

135882

135394

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تَبَارَكَ الَّذِي سَيِّدَهُ الْمَلِكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ
لِيَبْلُوكُمْ بِكُمْ أَحْسَنَ عَمَلًا وَالصَّلَاةَ وَالسَّلَامَ عَلَى رَسُولِهِ وَعَبْدِهِ مُحَمَّدٍ سَيِّدِ الرَّسُولِ
وَخَاتَمِ الْأَنْبِيَاءِ وَعَلَى آلِهِ وَأَهْلِيهِ الْجَامِعِينَ الْحَاسِنِ الْأَخْلَاقِ وَمَكَارِمِ الْأَتْفِيَاءِ
أَمَّا بَعْدُ الْمُنْتَقَرِ إِلَى حَمْدِ رَبِّ الْقَوِي حَمْدِ الْعَلِيِّ تَجَاوِزِ الْعَمَلِ وَنَهْهِ الْخَفِيِّ وَجِبَلِي ابْنِ مُحَمَّدٍ صَادِقِ بْنِ
حَاقِقِ دُولِي مُحَمَّدٍ غَفَرَ اللَّهُ لَهُمْ مَنُوطِنِ جَالِدِ سَهْرِ خَانِدَانِ حَاقِقِ بَاقِرِ صَاحِبِ مَغْفُورِ حُجُومِ سَيِّدِ اخْوَانِ دِينِ أَرَبَابِ
يَقِينِ كَيْخِدِ مَيْنِ عَرْضِ سَانِ كَمَا فِي يَارِ مَزْدِ حَبْدِ سَائِلِ تَجْمِيذِ تَكْفِينِ حَسْبُ مَا يَشَاءُ بَعْضُ أَهْبَاءِ أَخْبَارِ
صَرِيحِي وَأَنَا صَحِيحِي سَيِّدِ بَحَالِ حَبْدِ جَهْدِ تَلَاثِ كَرِيهِ عَوَامِ مِيْنِ شَاعِرِ كَرْتَابِي كَمَا فِي بَرَادِرِ دِينِي كُوْبِرِي سَيِّدِ
كَابَعْتِ أَوْرُو سَطِي اس قَلِيلِ الْمُبْضَعْتِ كَرِزَادِ أَحْرَتِ هُوَ اس عَاخِرِ نِي سَالِ نِي دَامِيْنِ جُو كِي تَحْرِي كِي سَا
سَوَافِقِ تَحْقِيْقِ عِلْمِ مَحْوَلِ تَحْرِي كِي أَوْرِ ابْنِي جَانِبِ كَسِي حَتِي الْأَسْكَانِ دَرَجِ كَرْنِي رَوَايَاتِ صَغِيْفِي هُوَ جَمْعِي
كِي لِي كِنِ مَقْبُضَاتِي شَهْرِيَّتِ اِكْرَمِيْنِ بَهُولِ جُوكِ مَوَكَّلِي هُوَ اِسْمِي دَارِ عَفْوِ هُوَ اس خَاوَمِ سَلِيْمِيْنِ سَبْعِ سَنَتِ
سَيِّدِ الْمُسْلِمِيْنِ نِي دَوَا سَطِي شَكِيْنِ مَاطِرِيْنِ حَسْبِ كِتَابِي سَلْهُ نَقْلِ كِي اِنَامِ مَنَقُولِ عِنْدِ اِرْقَامِ كَرُوَا يَانَا كَسْبُوكِي
شَاكِ كِي سَلْهُ مِيْنِ مَعْلُومِ هُوَ مَنَقُولِ عِنْدِ سِي وَكَيْكِرِ ابْنِي شَكِيْنِ كَرْنِي اَوْرِ نَامِ اس سَالِ كَا كَلَامِ الْفَاوَزِ
فِي بَيَانِ الْجَنَائِزِ كَمَا فِي سَالِ شَمْلِي هُوَ اَوْرِ اَبَا كِي مَقْدُمِي بَدِيْتِ بِيْرُوِي رَسُوْلِ عَلَيْهِ الْكَلِمَاتُ
اِسْلَامِ اَوْرِ حَبْدِ بَابِ سَائِلِ دَفْنِ وَكَفْنِ مِيْتِ مِيْنِ دَبْتِنَا كَلَا تُؤَاخِذُنَا اِنْ لَقِينَا اَوْ اَخْطَا نَا اَوْ رَتَبْنَا
تَقْبَلْ مَسْأَلَنَا اِنَّكَ اَنْتَ السَّمِيْعُ الْعَلِيْمُ مَقْدُمِ اس اَمْرِ كِي بَيَانِ مِيْنِ كَسْبِ شَخْصِ سُوْرِنِ بِرَبِّ الْعَبْدِ
رَسُوْلِ كَرِيْمِ عَلَيْهِ الْكَلِمَاتُ اِسْلَامِيْمِ هِي كِي فَرْضِ هُوَ قَالِ تَعَالَى وَ مَا اَشْكُرُ الرَّسُوْلَ فَاخُذُوْهُ وَ مَا لَكُمْ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

ویساچہ

135882

علم کلام ایسا ضروری اور لا بدی علم ہے جسکو کئی وجوہ سے باقی اعلیٰ علوم پر فوقیت کا فخر حاصل ہے۔ اسلام پر جو طرح طرح کے ناگوار حملے کئے گئے ہیں اور چاروں طرف سے یہ ناپاک حملوں کے تیروں کا ہدف بنایا گیا ہے اسکی بدروسی میں صرف علم کلام ہی کو قلم اٹھانے کا فخر حاصل ہے۔ اس نے مزاجین کو ایسے دندان شکن جواب دئے اور ایسے زبردست پیرایہ میں خوبی اور خوش سلوبی سے انکی نزدیک کی کہ قیامت تک اس غیر معمولی بدروسی کا سنہری سہرا سکے سر پر باندھا ہیگا۔ اس فن میں بڑے بڑے اولو العزم اور علیل القدر مفاصل 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 شہ کے چاند سے نسبت ہے۔ علامہ مصنف کی اگرچہ تمام تالیفات ایک سے ایک اعلیٰ ہیں مگر اس کتاب میں مصنف نے بہت کچھ جگر کاوی سے کام لیا، سکے مضامین کے اکلوتے موتی چونکہ عربی زبان کے معذوق میں منتقل ہوتے تھے لہذا باعث اردو خوانوں کے لئے یہ سر بہر پڑھنے کے لئے ضروری ہے کہ انہیں اردو لٹریچر کا لباس پہنا کر اردو خوانوں کے آگے پیش کیا جائے۔ اس ضرورت کو سب سے پہلے فخر قوم، علم پرورد، مجتہدین، خواجہ قاسم علی می معاملات میں نہایت عقیدت مند سے حصہ لینے والے شیخ الطیب جناب **ولومی محبوب علم صاحب** الماس و ایڈیٹر پریس خانہ لکھنؤ نے سمجھ کر لکھے

یہ خدمت پیرے سپرد کی۔ میں اس لائق نہ تھا کہ یہ بوجھ میرے سر پر ڈالے۔
 کیونکہ میں اردو لٹریچر میں کافی مہارت رکھتا ہوں اور نہ ہی پہلے کبھی
 کتاب کے ترجمہ کرنے کا مجھے اتفاق پڑا ہے۔ مگر تاہم جناب ممدوح کے
 کے مطابق جس طرح مجھ سے بن پڑا میں نے اسکا ترجمہ کر دیا۔ چنانچہ اپنی
 کا سندہ یہ یہ ناظرین کرتا ہوں۔ اور اگر حکم الانسان بحکم من الخطا والنسب
 کہیں مجھ سے سہو ہو گیا ہو تو آپ مطلع فرماویں۔ نہایت شکریہ کے
 اسے قبول کیا جائیگا۔ اور دوسرے ایڈیٹین میں اسکا خیال رکھا جائے

خاک

محمد فیض الحسن عینی عنہ مولوی فاضل

(مشوہن پھین۔ ضلع جہلم)

کتاب الاعتقاد فی الاعتقاد

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰی رَسُوْلِهِ مُحَمَّدٍ وَّآلِهِ وَصَحْبِهِ اَجْمَعِیْنَ

جن لوگوں کو خدا نے نور ایمان 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 کے بالکل کھلی گئی ہے۔ اور شرع عقل کے سوا اپنا مدعا پورا کر سکتی۔ صرف تقلید ہی کے عقیم گروہوں میں گر جانا اور محض ظواہر کا ہی دیدہ ہو رہنا پر لے ورجہ کی پست ہمتی اور بیوقوفی ہے۔ اور صرف عقل ہی سوار ہو کر شرع کو بالکل نظر انداز کر دینا ہر ایک مذہبی اور مذہبی میں عقل ہی سے کام لینا کہیں پن ہی نہیں بلکہ قانون قدرت پر سخت حملہ ہے۔ تقلید اور اتباع ظواہر کے دلداسے نظریط کے اعلیٰ مراتب پر پہنچنے اور صرف عقل ہی کا رگ گائے واسے افراط کی پالیسی کو خوب ترقی دے دینا۔ 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 طرغذ رسول (فلاسفہ اور معتزلہ) کو خیال رکھنا چاہیے کہ خدا کی نورانیت سے چراغ روشن نہ کیا جائے محض عقل سے مذہبی مفاد کی پیروی کیوں کر کیا جاسکتی ہے۔ عقل مستند سنت اور صحیح تفسیر کی رہا تہذیب

فرمائیے۔ اور قرآن کو سورج کی طرح خیال کیجئے۔ اندھیری رات میں سورج کی روشنی
 بدستور قابل دیکھنے کے ہوتی ہے۔ مگر سورج کے نہ ہونے کی وجہ سے بجاری
 کا لہجہ ہوتی ہے۔ اور دن کو سورج لفظاً نہ لکھا گیا ہے۔ اور انہی نورانی کرنیں
 اہل ارض پر ڈالتی ہے اور اپنی داؤدیش میں کوئی گمراہ نہیں رہنے دیتا۔ مگر یہ سب
 اندھوں کے حق میں دن اور رات دونوں برابر ہوتے ہیں۔ ایسے ہی عقلی حضرات
 اگر محض عقل ہی کے پھوسے پر حقائق و دقائق کے حل کرنے اور مذہبی مشکلات
 کو کھولنے کھڑے ہونگے اور شرع کی نورانی شعاعوں سے اپنی آنکھیں بند
 کر دینگے تو سخت اندھیروں میں اٹھ پاؤں مارے رہ جائینگے۔ علی بن ابی طالب
 اگر تقلیدی پارٹی کے آدمی صرف تقلید اور ظواہر کے اتباع ہی کے پیچھے
 پڑے رہینگے اور تحقیق و تدقیق کی طرف مطلق توجہ نہ کریں گے تو اندھے کے اندھے
 ہی رہینگے۔

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 نکمہ ہے
 اور شرع بغیر عقل کے بے سود۔ فلاسفہ اور معتزلہ تو محض عقل ہی کے پورے
 اور شرع کو بالائے طاق رکھ دیا۔ اور اصحاب ظوہر نے شرع کی کچھ ایسے جابلا
 اسلوب سے تقلید کی کہ اسکے احکام کے سفر نکالنے اور انکی ماہیات کی تہ
 تک پہنچنے کو کفریات میں خیال کرنے لگے۔ مگر وہ رہے اہل السنۃ والجماعۃ
 کہ جنہوں نے دونوں کو ماتھ سے نہیں جانے دیا۔ اگر عقل سے کام لیا ہے تو
 شرع کی حدود سے باہر نہیں نکلے۔ اور اگر شرع کو لیا ہے تو بھی عقل کو پورا پورا
 دخل دے کر۔ عرضیکہ اہل السنۃ والجماعۃ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 کے اس فرمان خیر الامور اوسا ظہا کو پورا پورا دستور العمل بنایا ہے۔ اور
 کسی امر میں بھی اس روحانی مرکز سے ایک انچ بھڑھی باہر قدم نہیں رکھا۔ یہی
 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 دعاوی 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 غرض کرنا اور اسکی تحقیقات کی حجان بین کرنی نہایت ضروری اور اہم بالشان امر ہے۔ بلکہ اسلام کے اعلیٰ مقاصد میں شمار کیا جاتا ہے۔

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

انبیاء علیہم السلام نے اپنے اپنے زمانہ میں لوگوں کو صاف اور کھلے لفظوں 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 خدا کریم سے خاص تعلقات ہیں۔ مثلاً جو شخص کذاب یا کافر یا ظالم ہوگا اسے جہنم 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 اکتفا 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 کئے ہیں جنہوں نے زمانہ کے نامور عقلا کو حیرت میں ڈال دیا۔ سو ان
 خوارق کے مشاہدہ کرنے یا اخبار متواترہ کے ذریعہ انکو سمٹنے 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 دنیاوی حیرت انگیز کارناموں
 مسہریمی وغیرہ سے۔ انسانی طبیعت ان خدائی احکام کے تسلیم کرنے اور
 ان معجزات کے امکان صدق کی طرف جھک جائے گی۔ اور اس میں ایک
 ایسی حالت اور کیفیت پیدا ہو جائے گی جو اسکے سابق اطمینان اور قرار کو
 اٹھا کر خوف اور موت کا فکر۔ بیقاری۔ دنیا کی بے ثباتی کا پورا پورا نقشہ
 اسکے اندر کھینچ دے گی۔ انسانی طبیعت میں قوت برقی کی طرح ضروری بات
 کھٹکے کی کہ موت ایک دن آنے والی ہے۔ اور اس تشاہل اور بدکرداری
 اس تکبر اور عنوت۔ اس انا و اللغیرمی اور انا الحق کی لغو زندگی کا شیانہ
 ایک دن مجھے ضرور اٹھانا پڑے گا۔ یہ کڑو قریہ ہما ہی یہ دنیاوی وجاہت و
 عظمت یہ دولت و ثروت ایک گھڑی کی مہمان ہیں۔ اور موت کے بعد کے
 واقعات جو اس وقت مجھے پوشیدہ ہیں ایک دن مجھے ضرور پیش
 آنے والے ہیں۔

انسانی طبیعت کی جبلت ضرور اسپر آمادہ ہو جائے گی کہ اس
 تکامل اور بے پرواہی کو چھوڑ کر موت کی تیاری کرے اور توشہ قبر
 اور آسے والے عظیم الشان اور خطرناک سفر کی ضروریات کو بہم پہنچائے
 اسکو ضروریات سوچیں گی کہ حضرات انبیاء علیہم السلام باوجود ایچہ ہون
 سہارے تھی تقدیریں اسکے لئے ہزار نامعجزات و خوارق عادات دکھائے ہیں۔
 چیت شکر ہے۔ ہرگز نہ ہوتی تھی۔ ہرگز نہ ہوتی تھی۔ ہرگز نہ ہوتی تھی۔

دو پر دایک شیر سیر یا اور کوئی بہیب درندہ کہس کیا ہے۔ و یچنا اندر نہ جانا
 ورنہ نقتہ 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 گے واقعات کے متعلق ہمیں
 بیوں نہ فکر و مانگیر ہونا چاہئے۔ ہونا چاہئے اور ضرور ہونا چاہئے۔ یقیناً ہم
 ان آئندہ پیش آنے والے واقعات کی نسبت جہاں تک ہمارے ذہن
 کی رسائی ہوگی بحث کریں گے اور سوچیں گے کہ آیا اس قسم کے واقعات کا
 پیش آنا ممکنات میں سے ہے یا محالات سے۔

یہ جو کہتے ہیں کہ ہمارا ایک پیدا کرنے والا ہے۔ اسکے بہت سے حقوق
 سیر ہیں۔ اگر ہم اسکے احکام کے مطابق چلیں گے تو ہم سیدھے جنت میں
 جائیں گے ورنہ دوزخ میں۔ اور ہم خدا کے رسول ہیں اور تمہاری بہتری
 کے لئے دنیا میں بھیجے گئے ہیں۔ تو اسوقت ہکو ضرور یہ خیال کرنا چاہئے گا
 کہ آیا ہمارا پیدا کرنے والا کوئی خدا ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو وہ مشکل ہے یا
 نہیں۔ کیونکہ امر وہی اور عباد کو اور امر و نواہی کی تکلیف دینا اور حضرات انبیاء
 کو پہنودنی خلائق کے لئے بھیجا وغیرہ وغیرہ بغیر قوت گویائی کے ممکن نہیں۔
 اور اگر مشکل ہے تو ہماری اطاعت یا عدم اطاعت پر اسکو تو سبب و عقاب
 پہنچنے کی قدرت ہے یا نہ۔ اگر ہر ایک بات پر قدرت ہے تو ہر ایک ہی اپنے
 میں دعویٰ رسالت میں سچا ہے یا نہیں۔ اور اگر خدا کی مہنتی اسکے مشن ہونا
 سکا ہر ایک امر پر قادر ہونا ان حضرات انبیاء علیہم السلام کا پیشو و محادی
 میں سچا ہونا۔ یہ سب امور ہمارے روبرو یقیناً ثابت ہو جاویں تو ہمارے دلوں
 میں دیبائی بے ثباتی اور ہسکی ہر ایک دلیفریب قوت کا زوال۔ عالم عقبت کی بارگاہ

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

ایک مقام پر ایک حدیثہ 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 سکر طبیعت میں ضرور ایک گھبراہٹ سی پیدا ہو جاتی ہے۔ اور تزکیہ نفس اور دنیا کی چند روزہ خواہشات کے چھوڑنے پر طبیعت آمادہ ہو جاتی ہے۔ مگر دیکھنا اس بات کو ہے کہ یہ گھبراہٹ اور انبعاث جبلت اور مقتضائے طبع کا نتیجہ ہے یا موجب شرع کا۔ ہم تجربہ سے کہتے ہیں کہ آپ کی گذشتہ مثال دریا ایک شخص کے شیر سے بھگو ڈرانے کی صورت میں ہمارا اندر نہ جانا اور موت ڈرنا وغیرہ محض انسانی طبیعت کا مقتضائے موجدات شرع کو وہاں پر مطلقاً دخل نہ تھا۔

اسکا جواب اول تو یہ ہے کہ ہم آخر کتاب میں مقتضائے عقل اور موجدات شرع پر مفصل بحث کریں گے۔ اور ثابت کریں گے کہ اس قسم کے جذبات موجدات 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 موجدات شرع کی تلاش میں معرکہ آرائی کرنی ایسے ہی ہے جیسا کسی شخص کو سانپ ڈس گیا ہو اور دوبارہ سانپ ڈسنے کو آ رہا ہو اور یہ شخص وہاں سے بھاگ جانے پر بھی پوری قدرت رکھتا ہو۔ مگر وہ محض اس خیال پر کھڑا رہے کہ یہ سانپ کدھر سے آیا ہے دائیں جانب سے یا بائیں طرف سے۔ اور سانپ اسے دوبارہ ڈس گیا ہو 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 ظرفی اظہر من الشمس ہے۔

دوسری تہید

اس بارہ میں سہے کہ علم کلام میں خوئی و تبرکزی ہر ایک شخص کے لئے
مانز نہیں۔

جو دلائل اور مضامین ہم اس کتاب میں بیان کریں گے وہ بمنزلہ ان اویہ
تھے جس جیسے باطنی اور روحانی امراض کا علاج کیا جاتا ہے۔ اور جیسے ظاہری
بیب اگر پورا پورا ہوا فرق اور طہنی امور میں بد طولی رکھتا ہو تو یقیناً مریضوں کو
خدا ہوگی۔ ویسے ہی روحانی طبیب میں خدا قوت اور روحانیت میں اعلیٰ
جہ کی قابلیت اور استعداد ضروری ہے۔ اگر اسکی طبیعت میں روحانی اصول
نہی ہے تو پچاسے اصلاح کے بگاڑ کا زیادہ ہونا یقینی امر ہے۔ اسکے بعد
ظہن کو معلوم کر لینا چاہئے کہ لوگ چار فرقوں پر منقسم ہیں۔

پہلا فرقہ

ان لوگوں کا ہے جو خدا کی وحدانیت اور اسکے برگزیدہ رسول اور اسکے
وامرو نواہی پر صدق دل اور اندرونی جذبات کے لحاظ سے ایمان لا کر رہتے
یا سنت یا دنیاوی کاروبار تجارتی یا زرعی امور وغیرہ میں مشغول ہو گئے ہیں
نہوں نے اپنی اندرونی حالت شریعت اور روحانیت کے اصول کے
بجہ سے درست کر کے پاؤں مجاہدات فتنانی اور ترک شہوات شیطانی
میں مصروفیت اختیار کر لی ہے اور یا دنیاوی اور تمدنی ترقی کے ذرائع کی
تسخیر کر لیا ہے۔ ایسے لوگوں کو اپنی حالت پر سنا نہایت زیبا ہے۔
ہم کلام کے دقائق اور تحقیقاتی احکام کے دلائل اور اہم سوالات و جوابات
بے 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 پکا
سنانے کے سوا اور کسی امر کی تکلیف نہیں دی۔ اور اگرچہ عربوں میں سے بعض

محض 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 ان 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 مشکلات اور پیچیدگیوں میں پڑ کر اپنے عقائد کی بخٹکنی نہ کریں۔ کیونکہ علم کلام میں جس تنقید و تحقیق کے ساتھ اعتقادی احکام پر برابری قائم کئے جاتے ہیں اور ان پر معتزلہ اور فلاسفہ کی طرف سے سنگین اعتراضات وارو کئے جاسکتے اور اسکی کافی جواب دئے جاتے ہیں۔ اگر یہ سب معاملات اسکی آگے پیش ہوں تو ممکن ہے کہ اسکے دل میں کوئی ایسا امر بیٹھ جائے جسکا ازالہ قوی سے قوی جواب سے بھی نہ ہو سکے۔ اسی لئے صحابہ کرام اس فن میں غرض اور اسکے متعلق گفتگو اور درس و تہ ہیں نہ کرتے تھے۔ بلکہ یہ وہ ریاضت لوگوں کی دینی اور دنیاوی مصلحتوں اور پسند و ناپسند میں اپنے کفر میں اوقات بسر کرتے تھے۔ بلکہ ایک دفعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو مسئلہ تہذیر 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 بہت جہول سنے اپنی قوت عملی کا یہاں تک ستیاناس کر دیا کہ انہیں حق کی قبولیت کا دوا ہی نہیں رہا۔ ہزار انکو پسند و نصحت کرو۔ نہ انکے کان سنتے ہیں۔ اور نہ انکے دلوں میں اسرار روحانیت کی گنجائش ہے۔ ایسے عمالی اور سنگدل۔ تقلید پر مٹنے والوں۔ نالائق جاہلوں کا پیر بجز مشیر کے اور کوئی نہیں ہو سکتا۔ تجربہ سے ثابت ہوا ہے کہ اکثر کافر مشیروں کے نیچے ایمان لائے ہیں۔ خدا کی قدرت ہے کہ جو کام تلو اور تیروں سے نکلنا ہے وہ زبانی اسیچوں اور نیچروں سے ہرگز نہیں نکل سکتا۔ اگر آپ تاریخی کتابوں

کی لہذا گر دانی کریں گے 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 حشیم پوشی پر اسکو محمول نہ کرتا چاہئے۔ کیونکہ عقل ایک ایسا خدائی راز ہے جو ہر کس و ناکس کو دینے کے قابل نہیں ہے۔ یہ گوہر بے بہا خدا کے خاص برگزیدہ اور اولوالعزم بندوں کو عطا کیا جاتا ہے۔ عام لوگ عقلی براہین کے سمجھنے سے ایسے ہی قاصر و عاجز ہیں جیسے چمکا ڈر سورج کی نورانی کراؤں کو نہیں دیکھ سکتی۔ ایسے لوگوں کو کلامی معارف پیش کرنے سے ایسی ہی تکلیف پہنچتی ہے جیسے گہریلے 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 بہار می اظلم کیا

تیسرا فرقہ

ان لوگوں کا ہے جو تقلیدی اور سماعی طور پر ایمان لائے مگر خدا نے انکے دلوں میں کچھ ایسی غیر معمولی ذکاوت اور تیزی ذہن کی استعداد پیدا کر دی ہے جسکی وجہ سے انہیں طرح طرح کے اشکالات سوچتے 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۔ اور بعض دفعہ مخالف مذاہب کے لوگوں سے وہ ایسے بظاہر لائیکل 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 مزور ہمدردی کرنی چاہئے مگر جہانتک ہو سکے اس بارہ میں اتقناعی 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 نہ ہو جائے بلکہ اگر عقلی دلائل کے بغیر کام نہ نکل سکے تو کچھ مضائقہ نہیں۔

چوتھا فرقہ

ان لوگوں کا کہنا ہے جو موجودہ صورت میں تو ضلالت کے عمیق گڑبڑوں میں پڑے ہوئے ہیں مگر دوسرے فرقہ کے لوگوں کی مانند منہمک فی الکفر اور ضد کے پیکے نہیں ہیں بلکہ قدرت نے انکے دلوں میں کچھ ایسی غیر معمولی قابلیت و استعداد پیدا کر دی ہے جسکی وجہ سے انکار اور راست پر آجانا ممکن ہے بشرطیکہ انکے آگے اسلامی اصول کی حقیقت کے دلائل اور کفر کے بطلان کی وجوہات زبردست طریقوں سے پیش کی جائیں۔ اور انکی جبلت طبعی اور فطرتی جذبات کا کچھ ایسا تقویت ہے کہ اگر روحانیت کے زبردست اور پُر اثر سے انکو دکھا دئے جائیں تو انکی ردی حالت فوراً سدھر سکتی ہے۔ ایسے لوگوں کو اسلامی مرکز کی طرف بھیج لانا اسلام کا سب سے اعلیٰ فرض ہے بلکہ بعثت انبیاء اور انکے پاس آسمانی اور الہامی کتابیں بھیجنے کی اصلی غرض یہی ہے۔ مگر ان لوگوں کو براہ راست پر لانے میں بڑا عجز و ردی یہ امر ہے کہ نہایت محنت و بھروسے الفاظ میں جہالت اور ضلالت کے ساتھ جابرانہ اور تعصب کے رنگ ہیں۔ انکے ہونے سے الفاظ سے روگردانی کر کے اسلامی حقائق و معارف انہیں سمجھائے جائیں۔ کیونکہ تعصب کے پیرایہ میں اسلام کے پاک اور روشن اصول کو پیش کرنا بجائے اسکے کہ کسی حد تک مفید ثابت ہو۔ اور بھی زیادہ جہالت و ضد۔ ہٹ دھرمی۔ 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 رواج پذیر ہونے بلکہ انکی طبیعت تائید بنجانے کا یہی سبب ہے کہ بعض جاہل

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

علماء اسلام کو تعصب اور جدل کے بڑے ویلے سے سے پہلو تہی کرنی چاہئے اور بجائے اسکے جہاں تک ہو سکے برہان می سلوک اور اخلاق سے کام لیں۔ اور عامہ خلایق کو نہایت ملطف اور حمد لی کی نگاہ سے دیکھنے کے عادت پذیر ہوں۔ عامہ خلایق میں سے جو لوگ روحانیت سے بالکل دور جا پڑ سکے ہیں جسقدر ان سے بااخلاق اور بامروت پیش آئینگے۔ اور جیسے باپ اپنے اکلوتے اور لاٹے 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 خانص 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 محققانہ طور پر بحث کر چکے ہیں کہ اسلام کا سب سے بڑا کام لوگوں کے دلوں میں حقیقت ایمانیہ کا بیج بونا۔ اور انکو فسق و فجور کی کدوروں اور نجاستوں سے پاک کرنا۔ کفر و عناد کے عمیق گڑھوں سے نکال کر شریعت کے صاف اور روشن راہوں پر لانا۔ روحانی امراض کو شریعت محمدیہ کے گرامی قدر اکیسہ نشجات کے ذریعہ سے دور کرنا اور لوگوں میں روحانیت کی تازہ روح پھونکنا ہے اور بس۔ باقی رہا معتقدات اور احکام عملیہ کے ثبوت پر دلائل قائم کرنا۔ اور اپنے جہد و مشہدات ہوں انکا کافی قلع و قمع کرنا جو علم کلام کا موضوع ہے۔ یہ سب کچھ ان لوگوں کے حق میں فرض عین ہے جنکے دلوں میں طرح طرح کے خدشے اور انوکھی طرز کے سوالات کھلتے ہوں۔ یا انھوں نے دیگر اشخاص سے سن لئے ہوں۔ اسلئے اگر یہ سوال کیا جائے کہ آپ پہلے لکھ چکے ہیں کہ بہت سے لوگوں مثلاً پہلے اور دوسرے فرقے کے اشخاص کو علم کلام میں مصروفیت حاصل کرنا سخت مضر ہے تو اسکا پڑھنا فرض کفایہ کیونکر ہو سکتا ہے۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ بیشک بعض لوگوں کے حق میں اسکا حاصل کرنا خطرناک اور نہایت برا اثر پیدا کرنے والا امر ہے۔ مگر اسیں بھی

شک نہیں ہے کہ اسلام کے مخالف شبہات کا اٹھانا اور مخالفین اسلام کے
 پورا اسلام کی صداقت اور کفر کے بطلان پر دلائل قائم کرنا اسلام کا سب سے
 بڑا اور نہایت ضروری فرض ہے۔ اور اس قسم کے شبہات کا واقع ہونا بھی
 ممکنات سے ہے۔ یہ بات بھی ممکن ہے کہ اسلام کے کسی گوشہ میں کوئی
 شخص اسلام پر طرح طرح کے دل آزار حملے کرنے۔ مسلمانوں کے پہکانے
 اور انکو مذہب اسلام سے بیزار اور بدظن کرنے پر کھڑا ہو جائے تو کیا ایسے
 شخص کے مقابلہ میں مسلمانوں کی طرف سے کسی ایسے شخص کا کھڑا ہونا ضروری
 نہیں ہے جو اسلام کے زبردست دلائل سے اسکا منہ توڑے اور اسکی
 صداقت پر اسے ذمہ دار ٹھکرے جو اب دسے۔ ضروری ہے اور نہایت ضروری
 ہے۔ اس قسم کے واقعات عموماً پھر پھر سے شہر میں ہوتے رہتے ہیں تو اسلامی
 باوہی کے ہر ایک حصہ میں علم کلام کے ایسے اولوالعزم فاضلوں کی جماعت
 وجود رہنی ضروری ہے جو کہ ہر وقت مخالفین کی سرکوبی اور مسلمانوں کے
 دل سے انکے شبہات دور کر سکیں۔ اگر مسلمانوں کی
 باوہی کا کوئی حصہ ایسے فاضلوں کی جماعت سے خالی رہا تو وہاں روحانیت
 کے نشانات ایسے ہی مسٹ جاہیں گے جیسے کسی حصہ ملک میں طبعی یا
 قید نہ ہونے سے جسمانی امراض کا بڑھ جانا اور عملی حالت میں بہت کچھ
 زرابیوں کا واقع ہو جانا۔ ایسی صورتیں ہوں گی اگر کسی شخص کی طبیعت کی نسبت
 قہ اور کلام دونوں سے بہت دور ہو کر آسکتے فرسوستہ ہو اور وہ نفس معلوم
 کسی حد تک کافی ترقی کر سکتا ہے مگر انکا کاروبار اور علمی حلقوں
 سے دونوں علموں میں کمال حاصل کر سکتے ہیں۔ اور وہ ایسے ہیں
 ان دونوں علموں میں سے کسی ایک کو انکے ہونے اور کسی دوسرے کو نہ ہونے
 کی حالت میں ہونے لیتے ہیں۔ کسی شخص کے عقول میں ہم قلم فقہ میں اعلیٰ دستند اور
 پیدا کرنے کا فتویٰ دیکھیں۔ کیونکہ ہر شخصیت علم کلام فقہی مسائل میں آدمی

کورات اور دن ضرورت رہتی ہے اور اسلامی عقائد پر اعتراضات کا شکر
 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 نصف
 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۔ جاہل۔ مشہور و غیر مشہور۔ ان غرض ہر طبقہ کے لوگوں کو یکساں
 حاجت ہوتی ہے۔ بخلاف طب کے کہ اسکی اگر ضرورت ہے تو بیماریوں کو
 جو بہ نسبت تندرستوں کے بہت ہی کم تعداد پر ہوتے ہیں۔ مریض کو جیسے طب
 کی ضرورت ہوتی ہے ویسے ہی فقہ کی بھی اُسے سخت ضرورت ہوتی ہے
 بلکہ اگر طب اُسے فائدہ بخش ہوگی تو صرف چند روزہ دینا کے لئے اور اسپر
 بھی جو اسکی اجل کا وقت مقرر ہو چکا ہے اس سے ایک لمحہ کے لئے بھی تقسیم و
 تاخیر نہیں ہو سکتی۔ اور فقہ اسکی ابدی اور حقیقی زندگی کا ایک اعلیٰ ذریعہ
 ہمیں امید ہے کہ آپ ہماری اس تقریر سے اچھی طرح سمجھ گئے ہونگے کہ فقہ
 بہ نسبت علم کلام بہت ضروری اور مہتمم بالشان 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 کوہلائے کا مستحق اور فقہ اسکی نسبت فرعیات کا کام رکھتی ہے۔ مگر علم کلام کی اصلیت فقہ کی فضیلت کو جو اسے علم کلام پر حاصل ہے نہیں توڑ سکتی۔ وجہ اسکی یہ ہے کہ حقیقی اصلیت کا معنی تو صرف اس صحیح اور جازم اعتقاد کو دیا جاتا ہے جو اسلامی احکام کے متعلق ہو۔ اور اعتقاد صحیح صرف تقلید سے حاصل ہو سکتا 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 سیکھنا اور ان میں کمال حاصل کرنا محنت بدلتا ہے اور صحت بدلتی ہے اور عقل کے حصول اور اسکے ذریعے طب سے معلوم ہوتے ہیں تو اب علم طب تمام دینی علوم سے نفی ہو گیا۔ 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 تہید

اس امر میں کہ اس کتاب میں ہم کس قسم کے دلائل بیان کریں گے۔ یوں تو دلائل کے اس قدر اقسام ہیں کہ اگر ان سب کو بیان کیا جائے تو ایک دفتر چاہئے۔ اور اقسام بھی مختلف جثبات اور جہات پر ہیں۔ جنہاں ہم اپنی کتاب کا نظر اور معیار العلم میں کس قدر دلائل کے مختلف اقسام کے دال پیکے ہیں۔ مگر ہم اس کتاب میں مشن اس قدر کے پہلو کو ملحوظ رکھیں گے کہ مشکل اور پیچیدہ اور باریک اقسام سے پہلو نہیں کریں گے اور صرف تین قسم کے دلائل بیان کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔

پہلی قسم

جب ہم کسی امر کی نسبت دعویٰ کریں تو اس امر کو ایسی دو نقیضوں میں سے
 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 تو
 مگر دوسری شق (اس کا قدیم ہونا) تو باطل ہے۔ نتیجہ ہوا جہان حادث ہے۔ اور یہ
 ہمارا بدعا 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 بدعا
 نتیجہ دلیل کے دو مقدمات کے ملائے کے بغیر ثابت نہیں ہو سکتا۔ مگر تا وقت
 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 رو سے
 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 حدوث 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 اسکو دلیل کے ہر دو مقدمات کے لحاظ سے جو اسکی نسبت بمنزلہ اصل کے ہیں فرع بھی کہا
 جاتا ہے۔ اسکا کوئی نام ہو جب اسپر دلیل قائم کردہ شدہ کے مقدمات کو خصم تسلیم کریگا
 تو خواہ مخواہ مطلوب کی ثبوتیت کا اسے اقرار کرنا پڑیگا۔ کیونکہ دلیل کی ثبوتیت
 مطلوب کی ثبوتیت کو مستلزم ہوتی ہے۔

دوسری قسم

ہم اپنی دلیل کے مقدمات کو پہلی قسم میں جو خاص ترتیب بیان ہو چکی ہے
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۔
ذنیقہ ہوا جہاں حادث ہے۔ مگر اب ہم ایک نئی چال چلتے ہیں اور کہتے ہیں کہ
بوشے 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
ان دونوں صورتوں میں مطلوب صرف ایک ہی شے ہے۔ مگر اسکے ثبوت میں
تخلف پہلو 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 رہی۔ 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 طرف توجہ کرتے ہیں اور دعویٰ کرتے ہیں کہ خصم کا مدعا باطل ہے۔
کیونکہ وہ ایک امر محال کو مستلزم ہے۔ اور جو شے کسی محال امر کو مستلزم ہوتی ہے
وہ خود محال ہوتی ہے۔ اس لئے خصم کا مدعا باطل ہے۔

مثلاً ایک شخص ہمارے روبرو دعویٰ کرتا ہے کہ آسمان کے دورات غیر متناہی
ہیں۔ اور ہم اسکو کہتے ہیں کہ آپ کے اس دعویٰ سے ایک محال امر لازم آتا ہے
وہ یہ کہ اگر آسمان کے دورات غیر متناہی ہوں تو یہ کہنا درست 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 دورات غیر متناہیہ کی تناہی کا صاف انکار کر دے۔ (۲) یہ کہ آسمان کے
دورات کے عدم تناہی کی صورت میں غیر متناہی شے کی تناہی ہونا محال ہے۔
پہلے مقدمہ کی مانند اس مقدمہ میں بھی خصم کو اقرار و انکار دونوں کی گنجائش ہے۔
مگر جس صورت میں کہ ہمارے ان دونوں مقدمات کو تسلیم کر لیا گیا۔ تو پھر اسکو اس امر
میں کہ آسمان کے دورات غیر متناہی نہیں ہیں چونکہ چرکی 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 دلول ہے۔ اور اسکے مقدمات کا باہم جو تعلق اور لاگاو اور ربط
ہونا ضروری ہے وہ ہماری اصطلاح میں دلیل کہلاتا ہے۔ جب کسی مطلوب کے
حصول اور ثبوت کے لئے کوئی دلیل تجویز کی جاتی ہے۔ اور اسکے مقدمات میں
کسی خاص ترتیب اور جوڑ کا لحاظ رکھنا پڑتا ہے تو اسوقت دو باتوں کی ضرورت
واقع ہوتی ہے۔ ایک تو دلیل کے ہر دو مقدمات (صغریٰ و کبریٰ) کا ذہن میں
تصور کرنا۔ اور دوسرا سبب 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

لحاظ سے نظر کہلاتا ہے۔ نظر کی ماہیت اور کثرت میں دو چیزوں کو دخل ہے (۱) حضناً
المقدّمین فی الذہن (۲) اس امر کا دریافت کرنا کہ دلیل سے نتیجہ کا حاصل ہونا
کین 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 علماً وغلبۃ ظن۔ نظریسے 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 راہ 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 المقدماتین 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 کہلاتے 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 قبا

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

اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ اگرچہ دلیل قائم کرنے کے وقت ان تمام امور متذکرہ بالا کا ہونا ضروری ہے مگر ہم تو صرف یہ معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ علم کلام والوں کی اصطلاح میں نظر کسکو کہتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ 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 کہا تک درست ہے اور ان پر اصحاب تزجج نے جو عاشرے پڑھائے ہیں وہ کس حد تک قابل وقعت ہیں۔

اچانکہ ایک خدشہ واقع ہو سکتا ہے وہ یہ کہ اگر دلیل کے مقدمات کو خصم تسلیم کرے تو بیشک نتیجہ 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 ملا دیگا۔ ہمارے پاس کچھ ایسے وجوہات ہوتے چاہئیں جنکے پیش کرنے سے اُسے انکار کرنے کا موقع نہ مل سکے۔ اس خدشہ کا جواب یہ ہے کہ سچلہ کئی ایک وجوہات کے اس جگہ صرف چھ ایسی وجوہات ہم پیش کرتے ہیں کہ انکے ذریعہ سے خصم کو انکار کی مطلق گنجائش نہیں رہتی۔

۱۔ یہ امور حسیہ ہیں یعنی ایسے امور جنکا ادراک حواس باطنہ یا ظاہرہ سے ہمیں حاصل ہوتا ہے۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ ہر حادثہ کے لئے کوئی نہ کوئی سبب ضرور ہوتا ہے اور جہاں میں بھی طرح طرح کے حوادث ہیں نظر آتے ہیں۔ اسلئے 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 جسکا 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 سدا رہتا ہے کہیں درخت ہوا کے جھونکوں سے گرتے ہیں اور کہیں اور پیدا ہوتے ہیں۔ بارشیں ہوتی ہیں۔ بادل گرجتے ہیں۔ اولے پڑتے ہیں۔ بجلی کرکشی ہے۔ مختلف طوفان آتے ہیں۔ طرح طرح کی مکروہ اور اچھی چھی چھی لکھنیں۔ سنائی دیتی ہیں۔ دنیا کی مختلف مختلف رنگوں میں جلوہ گر ہوتی ہیں۔ کوئی خوبصورت ہے۔ کوئی بد نما و غیرہ وغیرہ۔ علیٰ ہذا القیاس 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 نہ ہوگی وہ یا تو انکے ساتھ ہوگی یا انکے پیچھے۔ اور دونوں طرح پر اسکا حادث ہونا ظاہر ہے اگر کوئی عقل کا اندازہ اسکا انکار کرے تو بد اہت کا منکر ہونے کے علاوہ پہلے درجہ کا مجنون اور انسانیت سے گرا ہوا ہوگا۔

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

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

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

۴۔ دلیل میں ایسا مقدمہ لایا جاوے جو کسی دوسری جگہ نتیجہ کی گواہی دلا کر
 ہو چکا ہے۔ اور اس پر ایک مستقل دلیل قائم ہو چکی ہے۔ جس کے نتائج میں عقل
 تو اثر سے پایہ ثبوت کو پہنچ چکے ہیں۔ کیونکہ ایسی چیز کو جو ایک وقت میں
 مستقل دلیل کا نتیجہ ہو چکی ہے دوسرے وقت میں ایسی دلیل کا جزو بنا لینا جو
 دیگر امر کے ثابت کرنے کے لئے قائم کی گئی ہو کوئی محال نہیں ہے۔ مثلاً ایک
 وقت میں ہم حدوثِ عالم پر دلیل قائم کر چکے ہیں۔ اور اب اس دعویٰ کے
 ثبوت پر کہ جہان کے لئے کوئی خالق اور سبب ضرور ہے۔ ہم دنیا کو جو پہلے
 نتیجہ دلیل بن چکا ہے جزو دلیل گردانتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ جہان کا وجود
 اور ہر حادثہ کے لئے خالق اور سبب کا ہونا ضروری ہے۔ نتیجہ جہان کے
 لئے خالق ضروری ہے۔ دیکھئے حدوثِ عالم جو پہلے نتیجہ دلیل تھا اب اس دلیل
 کا صغریٰ ہے۔

۵۔ ایسے امور جو ہم کو سننے سے معلوم ہوتے ہیں۔ مثلاً ہم کہتے ہیں کہ معاصی
 دنیا میں گنہگاروں سے سرزد ہوتے ہیں اور جو چیز دنیا میں موجود ہے وہ خدا کی
 مشیت سے ہے نتیجہ ہوا۔ معاصی خدا کی مشیت سے لوگوں سے سرزد ہوتی
 ہیں۔ معاصی کا وجود تو بذریعہ 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 شاء اللہ کان و ما لم یشاء لکن
 امت کا اجماع ہو چکا ہے۔ یہ قول سننے سے خصم کو بالکل المیٹان ہو جائیگا۔
 ۶۔ دلیل کے مقدمات میں ایسے امور بیان کیے جائیں جو خصم کے نزدیک
 مسلم ہوں اور اگر چہ یہ امور ہمارے نزدیک ثابت ہوں۔ اور سبب ان عقول پر

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 متفاوتت ہیں حیثیات عقلیات۔ اور سمعیات بغیر ان لوگوں کے جو مسلوب العقل اور مسلوب الحواس ہوں ساری مخلوقات کے حق میں مساوی ہیں۔ جو امور آنکھ سے دیکھے یا کانوں سے سنے جاتے ہیں وہ اگر اندھے یا بھرے 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 رحمہما علیہ 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 تمہیداً اس کے بیان سے فارغ ہو چکے ہیں۔ اور تاخر میں کو کتاب کے مضمون کی طرف توجہ دلاتے ہیں۔

پہلا باب

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

پہلا دعویٰ

۱۔ خدا کی ہستی کے ثبوت کے متعلق ہے۔

اس میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے کہ ہم دنیا میں ہزار ہا اشیاء موجود دیکھتے ہیں۔ اور یہ اشیاء ایسی وضع اور تناسب سے بنائی گئی ہیں کہ انکی موجودگی میں کوئی کسی قسم کا شک نہیں۔ دنیا میں جس قدر چیزیں ہیں انہیں سے بعض تو ایسی ہیں کہ اگر انکی ماہیات کی طرف غور سے دیکھا جائے تو بالطبع کسی نہ کسی چیز اور مکان خاص کا تقاضا کرتی ہیں۔ مثلاً ہوا اور آگ اور جانکی مقتضی ہیں۔ اور پانی اور خاک نیچے کی طرف مائل ہیں۔ اور بعض ان کے برعکس ہیں۔ انکی ماہیات۔ مکان مخصوص کے اقتضایاً عدم اقتضایاً 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 پستکی سے انکی ترکیب نہیں۔ اس قسم کی چیزوں کو جوہر یا اجزاء لایجزئی کہتے ہیں۔ اور بعض ایسی ہیں جنکی ماہیات مختلف اشیاء کے میل جول سے پیدا ہوئی ہیں۔ جیسے انسان۔ گھوڑا۔ گدا۔ کتا۔ چوہ وغیرہ وغیرہ۔ یہ چیزیں اجسام کہلاتی ہیں۔

دوسری قسم کی موجودات (غیر متجزئی) میں سے بعض ایسی ہیں جو بدوں کسی محل کے موجود نہیں ہو سکتیں۔ جیسے سیاہی سفیدی۔ سرخی۔ سبزی۔ وغیرہ وغیرہ۔ یہ 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 تشکامین اور تلافی سلفہ کا مدت سے سخت اختلاف چلا آتا ہے۔ مگر اجسام اور اعراض کی موجودیت کا تو ہر ایک ذی عقل قائل ہے۔ مولیٰ مویٰ 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 کسے کیوں 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۔ ثواب آپکا یہ شور و شغب اعراض میں سے ہے۔ 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 کوئی سبب اور پیدا کرنے والا ہونا ضروری ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ دنیا کے لئے بھی سبب اور خالق ہے جو خدا کہلاتا ہے۔ یہ دلیل ہے جسکے دو مقدمے ہیں (۱) دنیا حادث ہے (۲) ہر حادثہ کے لئے سبب

اور خالق کا ہونا ضروری ہے۔ اسکے دونوں مقدماتوں پر تو قبح ہو سکتی ہے۔ جب ختم کے لئے دوسرے مقدمات پر جو جرح کی توہم 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 موجود ہونا۔ اب ہم پوچھتے ہیں کہ جس وقت ایک چیز معدوم تھی تو اس وقت اس کا موجود ہونا محال تھا یا ممکن۔ اگر محال تھا تو اب موجود کیوں ہو گئی ہے۔ کیونکہ محال وہ چیز ہوتی ہے جو کہیں عالم شہود میں نہ آسکتی ہو۔ اور اگر ممکن ہے تو اسکے امکان کے یہ معنی ہیں کہ بلحاظ اسکی ماہیت کے اس کا ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر ہیں۔ اگر معدوم ہے تو محض 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 اعتبار سے محال ہوتی ہے اور اسکی ماہیت میں اسقدر استعداد ضرور ہوتی ہے کہ اگر کوئی مرتضیٰ وہاں پر موجود نہ ہو تو وہ بھی پیدا عدم میں مستور رہتی ہے۔ اور اگر کوئی مرتضیٰ موجود ہو تو عالم شہود میں جلوہ گر ہو جاتی ہے۔ جب ممکن کی ماہیت اس وضع کی ہے کہ بذاتہ نہ وہ معدوم ہے اور نہ موجود۔ تو اب اسکی موجودیت کے لئے کسی ایسی چیز کی ضرورت ہے جو اسکو عدم ازلی کے پیر سے نکال کر وجود کے دلفریب میدان میں لے آئے۔ اور اسکا زلیل اور ناپاک بڑا اسکے کچھ سے آثار کو وجود کا دلربا اور پہناد کے لئے یہ بات اس قسم کی ہوگی جو ممکنات کے قبیل سے بالکل علیحدہ ہو ورنہ "خفتہ راختہ سے کند بیدار" والا مشورہ صاف ہی آجیگا۔ کیونکہ جب وہ خود ممکن ہے اور اسکا وجود عدم اور نہ ہونا اسکے حق میں کیساں ہیں۔ تو دوسری چیز کے لئے وہ کیوں کر خفتہ اور مرخ کھلائے کی سخن ہو سکتی ہے۔

پس اسی کو ہم خدا کہتے ہیں۔

اور اگر خصم دلیل کے پہلے مقدمہ (حدوث دنیا) پر گفتگو نہ کریگا 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 پیشہ صرف اتنا جتنا آپ کو ضروری سمجھتے ہیں کہ دنیا کی اشیاء میں سے صرف اجسام ہی کو ہم لیکر انکا حدوث ثابت کریں گے۔ اور جب اجسام کا حادث ہونا ثابت ہو جائیگا تو اعراض کے حدوث میں بالکل کوئی اشتباہ نہ رہیگا۔ کہ اجسام اور اعراض امرکان 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 سکتا۔ نیز پہلے آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ اجسام اعراض کے محل ہیں اور اعراض کو ان میں حلول کا تعلق ہے تو جب محلوں کا حادث ہونا و زوال کی طبعی ظاہر ہو جائیگا تو حلول کردہ چیزوں کے حادث ہونے میں کوئی مشاققت نہ رہی جائیگا۔

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

اس دلیل کے دو مقدمے ہیں (۱) اجسام محل حوادث ہیں (۲) جو محل حوادث 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 ہے کہ دنیا میں جسقدر اجسام ہیں انہیں سے بعض متحرک اور بعض ساکن ہیں۔ اور حرکت و سکون دونوں حوادث کے قبیل سے ہیں اسلئے 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
 دوسرے وقت میں صحت یاب ہو جاتے ہیں۔ علیٰ نذا القیاس دوسرے
 اعراض میں بھی حدوث کا سلسلہ بہا بہ جاری ہے۔ ان تمام چیزوں کا نام
 اعراض ہے۔ پس ثابت ہوا کہ اعراض موجود بھی ہیں اور حادث بھی ہیں۔
 تو مطلق اعراض کے متعلق تھی۔ اب خاص حرکت و سکون کی موجود
 حدوث کی نسبت ہم کچھ کہنا چاہتے ہیں۔ (دہونڈا)
 ہمارے 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
 موضع 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 لے
 سے ہیں۔ اور یہ کہ ان سب کا مادہ ایک ہے اور ہے بھی قدیم۔ انکی صورت
 اعراض سب حادث ہیں۔ مادہ پر انکا تو اردو ہمیشہ سے ہونا چلا آیا ہے۔
 ہی کہتے ہیں کہ اگر پانی کی طبیعت پر حرارت کا غلبہ ہو جائے تو ہوا بن جاتا ہے

اور ہر حرارت سے آگ بجاتی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس ہوا کا پانی بجانا۔ آگ
 ہوا ہو جانا۔ پانی کا پتھر بجانا۔ پتھر کا پانی بجانا۔ وغیرہ وغیرہ۔ فلاسفہ کے نزدیک
 مسلم ہے۔ فلاسفہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ان چار عنصروں کے ملنے سے کانیں بناتی
 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
 علوں کہے ہوئے ہے۔ مگر ہم صرف اس قدر پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ اسپر مزید
 روشنی ڈالنی چاہتے ہیں۔ کیونکہ ابھی تک یہ پہلو بہت تاریکی میں پڑا ہوا ہے
 ہر جسم یا متحرک ہے یا کون۔ اور حرکت و سکون دونوں حادث چیزیں
 ہیں۔ حرکت کا حادث ہونا تو ایسی چیز ہے جو مشاہدہ سے معلوم ہو سکتی
 مگر سکون کی نسبت یہ بات دل میں کھٹکتی ہے کہ ممکن ہے کہ ایک چیز ابتدا سے
 ساکن چلی آتی ہو۔ اسکو حرکت کرنے کی 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 آپس سے دریافت کرتے ہیں کہ اس ہمیشہ سکون
 کی حالت میں رہنے والی چیز کا حرکت کرنا ممکن ہے یا محال ہے۔ دوسری
 شق تو باطل ہے۔ کیونکہ ہر ایک جسم میں حرکت و سکون دونوں کی استعداد
 ہوتی ہے۔ بعض جسموں کا ہمیشہ حرکت کرنا اور بعض کا ساکن رہنا محض خارجی
 علوں کی وجہ سے ہے۔ تو جب چیز مذکورہ حرکت کرنا ممکن ہو تو یہ قاعدہ ہے
 کہ ممکن وہ چیز ہوتی ہے جسکے وجود سے کوئی محال امر لازم نہ آئے۔ اب ہم
 فرض کرتے ہیں کہ وہ چیز سکون کی حالت کو چھوڑ کر متحرک ہو گئی ہے۔ تو جب
 حالت سکون کو اس لئے خیر باد کہہ دیا ہے تو معلوم ہو گیا کہ سکون ہی حادث
 تھا۔ کیونکہ ہم آگے کسی موقع پر ثابت کر دینگے کہ جو چیز قدیم ہوتی ہے وہ معلوم
 نہیں ہو سکتی۔ جیسے ازل سے وہ موجود چلی آتی ہے ویسے ہی ابتدا سے موجود رہتی ہے۔

اس تقریر پر یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ یہ سب کی شبہ ثابت ہو سکتا ہے
جب یہ بات معلوم ہو جائے کہ جسم اور حرکت ایک چیز ہیں یا جسم اور حرکت
اور چیز ہے اور اس کا حرکت کرنا یا ساکن رہنا اور شکیبہ ہے۔
اس کا جواب یہ ہے کہ جب جسم پر حرکت ہے تو یہ جسم حرکت کر رہا ہے اور اس سے
پایا جاتا ہے جسم اور چیز ہے اور حرکت کر رہا ہے اور جسم اور حرکت ایک چیز ہے
دوسرا یہ کہ ہرگز درست نہیں کہ جسم اور حرکت ایک چیز ہیں۔ کیونکہ ہرگز درست نہیں
میں اتنا درست ہے کہ جسم اور حرکت ایک چیز ہیں۔ کیونکہ ہرگز درست نہیں کہ جسم اور حرکت
یا ہم متتام نہیں ہوتے۔ اور ہرگز درست نہیں کہ جسم اور حرکت ایک چیز ہیں۔ کیونکہ ہرگز درست نہیں
کا اور شے۔ یہ ایسا کلام ہے جو نہ صرف جسم اور حرکت کے لیے درست ہے بلکہ ہر چیز کے لیے درست ہے۔
اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ جسم اور حرکت ایک چیز ہیں۔ کیونکہ ہرگز درست نہیں کہ جسم اور حرکت
تسلیم کر لی مگر ان دونوں کے معنی کا جو ہرگز درست نہیں ہے۔ کیونکہ ہرگز درست نہیں کہ جسم اور حرکت
مکن ہے کہ جسم اور حرکت ایک چیز ہیں۔ کیونکہ ہرگز درست نہیں کہ جسم اور حرکت
اس کا ظہور ایسا ہوا ہے۔
اس کا جواب یہ ہے کہ جسم اور حرکت ایک چیز ہیں۔ کیونکہ ہرگز درست نہیں کہ جسم اور حرکت
کہ وصف حرکت کا ابتدائی وقت ہے اور حرکت کا ابتدائی وقت ہے۔ کیونکہ ہرگز درست نہیں کہ جسم اور حرکت
اور غلط واقع ہیں۔ کیونکہ ہرگز درست نہیں کہ جسم اور حرکت ایک چیز ہیں۔ کیونکہ ہرگز درست نہیں کہ جسم اور حرکت
معرض کی بات مان کر لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جسم اور حرکت ایک چیز ہیں۔ کیونکہ ہرگز درست نہیں کہ جسم اور حرکت
صرف اسی سے اجسام کا کلی وجود ہے۔ کیونکہ ہرگز درست نہیں کہ جسم اور حرکت ایک چیز ہیں۔ کیونکہ ہرگز درست نہیں کہ جسم اور حرکت
اجسام کی صفات ہیں۔ ایسے ہی انکا وجود ہے۔ کیونکہ ہرگز درست نہیں کہ جسم اور حرکت ایک چیز ہیں۔ کیونکہ ہرگز درست نہیں کہ جسم اور حرکت
کسی وقت ان کا ظاہر ہونا محلی انکی باطنی صفات سے ہے۔ کیونکہ ہرگز درست نہیں کہ جسم اور حرکت ایک چیز ہیں۔ کیونکہ ہرگز درست نہیں کہ جسم اور حرکت
اور سکون کے ساتھ ساتھ اجسام کے وجود ہے۔ کیونکہ ہرگز درست نہیں کہ جسم اور حرکت ایک چیز ہیں۔ کیونکہ ہرگز درست نہیں کہ جسم اور حرکت
ہیے ہی ان دونوں صفات کے ساتھ ساتھ اجسام کے وجود ہے۔ کیونکہ ہرگز درست نہیں کہ جسم اور حرکت ایک چیز ہیں۔ کیونکہ ہرگز درست نہیں کہ جسم اور حرکت
کو پہچان سکتی ہے۔

Marfat.com

ایک اور اعتراض بھی وارد ہو سکتا ہے وہ یہ کہ حرکت کا حد و نصاب
 قابل تسلیم نہیں۔ جب تک آپ اس امر کو ثابت نہ کر لیں کہ وصف حرکت کسی جسم سے
 جسم سے انتقال کر کے اس خاص جسم میں نہیں آئی۔ ممکن ہے کہ وصف حرکت
 قدیم ہو۔ اور خاص خاص وقتوں میں مختلف ہوں میں اس کا 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۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اعراض اور اوصاف اپنے مملوکوں 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 اس میں یہ نہیں ہو
 کہ کسی وقت عمر کے بالوں میں جا چمٹے۔ زید پر جب پیر کی کا زمانہ آگیا تو ہر
 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 زبردست اور نہایت مضبوط دلیل
 پیش نہ کر سکے جس سے مخالفین کے دانت ٹوڑ ڈالے 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 کیا ہے ہر ہی جگہ میں
 انکو عرض اور انتقال کے معنی سمجھنے میں سخت غلط نہیں ہوتی ہے۔ اگر ان
 چیزوں کی باہریت کی تک تک انکو چھو پھنا نصیب ہوتا تو ممکن نہ تھا کہ وہ
 ایسے دور از عقل امر کی نسبت زور اٹھاتے۔

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

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

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

عرض کا جو تعلق محل کے ساتھ ہے اسکو جسم کے تعلق مکانی پر قیاس
کرنا سراسر حماقت اور کم ظرفی ہے۔ آپکو پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ جسم کا تعلق
مکانی جسم کی حقیقت سے 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 جرن۔

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

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

جو چیز کسی دوسری شے کے لئے لازم ہوتی ہے وہ دو طرح پر ہوتی ہے
لازم ذاتی اور لازم عرضی۔ لازم ذاتی وہ ہوتا ہے کہ اگر وہ خارج یا ذہن میں موجود
نہ ہو تو دوسری شے (لازم) بھی موجود نہ ہو۔ جیسے وہ اپنے واسطے سورج کا ہونا
جب آسمان سے سورج غروب ہوتا ہے تو دن بھی اسکے ساتھ ہی رفقہ چکر پھرتا
ہے۔ اور جب سورج افق مشرق سے نکلتا ہے تو دن بھی اسکے ساتھ ہی
آجاتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس سبب و سبب میں سورج کا ملکا حفظ کیا جاتا ہے تو اسکے
ساتھ ہی دن کا خیال بھی آجاتا ہے۔ لازم عرضی اسکے بالکل خلاف ہے
جسم کے لئے مکان لازم عرضی ہے اور عرصہ کے لئے محل لازم ذاتی
جسم کے لئے مکان کا لازم عرضی ہونا اس وجہ سے ہے کہ پہلے ہم جسم کی ماہیت
کو معلوم کرتے ہیں اور اسکے بعد مکان کی نسبت سوچتے ہیں کہ مکان کوئی
واقعی اور مستقل حقیقت ہے یا محض ایک ذہنی چیز ہے۔ آخر بڑے بڑے دلائل
قائم کرنے کے بعد ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ مکان بھی جسم کی طرح مستقل حقیقت
رکھتا ہے۔ جسم کو ہم شاید ہر جگہ کہہ سکتے ہیں اور مکان کا خیال تکمیل
میں نہیں آتا۔ اسی لئے جسم کے لئے کسی خاص مکان کا ہونا ضروری نہیں ہے۔
ہو اگر ہم ایک خاص مکان میں موجود ہوں تو اس سے اسکا بالکل معدوم ہونا لازم
نہیں آتا۔ زید اگر مسجد میں نہ ہو گا تو اس وقت ہم زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ
زید مسجد میں نہیں ہے۔ مگر یہ کہہ نہیں سکتے کہ کسی جگہ کسی جگہ موجود نہ ہونے سے وہ

پہلے ہو چکے کا لفظ بھی انہیں صادق آتا ہے تو کو یا وہ غیر متناہی بھی ہو اور متناہی بھی ہوئے 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 شقیں تو باطل ہیں کیونکہ جنت وہ عدد ہوتا ہے جو دو یا کئی ایک برابر حصوں پر منقسم ہو سکے جیسے اس۔ اب اس دو پر تقسیم کرنے سے پانچ پانچ کے دو عددوں پر منقسم ہو سکتا اور طاق وہ ہوتا ہے جو جنت کے خلاف ہو۔ یعنی برابر حصوں پر منقسم نہ ہو۔
 جیسے نو۔ سو ہر ایک عدد یا برابر حصوں پر منقسم ہو گا یا نہ ہو گا۔ یا یوں کہ ہر ایک عدد یا جنت ہو گا یا طاق۔ مگر یہ گز نہیں ہو سکتا کہ کوئی عدد بھی ہو جو نہ جنت ہو نہ طاق۔ یا جنت اور طاق دونوں ہو۔ ورنہ پہلی صورت میں اجتماع نقیضین کا قول کرنا پڑے گا۔

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

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

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

اب دیکھنا یہ ہے کہ اگر دوسرے غیر متناہی ہوں تو دو غیر متناہی عددوں
 ایک دوسرے سے کم و بیش ہونا کیونکر لازم آتا ہے۔ سو دیکھئے اور
 پورے 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
 زحل کے دوروں کو شمس کے دوروں سے نسبت لگائی جائے تو زحل کے
 شمس کے دوروں کے تیسویں حصہ پر آدہ ہونگے۔ کیونکہ تیس سال
 زحل نے صرف ایک دورہ کیا ہے اور شمس تیس دورے کر چکا ہے۔ اور
 تیس کا تیسواں حصہ ہوتا ہے۔ اور ساٹھ سال کو زحل کے صرف دو دورے
 ہونگے۔ اور شمس کے دوروں کی تعداد ساٹھ تک پہنچ جائے گی۔ علی بنہا
 میں تیسراں لوگوں کے نزدیک بارہ ماہ ہیں اور دورے کرتا ہے۔
 سال کے بعد شمس کے دوروں کو تھر کے دوروں سے نسبت لگانے سے
 کے دورے تھر کے دوروں کا بارہواں حصہ برآمد ہونگے۔ اب دیکھ
 زحل شمس اور تھر کے دورے غیر متناہی بھی ہیں اور شمس کے دورے
 کے دوروں سے اور تھر کے دورے شمس کے دوروں سے کئی
 گنا زیادہ ہیں۔

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

الذی غیر النہایۃ چلا گیا تو تسلسل کا وجود لازم آئے گا جو محال ہے۔ اور اگر سلسلہ
 کسی ایسے خالق پر ختم ہو گیا جو قدیم ہے اور اسکے آگے اور کوئی خالق بخویر
 نہیں ہو سکتا تو کائنات عالم کا خالق (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 ہمارا یہ مطلب ہے کہ اس کے وجود سے پہلے کسی
 نہیں ہے بلکہ ہمیشہ سے اس کا وجود چلا آیا ہے۔ جہاں تک ہمارا امکان ہے
 ہم نظر دوڑائیں مگر اس سے بھی آگے خدا کا وجود تھا۔ سو اب یہ سوال ہرگز نہ واد
 ہو سکیگا کہ قدیم کے ساتھ قدم کی صفت بھی آپ ثابت کر رہے ہیں تو جیسے
 خدا کی ذات قدیم ہے ویسے ہی یہ صفت ہی قدیم ہوگی۔ اور جیسے خدا کے
 قدیم ہونے کے لئے قدم کی صفت کی ضرورت ہے ویسے ہی اس صفت
 کے قدیم ہونے کے لئے ایک اور صفت قدم کی ضرورت ہوگی۔ بلکہ جہاں
 تسلسل ہے جو محال ہے۔

تیسرا دعویٰ

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

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

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

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

چوتھا دعویٰ

۴۔ کائنات عالم کا خالق جیسا انہی وادہ ہی ہے ویسا نہ وہ جوہر ہے 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 موضوع فیثت کا رابطہ ہو گا اور حرکت و سکون دونوں حادث چیزیں ہیں۔ اور یہ پتے 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 مشککین ان لوگوں کی سخت مخالفت کرتے ہیں جو جوہر کے لفظ کو خداوند تعالیٰ پر پوسنتے ہیں۔ اور اسکے ساتھ ہی اسکو حقیقۃً اسے اللہ مکان سے مقدس اور میرا سمجھتے ہیں تو اسکا جواب یہ ہے کہ اس قسم کے الفاظ کا خدا تعالیٰ پر اطلاق کرنا اگرچہ عقل کے نزدیک کوئی مستحجن امر نہیں مگر ہمکو ایسے اطلاقات سے دو چیزیں روکتی ہیں۔ لغت اور شرع۔

لغت تو اسلئے کہ مثلاً جوہر کو خدا پر اطلاق کرنے وقت یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ لفظ بہ نسبت خداوند کریم کے حقیقتاً ہے یا استعارہ۔ حقیقت تو امر حق باطل ہے۔ اور استعارہ بھی اسلئے ناجائز ہے کہ مشبہہ میں بہ نسبت مشبہہ کے وجہ شبہ کی جہت غالب ہوتی ہے۔ لوجب خدا میں (جو مشبہہ ہے) بہ نسبت مشبہہ کے وجہ شبہ کی کمی ہوتی تو اسکی ذات احدہ میں بڑا بہار ہی نقص لازم آئیگا۔

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

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

پانچواں دعویٰ

۵۔ خدا تعالیٰ جسم بھی نہیں کیونکہ جسم کی ترکیب ایسے دو جوہروں کے ملنے سے ہوتی ہے جنکو ایک دوسرے کی طرف اعتلاج اور انہیں ایک شخص اطلاق و ربط ہوتا ہے۔ جب یہ ثابت ہو چکا ہے کہ خداوند تعالیٰ جوہر نہیں تو جسم کیسے ہو سکے گا۔ کیونکہ جسم صادق آتا ہے اس پر پہلے جوہر کا اطلاق ہوتا ہے۔ وجہ اسکی یہ ہے جوہر کا مفہوم جسم سے وسیع ہے اور یہ قائم ہے کہ جو مفہوم وسیع اور عام ہوتا ہے وہ خاص کے سب افراد پر بھی ہونا چاہیے اور علاوہ انکے اور بھی کئی ایک افراد پر اسکا اطلاق صحیح ہوتا ہے۔

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

چھٹا دعویٰ

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

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

جب ہم کہتے ہیں کہ صانع اور خالق صفت نہیں۔ تو اس کہنے سے ہماری عرض یہ ہوتی ہے کہ صانعیت اور خالقیت یہ دونوں صفات اس ذات کی طرف منسوب ہیں جسکے ساتھ حملہ صفات قائم ہیں نہ اسکی صفات کی طرف بیسے ہم کہتے ہیں کہ بڑی عرض اور صفت نہیں تو اس وقت ہماری یہ عرض ہوتی ہے کہ بخاریتہ طور پر ہماری طرف منسوب ہے نہ اسکی صفات کی طرف یا یوں کہتے کہ بڑی وہ خود ہے نہ اسکی صفات۔

اگر کوئی شخص ان دونوں کو رہ بانامہائی کے بغیر عرض کا کوئی اور حصہ لیکر اسکو خدا پر اطلاق کرتا ہے تو اسکو لغت اور شرع جو اب وغیرہ سے منکر ہے کہ نزدیک یہ کوئی حال امر نہیں۔

سائلوں کی گفتگو

خدا نہ از پر ہے نہ شیخہ نہ در جہاں ہے نہ در جہاں ہے نہ در جہاں ہے۔
 الغرض جہات سے خدا میں سے کسی جہت کے ساتھ اسکو اختصاص اور تعلق نہیں۔ جہات سے خدا میں سے کسی جہت کے ساتھ اسکو اختصاص اور تعلق نہیں۔

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

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

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

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

اعراض کو جو جہات کے ساتھ نسبت ہے وہ ایسی نہیں جو 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 ہونے کی ضرورت ہو تو آپ کے ذہن نشین ہو گئیں۔ اور یہ بھی آپ کو معلوم ہو گیا کہ پہلی صورت صرف جو اہر ہی کے ساتھ خاص ہے اور دوسری حالت اعراض ہی میں پائی جاتی ہے۔ تو اب آپ نہایت آسانی سے اس نتیجہ پر پہنچ سکتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ کو کسی جہت سے کوئی تعلق نہیں۔ کیونکہ یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ خداوند تعالیٰ ہے اور نہ عرض۔ اور کسی جہت کے ساتھ منسوب ہونا یہ عرض جو اہر اور اعراض ہی کے ساتھ خاص ہے۔

اگر کوئی یوں کہے کہ خداوند تعالیٰ کو جہت کے ساتھ منسوب کر لینے کے معنی کچھ اور ہیں جنکے رو سے ہم اسکے لئے کوئی نہ کوئی جہت مقرر کر سکتے ہیں تو اسکے جواب میں ہم یوں کہیں گے کہ جو اہر اور اعراض ہیں جو طریقہ جہت کا ساتھ منسوب کر لیا ہے اگر اسی قسم کی منسوبیت کے خداوند تعالیٰ میں آپ فائل ہیں اور جس طرز کی اسکے لئے جہات مقرر ہیں اسی طرز پر آپ اسکے لئے کوئی جہت مقرر کرتے ہیں تو اسکے 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۔ ورنہ اگر اسکے علاوہ کسی اور معنی کے لحاظ سے آپ اسکے لئے کوئی جہت مقرر کرتے ہیں تو جیتک آپ اسکو بیان نہ کریں ہم اسپر اسکے ذہنی نہیں کر سکتے۔ ان اگر آپ کی مراد جہت سے قدرت اور علم ہے اور آپ کے نزدیک اسکے لئے کسی جہت کے مقرر ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ ہر ایک امر پر قادر اور ہر ایک چیز کا عالم ہے تو اس بات میں ہم آپ کے ساتھ متفق ہیں۔

اگر یہ مذہب طریقہ اختیار کیا جائے کہ لفظ کے حقیقی اور اصلی معنی چھوڑ کر بچہ جی میں آیا اس میں سے مراد لے لیا۔ اور جب کسی ایک معنی کی نہ نزدیک

کی توجیہ پیش کی جائے کہ یہی مراد کچھ اور تھی تو اسکا علاج ہمارے پاس
کوئی نہیں۔

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

اگر سوال کیا جائے کہ ممکن ہے کہ خدا کے لئے جہنم فوق مقرر ہو۔
انشرت الجہات ہے۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ فوق۔ تحت وغیرہ جہات اسکا
مقرر ہونی نہیں جب سے خدا تعالیٰ نے عالم دنیا کو اس ترتیب مخصوص پر
پیدا کیا ہے۔ پیدائش دنیا سے پہلے نہ فوق تھا نہ تحت نہ یمن نہ شمال
نہ قدام نہ خلف۔ العرش کوئی جہنم نہ تھی۔ کیونکہ مثلاً فوق اور تحت بیرو
اور پاؤں کا ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔ توجیب سر پاؤں والے ہی مفعول
تو فوق اور تحت کہاں۔

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

خا ذی ہو گا اور یہ قاعدہ ہے کہ جو کچھ 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 نے بھی کسی خاص مقدار اور حجم پر ہو گا۔ مگر اسکے ساتھ ہی خدا تعالیٰ کا اپنے مقدار خاص سے بڑا یا چھوٹا ہونا بھی ممکن ہے تو ایسے خدا کا اسکے خاص مقدار اور اندازہ پر ہونے کے لئے کسی مخصوص اور مرتج 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 جہت میں رہ کر موجود ہوتی ہے وہ ضروری مقداری ہوتی ہے۔ اور آپ اپنے لکھو آئے ہیں کہ اعراض ہی جہات کی طرف منسوب ہوتی ہیں۔ تو لازم آیا کہ اعراض بھی مقداری چیزیں ہیں۔ حالانکہ مقداری ہونا صرف اجسام ہی کا خاصہ ہے تو 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 جہات ہی حلال کر سکتی ہیں۔ بیس میں نہیں سو جیسے جو اہر پر دس کا لفظ لہذا جاسکتا ہے ویسے اعراض پر ہی 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 مانعہ اور منہ اوپر کھڑا کر مانگی جاتی ہے۔ نیز حدیث میں آیا ہے 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
 اِنَّ اللّٰهَ حُذَا كِهٰلَا ہے۔ اس نے آسمان کی طرف اشارہ کیا تو آپ نے
 فرمایا اِنَّهَا مَوْمِنَةٌ بَشِيكٌ 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 قبلہ 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 ہوتا
 ہے۔ دنیا کے کاموں میں سے کوئی کام لوجب اس میں ترتیب نہیں تو وہ کام بالکل
 مقبولیت کی نظر سے گرا ہوا ہوگا۔ نماز چونکہ دین کے کاموں میں سے نہایت
 اہمیت رکھتی ہے اور سب سے زیادہ ضروری ہے۔ لہذا اس میں کسی خاص
 ترتیب کی پابندی ضروری چاہئے۔ اگر نماز میں عام اجازت ہو کہ جہر چاہا
 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 قبلہ ہونے کی اصلی فرض یہ ہے کہ مسلمان
 کے دلوں میں کچھ بیتی پیدا ہو۔ اور اس سے انکے لہذا وفان اور خلوص محبت
 اور روحانیت میں ایک حد تک ترقی ہو۔ نیز جب جملہ جہات اس بات
 میں برابر ہیں کہ انہیں سے جسکی طرف رخ کر کے ہم نماز ادا کریں ادا کر سکتے ہیں
 تو خدا تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی یادگار قائم رکھنے کے لئے
 کعبہ والی سمت کو ہمارے لئے مقرر کر دیا ہے اور اسکی بزرگی و عظمت ظاہر

کرنے کے لئے اسکو اپنی طرف منسوب کیے "بیت المد" کا لفظ اسپر اطلاق
کرویا۔

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

نماز کی حالت میں سر بسجود ہونا۔ اپنی پیشانی کو نہایت حقارت
و تذلیل کی صورت میں خدا تعالیٰ کے آگے رکھ دینا اور دعا مانگنے کے وقت
آسمان کی طرف ہاتھ اور منہ کو اٹھانا ایک ایسی باریک حکمت بھی ہے جو اسرار
ملکوتی میں سے ایک بھید اور معارف اور عجائبات باطنی کا سر شہید 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 بھی سمجھنا۔ یہ سارے دل کے افعال ہیں۔ قوت عقلیہ اور اعضا یہ سب
اسکے آلات و اسباب ہیں۔ دل اور اعضا میں کچھ ایسا باہم ربط ہے کہ اعضا
کے متعلق جو جو خدا کی عبادت کے کام ہیں انکو بار بار عمل میں لانے سے دل پر
ایک خاص اثر پڑتا ہے۔ اور دل میں جوں جوں روحانیت کے اصول
قرار پذیر ہوتے جاتے ہیں۔ اس اعتبار میں صفائی اور درستی کا نور چمکنے لگتا ہے
تو جب انسان کی پیداوار کا وقت وہاں لذت یہ امر ہے کہ اپنی ہستی کو پہچانے
اور یہ معلوم کرے کہ خدا تعالیٰ کی عظمت اور جاہ و جلال کے آگے یہ ایک
ذرہ بے مقدار کی حیثیت بھی نہیں رکھتا۔ وہ محض 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 اسکا بدن محل النعم
اسکی ہر ایک چیز خدا کی طرف جھک جائے۔

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

اعضاء کی تعظیم کی صورت یہ ہے کہ انکے ذریعہ اس جہت کی طرف
اشارہ کیا جائے کہ جو منجملہ ذور 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 ہے
اس جگہ آسمان سے اسکے حقیقی معنی ہرگز مراد نہیں ہوتے۔ بلکہ آسمان سے اسکا
کے طور پر اسکی بلند سی مرتبہ مراد ہوتی ہے۔ ایسے ہی دعائے مانگنے کے وقت ہاتھ
اور منہ کو آسمان کی طرف اٹھانے سے آسمان مقصود بالذات نہیں ہوتا۔ بلکہ
خدا تعالیٰ کی علو اور رفعت شان کا اظہار مقصود ہوتا ہے اور بس۔

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

نوٹ: اسکی کے آسمان کی طرف اشارہ کر کے پیر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اسکا

ایمان کی تصدیق کرنا اسوہ سے نہیں تھا کہ آپ خدا کو آسمان پر سمجھتے تھے بلکہ اصل بات یوں ہے کہ وہ لونڈی کو کشتی تھی۔ اسکو اپنے ایمان کے اظہار کرنے کی اور کوئی وجہ نظر نہ آئی بجز اس کے کہ آسمان کی طرف اشارہ کر کے آپکو سمجھا دے۔ کہ میں اس معبود حقیقی پر ایمان لائی ہوں۔ دوسرے یہ کہ وہ لونڈی پہلے بت پرست تھی۔ اور بت پرستوں کے عقائد اور عقائد انہوں میں ہوتے تھے۔ اس نے گویا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ بتلایا کہ میں ان معبودوں سے بیزاری رکھتا ہوں اور میں اس خدا تعالیٰ پر ایمان لائی ہوں جو گھروں میں رہنے سے پاک اور بالاتر ہے۔

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

اسکا 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 دخل و خروج سے ظاہر نہیں ہو سکتی مگر دیکھنا اسات کو ہے کہ جس میں نہ اتصال کی استعداد ہو نہ انفصال کی صلاحیت اور نہ اسکو کسی جہت سے کوئی واسطہ ہو۔ اگر اسپر یہ معنی ہم نہ کورہ بالا صادق نہ آئیں تو کونسی قباحت لازم آتی ہے۔ اسکی بعینہ نظیر یہ ہے کہ کوئی کہے کہ ایسی چیز کا پایا جانا محال ہے جو نہ قادر ہو نہ عاجز نہ جاہل نہ ہونہ عالم۔ سو اگر اس چیز میں قدرت۔ علم۔ جہل۔ ظلم کی قبولیت کی استعداد ہے تو اسکا تعلق عاجز نہ جاہل عالم نہ ہونا بیشک ناچار ہے۔ لہذا اسکی قباحت ہے۔ لیکن جن چیزوں میں بالکل بادہ ہی نہیں مثلاً ہوا و آواز۔ پیرانہ معنی ہم کا صادق آنا کسی خرابی کا موجب ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ اتصال و انفصال اور جہات میں قرار پذیر ہونے کے قابل وہ چیزیں ہوتی ہیں جو 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 مستقل ہے نہ منفصل۔ نہ جہان میں اور نہ خارج۔

اب خصم سے یہ پوچھنا چاہئے کہ بتلاؤ ایسی چیز کا موجود ہونا ممکن یا ممکنات سے ہے جو نہ متخیز ہو اور نہ کسی متخیز شے میں حلول کرتی ہو۔ یا یہ کہو کہ نہ وہ اتصال و انفصال کے قابل ہے۔ اور نہ وہ کسی جہت کے ساتھ مخصوص ہو سکتی ہے۔ اگر وہ ہی ممکن ہے تو ہمارا دعویٰ ثابت ہے۔ انکار کرے تو ہم کہیں گے کہ یہ بات پہلے ثابت ہو چکی ہے کہ ہر متخیز حادثہ حادث ہے اور یہ کہ ہر حادثہ کسی شے 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 سکتی ہے۔ نہ آئینہ کا اگر یہ مطلب ہے کہ اسکی صورت کو ہرگز نہ خیالیہ اور قوت متوہمہ ادراک نہیں کر سکتی تو بیشک درست ہے۔ کیونکہ ہمارے قوت خیالیہ اور متوہمہ میں وہی شے آ سکتی ہے جو جسمانی ہو یا اجسام سے کسی قسم کا تعلق رکھتی ہو۔

