جیسے رسالہ قدسیہ میں مذکور ہے۔ کہ اہل اللہ کے اصطلاح میں فنا فنا یہ ہے کہ جیسے سالک وجود جسمانی سے فانی ہوا ہے وجود روحانی سے بھی فانی ہو جائے انتہی۔ لواجح میں ہے فنا عبارت از نیستی کہ بواسطہ ظہور ہستی حق پر باطن بما سوائی 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 فنا مندرج ہے۔ تقسیم سابق میں جو اضمحلال مذکور ہے۔ اس سے مراد انتقاشی فی العلم اور شعور ہے جب بندہ کو اپنی ذوات کا شعور نہ رہے۔ تو اور اشیاء کا ظہور شعور بدرجہ اولیٰ نہ ہوگا۔ بلکہ جو کچھ مورثا بے شعوری ہے اس لئے شعوری سے بھی بے شعور ہو جائے گا۔

گیرم کہ زغیر حق چناں بیخبری کز ہر دو جہان در دو جہان بیخبری
لیکن گزراں بیخبری باخبری خود بیخبری نباشد آن بیخبری
رایجہ بقایہ ہے کہ بعد شراب فنا اور بعد انتقائی شعور یا سوائی
سالک کو من عند اللہ علم اور شعور عطا کیا جائے اور حقیقت سالک
کو عہد وجود حقانی اور صفات ربانی پہنایا جائے حدیث نبوی بسبع
و بے بیخبر اس پر شاہد ہے۔ پس منشور انا جعلناک خلیفۃ فی
الارض مع طغرائی ادع الی سبیل ربک بالکلمۃ والموعدۃ اللہ

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 معانی 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 ظہانی اور
 جسمانی محو ہو جاتا ہے۔ مگر جب تک وجود نورانی اور روحانی مضہیل
 ہو لائق بقا نہ ہوگا۔ مکاتب پر جب تک تک درہم بھی ہے آزاد نہیں
 ہوتا۔

خوش کہ فرورفتہ بدریائے فنا قد صار کان لم یکن شیئاً،
 بگشتہ بما سوا پیوستہ بختی باقی بہ خدا فانی از غیر خدا
 ای ساختہ منزل بسرائی فنا خواہی کہ شو دجائی تو براوج بقا
 فانی ز فنا اگر تو اس لئے 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 ما یوفات اور حظوظ بشریت سے بالکل
 باہر ہو جاوے اور راہ راست میں حق سبحانہ کی طرف متوجہ ہو جاوے
 اور قدم صدق سے با دیہستی کو بیکبارگی طے کرے یہاں تک کہ کعبہ
 وصال کو پہنچے۔

ایک یانبیٰ محیٰ وسحرے دان حج قوم الی تربا و احجار
 سیر فی اللہ یہ ہے کہ بعد فنا ہی 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 سے
 ایک جماعت کی اصطلاح میں کلیات طریقت کو اطوار سبوح 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 شرکِ 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 شرکِ 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 ابتداً حال فنا میں ہے سکر کی وجہ سے احساس سے غائب ہے انتہی یہ عبارت بھی بظاہر بہت مشکل ہے۔ اس لئے کہ ہدایتِ حال فنا یا وسط یا نہایتِ حال فنا پر حال فنا سے 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 سے

فالی ولم از غیور پر از عشق بتان
سیر کہ نہ گنج بدلم و ہم و گمان
جانا ز عمت ز خان و ما نم چہ خبر
اکنوں کہ مرا ہیچ خبر نیست ز خود

نئے فکر جہان دروہ از لیشہ جان
پس وسوسہ را کجا بود را دران
در عشق تو از کون و مکانم چہ خبر
از کار جہان و فکر آنم چہ خبر

رایحہ حصول فنا اور وصول بقا کی یہ شرط ہے کہ مشکوٰۃ و لاییت
ارباب جمعیت سے اقتباس الذاہر ہدایت کیا جاوے۔ کیونکہ قلوب
صافیہ ارباب جمعیت تجلی گاہ اسما و صفات حضرت صمدیت ہیں
حق سبحانہ ان کی عظمت شان کی قسم کھاتا ہے اور فرماتا ہے فلا

قسم بمواقع النجوم وانہ تقسم لو تعلمون عظیم بکد نجوم سے مراد یہ
طایفہ عالیہ فائض البرکات ہے۔ جو نجوم ہدایت سائیدان منازل
کشف اور عرفان اور سالکان مسالک ذوق اور وجہ ان ہیں۔
جبے حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فرماتے ہیں اصحابی کا النجوم باہم
اقدیم اہمذیم اور مواقع سے مراد ان حضرات کے مقامات عالیہ

اور مراتب سینہ ہیں سے

آنکہ رقیہ ماسواہ آزادانہ ثابت براہ افادہ وادادانہ
یابی بہ فروغ نورایشان راہ راست یعنی کہ نجوم فلک ارشادانہ

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ہوالذی جعل کم النجوم لتہتدوا بہا فی ظلمات البر
والبحر الخ ظلمات بریں ہدایت پانا سلوک ظاہری باعمال پرنبیہ سے
اور ظلمات بحر میں ہدایت حاصل کرنا سلوک باطنی باعمال قلبیہ سے
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 مرشد نجم 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 سے

زاں کوکب تاباں کہ درخشد مشب روشن ہمہ کائینات گردید مشب
خوش آنکہ ز طالع خوش و بخت نکو خود آن ستارہ را دید 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 نفس و ہوا نسر تا قدمی لطافت و نور و صفا

پس جو عارف بعد فناء فنا بقا حاصل کر چکا ہے۔ عالم کثرت میں مستحیر نہ ہوگا۔ کثرت میں عین وحدت کو مشاہدہ کریگا صراط مستقیم اور طریق قدیم ہی ہے۔ جیسے حق سبحانہ فرماتا ہے ما ضل صاحبکم وما عوی سے

کثرت کہ بود براہ وحدت رہن خلقی است ازاں اسیر صد گز رفتن
 اکتوں کہ بکوئے وحدتم گشت 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 یفتق
 عن الہوی ان ہوالادھی یوحی سے

کہ وصف نگار ماہ رومیکویم کہ درو بلائے عشق اومیکویم
 دغے بہ سخن گفتن خود نیست مرا ہر چیز کہ گویند بگو سے گویم
 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 دومرہ سے

ای عشق بدست سستی کثرت نیست تعلیم تو غیر معنی وحدت نیست
 باللہ کہ معنی و گرد و دوجہاں مانند لڑ و رمتانت و قوت 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 اوتیت جو امع الکلم سے گویا ہے پس حضرت صلی
 اللہ علیہ وآلہ وسلم مدارج ناسوتی اور ملکوتی سے گزر کر افاق
 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 تم دنی فتہ فی سے

خوش آجو شراب وحدت اور اوقاف است
 آزاد شدہ از ملکوت و جبروت
 پس جب حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس عالم میں منتکمن اور
 مستقر ہوئے تو آپ کو مرتبہ جامعیت صفات الہیہ اور خصایص کونیہ
 حاصل ہوا جیسے حق سبحانہ فرماتا ہے فکان قاب قوسین و 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
 اوصاف و تعوت واجب و ممکن
 طے کر وہ ہمہ مراتبہا فی البین
 چوں برزخ جامع است بن الجبرین
 جب تعجبی ذاتیچ میں تجر و 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 قاب صفت انداختد
 در لہو بیکرانہ ذاتم غسرق
 داد است امر از قید اوصاف نجات
 ایمن شدہ از رحمت امواج صفا
 رایح صاحب مقام رفیع اور مرتبہ منبع شاہ سریر فتہنی اور
 ماہ سپہر او ادنی جو مخاطب الم شرح لک صدر کسا 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 فنا

میں بسبب غلبہ ہستی حق خلق سے مجرب ہو جاتا ہے۔ پس بندہ کا سینہ ان
 سے تنگ ہو جاتا ہے۔ کہ اس میں کوئی موجودات داخل ہو اس لئے
 رونا عدم سے اور عدم وجود کو قبول نہیں کرتا شرح صدر سے
 مراد یہ ہے کہ سینہ میں کسی قسم کی تنگی نہ ہو اور تنگی اس وقت
 دور ہوتی ہے کہ فنا کے بعد بقا حاصل ہو جس کو بقا بالہ کہتے ہیں
 اس لئے کہ جب فانی واسطے تکمیل ناقصین اور تدبیر امور عالمین
 وجود حقانی اور لغوت ربانی سے خلق کی طرف بھیجا جاتا ہے۔ تو
 اس کے سینہ سے تنگی دور ہو جاتی ہے۔ اس کا سینہ حق اور خلق کو
 معاً سمایتا ہے۔ اس طرح پر کہ خلق حاجب حق اور حق حاجب
 خلق نہیں ہو جاتا اسی کو وحدت در کثرت اور کثرت در وحدت
 کہتے ہیں۔ اور یقیناً سورۃ اسے شرح صدر کے بیان اور تفصیل
 مشتعل ہے اور وضع وزر یعنی آپ سے بوجھ کا دور کرنا دو معنی
 کا محتمل ہے اول ظہر اور وجہ اور رقبہ وغیرہ بول کر ذات
 سے مراد دیتے ہیں۔ پس جس بوجھ نے پشت مبارک یعنی ذات
 حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو فانی کر دیا تھا وہ عدم غلبات
 تجلیات ذاتیہ تھی ہے۔ پس وضع وزر میں یہ اشارہ ہے کہ
 حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے عدم مفدائد تجلیات ذاتیہ کی
 تخفیف کی گئی ہے۔ اور آپ کی ذات مقدسہ سوار بقا سے منور
 ہے۔ جب حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بقا حاصل ہوئی۔ تو آپ
 کا ذکر بند ہوا اس لئے کہ فانی مذکور نہیں ہوتا جیسے حق سبحانہ
 فرماتا ہے اِنِّیْ عَلِیُّ الْاِنْسَانِ عَمِیْنٌ مِّنْ اَلْمَرْطَمِیْنِ شِیْئًا مَّا ذُکِّرَ لَیْسَ
 بِیْکَ الْاِنْسَانُ بِرَیْکَ اَوَّلَیْکَ اَوَّلَیْکَ اَوَّلَیْکَ اَوَّلَیْکَ اَوَّلَیْکَ اَوَّلَیْکَ
 صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بعد بقا بالہ مراد ذکر ہیں۔ اس لئے
 بعد لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کہا جاتا ہے۔ دوم مقام فنا میں
 ادائیگی نبوت پر قائم ہونا و زر ہے۔ اس لئے کہ مدار نبوت
 تبلیغ ہے اور تبلیغ میں مبلغ اور مبلغ اور مبلغ الیہ الامم لیسبت
 تبلیغ ضروری ہے اور فنا میں بسبب اعتبارات تکمیل ہیں۔ پس بقا

فنا میں قیام منصب نبوت و ذر لقیل 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 جسمی 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 ذر ہے۔ جس کا ذکر ہو چکا ہے۔ یسر دو معنی پر مختل 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 ذر عواقب صورتیہ اور علائق 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 مفہول 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 ذر عواقب اور علائق ہے اور عسر ثانی سے مراد وہ عسر ہوگا جو حالت فنا میں قیام بوجہ مقتضی 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 ضرورۃً انسان 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 عرفان 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 عبادتوں کی صحبت میں رہیں۔ جن کی شان میں فی مقعد صدق عند ملک مقتدر وارد ہے

کو نجات کہ گردیم بگرد سزا و بنیم رخ ہچو ما انوار او مارا بہ چہان ہمیں شرف بس کہ دی پاشیم بصفت سگان درا و صدق وہ نور ہے جو بعد طلوع غروب پانہ 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 فنا اس نور کا فروغ تاثیر صبح وجود مطلق سے ظہور میں ترقی کرے گا

آنرا کہ بنو 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 کو جو اسم مقتدر سے موصوف کیا ہے۔ جسکی معنی صاحب قدرت کا ملکہ ہے موجب ہر زید مبالغہ ہے۔ پس اس آیت میں ملک اور مقتدر کا ذکر کرنا ان امر پر مشیر ہے کہ جس عزیز پر انوار ملک اور مقتدر چمکیں گے تو اس سے صفت قہر اور غلبہ اور قدرت بالکل وجوہ ظاہر ہونے کی یہاں تک کہ وہ صدور سائین راہ یقین سے از الہ صولت عدو مبین ہے قادر نہ ہوگا۔ یعنی شیطان جس کے وصف ان کم عدو مبین ہے اور تیغ

لا عوینہم اجمعین کھنکر سپاہ تم لاتیمہم من بین ایدیم ومن خدم

و عن ایمانہم و عن شمانہم کہ ہمراہ سے کہ ہر چار طرف سے حملہ
ہے۔ پیر کامل قلوب مریدین سے اس کی سلطنت کو بالکل دفع کر دے
یعنی نفس امارہ جس کی تعریف احمدی عدو کا نفس الہی 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
ناقتناہی ظاہر نہ ہو تو اس عنف اور عجز بشری سے ایسے قوی
دشمنوں کی مدافعت کس طرح کرے گا ایسے مرشد کامل کی شان میں
حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فرماتے ہیں فقیرہ واحد استیسیطان
من الف عاید سے

زندگی کہ پر مذہب عشق آئین
ورود فتح شیاطین ہوا ہوس است
ای بر گو کشیدہ نفس امارہ سیاہ
قوت کسی طلب کہ آمد و صفیل
ماحول از فیض الہی اور مرجو از فضل ناقتناہی یہ ہے کہ جس طالب
کو عون الہی اور توفیق الہی ملی اس جماعت کی صحبت سے مشرف
کریے۔ جن کی شان میں فی مقعد صدق عند ملک مقدر وار د سے
ان کی صحبت بمقتضائے الصحیبت تاثر مقعد صدق میں اس کو بھی بنیادی
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 ان
سے مصاحبت رکھتے ہیں سے

خواہم کہ مرا لطف ازل بہ او ارد
اسیہ کہ از نعمت فقرم محفوظ
برایچہ صحبت کامل کمل سے غمہ تمیل اس وقت ظاہر ہوتا ہے
کہ طالب صادق حق صحبت کا پیشنی ادا کرے اور ہمیشہ بقائیت
خضوع اور افتقار اور بنائیت خضوع اور انکسار سے روئی
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

ور کوئی تو ام خاک مذلت بر سر وز خاک درت غبار خدمت بر سر
سو گند بخاک کف پائیتا کہ بود خوشتر ز ہزار تاج عزت بر سر
ظاہر اور باطن میں شیخ کمال 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 ار پاب طلب راشدہ در راہ خدا
در راہ ارادتش باخلاص در آ ز ہزار زبان با اعتراض مکشام
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 باغم یا رسر نیست مرا جز رسم محبت ہمنے نیست مرا
ور ہر دو جہان غیر مرادش یار مقصود و مراد دگر کے نیست مرا
کوئی دقیقہ آداب صوری اور معنوی طالب سے چھوٹ نہ جائے
اور اپنے ظاہر اور باطن کو موڈب اور ہندب رکھے 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 ملازمہ ادب اور
طفیان بے آبی ہے سے

