خصوص الکلم فی حل فصوص الحکم

مولانا اشرف علی تھانوی رح

Toobaa-elibrary.blogspot.com

RAWALPINDI

خصُوص الکلم فی

حلّ فصوص الحِکم

از: حکیم الامت مولانا

اشرف علی تھانویؒ

پیشکش: طوبیٰ ریسرچ لائبریری

toobaa-elibrary.blogspot.com

قال الله تعالى في الحديث القدسي من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب

چوں از اسباب معاداۃ اولیاء در حق طائفہ جہلاء از اہل غلو و شقاء عدم فہم بعضے کلام ایشان ست از اسرار عرفاء و منجملہ مقاصد رفیعہ دقاق فصوص مسلمین بود انہ ہمچنین بلاد و آنرا ہیچ وارد ست بر آن زرعید ولاوار و طریق فصوص چنانکہ منع ست از مطالعہ این چنین کلام و داشتن او در پردہ خفاء ہمچنین وقت خفی نماندن شرح اوست بما فیہ شفاء و بعضے از ابواب رسالہ مسماۃ بہ

خصوص الکلم
فی حل فصوص الحکم
مع
الحل الاقوم
لعقد فصوص الحکم

کہ پارہ از اجزاء رسالہ است نظری بود از مظاہر این فصوص و دقاق چرا کہ حل ست مر مقامات صعبہ از فصوص الحکم کہ مؤلفے ست از مؤلفات شیخ اکبر قدس اللہ سرہ کہ علم ست در نسبت بزندقہ بین الاعداء رافع اشکال ست و یکی خماء از سراج العلماء تاج الاتقیاء مولانا محمد اشرف علی صاحب تھانوی احسن اللہ الجزاء و موسمہ بالتشرف [illegible]

از مطبع اشرف المطابع کتب تھانہ بھون شائع گردید

پبلشرز: نذیر حسین
نذیر سنز پبلشرز ۴۰ اے اُردو بازار - لاہور

مطبع: محمد اکرم
الطاف رحیم پرنٹرز - لاہور

قیمت: [redacted] روپے ایک سو روپے

بار اوّل: اگست ۱۹۷۸ء

1049
3/3/82

خصوص الکلم

فی حل

فصوص الحکم

بعد الحمد والصلوٰۃ یہ حل ہی فصوص الحکم کا جسکی تحریک کا سبب ایک مخلص دوست کے خط ذیل میں مذکور ہی وھو ھذا۔

حضرت مخدوم ومکرم مدظلہ

السلام علیکم۔ جناب والا نے میرے معروضہ پر وعدہ فرمایا تھا کہ اگر فصوص الحکم کی کوئی شرح بھی روانہ کرو تو میں اردو میں اسکی شرح کردوں گا لہذا خادم اپنا وعدہ پورا کرتا ہی حسب ذیل کتب مرسل ہیں۔ فصوص الحکم مترجم شرح فصوص للجامی شرح فصوص للآفندی بالی۔ اگر اور بھی ضرورت ہوگی تو روانہ کرونگا۔ اسکی شرح کی بہت سخت ضرورت ہی۔ عدم فہم کی وجہ سے شیخ کی کتب سے ضلالت زیادہ پھیلگئی اسلئے ضرورت ہی کہ جناب اپنی طرز خاص پر اسکے مقامات کو شرح فرمائیں۔ اسوقت ایسا شارح جو شریعت وتصوف کے ڈانڈوں کو ملاسکے آپکے سوائی نظر نہیں آتا۔ یا تو مکفرین کی تعداد ہی یا معتقد شیخ مگر نامذہب شریعت اور دونوں میں آشتی کی ضرورت ہی۔ نیاز مند عبدالحی عفی عنہ ترپ بازار شفاخانہ رحمانی حیدرآباد دکن۔" گو مجھکو اسوقت تک معلوم نہیں کہ یہ کام میرے قابو کا ہے یا نہیں مگر توکلاً علی اللہ تعالیٰ شروع کرتا ہوں ختم کرانا نہ کرانا اُن کے علم وقدرت میں ہی۔

اشرف علی حنفی چشتی امدادی تھانوی عفا اللہ عنہ

مقدمہ درحقیقت فصوص

اسکی تقدیم اسلئے کیگئی تاکہ اجمالاً رسالہ کی حقیقت ذہن میں آجاوی جس سے رسالہ میں نظر بصیرت کے ساتھ ہو سو وہ حقیقت یہ ہے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام سب کے سب جمیع کمالات علمیہ وعملیہ کے جامع ہیں لیکن تاہم خاص خاص کمالات کو خاص خاص انبیاء کے ساتھ ایک خاص خصوصیت و

تعلق ہے بایں معنی کہ کسی نبی پر کوئی کمال غالب ہے کسی پر کوئی اور تعیین ان کمالات کی جس طرح اشارات نصوص سے ہوتی ہے اسی طرح کبھی وجدان وذوق کشفی سے بھی ہوتی ہے اور آخر کوئی تو وجہ ہے کہ قرآن مجید میں بعض صفات کو متعدد انبیاء میں مشترک فرمایا اور بعض کو بعض کے ساتھ متفرد مثلاً حضرت اسمٰعیلؑ کو صادق الوعد کے ساتھ موصوف فرمایا گو صدق وعدہ سب انبیاء میں مشترک ہی مگر اُن میں ایک خاص شان سے متحقق تھا چنانچہ درمنثور میں بتخریج ابن ابی حاتم سفیان ثوری سے روایت ہے کہ کسی شخص سے وعدہ فرمایا کہ میں یہاں پر تیرا انتظار کرونگا وہ شخص بھول گیا اور ایک سال گذر گیا اتفاق سے وہاں جو گذر ہوا تو اُن کو منتظر پایا پوچھا کہ آپ ابتک یہاں ہی ہیں آپنے فرمایا کہ چونکہ میں نے وعدہ کیا تھا کہ تیرے آنے تک یہاں رہونگا اسی واسطے حق تعالیٰ نے فرمایا انہ کان صادق الوعد اور جو صدق وعدہ واجب ہے اسمیں عدم حرج کی قید دلائل شرعیہ سے ثابت ہے اس لئے اتنا انتظار کرنا ایفاء وعدہ کیلئے شرط نہیں مگر آپنے عملاً اسکو مطلق رکھا وعلیٰ ہذا کمالات اُخریٰ اور ان کمالات کے متعلق مثل جمیع حقائق کے خاص خاص علوم ومعارف بھی ہیں۔ اس رسالہ میں ان علوم ومعارف کا کچھ کچھ خلاصہ بیان کیا گیا ہی اور یہی وجہ ہی اسکے فصوص الحکم کے نام کی کیونکہ فصوص جمع ہی فص کی اور فص کے معانی میں سے ایک معنی خلاصہ کے بھی ہیں کذا فی الشرح لمولانا الجامیؒ اور حکم جمع ہے حکمت کی اور حکمت کا معنی علم کے ہونا معلوم ہے اور الف لام الحکم میں عہد کا ہے اور مراد ان علوم سے وہ خاص علوم ہیں جو متعلق ہیں کمالات خاصہ انبیاء علیہم السلام کے چنانچہ اجزاء کتاب میں سے ایک ایک جزو کو خاص خاص نبی کی طرف منسوب کیا ہی جیسے آدمیہ۔ نوحیہ۔ موسویہ۔ عیسویہ۔ مثلاً اور ان نسبتوں کو جو کلمہ کے ساتھ موصوف فرمایا ہی جیسے کلمہ آدمیہ مثلاً مراد اس کلمہ سے خود اُس نبی کی ذات اور روح ہے اور شیخ اپنی اصطلاح میں کل موجودات کو کلمہ کہتے ہیں جیسا فص عیسوی میں تصریح فرمائی ہے فالموجودات کلہا کلمات اللہ التی لاتنفد فانہا عن کن وکن کلمۃ اللہ۔ پس معنی اس ترکیب کے فص حکمۃ فردیۃ فی کلمۃ محمدیۃ مثلاً یہ ہوئے کہ کلمہ محمدیہ یعنی ذات محمدیہ علی صاحبہا السلام والتحیہ کا جو ایک کمال ممتاز ہے فردیت یعنی اکمل اور یکتا ہونا تمام مخلوق میں اس کمال کے متعلق جو حکمت یعنی علوم ومعارف ہیں یہ باب ان علوم و

Toobaa-elibrary.blogspot.com

معارف کا خلاصہ ہے و علی ہذا تمام فصوص میں اور یہ تو پہلے اشارہ کر چکا ہوں کہ یہ اختصاص کبھی کشفی بھی ہوتا ہے چنانچہ زیادہ حصہ ان کمالات کے اختصاص کا اس رسالہ میں وجدانی و کشفی ہے اسی طرح جو علوم ان کمالات کے متعلق بیان کئے ہیں وہ بھی زیادہ تر کشفی ہیں گو کہیں نصوص سے متاید بھی ہو جائے لیکن یہ دعاوی نصوص پر موقوف نہیں اور اسی لئے اگر کوئی شخص ان پر اعتقاد نہ رکھے اُس پر کوئی ملامت نہیں اور اگر کوئی اعتقاد رکھے تو اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر اعتقاد قطعی رکھے تو غالی ہونے کے سبب عاصی ہوگا اور اگر اعتقاد غیر قطعی خواہ ظنی خواہ متساوی الشقین رکھے تو اگر کسی نص کے ظاہر کے بھی خلاف نہ ہو تو اُس کی اجازت ہے مگر جانب مخالف کو بھی محتمل سمجھنا واجب ہے۔ اور کسی نص کے ظاہر کے خلاف ہو تو اُس کا اعتقاد کسی درجہ میں بھی جائز نہیں البتہ چونکہ حضرت شیخ کا کامل ہونا شہادت اساطین امت سے جسکی صحت حدیث انتم شہداء اللہ فی الارض کا مدلول ہے ثابت ہے اس لئے اُس سے شیخ پر طعن کرنا سوء ادب و محل خطر ہے رہا اُس غلط کا شیخ سے صادر ہونا اسکی مناسب توجیہ کیجاویگی یا تو اُس کو اجتہادی غلطی کہا جاویگا یا اُس کی نسبت الی الشیخ کی تغلیط کیجاویگی جیساکہ در مختار میں معروضات سے نقل کیا ہے لکنا تیقنا ان بعض الیہود افتراہا علی الشیخ قدس سرہ اھ اور اسی واسطے ایسے شخص کو ایسی کتابوں کا دیکھنا حرام ہے جو فن کا محقق نہ ہو یا شریعت میں ماہر نہ ہو چنانچہ رد المحتار میں رسالہ تنبیہ الغبی بتبرئۃ ابن عربی سے نقل کیا ہے فقد نقل عنہ انہ قال نحن قوم یحرم النظر فی کتبنا اھ اور عارف رومیؒ نے یہی مضمون اس عنوان سے فرمایا ہے ؎

نکتہ ہا چوں تیغ پولاد ست تیز   چوں نداری تو سپر واپس گریز
پیش ایں الماس بے اسپر میا   کز بریدن تیغ را نبود حیا

اب ترجمہ کتاب کا شروع کیا جاتا ہے۔ بعونہ و حسن توفیقہ اللہم اہدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیہم غیر المغضوب علیہم ولا الضالین آمین

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ منزل الحکم علی قلوب الکلم باحدیۃ الطریق الامم من المقام الاقدم وان اختلفت الملل والنحل لاختلاف الامم سب ستایش ثابت ہے اللہ تعالیٰ کے لئے جو علوم کو نازل کرنے والا ہے کلمات اللہ یعنی انبیاء علیہم السلام کے (کما ذکرت فی المقدمۃ) قلوب پر اور یہ نازل کرنا ایسا ہے کہ متلبس ہے طریق متوسط یعنی طریق مستقیم کے اتحاد کے ساتھ اور مراد طریق مستقیم سے اصل دین ہے یعنی تصدیق بما جاء من عند اللہ والعمل بمقتضاہ (کذا قال بالی آفندی) یعنی سب انبیاء کا دین ایک ہی ہے چنانچہ اصول کا متحد ہونا مسلم ہے اور یہ نازل ہونا شروع ہوا ہے ایسے مقام سے جو سب سے مقدم ہے مراد اس سے مرتبہ احدیۃ ذاتیہ کا ہے جو تمام مراتب وجود میں مقدم ہے مراتب کونیہ سے تو تقدم ظاہر ہے اور مراتب الٰہیہ میں اسکا تقدم گو زمانی نہیں لاجتماع کلہا فی الوجود لیکن تقدم ذاتی ہے جیسا صفات الٰہیہ میں حیوۃ کا تقدم علم پر اور علم کا تقدم ارادہ پر اور ارادہ کا قدرت پر کذا قال الجامیؒ۔ آگے اختلاف فرعی کا اس اتحاد اصل کے ساتھ منافی نہ ہونا بتلاتے ہیں یعنی اگرچہ ادیان و مذاہب بوجہ اختلاف امم کے فرعاً مختلف ہو گئے مراد یہ ہے کہ امم کے امزجہ و احوال و مراتب و عرف و عادات اور انکی نظر اور معتقدات کے ماخذ کے مختلف ہونے کے سبب گو ادیان یعنی شرائع بتعدد انبیاء اہل شرائع کے اور مذاہب یعنی امور مجتہد فیہا بتعدد اہل اجتہاد کے مختلف ہو گئے لیکن اصل طریق کہ دعوت الی اللہ و دین الحق ہے متحد ہے کذا قال الجامیؒ وصلی اللہ علی ممد الہمم من خزائن الجود والکرم بالقیل الاقوم محمد و آلہ وسلم یعنی اللہ تعالیٰ اپنی رحمت کاملہ نازل فرماوے اُس ذات مقدس پر جو امداد اور قوت دینے والے ہیں جود و کرم کے خزائن سے یعنی اُن خزانوں سے فیض لیکر امت پر فائض فرماتے ہیں اور یہ فائض فرمانا ایسے کلام کے ذریعہ سے ہے جو ہر طرح اقوم و اعدل ہے یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر اور اُن کی آل پر اور سلام بھی بھیجے **اما بعد** فانی رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی مبشرۃ اریتہا فی العشر الاخر من محرم سنۃ سبع وعشرین وستمائۃ

Toobaa-elibrary.blogspot.com

بمحروسۃ دمشق وبیدہ صلی اللہ علیہ وسلم کتاب فقال لی ھذا کتاب فصوص الحکم خذہ واخرج بہ الی الناس ینتفعون بہ فقلت السمع والطاعۃ للہ ولرسولہ ولاولی الامر منا کما امرنا بہ فحققت الامنیۃ واخلصت النیۃ وجردت القصد والھمۃ لابراز ھذا الکتاب کما حدہ لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من غیر زیادۃ ولانقصان وسألت اللہ ان یجعلنی فیہ وفی جمیع احوالی من عبادہ الذین لیس للشیطان علیھم سلطان وان یخصنی فی جمیع ما یرقمہ بنانی وینطق بہ لسانی وینطوی علیہ جنانی بالالقاء السبوحی والنفث الروحی فی الروع النفسی بالتایید الاعتصامی حتی اکون مترجما لامتحکما لیتحقق من یقف علیہ من اھل اللہ اصحاب القلوب انہ من مقام التقدیس المنزہ عن الاغراض النفسیۃ التی یدخلھا التلبیس وارجوان یکون الحق تعالیٰ لما سمع دعائی قد اجاب ندائی فما القی الا ما یلقی الی ولا انزل فی ھذا المسطور الا ما ینزل بہ علی ولست بنبی ولا برسول ولکنی وارث ولآخرتی حارث ۵ فمن اللہ فاسمعوا ✽ والی اللہ فارجعوا ✽ فاذا ما سمعتم ما اتیت بہ فعوا ✽ ثم بالفھم فصلوا مجمل القول واجمعوا ✽ ثم منوا بہ علی ✽ طالبیہ لا تمنعوا ✽ ھذہ الرحمۃ التی ✽ وسعتکم فوسعوا ✽ ومن اللہ ارجوا ان اکون ممن اید فتاید واید وقید بالشرع المحمدی المطھر فتقید وقید وان یحشرنا فی زمرتہ کما جعلنا من امتہ

بعد حمد وصلوٰۃ کے کہتا ہوں کہ میں نے ایک رویا مبشرہ میں جو مجھکو دکھلائی گئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا محرم ٦٢٧ھ کے اخیر عشرہ میں محروسہ دمشق میں اور آپکے دست مبارک میں ایک کتاب تھی اور آپ نے ارشاد فرمایا کہ یہ کتاب فصوص الحکم ہے اُس کو لو اور لوگوں پر اسکو ظاہر کرو وہ اس سے نفع حاصل کرینگے میں نے عرض کیا کہ ہمارا کام سننا اور ماننا ہے اللہ تعالیٰ کے لئے اور اُسکے رسول کیلئے اور ہم میں جو اولوالامر ہیں اُنکے لئے جیسا ہمکو حکم ہوا ہے پس میں نے مقصود کو اچھی طرح محقق کرلیا اور نیت کو خالص کرلیا اور اپنے قصد و عزم کو اس کتاب کو ظاہر کرنے کیلئے (اغراض نفسانیہ سے) مجرد کرلیا جس طرح سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے لئے محدود و معین فرمادیا تھا نہ اُسمیں بیشی کی اور نہ کمی کی۔ اور حق تعالیٰ

سے درخواست کرتا ہوں کہ وہ مجھکو اس (کتاب کے ظاہر کرنے) میں اور (اسی طرح) اپنے جمیع احوال میں اپنے اُن بندوں میں سے کردے جن پر شیطان کا قابو نہیں چلتا اور یہ (درخواست کرتا ہوں) کہ جن مضامین کو میری انگلیاں لکھتی ہیں اور میری زبان اُن کے ساتھ گویائی کرتی ہے اور میرا قلب اُنپر مشتمل ہو ان سب میں وہ مجھکو القاء رحمانی اور افاضۂ روحانی کیساتھ خاص فرمادے جو کہ قلب نفسانی میں ہوتا ہے (یعنی اس القاء و افاضہ کا محل قلب ہے جو منسوب ہے نفس کی طرف اور میرے نزدیک یہ قید واقعی ہے چنانچہ نفس و قلب کا تعلق ظاہر ہے کہ اصلی مدرک نفس ہے اور قلب اُسکا ایک آلہ شاید اس وصف سے اشارہ اس طرف مقصود ہو کہ وہ افاضہ جو قلب میں ہوا ہے اُسکے ادراک میں وہ محض نفس ہی کا آلہ ہے شیطان کی اُسمیں آمیزش نہیں ہوتی یعنی میرے گمان میں نہ کہ واقع میں پس اس سے کشف کا حجۃ قطعیہ یا غیر محتمل الخطا ہونا لازم نہیں آتا اور یہ میرا خاص کرنا القاء رحمانی کے ساتھ) مع تائید اعتصامی کے (ہو اور نسبت تائید کی اعتصام کی طرف باین معنی ہے کہ وہ ایسی تائید ہو جو ایسے شخص کو عطا ہوتی ہے جو حق تعالیٰ کے ساتھ اعتصام کرتا ہو اور میں یہ درخواست اسلئے کرتا ہوں) تاکہ میں محض ناقل ہوں خود تصرف کرنے والا نہوں یعنی کمی بیشی نہ کروں باقی تفصیل مجمل یا تفسیر مبہم میں اجتہاد ہو اسکی نفی مراد نہیں تاکہ جو شخص اہل اللہ اہل قلب میں سے اُسپر واقف ہو وہ یقین کرلے کہ یہ کتاب مقام تقدیس سے ہے جو اغراض نفسانیہ سے منزہ ہے جنمیں تلبیس داخل ہو سکتی ہے اور (اس درخواست کیساتھ) میں اسکی امید کرتا ہوں کہ حق تعالیٰ نے جب میری دعا سنی ہوگی تو میری ندا کو قبول فرمالیا ہوگا پس میں (اے ناظرین) اُن ہی مضامین کو تم پر القاء کروں گا جو مجھپر القاء کئے جاتے ہیں اور اس نوشتہ میں اُن ہی مضامین کو وارد کروں گا جو مجھپر وارد کئے جاتے ہیں اور میں کچھ نبی اور رسول نہیں ہوں لیکن میں (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا) وارث ہوں اور اپنی آخرت کے لئے حارث یعنی کاسب و ساعی ہوں (اسمیں تصریح ہے کہ بعد بلوغ مراتب کمال کے بھی انسان مکلف اعمال کا رہتا ہے) ترجمہ اشعار سو اللہ ہی کی طرف سے (ان مضامین کو) سنو ✽ (اور میں تو محض واسطہ ہوں) اور اللہ ہی کی طرف رجوع (اور توجہ) کرو ✽ (تاکہ تمکو حقائق علوم پر مطلع فرمادیں) اور جب تم اُن مضامین کو سنو ✽ جنکو میں لایا ہوں اُن کو