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

موجود اور اختراعی چیز ہوگی کیونکہ خیال خیال میں نہیں آسکتا اور نہ طریقہ
فی نفعہ کا اقرار کرنا ہوگا۔ اسکے علاوہ اور بھی ہزار ہا اشیاء ہیں جو قوت
بہ میں انکا انتقائش نہیں ہو سکتا۔ مگر وہ اپنے اندر واقعیت اور ثبوت
وہ رکھتی ہیں۔ مثلاً علم قدرت۔ آواز خوشبو۔ چار۔ علم غصہ۔ خوشی۔ غمی۔
و غیرہ۔ الغرض صفات نفسانی سب اسی قسم کی چیزیں ہیں۔ خدا تعالیٰ
ہی انہی چیزوں پر قیاس کرے۔ تمہاری قوت خیالیہ اسکو اور انہیں
لمتی۔ 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 ٹمکن
یعنی جس طرح بادشاہ کو یہ کہا جاسکتا ہے کہ بادشاہ تخت پر بیٹھا ہوا
یا ایک آدمی چار پائی پر بیٹھا ہوا ہے۔ خدا کو ہرگز یہ بات کہنی جائز نہیں
اگر خدا تعالیٰ کسی جسم پر ٹمکن ہو تو اسکو مقداری تسلیم کرنا پڑے گا۔ کیونکہ جو
بسم پر ٹمکن 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 ٹمکن ہونا جسم یا عرض ہی کے ساتھ خاص ہے اور خدا تعالیٰ
نہ جسم ہے نہ عرض لہذا کسی جسم پر ٹمکن نہیں۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ خدا تعالیٰ کا قول ہے الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ سَیِّدٌ
عرش پر ٹمکن ہوا۔ اور حدیث میں آیا ہے یَنْزِلُ اللّٰهُ كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ
یا خدا ہر رات بچے کے آسمان پر اترتا ہے۔ اگر خدا تعالیٰ عرش پر ٹمکن نہیں
تو بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کے کیا ہے۔
پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ لوگ دو گروہ ہیں۔ عام لوگ اور علماء پہلے
یہ کو اس قسم کے مسائل میں بہرگز دخل نہ دینا چاہئے انکے لئے صرف ہتھیار

کافی ہے کہ وہ اس قسم کی باتوں پر ایمان لے آئیں۔ انکی حقیقت میں انکو کسی قسم کا شبہ نہ رہے۔ انکے عقول ایسے امور کو بہت سمجھانے سے ہی نہیں سمجھ سکتے۔ خدا کی طرف سے انہیں اتنی استعداد پیدا کی 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 والکیفیة مجہولہ والسؤال عنہ بدعة والایمان بہ استواء کے معنی معلوم ہیں اور اسکی کیفیت مجہول۔ اسکے بارہ میں سوال کرنا بدعت ہے اور اس پر ایمان لانا واجب۔

علماء کے گروہ کو اس قسم کی باتوں میں تو غفل اور مغز زنی کسی حد تک جائز ہے۔ مگر فرض عین نہیں کہ ہرگز ہر ذریعہ قدر صرف یہ ہے کہ خدا کی نافرمانی سے بچیں۔ اور انکے عقول اور کلمات کی جملہ صفات سے منزہ ہونے پر اعتقاد رکھا جائے۔ قرآن مجید کے سب سے ساری کچھنے کی ہیں تکلیف نہیں دی گئی۔

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

اس وضع کے جس قدر اقوال میں جاہل لوگ ان سے ایسے معنی سمجھتے ہیں جو بالکل خلاف واقع ہوتے ہیں مگر علماء اپنی ضاد اولیائیت کے ذریعہ ان کے اصلی اور صحیح معانی کو پالیتے ہیں خدا تعالیٰ فرماتا ہے **هُم مَوَكَّلَاتُكُمْ** جہاں تم ہو خدا تمہارے ساتھ ہے۔ جاہل لوگ تو تم کو ظنی معنی پر محمول کرتے ہیں جو استواء علی العرش کے مخالف ہے۔ مگر علماء سمجھتے ہیں کہ اس سے مراد خدا کی رفعت عالی ہے۔ حدیث قدسی میں آیا ہے **قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ إصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ** مومن کا دل خدا کی دو انگلیوں کے درمیان ہے۔ جہلا تو انگلیوں کے وہی معنی سمجھتے ہیں جو متعارف ہیں مگر علماء یہاں بھی اصلیت کو پا جاتے ہیں۔ وہ یہ کہ جیسے انگلیوں کے درمیان میں آلی ہوئی شے کو جذبہ چاہیں پھیر سکتے ہیں ویسے ہی خدا تعالیٰ مومن کے دل کو جذبہ چاہتے پھیر سکتا ہے۔ الغرض اس سے مراد قدرت علی التعلیب ہے۔

حدیث قدسی میں آیا ہے **مَنْ كَثُرَ تَبَاتُيْ رَيْبًا تَقَرَّبَتْ إِلَيْهِ ذُرَاعًا** اور **مَنْ كَثُرَ تَبَاتُيْ بَعْرًا كَثُرَ رَيْبُهُ** جو کسی سے ایک بالشت پھر قریب ہوتا ہے اس سے ایک بالشت کا قدر قریب ہوتا ہوں۔ اور جو میرے پاس جھگڑتا ہے میں اسے پاس دور کر آتا ہوں۔ جہلا آیت **بَعْرًا كَثُرَ رَيْبُهُ** سے سمجھتے ہیں جو متبادر اور معروف ہیں۔ مگر اہل علم یہ معنی کرتے ہیں کہ جو شخص ذرا سی نوجہ بھی میری طرف مبذول کرے میں اس پر فوراً اپنی رحمت فال دیتا ہوں۔ اور ایسے لوگوں کو **ذُرَاعًا** کا مینہ ہر سال پاتا ہوں۔

حدیث قدسی سے **أَنَّكَ إِذَا كُنْتَ تَلُوْنَ الْقُرْآنَ تَلُوْا لِيْ وَأَنَا أَلُوْا لَكُمْ** اور **أَلُوْا لِيْ وَأَنَا أَلُوْا لَكُمْ** جو مشہور ہے **بِشَيْءٍ أَلُوْا لِيْ وَأَنَا أَلُوْا لَكُمْ** جہلا ان دونوں سے مراد ہے کہ جو شے پڑھیں اس سے میری رحمت ہوتی ہے اور تمہاری رحمت ہوتی ہے۔ اور **أَلُوْا لِيْ وَأَنَا أَلُوْا لَكُمْ** میں علم کہتے ہیں کہ میں چیز پڑھتا ہوں تو اس سے تمہاری رحمت ہوتی ہے اور

اسکے حاصل کر لینا سب ہوتا ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ یہی کہی سبب کہ
 بولکر ہمیں سے سبب کے معنی مراد لئے جاتے ہیں سو اس قاعدہ کے مطابق
 یہاں بھی لفظ شوق سے مراد طرح طرح کے انعامات اور قسم قسم کے درجات ہیں
 انہیں قیامت میں خاص طور پر عطا کئے جائینگے۔ علیٰ نداء القیاس جہاں قرآن
 میں خدا تعالیٰ نے غضب اور رمنار کو اپنی طرف منسوب کیا ہے وہاں عقاب
 و نواب مراد ہوتا ہے جو غضب اور رمنار کا ثمرہ ہے۔

حدیث میں حجر اسود کے بارہ میں آیا ہے اِنَّهُ يَمِينُ اللّٰهِ فِي الْاَرْضِ
 جہلا لفظ یمین کے معنی دائیں ہاتھ کے کرتے ہیں۔ مگر جب وہ اپنے اس مذہب
 کی طرف خیال کرتے ہیں کہ خدا تعالیٰ عرش پر ہے تو گھبرا جاتے ہیں کیونکہ ایک
 طرف تو خدا تعالیٰ عرش پر ہے اور ایک طرف کعبہ میں حجر اسود اسکا دایاں
 حدیث سے ثابت ہوا ہے۔ مگر علماء یہاں ہی اصلیت کو پا جاتے ہیں وہ
 چونکہ لفظ یمین مصداق 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 پیشا بہات میں داخل کرنا درست نہیں تو اب ہم اصل بات کی طرف رجوع
 کر کے استوار کے معنی بیان کرتے ہیں اور معترضین کے اعتراض کا جواب
 دیتے ہیں۔

خدا تعالیٰ نے اَنْزَلَ عَلٰی الْعَرْشِ السُّعُوْبِ میں استوار کو جو اپنی ذات کی طرف
 منسوب کیا ہے اس میں چار احتمال 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
 جگہ نہیں چھب سکتا۔ کیونکہ اس جملہ میں کوئی بھی ایسا لفظ نہیں جو علم پر دلالت
 کرے۔ تیسرا اور چوتھا معنی اگرچہ لفظی حیثیت سے صحیح ہے مگر عقل کے نزدیک بالکل
 غلط ہے۔ دوسرا معنی عقل اور لغت دونوں کے لحاظ سے بالکل درست ہے
 میں یہی معنی اس آیت کے ہیں کہ خدا تعالیٰ عرش پر قادر ہے۔
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول **يُنزِلُ اللَّهُ إِلَى سَّمَاءِ الدُّنْيَا**
 کے دو معنی ہو سکتے ہیں۔

(۱) عربی زبان میں یہ عام طور پر قاعدہ ہے کہ بعض دفعہ کلام میں سے
 ایک لفظ کو حذف کر دیا جاتا ہے۔ اور اس کے مضاف الیہ کو سبکے قائم مقام کر کے
 اس کا حکم مضاف الیہ کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے۔ مثلاً **نَزَلَ اللَّهُ إِلَى سَّمَاءِ الدُّنْيَا**
 لقریۃ میں ہر شخص جانتا ہے کہ نفس فریب سے سوال کرنا بالکل لغو اور بیہودہ ہے
 تو یہ کہنا پڑے گا کہ اس جملہ میں لفظ **إِلَى** کا محذوف ہے۔ اصل میں یوں عبارت ہے
سُئِلَ أَهْلَ الْقُرَيْبَةِ أَسَىٰ طَرِيقِ عَرَبِيَّكَ عَامِ مَحَارِرِهِ سَبَّ نَزَلَ إِلَيْكَ عَلَىٰ بَابِ
لُبْكَدٍ یہاں یہی عسکر کا لفظ محذوف ہوا ہے۔ جس کے مالا نے سے ترجمہ یہ ہو گا
 بادشاہ کا لشکر شہر کے دروازہ میں اتارا کیونکہ جو شخص بادشاہ کے اترنے کی
 خبر دیتا ہے اگر اس سے پوچھا جائے کہ تو اس کے استقبال کے لئے کیوں نہیں گیا
 تو کہہ سکتا ہے کہ بادشاہ تو شہر کا کھینچنے گئے ہیں اس لئے تو میرا لشکر لے کر
 اگر عسکر کا لفظ محذوف نہ ہوتا تو مجھ کے کلام میں **سُئِلَ أَهْلَ الْقُرَيْبَةِ** ہوتا۔

وہاں یہ جواب بالکل غلط ہوتا۔

سواسی قاعدہ کے مطابق ہم کہتے ہیں کہ **نَزَلَ إِلَيْكَ** کے معنی یہ ہیں
 کہ قول میں **نَزَلَ** (فرشتہ) کا لفظ محذوف ہے اور **إِلَيْكَ** کے معنی یہ ہیں
 کہ **نَزَلَ** کے معنی یہ ہوا۔ پچھلی بات میں **نَزَلَ** کے معنی یہ ہیں
 جس کے آسمان پر اترتا ہے۔

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

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

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

نوائی دعویٰ

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

کہ وہ بروقت دیکھا جارہا 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 تصور 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 آپ کو یہ معلوم ہو گیا کہ خدا دیکھا جاسکتا ہے۔ اس سے ہماری مراد کیا ہے تو اب ہم آپ کو ثابت کر دیتے ہیں کہ خدا تعالیٰ دیکھا جاسکتا ہے۔ ہم اس مدعا پر عقلی اور نقلی دونوں طرح کے دلائل قائم کریں گے۔ عقلی دلائل کو دو مسلكوں ہی میں خصر کرتے ہیں۔

پہلا مسلك

اس میں ایک معمولی شخص کو بھی کلام نہیں کہ خدا بھی دیگر موجودات کی مانند اپنے اندر ایک وجود رکھتا ہے۔ اسکی بھی ذات اور حقیقت ہے جیسے دیگر موجودات کے حقائق پر مختلف قسم کے شرے مترتب ہوتے ہیں اسکی ماہیت بھی اسبات سے خالی نہیں۔ اگر اس میں اور دیگر موجودات میں فرق ہے تو صرف یہ ہے کہ وہ سب کے سب حادث ہیں اور یہ قدیم ہے۔ انکی صفات بھی حادث ہیں اور اسکی صفات قدیم۔ انکی صفات سے انکے حدوث کا پتہ چلتا ہے۔ مگر 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۔
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۔

پہر 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
کھتی 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 ہونا چاہیے۔
 بھی جسم ہونا چاہیے۔ علیٰ ہذا القیاس دنیا میں جو چیز موجود ہے وہ عالم سے خارج
 ہے یا اسکے اندر۔ اس میں اتصال کی قابلیت سے یا انفصال کی استعداد ہے
 ہمارے دیکھنے میں کوئی شے چہ جہتوں 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 اشیاء کا مشاہدہ
 کرنا بھی ضروری ہے۔ مگر یہ انکا قاعدہ غلط اور بالکل غلط ہے۔ اگر اس میں
 ذرا بھی درستگی کی بوسہ تو اعراف کے وجود سے انکار لازم آئیگا۔ کیونکہ
 ہم جسموں کو دیکھتے ہیں کہ وہ اپنے اپنے احیاء میں متخیز بالذات ہیں اور
 ہر ایک جسم خاص خاص شکل اور ہیئت کا تقاضا کرتا ہے۔ مگر اعراف میں
 یہ بات مفقود ہے۔ پس لازم آنا چاہئے کہ اعراف موجود ہی نہیں۔
 خدا تعالیٰ اپنے آپ کو وہی دیکھتا ہے اور کائنات عالم کو وہی دیکھتا
 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 آئیگا 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
 نزدیک مری ہونے میں یہ بھی شرط ہے کہ مری آنکھ کے مقابل ہو۔ انہی یہ شرط
 بھی غلط ہے۔ شیشہ میں آدمی اپنے آپ کو دیکھتا ہے مگر مقابلہ والی بات
 وہاں نہیں ملتی۔ کیونکہ مقابلہ نب ہو جب آدمی اپنے آپ کے سامنے کھڑا

یا پوں کہتے کہ ایک چیز کی دو چیزیں بن جائیں۔ اسکے جواب میں وہ کہتے ہیں کہ
 شیشہ میں آدمی کی تصویر نقشش ہو جاتی ہے جو دکھائی دیتی ہے اور آنکھ
 کے مقابل ہی ہوتی ہے۔ یہ جواب بالکل غلط ہے کیونکہ زمین کو اگر کسی
 شیشہ دیوار میں لگا ہوا ہے۔ تم بعد دو گز اس سے پیچھے ہٹا کے کہ
 ہو جاؤ تو تمکو اپنی صورت شیشہ سے دو گز پر سے نظر آئے گی۔ اگر کسی گز
 اور پیچھے ہٹ جاؤ تو وہ بھی ایک گز اور پیچھے نظر آئے گی۔ پس اگر شیشہ کے
 اندر تمہاری صورت نقشش ہوئی اور تمہارے شیشہ سے پیچھے ہٹ کر
 شیشہ سے اتنی ہی دور کیوں دکھائی دیتی۔ شیشہ کے پیچھے جو چیزیں
 شیشہ کے چھپ چکی ہیں، وائل ہونے کے باعث دیکھنا اور دیکھنا
 ہوتی ہے۔ اور شیشہ کے برابر یا پیچھے اسکے دیکھنا یا آگے کوئی چیز
 ایسی نہیں ہوتی جو شیشہ میں نقشش ہو سکے۔

یہ قاعدہ ہے کہ روئے زمین کے نشانہ پر اس کے نشانہ پر چیزیں ہوتی
 ہیں جب تک انکا اپنی آنکھوں سے منظر نہ کر لیا جائے۔ ان کے منظر کو
 ہونے کو منتقل ہرگز تسلیم نہیں کرتی۔ اگر کسی ایسے شخص سے جسکو اپنی صورت
 بھی دیکھنے اور شیشہ دیکھنے کا اتفاق نہ ہو اسو تم کو چھو کر کیا تم اپنی
 شکل شیشہ میں دیکھ سکتے ہو اور وہ عاقل کہہ دیکھا کہ اسکا جواب
 پوچھو یہ بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ شیشہ اسکا منظر نہیں دیکھتا
 دیکھ لوں۔ اور یہ بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ شیشہ اسکا منظر نہیں دیکھتا
 جسم میں یا شیشہ کے پیچھے کسی جسم میں دیکھو۔ شیشہ اسکا منظر
 لئے اسکے آگے کے مقابل ہونا ضروری ہے اور اس صورت میں اسکا منظر
 میں شخص کی اور نظریہ کو بالکل دور سے دیکھ سکتا ہے۔ اسکا منظر
 لئے مقابلہ شرط ہے۔ شیشہ اسکا منظر نہیں دیکھتا۔ اسکا منظر
 ہے اپنا منظر اسکا منظر ہے۔

دوسرا مسلک

جن لوگوں نے خدا تعالیٰ کے مرنے کو مانگا ہے انہوں نے رویت کے معنی نہیں سمجھے۔ اگر سمجھے ہی ہیں تو سرسری طور پر۔ انہوں نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ خدا تعالیٰ کے مرنے کی بھی وہی کیفیت ہے جس کیفیت سے ہم جسموں، شکلوں اور رنگوں وغیرہ کو دیکھتے ہیں۔ اس کیفیت کے ساتھ خدا کا مرنے 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 لکھیں جن کا پایا جاتا ہے رویت کے لئے ضروری ہے۔ اور پھر یہ بھی بیان کریں کہ ان امور میں سے کون کون امر مطلق پایا جاتا ہے اور کون نہیں پایا جاتا۔ تاکہ آپ کو بخوبی معلوم ہو جائے کہ خدا تعالیٰ مرنے ہو سکتا ہے۔ اور رویت بھی اس میں حقیقی طور پر پائی جاتی ہے۔ اگرچہ لفظی حیثیت سے رویت کا اطلاق مجاز ہی طور پر ہو۔

رویت کے لئے چیزوں کا ہونا ضروری ہے۔ ایک محل۔ یعنی وہ چیز جس میں قوت باعتراف رکھی جاسکے۔ جیسے آنکھ۔ اور ایک وہ چیز جس پر رویت واقع ہو۔ مثلاً رنگ۔ مقدار اور جسم وغیرہ۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ ان دونوں میں سے کون رویت میں زیادہ دخل ہے اور کس پر یہ بات صادق آتی ہے کہ اگر وہ نہ ہو تو رویت کی کیفیت ہو جیسی ہوگی۔

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

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

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

پس ثابت ہوا کہ جس چیز پر ہماری رویت موقوف ہوئی ہے وہ کوئی جسم نہیں و مبصر 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 رویت کی حقیقت میں ایک تیسری چیز کی جہاں بھی نظر آتی ہے جس سے اسکی حقیقت کا واسطہ اور بھی وسیع ہو جاتا ہے۔ اس کے رویت کا علم اسکا واسطہ اور اسکا واسطہ کو جو تخیل سے کئی حصے زیادہ کثیف نام کا موجب ہوتا ہے۔ مثلاً کسی کو دیکھنا اپنے کسی دوست کا خیال کرو۔ تو اپنے خیال میں اسکی صورت کو دیکھنا ہوتا ہے اس صورت میں اسکی شکل و ثبوت ہوتا ہے۔ اسکی آواز۔ اسکی رائی وغیرہ میں کسی قسم کا فرق نہ پائیں گے۔ پھر تم آنکھ کو دیکھو تو اسکی صورت تمہاری آنکھوں کے سامنے کھڑا ہے۔ جب تم اسکو عالم و دماغ میں اپنے آنکھ

سے دیکھو گے تو اس وقت دوست کی کوئی اور صورت جو اسکی پہلی صورت جیہ
کے خلاف ہوتی ہماری قوت خیالیہ میں ہرگز نہ اترے گی۔ بلکہ اسکی صورت
تہا رہی آنکھ کے سامنے ہے اسکی صورت خیالیہ کا بعینہ نقشہ ہوگی اور
ساتھ ملکر کشف تام کا موجب ہوگی۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ تخیل بھی اور
کا ایک قسم ہے مگر یہ منشا اور اک بننے میں بہت گرا ہوا ہے۔ اور دیت
بھی اسی کا ایک قسم ہے۔ لیکن یہ بہ نسبت تخیل کے منشا اور اک بننے میں
بہت بڑا ہوا ہے۔

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

Marfat.com

ہاں۔ اتنا ضرور کہنا پڑتا ہے کہ دنیا میں چونکہ نفس ظلمات ہیولانی اور طرح طرح کے مشاغل میں پھنسا ہوا ہوتا ہے۔ اور دنیاوی کاروبار میں اسکو یہاں تک مصروفیت ہوتی ہے کہ زبرد و بوجاہد اور پامائت کا اسے بہت کم موقع ملتا ہے۔ اسلئے دنیا میں اسکے نزدیک دنیاوی اور آخرت میں بہت کم ہوتی جس سے خدا تعالیٰ کی نوزانی ذمت کو دیکھنے کے۔ مگر جیسے ظلمیں اور آنکھ کی پتلی آنکھ کو دیکھنے سے نہیں روکتی۔ ویسے ہی نفس کے یہ پتھر و زوہ مشاغل اور بدنی تعلقات اسکو خداوند کریم کے مشاہدہ کرنے میں مصروف نہیں تو آخرت میں جبکہ نفس جسمانییت کی کہ درتوں سے پاک و عیاشی ہو جائیگا اور خالص نوزانیت اس میں ہو جائیگا۔ اسلئے اسکی نوزانیت کو دیکھ کر لینا ایسا سہل راہ ہو جائیگا جیسے دنیا کی چیزوں کو دیکھنے کے وقت کوئی مشت نہیں ہوتی۔ اور جیسے دنیا کی چیزوں کو ہر آنکھ کے ذریعہ دیکھنا آسان ہی ممکن ہے کہ قیامت کے روز آنکھ ہی میں ایسی مشاہدات کی جائیں گی جو خدا کو دیکھ لینا ممکن ہو سکے۔

تعلیل

شریعت میں خدا کے سرکاری ہونے کے تعلیلیں اسکی کثرت سے دیا آئی ہیں کہ اگر انکے روستہ خدا کے سرکاری ہونے پر جان کے انکسار و کا دعویٰ کیا جائے تو سرگز بہالغہ پر محمول نہ ہوگا۔ جتنقدر اپنی امور میں لگیں وہیں انکے ہیں وہ اپنا پیشہ نہ داند میں خدا سے ہی دنیا میں لگنے لگنے کے لئے انکے لئے رکھ دیا۔ اس سے پایا جاتا ہے کہ خدا کے لئے دنیا کی امور میں لگنے والے صلی احمد علیہ وسلم کے حالات پر چند سے علوم پر مشتمل ہونے پر خدا سے دیدار کا سوال کرنے سے۔ آپ کے اسباب میں انکی کثرت سے احوال میں جتنے ہر ایک آدمی کو یقین ہو جانا کہ خدا کو دیکھنا ممکن ہے۔

سب سے بڑا ہر سارے اس دعویٰ کا بین نبوت حضرت موسیٰ علیہ السلام کا یہ قول ہے اَرِنِي اَنْظُرُ اِلَيْكَ اے اللہ مجھے اپنا آپ دکھائیں تجھے دیکھ سکوں گا۔

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

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

وہ چاہے ایک مقتدیہ پیغمبر کو جہاں اور صفات مبارک تعالیٰ سے ناواقف
نہیں۔

اس جگہ ایک اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ آپ کے نزدیک
رائعائے کوڑے کھنا قیامت کے روز ہو گا مگر حضرت موسیٰ علیہ السلام
یہاں خدا کو دیکھنے کی خدا سے درخواست کرتے ہیں جس سے آپ کا دعویٰ
بت نہیں ہوتا نیز موسیٰ علیہ السلام کے سوال سے تو اس میں خدا تعالیٰ
یہ کہنا لگتا ہے (تم مجھے ہرگز نہیں دیکھ سکتے) صاف بتلا رہا ہے کہ کو
ڈھنا ممکن نہیں۔ یہ تو وہ فرمایا ہے لا تدرکہ الا بصائر (اسکو آنکھوں سے نہیں
دیکھ سکتے) اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو دنیا میں خدا کو
پتے کے متعلق خدا سے سوال کرنا اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اس کو دیکھنا
مستطاب ہے۔ مگر آپ کو اس کا دلت معلوم نہ تھا۔ یعنی انکو یہ علم نہ تھا کہ خدا کو
دیکھنا قیامت کے روز ہو گا دنیا میں اسکو دیکھنے کی استطاعت نہیں تھی
اور یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کیونکہ نبیاء علیہم السلام کو تعجب کی
باتوں میں صرف اتنی ہی صلاح تھی جتنی جتنی خدا سے انکو بتلا دیں۔ ہر ایک بات کا
خدا تعالیٰ کا حکم ہے۔

کئی دفعہ یہ بات بھی کہی کہ نبیاء علیہم السلام نے خدا تعالیٰ سے
میں انکے اور انکو دیکھنے کی دعا نہیں مانگی ہونے کو اپنی زبان سے نہ
صلوات کی وجہ سے اللہ قبول نہ کیا۔

اور موسیٰ علیہ السلام کے جواب خدا کے قول میں انکو دیکھنے کی
توجیہ دینا میں نہیں دیکھ سکتا کیونکہ یہ قیامت ہے کہ جو میں
دن ہوتا ہے۔ آپ کا سوال بھی دنیا میں خدا کو دیکھنے کے بارے میں
یہ کو جواب ہی اسی پہلو پر دیا گیا ہے۔ یعنی اسے خدا کو دنیا میں
دیکھنے۔ ہاں اگر حضرت موسیٰ علیہ السلام آخرت میں خدا کو دیکھنے کے

بارہ میں خدا سے درخواست کرنے اور اس کے جواب میں دعا کرنا یا اس کے
تو بیشک معتزلہ کا قول درست تھا۔

لَا تَدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ كَيْفَ مَعْنَى ہيں كہ آنكہيں پورے طور پر اور جملہ اطراف
سے خدا کا احاطہ نہيں كر سكتيں جيسے جسم كو ديکھنے سے اسكي سب خصوصيات
کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ ویسے خدا کا ٹھیک ٹھیک احاطہ آنکھوں کی ہمت
سے باہر ہے۔ وہ چونکہ نورانی ذات ہے۔ لہذا آنکھیں اسکو دیکھنے کے
وقت نظر آجاتی ہیں۔ خدا تعالیٰ کی ذات اور اس کے مرنے میں لوگوں
میں عجیب کھلبلی مچکئی۔ فرقہ حشر نے تو خدا تعالیٰ کے لئے جہت کا ہونا
ضروری قرار دیا ہے۔ اس خیال پر کہ کسی نہ کسی جہت میں ہونے کے بغیر
کوئی چیز جہان میں موجود نہیں ہو سکتی۔ جو چیز موجود ہوگی اسکو عزو
کسی نہ کسی جہت کے ساتھ خصوصیت ہوگی۔

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

حشر یہ سنے تو یہاں تک تقریب کی کہ خدا کو اجسام و احوال کے
ساتھ ملا دیا۔ اور معتزلہ نے یہاں تک، افرط سے کام لیا کہ نصوص شرعیہ
کو بالاسے طاق رکھ کر خدا کی تنزیہ و تقدیس میں اس سے زیادہ اوپر چلے گئے
مگر کیا کہنا ہے! اللہ تعالیٰ کا جنہوں نے جہت کا تو اس بنا پر انکار
کر دیا کہ یہ خدا کے جسم ہونے کو مستلزم ہے اور اس کے مرنے کو
جائز قرار دیا۔ اس لئے کہ رویت عالم کا اعلیٰ درجہ اور قسم ہے۔ جس کے ذریعہ خدا کی
حقیقت کا کامل طور پر انکشاف ہو سکتا ہے۔

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

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

سوال و جواب

۱۰۔ خدا واحد ہے۔ لفظ واحد کی معنوں میں متعلق ہے۔ کبھی اسکے معنی ہوتے ہیں جو چیز مقدار می نہ ہو۔ اپنے اندر کیفیت نہ رکھتی ہو۔ قابل قسمت نہ ہو۔ اس معنی کے مطابق کسی ایک شے یا پار لفظ واحد کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ مثلاً علم شجاعت بزدلی خمی خوشی وغیرہ۔ الغرض جو چیز نہ اجسام ہیں 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 سہمیت ہے نہ مقدار۔ نہ یہ جسم ہے نہ عرض۔ اور کبھی اسکے معنی ہوتے ہیں وہ چیز جس کے ہر تہ کوئی اور چیز نہ ہو۔ آفتاب کو اس معنی کے مطابق واحد کہہ سکتے ہیں۔ اور بھی جو چیز میں کسی نہ کسی کمال میں یکتا ہیں اور خدا تعالیٰ ان پر جو لا جا سکتا ہے۔ خدا بھی اس معنی کے مطابق واحد ہے۔ کیونکہ نہ اسکی کوئی قدر ہے اور نہ اسکا کوئی شریک۔ خدا تو اسے کہہ کر خدا میں چیز کا نام ہے جو دوسری چیز کے ساتھ ایک کمال میں الٰہی ہے اور نہ ہو سکتا جیسے سفیدی سیاہی کی ضد ہے۔ اور خدا کے لئے جو کمال نہیں ہوتا وہی خدا ہی نہیں۔ اور شریک اسلئے کہ اگر اسکا کوئی شریک ہو تو وہ جلد کائنات میں با اسکا ہم تہ ہو گا یا اس سے اعلیٰ ہو گا یا کم۔ یہ تینوں باطل ہیں پہلی حق تو اسلئے باطل ہے کہ یہ قاعدہ ہے کہ جن دو چیزوں پر دو کلمات خدا و تبارک ہے انکو باہم متضاد ہونا ضروری ہے ورنہ انکو دو کہنا جائز ہو گا۔ ایک سیاہی دوسری سیاہی سے محض اسلئے کہتا ہے کہ وہی ہے کہ انہی سے ایک مثلاً زید کے بالوں کے ساتھ قائم ہے اور دوسری کبر کے بالوں

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

اور جو چیزیں باہم متضاد ہوتی ہیں یا تو انہیں تعارض حقیقی ہوتا ہے۔
مثلاً حرکت اور رنگ۔ یہ دو چیزیں ایک وقت میں ایک محل کے ساتھ
قائم ہوں۔ مگر انکی حقیقتوں کا باہم تباہی انکے امتیاز کے واسطے کافی ہے

انکے امتیاز کے لئے اسباب کی ضرورت نہیں کہ الگ الگ محلوں کے ساتھ
قائم ہوں یا ایک محل کے ساتھ مختلف وقتوں میں قائم ہوں۔ اور کہی دو
چیزوں میں اعتبار ہی تعارض ہوتا ہے۔ مگر یہ تب ہو سکتا ہے کہ یا تو دو الگ

الگ محلوں کے ساتھ قائم ہوں یا ایک محل کے ساتھ مختلف وقتوں میں قائم
ہوں ورنہ انکو دو کہنا اور انہیں امتیاز قائم کرنا بالکل غلط ہوگا۔ سو اگر
خدا تعالیٰ کا شریک اسکے ہم پلہ ہو۔ اور ان دونوں کی حقیقت ایک ہو

تو انکو دو کہنا اور ایک دوسرے سے الگ الگ خیال کرنا تب جائز ہو
جب خدا تعالیٰ اور محل کے ساتھ قائم ہو۔ مگر مختلف وقتوں میں۔ یہ پہلے
ثابت ہو چکا ہے کہ خدا تعالیٰ کے لئے نہ کوئی محل ہے نہ مکان نہ اسکو

کسی جہت سے تعلق ہے نہ زمانہ سے سروکار۔ پس ثابت ہوا کہ اسکا کوئی
شریک نہیں جو اسکے ہم پلہ ہو۔ اور اسکی باہمیت میں شریک ہو۔
اور خدا کا شریک اس سے اعلیٰ اسلئے نہیں ہو سکتا کہ خدا اسکو کہا جا

ہے جو جملہ موجودات سے کمالات میں فائق ہو۔ کسی صفت میں بھی کسی وجہ
سے کم یا مساوی نہ ہو۔ تو جسکا نام آپ خدا کا شریک رکھتے ہیں حقیقت میں
خدا وہی ہے جسکو آپ خدا بنا تے ہیں وہ خدا نہیں۔ کیونکہ خدا کی تعریف

اسپر 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 خالق اور بالائزہ 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 زمین و مافیہ 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 اعراف 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 کئی ایک خالقوں کے بطلان پر جب تک آپ استدلال نہ قائم کریں خدا تعالیٰ کی توحید ثابت نہیں ہو سکتی کیونکہ فریق مخالف کے نزدیک اللہ کے معنی خالق ہیں۔ اور ممکن ہے کہ خالق کئی ایک ہوں۔ اسکا جواب یہ ہے کہ اگر کائنات عالم الگ الگ خالقوں کی مخلوق ہو تو دو بات سے خالی نہ ہو گا۔ یا بعض جوہر اور بعض اعراف ایک خالق کے مخلوق ہونگے۔ اور بعض دوسرے کے پیدا کردہ ہونگے یا تمام جوہر کا خالق الگ ہو گا۔ اور جملہ اعراف کا پیدا کرنے والا الگ۔ یہ دونوں اضمحالی باطل ہیں۔ پہلا تو اسلئے کہ ہم پوچھتے ہیں کہ خالق آسمان کو زمین پیدا کرنے کی بھی قدرت ہے یا نہ۔ اگر قدرت ہے۔ اور اوہر خالق زمین کو بھی زمین پیدا کرنے کی قدرت ہے تو دونوں خالق اس خاص قدرت کے اعتبار سے ایک دوسرے سے ممتاز نہ ہونگے۔ اور جب قدرت میں دونوں خالق ممتاز نہیں تو مقدور یعنی زمین کے پیدا کرنے میں بھی ایک دوسرے سے ممتاز نہ ہونگے۔ اب زمین ان دو خالقوں کے درمیان درمیان ہوگی اور یہ ظاہر ہے کہ زمین کی ہر دو خالقوں سے نسبت برابر ہے۔

اور خالقوں کی جانب سے ہی کوئی ایسا معلوم نہیں ہوتا جسکی وجہ سے زمین کسی ایک کی طرف منسوب ہو سکے۔ دوسرے کی طرف اسکی نسبت جائز نہ ہو۔ سو زمین کا ایک خالق کا مخلوق ہونا اور دوسرے کی مخلوق نہ ہونا ترجیح بلا مرجح ہے اور یہ محال ہے۔ اور اگر خالق آسمان کو زمین کے پیدا 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۔ خاصہ کہ 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 کسی ایک اشیا کے ایجاد پر قادر ہے تو زمین پر اسکی قدرت کیوں نہ ہوگی جو جوہر اور جسم ہونے میں آسمان کے مشابہ اور اسکی مثل ہے۔ دوسرا احتمال دینے والی جوہر الگ ہو اور خالق اعراض جدا ہو۔ اسلئے باطل ہے کہ جوہر اور عرض پہ دو چیزیں ایک دوسری کی طرف کسی نہ کسی بات میں محتاج ہوتی ہیں تو اب جوہر کا پیدا کرنا عرض پر موقوف ہوگا۔ اور عرض کا ایجاد کرنا جوہر پر۔ اور جب ان دونوں کا خالق الگ الگ ہے تو خالق جوہر کسی خاص جوہر کو تب ایجاد کر سکیگا جب خالق اعراض اسکے ساتھ عرض کے پیدا کرنے میں متفق ہو۔ اور خالق اعراض کسی خاص عرض کو تب ایجاد کر سکیگا جب جوہر کا خالق اسکے ساتھ جوہر کے ایجاد میں متفق ہو لیکن انیسویں جواہر 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 ساگر 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 اختیاریت شرط ہے۔
 اگر یہ سوال کیا جائے کہ ہم صرف یہ کہتے ہیں کہ شر اور خیر کا خالق الگ الگ
 جوہر اور اعراف کے خالق میں ہم کچھ نہیں کہتے تو اس کا جواب یہ ہے کہ
 شر اور خیر ایک دوسرے کے مشابہ ہیں۔ ایک ہی چیز کسی خاص حیثیت
 سے شر کہلاتی ہے اور دوسری حیثیت سے خیر ہوتی ہے۔ اور ہم پہلے
 بیان کر چکے ہیں کہ جو ذات ایک شے کی ایجاد پر قادر ہو وہ اسکی مثل کی
 ایجاد پر بھی قادر ہوتی ہے۔ مسلمان کو آگ میں جلا دینا شر ہے۔ اور کافر کو
 آگ میں جلا دینا خیر ہے۔

جو شخص پہلے کافر ہو اگر مومن ہو جائے تو پہلے اسکو آگ میں جلا دینا
 خیر تھا مگر اب اسی شخص کو آگ میں جلا دینا شر ہے۔ دیکھئے احواق صرف
 ایک ہی مفہوم ہے مگر مختلف اظہار سے کہیں شر ہو جاتا ہے کہیں 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 نہ بدن میں فرق آیا ہے نہ آگ میں۔ اور نہ ہی
 کوئی اور امر ہے جو اسکی قدرت میں خائل انداز ہو۔ پس ثابت ہوا کہ شر
 اور خیر کا خالق ایک ہی ہے جو جملہ موجودات جوہر اور اعراف وغیرہ کا
 خالق ہے۔ وہو المدعی۔

دوسرا باب

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

قدرت

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

نظام عالم کی اس خاص ترتیب اور اسکے تناسب کو ہم دیکھتے ہیں تو محو حیرت ہو جاتے ہیں۔ سورج کا روزمرہ خاص انتظام سے طلوع و غروب۔ چاند کا خاص وضع پر ہونا۔ ستاروں کی رفتار۔ آسمانوں کا تہ بہ تہ ہونا۔ بادلوں کا جو ہیں چلنا۔ باران سے زمین کا یکا یک سیراب ہو جانا۔ بادلوں کا گرنا۔ بجلی کی چمک۔ پودا کا چلنا۔ سطح زمین پر طرح طرح کی انگوٹھوں اور درختوں کا اُگنا۔ دریاؤں اور سمندر کے حیرت انگیز عجائبات۔ باغوں۔ عجیب قسم کے میوہ 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 موجود میں ضرور وصف قدرت موجود ہے ہم دور کیوں جانتے ہیں اپنے جسم کی بناوٹ اور ترتیب کو دیکھیں تو ہزار ہا ایسی عجیب باتیں منکشف ہونگی جن سے ہم بخوبی اس نتیجہ پر پہنچ سکیں گے کہ خدا تعالیٰ قادر ہے۔ اول تو یہ بات (یعنی اس عمدہ ترتیب پر کائنات عالم کے ہونے سے معلوم ہوتا ہے کہ اسکے قائل و خالق میں قدرت جسم بالکل بدیہی ہے۔ اور کسی دلیل کی محتاج نہیں۔ مگر تاہم ہم دلیل کے ساتھ اسکو اور بھی وضاحت سے بیان کرتے ہیں۔

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

کیونکہ اگر خدا تعالیٰ کا ذاتی تقاضا ایجاد کا ہو تو نظام عالم قدیم ہونا 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۔ وہم 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 میں موجود ہیں جو موجود بھی ہیں اور غیر متناہی بھی ہیں۔ کیونکہ فلسفہ نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ جو چیزیں بالفعل موجود ہوتی ہیں وہ تنہا ہی ہوتی ہیں۔ بلکہ ممکنات کے مقدورات کے غیر متناہی ہونے کے یہ معنی ہیں کہ ایسا نہیں ہو سکتا۔ خدا کی قدرت کسی حد پر ختم ہو جائے اور آگے اشیاء کی ایجاد نہ کر سکے۔ جب قدر اشیاء کو وہ پیدا کرے اسکے آگے اور پیدا کر سکے۔ اسکی اقدار کا انقیاس جہاں تک خیال کرتے چلے جاوے کسی حد پر اسکی قدرت کا ختم 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 قدریں بھی غیر
 متناہی ہونگی۔ اور یہ مجال ہے پس دوسری بات حق ہوگی یعنی قدرت
 تو ایک وصف ہے جسکو ہر ایک ممکن کے ساتھ تعلق ہے مگر جب ہم غور
 کرتے ہیں تو وصف امکان کے بغیر اور کوئی چیز نہیں ایسی نظر نہیں
 آتی جو قدرت اور ممکنات کا ماہرہ الارتباط ہو۔ تو جن چیزوں میں امکان
 کی وصف موجود ہے قدرت بھی انکو شامل ہوگی۔ کیونکہ یہ پہلے ہم باہر
 کر چکے ہیں کہ جس ذات کو چند اشیا کے ایجاد پر قدرت ہوتی ہے۔ وہ
 انکی مثالوں کے ایجاد پر بھی قادر ہوتی ہے۔ جب خدا تعالیٰ بعض جوہر اور
 اعراض کے پیدا کرنے پر قادر ہے تو باقی جوہر اور اعراض پر جو پہلے جوہر
 اور اعراض کے مجنس ہیں کیوں قادر نہ ہوگا۔ پس ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی
 قدرت محدود نہیں ہے بلکہ زیادہ از حد وسیع ہے۔ اس تقریر کے تین فروع
 مستنبط ہوتی ہیں جنکا ہم تالیف اولیٰ مجلد ذکر کرتے ہیں۔

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

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

نظام عالم کو واجب بھی کہہ سکتے ہیں ممکن بھی کہہ سکتے ہیں اور محال بھی کہہ سکتے ہیں۔ واجب تو اسلئے کہہ سکتا تھا کہ خدا تعالیٰ 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 ہی واجب ہوتی ہے اور ارادہ میں جو نظام عالم کے لئے علت تامہ ہے اور نظام عالم میں جو معلول تام ہے کسی زمانہ کا فاصلہ ہرگز نہ 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 اسواسلئے کہہ سکتے ہیں کہ ہو سکتا تھا کہ خدا تعالیٰ نے ازل میں نہ موجود نہ مابعد میں الغرض کسی وقت میں بھی نظام عالم کے ایجاد کا ارادہ نہ کرتا۔ اس تقدیر پر نظام عالم محال ہو جاتا۔ کیونکہ اگر وہ بھی کوئی چیز موجود ہوتی تو لازم آتا کہ ایک چیز بلا سبب کے مستحق ہو گئی ہے اور یہ محال ہے۔

حاصل یہ کہ نظام عالم پر واجب ممکن اور محال یہ تین مفہوم ہوتے آتے ہیں مگر انکا صادق آنے کا مختلف اعتبارات سے ہے۔ نظام عالم کو محال کہہ سکتا ہے ذات کے اعتبار سے۔ واجب یا محال کہہ سکتا ہے تو جس زمانہ کے اعتبار سے۔

ازل میں اسکو پیدا کرنے کا ہوا ہے۔ انہی میں سے ایک کو یہ علم حاصل ہوا ہے کہ
چیز مختلف اعتبارات سے ممکن بحال اور محال ہے۔

امر تنہا زہد فیہ کسیرت جاتے ہیں۔
زمن کرو خدا تعالیٰ کے علم میں ہے کہ شبہ کی صحیح کو زہد کا
شبہ کی صحیح کو اسکا نہ مریا بلکہ جیتا رہنا خدا کی قدرت میں ہے۔
اسکا جو زہد ہے کہ زہد کا اسوقت جیتا رہنا ممکن ہی ہے اور محال
اگر خدا تعالیٰ کے ارادہ اور علم میں زہد کا اس خاص وقت میں مریا
تو یہ شبہ اسکا جیتا رہنا ممکن تھا۔ مگر چونکہ اسکا مریا مقدم ہو چکا ہے
اسکا جیتا رہنا محال ہے۔ صرف یہ ہے کہ اسکا جیتا رہنا ممکن
ہے اور محال بالفسر ہے۔

جب ہم کہتے ہیں حیوة زیدانی هذا الوقت ممکن تو ہماری یہ
بولی ہے کہ یہاں اور سفیدی کا ایک وقت میں ایک جگہ جمع ہونا بیشک
محال ہے۔ مگر اسوقت میں زہد کا جیتا رہنا محال نہیں ہے۔ بلکہ ممکن
اور خدا تعالیٰ کی قدرت میں نہ کوئی کمی آگئی ہے نہ ضعف اور نہ ہی کوئی
امر مانع و پریش آگیا ہے۔ بات صرف اتنی ہے کہ اسکا علم اور ارادہ
نہ پہلا اسوقت میں مریا مقدم ہو چکا ہے جسکے خلاف نہیں ہو سکتا۔
ان دو باتوں سے کوئی بھی افکار نہیں کر سکتا (۱) خدا کی
میں کوئی ضعف واقع نہیں ہوا۔ (۲) زہد کی زندگی اس خاص وقت
مکن بالذات ہے۔ اب پھر کیا وجہ ہے کہ زہد کی زندگی کو خدا کی مریا
زہد تسلیم کیا جائے۔

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

جو کمال ہو گئی ہے جیسے اجتماع النقیضین۔ اور تفاعل النقیضین کمال
تو ایک منٹ کسے لئے بھی کوئی اس لغو بات کو تسلیم نہیں کریگا۔
اس میں کوئی شک نہیں کہ خدا کو اپنے علم کے خلافت کر سکتا ہے پوری قدرت
ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ قدرت کے لفظ کا اطلاق بھی اس قدرت پر
ست ہے یا نہیں۔ قدرت کے لفظ کا اطلاق بالکل درست اور جاوید
لے مطابق ہے۔ محاورہ میں یہ کہا جاتا ہے۔

زید چاہے تو حرکت کرے گا۔ اور چاہے تو ساکن رہ سکتا ہے۔
ہر ایک کو معلوم ہے کہ قدرت کے لفظ میں یہ لفظ استعمال کیا گیا ہے جو
ساکن ہونا۔ لیکن ہرگز قدرت کے لفظ میں یہ لفظ استعمال نہیں کیا
تا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ قدرت کے لفظ میں یہ لفظ استعمال نہیں
ہے اور قدرت کا اطلاق بالکل درست ہے۔

جب عہد کی قدرت غیر محدود ثابت ہوئی تو کیا باقی

دوسری فرس

چلیں۔ بولنا اور نہ کہہنا۔ پڑھنا۔ سونا۔ یا گنا۔ الغرض
نساؤں اور حیوانوں کے افعال خدا تعالیٰ کے مقدرات میں داخل
ہیں یا نہ۔ اگر کہو کہ ان چیزوں پر خدا کو قدرت نہیں تو تمہارا یہ قاعدہ
وٹ جائیگا کہ خدا کی قدرت محدود ہے اور وسیع نہیں۔ اور اگر کہو
قدرت ہوں تو ایک چیز پر وہ قدرتوں کو کچھ ہوا لانا نہیں چاہتا
لیونکہ انسان اور حیوان کے اپنے افعال پر جو قدرت ہے وہ ان کے
میں انکار نہیں کر سکتا۔ اور تو یہ بدیہی بات ہے۔ اور اگر کہو
حکام میں بندے مخاطب نہ ہو سکتے چاہیں۔ کیونکہ وہ بندے ہیں
غیر وہ بندوں کی قدرت میں نہیں تو پھر اسے کیا سزا نہیں پڑے
رہے کھورے کو تو دو۔ حج کرے وغیرہ وغیرہ۔

یہ ایک سوال ہے جو خدا کی قدرت کے غیر محدود ہونے کی بات ہے

اور جس نے لوگوں کے اہل میں ایک حیرت انگیز حیرت پیدا کر دی ہے اس کا جواب ملاحظہ ہو۔

اس مسئلہ میں لوگوں کے کئی ایک فرقے جگھے ہیں۔ ایک فرقہ جبر جو بندوں کی اپنے افعال پر قدرت کا انکار کرتا ہے۔ اسپر یہ امر عرض کرتا 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 یوقوف سے یوقوف شخص بھی جاننا ہے کہ اگرچہ بظاہر انکی صورت ایک ہی ہے مگر حقیقت میں ان میں زیادہ بن قاسمان کا فرق ہے وہ قہری اور جبری حرکت ہے اور یہ اختیار ہی ہے۔

نیز اگر بندوں کو اپنے افعال میں مطلق اختیار نہ ہوتا بلکہ انکی مثال بچپن کی سی ہوتی جسکو اپنی حرکت اور کرتبوں میں کوئی اختیار نہیں ہوتا بلکہ غیر سے 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 برائیوں 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۔ ذوق استغناء پر کوئی حصر نہیں۔ بلکہ گدھے گدھے وغیرہ سب حیوانات کو اپنے اپنے کاموں میں کئی اختیار ہے۔

انکا دعویٰ دو وجہ سے مردود ہے۔ ایک یہ کہ سلف صالحین ہمہ اہل ان کا اجماع ہے کہ ہر ایک چیز کا خالق خدا تعالیٰ ہے۔ اسکے سوا کسی میں یہ وصفت 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۔ برہنہ علم کوئی چیز نہیں ہو سکتی۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ انسانوں اور دیگر حیوانوں سے کئی چیزیں پیدا ہوتی ہیں۔

حکمت و وقوع میں آتی ہیں مگر ان سے انکی پیدا کردہ حرکات و سکنات
تھا و دریافت کی جائے تو بجز سکوت کے اور کوئی جواب نہ ملیگا۔ بچہ
اور انکی چھاتیوں کی طرف دودھ پینے کے لئے دوڑتا ہے مگر اسکو اپنی اس
حکمت کا احساس تک نہیں ہوتا۔ بلی کا بچہ پیدا ہوتے ہی اپنی ماں کے
بتانوں کے ساتھ دودھ پینے کے لئے چمٹتا ہے اور آنکھیں ابھی بند
ہوتی ہیں۔ بتاؤ وہ کون چیز ہے جو اسکو بغیر دیکھے معلوم کرادیتی ہے کہ یہ پستان
میں ان میں دودھ ہے اگر تو پئے گا تو تجھ میں طاقت آجائگی۔ بھوک
پاتی 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، مغربہ کی جہال میں ایسے خانے بنائی تھے کہ بڑے بڑے جلیل القدر
مہندسوں کی ہوش اڑ جاتی تھی۔ بتاؤ کہ عنکبوت اور اس ناچیز مکھی کو
حیرت انگیز صنعتیں کس کارگیر نے بنائی ہیں۔ الغرض دنیا میں ہزار ہا ایسی
نالیں ہیں جنکو مشاہدہ کرنے سے یقین ہو جاتا ہے کہ حیوانات کے افعال
میں کسی اور عظیم الشان قوت کو بھی دخل ہے۔ بہلان 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
پہچان جاتے ہیں اس مسئلہ میں بھی اُنھوں نے کمال کر دیا ہے۔ نہ تو وہ
جس کی طرح حیوانات کو بالکل قدرت سے محروم کر دیتے ہیں اور نہ ہی معتزل
لہذا انکے ماتھے میں کلی اختیارات دے دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ
خالق عباد میں دونوں قدرتوں کو دخل ہے۔ خدا تعالیٰ کی قدرت بھی
کرتی ہے اور بندے بھی اپنے اختیار سے کھاتے پیتے چلتے پھرتے۔
کہے جاتے ہیں۔ اگر یہ بات درست ہو تو جو اعتراضات جبر یہ یا معتزل
دہوتے تھے وہ سارے کے سارے، بخوبی رفع ہو سکتے ہیں۔ مگر صرف

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

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

نیز فرض کرو زید اپنے ہاتھ کو بلانا چاہتا ہے۔ اور بقول تمہارے خدا کی قدرت اس میں کوئی کام نہیں کرتی۔ مگر خدا کا ارادہ زید کے ہاتھ کو ساکن رکھنے کا ہے۔ اب اس وقت میں یا تو حرکت اور سکون دونوں اکٹھی موجود ہونگی۔ یا دونوں نہ ہونگی۔ پہلی صورت میں اجتماع ضدین اور دوسری صورت میں ارتقاع ضدین لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ اس وقت زید کا ہاتھ ساکن رہے گا کیونکہ خدا کی قدرت بندے کی قدرت سے کہنی حصے قوی ہے تو اسکا جواب یہ ہے کہ خدا کی قدرت بیشک قوی ہے مگر اسکے قوی ہونے کے یہ سبب ہیں کہ بندے کی قدرت محدود ہے یہ ایک خاص حد سے آگے نہیں بڑھ سکتی اور خدا کی قدرت غیر محدود ہے مگر ایک خاص فعل پر ان میں سے ایک کی قوت اور ایک کا ضعف کوئی اثر نہیں ڈال سکتا۔ خاص فعل پر جیسے ایک کی قدرت کام کر سکتی ہے، ویسے دوسرے کی قدرت اپنا اثر ڈال سکتی ہے۔ یہ اور نہیں جنہوں نے اہل السنۃ و الجماعہ کو ایک فعل پر دو قدرتوں کے اکٹھا ماننے پر مجبور کیا ہے۔ ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ دونوں قدرتوں کے اجتماع کو کسی قدر مزاحمت سے بیان کیا جائے۔ کیونکہ ابھی تک پیراز نہیں کھلا کہ دونوں قدرتیں ایک ہی فعل پر جمع ہو کر کیا کام کر سکتی ہیں۔ اگر کسی کو تو وہ کام جو وہ ملکر کرتی ہیں اسکی تشریح لازم ہے۔ اور اگر کسی کو تو اسکی سخن صرف انسان کی حرکت کی طرف سے ہے۔ اور اگر کسی کو تو اسکی جمع ہونے کا اثر نہ سمجھ لیا گیا تو وہ سرسبز اطفال کو بھی یہی بتیاس کر لینا چاہئے۔ خدا تعالیٰ نے آدمی میں اسکی پیدایش کے ساتھ ہی ایک

قوت پیدا کر دیتی ہے۔ اس قوت کو محنت کہتے ہیں اور اس قوت کو اختیار کہتے ہیں۔
 اختیار روید یا گیا ہے۔ اسی قوت پر ہی ثواب و عقاب کی بنیاد ہے۔ جس کو
 طرف انسان اپنی قوت پھیرتا ہے اسکے ساتھ ہی اگر خدا چاہتا ہے تو اس
 کام کو پیدا کر دیتا ہے۔ بعض اوقات انسان پتیری کو شمشیر ایک کام
 کرتے پر خرچ کرتا ہے مگر آخرنا کام رہتا ہے۔ حاصل یہ کہ انسان صرف اپنی
 قوت کو ایک کام کی طرف متوجہ کرتا ہے اور اس کام کا ہونا نہ ہونا
 تعالیٰ کے اختیار میں ہوتا ہے۔ جب یہ بات آپکو معلوم ہوگی تو اب مثلاً روید
 اپنا ہاتھ ہلانے کا ارادہ کرتا ہے تو اپنی قوت کو حرکت کی طرف پھیرنے میں
 تو وہ خود مختار ہے مگر ہاتھ کا ہلنا خدا کے اختیار میں ہے۔ جب وہ ہاتھ ہلانے کا
 ارادہ کرتا ہے تو اسکے بعد فوراً حرکت کو خدا پیدا کر دیتا ہے۔ اسی واسطے
 خدا ہی خالق صانع اور مخترع کا اطلاق صحیح ہو سکتا ہے۔ اور بندے کو فاعل
 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 کیا
 پیدا کرنا خدا کا کام ہے تو خدا نے انسان کو قدرت کس کلم کے لئے عطا
 ہے وہ اب بیکار رہیگی۔ پہلا یہ تو بتاؤ کہ انسان کی قدرت کو اس کے
 افعال میں دخل ہے یا نہیں۔ اگر نہیں تو قدرت کا بغیر مقدر کے ہونا
 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 انسان اپنے
 سے پہلے انسان میں اسکے افعال کرنے کی قدرت پائی جاتی ہے مگر انہیں

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

اگر کوئی یہ کہے کہ نماز ادا کرنے سے پہلے جو انسان میں قدرت ہے اسکو
نماز کے ساتھ جو تعلق ہے اسکے یہ معنی ہیں کہ نماز جب ادا کی جائے گی اسی قدر
کے ذریعہ ادا کی جائیگی تو اسکا جواب یہ ہے کہ اسکو تعلق نہیں کہا جاتا۔ بلکہ
یک آنے والے تعلق کی انتظام 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 تمہارے نزدیک آدمی میں ہر ایک مناسب کام کی قدرت
وجود ہے اور اسکو افعال کے ساتھ تعلق بھی حاصل ہے مگر صرف قدرت ہی
سے افعال موجود نہیں ہوتے۔ ہمارے نزدیک 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
ماہر ہے۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ عدم قدرت انکا اگر یہ کہتے ہیں کہ جیسے رعشہ
اس کے افعال کا ہونا اسکے اختیار میں نہیں دیکھتے۔ قدرت انکی اپنے ماتحت کو
بالا بھی اضطرار ہی اور ہے۔ تو یہ پناہت کا خلاف کرنا ہے۔ کیونکہ معمولی سے

مقبول شخص بھی جانتا ہے کہ اول الذکر میں آدمی کی قدرت کا وزن اور اس کی
 اور مؤثر الذکر کو انسان اپنے اختیار سے کرتا ہے۔ اور اگر یہ سمجھیں کہ چونکہ
 قدرت انسانی افعال کی موجد نہیں لہذا یہ عجز کے مشابہ ہے تو اسکے ساتھ ہم
 بھی متفق ہیں۔ مگر اس سے قدرت کی نفی لازم نہیں آتی۔

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

مگر بعض چیزیں ایسی ہیں جو بعض ممکنات سے پیدا ہوتی ہیں۔ خدا کی
 قدرت ان کو انہیں کوئی دخل نہیں ہوتا جیسا کہ جب آدمی ماتہ پلاتا ہے تو
 انگشتری بھی ساتھ ہی حرکت کرتے لگتی ہے۔ اور پانی میں ماتہ مارتا ہے تو
 اسکی حرکت سے پانی میں بھی حرکت پیدا ہو جاتی ہے۔ سو اگر انگشتری اور پانی
 کی حرکت میں خدا کی قدرت کا عمل کرتی تو کہیں ایسا بھی ہوتا کہ ماتہ کو ہلانے سے
 انگشتری میں حرکت نہ آتی اور پانی میں ماتہ مارنے سے پانی میں حرکت
 نہ پیدا ہوتی۔ مگر ایسا کبھی نہیں ہوا۔ اس سے پایا جاتا ہے کہ ماتہ کا پلانا
 اور پانی میں ماتہ مارنا، انگشتری اور پانی کی حرکت کا سبب ہے۔

اسکے بخوار یہ ہے کہ جس چیز کو پہلے جانچ لیا جائے اسکے رد کرنے یا
 قبول کرنے کا کسی شخص کو حق ہوا نہیں ہوتا۔ ہر ایک سے ابتدا مستور یا مقبول متب
 ہو سکتی ہے سب سب پہلے اسکے اچھی طرح وزن کر لیا جائے۔ کسی سے پیدا ہونے کے
 لیے سمجھنا ہوتا ہے کہ ایک جسم دوسرے جسم کے پیٹ سے نکلے جیسے بچہ ماں کے
 پیٹ سے نکلتا ہے اور درخت پتوں سے نکلتا ہے۔ لیکن اہل علم کے پیدا ہونے کے
 لیے ہمیں ہرگز نہ سمجھنا پڑے کہ انگشتری کی حرکت اور پانی کی حرکت ماتہ کی حرکت کے
 سبب نہیں نکلی۔

مگر جس کا یہ کہنا کہ اگر خدا کی قدرت سے انگشتری اور پانی میں حرکت
 انگشتری اور پانی ہوتا کہ ماتہ پلانا اور انگشتری اور پانی میں حرکت نہ پیدا ہوتی

یہ ایسا ہی لغو اور فضول ہے جیسا کہ پہلے فرمایا گیا ہے کہ علم اور حیات
 اور حیوة علم سے متولد ہے۔ کیونکہ اگر علم اور حیات دونوں ایک ہی چیز ہوں
 کو دخل ہوتا تو کہیں یوں ہی ہوتا کہ خدا تعالیٰ نے علم کو حیات سے متولد
 علم کا وجود نہ ہوتا۔ یا علم موجود ہوتا مگر حیوة کی صورت نہ ہوتی۔ اس لیے
 کہ نہ علم ارادہ کا مشون نہ حیوة علم سے متولد ہے بلکہ ارادہ و حکمت کا مشون
 شرط ہے اور علم کے لیے حیوة کا ہونا ضروری ہے۔ اور یہ شرط خدا تعالیٰ کے لیے
 شرط کے مشروط موجود نہیں ہوتا۔ اور شرط اور مشروط دونوں کا مشروط
 ہوتا ہے۔ جس کے یہ معنی ہیں کہ یہ دو چیزیں ایک دوسرے سے متولد ہوتی
 ہو سکتے۔ مگر ان میں سے ہر ایک کا وجود بغیر خدا تعالیٰ کے ممکن نہیں ہو سکتا
 اسی طرح جسم کے دو حصے مکان میں داخل ہو سکتے ہیں۔ پہلے مکان میں
 عالی ہونا شرط ہے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک جسم پہلے مکان میں ہو اور دوسرے
 مکان میں بھی ہو۔ تو جب باقی کو پانی میں حرکت دیکھتے ہیں تو اسے
 و چھوڑ کر اسکے متصل کسی دوسرے مکان میں منتقل ہو گا۔ اور جب اسکے
 دی جائے گی تو اسکو بھی چھوڑ کر تیسرے میں انتقال کرے گا۔ و نیز ہوا و آبی
 کے اجزاء میں ہاتھ پڑنے سے جو گڑھے سے ہو گئے تھے وہ پانی کی حرکت کی وجہ سے
 ملتے جلتے ورنہ فلاں لازم آئیگی اور وہ محال ہے۔ ہاتھ کو ہلانے چونکہ پانی کی
 کو مستلزم ہے لہذا مشروط کو یہ گناہ ہے کہ اس کی حرکت کا مشروط ہونا
 سبب ہے اور یہ اسکا سبب

جو چیزیں باہم لازم و ملزوم کہلاتی ہیں، ہاتھ و مشروط اور مشروط ہونے
 یہ بات نہیں ہوتی۔ مشروط ہونے سے مراد ہے کہ ان دونوں کا ایک ہی مشروط
 ہے کہ یہ کہ مشروط ہونا جو چیزیں ہیں۔ ان دونوں کے مشروط ہونے سے مراد
 اور نہ مشروط کی مشون۔ ان دونوں کا مشون اور مشروط ہونا ہے۔ اور
 جن دو چیزوں میں یہ علما کہ نہیں ہوتا۔ لہذا اسکا سبب اور مشروط ہونا ہے

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

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

جو چیزیں موجود ہیں اور جو عدم ہیں مگر انکا وجود ممکن ہے ان سب کو خدا تعالیٰ نے پیدا کیا ہے۔ لیکن اسکی یہ سبب کہ دنیا میں جسقدر چیزیں موجود ہیں بعض حادثات اور بعض قدیم ہیں۔ خدا اور اسکی نفسیں قدیم ہیں اور دوسری سب چیزیں حادث ہیں۔ حادث 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 کرے تو وہ ایسا ہی بیوقوف ہے جیسا وہ شخص بیوقوف ہے جو کسی مصور کی محنت تصویر کو دیکھ کر لوگوں سے پوچھے کہ اسکے بنانے والے کو اس کا علم تھا یا نہیں۔ تو جب خدا حوادث کو جانتا ہے تو بالضرور اپنی ذات اور صفات کا بھی اس کا علم ہوگا۔ کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ غیر کا علم تب حاصل ہو سکتا ہے جب پہلے اپنی حقیقت اور صفات کا علم ہو۔

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

دو۔ ایک عدد ہے جسکا دو چہ چار ہیں اور چار کا دو چند آٹھ اور آٹھ کا دو چند سولہ۔ اسی طریق سے تم اپنی عمر پھر دو چہ نکالنے پھیلانے اور تم مر جاؤ گے مگر دو چند ختم ہونے میں نہ آئیں گے۔ خدا تعالیٰ بن سب دو چندی کے راتب کو جانتا ہے۔ دیگر عددوں کو بھی اسی پر شکیں کر لو۔ پس ثابت ہوا کہ خدا کی معلومات غیر متناہی ہیں۔

حیوان خدا زندہ ہے۔ اور یہ ایسا دھوکے سے ہے جسکا کہ فی شخص سمجھا تھا نہیں کر سکتا۔ جو خدا کو عالم وقا اور جانتا ہے وہ اسکو ضرور زندہ بھی تسلیم کریگا۔ کیونکہ زندہ ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ اپنے آپ کو اور دیگر اشیا کو جانتا ہے۔ چونکہ یہ بات بالکل روز روشن کی طرح ہے اسلئے ہم اسکو اول دینا نہیں چاہتے۔

ادراوہ اللہ تعالیٰ جو کام کرتا ہے اسکو نہ دیکھ سکتے اور نہ سنا سکتے اور نہ چھو سکتے۔

Marfat.com

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

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

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

اس جگہ ایک سوال دار وہو مسکتا ہے وہ یہ کہ ارادہ بھی قدرت کی طرح قدیم ہے اور اسکو بھی ہر ایک ممکن کے ساتھ مساوات کا علاقہ ہے تو پھر زید کے خاص وقت میں پیدا ہونے کے لئے کوئی اور وقت نہیں اور مرگنا ہوگا اور اسکے لئے اور ہوگا۔ و علم تراکبہ تسلسل سبب جو محال ہے۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ زید کے خاص وقت میں پیدا ہونے کی علت خدا کبریٰ نہیں کہا جاسکتا۔ ایک تو اس وجہ سے کہ اسکو سبب علت سے مساوات کی نسبت ہے۔ دوسرے ہذا قدیم ہے۔ اور اگر یہ زید کی علت و انوزید بھی قدیم ہونا لازم آجیگا۔ اور قدرت میں اسکو نہیں سکتی کیونکہ اسکو بھی سب کے ساتھ ایک ہی نسبت ہے۔ مساوات کی علت نہیں بن سکتا۔ چونکہ یہ بھی قدیم ہے اور وقتوں اور دیگر شیعہ کے ساتھ ایک ہی نسبت لکتا ہے۔

جس وقت زید پیدا ہوا ہے۔ اسکی جگہ گرسکے پیدا ہونے کے ساتھ خدا کا یہ متعلق ہو سکتا تھا یا نہیں۔ دوسری شق تو اظہار ہے اور جب متعلق ہو سکتا تھا تو پھر اسکی کیا وجہ ہے کہ اسوقت زید تو پیدا ہوا ہے۔ اور عمر بن خطاب یہ سوال ہے جس سے زید کو جبران کر لکھا ہے۔ اب اسکا جواب ملاحظہ فرمائیں۔ اس میں کئی فرقی ہیں۔ فلما سفد کتبہ میں کہ نظام عالم کو صرف خدا ہی بنا لیا ہے اسکے سوا قدرت علم اور ارادہ وغیرہ کو اسکی پیدا کرنے میں مطلق دخل نہیں۔ اور ان صفات کی کوئی حقیقت ہے۔ یا خداست یا نظام عالم جو ہر شے کے لئے ترشی جاتی ہیں وہ سب اسکے ساتھ ہیں۔ اور یہ کہ خدا ہی ہے۔

یا نظام عالم بھی قدیم ہے۔ نظام عالم کو خدا کے ساتھ ہونا سبب علت معلول کو اپنی علت کے ساتھ اور روشنی کو اوقات کے ساتھ اور ہر ایک چیز کے ساتھ جیسا کہ سبب ہے نسبت ہوتی ہے۔

معز لہ کا قول ہے کہ نظام عالم حادث ہے اور اسکے حدوث کا باعث

Marfat.com

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 مانتا ہے۔

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

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

اگر نظام عالم قدیم ہوا تو اسکو خدا کا فعل کہنا درست نہ ہوگا۔ علاوہ ازیں صراحتاً 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 ہوا ہے اور اسکے خلاف وقوع میں نہیں آیا۔

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

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

آسمانوں کو خاص خاص اوضاع پر چلائی ہے۔

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

معتزلہ پر 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 لغو بات 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 یکے 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 ایک معتزلہ
بمخیال ہیں انپر اگرچہ پہلا اعتراض جو معتزلہ پر وارد ہوتا تھا وارد 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 آئے گا حالانکہ یہ محال
کیونکہ جو چیز کہ حادث کے لئے محل ہو وہ ان سے پہلے آپ حادث ہو
ہے۔ اور علامہ ازہبی جو دوسرا اعتراض معتزلہ پر وارد ہوتا ہے ان پر بھی
دلزدہ ہوگا۔

اہل حق کہتے ہیں کہ دنیا کی سب چیزیں خدا کے ارادہ سے موجود ہوئی ہیں
اللہ 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 سمجھ میں آجائے تو
غلط فہمی فوراً رفع ہو سکتی ہے۔

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

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

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

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

اگر کوئی یہ کہے کہ اگر اچھے اور بھلے کاموں کو خدا کا ارادہ شامل ہو تو
 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 ترکیب ہونے پر روزِ آخر کی دیکھیاں
 ہیں دیتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم آگے اپنے موقع پر حسن و قبح کے
 ان کے ضمن میں ثابت کر دینگے کہ بڑے کاموں کا ارادہ اور چیز ہے اور ان کے
 کتاب پر رضا مندی اور بات ہے۔

خدا تعالیٰ مستناہی ہے اور دیکھتا بھی ہے۔ اور اس کو جو
 مع اور بعض 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 تَعْبُدَ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُخِيفُكَ إِنَّكَ أَنتَ سَيِّئٌ مَّا تُفْعَلُ (تو ایسے خدا کی کیوں پرستش کرتا ہے جو نہ سنتا ہے اور نہ دیکھتا ہے۔ اور نہ تلو 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 چوڑا کر مجازی معنی میں اختیار کئے جاتے ہیں جب اہلی 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 میں اہل لغت کے نزدیک سخت جرم کا ترکب ہوتا ہے۔ تو جب سمع اور بصر کے اصلی معنی اختیار کرنے میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی تو ان لفظوں سے علم کا ارادہ کرنا بہتر جائز نہ ہوگا۔ ہر جگہ پر ایک سوال وار ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ اس جگہ سمع اور بصر کا مراد ہوا ہے تو خدا کا محل حوادث ہونا لازم آئیگا۔ اور اگر قدیم ہوں تو جب ازل میں نظام عالم موجود نہ تھا تو خدا کیسے آواز کو سنتا اور کسکو دیکھتا تھا۔ جب آواز اور دکھائی دینے والی چیزیں ازل میں موجود نہ تھیں تو خدا کا سنتا اور دیکھنا کیونکر قابل تسلیم ہو سکتا ہے۔ یہ سوال معتزلہ اور فلاسفہ اہل حق پر کیا کرتے ہیں اور ہم سر 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 ازل میں نظام عالم موجود نہ تھا تو خدا کیس چیز کا عالم تھا۔ اسکو کیونکر معلوم تھا

کسی وقت نظام عالم میری قدرت سے عالم وجود میں آئیگا۔ اگر نہ تو وہ اس وقت
 جو اب ہیں 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 اب موجود ہے تو سمجھ اور بصیرت
 میں بھی یہ تو یہ ہو سکتی ہے پھر اسکا کیوں اسکا کیا جانتا ہے۔ اور فلاسفہ اس
 بات کو نہیں مانتے کہ خدا کو حوادث کا اسطرح علم ہو کہ فلاں چیز زمانہ ماضی میں
 وجود ہوئی ہے اور فلاں مستقبل میں ہوگی۔ اور یہ چیز اب موجود ہے۔ اسکا علم
 زمانہ کی حیثیات سے پاک ہے۔ اور وہ ہر ایک چیز کو بالائید زمانہ جانتا ہے
 رہم آگے چل کر ایسے زبردست وائل سنت خدا کا حوادث کا عالم ہونا ناممکن ہے
 فلاسفہ کو بجز تسلیم کے اور کوئی راستہ سمجھنے کا نظر نہ آئیگا۔ اور جب خدا کا
 حادث کا عالم ہونا ثابت ہو جائیگا اور ثابت بھی اسطرح ہوگا کہ اسکا علم
 ہے اور حوادث کے ساتھ بھی متعلق ہے تو سمجھ اور بصیرت کو اسی پر بنیاد کر لینا
 چاہئے۔

عقلی دلیل خدا کے سمیع اور بصیر ہونے پر یہ ہے کہ یہ مسلمہ امر ہے کہ خالق مخلوق
 سے تمام امور کے لحاظ سے کامل بلکہ اکمل ہونا چاہئے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ
 دیکھنے والا اندھے سے اور سننے والا بے سم سے کامل ہوتا ہے۔ تو جب مخلوق
 کے لئے یہ دونوں صفتیں موجود اور ثابت ہیں تو خالق کے لئے انکا وجود
 کیوں محال ہوگا۔ 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 موقوف ہے۔ اگر علم انسان کے لئے
 کمال ہے تو سمیع اور بصیر 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 بے شبہ اس کے علم میں اضافہ ہو جاتا
 ہے۔ حال یہ کہ جب دیکھنا اور سننا بھی کمال کی ایک قسم ہے تو مخلوق کے لئے

ساتھ ہم بھی متفق ہیں۔ مگر اس خدا کا مشکل ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ اور اگر یہ ہے کہ خدا کی طرف سے لوگ مامور اور منہی ہیں تو جو شخص خدا کا مشکل ہو نہیں کرتا وہ اسکے آموں ہی ہونے کو یونکر تسلیم کریگا۔

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

خدا کے مشکل ہونے کی ثبوت میں وہی طرف اختیار کرنی چاہئے جو اسکے سمیع و بصیر ہونے کے ثبوت میں اختیار کی ہے۔ وہ یہ کہ کلام ہم شکل و رنگ و چہرہ کے کمال کی قسم ہے۔ اور جب مخلوق میں یہ کمال پایا جاتا ہے تو مخلوق میں بطریق اولیٰ پایا جائیگا بلکہ اسکا کلام مخلوق کلام سے کسی درجہ عمدہ اور فصیح و بلیغ ہوگا۔

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

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

اور اگر کوئی اور معنی مراد ہے تو جب تک کہ وہ اگلی خبر نہ ہو ہم اسکے متعلق
 کوئی فیصلہ نہیں کر سکتے۔

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ جس کلام کے لحاظ سے ہم خدا کو تشکیل دینے
 میں اس سے نہ اصوات و حروف مراد ہیں اور نہ قدرت مراد ہے بلکہ اس سے
 تیسرے معنی مراد ہے جنکا کوئی شخص اشارہ نہیں کر سکتا۔ اگلی تفصیل یہ ہے
 کہ انسان دو اعتبار سے تشکیل کہلاتا ہے ایک تو اصوات اور حروف کے
 اعتبار سے اور ایک کلامِ نفسی کے لحاظ سے جو نہ صورت ہے اور نہ حرف
 اور اگرچہ کلام کی پہلی قسم ہی ایک کمال ہے مگر کلامِ نفسی کمال ہونے میں اس
 کے ہے خداوند کریم میں اسکا پایا جانا بزرگِ مجال نہیں ہے۔ اور نہ ہی یہ حدوث
 پر والہت کرتا ہے۔

کلامِ نفسی کے وجود سے کوئی بھی انکار نہیں کر سکتا۔ ملاحظہ میں عام
 طور پر کہا جاتا ہے فی نفس فلا ینطق کلام۔ بیرون ان یطق یہ فلا ینطق کے
 نفس میں کلام ہے وہ چاہتا ہے کہ اسے ظاہر کر دے کسی ایک شاعر نے کہا
 ان الکلام لغی القواد و انما
 نعل اللسان علی القواد و لیل
 کلام کا اصلی مقام نطق ہے اور نہ ہی یہ ظاہر ہوتا ہے۔
 دل کی بات ظاہر کرنا ایک ذریعہ ہے۔

شاعر کے اس کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ کلامِ نفسی ہی کوئی حقیقت
 اپنے اندر رکھتا ہے۔

اس جواب پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ کلام نفسی کے
قابل ہیں مگر خدا کے لئے کلام نفسی ثابت نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ جو کلام نفسی
انسانوں میں پایا جاتا ہے جب ہم غور و فکر کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ صرف
چند علوم کا نام ہے جو 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۔

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

کلام یا امر ہوتا ہے یا نہی یا خبر۔ خبر ایسا کلام ہوتا ہے جو خبر دینے والے
کے مافی الضمیر پر دلالت کرتا ہے۔ جو شخص ایک چیز کو جانتا ہے اور یہی
جانتا ہے کہ اس پر دلالت کرنے کے لئے فلاں لفظ واضح لغت نے
مقرر کیا ہے تو اپنے مقصود کو لفظی پیلوہ 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۔

العرض 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

بیان کرنا ضروری ہے تاکہ ہم اسپر کافی 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 صیغہ امر ایک ایسے معنی پر دلالت کرتا ہے جو آقا کے دل میں ہوتا ہے۔ یہ معنی ان چیزوں سے بالکل الگ چیز ہے جو معترض نے طرح طرح کی طویل طویل تقسیموں کے ضمن میں بیان کی ہیں۔ اسی کا نام کلام نفسی ہے۔ اور اسی کے لحاظ سے ہم خدا کو منکلم کہتے ہیں۔ صیغہ امر سے مراد اسکے معنی پر دلالت کرنا یا جو کچھ امر نے کہا ہے اسکی اطاعت کرنا مراد نہیں ہوتا بلکہ اسکے 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۔ اس میں منکلم کے ارادہ کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔ اور بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ امر یہ نہیں چاہتا کہ اسکے امر کی اطاعت کی جائے بلکہ اسکی غرض عدم اطاعت ہوتی ہے۔ جیسے ایک شخص نے کسی بادشاہ کے نوکر کو مارا اور بادشاہ اسکو اس جرم میں قتل کی دیکھی دیتا ہے اور وہ اپنی بریت کے واسطے یہ عذر پیش کرتا ہے کہ اس نے میری نافرمانی کی ہے۔ اسکا ثبوت یہ ہے کہ آپ کے روپر وہیں اسے کسی بات کا امر کرتا ہوں مگر یہ اسکی پیروی نہ کریگا۔ 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 عذر ثابت ہو جائے۔ اور وہ بری ہو جائے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ اگرچہ بظاہر ہم اسکا معنی لے کر اس میں یہ صیغہ امر نہیں۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ اسکے صیغہ امر پر دلالت ہے اسکا معنی لے کر اس میں یہ

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

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

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

خدا کے متکلم ہونے پر علاوہ ان اعتراضات کے جو پہلے بیان ہو چکے ہیں چند اور اعتراضات لازم آتے ہیں جن کا ہم علیحدہ علیحدہ ذکر کریں گے اور ہر ایک اعتراض کا جواب اپنی اس کے ساتھ ہی دینگے۔

غزالی کا قول

موسیٰ علیہ السلام نے خدا کا کلام سنا اور وہ اس کی شکل میں سنایا۔ انہوں نے خدا کا کلام نہیں سنا۔ چونکہ خدا کا کلام آواز و حرف نہیں۔ اور اگر آواز و حرف کو نہیں سمجھا تو بچہ نہیں سنا۔ کیونکہ سنا ہی چیز ہے جو آواز اور حرف کے ذریعے پہنچتی ہے۔

سکا جواب یہ ہے کہ موسیٰ نے خدا کا وہ کلام سنا ہے جو تقسیم ہے اور خدا کے لئے قائم ہے اور جو آواز اور حرف پر مشتمل نہیں۔ اور ہر حرف کا یہ کہنا کہ سنا ہی چیز ہے بولا جاسکتا ہے جو آواز اور حرف کی غرض میں ہے۔