مرد است حریفی کہ بجاناں برسد وز دوست بقصود دل و جان برسد
ہنسے کہ ملازم طرق ادب است آخر ز ادب بجائے مردان برسد
آثر کہ بود بجالب جانان رو بائد کہ ہمیشہ با ادب گیرد خو
ور حسن ادب بود عبودیت او وز سورا ادب ز اہل طفیانش گوا
نقل کیا گیا ہے کہ جب حضرت جنید قدس سرہ ابو حفص عراقی
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 ملو کا نہ ادب سکھایا ہے۔ ابو حفص نے کہا نہیں۔ لیکن حسن
ادب ظاہری عنوان حسن ادب باطن ہے۔

ادب باطن ارادت چہ عیاں و چہ نہاں
در راہ ادب سعی کنند از دل و جان
حسن ادب باطنش را عنوان

عبداللہ ابن مبارک فرماتے ہیں ادب الخدمۃ اعز عن الخدمۃ سے
سلطان مراست بادشاہان چاکر
نیکو ست بگوش علقہ خدمت او
اما ادب خدمت ازاں نیکوتر

ابو علی دقاق قدس سرہ فرماتے ہیں العبد یصلی بطاعنتہ الی الجنت
و بادینی طاعتہ الی اللہ سے

خوبست اگر طاعتت ای پاک شت
اینست میان ادب و طاعت فرق
از بے ادبی خوب تو میگردد زشت
کانت بہ خدا رساند اینست بہشت

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۔

گر آدمی از ادب باطن قاصر
باللہ عقوبتے عجب عاقبتت
ور بے ادبے گشتہ بظاہر صادر
آن ور 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۔

من رام وصال جنابا احباب
آنرا کہ ادب نباشد انساں نہود
فلیتمع رہم بحفظ ال ادب
یعنی کہ بود بے ادبی و اب و اب
بعض مشایخ کا قول ہے کہ جو پہنچا ہے
گفتہ کہ ز بھر تو مرجان بلب است
گفتا کہ بہ بھر ماندن تو عجب است
گفتا ادبست و ادبست و ادبست

توفیق حسن ادب حضرت وہاب کی طرف سے نعمت بزرگ ہے جس
سعادت مند کو یہ توفیق عطا ہے اس پر پر توہ الوار ادبی ربی
فاحسن تادیبی چمکتا ہے سے

زندے کہ زفیض فضل فیاض احد در راہ ادب باور سید است مدد
در میکہ افاضہ مصطفوی جامی زمیے ادبنی زد
قول حقیقۃ الادب ترک الادب کا مطلب خواجہ نقشبند قدس سرہ
سے اس طرح منقول ہے سے

آن خواجہ نقشبند است اسرار نہاں از غار فیض بدل معتمدان
یعنی شہ نقشبند کو نقشبند چاں بے نقشبندی 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
اتنی یہ قول الاطاعت فوق الادب کے مطابق ہے بلکہ مطیع اطاعت
سے الوار 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 سینه درو طلب است یک ذرہ خلاف از وی عجب است
گوئیند اطاعت است بہتر از ادب گوئیم کہ در ہماں کمال ادب است
رایجہ 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۔ اصحاب
ارشاد و 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 ہچماں سبزمی شد او از نار

شہوت و حرص مرد صاحب دل پہچین دان و ہنہاں انگار
 احکام طبیعت کہ بود گوناگون نخ است ایگی راویگی را میمول
 ورقہ شدیدہ باشی از نبل چگون بر سببی آب بود و بر قیطنی خوں
 تقلد 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 قندہ نبات می رسا نم بدہاں
 اند ذوق محبت چو شیرین کام شیرین لبہائے تومی یا ہم زان
 رایجہ مباشرت لسان میں لذات صوری اور تمتعات ظاہری ہیں۔
 اور مباشرت لسان سے لذات شہوانیہ کا پورا کرنا مقصود
 اہل ہوا ہے۔ مگر حضرات عارفین پر مباشرت لسان 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 لسان کس طرح
 ظاہر کی ہے۔ جیسے فرمایا حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جب
 الی من دنیا کم تملکت الحدیث یہ حدیث حظوظ شہوانی پر مبنی نہیں لانا
 و کلابک مشاہدات اور تجلیات کی طرف منسوب ہے۔ اس لئے کہ حضرت
 صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حبیب خدا ہیں۔ اور اللہ عبود بلکہ اغیر ہے
 جیسے حدیث میں ہے۔ انا عبود واللہ اغیر منی غیرت محب اس
 امر کو پسند نہیں کرتی کہ اس کا دوست غیر کو دوست رکھے سے
 در غیر تم سر کہ بکو بیت گزری کردہ است و فکنہ بر جالت نظری
 خواہم کہ نہ میل و گرے با تو بود لئے میل تو ہم بود بوسے و گرے
 پس غیرت حق یہ چاہتی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو جمع
 سبحانہ کی طرف سے محبت لسان 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 پی وہ 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 شہو و حق کامل طور پر ہے۔

ای آنکہ دل من آرزو بت دارد وز ہر طرفی روی بسویت دارد
 بیل صفتم بشاہد گئے مائل، زیر اکہ نشان رنگ و بویت دارد
 چونکہ مراتب محبت میں تفاوت ہے۔ اس لئے درجات شہو و حب میں تفاضل ہے اور محبت محب سے ہو یا محبوب سے ہر دو صورت میں شان حق سبحانہ ہے۔ جیسے حق سبحانہ فرماتا ہے بچہم و بچہونہ
 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 آن چہ آدمی چہ ملک
 ہم صفت زمین پرالت و ہم صفت
 گویا شدہ دیوانہ و مشید اللہ
 از عشق تو داغمانے سو دالال
 از عشق تو چاکہا بہ پیرا من گل
 عالی ز محبتت نہ جز و است و نہ کل

جب نساء میں محبت الہی کامل طور پر ساری ہے۔ پس شہو و حق بھی عورتوں میں کامل طور پر ہے۔ جیسے نصوص میں ہے۔ شہو

الحق فی النساء اعظم الشہو و اکندہ عورتوں میں کمال شہو و حق اس واسطے ہے کہ یہ طائفہ ہر مرد مرتبہ محبی اور مجربنی کا مراتب جامع ہے۔ جیسے مرد طالب عورت ہے۔ ایسے ہی عورت بھی طالب مرد ہے۔ اور جس جگہ محبت، نشان محبی اور محبوبی معاً ظاہر ہوگی۔ اس جگہ ظہور محبت ہر وجہ 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 صورتنا یوسف توی اور املو
چو غیر تونے یوسف 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 جزئیہ اور ملائیت
اضلیہ اور فرعیہ ثابت ہے۔ پس بیشک بر کل 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 درناہ و زار
تو اصلی و من فرع تو ام جان کسی مائیں وی اہل فرع باشند 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 اند رام کہ چوں رخ چہرہ ہوش و خرد مرا بہ یک جلوہ ربود
از باغ دلم چون گل قدش سسزد ناچار و لم 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 ملائی ہوں گے۔ اور
ہر ایک دوسرے میں فانی ہوگا۔ تو شہود حق بر وجہ اتم اور
اکمل ہوگا۔ واللہ عزوجل منجملہ ان تجلیات کے جو مباشرت
نساء سے ظاہر ہیں۔ وہ تجلی ہے جو موجب انکشاف مرکنت سمع
و بصرہ ہے۔ اس سے کہ حق سبحانہ کا بندہ بیواسطے سمع اور بصر
ہونا محبت پر موقوف نہیں 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 بصر ہونا بمنزلہ اولاد
 ہے۔

گر دولت عشقت بحال است نصیب محبوب حبیب خود شدن نیست غریب
 اینست نتیجہ محبت کہ شود سمیع و بصر و جملہ قوائی تو حبیب
 گر در حرم وصال جایست گردد حقا کہ محب تو خدایت گردد
 آنست نتیجہ محبت کہ خدا سمیع و بصر و جملہ قوائیست گردد

پس قول النکاح الساری فی جمیع الذراری 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 جسے

حق سبحانہ فرماتا ہے یولج اللیل فی النهار و یولج 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
 ہجو ابوبین اندوز ان 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 کوکب ہیں۔ ان کا نکاح اہماست
 سفلیہ یعنی طبایع اربعہ سے ہے جن سے موالیہ نطفہ پیدا
 ہوتی ہیں۔ اور طبایع اربعہ بجائے ان از واج اربعہ ہیں
 جو شرع محمدی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں مشروع ہیں اور
 روز کوکب کا صبا یح اربعہ سے متصل ہوتا بمنزلہ نکاح ہے افلاک
 اور کوکب کے حرکات اور سیاحتات مثلاً بہ ان حرکات ہیں

جو وقت جماعت ہوتے ہیں سے

ہنگام حصول کام مردان زینا
فضے رسد از تجلی نور خدا
سرے کہ کو آب بہ طبا لبح داند
حقا کہ شود ازین تجلی پیدا

اور نیز وقت مباشرت ایک ایسی تجلی ہوتی ہے۔ جس سے
سر لوح اور قلم بلکہ سر ہر موثر اور متاثر ظاہر ہو جاتا ہے

قلم اور لوح باعتبار فعل اور افعال بمنزلہ زوجین 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 ضائع منکشف ہوتے ہیں۔ پس عالم اسباب اور

اسباب عالم سے کوئی شے اس تجلی سے خارج نہ ہوگی سے
ہرگز کہ از وصال خوبان جہاں
عشاق بیابند مراد دل و جان

برینہ تجلی کہ دانند بدالی
اسرار امور علوم عالم و عالمیاں
اور نیز وقت مباشرت اسرار علوم نظر بہ منکشف ہوتے ہیں۔
جو مقام صغری اور کبری کے مولود ہیں۔ صغری اور کبری

بمنزلہ والدین 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
روشن شود چشم دل دیدہ جان
ظاہر جو گرد و آن تجلی کہ شود
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 پھونکی 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 سے

ای نور قدیم گشتہ پید از تو
ای حسن ازل شدہ ہوید از تو
بر صورت خویشیت آخری استایزد
تا صورت خود کند بتا ثنا از تو

اور نیز وقت مباشرت ذات بحیثیت احدیت جمع صفات متقابل یعنی قائل

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 کے 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
سنتی فمن رغب عن سنتی فلیس منی قول لیس منی سے یہ مراد ہے کہ
نکاح سے اعراض کرنے والا محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا 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
فائدہ اور عورت آپس میں ایک دوسرے کو جاذب ہیں۔
پس ہر ایک ان میں سے باعتبار فاعل اور باعتبار منفعل ہے
بہر وجہ مرتبہ احدیت جامع فاعلیتہ اور منفعلیتہ میں اکمل مشاہدات
اور اعظم تجلیات ہے۔ واللہ اعلم بالتجلیات سہ

گر در حرم صدق و صفایات بود ظاہر تو جامعیت ذات بود
پس نور شہود کہ از و خواہے دید آل اعظم و اکمل شہودات بود
غسل جنابت کا مہین میں یہ حکمت ہے۔ کہ ان حضرات کی روح
مبارک وقت مباشرت ان مشاہدات اور تجلیات میں
متفرق 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 بدنی کو پاک کرنے میں سوشش کرے۔ تاکہ روح پاک کی نزول اور استقرار کے لائق ہو۔ خصوصاً وہ غسل یہ ہے کہ روح پاک ان الوار سے منور اور مزین ہو کر آتا ہے۔ جو پہلے اس کو حال نہ تھے۔

آل سر و قد لہ رخ غنی دہاں باز آید اگر بہ سوئے تو جلوہ کنناں
 صر فی پسر شک شست و نثر باید کرد جائے کہ برو منزل آل سرور وان
 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 بدون مفتاح شریعت کھل نہیں سکتے۔
 بلکہ سلوک طریقت بے رعایت شریعت طریقہ ملحدان اور منہ لغانہ
 ہے۔ عوارف میں ہے۔ کل حقیقت روحہا الشریعت فی زندگی 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 مغفول
 نہ ہوگا۔ مثلاً عارف صاحب کمال بے اختلال ہمیشہ تمام اوقات
 اور احوال میں مشاہدہ اور مشاہدات حق سبحانہ میں مشغول ہے لیکن

عمل صلوة جو محل مناجات ہے۔ جیسے حدیث میں وارد ہے۔ المصلیٰ بناجی ربہ 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 دزبرد حقیقت دل تو مال مال
 بہ این ہمہ باز شرع 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 اب 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 دو اسماء جمالیہ سے تجلی صفات جلالیہ کو دور کر سکیگا
 جیسے حدیث میں وارد ہے اعود برضاک من سخطک سے

صرنی چہ کنی بہ تش قہرش را تیز پر ہیز کن آنچہ بود قہر اچیز
 از مظهر قہر و سوی مظهر لطف یعنی کہ بہ لطف اور قہرش بگریز
 رایج جو مقدمات مباحثت لسانیہ نہ کور ہیں اور معارف اور
 اسرار مباحثت میں جو مقامات لکھے گئے ہیں۔ ان سب سے
 مقصود اور غرض یہ ہے۔ کہ جب اصحاب کمال پر مباحثت
 لسانیہ کہ جس میں بہ نسبت دیگر لڈ ایڈ شہوانیہ شہوت نفسانی
 زیادہ ہے۔ وہ مشاہدات اور تجلیات وارد ہیں۔ جن کا عرفان
 ذوق اور وجدان پر موقوف ہے۔ پس اگر اہل لیا علیہم امر
 مباحثت میں۔ یا ان لڈ ایڈ میں جو لذت میں مباحثت 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 تک نہیں
 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 محل اور مضرت ہوں گے۔
 صرنی نہ بخود گفت کہ بے محنت ورنج از کج معارف بنود گوہر سنج
 پیش از من و تو اکابر دین گفتند بے رنج میسر نہ شود ہرگز رنج
 رایجہ رنج کشی اور مجاہدہ یہ ہے۔ کہ سالک بہ طریق سیر منعکس
 کوشش کرے۔ قطع مراتب تنزیلات 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 تنزل حقیقت
 حق میں مندرج تھا۔ معنی اتصال اور عینیت بے شائبہ اتحاد
 اور حلول جیسے قبل نزول تھا متحقق ہو جاتا ہے۔