Toobaa-elibrary.blogspot.com

یادرکھو + پھر اپنی فہم سے مفصّل کرلو + قول مجمل کو اور (اجمال و تفصیل کے) جامع بنجاؤ + پھر اس کتاب کے ذریعہ سے احسان کرو + اُسکے طالبین پر اور اُن سے اُس رحمت کو ست روکو جو تمکو محیط ہوئی ہے تم بھی (اُسکو) وسیع کرو اور میں اللہ تعالیٰ سے امید رکھتا ہوں کہ میں اُن لوگوں میں سے ہونگا جنکی تائید کیگئی پھر وہ (اُس سے) خود بھی متایہ ہوگیا اور دوسروں کا بھی مؤید ہوگیا اور جن کو شرع محمدی مطہر کے ساتھ مقید کیا گیا پس وہ خود بھی مقید ہوگیا اور دوسروں کو بھی اُس نے مقید کیا (اسمیں عمل بالشریعۃ کا کتنا اہتمام ہے اور یہی مذہب ہے تمام صوفیہ کا) اور میں یہ بھی امید کرتا ہوں (کہ ہم کو آپ کے (خاص) زمرہ میں محشور فرمائے جیسا ہم کو آپ کی امت سے بنایا ہے **ف** کتاب کے کسی مضمون کا اجتہادی ہونا اور اُس اجتہاد میں خطا ہونا اس قول کے منافی نہیں بالالقاء السبوحی یا اکون مترجما لا متحکما اور خود اس کتاب کی بعض عبارات بتلاتی ہیں کہ محض منقول عن الغیب نہیں قوۃ فکریہ سے بھی کام لیا گیا ہے مثلاً فص شیثی میں ایک جگہ اور فص اخیر میں دو جگہہ فتوحات مکیہ کا حوالہ بصیغہ قد ذکرنا و بینا دیا ہے تو اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کیسے منسوب کرسکتے ہیں پھر یہ نسبت کرنا ایسا ہے جیسا القیاس مظہر کی بنا پر احکام قیاسیہ کو کتاب و سنت کی طرف مستند کردیتے ہیں اب وہ فصوص شروع ہوتے ہیں مترجم احقر اُن فصوص کو ابواب سے تعبیر کریگا۔

عِمارۃ العالم بِامارۃ ادم

(یعنی)

باب اوّل ملقب بہ فص حکمتہ آلھیہ فی کلمتہ آدمیہ

فاول ما القاہ المالک علی العبد من ذلک فص حکمۃ الٰھیۃ فی کلمۃ ادمیۃ یعنی مالک حق نے اُس کتاب (فصوص الحکم مری فی الرؤیا) میں سے سب (فصوص) سے اول جو اس عبد مملوک (یعنی مؤلف) پر القا فرمایا وہ فص حکمتہ الٰھیہ فی کلمتہ ادمیہ ہے یعنی خلاصہ اُن علوم کا جو متعلق ہیں مرتبہ الٰھیہ کے جو ظاہر ہوا ہے کلمۂ آدمیہ میں۔ کلمہ کی تفسیر پہلے

گذر چکی یعنی مراد یہاں آدم علیہ السلام کی روح اور ذات ہے اور آلھیہ ایک لفظ اصطلاحی ہے مراد اس سے مرتبہ جامعیت کا ہے اس مرتبہ کو آدم علیہ السلام کے ساتھ خاص خصوصیت ہونا ظاہر ہے مادہ کے اعتبار سے بھی جیسا حدیث میں ہے کہ حق تعالیٰ نے مٹی کے تمام اقسام سے اُنکے جسد کو مرکب فرمایا کما فی الدر المنثور اخرج ابن سعد فی طبقاتہ واحمد و عبد بن حمید و ابو داؤد والترمذی وصححہ والحکیم فی نوادر الاصول وابن جریر وابن المنذر وابو الشیخ فی العظمۃ والحاکم وصححہ وابن مردویہ والبیہقی فی الاسماء والصفات عن ابی موسی الاشعری قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ خلق ادم من قبضۃ قبضہا من جمیع الارض فجاء بنو ادم علی قدر الارض جاء منہم الاحمر والابیض والاسود وبین ذلک والسھل والحزن والخبیث والطیب اھ اور صفات بشریہ کے اعتبار سے بھی کما فی الدر المنثور اخرج الدیلمی عن ابی ہریرۃ مرفوعا الھوی والبلاء والشھوۃ معجونۃ بطینۃ ادم علیہ السلام اھ فی الحدیث فنسی آدم فنسیت ذریتہ وجحد آدم فجحدت ذریتہ اور باعتبار لغات وصنائع کے بھی کما فی الدر المنثور اخرج وکیع وابن جریر عن سعید بن جبیر فی قولہ وعلم آدم الاسماء کلھا قال علمہ اسم کل شیء حتی البعیر والبقرۃ والشاۃ واخرج وکیع فی تاریخہ وابن عساکر والدیلمی عن عطیۃ بن بسر مرفوعا فی قولہ وعلم ادم الاسماء کلھا قال علم اللہ فی تلک الاسماء الف حرفۃ من الحرف وقال لہ قل لولدک و ذریتک یا ادم ان لم تصبروا عن الدنیا فاطلبوا الدنیا بھذہ الحرف ولا تطلبوھا بالدین فان الدین لی وحدہا خالصا ویل لمن طلب الدنیا بالدین ویل لہ اھ اور باعتبار کمالات کے بھی اور یہ اصطلاح موجب توحش نہونا چاہئے کہ عبد کیلئے آلھیت ثابت کردی اول تو یہ اصطلاح ہے ولا مشاحۃ فی الاصطلاح جیسے حکما حکمت آلھیہ اُن علوم کو کہتے ہیں جو اُن موجودات کے متعلق ہوں جو مادہ سے مستغنی ہیں وجود خارجی میں بھی اور وجود ذہنی میں بھی اور ان موجودات میں بعضے ممکنات بھی ہیں اور پھر بھی اس اصطلاح سے کسی کو توحش نہیں ہوتا دوسرے یائے کو اگر مصدریہ نہ کہا جاوے نسبت کیلئے کہا جاوے جیسے ربانی میں ہے یعنی منسوب الی الالٰہ اور نسبت کی بنا جسطرح اتصاف ہے ایسے ہی دوسرے تلبسات بھی جیسے نعم آلھیہ یعنی جو نعمتیں منجانب اللہ

Toobaa-elibrary.blogspot.com

عطا ہوں اسی طرح یہاں یہ معنی ہوں گے کہ وہ مرتبہ جو منجانب اللہ عطا ہوا اور اس شبہ کی اہل علم کو گنجایش ہی نہیں یا اگر یہ معنی اصطلاحی لئے جاویں اور یہ یا ر نسبت کیلئے لیجاوے تب بھی یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ ذات آدم میں جو حق تعالیٰ کی صفت الالہیۃ یعنی جامعیت للکمالات کا ظہور ہوا ہے جیسا قوم میں مشہور ہے کہ عالم مظہر ہے اسمار الٰہیہ کا اور انسان مظہر ہے اسم جامع یعنی اللہ کا جسکی تفسیر ہے ذات مستجمع للکمالات خواہ مفہوم کلی منحصر فی فرد واحد ہو یا جزئی اور علَم ہو تو اب بھی کوئی اشکال نہوگا اور جاننا چاہیے کہ اس فص کے اخیر میں فصوص کی ایک فہرست ہے جس کا جزو اول یہی باب ہے تو اسکا مقتضا یہ تھا کہ وہ فہرست اول میں ہوتی پھر یہ مضمون شروع ہوتا تو اسکی وجہ بالی آفندی نے یہ لکھی ہے وانما قدم بیان هذا الفص علی تعداد کلمہ مع ان داب المصنفین عکسہ تعظیما لشانہ لاشتمالہ علی جمیع ما یشتمل علیہ الفصوص المذکورۃ فی الکتاب مع زیادۃ وکانہ یستحق ان یکون کتابا مستقلا مقابلا لسائر الحکم اھ لما شاء الحق سبحانہ من حیث اسمائہ الحسنی التی لا یبلغہا الاحصاء ان یری اعیانہا وان شئت قلت ان یری عینہ فی کون جامع یحصر الامر لکونہ متصفا بالوجود ویظہر بہ سرہ الیہ فان رویۃ الشیٔ نفسہ فی نفسہ بنفسہ ما ھی مثل رویۃ نفسہ فی امر اخر یکون لہ کالمرأۃ فانہ یظہر لہ نفسہ فی صورۃ تعطیہا المحل المنظور فیہ مما لم یکن یظہر لہ من غیر وجود هذا المحل ولا تجلیہ لہ یعنی جب حق سبحانہ وتعالیٰ نے چاہا اور یہ چاہنا اپنے اُن اسمار حسنیٰ کے اعتبار سے تھا جن تک شمار نہیں پہونچتا یعنی وہ اسمار حسنیٰ بے شمار ہیں آگے کہتے ہیں کہ کیا چاہا یعنی یہ چاہا کہ اپنے عین یعنی ذات کا یوں کہدو کہ اُن اسمار کے اعیان یعنی حقائق کا ایک ایسی ہستی میں مشاہدہ فرماوے جو جامع ہے اور (جس) امر کی رویت مطلوب ہے باعتبار مظہریت کے اُسکی) محیط ہے کیونکہ وہ ایک خاص وجود (یعنی وجود جامع) کے ساتھ موصوف ہے (ایک صفت تو اُس ہستی کی یہ ہے) اور (دوسری صفت یہ ہے کہ) اس ہستی کے واسطہ سے حق تعالیٰ کی مخفی ذات ظاہر ہو جاوے مطلب یہ کہ حق تعالیٰ نے یوں چاہا کہ اپنی ذات جامع کمالات حسنیٰ کا ایک وجود جامع میں مشاہدہ کرے اسلئے

آدم علیہ السلام کو صفت جامعیت کے ساتھ پیدا کیا (یہ جزاء لما کی مقدر ہے کذا قال بالی آفندی) یعنی ہر چند کہ قبل خلق آدم علیہ السلام دوسری مخلوقات موجود تھی اور وہ مظہر بھی ہے ذات کا لیکن چونکہ اُن میں کوئی مظہر جامع نہ تھا اسلئے ان میں ظہور ذات کا باعتبار خاص خاص اسمار کے تھا کل اسمار کے جامع ہونے کے اعتبار سے کسی میں ظہور نہ تھا اب چونکہ ذات حق نے جامع ہونے کے اعتبار سے ظہور فرمانا چاہا اور مظہر وظاہر میں مناسبت ضروری یا مستحسن ہے اسلئے اس مظہریت کیلئے آدم علیہ السلام کو بنایا تاکہ وہ ذات حق کا مرآۃ بن سکیں اور یہ جو فرمایا کہ اپنے عین یا اُن اسمار کے اعیان یہ اختلاف تعبیر کا ہے یعنی خواہ اُس کو ذات کا مشاہدہ کہو یا اسمار کا کیونکہ مشاہدہ تو ذات ہی کا ہے مگر من حیث الاسمار ہے تو خواہ اُس کو ذات کا مشاہدہ کہئے یا اسمار کا کہئے اور نظہر کا عطف یحصر پر ہے اور دونوں صفت کون جامع کی ہیں اب یہاں سوال ہوتا ہے کہ کیا قبل وجود اس مظہر جامع کے حق تعالیٰ کو اپنی ذات یا اسمار کا مشاہدہ حاصل نہ تھا جو مشاہدہ کیلئے اس مظہر کو ایجاد فرمایا اُس کا جواب دیتے ہیں یعنی کسی شئے کا اپنی ذات کو اپنی ذات کے واسطہ سے دیکھنا یہ (آثار واحکام میں) اُس کی مثل نہیں کہ اپنی ذات کو کسی دوسرے امر میں دیکھنا جو اسکے لئے مثل آئینہ کے ہو یعنی ذات کا بلا واسطہ دیکھنا اور بواسطہ دیکھنا یہ دونوں سب احکام میں برابر نہیں اس لئے کہ کسی مظہر میں دیکھنے کے وقت اُس شے پر اپنی ذات ایسی صورت میں ظاہر ہوتی ہے جسکے لئے یہ محل منظور فیہ مفید اور مظہر (باسم الفاعل) ہوا ہے جو بدوں وجود اس محل کے اور بدون تجلی یعنی ظہور اس محل کے وہ صورت اس شئے کے سامنے ظاہر نہ ہوتی اور اس صورت کے ظاہر نہونے سے اس شئے کو اپنی رویت بواسطہ اس صورت کے نہوتی مطلب یہ کہ ایک رؤیت ہے بلا واسطہ کسی مظہر مخلوق کے اور ایک رویت ہے بواسطہ کسی مظہر مخلوق کے سو گو حق تعالیٰ کے اعتبار سے انکشاف میں دونوں رویتیں برابر ہیں اس کا احتمال محال عقلی ہے کہ ایک صورت میں زیادہ انکشاف ہے اور ایک میں کم لیکن اور احکام میں تفاوت ہے مثلاً ایک انکشاف ہے بواسطہ ایک بلا واسطہ تو اس حکم واقعی کا انکار نہیں ہو سکتا سو حق تعالیٰ کو کسی حکمت سے جس کا ہم کو علم نہیں یہ منظور ہوا کہ اپنا مشاہدہ بواسطہ فرماوے اسلئے

Toobaa-elibrary.blogspot.com

امع اسطہ کو پیدا کیا اور یہاں سے ایک اور اشکال بھی رفع ہو گیا وہ یہ کہ حق تعالیٰ کے سامنے
یہ مظہر بھی من حیث الذات ومن حیث المظہریت قبل خلق حاضر تھا تو مشاہدہ بواسطہ مظہر بھی حاصل
تھا پھر ایجاد کیوں کیا گیا جواب یہ ہے کہ وہ حضور علمی تھا اب حضور عینی ہے اور دونوں میں
تفاوت ہے گو انکشاف میں تفاوت نہیں پس منظور یہ ہوا کہ بواسطہ مظہر موجود فی العین اپنی
ذات کا مشاہدہ فرماویں اور احقر نے جو کہا ہے کہ کسی حکمت سے جس کا ہمکو علم نہیں یہ قول اُس
قول مشہور کے منافی نہیں کہ چونکہ ذات جمیل ہے اور جمال مقتضی ظہور کا ہوتا ہے یہ اقتضا اس
ظہور کی علت اور یہ ظہور اس اقتضاء کی حکمت ہے وجہ عدم تنافی یہ ہے کہ یہ اقتضاء درجہ
اضطرار میں تو ہے نہیں ورنہ قدم عالم لازم آتا ہے درجہ اختیار میں ہے پھر سوال پیدا ہوگا کہ پہلے
سے اقتضاء کیوں نہ ہوا پھر بھی جواب ہوگا کہ مشیت متعلق نہ ہوئی تھی پھر سوال ہوگا کہ مشیت
کے اس تعلق حادث کی کیا حکمت پھر یہی جواب ہوگا کہ معلوم نہیں ہے نے اول ہی یہی کہدیا۔

وقد کان الحق اوجد العالم کلہ وجود شبح مسوّی لا روح فیہ فکان کمراٰۃ غیر مجلو
ومن شأن الحکم الالٰھی انہ ما سوّی محلًا الا ولابد ان یقبل روحا الھیا عبر عنہ
بالنفخ فیہ وما ھو الا حصول الاستعداد من تلک الصورۃ المسواۃ لقبول الفیض
التجلی الدائم الذی لم یزل ولا یزال وما بقی الا قابل والقابل لا یکون الا من فیضہ
الاقدس فالامر کلہ منہ ابتداؤہ وانتھاؤہ والیہ یرجع الامر کلہ کما ابتدأ منہ فاقتضی
الامر جلاء مرآۃ العالم فکان اٰدم عین جلاء تلک المرآۃ وروح تلک الصورۃ
اور حق تعالیٰ (قبل ایجاد آدم علیہ السلام) تمام عالم (کی انواع) کو ایسے وجود سے ایجاد کر چکے
تھے جو مثل ایک ایسی صورت تیار شدہ کے تھا جسمیں روح نہو (میرے نزدیک وجہ اسکی یہ ہے کہ
نص ھو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعا و نص الم تروا ان اللہ سخر لکم ما فی السمٰوٰت
وما فی الارض الخ سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل مقصود خلق عالم سے انسان کا انتفاع ہے اور
ظاہر ہے کہ بدون وجود انسان کے اس انتفاع کا اور ان منافع کا ظہور نہ ہوا تھا اور یہی غایت بوجہ
مقصودیت کے گویا روح ہے عالم کی پس اس وقت وجود عالم کا ایسا تھا جیسے کوئی صورت بلا روح کے
تو عالم (بدون آدم کے) ایسا تھا جیسا غیر جلا دیا ہوا آئینہ ہوتا ہے (یعنی جس طرح اسمیں صورت مقصود

ظاہر نہیں ہوتی اسی طرح اسوقت اجزاء عالم میں اسماء کا مل طور پر ظاہر نہ ہوتے تھے کیونکہ ظہور ان اسماء
کا اسی طرح ہوتا ہے کہ اولاً مظاہر کے کمالات ظاہر ہوتے ہیں اور وہ کمالات عکوس وظلال ہوتے ہیں
اسماء کے تو ان اسماء کا بھی ظہور ہو جاتا ہے جب ابھی تک ان مظاہر کے کمالات مقصودہ جن کا ظہور
انتفاع انسان پر موقوف ہے ظاہر نہ ہوئے تھے اُسوقت تک ان اسماء کا بھی ظہور کامل نہ ہوا تھا تو
عالم مثل آئینہ بے جلا کے تھا) اور حکم الٰہی کا اقتضاء (یعنی انکی عادت یہ ہے کہ وہ جس محل کو تیار کرتے
ہیں وہ ضرور روح الٰہی کو قبول کرتا ہے (مراد قبول کرنے سے متصف ہونا ہے اور) وہ روح وہ ہے جس کو
نفخ فی المحل سے تعبیر کیا جاتا ہے (عبارت میں تسامح ہے مراد نفخ سے منفوخ ہے یعنی جس روح کا ذکر
ہے اس قول میں ونفخت فیہ من روحی یہ روح وہی ہے اور یہ دعویٰ ذوقی ہے اور مبنی ہے
کشف پر کہ ہر شی ذی روح ہے پس یہ دعویٰ عموم کے ساتھ ثابت ہو گیا انہ ما سوی محلا الا و
لابد ان یقبل روحا الٰھیا الخ پس عالم بھی اس وقت اسی روح کیلئے مقتضی تھا) اور اس قبول
اور اتصاف بالروح) کا حاصل صرف یہی تھا کہ اُس صورت مسواۃ میں ایک استعداد حاصل ہو جاوے
فیض کہ قبول کرنے کی (یہاں بھی عبارت میں تسامح ہے کیونکہ اتصاف بالروح سبب ہوتا ہے اتصاف
بالفیض کی استعداد کا مثلاً البطش ایک فیض ہے اسکی صلاحیت اس سبب سے ہے کہ وہ محل پہلے سے
متصف بالروح ہے پس اتصاف بالروح کو عین استعداد لقبول الفیض کہنا تسامح ہے) اور مراد
اس فیض سے تجلی دائم ہے جو فی نفسہ ازلی ابدی ہے [illegible] کا حادث ہے اور مراد اس فیض
تجلی دائم سے فیض مقدس ہے جو عبارت ہے تجلیات اسمائیہ سے جو اعیان ثابتہ کو خارج میں مطابق
صور علمیہ کے وجود دیتی ہیں اور یہ مرتب ہوتا ہے فیض اقدس پر جو عبارت ہے تجلی ذاتی سے جس سے
تقرر اعیان ثابتہ کا حضرت علم میں ہوا ہے کذا فی مفید العالم مطلب یہ کہ یہ کمالات موقوف ہیں اتصاف
بالروح پر یہ تجلی فیض مقدس سے ظاہر ہوتے ہیں پس ان کمالات کے ظہور کیلئے عالم حق تعالیٰ کی
طرف اس امر میں محتاج ہوا کہ وہ ایسی روح کو پیدا کرے جو بمنزلہ جلاء عالم کے ہو اور وہ آدم علیہ السلام
ہیں کما سیاتی فکان اٰدم عین جلاء تلک المرآۃ وروح تلک الصورۃ) اور اب قابل
تحقیق (صرف قابل (مرتبہ قابلیت ذاتیہ میں) رہ گیا (جو لوجہ اپنے قدم فی مرتبۃ العلم و امتناع
تخلل جعل بین الذات والذاتیات کے مجعول نہیں اسمیں شبہ استغناء عن الحق کا ہوتا ہے) اور (اسکی