ایسا سوال ہے جس کے سائل نے بھی نہیں سمجھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ کہتا ہے کہ خدا کے لئے کیا ہے۔ ہر ایک کو اپنے لئے کہتا ہے کہ خدا کا کلام سنا ہے۔ ہر ایک کو اپنے لئے کہتا ہے کہ خدا کا کلام سنا ہے۔

یہ فتنہ کی علامت ہے کہ جب تک معلوم نہ کیا جائے کہ اس کا جواب کیا ہے۔ اور اس کے جواب میں کہہ دیا جائے کہ خدا کا کلام سنا ہے۔ اور اس کے جواب میں کہہ دیا جائے کہ خدا کا کلام سنا ہے۔

اس کو اور اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے جواب میں کہہ دیا جائے کہ خدا کا کلام سنا ہے۔ اور اس کے جواب میں کہہ دیا جائے کہ خدا کا کلام سنا ہے۔ اور اس کے جواب میں کہہ دیا جائے کہ خدا کا کلام سنا 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 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 وجود انسان میں اشتراک ہے۔ اور اگر سائل کو اپنی عمر میں کسی شیریں چیز کھانے 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 تکو کسی نفس چیز کے کہانے سے حاصل ہوتی ہے۔ اس جواب میں اگر کوئی وجہ صحت کی ہے تو یہ ہے کہ جماع اور کسی نفس چیز میں مطلق لذت میں اشتراک ہے ورنہ جماع اور نفس چیز میں لذت کے لحاظ سے زمین و آسمان کا فرق ہے۔ اور اگر عنین نے اپنی عمر میں کوئی لذت چیز نہ کھائی ہو تو اس کا جواب اور بھی مشکل ہو جائیگا۔

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

آواز سن لیتے ہو تو اس کا جواب ہم نہیں دے سکتے۔ کیونکہ اگر یہ کہیں کہ جیسے تم
 اشیا 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 مبصر
 کے ساتھ کوئی کسی قسم کی مشابہت نہیں۔ بلکہ اگر کوئی کہے کہ خدا قیامت
 میں کیسے دیکھے گا تو یہ ایسا سوال ہے جس کا جواب دینا محال ہے۔ کیونکہ وہ
 ایسی چیز کی کیفیت کے بارہ میں سوال کرتا ہے جسکی کوئی کیفیت نہیں۔
 یہ ایسا ہی سوال ہے جیسا کوئی یہ کہے کہ خدا کس چیز کی طرح ہے۔ جب
 اسکی کوئی مثل نہیں تو یہ سوال کیونکر درست ہو سکتا ہے کہ وہ کس چیز کی مانند
 ہے۔ مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ خدا ہی سر کے سے کوئی چیز نہ ہو۔ اسی
 طرح خدا کے کلام کی اصلیت معلوم نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اسکا
 کلام ہی کوئی نہ ہو۔ بلکہ عمل و اعتقاد رکھنا چاہئے کہ خدا کا کلام قدیم ہے۔
 جیسے وہ خود بھی قدیم ہے۔ اور جیسے اسکی روایت آدمیوں کی روایت
 مانند نہیں ہے۔ ویسے اسکا کلام بھی آدمیوں کے کلام کی مانند آواز
 و کلمات پر مشتمل نہیں ہے۔

قرآن مجید۔ انجیل اور تورات وغیرہ الہامی کتابوں میں
اعترض 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 حلول 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

یہ لازم نہیں آتا کہ اسکی حقیقت بھی مصاحف میں موجود ہے۔ یہ کہنا بالکل
 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 کب
 کہاں رہتی اسکو تو آگ جلا کر راکھ بنا دیتی۔ اسی طرح جب یہ کہا جاتا ہے
 کہ فلاں شخص نے آگ کے متعلق کچھ ذکر کیا ہے تو اسکا یہ مطلب نہیں ہوتا
 کہ اسکے منہ میں آگ ہے۔ آگ ایک جسم ہے جسکا طبعی تقاضا حرارت
 اور آگ یا نار کا لفظ صرف اسپر 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۔ ایسے مصاحف میں ہی خدا
 کے کلام پر دلالت کرنے والی چیزیں موجود ہونگی نہ مدلول۔

قرآن خدا کا کلام ہے یا نہیں۔ اگر نہیں تو یہ اجماع کا خلافت
 ہے۔ اور اگر خدا کا کلام ہے تو قرآن تو خاص حروف

اقتراض سوم

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

جن بزرگوں نے قرآن کو غیر مخلوق اور قدیم کہا ہے انہوں نے قرآن سے معنی معزوہ
 کو غیر مخلوق اور قدیم کہا ہے۔ اور اس میں وہ حق بجانب تھے اور کبھی قرآن
 قرآنہ مراد لی جاتی ہے۔ ان معنی کے مطابق قرآن بیشک مخلوق اور حادث
 ہے اور جن علما نے اسکے متعلق مخلوق اور حادث ہونے کا فتوے لگایا ہے
 گراہوں نے ان معنی کے مطابق یہ قول لکھا ہے تو وہ بھی حق بجانب تھے
 تمام لوگوں کا اجماع ہے کہ قرآن نبی صلی اللہ علیہ وسلم
اعتراض چہارم کا معجزہ ہے اور جب ہم قرآن کو بنظر عورہ 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 قرآن اور مقروہ میں مشترک ہے۔ یعنی کبھی اس
 قرآنہ مراد ہوتی ہے اور کبھی مقروہ اسکا اطلاق ہوتا ہے۔ سلف صالحین
 صلی اللہ علیہم 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 مقروہ تھی۔ اور قرآنہ پر اسکا اطلاق رسول
 اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے ثابت ہوتا ہے مَا اِذْنُ اللّٰهِ لِسْتَيْ كَاذِبٍ
 نَّبِيٍّ 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
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۔

اعتراض پنجم ہر ایک شخص جانتا ہے کہ خدا کا کلام سنا جاتا ہے۔ ایک نوبت
اللہ کا اسپر جامع ہو چکا ہے اور وہم خدا فرمانا ہے وہ ان احکا

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

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

اس باب کا دوسرا حصہ

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

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

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

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

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

فلاسفہ ارادہ کے زائد ہونے کے تو قائل نہیں صرف کلام کو مانتے ہیں اور وہ بھی اس طرح کہ خداوند کریم انبیاء علیہم السلام کے دلوں میں کبھی بیداری میں اور کبھی خواب کی حالت میں کلمات القا 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 مہیب آوازیں بھی سنتا ہے مگر ان چیزوں اور آوازوں کا وجود خارج میں نظر نہیں آتا۔ ایسا ہی کئی دفعہ اتفاق ہوا ہے کہ سوائے شخص کے پاس کے آدمیوں کو کوئی خبر نہیں ہوتی مگر وہ سخت اور مہیب آوازیں عالم رویا میں سننا نہایت گہرا ہٹ اور بے قراری کی حالت میں چونک پرتا ہے۔

انکا یہ خیال ہے کہ انبیاء علیہم السلام اپنی صفائی اور لادنیہ 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 ذرا سب کی تفصیل کا نمونہ ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے۔ اب ہم اہل 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 عالم اور من لہ علم کے ایک ہی معنی ہیں اور من لہ علم کے تحت میں دو لفظ ہیں من اور علم۔ من سے مراد ذات ہے اور علم سے مراد وصف علم ہے۔ تو عالم 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 زید قائم یہ العلم اور ایک زید عالم۔ فرق صرف اتنا ہے کہ پہلی عبارت تاویل ہے اور دوسری عبارت میں صرفی 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 ہذا الرجل رجلاً اور اس طرح پر ہذا الرجل متنعلاً۔ مگر ان دونوں عبارتوں کا مطلب ایک ہی ہے۔ وہ یہ کہ زید اور جوتا الگ الگ چیزیں ہیں

اور زید نے جو تا پہنا ہوا ہے۔ بعض لوگ جو یہ گمان کرتے ہیں کہ اگر وصف علم خدا کے ساتھ قائم ہو تو اس کا قیام ایک اور حالت کو مستلزم 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 دونوں کے ایک ہی معنی ہیں یا موجود کا لفظ علاوہ ذات کے ایک اور صفت 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 منقض 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 منقض ہے تو علم کے بارہ میں بھی یہی کہتے ہیں کہ یہ وصف خدا کے ساتھ قائم اور اسی کے ساتھ منقض ہے۔ انگریزوں 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 وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ اللہ امر و نہی و مقرر
یہ تین جملے ہیں لکن ایک معنی میں یا الگ الگ۔ اگر ایک میں تو پہلے جملے کا
لغو ہونا لازم آئیگا۔ اسی پر کیا انحصار ہے بلکہ مختلف اعتبارات کے لحاظ پر ان تین
قہر و لازم آئیگا۔ اسی پر کیا انحصار ہے بلکہ مختلف اعتبارات کے لحاظ پر ان تین
کے کلام خدا میں لازم آئیں گے۔ اسی طرح اللہ عالم بالاعراض و ان
عالم بالجواہر۔ یہ بھی دو جملے ہیں ان کا 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 جاہر کا بھی عالم ہو۔ حالانکہ یہ غلط ہے اور اگر ان کے معنی الگ
الگ ہیں تو خدا کے غیر متناہی علوم لازم آئیگے۔ 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
اس قدر 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 سرے سے یہی کیوں نہ کہا جائے
کہ بجز خدا کے اور کوئی وصف نہیں۔ وہی علم۔ قدرت۔ ارادہ۔ اور حیوة
وغیرہ کا سرچشمہ ہے۔ اسی سے یہ سب اوصاف منترع ہوتی ہیں۔ اور وہی
ان کا مرکز اور محل ہے۔ اس کا جواب ملاحظہ ہو۔

یہ ایک سوال ہے جس نے اسلامی دنیا کو حیرت میں ڈال دیا ہے۔ اور بڑے
بڑے جلیل القدر علما سے اس کا 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 سرمدہ وغیرہ کا اطلاق کیا گیا ہے۔ اور یہ

مشتملات کے سینے 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 ولائل 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 بقادر۔ مرید اور حی وغیرہ کہا جاتا ہے۔ مگر خدا کے ساتھ کسی اور حیثیت کا لحاظ نہ ہوتا تو خدا پر بجز مفہوم خدا کے اور کوئی مفہوم محمول نہ ہو سکتا۔ جب یہ امر واضح ہو گیا کہ خدا کے ساتھ چند اشیا کو خاص قسم کا تعلق ہے تو انہیں تین مذاہب ہیں جنہیں سے دو تو اوزراط و تقزیط پر مبنی ہیں۔ اور ایک مذہب جو اہل السنۃ والجماعہ کا مذہب ہے نہایت ہی درمیانی حیثیت کو لئے ہوئے اوزراط و تقزیط سے بالکل الگ ہے۔

تقزیط 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 اوزراط کی طرف جھک گئے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ مثلاً جتنی چیزوں کے ساتھ خدا کی قدرت کا تعلق ہے اتنی ہی خدا میں قدرتیں موجود ہیں۔ اور جب قدر امور کے ساتھ خدا کا علم متعلق ہوتا ہے۔ اتنے ہی خدا کے ساتھ علوم قائم ہیں۔ اسی طرح باقی صفات میں بھی وہ کثرت اور تعدد کے قائل ہیں۔

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

سیاہی اور عمر کے بالوں کی سیاہی کا اختلاف وغیرہ وغیرہ۔ علم کے اس قدر میں جو علم 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 الاشیاء 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 کے بغیر قدرت کے ہونا جائز ہے تو بغیر ارادہ کے ہونے میں کیا نقصان ہے۔ اگر وہ یہ کہیں کہ قدرت اسکے ساتھ متحد ہے کیونکہ وہ بلا کسی اور چیز کی اعانت کے جمیع اشیا پر قادر ہے اور اگر ارادہ اس کا عین ہو تو جمیع امور ارادی کا ارادہ کرنا اسکے لئے ضرور ہوگا۔ اور یہ محال ہے۔ کیونکہ امور ارادی میں ایسے امور ہیں جو ایک دوسرے کی ضدیں ہیں۔ اور ضدوں کا ایک وقت میں ارادہ کرنا ناجائز ہے۔ بخلاف قدرت کے۔ کیونکہ وہ ضدوں کے ساتھ ایک وقت میں قدرت کا متعلق ہونا جائز ہے۔

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

بغیر کسی مدد کے مرید بھی ہے اور باوجود اسکے اسکا ارادہ بعض چیزوں کے ساتھ خاص اوقات میں متعلق ہوتا ہے۔ اور بعض کے ساتھ نہیں ہوتا۔ اور یہ ایسا ہی ہے جیسا تمہارے نزدیک وہ بلا کسی کی اعانت کے قادر ہے۔ مگر حیوانات کے افعال پر وہ قادر نہیں۔ جب قدرت کے خدا کے ساتھ کائنات ہونے 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 ہوتا کیا اثر رکھ سکتا ہے۔

فلاسفہ باقی صفات کو خدا کا عین مانتے ہیں اور کلام کو اس سے الگ تسلیم کرتے ہیں۔ ان پر دو اعتراض وارد ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ اگر انبیاء علیہم السلام کے دلوں میں الہام اور القاء کے طور پر کلمات پیدا ہو جانے سے خدا کو متکلم کہنا درست ہے تو انکے یا کسی اور چیز کے حرکت کرنے یا بولنے سے خدا کو متحرک یا آواز 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 تعلق 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 فقہ عین فقہ ہے

اور نہ یہ کہتا صحیح ہے کہ اس سے متاثر ہے۔ اسی طرح زید کے اٹھ کر اور یہ کہ
کہہ سکتے ہیں نہ معایر۔ اصل بات یہ ہے کہ جو چیز کسی کے نام میں ترکیب ہو
وہ اسکا عین کہلا سکتی ہے نہ معایر۔ ان دونوں لفظوں کا اس پر اطلاق
درست نہیں ہوتا۔

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

جو صفات خدا کے ساتھ قائم ہیں۔ نہ یہ ثابت کہ کسی اور چیز کے
وہ معراج حکم ساتھ قائم ہیں۔ یہاں ہے وجود میں مستقل ہوں۔ معجزہ کے
نزدیک چونکہ ارادہ حادث ہے اور خدا مخلوق حادث نہیں اسلئے ان کے نزدیک
ارادہ مستقل فی الوجود ہے یعنی کسی چیز کے ساتھ قائم نہیں۔ کیونکہ اگر کسی اور
چیز کے ساتھ ارادہ قائم ہو تو کسی کو مرید بھی کہا جائیگا نہ خدا کو۔ اور کلام کے بارے
میں اور یہ کہتے ہیں کہ خدا کے ساتھ قائم نہیں۔ کیونکہ یہ بھی ارادہ کی مانند حادث
ہے بلکہ یہ حادث ہے خدا کے ساتھ قائم ہے اور ان کے ساتھ اسکا قیام خدا کو مشکل
کہنے کا ذریعہ ہے۔

خدا کے ساتھ صفاتوں 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 صفاتوں کو زبردست دلائل سے ثابت کیا ہے اور اسکی
صفات کے ساتھ موصوفہ ہونے کے یہی معنی ہیں کہ یہ اس کے ساتھ قائم ہیں۔
ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ اللہ جبار اور قائم بذاتہ علم کے معنی اور اسکی
اللہ باری اور قائم بذاتہ اور اللہ باری اور قائم بذاتہ اور

کے معنی ایک ہی ہیں۔

جس شے کے ساتھ ارادہ قائم نہ ہو اسکو مرید کہتے ہیں ایسا ہے جیسا کسی چیز کو متحرک کہا جائے۔ اور حقیقت میں حرکت کسی اور کا فعل ہو۔ اسی طرح متحرک اسکو کہا جاتا ہے جو محل کلام ہو کیونکہ وہ متحرک اور قائم یہ التکلم میں معنی سے لحاظ سے کوئی فرق نہیں۔ اور اس طرح ہو کہ کسی متحرک اور لم یقتض بدایت التکلم کے ایک ہی معنی ہیں۔ اگر خدا پر لکر یقتض بدایت التکلم کا اطلاق درست ہے تو لیس متحرک کا اطلاق ہی جائز ہوگا۔

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

اسکی صفتیں قدیم ہیں کیونکہ اگر ماورثہ ہوں تو خدا کے ساتھ قائم ہوں گی یا نہ۔ اگر قائم ہوں تو اسکا محل ماورثہ ہونا لازم آئے گا اور اگر قائم نہ ہوں تو خدا کا ایسی صفتیں کہ ماورثہ ہونا لازم آئے گا جو اسکے ساتھ غیر قائم ہیں۔ حیوۃ اور قیامت کو تو صفت قدیم ماننے میں صرف علم اور ارادہ اور کلام کو بعض لوگ ماورثہ کہتے ہیں اور چونکہ صفت ماورثہ کا قدم خدا کے محل حوالہ پیش نہ ہونے پر موقوف ہے لہذا ہم اس پر حوالہ نہیں قائم کرتے ہیں۔

جو ماورثہ ہے وہ ممکن الوجود ہے اور خدا تو بالکل واجب الوجود ہے۔

تیسرا حکم

چوتھا حکم

و جو ب میں ضرور خلل انداز ہوگا۔ کیونکہ ہر مکان اپنے مخصوص وقت میں ہوتا ہے۔
ہیں جنکا ایک جگہ جمع ہونا محال ہے۔

اگر خدا محل حوادث ہو تو وہ باتوں سے ایک بات ضرور ہوگا
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 جائے
اگر سلسلہ حوادث میں غیر متناہی مراتب نکلنے گئے تو لازم آئیگا کہ حوادث کے

لئے کوئی آغاز متصور نہ ہو اور یہ محال ہے۔ کیونکہ حادث وہی چیز ہو سکتی ہے
جسکے وجود کا آغاز ہو۔ اور اگر کسی درجہ پر سلسلہ حوادث ختم ہو گیا۔ یعنی اخیر میں

ایک ایسا حادث برآمد 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۔ توجیب خدا تو کالے کا انزل

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 ایسی
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 جو

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
ہو۔

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 سستی یا حقیقت نہیں۔ ہاں معتزلہ پر یہ اعتراض عدلہ ہو سکتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک وجود اور عدم ہیں ایک درجہ ثبوت کا۔ ہے۔ اور اس بنا پر وہ کہتے ہیں کہ عالم ازل میں درجہ ثبوت میں تھا۔ اور پھر درجہ ثبوت سے منتقل ہو کر عالم جود میں آیا ہے۔

لیل سوم اگر خدا کے ساتھ کسی حادث چیز کا قیام جائز ہو تو اس سے پہلے یا اسکی ضد کے ساتھ قائم ہوگی۔ یا خدا حادث کے عدم نام کے ساتھ متصف ہوگا اور حادث کی ضد 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 نئے سے کوئی اور حادث خدا کے ساتھ قائم ہوگا۔ اور اس سے پہلے کوئی قدیم نہ ہوگا۔ پس حوادث کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ ہم اسکو خدا کی صفتوں میں سے کلام اور علم کے ضمن میں ذرا وضاحت سے بیان کرتے ہیں۔

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

ہم گراتیہ اور جمہیہ سے پوچھتے ہیں کہ اگر سکوت اور غفلت لازماً سکون اور سکون سے
 ہیں تو انکا معدوم ہونا اور انکی جگہ کلام اور علم کا آنا محال ہو گا۔ کیونکہ پہلے
 پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ قدیم پر کبھی عدم طاری نہیں ہو سکتا۔
 اگر یہ کہا جائے کہ سکوت اور غفلت عدمی چیزیں ہیں۔ کیونکہ کلام
 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 ہو گی کہ پہلے صرف خدا ہی تھا اور اب اُسکے ساتھ وجود
 صفتیں شریک وجوہ ہو گئی ہیں۔ دیکھو عالم پہلے معدوم تھا اور پھر جب
 موجود ہوا ہے تو اسکا عدم سابق اُسکے موجود ہونے سے زائل ہو گیا
 حالانکہ وہ قدیم تھا۔ اسکی وجہ بجز اسکی اور کیا ہے کہ عالم کا عدم سابق
 کوئی چیز نہ تھا۔ تاکہ اُسکے زوال سے قدیم چیز کا زوال لازم آتا۔ اسکا
 دو طرح پر ہے۔ ایک یہ کہ یہ کہنا کہ سکوت کے معنی ہیں عدم کلام اور
 غفلت کے معنی ہیں عدم علم اور یہ دونوں اعدام قبیلہ صفت میں
 نہیں ہیں۔ یہ ایسا ہی ہے جیسا کوئی کہے کہ سفیدی نام ہے عدم سیاہی
 کا اور سکون کے معنی ہیں عدم حرکت۔ اسلئے سفید بھی اور سکون کی
 حقیقت نہیں حالانکہ مخالفین کے نزدیک سفیدی اور سکون دونوں سکون
 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 اک کرتے ہیں تو اسوقت

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 ہوئیگی قابلیت رکھتی ہے وہ وصف یا اسکی ضد سے خالی نہیں ہو سکتی اور یہ بات علم اور کلام وغیرہ سب اوصاف میں یکساں ہے۔

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

کہ اسکا علم حادث ہے۔

جو لوگ ارادہ کو حادث کہتے ہیں انکی یہ دلیل ہے کہ اگر ارادہ قدیم
 تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئیگا۔ کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ جیسا قدرت اور ارادہ
 دونوں موجود ہوں تو جس چیز کے ساتھ ارادہ متعلق ہوتا ہے وہ فوراً موجود ہوتا
 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 کراہیہ کہتے ہیں کہ یہ حادث ہے اور خدا کے ساتھ قائم ہے
 اور کلام انیسویں حادث ہے کہ یہ بعض ایسی چیزوں پر مشتمل ہے جو زمانہ ماضی کے
 ساتھ تعلق رکھتی ہیں۔ مثلاً اَنَا زَسَلْنَا وَحَالِي قَوْمِي۔ اب مگر کلام قدیم ہو
 تو خدا کا نوح کو مخاطب کرنا کیسے صحیح ہوگا جبکہ نوح اور اسکی قوم کا نام و نشان
 ہی نہ تھا۔ اسی طرح اگر یہ قدیم ہو تو خدا کا موسیٰ علیہ السلام کو اِخْلَعْ نَعْلَيْكَ
 کے ساتھ خطاب کرنا کیونکر صحیح ہو سکتا ہے۔ حالانکہ ازل میں نہ موسیٰ تھا
 اور نہ اسکے نعلین۔ نیز خدا کے کلام میں بعض اوامر ہیں اور بعض نواہی ہیں
 سو اگر اسکا کلام قدیم ہو تو نازل میں اسکا امر و نواہی ہونا نا تائید ہوگا۔ اور یہ ہر ایک
 کو معلوم ہے کہ امر و نواہی کے لئے مامور اور منہی کا ہونا ضروری ہے تو جب نازل
 میں مامور اور منہی نہیں تو وہ امر اور نواہی کیسے صحیح ہوگا۔ اسکا جواب ہم اس طرح
 ہیں کہ خدا تعالیٰ نازل میں جانتا تھا کہ ظلم ایک وقت پیدا ہوگا اور یہ ایسا علم ہے
 جس میں عالم کے وجود سے پہلے اور اسکے موجود ہونے کے وقت اور اسکے بچنے کے
 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 ہے تو
 ذریعہ اسکو اس طرح علم ہے کہ عالم اب موجود ہے اور جب کچھ زمانہ گذرا تو
 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 بھی ایسا ہی تھا۔

اسکی مثال یہ ہے کہ فرض کرو ایک شخص کو معلوم ہے کہ زید آفتاب نکلنے ہی اسکے پاس آئیگا۔ اور یہ علم بھی اسکو آفتاب نکلنے سے پہلے حاصل ہوا ہے اور یہی علم زید کے آنے سے پہلے اور اسکے آنے کے وقت اور اسکے بعد برابر باقی رہا ہے۔ ایسا نہیں ہوا کہ زید کی ان تین حالتوں کے ساتھ ساتھ علم میں بھی تغیر و تبدل واقع ہوتا ہے۔ اس طرح اس صورت معروضہ میں ایک ہی علم ہے جسکے ذریعہ زید کی ان تین حالتوں کا انکشاف ہوتا ہے۔ اسی طرح خدا کے ساتھ بھی ازل سے وصف علم قائم ہے جس میں زمانہ کے تغیرات سے کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا۔ اور اسی وصف کے ذریعہ خدا کو ہر حال میں کائنات عالم کا احساس رہتا ہے اور انہیں خواہ ہزاروں انقلاب واقع ہوں۔ اسکی حالت میں کوئی فرق نہیں آتا۔ سمع اور بصر کو بھی اسی پر قیاس کر لینا چاہئے۔ کیونکہ یہ دونوں ہی ایسی صفیں ہیں جنکے ذریعہ مری اور سموع کا انکشاف ہوتا ہے۔ مگر اس میں حدوث کو کوئی دخل نہیں۔ بلکہ وصف علم کی مانند یہ دونوں ہی قدیم ہیں ہاں مری اور سموع 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 اشیا کی ذاتوں میں ہوتا ہے۔ اور جب جہمیتہ کے نزدیک یہ مسلم ہے کہ اگرچہ خدا کے معلومات متحد و اور باہم مختلف ہیں۔ مگر ان تمام کو خدا تعالیٰ ایک ہی وصف علم سے اور اک 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 جہمیتہ پر ایک اور بڑا اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ جیسا وہ کہتے

ہیں۔ اگر یہ حادثہ کے ساتھ اسکے علم کا حادثہ ہونا ضروری ہو تو ہم پوچھتے ہیں کہ یہ علم بھی خدا کو معلوم ہے یا نہیں۔ اگر نہیں تو اس پر ایک بحث قیامت الہیہ آئیگی۔ وہ یہ کہ یہ حادثہ ہے مگر خدا کو اسکا علم نہیں۔ اور جب وصف علم خدا 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 قیامت 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 علم کا غیر قنا ہی ہونا لازم آئیگا اور یہ محال ہے۔ باقی یہی دوسری بات یعنی اسی ایک ہی وصف علم کے ذریعہ حادثہ اور خود اسکی ذات کو خدا نے معلوم کیا ہو۔ سو جب ایک ہی وصف کا دو چیزوں کے ادراک کا باعث ہونا چہیتہ کے نزدیک جائز ہے تو اس بات کو کیوں نہیں مان لیتے کہ اسی ایک ہی وصف کے ذریعہ خدا تعالیٰ نے 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۔ سوائیہ بھی وہی اعتراض وارد ہوتا ہے جو معتزلہ پر ہم نے کیا ہے۔ کیونکہ اسکے 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 کر رہا 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 کُن ہے۔ یہ نین وجوہ سے قابل تسلیم نہیں۔

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

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

تیسری وجہ یہ ہے کہ ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ جب کُن کے ذریعہ خدا نے جہان کو اپنا مخاطب بنایا تھا سو سنت 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 نَاقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ 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 ارْسَلْنَا نُوْحًا سے اسکا حدوث ثابت کیا ہے اسکا ہونا اپنے لئے کلام لفظی اور کلام نفسی میں فرق نہیں کیا۔ یا وہ کلام نفسی ہے یا لفظی۔

ان دو جملوں سے کلام لفظی کا حدوث بیشک ثابت ہوتا ہے مگر کلام 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 عہدہ نبوت کے ساتھ ممتاز نہیں کئے گئے تھے اس وقت اسکی تعبیر اَنَا نُرْسِلُكَ کے ساتھ کی جاتی تھی اور جب نبی بنا کر دنیا میں آئے تو اَنَا اَرْسَلْنَاكَ کے ذریعہ اسکی تعبیر کی گئی۔ نومن 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 اَنَا نُرْسِلُكَ سے اور انکے نبی ہونے کے بعد اَنَا اَرْسَلْنَاكَ سے کی گئی ہے مگر عنوانات کے اختلاف سے معنوں میں اختلاف نہیں واقع ہوتا۔

اسی طرح اِخْلَع نَعْلَيْكَ امر پر دلالت کرتا ہے۔ اور امر کے معنی امر 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 امر کے ذریعہ اقتضار اور طلب کی ضرورت نہیں ہوتی۔

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

جان جائیگا کہ میں باپ کی طرف سے پڑھنے کے بارہ میں مامور ہوں۔ اور اس بات کو معلوم کرنے کے لئے اسکو اس امر کی ضرورت نہ ہوگی کہ اسکا باپ صیغہ امر کے ذریعہ اپنی خواہش ظاہر کرے۔ مگر چونکہ عموماً لڑکوں کو بدوں ایسے لفظوں کے جو انکے باپوں کے مقتضیات پر دلالت کریں انکے مقتضیات کا علم نہیں ہوتا۔ لہذا انکو اس علم کے لئے لفظوں کی ضرورت پڑتی ہے۔ اسی طرح امر خدا کے ساتھ قائم ہے اور قدیم ہے۔ اور اسپر 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 سخیل الوجود ہوتو مامور نہیں بن سکتا۔ اور ہم بھی یہ نہیں کہتے کہ خدا کے ساتھ ایسے افعال کی اقتضاد 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 جواب ہم یہ دینگے کہ یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ اقتضاد اور طلب خدا کے ساتھ قائم ہیں۔ اور انکے قیام کے لئے مامور کا موجود ہونا ضروری نہیں۔ تو اس سوال کے یہ معنی ہوئے کہ مامور اور منہی کے وجود سے پہلے لفظ آمرا اور ناہی کا اطلاق خدا پر جابگز 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 نہی کے اطلاق کے لئے بھی انکو مناسب تھا کہ کہتے کہ ماحول اور نہی کا وجود ضروری نہیں بلکہ اس کا ممکن اور متصور ہونا کافی ہے۔ اور جیسے موجودہ شے کے ساتھ علم متعلق ہوتا ہے ویسے معدوم کے ساتھ بھی متعلق ہو سکتا ہے۔ بلکہ ایک اور بات یہ ہے کہ جیسے لفظاً مامور کا تقاضا کرتا ہے ویسے مامور پر کا بھی تقاضا کرتا ہے اور مامور پر موجود نہیں ہونا بلکہ اس کا معدوم ہونا شرط ہے۔ دیکھو جب ایک شخص اپنے لڑکے کو مرتے وقت کسی اچھے کام کرنے کا وصیت کے طور پر امر کرتا ہے اور جب وہ لڑکا اپنے باپ کے مرنے کے بعد اپنی 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 پر 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 پر کے وجود کا مقتضی نہیں ہوتا۔ اور اسی طرح مامور پر 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 **چوتھا حکم** حمل متعارف کے طور پر محمول ہوتے ہیں۔ یعنی خداوند کی قدرت والا ہے۔ جاننے والا ہے۔ سننے والا ہے۔ دیکھنے والا ہے۔ کلام کرنے والا ہے۔ اور دوسرے لفظوں میں خدایٰ 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۔ مدلل۔ انکے محمول ہونے میں اختلاف ہے۔ اصل یہ ہے کہ حسب قدر مشتقات خدا پر محمول ہوتے ہیں وہ چار قسم ہیں۔

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

(۲) جو خدا پر ہی دلالت کرتے ہیں اور علاوہ اسکے عدمی وصف ہی سمجھا جائے جیسے قدیم۔ باقی۔ واحد اور غنی۔ کیونکہ قدیم کے معنی ہیں وہ ذات جس سے پہلے عدم نہ ہو۔ اور باقی کے معنی ہیں جس پر عدم طاری نہ ہو۔ اور واحد کے معنی ہیں جس کا شریک نہ ہو اور غنی کے معنی ہیں جو کسی کا محتاج نہ ہو۔ مشتقات ہی ازلا 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۔ آمرناہی 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 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 مالم کیونکہ کہہلا سکتا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ تلوار جب اپنی میان میں ہوتی ہے تو اسوقت ہی اسپر صارم (کاٹ دینے والی) کا اطلاق درست ہوتا ہے۔ اور جب اس سے کسی چیز کو کاٹا جاتا ہے تو ہی صارم اسپر محمول ہوتا ہے مگر دونوں صورتوں میں فرق ہوتا ہے۔ جب تلوار میان میں تھی تو صارم بالقرہ

تھی اور جب اس سے کوئی چیز کائی گئی ہے تو صارف بالاعتقاد ہے۔
 طرح جب پانی کوزہ میں ہوتا ہے تو وہی اور جب پیا جاتا ہے تو وہی اس پر
 مروی (پیس بچھانے والا) صادق آتا ہے۔ مگر جب کوزہ میں ہوتا ہے تو مروی
 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 صارف اور مروی 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 شروع پذیر نہیں ہوا تو اس میں تلوار
 اور پانی کا کوئی قصور نہیں بلکہ اس شخص کا قصور ہے جس کے ہلک یا تصرف میں
 یہ دونوں ہیں۔ تو جس اعتبار سے تلوار پر جب وہ میان میں ہوتی ہے صارف
 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 دعویٰ ثابت کریں گے (۱) جائز تھا کہ احد تعالیٰ
 اپنے بندوں کو عبادت کی تکلیف نہ دیتا۔
 (۲) ایسے کاموں کی تکلیف دیتا جو انکی طاقت سے باہر ہوتے۔

(۳) یہ بھی جائز ہے کہ وہ بغیر کسی کے اپنے بندوں کو عذاب دے۔
 (۴) خدا پر واجب نہیں کہ انکے لئے جو مفید امور ہیں انکی رعایت رکھے۔
 (۵) نیکی کے عوض ثواب دینا اور برائی کے عوض عذاب دینا اسکے لئے واجب نہیں۔

(۶) بندوں پر صرف عقل سے کوئی چیز واجب نہیں ہوتی۔ بلکہ شریعت کے ذریعہ امور واجب ہوتے ہیں۔
 (۷) خدا کے لئے نبیوں کا بھیجنا واجب نہیں۔

ان سات دعاوی کا دار و مدار واجب حسن اور قبح کے معانی سمجھنے پر ہے۔ اور جب تک ان تین مفہوموں کے ہر ایک پہلو کو اچھی طرح سوچ نہ لیا جائے ان دعاوی کا ثابت کرنا غیر ممکن ہے۔ کئی ایک فضلاء نے اس امر میں کہ کیا عقل کسی چیز کے حسن اور قبح کو معلوم کر سکتی ہے یا نہیں۔ اور اس امر میں کہ عقل بغیر شرع کے آدمیوں پر کئی ایک امور واجب کر سکتی ہے یا نہ۔ بہت کچھ 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 پر نہ پہنچ سکے۔ اسلئے ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ انکے معانی اور اصطلاحات پر کسی قدر روشنی ڈالیں تاکہ ہماری 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۔ عبت۔ 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 جاتا ہے تو اسپر واجبکا اطلاق ہوتا ہے۔ ایسے فعل کو واجب نہیں کہا جاتا جسکا کرنا نہ پر ترجیح نہ رکھتا ہو۔ اور اگر ترجیح بھی رکھتا ہو۔ مگر جب تک ایک خاص قسم کی ترجیح

واجب

اسکے کرنے میں نہ ہو۔ صرف ادنیٰ سی ترجیح پر جو اولیت کے درجہ میں ہو اور 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 جسکا برداشت کرنا ناممکن ہوگا۔

جس فعل کے نہ کرنے پر معمولی ضرر ہوتا ہے اسکو واجب نہیں کہا جاسکتا کیونکہ جس شخص کو پیاس ہو اگر وہ جلد پانی نہ پئے تو اسکو معمولی ضرر لاحق

ہونے کا احتمال ہے مگر یہ نہیں کہا جاتا کہ اسکے لئے پانی پینا واجب ہے۔ اسی طرح جن افعال کے نہ کرنے سے ضرر نہیں ہوتا مگر انکے کرنے پر بہت فائدہ

ہوتا ہے انکو واجب نہیں کہا جاتا۔ مثلاً تجارت کرنے اور نفل پڑھنے سے فائدہ ہے اور انکو ترک کرنے سے کوئی نقصان نہیں ہوتا۔ مگر تجارت کرنا اور

نفل پڑھنے واجب نہیں۔ واجب وہی فعل ہوتا ہے جسکے نہ کرنے پر ظاہر نقصان ہو۔ سو اگر نقصان عاقبت میں ہو اور میں شرع کے ذریعہ اسبات

کی اطلاع ہوئی ہو تو اسکو بھی ہم واجب کہیں گے۔ اور اگر دنیا میں ہو اور ہم نے 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 مرنا ہو۔ اگر اسکو روئی بچائے تو روئی کا کہنا اسکو

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

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

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

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

عیبت کے فاعل کا نام عیبت ہے اور کبھی اسے سفید ہی کہا جاتا ہے۔ اور

قبیح کے فاعل کا نام سفید ہے۔ سفید کا لفظ اگرچہ عیبت 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۔ اس وقت 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 پر راز ظاہر کر دے تو اسکو جہلی اور نمازی

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

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

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

متصور ہوگا۔

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

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

کے دو معنی ہیں (۱) امور کے نظم و نسق اور ان کے مخفی اسرار
حکمت احاطہ کرنا اور یہ خیال کرنا کہ انکو کس طرح ترتیب دیا جائے گا
 ثابت 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 مخالفتوں کا ذکر کر دینا ہی مناسب سمجھتے ہیں جنکے معلوم ہونے سے آپ بہت سے ایسے شکوک و شبہات سے بچ جائیگے جو اکثر لوگوں کو سو جھٹتے ہیں۔ اور وہ ایسے پیر چھیر میں آجاتے ہیں کہ اصلیت کا سمجھنا انکو بہت مشکل ہو جاتا ہے۔

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

کو بھی نظر انداز کر دیا ہے کیونکہ یہ ایک ہی چیز کو ایک وقت میں قبیح خیال کرتا ہے اور دوسرے وقت اس کی حسن سمجھتا ہے۔ انسان ایسی چیز کو جو عام طور پر اس کی طبیعت کے مخالف ہے علی

مخالطہ دوم

الاطلاق قبیح کہہ دیتا ہے۔ حالانکہ وہ چیز بعض صورتوں میں نہایت مستحسن اور موافق اس کی طبیعت کے ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ بعض حالات کا اس کی طبیعت پر غلبہ ہوتا ہے جس کی وجہ سے اُن نادر قلیل الوقوع حالات کی طرف سے بالکل ہی اس کو اجنبیت ہو جاتی ہے۔ مثلاً جھوٹ چونکہ عموماً انسانی طبیعت کے مخالف ہوتا ہے اس لئے اس کو عام طور پر قبیح کہا جاتا ہے۔ حالانکہ بعض خاص موقعوں میں جھوٹ کہنا اعلیٰ درجہ کی مصلحت اندیشی سمجھا جاتا ہے۔ اس کا 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 سے ہاں باپا اور اساتذہ کی تلقین سے اسکے دل میں جھوٹ کی تعریف اور جھوٹ کی مذمت پڑ جاتی ہے۔ اور اس کو اعلیٰ درجہ کی بری چیز سمجھتا ہے

مخالطہ سوم

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

اور کوئی آدمی کہہ دے کہ یہ تو پاخانہ کے مشابہ ہے تو فوراً وہ سٹے کر دیتا ہے
اسکی وجہ یہی ہے کہ اس نے پاخانہ کو زرد رنگ میں دیکھا ہوتا ہے اور جب حلیم
کو دیکھتا ہے تو اسکو پاخانہ خیال کرنے لگتا ہے حالانکہ عقل اسکی مکذب
ہے۔ مگر قوت و ہمیہ اسکی پیش نہیں جلتی۔ اسی طرح زنگیوں کے نام چونکہ
زنگی عموماً سیاہ فام اور قبیح المنظر ہوتے ہیں بلکہ میں ایسا اثر پیدا کرتے ہیں کہ
اگر وہ نام خوبصورت ترکوں کے ہوتے جانتے تو ان سے ہی طبیعت کو متاثر
ہو جاتا ہے۔ حالانکہ انسان کو معلوم ہے کہ اسم سے مستحی میں حسن یا قبح نہیں پیدا
ہو سکتا۔ مگر یہاں بھی قوت و ہمیہ اپنا کام کر جاتی ہے۔ غرض قوت و ہمیہ کا
نقل پر غالب آ جانا مشاہدات میں سے ہے۔ اور کئی ایک ایسے واقعات پیش
آتے ہیں جنہیں قوت و ہمیہ کے غلبہ کے عدا نوس نے نظر آتے ہیں۔ اسی واسطے
میں سے کوئی بھی ذمی عقل انکار نہیں کر سکتا۔ عقل ہی کا اتباع کرنا اور قوت
و ہمیہ کا کہنا ماننا یہ نعمت خدا نے صرف اپنے خاص بندوں کو عطا کی ہے
نہ عام لوگ مرض و ہم میں مبتلا ہیں۔ اگر عقائد میں شکاہ ڈالی جائے تو قوت
و ہمیہ کا بہت کچھ تصرف نظر آتا ہے۔ مثلاً معتزلی سے اگر تم کوئی مسئلہ پوچھو
تو وہ فی الفور اسکے بارہ میں اپنی رائے قائم کر دینگا۔ اور تم یہ کہو کہ امام شافعی
عزیر علیہ السلام کا یہی مذہب ہے۔ تو وہ فوراً اپنے پہلے قول سے مراجعت
رہینگا۔ اور اپنی پہلی بات غلطی یا سہو و غیرہ پر محمول کرینگا۔ محض اسلئے کہ امام
شافعی کا یہ مذہب ہے۔ اسی طرح اگر کسی معمولی اشعری سے کوئی مسئلہ تم درپا
رہے تو وہ اسکے متعلق اپنی رائے قائم کر دینگا۔ اور اگر ساتھ ہی یہ بھی کہہ دو کہ یہ تو
مذہب کا مذہب ہے تو ہمیشہ اپنے سابق قول سے رجوع کرینگا۔ یہ کوئی عوام
کا ہی نہیں بلکہ اہل علم اسی مرض میں مبتلا ہیں۔ کیونکہ سب سے بڑا کام جو ان کے
پر نظر رہتا ہے اور جسکو یہ بڑا کمال اور فخر سمجھتے ہیں وہ اپنے معتقدات کے اثبات
کے لئے طرح طرح کے حیلے تراشتے ہیں۔ اگر انکو کوئی کافی دلیل اثبات دلائے

بلجاتی ہے تو اپنے جاموں میں چھو لے نہیں سہا لے۔ اور اگر اسے سمجھنا
کے خلاف کوئی دلیل دیکھتے ہیں تو جائز و ناجائز مسائل سے اسکی تردید کے
درپے ہو جاتے ہیں۔

یہاں پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ آپ کے نزدیک حسن نفع
کی بناء سوائے مخالفت 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 فائدے کو مد 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 جواز
میں تو اب 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 اسکی کام کے درپے ہوا ہے
اور جو فائدہ منہ 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 مارا جائے تو مستحسن خیال کرتا ہے۔

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

مظلومانہ 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 گنجھٹہ کرنے والی بات لوگوں کی تعریف و توصیف ہوگی۔ اور اگر چہ اس نے ایسی جگہ میں اس چیز کو بچایا ہو جہاں اور کوئی دیکھنے والا نہ ہو مگر تو ہی انسانی جبلت کا مقتضا ہوتا ہے کہ ایسے موقعوں پر اسکی تعریف و توصیف کی جائے۔ چونکہ عموماً ایسے کاموں میں ایک جانباز بہادر کی مدح و ثنا ہوتی یقینی بات ہے لہذا اس و تم 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۔

أَعْرَى عَلَى جِدَارِ دِيَارِ كَيْلِي
أَقْبَلُ ذَا الْجِدَارِ وَذَا الْجِدَارِ
وَمَا تِلْكَ الدِّيَارُ شَغَفَنَ 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 دیواروں سے میرے دل کو مبتلا نہیں کیا۔
بلکہ نہیں رہنے والی معشوقہ کی محبت سے مجھے اپنا موطن بنا لیا ہے

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

وَحُبُّ أَطْنَانَ الرِّجَالِ إِلَيْهِمْ
مَا رُبُّ قَضَاهَا الشَّبَابُ هُنَا لِكَا
إِذَا ذَكَرُوا أَوْطَانَهُمْ حَرَّ قَوْمِ
عُودِ الصِّيَابِ فِيهَا فَخَوُّ لِلْبِكَارِ

لوگوں نے بے حد جوانی جو منگیں اپنے وطنوں میں
پوری کی تھیں وہ انکی محبت و شن کا باعث بن گئیں۔
وطن کا خیال انکے دل میں آتا ہے تو ریا مطنلی
انکو یاد آجاتے ہیں اور اس سے رونا آجانا سہو۔

غرض جب انسان لوگوں کے عادات و خلائق پر غور کرے 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۔ 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 احوال اور تخیلات کے مطیع ہوتے ہیں۔ مثلاً جب انسان کسی لذیذ کھانے کا دل میں خیال کرتا ہے یا اسکو دیکھتا یا کسی سے سنتا ہے تو اس کا دل بہر آتا ہے۔ اور اسے کھانے کو جی چاہتا ہے۔ حالانکہ وہ سمجھتا ہے کہ میں اس وقت روزہ دار ہوں۔ یا اسکو کھانے سے کوئی اور امر مانع ہے۔ اسی طرح جب کسی خوبصورت معشوقہ کا آدمی اپنے دل میں تصور کرتا ہے تو رگِ شہوت جوش مارنے لگتی ہے اور اس کے 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 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 پسند اسکے زیادہ مستحسن سمجھتا ہے۔ یا اس خیال پر کلمہ کفر منہ سے نہیں نکالتا کہ لوگ اسکی پرہیزگاری اور اسکے توڑے یا ایفار عہد کی تعریف کریں۔ غرض کوئی نہ کوئی امر ہوتا ہے جس سے انسان اس ارٹے وقت میں کلمہ کفر زبان سے نہیں نکالتا۔ 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 کا پایا جانا محال ہو۔ اور خدا کو مخلوق کے نہ پیدا کرنے پر کوئی نقصان لاحق نہیں ہو سکتا۔ اور نہ ہی اسکو پیدا نہ کرنے اور مکلف نہ بنانے پر کوئی محال لازم آتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ جس مرکب 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 اہل حق کے لئے وجوب سے جو نیک ہے وہ معنی معلوم نہ ہوں ہم کوئی رائے قائم نہیں کر سکتے۔

ہم یہ مانتے ہیں کہ مخلوق کو اسکے پیدا ہونے اور مکلف بالاعمال بنانے 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 مخلوق کو مکلف بنانا 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 دہر دنیا میں مخلوق کو کوئی فائدہ نہیں۔ فائدہ تب تھا جب جنت میں مخلوق کی پیداویشن ہوتی۔ وہاں مزے اڑاتی۔ کوئی کسی قسم کا کھٹکانہ ہوتا۔ نہ بیماری ہوتی۔ نہ افلاس سناٹا۔ رنج و تکلیف کا نام و نشاں ہی نہ ہوتا۔ دنیا میں تو دانا لوگ موت کو زندگی پر ترجیح دیتے ہیں۔ انبیاء علیہم السلام اور اولیاء کرام کے حالات پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی کہتا تھا۔ کاشکے میں پیدا ہی نہ ہوتا۔ اور کوئی کسی پرندے کو دیکھ کر غماہ کرتا تھا کہ میں پرندہ ہوتا تو نار و دوزخ کا ڈر نہ ہوتا۔ عرض جسکو دیکھا گیا ہے موت کی تمنائیں اپنے اندر لئے نظر آیا۔ ہمیں ان سے بڑا تعجب آتا ہے جو کہتے ہیں کہ مکلف بننے میں مخلوق کو فائدہ ہے۔ یہ نہیں سمجھتے کہ مکلف بننا ہی تمام تکلیفوں کا سرچشمہ اور مرکز ہے۔

اگر کہا جائے کہ دنیا میں مخلوق کو پیدا کرنے اور مکلف بنانے میں اسکو 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 بخش اور قابل قدر ہوتی ہے۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ عبادت سے کوئی استحقاق ثابت نہیں ہوتا۔ خدا کے مقابلہ میں کسی چیز کے لئے کسی قسم کا کوئی استحقاق نہیں۔ ایسے لوگوں سے زیادہ بیوقوف کون ہوگا جنکے دلوں پر شیطان و سادس کا یہاں تک قبضہ ہو گیا ہو کہ وہ اصلیت کی شاہراہ سے بہت دور جا پڑے ہوں۔ یہ ایک شیطانی جذبہ ہے کہ بغیر عبادت اور طاعت کے بہشت میں رہنا یا اس میں داخل ہونا ناممکن ہے۔

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

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

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

یہ دوسری بات ہے کہ کوئی آدمی بغیر کسی خاص صورت کے آسمان پر نہیں چڑھ سکتا۔ اور ہمارے نزدیک تکلیف یا مکلف بنانے سے مراد ایک اقتضائے جو نفس یا ذات کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔ اور جیسے قادر شخص کو کسی بات کے امر کرنے کا اقتضار ہوتا ہے ویسے اسکے کرنے سے جو شخص عاجز ہو اسکو بھی امر کرنے کا اقتضار 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 اقتضار قائم ہے۔ مگر ماور یعنی نوکر کو امر ہونے سے عاجز ہے۔ اور اگر بعد میں آقا کو معلوم بھی ہو جائے تو بھی اسکے قیام میں کوئی نقص لازم نہیں آتا۔ اور تکلیف مالا یطاق کا اسلئے محال ہونا کہ یہ 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) یہ بے فائدہ بات ہے۔

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

(۳) خدا عبث اور لغو کاموں سے مبرا ہے۔

یہ تینوں 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 اس پر نوازش بے فائدہ نہیں ہے۔ بلکہ بعض دفعہ خدا کا امر کرنے سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ یہ شخص ماور پر اعتقاد رکھیگا۔ یا نہیں۔ اور بہت دفعہ ماور 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 لائیکہ امر کیا۔ اور خود ہی یہ ہی بتلایا تھا کہ وہ کبھی ایمان نہیں لائیکہ۔ 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 میزا اور پاک ہے۔ اسکے کام اضطرار اور مجبوری پر مبنی نہیں ہیں۔ خدا کو عبث کہنا ایسا ہی ہے جیسے ہوا کو۔ جب وہ اپنے چہو کوں سے درختوں کو حرکت دے عبث کہا جائے یا دیوار کو غافل کہا جائے۔ حالانکہ نہ ہوا عبث 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 شریعت سے انکار ہی نہیں بلکہ اسکے سفید چہرہ پر ایک بدنما داغ لگانا ہے۔ اگر کوئی کہے کہ اگرچہ ابو جہل اپنی شقاوت کی وجہ سے دولت ایمان سے محروم رہا مگر ایمان لانا اسکے آگے محال نہیں تھا۔ بلکہ وہ اسپر قادر تھا تو پھر تکلیف مالا یطاق

کی یہ مثال جیسے صحیح ہے۔ اور اگر خدا کی قدرت کو جاننا چاہیں تو اس کے لئے اس قدر علم کی ضرورت ہے کہ اس کا علم اس قدر وسیع ہو کہ اس کو قدرت ہی نہ تھی۔ اور معتزلہ کے نزدیک اگرچہ یہ علم ہی قدرت موجود ہوتی ہے۔ مگر ان کے نزدیک اس کے لئے ان کا خدا اور خدا کے علم کا خلاف نہ ہونا شرط ہے۔ اور جب خدا کو اس کے ایمان نہ لانے کا علم تو ثابت ہوا کہ ابو جہل ایمان لانے پر قادر نہیں تھا۔

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

تیسرا دعویٰ

انکو یہ کہنا پڑتا ہے کہ مثلاً چچر اور لپٹو کو جو جو دنیا میں تکلیفیں ہو گئی قیامت کے روز انکو خدا ضرور پیدا کر کے انکا بدلہ دیگا۔ اور بعض کہتے ہیں کہ انکی ارواح بطور جناح 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 مویشیوں۔ بچوں اور مجاہدین کے امراض کا وجود دنیا میں عتقا ہوتا۔ نیز یہ 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 ہونے کے 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 پروردگار ظالم ہوگا حالانکہ وہ خود کہتا ہے وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَالَمِينَ (تیسرا بندوں پر ظالم نہیں کرتا) تو اس کا جواب یہ ہے کہ ظالم خدا سے سلب محض کے طور پر مسلوب اور مسفی ہے۔ یعنی خدا تعالیٰ میں ظلم و ستم کی شکل مستعد نہیں ہے۔

نوپہ پلر طرح طرح کی نیکیاں کرتا رہتا ہے۔ وہ کہیگا کہ اگر میں میں سے ہوں
 اور جوان ہوتا تو اس سے زیادہ نیکیاں کرتا۔ مجھ کو قبل از وقت مار کے میری
 جان تلخی کیوں کی گئی۔ خدا کہیگا تجھے اس لئے 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۔ اس لئے میں نے مناسب سمجھا ہے کہ تجھے لڑکپن ہی میں مار دیا جائے تاکہ
 کسے کہ بہشت میں تو رہنے کا تجھے استحقاق ہو۔ اتنے میں انکے ساتھ کا
 شخص جو کافر ہو نیکی سبب ہمیشہ کے لئے دوزخ میں پھینکا گیا ہے کہیگا
 اے اے اگر میری نسبت ہی تجھے علم تھا کہ میں بالغ ہو کر کافر ہو گیا۔ اور اسکی
 وجہ سے ہمیشہ دوزخ میں رہوں گا 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 جواب دے گا۔ یقیناً کوئی جواب نہ بن پڑیگا۔ مگر اہل السنۃ
 و الجماعت چہرہ اعتراف نہیں داند ہو گا۔

جہاں ہے کہ خدا تعالیٰ نیکوں کو دوزخ میں ڈال دے
پانچواں وعومی اور بڑوں کو جہنم سے۔ اگر چاہے تو ایک دفعہ بندوں کو
 ڈاکر کے پھر دوبارہ نہ اٹھائے۔ اسکو اس بات کی کچھ پرواہ نہیں کہ تمام کافروں کو
 جہنم سے اٹھائے۔ عرض نیک سے نیک بندوں کو ہمیشہ کے لئے آگ میں
 ڈال دے۔ عرض یہ اسور نہ محال ہے اور نہ اسکو وقوع سے خدا کی صفات
 سے نفی ہوتا ہے۔ کیا کہ بندوں کو مکمل عبادت بنانا اور چیز
 اور دوسرے چیز سے اعمال پر جزا و سزا دینا اور اسے خدا کے لئے
 کیا ہے۔ کوئی ہی واجب کے تین معنوں کے مطابق واجب نہیں۔
 ان اگر وجوب سے کہیگا 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
 ہو سکتا تو اسکو ساتھ ہم ہی متفق ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ بندوں کو اعمال پر

مجبور کرنا اور باوجود شکر تھے انکو انحال کے مطابق جزا و سزا دینا مستحب اور واجب ہے۔
 تو اسکا جواب یہ ہے کہ قبیح کے سینے میں جو کام غرض کے خلاف ہو سوا کہ قبیح سے
 مراد خدا کی غرض کے خلاف ہے تو وہ اغراض سے پاک ہے اور اگر غرضوں
 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
 خدام کو اسکی حسن خدمات پر انعام عطا کرنا واجب نہیں۔ کیونکہ پھر یہ معاوضہ اور اجر
 کہاں سے گی۔ جو اسکی غلامی کے منافی ہے۔ سب سے زیادہ تعجب انگیز معجزہ انکا
 یہ دیکھنا ہے کہ بندوں پر خدا کی نعمتوں کے مقابلہ میں شکر واجب ہے اور خدا
 شکر کا بدلہ دیتا واجب ہے۔ اسپر یہ اعتراض ہے کہ اگر یہ بات ہے تو خدا کے
 بدلہ دینے پر جدید شکر بندوں پر واجب ہوگا اور پھر اس شکر پر خدا کو جدید بدلہ
 دینا واجب ہوگا تو پھر اسی طرح شکر و جزا کا سلسلہ الی غیر الیہا تیرہ جانتا ہے اور یہ
 موانع سے بڑے بڑے لغو نکایہ و عوی ہے کہ کافر بلکہ مرتکب کبیرہ کو جو ایہ
 کرنے سے پہلے مر گیا ہمیشہ دوزخ میں رکھ کر عذاب دینا خدا پر واجب ہے۔
 انکایہ بے سرو پا دعویٰ کرم۔ فیاضی مقننات عقل عاوت اور شریعت محمد
 علیہ صا جہا افضل النجیہ سے انکی نابلدی اور طفل بکنسی پر وبالعت کرتا ہے کہ
 نہیں جانتا کہ گناہ پر سزا دینے سے عاف کر دینا پھل ہوتا ہے اور معافی پر پاؤں
 کی طرف سے جو آفرین اور ثناء ہوتی ہے وہ انتقام پر نہیں ہوتی تو پھر خدا کی
 خدایت کہ موانعی 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۔
 کس قدر حیرت انگیز بات ہے کہ دنیا کے بادشاہ و حکام کی بڑی بڑی خطا میں
 مدافعت کریں۔ اور انکو عاف کر دینے میں زبردستی خیال نہ کرے مگر وہ
 حکم الیٰ اکبیر غفور رحیم اس وقت تک نہیں ہو۔

انتقام کا وجوب موانعی جانتا ہی نہیں۔ جب کوئی شخص گناہ کرے اور وہاں اسکا

کسی قسم کا نقصان پہنچا ہے یا اس سے کوئی ایسا کام لیا ہے جس سے
 دوسرے کی عزت میں فرق آگیا ہو۔ اور ظاہر ہے کہ اگرچہ ساری مخلوق
 شب و روز اسکی عبادت میں لگت جائے یا سارے کے سارے بندے
 (خدا نخواستہ) کا فرود مرتد ہو کر اسکی نافرمانی میں کوئی کسر باقی نہ چھوڑیں۔ لیکن
 اسکی نافرمانی ذرت اور اسکے پاک اوصاف میں کوئی کسی قسم کا فرق نہ آئے گا۔ اور
 اگر بغیر حق مجال خدا کے ضرور اعمال سب کا بدل 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 بھی ہے جس سے معتزلہ کے مذہب کا بطلان ثابت ہوتا ہے
 وہ ہے 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
 ایک صورت یہ ہے کہ سزا دینے میں آئندہ کے لئے جسکو سزا دینے کا ارادہ ہو
 بہتر کی مقصود ہو۔ یعنی یہ غرض ہو کہ اگر اب اسکو سزا دینی تو آئندہ یہ اس امر
 خبیث کا ترکب نہیں ہوگا۔ اور اگر یہ غرض نہ ہو تو اسی سزا کو ہر ایک قبیح سمجھے گا
 کیونکہ جو کچھ ہونا تھا وہ ہو گیا ہے اور آئندہ اس امر کے ارتکاب کا موقع نہیں
 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 بھی اگر مظلوم کے لئے انتقام
 لیا جائے تو یہ چنداں ستمجن نہ ہوگا۔ یہ دو صورتیں ہیں جنہیں انتقام قبیح نہیں
 ہوتا۔ مگر جب ہم غور کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ خدا تعالیٰ میں ان دونوں
 میں سے کوئی صورت 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 ہمکو خدا کی معرفت چھٹا دعویٰ نہ ہوتی تو خدا کا پہچانا اور اسکی نعمتوں کا شکر یہ ہمپر واجب نہ ہوتا۔ اور معتزلہ کہتے ہیں کہ عقل کے ذریعہ اسکا پہچانا واجب ہوتا۔ انکا یہ دعویٰ غلط ہے۔ کیونکہ اگر محض عقل کے ذریعہ خدا کی معرفت واجب ہوتی تو دو بات سے خالی نہیں۔ یا کسی فائدہ کو جو اسکی معرفت پر مرتب ہو۔ یعنی والا ہے

مذ نظر کھا گیا ہے یا بغیر فائدہ کے عقل اسکی معرفت پر مجبور ہے۔ اگر بلا کسی فائدہ کے ہے تو عقل کا یہ فعل محض عبث ہوگا جو اسکی شان کے خلاف ہے

اور کسی فائدہ کا خیال ہے تو وہ فائدہ یا تو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہوگا اور یا انسان کی طرف۔ خدا کو تو اپنی معرفت سے کوئی فائدہ نہیں۔ اور اگر خود انسان کے لئے ہے تو یا دنیا میں ہوگا یا آخرت میں۔ دنیا میں تو اسکی عبادت سے

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 مبرے ذمہ ہیں۔ اگر میں اسکی نعمتوں کا شکر یہ ادا کرونگا تو وہ مجھے مراتب

عالیہ عطا کرے گا۔ اور اگر ناشکری کرونگا تو عذاب دیگا۔ غرض کوئی بھی اسبات کا قائل نہیں کہ اطاعت اور فرمانبرداری پر عذاب اور معصیت پر ثواب ملنے

کا احتمال ہے تو اسکا جواب یہ ہے کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ دانا شخص کو

اسکی طبیعت ضرور اس امر پر مجبور کرتی ہے کہ وہ ہمیشہ اپنے واسطے ضرورت سے
 کی کوشش کرے۔ مگر اس سے خدا کی معرفت اور اسکی اطاعت کا جو
 ثابت نہیں ہوتا۔ بلکہ اسکا ثبوت اسباب پر موقوف ہے کہ کوئی ایسی چیز
 جو جانب فعل کو اسکی ترک سے راجح کر دے۔ اور جس سے یقینی طور پر معلوم
 کہ اگر اسکی نعمتوں کا شکر یہ ادا کیا جائے تو وہ راضی ہوتا ہے اور ناشکری
 ناراضی خاصہ کہ 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
 پر رنج۔ یہ تو انسان کا خاصہ ہے کہ وہ اپنی ترقی پر خوش ہوتا ہے اور نہ ترقی
 اور بچو 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 عذاب ہونیکا شبہ ہوتا ہے۔ انہیں سے ایک
 وجہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ خدا نے انسان کو اس غرض کے لئے پیدا کیا ہو کہ وہ
 شہوات نفسانی اور عیشت و عشرت میں اپنی زندگی بسر کرے۔ اور جہاں تک
 ہوا سے نفسانی کے اسباب دہیا کرنے میں کوئی دقیقہ اٹھانہ رکھے۔ اگر اسکی
 کی یہ غرض ہو تو خدا کی عبادت میں مصروف ہونا اور طرح طرح کی مشکلات
 میں پھینسا۔ نفس کو زبرد و ریاضت کی قیود میں مفید کرنا یہ سب کچھ مقتضای
 زندگی کے علامات اور اس وعدہ لائبریکہ کی معصیت میں داخل ہونا
 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 شہادت اور خواست
 متعلق تمام رازوں کا ذکر کرے تو اسے سزا دیا جائے کہ اسے جرموں کی باتیں ظاہر کر
 تو بچائے۔ اسکی کراہ کو مدح پر کچھ ادا کر دیا جائے وہ زبرد و توجیح کا مستحق ہو
 اور بادشاہ اسے کہیں گاہ کہ تمہیں کیا حق ہے کہ بادشاہ ہوا اسے شخصی امور اور

نئی معاملات کے افتاد کے درپے ہو گئے ہو۔ تم ایک ادنیٰ حیثیت کے انسان
 کے بادشاہوں کے آگے اس قدر بے حیائی اور بے شرمی کے ساتھ پیش آنے کی
 اہمیت 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 وحکم 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
 معنی معیار کیسکو مقرر کیا جائے۔

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

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

کہتے بلکہ اُلٹا واجب کہتے ہیں۔

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

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

(۲) یہ بھی ممکن تھا کہ ایزد جل و علا خود اپنے بندوں کے ساتھ کلام کرتا۔ اور انبیاء کے تمام امور سے انکو خود ہی مطلع کر دیتا۔ جب یہ بات ہی ممکن تھی تو انبیاء کا بھیجنا محض عبث اور بے فائدہ 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۔ یہ دریافت کرنا کہ انبیاء کی بعثت میں ہمارا فائدہ ہے ناممکن امر ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کا مطلب بعثت انبیاء سے ہمارا گمراہ کرنا ہو۔ اس گمراہی کی معیار انکی تصدیق ہو۔ اور ممکن ہے کہ جس شخص کو انبیاء سعید نیکبخت کہیں وہ بد بخت ہو اور جسے وہ شقی اور بد بخت بتلائیں وہ سعید بیکبخت ہو۔ غرض یہ امر نہ محال ہے اور نہ منتهی۔ خاص کر جب یہ بھی معلوم

ہو چکا ہے کہ ہدایت اور ضلالت میں سے کون سا راستہ صحیح ہے۔

محال نہیں ہے۔ یہ تین وجوہ میں خیر بظاہر بعینہ انبیاء کا محال ہونا ہے۔ اور جنکو دیکھ کر برا ہمہ اس امر کے قائل ہوتے ہیں کہ نبی انبیاء محال اور قبیح ہے۔ اب ہر ایک کا جواب ملاحظہ ہو۔

پہلی وجہ کا جواب

انبیاء علیہم السلام ایسا مور کو بیان کرتے ہیں جو

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 ہمارے 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 اطوار پر تصدیق ہو جاتی ہے اور انکو معلوم کر کے ہم انکو عمل میں لاسکتے ہیں۔ 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 پختگی سے نجات ابدی حاصل ہو سکتی ہے۔

دوسری وجہ کا جواب

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

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

خیال تک نہیں آتا۔

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

تو اب دوسری شق صحیح ہوگی۔ یعنی بعض ایسے امور بھی ہیں جنکا وقوع حیرات و طلسمات وغیرہ 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 غور امر ہے کہ انبیاء اور انکے معجزوں کے شخصیات کو ملاحظہ کرنا ہے۔ سو اسکا بہترین طریق یہ ہے کہ معجزات کافرن سحر کے قواعد کے ساتھ مقابلہ کیا جائے اور اس امر میں غور کی جائے کہ انبیاء نے جو معجزے دکھلائے ہیں کیا جادو وغیرہ کے ذریعہ انکا وقوع پذیر ہونا ممکن ہے یا نہیں۔ اگر یقیناً معلوم ہو جائے کہ جادو وغیرہ کی طاقت سے یہ خارج ہیں تو سمجھ لینا چاہئے کہ یہ معجزات ہیں اور اگر کسی قسم کا شک ہو تو اسکے رفع ہونے کے لئے بجز اسکے اور کوئی صورت نہیں کہ انہیں سے کسی نبی نے ساحروں کو عام طور پر چیلنج دیا ہو کہ اگر 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۔ دوسری وجہ کا جواب جب معجزہ کی حقیقت معلوم ہو جائے اور پھر

معجزہ کا مشاہدہ بھی کر لیا جائے تو کسی کے دل میں یہ خیال نہیں گذرنا کہ خدا کی غرض میں وہ ہو کہ دینا اور پہلو گمراہ کرنا ہے۔ اسکی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی بادشاہ کے روبرو اسکی فوج کو مخاطب بنا کر کہتا ہے کہ بادشاہ نے تمہارے کل انتظام میرے سپرد کر دیے ہیں۔ تمہاری تنخواہیں اور تمہاری ہر قسم کی حوائج و سکنات میرے حکم کی تابع ہوں گی۔ سپر میری 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 دھوکے میں ڈالنا نہیں ہے۔ بلکہ اس امر کا اظہار مقصود ہے کہ واقعی اس 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 جھوٹے ہوتے تو ہمارے ماتحتوں پر انکا ظہور ہرگز نہ ہوتا۔

تو پھر کسی شخص کے دل میں یہ خیال نہیں گذرنا کہ ایزد جل و علا کی غرض پہلو گمراہ کرنا اور دھوکے میں ڈالنا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس بنا پر کسی شخص نے ہجتک انبیاء علیہم السلام کی تکذیب نہیں کی۔ اور انکے پیش کردہ معجزات کو

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

اگر کہا جائے کہ کیا کرامت حق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ کرامت کا وجود جائز ہے۔ کیونکہ یہ بھی ایک خارق عادت امر ہے جو اللہ تعالیٰ کے سوا اور کسی سے ظاہر نہیں ہو سکتا۔ اور نیز 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 غلاف عادت ہے جو تختہ می کے بعد کسی پیغمبر کے ہاتھ پر ظاہر ہو۔ اور جو خدا کی طرف سے اس مضمون کو یاد کرے کہ یہ نبی یا پیغمبر اپنے دعویٰ میں سچا ہے اور واقعی میں 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 سچا ہے یعنی جھوٹا بھی ہے اور سچا بھی ہے۔ اور یہ محال ہے۔ کیونکہ جب معجزے نے یہ بیان کر دیا کہ یہ شخص اللہ تعالیٰ کا رسول ہے اور اپنے دعویٰ میں سچا ہے تو پھر جھوٹا اس کے کیونکر کہا جائے گا۔ جھوٹا ہونے کے معنی ہیں کہ یہ رسول نہیں اور اپنے دعویٰ میں جھوٹا ہے۔ اور نہ جھوٹا ہونے اور معجزے کا اجتماع اجتماع متباہین ہے اور یہ 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 باطل اور لغو ہے کیونکہ جب وہ آپ کو (گواہل عرب کے لئے) رسول برحق مانتے ہیں اور یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ جھوٹ کہنا پیغمبر کی شان کے خلاف ہے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ آپ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ آپ عامہ خلایق کی ہدایت کے لئے مبعوث ہوئے ہیں۔ اور آپ نے کسری اور عجم کے مختلف زمانہ و علاقوں 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 دعویٰ میں تکذیب بھی کی جائے۔

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

کی نبوت ثابت کی جائے۔ اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت بھی ثابت ہو جائے گی۔ کیونکہ براہ راست آپ کی نبوت کا اثبات اعجاز قرآن کے اثبات پر موقوف ہے۔ اور یہ ایسی دقیق بحث ہے جسکی نہ تک پہنچنا ہر ایک کا کام نہیں۔ بخلاف احیاء 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 خصما کو ساہ بنا دینے کا معجزہ پیش کیا تھا۔ اور حضرت عیسیٰ نے مردے زندہ کئے اور جذام و برص سے کئی بیماریوں کو اچھا کیا۔ اب اسکی کیا وجہ ہے کہ حضرت موسیٰ بنی برحق تھے۔ اور حضرت عیسیٰ اپنے دعوائے نبوت میں تھوٹے تھے۔ ہمارے خیال میں صرف دو امر ہیں جنہوں نے یہودیوں کو اس ورطہ ظلمات میں ڈال دیا ہے۔ ایک انکا یہ قول کہ نسخ محال ہے۔ اور دوسرا بقول یہود حضرت موسیٰ علیہ السلام کا یہ قول کہ حسب تکسما آسمان و زمین زمین کے 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 و ختم ہو جائے تو اسکی بجائے دوسرا حکم صادر کیا جائے یہ محال نہیں ہے۔ بلکہ اسکی ہزاروں مثالیں موجود ہیں۔ مثلاً آقا اپنے

لا کر کو کھڑا ہونیکا امر کرے۔ اور اسکو یہ بھی معلوم ہو کہ انکی مدت
 اسکا کھڑا رہنا مناسب ہے اور پھر اسکو بیٹھ جانے میں امر کرونگا۔ اور
 نوکر کو چونکہ قیام کی مدت نہیں بتلائی گئی اسلئے وہ یہی سمجھگا کہ ہمیشہ
 کے لئے مجھے کھڑا رہنے کا آقا نے امر کیا ہے۔ اور جب قیام کی مدت گند گئی
 اور وقتانے 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 چٹ بیٹھنے کا حکم صادر کرویا۔
 بلکہ سر کوئی ہی کہیگا کہ پہلے ہی سے اسکو قیام کی میعاد معلوم تھی اور جب وہ گذر
 گئی تو دوسرا حکم صادر کرویا۔ نوکر کو اسکی میعاد صرف یہ معلوم کرنے کے لئے
 نہیں بتائی تھی کہ وہ اسکے امر کی بجا آوری میں کہا تک کوشش کرتا ہے۔
 احکام شریعت کا اختلاف ہی اسی پر قیاس کر لینا چاہئے۔ یعنی بعض
 ایسے احکام ہیں جنکی مدت کسی خاص مصلحت سے بتائی نہیں گئی اور جب
 انکی مدت پوری ہو گئی تو انکو منسوخ کر کے انکی بجائے اور احکام صادر کئے
 گئے ہیں۔ مگر اسکا یہ مطلب نہیں کہ خدا تعالیٰ 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 نسخ شروع نہیں ہوا
 اور نہ ہی کسی نبی کے آنے سے اصول دین یعنی عقائد میں کسی قسم کا نسخ ہوا۔
 البتہ بعض فروعی مسائل میں مناسب طور پر نسخ ہوا ہے مگر اس سے اصول
 دین میں جتنے امر نبوت کا دار و مدار ہے کسی قسم کا فرق نہیں واقع ہوا۔
 تنویل قبیلہ یا کسی حلال چیز کو حرام کر دینا یا حرام کو حلال بنا دینا وغیرہ وغیرہ
 بالکل معمولی باتیں ہیں۔ جنکو عمل میں لانے کے لئے کچھ ایسے اسباب ہتیا ہوتے
 تھے کہ اگر ایسا نہ کیا جاتا تو دین خداوندی پر بڑا اثر پڑنے کا احتمال تھا۔

نیز یہودیوں کا یہ بہانہ 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 زہاں ہو کر انکار کریں۔ کیونکہ جب انکو یہی انبیاء
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 اعتراض آئیگا اور اگر انکو تسلیم کریں تو انکا یہ کہنا کیونکر درست
ہوگا کہ حضرت موسیٰ خاتم الانبیاء ہیں۔

اور ایک یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہودیوں کی آسمانی کتاب
(توریت) کے مطابق انکے مقدمات کا فیصلہ کرتے تھے اگر توریت میں حضرت
موسیٰ کا خاتم الانبیاء ہونا اور دین موسوی کے ہمیشہ رہنے کا حکم ہوتا تو یہودی
اسباب کو غنیمت سمجھ کر آپ کے مقابلہ میں توریت کی ان آیتوں کو پیش کرتے
اور انکے کی چوٹ کہتے کہ جب آپ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو نبی برحق
اور توریت کو الہامی کتاب مانتے ہیں تو پھر آپ کا دعویٰ نبوت غلط ہوگا کیونکہ
توریت میں لکھا ہے کہ حضرت موسیٰ خاتم الانبیاء ہیں۔ مگر ہم یقینی طور پر کہتے
ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں یہودی کہی اسباب کو نہیں
پیش کر سکے۔ آپکی وفات کے بعد مذہب اسلام کی ترویج کا یہ بناؤ ہنگ 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 حضرت
 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 مطالبہ
 ہیں۔ پہلا طریق قرآن کو معجزہ ثابت کرنا ہے اور وہ یہ ہے کہ معجزہ نام
 ہے ایسے خلاف عادت امر کا جو خود ہی کے ساتھ کسی نبی کے ہاتھ پر اسکے
 منکرین کے مقابلہ میں وقوع پذیر ہو۔ اور یہ بات قرآن میں بھی پائی جاتی
 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
 لکار لکار 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 ہوتی 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
 کوئی دقیقہ اٹھانہ رکھا جاتا تھا۔

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

معمولی سے معمولی شخص کو بھی انکار کی گنجائش نہیں ہے۔
 اگر ہم سے کوئی پوچھے کہ قرآن کے معجزہ ہونے کی کیا 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 جلیل القدر
 و مقتدر فصحاء کے کلام اس سے خالی ہیں۔ اس کے کلمات کی ترتیب اور
 اس کے مضامین کا تناسب کچھ ایسی حیرت انگیز محاسن ظاہر کرنا سب سے پہلے
 بل عرب کے سربراہ اور اولو العزم لکچراروں کو اپنا گرویدہ بنا دیا ہے اور
 لڑچپانوں سے بعض قبسمتی کے باعث دولت اسلام سے منکریت نہ ہو سکے
 اور قرآن کی فصاحت و بلاغت سے کسی کو بھی انکار نہیں تھا۔ لیکن انہوں نے
 سب زباں تھے کہ اس کی فصاحت و بلاغت طاقت بشریہ سے خارج ہے اور
 نفس نے اس کے مقابلہ میں قلم اٹھایا مگر ان کا کلام پھیکا اور خالی اور
 در اس کی نسبت ”چسبہ خاک را با عالم پاک“ کہنا شروع کیا۔
 ہے چنانچہ میلہ کذاب نے اس کے مقابلہ میں ذیل کے چند کلمات لکھے
 اور لگا کر تیار کئے تھے جن کا پھیکا پن اور بے لطف ہونا عیاں ہے۔ یہ کلمات
 ہیں: **الْفَيْلُ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْفَيْلُ لَهُ ذَنْبٌ وَثِقَلٌ وَخَرُّهُمُ حَرِيْلٌ**۔
 اگرچہ اس کجخت نے ان کلمات میں قرآن کے طرز کلام کو اڑا لیا ہے مگر کوئی
 رقیفہ اٹھا نہیں رکھتا ہم اگر اس کا قرآن کی کسی آیت کے ساتھ مقابلہ کیا
 تو وہ زمین و آسمان کا فرق نظر آئیگا۔
 اگر کہا جائے کہ ممکن ہے کہ اہل عرب کو جنگ و جدل و غیرہ میں
 اور مصروفیت کی وجہ سے قرآن کے مقابلہ میں اس قسم کا کلام بنا سکے تو
 جلی ہو۔ ورنہ اگر وہ اس امر کی طرف توجہ کرتے تو یقیناً اس جیسے کوئی کلام
 نہ بنا سکتے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہر ایک شخص جانتا ہے کہ نسبت جنگوں میں
 طرح طرح کی مصائب اور تکالیف برداشت کرنی پڑتی ہیں۔ یہ سب قرآن نے

تختی کے طور پر اہل عرب کو اپنے مقابلہ میں بلایا تھا۔ اہل عرب نے اس میں
 کوئی کتاب بنا دیتے۔ تاکہ ہیشہ کے لئے چنگا ختم ہو جانا۔ غاصک حیکہ مسلم
 کی طرف سے اہل عرب پر طرح طرح کے ظلم و ستم ہوتے تھے۔ انکی عورتیں لونڈیاں
 بنائی 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 یہی ہمارا مدعا ثابت ہے۔ کیونکہ باوجود
 قدرت کے قرآن کے مقابلہ میں انکا نہ آنا اسکی وجہ بجز خدائی طاقت کے مانع
 ہونیکے اور کیا ہو سکتی ہے۔ اور سب سے بڑا ہمارا ہی معجزہ یہی ہے کہ ایک
 چیز باوجود اسکے ممکن الوقوع ہونیکے ایک بڑی بہاری جماعت سے وقوع
 پذیر نہ ہو۔

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

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

اور اگرچہ ان امور میں سے ایک ایک امر حد تو اترا تنگ نہیں ہو چکا 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 اتر 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 اتر و پہنچے۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ اسی طرح ایک یہودی تکو کہہ سکتا ہے میرے نزدیک معجزات عیسوی نہ بلحاظ فردیت اور نہ بلحاظ مجموعی تعداد کے حد تو اتر کو 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 اتر کو پہنچ چکی ہے اسکو اس تو اتر علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ اگر رضامندی مسلمانوں کے ساتھ مخالفت کریں پھر انکو معجزات محمدیہ کا تو اتر نہ معلوم ہو تو بیشک مسلمانوں پر الزام سکتا ہے جس سے وہ کبھی عہدہ برآ نہیں ہو سکتے۔

دوسرا باب

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

مقدمہ

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

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

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

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

پہلی قسم کی مثالیں یہ ہیں۔ 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 جبکا اثبات کلام نفسی پر موقوف ہے ہرگز نہیں ہو سکتا۔

جو امور صرف شرع ہی سے معلوم ہو سکتے ہیں وہ وہ امور ہیں جو خود بھی ممکن 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۔ پھر اور میزان وغیرہ۔ یہ ایسے امور ہیں کہ انکا خلاف ہونا بھی ممکن ہے اور جو امور ان دونوں سے معلوم ہو سکتے ہیں وہ وہ ہیں جو ہماری سمجھ میں بھی آ سکتے ہوں اور مرتبہ کے لحاظ سے انکو جل و علا کے کلام کے اثبات سے متاخر ہوں۔ مثلاً رویت کا مسئلہ اور تمام جو امور انکے پیش کے پیدا کرنے میں کسی چیز کا خدا کا شریک نہ ہوتا وغیرہ وغیرہ۔ تو جب شرع ایسے امور کو بیان کرے تو اگر عقل انکو جائز سمجھے اور انکا ثبوت بھی نصوص قطعیہ سے ہو تو انکی تصدیق یقینی طور پر واجب ہوتی ہے۔ اور اگر نصوص ظنیہ سے انکا ثبوت ہو تو انکی تصدیق ظنی طور پر واجب ہوتی ہے۔ کیونکہ جیسے نصوص قطعیہ سے ثابت شدہ امور کی تصدیق واجب ہوتی ہے ویسے ہی نصوص ظنیہ سے جو امور ثابت ہوں انکی تصدیق بھی واجب ہوتی ہے۔ فرق صرف یہ