صرنی کہ ز بحر قرب دریای وصال مہجری در سراب ہجران بد حال
 تا چند طہیبت چوماہی در آب باز آئی بہ بحر و محوشو قطرہ مثال
 در فضل بہار فیض و نذر و ز قبول ہر گل کہ بہ چینی ز گلستان وصول
 نے فار مغایرت بود آں گل را نے بوئی ز اتحاد و رنگی ز حلول
 رایجہ کیفیت سیر منعکس یہ ہے کہ وجود مطلق جو عین حقیقت حق
 ہے مقام اطلاق اور مرتبہ لا بشرطہ سے مراتب ظہور کی طرف
 منزل ہوا کہ ہر مرتبہ میں کسی صفت اور لباس سے جو مناسب
 مرتبہ ہے متلبس ہوا اور مرتبہ انسانی میں جو آخر مراتب تنزیلات
 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
 تنزیلات میں وجود مطلق متجلی ہے اور تعینات میں مقید ہے پس
 اگر بر سبیل تزیین مقید کو جزئی اور مطلق کو کلی کہیں تو مستبعد 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 ہرگی۔ جو جزیات کو کلی سے ہے۔
واجب کہ نہ کلی و نہ جزئی است بذاتہ ہر تو بود از قبہ اضافات و صفات
اما چہ عجب اگر بود بعد ظہور چوں کلی و اشیا ہمہ چوں جزیات
پس بسبب تدارک قیود اور توالی تمیزات حقیقت وجود مقیدہ مطلق
سے اور جزئی کلی سے مجرب ہے۔ خصوصاً انسان جو انزل مقیدہ
اور اسفل جزیات سے۔ کمال حجاب میں ہے۔ جیسے فرمایا علی سجانہ
لے تم رودناہ 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 فتنائے شب ظلمت کثرت ہے۔ اور قوس عروجی میں
مبداء نور و وحدت ہے۔ پس سالک رفع حجب پر کمر بستہ ہو کر
اور راہ طلب میں قدم کوشش اٹھا کر مطابق کما بدو کم تعو دون
اور ان الیہ راجعون سیر عروجی اور عروجی سے اپنے اعلیٰ کی طرف
مراجعت کرے۔ تب ہر دو قوس عروجی اور نزولی سے ملنے سے
قاب قوسین ظاہر ہوگا۔ اور اس سیر عروجی کو برعکس سیر نزولی
سیر مقیدہ 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 کر کے گھومتا ہے
لفظ آخر اول سے متصل ہو اور وجود سومبرم اس دائرہ کا بہ نظر
شہر و سالک متصل ہو جاوے مراتب دور دورہ جو ہر مرتبہ
پر تصور ہیں۔ اور مقام احدیت سے مرتبہ الثانی کے مقام احدیت
قوس نزولی کہتے ہیں۔ اور مرتبہ الثانی سے مقام احدیت تک
قوس عروجی کہتے ہیں۔ ظہور مراتب چشم اطفال میں ہے۔ ہر نقطہ
جوارہ کو دائرہ اور ڈیڑھ نازلہ کو حظ استقیمگان کہتے 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 سے
ان دائرہ کہ نقطہ جو الہ نمود وروہم بود نمود اولیٰ بود
حاشا کہ جز ان نقطہ عیاں خواہ بود در ویدہ اہل کشف واصحاب شہود
رایکہ سفر جو می 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 سے
خواہی کہ جمال غیب پیدا کر دو چشم کو بد ان جمال بینا کر دو
گر آئینہ دلت مصفا کر دو انوار ازل دوران ہوید اگرد
پس ان انوار کی قوت سے جو اس کے آئینہ مصفا اور مرآة
مجللین ظاہر ہیں ۔ حجب ظلمات صفائی سے جو موجب تعین اور
تقیید ہے ۔ عبور کرے گا ۔ اور اوصاف بشری اور حیوانی اور
بنائی 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 جانے گا ۔ مصرعہ
لعیرت ذالفصل من الناس ذوہ سے
عشق کہ وصف اوست بزرگوار در شرح و بیانش ہمہ راناطقہ لال
حالی کہ بود عاشق سودا زوہ را جز صاحب حال کس نہ انداز حال
اس وقت سالک 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
عظیہ متکشف ہوں گے ۔ جب بسبب جسد متکشف مثالی عرش
اور کرسی سے گذر جاوے گا ۔ اور اجسام جسمانی سے عبور

ہو جاوے گا۔ ان اسرار پر واقف ہو گا۔ جن کا ادراک سوائے
ذوق اور عرفان اور کشف اور وجدان غیر ممکن ہے۔
آں بادہ کہ آبدطرب افزائش جان بخش بود چوں دم عیبی ترہاش
ہر چند کہ وصف آن کخم با تودی تا خود بخشی ندانی مزہ اش
بعد ازاں حق سبحانہ کے 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 تخم الفقر هو اللہ ظاہر ہو جاوے گا۔
صرنی کہ بیک جلوت افتاد زیا چوں دید رخ خوب مزارفت ازجا
بجو شدہ جا گرفت در کج فنا قد صار کان لم یکن اضداد شیئا
بعد فنا ساکت از ہستی مہیوم اور بعد وصل بمقام اطلاق
باقی باللہ ہو کر پھر واسطے نہیں ناقصین اور واسطے تدبیر
امور عالم اور اہل عالم جیسا حکمت عالیہ کا تر ضا ہو گا۔ اس
عالم یعنی مرتبہ جزئیہ اور تقبید کی طرف آوے گا۔ اس سر بان
میں اس کو حق یقین سے معلوم ہو جاوے گا کہ ایک ہی حقیقت ہے
جو بصورت کثرات اشیا متجلی ہے۔ اور ہر تعین میں صفت خاص
سے متجلی ہے۔

کہ ظاہری از فرشتہ حورہ 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 از کے باشندگ
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 عمارت
کائینات میں نقوش اشیا با دیات اور بھردات 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 نشی بعض اشکال محسوسیات کے متشکل ہو کر انسان پر ظاہر ہوتی ہے۔ جیسے حضرت جبریل 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 بھی بصورت محسوسات بحت نشی 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 بن یا من است مریم نہ ریش دل افکار من است انکوں کہ نمود رخ ہر دوئی اناں تانیس و نشی دل زار من است لاریکہ تجلیات جو یہ بیشمار ہیں۔ تجلیات کلیہ چہار ہیں۔ اشاری اور افعالی اور صفاتی اور ذاتی۔ تجلی اشاری یہ ہے کہ مستحلیہ مستحلی کو بصورت جسمانیات بسیطہ اور مرکبہ علویہ اور سفلیہ شاہد کرے۔ اور یقین سے جانے کہ یہ سب کچھ حضرت واجب الذاک ہی سے ہے

ای آنگہ جہاں منور از طلعت است از روی بتاں حاصل من رؤیت است
 بصورت شاہد لربا کہ بینم بہ جہاں داخلم بہ یقین کہ آن ہمیں صورت است
 افاق تجلی اشاری موالید ثلثہ میں اس طرح ہے کہ افاق جمادات ہر جان سے۔ اور افاق نباتات تک ہے۔ اور افاق حیوانی سوائے انسان فرس ہے۔ مجملہ تجلیات اشاری 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 قال و خط غالب سارا بینم
 بکشی انجاس از رخ خود تا لفظی در صورت پاک تر خدا را بینم
 تجلی افعالی یہ ہے کہ حق سبحانہ صفات افعالیہ اور صفات ربوبیہ سے ساک پر ظاہر ہوتا ہے۔ تجلی افعالی کے وقت بندہ اپنی طرف افعال کی نسبت نہیں کر سکتا اور کبھی تجلیات افعالی اذار متلونہ سے متشکل ہو کر ظاہر ہوتا ہے۔ یعنی متجلی حقیقی بصورت

لورسینہ اور کبود اور سرخ اور زرد اور سفید اور سیاہ جلوہ گر ہوتا ہے

از رنگ من و نیت مبرار بخش فرقت ز رنگ دیگران نارنگش
 گسبز گے زرد گے سرخ و سفید 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 اخذوں محرم بہ حریم و نہ چند است ز چوں
 اوصاف وی از تو گرد آید ظاہر کز پرده او صفات خود آئی بیرون
 اور کبھی تجلی صفاتی بنور سیاہ ہو کر ظاہر ہوتی ہے۔ یعنی
 حق سبحانہ لورسیاہ 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 الجھد 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 کرنے 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 لیلیت
 اور اس کو ہستی مہومی سے نجات دے۔ یعنی ذات ساک کو
 ذات حق میں مطلقاً فانی کر دے۔ جب ذات ساک فانی ہو جائیگی
 تو اس کی صفات کس طرح باقی رہ سکیں گے۔

خواہی کہ روئے راہ فنا پار عزیز بگذر ز حجاب عقل و ادراک و تمیز
 گر بہ تڑہ ذات پاک حق بر توفد عوات تو شود فانی و اوصاف تو نیز
 حضرت قدوة الواصلین قبلت الکاملین سے

فانی ز سوا شیخ علاء الدولہ باقی بہ عہد شیخ علاء الدولہ
 قطب اکبر شیخ علاء الدولہ عوث عرفا شیخ علاء الدولہ

تجلیات ذاتیہ کو چہار قسم پر مقرر فرماتے ہیں رضوری اور لوری
 اور معنوی اور ذوقی۔ لیکن سیادت پنا ہے۔ حقائق دستگاہ سے

آل سید اولیا کہ بر ریش آباد آباد از و شدہ ز الوار رشاد
 یعنی کہ امیر اصفیا عبد اللہ یارب دلم از نور دلش روشن باد

مواقع میں فرماتے ہیں کہ اس فقیر کے نزدیک تجلی صورتی اور
 لوری ایک ہی ہے۔ اس لئے کہ کوئی صورت بدول نور اور

کوئی نور بدول 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 لطیفہ 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 مرغوبہ 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 نوع

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 جالیہ اور جالیہ جو فرماتے ہیں۔ یہ
 سب تجلیات صفاتیہ سے ہے۔ حالانکہ بحث تجلیات ذاتیہ
 ہے۔ مثلاً اسی روز رسالہ میں فرماتے ہیں کہ صورت نوری میں
 تجلی ذاتی واقع ہے۔ تجلی ذاتی الوان اور اشکال اور کیفیات
 اور ہیئت 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 نہ سیا
 رایک جب سالک بطور روح ظاہر ہوتا ہے۔ اور مرات
 روح کا تجلیہ کرتا ہے۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ تجلیات
 روحانیہ مشتبه ہوتے ہیں۔ اس وجہ سے سالک ہلاکت ابدی
 میں پڑ جاتا ہے۔ پس لازم ہے کہ واسطے تنبیہ سالکین منازل
 طرق تجلیات روحانیہ بیان کیا جاوے۔ پس جاننا چاہئے کہ
 تجلی روحانی کو قوت فنا مطلق نہیں۔ اور فنا مطلق بعد فنا تجلی
 اناری 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
 غرور 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 نوذکر اور مذکورہ 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 افاقہ 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۔

اوجوں گل و گل نرداوشل حسی مثلش نتوان یافت بکونین کے
 گرجان بینیم نگویم اور اجا جانان فرق است بیان جان و جان بخش بسی
 رایجہ صفائی ضمیر جس کے مراۃ سریر فیض پذیر یہ برعکس الوار کوس

امرار اللہ نور السموت والارض چلتے ہیں یعنی اللہ وہ نور ہے
 جو علیات اور سفلیات اور ان کے مظہر میں ظاہر ہے مصباح
 و ہاج بصیرت جو زجاجہ قلب منوری میں ہے جو شکوۃ صدر میں
 قشرح ہے۔ جیسے حق سبحانہ فرماتا ہے مثل نورہ مشکوۃ 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
 روشنی 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 کو کب دری یوقد من شجرۃ مبارکتہ
 زیتونہ لاشرقیت ولا غربیت اس لئے کہ زیت حس قابینہ اور روغن
 علواستعداد کمال بدوں مس آتش ریاضت اور مجاہدہ الوار کو روشن
 کرے گا۔ جیسے حق سبحانہ فرماتا ہے بکا وزیتہا یقضی ولیم تسبھا
 بوارثی نور ذاتی شوارق نور صفائی پر مطابق قول اللہ علیہ السلام

ہوں گے یہ نعمت عظمیٰ عطا ہے وہ بیت سے ہے سعی اور کسب بشری سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ جیسے حق سبحانہ فرماتا ہے۔ ایدی اللہ نور من یشاء

تصقین دل از کہ ورت جسمانی تنویر و سے از تجلی سبحانی
مرکز تو بہ سعی و کسب توانی یعنی بود از مواہب ہمارہ مانے
دیکھ تمام تجلیات الیہ سے اکس اور اتم تجلی بہت کہ سالک حق سبحانہ کو شاید کہے کہ خود عین حقیقت مطلق ہو جاوے
اس طور پر کہ اپنے آپ کو مطلق تمام موجودات میں ساری اور تمام موجودات کو محیط لکے نئے لباس میں متلبس اور صورتوں سے کشتی دیکھے

کہ لاندہ گل و گلے نخی ترم گزیرہ و گلہ شمس و کواکب ترم
وہ متلبس بلباس و گرم ہر لحظہ بصورت دگر جلوہ گرم
اگر سالک طریق اور عطشان رحمت کو ذوق ربانی اور تائید سبحانی سے اس مقام عالی پہنچے اس سبحانہ سے شراب ناب نوش کرے
فطرتی اہم طوبی سے

خوش آنکہ شود محرم آن پرودہ زمین ساز دلہا او دہن خود پیریں
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 ذریفہ نہ ہو سکے اور
انرا را از الوان مختلفہ پر شیفہ نہ بجاوے۔ جب تک وہ دولت علیا حاصل نہ ہوگی تو سعادت عظمیٰ کی کوئی صورت نہ ہوگی سے
بہ چند کہ عند نکارت آید بہ کنار غنی دہن و سر وقت و لالہ عذار
نفا و لبر خویش را بنیابی صرفی آرام بہ بیخس بگری ز لہلہ
از کشف و کرامات چہ کثاید مارا وز زہد و ریاضت چہ برائے مارا
یا بیخ گذار کشف و باز آید نہ بد جزو حاصل حبیب خود نیاید مارا
شوقی کہ مگر بہ جستجویش بستم وز سرد و جہاں در طیش و استم
کرہ و نہ رسید امن او دستم این لہن شہزادہم کہ طالعہا او بستم

ایں خستہ کہہ سست روز و شب طالب
 گر وصل تو ان یافت چه دولت با زین
 سرگزینہ کنم بہاغ فردوس مقام
 یا اللہ کہ بجز دوست بگرم آرام
 و آخر دعویٰ ان الحمد للہ رب العلمین والصلوة والسلام علی رسولہ
 محمد وآلہ واصحابہ وولده سیدنا الشیخ محی الدین عبدالقادر الایمن
 الملکین ولنعم ما قبلہ