Toobaa-elibrary.blogspot.com

تحقیق یہ ہے کہ) وہ قابل حق تعالیٰ کے فیض اقدس سے ہی (یعنی گو مجعول نہو مگر ذات کا محتاج ہی چنانچہ اعیان ثابتہ کا وجود علمی میں تابع ذات کا ہونا ظاہر ہی) تو (اس بنا پر) تمام امور (یعنی موجودات عینیہ و علمیہ سب) اسی کی طرف سے ہوئی ابتدار وجود کے اعتبار سے بھی (مراد تجلی فیض اقدس کی ہی) اور انتہار وجود کے اعتبار سے بھی (مراد تجلی فیض مقدس کی ہی) اور (بعد فنار وجود) سب امور اُسی کی طرف راجع بھی ہو جاویں گے جیسا وہ ہرسے اُنکی ابتدار (وجود بعد العدم میں) ہوئی تھی غرض حالت (عالم کی) اسکو مقتضی ہوئی کہ اس عالم کے آئینہ کی جلا کی جاوے (جیسا اقتضا کا مفصل بیان ہوا) پس آدم علیہ السلام اس آئینہ کی جلا رہوے اور اُس صورت کی روح تھے **ف** اور اس مقام پر یہ شبہ نہ کیا جاوے کہ شروع فص ہذا میں ظہور حق بوصف جامعیت کا توقف وجود آدم علیہ السلام پر بیان کیا تھا جس سے یہ مفہوم ہوا تھا (اور مترجم نے بھی اسکو تسلیم کر لیا تھا) کہ نفس ظہور بلا وصف جامعیت دوسری اشیار سے حاصل ہو گیا تھا اور یہاں یہ کہا گیا ہی کہ وہ دوسری اشیار بمنزلہ آئینہ غیر صیقل شدہ کی تھیں آدم علیہ السلام اُس آئینہ کا صیقل تھے اور ظاہر ہی کہ آئینہ میں بدون صیقل کے ظہور صورت کا نہیں ہوتا تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نفس ظہور بھی دوسری اشیار سے نہ ہوا تھا تو یہ تعارض ہی جواب شبہ کا یہ ہی کہ نفس ظہور یعنی بلا وصف جامعیت میں دو درجے ہیں ایک مطلق ظہور گو کامل نہ ہو اور ایک ظہور کامل پس دوسری اشیار سے ظہور تو ہوا مگر کامل نہ تھا جسکی لم احقر مترجم نے اس قول کی شرح میں بیان کی ہی کہ عالم ایسا تھا جیسا غیر جلا دیا ہوا آئینہ ہوتا ہے یعنی جس طرح آئینہ میں تعارض دفع ہو گیا وکانت الملائکۃ من بعض قوی تلک الصورۃ التی ھی صورۃ العالم المعبر عنہ فی اصطلاح القوم بالانسان الکبیر فکانت الملائکۃ لہ کالقوی الروحانیۃ والحسیۃ التی ھی فی النشأۃ الانسانیۃ وکل قوۃ منھا محجوبۃ بنفسھا لا تری شیئا افضل من ذاتھا وان فیھا فیما تزعم الاھلیۃ لکل منصب عالٍ ومنزلۃ رفیعۃ عند اللہ لما عندھا من الجمعیۃ الالھیۃ بین ما یرجع من ذلک الی الجناب الالھی والی جناب حقیقۃ الحقائق وفی النشأۃ الحاملۃ لھذہ الاوصاف الی ما تقتضیہ الطبیعۃ الکلیۃ التی حصرت قوابل العالم کلہا اعلاہ واسفلہ اوپر آدم علیہ السلام کو صورۃ عالم کی روح تبلایا ہے تو ظاہر ہے کہ بقیہ اجزار اس عالم کے اعتبار سے بمنزلہ قوی واعضار ہوں گے جیسے زید کی ایک روح ہے اور اُسکے دوسرے اجزار زید کے قوی اور اعضا

ہیں اور ان اجزار میں کسی خاص موجود کی تخصیص نہیں نہ ملائکہ کی نہ غیر ملائکہ کی سب اس حکم میں شریک ہیں مگر آگے آدم علیہ السلام اور ملائکہ کے قصہ کی بعض حکمتیں بیان فرمانا ہیں اس لئے ذکر میں ملائکہ کی تخصیص کر کے فرماتے ہیں کہ فقال بالی آفندی کہ آدم علیہ السلام تو مجموعہ عالم کیلئے بمنزلہ روح کے تھے اور ملائکہ (مثل دیگر موجودات واجزار عالم) اُس صورت کیلئے جو کہ (مجموعہ) عالم کی صورت ہے جسکو قوم کی اصطلاح میں انسان کبیر سے تعبیر کیا جاتا ہی (جسطرح انسان کو عالم صغیر کہتے ہیں) بمنزلہ بعض قوی کی تھے پس ملائکہ اس عالم کبیر کے لئے ایسے ہیں جیسے قوی حسیہ و روحانیہ نشأۃ انسانیہ میں ہیں اور (یہاں سے منشا مذکور ہی نزاع ملائکہ کا یعنی یہ ظاہر ہے کہ) اُن قوی روحانیہ و حسیہ مذکورہ میں سے ہر قوۃ اپنی ذات میں (معرفت حقیقت سے) محجوب ہے کہ وہ اپنی ذات سے کسی کو افضل نہیں سمجھتی وجہ یہ کہ اس کو اپنے کمالات پر تو نظر ہے مگر انسان کے کمالات پر نظر نہیں اسلئے محجوبۃ بنفسہا فرمایا اور جن قوی میں اتنا ادراک بھی نہیں اُن کا محجوب ہونا اظہر ہے اور وہ نہیں سمجھتی کہ اس نشأۃ انسانیہ میں اس قوۃ کے زعم میں ہر منصب عالی اور منزلہ رفیعہ کی اہلیت (اور صلاحیت) ہی اسلئے کہ اس نشأۃ انسانیہ کے پاس ایک جامعیت الٰہیہ ہی (اس اصطلاح کی تحقیق فص ہذا کے عنوان کے ذیل میں ہو چکی ہے آگے یہ تبلاتے ہیں کہ یہ نشأۃ انسانیہ کس چیز کی جامع ہی تو فرماتے ہیں کہ یہ جامعیت) درمیان (دو چیز کے ہے ایک تو) درمیان اُس چیز کے جو اس ما عندہا میں سے راجع ہی جناب الٰہی و جناب حقیقۃ الحقائق کی طرف اور درمیان اُس نشأۃ کے (یہاں فی بمعنی بین کے ہی) جو حامل ہے اُن اوصاف (مذکورہ فیما بعد) کی جو راجع ہیں اُن اوصاف کی طرف جنکو طبیعت کلیہ مقتضی ہے اور وہ طبیعت کلیہ ایسی ہی جس نے تمام عالم کے قوابل کو یعنی اسکے اعلیٰ کو بھی اور اُسکے اسفل کو بھی احاطہ (اور جمع) کر لیا ہی مطلب یہ کہ اُن قوی کو یہ خبر نہیں کہ نشأۃ انسانیہ دو چیزوں کو جامع ہی اسمار الٰہیہ کو بھی کہ ان کا مظہر ہے اور جناب الٰہی و حقیقۃ الحقائق سے یہی مراد ہی اور چونکہ بواسطہ اسمار کے انسان ذات کے اعتبار سے مظہر ذات کا ہی اور صفات کے اعتبار سے مظہر صفات کا اس لئے جناب الٰہی سے دوسرے مرتبہ کی طرف اور حقیقۃ الحقائق سے پہلے مرتبہ کی طرف اشارہ فرمایا غرض وہ نشأۃ انسانیہ اسمار الٰہیہ کو جامع ہی اور حقائق امکانیہ کو بھی اس طرح سے کہ جو کچھ تمام اجزار عالم میں پایا جاتا ہے اُسکے اصول انسان میں پائے جاتے ہیں وحقیقتہ فی رسالتی انوار الوجود والتجلی العظیم

Toobaa-elibrary.blogspot.com

پس کمالات انسانی اسماء الٰہیہ کے تو ظلال ہیں اور حقائق امکانیہ کے اصول ہیں اور مقتضاء
طبیعت کلیہ سے یہی مراد ہے جسمیں تمام اجزاء عالم کی عالم علوی کی بھی اور عالم سفلی کی بھی قابلیتیں
مجتمع ہیں (طبیعت کلیہ کی تحقیق عنقریب آتی ہے) پس وہ نشاۃ انسانیہ اس جامعیت کے سبب بڑے
مراتب و مناصب کی اہل ہے جو کہ تکمیل خلافت کیلئے اسکو عطا ہوئی مگر قوی کو اسکی خبر نہیں اور ملئکہ
بھی ان ہی قوی میں داخل ہیں اسلئے ملئکہ کو بھی انسان کے اس کمال کی خبر نہیں ہوئی اور وجہ
اس خبر نہونے کی یہ ہے کہ اسکے لئے کشف خاص کی ضرورت ہے جیسا شیخ آگے خود فرماتے ہیں وھذا
امر لا یعرفہ الخ اور ملئکہ کو یہ کشف خاص حاصل نہ تھا جیسا انھوں نے خود کہا ہے علم لنا
الا ما علمتنا اور ذوقاً معلوم ہوتا ہے کہ خاص ایسا کشف خواص انسان سے ہے اسلئے ملئکہ میں
اسکی استعداد بھی نہیں ورنہ خاصہ خاصہ نہ رہیگا دلو یدہ قولہ تعالی و علم ادم الاسماء وقولہ تعالی قال
یا ادم انبئھم مع الفرق بین التعلیم والانباء علی ما ذکرتہ فی تفسیر بیان القرآن ان شئت الیہ
فانظر اور جب ملئکہ کہ اسوقت کے سب موجودات میں افضل و اعلم تھے بے خبر تھے تو اور موجودات
کو خبر نہونا بدرجہ اولی مفہوم ہوا پس ملئکہ کی تخصیص احتراز کیلئے نہ ہوئی بلکہ اقتضاء مقام کے سبب
مقصود بیان کرنا ہے اس قصہ کی بعض حکمتوں کا جیسا احقر نے اس فصل کے اول میں عرض کیا ہے

ف عقل اور نفس اور طبیعت اور ہیولی اور جسم اور شکل کے معانی و حقائق تو مشہور ہیں صوفیہ کو کشف
ہوا ہے کہ ان سب میں دو دو مرتبے ہیں مثلاً خاص روح اور ایک سب ارواح کی اصل اسی طرح ایک عقل
جو سب عقول کی اصل ہے وقس علی ھذا البواقی پس ان اصول کے مراتب کو روح الروح اور عقل کل
یا کلی و نفس کل یا کلی اور طبیعت کل یا کلی اور جوہر ہیولا اور جسم کل اور شکل کل کہتے ہیں اور ان سب
کو غیر مادی کہتے ہیں یہ سب اسماء کیانی کہلاتے ہیں۔

فائدہ استطرادیہ اور اسماء الٰہیہ کے ظہور کو تجلی اور کلام اور نفس رحمانی اور تاثیر
فی الاعیان الثابتہ کے اعتبار سے فیض اقدس اور تاثیر فی الاعیان الخارجیہ کے اعتبار سے فیض
مقدس کہتے ہیں کذا فی مقید العالم بیان الواحدیۃ وھذا لا یعرفہ عقل بطریق نظر فکری
بل ھذا الفن من الادراک لا یکون الا عن کشف الٰہی منہ یعرف ما اصل صور العالم
القابلۃ لارواحہ فسمی ھذا المذکور انسانا وخلیفۃ فاما انسانیتہ فلعموم نشأتہ

وحصرہ الحقائق کلہا وھو للحق بمنزلۃ انسان العین من العین الذی بہ یکون النظر
وھو المعبر عنہ بالبصر فلھذا سمی انسانا فانہ بہ ینظر الحق الی خلقہ فرحمھم فھو الانسان
الحادث الازلی والنشأۃ الدائم الابدی والکلمۃ الفاصلۃ الجامعۃ فتم العالم بوجودہ
فھو من العالم کفص الخاتم من الخاتم الذی ھو محل النقش والعلامۃ التی بھا یختم
الملک علی خزائنہ وسماہ خلیفۃ من اجل ھذا لانہ تعالی الحافظ بہ خلقہ کما یحفظ
بالختم الخزائن فما دام ختم الملک علیھا لا یجسر احد علی فتحھا الا باذنہ فاستخلفہ
فی حفظ العالم فلا یزال العالم محفوظا ما دام فیہ ھذا الانسان الکامل الا تراہ اذا زال وفک الختم عن
خزانۃ الدنیا لم یبق فیھا ما اختزنہ الحق فیھا وخرج منھا ما کان فیھا والتحق بعضہ
ببعضہ وانتقل الامر الی الاخرۃ فکان ختما علی خزانۃ الاخرۃ ختما ابدیا اوپر بیان کیا تھا کہ
وہ قوی جنمیں ملئکہ بھی داخل ہیں کمال انسانی سے محجوب ہیں یہاں اسکی وجہ فرماتے ہیں کہ یہ امر یعنی جمعیت
الٰہیہ کہ کمال خاص ہے انسان کا ایسا امر ہے کہ اسکو کوئی عقل طریق فکری سے نہیں پہچان سکتی بلکہ خاص
یہ فن کہ ادراک ہے جمعیت الٰہیہ کا بدون کشف الٰہی کے حاصل نہیں ہوتا اسی کشف الٰہی ہی سے یہ بات
معلوم ہوتی ہے کہ عالم کی صورتوں کی جو کہ عالم کی ارواح کے قابل ہیں کیا اصل ہے چنانچہ کشف
سے معلوم ہوا کہ صور عالم کی ارواح یعنی حقائق اسماء الٰہیہ ہیں کہ یہ صور ان حقائق کے مظاہر ہیں اور
ان اسماء کا جامع انسان ہے پس یہی جمعیت الٰہیہ کمالات خاصہ انسان سے ہوئی جس کی خبر ملئکہ
کو نہ تھی) پس اس موجود جامع مذکور کا نام انسان اور خلیفہ رکھا گیا سو اسکا انسان ہونا تو اسلئے ہے
کہ اسکی نشاۃ عام یعنی جامع ہے آگے عطف تفسیری ہے یعنی خاص ہے تمام حقائق (الٰہیہ و کونیہ) کو پس
اسکو جمیع حقائق سے انس ہوا اور انسان کا یہی مادہ ہے ایک وجہ تسمیہ تو یہ ہوئی) اور دوسری وجہ تسمیہ
یہ ہے کہ انسان آنکھ کی پتلی کو کہتے ہیں اور یہ (انسان) حق تعالی کے اعتبار سے ایسا ہے جیسے آنکھ کی
پتلی آنکھ کے اعتبار سے کہ جسکے ذریعہ سے نظر (حاصل) ہوتی ہے اور اسی کا نام بصر ہے پس اس لئے بھی
انسان کا نام انسان ہوا کیونکہ اسی کے واسطہ سے حق سبحانہ و تعالی نے اپنی مخلوق کی طرف نظر
فرمائی پھر انپر رحم فرمایا (یعنی انپر نظر رحمت فرمائی اور اس نظر کی تحقیق اس فص کی ابتدا میں اس قول
میں گذر چکی لما شاء الحق الی قولہ فان رویۃ الشیء نفسہ بنفسہ ما ھی مثل رؤیتہ نفسہ فی

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اصول اخرا دراُس جگہ سب شبہات مرتفع ہو گئے ہیں! وراس نظر کو تقرحمت اسلئے فرمایا کہ اس نظر سے
حق تعالیٰ کا کوئی نفع نہ تھا مخلوق ہی کا نفع تھا و للہ در العارف الرومی ؎ من نکردم خلق تا
سودے کنم ﴿ بلکہ تا بر بندگان جودے کنم ﴾ اور یہ جو اس مقام میں کہا تھا کہ اس مشاہدہ کی
حکمت معلوم نہیں اور یہاں حکمت مذکور ہے کہ وہ رحمت ہے تو اسپر شبہ تعارض کا نہ کیا جاوے وہاں
حکمت حقیقیہ کے علم کی نفی کیگئی ہے اور یہاں حکمت صوریہ کا اثبات ہے اور اس کو حکمت حقیقیہ
اسلئے نہیں کہہ سکتے کہ اسپر بھی یہ سوال ہو سکتا ہے کہ رحمت کے قصد میں کیا مصلحت تھی اور وجہ
تشبیہ مردمک چشم سے احتیاج نہیں تعالی اللہ عن ذلک بلکہ محض توسط فی المشاہدہ بلا احتیاج
جیسے حدیث میں خلق کو عیال اللہ فرمایا ہے کما فی المشکوٰۃ آخر باب الشفقۃ والرحمۃ علی الخلق بروایۃ
البیہقی عن عبد اللہ اور حق تعالیٰ کا منزہ عیال سے ظاہر ہے۔ پس یہاں بھی محض تشبیہ ہے کما فی
الحاشیۃ من بقولہ ونقوم برزقہ وہو ہہنا مجاز واستعارۃ) پس وہ (ہستی جامع) انسان ہے جو
(ذاتاً و زماناً) حادث ہے (کذا فی الشرح لمولانا الجامی) ازلی ہے (یعنی مرتبہ وجود علمی میں جسکو اعیان
ثابتہ کہتے ہیں اور اس مرتبہ میں سب چیزیں ازلی ہیں مگر انسان بوجہ مقصودیت کے سب پر سابق ہے
تو اسکی ازلیت بھی اوروں سے رتبۃً مقدم ہے) اور نشأۃ دائمی ابدی ہے (یعنی بعد حشر کے پھر فانی
نہیں اور گو جنت بھی ابدی ہوگی مگر وہ خود مقصود انسان کیلئے ہے اسلئے اسکی ابدیت بھی خاص
شان کی ہے ف اس قول میں اہل جنت کی ابدیت کی تصریح ہے پس شیخ کا جو قول فنا جنت کا
مشہور ہے یہ قول اس شہرت کو رد کرتا ہے) اور وہ کلمہ فاصلہ جامعہ ہے (کلمہ تو اسلئے کہ کن سے پیدا
ہوا اور اسمیں دوسری مخلوقات سے اسلئے ممتاز ہے کہ اوروں کی تخلیق اسکے لئے ہوئی اور فاصل اس لئے
کہ یہ نہ ہوتا تو ممکنات ظاہر نہ ہوتے گویا حضرت وجوب میں متلاشی رہتے اسنے دونوں کے درمیان فصل
و تمائز کر دیا اور جامع اسلئے کہ اسماء الٰہیہ حقائق کونیہ کو جامع ہے کما مر) پس عالم اسکے وجود سے تام
ہو گیا (اس کے قبل غیر مکمل تھا کما مر) پس وہ عالم سے وہ نسبت رکھتا ہے جو انگشتری کا نگین انگشتری
سے نسبت رکھتا ہے جس نگین کی شان یہ ہے کہ وہ نقش (حروف کندہ) کا محل ہے اور اس علامت کا
محل ہے جس سے بادشاہ اپنے خزانوں پر مہر کر دیتا ہے (جس سے وہ خزانہ محفوظ ہو جاتا ہے اسی طرح انسان
سبب ہے حفاظت عالم کا جیسا ابھی آتا ہے اور اس عبارت میں اگر محل علامت ہونا تفسیر ہو