ہوتا ہے کہ اول الذکر کی تصدیق درجہ یقین کی ہوتی ہے۔ اور مؤخر الذکر امور کی تصدیق ظنیت سے آگے نہیں بڑھتی۔ اسکا ثبوت یہ ہے کہ جن لوگوں نے انسان کے اپنے اعمال کے خالق ہونے کا قول کیا تھا تمام صحابہ نے اسکا انکار کر دیا تھا۔ اور سب نے اسکی تزیید محض خدا کے اس قول خالق کل شیء کی بنا پر کر دی تھی حالانکہ کل شیء 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۔ نفس 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 حتیٰ 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 یہ ہم کہتے ہیں کہ اکثر ایسی احادیث جنہیں خدا تعالیٰ کو ممکنات کے ساتھ تشبیہ دیجئی صحیح نہیں ہیں اور جو صحیح ہیں انہیں تاویل کی گنجائش ہے۔ سو اگر ان امور میں سے کسی امر میں عقل کو توقف ہو یعنی اسکو نہ محال کہہ سکتے ہیں نہ جائز تو پھر ہی اسکی تصدیق ضروری ہوتی ہے اور اس تصدیق کے وجوب کے لئے صرف یہی بات کافی ہے کہ عقل اسکو محال نہیں سمجھتی۔

پہلی فصل

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

حشر | 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 ہمتانی پیدا اسکی ہمتانی ہوتی ہے۔
 تو اسکے اعادہ پر وہ بطریق اولیٰ قادر ہوگا۔ چنانچہ خدا کا یہ قول قُلْ یٰحٰیثُ الْاٰلَمِیْنَ
 اَنْشَاہَا اَوَّلَ مَرۡتَبَۃٍ اَسْبَاتٌ کُوۡثَرًا تَابِتٌ کَرۡہَاہُ۔ اگر کہا جائے کہ اعادہ سے کیا
 مراد ہے آیا جو اہر اور اعراض دونوں ایک دفع معدوم ہو کر از سر نو پیدا
 ہوتے ہیں یا فنا صرف اعراض ہی کو عارض ہوتی ہے اور اعادہ کے
 وقت صرف اعراض ہی کا اعادہ ہوتا ہے۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ یہ دونوں
 صورتیں ممکن ہیں اور انہیں سے کسی ایک کی 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 دیکھائیں۔

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

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

کیونکہ کہہ سکیں گے۔ اعادہ میں پہلی چیز کا بعینہ لوٹانا شرط ہے اور جب ایک چیز نیست و نابود ہو چکی ہے تو اسکے دوبارہ لوٹانے کے کیا معنی۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ معدوم کی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ جو پہلے موجود ہو۔ اور ایک یہ کہ ایسا نہ ہو۔ جیسے عدم کی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ جس سے پہلے وجود ہو اور ایک یہ کہ ایسا نہ ہو۔ معدوم کی دو قسمیں ایسی بدیہی ہیں کہ کوئی ہی انکار نہیں کر سکتا۔ تو اب اعادے کے یہ معنی ہیں کہ عدم جس سے پہلے وجود آچکا ہے اسکی بجائے وجود لایا جائے۔ اور مشابہت کے یہ معنی ہیں کہ عدم جس سے پہلے وجود نہیں تھا اسکی بجائے وجود لایا جائے۔ ہم نے اس مسئلہ کو اپنی کتاب تہافت الفلاسفہ میں کثیر کلام سے بحث کیا ہے۔ اس کتاب میں ہم نے اعادہ کا اثبات الفلاسفہ کے ذہن سے لے کر بتا دیا ہے۔ کیا ہے کہ نفس نا طاقہ جو غیر متجز بہ چیز ہے جس کے بعد باقی رہتا ہے۔ لہذا کہ اب اعادہ کے یہ معنی ہونگے کہ نفس نا طاقہ کو پہلے کی طرح قائم رکھ کر بقدرت حاصل ہو جائے اور بدن خواہ وہی ہو اسکی مشابہت کوئی حال میں نہیں۔ کیونکہ جس زبردست طاقت کے بعد باقی رہا ہے اسکی اس کے ساتھ میں وہی تھی اب اسکی طاقتوں میں مطلق فرق نہیں آیا۔ وہاں تو صرف اعادہ کی ویر ہے۔

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

غدا بقرہ غدا بقرہ پر جہنم کی قسمی قسمیں ذالی ہیں اور ان کی
 صلوات اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب کا جہنم میں اتنا
 میں عذاب قبر سے پناہ مانگنا تو امر مذکورہ پر صحیح ہے اور عام اور کثیر سبب اور
 سے ثابت ہے کہ ان مشرکین نے عمل اللہ علیہ وسلم کیسے روز و شب و ہر لمحہ سے گزر دیا ہے
 تو فرمایا کہ انہیں سے کہہ دو کہ عذاب ہو رہا ہے۔ غدا لسانی کا یہ قول ہی عذاب

نزدیک ہی منتقل نہیں۔ کیونکہ اس میں صرف دو باتوں کی ضرورت ہے۔ سمجھنا اور سمجھنا۔ سمجھنا خواہ آواز سے ہو یا غیر آواز سے۔ اور سمجھنے کے لئے مطلق زندگی کا ہونا ضروری ہے جو انسان کی کسی ایک جزو کے ساتھ متعلق ہو سکتی ہے تو اب اسکا منکرین کا یہ قول کہ ہم میت کو دیکھتے ہیں مگر منکر و نکیر کو نہیں دیکھتے اور نہ ہی میت کی اور انکی گفتگو کسٹنے میں آسکتی ہے۔ ایسا ہی ہے جیسا کوئی کہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی نہیں آتی تھی۔ کیونکہ ہم نے نہ نبی جبریل کو دیکھا ہے اور نہ اسکا کلام سنا ہے۔ نہایت حیرت انگیز امر ہے کہ یہ لوگ وحی کو ماننے میں اور منکر و نکیر کے سوال سے انکار کرتے ہیں حالانکہ جس بنا پر اسکا انکار کیا جاتا ہے اگر وہ صحیح ہے تو اس سے وحی سے ہی انکار لازم آتا ہے وحی کی اصلیت مرئی ہے یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جبریل کا کلام سن لیتے اور اسکو کہہ سکتے تھے اور پاس کے آدمیوں میں یہ استعداد تھی۔ چنانچہ حضرت عائشہ صدیقہ فرماتی ہیں کہ وہ نبی کو دیکھتی تھی اور وہ اسکا کلام سن لیتی تھی۔

رو برو کسی وقت نزول وحی ہوا مگر آپ نے عمر بھر جبریل کو دیکھا اور نہ اسکا کلام سنا۔ منکر و نکیر کے سوال کی بھی بعینہ ہی کیفیت ہے یعنی مردہ انکا کلام سنتا اور اسکا جواب بھی دیتا ہے مگر پاس کے لوگوں کو اس بات کی مطلق اطلاع نہیں ہوتی۔ نیز اسکی مثال خواب میں طرح طرح کی چیزوں کو دیکھنا ہے۔ جسکو عذاب قبر کے اثبات کے موقع پر ہم بیان کر آئے ہیں۔ خواب میں آدمی کو کسی دفعہ الم شدید لاحق ہوتا ہے۔ اور کئی دفعہ اسے مسرت لاحق ہوتی ہے مگر پاس کے آدمیوں کو یہ بات بالکل محسوس نہیں ہوتی۔ وہ خواب میں ہی سمجھتا ہے کہ میں بیدار ہی کی حالت میں یہ چیزیں دیکھ رہا ہوں۔ حالانکہ واقع میں وہ سویا ہوا ہے۔

ہیں ان لوگوں کی حالت سے کہ جب وہ بیدار ہو کر اپنے منکر و نکیر کو دیکھتا ہے تو ان پر فائدہ ماننے سے بچتا ہے۔ حالانکہ اگر وہ جبریل کو دیکھتا ہے تو ان پر اسے بڑے 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
 مٹی سے پیدائش کی نسبت بھی انکو صاف انکار کرنا پڑیگا۔ کیونکہ ایک قطرہ
 اور وہ بھی ناپاک قطرہ عورت کے رحم میں گرنے سے ایسی عجیب و غریب شکل
 کا بچہ کس طرح پیدا ہو گیا ہے۔ کیا ظاہر اور کیا حقیقت ان دونوں کے لحاظ
 سے قطرے اور انسان میں کوئی تناسب نظر نہیں آتا۔ مگر چونکہ یہ ہمارا روزمرہ
 کا مشاہدہ ہے اسلئے اس سے یہ لوگ انکار نہیں کر سکتے تو پھر ایسی چیز سے
 انکار کر بیٹھنا جس کے مجال ہونے پر کوئی دلیل نہ ہو بلکہ اسکے جواز کی ہزار اداہل
 اور روزمرہ کے مشاہدے سے موجود ہوں۔ اعلیٰ درجہ کی کمزوری اور کمینہ پن
 نہیں تو اور کیا ہے۔

یہی حق ہے۔ کیونکہ ہلا وہ اسکے ممکن ہونے کے اسکا حق ہونا
پہچران بہت سی قطعی اور یقینی نصوص سے ثابت ہے تو پھر اسپر بھی ایمان
 لانا واجب ہے۔

اس جگہ ایک اعتراض وارد ہو سکتا ہے۔ وہ یہ کہ میزان (ترازو) کے
 حق ہونے کے تو یہ معنی ہیں کہ اسپر لوگوں کے نیک و بد اعمال تو نے جائیکے
 اور اعمال اعتراض ہیں جو مورد مہر چکے ہیں۔ اور جو چیز نیست و نابود ہو جائے
 وہ کیونکر تویں جاسکتی ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ انکو دوبارہ میزان میں پیدا کر کے
 تو لاجائیکے تو اسپر یہ سوال ہے کہ اول تو اعتراض 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 لگاتا

مشکل ہو جائیگا۔ کیونکہ اکثر دفعہ انسان کے بدن کے ایک چھوٹے حصے کی حرکت گناہ کے لحاظ سے باقی تمام بدن کی حرکت سے کوسوں آگے نکل جاتی ہے۔ اور میزان کے جہکاو کے تفاوت کا باعث حرکتوں کی قلت اور کثرت ہوگی نہ جروں 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 وہ پلہ میزان پر رکھے جائینگے تو اللہ تعالیٰ نیکوں کے موافق اپنی قدرت کاملہ سے انہیں ایک طرف کو جہکاؤ پیدا کر دے گا۔ وغیر علی کل نقیض قد یجوز۔ اگر کہا جائے کہ میزان سے اعمال تو لے کر کیا فائدہ مرتب ہوگا تو اسکا جواب یہ ہے کہ اول تو خدا کے کسی فعل کی نسبت کسی فائدے کا طلب کرنا ناجائز ہے۔ کیونکہ وہ خود فرمانا ہے لَا یَسْئَلُ عَمَّا یَفْعَلُ وَهُوَ یَسْئَلُونَ۔ دوم ممکن ہے انہیں یہ فائدہ ہو کہ آدمی اپنے اعمال کا اپنے روبرو خود اندازہ لگالے اور اگر اسے سزا دیکھائے تو وہ سمجھ لے کہ جو کچھ مجھ سے سلوک کیا گیا ہے وہ عدل کا عین مقتضی ہے اور اگر اسے معاف کر دیا جائے تو وہ سمجھ لے کہ مجھ پر خدا کا بڑا فضل و کرم ہوا ہے۔ کیونکہ میں اپنے اعمال کے لحاظ سے سزا کا مستحق تھا۔ یہ قاعدہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے وکیل کو اسکے کسی جرم پر سزا دینا یا اسکو معاف کرنا چاہے تو پہلے اسکے روبرو جرم کو اچھی طرح ثابت کر لیتا ہے۔ اور پھر جو کچھ کرنا چاہتا ہے کرتا ہے تاکہ وکیل کو معلوم ہو جائے کہ موکل نے سزا دینے میں عین عدل اور انسانی دینے میں عین احسانندی سے کام لیا ہے۔

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

پل کا نام ہے جو جہنم کے اوپر رکھا جائیگا۔ اور قیامت کے روز کیا ہوگا 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 چیرصحت اعتقاد کا دار و مدار ہو۔ اور جنکے متعلق اعتقاد نہ رکھنے سے مسائل اعتقادہ میں ایک نمایاں فرق پڑ جائے۔ ایسے امور کے متعلق بحث کرنا کہ بول تو انکا ذہن میں اتنا ہی ضروری نہ ہو۔ اور اگر وہ ذہن میں آج بھی جاتیں تو انکو قبول نہ کرنے اور اپنی اعتقاد نہ رکھنے سے کسی قسم کا گناہ نہ ہو۔ حقائق امور سے بحث

کہ یہ اپنی اصل مقررہ پر ہے۔ اور اگر اسے مثل نہ کیا جائے اور اس 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 لگتا 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 علقہ اور ربط ہو وہ تین قسموں پر منقسم ہیں۔ پہلی قسم یہ ہے کہ انہیں تضالیف کا علقہ 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 علقہ تو نہ ہو مگر ہر ایک سے ایک کے لئے بہ نسبت دوسرے کے تقدم کا اور جو حاصل ہوتا ہے شرط اور مشروط۔ سو شرط کی نفی مشروط کی نفی کو مستلزم نہیں ہے۔ انسان کے عالم ہونے کے لئے زندگی کا ہونا اور اسکے ارادے کے

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 یہ تو اگر کسی معلول کے لئے صرف ایک ہی علت ہو تو اسکی نفی سے معلول کی نفی ضرور ہوگی۔ اور اگر اسکے لئے بہت سی علتیں ہیں۔ تو کسی ایک علت کی نفی سے اسکی نفی لازم نہ آئیگی۔ بلکہ اسکی نفی کے لئے تمام علتوں کی نفی ضروری ہوگی۔

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

مسئلہ متنازع فیہ میں دو چیزیں زیر بحث ہیں۔ قتل اور موت۔ قتل کے معنی ہیں گردن کو دھڑ سے اڑا دینا یا جان کو ہلاک کر دینا۔ یہ فعل کسی فعلوں کے ملنے سے وقوع میں آتا ہے۔ مثلاً قاتل کے ہاتھ اور آلہ قتل کی حرکتیں مقتول کے اجزاء کا ایک دوسرے سے علیحدہ ہونا۔ انہی ساتھ ایک اور چیز ہی آملتی ہے۔ جسکی موت سے تعبیر کی جاتی ہے۔ سو 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 صرف قتل کی نفی سے موت کی نفی لازم نہ آئیگی۔ یہ جو کچھ بیان کیا گیا ہے تقسیم کردہ بالا کے مطابق ہمیں صرف دوسری نظر سے کام لیا گیا ہے اب ہم اس مسئلہ کی اہمیت پر غور کرتے ہیں۔

اہل السنۃ والجماعہ میں سے جن لوگوں کا یہ اعتقاد ہے کہ مخلوق کی علت صرف خدا ہے اور مخلوق میں سے کوئی چیز ایک دوسری کی علت نہیں انکے نزدیک موت ایک ایسی چیز ہوگی جسکو اور قتل کو خدا تعالیٰ نے اتفاقی طور پر جمع کر دیا ہے۔ تو اور قتل کی نفی سے موت کی نفی ضروری نہیں۔ اور حق بات یہی ہے۔ اور جن لوگوں کا یہ اعتقاد ہے

کہ قتل کی علت ہے کیلئے اور یہی علت ہے کہ قتل ہو گیا۔
 پائی گئی۔ انکے نزدیک اگر سوقت قتل کا رونا ہوتا تو سوقت قتل کی علت نہ ہوتی تو یقیناً موت ہی نہ ہوتی۔ مخلوق کے ایک دوسرے کی علت نہ ہوتی
 ہو نیکی نسبت جو ان لوگوں کا اعتقاد ہے اگر وہ درست ہو اور یہ بھی یقیناً معلوم
 ہو جائے کہ موت کی علتیں صرف اسقدر 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 قائلین پر
 منطبق کرنا چاہتے ہیں۔ چھپلے 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 قائلین پر
 اگر عمیق نگاہ ڈالی جائے تو اس بات کا بخوبی پتہ چلتا ہے کہ یہ شخص اپنی دلیل مفقودہ پر
 مر رہا ہے۔ کیونکہ اصل اس وقت کا نام ہے جس میں خدا تعالیٰ نے اسکا مرتا مقرر کر دیا
 خواہ اس وقت اسکی گردن کا اڑایا جانا متحقق ہو یا کسوف فمرہ 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 اسکا
 اتفاقی امر سمجھا جاتا ہے۔ ہمارے نزدیک قتل بھی اسی قبیل سے ہے۔

سئلہ

ہمیں اختلاف ہے کہ ایمان میں کمی بیشی ہونی ممکن ہے یا نہیں۔
 ہی حالت پر رہتا ہے۔ اس اختلاف کا منشاء پھر اس کے اور کوئی
 نہیں کہ لفظ ایمان کے معنی لوگوں نے نہیں سمجھے۔ اس لفظ کے تین معنی ہیں۔
 یقین جو کسی قومی دلیل سے حاصل ہو۔ (۲) یقین جو تقلید سے طوری ہو۔ (۳) یقین
 اور اسکے مطابق عمل کرنا۔ لفظ ایمان کے پہلے معنی پر بولا جائے کہ یہ ایمان
 کہ اگر کسی شخص کو اللہ تعالیٰ کی توحید کا اقرار ہو کسی دلیل کے بغیر اور اس
 مر گیا ہو تو ہم اسے یہی کہیں گے کہ یہ بحالت ایمان مر گیا ہے۔ اس لئے کہ
 اطلاق کی یہ دلیل ہے کہ اکثر اہل عرب اس شخص سے علی اللہ تعالیٰ اور اللہ تعالیٰ
 احسان اور آپ کے ظاہری کیہ کٹر کو دیکھ کر ایمان لائے اور اللہ تعالیٰ سے

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 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 يَزِيحُ الزَّانِي عَنْهُ وَالْمُؤْمِنُ مِنْ حِينَ يُزْنِي - نیز آپ کے اس قول سے بھی اسکا ثبوت ملتا ہے۔

الْإِيمَانُ بِضْعَةٌ وَسَبْعُونَ بَابًا أَدْنَاهَا مَا طَعَةُ الْأَذَى عَنِ الظَّرِيحِ - 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 نہیں حاصل ہوا تھا۔

اور اگر ایمان سے مراد تصدیق تقلیدی 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۔ کیسکی توجہ 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 آ گیا ہے اس پر وہ مرٹ جاتا ہے۔ کوئی قوی قوی اور زبردست سے زبردست طاقت بھی اسکے معتقدات میں جنبش نہیں کر سکتی۔ اور ایک ایسا ہے کہ اگرچہ اپنے اعتقاد پر پختا ہے مگر اس حد نفس میں

قبول کرنے کی جی استعداد ہوتی ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ اعتقاد کی مثال اجیتہ کر کے ہی سمجھنا چاہئے۔
قبول کرتی ہے۔ یہی بات ہے جس سے کوئی اعتقاد انکار نہیں اور
لوگ اگر انکار کریں جنہوں نے صرف علوم اور اعتقادات کے نام سے میں
تک پہنچنا تو درکنار انکی صرف ظاہری شکلوں کا دیکھنا ہی انکو نصیب نہیں
تو یہ چنداں مجید نہیں۔

اور اگر ایمان سے تیسرے معنی یعنی تصدیق مع العمل مراد ہیں تو ہمیں
کوئی شک نہیں کہ اعمال میں کمی بیشی ضرور ہوتی ہے۔ بعض لوگ صرف ضروری
عبادات (ورائٹس) 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 یا 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 سوتی
ہے۔ یہ لوگ اچھی طرح جانتے ہیں کہ کثرت طاعات سے قلب میں ایک ایسی
اور تروتازگی پیدا ہوتی ہے جو معصیت کی صورت میں بہرگز معلوم نہیں
ہوتی۔ بلکہ معصیت اور بیجا باؤں کے ارتکاب سے قلب تاریکیوں کا گھر بن جاتا
اور رفتہ رفتہ سکی نورانیت بالکل محو ہو جاتی ہے۔ غرض کثرت طاعات سے
قلب کی نورانیت میں ترقی اور معصیت میں انحطاط اور تشریح ہوتا ہے۔
ہر ایک انصاف پسند شخص ضرور اس بات کو مان لیا کہ جو شخص طاعات
شب و روز مصروف رہے اسکے معتقدات پر بڑے سے بڑے نقصان
کی مخالفت نہ تقریباً مطلقاً اثر نہیں ڈال سکتی۔ بحکامات میں

بعض مستحق اور بعض غایب اور بہت سے۔
 کے عہد مبارک میں ایسا کرنے سے منع کیا گیا ہے اور یہ عہد مبارک
 زمانہ میں انکو جہاد سے روکا گیا ہے۔ تو پھر ہم پوچھتے ہیں کہ اگر وہ عہد مبارک
 کسی شخص کو قتل سے منع کر سکتا ہے یا نہیں۔ ظاہر ہے کہ اگر سکتا ہے تو قتل
 جب بشری لباس پہننے والا زنا اور شراب نوشی سے روک سکتا ہے تو شرعی
 قتل سے منع کر نیک اکبوں مجاز نہ ہوگا۔ مزید ہوگا۔ بعض لوگ اسباب کے ذریعہ
 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 مجاز میں
 بڑھ کے ہو۔ مگر اپنے مساوی یا نیچے شخص کو منع نہیں کر سکتا۔ انکایہ 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 نکلوترا بنو نوحی
 سے روکنا بھی مجہر واجب ہے۔ ایک امر واجب تو مجھے ترک ہو رہا ہے مگر
 ایک کا ترک دوسرے واجب کے ترک کو مستلزم نہیں ہے۔ اس پر ایک امر
 وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ اگر یہ جائز ہو تو کئی ایک خرابیاں ملازم آئیں گی۔ مثلاً اگر
 شخص کسی عورت کے ساتھ جبراً زنا کر رہا ہے عورت نے جو اپنے بندے سے کہی
 اٹھایا تو وہ کہتا ہے منہ نہ کھولو۔ کیونکہ میں تمہارا محرم نہیں ہوں اور عورت کن
 کے آگے منہ کھولنا حرام ہے اور تجھ پر اگر جبر ہے تو زنا کے بارہ میں ہے نہ
 کپڑا اٹھانے میں۔ اسی طرح ایک شخص کہتا ہے کہ مجھ پر جبر ہے اور مجھ پر
 خود عمل کرنا اور دوسروں کو مار کرنا۔ پہلی بات کا تو میں تدارک نہیں کر رہا
 اور کرتا رہتا ہوں۔ ایسا ہی ایک کہتا ہے کہ وضو اور نماز پڑھنا مجھ پر
 ہیں وضو تو نہیں کرتا مگر نماز پڑھ لیتا ہوں۔ ایک کہتا ہے کہ نماز پڑھنا

لکھا 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 مرتکب 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
فاساد زنا کرتے وقت یکایک حرام ہو گیا ہے۔ اسکا یہ قول شرع کے ایک حکم
کی حکایت ہے اب دیکھنا یہ امر ہے کہ یہ حکایت محکی عنہ سے مطابقت ہے یا نہیں
مگر مطابقت ہے تو صادق ورنہ کاذب ہوگی۔ مگر ہر ایک شخص جانتا ہے کہ مطابقت
ہے۔ نماز اور روزے کو اسپر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ کیونکہ نماز فرض
ہے اور وضو اسکے لئے شرط ہے۔ تو پھر نماز بغیر وضو کے نہ ہوگی بلکہ سر اسر
ناہ اور معصیت۔ اور سحری کھانا روزے کے لئے بمنزلہ پیش خیمہ کے ہے
یہ پیش خیمہ اپنے نام کا مصداق تب 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
سپر 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 زبان کو کہہ دینا جائز ہے۔
 نہیں رکھنا۔

اگر ایک کافر دوسرے کافر کو کہے کہ ایمان لاؤ اور کفر چھوڑ دو اور اس کو
 کہنے کا حق نہ ہو گا 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 یہی 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
 ہی اسی طریق کو مستحسن سمجھا ہے۔ اول تو ان حضرات کی تقلید کی وجہ سے
 اور دوم اس لئے کہ عام طور پر دیکھا گیا ہے کہ جس امر کی طرف طبائع کار حجان
 ہو اگر اسکے خلافت کوئی روشن 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
 شرع سے ثابت ہے نہ عقل سے۔ کیونکہ ہم پہلے ثابت کر

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

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

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

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

اور اگر شورش اور جنگ سے سوا ایسا کرنا ناممکن ہو اسکو اپنی حالت پر کھرا سکی
 طاقت واجب ہے۔ کیونکہ جنگ و جدل سے ہزار جانوں کی ہلاکت اور
 نئی ایک مویشی کی بنا ہی ہونی ضروری ہے جسکے ورپے ہونا شرعاً ممنوع قرار دیا
 ہے اور دوسرے قضا اور خلافت کے مطلق علم ضروری ہے جسکے لئے علما کافی
 ہیں۔ اگر کہا جائے کہ جیسے علم کی قید کو آپ نے اڑا دیا ہے ویسے عدالت اور تقویٰ
 کی قید کو بھی اڑا دینا چاہئے ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی اور یہ محال ہے۔
 ذرا سا جواب یہ ہے کہ علم کی قید میں سبکو مجبوراً مسامحت کرنی پڑی 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
 اپنا خلیفہ مقرر کرنا واجب ہے جیسا کہ بعض امامیہ کا قول ہے۔ تو ہم کہیں گے
 اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ایسا کرنا واجب ہوتا تو ضرور اس امر کے متعلق
 اپنی زندگی میں قطعی فیصلہ کرتے مگر ایسا آپ نے نہیں کیا۔ حضرت ابو بکر حضرت
 علی اور حضرت رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی خلافت اتفاق رائے اور اجماع امت
 یعنی تھی۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارہ میں کوئی نص ثابت نہیں
 ہے۔ شیعوں جو یہ کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی کریم اللہ تعالیٰ
 کے حق میں خلافت کا فیصلہ کیا تھا مگر دوسرے صحابہ نے اس صریح نص کا
 خلاف کیا ہے اور دیدہ دانستہ اسکی مخالفت کی ہے۔ یہ اتنی بیوقوفی اور
 ناک طرفی کا نتیجہ ہے۔ کیونکہ ہم بھی کہہ سکتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو اپنا خلیفہ مقرر کر گئے تھے مگر
 حضرت علی اور انکے طرفداروں نے دیدہ دانستہ آپ کے حکم کی خلافت و رضی
 اللہ عنہم کو جواب دیا۔ 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 نے اپنے
 حضرت علی رضی اللہ عنہ کی مخالفت کی تھی۔

تیسرا پہلو

صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی نسبت لوگوں کے بہت پہلو

و تفریط سے کام لیا ہے بعض نے تو انکی مدح سرائی میں یہاں تک
 غلو سے کام لیا ہے کہ انکو کہاں سے کہاں پہنچا دیا ہے۔ گناہوں اور خطاؤں
 سے انکو بالکل محصوم قرار دیا ہے۔ اور بعض اس حد تک انکے منہ آئے ہیں
 کہ انکے حقیقی وریدہ اور گندہ دہنی اور بیہود گوئی کی کوئی کسر باقی نہیں چھوٹی
 مگر اہل السنۃ و الجماعت جیسا کہ دیگر مسائل میں میانہ روی سے کام لینے کے
 عادی ہیں یہاں بھی انہوں نے اس زمین پالیسی کو ماتھ سے جانے نہیں دیا۔
 اور وہ عقائد بھی اسی بات سے متعلق ہیں۔ کیونکہ قرآن اور احادیث بنویہ
 یہاں جہن اور انصار کی مدح سرائی سے بھری پڑی ہیں۔ تو اس سے ثابت ہے
 کہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ہر ایک صحابی کو تو بعضی کلمات سے یاد
 فرمایا ہے۔ آپ فرماتے ہیں اَعْمَیْطُیْ کَا لِحِیْمِیْ یَا یَسْرَاقْتَا یَقْمِ اِھْتَدِ یَم۔
 (میرے صحابہ ساروں کی اللہ میں جسکی پیروی کرو گے ہدایت پاؤ گے۔
 نیز آجکا رشتہ ہے مختیرا لئاس قسرفی نشار الذین یؤلفصرا میرا قرن بجا
 برکات اللہ کے اچھا قرن ہے پھر ان لوگوں کا جو بعد میں آئینگے جب یہ بات ہے
 تو صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے حقیقی حسن ظنی سے کام لینا چاہئے۔ بعض صحابہ
 کی طرف سے جو ناگوار باتیں منسوب کی گئی ہیں ان میں اکثر حصہ تو بعض شریر النفس
 راغیبوں کے تعصب اور ہٹ دہری اور تنگ ظرفی کا نتیجہ ہے۔ اور اگرچہ انہیں
 سے بعض باتیں صحیح ہیں مگر انکو صحیح اور مناسب سمجھا کر ناچاہئے اور تاویل سے
 کام لینا چاہئے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت علی کرم اللہ
 وجہہ کی جنگوں میں حضرت عائشہ صدیقہ کا بصرہ کی طرف جانا یہ ایسی باتیں ہیں
 جسے ہر ایک مسلمان واقف ہے۔ مگر عائشہ صدیقہ کی نسبت یہ خیال رکھنا چاہئے
 کہ آپ صحیح کراؤ اور آتش جنگ کو بجھانے کے لئے تشریف لے گئی تھیں
 اگرچہ آپ ان دنوں میں کامیاب نہ ہو سکیں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی غلطی

ہی اجتہاد ہی غلطی سمجھنی چاہیے۔

اس کے علاوہ جو وہ علماء اتھارٹیاں تھیں ان میں سے جو اب پر لکھا گیا ہے وہیں ان میں زیادہ حصہ
 را فضیوں اور خا جوں کی گجوں کا گورنر ہے جو با کھلی بندہ سرور ہیں۔ کتبہ فاعہ
 یہ ہے کہ اگر کوئی روزا بیت تو یہ نہ سمجھتا ہے کہ وہ کچھ نہیں کہتا ہے بلکہ اس کی سمجھنا
 کی طرف توجہ کرانی چاہیے تو اگر کوئی روزا بیت کا استاد تھا تو اس کے نزدیک کتبہ
 کو پوری توجہ سے تو اس کے کسی ایسے علم پر غور کرے اور اگر کسی روزا بیت کو تو اس کا
 کہ اس میں کوئی ضروری چیز ہے تو اس کے علم پر غور کرے اور اگر کسی روزا بیت کو تو اس کا
 کہ کسی صحابی کی نسبت ہر علم کا جو اس کے علم پر غور کرے تو اس کے علم پر غور کرے
 وہ باتیں ہیں کہ کسی مسلمان کی نسبت اس کے علم پر غور کرے تو اس کے علم پر غور کرے
 اور تم اس پر غور کرنا چاہو تو اس کے علم پر غور کرنا چاہو تو اس کے علم پر غور کرنا چاہو
 کی نسبت نہیں اس علم پر غور کرنا چاہو تو اس کے علم پر غور کرنا چاہو تو اس کے علم پر غور کرنا چاہو
 حالت میں اچھا کرنا چاہو تو اس کے علم پر غور کرنا چاہو تو اس کے علم پر غور کرنا چاہو
 اگر انسان غلطی سے اس علم پر غور کرے تو اس کے علم پر غور کرنا چاہو تو اس کے علم پر غور کرنا چاہو
 اسے توجہ کو رکھو کہ اس کے علم پر غور کرنا چاہو تو اس کے علم پر غور کرنا چاہو
 کوئی شخص کسی مسلمان کے علم پر غور کرے تو اس کے علم پر غور کرنا چاہو تو اس کے علم پر غور کرنا چاہو
 تو اس سے یہ یقینا ناگوار ہوگا تو اس کے علم پر غور کرنا چاہو تو اس کے علم پر غور کرنا چاہو
 تو اس سے یہ یقینا ناگوار ہوگا تو اس کے علم پر غور کرنا چاہو تو اس کے علم پر غور کرنا چاہو

یہ تو امام غزالی کا ہے۔ جب تک کہ اس کے علم پر غور کرنا چاہو تو اس کے علم پر غور کرنا چاہو
 حاجت اور دیگر ضروریات کے علم پر غور کرنا چاہو تو اس کے علم پر غور کرنا چاہو
 تحقیق یہی ہے کہ کسی مسلمان کے علم پر غور کرنا چاہو تو اس کے علم پر غور کرنا چاہو
 تو اس سے یہ یقینا ناگوار ہوگا تو اس کے علم پر غور کرنا چاہو تو اس کے علم پر غور کرنا چاہو
 تو اس سے یہ یقینا ناگوار ہوگا تو اس کے علم پر غور کرنا چاہو تو اس کے علم پر غور کرنا چاہو
 تو اس سے یہ یقینا ناگوار ہوگا تو اس کے علم پر غور کرنا چاہو تو اس کے علم پر غور کرنا چاہو
 تو اس سے یہ یقینا ناگوار ہوگا تو اس کے علم پر غور کرنا چاہو تو اس کے علم پر غور کرنا چاہو
 تو اس سے یہ یقینا ناگوار ہوگا تو اس کے علم پر غور کرنا چاہو تو اس کے علم پر غور کرنا چاہو

Marfat.com

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 اعمالی
 حالت بہت کچھ گری ہوئی ہوتی ہے۔ مگر کسی باطنی کیفیت کے لحاظ سے
 اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں انہیں خاص طور پر مقبولیت حاصل ہوتی ہے۔
 اور بہت سے ایسے بھی ہوتے ہیں جو دیکھنے میں اعلیٰ درجہ کے متقی۔ نمازی
 روزہ دار۔ اور پرہیزگار ہوتے ہیں مگر کسی باطنی نفاق اور جنائت کے باعث
 خدا کا عذاب ان پر نازل ہونے والا ہوتا ہے۔ غرض اندرونی حالتوں کا خدا ہی
 واقف ہے۔ ہمارے سمجھوں میں کچھ ہوتا ہے اور جو کچھ جانتا ہے۔ افضلیت
 کا اگر کوئی امر معیار بن سکتا ہے تو یہ ہو سکتا ہے کہ یہ بات یقینی طور پر معلوم
 ہو چکی ہے کہ کسی کی افضلیت وحی کے بغیر نہیں معلوم ہو سکتی۔ اور وحی کا پتہ
 بغیر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سننے کے نہیں چل سکتا۔ اور یہ ظاہر
 ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے بڑھ کر نہ کوئی شخص آنحضرت کے حالات سے واقف ہے
 اور نہ ان سے بڑھ کر کوئی آپ کا کلام سمجھ سکتا تھا۔ اور تمام صحابہ کا حضرت
 ابو بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی افضلیت پر اجماع ہو چکا ہے۔ اور حضرت
 ابو بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارہ میں
 افضلیت کی نص کر دی ہے۔ اور اسکے بعد حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ
 کی افضلیت پر اور پھر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی تمام امت سے افضلیت پر کل صحابہ کا
 اجماع ہو چکا ہے۔ بس یہ ہے خلفائے کے ایک دوسرے سے افضل ہونے کا 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 جائے

اس امر میں عموماً تمام مذاہب کے پیروؤں نے غیر معمولی مبالغہ آمیزی اور تعصب سے کام لیا ہے۔ بعض فرقوں کے لوگ تو یہاں تک دور نکل گئے ہیں کہ تمام مخالف عقیدہ دار لوگوں پر کفر کا فتویٰ لگا دیا ہے اور سب کو اکیس ہی لاشی سے ایک ہی بنا دیا ہے۔ اور اگر آپ اس مسئلہ کی اصلیت معلوم کر لیں چاہتے ہیں تو یہ سب کچھ لکھ لیا جائے گا کہ یہ فقہی مسئلہ ہے۔ یعنی کسی شخص کی نسبت اسکے کسی قول یا فعل پر کفر کا فتویٰ لگانا یہ ایسا امر ہے جو جماعتی ولیوں اور قیاس کے بغیر معلوم نہیں ہو سکتا۔ اور یہ عقل کو کوئی دخل نہیں کہ سب کو کافر بنا دیا جائے۔ اور یہ فقہی مسئلہ نہیں ہے۔ اس کے قائل رہنے سے فقہاء اس وجہ سے نہیں ہوتے۔ اس کو مسلمان عورت سے نکاح کرنا ناجائز ہے۔ اس کا مال اور جان مستخدم نہیں وغیرہ وغیرہ نیز اس کا قول جھوٹا اور اس کا اعتقاد جہل مرکب ہے۔ اور عقل کے ذریعہ کسی جھوٹا ہونا یا اسکے اعتقاد کا جہل مرکب ہونا تو معلوم ہو سکتا ہے۔ مگر کسی خاص جھوٹ اور جہل مرکب کا نشانہ کفر ہونا یہ وہ امر ہے جس پر فقہی حجت لیا جاسکتی ہے۔ کیونکہ مومن یا کافر اور اس قسم کے تمام شرعی امور یہاں اور جہت شریعہ سے یہ بات ثابت ہے کہ مومن جنس میں ہیں اور کافر ذمہ میں جہاں لگتا ہے۔ شرع سے اس کا خلاف بھی ثابت ہونا ممکن تھا۔ یعنی کفر جنس میں اور مومن ذمہ میں جائیگا۔

ہاں۔ جھوٹا کفر ہونا اور جہل مرکب کا علم ہونا اس کے شرعی حکم سے ثابت نہیں ہو سکتا۔ مگر اس سے بھی یہاں کوئی فرق نہیں ہے۔ کیونکہ یہ سب کچھ لکھ لیا یہ خاص جھوٹ اور جہل مرکب شرعی امور ہیں جن سے کفر ثابت ہوتا ہے۔

Marfat.com

علم بغیر شرع کے نہیں ہو سکتا :-

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

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

دوسرا مرتبہ دوسرا مرتبہ ہر اہل ہند (منکرین نبوت) اور دوسرے (منکرین صلح) کی تکذیب کا ہے۔ یہ تکذیب پہلے مرتبہ کی تکذیب کے ساتھ ملحق ہے۔ بلکہ ہر اہل ہند کے اور دوسرے ہر اہل ہند سے کفر میں بڑے ہوئے ہیں۔ کیونکہ یہودیوں اور نصرانیوں کے لائق نبوت کے لائق نہیں، اگر منکر ہیں تو صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت منکر ہیں۔ اور ہر اہل ہند سے صلح نبوت سے ہی منکر ہیں۔ اور دوسرے ہر اہل ہند کے وجود کے قائل ہیں۔ اور دوسرے ہر اہل ہند سے صلح نبوت سے منکر ہیں۔

تیسرا مرتبہ تیسرا مرتبہ ان لوگوں کی تکذیب کا ہے جو خدا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے لائق نہیں ہیں۔ لیکن ساتھ ہی ایسی باتوں کا بھی انہیں اعتقاد ہے جو انہوں نے شرعاً کے مخالف ہیں۔ ان کا یہ دعویٰ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پیشکشی نبی برحق تھے۔ اور جو کچھ آپ نے فرمایا ہے اس سے انہیں غرض یہ تھی کہ مخلوق کی اندرونی حالت

کی اصلاح ہو جائے مگر آپ نے چونکہ لوگوں کو ایسا پایا تھا کہ خدا کی اس سرکار کو بھی 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 معرکہ 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۔ انکا علم صرف عقل عشرہ ہی کو ہے۔

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

چوتھا مرتبہ | چوتھا مرتبہ فلاسفہ کے سوا معتزلہ وغیرہ دیگر فرقوں کے لوگوں کا ہے۔ اس قسم کے لوگ جھوٹے گو خواہ کسی صلیحت

کی وجہ سے ہو یا بلا مصلحت بالکل جائز نہیں رکھتے۔ اور نہ ہی فلاسفہ کی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت انکا یہ خیال ہے کہ آپ پر بعض دفعہ حق کی باتوں کی مصلحت کی وجہ سے ظاہر نہ کرنے کے 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 اٹھا نہیں رکھتے۔

ان لوگوں کو حقیقی الوسع کا فرقہ کہنا چاہئے۔ کیونکہ ایسے لوگوں کے پاس اور باتیں مباح کر دینی جو وہ بقبیلہ ہو کر نماز اور اگرچہ ان سے آداب صحیحہ میں اللہ کہتے ہوں کوئی معمولی بات نہیں۔ یہاں بھی طرح سمجھ لینا ہے کہ یہ فرقہ کافر ہے بلکہ انکی نسبت نامہ مستفیضہ کی جہان سے

تو اس میں کوئی بڑا گناہ نہیں۔ بخلاف اسکے ایک مسلمان کو کہہ دیا جائے کہ یہ ایسا گناہ ہے جو تمام گناہوں سے خطرناک ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ایہات۔ ان اقاتیل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ (میں نے اپنے لوگوں کے ساتھ جنگ کرنے کا امر کیا گیا ہے یہاں تک کہ وہ کلمہ پڑھ لیں) اس قسم کے تمام فرقوں نے ازراہ و تفریط سے بہت جگہ کام لیا ہے اور اگر ہر ایک مسلمان کو علیحدہ علیحدہ بیان کیا جائے تو علاوہ اسکے کہ اس مختصر سی کتاب کا حجم بڑھ جائے اور شرح فقہوں اور شورشوں کے پر پاہونے کا احتمال ہے۔ کیونکہ عموماً اس قسم کے لوگ تعصب اور حسد کی بیماری میں مبتلا ہوتے ہیں۔ خیر انکا 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 نہیر بن سکتی۔ اور نہ اسکا باعث کفر ہونا کہیں سے ثابت ہے۔

پانچواں مرتبہ

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

تکذیب واقع ہوئی ہے جو تو اتر سے ثابت ہیں۔ اور جو امور تو اتر سے ثابت ہوں انکے سمجھنے میں عام اور خاص لوگ برابر ہوتے ہیں۔ مثلاً بھی اگرچہ بعض امور کے منکر میں مگر انکے انکار اور انکے انکار میں ابداً تفرق نہیں ہے۔ کیونکہ جن باتوں پر انکے انکار کی بنا ہے انکا سمجھنا کہ وہ کاذب نہیں ہیں۔ انکی باتیں نہایت سنجیدہ اور منہیں ہوتی ہیں۔ ان اگر کسی شخص کو مسلمان چاہے تھوڑا عرصہ ہوا ہو۔ اور ابھی تک اسکو تو اتر سے یہ امور نہ پورے طور پر معلوم ہوئے ہوں اور وہ انکے انکار کرے تو جتنک تو اتر کے ذریعہ اسکو یہ امور نہ پہنچیں ہیں اسکو کھٹکتا کہا 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 یا مثلاً حضرت محمد مصطفیٰ کے عمر 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 اثر سے انکار نہیں کیا جس پر اسلام کا دار و مدار ہو۔ اور جیسے ایمان لانا ضروری ہو۔ بخلاف حج اور نماز کے کیونکہ اسلام کے رکنوں میں سے اعلیٰ درجہ کے رکن ہیں۔ اجماع کے انکار سے ہی کفر لازم نہیں آتا۔ کیونکہ اجماع کی قطعی حجت ہونے میں بہت سے مشابہتیں ہیں۔ ان لوگوں کی تکذیب کا ہے جو اصول دین میں سے کسی یقینی اصول سے ثابت شدہ امر کی تکذیب نہیں کرتے۔ مثلاً اجماع پر اس سے ثابت شدہ امور کی تکذیب کرتے ہیں۔ مثلاً نظام اور اسکے پیروں و جماع کے تحت منہی ہونے سے انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اجماع کرنے والوں سے خلافت نہیں ہونے کے محال ہونے پر نہ کوئی عقلی دلیل ہے اور نہ ایسی شرعی دلیل ہے۔ بسیں تو اتر کی شرطیں پائی جائیں اور اس میں تاویل کی جائے اور اس کے خلاف کے جعفر آیات یا احادیث پیش کی جاتی ہیں اور ان کو اتر کے خلاف ثابت کرنے کے لئے اس دعویٰ میں تابعین کے اجماع کے خلاف کیا۔ یہ کیا ہے اس میں اس بات پر اجماع ہے کہ جس مسئلہ پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا ہے اس پر

اور اس کا خلاف کرنا ناجائز ہے۔

اگرچہ اس قسم کی تکذیب باعث کفر نہیں ہے۔ لیکن اگر اس قسم کی تاویل کا دورہ اندہ کھول دیا جائے تو اس کے ساتھ اور بھی بہت سے ناگوار امور کا دورہ ہی کھل جائیگا۔ مثلاً کوئی شخص کہہ سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی رسول کا مبعوث ہونا جائز ہے۔ کیونکہ عدم جواز میں جو آنحضرت کی حدیث لائے گی تعین کیا اور خدا تعالیٰ کا قول خاتم النبیین پیش کیا جاتا ہے۔ لیکن یہ کہہ پیش میں بھی کے معنی رسول کے مقابل ہوں۔ اور النبیین سے اولی الامر پیغمبر مراد ہوں۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی اور المرزہ پیغمبر نہیں آئیگا۔ عام پیغمبروں کی نفی نہیں۔ اگر کہا جائے کہ النبیین کا لفظ عام ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ عام میں تخصیص بھی ممکن ہے۔ اس قسم کی تاویلوں کو الفاظ کے لحاظ سے باطل کہنا ناجائز ہے۔ کیونکہ الفاظ ان پر صاف صاف ظاہر کر رہے ہیں۔ علاوہ ازیں قرآن کی آیتوں (جنہیں بظاہر خدا کی ایسی مذکور ہوئی ہیں جو مکانات کی صفوں کی سی ہیں) میں ہم ایسی دوراز قیاس تاویلوں سے کام لیتے ہیں جو ان تاویلوں سے زیادہ بعید ہیں۔ ان اس شخص کی ترویج ہو سکتی ہے کہ ہمیں اجماع اور مختلف قرآن سے معلوم ہوا ہے کہ لائے بعد ہی سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد نبوت اور رسالت کا دورہ ہرگز نہیں کے لئے بند کر دیا گیا ہے۔ اور خاتم النبیین سے مراد بھی مطلق 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 چھ مرتبے بیان کر دیے ہیں جو بیگزراہی کے ہیں۔ ہر ایک مرتبہ مختلف ذریعہ پر حاوی ہے۔ اگر کہا جائے کہ بتوں سے اس کے سجدہ کرنا کفر ہے۔ اور یہ ایسا فعل ہے جو تکذیب کے

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 نذیر عیسیٰ مولوی فاضل پوششی فاضل کو اردو میں اسلامی علوم عقائد و تہذیب کے موافق لکھنے پر آمادہ کیا۔ جنہوں نے عقائد اسلام احکام شرعیہ۔ اسلامی تاریخ۔ جغرافیہ بلا و اسلام اور علم اخلاق میں ایک جامع و مانع اور خوش اسلوب سلسلہ لکھا ہے جس سے ایک چھوٹے بچے سے بڑے بوڑھے 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 مہول 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 ہی خدمت ہے۔ اور طلبائے 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 تدریجاً اگلی کتابیں بھی شائقین کے ہاتھوں میں پہنچائی جائیں گی۔ اسلام کی پہلی کتاب صفحہ ۱۰۸ قیمت ۱۰/- دوسری کتاب صفحہ ۶۶ قیمت ۲/- تیسری کتاب صفحہ ۱۱۱ قیمت ۳/- چوتھی کتاب صفحہ ۸۸ قیمت ۴/- پانچویں کتاب صفحہ ۱۰۸ قیمت ۵/- چھٹی کتاب صفحہ ۱۰۸ قیمت ۵/-

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 اووویو نے
اسے عربی سے اردو میں ترجمہ کیا۔ حال میں ۲۶x۲۰ کی کلان تقطیع کے قریباً پانسو (۵۰۰)
صفحوں پر شائع کیا۔ آجکل جبکہ ہر طرف آزادی اور چہانت کی ہوا چل رہی ہے ویندار
مسلمانوں کو مذہب حنفیہ کی حفاظت کے لئے علم فقہ کا جاننا نہایت ضروری ہے
جو شمس الفقہ کے ذریعہ سے اچھی طرح حاصل ہو سکتا ہے۔ حجم ۸۰ صفحہ قیمت (پتے)

فقہ اسلام کی اکثر کتب متداولہ سے تمام ضروری اور معتبر مسائل
اختصار کے ساتھ اردو زبان میں منشی عبدالکریم صاحب پیشیام
جلگاؤں نے عزیز اور محنت سے جمع کئے ہیں۔ ہر مسلمان کو اس کتاب کا مطالعہ
کرنا ضروری ہے۔ حجم ۸۰ صفحہ قیمت (پتے)

قرآن شریف کی مشہور تفسیر جلالین کی شرح بزبان عربی مصنفہ
شیخ روح اللہ صاحب جو اپنے عہد میں افغانستان اور
بلوچستان کے علمائے دین میں لاثانی رہے ہیں۔ اگرچہ نہایت اختصار سے کام
لیا ہے لیکن قریباً سات سو صفحے پر ختم ہوئی ہے۔ کاغذ ڈسٹی ۲۶x۲۰ تقطیع جسکی
قیمت صرف چھ روپے (۶) ہے

نماز۔ روزہ۔ زکوٰۃ۔ حج بیت اللہ۔ کلمہ شریف۔
اور ضروری مسائل نہایت خوبی سے جمع کئے گئے ہیں
ہر مسلمان کو چاہئے کہ رسالہ سنگا کر بال بچوں کو پڑھائے۔ نہایت ضروری مسائل
کا جاننا ہر مسلمان لڑکے اور لڑکی کو فرض ہے۔ کوئی مسلمان گھر اس سے خالی
نہ رہنا چاہئے۔ حجم ۸۰ صفحہ قیمت ۶

حمائل شریف خواجہ احمد شاہ والی

یہ وہی حمائل ہے کہ جسکی قیمت پہلے ۱۰۰ تھی اب چھ کر دی گئی ہے۔ ۱۰۰

حمائل شریف صبی ترجمہ بر جانشینہ

کاغذ عمدہ خوشخط سات علما کی تہریں۔ اس سے بہتر

حمائل شریف سفر و حضر کے لئے ملنی مشکل ہے۔ حجم ۸۸ صفحہ۔ قیمت ۱۰۰

مفتاح القرآن

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

کسی خاص مقام سے وہی آیت شریف نکالنے کے لئے جسکے مضمون کی ضرورت تھی یا کسی خاص مضمون کے متعلق جنہیں مختلف مقامات پر ارشاد ہوا ہے اسکو تحریر یا تقریر کے وقت معلوم کرنے کے لئے مرتب کی گئی ہے۔ ہر مطلب کا لفظ و کہنے سے آیت رکوع۔ سورت۔ سیپارہ کا نمبر لگانا ہے۔ اور فوراً کلام مجید سے وہ موقع نکل سکتا ہے۔

حجم ۲۰۰ صفحہ۔ قیمت ۸۰

معجزات القرآن

علامہ مولوی محمد حسن صاحب جیلانی مصنف تفسیر غایۃ البرہان نے بڑی تحقیق سے معجزات القرآن شریف

پر یہ رسالہ بدون فرمایا۔ حجم ۱۲۸ قیمت ۱۰۰

رسالہ توحید من القرآن

مولوی محمد حسن صاحب ساکن امر وہ نے بڑی قابلیت سے قرآن مجید سے مسئلہ توحید

کو حل کیا ہے۔ حجم ۱۰۰ صفحہ۔ قیمت ۱۰۰

مذہب عالم کے وضع

تمام دنیا کے مختلف مذاہب مثل عیسائیت۔ یہودیت۔ اسلام۔ ہندو۔ بودھ۔ پارسی۔ شنتو وغیرہ کے

دور خوں کی نہایت حیرت انگیز کیفیت اور سادگی سے زیادہ بظاہر کے لئے قیمت ۱۰۰

پیشہ پبلسٹیج خیار لاکھ پورہ

پیسہ اخبار لاہور

جس میں ہر ہفتہ ملک کے تمام ضروری معاملات پر نئے نئے درجے کی ریسے لگائی جاتی ہیں
انگریزی، عربی، ترکی وغیرہ اخبارات کے چیدم مضامین راجع ہوا کرتے ہیں یا جو حکومتی کام
اخبارات سے زیادہ ورتازہ خبریں ہم پہنچانیکا فخر حاصل ہے جو جو اپنی نہایت ازران قیمت اور ہر
پایسی کے ہندوستان بہر کے اردو اخبارات میں یا وہ چھپنے والے ہر قیمت سے محصور لگاؤ فقط
پیشگی قیمت کی وصولی پر کسی ایک ماہ کے کتابیں ہر ایک خریدار کو مفت ملتی ہیں +

انتخابات لاجواب

دنیکے تمام نہایت دلچسپ اور پختہ کتابوں اور تحریروں کا مجموعہ جس میں ہزار ایسے قیمتی علمی و
مضامین لکھے اور تعلیم کیلئے راجع ہوئے ہیں کہ جو اور کسی ذریعہ سے اردو زبان میں لکھے نہیں سکتے ہندوستان
میں کسی زبان میں اس قسم کی کوئی کتاب یا روزنامہ نہیں چھپتا اور زبان نہیں ہے نظیر جسے ناظرین میں کسی قسم
تقسیم ہوگی اور مانہ کا ذکر مواضع دیا جاتا ہے ہفتہ وار حجم ۲۴ صفحہ کا ان قیمت سے محصور لگاؤ

روزانہ پیسہ اخبار

ہر روز تازہ ماہہ مبارکہ تاہر قبیل نہایت عمدہ اور نئے نئے خبریں دیتا ہے ہر روز غلاوہ دیگر تصاویر
ایک نہایت دلکش کارٹون ہوتا ہے جو کسی روزانہ اخبار میں نہیں ہوتا اس وقت تمام اردو اخبارات
میں مسلم لیڈر ہے قیمت سالانہ پندرہ روپے یا ہوا سو روپے

بچوں کا اخبار

مضامین تمام ہندوستان میں لکھی رہا بچوں کا اخبار ہے جو بڑی آیت تاکہ ساتھ ساتھ
سے ماہوار شائع ہوتا ہے اور ملک کے تمام اخبارات اور لکھنے والوں کے لکھے اور تعلیم کا کثیر اور دلچسپ
اخلاق و آداب کی تعلیم دیتے ہیں نہایت مفید تعلیم کیلئے ہر بچے کو بلکہ بالغوں کو بھی اس سے فائدہ
سالانہ محصور لگاؤ (دیکھو) (درخواستوں کا پتہ :- پتھر پیسہ اخبار لاہور)

تصوف والی زندگی کا مفہوم اور اس کی روشنی میں
 تصوف کی حقیقت اور اس کی بنیاد پر مبنی ہے وہ زندیق ہے
من تصوفه ولم يتصوفه فقد فاسق
 یعنی جو شخص فقیہ ہے اور صوفی نہیں وہ فاسق ہے



تصوف کی روشنی میں فقیر شمس الدین نے لوائح اور
 سیرت و احکام اور روایات یعقوب مسعودی
 ترجمہ کیا اور رسالہ بت پرستی کو قصوں حکم
 سے اخذ کیا

تصوف کی روشنی میں سیرت و احکام کے چھپاؤ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تأشیح عند القادر

الحمد لله الذي هو المحمود في كل محمود والحمد لله الذي هو
 اسے انکہ بہرہ و کون موجود تو ہے
 غیر تو کہے حمد تو تو اں گفت
 وصلى الله على محمد بن الذي ظهر في صور جميع المهورات كما قل صلى
 الله عليه وسلم انا من نور الله والخلق كلهم من نوري يعني من نور الله
 سے ہوں اور کل خلقت میرے نور سے ہے۔ اور فرمایا حضرت سرور قلم سے
 نے

توئی اول نمود حضرت جو
 تنہا نہ محمد مسلمانا نست
 سر دفتر کائیات فہرست وجود
 علیسی فرنگی است موسیٰ یہود

وعلى آله واصحابه اجمعين دعوى وولده السيد الشايخ محي الدين بن
 القادر الامين الملكين فرمایا حضرت غوث الاعظم رضی اللہ عنہ وارضاه عنائے
 بازار بازار ازاں چہستی باز آو
 این درگہ ماورگہ نومیڈی نیست
 روگرد جہاں بگردو پا آبلہ کن،
 یک صبح بصدق دل بر آبر در ما
 کسی مرید صادق کا قول ہے

گر کافر و گہر بیت پرستی باز آو
 صد بار اگر توبہ شکستی باز آو
 گر بچو من یا بی مسارا باز آو
 مقصود گر نیانی آنگے باز آو

ما از سنگان حضرت جیلان قدسی ام
 جو کوئی کتے میرنجی ہی حوت مولن کری

کافر بند کسکے
 دنیا اللہ کا فرنگی

اما بعد قد ویت آگین خوشہ چین ارباب کشف و بین
 قاضی نے ان چند مسائل تصوف کا واسطے لکھا ہے
 سے اڑدو زبان میں ترجمہ کیا اور اللہ تعالیٰ سے

لوح مولانا عبدالرحمن جامی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الہی کا احصیٰ شیئا علیک کیف وکل شیئا یعود الیک جل عن
 نشان جناب قدسک انت کما انشیت علی نفسک
 اے خداوند ہم تیرا شکر ادا نہیں کر سکتے اور تیری حمد کا شمار نہیں
 ہو سکتا۔ جتنے صحائف کائنات میں اثنیہ اور محامد ہیں سب تیری جناب
 کی طرف عاید ہیں۔ ہماری زبان سے کچھ بھی ادا نہیں ہو سکتا جو تیری حمد اور
 ثنا کے لائق ہو پس تو آپ ہی اپنی حمد کر سکتا ہے یہ
 آنجا کہ کمال کبریائی تو بود عالم نئی از بحر عطائی تو بود
 ماچہ حمد و ثنائی تو بود خود حمد و ثنائی تو سزائی تو بود
 جب افضح العرب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تیری حمد اور ثنا سے عجز
 بیان کیا ہے شکستہ زبان اور آشفته رائی سے تیری حمد کیسے ممکن ہے بلکہ
 یہاں عجز اور قصور کا اعتراف نیز عین قصور ہے کیونکہ یہ اعتراف حضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم سے مشارکت ہے جس کا نتیجہ بے اوبی ہے یہ رباعی
 من کیستم از چہ شمارم چہ کم تاہم سرتی سنگانش باشد ہوسم
 در قافلہ کہ اوست دائم نرسم این بس کہ رسد ز دور بانگہ ہوسم
 اللہم صل علی سیدنا محمد ناصب لوار الحمد صاحب مقام المحمود و علی
 آلہ واصحابہ الفایزین بیدل المحمود والینل المقسود و مسلم تسلیمًا
 کثیرًا کثیرا۔ الہی الہی خلقنا عن الاشغال بالملای وارتقا بالمقایق
 الانشیا کما ہی۔ ہماری بصر اور بصیرت سے پر وہ غفلت اٹھا ہم کو
 ہر چیز جیسے وہ ہے دکھا۔ ہم پر نیستی کو بصورت سستی جلوہ نہ فرما اور حال

ہستی یونہی کا پردہ نہ ڈال جانے لگا۔ خیالیہ کو اپنے خیال کے حوالے سے
 پناہ باعث دوری اور موجب حجاب کو بری نہ ہوں اور غور و فکر
 ہماری دانائی اور بینائی کا سرمایہ بنا۔ محرومی اور محوری ہمیں سے ہے ہم
 ہمارے حال پر چھوڑ اور اپنے کرم سے ہم کو ہم سے رہائی بخش اور اپنا عرفان
 ہم کو نصیب کرے۔

یارب دل پاک و جان خواہم وہ
 بر راہ خود ادل ز خود مے خود کن
 یارب ہمہ خلق را بہن ز خو کن !
 رہی دل من صرف کن زہر جتنے
 یارب بر ما ہم کز حرمان چہ شود
 بس گہر کہ از کرم مسلمان کردی
 یارب زدو کن بے نیازم گرداں
 در راہ طلب محرم اسرارم گرداں
 تمہید۔ اس رسالہ کا نام لواتح ہے اس میں ان معارف اور معانی کا بیان ہے
 جو الواح اسرار اور ارواح ارباب عرفان اور اصحاب ذوق اور وجدان پر
 متجلی ہوئے ہیں۔ عبارات لائقہ اور اشارات رابقہ سے بیان کئے گئے ہیں۔
 امید ہے کہ ناظرین وجود مؤلف رسالہ ہذا درمیان نہ دیکھیں گے اور بساط
 اعراض اور اعتراض پر نہ بیٹھیں گے۔ اور مؤلف رجبتہ علیہ کو صرف ترجمان
 سمجھیں گے۔

من پیچم و کم زیہچ ہم بسیاری
 ہر سرکہ ز اسرار حقیقت گویم
 در عالم فقر بے شانی ادنی
 زاکن کہ نہ اہل ذوق اسرار بود
 ستم گوہرے چند چور و شن نخر و ان
 باشند زمن بیچمدان معتبدان
 از پیچ و کم از پیچ نیسا بد کاوی
 زانم نبود بہرہ بجز گفتاری
 از قصہ عشق بے زبانی ادنی
 گفتن بطریق ترجمانی ادنی
 در ترجمہ حدیث عالی سنی
 این سخن لگا شد و ان معتبدان

لائح اول - ما جعل الله لرجل من قلوبين 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 وآن 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 نشر الناسی
نسناسی خود زہل می نشناسی
جز راہ اصول رب ارباب پیو
جمعیت دل ز جمع اسباب مجو
تنگیل اصول و حکمت و ہندسہ چند
شرعی ز خدا بداروین دسوسہ چند

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

لائح سوم - حق سبحانہ ہر جگہ حاضر ہے اور تمام احوال میں سب کے ظاہر اور باطن کو دیکھتا ہے - تعجب ہے کہ تو اس کے سے آنکھیں پھیر کر دوسرے کو دیکھتا ہے طریق رضاء حق چھوڑ کر اور راستہ اختیار کرتا ہے ۔
یا کبار بگزار شدم ر بگذری !
ولدار بہ طعنہ گفت شرمت باوا
بر گل نظری فگندم از پنجر می !
رخسار من اینجا است تو در گل نگری

آدم سحر آں دلبر خوبی جگر ان

ثمرت بادا کہ من بسویت نگر ان

ماہم براہ عشق پویان ہمہ عمر !

یک چشم زدن جمال تو پیش نظر

لا مح چہارم کہ غیر حق سبحانہ معروض زوال میں ہے اُس کی حقیقت معلوم

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

لاکھ 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 ہر چہ ببردگی جدا خواہی شد

اے خواجہ اگر مال اگر فرزند است

خوش آنکہ دلش بد لبری پویند است

لا مح پنجم کہ جمیل مطلق حق سبحانہ ہے تمام مراتب میں جو جمال اور کمال

مراتب نے اسی طرف سے جمال اور صفت کمال حاصل کی تھے۔ جن میں

تم دانا اور بدینا جانتے ہو در حقیقت اُس کی دانائی اور بدینائی ہے

الغرض تمام صفات صفت حق ہیں۔ جو اہم کیفیت اور اہم

منتزل ہو کر حقیقت جزینہ اور تقدیر میں مشتمل ہوئے۔

گفت آں ز لوبہ خاطر

باشم تو بہی چشم بسویکے

وصل تو بجد و جہد جو بیانی

بہتر ز جمال خوب رویان ہمہ عمر

اُس کی صورت وجود موہنی 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

لاکھ 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 ہر چہ ببردگی جدا خواہی شد

اے خواجہ اگر مال اگر فرزند است

خوش آنکہ دلش بد لبری پویند است

لا مح پنجم کہ جمیل مطلق حق سبحانہ ہے تمام مراتب میں جو جمال اور کمال

مراتب نے اسی طرف سے جمال اور صفت کمال حاصل کی تھے۔ جن میں

تم دانا اور بدینا جانتے ہو در حقیقت اُس کی دانائی اور بدینائی ہے

الغرض تمام صفات صفت حق ہیں۔ جو اہم کیفیت اور اہم

منتزل ہو کر حقیقت جزینہ اور تقدیر میں مشتمل ہوئے۔

کی طرف اور عقیدے سے اطلاق کی طرف جائے۔ 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 نماز
من اصلم و گلہائے چین فرع من اند
از اصل چرا بہ فرع سبحانی باز
از لطف و وساحت خدیجہ کنی
در سلسلہ زلف مجبور چہ کنے
از ہر طرفی جمال مطلق تا باں !
اسے بے خبر از حسن مفید چہ کنی

لامع ششم گو آدمی بسبب جسمانیہ نہایت کثیف 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 ناطقہ صبور
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 پیکرہ بیولانی ایسے
ہو گئے ہیں کہ اپنے آپ کو صرف صورت جسمانی جانتے ہیں۔ وہی
معنوی فرماتے ہیں۔

اسے برادر تو ہمیں اندیشہ
یا بقی تو استخوان دریشہ
گر گلت اندیشہ تو گلشنی
در بود خار سے تو ہمہ گلشنی
پس کوشش کرو۔ اور اپنے آپ کو آپ سے چھپاؤ۔ 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 نسبت سے اس قدر
داومت کرو کہ تمہاری جان سے مل جائے۔ اور تمہاری ہستی
تمہاری نظر سے گم ہو جائے۔ اگر تم اپنی طرف منہ کرو گے۔ اسی
کی طرف ہو گا۔ اگر تم اپنے آپ سے تعبیر کرو گے یہ تعبیر اسی سے
ہو گی۔ مفید مطلق اور المطلق ہوا الحق ہو جا۔ اور کمال

گر در اول تو گل گذر و گل باشی
 تو خبر وے حق کل سنت گز و گچند
 ز آمیزش آن و تن تو می مقصودم
 تو دیر بزی که من بر فتم ز میان
 کے باشد و کے لباس ہستی شد شوق
 دل در سطوت نور او منہلک
 راجح ہفتم اس نسبت شریفہ کی
 وقت اور کسی حالت میں اس نسبت سے غافل نہ ہو۔ آتے
 جاتے کھاتے پیتے سوتے کہتے سنتے اس نسبت پر قائم رہو الغرض
 تمام حرکات اور سکناات میں حاضر وقت رہو تاکہ کوئی وقت ضائع
 نہ ہو بلکہ اپنی سانس کی حفاظت کرو تاکہ غفلت سے ہرنہ آئے نہ
 رخ گرنے نمایم سال بسال
 دارم ہمہ جا با ہمہ کس در ہمہ حال
 اللہ ہفتم۔ جیسے نسبت مذکورہ پر مواظبت واجب ہی ایسے ہے
 کیفیت نسبت مذکورہ زیادہ کروا کر اس طور پر کہ ملا بستہ اکوان اور ملاحظہ
 صور امکان سے قسری اور تبری اختیار کرو اور یہ کیفیت میر 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 شنی اور نسبت
 مذکورہ قوی ہوگی کوشش کرو یہاں تک کہ خواطر متفرقہ تمہاری ہستی
 نکل جاوے اور تمہاری باطن پر نور ہستی حقیقی روشن ہو اور تم کو تم سے
 لے لے اور تمہیں مزاحمت اغیار سے خلاصی کرے نہ تم کو اپنا شعور
 ہو اور نہ اپنے عدم شعور کا شعور ہو بلکہ اللہ واحد احد کے سوا کوئی نہ
 یارب مدد سے کر دوئی خود بریم
 رہستی تو دھران خود نور سن۔
 زاکر فنا شیوہ و ذقہ ہیں اسنت

وز بلبیل بے قرار بلبیل
 اندیشہ کل پیشہ کنی کل باشی
 در مردوں وز لیستن تو می مقصودم
 گر من گوئم زمن تو می مقصودم
 تابان گنتہ جمال و جہ مطالع
 جان در غلبات شوق لوستغرق
 حاشا کہ یو د مہر ترا بیغم نہ وال
 در دل ز تو آرزو در دیدہ خیال
 جیسے نسبت مذکورہ پر مواظبت واجب ہی ایسے ہے
 کیفیت نسبت مذکورہ زیادہ کروا کر اس طور پر کہ ملا بستہ اکوان اور ملاحظہ
 صور امکان سے قسری اور تبری اختیار کرو اور یہ کیفیت میر 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 شنی اور نسبت
 مذکورہ قوی ہوگی کوشش کرو یہاں تک کہ خواطر متفرقہ تمہاری ہستی
 نکل جاوے اور تمہاری باطن پر نور ہستی حقیقی روشن ہو اور تم کو تم سے
 لے لے اور تمہیں مزاحمت اغیار سے خلاصی کرے نہ تم کو اپنا شعور
 ہو اور نہ اپنے عدم شعور کا شعور ہو بلکہ اللہ واحد احد کے سوا کوئی نہ
 یارب مدد سے کر دوئی خود بریم
 رہستی تو دھران خود نور سن۔
 زاکر فنا شیوہ و ذقہ ہیں اسنت

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

نیشاں کہ خدا خوبشن میخواسی از حرمت ہشتت حوے کے کاہی
 نایکسر مومرز خوبشن آگاہی گردم زنی از راہ فنا بگمراہی
 لایح دہم۔ توحید دل کا یگانہ کرنا ہے۔ یعنی دل کو ماسوائے حق سے
 فارغ اور مجرد کیا جائے۔ یہاں تک کہ طلب اور ارادت اور جہد علم اور
 معرفت سے بھی خالی کیا جائے۔ یعنی مومر 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 اور علم نہ رہے۔

توحید معرفت صوفی صاحب سیر تخلیص دل از توجہ و سبت بغیر
 زمیزی ز نہایات مقامات ظہور گفتہ نیوگر نہم سکی منطق الطیر
 لایح یا ز دہم۔ جب تک آدمی دام بوالہوسی میں گرفتار ہے اس نسبت
 کا و دام دشوار ہے۔ جب آثار و علامات ظہور اس پر ظاہر ہوتی ہیں۔
 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 حاصل
 مجاہدہ درمیان سے اٹھ جاتا ہے اس کی جان میں لذت مشاہدہ پیدا
 ہو جاتی ہے اس کا دل مزاجت اغیار سے خالی ہو جاتا ہے زبان
 حال سے یہ ترانہ کہتا ہے۔

اے بلبل جان مت تباؤ توہرا دے مایہ غم کہید
 لذات جہاں را ہمہ دریائے گلنہ دوئے کہ دہد دست

لائح دو از دہم۔ جب طالب صادق مقدمہ نسبت میں آتا ہے تو 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 ہے کہ عمر جا دوانی بھی اگر اس نسبت میں صرف کرے۔ تو کچھ بھی نہ کیا ہوگا اور اس کا پورا حق ادا نہیں کیا گیا ہے۔

بر عود و لم افروخت یک زمرہ عشق زان زمرہ ام زبانا سر ہمہ عشق
 حقا کہ بعد ما بتایم بیرون از عمدہ حق گذاری یک دمہ عشق
 لائح سپر دہم۔ حقیقت حق سبحانہ ہستی محض ہے۔ اس کو پستی نہیں تغیر اور تبدل سے مقدس ہے۔ کمتر 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 نوقی وہم نحت نہ نوقی ونہ نحت
 ذات نو وجود مانج و ہستی نحت
 قانع نشوی برنگ ناگاہ ابدل
 من احسن صبغۃ من اللہ ابدل
 لائح چہار دہم۔ لفظ وجود کبھی تحقق اور وصول یعنی مقصد ہے۔ اور مقنومات اعتباریہ پر بولا جاتا ہے۔ وجود اس اعتبار سے مقنومات

ثانیہ سے ہے جسکے برابر خارج میں کوئی امر نہیں ہے۔ بلکہ تغیر میں مہیات کو عارض ہوتا ہے۔ جسے مذہب حکما محققین اور مشاہیر کہتے ہیں۔ اور کبھی لفظ وجود سے وہ حقیقت مراد لیتے ہیں۔ جسکی ہستی خود ہے۔ اور باقی موجودات کی ہستی اس سے ہے۔ یعنی انکی ہستی اس کے سوا کئی کوئی موجود نہیں ہے۔

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 اور معروف و ضعیف 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 متغایز ہیں۔ ایسے ہی ذات سے بھی متغایز 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 درہم شان ذات تو پاک ہمہ شین نہ در حق تو کیف تو ال گفت نہ این از روی تعقل ہمہ غیر اند صفات با ذات تو از روی تحقق ہمہ عین لائح شانہ ہم۔ ذات من حیث ہی تمام صفات سے مبرا 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 منظریت ہے۔ اور وجود منبع و احدیت اور موجودیت اور شاہدیت اور مشہودیت ہے۔ ایسے ہی ظہور جو لازم نور ہے بطون سے مستحق ہے پس اسم اول اور آخر اور ظاہر اور باطن متعین ہوا۔ ایسے ہی تجلی ثانی اور تجلی ثالث وغیرہ میں نسب اور اضافات متضاعف پیدا ہوتی ہیں جس قدر نضاعف نسب اور اسما زیادہ ہوگا۔ ظہور ذات بلکہ خفائے ذات زیادہ ہوگا۔ وہی مظاہر نور سے غائب اور اشبال سنور سے ظاہر ہے۔ خفائے ذات باعتبار مظاہر اور تعینات ہے۔

باگرخ خویش گفتم اے غنچہ دہان
 زو خندہ کہ من بعکس خوباں جہاں
 رخسار تو بے نقاب دیدن نتوان
 باوام کہ در کمال اشراق بود
 خورشید چوں بر فلک زندرایت نور
 و اندام کہ کند ز پرده ابر ظہور

ہر لحظہ پیش پرہیزوں
 در پرده غیاں باشم و بے پرده بنان
 و بدار تو بے حجاب دیدن نتوان
 سر چشمہ آفتاب دیدن نتوان
 در پرده او جزہ شود دیدہ ز دور
 فالتاظر تجلیہ من غیب تصور

لایح ہفتہ 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
 تاک 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 پویہ ہیں۔ اور
 ہدیت معلومیہ ذات جو ان اسما اور صفات سے متلبس ہونا موجب
 تعدد وجودی نہیں ہے۔ مرتبہ واحدیت کے بعض اعتبارات وہ ہیں
 کہ تین سے ذات باعتبار مراتب کو تیبہ موصوف ہے۔ جیسے فضول اور خواص
 اور تعینات جو میرا اسما 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 بان وجود باعتبار جمیع شیئوں اور اعتبارات

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

زآلودگی وجود ما مشتہا کر
گرا و تو در میان نہا شیم پہ پاک
در خود ہمہ معلوم محقق وارد
از دیدن آن غنائے مطلق وارد
واحد مراتب عدد مستغنی است
از دیدن نشان ہرول از خود مستغنی است

دامان غنا عشق پاک آمدہ پاک
چوں جنوہ کرد نظارگی جملہ خود اورت
پریشان و صفت کہ ہستی حق وارد
در ضمن مقیدات محتاج بخویش
واجب ز وجود نیک و بد مستغنی است
در خود ہمہ را چو جاودان سے بینہ

لائحہ مزید ہم { جب تشخصات تعینات افراد انواع مندرجہ
 میں جمع ہو جائیں گے اور جب ممیزات انواع یعنی فصول اور خواص کو
 مدفع کیا جاوے تو سب حقیقت حیوان میں جمع ہو جائیں گے۔ جب
 ممیزات 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 جائیں گے۔ جب
 ممیزات جسم نامی اور اس چیز کو جو جسم نامی کے تحت میں مندرج ہے رفع
 کیا جائے تمام حقیقت جسم مطلق میں جمع ہو جائیں گے۔ جب ممیزات 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 جائیں گے۔
 جب ماہ الاشیاء جوہر اور عرض کو رفع کیا جاوے۔ تمام ممکن کی تحت
 میں جمع ہو جائیں گے۔ جب ماہ الاشیاء ممکن اور واجب کو رفع کیا جاوے
 تو دونوں موجود مطلق میں جمع ہو جائیں 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 ممیزات فصول اور خواص اور تشخصات اور تعینات شیون
 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 ہیں خارج
 میں ایک ہی حقیقت ہے جو بواسطہ تلبس شیون اور صفات متکثر
 متعدد دکھائی دیتے ہیں۔ اوں لوگوں کو جو مذاہب میں محبوس ہیں
 اور انکے احکام اور آثار سے مقید ہیں یہ
 مجموعہ کون رہا بقاوں سبق کریم نخص ورقاً بعد ورق
 حقا کہ ہدیہ یم و نحو اندیم درد جزفات حق شیون ذات

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 صفتا
 کثرت شیون کا وحدت ذات میں مندرج ہونا اس
 لایح نوز و ہم کا طرح نہیں کہ جیسے جز کل میں مندرج ہے نہ اس
 طرح ہے کہ جیسے مطروف طرف میں مندرج ہے ہاں اس طرح ہے
 کہ جیسے اوصاف اور لوازم اپنے موصوفات اور ملزومات میں مندرج
 ہیں یا جیسے بصفیۃ اور ثلثیۃ اور ربعیۃ اور خمسیۃ وغیرہ واحد عددی
 میں مندرج ہے۔ یہ تمام نسب واحد عددی میں مندرج ہیں اصلاً
 ظاہر نہیں ہیں۔ تا وقتیکہ واحد عددی تکرار ظہور سے مراتب اشئین
 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 ملذوم اپنے
 لوازم کو محیط ہے۔ مثل احاطہ طرف بطروف اور کل بجز نہیں ہے۔
 اور ذات حق اندراج نشان معرفت نشان چوں صفت است ذات معرفت
 این قاعدہ باد دار کا نجا کہ خداست نہ جزو نہ کل نہ طرف نہ منظوفست
 لایح لستم ظہور اور خفا شیون اور اعتبارات بسبب تلبس بظاہر وجود اور
 عدم تلبس موجب تغیر حقیقت وجود اور صفات حقیقت
 وجود نہیں ہے۔ بلکہ تبدیل کا مبنی نسب اور اضافات ہیں۔ ان کے
 تغیر سے ذات میں تغیر نہیں آتا۔ اگر عمر وزید کی عین سے اٹھ کر اوسکی
 بسا میں بیٹھ جائے تو نسبت زید کی عمر سے مختلف ہو جاوے گی۔ مگر
 اوسکے ذات اور اوسکے صفات حقیقتہ ویسے ہی برقرار ہیں۔ ایسے
 ہی اگر وجود امور شریفہ سے تلبس ہو اوسکی حقیقت میں کچھ ترقی نہ ہوگی۔
 اگر مظاہر حسیہ میں ظاہر ہو۔ تو اُس کی ذات میں کوئی نقصان نہ ہوگا
 نور آفتاب پاکی اور پلیدی پر چمکتا ہے۔ اس کے نور بسبب میں کسی
 قسم کا تغیر واقع نہیں ہوتا نہ وہ مشک سے معطر اور نہ گل سے رنگین
 ہوتا ہے نہ اوسکو خار سے عار نہ خار اسے تنگ ہے نہ

چوں خور ز فروغ خود جہاں اراند
 نے نور وی از یسج پلید آلا ند
 لایح لیست 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
 اس 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 درحرم قدس تو کس راجا دنی
 عالم تو پیدیا او تو خود پیدانی
 ما نوز ہم جدا نیم اما ہست
 مارا بتو طاقت ترا یا مانی
 اور نیز مطلق برسبیل بدلیت مقیدات سے کسی مقید کو مستلزم ہے
 مقید مخصوص کو مستلزم نہیں ہے چونکہ مطلق کا کوئی بدل نہیں ہے
 اسلئے وہی مطلق احتیاج جمع مقیدات کا قبلہ ہوگا۔

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

رہ بویقہ بدوں مقید محال ہے

اے منبع شوق و طلبم خوبی تو
 فرغ طلب نسب مطلوبی تو
 گر آئینہ مجبتی من بنو و
 ظاہر نشود جمال محبوبی تو