پہوستہ براہ طلبش در رنگسا و پوست
 در طلبش جان و ہمہ این نیز بکوست
 حقا کہ نہ خواہم دولت جور بکام
 کہ وہ سخن خود باین نکتہ تمام
 و آخر دعویٰ ان الحمد للہ رب العلمین والصلوة والسلام علی رسولہ
 محمد وآلہ واصحابہ وولده سیدنا الشیخ محی الدین عبدالقادر الایمن
 الملکین ولنعم ما قبلہ

روایح از لواحق کم بمعنی
 چوبہستم سال تا بخش خرد گفت
 ۹۷۹ ترجمہ پر وز دوشنبہ ۲۹
 بوقت عصر تمام ہوا فالحمد للہ

نیاید بلکہ پیش آمد روایح
 روایح شد بسی پیش از لواحق
 ۲۹ جمادی الاول ۱۰۳۳ ہجری
 تمام شد

بسم اللہ الرحمن الرحیم
 یا شیخ عبدالقادر شیخاً للہ

الحمد للہ الذی مالنا من الہ غیرہ ووصلی اللہ علی حقیقہ الحمد یہ مظہر الالوہیۃ ہوالذی
 ارسل پیاس العبدیۃ الی کافۃ الکائنات وعلی الاکثرات العبدیۃ واصحابہ
 اکثر العینہ سیمانظیر القدرۃ الکاملۃ سیدنا ومولینا الشیخ محی الدین
 عبدالقادر الایمن 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 مبتدیان طریقت کو قرآن اور حدیث کے پردہ میں لالہ راہ راست
 سے پھیر دیتے ہیں۔ اس لئے حاکمپائے ارباب کشف و یقین کترین شمس الدین
 قادری قاضی بند پرستی کی تحقیق میں چند آیات کے تاویل مسلک صوفیہ کرام
 کے مطابق کرتا ہے علماء ظواہر کو منا سب 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 ایسے
 تاویلوں سے قطع نظر کر کے نفس آئین اور غرض مصنف پر غور فرماویں تو یقین
 ہے کہ اہل انصاف نفس الامر کے مطابق پادریں گے کیونکہ یہ تاویلات ہماری

کشتی اور وہدانی 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 احدہما فبشمتہ فیکم واما الاخری فلو بشمتہ
 قطع ہذا البحرم یعنی بحر ای الطعام رواہ البخاری روایت ہے ابی ہریرہؓ
 سے کہ پایا دکھیں 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 کھا جاؤں گا یہ کھلا یعنی جگہ جاری ہونے طعام کے
 روایت کیا اس کو بخاری نے اور ایسے ہی اس کو امام محمد غزالی نے اجیاء
 العلوم میں وہ شعر امام نیرن العابدین رضی اللہ عنہ سے لکھے ہیں جنکا 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 خود پریزی کو جائز کر دیں گے اور اپنے
 برے افعال کو اچھا سمجھیں گے۔ امام محمد غزالی فرماتے ہیں مراد اس علم سے
 علم لدنی ہے۔ اس پر اسٹے ہائف غیبی نے نام اس رسالہ کا رسالت پرستی
 فرمایا اب ہم تحقیق معنی الہ میں اذوال حضرت شیخ اکبر قدس اللہ سرہ تبرکاً
 و تہیماً اول اس رسالہ کی لکھتے ہیں فص لوحی میں سے لاتذرن
 التکم ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا یغوث و یحوق و لسرا یعنی کبھی تم اپنے
 مذاہل کو نہ چھوڑو اور نہ کبھی وہ کو چھوڑو اور نہ سواع اور نہ یغوث اور
 یحوق اور نہ ان کو 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 ہی لٹا ہے اور عارف اس سے لاعلم ہے اور محمدیوں میں اللہ
 نے فرمایا و قضي 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 ہیں کون پر جانا ہے اور کون معبود ہے اور یہ
 تفریق اور کثرت مثل اعضا کے صورتوں میں ہے اور مثل قوای مسنوی
 کے صورتوں میں ہے پس ہر معبود میں غیر اللہ کی عبادت نہیں ہوتی
 ہے۔ اور ادنیٰ مرتبہ عبادت کا ان میں الوہیتہ کو خیال کرتا ہے اور کائنات
 یہ خیال نہ ہونا تو پتھر و ہر ذرہ کبھی بوجہ نہیں جانتے اسی واسطے حق تعالیٰ

نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرمایا قل سمواہم کہو کہ تم اول خدا اور
 نام لو پس اگر وہ لوگ ان کا نام لیتے تو پتھر اور درخت اور ستارہ وغیرہ
 کا نام بتلاتے اور اگر ان سے کہا جاتا کہ تم نے کسی کی عبادت کی تو وہ کہتے
 کہ اللہ 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 المعین کی عبادت کرتے ہیں جو سب
 معبودوں کا معبود ہے۔ اور اعلیٰ درجہ عبادت کا پستے کہ ان کو مظہر
 الہی جاتے۔ اور ان کی اسی اعتبار سے تعظیم کرے اور حق تعالیٰ
 کو اسی مظہر میں مقصود اور محدود نہ کرے۔ اور فرض ہو دیتے ہیں
 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 پہچانے گا 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 الامر
 وہ اس کے ساتھ بے ادنی 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 مرتبوں کو اللہ کے علم میں دیکھو اور بعینہ پورے قیامت
 کے دن خدا کے دیدار میں ہوگا۔ اور میں تم کو اس کے سبب 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 ہنصرہ 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 ہوئے اور وہ سہر سے ہیں محصور نہ ہونے
 سے برتر اور وسیع ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے فایما تولوا فثم
 وجہ اللہ یعنی جہاں تم منہ پھیرو 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
 ایما تولوا فثم وجہ اللہ کے نہایت وجہ حق سے ایک مرتبہ ہے پس
 مسجد حرام کی جہت انہیں مراد ہے اور اس میں اللہ تعالیٰ
 کی ذات ہے۔ لیکن تم یہ نہیں کہو کہ فقط وہ ہیں ہے بلکہ تم اپنے اور ان
 کے وقت توقف کرو اور مسجد حرام کی طرف استقبال کرتے ہیں اور
 کرنے کو 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 پھیرنا ہے۔ اب تم کہو اللہ ہی سے معلوم
 ہو گیا کہ وہ برحمت کے مکان میں ہے اور ان میں اعتقادوں کے
 سوائے اور کچھ نہیں ہے۔ انہی اور نفس شعیبہ ہیں جسے بندہ نے حق
 تعالیٰ کو اپنی اعتقادی صورت میں دیکھا۔ پس وہ ہیں اس کا اعتقاد
 ہے اسی واسطے قلب اور سمع حق تعالیٰ میں اسی صورت کا 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 بھی ضرور
 ہے۔ تمہا وہ اس کو پہچان لیتا ہے۔ پس تمہا اعتقاد وہی ہی حق کو پہچانی
 ہے۔ اور اعتقادوں کے ذریعہ ہونے ہوتی ہیں کسی قسم کا اعتقاد اور
 اعتبار نہیں ہے جس لئے اس کو کسی خاص صورت میں مقید کر دیا ہے
 وہ اس کو اپنے اعتقادی صورت میں نہ پہچانے گا۔ اور وہ اس کا اقرار
 اسی اعتقادی صورت میں کرے گا۔ جب تو وہ اس پر بھی ہو گا اور

جس لئے 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 کر کے 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 الوہیت کا لباس ہن
 لیتی ہے۔ اسبوا سٹے کوئی نوع ایسا نہیں رہا ہے جس کے
 عبادت نہ ہوئی ہو خواہ وہ عبادت خدائی کے عقیدے سے 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 ہو چکے
 بعد اس کی عبادت ہوئی ہے۔ اسبوا سٹے حق تعالیٰ نے اپنا نام
 ہم لوگوں میں رفیع الدرجات فرماتا ہے اور رفیع الدرجہ واحد
 کا صیغہ نہ فرمایا پس عین لا واحد میں بیٹھا رہے ہیں اور اس
 کا قضا و قدر ہو چکا ہے کہ مختلف اور غیر متناہی درجوں میں
 سوائے اس کے دوسرے کی عبادت نہ کی جاوے اور ہر درجہ
 لئے 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 ہوا اور ہوس ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا
 افریتا من اتخذ الیہ 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 بذاتہ
 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 استیبار کے ساتھ ان لوگوں میں کیسے کامل و مکمل ہے۔ جو اپنے
 ہواؤ ہوس کی عبادت کرتے ہیں۔ اور اس کو اپنا خدا بناتے ہیں
 پھر اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اللہ علی علم اللہ نے اس کو علم سے حیرت
 میں ڈالا۔ کیونکہ صدالی 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
 بناتے 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 غھوڑی 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 مملوک سے ہوائے نفسانی

کو متعلق کرتا ہے۔ اور عارف کامل کہن وہی ہے جو ہر معبود
 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
 مشنہد 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 بیان
 کئے تھے۔ *ما نعبدہم الا لیقربونا الی اللہ* 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 بلا دیں۔ بلکہ
 اسی سبب سے ان لوگوں نے کہا *اجعل الہاتہ الہا وا حدان ہذا*
 شئی عجاب کیا اس نے بہت سے خداؤں کو جو مظاہر ہیں
 اللہ واحد بنا دیا یہ بناہیت 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 لیقربونا الی اللہ* اور
 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 سہوا ہم تم کہو ان سے اسے 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 انہماکوں
 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 فص
 محمدی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں ہے۔ اعتقاد الہی اس الہ میں
 نظر کرنے والے کا مصنوع ہے۔ کیونکہ وہ اسی ناظر کی صنعت ہے
 پس بندہ کی ثنا اپنے معتقد پر ہیں اپنے نفس کی ثنا ہے اور اسی
 لئے یہ غیر کی اعتقاد الہ کی مذمت کرتا ہے اور اگر انصاف کرے
 تو اس کو غیر کے اعتقاد 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 الہی
 الیہوں کو تسلیم کر لے اور اللہ تعالیٰ کو ہر صورتوں میں پہچانے اور
 کل اعتقاد والوں کو اللہ تعالیٰ کا علم ظنی سے یقینی نہیں ہے اسی

مطابق آیت اور حدیث مستقیم سے۔ مگر نجات پھر ممکن ہے۔ اخروی
 اور حصول کمال حقیقی بجز اتباع شرع احمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم نہیں
 ممکن ہے۔ نتائج الاعجاز شرح گلشن راز میں ہے کہ سب سے بڑا
 مظہر عشق است وحدت، بود ز نار بستن عقد خدمت۔ جانتا چاہئے کہ
 عشق سے مراد یہاں حقیقت مطلقہ ہے۔ تمام ذرات موجودات
 اسی حقیقت مطلقہ کے حجابی اور مظاہر میں ماسی واسطے آید فرما سکتا
 ہے کہ مشرب صوفیہ کرام کے مطابق بت مظہر 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 مظہر کو بت کہا جاتا
 ہے۔ اور زناار 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 جو دوسرے
 قائم ہیں۔ اورستی مطلق حق سبحانہ ہے۔ پس توحید اور حق تعالیٰ کو
 بتا 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 موجود
 حقیقی نہ ہو گے۔ چو اشیا ہست ہستی را مظاہر، ازاں جملہ یکے
 بت باشد آخر، جب تمام موجودات مظاہر ہستی ہیں۔ تو ہستی
 مجملہ تمام مظاہر بت ہی ایک مظہر ہے۔ اور تمام بت کی عبادت
 کرتے ہیں۔ پس حکم و قضی رہب ان لا تعبدوا الا ایاہ، ایک تمام
 کفار فی الحقیقت عابد حق ہیں۔ مگر حصر منع ہے سے اہتمام سوننا
 ز حسن تو جلوہ کرد، شد بت عابد اہتمام سوننا، بدلات و مناسبات
 راز سر شوق سجدہ کرد، کافر چو دید حسن تو، سوننا و مناسبات
 کو اندیش کن سے مرد عاقل، کہ بت از روئے سوننا، عابد ہستی
 بہ حکم تفکرون فی خلق السموات والارضی اسے عابد ہستی اور
 تفکر کہو تم کو ضرور معلوم ہو جاوے گا۔ کہ بت از روئے سوننا
 وجود اور مظہر بت باطل نہیں ہے۔ کیونکہ ہر موجود کی ہستی ہستی

حکمتیں اور فوائد ہیں سے بدانکہ اوتھالے خالق اوست یا دنیکو ہرچہ
 ماورگشت نیکو است یا وجود آنجا کہ باشد محض خیر استند و گر
 شریست دروے اوزخیر است یا تمام علماء اور علماء 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 عمرو 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 یہ ہے
 کہ عمرو 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 اذروے وجود بڑا نہ ہوگا سے مسلمان کہ بت پرستی کہ بت
 پرستی بت پرستی کہ ہیں 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
 ندیدہ او از بت الا خلق ظاہر یا بدی علت شد اندر شرع کافر 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 گمراہ نہ ہیں حق پہناں یا بشرع اندر بخوانند
 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۔

ز اسلام مجاز سے گشت بیزار۔ اگر کفر حقیقی شد پدیدار۔
 یہ بیتا سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اہل اسلام کے نزدیک وجود ممکنات غیر وجود واجب سے۔ 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 محمدیہ دین خود کہ شمس الدین تبریزی مسلمان بود کافر شد دروں ہر بی جانی است پنہاں۔ بزرگ 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 و در شد نقاب جلال از جمال دستا۔ گرد عیاں ہر کہ عابد حق بود بت پرست
 بے بہرہ از جمال رخت نیست زورہ۔ مرآة حسن روئے تو بود است ہر چو
 انتہی اور انسان کاٹل 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 الہ 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 مستحق ہیں۔
 جب کہ 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 مشہور 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 یعنی شہوداً ان لافی 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 ثابت 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

نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اس بات سے آگاہ کیا کہ ان
 سب الیہ کے پوجتے 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 ہیں میں
 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 قوت 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 کو بیچ 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 میں
 الوہیت کا مظہر ہے۔ اس لئے کہ وہ ہر مظہر کو شامل اور
 احاطہ کئے ہوئے ہے انتہی۔