محل نقش ہونے کی تب تو وجہ تشبیہ صرف آلہ حفظ ہونا ہے اور اگر تفسیر نہ ہو تو وجہ تشبیہ دو ہیں
ایک آلہ حفظ ہونا دوسری نقش اسماء الٰہیہ کا محل ہونا) اور آگے وجہ تسمیہ خلیفہ کی مذکور ہے جو قبل پر
متفرع ہے (یعنی حق تعالیٰ نے) اس کا نام خلیفہ بھی اسی سبب سے رکھا (اس آیت میں انی جاعل فی الارض
خلیفۃ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ اسکے واسطے سے اپنی مخلوق کو محفوظ فرماتے ہیں جیسا مہر سے بادشاہ خزائن کی حفاظت
کرتا ہے سو جب تک اُن خزائن پر بادشاہ کی مہر رہتی ہے کوئی شخص بدون اسکے اذن کے اُن کے
کھولنے پر دلیری نہیں کرتا پس (اسی طرح) حق تعالیٰ نے اس (انسان) کو عالم کی حفاظت میں
(دنیا) خلیفہ بنایا (یعنی حق تعالیٰ کی جو صفت ہے کہ حافظ خلق ہیں اس صفت کا مظہر انسان کو بنایا
عالم دنیا کا بھی اور عالم آخرت کا بھی چنانچہ تفصیل آتی ہے اول دنیا کا ذکر ہے پھر آخرت کا مطلب یہ کہ
جس طرح نقش خاتم سے تشبیہ آلہ حفظ ہونے میں تھی اسی طرح وجہ استخلاف بھی یہی سبب حفظ ہونا ہے
سو عالم (دنیا) برابر محفوظ رہیگا جبتک اسمیں انسان کامل موجود ہے (چنانچہ حدیث ہے کہ جب تک اللہ
اللہ کہنے والا زمین میں رہیگا قیامت نہ آویگی اور اللہ اللہ کہا جانا انسان کامل ہی کے سبب ہے)
کیا تمکو معلوم نہیں کہ جب انسان کامل (دنیا میں سے) زائل ہو جاویگا اور اسکا زوال ایسا ہوگا جیسے
گویا) خزانہ دنیا سے مہر توڑ دیجاویگی تو (اسوقت) خزانہ دنیا میں وہ چیزیں نہ رہیں گی جو حق تعالیٰ نے اُن
میں رکھی ہیں اور جو کچھ اسمیں ہے وہ اس سے نکل جاویگی اور بعض چیزیں بعض کے ہاتھ گڈمڈ ہو جاویگی (یعنی
دنیا کی موجودات آخرت کی موجودات سے اور بالعکس ملجاویگی چنانچہ روایات سے ظاہر ہے اور دنیا
کے) امور (آخرت کی طرف) منتقل ہو جاوینگے (یہ تو تقریر ہوئی اسکے آلہ حفظ دنیا ہونے کی آگے عالم
آخرت کے اعتبار سے اسکا آلہ حفظ ہونا بتلاتے ہیں یعنی) پھر وہ خزانہ آخرت پر مہر ابدی بنجاویگا (یعنی
جب آخرت کی طرف چلا جاویگا تو عالم آخرت محفوظ ہو جاویگا اور چونکہ آخرت میں ہمیشہ رہیگا
اسلئے عالم آخرت بھی دائمی ابدی ہوگا پس دنیا کے اعتبار سے تو انسان مہر مشکوک تھا اور آخرت کی اعتبار
سے مہر غیر مشکوک اور جس شخص کو انسان کا مقصود عالم ہونا معلوم ہے اسکے نزدیک یہ حکم ظاہر ہے کہ
دنیا کا کارخانہ بھی اسی کے واسطے ہے اور آخرت کا بھی اسی کیواسطے والیہ الاشارۃ فی قولہ تعالیٰ
ولو یؤاخذ اللہ الناس بظلمہم ما ترک علی ظہرہا من دابۃ آگے پھر مضمون ہے مظہریت و افضلیت
انسانیہ کا۔ فظہر جمیع ما فی الصور الالٰہیۃ من الاسماء فی ہذہ النشأۃ الانسانیۃ

Toobaa-elibrary.blogspot.com

فحازت رتبة الاحاطة والجمع بهذا الوجود وبه قامت الحجة لله تعالیٰ علی الملائکة
فتحفظ فقد وعظك الله بغیرك وانظر من این اتی علی من اتی علیه

قال ان الملائکة لم تقف مع ما
تعطیه نشأة هذا الخلیفة ولا وقفت مع ما تقتضیه حضرة الحق من العبادة الذاتیة
فانه ما یعرف احد من الحق الا ما تعطیه ذاته ولیس للملائکة جمعیة ادم ولا وقفت
مع الاسماء الالٰهیة التی تخصها وسبحت الحق بها وقدسته وما علمت ان لله اسماء
ما وصل علمها الیها فما سبحته بها ولا قدسته فغلب علیها ما ذکرناه وحکم علیها هذا
الحال فقالت من حیث النشأة اتجعل فیها من یفسد فیها ولیس الا النزاع وهو عین ما
وقع منهم فما قالوه فی حق ادم هو عین ما هم فیه مع الحق فلولا ان نشأتهم تعطی ذلك
ما قالوا فی حق ادم ما قالوه وهم لا یشعرون فلو عرفوا نفوسهم لعلموا ولو علموا لعصموا ۴۳
ثم لم تقف مع التجریح حتی زادوا فی الدعوی بما هم علیه من التقدیس والتسبیح وعند
ادم من الاسماء الالٰهیة ما لم یکن الملائکة تقف علیها فما سبحت ربها بها ولا قدسته
عنها تقدیس ادم وتسبیحه فوصف الحق لنا ما جری لنقف عنده ونتعلم الادب مع
الله تعالیٰ فلا ندعی ما نحن متحققون به وحاوون علیه بالتقیید فکیف لنا ان
نطلق فی الدعوی فنعم بها ما لیس لنا بحال ولا نحن منه علی علم فنفتضح فهذا التعریف
الالٰهی مما ادب الحق به عباده الادباء الامناء الخلفاء غرض جو اسماء صور الٰهیہ (یعنی جو دا
عالم) میں (جدا جدا) تھے وہ سب اس نشأۃ انسانیہ میں ظاہر ہو گئے (صورۃ ظہور کو کہتے ہیں چونکہ
موجودات عالم ظہور ہر آئیہ حق کا اسلئے ان کو صور الٰہیہ کہدیا و فی شرح بالی آفندی وھی ای
الصور) العالم باسرہ) پس اس نشأۃ انسانیہ نے اس وجود (جامع) کی ساتھ احاطہ اور جمعیت
کا رتبہ حاصل کر لیا اور اسی وجود جامع کے واسطہ سے ملائکہ پر حجت قائم ہو گئی (جس سے انھوں نے
اپنے عجز کا اعتراف کیا اور کہا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا) پس اس قصہ میں غور کر کے تم
اپنا تحفظ کرو (کہ نہ کسی کی تنقیص کرو اور نہ اپنا تزکیہ کرو) کیونکہ خدا تعالیٰ نے تم کو دوسرے کے قصہ
سے نصیحت فرما دی اور غور کرو کہ جنپر مصیبت (عتاب کی) آئی وہ کہاں سے آئی (مطلب کہ خود ان

ہی کے ہاتھوں آئی کہ انھوں نے انسان کی تنقیص کی اور اپنا تزکیہ کیا چنانچہ آگے تصریح ہے یعنی)
اسلئے کہ ملائکہ تو اُن اسماء پر واقف ہوئے جن کو اس خلیفہ کی نشأۃ ظاہر کرتی ہے (کذا فی شرح
بالی آفندی تعطیہ تظہرہ فالوقوف ھھنا بمعنی الشعور والاطلاع وکذلك المذکور
بعدہ فقد عدی بمع باعتبار تضمینہ معنی الثبوت) اور نہ اُس عبادت ذاتیہ پر واقف
ہوئے جسکو حضرت حق مقتضی ہیں (عبادت ذاتیہ سے مراد عبادت بجمیع الاسماء والصفات ہے
اور ایسی عبادت اسی خلیفہ کے نشأۃ میں حاصل ہو سکتی ہے کذا فی شرح بالی آفندی یعنی فرشتوں
کو نہ جمیع اسماء کا علم ہوا اور نہ اس کا علم ہوا کہ اس وقت حق تعالیٰ کو ایسی عبادت مطلوب ہے جو جمیع
اسماء کے ساتھ ہو اور اسکا حصول ایسی ہی نشأۃ جامعہ کے واسطہ سے ہو سکتا ہے نہ کہ فرشتوں
کے آگے اس واقف نہ ہونے کا راز بتلاتے ہیں یعنی) اسلئے کہ ہر شخص حقتعالیٰ کی اتنی معرفت رکھتا ہے
جسکو اس شخص کی ذات مفید (اور مقتضی) ہو اور (چونکہ) ملائکہ کو آدم علیہ السلام کی سی جمعیت
حاصل تھی نہیں (اسلئے ملائکہ کی ذات ایسی ہی معرفت کو مقتضی ہوئی جسمیں جمیع اسماء کا علم ہو
اور نہ اسکا علم ہوا کہ اس وقت حق تعالیٰ کو عبادت ذاتیہ بالمعنی المذکور آنفا مطلوب ہے اسلئے
وہ اس سے ناواقف رہے) اور نہ ملائکہ اُن اسماء الٰہیہ پر واقف ہوئے جو اُن ملائکہ کے ساتھ خاص
تھے اور جن اسماء کے اعتبار سے وہ حق تعالیٰ کی تسبیح اور تقدیس کرتے تھے (مطلب یہ ہے کہ
اُن اسماء پر اس حیثیت سے مطلع نہیں ہوئے کہ وہ ہماری ساتھ بایں معنی خاص ہیں کہ ہم اُنہی
کے مظاہر ہیں دوسرے اسماء کے مظاہر نہیں ورنہ نفس معرفت اسماء کی تو اگر حاصل نہ ہوتی تو انکے
اعتبار سے تسبیح و تقدیس کیسے کرتے چنانچہ خود شیخ رح نے اسی مقام پر اسکی تصریح کی ہے فانہ
ما یعرف احد من الحق الا ما تعطیہ ذاتہ) اور آگے گویا اسی کی تفسیر ہے یعنی) ملائکہ کو
یہ علم نہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے ایسے اسماء بھی ہیں کہ اُن تک ان کا علم نہیں پہونچا اسلئے اُن اسماء کے
اعتبار سے انھوں نے نہ اُسکی تسبیح کی اور نہ تقدیس کی اور ایسا ہونا عجیب نہیں جو شخص کسی چیز
کو بالکل نہ جانے اُسکو اس نہ جاننے کا بھی علم نہیں ہوا کرتا چنانچہ جب عرض اور سوال آدم سے من وجہ
علم ہوا اُسوقت کہا لا علم لنا الا ما علمتنا) پس اُن ملائکہ پر یہ ناواقفی مذکور غالب ہوئی اور اس ناواقفی
کے حال نے اُنپر تسلط کیا پس انھوں نے اس نشأۃ خاصہ (موصوفہ لعدم الوقوف) کے اعتبار سے کہدیا اتجعل

Toobaa-elibrary.blogspot.com

فیھا من یفسد فیھا ویسفک الدماء (یعنی آدم پر جرح کردی) اور یہ نہیں سمجھا کہ اس (سفک دماء و فساد) کا حاصل صرف نزاع (آدم مع الحق) ہے (کذا فی شرح بالی آفندی کہ حق تعالیٰ کے مطلوب کے خلاف طلب کریگا) اور جو کچھ ملئکہ سے واقع ہوا یہ عین وہی نزاع ہے کہ حق تعالیٰ کے مطلوب یعنی استخلاف کی خلاف طلب کررہے ہیں) سو جو بات انھوں نے آدم کے حق میں کہی وہ وہی ہے جسمیں یہ خود حق تعالیٰ کے ساتھ معاملہ کررہے ہیں (اور گو ان کا ایسا کرنا ناواقفی سے ہے جیسا مذکور ہوا اور آگے بھی فرماتے ہیں یعنی) پس اگر ان ملئکہ کی نشاۃ اس ناواقفی مذکور کو مقتضی نہوتی تو آدم علیہ السلام کے حق میں جو کچھ کہا ہے۔ وہ نہ کہتے دکیونکہ یہ اپنی حقیقت کی اعتبار سے نزاع تھا) لیکن عہ انکو اسکی خبر نہ تھی (کہ یہ نزاع ہے) سو اگر ان کو اپنے نفس کی معرفت (اس حیثیت سے ہوتی دکہ ہم صرف بعض اسماء کے مظاہر ہیں اور مطلوب مظہر جمیع اسماء کا) تو وہ (حقیقت امر کو جانتے اور اسکو جانکے تو آدم پر جرح کرنے سے محفوظ رہتے) جیسا کہ بعد علم کے اس سے معذرت کی قالوا سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا بہر حال یہ عمل ناواقفی سے ہوا اور اسلئے یہاں یہ شبہ ہوسکتا ہے کہ انسان جانکر بھی خلاف و نزاع کریگا تو دونوں برابر کہاں ہوئے پھر اسکے کیا معنی ہوئے وھو عین ما وقع منھو جواب یہ ہے کہ مراد یہ ہے کہ باعتبار حقیقت کے دونوں نزاعوں کو عین کہا اور گو ملئکہ اس میں ناواقفی کے سبب خطائے اجتہادی سے معذور ہیں اور وہ استشارہ کے جواب میں مشورہ دینے ہی کو طاعت سمجھے لیکن اس ناواقفی کی حالت میں ایک شق رائے دینے سے بھی اچھی تھی کہ ارادہ استخلاف انسان پر مطلع ہونیکے بعد تفویض سے جواب دیتے رائے دیتے ہی نہیں چنانچہ اسی لئے ارشاد فرمایا گیا الم اقل لکم انی اعلم غیب السمٰوٰت والارض واعلم ما تبدون وما کنتم تکتمون پس باعتبار توجہ عتاب کے بھی دونوں نزاع عین ہیں گو ایک جگہ عتاب برنگ عقاب ہوگا (للتفاوت فی القصد) پھر ملئکہ نے جرح سے ترقی کی چنانچہ انھوں نے جرح ہی پر بس نہیں کی یہاں تک کہ اپنی موجودہ حالت تقدیس و تسبیح کی دعوی کا اضافہ بھی کیا حالانکہ آدم علیہ السلام کی پاس اسقدر اسماء الٰہیہ تھے جن پر ملئکہ مطلع بھی نہ تھے اسلئے ملئکہ کو آدم علیہ السلام کیطرح ان اسماء کی ساتھ تسبیح و تقدیس کرنیکا کبھی اتفاق نہیں ہوا۔ سو حق تعالیٰ نے اس ماجرا کو ہم سے اسلئے بیان فرمایا تاکہ علم کی حد پر توقف کریں (اور اس حد سے تجاوز نہ کریں) اور حق تعالیٰ کی ساتھ ادب رکھنے کا طریقہ

سیکھیں کہ ہم جس کمال کے ساتھ متصف اور اسپر حاوی ہوں اسکا قید کے ساتھ بھی دعوی نہ کریں چہ جائیکہ ایسے اطلاق کے ساتھ دعوی کریں کہ جو وصف ہمارا نہ حال ہے اور نہ ہم کو اس کا علم ہے اس دعوی میں اسکو بھی شامل کرلیں پھر فضیحت ہوں پس حق تعالیٰ کا اس قصہ کو بتلا دینا وہ چیز ہے کہ حق تعالیٰ نے اسکے ذریعہ سے اپنے ان بندوں کو ادب سکھلایا ہے۔ جو مودب اور امین اور خلیفہ ہیں (امین سے اشارہ ہے حمل امانت مذکورہ آیت انا عرضنا الخ کی طرف اور خلیفہ سے انی جاعل فی الارض الخ کیطرف) ف شیخ رح پر اس مقام میں حق جل و علی شانہ کی عظمت کا غلبہ معلوم ہوتا ہے اسلئے ملئکہ کے حق میں عنوانِ بیان قدرے تیز ہوگیا جسمیں وہ معذور ہیں مگر مجھکو لکھتے وقت تکلیف ہوئی لیکن نقل کے درجہ میں بضرورت ترجمہ لکھنا پڑا دوسرے لوگ بلاضرورت اسکو زبان سے بھی نقل نہ کریں فرشتوں کی بڑی شان ہے انہیں کے حق میں ارشاد ہے بل عباد مکرمون لا یسبقونہ بالقول وھم بامرہ یعملون اور ارشاد ہے لا یعصون اللہ ما امرھم ویفعلون ما یؤمرون اور ارشاد ہے وھم لا یفرطون اور ارشاد ہے ومن عندہ لا یستکبرون عن عبادتہ ولا یستحسرون یسبحون اللیل والنھار لا یفترون باقی آدم علیہ السلام کی قصہ میں انکے اقوال سو علماء نے حشویہ کی مقابلہ میں انکے محامل صحیحہ دلائل کے ساتھ بیان کئے ہیں اگر شوق ہو میری تفسیر دیکھ لینا بھی کافی ہے ثم ترجع الی الحکمۃ الالٰھیۃ فنقول العلم ان الامور الکلیۃ وان لم یکن لھا وجود فی عینھا فھی معقولۃ معلومۃ بلاشک فی الذھن فھی باطنۃ لا تزول عن الوجود العینی ولھا الحکم والاثر فی کل ما لہ وجود عینی بل ھو عینھا لا غیرھا اعنی اعیان الموجودات العینیۃ ولم تزل عن کونھا معقولۃ فی نفسھا فھی الظاھرۃ من حیث اعیان الموجودات کما ھی الباطنۃ من حیث معقولیتھا فاستناد کل موجود عینی لھذہ الامور الکلیۃ التی لا یمکن رفعھا عن العقل ولا یمکن وجودھا فی العین وجوداً تزول بہ عن ان تکون معقولۃ وسواء کان ذلک الوجود العینی موقتاً او غیر موقت ونسبۃ الموقت وغیر الموقت الی ھذا الامر الکلی المعقول نسبۃ واحدۃ غیر ان ھذا الامر الکلی یرجع الیہ حکم من الموجودات العینیۃ بحسب ما تطلبہ حقائق تلک الموجودات العینیہ کنسبۃ العلم الی العالم والحیوۃ الی الحی فالحیوۃ حقیقۃ معقولۃ والعلم حقیقۃ معقولۃ متمیزۃ عن الحیوۃ کما ان الحیوۃ متمیزۃ عنہ ثم نقول فی الحق تعالیٰ ان لہ علما وحیوۃ فھو الحی العالم ونقول فی الملک ان لہ حیوۃ وعلما وھو الحی العالم ونقول

Toobaa-elibrary.blogspot.com

فی الانسان ان له حیوة وعلما فهو الحی العالم وحقیقة العلم واحدة وحقیقة الحیوة واحدة ونسبتهما الی العالم والحی نسبة واحدة ونقول فی علم الحق انه قدیم وفی علم الانسان انه محدث فانظر الی ما احدثته الاضافة من الحکم فی هذه الحقیقة المعقولة وانظر الی هذا الارتباط بین المعقولات والموجودات العینیة فکما حکم العلم علی من قام به ان یقال فیه انه عالم کذلک حکم الموصوف به علی العلم بانه حادث فی حق الحادث قدیم فی حق القدیم فصار کل واحد محکوما به ومحکوما علیه۔