بلکہ محب و محبوب اور طالب اور مطلوب وہی حق سجایہ ہے مقام
 جمع احدیت ہیں محبوب اور مطلوب ہے مرتبہ تفصیل اور کثرت
 محب اور طالب ہے

اسے غیر ترا بسوئے تو سیری نہ خالی تو پہنچ مسجد و ویری نہ
 دیدم ہمہ طالبان و مطلوبان را آن جملہ تو می دور میان غیر می نہ
واجب 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 یہ
 محال ہے۔ در نہ جمل حق لازم آویگا۔ بقال الله عن ذالک علوا کبیرا
 ما یم وجود اعتبارات وجودی در خارج و علم عارض ذات وجود
 در پردہ ظلمت عدم مستوریم ظاہر شدہ عکس بازمراآت وجود
 پس ہر شے بحسب حقیقت اور وجود یا وجود متعین یا تعین عارض وجود
 ہے اور تعین صفت متعین ہے۔ گو صفت باعتبار نوم غیر موصوف
 ہے۔ مگر باعتبار وجود عین موصوف ہے اور تغایر باعتبار مفوم اور
 اور اتحاد بحسب وجود موجب صحت حمل ہے۔

ہمسایہ و ہمنشین و ہمراہ دوست در دلن گدا و اطلسی شاہ ہمراہ دوست
 در انجمن فرق نہاں خانہ جمع ! باللہ ہمراہ دوست ثم باللہ ہمراہ دوست
واجب بست سوم گو حقیقت وجود تمام موجودات ذہنی اور خارجی
 مراتب متفاوت بعض فوق بعض ہیں اور ہر مرتبہ اسکے نام اور نسب اور
 صفات اور اعتبارات مخصوص ہیں۔ جو دیگر مراتب میں نہیں ہیں
 جیسے مرتبہ الوہیت اور ربوبیت اور مرتبہ عبودیت اور خلقیت یہ
 اطلاق اسما مرتبہ الوہیت جیسے اللہ اور رحمن وغیرہ مراتب کو تیبہ پر
 عین کفر اور زندگہ ہوگا ایسے ہی اطلاق اسما کو تیبہ مرتبہ الہیہ پر

نہایت ضلالت اور خذلان ہوگا۔
 اسے پردہ گماں کہ صاحب تحقیقے و نہ در صفت صدق و یقین صدیقے
 ہر مرتبہ اور وجود حکمے دار و! گر حفظ مراتب نہ کنی زندیقے
 لوح لیبست و چہارم { موجودہ حقیقی ایک سے زیادہ نہیں سے وہ
 عین وجود حق اور ہستی 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 منزہ اور مقدس ہے نہ نفل کو اس کے جلال کے نسبت میں
 زبان عبارت ہے ماعقل کو اس کے کمنہ کمال میں امکان اشارت
 ہے ارباب کشف اس کی حقیقت کے ادراک سے حجاب میں
 ہیں۔ اور اصحاب علم اتنباع معرفت حق سے اصطراب 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 ہمہ اہل کشف و ارباب شہود
 من عشق کہ ہست جز ولایت نک
 خوش آنکہ دید ز لور او صبح یقین
 پندار و یقینہا و گمانہا ہمہ یسبح
 کاجا کہ تویی بود نشا نہا ہمہ یسبح
 کے در حرم قدس تو اش راہ بود
 از دامن اوراک تو کوناہ بود
 طشا کہ بود بعقل ما مدرک
 مارا ایرماند از ظلام شک

مرتبہ ووم تعیین جامع جمیع تعینات فعلیہ و جوہیہ الہیہ اور تعینات
 انفعالیہ امکانیہ کونیہ اس مرتبہ کو تعیین 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
 یہ مرتبہ الوہیت ہے۔ مرتبہ ہما۔ تفصیل مرتبہ الوہیت ہے۔ یہ مرتبہ
 حضور اسما ہے۔ یہ ہر دو مراتب بحیثیت ظاہر وجود ہیں جس کے

درجہ اول ایک ہی حقیقت ہے۔ ظہور اور لبطون اولیتہ اور آخریتہ
 اسکے نسبتاً اور اعتبارات ہیں۔ ہوا اول و الاخر و الظاهر والباطن
 ہر شکل بتان رہن عشاق حق است لابلکہ عیاں ور ہمہ اتفاق حق است
 چیزے کہ بود ز روئی تقید جہاں - واللہ کہ ہماں زوجہ اطلاق حق است
 چون حق بتفصیل تلویح نکتہ عیاں مشہور و شد این عالم پر بود زبان
 گر باز روند عالم و عالمیاں! عیاں تہ اجمال حق آید بمبیاں
لامع بست و ششم شیخ رضی اللہ عنہ نص فیہی 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۔ اسی 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 تجدد کے قائل ہیں۔ اسی واسطے وہ کہتے ہیں کہ اعراض دو
 زمانہ نہیں رہ سکتے۔ اور سو قسطاً یہ تمام اجزاء عالم میں تجدد مانتے ہیں
 اور دو طریق ایک اعتبار سے غلطی پر ہیں۔ شاعرہ کی غلطی یہ ہے کہ
 وہ سوائے حقیقت وجود جو ہر متحد و ثابت کرتے ہیں۔ اور قیام اعراض
 ان سے جانتے ہیں۔ یہ نہیں جانتے کہ عالم بجمیع اجزاء اعراض متحد
 اور متبدل مع الانفاس ^{عیاں} متبدل ہے۔ جو عین واحد میں مجتمع ہیں۔ اور
 ہر آن میں اس عین واحد سے نزایل ہو جاتی ہیں۔ اور ان 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 شاعرہ کا بھی یہی قول ہے۔ فیظن الناظرانہا امر واحد
 مستمر

بکریست نہ کا ہندہ نہ افزائیدہ

ایوان پروردندہ

عالم چو عبارت از ہیں امواج است
 عالم بودار نہ ز غیرت عاری
 بنود و زبان بلکہ دو آن پائندہ
 نہرجاری بطور ہائے طاری
 سری است حقیقتہ الحقائق ساری
 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 گمانی کہ از خرد بخیر است
 گوید عالم خیال اندر گذراست
 ارے عالم خیال است
 جاوید در حقیقتے جلوہ گراست
 ارباب کشف اور شہود مشاہدہ کرتے ہیں کہ حضرت حق سبحانہ ہر
 نفس میں نئی تجلی سے تجلی ہے۔ اور اُس کی تجلی میں تکرار نہیں یعنی
 دو آن میں ایک تعین اور ایک شان سے تجلی نہیں ہوتا۔ بلکہ نفس
 میں دوسری تعین سے ظاہر ہوتا ہے۔ اور ہر آن میں نئے شان
 سے تجلی کرتا ہے۔

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

مقتضائی رحمت رحمانیہ دوسرے تعین خاص سے جو مماثل تعین
سابق ہونا ہے متعین ہو جاتی ہے۔ اور دوسری آن میں بسبب قدر
احدیت مضحل ہو جاتی ہے۔ دوسری تعین سے برحمت رحمانیہ
متعین ہوتے ہیں پس کے وہ آن میں ایک تعین سے تجلی و مرقع
نہیں ہوتے ہر آن میں عالم معدوم ہو جاتا ہے۔ اور اس کی مثل
دوسرا عالم موجود ہو جاتا ہے۔ اور بحسب سبب تعاقب احوال
اور متناسب احوال یہ گمان کرتا ہے۔ کہ وجود عالم ایک ہی
حال پر ہے اور ازمنہ متوالیہ میں ایک ہی طور پر ہے۔

بھان اللہ ہے خداوند رود
در ہر آنی پر و جہاں لعدم
انواع عطا گرچہ خدا می بخشد
در ہر آنی حقیقت عالم را
یہ جو فرماتے ہیں کہ عالم اعراض مجتہد فی عین واحد ہے اس پر دلیل یہ ہے کہ جب حقائق موجودات
کی حد بیان کی جاتی ہے۔ تو حدود حقائق موجودات میں اعراض کی سولے کچھ معلوم نہیں
ہوتا مثلاً جب کہتے ہیں کہ انسان ناطق ہے اور حیوان نامی حساس متحرک بالارادہ ہے
اور جسم ایک جو مقابل العیاد وثلثہ 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 اس کو کہتے ہیں جس کے لئے منو ثابت ہو
ایسے ہی باقی میں قیاس کرو یہ ذات مبہم عین وجود حق اور حقیقی ہے جو بذات خود
قائم اور مقوم اعراض ہے اور یہ جو اب باب نظر کہتے ہیں کہ 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 ہمتا نہ ہو جاویں یہ قول ممنوع اور نادر
ہے۔ اگر یہ قول تسلیم بھی کیا جاوے تو ہم کہتے ہیں کہ جو کچھ نظر سے آتی ہو اس

ذات واحد کے مقابلہ میں عرضی ہو گا 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 السبیل۔

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

لامح لبست 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 مجوبوں 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 اور حقیقت وجود ہے۔ لیکن باعتبار تلبس بانہا
 و احکام اعیان خارج میں ظاہر ہیں اور کثیت تجرد از اعیان مخفی ہے کثیت
 تجرد ذات کو بطون اور مخالفانہ 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

بکریت 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 بچان سر الہی پنہاں چوں آبجیات در سیاہی پنہاں
 پیدا آمد بہ بکر ماہی انبوہ ملا شد بگرد انبوہ ماسے 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 درو سے رخ شاہدان خود بین عجب است
 در آئینہ روئے شاہدان بلست عجب خود شاہد و خود آئینہ این عجب است
 این آئینہ را داد جلا صورت تو یک آئینہ کس ندید بے صورت تو
 نے لے کر ز لطف در ہمہ آئینہ ہا خود آمدہ پدید بے صورت تو

مشتمل حقیقت ہستی تمام شیون اور صفات اور اب اول اعتبار
 لایح بست وہم 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 بکر صافی،
 ہستی کہ بود ذات خداوند عزیز اشیا رہم دروے اند و دروے ہم نیز
 این است بیان آنکہ عارف گوید باشد ہمہ چیز مندوع در ہمہ چیز

مشتمل حقیقت ہستی تمام شیون اور صفات اور اب اول اعتبار
 لایح بست وہم کہ ہر قدرت اور فعل جو بظاہر مظاہر سے صادر ہوتا ہے
 کیا اور مظاہر سے دکھائی دیتا ہے۔ فی الحقیقت حق
 سجاد کی طرف سے ہے جو ان مظاہر میں سے ہے مظاہر سے نہیں۔
 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
 کی طرف فقط فعل کی نسبت کی جاتی ہے اس بندہ کی طرف نسبت نہیں
 قدرت اس اعتبار سے ہے کہ حق بندہ کی صورت پر ظاہر ہے اور بندہ کی

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

از ماہر عجز و ہستی مطلوب است
ہستی و لوا بخش ز ما مطلوب است
این قدرت و فعل زان با منسوب است
از بشپ افعال بخود باش خمش
شست العرش اولاً ثم النقش
ترویج چنینی مناع کا سمتا کے
فاسد باشد خیال ہستی از تو،

لا یح کسی ام کہ جب تمام صفات اور افعال اور احوال جو مظاہر ہیں 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 خیر است و کمال
ہر وصف کہ در حساب شر است معبال
اور حکما کا بھی ہی 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 ز اس اعتبار سے برا کہ آلہ میں صفت قاطعیت ہے بلکہ
اس اعتبار سے برا ہے کہ عضو مقتول قابل قطع ہے۔ بلکہ قاتل اس اعتبار سے
برا ہے کہ زوال حیات ہے اور حیات امر عدمی ہے

ہر جا کہ وجود کردہ سیر است انی دل

ہر شرنہ عدم بود عدم غنیر وجود

شیخ صدائین قوی قدس سرہ فصوص میں فرماتے ہیں کہ علم تابع وجود ہے

لئے کہ حقائق سے جس حقیقت کے لئے وجود ثابت ہے اس حقیقت کے لئے علم

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 پر وجود اتم اور اکمل قبول کرے گی اور جو حقیقت

پر وجود ناقص قابل وجود ہے وہ علم سے بھی پر وجود ناقص متصف ہوگی اس

تفاوت کا منشا احکام و جوب اور امکان کی غالبیت اور منلوبیت 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 ناقص ہے

اور شیخ نے جو اپنے کلام میں علم کو خاص کر تابع وجود کہا ہے غالباً برسائل تمثیل

سے ورنہ تمام کمالات جیسے حیات اور علم اور قدرت وغیرہ تابع وجود میں 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

ہے جس کو عرف میں علم نہیں کہتے مگر ارباب حقیقت کے نزدیک ہر دو قسم مقبول

علم سے ہیں اس لئے کہ یہ حضرات تمام موجودات میں سرایت علم حق سجادہ کو مشاہدہ کرتے

ہیں قسم ثانی پلتے ہے مثلاً عرف میں جس کو علم نہیں کہتے ہم دیکھتے ہیں کہ وہ بلند

اور پستی میں تمیز کرتے ہیں بلندی سے ہٹ کر پستی کے جانب چلتا ہے اور ایسے ہی

متخالف میں جاری ہوتا ہے اور ظاہر جسم کو تربیت کر کے گذر جاتا ہے پس پانی کا

پر مقتضائی قابلیت قابل جاری ہونا اور اس کے مخالف نہ ہونا خاصیت

سے ہے۔ لیکن اس مرتبہ میں علم بصورت طبیعت ظاہر ہوا ہے ایسے ہی

تمام کمالات جو تابع وجود ہیں تمام موجودات میں ساری ہیں

میدان پتھن کہ غیر نقص است انی دل

پس شرنہ مقتضائی غیر است انی دل

میں فرماتے ہیں کہ علم تابع وجود ہے

اس حقیقت کے لئے وجود ثابت ہے اس حقیقت کے لئے علم

اور نقصان قبول وجود میں متفاوت ہوں گے

پس جو حقیقت پر وجود اتم اور اکمل قابل وجود

ہے۔ وہ حقیقت علم کو بھی پر وجود اتم اور اکمل قبول کرے گی اور جو حقیقت

پر وجود ناقص قابل وجود ہے وہ علم سے بھی پر وجود ناقص متصف ہوگی اس

تفاوت کا منشا احکام و جوب اور امکان کی غالبیت اور منلوبیت 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 ناقص ہے

اور شیخ نے جو اپنے کلام میں علم کو خاص کر تابع وجود کہا ہے غالباً برسائل تمثیل

سے ورنہ تمام کمالات جیسے حیات اور علم اور قدرت وغیرہ تابع وجود میں 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

ہے جس کو عرف میں علم نہیں کہتے مگر ارباب حقیقت کے نزدیک ہر دو قسم مقبول

علم سے ہیں اس لئے کہ یہ حضرات تمام موجودات میں سرایت علم حق سجادہ کو مشاہدہ کرتے

ہیں قسم ثانی پلتے ہے مثلاً عرف میں جس کو علم نہیں کہتے ہم دیکھتے ہیں کہ وہ بلند

اور پستی میں تمیز کرتے ہیں بلندی سے ہٹ کر پستی کے جانب چلتا ہے اور ایسے ہی

متخالف میں جاری ہوتا ہے اور ظاہر جسم کو تربیت کر کے گذر جاتا ہے پس پانی کا

پر مقتضائی قابلیت قابل جاری ہونا اور اس کے مخالف نہ ہونا خاصیت

سے ہے۔ لیکن اس مرتبہ میں علم بصورت طبیعت ظاہر ہوا ہے ایسے ہی

تمام کمالات جو تابع وجود ہیں تمام موجودات میں ساری ہیں

Marfat.com

جیسے ہستی مطلق اپنے اطلاق اور صرافت کے اعتبار سے
لاح کسی و دوم تمام موجودات میں اس طور پر ساری ہے کہ ہستی مطلق
 تمام ذوات موجودات میں عین ذوات موجودات ہے جیسے ذوات موجودات
 ہستی مطلق میں عین ہستی مطلق تھی ایسے ہی ذوات کی صفات کاملہ باعتبار اطلاق
 تمام صفات موجودات میں ساری یعنی عین صفات موجودات ہیں جیسے صفات
 موجودات صفات کاملہ کے ضمن میں عین صفات کاملہ تھی۔ مثلاً صفت علم 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 سے

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

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

لاح کسی و چہارم کلام شیخ رضی اللہ عنہ بعض مواقع فصوص میں اس امر
 کا پر وال ہے کہ وجود 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 صفا
 تابع وجود ہیں مقتضیات اعیان ثابت سے ہیں اور ان ہر دو قول میں تطبیق ہے
 کہ حق سبحانہ کو دو تجلیات میں ایک تجلی علمی نہیں جس کو فیض اقدس کہتے ہیں اور

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

تا کی چو ورائی گردن افغان و خروس
 گنجینہ در ہائے حقایق نشوی
 اے طبع ترا گرفتہ و سواس سخن
 مکشائی زبان بکشف اسرار وجود
 یک خط بہتریکے بجیب اندر کش
 چون جلوہ آل جمال بیرون تر بنویست
 اے کز غمش او فتادہ چاکت بکفن
 چوں لال تو اں بود در گریں زیں
 جامی غم دوست را بعالم ندہی
 مرغ غم او بکشد با ما رام

تمام شد لواحد جامع جامی

شرح رباعیات مولینا جامی
 بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
 یَا شَیْخَ عَبْدِ الْقَادِرِ شَیْخِ اللّٰهِ

الہ الہ ہو یا محمد حقیق
 تا کردہ ز محض فضل توفیق رفیق
 اور بجز ذاتش ہمہ ذات غریق
 نہ ستودہ از طریق شکر او هیچ فریق
 اے خداوند پاک تو یگانہ ہے تیری سراپردہ عمت و عدت کی طرف کثرت
 ثنویت صفت اور موصوف کو راہ نہیں بلاریب اور شک ادراک ثنویت
 حق سے قوت رویت محبوب اور مکشوف عاجز ہے جبذا فرزانہ جس کے کمال
 جامعیت پر کلام اوتیت 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 صالح ہے

شاہ عربی قبلہ ارباب نجات
 در پیروی اوست علو درجات
 با کائیتہ ذات آمدہ مراتب صفات
 لانزال علیہ ذاکیات الصلوٰۃ
 و علی آلہ واصحابہ طیبات التحیات و صالحات الدعوات و
 سلمہ تسلیما کثیرا۔ اما بعد واضح ہو کہ قبل اس نامہ نامی اور صحیفہ
 گرامی چند رباعیات اثبات مسئلہ وحدت الوجود میں لکھی گئی تھیں جنہیں
 بیان تنزیلات مراتب شہود تھا۔ اور نیز اس میں یہ نیت تھی کہ اس کی
 کیفیت کشف اور عرفان اور ذوق اور وجدان سے معلوم کرنے چاہے
 لیکن بسبب رعایت قافیہ میدان عبارت تنگ تھا اور بسبب محافظت
 وزن اشارہ بھی غیر ممکن تھا۔ مخدرات معانی اور مستورات حقائق بے نقاب
 اور بے حجاب ظاہر نہ ہوتے تھے۔ اس لئے ذیل رباعیات چند کلمات کبریٰ
 دین اور عرفان اہل یقین واسطے توضیح اور تفصیل جملات اور مشکلات لکھی جاتی
 ہیں۔ یہ ضعیف معترف عمر اور متصف بہ قصور ہے امید ہے کہ اگر ناظرین
 مواضع غفل 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 یرتد النہایۃ الی سواہ الطریق سے
 واجب چو وجود بخش توی و کہن است
 تصویر وجود بخشش قول کن است
 گویم سخن نغز کہ مفر سخن است
 ہستی است کہ ہم ہستی وہم بہت کن است
 ہر بے سرو پارا نرسد دست بہ تو
 خوش آنکہ ز خود برست و پیوست بہ تو
 ہستی تو بہ ہستی خبر ذات تو نیست
 بانیت بذات خود ولی ہست بہ 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 بین قسم
 ہے اول وہ موجود جس کا وجود مفایر ذات ہے اور غیر سے مستفاد ہے
 جیسے ممکنات موجودہ دوم وہ موجود جس کی حقیقت مفایر وجود ہے
 اور اس طور پر مقتضی وجود ہو کہ اس سے وجود منفک نہ ہو سکے بلکہ
 تصور انفکاک اس اعتبار سے ممکن ہو کہ اس کا وجود مفایر ذات ہے

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 مفایر ذات ہے۔ بیشک ایسا
 موجود واجب ہوگا۔ کیونکہ شے اپنی ذات سے از روئے تصور منفک نہیں
 ہو سکتے۔ پس خارج میں کس طرح منفک ہوگی اکمل مراتب وجود مرتبہ
 سوم ہے۔ اور فطرت سلیمہ کلہی تقاضا ہے کہ واجب تعالیٰ اکمل مراتب
 وجود پر ہو پس ذات واجب عین وجود ہے۔ ثنیدے 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 مصدیر
 اور مفہومات اعتباریہ نہ ہوں گے کیونکہ معانی مصدیر صرف ذہن میں متحقق اور
 موجود ہیں خارج میں موجود نہیں تعالیٰ اللہ عن ذالک علوا کبیرا
 ہستی کہ بذات خود ہو باست چو نور ذوات ملکونات ازہ یافت ظہور
 ہر جز کہ از فروغ او افتد دور • در ظلمت نیستی بماند مستور
 نور شدید فلک بنور خویش است منیر جرم قمر از پر توہ اولور پذیر
 روشن بخود است نور اگر عقل خبیر افزوں ہندش ز مہرہ بدر منیر
 ان دو رباعیات میں اس تمثیل کی طرف اشارہ ہے جو بیان موجودیت مراتب
 موجودات میں پیش کرتے ہیں کہ اشیا 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 اشیا 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 سان مقدمات محسوسہ پر تکیاں کرو۔ الحقیقت میں جو چیزیں ہوتی ہیں وہی ہوتی ہیں۔
 ہر چیز کے جزو وجود در چشم شہود در ہستی خویش ہست محتاج و محتاج چو واجب نہ بود وصف و جوب باشد بوجد خاص و ہذا تصور
 پر باغی بر وجہ اتم عیب و وجود واجب پر دال ہے جو چیز مفایر وجود ہے اس
 طور پر کہ نہ وہ عین مفہوم وجود ہے اور نہ غیر مفہوم وجود جیسے انسان مثلاً
 جب تک وجود انسان سے منضم نہ ہو انسان نفس الامر میں وجود سے منصف
 نہ ہوگا۔ پس جو چیز نفس الامر میں باعتبار موجد و مینا مفایر وجود ہے وہ اپنے
 غیر یعنی وجود کی طرف محتاج ہے جو موجودیت میں غیر کی طرف محتاج ہے
 وہ ممکن ہے اس لئے کہ ممکن اسی کو کہتے ہیں جو اپنی موجودیت میں غیر کا
 محتاج ہو۔ پس جو شے مفایر وجود ہے واجب نہیں اور ہر اہم 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 موجد 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 موجد سے
 ہستی کہ حقیقت حق آمد الحق لئے آنکہ بود بحق مضاف بحق
 قومی بہ تعینش مقید وارند قومی و گرا از قید تعین مطلق
 قائلین بحقیقت 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 بدوں تعین خارج میں مقصور 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 نہیں
 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 واجب
 یہ ہے کہ اشیاء کو حقیقت وجود سے کوئی متعلق خاص اور نسبت عین نہیں
 وجود کی طرف سے اشیاء پر پڑتا ہے۔ جو اشیاء کو نہ عارض ہے۔
 اس میں حائل ہے۔ پس موجود مفہوم کلی محمول ہے۔

جنی حقیقی متمنع الا شتر اک بین الکثیرین ہے۔

سوال۔ جب لفظ وجود بولا جاتا ہے۔ تو تبادر ذہن میں ہی گذرتا ہے کہ وجود مفہوم کلی ہے۔ پس وجود جزئی حقیقی کس طرح ہوگا۔

جواب۔ بحث حقیقت وجود میں ہے۔ اس چیز میں بحث نہیں جو تبادر لفظ وجود سے سمجھی جاتی ہے۔ پس ممکن ہے کہ حقیقت وجود جزئی حقیقی ہو اور مفہوم کلی جو تبادر لفظ وجود سے سمجھا جاتا ہے حقیقت وجود کی نسبت عرض عام ہو۔ جیسے مفہوم واجب حقیقت واجب کی نسبت عرض عام ہے۔ فرقہ دوم حضرات صوفیہ قائلین وعدت الوجود یہ حضرات فرماتے ہیں کہ وراثتے طور عقل ایک طور ہے جس میں بطریق مکاشفہ اور مشاہدہ چند چیزیں منکشف ہوتی ہیں جن کو عقل ادراک نہیں کر سکتی۔ جیسے جو اس مخفولات کو ادراک نہیں کر سکتے۔ اور اس طور میں بالتحقیق ثابت ہے کہ حقیقت وجود جو علین واجب ہے نہ کلی ہے نہ جزئی نہ خاص نہ عام بلکہ تمام قیود سے مطلق ہے حتیٰ کہ قید اطلاق سے بھی معر ہے جیسے ارباب علوم عقلیہ کی طبعی کی نسبت بیان کرتے ہیں۔ اور حقیقت وجود تمام اشیاء موجودہ میں متجلی اور ظاہر ہے یعنی کوئی شے حقیقت وجود سے خالی نہیں اس لئے کہ اگر کوئی شے بالکل حقیقت وجود سے خالی ہوتی وہ ہرگز موجود نہ ہوتی۔

ہستی کہ مبرازہ حدوث است و قدم لئے کل و نہ جز و است و نہ بسیار و نہ کم
زیرا کہ تعین چہ اخص و چہ اعم مسبق بود بلا تعین و نا فہم،
حقیقت وجود بحث اطلاق کسی اشارہ اور حکم سے مشار الیہ اور محکوم علیہ
نہیں اس کو کسی صفت سے پہچان نہیں سکتے اس کی طرف کسی نسبت کی
اضافت نہیں کر سکتے۔ جیسے حدوث اور قدم وعدت اور کثرت و جوب اور
وجود مبدائیت یا تعلق علم بذات خود یا بغیر اس لئے کہ یہ سب مقتضی تعین
اور تقید ہیں اور ہر تعین اور تقید لا تعین سے مسبق ہے خواہ تعین مطلق ہو
جیسے تعینات شخصہ جز یہ خواہ اعم مطلق ہو جیسے کلیہ تمام تعینات یعنی تعین
کل خواہ اخص اور اعم من وجہ جیسے تعینات متوسطہ و درمیان تعینات شخصہ
و تعین اول پس حضرت وجود من حیث ہو کو کوئی تعین لازم نہیں بلکہ بحسب
تساویات یہ تمام تعینات اس کو لازم ہیں جیسے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے

رفیع الدرجات ذوالعرش ہیں حضرت وجود بحسب مراتب میں
 کلی اور جزئی عام اور خاص کثیر اور واحد ہے۔ لیکن ذات میں کوئی تفریق اور نسبت
 نہیں جب اس کی حقیقت باعتبار اطلاق اور فعل اور تاثیر اور وحدت اور علم
 مرتبہ ملاحظہ کی جائے تو مرتبہ الوہیت ہے یہی اللہ تعالیٰ کی حقیقت ہے اور اس
 مرتبہ کو وجود ذاتی اور قدیم اور دیگر صفات کمال لازم ہیں اگر باعتبار تقیید اور
 انفعال اور تاثیر اور قابلیت وجود اور واجب بالقبض والتجلی ملاحظہ کیا جائے
 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 ہیں اس لئے کہ واحد اصل عدد اور عدد تفصیل
 واحد ہے پس حقیقت ثالث ضروری ہے جو جامع اطلاق اور تقید اور فعل اور
 انفعال 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 کہ

ہے

واجب کہ بود خود ز کنش اسے ہست از ہمہ در نسبت ہستی اجلی
 ماہیت لے من ان تظہر آتیت اظہر من ان تخفی
 حضرت حق سبحان از روئے حقیقت اور ذات تمام سے پوشیدہ ہے کسی کو
 کہتہ ذات اور غیب ہوتی حق درک اور مفہوم اور مشہود اور معلوم نہیں
 جیسے حق سبحان فرماتا ہے ولا یحیطون بکما علما ادراک حقیقت حق
 حواس اور قیاس سے بلند ہے معرفت حق افہام اور ادراک سے پائی نہیں
 جاتی نہایات عقول ہدایت معرفت حق میں متجسس اور تلاشی اور جو کچھ عقل اور
 فہم اور دہم اور حواس اور قیاس میں ہے۔ حق سبحان اس سے اعلیٰ ہے
 سب محدثات ہیں۔ محدثات محدثات کا ادراک کر سکتے ہیں لیکن حق سبحان
 از روئے تحقق اور ہستی سب سے اظہر ہے اور حق سبحان کی پوشیدگی اور
 دشواری معرفت اس واسطے ہے کہ وہ بہت روشن اور بہت ظاہر ہے اور
 دریافت حق سے عاجز ہیں خفاش دن کو نہیں دیکھ سکتے اور کبوتر

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 اختلاف افعال اور اقوال اور
 اخلاق اور ہنر اس کو دیکھتے ہو تو کہتے ہو اب میں نے اس کو پہچان لیا پس وہ حق
 سبحانہ کہ تمام مخلوقات اس کے اقوال اور افعال اور آثار 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 ہم کن خدا را ہم
 سے مگر ہر صباح در خالق
 از آسمان وزین ہرچہ در دست
 ایزد کہ ہزار در بحر بگشودت
 تا رحمت بیہودہ بخود رہ نہ دے
 نوزیکہ بود جہاں از و مال سال
 تحصیل شہود آنچه مشہود بود
 ای آنکہ دلت ز ہجر در نوحہ گریست
 در ہمہ روئے او بہ میں ہر دم
 زانکہ خلق است مظہر خالق
 جز خدا را میں ممان در پوست
 راہی بکمال کہنہ خود ز نمودت
 در ذات خود از فکر خود فرمودت
 مشہود دل و دیدہ بود در ہمہ حال
 در قاعدہ عقل محالست و محال
 تا کے خواہی چو لوح در نوحہ گریست

حالات کو جب اشیاء کو دیکھتا ہے اور اک دنیا سے غافل ہے اور جب 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 بدولت ادراک نور حق ممکن نہیں گو تم اس ادراک سے غافل ہو یہ غفلت اسی واسطے 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 بصد است
ذات حق نثار و نقل و تحویل،
اگر نور شیبہ بیک حال بودی
ندانستی کے بکن پر توہ اوست
ولی حق رانہ خداست و نہ نداست
نیاید اندر و تغیر و تبدل،
شعاع او بیک سواں بودی،
بودی پہنچ شرق از مغربنا پوست

اور یہ بیت بھی باعتبار ادراک بسیط ہے۔
بود در ذات حق اندیشہ باطل
محال محض دان محسوس باطل
بہاغی سوم سے ادراک بسیط کی طرف اشارہ ہے اور ادراک مرکب محل
انگیزہ خفا اور صواب اور خطا ہے اور حکم ایمان اور کفر اسی کی طرف
ماجع ہے اور تفاضل ارباب معرفت بسبب تفاوت مراتب ادراک مرکب
ہے۔ جیسے حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں العجز عن الادراک
ادراک سے

چہ نسبت خاک را با عالم پاک
کہ ادراک است عجز از درک ادراک
رباعی سوم میں اسے ادراک مرکب کی طرف اشارہ ہے اللہم وفقنا لهذا ادراک
واشغلنا بک عن سواک سے

اندیشہ در اسرار الہی نرسد
در ذات و صفات حق کنا ہی نرسد
علی 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
بہ ہستی ذات جو مطلق باطلاق حقیقی ہے اس امر کی مقتضی ہے کہ منضبط

اور تمیز نہ ہو۔ اور احاطہ اور انحصار میں نہ آوے اور حقیقت علم کا
 ہے اور کشف بر سبیل تمیز اور ما بعد ہے پس اگر حقیقت علم کہہ 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 کہہ ذات کو محیط
 نہیں ہو سکتے۔ جو کچھ عارفوں کو ذات حق سبحانہ سے متعین ہے اسکی نسبت
 غیر متعین سے ایسے جیسے متناہی کو غیر متناہی سے اور مقید کو مطلق
 سے ہے جیسے بحیثیت اطلاق علم کہہ حق کو محیط نہیں ایسے ہی بوجہ عدم متناہی
 ان امور کا جاننا دشوار ہے۔ جو غیب ہوتے ہیں مندرج ہیں دفعہ ان امور
 کا ظہور غیر ممکن ہے بلکہ بالترتیب وہ امور ظاہر ہوں گے۔

اور اک بطون حق و یکتائے او ممکن نہ بود عقل و دانائے او
 آں بہ کہ مراتب مراتب بینی تفصیل تنوعات پدید آئے او
 اور اک ذات حق سبحانہ باعتبار بطون و تجرد از مجالی تعینات شیون متنوع ہے
 لیکن باعتبار ظہور مراتب ممکن بلکہ واقع ہے اس ظہور کے احکام اور
 تفاسیل 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 پیشمار ہیں اور بعض مراتب کلی ہیں مراتب کلیہ سے بعض
 مراتب مشابہ حمل ہیں۔ واسطے ظہور تمام حقائق کلیہ معہ لوازم درجزیات
 جیسے 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 عوامل اور حضرات کہتے ہیں اور مراتب
 میں حیشہ 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 حس
 اور شہادت مرتبہ کلی ہے۔ تمام محسوسات جزیرہ متعینہ کو شامل ہے جیسے
 افلاک اور اجرام اور عناصر اور موالید وجود مرتبہ کلی بعینہ عین جزیات کا جدا گانہ
 وجود ہے جو ایک دوسرے سے ممتاز ہو سکتے

واجب چوں کہ منزل از حضرت ذات
 غیب است و شہادت است روح اشکال
 پنجمت منزلات اور درجات
 والی اس جمعیت تک الحضرات

مراتب کلیہ پانچ ہیں ان کو حضرات خمس بھی کہتے ہیں اول کو حضرت غیب اور معانی اور مرتبہ غیب و معانی کہتے ہیں وہ حضرت ذات تجلی اول اور تعین اول ہے اور تعین ثانی اور تعین اول شیون اور اعتبارات اور حقایق الہیہ اور کونیہ پر مشتمل ہیں مرتبہ دوم جو مقابل غیب ہے مرتبہ 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 چہارم 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 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 منتفی ہیں کان اللہ ولم یکن مدفیثا اس مرتبہ کو تعین اول اور مرتبہ اول غیب کہتے ہیں۔ یا اس وجہ سے ہوگا کہ اشیاء کے اعیان سے صفت ظہور منتفی ہے گو عالم زمینی میں اشیاء کے اعیان ثابت اور متحقق اور متمیز ہیں اور حق سبحانہ پر ظاہر ہیں اپنے اور اپنے غیر پر ظاہر نہیں ہیں جسے صورت ذہنیہ اس مرتبہ کو تعین ثانی اور عالم معانی اور مرتبہ ثانی غیب کہتے ہیں۔ قسم ثانی جو حق سبحانہ اور خلق دونوں پر ظاہر ہے۔ تین مرتبہ منقسم ہے۔ اول مرتبہ ارواح اس مرتبہ میں حقایق کونیہ مجردہ بسیطہ اپنے آپ پر اور اپنے امثال پر ظاہر ہیں۔ چنانچہ اس مرتبہ میں ارواح اپنے اور اپنے امثال کے اعیان کا ادراک کرتے ہیں مرتبہ دوم عالم مثال ہے اس مرتبہ میں اشیاء کونیہ مرکبہ لطیفہ موجود ہیں جو قابل تجزی اور تبصیر خرق اور التیام نہیں ہیں مرتبہ سوم عالم اجسام ہے اس مرتبہ میں اشیاء مرکبہ کثیفہ موجود ہیں جو قابل تجزی اور تبصیر 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 نصیب جامع جمیع مراتب سے
واللہ اعلم بالمخفیات سے

مرتبہ اول کہ صفات جبروت
اعیان وجود را بیدار نبود
از ذات جدا نبود ملک از ملکوت
در عین ظهور بلکہ در علم ثبوت
تعیین اول میں ملک ملکوت یعنی مرتبہ ارواح سے اور ملکوت جبروت
یعنی مرتبہ صفات سے اور جبروت لاہوت یعنی مرتبہ ذات سے ممتاز نہیں ہے
بلکہ تعین اول وحدت صرف اور قابلیت محض ہے یہ تمام مراتب تعین اول میں
مندرج ہیں۔ لیکن ایک دوسرے سے ممتاز نہیں نہ از روئے علم اور نہ
از روئے عین اور خصوصیات اعتبارات کو باعتبار اندراج در مرتبہ اول
بے امتیاز از یک دیگر گو وہ امتیاز بحسب علم حجب ہوشیونات ذاتیہ اور حروف
عالیات اور حروف علویہ اور حروف اصلیہ کہتے ہیں اور بعد از امتیاز از یک دیگر
مرتبہ ثابتہ میں بسبب نورانیت علم صور شیون مذکورہ ہیں ان کو اعیان ثابتہ
اور ماہیات کہتے ہیں سے

در عالم معنی کہ نباشد اشیا
ہستند ہمہ از روئے ہستی یکتا
از ذات خود و غیر خود آگاہ
نوریت علم شاں ز ہم کرد جدا
تعیین ثانی جس کو عالم معانی کہتے ہیں اس لئے کہ تمام معانی کلیہ اور جزیہ
اس میں متحقق ہیں اس مرتبہ میں اشیاء کو اپنا اور اپنے غیر کا شعور بالکل نہیں
اور مرتبہ واحدیت میں تحقق اور ثبوت اعیان اس امر کا مقتضی نہیں کہ اعیان
کی طرف وجود کی نسبت کی جاوے اس طور پر کہ اعیان وجود سے متصف
ہوں اور وجود اعیان کی طرف منسوب ہو کہ متعدد اور 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 خصوصیات
بیخ اور ساق اور شاخ اور برگ اور شکوفہ اور ثمر جو اس میں مندرج ہیں ملحوظ
ہوں۔ دانہ اس اعتبار سے مشابہ تعین اول ہے۔ جس میں مشابہ کی صورت

اور تمیز علمی نہیں اور دانہ کا اپنے آپ پر بصورتاً قفایں خصوصیات بصورت پنخ اور ساق اور شاخ اور برگ اور شکوہ اور سیوہ متجلی ہونا بمنزلہ تعین ثانی ہے جس میں اشیاء کو تحد و اور تمیز وجودی نہیں لیکن تمیز علمی ہے یہ خصوصیات باعتبار اندراج و مرتبہ وحدت بغیر تحد و وجودی اور تمیز علمی شیونات ذات ہیں اور صور معلومیہ شیونات مرتبہ واحدیت ہیں مثال حقایق موجودات صوفیہ کرام کے نزدیک اعیان ثابتہ اور حکما کے نزدیک ماہیات ہیں سے

اعیان بحفیض عین نا کردہ نزول حاشاکہ بود بحمل جاعل مجبول
چوں جعل بود افاضہ نور وجود توصیف عدم باں 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 لفاعل ماہیات ممکنہ کو مطلقاً لازم ہے وجود عینی میں ہویا وجود علمی میں اگر مجبولیت کی تفسیر اس طرح کریں کہ اعیان ثابتہ وجود خارجی میں فاعل کے محتاج ہیں تو اعیان سے نفی مجبولیت صحیح ہے لیکن یہ تخصیص اور تقید تکلفات اصطلاح کی طرف راجع ہے بہتر یہ ہے کہ کہا جائے کہ نفی مجبولیت اعیان سے مراد یہ ہے کہ اعیان فی حد النفسہا جعل جاعل اور تاثیر موثر کی طرف محتاج نہیں ہیں اس لئے کہ ماہیہ سواد مثلاً جب کسی مفہوم سے جدا نہ کی جائے عقل کے نزدیک ماہیہ سواد میں جعل متصور نہ ہو گا اس لئے کہ ماہیہ اور نفس باہم میں کوئی مغایرت نہیں تاکہ فاعل جعل اور تاثیر سے ماہیہ کو نفس ماہیہ بناوے۔ ایسے ہی صفت وجود میں جعل اور تاثیر فاعل متصور نہیں باہم معنی کہ وجود کو وجود بناوے بلکہ جعل اور تاثیر فاعل باعتبار وجود متعلق ماہیہ ہے پارچہ رنگین میں صنایع کی یہ تاثیر نہیں کہ پارچہ کو پارچہ بنا دیا ہے یا رنگ کو رنگ بنا دیا ہے بلکہ پارچہ کو رنگ سے رنگین کر دیا ہے پس صحیح یہی ہے کہ ماہیات فی حد النفسہا مجبول نہیں ہیں اور

باعتبار اقصاف بوجود مجبول ہیں سے

اعیان کہ محذرات ستر قدم اند

ہستند ہمہ مظاہر لذر وجود

در ملک بقا بردگیاں چرم اند

یا ننگ مقیم ظلمات عدم اند

یہ رباعی حضرت شیخ رضی اللہ عنہ کے قول کی طرف مشیر ہے جو قص 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 سبب

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 عیان

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 مورد کے ہے

جس پر مشہود حق غالب ہے اور باعتبار دوم خارج میں اعیان کے سوا کچھ مشہود

نہیں اور وجود حق جو آئینہ اعیان ہے غیب ہے اور حق سبحانہ پس پردہ غیب

ظاہر اور متجلی ہے یہ بیان اس شخص کے موافق ہے جس پر مشہود خلق غالب ہے

لیکن محقق وہ ہے جو مراتق اور مرات اعیان دونوں کا مشاہدہ کرے اور بے

انفکاک اور امتیازان صورتوں کا مشاہدہ کرے جو مراتق اور مرات اعیان

میں ظاہر ہیں سے

ذوالعینی اگر لوز حقیقت مشہود است

ذوالعقبی اگر مشہود خلق مقصود است

ذوالعینی و ذوالعقبی مشہود حق و خلق

بایکدگر اگر ترا موجود است

ذوالعقبی اگر مشہود خلق مقصود است

بایکدگر اگر ترا موجود است

اس رباعی میں ارباب مراتب ثلثہ 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 منطبق ہے پس حق آئینہ کی طرح باطن ہو گا اور خلق ظاہر ہوگی جیسے آئینہ میں صورت مرئیم ہے۔ ذوالعین اور ذوالعقل وہ ہے جو حق کو خلق میں اور خلق کو حق میں مشاہدہ کرے اس طور پر کہ شہود حق حاجب خلق اور شہود خلق حاجب شہود حق نہ ہو۔ بلکہ وجود واحد کو بعینہ ایک اعتبار سے حق اور ایک اعتبار سے خلق دیکھے نمود کثرت مانع شہود وحدت نہ ہو اور شہود وحدت مزاحم نمود کثرت نہ ہو۔

ہستی بے شرط وحدتش نامزد است زانکہ بشرط الاست لغتش احد است
ما خود بشرط شے کہ باشد واحد میداں کہ ظہورش از ازل تا ابد است
تعیین اول جو غیب ہویت اور مرتبہ لاتعین کے نیچے ہے وحدت ہے جو اول
تمام قابلیت ہے وحدت کو ظہور اور بطون برابر ہے۔ انتفا اور اثبات اعتباراً
سے مشروط اور مقید نہیں بلکہ وحدت ظہور اور بطون ازلیت اور ابدیت انتفا
اور اثبات اعتبارات کے واسطے عین قابلیت ذات ہے۔ وحدت کے دو اعتبار
ہیں اول بشرط عدم اور سقوط اعتبارات بالکلیہ یہ اعتبار احدیت ہے۔ ذات
متعالیہ کو اس اعتبار سے احد کہتے ہیں اور متعلق اسم احد بطون ذات اور
ازلیت ہے۔ دوم بشرط ثبوت اعتبارات غیر قنناہیہ 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
وجودیستہک اور منقطع ہے اور واحدیت میں کثرت وجودیہ بیشک نہیں مگر
کثرت تشبیہ واحدیت میں محقق العقل ہے۔ جیسے واحد عددی میں تصفیہ اور
نکلتہ اور ربعیہ منعقل ہے اس لئے کہ تمام اعداد واحد عددی سے پیدا ہوتے
ہیں اور تمام تعینات وجودیہ غیر قنناہیہ اسی سبب کے مظاہر ہیں جو مرتبہ واحدیت
میں منعقل ہے۔

ہستی بہ مراتب چوتنزل فرمود ہر جہاز درج شان ہر جہاز درج شان ہر جہاز درج شان
 ہر ایک زشیون بوصف مجموع نمود . در مراتب باز پسین کہ انسان ہر
 ایجاد یہ ہے کہ حضرت حق سبحانہ صور اعیان ثابتہ میں مستتر اور ان کے آثار
 اور احکام سے متصنع ہے صورت عین ثابتہ میں وجود حق کے مستتر ہونے کے ظاہر
 اور ثمرہ یہ ہے کہ حضرت حق سبحانہ اس شان کے مطابق ظاہر ہے جس کا عین ثابتہ
 مظہر ہے یا حق سبحانہ اپنے آپ پر ظاہر ہوا ہے یا اسی شان پر ظاہر ہوا ہے جس کا
 عین ثابتہ مظہر ہے یا اس شان کے امثال پر بحیثیت مجموعی اور افرادی ظاہر ہوا
 ہے یا وہی شان حق سبحانہ پر ظاہر ہے یا وہ شان اپنے آپ پر ظاہر ہے یا اپنے امثال
 پر بحیثیت مجموعی اور افرادی ظاہر ہے یا خود جمع بین الظہورین جس شان کے مطابق
 حق سبحانہ ظاہر ہے یا وہ جس شان کی جامع جمیع شیون ہوگی یا وہ شان بعض افراد شیون
 کی جامع ہوگی اور حق سبحانہ اپنی احدیت جامع کے اعتبار سے اس شان کی جامع
 یعنی حقیقت انسان کامل کے سوائے کسی شان سے ظاہر نہیں ہو سکتا پس حق سبحانہ
 مرآة انسان کامل میں اپنے آپ پر بحیثیت شان کی جامع کلیہ واحدہ جمعیت 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 کتاب ہے یہ مقصود نہیں
 کہ صرف وہ شان ہی ظاہر ہو۔ یا حق سبحانہ اس شان کے مطابق ظاہر ہو۔ تشکیل
 حقیقت نوعیہ انسانیہ کو صفت کتابت اور شعر اور علم اور فضل وغیرہ بالقوہ حاصل
 ہیں یہ تمام اوصاف حقیقت نوعیہ انسانیہ میں بدول امتیاز مندرج ہیں جب حقیقت
 نوعیہ انسانیہ اپنے ہر فرد میں ایک خاص صفت سے ظاہر ہوگی مثلاً 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 زمین نہیں
 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 سے کہتا ہے کہ کاتب شاعر اور عالم اور فاضل

مذکورہ ہے۔ ہر صفت تمام اوصاف سے موصوف ہوگی۔ ہر صفت کسی وصف سے مخصوص نہ ہوگی۔ پس حقیقت نوعیہ انسانیہ ولدا المثل الاعلیٰ بمنزلہ احدیت جمع الہی ہے اور صفت شعور اور کتابت وغیرہ مشابہ شیون الہی ہے اور زیدا و عمر اور بکر اور خالد وغیرہ نظیر مظاہر تفصیلی فرقانی ہے۔ جس کو عالم کہتے ہیں۔ اور بشر مثال احدی جمعی انسانی ہے۔ جس میں ہر فرد شیون تمام کے رنگ سے ظاہر ہے اور مضامینے شان کلی ہے۔ جو مفتاح مفاہیح عیب ہے واللہ اعلم

واحد ہر در احد عدد سے بیند در ضمن عدد نیز احد سے بیند
یعنی کمال ذاتی و اسمائے در خود ہمہ و در ہمہ خود سے بیند
حق سبحانہ کو کمال ذاتی اور کمال اسمائی ہے کمال ذاتی سے مراد ظہور ذات
در نفس خود پہ نفس خود در نفس خود از برائے نفس خود بے امتیاز غیر و غیریت
کمال ذاتی کو غنا مطلق لازم ہے اور غنا مطلق یہ ہے کہ ذات کی شیون اور احوال
اور اعتبارات مو احکام اور لوازم بر وجہ کلی جمعی جو تمام مراتب الہی اور کوئی 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 اب 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 ٹھہلی 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 سواء 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

تاجی کہ دو بیکہ اوصاف عیان واجب باشد کہ ممکن آید بیان
 ورنہ بکمال ذاتی از عالمیان فرد است و غنی چنانکہ خود کردہ بیان
 حق سبحانہ مطابق ان اللہ لغنی عن العالمین بحسب کمال ذاتی عالم اور اہل عالم
 سے مستغنی ہے۔ لیکن ظہور کمال اسمائی وجود اعیان ممکنات پر موقوف ہے اس
 لئے کہ اعیان ممکنات اسما اور صفات ذات کی مریا اور مجالی ہیں اس لئے کمال
 اسمائی یہی ہے کہ ذات مراتب تعینات میں جن کو غیر اور سوا کہتے ہیں ظاہر اور
 مشہود ہے۔ سوال جب ظہور کمال اسمائی وجود اعیان پر موقوف ہے جبکہ
 غیر اور سوا کہتے ہیں اشکمال بغیر لازم آوے گا۔ جواب مراتب جو مظاہر اور
 مجالی میں مطلقاً غیر نہیں تاکہ اشکمال بغیر لازم آوے بلکہ ہر مظہر 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 خار 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 مراد غیریت سے یہی ہے کہ مظاہر باعتبار تعین
 غیر وجود مطلق ہیں غیر حقیقی عدم محض ہے جواب صحیح یہ ہے کہ ذات فی نفسہا
 بدون وجود مظاہر مفیدہ کامل ہے اور کمال اسمائی بسبب کمال مظاہر اور
 اسما اور شیونات ہے کمال ذات عرف کے اعتبار سے نہیں پس اشکمال ذات
 بغیر لانعم 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 مغائر
 ہیں اور وجود مطلق سے یہی مغائر 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

Marfat.com

کا تعین خاص ہے جو باقی تمام تعینات کا غیر ہے۔ وجود مطلق نہ کل سے منشا ہے
بعض سے بلکہ کل میں عین کل اور بعض میں عین بعض ہے۔ وجود مطلق کل اور بعض میں
منحصر نہیں۔ پس وجود مطلق اس واسطے غیر اشیاء ہے کہ وہ کلیت اور بعضیت اور
قید اطلاق سے ہی مطلق ہے فافہم سے

اے آنکو یہ فہم مشکلائے منسوب
وز نسبت امکان و وجود بے مجرب
امکان صفت ظاہر علم اسب محتسب
مخصوص بظاہر وجود است و جوب
کبھی ظاہر وجود باطن وجود یعنی مرتبہ لاتعین اور تجرد کے مقابل میں بولا
جاتا ہے۔ اس لئے کہ مقابل مرتبہ لاتعین مراتب تعینات کلیہ اور جزویہ و 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 عالمیہ
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 عالمیہ
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 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
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

حق عالم و اعیان حقایق معلوم ،
موجب حکم تو کند یا تو عمل ،
حکم قدر و قضا بود بے مانع ،
تابع باشد علم ازلی اعیان را ،

معلوم بود عالم و عالم معلوم ،
گر تو مثل معتدلی در محرم ،
بر موجب علم لایزالی واقع ،
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 قدر کہتے ہیں اس طور پر کہ ایجاد اعیان اوقات اور زمان سے مخصوص ہے۔ جن میں استعداد اہل اعیان واقع ہونی کا 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 ازہوئے ذات اور صفات اور فعل بدوں اپنے قابلیت اصلی اور استعداد ذاتی کے ظاہر نہیں ہو سکتا اور سر قدر یہ ہے کہ اعیان ثابتہ امور خارجہ نہیں ہیں ازلا ذات حق سبحانہ کو معلوم ہیں اور علم حق میں علی ماہی علیہ متعین ہیں۔ بلکہ اعیان نسب اور شیون ذاتیہ حق ہیں۔ پس اعیان اپنے حقایق سے متغیر نہیں ہو سکتے۔ اس لئے کہ ذاتیات حق جعلی جاعل اور تغیر اور تبدل زیادتی اور نقصان کو قبول نہیں کرتے اب جاننا چاہئے کہ حکم حق سبحانہ تابع اعیان موجودات ہے۔ اور علم حق باعیان تابع اعیان ہے۔ یعنی معلوم میں علم ازلی کا کچھ اثر نہیں۔ علم ازلی معلوم کے واسطے کوئی ایسا اثر ثابت نہیں کر سکتا۔ جو قبل ازین معلوم کو حاصل نہ تھا اور نہ علم ازلی معلوم سے اس چیز کی نفی کر سکتا ہے۔ جو معلوم کو حاصل ہے۔ بلکہ علم حق سے اس طرح تعلق رکھتا ہے کہ معلوم فی حد ذاتہ اپنے حال پر ہے۔ اور معلوم میں علم کی کوئی تاثیر اور سرایت نہیں ہے اور اعیان صور علیہ نسبت اور شیون ذاتیہ حق ہیں اور نسب اور شیون ذاتیہ ازلا اور ابتدا تغیر اور تبدل کو قبول نہیں کرتے۔ پس اعیان بھی اپنے حال سے کبھی متغیر نہ ہوں گے اور حکم حق اعیان پر بحسب قابلیت اور استعدادات اعیان ہے۔ جو کچھ اعیان جو اولیٰ 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 وہ غیب پدید
بر موجب حکم ہومبد و یعیب
وز حضرت حق خلعت
در سر آتش خلعت

چیز کو نمائش بیک مذال است و اندر صفت وجود بیک حال است
در دید و نظر کر چه بقائے دارد و آل 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 معلومینہ 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
اسی سنی عارضی کو پائیتا ہے۔ مطابق کل شیئی یرجع الی اصلہ ہر دم اپنے اصل یعنی
ہستی کی طرف بالذات مایل ہوتا ہے۔ یا محل ظہور آثار اسم ظاہر میں بسبب جاری
ہونے فرمان قہرمان وحدت حقیقی کسی چیز کو اثبات اور قرار نہیں ہے۔ حتی کہ
زمانہ متغایق موبہم الاتصال جس کے ملاحظہ کے سوائے معنی بقا مقصور نہیں
ہوتے باقی نہیں رہتا یا ذات الہی اپنے اسما اور صفات سے ہمیشہ اعیان عالم پر متجلی
ہے بعض اسما مقتضی وجود اشیا ہیں اور بعض اسما مقتضی عدم اشیا ہیں جیسے
معید اور محبت اور قہار وغیرہ اور کبھی حق سبحانہ ان اسما سے متجلی ہوتا ہے جو
مقتضی وجود اشیا ہیں اور کبھی ان اسما سے متجلی ہوتا ہے جو مقتضی عدم اشیا
ہیں۔ بلکہ ہر آن میں اسما متقابلہ سے متجلی ہوتا ہے۔ پس شہرت میں لہنے عام اصلی
اور فنا ذاتی کی طرف راجع ہیں اور لباس عارضی اور خلعت عاریتی وجود سے
مستخلع ہیں۔ لیکن اس مدد کے سبب جو عدم 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 ظلالی اس اثر
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 نمائش
بسبب تجرد و تعینات متماثلہ متوافقہ معلوم کر لیتے آپ کو غلطی میں نہ ڈالیں
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
سواہم فرماتے ہیں۔ عالم مع جمیع جو اہر اور اعراض اعیان ثابتہ کی صورت اور اشکال

اور ہا جو مرآة وجود مطلق میں ظاہر میں یا تعینات وجود میں ظاہر ہوتا ہے۔
 ہے جو صورت حقائق عالم اور اعیان ثابتہ میں ظاہر میں اور وجود مطلق میں
 اعیان میں دائم الفیقان اور سر بیان ہے۔ پس بروجہ اول جو کہ وجود میں
 کسی عین کی صورت قبول کرتا ہے۔ یا بروجہ ثانی جو کچھ وجود میں کسی عین کی
 صورت میں متعین ہے۔ وقت ملا بہت اور تفاوت 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
 ہوتا ہے۔ جو دوسری مواطن میں عین کے لئے ثابت ہے تاکہ وہ تمام مراتب اور
 مواطن میں اس عین کی صورت سے ظاہر ہو اور اسی آن میں وجود متعین ثابتاً
 جو تابع اول ہے۔ اور اس عین کی صورت سے متلبس ہوتا ہے۔ مانند وجود
 متعین اول اس کی مثال بعینہ پانی جاری کھلے۔ 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 کھرتی
 بلکہ اسی وقت گزر جاتی ہے اس کی جگہ پانی کی دوسری جگہ جاتی ہے جز ثانی
 بھی اسی موضع کی شکل پر شکل ہوتی ہے اسی وقت جز ثالث اس کی جگہ پر
 آجاتی ہے۔ لیکن جس بسبب شاپہتہ اجزا و تائیتہ اور بسبب شکل اجزا شاپہتہ شکل
 واحد تمیز نہیں کر سکتے۔ اور جز ثانی کو عین جزو اول جانتی ہے اگر عقل صریح اور
 کشف صریح اس کے برخلاف ہے۔

حق وحدانی و فیض حق وحدانی کثرت صفت قوائیل امکا لے
 ہر گونہ بغاوت کہ شاہدینے باید کہ اختلاف قابل واسطے
 امداد اور تجلیات حق ہر دم واسطے اعیان موجودات کے ثابت ہے۔
 بوطع اور انجلی واحد ہے۔ جو بحسب قوائیل اور مراتب اور استعدادات اور
 بحسب تعینات متعدد و مغوش اور اسما اور صفات متکثرہ متعدد و ظاہر ہوتی ہے
 یہ نہیں کہ تجلی احدی فی نفس متعدد ہے یا اس کا وجود طاری اور متحد ہے بلکہ احوال
 ممکنات یعنی تقدم اور تاخر وغیرہ سے تعدد اور تجدید کی وہم ہوتا ہے۔ نظیراً اور
 تقدیر کا مقتضی ہوتا ہے۔ ورنہ وہ تجلی اطلاق اور تقدیر میں مختص ہوتا ہے۔
 اور نقصان کے موصوف ہونے سے منزہ ہے۔

نور 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 منصف
 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 الذات و اول انقطاع
 اگر طرفتہ العین یہ اعداد منتقطع ہو جائے عالم اپنے عدم اصلی اور ثنائی ذاتی 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 جو تفاوت ہے۔ بسبب
 تفاوت استعدادات ماہیات ہے۔ جس ماہیتہ کی استعداد کامل ہے۔ وہ ماہیتہ فیض
 وجود کو بہرہ و جہا تم قبول کرے گی جیسے ماہیتہ قلم اعلیٰ یعنی عقل اول جس ماہیتہ کے
 استعداد ناقص ہے وہ ماہیتہ کامل استعداد سے قبول وجود میں متاخر ہے خواہ
 ایک واسطہ سے متاخر ہو یا دو واسطہ سے یا کئی واسطہ سے جیسے از سبب اشتقاق
 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 چارم تر لکڑی نقطہ صورت نار یہ کو اس واسطے جلدی قبول کرتی ہے کہ
 نقطہ اور آگ حرارت اور پیوستہ میں برابر ہیں جو آگ کی صفت ذاتی ہے۔ ایسے ہی
 تر لکڑی آگ کو جلد قبول نہیں کرتی اس لئے کہ تر لکڑی میں رطوبت اور سردی ہے
 جو آگ کی ذاتی صفت اور مزاج کی مخالف ہے۔ لیکن ان اشکال میں غلطی اشکال
 اور مباحثت معلوم ہو سکتی ہے اور استعداد اور فیض موجد میں علت کا معلوم
 کرنا دشوار ہے اس لئے کہ یہ اسرار الہی ہے۔ رسول کا پلین، اولیاء اللہ رضوان
 اللہ علیہم اجمعین کسی کو اس پر اطلاع نہیں یہ اسرار ناہل پر ظاہر کرنا درست نہیں
 در کون و مکان نیست عیان جن یکسور ظاہر شدہ نور یا نوری ظہور
 حق نور و تنوع ظہور شش عالم توحید ہیں اسستہ اور ہم
 نور حقیقی ایک ہی ہے۔ وہ نور خدا کا ہے اور نور حق شہاد اور نامحدود نور
 ناقص ہی ہے۔ اور عالم تجلی نور خدا ہے جو کئی ہزار صفات سے مشتمل ہے۔ حق سبحانہ نے
 اپنے آپ کو ان صورتوں سے ظاہر کیا ہے صفات حق اور تمیزات وجود مطلق بحسب
 خصوصیات اعتبارات ادرشیوں جو غیب میں پوشیدہ ہیں مباحثہ علم میں ہوں گے
 اگر تمہیں میں اگر مرتبہ علم میں ہیں ان کو حقایق اور ماہیات اشیا کہتے ہیں۔

صوفیوں کو اعیان ثابۃ کہتے ہیں اگر مرتبہ میں ہیں تو ان کو اعیان ثابۃ کہتے ہیں
 ہیں پس حقائق اشیاء تعینات و وجود حق ہیں جو باعتبار خصوصیات اعیان
 اور شیوں مستحینہ و رغبت ذات مرتبہ علم میں ثابت ہیں جب وجود اپنے
 پرشیوں تجلی حلیہ سے کسی شان سے تلبس ہو کر متجلی ہوتا ہے حقائق وجود
 سے ایک حقیقت ظاہر ہوتی ہے جب دوسری شان سے تلبس ہو کر متجلی
 ہے تو دوسری حقیقت ظاہر ہوتی ہے۔ علیٰ ہذا لقیاس اور وجودات اشیاء تعینات
 اور تمیزات وجود حق ہیں۔ جو باعتبار آثار اور احکام حقائق اور ماہیات مرتبہ میں
 میں ثابت ہیں اس طور پر کہ حقائق اور ماہیات ہمیشہ باطن وجود یعنی مرتبہ علم میں
 ثابت ہیں۔ ان کے آثار اور احکام جو ان کے عکس اور ظلال ہیں ظاہر وجود میں ظاہر
 ہیں جو 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 الیہا لا تہایئہ لیس یہ
 موجودات متکثرہ اور متعددہ حسی کو عالم کہتے ہیں۔ تعینات نور اور تنوعات
 ظہور وجود حق ہے جو ظاہر ہیں 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 ترکیب اور ظہور اور بطون ہے گو صفت
 ہے اور صفت عین موصوف من حیث الوجود ہے۔ گو باعتبار مفہوم صفت غیر
 موصوف ہے اس واسطے کہتے ہیں التوحید للوجود والتمیز للعلم والتمیز
 العلم بالحقائق

اعیان ہمیشہ شہائے گوناگون بود
 ہر شیشہ کہ سرخ بود یا زرد بود
 نور وجود حق سبحانہ و تعالیٰ واللہ المثل الاعلیٰ مانند نور آفتاب ہے اور
 حقائق اور اعیان ثابۃ بمنزلہ زجاجات متنوعہ متلونہ ہیں اور تنوعات ظہور
 حق حقائق اور اعیان میں الوان مختلفہ کے مانند ہیں نما شیشگی الوان نور بحسب
 الوان زجاج ہے۔ جو الوان نور کا عیاب ہے۔ لہذا لامر میں اس کا نور
 نہیں اگر شیشہ صاف اور سفید ہے لہذا اس میں اس کا نور نہیں ہے۔

ہوگا۔ اگر شیشہ مگر اور ملون ہے۔ نور مگر اور ملون ہوگا حالانکہ نور فی حد ذاتہ
 الموان اور اشکال سے مجرد اور مبرا ہے۔ ایسے ہی نور وجود حق پر حقیقت اور
 عین میں ظاہر ہے اگر عین اور حقیقت قریب باطت اور نوریت اور صفا ہے جیسے
 اعیان عقل اور نفوس مجردہ نور وجود اس مظہر میں غایت صفا اور نوریت اور
 باطت دکھائی دینگا۔ اگر عین بید ہے جیسے اعیان جسمیات نور وجود اس
 عین کثیف دکھائی دے گا۔ حالانکہ نور وجود فی نفسہ نہ کثیف ہے نہ لطیف
 پس حق سبحانہ و تعالیٰ جو واحد حقیقی ہے مرتبہ احدیت میں صورت اور صفت اور
 لون اور شکل سے منزہ ہے۔ اور وہی حق سبحانہ مظاہر متکثرہ میں صور مختلفہ سے
 بحسب اسما و صفات ظاہر ہے۔ تجلی اسمائی اور صفائی اور اخفائی سے آپ اپنے
 آپ پر متجلی ہے ۵

چول بھر نفس زندہ چو خواند بخمار	چول شد مترکم آل نفس ابر شمار
باراں شود ابر چول کند قطرہ نثار	وال باراں سیل وسیل بھر آخر کار
بحر لیت کہن وجود بس می یاب	ظاہر گشتہ بقدرت موج و حجاب
ہاں نان شود حجاب یا موج حجاب	بر بھر کہ آل جملہ سہرا لیتا و سراب

بحر جولفت 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 حجاب سے مقید ہوتی ہے۔ اس کو حجاب کہتے ہیں۔ جب بلندی
 کی طرف جاوے اس کو بخار کہتے ہیں۔ جب وہ بخار 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 مسما ہے۔ علی ہذا القیاس حقیقت حق سبحانہ
 وجود مطلق ہے جو مقیدات میں مقید ہونے کی وجہ سے اسماء مقیدات سے مسما
 ہے۔ جیسے حق سبحانہ اولاً عقل سے پھر نفس سے پھر ملک سے پھر حرام سے
 پھر طہالچ سے پھر موالیہ سے مسما ہے۔ پس فی الحقیقت وجود حق اور ہستی
 مطلق ہے۔ جو ان اسماء سے مسما ہے اس لئے کہ اس لئے حضرت احدیت سے
 وحدت کی طرف اور واحد سے واحدیت کی طرف جو مرتبہ یو بیہ ہے تنزل

فرمایا ہے اور واحدیت سے مرتبہ کو نہیں طرف اور اس کے ساتھ ہی
 انسان کی طرف تنزیل فرمایا ہے۔ جو آخر مراتب کلیہ ہے۔ یہاں پہلے
 موج اور حباب اور بخار اور ہوا اور سیل کو دیکھتا ہے کہتا ہے دریا کہاں
 پہنچیں جانتا کہ دریا آب مطلق ہے جو ان صورتوں سے ظاہر ہوا ہے اپنے
 کو ان مظاہر مختلف میں ظاہر کیا ہے۔ ایسے ہی چاہے جب مراتب عقل اور
 اور افلاک اور اجرام اور طبائع اور ممالک کو دیکھتا ہے۔ تو کہتا ہے روح
 کہاں ہے اور یہ نہیں جانتا کہ یہ تمام مراتب اسی کے مظاہر ہیں اور حق سبحانہ
 مظاہر سے اور مظاہر حق سے خارج نہیں ہیں۔ لیکن عارف جانتا اور دیکھتا
 ہے کہ جیسے بحر حقیقت مطلق آب کو کہتے ہیں جو اپنے تمام مظاہر یعنی موج اور
 حباب وغیرہ کو محیط ہے اس آب مطلق اور اس کے مظاہر میں کسی قسم کی مفادیت
 اور مبانیات 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 تغیر اور نبائین نہیں ہر مظاہر باعتبار حقیقت
 عین حق ہے اور باعتبار تعین غیر حق ہے۔ پس واقع میں وجود مطلق اور وجود
 مقید کو نہ دیکھے ان دونوں میں حقیقت وجود کو مشاہد کرے اور اطلاق اور
 تقید کو حقیقت مطلق کے نسب اور اعتبارات جانتے ہے

اعیان حروف و صور مختلف اند لیکن ہم در ذات الف متوقف ماند
 از روئے تعین ہم با ہم غیر اند از روئے حقیقت ہم عین الف اند
 الف لفظ ایک آواز مطلق متحد ہے اس امر سے منزه ہے کہ مخارج فاعل
 سے صادر ہو یا نہ صادر ہو اور الف مکتوبہ ایک امتداد خطی ہے جو شکل
 مخصوص حرفیہ اور علم شکل مخصوص حرفیہ سے مقید نہیں۔ پس حروف لفظیہ
 کی حقیقت الف لفظی ہے جو مخارج مخصوصہ پر جاری ہونے کے باعث کیٹیا
 مختلف سے مقید اور اسما کثیرہ سے مسمی ہوا ہے اور حروف مکتوبہ کی حقیقت
 الف خطی ہے جو اشکال مختلفہ سے مشکل اور کسی نام سے تاجروں سے
 حال الف مشابہ وجود مطلق ہے جو موجودات مقیدہ کا اصل ہے اور ہر
 مطلق میں کوئی قید نہیں۔ مگر وجود مطلق جب ظاہر ہوگا تو اس کے

ظاہر ہوگا۔ اور ہر وجود کی حقیقت بالاضام قید وہی وجود مطلق ہے۔ اور وجود مطلق باعتبار خصوصیات مقید ہے۔ تمام قیود آپس میں ایک دوسرے کے بغیر ہیں اور حقیقت مطلقہ کے اعتبار سے ایک دوسرے کے عین ہیں۔ تمام اجزائی وجود کی حقیقت وجود واحد ہے۔ جو صورت تعینات 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 محتجب ہے۔

در مذہب اہل کشف و رباب خرد ساریست احد در ہمہ افسر و عدد
 زیر اگر عدد گرچہ بر ولست زحد ہم صورت و ہم مادہ اش ہست احد
 تحصیل وجود ہر عدد از احد است تفصیل مراتب احد از عدد است
 عارف کہ قبض روح بر تن مدواست ربط حق و خلقش این جنس معتقد است
 واحد مراتب اعداد یعنی اثنین و غیرہ 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 مرتبہ واحد کی تفصیل کرتے ہیں۔
 یعنی اس امر کو بیان کرتے ہیں کہ ان مراتب میں واحد مکرر ہو کر ظاہر ہوا ہے۔
 اس لئے کہ وہ واحد اثنین ہے۔ اور تین و احد 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 ازنا وابداً 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 دکھلانی دیتا ہے۔ اور مراتب اعداد کا مرتبہ واحد کو
 مفصل کرنا اس امر کی نظیر ہے کہ حق سبحانہ نے اعیان احکام اور صفات کو ظاہر
 کیا ہے۔ واحد اور عدد میں جو ارتباط ہے۔ یعنی واحد موجود عدد و اور عدد مفصل
 مرتبہ واحد ہے۔ یہ اس امر کی نظیر ہے کہ حق اور خلق میں ارتباط ہے یعنی حق موجود
 خلق ہے۔ اور خلق مفصل مرتبہ تنزلات ظہورات حق ہے۔ اور یہ جو کہا جاتا
 ہے کہ واحد نصف اثنین اور ثلاثہ اور ریح اربعہ اور خمس خمسہ ہے۔ نسب
 یعنی صفات حق کی مثال ہے

معتوقہ کی است ایک نہادہ پیش

در سیریک ازال آئینہ یا نمودہ

وجود حقیقی ایک ہے بحیثیت اطلاق اور ذات تمام موجودات سے ممتاز

اور بحیثیت اسما اور صفات بذات خود تمام اعیان موجودات میں ظاہر

اور اعیان موجودات مرایا العینات لوزا اور حجابی تنوعات ظہور میں تاکر اعیان

میں بحسب شہائیدگی مرایا صفا اور کہ ورت سوائے وجود متعین کچھ نہوار نہ

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 آئینے ہیں تو تمہاری

صورت ہر آئینہ سے ظاہر ہے۔ لیکن ظہورات مختلف بحسب جواہر آئینہ اور

نمائندگی ہیں تم خود جانتے ہو کہ ہر آئینہ میں تم ہی ظاہر ہو کوئی اور ظاہر نہیں

اور تم جس صفت پر تھے اسے اپنی صفت پر باقی ہوا اعیان موجودات بتلوا

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

سے

در ہر آئینہ روئے دیگر گون لا

یک روئے دو صد ہزار برقعہ

یک شمع دو صد ہزار مشکوۃ

واللہ ولی الہمد ایتمہ والاعانتہ تنبیہ

نا کردہ طلسم ہستی خویش خراب

دریا است حقیقت سراب است سخن

از ساحت دل غبار کثرت رفتن

مغزور سخن مشکو کہ توحید خدا

کلمات قدسیہ در باب توحید میں تامل اور انفا س متبرکہ اصحاب مواعید قدس

اللہ اسراہم میں تفکر ثبیبہ اور تشوقی ہے تحصیل اور تحقیق معرفت نہیں

اس لئے ان حضرات کے علوم اور معارف ذوقی اور وجدانی میں نقلی اور عقلی

نہیں رہ عقلی اور برہانی پس باکلمہ میں جستجو ترک کرنا اور گفتگو کے جائز

ہونا کمال چہالت اور غلطی ہے۔ گفتگو زبان اور کلمہ ہے۔

از ہر ظاہر و باطنی

بر قدر صفات و صفات

اور ذات تمام موجودات سے ممتاز

اور بحیثیت اسما اور صفات بذات خود تمام اعیان موجودات میں ظاہر

اور اعیان موجودات مرایا العینات لوزا اور حجابی تنوعات ظہور میں تاکر اعیان

میں بحسب شہائیدگی مرایا صفا اور کہ ورت سوائے وجود متعین کچھ نہوار نہ

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 آئینے ہیں تو تمہاری

صورت ہر آئینہ سے ظاہر ہے۔ لیکن ظہورات مختلف بحسب جواہر آئینہ اور

نمائندگی ہیں تم خود جانتے ہو کہ ہر آئینہ میں تم ہی ظاہر ہو کوئی اور ظاہر نہیں

اور تم جس صفت پر تھے اسے اپنی صفت پر باقی ہوا اعیان موجودات بتلوا

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

بنماید جمال او ہر دم لا

یک زلف دو صد ہزار شائہ

یک طائر و بے حد انسیات

از کنج حقیقت نتوان کشف حجاب

سیراب ز نشد کسی ز دریا بسراب

خو شتر کہ پیر نہ در وحدت منتن

واحد دیدن بود نہ واحد گفتن

کلمات قدسیہ در باب توحید میں تامل اور انفا س متبرکہ اصحاب مواعید قدس

اللہ اسراہم میں تفکر ثبیبہ اور تشوقی ہے تحصیل اور تحقیق معرفت نہیں

اس لئے ان حضرات کے علوم اور معارف ذوقی اور وجدانی میں نقلی اور عقلی

نہیں رہ عقلی اور برہانی پس باکلمہ میں جستجو ترک کرنا اور گفتگو کے جائز

ہونا کمال چہالت اور غلطی ہے۔ گفتگو زبان اور کلمہ ہے۔

ہے۔ کان سے سننے اور نفل میں لینے تک درجات بشمار ہیں۔ صرف شکر کے نام لینے سے کبھی علق شیخ نہ ہوگا۔ جب تک نافہ کی بونی نہ سونگھی جائے محض صوفی ناف سے دماغ خوشبودار نہ ہوگا۔ جب طالب کو احوال کے مطالعہ سے شوق اور طلب زیادہ ہوتی ہے۔ پس صرف گفت اور شنید پر کفایت نہ کرے۔ بلکہ مہمت باز ہو کہ بقدر طاقت تحصیل مطلوب میں کوشش کرے۔ امید ہے کہ توفیق حق سے اس کو ترقی درجات حاصل ہوگی۔ اعلیٰ اطوار سلوک مشائخ طریقت قدس اللہ سرہم تحصیل مطلوب میں حضرت خواجہ نقشبند بہاؤ الدین قدس اللہ سرہ اور آپ کے خلفا کا طریق سلوک اعلیٰ طریق ہے۔ اس لئے کہ ان حضرات کا طریق مطلب اعلیٰ اور مقصد اس کے کی طرف بہت قریب ہے۔ اس طریق پر چلنے سے حجب تعینات وجہ احادیث ذاتیہ ساری پنی الکل سے مرفوع ہو جاتی ہیں۔ اس لئے کہ سائیک و حد میں فانی اور محو ہو جاتا ہے۔ یہاں تک کہ سبحانہ جلال ذات روشن ہو جاتی ہیں اور ماسواء حقیقت جل جلالہ ہے۔ ان حضرات کے ہدایت طریقت نہایت سیر مشائخ ہے۔ یہ حضرات اول مرتبہ فنا حاصل کرتے ہیں۔ اور ان کا سلوک بعد جذب ہے۔ یعنی تفصیل مجمل توحید جو خلقت آدم اور عالم سے مقصود ہے۔ جیسے

حق سبحانہ فرماتا ہے۔ ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ای ليعرفون سے

در مسند فقر چوں بہ بینی شاعر	ز اسرار حقیقت ہمچین آگاہی
گر نقش کنی بلوح دل صورت او	زاں نقش بہ نقشبند یا بے راہی
سر غم عشق در دست داں دانند	بی خویش نشان و خود پسندان دانند
از نقش تو اں بسوی بے نقش شدن	وین نقش غریب از نقشبندان دانند

طریقہ توجہ حضرت و خلفا ایشان قدس اللہ سرہم ان حضرات کے نزدیک یہ دلیل 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 معہودہ پیدا ہو جاتی ہے۔ پس اس کیفیت کے ملازم ہو کر اس صورت اور خیال کی طرف جو آئینہ روح مطلق ہے دل سے متوجہ ہوتے ہیں۔ اس سے مراد حقیقت جامع انسانی ہے۔ جس کی تفصیل تمام کائنات ہے گو حقیقت جامع انسانی حلول اجسام سے منزہ ہے۔ مگر اس میں اور قلب صنوبری میں نسبت ہے۔ پس صنوبری کی طرف متوجہ ہونا چاہئے۔ اور چشم فکر اور خیال اور تمام توانی کو

فکر حقائق اشیا اور توجہ جزئیات میں کفر ہے مصری یا خودی کنہ بخود دی وین است
بلکہ اسما اور صفات میں بھی فکر منع ہے۔ اگر کسی چیز کا علم ہو جاوے تو انہی کو مستحق
لئے کہ ان حضرات کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنے ہر لمحہ میں جو مصریہ اور خودی تھوڑے اور
مقام تخلی ذات ہے۔ اور اسما اور صفات میں فکر اس مرتبہ سے بہت نیچے ہے
تو مباحث اصلا کمال میں نیست وین رہ دور و کم شروع وصال میں نیست کہ
سہر رشتہ دولت ای برادر بکف آ رہیں عمر گرانی بخسارست بندار
دایم ہم جا با ہم کس در ہمہ حال شی دار بندت چشم دل ہا نسبتہ پار
اس نسبت کی ورزش اس طور پر کرو کہ کسی وجہ سے اس نسبت مستحالی نہ
رہو۔ اگر کسی دم میں غفلت واقع ہو پھر بر طریق مذکور اس میں مشغول ہو جاؤ
ہمیشہ حاضر ہو کر گوشہ چشم دل کو خانہ اور بازار میں کھانے اور پینے میں الغرض تمام
احوال میں اپنی حقیقت جامعہ پر رکھے حقیقت جامعہ کو نصب العین رکھے اور
حاضر جانے اور بسبب صور جزوی اس سے غافل نہ ہو جائے بلکہ تمام اشیا کو
اسی سے قائم جانے اور اپنی حقیقت جامعہ کو تمام اشیا مستحذہ اور غیر مستحذہ
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 مصری جزو و ریش 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 درون خود آشنا و از برون بیخادوش این چنین زیباروش کم سے پو داند جہاں
جس قدر خاموشی زیادہ ہوگی اسی قدر یہ نسبت قوی ہوگی اور غضب سے اپنے
ہم کو بچا دے اس لئے کہ غضب باطن کو لار معنی سے خالی کر دینا ہے اگر لار معنی سے
غضب واقع ہو یا کوئی ایسا قصور واقع ہو جس سے کہ ورتنا توئی طاری ہو جائے
اور نسبت کم ہو جائے یا ضعیف ہو جائے تو غسل کرے اگر تو شہد مراجع ہر وقت
کر سکے تو آب سرد سے غسل کرے کیونکہ اس سے صفائی بہت ہوتی ہے۔ اور نہ
گرم پانی سے غسل کرے اور جامہ پاک پہنے اور مکان خالی میں دو رکعت نماز
کے اور چند بار دم باہر نکالے اور اپنے آپ کو خالی کرے اور بر طریق مذکور