عینہ اللہ کے حق سبحانہ کے ساتھ آیات ذیل سے صراحتاً ثابت ہے
 آیت ہو الذی فی السماء والارض الاہم الحکم العظیم یعنی
 وہ ذات اللہ ہی ہے کہ آسمانوں میں اللہ ہے اور زمین میں
 اللہ ہے۔ اور وہی حکیم اور عظیم ہے۔ پس اس آیت سے ثابت
 ہوا کہ جمیع اللہ ارغنی ہوں۔ یا سماوے 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 تفسیر
 ہے۔ اور تفسیر مقتضی تفسیر حقیقی ہے۔ غایا کہ ذات اللہ حکمت
 وجود اس کے کہ جمیع موجودات اس کا عین ہیں۔ من حیث ہوا
 ہو مطلق اور منزود ہے۔ ہاں وہی ذات باعتبار ظہور کے متعین
 اور متشخص ہے۔ پس بوقت ظہور ذات کے لئے مراتب ہیں۔
 یعنی وہی ذات مراتب حقیقی میں معبود اور مراتب خلقی میں غائب
 ہے۔ بر تقدیر علماء مفرقین اگر اللہ غیر اللہ ہوں گے۔ تو
 حصر آیت مذکورہ کا باطل ہوا۔ ایسے ہی جملہ وہو الحکم العظیم
 حصر ہے۔ پس حکمت اور علم تمکانات عین حکمت اور علم مراتب
 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
 قسم پر ہے۔ ایسا یہ کہ جمیع موجودات منحصر فی الذات
 ہیں۔ یعنی از روئے حقیقت عین ذات ہیں اور یہ حصر موجب
 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 عدا کبیر اسمہ
 ان نقش کہ برنقشہ سستی آراستہ کا نقش آن کس اسسہیں نقش آراستہ
 دریائے کہن چو میزند موجبے نو جویش خزانہ فی الحقیقت دریا
 سوال جب غایہ ان الصنام فی الحقیقت اللہ ہی کی عبادت
 کر لے ہیں۔ جیسے کہ اس آیت سے ثابت ہو چکا ہے۔

مشرک کیوں کہا گیا۔ جواب اگر عابدان اصنام اللہ کو عین اللہ
 عبادت کرتے تو مشرک نہ ہوتے کیونکہ پابین عقیدہ فی الحقیقت اللہ
 اللہ کی ہے۔ کیونکہ اس صورت میں آلہتہ بمنزلہ سمت کعبہ کے ہے
 علیٰ ہذا القیاس صرف لیب کو معبود و جانتا عند الشرع کفر ہے سے
 اگر کافر زبت آگاہ بود سے۔ یہی از واصلان راہ بود سے
 جام وحدت کے جس کو مستی سے بت پرستی بھی حق پرستی ہے
 پس جب عابدان اصنام نے حق سبحانہ کو اپنے آلتہ میں مقید
 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 سے اور وہ زمین میں
 ہے۔ اسی واسطے کفار کو ہمسر یہ خدا بنانے کی ممانعت
 تھی۔ کیونکہ ہمسر غیریت کو چاہتا ہے اور یہ شرک ہے۔ جیسے
 فلا تجعلوا اللہ اندادا یعنی مت بناؤ دواسطے اللہ کے کوئی ہم
 چونکہ کفار حق سبحانہ کو خالق اور رزاق وغیرہ جانتے تھے لیکن
 اس کی عبادت بتوں میں ہی منحصر جانتے تھے اور یہ موجب
 تقیید کا تھا۔ اور تقیید 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
 ان مری ہے صرف وہی نہیں۔ جو وہم ہی سے وضع ہو جائے
 اور غیریت مراتب میں ایسی ہے۔ جیسے کہ جسم انسان میں آنگو
 اور کان وغیرہ اعضاء کی غیریت نفس ان مری 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 اسی کے برابر ہیں کفار نے کہ
 جعل الالہۃ منہ واحداً نہ لشیء عجاب۔ یعنی کیا بنا دیا حضرت

بی اللہ علیہ وسلم نے تمام آلتہ کو الہ واحد بیشک یہ الہیت ایک
 سے بڑی تعجب والی ہے۔ پس اسی واسطے کفار کو فلا تجتولوا اللہ
 لہ ادا حکم ہوا یعنی حق سبحانہ کی عبادت کر کے آلتہ میں مقید نہ کرو
 تمام آلتہ از روئے مظهریت عین ذات ہیں۔ پس اس حیثیت
 سے اگر تم کسی بت کی عبادت کرو گے۔ تو وہ فی الحقیقت عبادت
 اللہ ہی کی ہوگی۔ چونکہ کفار اس غیریت اعتباری کو غیریت حقیقی
 سمجھتے تھے۔ اور معبودیت مطلقہ کو آلتہ مقیدہ میں منحصر کرتے
 تھے اس لئے ان کو فلا تجتولوا اللہ ادا کہا گیا۔ جانا چاہئے کہ اگر
 کوئی عارف اللہ کو مظهر ذات جان کر معبود قرار دے تو اس کو
 منع نہیں۔ کیونکہ وہ مظهر میں ظاہر کو دیکھتا ہے۔
 مظهر گیر و علقی علتی علتی مشود کافر گیر و کالی علتی مشود
 لیکن عند الشرع اس کے چند وجہ سے ممانعت ہے۔ اول یہ
 معبودیت خاصہ مرتبہ فالقیت کا ہے۔ اور عابدیت خاصہ مرتبہ
 رقیقیت 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 مظهر 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 بدعتی مانتے
 ہیں۔ خواص کی طرح مظهر ذات نہیں جانتے ہیں۔ اور
 شرع میں حکم عام پر ہوتا ہے۔ اور اس میں خواص
 بھی آیا کرتے ہیں۔ اس لئے عند الشرع عوام اور
 خواص دونوں کو معبود مقیدہ کی عبادت سے منع ہے۔

چاہتا چاہتے کہ مسلک دو ہیں۔ اول مسلک ارباب
 توحید حقیقی کہ وہ ہر مظہر 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 تم مظہر
 میں ظاہر کو نہیں دیکھ سکتے اسی واسطے عند الشرح
 ان کو عقید کی عبادت منع ہے۔ اسی لئے توحید شرعی
 عبادت میں منحصر ہے۔ جیسے فرمایا حق سبحانہ و لا یشرک
 بعبادت ربہ احداً۔ 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 ہیں 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
 سے کل موجودات اگرچہ اپنے اپنے تعین کے
 کے غیر ایک دوسرے کے کا ہے۔ مگر حقیقت امکانیہ
 میں وہ سب ایک ہند میں۔ علی ہذا القیاس واجب اور
 ممکن اپنے مرتبہ کے رو سے غیر ہیں۔ لیکن از روئے
 حقیقت یعنی ہستی مطلق وجود واحد ہی ہیں۔ چونکہ لغار

اسی غیریت اعتباری کو جو مراتب میں ہے۔ اسے
 وہم کے غیریت حقیقی سمجھتے تھے۔ اور آلہتہ
 ممکنہ کی عبادت کرتے تھے یعنی ان کو مستقل معبود
 جانتے تھے۔ ان پر دو امر کے مسائل کے لئے
 حق بجانب 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 چاہیے کہ اس آیت میں جو لفظ الہ واقع
 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 حبا 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 ہوئے 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۔ بیجا 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 ہے جیسے کفار بتوں کو پھر جان
 جان کر دوست رکھتے تھے بلکہ مومنین انبیا علیہم
 السلام کو مظہر حق سمجھتے ہیں۔ اور مظہر عین ظاہر کا
 ہوتا ہے۔ جیسے اشد حباً للہ اس پر دلالت کرتا
 ہے۔ سوال جملہ اشد حباً 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 عینیت اور مظہریت ہے۔
 دوم لفظ للہ کا واقع ہونا دلیل عینیت کی ہے۔ کیونکہ
 بعقیدہ غیریت کسی شے کو اللہ کے واسطے دوست
 رکھنا محال ہے۔ ہاں جبہ اس کو مظہر ذات اور بلی
 ذات قرار دیا جائے گا۔ تب اس کے محبت اللہ
 کے واسطے ہوگی۔ کیونکہ مظہر عین ظاہر کا ہونا ہے۔
 جیسے آیت و مارمیت الخ اور ان الذین یبايعونک
 سے ثابت ہوتا ہے۔ ایسی ہی بر تقدیر تفریق وجودی
 جمیع حمد کا خدا کے واسطے ثابت ہوتا ہے 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
 جمیع حمد اللہ ہی کے لئے ثابت ہے۔
 حمد را با تو نسبتی است درست۔ بر دربی کثرت بر درست
 جب وجود واحد ہے تو وہ ہی وجود باعتبار مرتبہ ظاہر

عامہ ہے۔ اور وہی باعتبار مرتبہ باطن محمود ہے۔ جیسے
 حدیث لا احدى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك اس
 پر شاہد ہے یعنی نہیں شمار کر سکتا ہیں تعریف اوپر
 پیرتے۔ جیسے تو نے تعریف کی اپنے نفس پر۔ پس
 حق سبحانہ کو اگر تنزیہ بحت میں مقید کیا جاوے۔ تو
 من حیث ہو جو عامہ نہیں ہو سکتا صرف محمود ہی ہاں مرتبہ
 فرق میں عامہ ہے۔ جیسے جہاد کا اثنیت علی نفسك۔
 سے ثابت ہے۔ اور قیامت کے روز حق سبحانہ
 حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو مخاطب کر کے فرماوے گا
 یا عیسیٰ ابن مریم انت 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 سوائے
 اللہ کے مقرر کر و اس آیت سے صرف دو امر 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 بالیس لی بحت
 یعنی پاک ہے تو نہیں لایتجھ 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 بحدہ جمیع اللہ فی الوجود
 الہ واحد ہے۔ اور فرمایا حق سبحانہ ان الہین اللہون
 من دون اللہ عبادا واما انکم فاعبدوا اللہ فکل یسعی الی لکم
 ان کنتم صَادِقِینَ۔ یعنی بیشک وہ لوگ کہ جن کو تم پکارتے
 جو غیر اللہ وہ بندہ ہی ہیں مثل تم راستہ پس پکارو ان کو
 پس وہ استہانت کریں تمہاری اگر تم سمجھو ہو لفظ عباد
 سے صاف ظاہر ہے کہ مراد الہین اللہ فی الوجود 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
 آلہ غیر اللہ مقرر کرو جیسے انہوں نے آلہ 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
 الہ غیر اللہ یہ استفہام انکاری ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے
 کہ آلہ 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 الہ غیر اللہ ہیں حالانکہ
 ایسا نہیں۔ سوال اگرچہ بت پرستوں کے نزدیک الہ غیر اللہ
 تھے۔ مگر موسیٰ علیہ السلام کے نزدیک تو الہ عین اللہ
 تھے۔ پس اپنی قوم کے لئے ان کو معبود کیوں نہ مقرر کیا
 جواب ہمند 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 آلہ مقیدہ ہیں
 تو معبود نہیں ہو سکتے۔ سوم اگرچہ موسیٰ علیہ السلام
 ہیں مگر ان کی قوم حکم عام کا رکھتی ہے۔ اور حکم عوامی کے
 موافق ہوتا ہے۔ کیونکہ ان کی نظر عبادت تعین پر ہوتی
 ہے۔ پس اگر ان کے لئے الہ مقرر کئے جاتے تو ان کے
 وہم میں الہ مقیدہ ہی معبود ہوتے اور یہ شرک تھا جانتا
 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 میں 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 تاروانی اعبد ایما 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 رستم کفار
 کوئی شے اللہ کا غیر نہیں۔ بلکہ ہر شے عین اللہ ہے۔ جسے
 آیت ہوالاول والآخر والظاہر والباطن الخ سے غیریت کے
 نفی 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 الہت
 یعنی کیا بناتا ہے تو اصنام کو الہ اس سے معلوم ہوتا ہے
 کہ کفار آلہ واحد کو الہت کثیرہ میں مقید کرتے تھے۔ اس
 بات سے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے انکار کیا کیونکہ
 آپ کا مشابہ تھا کہ الہت کثیرہ کو آلہ واحد میں محصور کریں
 جیسے کفار عرب نے کلمہ طیب کے معنی سمجھ کر اجعل الالہت الہا
 واحد کہا تھا۔ کیونکہ مفہوم کلمہ طیب کا کثرت کو وحدت
 جانتا ہے۔ اور ایسے ہی یوسف علیہ السلام نے اپنے
 ساتھیوں کے دو قیدیوں سے توحید کے بارہ میں کہا۔
 ارباب متفرقوان خیر ام اللہ الواحد القہار یعنی کیا

متفرق رب بہتر ہیں۔ یا ایک اللہ واحد القہار اس آیت سے ثابت ہوا کہ
 وہ 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۔ جاننا 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 یہی
 نہیں کیا قدر انہوں نے اللہ کا حق قدر کرنے اس کے کانپس
 ان آیات سے ثابت ہوا کہ انبیاء علیہم السلام عین اللہ ہیں۔
 ان کے تعظیم اللہ کی تعظیم اور ان کے تحقیر اللہ کے تحقیر ہے۔
 چونکہ کفار اس حقیقت سے ناواقف تھے۔ اور حیدر کو نہیں
 جانتے تھے۔ اس لئے ان کے حق میں عدواً بغیر علم کہنا صحیح ہے۔
 امت محمدیہ قرون ثلاثہ تک عینیت کے قائل رہے ہیں۔ کیونکہ
 انہوں نے بکرم طیب میں کوئی تاویل نہیں کی جس سے اللہ کا شریک
 اللہ ہونا ثابت ہو۔ اور حق سبحانہ کا اپنی محبت کو حضرت علیؑ

علیہ وسلم کی اتباع میں منحصر کرنا آیات مذکورہ کے مطابق ہے
 جیسے فرمایا حق سبحانہ قل انکمتم تجبون اللہ فاتبعوانی یحبکم 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 ہو گا 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 عا د ہے کہ تمام
 مراتب میں ساری ہے۔ جیسے منشاء حدیث انامن لوزر اللہ والخلق
 کلہم من لوزی 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 ناؤ یحبکم اللہ تمام انبیاء
 علیہم السلام کی دعوت اسی حقیقت محمدی کی طرف تھی۔ جیسے سرد
 کہتا ہے۔ اور کفار گو اس میں غلطی واقع ہوئے۔ انہوں نے سمجھا کہ
 ہم کو تعین بشری کی طرف دعوت دی جاتی ہے اسی واسطے کہتے تھے
 ما لہذا الرسول یا قل 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 بہ ونا یعنی کیا بشر ہم کو ہدایت کریں گے
 اس کے جواب میں حق سبحانہ نے فرمایا تکفروا یعنی وہ کافر ہو گئے
 اسی واسطے کہ انہوں نے بشریت انبیاء علیہم السلام سے حقیقت محمدی
 کو چھپا دیا۔ کیونکہ کفر بمعنی ستر ہے۔ اسی واسطے حق سبحانہ نے
 فرمایا قل انما انا بشر فکم یوحی الی انما الہکم الہا واحد یعنی کہہ دے
 یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کفار کو میں بیشک بشر ہوں مثل
 تمہاری وحی کی جاتی ہے طرف میری بیشک الہ تمہارا الہ واحد ہے۔