(شروع فص میں ایجاد آدم علیہ السلام کی حکمت بیان کرنا شروع کی تھی جسکا حاصل اجمالاً یہ تھا کہ اپنا مشاہدہ ایک مظہر جامع میں مقصود تھا یہ مضمون اس قول تک منجر ہوا فکان آدم عین جلاء تلک المرآة وروح تلک الصورة اور اسکے بعد یہاں تک قصہ ملائکہ کے متعلق مضمون تھا جو بطور جملہ معترضہ کے آگیا تھا اب یہی پہلا مضمون حکمت ایجاد آدم عود کرتا ہی جس سے پہلے بعض مقدمات میں پھر مقصود کا ذکر ہے پس فرماتے ہیں کہ) پھر ہم رجوع کرتے ہیں حکمت الہیہ کیطرف (جو خلق انسان میں مرعی ہی) پس کہتے ہیں کہ (اول) اس (مقدمہ) کو جانو کہ (جو) امور کلیہ (اعیان خارجیہ میں مشترک ہیں جیسے علم وحیات وقدرت وغیرہا کذا قال الجامی والقرینة علی ہذا القید قولہ فیما بعد لاتزول عن الوجود العینی الخ ایسے امور کلیہ) کا وجود اگرچہ اپنی عین (یعنی خارج) میں نہیں ہی (چنانچہ ظاہر ہی) تب بھی اسمیں شک نہیں کہ وہ ذہن میں (ضرور) معقول معلوم ہیں یعنی موجود فی الذہن ہیں) پس وہ (کلی ہونیکی حیثیت سے تو) باطن ہیں (کہ جنکا وجود خارج میں ممتنع ہی لیکن پھر بھی وجود عینی (یعنی خارجی) سے جدا نہیں ہوتے (یعنی اپنی معروضات کی ضمن میں موجود فی الخارج بھی ہیں اور یہ بھی ظاہر ہی) اور تمام (اُن) موجودات خارجیہ میں (جو کہ ان کے معروضات ہیں) ان امور کلیہ کا حکم اور اثر بھی ہے (چنانچہ علم کلی باوجود موجود فی الخارج ہونیکے اسکا اثر موجود خارجی میں یہ ہی کہ جن جن موجودات میں یہ متحقق ہے اُن پر اسکے سبب حکم کیا جاویگا کہ فلاں شخص عالم ہی) بلکہ (تاثیر وتاثر کی علاقہ سے بڑھکر) وہ مالہ وجود عینی یعنی موجود خارجی (ایک اعتبار سے) ان امور کلیہ کا عین ہوتا ہی غیر نہیں ہوتا (چنانچہ موضوع ومحمول میں اتحاد کا علاقہ معلوم ومسلم ہی) اور مراد مالہ وجود عینی سے موجودات خارجیہ کی ذاتیں ہیں اور (اس اعتبار سے وہ کلیات موجودات خارجی بھی ہیں مگر باوجود اسطرح کے وجود خارجی کے) وہ امور کلیہ اپنی ذات میں معقول (وموجود فی الذہن) ہونے سے بھی جدا نہیں ہوئے پس اعیان موجودات (کے ضمن میں پائے جانے) کی اعتبار سے وہ ظاہر (یعنی موجود خارجی) ہیں جیسا کہ معقول ہونیکے اعتبار سے وہ باطن (یعنی موجود فی الذہن) ہیں (جب ان امور کلیہ کا اثر اور حکم موجودات

عینیہ میں ثابت ہے) پس (اسپر تفریع فرماتے ہیں کہ) ہر موجود خارجی کا استناد (اُسکے موصوف بالکمال ہونیمیں) ان ہی امور کلیہ کیطرف ہے (یعنی یہ امور کلیہ اپنے قیام اور تحقق میں تو ان موجودات خارجیہ کے محتاج ہیں اور یہ موجودات خارجیہ اپنے اتصاف بالکمالات میں کذا قال الجامیؒ ان امور کلیہ کے محتاج ہیں چنانچہ ظاہر ہے کہ زید موصوف بالعلم ہونے میں اسی علم کلی کے ایک حصہ کا محتاج ہی کہ اُسکے عارض ہونے سے یہ عالم کہلایا وقولہ استناد مبتدأ والخبر مقدر ای موجود قولہ بہذہ الامور متعلق بالاستناد کذا قال بالی افندی آگے صفت ہے امور کلیہ کی یعنی) جن کا رفع کرنا عقل سے ممکن نہیں (یعنی یہ ممکن نہیں کہ انکی صفت موجود فی الذہن کی زائل ہوکر وہ موجود فی الخارج بنجاویں چنانچہ آگے عطف تفسیری کے طور پر فرماتے ہیں) اور ان کا وجود خارج میں اسطور پر ممکن نہیں کہ جسکے سبب وہ معقول ہونے سے منفک ہوجاویں اور یہ استناد مذکور تمام موجودات خارجیہ کو اپنے اوصاف کے اعتبار سے عام ہی) خواہ وہ موجود خارجی موقت بالزمان ہو یا غیر موقت بالزمان (یعنی زمانی ہو یا غیر زمانی جیسے خود زمانہ جبکہ موجود محقق ہو متوہم نہو یا جو حادث قبل حدوث زمان موجود ہو کیونکہ زمانہ کا اسبق علی جمیع الحوادث ہونا کسی دلیل سے ثابت نہیں) اور (ہمنے جو اس حکم میں زمانی وغیر زمانی کو برابر کہا حاصل اُسکا یہ ہی کہ) زمانی اور غیر زمانی کی نسبت اس امر کلی معقول کیطرف ایک ہی سی نسبت ہی (چنانچہ ظاہر ہے یہاں تک اسکا بیان تھا کہ بعض احکام کے ساتھ متصف ہونے میں ان امور کلیہ کا اُن موجودات خارجیہ میں اثر اور حکم ہوتا ہے اس سے وہم ہو سکتا تھا کہ شاید ان موجودات خارجیہ کا اُن امور کلیہ میں اُن کے کسی حکم کے ساتھ متصف ہونے میں اثر نہوتا ہو اسلئے بطور استثناء منقطع بمعنی لکن استدراک یہ کے کہتے ہیں کہ) مگر یہ بات بھی ہی کہ اس امر کلی کیطرف بھی کوئی کوئی حکم ان موجودات خارجیہ سے بحسب اُسکے کہ اُن موجودات خارجیہ کے حقائق اُسکو مقتضی ہوں (جیسے آگے آتا ہے کہ ذات حق قدم کو مقتضی ہی اور ذات انسان حدوث کو) راجع ہوتا ہے (یعنی جسطرح بعض احکام ان امور کلیہ کے واسطہ سے موجودات خارجیہ کیلئے ثابت ہیں اسی طرح بعض احکام ان موجودات خارجیہ کیواسطہ سے ان امور کلیہ کیلئے ثابت ہیں آگے دونوں قسم کے احکام کے ثابت ہونیکی مثال ہی یعنی) جیسے علم کی نسبت کیجاوے عالم کیطرف اور حیوة کی حی کی طرف سو حیوة ایک حقیقت (کلیہ) معقولہ ہی اور علم بھی ایک (دوسری) حقیقت (کلیہ) معقولہ ہی جو حیوة سے متمیز ہی جیسا

Toobaa-elibrary.blogspot.com

حیوۃ اُس علم سے متمیز ہے (آگے تطبیق امثلہ کی تقریر ہے یعنی) جب ہم حق تعالیٰ کی شان میں کہتے ہیں
کہ اسکے لئے علم و حیوۃ ثابت ہے پس وہ حی ہے عالم ہے اور فرشتے کے حق میں بھی لکھتے ہیں کہ اُسکے لئے حیوۃ اور علم ثابت ہے
پس وہ بھی حی عالم ہے۔ اور انسان کے حق میں بھی کہتے ہیں کہ اُسکے لئے حیوۃ اور علم ثابت ہے پس وہ بھی
حی عالم ہے اور حقیقت علم کی (سب جگہ) ایک ہے (سو وہ امر کلی مشترک ہوا) اور (اسی طرح) حقیقت حیوۃ
کی ایک ہے (وہ بھی امر کلی مشترک ہوا) اور ان دونوں کی نسبت عالم اور حی کی طرف یکساں ہی نسبت ہے (یہ توضیح ہوئی
اسکی کہ مثلاً حی اور عالم کے ساتھ موصوف ہونے میں امر کلی مثلاً حیوۃ و علم کا اثر موجود خارجی میں ہوا) اور
(آگے اسکے عکس کی توضیح ہے کہ) ہم علم حق کے شان میں کہتے ہیں کہ وہ قدیم ہے اور علم انسان (و فرشتہ)
کے حق میں کہتے ہیں کہ وہ حادث ہے (تو اسکی وجہ صرف یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات قدیم ہے اسلئے اسکی صفت
علم پر قدم کا حکم کیا گیا اور فرشتہ اور انسان کی ذات حادث ہے اسلئے اسکی صفت علم پر حدوث کا حکم کیا
گیا۔ تو یہاں خود امر کلی یعنی علم پر جو حدوث و قدم کا حکم ہوا اس حکم میں موصوف کی ذات کا امر کلی میں اثر
ہوا اسی پر آگے تنبیہ فرماتے ہیں یعنی) سو ذرا غور کرو اُس اثر اور حکم میں جسکو اس اضافت (یعنی نسبت بین الموجود
العینی و بین الامر الکلی) نے اس حقیقت معقولہ (علم و حیوۃ میں (مثلاً) پیدا کردیا فالحکم بیان لمانی ما احدثتہ
اور وہ حکم حدوث و قدم کا ہے جو موجود خارجی کی ذات سے اس امر کلی میں آگیا) اور معقولات (یعنی
امور کلیہ) اور موجودات خارجیہ کے درمیان اس ربط خاص میں غور کرو جس طرح علم نے (کہ امر کلی ہے) اُس
ذات موجودہ فی الخارج) پر جس کے ساتھ یہ علم قائم ہے یہ حکم کیا کہ اُس شخص کے حق میں یہ کہا جاویگا کہ وہ عالم ہے
(اور یہ اثر ہے امر کلی کا ذات میں) اسی طرح موصوف بالعلم نے (کہ ذات موجودہ فی الخارج ہے) علم پر (کہ امر کلی
ہے) یہ اثر کیا کہ وہ حادث میں حادث (کے ساتھ موصوف) ہوگیا اور قدیم میں قدیم (کے ساتھ موصوف) ہوگیا۔
(اور یہ اثر ہے ذات کا امر کلی میں) پس (امر کلی و موجود خارجی میں سے) ہر واحد محکوم بہ بھی ہوگیا اور محکوم
علیہ بھی اور یہاں محکوم بہ کے معنی مشہور مراد نہیں کیونکہ اُس معنی کے اعتبار سے تو ذات کہیں بھی محکوم بہ
نہیں مثلاً علم حق پر ذات حق کے سبب قدم کا حکم کیا گیا تو ذات بالمعنی المصطلح محکوم بہ کہاں ہوئی
بلکہ علم محکوم علیہ ہے اور قدم محکوم بہ ہے نہ کہ ذات بلکہ بہ میں با سببیت کی ہے صلہ کی نہیں یعنی محکوم
بسببہ۔ اب ذات کو محکوم بہ کہا جاویگا یعنی اُس ذات کے سبب علم پر قدم کا حکم ہوا کذا قال الجامی
ف شیخ نے یہاں سے تمہید شروع کی ہے دعوی وحدۃ الوجود کی مگر یہ موقوف اسپر ہے کہ آگے امور کلیہ

حقیقت کا اتحاد اول ثابت ہو جاوے سو ابھی یہی ثابت نہیں ممکن ہے کہ صفات واجب کی حقیقت
اور ہو اور صفات ممکن کی اور ہو اور مفہوم کلی اُن کے لئے عرض عام ہو اور اگر اسمیں کشف کا دعوی
کیا جاوے تو اتنی مشقت کی حاجت نہیں اصل مسئلہ ہی کو کشفی کہدیا جاوے ہاں اگر تقریب
الی الفہم کی مصلحت بیان کیجاوے تو دوسری بات ہے و معلوم ان ہذہ الامور الکلیۃ وا
ان کانت معقولۃ فانہا معدومۃ العین موجودۃ الحکم کما ہی محکوم علیہا اذا نسبت الی
الموجود العینی فتقبل الحکم فی الاعیان الموجودۃ ولا تقبل التفصیل ولا التجزی فان ذلک محال علیہا
فانہا بذاتہا فی کل موصوف بہا کالانسانیۃ فی کل شخص من ہذا النوع الخاص لم تتفصل ولم
تتعدد بتعدد الاشخاص ولا برحت معقولۃ (یعنی ایک مقدمہ تو یہ تھا جو مذکور ہوا) اور (دوسرا مقدمہ
یہ ہے کہ گو ان امور کلیہ و موجودات خارجیہ میں ایسا ارتباط اور اتحاد من قبیل الاتحاد بین الموضوع والمحمول ہے
کہ ایک کے احکام دوسرے میں پہنچ جاتے ہیں جیسا تقدم میں بیان ہوا لیکن پھر بھی سب احکام نہیں پہنچتے
جیسا انسانیۃ اور زید عمرو میں یہی ارتباط ہے مگر باوجود اسکے زید عمرو کی تعدد و تجزی سے انسانیۃ میں تجزی و
تعدد نہیں ہوتا پس مقصود تو یہی مضمون ہے جو اس قول میں مذکور ہے ولا تقبل التفصیل ولا التجزی الخ
مگر اوپر کے مضمون کو اجمالاً پھر اعادہ کیا تاکہ اس دوسرے مضمون کو اسپر مرتب و متفرع کیا جاوے پس فرماتے
ہیں کہ) یہ بات معلوم ہے کہ یہ امور کلیہ اگرچہ معقول (و موجود فی الذہن) ہیں پھر بھی وجود خارجی کے اعتبار
سے معدوم ہیں (صرف موجودات خارجیہ پر حکم کرنے میں موجود ہیں (یعنی جسوقت ان کو موجودات
خارجیہ کا محکوم بہ بنایا جاتا ہے مثلاً زید عالم) جیسا کہ وہ امور کلیہ محکوم علیہ بھی بنتے ہیں جبکہ انکو موجود
خارجی کی طرف (اول) نسبت کردیا جاوے (مثلاً علم کو زید کی طرف منسوب کیا اور زید حادث ہے تو زید
کے تعلق سے اس حدوث کا حکم علم زید میں چلا گیا پس علم کو حدوث کا محکوم علیہ بنا دیا گیا اور قضیہ حاصل
ہوا کہ علم زید حادث خلاصہ یہ کہ اصل میں تو اس امر کلی کی شان بوجہ موجود خارجی نہ ہونے کے اور وجود میں دوسرے
کے تابع ہونیکے محکوم بہ ہی ہونیکی ہے لیکن جب موجود خارجی کیساتھ نسبت حاصل ہو جیسے تبعاً یہ بھی
ایک گونہ وجود خارجی کا اکتساب کرلیتا ہے تو محکوم علیہ بھی بنجاتا ہے اور یہ سب پہلے بیان ہوچکا ہے) پس
اعیان موجودہ کے ضمن (و تبعیت) میں امور کلیہ (اس) حکم کو قبول کرلیتے ہیں (جو اصل میں اس موجود
عینی کیلئے ثابت تھا جیسے اس قضیہ میں علم زید حادث زید کی صفت حدوث کو علم نے بھی قبول کرلیا) اور

(باوجود بعض احکام کو قبول کر لینے کے کل احکام ثابتۃ للموجودات الخارجیہ کو یہ امور کلیہ قبول نہیں کرتے
چنانچہ) یہ امور کلیہ تفصیل اور تجزی کو قبول نہیں کرتے کیونکہ یہ احکام (تجزی و تفصیل یعنی تعدد کے
ان امور کلیہ پر محال ہیں کیونکہ وہ اپنی ذات (اور تمام حقیقت) کے ساتھ اپنے ہر موصوف میں متحقق ہیں
(یہ نہیں کہ اس کا ایک جزء یا ایک فرد زید میں ہو اور ایک عمرو میں بلکہ زید میں بھی پوری انسانیۃ متحقق ہے
اور عمرو میں بھی پوری ہی انسانیۃ ورنہ انسانیۃ امر مشترک فیما بینہم نہ رہیگی تو انکو متفق فی الحقیقہ نہ کہا
جاویگا اسی مثال کو فرماتے ہیں کہ) جیسے انسانیۃ کہ اس نوع خاص کے ہر شخص میں پائی جاتی ہے (مگر)
نہ تعدد اشخاص سے منقسم ہوئی اور نہ متعدد ہوئی (کیونکہ یہ انقسام و تعدد احکام وجود خارجی سے
ہیں) اور وہ (علی حالہا) ہر حال میں معقول (موجود فی الذہن) ہی رہی ہے (اسلئے اسمیں انقسام و
تعدد نہیں) **ف** مجموعہ مقدمتین کا حاصل یہ ہوا کہ امور وجودیہ و حقیقیہ میں ایسا ارتباط ہے کہ ایک کے احکام
دوسرے کیلئے ثابت ہو جاتے ہیں مگر پھر بھی کل احکام کا ثبوت ضروری نہیں بلکہ ما بہ الفارق بھی دونوں
میں رہتا ہے اس سے مقصود میں یہ کام لیں گے کہ اسی طرح واجب و ممکن میں بھی باوجود شرکت ارتباط
و اشتراک فی بعض الاحکام کے کل احکام میں اشتراک ضروری نہیں کہ اتحاد کا محذور لازم آوے اور نہ
اس عدم اشتراک سے عدم اتحاد من کل الوجوہ لازم آوے کہ مسئلہ کا انکار کیا جاوے پس اصطلاحی اتحاد بھی ہے اور
مباینۃ بھی ہے یہی حاصل ہے مسئلہ کا کہ من وجہ عینیت اور من وجہ غیریت اور اصطلاحی کی قید سے بہت سے محذورات
مرتفع ہو گئے اب بڑی احتیاط اس اصطلاح کی تقریر اور تعبیر میں ہے اسی میں بے احتیاطی کرنے سے ضلال ہوتا ہے
اور چونکہ حقیقت اسکی کشفی ہے اسلئے تعبیر ناکافی ہونے سے بے احتیاطی ہو ہی جاتی ہے و اذا کان الارتباط
بین من لہ وجود عینی و بین من لیس لہ وجود عینی قد ثبت وہی نسب عدمیۃ فارتباط الموجودات
بعضہا ببعض اقرب ان یعقل لانہ علی کل حال بینہما جامع وہو الوجود العینی وہناک فما
ثمہ جامع وقد وجد الارتباط بعدم الجامع فبالجامع اقوی واحق اور جب مقدمہ معلوم ہو گئی
اب مقصود سنو کہ جب ایسی چیزوں میں کہ جنکا وجود عینی ہے اور ایسی چیزوں میں جنکا وجود عینی نہیں ارتباط ثابت
ہو گیا حالانکہ یہ غیر موجودات عینیہ مذکورہ نسب عدمیہ ہیں (کہ بدون اپنے موصوفات کے ان کا وجود خارج
میں نہیں قال الجامیؒ و کانہ عبر بمن تغلیبا لذوی العلم والفہم وقالؒ فی ہی والتانیث
اما باعتبار المعنی او باعتبار الخبر وقال کون الامور الکلیۃ نسبا اما بناء علی کونہا منتسبۃ