حضور مع المطلوب المطلق یہ ہے کہ قوای حریزویہ ظاہرہ اور باطنہ کو تصرفات مختلفہ سے
 معطل کر کے اور دل کو علم اور اعتقاد بلکہ کل ماسوائے مطلوب با حق سے فارغ
 کر کے حق سبحانہ کی طرف توجہ کرے اس طور پر کہ معلوم حق ہے۔ یعنی جیسے واقعہ
 میں ہے تمیزیہ اور تشبیہ سے مقصود نہیں مسوع اور منطوق نہیں بلکہ بوجہ
 جمل مطلق ہیولانی صفت ہے جو قابل جمیع صور اور امور ہے جو حضرت با حق سے
 اس پر قابض ہیں۔ اور حق سبحانہ کو نقش منقوت مستحسن اور مستنکر سے پاک
 سے پاک جلنے متوجہ کو تو حد عزیمیہ اور جمعیۃ اور اخلاص نام لازم ہے ہمیشہ
 یا اکثر اوقات اس حال پر مواہبت کرے متر و وفاطرا اور شمتت حال ذرہ ہے
 یا اس طرح تعین کرے کہ کمال حق وہ ذات ہے جو تمام اوصاف پر مشتمل ہے اور
 حسن ظاہر ہوں یا پوشیدہ یا یہ تعین کرے کہ کوئی معقل 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 سعی 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
 از روئے برہان اور عیان اس کی ذات کی طرف منسوب ہیں اگر کوئی وجود
 کو مبداء ناقصا 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 تلاوت عظیم نکتے گا ان حضرات
 کے نزدیک ملاحظہ معنی اتحاد اور اتصال سے قبل سے ہے۔ پس اتحاد یہ ہے کہ
 سالک حق واحد مطلق کو شاہدہ کرے کہ جس سے ہر شے موجود ہے اس اعتبار
 سے کہ ہر شے اپنے نفس میں معدوم اور حق سے موجود ہے یہ نہیں کہ ہر شے کے
 واسطے ایک خاص وجود ہے۔ جس کے سبب سے وہ حق سے متحد ہے۔ کیونکہ
 یہ 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
 کے پس مدوہ اور نفس الرحمن علی الدوام ہے بدوں منقطع ہونے اس

ہوتے ہیں جس سے وہ خود بخود معلوم ہوتا ہے

بغیب ہویت آمدانے حرفت

باش آنکر ازاں حرف دورا سید و ہرین

شیخ ابوالجہات نجم الدین کبریٰ قدس سرہ

کہ نفوس حیوانات پر جو ذکر جاری ہے الفاس

کے آنے جانے میں حرف با جو غیب ہویت

۵۵ ارادہ کریں یا ذکر میں اور اسم مبارک اللہ

لام واسطے تعریف کے ہے مبالغہ تعریف کے

اور طالب ہو شہد نسبت حق سے اس طرح آگاہ ہو

ہویت حق کا ملاحظہ کرے دم کے آنے جانے سے

مع اللہ میں فتور واقع نہ ہو۔ یہاں تک کہ اس

تجداشت یہ نسبت غیب اس کے دل میں حاضر ہے

نسبت کو دل سے دور کر کے اور وہ دائم الہی

بجنا باقی سبحانہ بہت قوی سبب ہے اور اس

سے بوصف نیاز اس صفت کا بجا طلب کرے

میں کوشش کرے تاہم بھی اس نسبت کا حق

اسی نسبت کی شان میں ہے سے

خوش آنکر دولت نہ ذکر پڑے نہ شوو

اندیشہ کثرت نہ میان دور شود

سر ذکر اور ترقی ہر اتبہ ذکر یہ ہے کہ

میں ہے اور احکام خلقی اور خواص

ہو جاتا ہے یہ علت حاصل نہیں ہوتی

ذکر سے اور تمام ارتباط سے دل نہ خارج

دیگر اشیا حاصل ہے۔ سالک ان کو جانتا ہے

پولاد ہے کہ اس چیز سے رجوع کرے

کہ بواسطہ انقطاع اور انفرادت

تاکہ اس میں اور حق میں مناسبت

ہوا اور کوئی ذکر اپنے آپ پر لازم کرے اور ذکر ایک اعتبار سے کوئی اور ایک اختیار
 سے رہانی ہے اور وہ لفظ اور نطق کوئی ہے اور از روئے مدلول رہانی بلکہ
 رہا 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 لالہ
 الا اللہ اختیار کیا ہے حدیث میں افضل الذکر لالہ الا اللہ وارد ہے۔ یہ ذکر نفی
 اور اثبات سے مرکب ہے۔ و حقیقت کلمہ طیب حق سبحانہ کی طرف راجع ہے۔
 حجب سا لکین نتیجہ لیمان ہے اور حقیقت حجاب دل میں انتفاس صور کو نہیں ہے
 اس انتفاس میں مطابق العالجتہ بالاصدا د نفی حق اور اثبات غیر ہے اور کلمہ
 توحید میں ماسوا حق کے نفی اور حق سبحانہ کا اثبات ہے۔ جیتک معنی کلمہ طیب
 پر مداومت اور ملاومت نہ کی جائے شرک خفی سے نجات نہ ہوگی۔ پس ذکر
 جب زبان سے یہ کلمہ کہے تو زبان کو دل سے موافق کرے اور بجانب نفی وجود
 جمیع محدثات کو بنظر فناء 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
 تصور واقع نہ ہو اور صورت توحید یعنی معنی ذکر وجہ ظاہر دل سے محو ہو
 جائے اور حقیقت توحید وجہ باطن دل میں مثبت ہو جائے درحقیقت
 ذکر دل میں 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 بشرہ اعظم سلوک ہے کامل طور پر دست
 نہیں ہو سکتے جیتک وجود سالک میں عدم کا تصرف نہ ہو اس لئے کہ جذبہ
 الہی کا اثر اور نتیجہ تصرف عدم ہے اور وقوف قلبی اس لئے ہے کہ اثر جذبہ
 الہی کا مطالعہ کیا جائے اور اثر جذبہ الہی دل میں قرار پکڑے اور ذکر قلبی
 میں رعایت عدد واسطے جمع خواطر متفرق ہے اور ذکر قلبی میں جب عدد
 کس سے زیادہ ہو جائیں اور کوئی اثر ظاہر نہ ہو تو بیجا صلی عمل کی دلیل ہے
 کہ اثر ہے کلفی کے وقت وجود بشری منتفی ہو جائے اور اثبات کے وقت
 اثر جذبہ الہی سے کوئی اثر ظاہر ہو اور وقوف رہانی یہ ہے کہ سالک

اپنے احوال پر واقف ہو اور ہر وقت اپنے دل کو اللہ کی یاد میں رکھتا رہے۔
 کہ موجب فکر ہے یا موجب غم اور فراقی ہے۔
 انما لطیف ہے اور عقید شرح صدر ہے اور اظہار ان دل کے ہے اور اس کے
 مدد دینا ہے اور عادت بازداشت نفس بسبب یہاں فلا غش لطیف ہے اور
 ذکر اور بہت سے فائدے ہیں اور حضرت شراذم قدس سرہ نے ذکر کیا ہے کہ
 کے وقت دم کار و کنا لازم نہیں۔ جیسے رعایت عدد و لہجہ کے ضروری ہے
 نہیں لیکن وقوف قلبی دم کار و کنا ضروری جانتے ہیں اس لئے کہ فلا صبر
 مقصود ذکر و وقوف قلبی میں ہے۔ یاد کرد اور بازگشت را اور نگاہداشت
 اور یادداشت یہ سب حضرات خواجگان کی اصطلاحات ہیں یاد کرنا
 مراد ذکر لسانی یا ذکر قلبی ہے اور بازگشت یہ ہے کہ خدا کو ہر بار زبان
 دل سے ذکر کرے اور سوائے سے فارغ ہونا کہ اس کا ذکر فالص رہے
 ہر خطرہ نیک اور بہ 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 نگہداشت مراد فاطمہ
 ایک دم میں کلمہ طیب چند بار کہتا تاکہ اس کا دل کلمہ کے ساتھ لسی اور نظر
 نہ جائے۔ ان سب سے مقصود یادداشت ہے اور یادداشت سے
 مشاہدہ ہے اور فانی ہونا علی الحقیقت ذکر خفیہ میں ہے اور ذکر لسانی اور
 ذکر قلبی بہتر الفاظ ہے تاکہ پڑھنے کا ملکہ حاصل ہو اگر عاقل ہو اور حالت
 میں صادق استعداد ہو تو ممکن ہے کہ چند اولی میں استعداد اس کو پڑھنے
 والا بنا دے اور مرتبہ یادداشت تک پہنچا دے اور علم الیقین اور
 سے چھوٹ جائے اغلب طالبین وہ ہیں جن کو قبل ذکر لسانی سے
 یادداشت کی طرف کمال کرنا بہتر اس لئے کہ کلمہ طیب کے ساتھ
 اور اس کو تکلیف دی جائے کہ اگر باہم ہے تو اسے کہہ دے اور
 ماہ پر سے پریم سوئے فلک
 زہر وارہ حوادث قلبی
 در ہائے ہو پذیرد روح
 قطب الکر کہ مرشد حق بود

کھے کہ وہ تمام وادی تفرقہ را دریکہ بجمع مستغرق بود
 مولانا مخدومنا سعد الدین کا شغری قدس سرہ بحسب التماس بعض اجل
 اصحاب اور اعز احباب کلمہ چند تحریر فرماتے ہیں جس کے سبب وہ ذکر اور توجہ
 میں مشغول رہیں۔ اب ان کلمات کو برسمیل تبیین اور استر شاد لکھ کر رسا
 ہذا تمام کیا جاتا ہے۔ وہ یہ ہے۔ بسم اللہ الرحمن الرحیم مبنای طریق مشغولے
 عزیزان۔ ہوش دردم۔ اور خلوت در انجمن ہے۔ ہوش دردم یہ ہے کہ جو دم
 باہر آوے از سر حضور ہو غفلت نہ ہو۔ طریق مشغولی یہ ہے کہ کلمہ طیبہ لا الہ
 الا اللہ محمد رسول اللہ پورسے 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 سرالف کو از سرنا فاعتبا
 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 مجرد جانے اپنے دل کو قلب صنوبری میں تصور کرے مقصود
 مجرد جہات سے وہی جگہ ہے۔ وکن اقرب الیہ من جبل الوریہ

اسے کمان از تیرہا پر ساختہ صید نزدیکت تو دور انداختہ

ہر کہ دور انداز کر او دور تر از چینی صید است او ہجور تر

لیکن بسبب ضعف بصیرت اس کے دریا فنڈ کا مل 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

کوئی شخص غرق دریا ہے اس کی نگاہ سولے دریا کے کسی اور شے پر نہ پڑے گی

تدریجاً اشیاء اس کو نظر آویں گی لیکن شیخ ضعف ہے جو دور دور سے

دیکھا جاتا ہے۔ اور شخص کے باطن کو مشغول نہیں کر سکتا۔ لیکن اس کو جبہ کو ریشہ
 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 دیکھ
 ہے۔ مگر سمجھ نہیں سکتا واللہ اعلم بالصواب اور حضرت مخدومی قدس سرہ نے
 ذیل کلمات دو بیت ثنوی مطابق حال تحریر فرمائے تھے سے

حرف درویشاں بدزد و مرد دواں نابخواند بر سیلے ز ااں فصول
 کار مرداں روشنی و گرمی است کار دونان حیلہ و بے شرعی است
 رباعی در فاترہ سے
 جامی کہ ز مرد خانقاہ است زویر نے باخبر از فقہ نہ آگاہ از سیر
 ہم فاتح ہم فاترہ اش جلد توی فاتح بالخیر رب و الختم بالخیر

ترجمہ رواج مولانا یعقوب گبری

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
 یا شیخ عبد القادر شیعاً لله

لک الحمد کا الٰہی تقول و خیر الٰہی تقول و کیف و لا تقول لایق بشارتک المتعال
 عن ان یدرکہ العقول اسے 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 وافی
 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
 اسے ہر دو جہاں غرقہ بھر نعمت در ہر نفس زیادہ لطف و کرم

ہر دم پیہم شکر تو گوئیم ولے ہر گز نہ رسد با کرم و ہم بدست
 اس لئے کہ جب ہم کہنے ذات اور صفات حق سبحانہ کو اصلاً نہیں جان سکتے
 تو اس کی ذات اور صفات کی حمد کا حق ہم کس طرح ادا کر سکیں گے۔
 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 و اور صفات غیر متناہی ہیں۔ اور اسی سے خارج
 ہیں۔ علم متناہی السانی 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 کوئی مقال باشد بفضاحت سخنش آب زلال
 خود را بہ ثناء حق اگر داند لال دائم کہ فصلش رسیدہ بہ کمال
 اگر کوئی عارف چہار قرب سے خصوصاً قرب ثانی سے جس کی طرف حدیث
 ان اللہ قال علی لسان 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
 ثناء 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۔

آں شاہ پیغمبران کہ آئندہ ہمہ حال متبعیت اوشیوہ اصحاب کمال
 مخرج ہمہ اوصاف و کزائل مقال نے فرضی مجال بلکہ فرضی استحال
 صلی اللہ علیہ و علی آلہ واریتی علومہ و احوالہ بسبب اختلاف حالات اور

تفاوت اوقات کبھی آپ مقام مذکور میں متمکن ہوئے اور لک الحمد کما ینبغی
 لجلال و جہک و بعظیم سلطان ک فرمایا اور کبھی بجز رب زدنی نیک تاثیر میں
 غوط لگا کر لا اعصی ثناء علیک اور لک الحمد کا الہی تقول فرمایا۔

گاہے ز نشاط صحت روح افزاء

عاشق بہ صفات بارخود نمود

گاہے بہ مجالش متبر ما ندہ

رز غایت حیرتش زبان نا گویا

لفظ صد 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 حمد الہی کما حقہ عاجز ہیں اس لئے آپ نے لکنا 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 عابد اور محمود وہی حق سبحانہ ہے۔

اے آنکہ بہر دو کون موجود توئے
درہر دو نظر کنیم مشہود توئے
غیر تو کسی حمد تو نتراند بہ گفت
یعنے بہ جہاں عابد و محمود توئے

مناجات رب اعفر وارحم و اہدنی السبیل الاقوہم اے خداوند کمال و رحمت علت سے عبا رجم اور معصیت اس خاکسار کو خطا لیتا کو قطرات حساب عفو اور مغفرت سے بچھلا اور اس خود پرست کی ہستی اور ظلمت گناہ کو پر توہ انور نیستی 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 محدود ہیں اور کثرت تعینات اور محب تعینات کثرت کو چہرہ حقیقی وحدت اور جمال وحدت حقیقت پر میری چشم بصیرت کے واسطے پر وہ نہ ڈال اس سرگشتہ تیرہ جہل اور عمیان کو اقوہم طریق وصول بفضائے کشف اور عیان اور اسہل سبیل نجات از تنگنائے نطق اور بیان دکھلا مرات حقیقت اس نامراد سے رنگ رنگ مابہ الاتیاز کو مصقلہ مابہ الاتحاد سے دور اور صاف کرے یارب گنہم گرچہ زہد بیرون است
چوں حال مرا تو بہ ز من سے دانے
یارب گنہم زیادہ از عہد و عداست
لیکن گنہے عظیم ہستی خود است
یارب گنہم عفو گناہے و شود
گر رنگ وجود وہی و ظلمائے
یارب ہمہ مشکائے اسانم کن
لطف و کرم است از گنہم افزہ و نست
من خود و کنم بیان کہ عالم چو نست
ہر یک گنہم بز لطفی افزوں نصداست
بد تو بود این گناہ از سر چہ بہ است
بر من در مغفرت کشائے و شود
از آیینہ دلہ ذوائی و شود
آگاہ ز دقیقائے ایمانم کن

حقا کہ مرافات مسلمانان نیست من گبر و جو دم تو مسلمانم کن
 تمہید یہ عجائب مسیروایح سنن لواح پر مشتمل ہے۔ اس کے چند رایجہ ہیں
 جو سبب مرغوب نسیم عنبر شمیم ان لم یحکم فی ایام دسرحم نفحات الافتعری
 حدائق حقایق قدسیہ اور ریاض معارف انسیہ سے چل کر دماغ جان اصحاب
 ذوق اور وجدان اور مشام اصحاب کشف اور عیان ہیں پیچھے سے
 از گلشن جان رایحہ آمدہ است وز باغ جنان رایحہ آمدہ است
 گر نیست مرارہ بہ گلزار وصال ایں بس کہ مرارہ آمدہ است
 مامل گوشہ نشین زایہ مسکنت و فقیری یعقوب صر فی 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 قوایح جذبات سبحانیہ جو مصحوب
 روایح افاضات ہمدانیہ تمہار مغلوب الحال اور سلوب اختیار 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 فرزادہ	عیسی نہ کند بر سخن دیوانہ
ہر چند کہ نیستم ز صاحب خردان	نادان بداند نشم بدتر ز بدان
از دانش اگر سخن کنم عیب بدل	زیرا کہ منم بندہ شاہ ہمدان
ایں بندہ کہ موصوف لہد نادانیت	گر گفت نکاتے کہ ہمہ وجدانیت
ہست ایں ہمہ ز باطن 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 داریم	امید کہ عارفیت بجائے رسم

رایحان مع الذین اتقوا والذین ہم محسنون یعنی بشک اللہ متقین اور مسکین
 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 جامعیت صاحبان معصیت سے ہے۔ چونکہ یہ مظہریت مسکین اور
 محنین سے خاص ہے۔ اس لئے اتقاء اور احسان کمال نوع انسان
 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
 در دامن 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 طویرت کفی باللہ و کیلا پر بھروسہ کر کے اور افروض
 امری الی اللہ پر عمل کر کے آپ 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 لانا ہے۔ خدا تعالیٰ

فرماتا ہے۔ ومن یتوکل علی اللہ فہو حسبہ
 باہر نفس و خارسے با امید منیشین
 رند سے کہ فراغت دو عالم خواہد
 تا چند بدر ہائے غلاب تک و بوی
 در گنج قناعت ز ہمہ بگستہ
 الٰہی توکل بر کرم عظیم زبانی اور حصن حصین سبحانی گو تمام امور
 میں ضروری ہے۔ لیکن مضرت آفت ہستی اور انداز بلائی خود
 پرستے 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 الوثقا دعون الٰہی ہستی
 موہومی سے نجات دشوار ہے۔ اور قطع مراحل وجود موہوم اور
 طرہ منازل بود معدوم میں مرکب مجاہدہ انسانی بجز تالیفات

بیکار ہے۔ اسی واسطے فرماتے ہیں۔ جذبہ میں جذبات الحق لڑائی
 عمل الثقلین یعنی جذبات حق کا ایک جذبہ عمل ثقلین سے بہتر ہے سے
 دل گرہ بوجھل بائیل است اکھرنی بے لطف صحبت مشکل است اکھرنی
 از جانب او گر نباشد کششے از کوشش ما چه حاصل است اکھرنی
 اسے آنکہ روی بزور خود را و شہود معلوم کہ زورتا چه قدر خواہد بود
 گر بادیہ با قطع کنی در ہمہ عمر بے بد روق عنایت دوستا چه سود
 گر سالک راہ عشق عمر کند و در یک میل بسا لہاش آخر نشود
 وز تو سن جذبہ اش بود مرکب راہ در ہر قدم ہزار فرسنگ رود
 اور نیز جب صادق کا سینہ بے کینہ مخزن جواہر اسرار و لائیت ہو جاوے
 امید ہے کہ لطف رحمانی حضرت لصوص و ساوس شیطانی اور سراق
 ہو جس نفعانی سے اس کو محفوظ رکھے گا۔ بلکہ غیرت سبحانی بمقتضائی
 انا غیر واللہ غیر منی نامحرموں کو اس کے حال پر مطلع نہ ہونے دے گی
 جیسے حدیث میں ہے اوبیائی تحت قبای لا یعرفہم غیر منی سے
 ہر دل کہ درو جواہر 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 و عمل میخوار بود محرم بحریم صحبت یار بود
 نبود عجب از وقایہ غیرت حق از آفت شہولش نگہدار بود
 اور نیز بندہ اسمائی لطیف کہ اسما قریب سے اپنا وقایہ بناوے۔ جیسے

حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں۔ اللہم انی و عوت بطفک من سختک
 اور ایک روایت میں ہے اللہم انی اعوذ بکبا سنگ سے
 یا رب من اگر بارگناہ آوردہم یا کوہ گنہ روی چو گاہ 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 لطفنا

الہی اس آسیب سے اس کی حفاظت کرتا ہے۔

ای کر وہ بچو و لشدک افعال و صفات
توحید کے کہ عارفان فرمودند
اور نیز بندہ جب بمقتضائے کنت سمو صفات الہیہ سے متلبس ہوتا ہے
تو حکم فی لیسع صفات کاملہ حقیقت اوصاف ناقصہ بشریت سے اس کا
وقایہ ہو جاتے ہیں۔

خوش آنکہ رسد بسر کیتائے تو
دائیاتے او بود بدانائے 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 کشتی وقایہ شجرہ ہے۔

خواہی کہ بود کمال اندر تقوی
پر ہیز کن از غیر خدا یعنی باش
ای ساختہ منزل بسر کوئی فنا
چوں ذات تو در ذات خدا گشت پنا

اور عبد کا حق سبحانہ کی واسطے وقایہ ہونا دو طور پر ہے اول گو خیر
اور بشر حق سبحانہ کی طرف سے ہے مگر بر عایت قانون ادب حق سبحانہ
کی طرف نسبت سیئات محض ہے۔ جیسے حق سبحانہ فرماتا ہے ما اصابک
من حسنۃ فمن اللہ وما اصابک من سیتۃ فمن نفاک یعنی تم کو ایسی اللہ کی
طرف سے پہنچتی ہے۔ اور بدی تمہاری طرف سے ہے اور حضرت
خلیل علیہ السلام نے بیان کیا اذ امر صنت فہو بشفیق۔ 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 ار دت 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 پہنچے
اپنا خزانہ نکال لیں پس بندہ جب سیئات کو اپنی طرف متوجہ کرے

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 قصودین است ادب حقا کہ در بھر یقین است ادب
 امرے کہ بود بہ کن است ادب حق استناد مجود کن کہ ہمیں است ادب
 ووم جب مطلق اوج اطلاق سے حسیط تقید کی طرف متزل ہوا
 اور صور مقیدات اور متعینات سے متجلی ہوا تو یہ تقید اور تعین وجہ
 باقی کا نقاب ہو۔ اور جمال ذاتی کا حجاب ہو گیا۔ اگر یہ حجاب اور نقاب
 نہ ہوتا تو عینیت عالم بحق من حیث الوجود سے کسی عاقل کو انکار نہ ہوتا۔
 یہ نقاب تعین اور حجاب تقید لوٹ ادراک عوام کا الانعام اور ناس
 سناسی سے حق سبحانہ کا پر وہ ہے تاکہ الالیش نظر ناقص البصار دامن
 کمال قدس اور قدس کمال حق سبحانہ تک نہ پہنچے سے

تو عین جہاں بچشم صاحب نظراں غیر تو جہاں 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 برد و قفا پہ آب حباب

حضرت بایزید بسطامی قدس سرہ نے جب آیت یوم نحشر 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 کیسے جمع کرے گا۔

اے آنک توئے ما بہ عیش و طریم خوانند مرا سوئی تو در عظیم
 چوں ہمدم و ہمنشین تو روز و شہم پس سوئے کے میروم و کرامی طلہم

رایکہ احسان یہ ہے کہ لوازم بندگی سے غفلت نہ کی جاوے اور
 بوقت 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 بیند انوار خدا اور ہمہ جا سے بیند
 گرنیست ترا چشم خدا میں ای صری میدان یہ یقین کہ او ترا سے بیند
 عبد کا یہ احسان رب کی طرف نہیں ہے۔ بلکہ اپنے نفس کی طرف ہے۔ حق سبحانہ اس سے بہت بلند ہے۔ اور ہو سکتا ہے کہ عبد کا احسان بہ نفس خود اس طرح ہو کہ حقیقت عبد بدول اعتبار غیر اور غیریت حقیقت حق میں مندرج ہے۔ اور بمقتضائی کمال اسمائے بعد اور مفارقت واقع ہوئی۔ پس لازم ہے کہ مطابق کما بدر کم تعودون حبب مراتب منزلات کو رفع کر کے اپنے وطن اصلی کی طرف جس کا بیان حب الوطن من الایمان ہے رجوع کر کے تاکہ شاید وحدت چہرہ غیبت سے نقاب اختفا اٹھا دے اور مطابق ان لفسک ہلک حقا اپنے حقیقت کے عہدہ حق گذاری سے فارغ ہو جاوے سے

بایا کہ براہ طلبش بہ مشتتابے از ہر چہ جزا دست روی دل بر تابی
 ورنہ وصل قطرہ سان محوشوے احسان بہ خود این است اگر دریابی
 تمام بندوں کے حق میں بہتر احسان یہی ہے کہ مصقل تربیت اور ارشاد سے رنگ غیار بعد اور غیریت آئینہ حقیقت شخصے سے صاف کہیں یہ مرتبہ عالی ان لوگوں کے نصیب ہے۔ جو معافی اور اوصاف اتفاق سے جو او پر بیان ہوئی ہیں موصوف ہیں ورنہ ان لوگوں پر جو جہتی وہی اور ظلمانی میں مقید ہیں۔ پرتوہ انوار ہدایت عارفین ہرگز نہ کریگا سے تہستان قسمت راچہ سودا زر ہیر کامل کہ خضر از آب حیواں نشستا رسکند را
 اسی واسطے حق سبحانہ نے آیت مذکورہ میں متقین کو معین پر مقدم کیا ہے سے

گر مرشد کا سے براہ ہوئے بایہ کہ طریقہ تو باشد تقوی سے
 تقوی کہ نداری و کنی ایں دعوی بالشد کہ بود دعوی تو لیے 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 مطلق حقیقت حق جمیع موجودات میں ساری ہے اور علم الہی نا متناہی ہے ہر ذرہ ذرات کائنات کو شامل ہے۔ اور آیت رہو معکم اینا کنتم میں اسی معصیت کی طرف اشارہ ہے۔ اس معصیت میں چودھویں اور سلیمان علیہ السلام برابر ہیں۔ یعنی اس معصیت میں اشیا لفظیہ اور حساب مساوی ہیں سے

در صومعہ بازمرہ ابرار توئی در میکہہ 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 سبب 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 آیت کو بیان کریں تو بعید نہیں سے

ای دوست ہزار بیشتر آیتہ است روی تو پدیدار ز ہر آیتہ است
صورت کہ در آیتہ ہو یہ گشتہ کے متحد و نہ حال در آیتہ است

معصیت وہم بندہ کی طرف سے ہے اس معصیت میں تصدغیہ قلبیہ اور ادناس اکوان اور قطع تعلق از ہر وہ جہان ضروری ہے۔ چنانچہ آیتہ ان اللہ مع الذین اتقوا والذین ہم محسنون اور حدیث میں من تقرب الی شہر تقریب من ذراعا ومن اتانی یسعی آیتہ ہر ولتہ کے اس بیان کے شاہد ہے اسی معصیت

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

نہیں ہوتی ہاؤتیکہ کثا یفتا ناسوی اور لطائف ملکوتی سے بالکلہ انقطاع
نہ کیا جاوے سے

خلقی بہ ہوش در طلب دوست نشانی
تا پر توئی از رخس مگر خواہد یافت
ہر کس بھریم وصل اوراہ نیافت
راہ یافت کسی کہ از دو عالم رو یافت

رایجہ عالم سے انقطاع جو موجب اتصال بحق ہے۔ جیسے مشہور
ہے الانفصال ثم الاتصال اس سے مراد یہ ہے کہ طالب کو عالم سے مقصد
ذاتی اور تعلق قلبی نہ رہے۔ اگر ممکن ہو تو عالم کو وسیلہ اتصال حق بناوے
اس لئے کہ عالم جس کے لغوی معنی ما یعلم بالثانی ہیں کہ ماسوائی اللہ پر صلاحت
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 اقراد عالم سے کسی خاص اسم الہی کا مظہر ہے پس اجناس اور
الذواع سے اسماء کلہ معلوم کئے جاتے ہیں یہاں تک کہ ان حیوانات کو
معلوم کیا جاتا ہے۔ جو عوام کے نزدیک مستحضر ہیں۔ جیسے مکھی اور
بچھر وغیرہ یہ تمام اسماء کوئی مظاہر اسماء الہی ہیں۔ بس انسان کامل
جو جامع جمیع حقائق عالم اور صور حقائق عالم ہے عالم کلی ہے جس سے
اسم اللہ جامع جمیع اسماء معلوم کیا جاتا ہے۔ ہر موجود اپنے اسی اسم
کی علامت ہے۔ جس کا وہ مظہر ہے۔ بلکہ ہر فرد موجودات سے عالم
کلی ہے۔ جس سے از روئے اجمال تمام اسماء معلوم کئے جاتے ہیں
اس لئے کہ وہ اسم الہی کی علامت ہے۔ اور ہر اسم چونکہ ذات جامع
جمیع اسماء پر مشتمل ہے۔ اس لئے وہ ضمن ذات میں تمام اسماء پر مشتمل
ہے۔ پس تمام عوام اسماء الہی کی مظاہر اور مجاہدے ہیں۔ بلکہ ضمن اسماء
میں ذات الہی کے جمالی اور مظاہر ہیں سے

ای آنکہ ورائی تو کسی نیست عیاں
وہیں طرفہ کہ در عین ظہوری پنہاں
ذات تو را سوار تر ظاہر گشتت
اسما ترا مظاہر افزا و جہاں

مرتبہ دوم حضرات صوفیہ کرام عین الیقین سے معاینہ اور مشاہدہ
کر چکے ہیں۔ کہ عالم باعتبار وجود حق ہی ہے۔ عالم پر اطلاق غیر اور سوا

باعتبار تعین ہے۔ اور تعین امر نسبی اضافی ہے۔ خارج میں لاشع 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 آل غیر و سوائے ہمیں تو خود باشی و بس
 ہم صحبتی ہم رہے وہم نفسی در کشور ہستی طلبید ہم و بی
 معلوم شد آخر کہ در اعلیم وجود غیر تو کسی نیست کسی نیست کسی
 ہر جا کہ شبنم بینی سیم بری نازک بدنی غمزہ زنی عشوگری

چوں کردہ ام آبخامن 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 دروں
 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 سرگرداں این طرف کہ ہم طالب و ہم مطلوبی

پس جس کا دیدہ بصیرت سرمہ مازاغ البصر سے روشن ہے۔ اور
 اور چشم دل نور فبصرک الیوم حدید سے منور ہے۔ صفحہ عالم کو آئینہ
 شہود و حق جانے گا۔ اور اس آئینہ میں شاید جمال الہی۔ اور مطالعہ
 حسن نامتناہی کرے گا۔ جیسے حضرت علی کریم اللہ وجہ فرماتے ہیں۔

ما رایت شیئا الا ورایت اللہ فیہ اس مقام کو جمع الجمع کہتے ہیں سے
 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 وید و ام ای دوست کسے
 گر جانبستان و گلستان گزرم در ہر قد شمشاد و رخ گل نغمم
 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 سے چون عارف پر چمکے گا۔ بلکہ زاری اور مری
 اور مرآة کو ایک ہی دیکھے گا۔ اور مزاحمت غیر اور تعینات سے
 فارغ ہو جاویگا سے

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

چوں غیر تو نیست ہرچ چیز بنود
 حسش کہ ز آئینہ عالم پیدا است
 اما بہ حقیقت از بہی ہماوست
 رایجہ اور اک ذات بحث من حیث ہی محال ہے اور معرفت
 کہنہ حقیقت حق جیسے کہ وہ ہے وہم اور خیال سے برتر ہے انضام
 اور انحصار اور عبارت سے یا ہر 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 لائے جاسکتے ہیں
 اور اک حقیقت کما ہے نتوان
 ہم اہل معارف و ہم اصحاب علوم
 از ذات کما ہے نتوان داد خبر
 لیکن چوں مراتب ظہور است اور
 لیکن چوں مراتب جز یہ بشمار ہیں۔ اس لئے کہ تجلی حق کی نہایت نہیں
 ہے۔ مراتب کلی پانچ یا چھ ہیں۔ جن کو حضرات تعینات کہتے ہیں تعین
 اول جو غیب ہویت ذات سے ظاہر ہوا ہے وحدت صرف ہے
 جو ثنا احدیت اور واحدیت ہے اور اصل جمیع قابلیت ہے۔ یعنی
 جیسے بہ نسبت بطون اور غیوبیت اور ازلیت خود اور انتفائے
 اعتبارات از خود و 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 سے

آن کہ جامع کمالات آمد
 قابل بہ ہمہ صفات با الذات آمد
 باللہ کہ در ان ذات بدیع الایات
 سربسب کہ اصل قابلیت آمد
 بحسب اعتبارات مختلف تعین اول کے کئی نام ہیں حقیقت محمدی
 مرتبہ جمع احدیتہ جامع حقیقتہ الحقایق
 برزخ کبریٰ مقام اودانی
 بھی کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ باطن قاب تو سین ہے۔ قاب تو سین سے مراد

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

زندگی کہ بہ جمعیت اوصاف رسید اوصاف حق وخلق بہم درخوردید
در مجلس می کشاں خم خانہ عشق، جاسے 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 تنہا ہی
مرتبہ واحدیت ہے۔ اور ذات متعالیہ کو باعتبار مرتبہ اول جو
بمقام انقطاع کثرت نسبت اور وجود یہ ہے اور احدیت ذات
میں تمام اعتبارات مہنک ہیں احد کہتے ہیں۔ اور متعلق اسم احد
بطون ذات ہے۔ اس مرتبہ کو ازلیت 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 الہتہ
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
حقائق کو ان کے کمالات مناسب تک کو پہنچاتا ہے تو اس کو مرتبہ ربوبیہ
کہتے ہیں۔

اہوے ناجیا ہو رب و الہ لا رب و لا الہ فی الکوون سواہ
ارجوانا من وصف ربوبیت ان یوصنی الی حبیب اہواہ
ساک جب تمام صفات ربانی سے موصوف ہو اور اوصاف
کیانی سے بتلبس ہو تو مرتبہ واحدیت کو پہنچ جاتا ہے۔ اور جب ان
سب سے متحقق ہو کر مجرد ہو جاوے تو مرتبہ احدیت کو پہنچ جاتا ہے۔

خوش آنکہ دلش صاف زہر زنگ شود بیرون ز راہ آشتی و جنگ شود
 یاد لبر من کہ رنگ او بپرنگی 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 لازم اپنے ملزومات میں درج
 ہیں یہ ادراک کلی جملی ہے۔ اس میں اصلاً اختیار نہیں ہے۔ یہ
 مرتبہ جامع جمیع تعینات سلبیہ اور ایجابیہ الوہیہ فعلیہ اور جمیع تعینات
 امکانیہ انفعالیہ ہے۔

زراں کہ شد از مطلع وحدت طالع نورازل وابد بہ میں ہم لامع
 ہم شعشعہ و جوب و امکان سا طع ہم فعل و ہم انفعال اور جامع
 کہ ہر وہ کہ ماہ تمامت خوانم کہ سر و قد و کبک خرامت خوانم
 ہر جلوہ تو یام دگر سے طلبید در حیرت آہا بچہ نامت خوانم
 تعین اول وحدت صرف اور قابلیت محض ہے اور جمع قابلیت
 اصل ہے۔ قابلیت تجرد از جمیع اعتبارات ہو۔ یا قابلیت تلخیص جمیع
 اعتبارات اسی واسطے بعض صوفیہ کا قول ہے کہ تعین اول سے مراد
 تمیز ذات باعتبار قابلیت نہ کو رہ ہے۔

کہ ناز و گے نیاز نہ میں شیوہ دوست او ہر چہ کند مدام زیبا و نکوست
 حشش کہ بود قابل ہر وصف و کمال نورسیت کہ اصل قابلیت ہواست
 اس مرتبہ میں گو علم کلی جملی ہے۔ لیکن چونکہ ذات حق سبحانہ اس چیز سے
 منزہ ہے۔ جو وہم اور ادراک اور تغفل میں ہے۔ پس علم حق سبحانہ
 یا وجود کلیتہ اور جملیتہ اتم اور اکمل ہے۔ اور اس کا کمال منع صفت
 وجدان ہے اس لئے کہ علم کبھی شے کے متعلق ہوتا ہے۔ مگر حد وجدان
 تک نہیں پہنچتا۔ یعنی وجدان سے متکشف نہیں ہوتا۔ اور کبھی حد وجدان
 کو پہنچتا ہے۔ مگر مشاہدہ میں نہیں آتا۔ یعنی ظہور میں نہیں آتا۔ علم اتم

اور اکمل وہ ہے جو حد و حدان اور حد شہود تک پہنچ جاوے۔

پس مرتبہ وحدت میں چار صفات علم اور نور اور وجود اور شہود متحقق ہیں۔ سوال اس مرتبہ میں سوائے علم اجمالی کے کچھ نہیں ہے اور بیان یہ کیا گیا ہے۔ کہ اس مرتبہ میں چار صفات یعنی علم اور

وجود اور نور اور شہود ثابت ہیں۔ پس ان ہر دو کلام میں تعارض

ہے۔ جو آب۔ ہم نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ علم اجمالی اتم اور اکمل

ہونا چاہئے۔ تاکہ ذات نقص سے محفوظ رہے۔ اور صفات ثلثہ یعنی

وجود اور شہود کمال علم اجمالی میں مندرج ہیں۔ گویا کہ یہ صفات

علم کامل سے علیحدہ نہیں ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ مرتبہ وحدت میں

علم اجمالی کے سوائے کچھ نہیں واللہ المثل الاعلیٰ ذات متعالیہ کی

مثال نقطہ ہے۔ اور توجہ حق بعالم ظہور کے مثال وائرہ ہے اس

وائرہ 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۔

خوبی و جمال بود بے نقص و قصور در پردہ اجسال بہ ذائقہ 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

حکمت اور کثرت میں برزخ ہے اور اس کا تابع ہے کہ حضرت حق



کی طرف نقایص کی نسبت کی جاوے۔ جیسے کہ ابرو میں نظر ناظر
اور قرص آفتاب میں عائل ہے۔ اور آنکھوں کو آفتاب کے
دیکھنے سے مانع ہے سے

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

پھر تعین ثانی میں دو مرتبہ ہیں مرتبہ اول دو مرتبہ پر مشتمل ہے

اول مرتبہ الوہیت جامع جمیع تعینات فعلیہ مؤثرہ مرتبہ دوم علم اسماء
اور حضرات اسماء ہے۔ جو جمعیت مرتبہ الہیہ کی تفصیل ہے۔ اور

مرتبہ دوم بھی دو مرتبہ پر مشتمل ہے۔ اول مرتبہ کوئی خلفیہ جامع
جمیع تعینات الفعالیہ۔ و مرتبہ عالم تفصیل جمعیت مرتبہ کوئی

فعلیہ۔ پس مرتبہ عالم میں بحسب الزاوع اور اجناس اور اصناف
اور اشخاص جمع اور تفصیل بہت ہے۔ اور جزویات مرتبہ عالم پیشا

ہیں۔ اعتبارات مرتبہ واحدیت و قسم ہیں۔ بعض اعتبارات وہ ہیں
جن سے ذات باعتبار مرتبہ جمع یعنی مرتبہ حقیقہ موصوف ہے۔ جس کی

شان وحدت اور وجوب اور تاثیر اور فعل ہے۔ بعض اعتبارات
وہ ہیں کہ جن سے ذات باعتبار مرتبہ فرق یعنی مرتبہ ظلیقہ موصوف

ہے۔ جس کو کثرت اور امکان اور تاثیر اور انفعال لازم ہے۔
جیسے فصول اور خواص ہیں۔ سے موجودات میں امتیاز ہے اور مرتبہ

واعادیت نیز مقوس قوسین ہے۔ قوس اول مرتبہ وجوب قوس دوم
مرتبہ امکان اور حظ وسطانی حقیقت انسانی سے

آں جست دریں دائرہ بولمہوں
کز دائرہ وجود افتاد برون
القصد چو گویم کہ دریا ہے وجود
بحرلیست پر از جواہر گوناگون
را یکہ تجلیات وجود حق بہ صفات

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



اعیان ثابتہ صور علمیہ اسمائے کو کہتے ہیں۔ جو ذات الہیہ سے بہ فیض اقدس مفاض ہیں۔ اس لئے کہ فیض الہی دو قسم ہے۔ ایک فیض اقدس جو موجب حصول اعیان ثابتہ اور استعدادات مرتبہ علم میں ہے و دوسرے فیض مقدس جو خارج میں بسبب ظہور اعیان اور مقتضیات استعدادات ہے۔ اور ظہور سے یہ مراد نہیں کہ اعیان کا وجود خارج میں ہے۔ بلکہ اعیان کے آثار خارج میں ظاہر ہیں اس لئے کہ بوجہ و قاری اعیان کے دماغ تک بھی نہیں پہنچ سکتے۔

اعیان و حقایق ہمہ خلق جہاں، کہ فیض الہی اندر علم عیان بوی ز وجود و قاری نہ شہید و پیوستہ بہ خلوت کہ غیب اندہاں ایک اعیان ثابتہ مرتبہ واحد پختہ ہے اعتباراً ہے۔ جو مرتبہ وحدیت میں مندرج ہونے کے اعتباراً ثابتہ ہے۔ اور حروف اصلیہ اور علویہ اور عالیات کہلاتے ہیں۔ اور باعتبار تفضیل در مرتبہ واحدیت اعیان ثابتہ اور ماہیات کہلاتے ہیں۔ چونکہ اعیان صور علمیہ اسمائے ہیں۔ اس لئے اسمائے ہنزلہ ارواح اور اعیان ہنزلہ ابدان ہیں۔ اور اس اعتبار سے کہ اعیان حقایق موجودات خارجہ ہیں۔ موجودات خارجہ ہنزلہ ابدان اور اعیان ہنزلہ ارواح ہیں۔

ہر چند بہ اسمائے است چو ابدان اعیان ارواح بو دندہ ہر اعیان ابدان اس طرف حکایتی کہ اعیان جہاں، ہستند چو جان عالم و عالم جان حکما کلیات اعیان کو ماہیات اور جزویات اعیان کو ہیات کہتے ہیں۔ اور حکما اعیان کو مجہول نہیں مانتے۔ اعیان سے جس اور تاثیر کو منتفی مانتے ہیں۔ اور مستخرج صمد الہی قوی قدس سرہ اور آپ کے تابعین کا قول یہ ہے کہ کہ نفی مجہولیت ماہیات نظر بوجہ خارجی ہے۔ عمل علمی سے یہ مراد ہے کہ علم میں ماہیات پر افاضہ فیاض حقیقی ہے۔ اگر مجہولیت سے احتیاج بہ فاعل مراد ہو۔ تو کوئی تصور 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 مجعولیت
 مہیات سے نفی جعل فی حد انفسہا مراد ہو تو درست ہے۔ اس لئے کہ
 مہیت اور نفس مہیت میں کوئی مغایرت نہیں۔ پس مہیت اور
 نفس مہیت میں جعل متوسط نہ ہوگا۔ پس ان میں سے کوئی ایک
 دوسرے کا مجعول نہ ہوگا۔ ایسے ہی وجود میں فاعل بمعنی جعل ہو
 تصور نہیں۔ بلکہ مہیت میں باعتبار وجود جعل کی تاثیر ہے۔ بایں معنی کہ
 مہیت کو وجود سے متصف کرتا ہے نہ یہ کہ اس کے انصاف کو خارج
 میں موجود اور متحقق کرتا ہے۔ مجعولیت اور غیر مجعولیت میں بحث ہے
 جاعلیت اور غیر جاعلیت میں بحث نہیں۔ ہر تقدیر جاعلیت جا
 متعین ہے۔ جو جاعل حقیقی ہے۔ دوسرے جاعل اور فاعل کی کوئی
 حاجت نہیں فافہم اور انصاف چونکہ معنی مصدر ہے۔ اس لئے
 مہیت کو مجعول یا غیر مجعول نہیں کہہ سکتے۔ تاکہ مجعولیت اور غیر مجعولیت
 میں تعارض واقع ہو واللہ اعلم

موجود بہ خارج نہ بود مہیت
 اور اچھو وجود خارجی اصلانیت
 خوش آنکہ بنائے ہند بر عالم
 ہر چند کہ آید یہ وجود مہیت
 ہیں خستہ کہ گزیدیں و گاہی شاد است
 من گرچہ اسیرم بہ حوادث لیکن
 سانک کا کہنے عین ثابتہ کہ پہنچنا جو اعلیٰ مراتب ہے یہ ہے
 کہ صفت بساطت اور لطافت سانک پر اس طرح غالب ہو کہ
 مقیدات مختلف متاخرہ جسمانیہ بلکہ تعینات متلو نہ مکدرہ مستعدہ
 اور روحانیہ اس کے مزاحم نہ ہوں۔ اور اس کا تعین جامع
 جمیع تعینات جسمانیہ ہو اور سانک تمام کے رنگ سے منصف ہو
 اور علم سانک اس طور پر محیط ہو کہ اس کو طلب مزید معرفت
 رہے۔ کیونکہ زیاتی طلب معرفت اس کے علم کا نقصان ہے۔ اس
 کہ عین ثابتہ صورت حلیہ حتی ہے۔ اور علم حلیہ

متروہ 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 الشانیہ 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 حقایقہ اور اوصاف کنانیہ سے متصف ہوتا ہے۔ تو مرتبہ واحدیت کو پہنچتا ہے۔ اور جب ان سب سے مجرد ہوتا ہے تو مرتبہ واحدیت کو پہنچتا ہے۔ راجح تعین ثالث مرتبہ اندراج ہے۔ اس کو عالم غیب اور عالم علوی اور عالم ملکوت کہتے ہیں۔ اور نیز عالم امر فل الروح من امر ربی اور الامر الخلق والامر عالم امر وہ عالم ہے۔ جس کی طرف حواس سے اشارہ نہیں کر سکتے۔ اور عالم خلق وہ عالم ہے جس کی طرف حواس سے اشارہ کیا جاتا ہے۔ اور عالم خلق کو جو مراتب تنزیلات سے پانچواں مرتبہ ہے۔ عالم سفلی اور عالم ملک اور عالم شہادت اور عالم اجسام کہتے ہیں۔ عالم ارواح اور عالم اجسام میں ایک فاصل اور برزخ ہے کہ تعین راجح ہے۔ اس کو عالم مثال کہتے ہیں۔ عالم مثال عالم روحانی اور جسمانی دونوں سے

تعلق رکھتا ہے۔ لطافت اور بزرگیت 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 سر دو عالم میں استمداد اور املا متعذر معلوم ہوتی تھی۔ پس شیخ سجاد علیہم السلام نے عالم ارواح اور عالم اجسام میں اس بزرگ و جہتین 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 لئلا کہ خیال لب او شد واسطہ افادہ روح بین 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 النبیہ میں ہے۔ اب جانتا چاہئے کہ وہ مثال جس میں ارواح قبل نزول اجسام ہیں اس مثال سے متغایر ہے۔ جس میں ارواح بعد مفارقت ابدان رہیں گے۔ اس لئے کہ مراتب تنزلات اور معارج وجود و دروہ ہیں۔ پس وہ مرتبہ جو قبل نشاء دینویہ ہے مراتب تنزلات سے ہے اس کے واسطے اولیت ہے۔ اور وہ مرتبہ جو بعد نشاء دینویہ ہے۔ معارج سے ہے۔ اس کو آخریت ہے۔ اور نیز صور مثال آخر ان اعمال اور افعال کی صورتیں اور نتائج ہیں جو نشاء دینویہ میں کر چکا ہے۔ بہ خلاف صور مثال اولیہ

ای ہر خجل ز خوبے طلعت تو مر منفعل از صورت پر زینت تو
 و حسن عمل سخی کن انوں کن زینت کا خر نمود عجلت صورت تو
 محقق کا شی شرح فصوص میں لکھتے ہیں کہ اصطلاح حکما میں
 عالم مثال نفوس منقشہ ہیں وہ حقیقت خیال عالم ہے۔ اور حکما
 اشراق عالم مثال کو اقلیم ثامن اور مثل معلقہ اور عالم اشباح
 کہتے ہیں۔ اور علامہ تفتازانی شرح مقاصد میں حکما سے نقل
 کرتے ہیں ہر موجود کے واسطے مجردات سے اور اجسام سے
 اور اعراض سے یہاں تک کہ حرکات اور سکنا اور اوضاع
 اور ہیئات اور طعوم اور رواج کی واسطے ہی ایک مثال ہے
 جو بذات خود قائم اور معلق ہے۔ نہ کسی مادہ میں ہے۔ نہ کسی
 محل میں اور حس بمعوت مظهر یعنی آئینہ اور اجسام صیقلیہ اور
 خیال سے حس میں آتے ہیں۔ عالم مثال ایک فسح 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 تقدیر میں 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 جابقا اور جابہ صفا اس عالم کے دو شہر
 عظیم ہیں ہر ایک کا ہزار دروازہ ہے۔ ان میں خلایق بیشمار ہے
 اسے عالم مثال پر امر معاد جسمانی بنا کرتے ہیں۔ اس لئے کہ بدن
 مثالی بمنزلہ بدن حسی ہے۔ بدن مثالی کے لئے یہی حواس ظاہرہ اور
 باطنہ ہیں۔ پس جب نفس بدن مثالی میں تصرف کرتا ہے۔ تو لذات
 اور الام جسمانیہ سے متلذذ اور متالم ہوتا ہے۔ بعض صورت
 معلقہ نورانیہ 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 امر
 اور غلبہ خوف میں مشاہدہ ہیں۔ جن کا تحقق حس میں نہیں ہے یہ

سب عالم خیال سے ہے۔ اور ایسے ہی بہت سے غرائب اور خوارق عادات ہیں جیسے کہ بعض اولیا باوجود سکونت اپنے شہر کے ایام حج میں مسجد حرام میں حاضر ہوتے ہیں۔ یا کوئی دیوار سے ظاہر ہو بند دروازہ سے نکل جائے یا کوئی خشک درخت کو سبز کر دے۔ یا کوئی کسی شے کو مسافت بعیدہ سے تھوڑے زمانہ میں حاضر کر دے۔ اور ارسطو اپنے کتاب اثوجیا میں لکھتا ہے کہ اس عالم کے سوائے زمین اور آسمان دریا اور نبات اور حیوان اور لوگ ہیں اس عالم کے تمام چیزیں مساوی 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 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 بیٹا ر مشہر ہیں۔ بعض کو مدائن اور کہتے ہیں۔ اور ہر آیت اور حدیث جس کو عقل نے ظاہر سے پھیرا سم 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 شہادت میں محسوس ہیں۔ صور مثالیہ کا نقل میں اس میں

ارباب فرست اولیاء اللہ صورت تخصیہ سے آدمی کا احوال کر لیتے
 ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ سپاہ ہم فی وجہ ہم من الراجحود۔ اور
 یعرف الحجر مومن بسپاہ ہم فیوخذ بالنواصی والاقدام اور ترمذی میں
 ابی سعید سے مروی ہے فرمایا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے التقوا
 فراسۃ المؤمن فانه یبصر ہور اللہ اور ہر وائیتا متفق علیہ انس
 رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ فرمایا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے الدجال مکتوب فی عینک ف ر اور مثال مقید مثال مطلق
 ہے۔ اور مثال مطلق کی نسبت مثال مقید سے ایسے سے 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 اشیاء
 آخرت نشاء و نبوی کی طرف اس کا رجوع متعلق ہے سے
 ای ساختہ جاہزیراں چرخ کبود از ملک عدم آمدہ در شہر وجود
 آخر یہ نہا بخا است رجوع تو دلی بازار آمدنت مجال نمود آمد بود
 چوں رفتی ازین سرای جانی خفتی کا بخا بہ نقاب غیب رخ بہ نہفتی
 نتواں دگر آمد کہ بزرگان گفتند بازار آمدنت نیست جو رفتی رفتی
 جو حضرات مراتب کلیہ تمیزات وجود و صفات 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 قایم ہیں۔ عالم شہادت کو مرتبہ
 چارم اور حقیقت جامعہ انسان کامل کو مرتبہ پنجم کہتے ہیں۔
 بعض حضرات جن کے نزدیک مراتب کلیہ تنزلات وجود
 چھ ہیں۔ جن کو مجالستہ بھی کہتے ہیں یہ حضرات تعین مکان 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 جامع انسان کامل میں متجلی ہے۔

ہر حسن و ملاحظی کہ بودہ است نہاں در پر وہ غیب ای شاہ خوبان جہاں
 مجموعہ آہنا توئے کنوں یعنی در صورت خوبا تو ہر گشت عیاں
 رابع مرتبہ انسان کامل جامع صیح مراتب الہیہ اور کو نبیہ
 تا آخر تنزلات وجود ہے۔ اس مرتبہ کو بھی مرتبہ عمائہ کہتے
 ہیں۔ اس لئے کہ یہ مرتبہ مشابہ مرتبہ الہیہ ہے۔ فرق صرف
 ان دونوں میں ربوبیت اور مرہوبیت ہے۔ انسان کامل
 ذو جہین ہے۔ اس اعتبار سے کہ مظهر اسما اور صفات
 الہی ہے، تمام موجودات کا رب ہے۔ اور باعتبار صفت
 حدوث اور امکان مرہوب حضرت واجب الذات ہے۔
 اس واسطے مستحق خلافت مطلق ہے۔

غیر تو بہ خوبی دگری فایق نیست آن کیست بعالم کہ ترا عاشق نیست
 القصہ کوئی بادشاہ کشور حسن دین مرتبہ راجد تو کسی لایق نیست
 پس جب اس خلیفہ کی حقیقت جامع حقائق صیح 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 کبرائی انبیاء
 اولیاء علیہم السلام کو بھی نصیب ہے۔ پس حقیقت حضرت

صلی اللہ علیہ وسلم تسواً اصلیہ جامع شامل روح محفوظ اور کتاب
 مبین ہے۔ کوئی شے علیین اور سافلین اور اولین اور آخرین
 سے حقیقت حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جسے خارج نہیں
 آپ حقیقی باپ اور باقی موجودات بمنزلہ اولاد سے
 ای برتر از ابتدا برون از غایت از مصحف توہمہ صحف یکا آیت
 تو باع وہمہ عالمیان گہا است توکل وہمہ عالمیان اجزائیت
 رائج حقیقت نوعیہ انسانیہ جس میں اوصاف متعددہ بالقوہ
 حاصل ہیں۔ جیسے علم اور شعر اور کتاب جو ایک دوسرے
 پر محمول نہیں ہوتے۔ اور ایک دوسرے کے احکام سے منصیح
 نہیں ہوتے۔ نظیر احدیت جمعیت الہیہ ہے۔ جوشیون متکثرہ
 پر مشتمل ہے۔ یہ شیون ایک دوسرے پر صادق نہیں آتے
 اور اوصاف مذکورہ یعنی علم اور شعر وغیرہ شیون کی نظیر ہے
 زید اور عمر اور بکر جو ایک ایک صفت سے موصوف ہیں
 نظیر مظاہر تفصیلی فرقانی ہے۔ اسی کو عالم کہتے ہیں۔ اور ہر
 مظہر ایک خاص شان سے متحقق ہے۔ اور مثلاً خالد جو جامع
 جمع اوصاف مذکورہ ہے اور اس میں یہ تمام اوصاف ایک
 دوسرے پر صادق آسکتے ہیں۔ نظیر احدی جمع کمال الشاق
 ہے جو تمام شیون پر مشتمل ہے۔ اور اس میں ہر شان بنگ
 شان دیگر ظاہر ہے۔ جو شان کلی مفتاح مفاہیح غیب سے
 مشابہ ہے۔

تابی صفتی آمدہ از ما ظاہر از ما است صفات جملہ اشیا ظاہر
 گہائی گلستان چہا رنگارنگ ما یحکم ہرنگ ہمہ گہا ظاہر
 رایحہ اسرار الہیہ کی نسبت انسان سے ایسے ہے۔ جیسے روح
 کے لئے قوائی روحانیہ اور جسمانیہ ہیں۔ جیسے روح بواسطہ
 قوائی بدن میں تدبیر اور تصرف کرتا ہے۔ ایسے ہی انسان

کامل بواسطہ اسماء الہی عالم میں مدبر اور متصرف ہے
یہی وجہ ہے کہ انسان کے واسطے تعین تجلی ذاتی جس کو
کشیش قدس سرہ تجلی برقی اختصاصی کہتے ہیں باقی نہیں رہتا
تدبیر و تصرف آہ از روح بتن درویش بود چو روح و عالم چو بدن
مانند قوائی کہ بود آلت روح اسماء الہی اسمت ہمین است سخن
را بچ 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 مطہر لفظ اللہ جو
اسم اعظم ہے۔ بلکہ جامع جمیع اسماء ہے۔ ایسے منظر کا مقتضی
ہوا جو اتم اور اکمل ہے۔ وہ انسان کامل ہے جو خلعت جا۔
سے مزین ہے۔

ای منظر فیض ازلی وابد سے وہ منظر امار صفات صمدی
باللہ کہ ظہور اسم اعظم ازل است نے نے فلطم کہ اسم اعظم تو خودی
اور ایک حکمت یہ ہے کہ ظہور اسما اور صفات ان خصوصیات
کے اعتبار سے جو موجب تعدد اور تخالف ہیں مقتضی صور
مختلف متکثرہ ہوا اور ہر صورت نے اپنی سلطنت کا غلبہ اور
اپنے احکام کو جاری کرنا چاہا۔ اس طلب سے اعیان فارجیہ
میں تنازع اور تخاصم واقع ہوا ہر منظر یہی چاہتا تھا کہ یہ اسم
میرے غیر میں ظاہر نہ ہو۔ پس حکمت حق نے فاعل عادل اور
مدبر کا تقاضا کیا۔ اسی مصلحت سے انسان کامل کو ظاہر کیا۔

بہ صفت عدالت متصف ہو کر مطابق امر و احکم بین الناس بالحق
مخاصات صور اسما 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 تو ہی خلیفہ یزدانی
 در ہر دو جهان ترا تصرف دادند
 بر فرق تو زیدہ افسر سلطانی
 انکوں تو کن آں چنانکہ خود میدانی
 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
 سوائے انسان حق سبحانہ سے یہ مناسبت کسی کو نہیں ہے پس
 کمال معرفت پر وجہ جامعیت کسی کو سوائے انسان کامل نہیں
 ہے۔

خواہی زعبادت کہ بہ معبود رسی
 گر ہست مناسبت بہ مطلوب ترا
 وز سجدہ بندگی بہ سجدہ رسی
 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 ایسی
 نسبت ہے جیسے ہارون کو موسیٰ سے علی نبینا و علیہم السلام۔ جسے
 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 الٰہی کرتے تھے۔ اس لئے
 وہ حکم اولیا کا رکھتے ہیں۔ غایت مافی الباب یہ ہے کہ مراتب
 استفاضہ انوار میں بحسب تفاوت استعدادات متفاوت اور

متفاضل ہیں سے

ای تھا جو ران و ہر شہر مندہ تو وی افسر عز و جاہ ز بوندہ تو
تو سرور و سروران سرا فگندہ تو تو بادشہ و بادشہان بندہ تو
حضرت علیہ السلام با وجود تشریف و علمناہ من لدنا علما اور موسیٰ
علیہ السلام کے معلم تھے۔ عالم حس میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کی اقتدا کرتے ہیں۔ اور ایسے ہی حضرت الیاس علیہ السلام
یا وجود نبوت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیرو ہیں۔ ایسے
ہی اگر تمام انبیا اور رسول عالم شہادت میں وجود
عنصری سے ہم عصر یا متاخر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم موجود
ہوتے تو بیشک از روی صورت بھی حضرت صلی اللہ علیہ
وسلم کے پیرو ہوتے جیسے حدیث بوکان موسیٰ حیا و سعہ الا
ان تبلیغتی اس بیان کی شاہد ہے۔ اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام
جب نازل ہوں گے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قبیح ہو گئے
ای لعل لب تو دم بدم شکر یار یک جان بدی نہ میدہی بلکہ بقرار
عیسیٰ پتن مردہ و بد 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

ہو افضل ہذا الامتہ محمدیہ انتہی حتی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم

کی امت میں خاتم 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 نماز

انبیا کی طرح مشکوٰۃ محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اقیباس انوار

الہیہ میں مشرف کیا ثانیاً حق سبحانہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام

کو اس اقیباس سے عالم حس اور شہادت میں بعد وجود عنصری

محمدی صلی اللہ علیہ وسلم تمام انبیاء سے خاص کر ممتاز اور مشرف
 کرنے کا۔ 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 لفظ تمہنی اثنا عشر نبینا ان یکلوا من امتی
 یعنی بارہ نبی میری امت ہوئیگی آرتو کر چکے ہیں سے

ای خسرو نیکوان چہ ظاہر چہ نہاں بر فاک در تو خوبان جهان
 جز بندگی تو شرف دیگر نیست از ہر دو جهان از روی بادشہان

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

میں ہے کنت نبیا و آدم بن الماء والطين پس آپ کے سوائے
 عالم میں خلیفہ حق اور عالم مطلق کوئی نہیں۔ اور بعد خلقت اجسام

انسانیہ حقیقت مقدسہ اور روح منظر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 ہمیشہ عالم غیب میں تھے خلافت الہی پر بیٹھ کر اجرائی قواعد حکومت

اور تنقیہ احکام سلطنت میں مشغول تھے اور ہر زمانہ میں اپنے
 عالم شہادت میں ایک نبی کو اپنا نائب مقرر فرمایا اور جب

آپ عالم شہادت میں وجود عنصری سے ظاہر ہوئے تو آپ
 نے اپنے تمام ذاب اور خلفا یعنی انبیاء اور مرسلین کو مہرقل

فرمایا اور تمام انبیاء نے کہا کہ امام اعظم حاضر ہوا کسی نائب
 کا حکم اب باقی نہیں رہا۔ پس غیب اور شہادت میں وہی عالم

ہے۔ پس جس طرح آپ عالم غیب اور جهان معنی میں تو انین سلطنت
 اور قواعد حکومت جاری کرتے تھے۔ اسی طرح اقلیم شہادت

اور مملکت صورت میں بھی ان قواعد اور قوانین کو بجالائے سر
 ہوالاول والاخر والظاہر والباطن ظاہر ہوا اور بسبب الفصل

ہایت دورہ اسم اول اور باطن یا ہدایت دورہ اسم آخر

اور ظاہر یعنی حدیث ان الزمان استدار کثیبت یوم خلق اللہ
 تعالیٰ معلوم ہوئی سے
 ای بادشاہان ہمدرد توبندہ شال وی بادشاہان تابع تو در ہمدعال
 در اول و آخر توشہ 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 کمل اولیا
 کو خلعت خلافت کبری عطا فرمائی۔ ایسے ہی جب تک نشاء دنیوی
 نشاء اخروی کی طرف منتقل نہ ہو گا۔ انتظام دینی اور دنیوی کے
 واسطے اس بادشاہ صوری اور معنوی کے نواب اور خلفا یعنی اولیا
 اللہ موجود رہیں گے کما تقدم مرۃ بعد مرۃ و کمرۃ بعد کمرۃ
 حتی سبحان 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 کی واسطے
 ہے۔ جیسے جبرئیل علیہ السلام حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس
 تعلیم صحابہ رضی اللہ عنہم کے واسطے آئے تھے اور حق سے بیواسطہ
 کلام روح الامین کو سننا۔ صحیح میں حدیث ایمان اور اسلام
 اور احسان میں اس کا ذکر ہے۔ جیسے اس حدیث کے آخر
 میں ہے فان جبرئیل اتاکم یحکمکم ویکرمکم ان حضرات کو انبیا اولیا
 کہتے ہیں۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حق سبحانہ نے 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 مصیبت کی وجہ سے سببا 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 فبثت فیکم واما الاخری لو بئسۃ قطع منی ہذا
للبعوم اور سبب اختفای اسرار قدسیہ اور حقائق خفیہ غالباً
یہ ہے کہ فہم اسرار تصفیہ قلب اور تجلیہ روح پر موقوف ہے
اور مقیدین عقل عقیل اور مجوسین سخن فکر علیل جن کو تصفیہ اور
تجلیہ نہیں ہے۔ اور بسبب شدت غشا وہ بصر بصیرت ان کو اپنے
فہم کا تصور نظر نہیں آتا وقت اظہار اسرار صاحبان اسرار سے
عداوت شروع کریں گے۔ جیسے امام زین العابدین علیہ السلام
فرماتے ہیں سے

یارب لو جوہر علم لبوح بہ فضیل لی انت فن بعید الوننا
ولاستحل رجال المسلمون می یرون انیج مسایا تونہ حسنا
یعنی اسے رب اگر ہیں جوہر علم کو ظاہر کر دوں تو لوگ مجھ کو
بت پرست کہیں گے۔ اور لوگ مسلمان ہمارے خونریزی کو
بایزہ سمجھیں گے۔ اور اپنے برائے افعال کو اچھا جانیں گے حضرت

عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما تفسیر آیت اللہ الذی خلق سمیع

سہوات و من الارض مثلہن یتنزل الامریہن میں فرماتے ہیں

کہ اگر میں اس کی تفسیر بیان کر دوں تو تم مجھ کو جہنم کو رو گے اور

ایک روایت میں ہے کہ تم مجھ کو کافرانو گے سے

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

پر کشتن من حکم کند قاضی شہر مشتی بہ ذلیہ کہ غلیبہ الفتدی

ہو سکتا ہے کہ بعض انبیا اور اولیا پر اس قسم کی تجلی الہی واقع ہو

کہ ہمیں کی ذات سے حقیقت محمدیہ ظاہر ہو۔ اور خطا پرستوں کے ہاں
منظہر حقیقت جبرئیلی یا بہ واسطہ مظہر حقیقت جبرئیلی ان پر وارد ہوں
غالباً حضرت سبطی 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 ظهور وز پر تو روحی تو چنان ہے نور
چو مظہر انوار پیغمبر شدہ دعوی پیغمبری نہا شد نہ تو دور
وحی علی انبیا علیہم السلام سے مخصوص 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 کہم ہے تو سخن میں سودا
دعوی پیغمبری گذارم گویم بخدا میں 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
تھے۔ 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 ہوا رہ بر خاک بہت سوہ شہان رخسار رہ
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 فطرتی میں شریک
جیسے قرآن شریف میں وارد ہے۔ ادعوا الی اللہ علی بصیرۃ انا

ومن تبعنی بخلاف اہل قبل وقال من اصحاب الثقلین و الامتدلال
مقلدین بیشک دعوت حق کرتے ہیں مگر نور اہل بصیرت سے بے بہرہ
ہیں۔ یہ لوگ علوم اسمیہ اور مد رکات جسمیہ سے ماورفہ اور مشرف
ہیں۔ حجب عادات سے گذر کے نہیں ان کی آنکھ سرمد میں الٹیں

سے مکمل نہیں ہوتی۔ یہ لوگ معارف و ہبیب سے غافل اور علوم کسب میں غافل 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 متکلمین و گاہے از حکما
تا چند کئی نقل روایات بما با ما سخنی گو 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
علم کسی سے نہیں۔ پس عالم بہ علم کسی وارث انبیا نہیں۔ علم کسی عرفا
کے نزدیک اس مصرعہ کے مطابق ہے۔

انخذل انظروس واقراہ است

تا چند رہ بحث و جدل پیہودن
بائید زہد تکلفات آسودن
ای بر ورق سیاہ افگندہ نگاہ
چشم تو ز بس مطالو 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 صرف اللہ ہی سے ہے۔
 ہم نے کسی شے سے حاصل نہیں کیا بلکہ اللہ کی طرف سے عطا ہے
 ہے۔ جس کو اللہ نے ہمارے قلوب اور ذہنوں میں داخل کیا ہے
 پس ہم نے اس کو بدوں سبب ظاہری پایا یہ مسئلہ بدیہی ہے۔ بلکہ
 یہ خیال ہے کہ جو علوم تقویٰ سے حاصل ہیں وہیہ ہیں۔ حالانکہ ظاہر
 بلکہ ان علوم کے حاصل کر نیک ذریعہ تقویٰ ہے۔ اس لئے کہ اللہ
 تعالیٰ نے تقویٰ کو ان علوم کے حاصل کر نیک طریق مقرر کیا ہے۔

جیسے حق سبحانہ فرماتا ہے ان تتقوا اللہ جعل لكم فراقا ما اور والقرآن
 وعلکم اللہ جیسے فکر صحیح سے علم نظریات حاصل ہوتا ہے۔ بشرطیکہ
 مقدمات کو ترتیب دی جائے اور بصرت سے علم محضرات حاصل ہوتی
 اور علم وہی کے سبب سے حاصل نہیں ہوتا۔ بلکہ حق سبحانہ کی طرف
 سے عطا ہوتا ہے۔ پس خوب سمجھو تاکہ تم پر حقائق اسماء الہیہ مختص نہ ہوں
 اس لئے کہ وہاب وہ ذات ہے جس کے عطیات اس حد پر ثابت ہیں
 بر خلاف اس علم کے جو کریم اور جواد سے حاصل ہے جو عارف حقایق
 امور نہیں ہے۔ وہ عارف حقایق اسماء الہیہ نہ ہو گا۔ اور جو عارف
 حقایق اسماء الہیہ نہیں ہے اس سے تمنا کا حق ادائیگی ہوگی فلا تمون
 من الجاہلین پس نبوات علوم وہیبیہ سے ہیں۔ ان کے اہل اہل اسلام
 ہیں۔ علوم کسبہ وہ ہیں جنہیں انسان کا تحمل ہے۔ اور علوم وہیبیہ وہ ہیں
 جن میں انسان کی کوشش نہ ہوتی۔ سوال حضرت علی اللہ علیہ وسلم کو یہ
 سلوک براہ تقویٰ اور بعد عزلت بہ غار جری ہوتی عطا ہوتی تھی۔ بلکہ
 وہی پہلے اس سے غار جری میں آپ پر نازل ہوئی تھی۔ پس تقویٰ کے
 کسب جاننا اور جو علم تقویٰ سے حاصل ہے اس کو مکاسب میں شمار کیا
 اس امر کا مستلزم ہے کہ معرفت کسی ہے وہی نہیں۔ ہدایت گوئی
 میں خاصیت ہے۔ مگر اس کا اعتبار نیت پر ہے۔ جیسے حدیث میں
 انما الاعمال بالنیات وارد ہے اور نیز تعریف کسب اور ہدایت

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

ارید بالاکتساب من العلوم ما یحون للعبہ فیہ 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 موثر ہو بشرطیکہ اس میں تکلف نہ ہو پس وہ عمل مواہب سے
ہے۔ اور تقویٰ اور عزت صلی اللہ علیہ وسلم بہ نیت تحصیل نبوت نہ
تھا۔ آپ نے حصول نبوت میں قصداً عمل نہیں کیا۔ بلکہ یہ امر آپ کے خاطر
میں گذرا بھی نہیں۔ پس قصد اور تعمل سے آپ پر باب نبوت نہیں کھلا پس

اشکال نہ کورہ وارد 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 تقوا اللہ یجعلکم فرقاناً
اور و اتقوا اللہ و یعلم اللہ کا مطلب یہ ہے کہ تقویٰ سے علم حاصل

ہوتا ہے۔ ان آیات کا یہ مطلب نہیں کہ کسی ہے۔ اور نہ یہ مطلب

ہے کہ جو علم تقویٰ سے حاصل ہے اس میں ضرور قصد اور تعمل ہوتا

ہے۔ پس جو کوئی فایضاً لوجہ اللہ بدون غرض سلوک یا د 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 جلت

اس کے قلب مصفا اور روح مجلا میں افاضہ علوم فرماوے وہ

علوم مواہب سے سمجھنے چاہئے

نے روز فراغت از کسب کوز شیب

اسودہ نشیں ز کسب و فارغ ز طلب

وہ علم ز فیاض ازل نیست عجب

فرضی بود آن علم کہ یابے بطلب

جاہل بود آنکہ نیت عشقش آئین

ای ازلی کسب علم اور رنج و لقب

گر علم الہی طلبی یا ر عزیر لا

علی کہ حقیقی است نیانی ز سبب

فرض آہدہ بر تو طلب علم وے

در مذہب اہل کشف و ارباب لہقین

صاحب نظری کہ دین اولیت جزیی **قد وقفہ اللہ تعالیٰ فی الامم**
 رایہ حضرت خضر علیہ السلام نے جو احکام کوئی عالم کتبیا وقت
 میں وقت مصاحبت حضرت موسیٰؑ جاری کئے تھے حضرت علیؑ
 کو ان کا علم حق سبحانہ سے بے واسطہ عطا ہوا تھا۔ چونکہ موسیٰؑ
 اجماعی احکام کوئیہ میں جس کو شریعت کہتے ہیں روح الامین
 کے محتاج تھے اسی واسطے خضرؑ نے موسیٰؑ کو فرمایا و کیف لصیر

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 خبر نہیں حق سبحانہ سے علم عطا
 ہوتا ہے۔ 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 بید واسطہ ملک نہ ہو۔ اس لئے کہ علم شریعت خواص
 رسالت سے ہے بہ 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 خضر
 سے مشاہدہ کیا تھا۔

یاری کہ چو اولیت مسیحا نفسی **ای کاش ہند لب بہ لب ما نفسی**
 کمتر نبود از خضر ہر کس کہ بکام **دہد آب حیات لب اورا نفسی**
 رایہ مرتبہ رسالت اور نبوت حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ
 وسلم پر ختم ہو چکا ہے۔ آپ کے بعد کوئی نبی اور رسول نہ ہو گا۔

الرسالة والنبوة قد انقطعت فلا رسول بعدی ولا نبی سے
 ای خوبی و حسن بردہ کمال **خوشید جالتا بمن الرقص وجمال**
 بعد از تو نگر دو چو تو پیدا ادگری **یعنی شدہ ختم بر تو خوبی و جمال**
 اصحاب ولایت نے اس دولت کے طمع میں سرامادت استانہ
 متابعت پر رکھا ہوا ہے سے
 شاہان چنان جمل غلامان تو اند **از ریزہ خوران خزان سلطان تو اند**

برفک دت سر ارات مانده با اللہ بہ جان تابع فرمان تواند
لیکن حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنے تابعہ اروں پر نہایت شفیق اور
ہر بان میں اور آپ کی ہمت عالی کا تقاضا یہ ہے کہ آپ کے تابعہ

اس فائدہ بالکلیہ محروم نہ رہیں و نگار من کاس الکرام نصیب
اس واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم فرماتے ہیں
لیبلغ الشاہ الغائب و رعی تبلیغ فی الجلاشمہ رسالت موجودگی پر
سبیل نیابت ہے۔ بلکہ ارکان رسالت سے ہے و مزاجہ من تسبیح عینا

یشربہا المقربون اس بیان کا شاہد ہے۔ اور حدیث مذکورہ محتمل
اقسام ہے قسم اول صحابہ کرام ہیں جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
سنکر تابعین کی طرف تبلیغ احکام کر چکے ہیں اور مقتضائے حدیث ہے

لضر اللہ امر اوسع مقالنی فوعادہا اداہا کما سمعہا حق تبلیغ کو بجالاتے

قسم دوم انبیاء اولیاء ان کا بیان اوپر گذر چکا ہے۔ قسم سوم
وہ لوگ ہیں جو انبیاء اولیاء سے نہیں ہیں۔ لیکن حجب ظلمانی اور
نیرانی سے گذر کر ظاہر اعلیٰ شہود پر عروج کرتے ہیں عین الیقین
اور حق الیقین سے منفرغ ہیں 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 اصحاب
شہود ہیں۔ اس صاحب غیب اور حضور کی طرف تبلیغ احکام کرتے

ہیں۔ جو ان کا اہل ہو اس لئے کہ نا اہل پر اسرار کا ظاہر کرنا بھیجے
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 سہ

ور و ہر یکے انیس غمزا گیا است

امرار غم عشق تو ان گفتہ دے لے

یاری کہ بود محرم امرا کی است

رایک او پر بیان ہو چکا ہے۔ کہ تمام انبیاء متقدمین حقیقت محمدیہ

صلی اللہ علیہ وسلم سے مستقیم تھے۔ اور شرایع سابقہ سے ہر شریعت

طرق حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک طریقہ تھا۔ مگر چونکہ حقیقت

محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر نبی کو مشرب خاص سے فیض مخصوص

عطا فرمایا۔ اس لئے بحسب اختلاف مشارب ان کے شرایع میں

تھے۔ اختلاف ہوا بعد نسخ شرایع سابقہ یہ شریعت مطہرہ

مع بقا بعض احکام شرایع سابقہ باقی تھے۔ اگر مشکوٰۃ محمدیہ سے

اقتباس الذاہرہ میں امت محمدیہ اور فاطمہ شریعت سے کسی

کا مشرب کسی نبی کے مشرب کے مطابق ہو یا کسی نبی کی شریعت

کے اس حکم پر عمل کرے جو اس شریعت میں ثابت رہا ہے۔ بشرطیکہ وہ

اس حکم کو شریعت محمدیہ میں مشروع جانے نہ اس اعتبار سے کہ وہ

حکم اس نبی کی مشروع میں مشروع ہے۔ اور وہ نبی اس پر عمل

کر کے جس نیتی پر پہنچا تھا یہ حال بھی پہنچ جاوے گا۔ جو الذاہرہ 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۔ جسے

کہا جاتا ہے کہ فلان شخص قدم مریٰ ہے یا اس کے قلب پر ہے یا یوں

کہا جاتا ہے کہ فلان شخص موسوی مشد ہے۔ یا عیسوی مشد ہے

اور محمدی مشد وہ سعادت مند ہے۔ جو مشکوٰۃ محمدیہ سے اقتباس

الذراہیہ میں وہ مشرب رکھتا ہو جو کسی نبی کا مشرب نہیں۔ اور ایسا

عمل کیا ہو جو شرایع سابقہ میں نہ تھا یا قریب راجح اور مقام کی

اللہ وقت سے بقدر متابعت اس کو حصہ ہو سہ

فرخندہ کسی کہ در رہ تھی ہے پوستانہ رود در کے شاہ عربی
 بر قدر متابعت ریاید 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 عروج کرے کہ جہاں اطلاق مقام بھی
 ممکن نہ ہو۔ سوئی ان حضرات کے جو محمدی مشہد ہیں ہر عارف کو کسی
 پیغمبر کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ اس کو اس پیغمبر کا وارثا جانتے
 ہیں۔ اسی واسطے حدیث العلماء و رشتہ الانبیاء میں جمیع کے مقابلہ میں
 جمع کا صیغہ وارد ہے۔