اسی واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کفار کو فرمایا کہ میں تمکو اپنے تعین بشری کی طرف دعوت نہیں کرتا کیونکہ میری بشریت تو تہاری 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 حمد انما انکم الہا واحد سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی دعوت طرف وعدت کی ہے اسی واسطے کفار نے کہا اجعل الالہۃ الہا واحد الخ چاہئے کہ محبت مقید من حیث المقید عین محبت مطلق میں حیث المطلق نہیں ہو سکتی۔ اسی واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے لفظ فاتبعون 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 ادائے نہیں ہو سکتی۔ اسی واسطے صورت انبیاء علیہم السلام کی طرف رجوع کرنا ضروریات دین سے ہے۔ کیونکہ معنی بغیر صورت کے حاصل نہیں ہو سکتے۔ اسی واسطے صوفیہ کرام نے تصور شیخ کو طالب کے لئے واجب کہا ہے رباعی

زاں مے ٹگرم پچشم سر در صورت زیر کہ ز معنی است اثر در صورت
 این عالم صورت است وما در صورت معنی نتوان دید مگر در صورت

چونکہ ہم چہت رکھتے ہیں اس لئے صاحب چہت اسکے بدوں نہیں چہت عبادت کا ادائے کرنا غیر ممکن ہے۔ اس لئے نزع میں نماز کے وقت قبلہ کی طرف منہ کرنا فرض ہے۔ اور طریقہ میں تصور شیخ بمنزلہ قبلہ ہے۔ اسی واسطے انبیاء علیہم السلام کی اتباع شریعت میں فرض ہے۔ اور بغیر تابعداری انبیاء علیہم السلام کے عمل کے تابعداری محال ہے۔ جیسے کوئی شخص مدنی ہو کہ مجھ کو ذائقہ شیرینی قد 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 احبیت سے۔ کیونکہ ولید و والد اور تمام لوگ یہ

تمام کثرت میں داخل ہیں۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تعین 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 وعدت 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 تریمظرون 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 وعدت ہے نہیں دیکھتے تھے اسی واسطے حمد لایبصرون واقع ہوا اور تفسیر حسینی میں ہے کہ انبیاء 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۔ کتہ ہم جنس یا ہم جنس پر وازر یا کبوتر یا کتوترا یا نر یا باز یا بشریت انبیاء علیہم السلام حقیقت محمدیہ کا ایک لباس ہے۔ جیسے درویش کے لئے دل کو بظاہر دل کے تعظیم کی جاتی ہے۔ لیکن فی الحقیقت صاحب دل کی تعظیم ہے۔ نہ محض دل کی سے در بشر روپوش گشتہ است آفتاب ہم جنس والشمالم بالصوب

سے چوآں بچوں دیں چوں کرد آرام پے روپوش گشت است یوسمش
 نام بر صوفیہ وجودیہ نزدیک کے نزدیک جب وجود واحد سے تو اقرار
 بعدیت و رسالت انبیا علیہم السلام موجب شرک ہوگا۔ مگر یہ شرک
 عند الشریع محمود ہے مذموم نہیں کیونکہ بدون اثبات کثرت احکام
 شریع جاری نہیں ہو سکتے۔ اور جو امر حکم شاریع سے ہو وہ محمود
 ہوتا ہے۔ جیسے کلمہ کفر وقت اکراہ سے بدنامی چوں اشارہ کر دوسرا
 کفر ایمان شد جو کفر از بہر اوست یا اوہ آیت ذیل سے صاف ظاہر
 ہوتا ہے کہ اللہ کی غیریت زعمی ہے۔ حقیقی نہیں قل ادعوا الذین زعمتم من
 دونہ فلا یملکون کشف الضرعنکم ولا تخویبنا یعنی کہ وہ یا رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وآلہ وسلم پکارو ان لوگوں کو جو تمہارے زعم میں غیر خدا ہیں۔ پس
 نہیں ہیں وہ ہانک دور کرنے سختی کے تم سے اور نہ پھیر لینے 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 اللہ 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 العین 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 نقص جب تھا کہ اس کے احتیاج غیر کی
 طرف ہوتی اور فرمایا حق سبحانہ نے لا تتخذوا الہین اثنین انما ہوا لہ 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 الہیت 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 واقع 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 آیت کثیرہ کا الہ واحد بنانا تعجب ہے۔ اس
 آیت میں حق سبحانہ نے دو آیت پر اکتفا کیا باوجود اس کے کہ کفار
 کے آیت متعدد تھے۔ حق سبحانہ نے ان کی احولیت کو کہ مرتبہ ممکن
 کو غیر حقیقی مرتبہ واجب کا جانتے تھے باطل کیا اس واسطے آیت میں
 لفظ الہین فرمایا اور نہ لفظ آلت 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۔ علیٰ 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 ہو اولین و آخرین، فرق جزو و دید احول مبین *
 ایسے ہی حق سبحانہ نے حکایت قصہ اصحاب کہف کا بیان کیا کہ انہوں
 نے اپنی قوم سے کہا ہوا و قوم منا اتخذوا الہ من دونہ یعنی ہماری

اس قوم نے مقرر کئے سوائے اللہ کے کئی معبود اس آیت میں مراد
 لفظ من دونہ 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 اختیار کر لی
 کو جو مراتب حقیقی اور خلقی تھے غیریت حقیقی سمجھا۔ اسی واسطے اس
 قوم کو لفظ من دونہ سے متنبہ کیا گیا اسی واسطے ان سے آیت کے
 معبودیت اور غیرتی ہونے پر دلیل طلب کی گئی اور یا توں علیہہ سلطانی
 مبین یعنی کیوں نہیں لاتے ان پر کوئی دلیل ظاہر جب آیت کی معبودیت
 اور غیر اللہ ہونے پر کوئی دلیل نہیں تو فرمایا تمہیں انہوں میں افتراء علی
 اللہ کذباً یعنی کون بڑھ کر ظالم ہے اس شخص سے جو باللہ سے اللہ پر
 جھوٹ پس آیت کو غیر اللہ جاننا افتراء اور معبود جاننا کذب ہے
 اور اسی واسطے خدا تعالیٰ نے کفار کو ظالم کہا کہ وہ آیت 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 آیت کہ غیر اللہ نہ تھے ان کو
 غیر اللہ کہا دوم یہ کہ معبودیتہ جو خاصہ حق سبحانہ کا ہے وہ آیت کو
 دیا۔ جو مخلوق ہیں۔ چونکہ مرتبہ ممکن میں حیث بھی معبودیتہ کو مستحق نہ
 تھا۔ اس لئے حق سبحانہ سے شمس اور قمر کو جو ممانات سے ہیں تہ
 تعبیدی منع فرمایا لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا للذی خلقنکم
 ایہ تعبیدون یعنی نہ سجدہ کرو سورج اور چاند کو عبادت کے لئے
 اس آیت سے تین امر ثابت ہوئے اول شمس اور قمر کو سجدہ
 منع ہوا اس لئے کہ وہ مرتبہ خلقی میں ہیں۔ دوم اللہ تعالیٰ کے لئے
 خالق ہے سجدہ تعبیدی فرض ہے۔ سوم لفظ تعبیدی سے ظاہر
 ہوتا ہے کہ ہنی سجدہ تعبیدی پر وارد ہے۔ سجدہ و تعظیمی پر نہیں
 بلکہ سجدہ تعظیمی اب بھی مباح ہے۔ اور یہ پیش میں جو وارد
 ہوا ہے کہ فرمایا حضرت سیدنا علیؑ و آلہ 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 حتی سبحانہ لے فلولا نظرہ
 الذین اتخذوا من دون اللہ فرمایا اللہ بل علوا عنہم یعنی نہ بدو کی ان
 کی ان لوگوں نے جن کو بنایا تھا انہوں نے سوائے اللہ کے واسطے
 درج پالنے کے معبود بنا کر غایب ہو گئے وہ ان سے بتوں کے افکار
 کی دوجہ 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 تھے
 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 میں اللہ تھے اسی واسطے فرمایا
 و ذانک افکم و ما یکا لزیفر و ذن یعنی اصنام کو غیر اللہ تصور کر کے ان

کو معبود بنانا بھی کفار کا جھوٹ اور افتراء ہے۔ اسی واسطے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کفار کو مخاطب کر کے نساء افکاکا آیت دون اللہ تریہ وون یعنی کیا از روئے پہنان تم آیت غیر اللہ چاہتے ہو یعنی تم آیت کو غیر اللہ ارادہ کرتے ہو۔ حالانکہ وہ غیر اللہ نہیں اسی واسطے 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 و چود انبیاء اور اولیاء کو مستقل اور غیر اللہ نہیں جانتے۔ پس مومنین اور کفار کے استغانت میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ سرایاک لتعین سے بھی حضرات و چود توریہ و انبیا ہیں کیونکہ تقدیم لفظ ایک متقنی حصر ہے پس ہر مستعان کی وہ فی الحقیقت اللہ کی مدد سے

توئی مقصود گر مشغول غیرم توئے معبود گر مسجد و یرم
 کچھ ذکر آیت بقرہ ۱۷ کے بیان میں گذر چکا ہے اور لفظ تضرع سے
 یہ ثابت ہوتا ہے کہ بتوں کے کفار کی بددہ کی افتراء کی اس
 آیت میں کوئی وجہ مذکور نہیں ہاں وہ آیت 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 من یقل منہم انی الہ من دونہ فذاکم
 نجیم جنم کذاکم نجر الظالمین یعنی جو شخص کے ان میں سے کسی کو تقنی ہے
 اور غیر اللہ ہوں اس کو جزا دیتے ہیں ہم جہنم اسی طرح ہم جزا دیتے ہیں
 ظالموں کو اس آیت میں صحت و دوا ثابت ہوگئے ہیں جن کے جزا
 جہنم ہے ایسا آپ کو الہ جانتا دوہم آپ کو غیر اللہ یعنی اپنے ہستی کو غیر
 ہستی ہی سمجھنا جیسے فرعون اپنی ہستی کو ہستی ہی سمجھ کر دعویٰ الوہیت
 کا کرتا تھا۔ لیکن حضرت منصور نے اپنی ہستی کو ہستی ہی سمجھ کر دعویٰ
 الوہیت کیا۔ پس احوال مشرک فی العبادت اور ام وہ مشرک
 الوجود ہے۔ اسی واسطے مشرکین کو ظالمین کہنا چکی جزا جہنم ہے اور
 جو شخص نفی مشرک فی العبادت اور مشرک فی الوجود کی کرچکا ہو یعنی آپ
 کو الہ اور غیر اللہ نہیں جانتا بلکہ اپنی ہستی کو ہستی ہی جانتا ہے اور ہستی
 الوہیت کا کرتا ہے اس کی جزا جہنم ہے۔ ان کے ہستی ہی میں اللہ

بخرا المبین ہے۔ اور جو شخص مشرک فی العبادت اور مشرک فی الوجود
 نفی اس سے بڑھ کر اور کرنا احسان ہو گا اسی وجہ سے درخت نے
 موسیٰ کو انی انا اللہ رب العالین 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 ہوا شد انا اللہ از درختے چنانہ بردر و از نیاک نہختے
 اور شیخ عطار فرماتے ہیں کہ ہر کہ از دے نزد انا الحق سردا و پودانہ
 جماعت کفار و بچہ معنی انا نیت کفر است یا بیج نہیدی لے نکو کردار
 خویشتن را گو منہم یعنی ما من رانی بگو پیغمبر وارہ دور تو با خودی خودہ اگرئی
 مشرک باشی و خدا آزار ہوا جاننا چاہے کہ جو شخص بحالت سکر و طوی الوہیہ
 کرے وہ عند الشرع معذور ہے اور جو کوئی بحالت صحیح عقیدہ عینیہ
 دعویٰ خدائی کا کرے درست ہے۔ جیسے کوئی آیت انی انا اللہ
 لا الہ الا اللہ ذاعبہ فی 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۔ اسید اسطے فرمایا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 لے ان اللہ یطق علی لسان عمر یعنی بیشک اللہ کلام کرتا ہے او پر زبان
 عمر کی اگر حق سبحانہ کو منزه صرف خیال کیا جائے تو بیطق ہی لسان عمر
 صادق نہ ہوگا اگر کوئی صدق منقاد تقلیداً بلا تحقیق دعویٰ الوہیت کا
 کرے گا تو وہ گنہ گار ہے کیونکہ تقلید شرع میں جایز ہے۔ اور
 طریقت میں بلاکت سے عبادت بہ تقلید مگر اسی اسناد کے مطابق
 کسی ہندی کا قول ہے کہ سنے سنایا کر کے جوگ بھٹے کا یاں
 اور فرمایا شیخ عطار نے سے برکہ بے دیدہ نام اور
 مشرک است آن فضل نامہوا۔ اگر منصور کا دعویٰ انا الحق بحالت
 سکر تھا۔ تو وہ سولی تیوں دیا گیا اس لئے کہ جب بائزید بسطامی نے
 سبحانہ اعظمتش فی بہ حالت سکر کہا تو ان پر ان کے طالبوں کی ضربیں

کارگرنہ ہوئیں۔ بلکہ وہ خود اٹے مجروح ہو گئے۔ جو اب بیشک اگر منصور
 کا دعویٰ میں سکر میں ہوتا تو وہ ضرور سولی نہ دیا جاتا سولی اسی واسطے
 دی گئی کہ انہوں نے حالت صحیحہ کو سکر تصور کیا۔ کیونکہ ان کو مرتبہ فنا
 دہی نہ تھا۔ مولینا روم سے فنا ناقص کی طرف اشارہ کر کے فرماتے
 ہیں سہ کور کورانہ مرو در کرب لا تا نیفتی چون حسین اندر بلا خدا 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 چون قلم در دست نمدار بود لا جرم
 منصور بر دار بود بعض اس فتویٰ میں حضرت جنید قدس سرہ کو
 مثال 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 تکرار لا کر الہ واحد کہا
 گیا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ فی الحقیقت الہ واحد ہے۔ لیکن وہی الہ
 واحد عابریں کے عقیدہ میں لوزع 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 واللہم 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 الواح 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 افرایت من اتخذ الہ ہوا یعنی کیا پس دیکھا