الی الموجودات العینیۃ ثابتۃ لہا واما بناء علی اخذ نسبۃ الکلیۃ معہا واما عدمیتہا
فللنسبۃ کلیتہا اھ قلت واما باعتبار نفی الوجود المستقل کما قال بالی لا وجود لہا فی الخارج
بدون موصوفاتہا اھ مطلب کہ جب مطلق وجود کے اشتراک سے ایسی دو چیزوں میں ارتباط ہے جنکا
وجود بھی یکساں نہیں) تو موجودات (خارجیہ) کا باہم گر ارتباط تو متعقل ہونے میں زیادہ قریب ہے
(فالاہم فی الموجودات للعقل) کیونکہ ان دونوں کے درمیان تو ہر حال میں ایک امر جامع (پایا جاتا) ہے
اور وہ (جامع) وجود خارجی ہے اور وہاں (یعنی امور کلیہ و موجودات عینیہ میں) تو کوئی امر جامع (معتدبہ)
بھی نہیں (کذا قال الجامیؒ وقال القیصریؒ وانما قید بذلک لانہ لا یوجد مفہوم ان الا و بینہما جامع
واقلہ امکان الوجود العقلی) اور (پھر) باوجود عدم جامع کے ارتباط پایا گیا تو جامع کی ہوتے ہوئے
تو (ارتباط) اقوی و احق ہے (قال الجامیؒ وقد وجد الارتباط حال کونہ متلبسا بعدم الجامع
فبالجامع ای فالارتباط المتلبس بالجامع الخ یہ بیان ہے مقصود کا اجمالاً آگے تفصیلاً ہے پس قول
مقدمات کے اعتبار سے مقصود ہے اور مقصود آئندہ کے اعتبار سے یہ بھی مقدمہ ہے) ولا شک ان المحدث قد ثبت
حدوثہ وافتقارہ الی محدث احدثہ لامکانہ بنفسہ فوجودہ من غیرہ فہو مرتبط به ارتباط افتقار
ولا بد ان یکون المستند الیہ واجب الوجود لذاتہ غنیا فی وجودہ بنفسہ غیر مفتقر وہو الذی اعطی
الوجود بذاتہ لہذا الحادث فانتسب الیہ ولما اقتضاہ بذاتہ کان واجبا بہ ولما کان استنادہ الی
من ظہر عنہ لذاتہ اقتضی ان یکون علی صورتہ فیما ینسب الیہ من کل شیء من اسم وصفتہ
ما عدا الوجوب الذاتی فان ذلک لا یصح فی الحادث وان کان واجب الوجود ولکن وجوبہ بغیرہ لا
بنفسہ ثم لتعلم انہ لما کان الامر علی ما قلناہ من ظہورہ بصورتہ احالنا اللہ تعالی فی العلم بہ علی
النظر فی الحادث وذکر انہ ارانا آیاتہ فیہ فاستدللنا بنا علیہ فما وصفناہ بوصف الا کنا نحن ذلک ۱۰
ذلک الوصف الا الوجوب الذاتی الخاص فلما علمناہ بنا ومنا نسبنا الیہ کلما نسبناہ الینا ولذلک
وردت الاخبارات الالہیۃ علی السنۃ التراجم الینا فوصف نفسہ لنا بنا فاذا شہدناہ شہدنا
نفوسنا واذا شہدنا شہد نفسہ (یعنی جب یہ ثابت ہوا کہ مطلق موجودات میں اور خصوص موجودات
خارجیہ میں باہم ارتباط ہوگا اور حق تعالی کو ممکنات موجودہ کی ساتھ نفس وجود میں اور موجودات خارجیہ
کیساتھ وجود خارجی میں اشتراک ہے تو حق تعالی کو سب موجودات کیساتھ بھی اور خصوص موجودات خارجیہ

Toobaa-elibrary.blogspot.com

کے ساتھ اور بھی قوی ارتباط ہوگا اول تو نفس وجود ہی کے اعتبار سے جیسا اوپر کے قول میں گذرا اور دوسرے ایک اور وجہ سے بھی کہ ممکنات کو حق تعالیٰ کی طرف افتقار ہے اور ایک تیسری وجہ سے بھی کہ یہ موجودات مظہر ہیں حق تعالیٰ کی ذات کو صورت سے تعبیر کریگے یہ دونوں وجہیں اس قول میں مذکور ہیں بخلاف دوسری موجودات کے کہ ان میں ایک کا افتقار دوسری کی طرف لازم نہیں تو اس سے خلق کا ارتباط حق تعالیٰ کے ساتھ اور بھی قوی ہوگیا اور پھر تمام مخلوق میں انسان سے اور زیادہ کہ وہ مظہر جامع و اتم ہے یہاں سے آخر فص تک مضمون کا یہی خلاصہ ہے پس فرماتے ہیں) اور اسمیں کچھ بھی شک نہیں (یعنی یقینی امر ہے) کہ محدث بفتح الدال کا حدوث یعنی اسکا افتقار ایسے محدث بکسر الدال کیطرف جس نے اسکو حادث کیا ثابت ہے کیونکہ وہ محدث بفتح الدال اپنی ذات کے اعتبار سے ممکن ہے جسکی دونوں جہتیں وجود و عدم کی تساوی ہیں تو وجود کی ترجیح کیلئے کسی مرجح کی ضرورت ہوگی اور وہ محدث ہے پس (اسی امکان کے سبب) اسکا وجود خود اسکی ذات سے نہو گا بلکہ اسکے غیر سے ہوگا پس وہ حادث اس محدث کے ساتھ ارتباط افتقار کا ساتھ مرتبط ہوگا اور یہ بھی ضروری ہے کہ خود وہ مستند الیہ واجب الوجود لذاتہ اور اپنے وجود بالذات میں غنی اور غیر مفتقر ہوگا اور وہی واجب الوجود ہے جس نے اس حادث کو بواسطہ اپنی ذات کے وجود دیا ہے وہ اسی عطاء وجود میں کسی اور علت کا محتاج نہیں ہے ورنہ واجب بالذات کا افتقار الی الغیر لازم آویگا اور یہ اسکے کمال کے منافی ہے اور ارادہ کا واسطہ اسکے منافی نہیں کیونکہ وہ ذات کا غیر نہیں ہے اور اسکی تحقیق حضرت عرفان مظہر کے تحت شعر "اے فروغ ماہ حسن از روئے رخشان شما" میں کی ہے پس وہ ذات اس واجب اللہ کی طرف منتسب (اور مستند) کیا گیا اور وہ واجب اس ممکن کو اپنی ذات کے اعتبار سے مقتضی ہے (جیسا ابھی بیان ہوا) تو وہ ممکن اس واجب کے سبب واجب ہوگا یعنی واجب بالذات تو نہو گا مگر واجب بالغیر ہوگا اور وہ غیر واجب بالذات ہے ورنہ تخلف مقتضا کا مقتضی سے لازم آویگا تو اقتضاء نہ رہیگا اور یہ مسئلہ مشہور و مسلم ہے الشئی مالم یجب لم یوجد قال بالی افتقار ہے اور الاقتضاء ھھنا بمعنی الاعطاء لا بمعنی الایجاب کما قال الذی اعطی الوجود بمعنی الایجاب پس ایک ارتباط ممکنات کا واجب کے ساتھ اس افتقار و اقتضاء کے سبب سے ہے) اور دوسرا ارتباط اس وجہ سے ہے کہ وہ ممکن اسکا مظہر ہے چنانچہ اسکا بیان یہ ہے کہ) جب اس ممکن کا استناد اس واجب کی طرف جس سے کہ اس ممکن کا ظہور ہوا ہے جو اس واجب کی ذات کے سبب سے ہے تو یہ استناد اس کو بھی مقتضی ہوگا کہ وہ ممکن اس واجب کی صورت پر ہو تمامی ان اسماء و صفات میں کہ اس واجب کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں بجز وجوب ذاتی کے کہ یہ تو حادث کے حق میں صحیح نہیں

اگرچہ یہ بھی واجب الوجود ہے لیکن اسکا وجوب بالغیر ہے بالذات نہیں ہے اور حادث کا واجب کی صورت پر ہونا یہی تفسیر ہے مظہریت کی کذا قال مرشدی رح اور یہ نہیں کہ صورت سے مراد شکل ہو تعالی اللہ عن ذلک اور شیخ رح نے اس مقدمہ کی کہ استناد الشئی لذاتہ مقتضی ہے مستند کے صورت مستند الیہ پر ہونیکو کوئی دلیل بیان نہیں کی اور نہ کوئی دلیل اس اقتضا کی سوجھی سے ظاہر ہوئی بہت پریشانی کے بعد خیال میں آیا کہ شاید ظاہر عنہ کے عنوان میں اسکی طرف اشارہ ہو تقریر اسکی یہ ہے کہ واجب کا اس حادث کے وجود کو مقتضی ہونا حقیقت میں اقتضائے واجب کا ظہور ہے اور ظاہر یہ ہے کہ معلول سے علت کا وجود اور کمالات ظاہر ہوتے ہیں اور چونکہ یہ استناد محض ذات اقتضا سے ہے تو ذات کا ظہور ہوگا اور ذات واجب ملتزم ہے اپنے تمام کمالات کیلئے جب ذات کا ظہور ہوگا تو اسکے جمیع کمالات کا بھی ظہور ہوگا پس اگر اس معلول میں وہ کمالات و صفات نہوں تو یہ خاص کمالات واجبیہ کے ظاہر نہوں گے اسلئے ضرور ہے کہ اس حادث میں وہ سب کمالات ہوں تا کہ ان کے مشاہدہ سے واجب کے کمالات کا علم ہو سکے بخلاف اسکے جہاں معلول کا استناد علت کی طرف کسی امر خارج کے واسطہ سے ہو وہاں معلول ظہور علت کا مطلقاً نہیں ہے اسلئے اسکے جمیع کمالات کا معلول میں آنا ضروری بھی نہیں ہے رہا وجوب ذاتی تو چونکہ محل میں اسکی قابلیت ہی نہیں اسلئے اسکا تحقق معلول میں ضروری نہیں ہاں یہ کہ پھر علت کے اس کمال کا ظہور کیسے ہوگا تو یہ ظہور بواسطہ افتقار کے جو کہ ظاہر ہے بانضمام دلائل استحالہ تسلسل کے ہو جاویگا اور یا یوں کہا جاوے کہ ذات کے وجوب سے اسکا وجوب ظاہر ہو جاویگا پھر خصوصیت محل سے ایک جگہ بالذات کا اور جگہ بالغیر کا حکم کردیا جاویگا۔ جیسے اوپر مقدمہ اولیٰ میں کہا ہے منقول فی علم الحق انہ قدیم الی قولہ فانظر الی ما احدثتہ الا کما فتح من الحکم بلکہ اسپر نظر کرتے ہوئے تو وجوب کے استثنا کی بھی حاجت نہیں ورنہ اگر بالذات و بالغیر کے تفاوت کی بنا پر استثنا کیا جاویگا تو پھر تمام صفات علم وغیرہ و قدرت وغیرہا کو مستثنیٰ کیا جانا ضروری ہے کہ سب میں یہی فرق ہے پھر امر مشترک کونسا رہیگا۔ بعد تحریر مقام ہذا دوسرے روز مقدمہ مذکورہ یعنی لما کان استنادہ الی من ظہر عنہ لذاتہ اقتضی ان یکون علی صورتہ الخ کی دلیل شیخ کے مذاق پر دفعۃً قلب پر وارد ہوئی اور وہ موقوف ہے تین مقدموں پر جن میں دو پہلے مذکور ہو چکے کما قال بعض علیہ فی مفتتح قولہ ولا شک ان المحدث قد ثبت حدوثہ الخ ایک یہ کہ حادث و محدث میں ارتباط ہے کہ ان دونوں میں وجود مشترک ہے دوسرا یہ کہ حادث کو محدث کی طرف افتقار ہے اور تیسرا ابھی مذکور ہوا وہ یہ کہ محدث کی صرف ذات علت ہے اس حادث کے وجود کی یعنی بطور ایجاب کے بلکہ اس طور سے کہ جب محدث نے

Toobaa-elibrary.blogspot.com

حادث کو وجود عطا فرمانا چاہا اپنی ذات سے ارتباط دیدیا وہ اس ارتباط ہی سے موجود ہو گیا گویا اور حقیقت کو ایجاد کر کے اس حادث کو عطا نہیں کیگئی پس ان مقدمات سے لازم آیا کہ محدث حادث کے وجود کے لئے واسطہ فی العروض ہے اسی طرح جمیع کمالات میں ان ہی مقدموں سے یہی کہا جاویگا اور مبنی وحدۃ الوجود کا یہی ہے اور ہنوز اسمیں کلام ہے کیونکہ واسطہ فی الاثبات کا قوی احتمال تحقیق ہے اور واسطہ فی العروض میں ظاہر ہے کہ جو صفت واسطہ کی ہوگی بعینہ وہی ذی واسطہ کی طرف منسوب ہوگی صرف بالذات و بالعرض کا فرق ہوگا۔ اسی طرح ذی واسطہ میں جس صفت کا علم ہوگا واسطہ میں بھی اسکے وجود کا بطور استدلال کے علم ہوگا پس وجود فی الواسطہ علت ہوگی وجود فی ذی الواسطہ کی اور وجود فی ذی الواسطہ دلیل ہوگی وجود فی الواسطہ کی اور یہی تعلق بین الواسطہ و ذی الواسطہ مراد ہے بکون علی صورتہ سے پس مقدمہ مذکورہ ثابت ہو گیا اور اگر اسپر صفات نقص حادث سے نقض کیا جاوے کہ محدث میں وہ کہاں ہیں جواب اُس کا یہ ہے کہ اُس کا منشار بھی محدث کا کوئی کمال ہے مگر فساد استعداد حادث کے سبب اُسکی صورت بدلگئی جیسے مکدر پانی میں آفتاب تجلی فرماوے تو آفتاب کا قرص بھی اُسمیں مکدر نظر آویگا تو وہ مظہر کا فساد ہے کہ ظاہر کا مثلاً کبر صفت کمال ہے حق تعالیٰ کی اگر حادث کی استعداد صالح ہے صورت محمودہ اختیار کریگا مثلاً اعداء دین کے مقابلہ میں ظاہر ہوگا اور فاسد الاستعداد لوگوں میں انبیاء علیہم السلام کے مقابلہ میں ظاہر ہوگا کہ کفر ہے **ف** مقدمات بالا پر جو مقصود کو بناء علی الارتباط الخاص المستلزم لسرایۃ الاحکام من بعض الموجودات الی بعض مرتب کیا ہے اُسمیں اسطرف بھی اشارہ ہے کہ جس طرح حقائق کلیہ معقولہ و موجودات خارجیہ کا ارتباط اسکو مقتضی ہے کہ بعض احکام ان حقائق سے ان موجودات میں جاتے ہیں جیسے علم و حیوۃ کا اثر موجود خارجی میں یہ ہوا کہ اسکو حی اور عالم کہنے لگے اور بعض احکام ان موجودات سے ان حقائق میں جاتے ہیں جیسے موجود کا اثر اس علم و حیات میں یہ ہوا کہ موجود کے حدوث سے علم و حیات کو حادث اور موجود کے قدم سے علم و حیات کو قدیم کہنے لگے اسی طرح جب واجب و ممکن میں اُس سے زیادہ ارتباط ہے تو یہ ارتباط وہاں بھی اسی تعاکس احکام کو مقتضی ہوگا پس وجود واجب سے تو ممکن میں یہ اثر جاویگا کہ اُس وجود واجب سے ممکن کو موجود کہیں گے جیسے حقائق کلیہ سے موجودات کو حی اور عالم کہتے تھے اور ممکن سے وجود واجب پر یہ حکم کرینگے کہ جب ممکن پر بعد وجود کے ظہور کا حکم کیا کیونکہ وہ پہلے مرتبہ اعیان میں مکتوم تھا تو اُس سے یہی حکم ظہور کا وجود واجب پر کیا جاویگا کیونکہ وہ اس سے

پہلے باطن محض تھا اور اس سے افتقار واجب کا ذات و صفات میں ممکن کیطرف لازم نہیں آتا کہ اُسکے استحالہ کی شیخ خود تصریح فرما رہے ہیں واجب کے صرف بعض افعال و اضافات کا توقف ممکن پر لازم آتا ہے سو وہ اسکی صفات نہیں اور حادث ہیں اور اُسمیں کوئی محذور لازم نہیں اور قاعدہ عقلیہ ہے کہ کسی شے پر کوئی حکم کسی خاص حیثیت سے کرنا حقیقت میں اُس حیثیت پر حکم کرنا ہے پس یہ کہنا کہ حق تعالےٰ کا کمال رازقیت کی حیثیت سے موقوف ہے وجود مرزوق پر اسکے معنی یہ ہیں کہ رازق بالفعل ہونا اُسپر موقوف ہے تو اس توقف میں کسی اہل علم کو توحش نہیں ہو سکتا چونکہ شیخ اس تقریر سے اس فص کے ختم کے قریب کام لیں گے اس قول میں کما انہ لولا تلک الحقائق المعقولۃ الی آخر الاشعار اسلئے اس اشارہ پر متنبہ کر دیا گیا مولانا جامی رح نے اس عبارت کی شرح میں ق لاشک ان المحدث قد ثبت حدوثہ و افتقارہ الی محدث الی قولہ واجب الخ اسپر متنبہ کیا ہے اور پھر عبارت لولا تلک الحقائق کی شرح میں اس اشارہ کا حوالہ بھی دیا ہے آگے تائید ہے اس مظہریت کی از قبیل تائید المعقول بالمنقول کے پس فرماتے ہیں) پھر ہمکو جاننا چاہیئے کہ جب واقعہ اسطرح ہے جیسا ہمنے کہا کہ حادث بصورت واجب ظاہر ہوا ہے اسی واسطے حق تعالیٰ نے ہمکو علم بالواجب میں نظر فی الحادث کا حوالہ دیا ہے اور ذکر فرمایا ہے کہ اُس نے ہم کو اپنی آیات اس حادث میں دکھلائی ہیں (کما قال تعالیٰ سنریھم آیاتنا فی الآفاق وفی انفسھم) پس ہم نے اپنی ذات سے واجب پر استدلال کیا ہے (یہ تائید ہو گئی کہ حادث ظہور ہے واجب کا آگے تفریع ہے اس اشتراک فی الاوصاف پر جو اوپر مذکور تھا) پس ہم نے واجب کو کسی صفت کے ساتھ موصوف نہیں کیا مگر وہ وصف ہمارے لئے بھی ہے بجز وجوب ذاتی کے جو خاص ہے حق تعالیٰ کیساتھ پھر اسپر یہ بھی تفریع ہے کہ) جب ہمنے واجب کو اپنی ذات کو (معرفت کا) آلہ و منشا بنا کر جانا (کذا قال الجامی ینا باعتبار معنی الآلیۃ والسببیۃ ومنا باعتبار معنی المنشائیۃ) تو ہم اُسکی طرف تمام اُن اوصاف کمال (کذا قال الجامی) کو منسوب کریں گے جسکو اپنی طرف نسبت کرتے ہیں (اور کمال کی قید اسلئے لگائی کہ صفات نقص کو باوجود اپنی طرف نسبت کرنیکے اُسکی طرف نسبت نہ کرینگے وجہ اسکی وہی مانعیت خصوصیت محل کی ہے جس طرح وجوب ذاتی کی نسبت سے ہماری ذات مانع ہے اور اگر اشتراک کو مطلق رکھا جاوے جیسا کہ احقر نے وجوب ذاتی کے متعلق دوسری تقریر کی تھی تو یہاں یوں کہیں گے کہ جب حادث ظہور ہے واجب کا تو واجب کی سب صفات کا ظہور ممکن میں ہونا چاہیئے اور حادث کی سب