از مشہد مرسوی ہیکے فیض آمد وز مشرب عسی دگر سے در مقصود
 فارغ مقامات و مشارب آمد من قبل محمدی المشہد
 سات ابدال حکومتات ولایت کا انتظام سیر دستہ ان میں سے
 ہر ایک ایک ایک پیغمبر کے قلب پر ہے۔ افتوحات میں اس کی تفصیل
 اس طرح ہے۔ ابدال حافظ اقلیم اول قلب خلیل پر ہے۔ ابدال
 دوم حافظ اقلیم دوم قدم موسیٰ پر ہے۔ ابدال سوم حافظ اقلیم سوم
 قدم ہارون پر ہے۔ ابدال چہارم حافظ اقلیم چہارم قدم ادریس پر
 ہے اور 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
 علیم السلام اور اصطلات کاشی میں ہے کہ ساتوں ابدال قدم خلیل
 پر ہیں۔ مگر جمہور کا وہی مذہب ہے جو فتوحات میں ہے۔ علیٰ عاصما جہا
 الرحمتہ والرحمۃ ان کو ابدال اسواسطے کہتے ہیں کہ جب کوئی ان میں سے
 کسی اور جگہ منتقل ہونا چاہتا ہے اور مصالحت امر بخیر یا نہی بخیر
 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 مکتسب 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 نہایت صفائی اور لطافت اس امر پر قدرت ہے کہ باوجود قید بدن ظاہری کسب ابدان مختلف کر سکتے ہیں۔ پس جب قید بدنی رفع ہو جائے اور طائر روح اس قفس سے آزاد ہو جائے۔ تو کسب بدن دیگر پر بدرجہ اولیٰ قادر ہوں گے۔ اسی کو برہنہ کہتے ہیں۔ یہ تناسخ نہیں ہے عاقلانہ کیونکہ اہل تناسخ عموم اور لزوم کے قائل ہیں یعنی کہتے ہیں کہ کوئی روح کسی بدن سے نفیس ہو یا خسیس کافر ہو یا مسلم۔ انسان ہو یا حیوان جدا نہیں ہوتی تا وقتیکہ اس کے واسطے دوسرا بدن تیار نہ ہو۔ فوراً بدن اول سے نکل دوسرے بدن میں داخل ہو جاتی ہے۔ اور اہل بروز کے نزدیک لزوم ہے۔ لزوم ان حضرات کے نزدیک بروز کس نام سے مخصوص ہے۔ بروز و تیریل 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۔ ریشحات میں سے کہ خواجہ علی رافعی اصحاب خواجہ محمود کے ساتھ گاؤں رامپن میں ذکر میں مشغول تھے اسی اثنا میں ایک بڑا مرغ سفید رنگ اڑتا ہوا آئے۔ سر پر سے گذر رہا تھا ان کے سر پر پہنچ کر اس مرغ نے زبان فصیح نکالی۔ کہا سے 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 ہے 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 خواجه
 دہقان قلی خلیفہ اول بھی کبیر گئے ہوئے تھے خواجہ دہقان کی
 وفات قریب تھی انہوں نے حق سبحانہ سے یہ التجا کی تھی کہ میری آخری
 دم کے وقت اپنے کسی دوست کو میرے پاس بھیج تاکہ رحلت کے
 وقت مجھے مدد دینے اسی واسطے خواجہ محمود گئے تھے اولیاء اللہ
 پر وہی لوگ اعتراض اور طعن کرتے ہیں جو اہل بروز اور اہل
 تناسخ میں فرق نہیں کر سکتے۔ ہم کو اور ان کو اللہ تعالیٰ فہم انصاف
 عطا کرے۔ اور ہم کو حق سبحانہ انحراف اور اعتنا سے بچا دے۔
 تاچند کنی بیادہ نشان انکار انکار لمن کرنیست نیکو این کلام
 رندے کہ بود زیا وہ عرفان مست زہار بر و طعنہ لمن صد زہار
 اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ حضرات اولیاء اللہ حیات ظاہری
 میں ایک ہی مکان میں بہ طریق خلع اور لبس اپنی صورت کو دوسری
 صورت سے بدل لیتے ہیں۔ جیسے مولانا یعقوب 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 بے بنیاد
 از نور ولایتش ہمیشہ اوزاد برخال مثال میکنند استہاد
 آل مرشد چرخي کہ چورخ ہمدوم کو یوسف مصر کشف عرفان بود
 حضرت مولانا یعقوب چرخي کی پیشانی شریف پر ایسا 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 بیخوش ہو کر فریفتہ اور شفیقتہ ہو گئے چاہتے تھے کہ
 آپ سے پت جاویں

اس شوخ کہ چوں پر وہ رخسار کشود عقل و دل دین ماہیک جلوہ بدو
 ہر لحظہ بصورتی دگر ظاہر شد گاہے چو مہ و سہے 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 اوتا دہیں 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 اوتا دہ چارم نیز قدم حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ہے۔
 اور اس اشکال کو اس طرح حل کر سکتے ہیں کہ جس مذہب کے مطابق
 حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان انبیاء میں داخل نہیں۔ جن کے قدم
 پر سات ابدال ہیں وہ ابدال ان ابدال سے علیحدہ ہیں اور جن کے
 نزدیک ابدال سب سے ہیں احتمال ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ
 وسلم ان انبیاء میں داخل ہوں۔ جن کے قدم پر یہ ابدال ہیں۔ بلکہ وہ
 اولیاء اللہ جن کو اوتا دہتے ہیں چار ہیں۔ ان کو بھی ابدال کی طرح
 روحانیت البس اور روحانیت الہیہ ہے۔ جس سے اور بدن میں حال
 کر سکتے ہیں یہ لوگ بھی محافظ سلسلہ کائنات ہیں ایک قلب آدم
 پر دو قلب ابراہیم پر دو قلب عیسیٰ پر چار قلب حضرت پر
 غلیم السلوۃ والسلام ہر ایک کو ملائکہ اور بعد یعنی اسرافیل اور
 میکائیل اور جبرائیل اور عزرائیل سے امداد ہے۔ اور ہر اوتا دہ
 ارکان کعبہ سے ایک ایک رکن پر مقرر ہے جو قلب آدم پر ہے کن
 شامی پر اور جو قلب ابراہیم پر ہے۔ کن عراقی پر اور جو قلب عیسیٰ پر ہے۔

بعد وفات قطب ہی جاؤ نشین قطب ہوگا۔ 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 رجبون
 اور بجائے رجبون ایک صراح مومن قانون الہی اسی طرح جاری
 ہے ورنہ تجد لست 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 ملک مہیبہ میں
 ہیں۔ مہیبہ جماعت ملک سے وہ جماعت ہے جو مطلقا عالم کی طرف
 متوجہ نہیں ابہ انی خلقت سے ہمیشہ متحرک ہیں اور جمال الہی مستغرق
 ہیں۔ بلکہ ان کو لہجاء عالم اور آدم کے بھی خبر نہیں ہے
 تیران جمال تو بخود یکدم نیست ہر چند بعالم است در عالم نیست
 فارغ نہ جهان آمدہ اہل جہاں اور اخبار از عالم و آدم بہ نسبت
 جماعت افراد جو بمنزلہ ملک 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۔
 یا وجوہیکہ موسیٰ کو حضرت خضر کے حق میں اللہ کی طرف سے شہادت
 تھی۔ 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 بہتہ واپہ قسیقولون ہذا انک قدیم حضرت

جنید قدس سرہ فرماتے ہیں لایبلغ احد درج الحقیقۃ حتی یشہد فیہ الف
صدیق بانہ زندق یعنی کوئی درج حقیقت کو نہیں پہنچ سکتا تا وقتیکہ ہزار
صدیق اس کے زندق ہونے کی گواہی نہ دیں۔ اس لئے کہ ان لوگوں کے
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 کے کہ بو داشت اسباب مہمات

وز بہر مکافات یکا مش بہنم

از رو و قبول غافلاں بنیراریم

خلقی است جا منکر زانرو کہ زحی

مرے کہ بود بہر سرے ما دانیم

اسرار ازل کے نداند اما

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

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

فقیل لی انتا من من یعیہ و ثنا 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 ادا و اور تقدیریت ہے۔ نبی بسبب ولایت باطن نبوت

نیاض حقیقی سے مستفیض ہوتا ہے۔ اور بسبب نبوت ظاہر ولایت

خلق پر مفیض ہے اسی واسطے ولایت افضل 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 ثابت نہیں آتا کہ اولیاء کو انبیا پر افضلیت ہے۔ ولایت چار قسم ہے۔ اول ولایت باطن نبوت مطلقہ دوم ولایت مقیدہ پر بنی۔ سوم ولایت مطلقہ ہر نبی مشکوٰۃ ولایت جمع انبیا چارم ولایت مطلقہ عامہ یہ نبوت سے فاص نہیں ہر مرتبہ ولایت کا ایک فاطمہ ہے فاطمہ مرتبہ اول علی کرم اللہ وجہہ ہیں۔ فاطمہ مرتبہ دوم شیخ محی الدین ابن عربی قدس سرہ ہیں۔ جیسے آپ کی تصنیفات سے ظاہر ہوتا ہے فاطمہ مرتبہ سوم محمد ہدی علیہ السلام ہوں گے۔ ارباب علم اور اصحاب شہو داس پر متفق ہیں فاطمہ ولایت چارم حضرت عیسیٰ علیہ السلام ہوں گے۔ فاطمہ ولایت مقیدہ محمدی مرتبہ قلب منور حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو پہنچے گا۔ اور فاطمہ ولایت مطلقہ محمدی روح مطہر حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو پہنچے گا۔ ولایت انبیا دیگر مطلقہ ہو یا مقیدہ ولایت حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مستفاد ہے پس فاطمہ ولایت انبیا فاطمہ ولایت محمدی ہے۔ فاطمہ ولایت مطلقہ انبیا فاطمہ ولایت مطلقہ محمدی ہے۔ اور فاطمہ ولایت مقیدہ انبیا فاطمہ ولایت مقیدہ محمدی ہے۔ ختمات سے مراد یہ ہے کہ ہر مرتبہ ولایت میں جس قدر اولیاء بعد فاطمہ مرتبہ ظاہر ہوں گے۔ اسے فاطمہ کی طرف رجوع ہوں گے۔ جیسے صاحب فتوحات شان فاطمہ ولایت مطلقہ محمدی ہیں فرماتے ہیں۔ بعد فاطمہ ولایت مطلقہ محمدیہ جبکہ اولیاء ہوں گے۔ اسے فاطمہ 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 فاطمہ کے بعد ہوں گے ان کو فاطمہ 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 سلیمان

اور حضرت خضر علی نبینا وعلیہم السلام ہیں 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۔ درجہ 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 خالص ہے۔ اور ولایت مطلقہ جو باطن نبوت مطلقہ ہے پس اب ان لوگوں کا اعتراض وارد نہ ہوگا جو فہم و قافی سے قاصر ہیں سے ای کہنے تو بیرون زخیالات ہمہ اوصاف تو برتر از مقالات ہمہ از بھر کمال تو ہمہ فائدہ مند یک قطرہ از ان بھر 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 جہت خلقت در جہت حقیقت ہے اس لئے کہ ہر عبد کیواسطے حق سبحانہ کی طرف سے ایک جہت ہے جسے حق سبحانہ فرماتا ہے وکل وجہ ہو مولیہا استہلاک جہت خلقت سے یہ مقصود ہے کہ بسبب غلبہ صفات حقانی آثار خصالیص کیا کی مضحکہ ہو جاویں۔ بلکہ یہ آثار اور احکام سب کے سب سطوت وحدت ذاتی میں محو اور متلاشی ہو جاویں اقسام فنا بحسب حالات ساکین بیشمار ہیں مگر تین قسم مشہور ہیں فنا افعالی اور فنا صفاتی اور فنا ذاتی یہ تقسیم اس اعتبار سے ہے کہ تجلی افعالی اور صفاتی اور ذاتی ہے۔ جتنے اقسام تجلی کے ہیں اتنے اقسام فنا کے ہیں۔ تجلی افعالی موجب فنا افعال ہے۔ اس لئے کہ جب ساک اپنے افعال اور افعال جمیع موجودات میں فعل حق کو دیکھتا ہے۔ تو کسی فعل کو اپنے اور اپنے غیر کی طرف منسوب نہیں کر سکتا اس پر سمر التوحید اسقاط الاضافات ظاہر ہو جاتا ہے۔ اور تجلی صفاتی موجب فنا

صفات ہے اس لئے کہ جب سالک پر نسبتاً اس وقت تک کہ وہ
 سمو و بصیرت ظاہر ہو جاتے ہیں۔ اس وقت صفات سالک صحت
 حق میں محو اور متلاقی ہو جاتے ہیں۔ اور تجلی ذاتی موجب فنا ذاتی
 ہے۔ اس لئے کہ جب ذات قدیم بہ وحدت حقیقی سالک پر متجلی ہو
 ہے۔ ذات محدث مضمحل ہو جاتی ہے قیل جا رہا حق ذرہ حق الباطل
 ان الباطل کان زہرقا۔ فرمایا حضرت جنید قدس سرہ نے اذنا

فردن 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 آنرا ماں منی مانم من
 فنا ذاتی اور فنا افعالی اور فنا صفاقی سے اکمل سے اس لئے کہ فنا ذاتی
 متضمن اضمحلال افعال اور صفات ہے۔ پس فنا افعالی اور صفاقی
 فنا ذاتی میں مندرج ہے اور فنا ذاتی میں تمام ماسوا اللہ کی نفی ہے
 آنا نہ بہ حق سرحق از حق گویند ہر نکتہ کہ گویند محقق گویند
 فعل و صفت و ذات تو گرد و مچانگاہ تر افانی مطلق گویند
 یہ جو کہتے ہیں کہ فنا میں فنا لفظ مندرج ہے۔ یہ فنا فی الذات میں
 منحصر ہے۔ ہر فنا میں فنا لفظ مندرج نہیں۔ تعجب ہے کہ صاحب
 لواج قدس سرہ فرماتے ہیں کہ فنا لفظ فنا میں مندرج ہے اس
 اندراج کو مطلق۔ کھا ہے۔ مطابق سلسلہ عالیہ نقشبندیہ یہ بیان نہیں
 کیا۔ جیسے خواجہ محمد پارسائی بیان کیا ہے سے

آں خواجہ پارسا کہ ارباب صفا یا بند ز میخانہ او جام فنا
 اول بہ سے فنا مست کنند اما آخر بدر آور بہ اروی لقا
 خواجہ نقشبند قدس سرہ سے بیان کرتے ہیں سے
 آں خواجہ نقشبند کہ عین صفا پاک آمدہ لوح دلش از نقش سوا
 و ز صفت نقشبندیہ لیش نقش بقا بستہ بہ نگین دل اصحاب فنا
 فنا فنا بعض اقسام فنا میں مندرج نہیں ہو سکتے۔ جیسے رسا
 درسیہ میں ہے کہ کسی نے ہمارے خواجہ قدس سرہ سے پوچھا
 کہ فنا کی کتنی قسمیں ہیں آپ نے فرمایا کہ فنا کی اقسام بہت ہیں

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 ظلمتہ کبراء ان دو قسم کو اس طرح بیان فرماتے ہیں انہ خطوثان وقد وصلت الہی 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 کا وجود جسمانی سے فانی ہوا ہے وجود روحانی سے بھی فانی ہو جائے الہی۔ لواجح میں ہے فنا عبارت از انست کہ بواسطہ ظہور ہستی حق بر 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 ذات 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 جاوے گا۔

گیرم کہ زغیر حق چناں بختی کز ہر دو جهان در دو جہاں بختی
لیکن گزراں بختی باخبری خود بختی نباشد آں بختی
رایکہ 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 علم وجود حقانی اور صفات ربانی پہنایا جائے حدیث فبی لسمع
و بے یبصر اس پر شاہد ہے۔ پس منشور انا جعلناک خلیفۃ فی
الارض مع طغرائی ادع الی سبیل ربک بالکلمۃ والموعدۃ السنۃ

اس کو دیتے ہیں۔ ناقصین اور طالبین کی ترقیب اور ترقیب کے واسطے
 سالک کو اس عالم کی طرف بھیجتے ہیں النہایت الرجوع الی البدایہ
 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 و لورانی اور روحانی مقبول
 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 بقی باقی بہ خدا فانی از غیر خدا
 ای ساختہ منزل بسرائی فنا خواہی کہ شو و جانی تو برادج بقا
 فانی ز فنا اگر تو اسے گشتن باقی بہ خدا شدن تو انی 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 موقوفات 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 یا نبی بھی و سرے دان حج قوم الی تریب و احجار
 سیر فی اللہ یہ ہے کہ بعد فنا فی مطلق یعنی فنا ذات اور صفات سالک
 کو وجود حقانی عطا کیا جاتا ہے۔ تاکہ عالم میں اس وجود حقانی سے اللہ
 باوصاف الہی اور تخلیق باخلاق ربانی میں ترقی کرے الہی 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 سبب کہتے ہیں

پس اس عاجز کے فہم میں عبارت رسالہ قدسیہ اشکال سے خالی نہ ہوگی۔ ہاں اختلاف اصطلاح سے یہ اشکال حل ہو سکتا ہے۔ لامشاحتہ فی الاصطلاح اور نیز رسالہ قدسیہ میں ہے کہ وساوس اور ہوا جس کا باقی رہنا اس شخص کے حق میں شرک خفی ہے۔ جو ابھی مقام فنا سے نہیں گذرا لیکن وہ شخص جو فنا کے بعد بقا حاصل کر چکا ہے۔ اس کے حق میں بقا وساوس اور ہوا جس سے شرک خفی نہیں اس لئے کہ صور موجودات ذہنی میں حق سبحانہ کو دیکھتا ہے صور موجودات کو مظاہر حق جانتا ہے۔ اور جو شخص ابھی ابتدا احوال فنا میں ہے سکر کی وجہ سے احساس سے غائب ہے انتہی یہ عبارت بھی بظاہر بہت مشکل ہے۔ اس لئے کہ ہدایت حال فنا یا وسط یا نہایت حال فنا پر حال فنا 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۔

خالی دلہ از غیور پر از عشق بتان
 پر کہ نہ گنجد بدلم وہم و گمان
 جاناز عمت ز خان و مانم چہ خبر
 اکنوں کہ مرا ہیچ خبر نیست از خود

نئے فکر جہان در فہم از لیسہ جان
 پس وسوسہ را کجا بود راہ و دان
 در عشق تو از کون و مکانم چہ خبر
 از کار جہان و فکر آنم چہ خبر

ایک حصول فنا اور وصول بقا کی یہ شرط ہے کہ مشکوٰۃ و لائیت
 ارباب جمعیت سے اقتباس انوار 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
 أقسم بمواقع النجوم وان تقسم لوتعلمون عظیم بحد نجوم سے مراد یہ
 طائفہ عالیہ فائض البرکات ہے۔ جو نجوم ہدایت سائران منازل
 کشف اور عرفان اور سالکان مسالک ذوق اور وجہ ان ہیں۔
 جیسے حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فرماتے ہیں اصحابی کا النجوم باہم
 اقدیم اشدیم اور مواقع سے مراد ان حضرات کے مقامات عالیہ۔

اور مراتب سینہ ہیں سے

آنکہ زقید ماسواہ آزادانہ ثابت براہ افادہ واندادانہ
یابی بہ فروغ ذرایشان 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 پر تہہ ہے
اور ظلمات بحر میں ہدایت حاصل کرنا سلوک باطنی باعمال قلبیہ ہے
ای بحر و برز عکس تو پر نور و صفا و زظا ہر و باطن ہمہ رنگ زوا
در برج ہدایت اختر ارشادت برادج کمال است کمالا یخفتے
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 گردیدہ مشب
خوش آنکہ زطالع خوش و نجت نکو خود آن ستارہ را دیدہ مشب

سبحان اللہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایسے عظیم الشان ہیں کہ حق
سبحانہ جب آپ کا احوال بیان کرتا ہے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کی ذات کی قسم کھاتا ہے۔ اگر حق سبحانہ آپ کے بیان احوال میں کسی
اور چیز کی قسم کھاتا تو سامعین کو یہ وہم گذرتا کہ اس چیز کو جس کی قسم
حق سبحانہ کھاتا ہے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر فضیلت ہے۔ حق
سبحانہ نے قسم کو اس طرح ادا کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
درجہ اوصاف بشریہ سے ساقط ہو کر فلک صفات الہیہ مستقر ہیں
تاکہ 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 الوار خدا
پاک آمدہ زظلمت لفس و ہوا سر تا قدمی لطافت و نور و صفا

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

کثرت کہ بود براہ وحدت رہن خلقی است ازاں اسیر صد گز رفتن
 اکثوں کہ بکوتے وحدتم گشتہ وطن پس چوں بزند رہن کثرت رہن
 جب عارف کو کثرت حجاب وحدت نہیں ہے اس کی جو کلام بظاہر
 ہوائی نفس یعنی عالم کثرت سے ہوگی ہوائی نفس سے نہ ہوگی
 بلکہ حق یعنی وحدت سے ہوگی۔ جیسے حق سبحانہ فرماتا ہے وما یفتق
 عن ماہوی ان ہو الا وحی یوحی سے

کہ وصف نگار ماہ ر و میگویم کہ درو بلائے عشق او میگویم
 دغے بہ سخن گفتن خود نیست مرا ہر چیز کہ گوئند بگو سے گوئیم
 پس حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا مرنی اور معلم ضعیف اور
 قاصر نہیں تاکہ اس امر کا احتمال ہو کہ بوقت تکلم ہوائی نفس آپ
 کی لفظ میں منصرف تھی جیسے حق سبحانہ فرماتا ہے علمہ شدید
 القوی دومرہ سے

ای عشق بدست سستی کثرت نیست تعلیم تو غیر معنی وحدت نیست
 باللہ کہ معنی و گرد و دو جہاں مانند لوز در متانت 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 اہمیت جو امح الکلم سے گویا ہے پس حضرت صلی
 اللہ علیہ وآلہ وسلم مدارج ناسوتی اور ملکوتی سے گزر کر ارفع
 اعلیٰ یعنی نہایت مقام جبروت پر مستوی ہیں۔ جیسے حق سبحانہ
 فرماتا ہے فاستوی وہو بالافق الاعلیٰ پھر آپ نے عالم لاہوت
 کی طرف عروج فرمایا جیسے حق سبحانہ فرماتا ہے ثم دنی فتدنی سے

خوش آجو شراب وحدت اوراقہا دارستہ زقید عالم است
 آزاد شدہ از ملکوت و جبروت آرام گہش بعالم لاہوت است
 پس جب حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس عالم میں تھکن اور
 مستقر ہوئے تو آپ کو مرتبہ جامعیت صفات الہیہ اور خصائص کبریٰ
 حاصل ہوا جیسے حق سبحانہ فرماتا ہے دکان قاب قوسین دو قوس
 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 کیک رفتہ از علم بعین طے کر وہ ہمہ مراتبہا فی البین
 اوصاف و تعوت واجب و ممکن چون برزخ جامع است بین البحرین
 جب تجلی ذات سبحیہ 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 داد است از قید اوصاف نبات
 و رلہ بیکرانہ ذاتم غسرق ایمن شدہ از رحمت امواج صفا
 رای صاحب مقام رفیع اور مرتبہ منبع شاہ سریر قدنی اور
 ماہ سپر او ادنی جو مخاطب الم شرح لک صدر ک 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
 نے آپ کے سینہ کو کھول دیا شرح صدر کے وہ معانی ہیں جو
 تکلی وقت بیان میں نہیں آتے۔ لیکن ہم اس آیت شریفہ کے
 اور اعظم معنی کے بیان کرنے کی مدد چاہتے ہیں۔ بندہ مقام

میں بسبب غلبہ ہستی حق خلق سے مجبور 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 بال اللہ 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 سمالیتا ہے۔ اس طرح پر کہ خلق حاجب حق اور حق حاجب
 خلق نہیں ہو جاتا اسی کو وحدت اور کثرت اور کثرت اور وحدت
 کہتے ہیں۔ اور یقیناً سورۃ اسے شرح صدر کے بیان اور تفصیل
 پیش 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 مفہوم ہے۔ پس وضع وزر میں یہ اشارہ ہے کہ
 حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے عدم مفہوم تجلیات ذاتیہ کی
 تخفیف کی گئی ہے۔ اور آپ کی ذات مقدسہ الوار 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 عَلٰی الْاِنْسَانِ عَمِیْنٌ مِّنْ اِلٰہِمْ لَم یکن شَیْئًا مَّذْکُورًا یعنی
 بیک انسان پر ایک وقت آیا ہے کہ اس کا ذکر نہ تھا چونکہ حضرت
 صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بعد بقا بال اللہ مرفوع الذکر ہیں۔ اس لئے
 بعد لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کہا جاتا ہے۔ دوم مقام فنا میں
 ادائیگی نبوت پر قائم ہونا وزر ہے۔ اس لئے کہ مدار نبوت
 مبلغ ہے اور مبلغ میں مبلغ اور مبلغ الیہ اور نسبت
 مبلغ ضروری ہے اور فنا میں بسبب اعتبارات تکمیل ہیں۔ پس مقام

فنا میں قیام منصب نبوت و زرع لقیل اور امر مشکل ہے۔ جب
حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بعد فنا بقا حاصل ہوا یہ بوجھ 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 قیل فنا ہے۔ یعنی عواقب جسمیہ
اور اوصاف بشریہ یا مکرار 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 زرع ہے۔ جس کا ذکر ہو چکا ہے۔ یسر دو
معنی پر مختل ہے۔ اول بقا بعد فنا دوم سمولت 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 زرع عواقب صورتیہ اور
علاقہ 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 جاویں جو عسر اول میں مراد نہ ہوں تو ممکن ہے
جیسے مظلوم میں لکھا ہے کہ اہل اصول کا یہ قول جب معرفہ کا اعادہ
کیا جاوے تو ثانی عین اول ہوتا ہے۔ یہ قول علی الاطلاق نہیں اب
عسر اول سے مراد وہ عسر ہوگا جو بسبب و زرع عواقب اور علاقہ ہے
اور عسر ثانی سے مراد وہ عسر ہوگا جو حالت فنا میں قیام بوجھ
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 فرغنا فالنصب

اس لئے عارف اس اسم کی طرف راعب ہوتا ہے۔ جو اسما حسنیٰ کا مدلول ہے۔ وہ اسم اللہ ہے۔ جس کا مظہر انسان کامل ہے ضرورۃ 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 عبدان 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 عمارتوں کی صحبت میں رہیں۔ جن کی شان میں فی مقعد صدق عند ملک مقتدر وارد ہے

کو نجات کہ گرویم بگرد سرا و بنیم رخ ہچو ما انوار او مارا بہ چہان ہمیں شرف بس کہ دی پاشیم صحبت سگان درا و صدق وہ نور ہے جو بعد طلوع غروب نہ ہو اور اس پر ظلمت طاری صبح صادق کو اسی وجہ سے صبح صادق کہتے ہیں۔ پس اس صادق کو بعد کشف شہود حق اور طلوع صبح وجود مطلق طریقان ظلمت رویت خلق بصفت وجود اصلی ممکن نہیں۔ بلکہ آنا 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 کہ 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 اس امر پر مشیر ہے کہ جس عزیز پر الوار ملک اور مقتدر چمکیں گے تو اس سے صفت قہر اور غلبہ اور قدرت بالکل وجوہ ظاہر ہونے کی یہاں تک کہ وہ صدور سائکین راہ یقین سے ازالہ صولت عدو مبین ہے۔ قادر نہ ہوگا۔ یعنی شیطان جس کے وصف ان کم عدو مبین ہے اور تیغ

لاخوینہم اجمعین کھنکر سپاہ علم لائیمہم من بین ایدیم ومن خلفیم

وعن ايما نهم وعن شمانهم كواهم اهل سلكه
 ہے۔ پیر کامل قلوب مریدین سے اس کی سلطنت کو بالکل دفع
 یعنی نفس امارہ جس کی تعریف اعدی حدوک لفسک التی بلین جنین
 مشہور ہے اور وصف ان النفس الامارة بالسوء سے موصوف
 ہے۔ حق بات یہ ہے کہ اگر مرشد کامل سے قوت الہی اور قدرت
 نامتناہی ظاہر نہ ہو تو اس عنفت اور عجز بشری سے ایسے قوی
 دشمنوں کی مدافعت کس طرح کریگا ایسے مرشد کامل کی شان میں
 حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فرماتے ہیں فقیہ واحد استیسیط
 من الف عاید سے

بندے کہ پروندہ سب عشق آئین
 ورد دفع شیاطین ہوا ہوس است
 ای بر گو کشیدہ نفس امارہ سپاہ
 قوت از کسی طلب کہ آمد و صفیل
 نامول از فیض الہی اور مرجو از فضل نامتناہی یہ ہے کہ جس طالب
 کو عون الہی اور توفیق لم یولی اس جماعت کی صحبت سے مشرف
 کرے۔ جن کی شان میں فی مقعد صدق عند ملک مقدر وار د سے
 ان کی صحبت بمقتضائے الصحتہ تاثر مقعد صدق میں اس کو بھی بیجا
 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 لوارد
 امید کہ از نعمت فقرم محفوظ
 رہا چہ صحبت کامل کامل سے فقرہ تمیل اس وقت ظاہر ہوتا ہے
 کہ طالب صادق حق صحبت کا پیشنی ادا کرے اور ہمیشہ بقائت
 خضوع اور افتقار اور ہنایت خضوع اور انکسار سے روی
 ارادت اور مسکنت اور سر تسلیم اور اطاعت خاک حقارت اور
 ذلیل رہے۔ اور اس خاک ملکت کو فرق دولت پر افسر حضرت

یقین کرے سے

در کوئی تو ام خاک ذلت بر سر
وز خاک درت اغبار خدمت بر سر
سو گند بخاک کف پائیت کہ بود
خوشترز ہزار تاج عزت بر سر
ظاہر اور باطن میں شیخ کامل پر کسی قسم کا اعتراض نہ کرے۔ اگر
کوئی امر اس کو مخالف شرع نظر آوے اپنی عقل کو اس کی حکمت
کے ادراک سے قاصر جانے سے

صاحب نظرے کہ رہبر و راہ نما
ارباب طلب را شدہ در راہ خدا
در راہ اراد نش با خلاص در آ
زہار زبان باعث اعراض 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 ہرا
جز رسم محبت ہرگز نیست ہرا
در ہر دو و جہان غیر مرادش یار
مقصد و مراد دگر کے نیست ہرا
کوئی دقیقہ آداب صوری اور معنوی طالب سے چھوٹ نہ جائے
اور اپنے ظاہر اور باطن کو موڈب اور مہذب 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 ملاذمہ ادب اور
طفیان بے آبی ہے سے

مرد است حریفی کہ بجاناں برسد
وز دوست بہ مقصد دل و جان برسد
رہے کہ ملازم طرق ادب است
آخر ز ادب بجائے مردان برسد
آثر کہ بود بکالب جانان رو
باید کہ ہمیشہ با ادب گیرد خو
در حسن ادب بود عبودیت او
وز سویر 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 مسخطا

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 سے

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 مرست 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 طاعت ای پاک سرشت
اینست میاں ادب و طاعت فرق
از بے ادبی خوب تو میگرد زشت
کانت بہ خدا رساند اینست پرشت

اور بعض صوفیہ کرام فرماتے ہیں کہ ادب ظاہری اور باطنی ضروری
ہے۔ اس لئے کہ جس سے ادب ظاہری نہ ہو اس کو عقوبت ظاہری
ہوگی۔ اور جس سے ادب باطنی نہ ہو اس کو عقوبت باطنی
ہوگی سے

گر آدمی از ادب باطن قاصر
باللہ عقوبتے عجب عاقبتت
ور بے ادبے گشتہ بظاہر صادر
آن در باطن بگرد این ظاہر
فرمایا حضرت ابو علی دقاق قدس سرہ نے تارک ادب مردود
ہے جو بساط پر بے ادبی کرتا ہے۔ دروازہ کی طرف رد کیا جاتا
ہے۔ سے

من رام وصال جنابا احباب
فلیتع رہم بحفظ الاداب

آزرا کہ ادب نباشد انساں نہود
یعنی کہ بود بے ادبی واپا و ادب

بعض مشایخ کا قول ہے کہ جو پہنچا ہے ادب سے پہنچا ہے سے

گفتیم کہ زبھر تو مرجان بلب است
گفتا کہ بہ بھر ماندن تو عجب است

گفتیم کہ طویق دولت وصل تو عیبت
گفتا کہ دست واد است واد است

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

زندے کہ زفیض فضل فیما حل احد در راہ ادب باور سید است مدد
در میکہ افاضہ مصطفوی جامی زمی ادیبی 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 بڑے نقشبند کو نقشبند چاں بے نقشی نقاش ازل دیدہ عیاں
اولیاء اللہ پر ایک ایسا وقت ہے کہ ان کی صحبت میں ادب
عین بے ادبی ہے۔ اور رعایت ادب اور ترک نفس عین
بے ادبی ہے۔ اور ترک ادب اور قبول نفس عین ادب ہے
اتہی یہ قول الاطاعت فوق الادب کے مطابق ہے بلکہ مطاع اطاعت
سے انوار 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 سینہ درو طلب است یک ذرہ خلاف از وی عجب است
گویند اطاعت است بہتر از ادب گوئیم کہ در ہماں کمال ادب است
رایج امور بشریہ میں تقلید اصحاب ارشاد بدوں اجازت اصحاب
ارشاد طالب کو درست نہیں ایسا نہ ہو کہ طالب ان کی تقلید سے
لذات جسمانیہ اور حظوظ شہوانیہ میں گرفتار ہو جاوے۔ اصحاب
ارشاد مقام تمکین پر متمکن ہیں۔ اس لئے اگر یہ حضرات امور
بشریہ سے مباشر ہوں تو ان کی نسبت میں کوئی خلل نہیں آتا۔
جیسے ان حضرات کا قول ہے سے

موسیٰ اندر درخت آتش دید ہچناں سبزمی شد او از نار

شہوت و حرص مرد صاحب دل
 حکام طبیعت کہ بود گوناگون
 بچہیں دان و ہنہان
 نخس است یکی را یکی را میوں
 بر سبلی آب بود و بر قیطی خوش
 ورقہ شدیدہ باشی از بل چگون
 تقلد بسبب تقلید بعد ہادیہ اور خدلان اور پادیہ مطر و اور طخیان
 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
 لذت ذوق محبت چو شیرین کامم
 شیرین لبہائے تومی یا ہم زان
 رایجہ مباشرت نساء میں لذات صوری اور تمتعات ظاہری ہیں۔
 اور مباشرت نساء سے لذات شہوانیہ کا پورا کرنا مقصود
 اہل ہوا ہے۔ مگر حضرات عارفین پر مباشرت نساء 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 نساء کس طرح
 ظاہر کی ہے۔ جیسے فرمایا حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جب
 الی من دنیا کم تملکتہ الحدیث یہ حدیث حطوط شہوانی پر مبنی نہیں ملتا
 وکلا بلکہ مشاہدات اور تجلیات کی طرف اشارہ ہے۔ اس لئے کہ حضرت
 صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تجیب 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 دوستار کے سے
 در غیر تم سر کہ بکو یت گزری کر وہ است وگنہ بر حالت نظری
 خواہم کہ نہ میل وگرسے با تو بود لئے میل تو ہم بود بسوئے وگرسے
 پس غیرت حق یہ چاہتی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو حق
 سبحانہ کی طرف سے محبت نساء عطا کی گئی ہے۔ میں محبت حق
 نہ غیر محبت حق اس لئے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو

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 وارد
بہل صفتہم بشاہد گئے مائل، زیر اکہ نشان رنگ و لبت دارد
چونکہ مراتب محبت میں تفاوت ہے۔ اس لئے درجات شہو دہیں
نبی تفاضل ہے اور محبت محب سے ہو یا محبوب سے ہر دو صورت
میں شان حق سبحانہ ہے۔ جیسے حق سبحانہ فرماتا ہے مجہم و مجہومہ
چونکہ وجود مطلق ذات حق تمام میں ساری ہے اس لئے تمام
موجودات میں صفت محبت بھی ساری ہے۔ پس کوئی شے
موجود محبت سے خالی نہ ہوگی۔

در شور از اں چہ آدمی چہ ملک
مہم صفت زمین پرالت و مہم صفت
گویا شدہ دیوانہ و مستیہ اللالہ
از عشق تو داغمانے سو والالہ
از عشق تو چاکہا بہ پیرا من گل
فالی ز محبتت نہ جز و است و نہ کل

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

الحق لی النساء اعظم الشہو و اکثر عورتوں میں کمال شہو و حق
اس واسطے ہے کہ یہ طائفہ سرد و 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 مجربنی
معاظہر ہوگی۔ اس جگہ ظہور محبت پر وجہ کمال ہوگا۔ بلکہ وہ محبت
محبوبیت حق ہے۔ جو محبوب سے ظاہر ہے۔ اس لئے کہ ہم بیان
کئے ہیں کہ محبت بہ صفت محبت ہو یا محبوبیت در اصل صفت

حق سبحانہ کی ہے اور کجب سر بیان وجود تمام موجودات میں
 ساری ہے۔ پس جیسے موجود حقیقی حق سبحانہ کے سوا کوئی نہیں ہے
 ہی محب اور محبوب فی الحقیقت اس کے سوائے کوئی نہیں ہے
 امی طالب یوسف بلیاس یعقوب در صورتنا یوسف توئی اور اطلو
 جو غیر تو نے یوسف نے یعقوب است باللہ کہ تو خود بھی و خود محبوب
 عورت اور خاوند میں محبت اس واسطے ہے کہ عورت مرد سے پیما
 ہوئی ہے۔ اور دونوں میں مناسبت کلیہ اور جزویہ 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
 دور از تو من دل شد بے صبر و قرار و ز محنت ہجران تو در نالہ و زار
 تو اہلی و من فرع تو ام جان کسی مائیں وی اہل فرع باشد ناچار
 خاص کر جب عورت مرد کی مائیں پہلو سے نکالی گئی ہے جو محل
 دل ہے۔ تو دل ناچار بے اختیار اس کی طرف مائل ہے سے
 آل سرد گل اندرام کہ چوں رخ خیزد ہوش و خرد مرا بہ یک جلوہ رود
 از باغ دلم چون گل قدش سوزد ناچار دلم مائل او خواند بود
 مرد اور عورت ہر دو میں کمال شہود ہے۔ اس لئے کہ ہر
 ایک ان دونوں سے جامع مرتبہ محبت اور محبوبیت ہے۔
 چنانچہ اس کی طرف اشارہ ہو چکا ہے۔ اور ہر ایک ان دونوں
 سے احدیت جامع صفات متقابلہ ہے۔ عنقریب اس کا بیان
 ہوگا۔ پس جب مرد اور عورت آپس میں ملاتی ہوں گے۔ اور
 ہر ایک دوسرے میں فانی ہوگا۔ تو شہود حق مرد و عورت
 ایک ہوگا۔ واللہ عزوجل منجملہ ان تجلیات کے جو سائنس
 نساء سے ظاہر ہیں۔ وہ تجلی ہے جو موجب انکشاف سرکنت سم
 و بصرہ ہے۔ اس لئے کہ حق سبحانہ کا بندے جو واسطے سمع اور بصر
 ہونا محبت پر موقوف ہے۔ جیسے حق سبحانہ فرماتا ہے فاذا
 اجبت کنت سم و بصرہ پس محبت اور محبوبیت جو عمل ہے

ثابت ہے۔ بمنزلہ غاوند اور عورت ہے اور محبت بمنزلہ نکاح
 ہے۔ اور حق سبحانہ کا بندے کیواسطے سمیع اور بصر ہونا بمنزلہ اولاد
 سے 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 کسب سرپاں وجود ہر موجود میں ساری ہے اور
 تجلی جو مباشرت لنام سے ظاہر ہے وہ ہے۔ جس سے روز کا
 شب میں اور شب کا روز میں داخل ہوتا 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 مولوداات ظاہر
 کرتا ہے یہ حوادث دن اور رات کے اولاد ہیں انتہی سے

از روز و شب آخرہ کثاید بینم وزگر و دش دیں سرود چہ آید بینم
 ہچو ابوبین اندوز ان کف است شب حاملہ است تا چہ کہ زاید بینم

اور نیز مباشرت لنام سے نکاح ابا علویہ ظاہر ہوتا ہے
 ابا علویہ افلاک اور کواکب ہیں۔ ان کا نکاح اجہاست

سفلیہ یعنی طبایع اربعہ سے ہے جن سے موالید نثیہ پیدا
 ہوتی ہیں۔ اور طبایع اربعہ بجائے ان ازواج اربعہ ہیں

جو شرع محمدی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں مشروع ہیں اور
 زور کواکب کا طبایع اربعہ سے متصل ہوتا بمنزلہ نکاح ہے افلاک

اور کواکب کے حرکات اور سیاحتات مثلاً بہ ان حرکات ہیں

جو وقت جماعت ہوتے ہیں سے

ہنگام حصول کام مردان ز نشاء

فیضے رسد نہ تجلی نور

سرسے کہ کو اکب بہ طبایع دارند

اور نیز وقت مباشرت ایک ایسی تجلی ہوتی ہے۔ جس سے

سمر لوح اور قلم بلکہ سمر ہر موثر اور متاثر ظاہر ہو جاتا ہے

قلم اور لوح باعتبار فعل اور افعال بمنزلہ روحین ہیں اور

تائیر بمنزلہ جماع ہے۔ اثر کے بعد جو کچھ ظاہر ہوتا ہے کبھی

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

بہ بیند تجلی کہ دانند بہ الہی

اسرار امور علوم عالم و عالمیاں

اور نیز وقت مباشرت اسرار علوم نظر بہ منکشف ہوتے ہیں۔

جو مقامہ صغرای 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

ہر گاہ کہ از نظارہ ماہ و شان

روشن شودت چشم دل و دید جان

ظاہر ہو گرد و آں تجلی کہ شود

اسرار علوم نظری ظاہر ازان

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 ہے سے

ای نذر قدیم گشتہ پید ارتو

ای حسن ازل شدہ ہوید ارتو

بر صورت خویشیت آخر یہ است یزد

تاصورت خود کند بتا ثنا ارتو

اور نیز وقت مباشرت ذات بحیثیت احدیت جمع صفات مختلفہ یعنی

اور منفعلیت منجلی ہوتی ہے۔ یہ مقام قلبیت ہے۔ از روی اصالت
حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مخصوص ہے۔ اور از روئے
نیابت آپ کے تابعین کو بھی حاصل ہے۔ ہم اس لئے 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 اعراف کر لئے والا محمدی مشہد نہ ہو گا۔ 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 ہو گی۔ 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 منفعلی ہے
پھر وہ مرتبہ احدیت جامع فاعلیتہ اور منفعلیتہ میں اکمل مشاہدات
اور اعظم تجلیات ہے۔ واللہ اعلم بالتجلیات سے

گر در حرم صدق و صفیاءات بود ظاہر تو جامعیت ذات بود
پس نور شہود کہ از و خواہے دید آل اعظم و اکمل شہودات بود
غسل جنابت کا ملین میں یہ حکمت ہے۔ کہ ان حضرات کی روح
مبارک وقت مباشرت ان مشاہدات اور تجلیات میں
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 ہونے میں آجوتہ ہو گیا
 پاک کرنے میں سرکشی کرے۔ تاکہ روح پاک کی تزلزل اور
 استقرار کے لائق ہو۔ خصوصاً وہ غسل یہ ہے کہ روح پاک
 ان اوزار سے منور اور مزین ہو کر آتا ہے۔ جو پہلے اس کو کھال
 نہ تھے۔

آل سر و قد لہ رخ غنی دہاں باز آید اگر بہ سوئے تزلزلہ کنال
 صر فی پسر شک شست و نشو باید کرد جانے کہ برو منزل آل سر و روان
 اے عزیز با وجود اس کے کہ تم اس حکمت عزا کو پہچان چکے تاہم
 جاننا چاہئے کہ وقت مباشرت خواص پر مشاہدات اور
 تجلیات وارد ہوتے ہیں۔ عوام پر نہیں۔ اس لئے کہ کمال متابعت
 حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حاصل ہے۔ متابعت ظاہری یہ ہے
 کہ احکام شرعیہ کی رعایت کی جاوے۔ اور متابعت باطنی یہ
 ہے کہ مقامات طریقت طے کرے۔ لیکن طریقت شریعت سے جدا
 نہیں اور ابواب طریقت بدوں مفتاح شریعت کھل نہیں سکتے۔
 بلکہ سلوک طریقت بے رعایت شریعت طریقہ ملہ ان اور مندقانہ
 ہے۔ عوارف میں ہے۔ کل حقیقت روحیہ الشریعت فی زندگیہ
 پس از روئی شرع شریف تمام اہلی اسلام خواص اور عوام پر
 غسل جنابت واجب ہے۔ پس تمام کو چاہئے کہ اس حکم کو بجا لائیں
 اور اس کی حکمت خدا اور رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پیرو
 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
 پر چند 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 معذور
 نہ ہونگا۔ مثلاً عارف صاحب کمال بے اختلاف ہمیشہ تمام اوقات
 اور احوال میں مشاہدہ اور مناجات 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۔ تعبہ اللہ کانک تراہ اس سے ہرگز ساقط نہ ہوگا۔ بلکہ تارک ہے عذر گمراہ ہے۔

ای آئندہ در راہ طریقت بہ کمال و زبرد حقیقت دل تو مال مال بہ این ہمہ بار مشرع ماندن بیرون باللہ کہ ضلالت و ضلالت و ضلال اور امور غیر مشروعہ میں بھی عارف پر حق سبحانہ صفات جلالیہ متجلی ہے۔ اس لئے کہ کمال ظہور اور تجلی حق تمام اشیاء کو شامل ہے۔ لیکن یہ 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۔ پہلے تارکے۔ سوال جب عارف محکوم تجلی صفات جلالیہ ہوگا۔ اس کی مدافعت کس طرح کرے گا۔ جو آپ اگر عارف محکوم اور مقہور اور مسلوب العقل اور شعور ہے۔ تو وہ مفقود ہے۔ اگر مسلوب العقل نہیں تو اس پر یہ 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 آتش قہرش را تیز پرہیز کن آنچه بود قہر اچیز از مظہر قہر و سوی مظہر لطف یعنی کہ بہ لطف او ز قہرش بگریز رایج جو مقدمات مباشرت لسا ہیں نہ کور ہیں اور معارف اور اسرار مباشرت میں جو مقالات لکھے گئے ہیں۔ ان سب سے مقصود اور غرض یہ ہے۔ کہ جب اصحاب کمال پر مباشرت لسا ہیں 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 ادلیا، عظام امر مباشرت میں بیان لڈ ایڈ میں جو لذت میں مباشرت سے کم ہیں مشغول ہوں یہ تو ان کے حضور اور شہود میں کیا نقصان

ہوگا۔ اور جو طالب الہی کمال تک نہیں پہنچا۔ اور حکام میں 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 خطوط بشریہ محل اور مضمر نہ ہوں گے۔
 صرفی نہ بخود گفت کہ بے محنت و رنج از کج معارف بنود گوہر سنج
 پیش از من و تو اکابر دین گفتند بے رنج پیر نہ شود ہرگز رنج
 رایجہ رنج کشی اور مجاہدہ یہ ہے۔ کہ سالک بہ طریق سیر منعکس
 کوشش کرے۔ قطع مراتب تنزلات وجود مطلق میں مشغول رہے
 جب سالک سے حجب تعینات دور ہو جاتے ہیں تو وہ حقیقت
 حق میں مندرج اور مندرج ہو جاتا ہے۔ جیسے قبل تنزل حقیقت
 حق میں مندرج تھا۔ معنی اتصال اور رعینت بے شائبہ اتحاد
 اور حلول جیسے قبل نزول تھا متحقق ہو جاتا ہے۔

صرفی کہ زجر قرب دریا کی وصال فہری و سراب ہجران بد حال
 تا چند طپیدنت چوما ہی در آب باز آئی بہ بحر و موج قطرہ مثال
 در فضل بہار فیض و نور و زقیل ہر گل کہ بہ چینی ز گلستان وصول
 لئے فار مغایرت بود آں گل را لئے بوی 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 ہو کر ہر مرتبہ میں کسی صفت اور لباس سے جو مناسب
 مرتبہ ہے متلبس ہوا اور مرتبہ الثانی میں جو آخر مراتب تنزلات
 تمام اسماء اور صفات سے متلبس ہوا یہ سیر نزولی ہے۔ اس
 کو سیر مطلق در مقید اور سیر کلی در جزئی کہتے ہیں۔ چونکہ مراتب
 تنزلات میں وجود مطلق معنی ہے اور تعینات میں مقید ہے پس
 اگر بر سبیل توسع مقید کو جزئی اور مطلق کو کلی کہیں تو مستعجب نہ ہوگا
 کلی سے مراد کلی منطقی نہیں۔ بلکہ کلی سے مراد کلیہ اور محیط

جو ہر ذرہ موجودات میں ساری ہے۔ اب اشیاء مقیدہ اور مقیدینہ
کو وجود مطلق سے وہ نسبت ہوگی۔ جو جزیات کو مکی سے ہے
واجب کہ نہ کی و نہ جزئی استبدات ہر تو بود از قیدہ اضافات و صفات
اما چه عجب اگر بود بعد ظهور چوں کلی و اشیاء ہمہ چوں جزیات
پس بسبب توار و قیود اور توالی تنزلات حقیقت وجود مقید مطلق
سے اور جزئی کی سے مجرب ہے۔ خصوصاً انسان جو انزل مقیدات
اور اسفل جزیات سے۔ کمال حجاب میں ہے۔ جیسے فرمایا حتی سبحانہ
لے تم روناہ اسفل سافلین انسان اس اعتبار سے کہ نہایت
قوس نزولی میں واقع ہے انزل اور اذلی ہے اور باعتبار
بدایت قوس عروجی سب سے اعلیٰ اور اشرف ہے۔ یہی وجہ
ہے کہ انسان کو مطلع الفجر کہتے ہیں۔ اس لئے کہ انسان قوس
نزول میں فہمائے شب ظلمت کثرت ہے۔ اور قوس عروجی میں
مبدأ نور و زود عدت ہے۔ پس سالک رفع حجب پر کمر بستہ ہوا
اور راہ طلب میں قدم کوشش اٹھا کر مطابق کما بد و کم تعو دون
اور ان الیہ را جعون سیر عروجی اور عروجی سے اپنے اصل کیفیت
مراجعت کرے۔ تب ہر دو قوس عروجی اور نزولی کے ملنے سے
قاب قوسین ظاہر ہوگا۔ اور اس سیر عروجی کو برعکس سیر نزولی
سیر مقید و مطلق اور سیر جزئی و کلی کہتے ہیں۔ اس لئے کہ سیر
نزولی میں ہمراہ وجود مطلق ہر مرتبہ اور عالم سے ایک صفت نئی
اور سیر عروجی میں یہ ان تمام صفات کو سالک ترک کر کے گاتا ہے
لفظ آخر اول سے متصل ہوا اور وجود موسوم اس دائرہ کا بہ نظر
شہر و سالک متصل ہو جاوے مراتب دور یہ وجود ہر مرتبہ
پر تصور ہیں۔ اور مقام احدیت سے مرتبہ الثانی تک ان
قوس نزولی کہتے ہیں۔ اور مرتبہ الثانی سے مقام احدیت تک
قوس عروجی کہتے ہیں۔ ظہور مراتب چشم اطفال میں ہے۔ ہر نقطہ
حوالہ کو دائرہ اور قطرہ نازلہ کو حظ مستقیم گمان کرتے ہیں۔ اور
ہر بالغوں کی نظر میں سوائے ایک نقطہ کے ہر حقیقت حق اور وجود

مطلق ہے کچھ دکھلائی نہیں دیتا بلکہ حکم کی پوری جہاں پر ان
 ان پر نئے طور اور نئے شان سے متبھی ہوتا ہے سے
 ان دائرہ کہ نقطہ جو الہ نمود و وہ ہم بود نحو و اولے
 حاشا کہ جز ان نقطہ عیاں خواہ بود در ویدہ ال کشف و اصحاب
 رایحہ 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 کامل
 تصفیہ مرآة قلب اور تخلیہ آئینہ روح کو مصقل ذکر اور مراقبہ
 سے اپنا وظیفہ لازم کرے ۔ تا شمس افلاک حقایق قدسیہ
 اقامت سعادت کشفیہ اس میں روشن ہوں سے
 خواہی کہ جمال غیب پیدا کر دو چشم کو بدان 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
 مجلا میں ظاہر ہیں ۔ حجب ظلمات صفائی سے جو موجب تعین اور
 تقید ہے ۔ عبور کرے گا ۔ اور اوصاف بشری اور حیوانی
 بنائی اور جمادی سے گذر جاوے گا اور چہار دیوار طہارت
 اربعہ سے باہر نکل جاوے گا اور جس مرتبہ سے ترقی کرے
 وہ مرتبہ اس کو ان مکاشفات اور حالات پر پہنچا دے گا
 جو اس کو صاحب حال کے سوائی کوئی نہ جانے گا ۔ مصرا
 لعیرت ذالفصل من الناس ذوہ سے
 عشقت کہ وصف اوست بزرگوار شرح و بیانش ہمہ را ناطقہ لال
 حالی کہ بود عاشق سودا زوہ را جز صاحب حال کس نہ اندازد
 اس وقت سائک طبقات افلاک سے عبور کرے گا ۔ اور صفات
 ملکیت سے گذر جاوے گا ۔ اور ہر مقام میں عجائب بسیار
 غرائب پیشاں مشاہدہ کرے گا ۔ اس پر احکام اور خواص
 علیہ بہ مشکف ہوں گے ۔ جب بسبب حیرت کتب مشاہدہ
 اور کرمی سے گذر جاوے گا ۔ اور اجسام حسیہ

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 قرہ اش
ہر چند کہ وصف آن کتم با تودی تا خود بخشی ندانی مزہ اش
بعد از ان حق سبحانہ کے کم و کیف اس پر متجلی ہو گا۔ ساکتاب
انوار تجلی حق میں قافی اور مضہی ہو جاوے گا۔ جس کو فنا فی اللہ
کہتے ہیں۔ معنی اذا تم الفقر فهو الله ظاہر ہو جاوے گا۔
صرنی کہ بیک جلوت افتاد زیا چوں دید رخ خوب مزارفت از جا
بجو شدہ جا گرفت در کج فنا قد صار کان لم یکن اصلا شیئا
بعد فنا ساک از ہستی مہوم اور بعد وصل بمقام اطلاق
باقی یا اللہ ہو کر پھر واسطے نہیں ناقصین اور واسطے تدبیر
امور عالم اور اہل عالم جیسا حکمت عالیہ کا قرہ ظاہر 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 اشیاء 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
کثرات صور مقتضیات کثرات صفات سے ہے۔ مگر صفات
سے مگر ذات لازم نہیں ہے۔
از کثرت اختر و مر و مرو فلک در وحدت ذات لزر کے باشندگ
ہر گہ کہ یکی دو پارہ گوئی و شود اما نبود ذات یکی بیش از یک
مرا یہ انسان کامل جو جامع جمع مراتب ہے۔ جب اس کا آئینہ دل
زنگ ظلمت کے غفلت سے صاف ہو جاتا ہے۔ جو کچھ صحائف
کائنات میں نقوش اشیاء با دیات اور بھروات 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 حسی نہیں ہے۔
 محسوسیات کے متشکل ہو کر انسان پر ظاہر ہوتی ہے۔
 حضرت جبریل حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر شکل و عورت
 کی وغیرہ پر ظاہر ہوتے تھے۔ اور کسی 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 بھت لٹی مرید ہے۔ اس
 واسطے ان حضرات کی اصطلاح میں اس کو تجلی تائیس کہتے ہیں
 یہ تجلی ابتدا تجلیات قلبیہ سے ہے۔ واللہ اعلم بالصواب سے
 حد فکرت کہ ہر بان بن یا من است مریم نہ ریش دل افکار من است
 اکنوں کہ نمود رخ ہاروی ازاں تائیس و تلی دل زار من است
 لاریکہ تجلیات جو یہ بیشمار ہیں۔ تجلیات کلیہ چار ہیں۔ اثری
 اور افعالی اور صفاتی اور ذاتی۔ تجلی اثری یہ ہے کہ مستحلی
 مستحلی کو بصورت جسمانیات بسیطہ اور مرکبہ علویہ اور سفلیہ شاہد
 کرے۔ اور یقین سے جانے کہ یہ سب کچھ حضرت واجب الذات
 ہی سے ہے

ای آنگہ جہاں منور از طلعت است از روی بتان حاصل من زویت است
 ہر صورت دلربا کہ بینم بہ جہاں داخلم بہ یقین کہ آن ہمیں صورت است
 اتفاق تجلی اثری موالید ثلثہ میں اس طرح ہے کہ اتق جمادات ہر جان
 سے۔ اور اتق نباتات تکھ ہے۔ اور اتق حیوانی سوائے انسان
 فرس ہے۔ مجملہ تجلیات اثری تجلی حق بصورت انسان خاص کہ
 بصورت انسان کامل ہے۔ ان اللہ خلق آدم علی صورت سے
 خواہم کہ رخ خوب تو پارا بینم ابن خال و خط غالب سارہ بینم
 بکشای نقاب از رخ خود تا لفظی در صورت پاک تو خدا را بینم
 تجلی افعالی یہ ہے کہ حق سبحانہ صفات افعالیہ اور صفات ربوبیہ
 سے سادک پر ظاہر ہوتا ہے۔ تجلی افعالی کے وقت بندہ اپنی
 طرف افعال کی نسبت نہیں کر سکتا اور کبھی تجلیات افعالیہ
 اوزار متلون سے متشکل ہو کر ظاہر ہوتا ہے۔

نورسید اور کہود اور سرخ اور زرد اور سفید اور سیاہ جلوہ گر ہوتا

ہے

از رنگ من و تست مبرار بخش . فرقت ز رنگ دیگران نارنگش

گسز 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 اٹھاوے۔

اور سالک سے سرکنت سمع و بصرہ ظاہر ہو

یا ریکہ کمالش بود از حد افزوں . محرم بہ حریم و نہ چند است ز چوں

اوصاف وی از تو گردو آنم ظاہر . کز پر وہ او صاف نوحو د آئی بیرون

اور کبھی تجلی صفاتی بنور سیاہ متمثل ہو کر ظاہر ہوتی ہے ۔ یعنی

حق سبحانہ نور سیاہ سے متمثل ہو کر ظاہر ہوتا ہے ۔ اضافات

تجلیات صفات آپس میں ملے ہوئے ہیں ۔ اور خاصیات تجلیات

ایک دوسرے میں مندرج ہیں ۔ جب سالک پر کوئی صفت

صفات الہیہ سے متجلی ہوگی ۔ اس کے ہمراہ دیگر صفات کی خاصیات

بھی شامل ہوں گے ۔ لیکن جس صفت کی خاصیت اور فیض قوی

اور غالب ہو ۔ اس تجلی کو اسی صفت سے منسوب کرتے ہیں اور

تمام خاصیات کو اس صفت خاص کی تجلیات سے شمار کرتے

ہیں ۔ علامات تجلیات صفات سے ایک علامت یہ ہے ۔ کہ فنا تجلیات

صفات میں متجلی نہ کوئی 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 موہن 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 ۔ علی 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 و عدت حقیقی اس کو اس سے علیحدہ
 اور اس کو ہستی موہومی سے نجات دے۔ یعنی ذات سائک کہ
 ذات حق میں مطلقاً فانی کر دے۔ جب ذات سائک فانی ہو جائے
 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 پر توہ ذات پاک حق بر توفیق موت تو شود فانی و اوصاف تو غیر
 حضرت قدوة الواصلین قبلتہ الکاملین سے

فانی ز سوا شیخ علاء الدولہ باقی بہ خدا شیخ علاء الدولہ
 قطب اکبر شیخ علاء الدولہ غوث عرفا شیخ علاء الدولہ
 تجلیات ذاتیہ کو چہار قسم پر مقرر فرماتے ہیں رضوی اور نوری
 اور معنوی اور ذوقی۔ لیکن سیادت پناہ ہے۔ حقایق دستگاہ سے
 آل سید اولیا کہ پرورش آباد آباد ازوشدہ ز اولوار رشاد
 یعنی کہ امیر اصفا عبد اللہ یارب دلم ازور و لش روشن باد
 مواقع میں فرماتے ہیں کہ اس فقیر کے نزدیک تجلی صورتی اور
 نوری ایک ہی ہے۔ اس لئے کہ کوئی صورت ہدوں نور اور
 کوئی نور ہدوں صورت اور صفت نہیں ہے۔ اور تجلیات
 معنویہ اور ذوقیہ صفت اور صورت اور کیفیت سے منزہ
 اور مقدس ہیں۔ اور وہ حضر میں جو کچھ قطب مشار الیہ نے
 فرمایا ہے۔ ان کے مضمون کے مطابق لطیفہ نوریہ باطن میں ظاہر
 ہوا ہے۔ عبارت میں سما کے یا نہ سما کے احوال کشفیات اور
 شہودیات انبیا اور اولیاء عیانی ہیں بیانی ہیں انتہی کلام ثانی
 اسی رسالہ میں فرماتے ہیں کہ فیوض لطیفہ اور اولوار تجلیات
 جمالیہ بصورت جمیلہ مرعوبہ دکھلائی دیتے ہیں۔ اور فیوض ظہریہ
 اور اولوار تجلیات جلالیہ قوت بلیہ اور اجزاق اور صورت
 ہائیک سے دکھلائی دیتے ہیں۔ پس مقتدا مشار الیہ ایک اور

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 صفائی سے ہے۔ حالانکہ بحث تجلیات ذاتی میں
 ہے۔ مثلاً اسی روز رسالہ میں فرماتے ہیں کہ صورت نوری میں
 تجلی ذاتی واقع ہے۔ تجلی ذاتی الان اور اشکال اور کیفیات،
 اور ہیئات ہے نہ خیال تنزیہ اور تقدیس سے کہ نرا ہیئت اور
 قدوسیّت اس کو تقریر 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 کوتا لون اور کیفیت وغیرہ سے معراج سے
 نمودار اور نور حقیقی آگاہ۔ آن نیست بہ شکل ہر دو صورت
 از رنگ و صفت منزہ آمدا اللہ نہ سرخ و نہ زرد و نہ سفید و نہ سیا
 رایجہ جب سالک بطور روح ظاہر ہوتا ہے۔ اور مرات
 روح کا تجلیہ کرتا ہے۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ تجلیات
 روحانیہ مشتعل ہوتے ہیں۔ اس وجہ سے سالک ہلاکت ابدی
 میں پڑ جاتا ہے۔ پس لازم ہے کہ واسطے تنبیہ سالکین منازل
 فرق تجلیات روحانیہ بیان کیا جاوے۔ پس جاننا چاہئے کہ
 تجلی روحانی کو قوت فنا مطلق نہیں۔ اور فنا مطلق بعد فنا تجلی
 اناری اور افعالی اور صفائی 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 تانیّت 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 ہیں۔ اور تیر تجلی رحمانی کبھی عذر اور حیلہ ہو سکتا ہے۔ تجلی رحمانی میں اس کا احتمال ہوتا ہے نہیں۔ اور نیز نوذکر اور مذکور اور نور روح تجلی میں جمع ہو کر کبھی کو فانی کر دیتے ہیں۔ لیکن فانی کو شعور فی الجملہ باقی رہتا ہے اور اس کو جلدی افادہ ہو جاتا ہے۔ اور سالک اپنے باطن میں کسب مقصد خشوع اور خضوع نہیں دیکھتا اور خاصیات تجلی رحمانی اس کے برعکس ہیں۔ اور تیر تجلی رحمانی میں افتقار اور انکسار کم ہے اور تجلی رحمانی میں آنا فانا زیادہ ہوتا ہے۔

اوجوں گل و گل نرد او مثل حسی مثلش نتوان یافت بکونین کے
 گر جان بنیم نگویم اور اجا نان فرق است بیان جان و جان بخش سی
 رایحہ صافی ضمیر جس کے مراۃ سریر فیض پذیر بر عکس الوار کوس

اسرار اللہ نور السموات والارض چمکتے ہیں یعنی اللہ وہ نور ہے جو علیات اور سفلیات اور ان کے مظہر میں ظاہر ہے مصباح و باج بصیرت جو زجاجہ قلب منوری میں ہے جو مشکوٰۃ صدر میں مفسر ہے۔ جیسے حق سبحانہ فرماتا ہے مثل نورہ مشکوٰۃ فیہا

مصباح المصباح فی زجاجہ ہر لحظہ اور ہر لمحہ بہت روشن ہے۔ اس لئے کہ زجاجہ بسبب غایت لطافت اور صفا بسبب انعکاس مصباح نور افزا مانند کوب دری معنی روشن ہے۔ کیونکہ 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 منظر سے ہے۔ جیسے حق سبحانہ فرماتا ہے الزجاجہ کا ہنا کوب دری یوقدم شجرہ مبارکہ زیتونہ لاشرقیتہ ولا غربیتہ اس لئے کہ زیت حسی قابلیتہ اور روحانی علو استعداد کمال بدوں مس آتش ریاضت اور مجاہدہ الوار کوس

کرے گا۔ جیسے حق سبحانہ فرماتا ہے بجا وزیتہا یقضونہ لعلہا یوقد بوارقی نور ذاتی شوارقی نور صفائی بر سطاقت نورانی

ہوں گے یہ نعمت عظمیٰ عطا تھے وہ بیہوش سے ہے سعی اور کسب بشری سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ جیسے حق سبحانہ فرماتا ہے۔ *یٰٰسٰی اللہ انور* من شاء

تصقین دل از کدورت جسمانی تنویر و سے از تجلی سبھانی
 ہرگز تو بہ سعی و کسب توانی یعنی بے دواز موہم ہوا رہا جانے
 ذابچہ تمام تجلیات اللہ سے اکمل اور اتم تجلی یہ ہے کہ سالک حق سبحانہ کو شاہدہ کرے بلکہ خود عین حقیقت مطلقہ ہو جاوے
 اس طور پر کہ اپنے آپ کو مطلق تمام موجودات میں ساری اور تمام موجودات کو محیط لئے لئے لباس میں متلبس اور صورتوں سے کٹھی دیکھے ہے

کہ لالہ و گل و گے نخی ترم گزیرہ و گاہ شمس و گاہ قمر
 دم متلبس بلباس و گرم ہر لحظہ بصورت و گزیرہ گرم
 اگر سالک طریق اور عطشان رحیق توفیق ربانی اور ناہیدہ بجائی سے اس مقام عالی پر پہنچے اس بجائے سے شراب ناب نوش کرے۔
 فطرتی ایٹم طوبی سے

خوش آنکھ شود محرم آن پر وہ نشین ساز و زلبا او دہن خود تپیریں
 در خدمت او بجز مہا کباب سے آئندہ آسمان ملائکہ بہ زمین
 ورتہ کسی مقام اور منزل پر نہ ٹھہرے اور کسی وار و اور حالت پر آرام نہ کرے۔ کشف اور کرامات تریفہ نہ ہو دے اور
 گزارا اور اوان مختلفہ پر شیفہ نہ ہو دے۔ جب تک وہ دولت علیا حاصل نہ ہوگی تو سعادت عظمیٰ کی کوئی صورت نہ ہوگی سے
 ہر چند کہ حد تکارت آید بہ کنار غنی دہن و سر وقت و لالہ عذار
 تا ولبر خویش را بنیابی صرئی آرام پہ میچکس نگری ز لہنہ
 از کشف و کرامات کہ کثایہ مارا وز زہد و ریاضت چہ برائے مارا
 پانچ گزار کشف و باز آید نہ ہد جز و محل حبیب خود نیاید مارا
 بشوخی کہ مگر بہ جستجویش بستم وز بہ دو جہاں در پیش و ارستم
 کہ روز رسید امان او دستم اپن لبس شمع اتم کہ طالب او دستم

اس خستہ کہہ سکتے روز و شب طالب
 گر وصل تو ان یافت چہ دولت بہ ازین
 سرگزینہ کنم بہانغ فردوس مقام
 یا اللہ کہ بجز دوست یگرم آرام
 و آخر دعویٰنا ان الحمد للہ رب العالمین
 محمد و آلہ و اصحابہ و ولدہ سیدنا الشیخ محی الدین عبد القادر الامین
 الملکین و نغم ما قبلہ

پہلو سے بڑے طلبین کو
 در طلبش جان و ہمہ این نیر کو
 حقا کہ نہ خواہم دولت جور بکام
 کر دم سخن خود باین نکته تمام
 الحمد للہ رب العالمین و الصلوٰۃ والسلام علی رسولہ
 محمد و آلہ و اصحابہ و ولدہ سیدنا الشیخ محی الدین عبد القادر الامین

روایح از لواحق کم بمعنی
 چوبستہم سال تاریخش خرد گفت
 ۹۷۹ یہ ترجمہ بروز دوشنبہ ۲۹ ماہ جمادی الاول ۸۳۳ ہجری
 بوقت عصر تمام ہوا فالحمد للہ
 تمام شد

بسم اللہ الرحمن الرحیم
 یا شیخ عبد القادر شیعنا اللہ

الحمد للہ الذی مالنا من العزیز و صلی اللہ علیٰ حقیقۃ المحمدیہ مظہر الاموہبیتہ ہوالذی
 ارسل بپاس العبدیتہ الی کافۃ الکائنات و علی الاکثرات العبدیتہ و اصحابہ
 اکثر العینہ سیمانظیر القدرتہ الکاملتہ سیدنا و مولینا الشیخ محی الدین
 عبد القادر الامین الملکین صوفیہ کرام کے نزدیک تصور شیخ ضروریات طریقہ
 سے ہے اور علماء ظواہر اس کو بت پرستی گمان کر کے کفر اور شرک کہتے
 ہیں اور بتدیان طریقت کو قرآن اور حدیث کے پردہ میں لاکر راہ راست
 سے پھیر دیتے ہیں۔ اس لئے حاکمپائے ارباب کشف و یقین کترین نفس الدین
 قادری قاصی بتدپرستی کی تحقیق میں چند آیات کے تاویل مسلک صوفیہ کرام
 کے مطابق کرتا ہے علماء ظواہر کو مناسبت نہیں کہ اپنی تاویلوں کو دیکھ کر
 اس پر اعتراض کریں کیونکہ اس رسالہ میں علماء ظواہر سہاری مخاطب نہیں بلکہ
 مذہب میں ہم ان کے ساتھ موافق ہیں۔ ہاں اگر انصاف مطلوب ہو تو اپنے
 تاویلوں سے قطع نظر کر کے نفس آیت اور غرض مصنف پر غور فرماویں تب
 ہے کہ اہل انصاف نفس الامر کے مطابق یاویں گے کیونکہ یہ تاویلات ہمارے

لفتی اور وعدانی 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 فبشۃ فیکم واما الاخری فلو بشۃ
 قطع ہذا بلحرم یعنی مجرای الطعام رواہ البخاری روایت ہے ابی ہریرہؓ
 سے کہا یا درکھیں میں نے حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے دو پاس علم کی
 ایک ان میں سے پس پھیلا دیا اس کو بیچ تمہارے اور دوسرا پس اگر
 پھیلا دوں اس کو تو کاٹا جاؤں گا یہ کلام یعنی جگہ جاری ہونے طعام کے
 روایت کیا اس کو بخاری نے اور ایسے ہی اس کو امام محمد غزالی نے اجیاء
 العلوم میں دو شعر امام زین العابدین رضی اللہ عنہ سے لکھے ہیں جن کا ترجمہ
 یہ ہے اے میرے خدا اگر میں جو ہر علم کو ظاہر کروں تو لوگ مجھ کو بت پرست
 کہیں گے اور مسلمان لوگ ہماری خود بینی 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 اقوال حضرت شیخ اکبر قدس اللہ سرہ تبرکاً
 و تہمتاً 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
 خداؤں کو نہ چھوڑو اور نہ کبھی وہ کو چھوڑو اور نہ سواع اور نہ یغوث اور
 یحوق اور لسرا کہہ کیونکہ جب وہ لوگ ان کو چھوڑ دیتے تو اسی قدر حق تعالیٰ سے
 ان کو جہالت ہوتی کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ہر معبود میں ایک خاص جہت ہے
 عارف اس کو پہنچتا ہے اور جاہل اس سے لاعلم ہے اور محمد یوں ہیں 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 جاتا ہے اور کون معبود ہے اور یہ
 تفریق اور کثرت مثل اعضا کے صور محسوسہ میں ہے اور مثل قوای معنوی
 کے صور روحانیہ میں ہے بس ہر معبود میں غیر اللہ کی عبادت نہیں ہوتی
 ہے۔ اور ادنیٰ مرتبہ عبادت کا ان میں الوہیتہ کو خیال کرتا ہے اور کائنات
 پیکار نہ ہونا تو پتھر و عود کبھی بوجہ نہیں جاتے اسی واسطے حق تعالیٰ

نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرمایا ان کے نام لو پس اگر وہ لوگ ان کا نام لیتے تو پتھر اور درخت اور ستارے اور
 کا نام بتلاتے اور اگر ان سے کہا جاتا کہ تم نے کسی کی عبادت کی تو وہ
 کہ الہ کی اور وہ لوگ یہ نہ کہتے تھے کہ ہم اللہ کی عبادت کرتے ہیں اور
 وہ حصر کر کے کہتے تھے کہ ہم اس الٰہ معین کی عبادت کرتے ہیں جو سب
 معبودوں کا معبود ہے۔ اور اعلیٰ درجہ عبادت کا پتہ ہے کہ ان کو معبود
 الہی جانتے۔ اور ان کی اسی اعتبار سے تعظیم کرے اور حق تعالیٰ
 کو اسی مظہر میں مقصد اور محدود کرے۔ اور نص ہو دین میں ہے
 ہر شخص کو اپنے خدا کے بارہ میں کوئی عقیدہ ضرور ہے۔ کہ وہ اسی
 عقیدے کے ساتھ خدا کی طرف رجوع ہو اور وہ اسی عقیدے کی
 صورت میں حق تعالیٰ کو طلب کرے۔ پس جب اللہ تعالیٰ اسی عقیدے
 کی صورت میں اس کے لئے تجلی کرے گا تو وہ اس کو 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 ادنیٰ 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 الہ والے اپنے ہی نفس کو اور
 اس چیز کو دیکھیں گے جس کو انہوں نے اپنے اعتقاد میں بتایا ہے۔
 پس تم لوگوں کے مرتبوں کو اللہ کے علم میں دیکھو اور بعینہ پوچھو کیا تم
 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 الجذر الجذر کرو
 تاکہ تم سے خیر کثیر فوت نہ ہو جائے بلکہ اس میں اس امر کا اصلی طور
 پر علم تم سے چھوٹا جاتا ہے۔ کیونکہ یہ امر بنفہ مقید نہیں ہے اور تم
 اس کو اپنے ہی عقیدہ میں مقید کر دیتے ہو۔ اب تم اپنے نفس میں
 کل اعتقادی صورتوں کے ہیولی اور اصل میں جاؤ۔ کیونکہ یہ

کسی خاص عقیدہ میں محصور ہونے اور دوسرے میں محصور نہ ہونے
 سے برتر اور وسیع ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: **فایستأذونوا نعم**
وجه 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
ایستأذونوا نعم وجہ اللہ کے نہایت وجہ حق سے ایک مرتبہ ہے پس
مسجد حرام کی جہت انہیں مراتب سے ہے اور اس میں اللہ تعالیٰ
کی ذات ہے۔ لیکن تم یہ نہیں کہو کہ فقط وہ یہیں ہے بلکہ تم اپنے اور اہل
کے دلالت توقف کرو اور مسجد حرام کی طرف استقبال کرتے ہو اور
کرتے کہ 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 پھیرتا ہے۔ اب تم کہو اللہ ہی سے معلوم
ہو گیا کہ وہ ہر جہت کے مکان میں ہے اور ان میں اعتقادوں کے
سوائے اور کچھ نہیں ہے۔ انتہی اور فص شعیبہ میں ہے بندہ نے حق
تعالیٰ کو اپنی اعتقادی صورت میں دیکھا۔ پس وہ ہیں اس کا اعتقاد
ہے اسی واسطے قلب اور آگے حق تعالیٰ میں اسی صورت کو مشاہدہ کرتی
ہے۔ جو اس کی اعتقاد میں ہیں پس جو حق کہ اس کے اعتقاد میں ہے
اسی کے صورت کے قلب میں گنجائش ہے۔ اور وہی اس پر عمل فرماتا
ہے۔ تب وہ اس کو پہچان لیتا ہے۔ پس آگے اعتقاد ہی ہی حق کو پہچانی
ہے۔ اور اعتقادوں کے نوع بنوع ہوتی ہیں کسی قسم کا اعتقاد اور
انتہا نہیں ہے پس جس لئے اس کو کسی خاص صورت میں مقید کر دیا ہے
وہ اس کو اپنے اعتقاد کی صورت میں نہ پہچانے گا۔ اور وہ اس کا اقرار
اسی اعتقادی صورت میں کرے گا۔ جب وہ اس پر عملی ہو گا۔ اور

جس نے اس کو ہر مقید سے مطلق رکھا ہے۔ وہ اس کو سب سے
 پہچانتے گا۔ اور ہر صورتوں میں جس میں وہ تحول فرما سکے گا۔ اس
 کا اقرار کرے گا۔ اور وہ اپنی طرف سے اس صورت کی مقدار
 حق تعالیٰ کی اطاعت کرے گا۔ اور اس کی اطاعت غیر متناہی
 طریقوں سے ہے۔ کیونکہ اس کی تجلی کرنے کی صورتیں بھی غیر متناہی
 ہیں انتہی اور فص ہاروتی میں ہے اللہ ہی وجود میں ظاہر ہے
 اندر اللہ تعالیٰ کے ہر صورت میں عبادت کی جاوے اور ہر
 صورت اس کے بعد زائل ہو جاتی ہے۔ لیکن جب وہ زائل ہو
 جاتی ہے۔ تو اپنی عبادت کرنے والوں سے الوہیت کا لباس ہن
 لیتی ہے۔ اسدوا سٹے کوئی نوع ایسا نہیں رہا ہے۔ جس کے
 عبادت نہ ہوئی ہو خواہ وہ عبادت خدائی کے عقیدے پر
 ہوئی ہو۔ یا شیخ کے طور پر ہوئی ہو اور عقل والے کے نزدیک
 یہ ضرور ہے۔ اور عالم میں جن چیزوں کی عبادت کی گئی ہے۔
 تو رفعت کا جامہ پہننے کے بعد عابد نے ان کی عبادت کی ہے۔
 اور عابد کے قلب میں اس کے مدارج اور منازل ظاہر ہوئے
 بعد اس کی عبادت ہوئی ہے۔ اسدوا سٹے حق تعالیٰ نے اپنا کام
 ہم لوگوں میں رفیع الدرجات فرماتا ہے اور رفیع الدرجات
 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
 نے علیہ علیہ اپنا مظہر بنایا ہے اور اسی مظہر میں اس درجہ
 کی عبادت ہوتی ہے۔ اور بہت بڑا عالی مظہر جس میں اس کے
 عبادت ہوتی ہے ہو اور ہوس ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا
 افریت من اتخذ ایہ ہواہ کیا تم نے اس کو دیکھا جس نے ایسی
 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 بڑا
 عبادت ہوتی ہے۔ اور میں اس میں کہتا ہوں ہواؤ ہوس کی عبادت

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 امتیاز کے ساتھ ان لوگوں میں کیسے کامل و مکمل ہے۔ جو اپنے ہوا و 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 صدال حیرت ہی ہے۔ اور اس کا سبب یہ ہے کہ جب عابد دیکھتا ہے کہ اس نے اپنی ہی ہواؤ ہوس کے عبادت کی ہے۔ اور اس کے حکموں کا مطیع و منقاد ہوا ہے اور اس کی عبادت کے حکموں میں اسی کا عابد ہے جیسے اور اشخاص ہیں تو اس کو تعجب ہوتا ہے۔ اور حیرت میں پڑتا ہے یہاں تک کہ اللہ کی عبادت بھی ہوا سے ہوتی ہے۔ کیونکہ اگر اس جناب پاک میں اس کے ہوانہ ہو یعنی کسی چیز کی محبت نہ ہو تو اللہ کی عبادت نہ کرے اور نہ اس کو اور چیزوں پر اختیار کرے اور اسی طرح ہر لوگ جو عالم کی کسی ایک صورت کی عبادت کرتے ہیں۔ اور اس کو اپنا الہ بنا لیتے ہیں تو ہوا سے اس کو خدا 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 ٹھوڑی بھی عقل شعور ہے تو وہ نفس ہوا کے اتحاد سے حیرت میں پڑ جاتا ہے بلکہ ہوا کی احدیت سے اس کو حیرت ہوتی ہے۔ کیونکہ ہر عابد میں ایک ہی عین ہے۔ فاضلہ اللہ علی علم پس اللہ نے اس کو علم و شعور پر متحیر کر دیا۔ کیونکہ ہر عابد نے اپنی ہی ہوا کے عبادت کی ہے۔ 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 کرنا ہے۔ اور عارفوں میں سے بعض لوگوں نے کہا ہے کہ حق تعالیٰ کا مظهر جاننے اور سمجھے کہ حق تعالیٰ کا مظهر ہی ہے۔ ان میں ہوتی ہے اور اسی سبب سے لوگوں نے ہر مظهر الہی کو 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 اور اس معبود خاص کا عابد خیال کرتا ہے۔ کہ یہ اس کے معبود مشنوعہ کی شان ہے۔ یا یہ میرے معبود مقیدہ کا مرتبہ ہے اور اصل میں وہ حق تعالیٰ کا مظهر 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 لیقر بونا الے اللہ زلفے اور میں ان لوگوں کی اس جہت سے عبادت کرتا ہوں کہ وہ مجھ کو اللہ تعالیٰ سے بہت قریب کر دیں۔ اور اس سے ہم لوگوں کو ملا دیں۔ بلکہ اسی سبب سے ان لوگوں نے کہا اجمل الالہۃ الہا و احد ان لشیء عجاب کیا اس نے بہت سے خداؤں کو جو مظاہر ہیں اللہ واحد بنا دیا یہ بناہت تعجب کی بات ہے اس سے ان لوگوں نے الہ واحد سے انکار نہیں کیا ہے۔ بلکہ اس سے ان لوگوں نے تعجب ظاہر کیا۔ کیونکہ وہ صورتوں کی کثرت پر قائم تھے۔ اور الوہیت کو ان صورتوں کی طرف منسوب کرتے تھے پھر ان کے پاس رسول آئے اور ان کو الہ واحد کی طرف بلائے اور معلوم ہے لیکن بصر سے وہ مشاہد نہیں ہے اور اس پر انہیں لوگوں کی شہادت تھی کیونکہ وہ لوگ اپنے دلوں میں اس کو ایک ثابت کر چکے تھے۔ اور اس کے واحد ہونے کے عقیدے کو انہوں نے اپنے اس قول میں بیان کیا ما نعبدہم الا لیقر بونا الے اللہ زلفے ہم لوگ ان کی اسی غرض سے عبادت کرتے ہیں کہ وہ ہم سے کہ خدا سے بہت نزدیک کریں۔ کیونکہ وہ سبب جہالت کے