تو نے یا محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس شخص کو جس نے بنایا اپنا معبود
 اپنی خواہش کو اس آیت سے ثابت ہوا کہ ہر ہوس ہی اسی معبود حقیقی
 کے درجہ سے اباب الیٰ درجہ سے 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
 بی یعنی میں نزدیک ظن اپنا بندہ کے 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 علیؑ سبحانہ لے اللعنة والابواب ہم و رہبانہم
 اربابا من دون اللہ والنج ابن مریم و ما امر و الیٰ لعیبہ و الہما و احد یعنی
 کہو یا محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پکارو اللہ یا پکارو جن جس نام کو
 تم پکارو گے سب اسی کے اسمائے حسنیٰ ہیں۔ یعنی بنایا انہوں نے
 اپنے علماء اور درویشوں کو ارباب غیر اللہ اور مسیح 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 کثیر مقرر
 کئے۔ دوم ان کو غیر اللہ جانا۔ سوم ان کے عبادت کی اسی واسطے
 حق سبحانہ سے دعا امر و الیٰ لعیبہ یعنی کفار ارباب کثیر مقرر نہ
 کریں بلکہ ارباب کثیر کے حقیقت الہ واحد جائیں ہر منظر میں
 ظاہر ہی کو دیکھیں تاکہ ان مظاہر کے عبادت فی الحقیقت اللہ
 ہی کی عبادت ہو۔ اسی واسطے فرمایا لا الہ الا ہو یعنی کوئی الہ اس
 کا غیر نہیں پس 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 ہوا اور اس عقیدے سے کہ کسی منظر خاص میں
 اس کو مقید اور محصور کر کے اس کی عبادت کی جائے کیونکہ وہ جمع
 موجود اللہ کے ہیں اور عین شے نفس سے ہوتا ہے اور نفس
 شے میں مشید نہیں ہو سکتا اسے غیر شے نیرد جہاں نگذشت ہلا جرم

علیٰ جمہر اشیاء شد ، فرمایا حق سبحانہ سے اللہکم الہ واحد فالذین لا یؤمنون
 بالآخرۃ قلوبہم منکرۃ وہم مستبکرون یعنی الہ تمہارا الہ واحد ہے۔
 پس جو لوگ نہیں ایمان لاسٹے ساتھ آخرت سے کہہ دل ان سے انکار
 کرتے ہیں۔ اور وہ ٹھکر کرتے ہیں پس اس آیت سے ثابت ہوتا
 ہے کہ ان کی نظر بسبب کثرت الہ کی وعدت الہ سے مجرب تھے
 پس ہر ایک شخص اپنے اعتقاد میں ایک ایک الہ مقرر کرتا تھا گو وہ
 نفس الامریہ میں خدا ہی کی عبادت کرتا ہے۔ لیکن وہ جاہل ہے عادت
 نہیں۔ اگر وہ عارف ہوتا تو اس کو کسی خاص صورت میں مقید اور
 محصور نہ کرتا۔ اسیرا سٹے وہ وعدت سے مجرب ہے جیسے اسٹے
 حق میں اللہ تعالیٰ اہلکم الہ واحد فرماتا ہے اور لفظ آخرت سے
 مراد مرتبہ النان کامل کا ہے اسی واسطے مرتبہ النان کامل کا سبب
 مراتب کے آخر میں ہے اور وہ جامع تمام مراتب یعنی اور خلقی کا ہے۔
 اسی واسطے بعض مشائخ نے النان کامل سے مراد حقیقت محمدیہ
 سمجھی ہے۔ اسی واسطے حق سبحانہ نے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم
 کو تمام انبیاء کی آخر مبعوث فرمایا اور لہذا آپ کا یعنی حقیقت محمدیہ
 سبب مراتب سے اول ہے۔ بلکہ حقیقت محمدیہ سبب مراتب میں
 ساری ہے۔ اسی واسطے عرفا کا یقین متفق ہے 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 آدم سے از نخست
 وگر ہرچہ موجود شد فرع است بدیں ثابت ہوا کہ وجود وجودی
 ہے اور ظہور ظہور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم جیسے حدیث سے صحابہ
 ظاہر ہے انامن لا یرئہ والخلق کلہم من نوری جیسے توحید الہی پر ایمان الہ
 فرض ہے ایسے ہی حقیقت محمدی پر بھی ایمان لانا فرض ہے۔ پس حق
 سبحانہ نے اپنی وعدت کے بعد فالذین لا یؤمنون 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 وعدت 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 بیک 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 بچھلے پر ایمان لائے حالانکہ وہ مومن نہیں ہیں اس آیت میں بھی یوم آخرت سے مراد انسان کا دل یعنی حقیقت محمدی سے اسی واسطے اگر کوئی خدا کی توحید مانے اور حضرت کی رسالت یعنی حقیقت محمدی کا منکر ہو تو وہ مومن نہیں ہے۔

توقیامت شوقیامت را بہین دیدن ہر چیز را شرط 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 باللہ ورسولہ یعنی اسے 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۔ ان ذات کہ در شان وچوب اللہ مست در مرتبہ حدوث عبد اللہ است بد یعنی کہ محمد است بدل اللہ بد این معنی لا الہ الا اللہ است بد 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 جو بے پردہ پائے جو بے سخت بے تمکین بود اور ایسے ہی یہ آیت صوفی فانی کا ترجمہ

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 لباس فرمایا اور ہر ایک نبی کے توحید الہی یعنی اسے مسئلہ
 وحدت الوجود کی طرف دعوت کی یعنی لا الہ الا اللہ کہا جس سے
 عینیت الہ مکہ کی بعد دست النص اور عینیت جہد کائنات کے حق سے
 بدلائل 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 میں اللہ کا ہے۔ جانتا 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 صرف یہ کلام حقیقت محمدی اور
 تعین اول کہتے ہیں۔ اور تعین صفت متعین کی ہے اور صفت
 تعین 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 روض العشق میں فرماتے ہیں وہی وہی نہ دو جا
 کوئی۔ پرگٹ ہوا محمد ہو محمد ایک پہچانو لا ایک ہی دیکھو ایک
 ہی جاؤ لا جیسے ذات حق سبحانہ ظہور سے پہلے جامع تمام مراتب
 کی ہے۔ ایسے ہی انسان کامل بعد ظہور کے جامع تمام مراتب کا
 ہے جیسے گھٹلی 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 وامن الہ 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 مکہ 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 سے
 محیط ہے۔ اور جب حق سبحانہ فرماتا ہے وقضی ربکا ان لاتعبدوا
 الا ایاہ یعنی فیصلہ کیا تیرے رب کے کہ نہ عبادت کر و 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 عبادت
 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 لئے اپنے آپ کو
 ہر ایک معبود کی صورت سے ظاہر کیا تاکہ اس کی پرستش ہو جا
 اپنے جہل اور حماقت سے گرجانے پانے معبود تو وہی ہے
 اور اسی واسطے موسیٰ نے سامری کو فرمایا کہ ہم تیرے المقید اور
 محصور کو چلا کر دیا میں والدین کے 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 الکافرون لا تعبدوا لعلکم تاتقون ولا اتقون ما تعبدون
 یعنی کہو دے یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسے 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 اور
 آیت میں حق سبحانہ صرف معبود و مطلق اور معبود و مقید کے
 تصریح کی ہے کہ اسے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کفار کو کہہ دے گا
 جیسے الہ مقید کی عبادت کرتے ہو میں تمہاری طرح معبود و 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 و مقید کی عبادت کرتے ہو پس آیت لا الہ الا اللہ صحیح ہے

معبودیت کی نفی نہیں کرتے جیسے کہ علماء کا زعم ہے بلکہ آیت لا اعبد ما
 لعبدون 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 وے یا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم الہ
 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
 شیئا ولا یتخذ بعضنا بعضا اربابا 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
 شے کو اور نہ پڑھیں بعض ہمارے بعض کو ارباب سوا سے 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 ہی ہے۔ جس کا منشا نفی شرک فی الوجود ہے۔ پھر ایسے حکمی مومن کو جس نے شرک کہا ہے۔ و ما یؤمن اکثرہم باللہ الا وہم مشرکون یہ نہیں ایمان لائے 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 لا چکا ہوں۔ اس لئے مخلوقات کو بہت کم ہی 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۔ سو مہربان باب غیر اللہ مقرر نہ کئے جائیں اس میں ارباب غیر اللہ کے نفی ہے۔ مطلقاً 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 ربی 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 الحق محدث دہلوی نے اخبار الانبیاء میں لکھا ہے کہ کہا ابو ہریرہ نے روایت ربی فی صدک المدینۃ الخ یعنی دیکھا میں نے اپنے رب کو بیچ رستہ مدینہ کے اس پر سرخ چادر تھی اور پاؤں میں تھلے تھی وہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تھی جانتا چاہئے کہ حق سبحانہ نے اپنی رحمت عام سبقت رحمتی علی غضبی یعنی سبقت نے رحمت میری اوپر غضب میرے کے مومن حکمی کے اجمال ایمان کے جو ضمن محمد رسول اللہ لا چکا ہے کفایت کی کیونکہ ہر ایک فرد کے تفصیلی ایمان لانا یعنی جزو اول کلمہ طیبہ پر تکلیف یا لا یظن

معاف فرمایا اور ایسے ہی اسے زحمت سے بہا س قاطر ایمان
 پر سالت محمد رسول اللہ جو حکمی ایمان لا چکا ہے اور بسبب نہ
 سمجھنے مستند وعدت الوجود کے موجودات کو غیر اللہ جانتا ہے
 حکم 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 یہ خلاف مشرک حقیقی کے کہ باوجود سمجھنے نہ مت مشرک
 کے پھر بھی مشرک سے باز نہیں آتا کیونکہ انبیاء علیہم السلام نے
 جب مشرکین کو واپس قاطع سے سمجھا دیا کہ یہ مشرک ہے تو انہوں
 نے تقلید بائی کی طرف رجوع کیا اور کہا بل و بعدنا علیہ آبادنا
 یعنی ہمکے پایا ہم نے سنی پر اپنے آبا و اجداد کو اور فرمایا حق سبحا
 نے قل انی امرت ان اکون اول من اسلم ولا تکون 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 فرما برداری اور سپردگی کی ہیں جب حضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم با نقبار حقیقت خود اصل جمیع موجودات میں اس
 نے 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 تکون من المشرکین کے وعید میں داخل ہوتے اور جب
 جمیع موجودات فرغ حقیقت محمدی سے اور حقیقت محمدی کا
 اسلام لانا یعنی اپنی ہستی کو ہستی حق جانتا ثابت ہو چکا ہے تو
 جمیع موجودات اس میں داخل ہے یعنی جمیع موجودات کی
 ہستی ہستی حق سب ان کی سے رکھیں گے مگر اپنی ذات سے عدم
 سے اور اس کا وجود واجب کا ہے اس کو واجب لغیرہ کہتے
 ہیں اور وجوب ذاتی حق سبحانہ سے لئے ہے اور ہر اسم وجوب لے

کے لئے ایک مظہر ہے جن کو اسما کے لئے ہے ہیں اور ہر اسم کو اپنی
 اپنے مظہر یعنی اسم واجب کا فرماں بردار ہے علیٰ ہذا القیاس
 میں ابلیس یعنی اس شیطان مظہر اسم مصل کا ہے اگر وہ ہدایت
 کا کام کرے گا تو اپنے اللہ کا بحیثیت مظہریت اسم مصل تا فرمان ہوگا
 پس وہ بسبب مظہریت اسم مصل میں 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 مصل کا نہیں کیا اور
 جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمایا کہ انا من نور اللہ والحق
 کلہم من نوری توکل موجودات نور محمدی ہو اس لئے حق سبحانہ نے
 آپ ہی کو مخاطب کر کے بسبب فرع میں اصل ہونے کے آپ سے
 یہ اقرار کرایا قل انی اخات 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 معہوم ہیں تو یہ عذاب آپ کا اپنی فرما
 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 نے آخر فص ہودیہ کے پس ہر شخص راہ راست پر
 ہے اور کل راہ راست والے ماجور ہیں اور کل ماجور سعید
 ہیں۔ اور کل 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 جنیم یا دوزخ ہے۔ لیکن اس کے ساتھ
 بھی کوئی اہل علم اور وہ شخص جس پر یہ امر صلی 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 جسے 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 جتنا 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 وامن دابة الا ہواخذ بناصيتها ان ربي
 على صراط مستقیم یعنی نہیں کوئی چلنے والا اوپر زمین کے گروہ
 پکڑنے والا ہے اس کی پیشانی کو بیشک رب میرا سیدھی راہ پر
 ہے۔ پس جب رب سیدھے راہ پر ہوا تو اس کا مرلوب بھی
 ضرور ہی سیدھی راہ پر ہوگا جتنا 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 نبیاء الخ یعنی بیشک بہت سخت
 اندرونی تکلیف کے انبیاء ہیں۔ جب ہم تم تھے جو ت سر و پا
 ہمارا تمرا ایک ہے۔ روپا۔ جب تم لیا گیا کا با سا۔ تم بھی ٹھا کر ہم بھی

واسا ہو گیا سے مراد مرتبہ کی حد تک ہے یعنی
 اور مرتبہ واجب کا ہے کہے ہیں۔ اور کیا گیا ہے
 لیا جاوے تو باعتبار منظر الوہیت کے بھی درست ہے اور
 حق سبحانہ نے ام لہم الہ غیر اللہ یعنی کیا ہے واسطے ان کے ان
 غیر اللہ یعنی کفار جس کی عبادت کرتے ہیں فی الحقیقت وہ ان
 غیر نہیں بلکہ عین اللہ ہے۔ جیسے فرمایا حضرت صلے اللہ علیہ وسلم
 نے و لا 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 عہ عاشقو صورت پرستو روز تو مجھ کو ریش نشہ صل
 معنی بوز تو سید و نہ تو ہی معنی بوزن صورتی + بچو کا فرسجد ہون
 چھوٹے اس کا مطلب یہ ہے کہ اسے صورت ہی کے عاشق اگر
 کچھ کو صورت کے معنی کی شہر ہو تو تو اس صورت کو بت پرستوں
 کی طرح سجدہ کرے گا اور اپنا معبود بنا لے گا مگر تو صرف
 صورت پر ٹھہریا ہے۔ معنی تک نہیں پہنچا کیونکہ صورت کے
 معنی کا ہے۔ اور فرمایا حق سبحانہ نے و ما من الہ الا الہ واحد
 نہیں کوئی الہ نگر الہ واحد الہ یعنی مالوہ ہے اور مالوہ وہ 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 نے
 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
 منحصر کیا حالانکہ وہ کسی شے میں محصور اور مقید نہیں اسی واسطے
 ان کے رد میں و ما من الہ الا الہ واحد فرمایا اس کا مطلب
 کہ کثرت آلت یعنی اپنی خواہشات کو الہ واحد یعنی اللہ ہی
 میں منہم کر و پس تمہاری خواہش اللہ ہی کی خواہش ہے
 اس کو اپنی ہی خیال سے خواہشات کثیر بنا کر اپنے
 و دایم ہی خواہش ہے جیسے فرمایا حق سبحانہ نے
 ان یشاء اللہ رب العالمین یعنی ہمیں چاہتے ہیں