Toobaa-elibrary.blogspot.com

صفات کا ظہور واجب میں ضروری نہیں پس ما وصفناہ بوصف میں ما عام ہے اور کل ما نسبناہ الینا میں خاص ہے اور لفظ کل کو عام مخصوص البعض کہیں گے) اور اسی (وصف و نسبت) کے ساتھ اخبارات الٰہیہ ان حضرات کی زبانوں پر جو کہ ہماری طرف ترجمان ہو کر تشریف لائے ہیں وارد ہوئے ہیں پس اس نے اپنی ذات کو ہماری (بتلانیکے) لئے ہماری (صفات کی) ساتھ موصوف فرمایا ہے (پس لفظ بنا میں مجاز ہے مبالغۃً اور مراد ان سے حضرات انبیاء علیہم السلام ہیں چنانچہ بیشمار نصوص میں اوصاف کثیرہ واجب کا حادث کیلئے اور بالعکس اثبات ہے سمع بصر علم ارادہ قدرت رحمت فرح ضحک ید وجہ باقی یہ ظاہر ہے کہ واجب میں اسکی شان کے مناسب اور حادث میں اسکی شان کیموافق انکا تحقق ہے اور یہی ظہور ذات اسماء و صفات و مظاہر کونیہ میں تشبیہ کہلاتا ہے اور مرتبۂ ذات میں ان مظاہر سے تجرد تنزیہ کہلاتا ہے) پس (اس بناء پر) ہم جب حق تعالیٰ کا مشاہدہ کرینگے تو ہمنے اپنے نفوس کا بھی مشاہدہ کیا (کیونکہ ہماری حقیقت وہی صفات حق ہیں جو دوسرے مرتبہ میں ظاہر ہوئیں پس اس مشاہدہ کو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ ہمنے اپنے حقائق کا مشاہدہ کیا) اور (اسی طرح) جب حق تعالیٰ ہمارا مشاہدہ فرماتے ہیں تو اپنی ذات کا بھی مشاہدہ فرماتے ہیں (اسی توجیہ سے جو ابھی مذکور ہوئی) **ف** اور جاننا چاہیے کہ اس تقریر پر تمام عالم کا صورت حق پر ہونا لازم آتا ہے بعموم ما یقتضیہ المذکور فی قولہ ولما کان استنادہ الی من ظہر عنہ لذاتہ اقتضی ان یکون علی صورتہ تو پھر تمام صفات کمال کا ہر جزو عالم کیلئے ثبوت ضروری ہے اور یہ اولاً مشاہدہ کے خلاف دوسرے مظہر جامع ہونے میں انسان کی تخصیص رہیگی جواب اسکا وہ ہے جو اس قول کی شرح میں مولانا جامیؒ نے فرمایا ہے ولذا قیل کل موجود متصف بالصفات السبع الکمالیۃ لکن ظہورہا بحسب استعدادہ وقابلیتہ اھ قلت وسائر الصفات تابع للصفات السبع فعم الحکم جمیعہا اور انسان میں بالفعل سب کا ظہور ہو رہا ہے پس نفس اتصاف سب میں مشترک اور ظہور بالفعل انسان کیساتھ مختص اور جب حق تعالیٰ کو کسی مصلحت کیلئے منظور ہوتا ہے یا ہوگا وہ کمالات جو دوسرے اجزاء عالم میں بالقوۃ مودع ہیں فعلیت کیطرف آجاتے ہیں یا آجاوینگے چنانچہ آیات و احادیث میں قریب قیامت اور قیامت میں جمادات کا بولنا اور انبیاء کے اعجاز سے جمادات کا انکے امر کو امتثال کرنا وغیرہ سب منصوص ہیں۔ آگے دفع دخل ہے کہ کلام مذکور سے کسی جاہل کو حق اور خلق میں اتحاد کا شبہ ہو سکتا تھا جو کہ الحاد ہے اسلئے آگے افتراق کو بیان کرتے ہیں جیسا کہ مقدمہ ثانیہ کا بھی حاصل یہی تھا پس فرماتے ہیں ولا شک

انا کثیرون بالشخص والنوع وانا وان کنا علی حقیقۃ واحدۃ تجمعنا فنعلم قطعا ان ثم فارقا تمیزت الاشخاص بعضہا عن بعض ولولا ذلک ما کانت الکثرۃ فی الواحد فکذلک ایضا وان وصفنا بما وصف بہ نفسہ من جمیع الوجوہ فلا بد من فارق ولیس الا افتقارنا الیہ فی الوجود وتوقف وجودنا علیہ لامکاننا وغناہ عن مثل ما افتقرنا الیہ فبہذا صح لہ الازل والقدم الذی انتفت عنہ الاولیۃ التی لہا افتتاح الوجود عن عدم فلا ینتسب الیہ الاولیۃ مع کونہ الاول ولہذا قیل فیہ الاخر ولو کانت اولیتہ اولیۃ وجود التقیید لم یصح ان یکون الاخر للمقید لانہ لا اخر للممکن لان الممکنات غیر متناہیۃ فلا اخر لہا وانما کان اخرا لرجوع الامر کلہ الیہ بعد نسبۃ ذلک الینا فہو الاخر فی عین اولیتہ والاول فی عین اخریتہ اور ہم اسمیں ذرا بھی شک نہیں کرتے (یعنی یقیناً جانتے ہیں) کہ ہم (کبھی) بالشخص اور (کبھی) بالنوع کثیر (ہوتے) ہیں (یعنی اگر حقیقت نوعیہ کے ساتھ تشخصات منضم ہو گئے تو کثیر بالشخص ہو جاتے ہیں اور اگر حقیقت جنسیہ کے ساتھ فصول منضم ہو گئے تو کثیر بالنوع ہو جاتے ہیں) اگرچہ ہم ایک ہی حقیقت پر ہوتے ہیں (خواہ حقیقت نوعیہ خواہ حقیقت جنسیہ) جو ہم کو جامع ہوتی ہے پس (اس سے) ہم یقیناً جانتے ہیں کہ یہاں (یعنی حقیقت واحدہ جامعہ میں) کوئی فارق (بھی) ہے جسکے سبب اشخاص (یا انواع) ایک دوسرے سے ممتاز ہو جاتے ہیں اور اگر یہ فارق نہ ہوتا تو (جنس یا نوع) واحد میں کثرت (انواع یا اشخاص کی) نہ ہوتی پس اسی طرح یہاں بھی ہے کہ اگرچہ حق تعالیٰ نے ہمکو بھی تمام وجوہ سے (یعنی اوصاف قولیہ یا فعلیہ سے کذا قال الجامی) ان چیزوں کے ساتھ موصوف فرمایا ہے جنسے اپنی کو موصوف فرمایا ہے پھر بھی کوئی فارق ضرور ہے اور وہ فارق یہی ہے کہ ہم وجود میں اس کے محتاج ہیں اور ہمارا وجود اسپر موقوف ہے بوجہ اسکے کہ ہم ممکن ہیں اور وہ ایسی چیز سے غنی ہے جسمیں ہم اسکے محتاج ہیں (یعنی وجود پس یہ فارق لازم ہے) **ف** دیکھئے شیخ پر تہمت رکھی جاتی ہے کہ وہ حق اور خلق کے درمیان عینیت محضہ کے قائل ہیں اس سے بڑھکر اسکے بطلان پر کیا نص ہوگی آگے اس عدم افتقار فی الوجود پر تفریع ہے یعنی) پس اسی (عدم افتقار فی الوجود الی الموجد) کی سبب حق تعالیٰ کیلئے ازل و قدم (کا حکم) صحیح ہوا جس (قدم) سے وہ اولیت منتفی ہے جسکے لئے ابتداء وجود بعد العدم (السابق) ثابت ہے (یعنی ایک اولیت کی قسم یہ ہے کہ عدم کے بعد جو اس شئی کا وجود ہوا تو دوسری اشیاء سے پہلے ہوا سو یہ اولیت حق تعالیٰ سے اور اسکی صفت قدم سے

کنٹونمنٹ پبلک لائبریری
نزد اوڈین سنیما مال روڈ راولپنڈی

Toobaa-elibrary.blogspot.com

مستغنی ہے کیونکہ اسمیں احتیاج الی المبدا لازم آتی ہے اور حقتعالی اس احتیاج سے منزہ ہے تو ملزوم یعنی ایسی اولیت منتفی ہے پس اُسکی طرف ایسی اولیت منسوب کیجاویگی باوجود اسکے اول (یعنی دیگر ماہے کے) اور وہ معنی یہی ہیں کہ اُس کا کوئی مبدأ نہیں وہ خود سب کا مبدأ ہے جیسا اوپر بیان ہوا کہ وہ مبدأ سے غنی ہے) اور اسی لئے (یعنی چونکہ اولیت بمعنی افتتاح وجود بعد العدم اُس سے منتفی ہے) اُسکی شان میں آخر (بھی) کہا جاتا ہے (ورنہ اگر یہ اولیت ثابت ہوتی تو آخریت کا حکم صحیح نہوتا کیونکہ آخریت کے معنی بمناسبت تقابل یہ ہوتے جو سب سے اخیر میں موجود بعد العدم ہو اور آخر کے اس مفہوم کا کوئی مصداق ہی نہیں اسی کو آگے فرماتے ہیں) اور اگر اُسکی اولیت وجود تقیید کی سی اولیت ہوتی۔

۵ (تقیید سے مراد قید بعد العدم) تو حق تعالیٰ مقید (یعنی ممکنات مقیدہ بالوجود بعد العدم) کا آخر نہ ہوتا کیونکہ ممکن کا کوئی آخر ہی نہیں اسلئے کہ ممکنات (بروئے نص) غیر متناہی ہیں (یعنی لا انقطاع عندھم) اسلئے اُنکا کوئی آخر ہی نہیں (اور یہ شبہ کیا جاوے کہ شاید کوئی ایسا ممکن ہو جو سب ممکنات کے بعد پیدا ہوا اور اُسکے بعد پھر کوئی پیدا نہو اور لا تناہی ممکنات کی جو منصوص ہے بمعنی بقاء ہو کلی نہ ہو جواب ہے کہ ایسا کوئی ممکن نہیں چنانچہ ثمرات جنان برابر ابد الآباد تک نئے نئے پیدا ہوتے رہیں گے اگر ایسا کوئی ممکن ہو تو لازم آتا ہے کہ ثمرات جنان بعد اکل کے منقطع ہو جاویں وہو باطل لقولہ تعالیٰ اُکلھا دائم الآیۃ؛ اور اس مقام پر اس معنی کے بطلان پر یہ مستقل دلیل قطع نظر وجوب حق سے ہے ورنہ خود وجوب ہی اس معنی کے بطلان کیلئے مستلزم ہے پس حق تعالیٰ اس معنی کر آخر بھی نہیں) اور وہ جو آخر ہے تو اس وجہ سے ہے کہ سب امور بعد اسکے کہ ہماری طرف منسوب ہیں اُسی کی طرف راجع ہوتے ہیں (یعنی وہ سب کا منتہیٰ ہے یعنی گو ہماری طرف اوصاف کی نسبت ہے، مگر جیسا کہ ما بالعرض کا مرجع ما بالذات ہوتا ہے اسی طرح مرجع سب کا وہی ہے پس اول کے معنی ہوئے مبدأ کل شئ اور آخر کے معنی ہوئے منتہی کل شئ جیسے ما بالذات کی شان ہوتی ہے ما بالعرض کے اعتبار سے آگے اسپر تفریع ہے کہ جب اول و آخر کے یہ معنی ہوئے) تو وہ آخر ہے اپنی عین اولیت میں اور اول ہے اپنی عین آخریت میں (یعنی اُسکی اولیت اُسکی آخریت کو مستلزم ہے اور اُسکی آخریت اُسکی اولیت کو مستلزم ہے وجہ یہ کہ حاصل اس اولیت و آخریت کا اُسکے اوصاف کا ما بالذات ہونا ہے اور یہ ما بالذات ہونا علت ہے مبدأیت و مرجعیت کی کما ذکر پس یہ دونوں معلول ہیں علت واحدہ کی اور جس طرح علت و معلول میں تلازم ہوتا ہے اسی طرح علت واحدہ کے دو معلول میں بھی تلازم ہوتا ہے

(قولہ نسخہ آخر المقید ۱۲)

کما ثبت فی محلہ ف اور حدیث میں جو اول و آخر کی تفسیر میں فلیس قبلک شئ ولیس بعدک شئ آیا ہے اگر قبلیت و بعدیت کو مبدأیت و مرجعیت پر محمول کر لیا جاوے یعنی نہ آپکا کوئی مبدأ ہے کیونکہ آپ ہی سب کا مبدأ ہیں اور نہ آپکا کوئی مرجع ہے کیونکہ آپ ہی سب کا مرجع ہیں تو کچھ استبعاد نہیں جیسے تمام صفات حق کی تعبیر نصوص میں محاورات میں کیگئی ہے اور حقائق اُن کے اور ہیں جس طرح اُسی حدیث میں ظاہر و باطن کی تفسیر میں لیس فوقک شئ ولیس دونک شئ آیا ہے اور وہاں معنی متبادر مراد نہیں کیونکہ ظہور و بطون پر وہ متفرع نہیں ہو سکتے بلکہ اظہر و ابطن مراد ہیں حالانکہ خلاف متبادر ہیں اسی طرح یہاں قبلیت و بعدیت میں احتمال ہے اور جاننا چاہیے کہ شیخ کی طرف ایک قول بھی منسوب ہے کہ یہ فناء عالم آخرت کے قائل ہیں ہاں اسکی نفی پر نص ہے اب بعد دفع شبہ اتحاد من کل الوجوہ کے انسان کی مظہریت اتم اصالۃً اور عالم کی مطلق مظہریت تبعاً بیان فرماتے ہیں چنانچہ بعد بیان انسان کے یہ کہا ہے وھکذا ھو فی کل موجود من العالم بقدر ما تطلبہ حقیقۃ ذلک الموجود لکن لیس لاحد مجموع ما للخلیفۃ الخ پس فرماتے ہیں ثم نعلم ان الحق وصف نفسہ بانہ ظاھر و باطن فاوجد العالم عالم غیب و شہادۃ لندرک الباطن بغیبنا والظاھر بشہادتنا ووصف نفسہ بالرضی والغضب فاوجد العالم ذا خوف و رجاء فنخاف غضبہ و نرجو رضاہ ووصف نفسہ بانہ جمیل و ذو جلال فاوجدنا علی ھیبۃ و انس وھکذا جمیع ما ینتسب الیہ تعالیٰ و یسمی بہ فعبر عن ھاتین الصفتین بالیدین اللتین توجھتا منہ علی خلق الانسان الکامل لکونہ الجامع لحقائق العالم و مفرداتہ پھر ہمکو جاننا چاہیے کہ حق تعالیٰ نے اپنی ذات کو اسطرح موصوف کیا ہے کہ وہ ظاہر ہے اور باطن ہے (کما قال ھو الاول والاخر والظاھر والباطن اور انسان کو اپنی صفات کا مظہر اتم بنانا تھا) پس (اسلئے) اُس نے عالم کو ایجاد فرمایا عالم غیب کو بھی (جسمیں ہماری ارواح بھی ہیں) اور عالم شہادت کو بھی (جسمیں ہمارے اجساد بھی ہیں کذا قال بالی یعنی انسان کو دو جزو سے مرکب کیا ایک ظاہر ایک باطن تاکہ ہم (اسکے اسم) باطن کو اپنے غیب (یعنی باطن) سے ادراک کریں اور (اسکے اسم) ظاہر کو اپنی شہادت (یعنی ظاہر) سے ادراک کریں (یعنی اپنی صفت باطن دیکھکر اُسکی صفت باطن کو سمجھیں اور اسی طرح ظاہر کو بھی اور مظہریت کی حکمت یہی معرفت ہے) اور (نیز اس طرح بھی وہ مظہر ہے حق تعالیٰ کا کہ) اُس نے اپنی ذات کو رضا اور غضب کے ساتھ موصوف کیا ہے (چنانچہ نصوص میں مصرح ہے) پس اُس نے عالم کو (یعنی انسان کو کذا قال بالی) ذی خوف و ذی رجا پیدا کیا تاکہ ہم اُسکے غضب سے ڈریں اور اُسکی رضا کی امید کریں (یعنی ہم میں اپنے غضب اور رضا کے آثار پیدا کئے کیونکہ ہمارا خوف غضب الٰہی کا اثر ہے اور ہماری رجا اُسکی رضا کا اثر ہے اور یہاں ظاہر یہ تھا کہ یوں فرماتے کہ ہم میں بھی صفت غضب و رضا

Toobaa-elibrary.blogspot.com

کی رکھی اور یہ صحیح بھی ہی کیونکہ ہم میں ان دو صفتوں کا وجود ظاہر ہی مگر اسکو چھوڑ کر اپنے اندر خوف و رجا ثابت
کیا اشارہ اس طرف ہی کہ ظہور صفات حق کا دو طرح ہوتا ہی ایک اس طرح کہ وہی صفت ہمارے اندر ہو دوسرے
اس طرح کہ اس صفت کے آثار ہوں کذا قال الجامی پس پہلی اول صورت تو ظاہر ہی تھی دوسری صورت پر بھی
تنبیہ فرمادی اور اس تعمیم سے صدہا اعتراض مسئلہ وحدۃ الوجود پر سے مرتفع ہوگئے کیونکہ بہت سی صفات جو حق
تعالیٰ کی ایسی ہیں کہ عبد میں نہیں یا بالعکس جواب ظاہر ہے کہ بعض جگہ مانع کے سبب ظہور اول طریق سے نہیں ہوتا دوسرے طریق
ہوتا ہی جیسے ذلت صفت ہے عبد کی اور حق تعالیٰ اس سے منزہ ہے پھر یہاں کس صفت کا ظہور ہے سو کہا جاویگا کہ صفت
مذل کا ظہور ہے اور انہیں اسی طرح اسنے اپنے نفس کو انکے ساتھ موصوف کیا ہے کہ وہ صاحب جمال اور صاحب
جلال ہے چنانچہ حدیث مرفوع میں ہے ان اللہ جمیل رواہ مسلم عن ابن مسعود اور قرآن میں ہے ذوالجلال والاکرام)
تو ان صفات کے ظہور کیلئے ہمکو ہیبت پر ایجاد کیا۔ (جو اثر ہے جلال کا) اور انس پر پیدا کیا جو اثر ہے جمال کا
پس اپنی ان صفات سے انکے جلال و جمال پر استدلال کریں) اور اسی طرح تمامی وہ صفات (متقابلہ کذا قال الجامی
بقرینۃ السیاق والسباق) جو حق تعالیٰ کی طرف نسبت کی جاتی ہیں اور انکے ساتھ وہ مسمیٰ (یعنی موصوف) کیا جاتا ہے
(جیسے ہادی اور مضل اور معز اور مذل ان سبکو ہم میں بھی ایجاد کیا ہی خواہ باعیانہا خواہ باآثارہا تو انسان اسطرح
مظہر اتم ہوا کہ اسمیں سب صفات کا ظہور ہی بخلاف دوسری مخلوقات کو کہ یا محض صفات لطیفہ کا مظہر ہیں جیسے
ملئکہ یا محض صفات قہریہ کا جیسے شیاطین یا دونوں کی مظہریت میں ناقص ہیں جیسے باقی موجودات اگر خلقت جیسی
کو اسپر محمول کرکے اس دعوی کی تائید فرماتے ہیں یعنی) پس حق تعالیٰ نے ان ہی دو (متقابل صفتوں سے جنمیں
سب صفات متقابلہ آگئیں کذا قال الجامی) یدین کے ساتھ تعبیر فرمایا ہے جو حق تعالیٰ کی طرف سے انسان کامل اور قید
واقعی لا احترازی ہے کا ملا لکونہ مظہرا جامعا) کی تخلیق پر متوجہ ہوئے ہیں کیونکہ یہی جامع ہے عالم کے حقائق (یعنی
اعیان ثابتہ) اور مفردات (یعنی اعیان موجودہ) کا (اور یہ حقائق اور مفردات بجمیعہا مظہر ہیں مجموعہ اسماء و صفات
کے تو حاصل تعلیل کا یہ ہوا کہ یہی جامع ہے مجموعہ اسماء و صفات کا کذا قال الجامی واصفا قولہ حقائق العالم و
مفرداتہ لقولہ التی ہی مظاہر لجمیع الاسماء التی یعبر عنہا بملاحظۃ شمول معنیین متقابلین لہا بالیدین فی ہذہ الاسماء
الظاہرۃ فیہا اربابہا پس جب یہ جامع ہے تو اسکی تخلیق بھی سب اسماء سے متعلق ہوگی **ف** یدین کے یہ معنی مجاز
ہوگئے کذا قال الجامی اور اسکے بیان میں نقل کی حاجت نہیں جیسا دوسرے مفسرین نے بھی محض قواعد عربیہ شرعیہ
کی بناپر دوسرے معانی مجازیہ سے اسکی تفسیر کی ہے چنانچہ بعض نے قدرت کے کی ہے اور تثنیہ کو تاکید پر محمول کیا ہے