یہ صورت بہتر ہے۔ اور اسی واسطے اللہ نے اس قول سے ان پر
 حجت قائم کیا قل سموا ہم تم کہو ان سے اے محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
 ان کا نام لو اور اگر وہ لوگ ان کا نام لیتے تو وہی نام لیتے جس کو
 وہ جانتے تھے۔ اور جو ان کا اصلی نام تھا اور جو عارف باللہ
 ہیں۔ اور اس امر اصلی کو پورے طور سے جانتے ہیں۔ تو وہ
 اس سے انکار کی صورت ظاہر کرتے ہیں۔ کیونکہ صورت مشخصہ
 کے عبادت ہوئی ہے۔ کیونکہ جو ان کے علم و فضل کا مرتبہ
 ہے۔ وہ یہ چاہتا ہے کہ وہ لوگ وقت کے محکوم رہیں۔ اور
 رسول کے فرمان کے تابع رہیں۔ جس کے سبب سے وہ دو
 ایمان سے مشرف ہوئے اور رسول ہی کے حکم کو وہ کفار پر
 قائم رکھیں اور اسے حکم کے سبب سے وقت کے بندے ان مومنوں
 کا نام ہوا اور یہ لوگ جانتے ہیں کہ ان کی عبادت کرنیوالوں
 نے انہیں صورتوں کے عین معین کی عبادت نہیں کی ہے۔ بلکہ
 ان لوگوں نے ان صورتوں میں سلطان تجلی کے حکم سے اللہ تعالیٰ
 کی عبادت کی ہے۔ اور اس تجلی 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 ایتھے اور فص
 محمدی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں ہے۔ اعتقاد دی الہ اس الہ میں
 نظر کرنے والے کا مصنوع ہے۔ کیونکہ وہ اسی ناظر کی صنعت ہے
 پس بندہ کی ثنا اپنے معتقد پر ہیں اپنے نفس کی ثنا ہے اور اسی
 لئے یہ غیر کی اعتقاد دی الہ کی مذمت کرتا ہے اور اگر انصاف کرے
 تو اس کو غیر کے اعتقاد دی الہ کی مذمت صحیح نہیں ہے۔ لیکن اس
 معبود خاص کا عابد بیشک اس پارہ میں جاہل ہے۔ کیونکہ یہ غیر پر
 اللہ تعالیٰ کے اعتقاد میں اعتراض کرتا ہے۔ اور اگر یہ جنید کے
 مقولہ لون الماد لون انابہ کو جان لے تو ہر اعتقاد والے کے اعتقاد دی
 الہوں کو تسلیم کر لے اور اللہ تعالیٰ کو ہر صورتوں میں پہچانے اور
 کل اعتقاد والوں کو اللہ تعالیٰ کا علم ظنی ہے۔ یقینی نہیں ہے اسی

مطابق آیت اور حدیث مستقیم ہے۔ مگر نجات پھر ممکن ہے۔ اخروی
 اور حصول کمال حقیقی بجز اتباع شرع احمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم پھر
 ممکن ہے۔ منہاج الاعجاز شرح گلشن رازی میں ہے کہ سے بتا میں جا
 مظهر عشق است و عدت * بود ز نار بستن عقد خدمت۔ چنانچہ چاہے کہ
 عشق سے مراد یہاں حقیقت مطلقہ ہے۔ تمام ذوات موجودات
 اسی حقیقت مطلقہ کے حجابی اور مظاہر میں ساسی واسطے آپ فریاد
 ہیں کہ مشرب صوفیہ کرام کے مطابق بت مظهر عشق ہے۔ چونکہ بت
 کی صورت میں حق تعالیٰ ظاہر ہوتا ہے۔ اسی واسطے تمام اہل
 کمال کا متوجہ الیہ بت ہے۔ اسی اعتبار سے ہر مظهر کو بت کہا جاتا
 ہے۔ اور زنا سے مراد خواہ وہ کسی مرتبہ میں ہو عقد طاعت
 محبوب حقیقی ہے۔ چو کفر و دین بود قائم بہستی * شود توحید
 عین بت پرستی * جب کفر اور دین جو آپس میں متضاد ہیں وجود سے
 قائم ہیں۔ اور سستی مطلق حق سبحانہ ہے۔ پس توحید اور حق تعالیٰ کو
 بتا جانا عین بت پرستی ہے۔ اس لئے کہ اگر تم من حیثا الحقیقت
 کفر اور بت کو غیر حق جانو گے تو یہ مشرک ہے۔ اور تم موجد
 حقیقی نہ ہو گے۔ چو اشیا ہست ہستی را مظاہر * ازاں جملہ یکے
 بت باشد آخر * جب تمام موجودات مظاہر ہستی حق ہیں۔ تو ہستی
 موجد تمام مظاہر بت ہی ایک مظهر ہے۔ اور تمام بت کی عبادت
 کرتے ہیں۔ پس حکم و قہنی ربک ان لا تعبدوا الا ایاہ * بتک تمام
 کفار فی الحقیقت عابد حق ہیں۔ مگر جہر منع ہے سے اہنام سوننا
 ز حسن تو جلوہ کرد * شد بت عابد اہنام سوننا * بدلات و مناسبت
 راز سر شوق سجدہ کرد * کافر چو دید حسن تو از مناسبت
 کجواندیش کن سے مرد عاقل * کہ بت از روئے ہستی باطل
 بہ حکم تفکرون فی خلق السموات والارضی اسے صاف بیان عشق مظهر اور
 تفکر کہو تم کو ضرور معلوم ہو جاوے گا۔ کہ بتا از روئے ہستی اور
 وجود اور مظهر بت باطل نہیں ہے۔ کیونکہ ہر موجود کی ہستی میں ہستی

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 تلے 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 تلے کو جو بت کی صورت میں ظاہر تھا چھپا دیا ہے۔

ز اسلام مجاز سے گشت بیزار۔ اگر کفر حقیقی شد پدیدار۔
 یہ بیت سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اہل اسلام کے نزدیک وجود ممکنات غیر وجود واجب ہے۔ اور آپ فرماتے ہیں۔ اگر تم بت کی صورت میں حق تلے 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۔ بزر 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 تلے کی ہے۔

بچوں و وز شد نقاب جلال از جمال دستا۔ گرد عیاں ہر کہ عابد حق بود بت پرست
 بے بہرہ از جمال رخت نیست ذرہ۔ مرآة حسن روئے تو بود است ہر چو
 ہی اور انسان کامل میں ہے۔ کہ کلمہ شہادت سلب پر اور ایجاب
 مبنی ہے۔ وہ سلب لا اور ایجاب الایسے۔ اس کے یہ معنی
 کہ کسی کا وجود سوائے اللہ کے نہیں ہے۔ اور لفظ ال جو اس

کے قول لا الہ میں واقع ہوا ہے۔ اس سے یہ بت مراد میں
 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 میں۔ 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۔
 جبکہ وہ کہتا ہے الا اللہ یعنی یہ الہیت سوا اللہ کے کسی
 کو نہیں ہے۔ پس سوا خدا کے مطلقاً بغیر مفید کرنے کے
 کسی جہت کے ساتھ کسی کے عبادت نہ کرو۔ کیونکہ وہ ہر
 طرف ہے۔ پس تمام موجودات کا عین ہے۔ اور چونکہ
 یہ امر 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

رکھنا حقیقی ہے۔ مجازی نہیں ہے۔ اور نہ یہ ایسا ہے جیسا کہ اہل
 ظاہر نے گمان کیا ہے۔ کہ اللہ سبحانہ نے اس سے یہ مراد
 رکھی ہے کہ بحیثیت اپنے ذاتوں کے ان کا نام الہ رکھا ہے
 نہ اس حیثیت سے کہ وہ اپنے نفسوں میں ان کے واسطے یہ
 نام ہیں۔ اور یہ ان سے غلطی اور افترا خدا پر ہے اسی
 واسطے کہ حق سبحانہ و تعالیٰ عین اشیاء ہے۔ اور اس
 کا نام رکھنا الہیت کے ساتھ حقیقی ہے۔ ایسا نہیں جیسا کہ
 اہل حجاب کے مقلدین نے گمان کیا ہے کہ وہ مجازی ہے
 اور اگر ایسا ہوتا تو بیشک پتھر اور ستارے اور طبیعتیں یہ
 سب چیزیں کہ جن کی وہ عبادت کرتے ہیں۔ وہ الہ نہ ہوتے
 اور یہ بات کہ کوئی معبود سوا میرے نہیں ہے۔ پس میری
 ہی عبادت کرو نہ ہوتی۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے اس سے یہ
 مراد رکھی ہے۔ کہ ان الہ کو جو اس کے مظاہر ہیں بیان کر دے
 اور یہ بات معدوم ہو جائے کہ ان میں الہیت کا حکم حقیقی ہے
 اور انہوں نے سوا ذات الہی کے دوسرے کی عبادت نہیں
 کی ہے۔ پس خدا فرماتا ہے کہ کوئی معبود سوا میرے
 نہیں ہے۔ یعنی یہاں کوئی چیز سوا خدا کے نہیں ہے۔
 جس پر الہ کا اسم بولا جائے۔ پس تمام عالم میں کوئی ایسا
 نہیں ہے۔ جو میرے غیر کی عبادت کرے اور وہ غیر کے
 کیسی عبادت کا کر سکتی ہیں۔ حالانکہ میں سے ان کو اپنے
 عبادت کے لئے پیدا کیا ہے۔ اور سوا اس چیز کے
 نہیں ہے کہ جس کے لئے میں سے ان کو پیدا کیا ہے۔
 اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اس مقام پر فرماتے
 ہیں کہ ہر چیز اسی کے واسطے ہے کہ اسے اللہ پر عبادت
 کی جائے۔ یعنی عبادت اللہ کے واسطے کیونکہ حق سبحانہ
 فرماتا ہے۔ ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون اور وہ لوگوں
 کو فرماتا ہے۔ وان من شئ الا لیعبدہ پس اللہ تعالیٰ کے

نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اس بات سے آگاہ کیا کہ ان
 سب الیہ کے پوجنے والے صرف اللہ ہی کی عبادت
 کرتے ہیں۔ لیکن یہ عبادت اس مظہر کے اعتبار سے ہے
 پس موسیٰ علیہ السلام سے یہ بات طلب کی کہ وہ باعتبار
 ان مظاہر کے اس کی عبادت کریں۔ پس خدا تعالیٰ نے
 فرمایا کہ کوئی معبود سوا میرے نہیں ہے۔ یعنی یہاں
 میں ہی ہوں۔ اور جس چیز پر اللہ 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 اہیت جو تمام مظاہر کے
 جمع کرنے والی ہے۔ اور وہ مظاہر ہویت کے عین ہیں
 پس یہ امر اللہ تعالیٰ کی طرف سے اپنے نبی موسیٰ علیہ السلام
 کی طرف محض عنایتاً تھا۔ تاکہ وہ اس کی عبادت خاص
 اس کی ذات سمجھ کر کریں ایسا نہ ہو کہ ان سے حق سبحانہ
 و تعالیٰ اس اعتبار سے کہ جس کی وہ عبادت نہیں کرتے
 ہیں 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 معہ ظاہر کے ہے۔ یعنی حق اور خلق
 اس میں دونوں ہوں۔ پس مراتب الیہ کا شامل ہونا اور
 تمام مراتب کو پیمہ اور ہر مرتبہ وجود کا اس کے حق کو ادراک
 ہی الوہیت کے معنی ہیں۔ اور اس مرتبہ والے کا اسم اللہ
 ہے۔ اور یہ بات سوا واجب الوجود کے دوسرے کو
 چاہل 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 الحکیم العظیم یعنی
 وہ ذات اللہ ہی ہے کہ آسمانوں میں الہ ہے اور زمین میں
 الہ ہے۔ اور وہی حکیم اور عظیم ہے۔ پس اس آیت سے ثابت
 ہوا کہ جمع الہ ارضی ہوں۔ یا سماوی ہیں ذات ہیں۔ کیونکہ
 لفظ ہو کے تقدیم مقتضی حصر ہے۔ پس جمع اللہ ذات ہیں
 محصور ہیں نہ یہ کہ ذات اللہ میں محصور ہو کیونکہ یہ موجب تفسیر
 ہے۔ اور تفسیر مقتضی تغایر حقیقی ہے۔ ہاں تاہم ذات اللہ حکمت
 وجود اس کے کہ جمع موجودات اس کا عین ہیں من حیث ہوں
 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 عابد
 ہے۔ بر تقدیر علماء مفرقین اگر اللہ غیر اللہ ہوں گے۔ تو
 حصر آیت مذکورہ کا باطل ہوگا۔ ایسے ہی جملہ وہو الحکیم العظیم
 حصر ہے۔ پس حکمت اور علم ممکنات عین حکمت اور علم واجب
 کا ہے اگر ایسا نہ ہوگا تو حصر باطل ہو جاوے گا۔ اور
 شرک لازم آوے گا جس سے گریز تھا جانتا چاہئے کہ حصر وہ
 قسم پر ہے۔ ایسا یہ کہ جمع موجودات منحصر فی الذات
 ہیں۔ یعنی از روئے حقیقت عین ذات ہیں اور یہ حصر توجیب
 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 عباداً کبیراً
 ان نقش کہ بر تخت ہستی آراستہ کا نقش آن کس است پس نقش آراستہ
 دریائے کہن چو میزند موجے نو موجب خزانہ فی الحقیقت دریا
 سوال جب عباد ان اصنام فی الحقیقت اللہ ہی کی عبادت
 کرتے ہیں۔ جیسے کہ اس آیت سے ثابت ہو چکا ہے۔ تو ان کو

مشرک کیوں کہا گیا۔ جواب اگر عابدان اصنام اللہ کو میں
 عبادت کرتے تو مشرک نہ ہوتے کیونکہ پابین عقیدہ فی الحقیقت
 اللہ کی ہے۔ کیونکہ اس صورت میں آلہتہ بمنزلہ سمت کعبہ کے
 علیٰ ہذا القیاس صرف تلب کو معبود و جانتا عند الشرع کفر ہے۔
 اگر کافر بتا آگاہ بود کے۔ یہی از واصلان راہ بود
 جام وحدت کے جس کو مستی سے بت پرستی بھی حق پرستی ہے
 پس جب عابدان اصنام نے حق سبحانہ کو اپنے آلت میں مقیم
 سمجھ کر ان کو معبود قرار دیا تو اسی وجہ سے مشرک ہوئے
 کیونکہ معبود حقیقی مطلق ہوتا ہے۔ جیسے کہ آیت مذکور کا منشا
 یہی ہے کہ وہ آسمان میں ہی الہ ہے اور وہ زمین میں
 ہے۔ اسی واسطے کفار کو ہمسر یہ خدا بنانے کی ممانعت
 تھی۔ کیونکہ ہمسر غیریت کو چاہتا ہے اور یہ شرک ہے۔
 فلا تجعلوا اللہ اندادا یعنی مت بناؤ واسطے اللہ کے کوئی
 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 مستہی العبادت ذات مطلق ہے۔
 آیتہ اس بات پر دلالت نہیں کرتی کہ بت غیر حق سبحانہ ہے
 جیسے مضر قین 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 دفع ہو جائے
 اور غیریت مراتب میں ایسی ہے۔ جیسے کہ جسم انسان میں
 اور کان وغیرہ اعضاء کی غیریت نفس ان مری کہ حقیقت جسم
 وہ سب بین جسم ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس آلتہ از روئے حقیقت
 عین ذات ہیں وہی وجہ ہے کہ جب کلمہ طیبہ سے آلتہ کا عین
 ذات ہونا ثابت ہوتا تھا۔ تو اس کے جواب میں کفار نے کہ
 جعل الالہة با واحد ان مذکور تھا۔ سبحانہ سبحانہ

اللہ علیہ وسلم نے تمام آہت کو الہ واحد بیشک یہ البتہ ایک
 سے بڑی تعجب والی ہے۔ پس اسی واسطے کفار کو فلا تجعلوا اللہ
 ادا حکم ہوا یعنی حق سبحانہ کی عبادت کر کے آلتہ میں مقید نہ کرو
 تمام آلتہ از روئے مظہریت عین ذات ہیں۔ پس اس حیثیت
 سے اگر تم کسی بت کی عبادت کر دے۔ تو وہ فی الحقیقت عبادت
 اللہ ہی کی ہوگی۔ چونکہ کفار اس غیریت اعتباری کو غیریت حقیقی
 سمجھتے تھے۔ اور معبودیتہ مطلقہ کو آلتہ مقیدہ میں منحصر کرتے
 تھے اس لئے ان کو فلا تجعلوا اللہ ادا کہا گیا۔ جاننا چاہئے کہ اگر
 کوئی عارف اللہ کو مظہر ذات جان کر معبود قرار دے تو اس کو
 منع نہیں۔ کیونکہ وہ مظہر میں ظاہر کو دیکھتا ہے۔
 مگر غیر و علقی علتی مشورہ کافر گیر و کالی ملت مشورہ
 بین عند الشرع اس کے چند وجہ سے ممانعت ہے۔ اول یہ
 معبودیتہ خاصہ مرتبہ خالقیت کا ہے۔ اور عابدیتہ خاصہ مرتبہ
 رقیبت کا ہے۔ جب بت مخلوق ہے تو معبود نہیں ہو سکتا
 ہے۔ جیسا فرمایا اللہ تعالیٰ نے یا ایہا الناس اعبدوا ربکم الذی
 خلقکم یعنی اسے لوگو عبادت کرو اپنے رب کی جس نے
 پیدا کیا تم کو۔ دوم یہ کہ بت اگرچہ فی الحقیقت مظہر ذات
 ہے۔ لیکن ان کی عبادت عوام کے لئے موسم میں تقید
 ذات ہے۔ اور یہ موجب تغایر اور تغایر موجب
 ترک ہوتا ہے۔ اس لئے آلتہ مقیدہ کی عبادت شرک
 ہوگی۔ سوم عوام کو بتوں کی عبادت سے اس واسطے
 منع کیا گیا ہے۔ کہ وہ بتوں کو ہی معبود برحق مانتے
 ہیں۔ خواص کی طرح مظہر ذات نہیں جانتے ہیں۔ اور
 شرع میں حکم عام پر ہوتا ہے۔ اور اس میں تو اس
 بھی آیا کرتے ہیں۔ اس لئے عند الشرع عوام اور
 خاص دونوں کو معبود مقیدہ کی عبادت منع ہے۔

بنا چاہتے کہ مسلک دو ہیں۔ اول مسلک حقیقی اور دوسرا
 حقیقی کہ وہ ہر منظر میں ظاہر کو دیکھتے ہیں۔ پس
 یہ کہ بظاہر عقیدہ 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 تمسک
 میں ظاہر کو نہیں دیکھ سکتے اسی واسطے عند الشرح
 ان کو عقیدہ کی عبادت منع ہے۔ اسی لئے توحید شرعی
 عبادت میں منحصر ہے۔ جیسے فرمایا حق سبحانہ ولا 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 سے غیر ہیں۔ اور اپنے جنس یعنی حیوانیت
 میں واحد ہیں۔ اور ایسے ہی حیوانات اور نباتات اور
 جمادات اپنے مرتبہ کی رو سے ایک دوسرے کے
 غیر ہیں۔ اور مرتبہ جسم میں ایک سے ہیں اور ایسے
 ہے کل موجودات اگرچہ اپنے اپنے تعین کے
 سے غیر ایک دوسرے کا ہے۔ مگر حقیقت انکساری
 میں وہ سب ایک ہند میں۔ علی ہذا القیاس واجب اور
 ممکن اپنے مرتبہ سے رو سے غیر ہیں۔ لیکن ضروری
 حقیقت یعنی ہستی مطلق وجود واحد ہی میں ہے۔

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 سنا لئے گئے
 حق جاننے 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 مستور و مطلق جانو
 اور الہ مقیدہ کی عبادت نہ کرو۔ مگر ان کو غیر حق نہ
 سمجھو۔ جاننا چاہئے کہ اس آیت میں جو لفظ ال 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 سباق نفی ہے و من الناس
 من اتخذ من دون اللہ انداداً یحباہم کحب اللہ والذین
 آمنوا اشد حبا للہ۔ یعنی لوگوں سے بعض وہ ہیں کہ متقرر
 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۔ پہلیک 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 کہ ظاہر میں
 جان کر دوست رکھتے تھے بلکہ مومنین انہیں
 السلام کو مظہر حق سمجھتے ہیں۔ اور مظہر میں ظاہر کا
 ہوتا ہے۔ جیسے اشد حباً للہ اس پر دلالت کرتا
 ہے۔ سوال جملہ 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 تجلی
 ذات قرار دیا جائے گا۔ تب اس کے محبت اللہ
 کے واسطے ہوگی۔ کیونکہ مظہر میں ظاہر کا ہوتا ہے۔
 جیسے آیت و مارمیت الخ اور ان الذین یبايعونک
 سے ثابت ہوتا ہے۔ ایسی ہی بر تقدیر تفاق 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 درمی کزنت بر درست
 جب وجود واحد ہے تو وہ ہی وجود باعتبار مرتبہ ظاہر

عام ہے۔ اور وہی باعتبار مرتبہ باطن محمود ہے۔ جیسے
 حدیث لا احدى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك اس
 پر شائد ہے یعنی نہیں شمار کر سکتا میں تعریف اوپر
 تیرے۔ جیسے تو نے تعریف کی اپنے نفس پر۔ پس
 حق سبحانہ کو اگر تنزیہ بحت میں مقید کیا جاوے۔ تو
 من حیث ہو ہو عام نہیں ہو سکتا صرف محمود ہی ہاں مرتبہ
 فرق میں عام ہے۔ جیسے جملہ کما اثنيت على 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 سوائی
 اللہ کے مقرر کر واس آیت سے صرف دواہر ثابت
 ہوتے ہیں۔ ایک دوالہ کا مقرر ہونا اور دوم ان کا
 غیر اللہ ہونا۔ اس کے جواب میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام
 کہیں گے۔ سبحانک ما یحون لی ان اقول بالیس لی بحق
 یعنی پاک ہے تو نہیں لایت مجھ کو کہ کہوں وہ بات
 کہ میرے لئے درست نہ ہو۔ اس جواب سے دو
 الہ اور ان کے غیر اللہ ہونے کا انکار ہے۔ اس لئے
 کہ سوال میں من دون اللہ واقع ہے۔ جب من دون
 اللہ کی نفی کی جاوے تو الہین بحد جمع اللہ فی الخلق
 الہ واحد ہے۔ اور فرمایا حق سبحانہ ان الہین تدعون
 من دون اللہ عیا واثانکم فادعوا ہم فقل یشعروا لکم
 ان کنتم صَادِقِینَ۔ یعنی بیشک وہ لوگ کہ جن کو تم پکارتے
 ہو غیر اللہ وہ بندہ ہی ہیں مثل تم سے پس پکارو ان کو
 پس وہ استجابت کریں تمہاری اگر تم سچے ہو لفظ عباد
 سے صاف ظاہر ہے کہ مراد الہین سے انبیاء و اولیاء

ہیں۔ اور لفظ من دون اللہ سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ
ان کو عقیدہ غیر اللہ پکارنا منع ہے۔ کیونکہ وہ ایسے
عقیدہ والے کی دعا قبول نہیں کر سکتے۔ کیونکہ وہ اپنی
ہستی سے فانی اور ہستی حق سے باقی ہیں جیسے آیت
ذیل سے ثابت ہوتا ہے۔ کہ ان کی ہستی مستقل طور
پر نہیں۔ جیسے کہ بظاہر دیکھا جاتا ہے اہم ازہل یثون بہا
ام لہم ایدایہ یثون بہا ام لہم ائین مبصرون بہا ام لہم اذان لیمعون بہا
یعنی لیا ان کے پاؤں ہیں جس سے وہ چلیں یا ان کے ہاتھ
ہیں جن سے وہ پکڑیں یا ان کی آنکھیں ہیں کہ جن سے
وہ دیکھیں۔ یا ان کے کان ہیں کہ جن سے وہ سنیں
پس ثابت ہوا کہ یہ سب اعضا فانی کے نہیں بلکہ حقیقت
کے ہیں۔ یعنی حق سبحانہ کے جیسے نشاء حدیث قرب
لذائل کا ہے۔ جیسے صحیح بخاری میں اپنی ہریرہ سے
مروی ہے۔ ما یزال عبدی یتقرب الی بالنوافل
حتی اجبتہ فاذا اجبتہ نکلت سمع الذی لیسح بہ ولبصرہ
الذی یربصر بہ ویدہ الذی یمطش بہ ورجلہ التی یمشی بہا
یعنی فرمایا اللہ تعالیٰ نے میرا بندہ زیادہ نزدیک
ڈھونڈتا ہے میری طرف ساتھ نوافل کے یہاں تک
کہ میں دوست رکھتا ہوں۔ اس کو جب میں دوست
رکھتا ہوں ہو جاتا ہوں کان اس کے جن سے وہ سنتا
اور آنکھ جس سے وہ دیکھتا ہے اور ہاتھ جس سے وہ
پکڑتا ہے۔ اور پاؤں جس سے وہ چلتا ہے۔ چونکہ
زعم کفار میں آیت ممکنہ غیر اللہ تھے۔ اور ان کے
عیادت کرتے تھے۔ اس لئے ان کے رد میں
نازل ہوئی۔ فلا تدع مع اللہ الہا آخر یعنی مت
ساتھ اللہ کے الہ دو سوا اس آیت سے لے کر

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 الہام
 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 نادرست
 نہیں ہے۔ دوم معبود مطلق ہوتا ہے۔ جب آلہ مقیدہ ہیں
 تو معبود نہیں ہو سکتے۔ سوم اگرچہ موسیٰ علیہ السلام کا
 میں مگر ان کی قوم حکم عام کا رکھتی ہے۔ اور حکم عوامی کے
 موافق ہوتا ہے۔ کیونکہ ان کی نظر صاف 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
 عین اللہ ہو وہ معبود بھی ہو۔ اس لئے کہ عابدیت اور
 معبودیت احکام ہیں جو اپنے اپنے مراتب سے تعلق رکھتے
 ہیں۔ جیسے برف عین آب ہے۔ لیکن ان پر 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 اغیر اللہ تا مروانی اعبد ایہا 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 رسم کفار
 کوئی شے اللہ کا غیر نہیں۔ بلکہ ہر شے عین اللہ ہے۔ جیسے
 آیت ہوالاول والاخر 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 منشا یہ 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 کہ

مستغرق رب بہتر ہیں۔ یا ایک اللہ واحد القہار اس آیت سے ثابت ہوا کہ
 درباب 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 عدوا 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 یعنی
 نہیں کیا قدر انہوں نے اللہ کا حق قدر کرنے اس کے کانہیں
 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 حیلہ کو بہتر
 جانتے تھے۔ اس لئے ان کے حق میں عدوا بغیر علم کہنا اور
 امت محمدیہ قرون ثلاثہ تک عینہ سے قائل رہنے میں کبیرہ گنہ
 انہوں نے کلمہ طیب میں کوئی تاویل نہیں کی جس سے اللہ کا تعظیم
 اللہ ہونا ثابت ہو۔ اور حق سبحانہ کا اپنی محبت کو حضرت علی علیہ السلام

علیہ وسلم کی اتباع میں منحصر کرنا آیات مذکورہ کے مطابق ہے۔
 جیسے فرمایا حق سبحانہ قل انکمتم تجبون اللہ فان تبعوانی یحبکم اللہ
 کہہ دی یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اگر تم دوست رکھو
 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 والناس اجمعین سے
 ثابت ہوتا ہے۔ یعنی نہ ہو گا مومن کوئی تم سے یہاں تک کہ
 ہو چاؤں 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 - ادا ہے کہ تمام
 مراتب میں ساری ہے۔ جیسے منشاء حدیث انما من لور اللہ والحق
 کلہم من لوری کا ہے یعنی میں لور اللہ کا ہوں اور خلق تمام میرا
 لور 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 کو اس میں غلطی واقع ہوئے۔ انہوں نے سمجھا کہ
 ہم کو تعین بشری کی طرف دعوت دی جاتی ہے اسلئے 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 بید ونا یعنی کیا بشر ہم کو ہدایت کریں گے
 اس کے جواب میں حق سبحانہ نے فرمایا کفر وایینی وہ کافر ہو گئے
 اسی واسطے کہ انہوں نے بشریتہ انبیاء علیہم السلام سے حقیقت محمدی
 کو چھپا دیا۔ کیونکہ کفر بمعنی تر ہے۔ اسلئے حق سبحانہ نے
 فرمایا قل انما اننا بشر فتم یوحی الی انما الہکم الہا واحد یعنی کہہ دو
 یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کفار کو میں بیشک بشر ہوں مثل
 انبیاء 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 تمہاری طرح ہے۔ بلکہ اپنی حقیقت کی طرف کہ وعدت کا حجاب نہ ہو۔ پس جملہ انما الہکم الہا واعد سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی دعوت طرف وعدت کی ہے اسی واسطے کفار نے کہا اجعل الالہتہ الہا واعد الخ جاننا چاہتے 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 فاتبعونی میں صرف اپنی تعین بشری کی محبت کا حکم نہیں دیا۔ بلکہ اپنے وعدت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اور یہی محبت اللہ کی ہے اور تعینات بشریہ انبیاء علیہم السلام بمنزلہ سمت کعبہ ہیں۔ اور عبادت حق سبحانہ بغیر تعین قبلہ 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 سے نگرم پہ چشم سرد صورت زیر کہ زمعنی است اثر در صورت
 ایں عالم صورت است وما در صورتیکم معنی نتوان دید مگر در صورت

چونکہ ہم چہت رکھتے ہیں اس لئے صاحب چہت کے لئے بد و نین چہت عبادت کا ادائے کرنا غیر ممکن ہے۔ اس لئے نزع میں نماز کے وقت قبلہ کی طرف منہ کرنا فرض ہے۔ اور طریقت میں تصور شیخ بمنزلہ قبلہ ہے۔ 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 مدعی ہو کہ مجھ کو نوائقہ شیعریہ نے قند کا آتا ہے۔ اور وہ قند نہیں کھاتا تو اس کا دعویٰ باطل ہے اور حدیث میں جو لفظ احب الیہ واقع ہے۔ مراد اس سے کثرت سے رجوع بہ احادیث سے۔ کیونکہ ولد و والد اور تمام لوگ یہ

تمام کثرت میں داخل ہیں۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے
کے لحاظ سے یہ معنی درست نہیں رکھتے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ
نے انا بشر مشکم 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 نفعی روزہ نہیں رکھ سکتی۔ پس اس میں بیٹے
اور عورت کے لئے کمال اطاعت ثابت ہوتی ہے۔ اور وہ کون
سی اطاعت ہے جس سے احب الیہ ثابت ہو۔ پس معلوم ہوا
کہ وہ اطاعت کثرت سے رجوع بہ وعدت ہے۔ کیونکہ وحدت
جامع تمام مراتب کے ہے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی باعتبار
تبعین 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 ترییم نظرون
الیک فہم لایبصرون یعنی یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تو گمان
کرتا ہے ان کو کہ وہ دیکھتے ہیں طرف تیری حالانکہ وہ نہیں دیکھتے
طرف تیری۔ حالانکہ کفار حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے صورت
بشری کو تو دیکھتے تھے مگر صورت حق کو کہ وحدت ہے نہیں دیکھتے
تھے اسی واسطے جملہ لایبصرون واقع ہوا اور تفسیر حسینی میں ہے
کہ انبیا علیہم السلام تین صورت کے جامع ہوتے ہیں ایک بشر سے
جن سے وہ بشر کے ساتھ کلام کرتے ہیں۔ دوم مکی جس سے وہ
دائیکہ سے 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 سدا کاند ہم جنس ہا ہم جنس پر وازدہ کہوت
باکتوتہ بانو با بازہ بشریت انبیا علیہم السلام حقیقت محمدیہ کا ایک
لباس ہے۔ جیسے درویش کے لئے دلق گر بظاہر دلق کے تعظیم
کی جاتی ہے۔ لیکن فی الحقیقت صاحب دلق کی تعظیم ہے۔ نہ محض
دلق کی سے در بشر و پوش گشتہ است کتاب ہر فصلی وانی

سے جو آل بیچوں میں چوں کر آرام دہ ہے روپوش گشت است یوسلش
نام بر صوفیہ وجودیہ نزدیک کے نزدیک جب وجود واحد سے تو اقرار
بجدیت و رسالت انبیا علیہم السلام موجب شرک ہوگا۔ مگر یہ شرک
عند الشرع محمود ہے مذموم نہیں کیونکہ بدوں اثبات کثرت احکام
شرع جاری نہیں ہو سکتے۔ اور جو امر حکم شارع سے ہو وہ محمود
ہوتا ہے۔ جیسے کلمہ کفر وقت اکراہ سے بدنامیوں اشارہ کر دینا
کفر ایمان کلمہ جو کفر از پر اوست یا وہ آیت ذیل سے صاف ظاہر
ہوتا ہے کہ آلتہ کی غیریت زعمی ہے۔ حقیقی نہیں قل ادعوا الذین زعمتم من
دونہ فلا یملکون کشف الضر عنکم ولا تخوبوا 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 مالک و ور کرنے سختی کے تم سے اور نہ پھیر دینے کے
اگر وہ غیر اللہ ہوتے تو ضرور اپنے عابدین سے تکلیف دور کر دیتے
یا اس کی تکلیف اوروں پر ڈال دیتے۔ حالانکہ ایسا نہیں پس ثابت
ہوا کہ آلتہ غیر اللہ نہیں۔ مگر کفار کے زعم میں غیر اللہ ہیں اور منکرین
وعدت 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 جداگاندہ ہوتا تو وعدت میں نقص آتا حالانکہ از روئے حقیقت
وجود واحد ہے۔ اگر غیر ہے۔ تو غیر اعتباری اور وہی ذات مرتبہ
مع میں عنی عن العلیین ہے۔ اور وہی ذات مرتبہ فرق میں محتاج اور
معرض خواہ ہے۔ حالانکہ ذات واحد ہے اور ذات کا محتاج ہونا

اس کے نقص کا باعث نہیں نقص جب تھا کہ اس کے اعتبار سے ہر
 طرف ہوتی اور فرمایا حق سبحانہ نے لا تتخذوا الہین اثنین انما ہوا الہ واحد
 یعنی نہ مقرر کرو دو الہ سوائے اس کے نہیں کہ وہ ایک ہے۔ اس
 آیت میں کفار کو یہ حکم کیا گیا ہے کہ وجود الہیت متعددہ کا جو غیر اعتباراً
 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 شیوں 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 الالہات 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 آلت کثیر کمالہ واحد بنانا تعجب ہے۔ اس
 آیت میں حق سبحانہ نے دو آلت پر اکتفا کیا باوجود اس کے کہ کفار
 کے آلت متعدد تھے۔ حق سبحانہ نے ان کی احولیت کو کہ مرتبہ ممکن
 کو غیر حقیقی مرتبہ واجب کا جانتے تھے باطل کیا ایسا سب آیت میں
 لفظ الہین فرمایا اور نہ لفظ آلت مناسب تھا۔ اور اسی وحدت کی
 طرف آیت و ہوالذی فی السما والارض فی الارض الہ مشیر ہے اور
 اس آیت میں لفظ الہین کو احول کے ساتھ اس واسطے مختص کیا گیا
 ہے کہ احول ایک چاند کے دو چاند اور ایک چراغ کو دو چراغ
 دیکھتا ہے۔ حالانکہ واقعہ میں ایک چاند اور ایک ہی چراغ ہے
 یہ احولیت تو صاحب بصر کی ہے۔ علی ہذا القیاس جس کا وہم یعنی عقل
 جزئی عقل کل پر غالب ہو تو وہ اگر حق اور خلق کو دو دیکھے تو تعجب
 نہیں تصور تو اس کی عقل کا ہے واقعہ میں حق اور خلق وجود واحد
 ہیں۔ خود ہوں ہو اولین و آخرین، فرق جزو و دید احول میں
 ایسے ہی حق سبحانہ نے حمایت قصہ اصحاب کہف کا بیان کیا کہ انہوں
 نے اپنی قوم سے کہا ہولا و قوم منا اتخذوا الہ من دونہ یعنی ہم نے

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
 جو مراتب حقیقی اور خلقی تھے غیریت حقیقی سمجھا۔ اس واسطے اس
 قوم کو لفظ من دونہ سے متنبہ کیا گیا اسی واسطے ان سے آہت کے
 معبودیت اور غیرتی ہونے پر دلیل طلب کی گئی لوہا یا تون پلیمہ سلطان
 مبین یعنی کیوں نہیں لاتے ان پر کوئی دلیل ظاہر جب آہت کی معبودیت
 اور غیر اللہ ہونے پر کوئی دلیل نہیں تو فرمایا تمہیں اظلم ممن افتری علی
 اللہ کذباً یعنی کون بڑھ کر ظالم ہے اس شخص سے جو باللہ سے اللہ پر
 جھوٹ پس آہت کو غیر اللہ جاننا افتری اور معبود جاننا کذب ہے
 اور اسی واسطے خدا تعالیٰ نے کفار کو ظالم کہا کہ وہ آہت 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 آہت کہ غیر اللہ نہ تھے ان کو
 غیر اللہ کہا دوم یہ کہ معبودیتہ جو خاصہ حق سبحانہ کا ہے وہ آہت کو
 دیا۔ جو مخلوق ہیں۔ چونکہ مرتبہ ممکن میں حیث بھی معبودیتہ کا مستحق نہ
 تھا۔ اس لئے حق سبحانہ نے شمس اور قمر کو جو مکانات سے ہیں تہجد
 تعبیدی منع فرمایا لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا للذی خلقنکم
 ایہ تعبیدون یعنی نہ سجدہ کرو سورج اور چاند کو عبادت نہ کرو
 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 کو کہ
 خالق ہے سجدہ تعبیدی فرض ہے۔ سوم لفظ تعبیدون سے ظاہر
 ہوتا ہے کہ ہنی سجدہ تعبیدی پر وارد ہے سجدہ تعظیمی پر نہیں
 بلکہ سجدہ تعظیمی اب بھی مباح ہے۔ اور ہمیشہ میں جو وارد
 ہوا ہے کہ فرمایا حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کہ اگر میرے معبود

شرع میں سجدہ ہوتا تو میں امر کرتا کہ بیٹا باپ کو اور عورت خدا
 کو سجدہ کرے یہ حدیث عدم جواز سجدہ پر دلیل نہیں ہو سکتی ہے
 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 فلو لا نظر
 الذین اتخذوا من دون اللہ فرمایا اللہ بن صلوا عنہم یعنی نہ بدو کی ان
 کی ان لوگوں نے جن کو بنایا تھا انہوں نے سوائے اللہ کے واسطے
 درج پالنے کے معبود بلکہ غایب ہو گئے وہ ان سے بتوں کے کفار
 کی دودھ سے مدد نہ کی ایک یہ کہ کفار نے ان کا وجود مستقل غیر اللہ
 مقرر کیا دوم یہ کہ ان کو معبود بنایا اور وہ خاصہ معبودیت کا نہ رکھتی
 تھے۔ کیونکہ وہ ممکنات سے تھے۔ اسی واسطے فرمایا بل صلوا
 عنہم یعنی اصنام اپنے عدم اصلی کی طرف رجوع کر گئے۔ کیونکہ
 ممکن بذات خود معدوم ہوتا ہے اور وجود واسطے واجب
 کے ہوتا ہے۔ اور صرفیہ کرام وجود ممکنات کو واجب لغیرہ
 کہتے ہیں۔ اور واجب الوجود کو واجب لذات 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 سے
 معبود ہے اور لفظ اتخذوا من دون اللہ سے صاف ظاہر ہوتا
 ہے کہ کفار کے اپنے تیس کدرہ سے بتوں کو غیر اللہ مقرر کیا
 فی الحقیقت وہ غیر اللہ نہ تھے بلکہ میں اللہ تھے اسی واسطے فرمایا
 و ذانک انکم و ما کان لزیغرون یعنی اصنام کو غیر اللہ تصور کر کے ان

کو معبود بنانا بھی کفار کا جھوٹ اور افتراء ہے۔ ایسا سٹے حضرت اہل بیت علیہ السلام نے کفار کو مخاطب کر کے کہا: اَللّٰہُ دُوْنِ اللّٰہِ تَرِیْدُوْنَ یعنی کیا اڑوئے پہنان تم آہلہ غیر اللہ چاہتے ہو یعنی تم آہلہ کو غیر اللہ ارادہ کرتے ہو۔ حالانکہ وہ غیر اللہ نہیں ایسا سٹے مومنین انبیاء اولیاء سے جو بد مانتے ہیں وہ ان کو مظہر عوں کا جانتے ہیں اور مظہر عین ظاہر ہوتا ہے۔ اور صوفیہ کرام وجود انبیاء اور اولیاء کو مستقل اور غیر اللہ نہیں جانتے۔ پس مومنین اور کفار کے استغانت میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ ہر ایک نشتین سے ہی حضرات وجودیہ نوریہ واقف ہیں کیونکہ تقدیم لفظ ایک متفقہی حصر ہے پس ہر مستغانت کی، ولی الحقیقت اللہ کی مدد سے

توئی مقصود و مشغول غیبرہ۔ توئے معبود و مسجود دیرم
 کچھ ذکر آیت بجز انہما کے بیان میں گذر چکا ہے اور لفظ تضرع سے
 یہی ثابت ہوتا ہے کہ بتوں کے کفار کی بدو نہ کی افتراء کی اس
 آیت میں کوئی وجہ مذکور نہیں ہاں وہ آہلہ 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: سُبْحٰنَہُ وَاَعْلٰی عَنہُ سُبْحٰنَہُ وَاَعْلٰی عَنہُ ذٰلِکَ
 نَجْرٌ مِّنْ جَنَّمَ کَذٰلِکَ یُخٰرِطُ الظّٰلِمِیْنَ لَیْسَ لَہُمْ فِیْہِمْ شٰرِکٌ لَّیْسَ لَہُمْ
 اِلٰہٌ غَیْرُ اللّٰہِ ہُوں اس کو جزا دیتے ہیں ہم جہنم اسی طرح ہم جزا دیتے ہیں
 ظالموں کو اس آیت میں صرف دو امر ثابت ہوئے ہیں جن کے جزا
 جہنم ہے ایک 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 الٰہیہ
 کرتا تھا۔ لیکن حضرت منصور نے اپنی ہستی کو ہستی ہی سمجھ کر
 جہنم لایا۔ پس امر اول شرک فی العبادت اور امر دوم شرک فی
 الوجود ہے۔ ایسا سٹے مشرکین کو ظالمین کہا۔ چکی جزا جہنم ہے۔ اور
 جو شخص نفی شرک فی العبادت اور شرک فی الوجود کی کرچکا ہو یعنی آپ
 کو الہ اور غیر اللہ نہیں جانتا بلکہ اپنی ہستی کو ہستی ہی جانتا ہے
 الٰہیت کا کرتا ہے اس کی جزا جہنم ہے۔ ان سے ہی میں لایا

بخرا المبین ہے۔ اور جو شخص مشرک فی العبادت اور مشرک فی الوجود
 نفی اس سے بڑھ کر اور کونسا احسان ہوگا اسی وجہ سے درخت سے
 موسیٰ کو انی انا اللہ رب العالمین کہا یعنی میں اللہ ہی ہوں پروردگار
 عالموں کا یعنی میں اللہ کا غیر نہیں ہوں۔ اور جو شخص اس آیت سے یہ
 سمجھتا ہے کہ یہ کلام صرف درخت کی ہے اور اس کا وجود مستقل اور
 غیر اللہ ہے۔ پس وہ مشرک ہے۔

روا باشد انا اللہ از درختے چنانہ بود و از نیک نہختے
 اور شیخ عطار فرماتے ہیں کہ ہر کہ از دے نزد انا الحق سرد او بود از
 جماعت کفار و کفر است یا بیچ ہمیدی لے لگو کروا رہ
 خویشتن را گو منہم یعنی من رانی بگو ہمیں ہمارے دور تو با خودی خود خدا کوئی
 مشرک با شمی و خدا آزار نہ جاننا چاہئے کہ جو شخص بحالت سکر و عوی 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 فاعبدنی الخ کلام حق جانکر پڑھتا ہے یعنی بیشک میں اللہ
 ہی ہوں۔ نہیں کوئی الہ غیر میرا مگر میں ہوں۔ پس عبادت کر میری اور اگر
 اسی کلام کو اپنی طرف منسوب کرتا ہے اور متکلم اپنے آپ کو جانتا ہے
 پس وہ کافر اور مشرک ہے۔ 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 یطق علی لسان عمر
 صادق نہ ہوگا اگر کوئی صدق مقلد تقلیداً بلا تحقیق دعویٰ الوہیت کا
 کرے گا تو وہ گنہگار ہے کیونکہ تقلید شرع میں جایز ہے۔ اور
 طریقت میں بلاکت سے عبادت بہ تقلید مگر اسی است۔ اسی کے مطابق
 کسی ہندی کہ قول ہے سے سنایا کرے جو گھٹے کا یاں
 دھتے روکے اور فرمایا شیخ عطار نے سے ہر کہ بے دیدہ نام و گونہ
 مشرک است آن فضل ناہوا۔ اگر منصرف کا دعویٰ انا الحق ہو لے
 سکر نہا۔ تو وہ سولی یوں دیا گیا اس لئے کہ جب بائزید بطامی نے
 سبحانی اعظم شنی بہ حالت سکر کہا تھا تو ان پر ان کے طالبوں نے

کارگرنہ ہوئیں۔ بلکہ وہ خود اُلٹے مجروح ہو گئے۔ جواب بیٹک اگر منصور
 کا دعویٰ عین سکر میں ہوتا تو وہ ضرور سولی نہ دیا جاتا سولی اسی واسطے
 دی گئی کہ انہوں نے حالت صحو کو سکر تصور کیا۔ کیونکہ ان کو مرتبہ فنا
 دینی نہ تھا۔ مولینا روم سے فنا ناقص کی طرف اشارہ کر کے فرماتے
 ہیں سدا کور کورانہ مرو در کرب لا۔ تا نبیفتی چون حسین اندر بلا ملا 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 سے چون قلم در دست خدا برد و لا جرم
 منصور بر دار بود۔ بعض اس فتویٰ میں حضرت جنید قدس سرہ کو
 شامل کرتے ہیں۔ یہ تواریخ 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 الہک والہ آباہک ابراہیم واسمعیل
 واخا الہا واحدا 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 کمر لاکر الہ واحد کہا
 گیا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ فی الحقیقت الہ واحد ہے۔ لیکن وہی الہ
 واحد عابین کے عقیدہ میں لزع بنوع ہے اور حکمت اس میں یہ
 ہے کہ ہر موجود کسی اسم الہی کا مظہر ہے۔ پس جس کا وہ مظہر ہے
 وہی اس کا الہ ہے۔ اسی واسطے فرمایا حق سبحانہ نے واللہکم الہ واحد
 لا الہ الا ہوا 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 اجمل الالہۃ الخ سے ثابت ہو چکا ہے اور کثرت
 اسمائے رحمن اور رحیم وغیرہ کی وحدت ثابت کرنے کے لئے جملہ لا الہ
 الا ہوا لیا گیا اور لفظ الا ہوسے 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 ہو ہوس ہی اسی معبود حقیقی
 کے درجہ سے ایک اعلیٰ درجہ ہے اسی واسطے ہر شخص اپنی خواہش
 کی عبادت کرتا ہے۔ خواہ وہ خواہش دنیوی ہو یا اخروی۔ لیکن وہ
 نہیں جانتا کہ میں کس کی عبادت کرتا ہوں مگر فی الحقیقت وہ اللہ ہی
 کی عبادت کرتا ہے جیسے حدیث قدسی میں وارد ہے انا عند ظن عبدي
 بنی یعنی میں نزدیک ظن اپنے بند سے کہ 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 اللہ سبحانہ نے ائمتہ و اجدادہم و رہبانہم
 اربابا من دون اللہ و المسیح ابن مریم و ما امر و الیعباد و الہا واحد یعنی
 کہو یا محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پکارو اللہ یا پکارو رحمن جس نام کو
 تم پکارے گے سب اسی کے اسمائے حسنیٰ ہیں۔ یعنی بنایا انہوں نے
 اپنے علماء اور درویشوں کو ارباب غیر اللہ اور 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 کثیرہ مقرر
 کئے۔ دوم ان کو غیر اللہ جانا۔ سوم ان کے عبادت کی اسی واسطے
 حق سبحانہ نے و ما امر و الخ فرمایا یعنی کفار ارباب کثیرہ مقرر نہ
 کریں بلکہ ارباب کثیرہ کے حقیقت الہ واحد جائیں ہر مظہر 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 جس الہ کو وہ غیر اللہ جانتے ہیں فی الحقیقت وہ اللہ
 ہی ہے غیر اس کا نہیں سبحانہ عما یشرکون یعنی اللہ پاک ہے اس چیز
 سے جس کو وہ شرک کرتے ہیں۔ یعنی اللہ پاک ہے اس عقیدے
 سے کہ کوئی الہ اس کے غیر ہوا اور اس عقیدے سے کہ کسی مظہر میں
 اس کو مقید اور محصور کر کے اس کی عبادت کی جائے کیونکہ وہ جمیع
 موجودات کا بین ہے اور میں شیے نفس سے ہوتا ہے اور نفس
 شیے میں مشید نہیں ہو سکتا۔ غیرتیں غیر درجن نگذشتہ

عین جمود اشیاء شد * فرمایا حق سبحانہ نے اللہم اے واحد فاعلمین لایومنونک
 بالآخرۃ قلوبہم منکرۃ وہم مستبکرون یعنی اے تمہارا اے واحد سبحانہ
 پس جو لوگ نہیں ایمان لائے ساتھ آخرت کے دل ان کے انکار
 کرتے ہیں۔ اور وہ تکبر کرتے ہیں پس اس آیت سے ثابت ہوتا
 ہے کہ ان کی نظر بسبب کثرت اے کی وعدت اے سے مجرب تھے
 پس ہر ایک شخص اپنے اعتقاد میں ایک ایک اے مقرر کرتا تھا گو وہ
 نفس الامر میں خدا ہی کی عبادت کرتا ہے۔ لیکن وہ جاہل ہے عارف
 نہیں۔ اگر وہ عارف ہوتا تو اس کو کسی خاص صورت میں مقید اور
 محصور نہ کرتا۔ اسیرا سٹے وہ وعدت سے مجرب ہے۔ جیسے انکے
 حق میں اللہ تعالیٰ اہم اے واحد فرماتا ہے اور لفظ آخرت سے
 مراد مرتبہ انسان کامل کا ہے اسی واسطے مرتبہ انسان کامل کا سب
 مراتب کے آخر میں ہے اور وہ جامع تمام مراتب حقیقی اور خلقی کا ہے۔
 اسی واسطے بعض مشائخ نے انسان 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 لڑا آپ کا یعنی حقیقت محمدیہ
 سب مراتب سے اول ہے۔ بلکہ حقیقت محمدیہ سب مراتب میں
 ساری ہے۔ اسی واسطے عرفا کا یقین متفق ہیں کہ اصل اجسام جسم
 محمدی اور اصل تمام مثال مثال محمدی اور اصل تمام ارواح روح
 محمدی ہے صلی اللہ علیہ وسلم سے تو اصل از وجود 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 صاف
 ظاہر ہے انامن لار اللہ والخلق کلہم من نوری جیسے توحید الہی پر ایمان لانا
 فرض ہے ایسے ہی حقیقت محمدی پر کبھی ایمان لانا فرض ہے۔ پس حق
 سبحانہ نے اپنی وعدت کے بعد فاعلمین لایومنونن 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 متبرکون اسی کا مطلب ہے کہ وہ
 ہستی کو بڑا جانتے ہیں۔ ان کے ظاہر اور باطن کی فیر حق سبحانہ اس
 آیت میں فرماتا ہے۔ لا یرم ان اللہ یعلم ما یسرون و ما یعلنون یعنی
 بلیک 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 و بالیوم الآخر و ما
 ہم بمومنین یعنی بعض وہ لوگ ہیں جو کہتے ہیں کہ ہم اللہ پر اور دن
 پچھلے پر ایمان لائے حالانکہ وہ مومن نہیں ہیں اس آیت میں بھی یوم
 آخرت سے مراد انسان کامل یعنی حقیقت محمدی ہے اسی واسطے
 اگر کوئی خدا کی توحید مانے اور حضرت کی رسالت یعنی حقیقت محمدی
 کا منکر ہو تو وہ مومن نہیں ہے۔

توقیامت شوقیامت را بہیں دیدن ہر چیز را شرط است ایں
 اور جب عام مومنین تقلیدی ایمان لائے تو ان کو تحقیقی ایمان لانیکا
 حکم ہوا۔ جیسے خدا تعالیٰ فرماتا ہے یا ایہا الدین آمنوا باللہ
 و رسولہ یعنی اسے لوگو جو ایمان لائے ہو ایمان لاؤ ساتھ اللہ اور
 اس کے رسول کے یعنی وجود و جو واحدی اور ظہور ظہور محمدی سے
 جانو یعنی ذات بے صورت کو صورت محمدی میں ظاہر دیکھو
 اور وہی ذات مرتبہ و جو ب ہیں اللہ اور مرتبہ حدوث میں محمدی
 یعنی عبد اللہ ہے نہ آل ذات کہ در شان و جو ب اللہ نسبت
 در مرتبہ حدوث عبد اللہ است بد یعنی کہ محمدی است بدل اللہ
 ایں 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 بین
 تک پہنچ جاویں۔ پائے استدلالیاں جو بے پردہ ہوں
 جو بے سخت بے تمکین بود لا اور ایسے ہی یہ آیت ہے۔

بعد نہ 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 بلبس فرمایا اور ہر ایک نبی کے توحید الہی یعنی اسے مشد
 وحدت الوجود کی طرف دعوت کی یعنی لا الہ الا اللہ کہا جس سے
 عینیت الہ ممکنہ کی بعبادتنا النص اور عینیت جمد کا اثبات کے حق سے
 بدلانا 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۔ چاہتا چاہئے کہ جب کوئی
 شخص کوئی کام کرنے لگتا ہے تو اس کام کا ارادہ اول اس کے
 دل میں پیدا ہوتا ہے۔ تب وہ کام ظہور میں آتا ہے ایسے سے
 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
 عین موصوف پس جو کچھ موجودات ظہور میں آیا بعد تعین اول یعنی
 حقیقت محمدی کے ظاہر ہوا جیسے حقایق آگاہ غلام قادر شاہ
 قدس اللہ سرہ رمز العشق میں فرماتے ہیں وہی وہی نہ دو جا
 کوئی + پرگٹ ہوا محمد ہو محمد احد محمد ایک پہچانو لا ایک ہی دیکھو ایک
 ہی جا لود جیسے ذات حق سبحانہ ظہور سے پہلے جامع تمام مراتب
 کی ہے۔ الے ہی انسان کمال 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 نچل 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 ممکنہ کی عینیت ثابت
 ہوتی ہے۔ اور اسی واسطے حق سبحانہ نے بطور دلیل کے فرمایا
 وان اللہ عزیرا حکیم یعنی بیشک اللہ ہی غالب حکمت والا ہے۔

اور عزیز اسی واسطے فرمایا کہ اس کی ہستی یعنی وجود مطلق ہر
 محیط ہے۔ اور جب حق سبحانہ فرماتا ہے وقضی ربک ان لا تعبدوا
 الا ایاہ یعنی فیصلہ کیا تیرے رب لئے کہ وہ عبادت کر دتم
 کے کی مگر اس کی وجہ سے وہ حکیم ہے کہ اپنی حکمت کے تقاضے
 سے ہر عبادت سے اپنی ہی عبادت کرانا ہے کیونکہ ہر عبادت
 کے لئے اس کے اعتقاد کے موافق ایک ایک ضرور معبود
 ہوگا۔ اور اس کی غیرت اس بات کی مقتضی ہے کہ میرے معبود
 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 جاوے
 اپنے جہل اور حماقت سے گڑ جانے یا نہ جانے معبود تو وہی ہے
 اور اسی واسطے موسیٰ نے سامری کو فرمایا کہ ہم تیرے المقید اور
 محصور کو جلا کر دیا ہیں والدین گے تاکہ ثابت ہو جائے کہ معبود
 مطلق ہے کسی صورت میں مقید نہیں بلکہ ہر معبود اسی میں محصور
 ہے یعنی اس کا عین ہے اسی واسطے فرمایا انما الہکم اللہ الذی
 لا الہ الا ہو یعنی بیشک معبود تمہارا اللہ ہی ہے۔ وہ جو نہیں
 الہ غیر اس کا مگر وہ ہے۔ اور ایسے ہی فرمایا حق سبحانہ نے
 قل یا ایہا الکافرون لا تعبدوا للعبود ولا اتکم ما یبدون ما اعبد
 یعنی کہو دے یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسے کفار میں
 عبادت کرتا اس چیز کی جس کی تم عبادت کرتے ہو۔ اور
 نہیں عبادت کرتے اس چیز کی جسکی میں عبادت کرتا ہوں۔
 آیت میں حق سبحانہ صرف معبود و مطلق اور معبود مقید کے
 تصریح کی ہے کہ اسے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کفار کو کہہ دیا
 جیسے الہ مقید کی عبادت کرتے ہو میں تمہاری طرح معبود
 کی عبادت نہیں کرتا ہوں بلکہ میں معبود و مطلق کی عبادت
 ہوں اور تم میری طرح معبود و مطلق کی عبادت نہیں کرتے
 معبود مقید کی عبادت کرتے ہو میں تمہاری طرح معبود

عبودیت کی نفی نہیں کرتے جیسے کہ علماء کا نغمہ ہے بلکہ آیت لا اعبد ما
 سواک من شئ من الخلق من قبلک الہی الخ سے الہ کے معبود ہونا ثابت ہے پس کلمہ طیبہ سے
 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 میں 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
 ہوالذی فی السماء والذی 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
 لئے کہ اور نہ پچھڑیں 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 مشرک کے لئے جو کہ اللہ کے سوا کوئی اور معبود نہیں سمجھتا ہے۔
 جس کا لفظ نفی شرک فی الوجود ہے۔ یعنی اللہ کے سوا کوئی اور معبود نہیں ہے۔
 لے مشرک کہا ہے۔ و ما یؤمن اکثرہم بالانوار والارواح والجن والانس
 نہیں ایمان لاتے اکثر ان کے ساتھ اللہ کے سوا کوئی اور معبود نہیں ہے۔
 مشرک ہیں۔ اور جو شخص باوجود حکمی ایمان کے موجود ہے۔
 غیر اللہ جانے مشرک ہوگا۔ مگر مومن حکمی یہ نہیں جانتا کہ وہ مشرک ہے۔
 رسالت محمد رسول اللہ میں مسئلہ وحدت الوجود یعنی توحید نفسی اللہ کے
 پر ایمان لا چکا ہوں۔ اس لئے مخلوقات کو بہت کم نفی کے شرک تھا کہ
 ہے پس لاعلم پر کوئی مواخذہ نہیں۔ ہاں جن پر حق ظاہر ہو چکا ہو وہ
 ہٹا دہری سے حق پر وہ داسے وہ عند اللہ ضرور مایوس ہوگا۔
 سوم ارباب غیر اللہ مقررہ کے جائیں اس میں ازجواب غیر اللہ کے
 نفی ہے۔ مطلق ربوبیت کے نفی نہیں۔ پس جو شخص اپنے مالک کو
 مظہر ربوبیت مطلقہ کا جان کر رہا ہے 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 زنی کہا یعنی تحقیق وہ میرا رب ہے
 اور ایسے ہی یوسف نے قیدی کے خواب کی تفسیر کی اور کہا کہ
 ربہ خمر یعنی وہ پلاوے گا اپنے رب یعنی مالک کو شراب پس لگا کر
 اپنے مرشد کو جو روحانی مربی ہے رب کے تو درمست ہوگا کہ
 وہ مظہر ربوبیت کا ہے۔ غیر اللہ میں داخل نہیں جیسے صحیح ہے
 محدث دہلوی نے اخبار الاخیار میں لکھا ہے کہ کہا اللہ ہر
 رایت ربی فی صابک المذیۃ الخ یعنی دیکھا میں نے اپنے رب کے
 بیچ رستے مدینہ کے اس پر سرخ چادر تھی اور اس پر
 تھی وہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تھی اور اللہ نے
 نے اپنی رحمت عام سبقت رحمتی علی علی نے رحمت
 رحمت میری اوپر غضب میرے کے مومن کے
 جو ضمن محمد رسول اللہ لا چکا ہے کفار کے
 تفصیلی ایمان لانا یعنی جزو اول کے لئے

معاف فرمایا اور ایسے ہی اسے رحمت سے بہا س خاطر ایمان
 پر سالت محمد رسول اللہ جو حکمی ایمان لا چکا ہے اور بسبب نہ
 سمجھنے مسئلہ وحدت 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 شرک کرتا ہے یعنی دیدہ و دانستہ شرک نہیں کرتا اگر اس کو
 پتہ لگ جائے کہ یہ شرک ہے تو ضرور اس مشرک سے پھیر کر
 ہے بہ خلاف مشرک حقیقی کے کہ باوجود سمجھنے نہ مت مشرک
 کے پھر بھی شرک سے باز نہیں آتا کیونکہ انبیاء علیہم السلام نے
 جب مشرکین کو دہائی قاطع سے سمجھا دیا کہ یہ شرک ہے تو انہوں
 نے تقلید آباؤ کی طرت رجوع کیا اور کہا بل وجدنا علیہ آباءنا
 یعنی ہمکے پاپا ہم نے اسی پر اپنے آبا و اجداد کو اور فرمایا حق سبحا
 نے قل انی امرت ان اکون اول من اسلم ولا تکونن من المشرکین یعنی
 کہ دیکھو یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مجھے حکم کیا گیا ہے یہ کہ
 ہو جاؤں میں پہلے اس شخص سے جو ایمان لایا اور نہ ہو تو مشرکوں
 سے اسلام کے معنی فرمانبرداری اور سپردگی کی ہیں جب حضرت
 علی اللہ علیہ وسلم بانشار حقیقت خود اصل جمیع موجودات ہیں اس
 لئے سب سے پہلے مامور باسلام ہیں یعنی سب سے اول حضرت
 علی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ہستی کو خدا کے سپرد کیا یعنی اپنے
 ہستی کو ہستی حق جاننا اگر آپ اپنی ہستی کو ہستی حق نہ جانتے
 تو ولا تکونن من المشرکین کے وعید میں داخل ہوتے اور جب
 جمیع موجودات فرخ حقیقت محمدی سے اور حقیقت محمدی کا
 اسلام لانا یعنی اپنی ہستی کو ہستی حق جاننا ثابت ہو چکا ہے تو
 جمیع موجودات اسوہ اسلام میں داخل ہے یعنی جمیع موجودات کی
 ہستی ہستی حق سبحانہ کی سے کہیں نہ ممکن اپنی ذات سے عدم
 ہے اور اس کا وجود واجب کا ہے اس کو واجب لغیرہ کہتے
 ہیں اور واجب ذاتی حق سبحانہ سے لئے ہے اور ہر اسم و جو بلے

کے لئے ایک مظہر ہے جن کو اس وقت تک کہ اس نے اپنے مظہر یعنی اسم واجب کا فرمان بردار نہ ہو
 عین ابلیس یعنی اس شیطان مظہر اسم متصل کا ہے اگر وہ اپنے مظہر
 کا کام کرے گا تو اپنے اللہ کا بحیثیت مظہریت اسم متصل نافرمانی
 پس وہ بسبب مظہریت اسم متصل عین ہدایت پر ہے اور اس لئے
 ہی اسم محمد صلی اللہ علیہ وسلم مظہر اسم واجب کا ہے اس لئے کہ
 نے بسبب مظہریت اسم ہادی کے کوئی کام متصل کا نہیں کیا اور
 جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انا من لوز اللہ علی
 کلہم من لوزی توکل موجودات لوز محمدی ہوا اس لئے ہی سبحانہ
 آپ ہی کو مخاطب کر کے بسبب فرع عین 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 مگر
 نافرمانی کروں میں اپنے رب کی بڑے دن کے عذاب سے جب
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم معظوم ہیں تو یہ عذاب آپ کا اپنی فرمائش
 یعنی موجودات کی طرف سے ہے اور نیز عذاب سے خوف
 کرنا نافرمانی پر موقوف ہے اور ہر موجود اپنے اللہ کا مظہر
 مظہریت اسم الہی نافرمان ہو ہی نہیں سکتا۔ اسی واسطے کہ
 موجود کو عذاب سے کوئی خوف نہیں جیسے فرمایا حضرت
 قدس سرہ نے آخر فص ہودیہ کے پس ہر شخص راہ راست
 ہے اور کل راہ راست والے ماجد ہیں اور کل ماجد
 ہیں۔ اور کل سعید اپنے رب کے پاس امر صلی اور لیس
 اگرچہ وہ تھوڑی زندگی کے لئے آخرت میں کشتی میں
 عنایت یعنی انبیاء اور اولیاء ہی بیاری اور لیس
 زندگی دنیا میں مبتلا ہوتے ہیں۔ باوجودیکہ ہم جانتے ہیں
 لوگ اہل حق اور خدا کے نزدیک اللہ سے اور اللہ سے
 اللہ کے بعض بندوں کو یہ تھوڑا سا کلمہ

ہوگا۔ جس کے مکان کا نام جہنم یا دوزخ ہے۔ لیکن اس کے ساتھ
 بھی کوئی اہل علم اور وہ شخص جس پر یہ امر اعلیٰ 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 سے صورت اول میں
 جب عذاب ان سے اٹھ گیا تو اس رنج و الم کے پانے سے
 ان کا راحت ہے پانا ان کے لئے نعیم ہوا جانتا چاہئے کہ
 ہر اسم کوئی صرف ایک ہی اسم الہی کا مظہر ہے اور انسان
 کامل بسبب جامعیت کے مظہر اسم جامع اللہ کا ہے اس واسطے
 فرمایا حتیٰ سماء نے دامن دابتہ الا ہو اخذ بنا صیثہا ان ربے
 علی 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 مربوط بھی
 ضرور ہی سیدھی راہ پر ہوگا جانتا چاہئے کہ ہر اسم کوئی جب
 اپنے مظہر کا مطیع ہے تو اس کو اخروی عذاب کی وجہ یہ ہے
 کہ اسے دوسرے اسماء الہیہ کی اطاعت نہ کی جس سے وہ عاصی
 ہوا اور اہل عنایت یعنی انبیاء اور اولیاء 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
 و نیوی میں مبتلا ہوئے اور عذاب اخروی سے قطعاً محفوظ ہیں اسی
 واسطے فرمایا ان اللہ البلاء الا انبیاء الخ یعنی بیشک بہت سخت
 اندرونے تکلیف کے انبیاء ہیں۔ جب ہم تم تھے جو ت سر و پا
 ہر اقرابک ہے روپا جو جب تم لیا گیا کا با سا تم بھی ٹھا کر ہم بھٹی

داسا ہے جس کا مطلب ہے کہ اس کا
 اور مرتبہ ہے اور اس کا مطلب ہے کہ
 لیا گیا ہے تو باعتبار منظر الوجود ہے
 غیر اللہ یعنی کفار جس کی عبادت کرتے ہیں
 غیر اللہ یعنی اللہ ہے۔ جیسے فرمایا ہے
 لے ولا الٹیرک یعنی کوئی الٹیرا غیر
 آیتہ مالکم من الٹیرہ واروسہ اور محمود کا
 فرماتے ہیں سے عاشقہ صورت پرستوں کو
 معنی بونہ تو بدو نہ تو ہی معنی بوزن صورتوں
 چھوٹن ہا اس کا مطلب یہ ہے کہ اسے صورت ہی کے قائل اگر
 کچھ کو صورت کے معنی کی خبر ہو تو اس صورت کو
 کی طرح سجدہ کرے گا اور اپنا معبود بنا کر رکھے
 صورت پر ٹھہر گیا ہے۔ معنی تک نہیں پہنچا
 معنی کا ہے۔ اور فرمایا حق سبحانہ کے وامن الالہ
 نہیں کوئی الٹیرا واحد الہ یعنی مالوہ ہے
 کہ جس کی طرف دل رغبت کرے اور دنیا میں
 کہ جس کا دل کسی نہ کسی شے کی طرف راغب
 طرف اس کا دل رغبت کرے گا وہی اس کا
 تثلیث والوں نے اپنے ہی دل سے وہ
 منحصر کیا حالانکہ وہ کسی شے میں محصور اور
 ان کے رد میں وامن الالہ واحد فرمایا
 کہ کثرت آتہ یعنی اپنی خواہشات کو الہ
 میں منحصر کر و پس تمہاری خواہش اللہ ہی کی
 اس کو اپنے ہی خیال سے خواہشات کثرت
 وہ ایک ہی خواہش ہے جیسے
 ان یشاء اللہ رب العالمین

رب العالمین اسو اسطے عارف باللہ کو بین نماز میں اگر کئی دلیلیں واقع ہوں
 تو وہ حق سے مانع نہیں ہوتیں کیونکہ ان کے نزدیک جب غیر بالکل
 متنی ہے تو وہ خواہشات بھی بوجہ آیتہ مذکورہ غیر حق نہ ہوں گی
 اس لئے وہ کثرت کو عین وحدت جانتے ہیں جانتا چاہتے کہ ہر نمازی
 کو حکم ہے کہ عین نماز میں حق لٹائے کو دیکھے جیسے حدیث ان لعبد
 اللہ کانک ترا 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 الیغ سے ثابت ہو چکا ہے جب
 تک نمازی ولی ہوں سے اعراض نہ کرے گا۔ اس پر آفتاب
 و جو مطلق جو غایت نماز کی ہے نہ طلوع ہو گا اسو اسطے حق سبحانہ
 نے ابتدا نماز میں ہم لوگوں کو ولا الہ غیرک فرمایا یعنی تم یہ اقرار
 کر دے اللہ جن چیزوں کی طرف ہمارا دل رغبت کرتا ہے وہ
 فی الحقیقت تو ہی ہے۔ غیر تیرا نہیں جب اس نے اپنی تمام خواہشات
 کو خواہش حق سبحانہ میں جو کر دیا تو اس کی نظر میں سوائے حق سبحانہ
 کے اور کوئی مشہور نہ ہو گا۔ فرمایا حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
 نے قرۃ یعنی فی الصلوۃ یعنی میری آنکھ کی ٹھنڈک نماز میں ہے۔
 یہ انظر من الشمس ہے کہ بغیر دیدار جمال یاہ آنکھ کبھی سرور
 میں ہوتی پس نمازی کو جب نماز میں مشاہدہ جمال معشوق حقیقی
 حاصل نہیں تو وہ نماز کی غایت تک نہیں پہنچا ہے
 اس در ذکر دل و فکر خانہ چہ حاصل نہیں نماز پہنچ گاتا
 اسطے حدیث میں لا صلوة الا بحضور القلب و اردو سے یعنی
 نماز مگر ساتھ حضور قلب کے اور حضور قلب کے
 معنی نہیں کہ دل میں کرنی خواہش پیدا ہی نہ ہو اس لئے کہ
 مشاغل جو دل میں واقع ہوتے ہیں تقاضا کے اسماہضات
 کہہ سکتے اور تعلیل اسماہضات یہ حال ہے جیسے فرمایا حقایق

ایک حضرت غلام قادر شاہ بلخ نے فرمایا ہے کہ جو کامل ہے اس کے لئے
 قدم و جوب کے سبب اسماں جاوے گا۔
 ازلی ابدی ہیں درکار، ناما متصل ہوا ہے۔
 پس حضور قلب کے پہلے ہیں کہ کسی خواہش کو غیر اللہ سے نہ
 اپنے تمام خواہشات کو خواہش حق تصور کر دے یہ کہان کو دل سے
 مٹا دو کیونکہ ان کامل سے مٹا دینا حق کا مٹا دینا ہے پس اللہ
 الا اللہ اور مالک من الد غیرہ سے عینیت جمع الہ ممکنہ کے حق سبحانہ
 ثابت ہوتی ہے ایسے ہی اس آیت مانن الہ الا الہ واحد سے ثابت
 ہوتی ہے۔ اور فرمایا حق سبحانہ نے انما تعبدون من دونہ لاشراک
 یعنی بیشک تم عبادت کرتے ہو اللہ کی سوائے بتوں کے اور عبادت
 کے معنی نہایت متدل ہے اور کوئی موجود ایسا نہیں کہ کسی دوسری
 موجود کے آگے متدل نہ ہو جیسے وزیرا سلاطین کے آگے اور غلام
 اپنے مالک کے آگے اور عورت اپنے فائدہ 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 ایسا سطلے حق
 سبحانہ نے اوشان کو من دون اللہ فرمایا اور وثن صورت بے جان
 کو کہتے ہیں۔ اور ممکن جب اپنی ذات سے عدم ہے صرف تڑپنے
 تو بجز وثن بے جان ہوا جیسے صورت روح سے قائم ہے۔
 ہی ممکن وجود واجب سے موجود ہوتا ہے اور روح امر
 ہے ایسا سطلے ملائکہ کے لئے صرف بت کر سجدہ نہیں کیا تھا
 جب اس میں روح داخل ہوا تو پھر سجدہ کیا پس ثابت ہوا کہ
 میں حق ہے پوجا جاتا ہے اور اس کے ہی عبادت ہوتی ہے
 کیونکہ خاصہ واجب کا ہے اور ہر ممکن واجب ہے۔
 ہے۔ اور طبیعت وجود کی میں حیث ہے ہر ممکن واجب ہے۔
 ہے اور وہی خارج میں ہے۔ اور اس وقت
 وہی طبیعت خارج میں بھی موجود ہو سکتی ہے۔
 جو اس پر نڈا ہے ہر ممکن واجب ہے۔

ہر بذاتہ عدم محض ہے۔ پس جو شخص مستحق العبادت واجب ہی کو جانتا
 ہے۔ اور موجودات ممکنہ کو اس کے مظاہر میں بمنزلہ سمت کعبہ تصور
 کرتا ہے۔ تو یہ عبادت اوثان کی نہیں بلکہ حق سبحانہ کے عبادت ہے
 اسی واسطے حق سبحانہ سے کفار کو بتوں کی عبادت سے منع فرمایا کہ
 وہ حقیقت اوثان تجاہل تھے اور ان کو یہ حکم دیا کہ تم انبیاء علیہم السلام
 کی اطاعت کرو تاکہ وہ تم کو حقایق اشیاء سے واقف کر دیں اور
 تمہاری جہالت دور ہو جائے کیونکہ تم حق سبحانہ کو بتوں میں مقید اور
 محصور کر دیتے ہو واجب اور ممکن کی مثال برف اور پانی کی طرح
 ہے پس جاننے والا جانتا ہے کہ برف بذاتہ معدوم ہے صرف
 نمود ہی نمود ہے اور پانی بذاتہ موجود ہے کیونکہ بعد زوال 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 الان کما کان اپنے وجود فانی پر باقی رہتا ہے
 جو ممکن گرد امکان برف شائد بجز واجب درو چیز سے نماند
 پس عادت 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 لئے مثل کفار کے بیجاں چیز کے آگے
 متذلل کیا ہے انہیں لوگوں کے حق میں اثنائے عبود من دون اللہ اوثاناً وارد
 ہے جانتا چاہئے کہ ہر موجود مادہ اور صورت سے مرکب ہوتا ہے
 وہ بغیر صورت کے اور صورت بغیر مادہ کے ظہور نہیں پکڑتی بلکہ
 بالقیاس 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 ہے سے ظہور تو بن است وجود من از

کہے تاکہ وہ حقیقی مسلمان ہو جاوے سے کہ گزیرہ زیندار تو ہستی باقی است
 میدان بہ بقین 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 ہی پرستی ہے مگر اس کو بت پرستی سے بدو وجہ اعراض ہے
 اول یہ کہ موہم حصر ہے اور حصر موجب غیریت اور غیریت موجب شرک
 دوم اس کے پیر و معبود مطلق کو بلا تحقیق تقلید بت ہی میں محصور اور مقید
 سمجھیں گے اور یہ شرک ہے۔ الف لام اندر لام الف اندر حق خلق اندر خلق
 حق اندر۔ جو کوئی ایسے بیانوں نہ سمجھے بھاویں آدمی صورت ہے بندہ
 یعنی الف سے مراد وجود مطلق ہے جو جامع مراتب حقی یعنی احدیت وحدت
 و احدیت کا ہے علی ہذا القیاس جملہ الف کے جو تین حرف ہیں مراد اس
 سے ہی تین مراتب حقی 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 یہ مرتبہ عبودیت 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 حقی 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 متکلیس 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
 بل حق لازم آتا ہے۔ کیونکہ عالم تب ہی عالم ہے جو صورت علمیہ یعنی
 علوم اس میں ہے۔ ورنہ بغیر صورت علمیہ کے عالم عالم نہ ہوگا۔ جب
 ت سبحانہ کا صورت اعیان ثابتہ سے متکلیس ہو کر خارج میں بوجہ عینی ثابت
 ہوا تو ثابت ہو گیا کہ حق خلق میں ہے۔ جیسے مرتبہ اعیان ثابتہ حق میں
 پوشیدہ تھا۔ ایسے ہی حق سبحانہ مرتبہ خلق یعنی صورت خلق میں پوشیدہ
 ہے۔ کیونکہ علم ظاہر یعنی صورت پر ہوتا ہے۔ اور ایسا سہلے کہا جاتا ہے۔

کہ انسان کے یہ کیا اور وہ کیا جو ہر حق سے بالاتر ہے۔
 سبحانہ نے بذریعہ الہام جناب عونت الامام عظمیٰ رضی اللہ عنہما کو فرمایا ہے
 کہ انسان ہے الانسان سری وانا سرہ یعنی انسان میرا اصل ہے اور میں
 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 جائے
 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 صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے
 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 یہ 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
 خلق کا ہے قطع نظر مراتب خلقیہ وجود حق مراد لیا جاوے جسے
 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 ہے
 امکان کے ہے مراد لیا جاوے اور وجود با 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
 و باطن مرتبہ الوہیت کا ہے۔ اگر حقیقت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے
 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 اعدیت سر و باطن مرتبہ وحدت
 اور کثرت سے مراد خلق لی جاوے اور حق سے مراد
 معنی یہ ہوں گے کہ کثرت مرتبہ وحدت میں ہے
 الوحدة اسقاط اللافات اور وحدت کی

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين



كتاب في بيان
الصفات
التي ينبغي
للشيخ
المتبحر
في العلم
والدين
أن يكون
عليها
متميزاً
بها
بما
يتميز
بها
الشيخ
المتبحر
في العلم
والدين

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب في بيان

الصفات