رب العالمین اسبواسطے عارف باللہ کو عین نماز میں اگر کئی دلیلیں واقع ہوں
 تو وہ حق سے مانع نہیں ہوتیں کیونکہ ان کے نزدیک جب غیر باللہ کی
 منتفی ہے تو وہ خواہشات بھی بوجہ آیت مذکورہ غیر حق نہ ہوں گی
 اس لئے وہ کثرت کو عین وحدت جانتے ہیں جانتا چاہئے کہ ہر نمازی
 کو حکم ہے کہ عین نماز میں حق لٹائے کو دیکھے جیسے حدیث ان لعبد
 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 ہیں جو اس کے
 معبود ہیں جیسے افرایت من اتخذ الخ 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 اسبواسطے حق سبحانہ
 نے ابتدا نماز میں ہم لوگوں کو والاہ 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 لئے اپنی تمام خواہشات
 کو خواہش حق سبحانہ میں محو کر دیا تو اس کی نظر میں سوائے حق سبحانہ
 کے اور کوئی مشہود 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 الظلم من الشمس ہے کہ بغیر دیدار جمال یاہ 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
 ہاں در ذکر دل و فکر خانہ چہ حاصل نہیں نماز پنج گانہ
 اسبواسطے حدیث میں لا صلوة الا بحضور القلب واروسہ یعنی
 میں سے نماز مگر ساتھ حضور قلب کے اور حضور قلب کے
 معنی نہیں کہ دل میں کرنی خواہش پیدا ہی نہ ہو اس لئے کہ
 ہشات جو دل میں واقع ہوتے ہیں تقاضا کے اسماء صفات
 کا ہے۔ اور تعطیل اسماء والہیہ مجال ہے جیسے فرمایا تعالیٰ

اگاہ حضرت غلام قادر شاہ قدس سرہ سے فرمایا کہ میں نے اپنے
 قدم و جواب کے سبب اسماء جا تو قائل نے اللہ تعالیٰ سے
 ازلی ابدی ہیں درکار، نا معطل ہا پیکار
 پس حضور قلب کے پہلے ہیں کہ کسی خواہش کو غیر اللہ نہ جانے
 اپنے تمام خواہشات کو خواہش حق تصور کرو نہ یہ کہ ان کو دل سے باطل
 مٹا دو کیونکہ ان کا دل سے مٹا دینا حق کا مٹا دینا ہے پس جیسے لا الہ
 الا اللہ اور ما لکم من الہ غیرہ سے عینیت جمیع 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 اثباتاً
 یعنی بھیک تم عبادت کرتے ہو اللہ کی سوائے بتوں کے اور عبادت
 کے معنی نہایت متدل ہے اور کوئی موجود ایسا نہیں کہ کسی کسی
 موجود کے آگے متدل نہ ہو جیسے وزیر سلاطین کے آگے اور غلام
 اپنے مالک کے آگے اور عورت اپنے خاوند کے آگے متدل ہیں
 اور جب عبادت خاصہ حق سبحانہ کا ہے اور اشخاص مذکورہ سے
 عبادت میں حق سبحانہ کے ساتھ مشارکت ثابت ہوتی تھی اس واسطے 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 مزدب سے
 تو بمنزلہ وثن بے جان ہوا جیسے صورت روح سے قائم ہے اپنی
 ہی ممکن وجود واجب سے موجود ہوتا ہے اور روح امر بے
 ہے اس واسطے ملائکہ بے صرف بت کر سجدہ نہیں کیا تھا بلکہ
 جب اس میں روح داخل ہوا تو پھر سجدہ کیا پس ثابت ہوا کہ ہر
 میں حق ہے پوجا جاتا ہے اور اس کے ہی عبادت ہوتی ہے
 کیونکہ خاصہ واجب کا ہے اور ہر ممکن واجب ہے موجود
 ہے۔ اور طبیعت وجود کی میں حیث ہو ہو وجود واجب کی
 ہے اور وہی خارج میں ہے۔ اور اس وقت لازم آتا ہے
 وہی طبیعت خارج میں بھی موجود ہو لیکن دوسرے وجود
 جو اس پر نایب ہو پس وجود واجب ہذا ہے اور ممکن اس پر

جو بذاتہ عدم محض ہے۔ پس جو شخص مستحق العبادت واجب ہی کو جانتا ہے۔ اور موجودات ممکنہ کو اس کے مظاہر ہیں بمنزلہ سمت کعبہ تصور کرتا ہے۔ تو یہ عبادت اوثان کی نہیں بلکہ حق سبحانہ کے عبادت ہے اسی واسطے حق سبحانہ نے کفار کو بتوں کی عبادت سے منع فرمایا کہ وہ حقیقت اوثانِ سجاہل 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 مفید 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 تعین 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 الاکان اپنے وجوب ذاتی پر باقی رہتا ہے۔ چو ممکن گرد امکان برفشا نہ 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 بیجاں چیز کے آگے متذلل کیا ہے انہیں لوگوں کے حق میں اثنائے عیدون من دون اللہ اوثاناً وارد 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 سب سے بذالقیاس 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 واجب ممکن اور من وجود واجب سے ظہور تو بن است وجود من است

گسست نظیر لولا محی علم ان لولاک بد جانتا چاہیے کہ عالم جب ہی معلوم ہے
 کہ معلوم اس کے علم میں سے اور معلوم تب ہی معلوم ہے کہ وہ عالم
 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
 جمیع ممکنات سے جو صورتیں حق سبحانہ کے ہیں حق سبحانہ سے جدا نہیں ہو سکتے
 ہیں بلکہ اس کے علم میں مبطون ہیں اور انہیں کے آثار و احکام سے حق سبحانہ
 متکلیف ہو کر ظاہر ہوتا ہے پس حق سبحانہ نے اعیان ممکنات کو ظاہر کیا اور
 وہ اس کے علم سے باہر نہیں آئے الا اعیان باقمت ماتحیہ الوجود ولایشر
 یعنی اعیان کے تو بوجہ وجود کی سونگھی نہیں اور نہ سونگھے گی پس حق ہی آلیہ
 ممکنہ کی صورت میں پوجا گیا ہے۔ نہ غیر اس کا جانتا چاہے کہ وجود ہی
 اول اور آخر اور ظاہر اور باطن ہے پس جسے 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۔
 اس پر اس کے کلمہ طیبہ کے اول جو کلمہ لا ہے تاقیہ نہیں بلکہ اس درک کلام کا
 دین ہے یعنی مخاطب کا گمان یہ تھا کہ آلیہ ممکنہ اور سایر موجودات غیر اللہ
 سے ہیں کلمہ لا اور الالے مخاطب کے اس وہم کو دور کر دیا ایسا ہے
 جب لا اور الالہ کر کلمہ طیبہ سے ساقط کر دیا جاوے گا تو باقی ال اللہ رہے
 جاوے گا پس ثابت ہوا کہ آلیہ ممکنہ عین اللہ ہیں سے آگے میگزینہ تھا ہے
 غلط ہے گزینہ تا خدا ہست دیر معرکہ باہم ہستیم اور ممکن معدوم
 نہیں ہوتا بلکہ وہ محفی 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 سے اس لئے کہ وہ موجود ہے اور کوئی شے موجود
 نہیں ہوتی جب تک کہ وہ واجب نہ ہو۔ اسٹی عالم بچہ لم یوجد جانتا چاہے
 کہ بڑا نشان کے دل میں خیالات ماسوی اللہ پیدا ہوتے ہیں وہی اس
 ہنہ یعنی معدوم ہیں وہ مثل آذر کی بت تراش ہے پس طالب خدا
 کو چاہئے کہ مثل حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ان بتوں کو توڑ کر و حوالی

کرے تاکہ وہ حقیقی مسلمان ہو جاوے۔ اگر ذرہ زہن دار تو ہستی باقی است
 میدان یہ یقین کہ بت پرستی باقی است۔ گفتی بت پندار شکستہ رستم
 این بت کہ تو پندار 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 پیرو معبود مطلق کو بلا تحقیق تقلید بت ہی میں محصور اور مقید
 سمجھیں گے اور یہ شرک ہے۔ الف لام اندر لام الف اندر ف خلق اندر خلق
 حق اندر۔ جو کوئی ایسے بیان لڑے نہ سمجھے بھاریں 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
 تشریح 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 پر 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 حق یعنی اعیان ثلثہ کا ہے اور علم عالم میں پوشیدہ ہوتا ہے
 اور صوفیہ 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 عینی ہے جس میں آثار احکام اعیان ثابتہ کے ظاہر ہیں یعنی وجود مطلق
 پانچواں 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
 علم اس میں ہے۔ ورنہ بغیر صورت علمیہ کے عالم عالم نہ ہوگا۔ جب
 ت سبحانہ کا صورت اعیان ثابتہ سے متلبس ہو کر ظاہر 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 علم ظاہر یعنی صورت پر ہوتا ہے۔ اور ایسا سہلے کہا جاتا ہے۔

کہ انسان نے یہ کیا اور وہ کیا جو صمد خلق سے ہے۔ اور وہ جو حق
 سبحانہ نے بذریعہ الہام جناب عوث الاعظم رضی اللہ عنہ وارضاه عنہما
 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 ہیں 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 مراتب خلقیہ وجود حق مراد لیا جاوے جسے فرما
 حضرت شیخ اکبر قدس سرہ نے الحق محسوس والخلق معقول یعنی حق محسوس
 ہے۔ اور خلق معقول ہے۔ اور حقیقت انسانی کو جو درمیان وجود با
 امکان کے ہے مراد لیا جاوے اور وجود با 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 ہے
 مرتبہ الوہیت کا ہے۔ اور مرتبہ احدیت سر و باطن مرتبہ وحدت کا
 اور کثرت سے مراد خلق لی جاوے اور حق سے مراد وحدت
 معنی یہ ہوں گے کہ کثرت مرتبہ وحدت میں عین وحدت ہے۔
 الوحدة اسقاط الاضافات اور وحدت کثرت میں عین وحدت ہے۔

الحقیق میں ہے۔ ظاہر مومن ہے وحدت کثرت باطن مومن ہے
 وحدت وحدت باطنی ہذا القیاس تنزیہ تشبیہ میں ساری اور تشبیہ تنزیہ میں
 ساری ہے۔ ایسے ہی سے سین انسان گرفتہ از میان اول و آخر نباشد
 مر آن سین کے تین دہانے ہوتے ہیں۔ جو مراد روح مثال اجسام
 اتب انسان سے ہے۔ اور جملہ انسان سے یقطع نظر انسان ہر دو
 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۔
 پس خلق حق اندر اور حق خلق اندر ثابت ہوا یعنی مرتبہ علم میں
 جو مرتبہ الٰہی ہے۔ 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 متلبس باثار و احکام
 عیان 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
 اعتبار 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
 ہوتی ہے۔ اور تنزیہ کے 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
 اصل ظہور تخم کا عین ہیں۔ اور بعد ظہور کے تخم عین سب کا ہے ہر صورت میں
 ہی ظاہر ہے۔ مرلی باجی کاہن کی سے تین تر لوک و تیناں لوکاں سے
 ماں 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

عقبات عالیاتی اور اعیان ثابتہ کے مراد ہے۔

مثالیہ اعیان جسمیہ ہیں جنہوں نے قبول کیا ہے وہ ہستی کی سنی اور اعیان خارجیہ
 مثالیہ جسمیہ جو اعلیٰ پیمانہ پر ہیں ہوتے ہیں اس لئے انہوں نے مرئی نہ سنی اور
 کہیں سے مراد نفس رحمانی اور مرئی سے مراد نفس مقدس اور لولی سے مراد
 اعیان خارجیہ روحیہ مثالیہ جنہوں نے مرئی کا ہن نفس رحمانی کی سنی اور اعیان ثابتہ
 اعیان روحیہ مثالیہ جسمیہ نے مرئی نہ سنی اس لئے کہ ان کے درجہ میں ہرگز ہرگز
 نہیں آتی وہ اپنی قدیمہ اصلیت پر ظہور میں موجود ہیں یہاں تک کہ مرتبہ علم
 اعیان ثابتہ کے مرئی کا ہن وحدت کے سنی اور اعیان خارجیہ کے سنی اور مرتبہ
 میں اعیان خارجیہ کے مرئی کا ہن والذی یقول الحق وہو محمدی السبیل و آخر دعوانا
 ان الحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام علی رسولہ محمد وآلہ واصحابہ اجمعین
 وحی سیدنا الشیخ محی الدین سید عبدالقادر الایمن المکین رضی اللہ عنہ وارفع
 عننا الیوم الدین وحی سیدی و مرشدی و مولائی قطب العالمین نایب خان
 عویش الثقلمین سید ظہور الحسین قدس اللہ سرہ فی الدارین آمین آمین۔
 مؤرخ سالہ بت پرستی مولف فقیر شمس الدین قادری فاضل ساکن موضع ڈیرالہ و میرہ
 ڈاک خانہ فاضل تحصیل منٹھلچ امرتسر ہندوستان بتاریخ یکم ربیع الاول ۱۳۰۵
 عسقل

یا پیر دستگیر ظہور الحسین ہے
 حیران ہوں کہ پاس ہو پھر آتش فراق
 رورو کے سر میں پانی باقی رہا نہ جب
 اقلاس نے کیا ہے مجھے اہل قدر ذلیل
 جو تصور واسطے نہ اہ بزہ غسوق
 واقف ہوں کہ لہجہ کے اور تائید رسول
 یہی آرزو ہے دل کی بنا پر غلام فاضل
 حق ہے کہ حق نما ہو و رکزت ظہور

بن درو نام تیرے نہیں دل کر چین
 مانند شمع مجھ کو جلاتے ہے رین
 پھر صرف اشک خون بہاتے ہیں نہیں
 دیتا نہیں ہے درہم کوئی دام دین
 رب و رسول میرے تمہیں حور و عین
 کالہنی ولی کامل ہونوی النورین
 پاؤں پڑے کی لاج ظہور الحسین
 محبوب رب مشرقی عالم مغربین

رباعی

مگر از چشم خوارت سوئے بے سامانیم
 با ادب باش سے فلاں آخر تو ہم میدانیم
 زان گدایم در نظر ناید ہمیں سلطا
 خاک در گاہ غلامان شہر جیلا

باہتمام ہر دین و شیر محمد صاحبان ارادتمندان راسخ الاعتقاد ان سائن غلام محمد



فصل في بيان
الصفات
التي
يجب
ان
يكون
عليها
العلماء

منها
العلم
والفهم
والحكمة
والعدل
والصدق
والقسط

باب في بيان
الصفات
التي
يجب
ان
يكون
عليها
العلماء

منها
العلم
والفهم
والحكمة
والعدل
والصدق
والقسط