اور بعض نے نعمت کے ساتھ کی ہے اور نعمت دنیا و آخرت مراد لی ہے اور بعض نے شیخ کے قریب قریب
تفسیر کی ہے چنانچہ تفسیر بیضاوی کے بعد کہا ہے وجوز ان یکون خلقہ لا اختراعہ فی فعل آدم نقد یجمل
عنہ افعال ملکیۃ کانہا من آثار الیمین وقد تصدر منہ افعال حیوانیۃ کانہا من آثار الشمال وکلتا
یدیہ سبحانہ یمین اھ کذا فی روح المعانی پس شیخ کی اس تقریر سے انسان کا مظہر اتم ہونا اور واضح ہوگیا
آگے بطور جملہ معترضہ کے اسپر ایک تفریع ہے اور اسکے بعد پھر رجوع ہے مضمون بالا کی طرف اس قول سے فما جمع
اللہ تعالیٰ لآدم الخ پس فرماتے ہیں فالعالم شہادۃ والخلیفۃ غیب ولہذا یحجب السلطان ووصف
الحق نفسہ بالحجب الظلمانیۃ وہی الاجسام الطبیعیۃ والنوریۃ وہی الارواح اللطیفۃ والعالم
بین کثیف ولطیف وہو عین الحجاب علی نفسہ فلا یدرک الحق ادراکہ نفسہ فلا یزال فی حجاب لا
یرفع مع علمہ بانہ متمیز عن موجدہ بافتقارہ ولکن لاحظ لہ فی الوجوب الذاتی الذی لوجود الحق
فلا یدرکہ ابدا فلا یزال الحق من ہذہ الحیثیۃ غیر معلوم علم ذوق وشہود لانہ لا قدم للحادث
فی ذلک یعنی جب اوپر یہ ثابت ہوا کہ انسان جامع ہے حقائق و مفردات عالم کا تو معلوم ہوا کہ انسان اجمال ہے
ان حقائق و مفردات کا اور یہ حقائق و مفردات تفصیل ہیں انسان کی اور ہر اجمال باطن ہوتا ہی اپنی تفصیل
کا اور ہر تفصیل صورۃ ہوتی ہے اپنے اجمال کی اور باطن غیب ہوتا ہی بمقابلہ صورت کے اور صورت شہادۃ ہوتی ہے
بمقابلہ باطن کے کذا قال الجامی پس (اس سے لازم آیا کہ) عالم (کل کا کل بمقابلہ انسان کے) شہادت ہے اور خلیفہ
(یعنی انسان بحیثیت خلافت بمقابلہ عالم کے) غیب ہے (وجہ قید کی ظاہر ہی کیونکہ یہ باطن باعتبار جامع
ہونیکے تھا اور یہی جامع ہونا بناہی خلافت کی ورنہ باعتبار نشاۃ عنصریہ کے یہ بھی عالم شہادت میں سے ہے
اور (آگے اسکی تائید ایک عادت شائعہ سے ہے کہا) اسی واسطے سلطان حجاب میں رہتا ہی (کہ اسمیں نسبت
عامہ کے شان خلافت کی زیادہ ہے اس لئے اسمیں غیب ہونیکا تقاضا زیادہ ہوتا ہی) اور (انسان کامل صفت
محجوبیت میں بھی حق تعالیٰ کا مظہر ہے چنانچہ) حق تعالیٰ نے (اپنے رسول کی زبان پر) اپنی ذات کو
حجب ظلمانیہ و نورانیہ کے ساتھ موصوف فرمایا ہے (یعنی اپنے لئے حجب کو ثابت فرمایا ہے کما فی الطبرانی فی
الکبیر عن ابی عمرو سہل بن سعد مرفوعا ان دون اللہ عزوجل سبعین الف حجاب من نور وظلمۃ ما تسمع
نفس شیئا من حسن تلک الحجب الا زہقت کنز العمال ج ۱ ص ۲۵۹ اور حجب ظلمانیہ سے مراد بطریق اشارہ
کے نہ بطور دلالت کے لاباز قولہ ما تسمع نفس شیئا الخ عنہا اجسام طبعیہ ہیں اور نورانیہ سے مراد ارواح لطیفہ ہیں

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اور عالم ان ہی دو میں دائر ہے کثیف (ظلمانی) اور لطیف (روحانی) اور اس بنا پر تمام) عالم ذات
حق پر (کذا قال الجامی احد القولین) عین حجاب ہے (تو حق تعالیٰ بھی محجوب و متغیب ہے اور انسان بھی
محجوب ہے) پس اسمیں بھی حق کا منظر ہوا آگے حق تعالیٰ کے لئے حجب ہونے پر تفریع ہے یعنی (پس عالم حق تعالیٰ کو ایسا
ادراک نہیں کرتا جیسا اپنی ذات کو کرتا ہے (کیونکہ اپنی ذات کا علم تو حضوری ہے اور حق تعالیٰ کا علم بوجہ حجب کے
حصولی بھی ناقص ہے) پس عالم ہمیشہ (ادراک حق سے) ایسے حجاب ہی میں رہتا ہے جو کبھی مرتفع نہیں ہوتا کیونکہ
وہ حجاب تو خود اس عالم کی ذات ہی ہے پس اگر یہ مرتفع ہو تو ادراک کسکو ہو اور یہی راز ہے دوسری حدیث حجاب کے
اس جزو کا لو کشفہا لاحرقت سبحات وجہہ ما انتہی الیہ بصرہ من خلقہ، واد اسلم فو عابعد قوا حجابہ النورانی
والنار، مگر ساتھ ہی اُسکو اس کا علم حاصل ہے کہ وہ (یعنی عالم) اپنے موجد سے اپنے افتقار کے ساتھ متمیز ہے
مطلب یہ کہ یہ حجاب اس علم کو مانع نہیں کہ اپنے کو مفتقر اور اُسکو غنی سمجھے کما قال تعالیٰ واللہ الغنی وانتم الفقراء
حاصل یہ کہ علم بالکنہ کو مانع ہے علم بالوجہ کو مانع نہیں چنانچہ آگے فرماتے ہیں کہ اتنا تو علم ہے) لیکن علم نہونیکا
مطلب یہ ہے کہ اُس عالم کو وجوب ذاتی (کے ادراک) میں جو کہ وجود حق سبحانہ وتعالیٰ کے لئے ثابت ہے کچھ حصہ نہیں
پس (اس حیثیت سے) اسکو کبھی ادراک نہیں کرتا پس حق تعالیٰ اس حیثیت (مذکورہ) سے علم ذوقی و شہودی
کے ساتھ ہمیشہ غیر معلوم رہتا ہے کیونکہ حادث کا اس (وجوب ذاتی) کی اتصاف میں قدم نہیں ہے پس یہ (یعنی
علم ذوقی اُس چیز کا ہو سکتا ہے جو خود حاصل ہو اور حادث کو وجوب ذاتی حاصل ہو نہیں سکتا اسلئے اسکا علم ذوقی
بھی نہیں ہو سکتا کذا قال الجامی بالمعنی اس مضمون معترض کے بعد پھر رجوع ہے مضمون سابق تخلیق آدم بالیدین
کی طرف مگر دوسری تفسیر سے جس سے خود معلوم ہوتا ہے کہ دونوں تفسیریں بطور احتمال و تاویل کے ہیں غرض کہ بطور
تفسیر و تعیین مراد کے مگر مقصود دونوں تفسیروں میں مشترک ہے یعنی جامعیت جسکی ایک تعبیر جامعیت للاسماء 1049
الالٰہیہ ہے جو حاصل ہے تفسیر سابق کا اور ایک تعبیر جامعیت للحقائق الکونیہ والحقائق الالٰہیہ ہے اور انسان دونوں
طرح جامع ہے اسلئے دونوں تعبیریں صحیح ہیں ایک کے اعتبار سے اوپر تقریر ہو چکی دوسری کے اعتبار سے آئندہ تقریر
ہے) فما جمع اللہ تعالیٰ لآدم بین یدیہ الا تشریفا ولہذا قال لابلیس ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی وما
ہو الا عین جمعہ بین الصورتین صورۃ العالم وصورۃ الحق وہما یدا الحق وابلیس جزء من العالم لم یحصل لہ ہذہ الجمعیۃ
ولہذا کان آدم خلیفۃ فان لم یکن ظاہرا بصورۃ من استخلفہ فیما استخلفہ فیہ فما ہو خلیفۃ وان لم یکن
فیہ جمیع ما تطلبہ الرعایا التی استخلف علیہا لان استنادہا الیہ فلابد ان یقوم بجمیع ما تحتاج الیہ والا

قال الجامی و جعل جمع الیدین فی ما سبق جمعا بین نعوت الجمال والجلال من الصفات وجعلہا ہہنا اشارۃ الی المعنی ۔۔۔ منہ

فلیس بخلیفۃ علیہم فما صحت الخلافۃ الا للانسان الکامل فانشاء صورتہ الظاہرۃ من
حقائق العالم وصورہ وانشاء صورتہ الباطنۃ علی صورتہ تعالیٰ ولذلک قال فیہ کنت
سمعہ وبصرہ وما قال کنت عینہ واذنہ ففرق بین الصورتین (یہ رجوع ہے مضمون سابق
تخلیق آدم بالیدین کیطرف یعنی) پس اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کیلئے جو اپنے دونوں ہاتھوں کو
(انکی تخلیق میں) جمع فرمایا یہ جمع کرنا اُن کو شرف دینے کیلئے تھا (جسکے ساتھ اُنکو مخصوص کرنا تھا)
اور اسی لئے ابلیس سے ارشاد فرمایا تجکو اس امر سے کون مانع ہوا ہے کہ تو ایسی چیز کو سجدہ کرے جسکو میں نے
دونوں ہاتھوں سے پیدا کیا ہے (یعنی جسکو میں نے اتنا بڑا شرف دیا تو اُسکے سامنے سجدہ کیوں نہیں کرتا)
اور وہ جمع بین الیدین لآدم یہی تھا کہ آدم دونوں صورتوں کے جامع تھے صورۃ عالم کے بھی اور صورۃ
حق کے بھی (صورۃ حق پر ہونیکا تو اوپر سے مقصود ہی بیان چلا آتا ہے اس قول سے ولما کان استنادہ الی
من ظہر عنہ لذاتہ اقتضی ان یکون علی صورتہ اور صورۃ عالم پر ہونے کا ابھی چند سطر پہلے
اس قول میں بیان ہوا ہے لکونہ الجامع لحقائق العالم ومفرداتہ فالعالم شہادۃ والخلیفۃ غیب جنانچہ
احقر کی شرح دیکھنے سے واضح ہوگا) اور یہی دونوں صورتیں یدین ہیں حق تعالیٰ کی (وجہ علاقہ یہ کہ یدین سے
تصرف کیا جاتا ہے اور حق تعالیٰ کے تصرف کا ظہور ان ہی دو سے ہے کیونکہ صفات حق فاعل ہیں اور
صفات اکوان قابل ہیں اور تصرف کی یہی دو شرط ہیں کذا قال بالمعنی الجامی بتغیر یسیر) اور ابلیس عالم
میں کا ایک ایسا جزو تھا جسکو جمعیت حاصل نہ تھی اور اسی جمعیت بین الصورتین کی سبب آدم علیہ السلام
خلیفہ ہوئے (کیونکہ خلیفہ کیلئے دونوں صورتوں کا جامع ہونا ضروری ہے صورۃ مستخلف یعنی حق تعالیٰ
بھی اور صورۃ مستخلف علیہ یعنی خلق بھی) پس اگر وہ اُس شخص کی صورت پر ظاہر نہو جس نے اُسکو خلیفہ
بنایا ہے جس چیز میں کہ خلیفہ بنایا ہے (اور وہ چیز عالم ہے یعنی جس نے اُسکو عالم میں خلیفہ بنایا ہے اگر اُسکی صورت
پر ظاہر نہو) تب بھی وہ خلیفہ نہو (کیونکہ جب اُسمیں خلیفہ بنانیوالے کی صفات نہوں تو وہ اُسکی نیابت
میں ویسے ہی تصرف کیسے کریگا) اور (اسی طرح) اگر اسمیں تمامی وہ چیزیں نہوں جنکو وہ رعایا طلب کرتی ہیں
جنپر وہ اسلئے خلیفہ بنایا گیا ہے کہ ان سب کا استناد اُسی طرف ہے اسلئے ضروری ہوا کہ وہ اُن تمام چیزوں
کا اہتمام کرے جنکی اُن رعایا کو حاجت ہے جنپر اُسکو خلیفہ بنایا گیا ہے ورنہ (اگر اُن کا اہتمام نکرے تو) وہ اُنپر
خلیفہ نہوگا (آگے وان لم یکن کی جزا مقدر ہے بقرینہ والا فلیس بخلیفۃ علیہم یعنی اُسمیں تمامی

Toobaa-elibrary.blogspot.com

یہ چیزیں نہ ہوں تب بھی وہ نیز خلیفہ نہ ہوگا کیونکہ خلیفہ کا کام افاضہ ہے تو جن اشیاء کی افاضہ کی اُنکو حاجت ہو اگر خود وہ چیزیں ہی خلیفہ کے پاس نہ ہونگی تو وہ افاضہ کس چیز کا کریگا اسلئے اُسکا صورت خلق پر بھی ہونا ضروری ہوا قال الجامی لان استنادھا تعلیل للطلب ای ذلک الطلب انما یقع منہم لان استناد الرعایا الخ وقال قولہ والا ای وان لم یقم ادم بجمیع ما تحتاج الیہ الرعایا واذا کان ذلک فی قوۃ قولہ وان لم یکن فیہ جمیع ما تطلبہ الرعایا کان کالتکرار لہ فاقتصر فی الجزاء علی قولہ فلیس بخلیفۃ علیہم ولم یصرح بالجزاء فی الاول ۵ تو ثابت ہوا کہ خلیفہ کا جامع بین الصورتین ہونا ضروری ہوا اور ایسا جامع انسان ہی تھا) پس (اسلئے) خلافت صرف انسان کامل ہی کیلئے سزاوار ہوئی (کامل کی قید واقعی ہے یعنی جامع چنانچہ پہلے بھی میں نے تنبیہ کی ہے) پس (اُسکے خلیفہ بنانیکی وجہ سے) حق تعالیٰ نے اُس انسان (کو اسطرح جامع بین الصورتین بنایا کہ اُس) کی ظاہری صورت کو تو عالم کے حقائق یعنی صور متحققہ سے بنایا (کذا افسرہ الجامی حملا علی کونہ عطف تفسیر) اور اُسکی صورت باطنہ کو اپنی صورت سے بنایا اور اسی واسطے اُسکے حق میں (حدیث قدسی میں کما فی المشکوۃ عن البخاری) فرمایا کنت سمعہ وبصرہ (کہ یہ دونوں صفات باطنہ سے ہیں) اور یوں نہیں فرمایا کنت عینہ واذنہ (کہ یہ دونوں جوارح ظاہرہ سے ہیں) پس (اس عبارت میں) دونوں صورتوں میں فرق فرمایا (کہ صورۃ باطنہ کیلئے صورت ظاہرہ کو نہیں لائے اس سے تائید ہوگئی کہ انسان اپنے باطن کے اعتبار سے صورت حق پر ہے یہی دعویٰ تھا اور پر وانشأ صورتہ الباطنۃ علی صورتہ تعالیٰ سو اگر وہ عبارت بھی ہوتی کما فی الحدیث المذکور ویدہ التی یبطش بہا ورجلہ التی یمشی بہا تب بھی صحیح ہوتی بسبب انہ تعالیٰ فی جمیع الموجودات کذا قال الجامی وحملہ علی التجوز علی ما قلت آگے یہ بتلاتے ہیں کہ مطلق مظہریت تمام عالم کیلئے حاصل ہے گو مظہریت جامعہ انسان ہی کیساتھ مخصوص ہے چنانچہ فرماتے ہیں وھکذا ھو فی کل موجود من العالم بقدر ما تطلبہ حقیقۃ ذلک الموجود لکن لیس لاحد مجموع ما للخلیفۃ فما فاز الا ھو بالمجموع ولولا سریان الحق فی الموجودات بالصورۃ ما کان للعالم وجود کما انہ لولا تلک الحقائق المعقولۃ الکلیۃ ما ظہر حکم فی الموجودات العینیۃ ومن ھذہ الحقیقۃ کان الافتقار من العالم الی الحق فی وجودہ **شعر**

فالکل مفتقر ما الکل مستغن + ھذا ھو الحق قد قلناہ لا نکنی + فان ذکرت غنیا لا افتقار بہ + فقد علمت الذی بقولنا نعنی + فالکل بالکل مربوط فلیس لہ + عنہ انفصال خذوا ما قلتہ عنی +

اور اسی طرح (یعنی جس طرح وہ انسان میں ظہور فرماتا ہے اسی طرح) وہ عالم کے ہر ہر موجود میں (ظاہر ہے

بقدر اُس (ظہور) کے کہ اُس موجود کی حقیقت اسکو (بلسان استعداد) طلب کر رہی ہے لیکن کسی کو وہ مجموعہ حاصل نہیں جو خلیفہ کو ہے اسلئے اُسکو فوز بالخلافۃ صرف اس مجموعہ سے ہوا (مگر نفس ظہور ہر موجود میں ہے) اور اگر حق تعالیٰ (کے وجود) کی سرایت تمام موجودات میں باعتبار ظہور کے نہ ہوتی (ایس سریان مجازاً بمعنی ظہور بلا حاظہ کہ ہے نہ بمعنی حلول کذا قال بالی) تو عالم کا وجود بھی نہ ہوتا جیسا (اوپر مقدمہ اولیٰ میں اس عبارت میں اعلم ان الامور الکلیۃ وان لم یکن لہا وجود فی عینہا الی قولہ فصار کل واحد محکوما بہ محکوما علیہ بیان کیا گیا ہے کہ) اگر وہ حقائق معقولہ کلیہ (علم وحیات وغیرہ) نہ ہوتے تو موجودات خارجیہ میں کوئی حکم (مثل حی عالم) ظاہر نہ ہوتا۔ (اور اس تشبیہ کا استلزام اس شبہ کیلئے اُس عبارت کے تھوڑے بعد والی عبارت میں واذا کان الارتباط من لہ وجود عینی الی قولہ موجودۃ من غیرہ مع ایک اشارہ کے گذر چکا جسکو احقر نے وہاں بذیل **ف** کے بہت واضح لکھدیا ہے مکرر ملاحظہ کر لیا جاوے) اور (اسی تشبیہ مذکور مستلزم للحکم المذکور مع الاشارۃ کی بنا پر کہتے ہیں کہ) اسی حقیقت واقعیہ کے سبب سے عالم کا افتقار اپنے وجود میں حق کیطرف ثابت ہے (جیسا کہ حق کا ظہور عالم پر موقوف ہے کما مر تقریرہ تحت قولہ واذا کان الارتباط الخ چنانچہ آگے مضمون اشعار کی تفریع اسی تشبیہ مذکور مع الاشارۃ پر ہے) پس فرماتے ہیں (ترجمہ **اشعار**) پس (حق اور خلق میں سے) ہر ایک دوسرے کیطرف مفتقر ہے (خلق تو وجود میں اور حق ظہور میں اور بندہ تشنیع کی تقریر میں اسکی خوب تحقیق لکھ چکا ہے آگے تاکید ہے کہ) کوئی بھی (من کل الوجوہ) ایک دوسرے سے مستغنی نہیں (افتقار مجازاً بمعنی مطلق توقف و ربط کما قال فیما بعد فالکل بالکل مربوط الخ) یہی حق بات ہے ہم اسطرح کہہ چکے کہ کنایہ بھی نہیں کرتے پس اگر تو (بطور اعتراض کے) ایسے غنی کا ذکر کرے کہ جسکو ذرا بھی احتیاج نہیں (مراد یہ کہ تو حق تعالیٰ کو اس صفت کیساتھ ذکر کر کے اس دعویٰ پر اعتراض کرے اسطرح سے کہ حق تعالیٰ کی یہ صفت عدم افتقار کی مسلم و ثابت ہے پھر اس دعویٰ افتقار کے کیا معنی) تو (ہم جواب دینگے کہ) تو نے (ہمارا کلام شہور ونظور فی المقام الآخر سے) جان لیا اس معنی کو جو ہم اپنے اس قول سے مراد لیتے ہیں (یعنی مرتبہ ظہور کے اعتبار سے توقف کا حکم کرتے ہیں) پس (حق و خلق میں سے) ہر ایک مربوط ہے ہر ایک کے ساتھ پس کسی کو بھی کسی سے (بالفعل) بے تعلقی نہیں مجھ سے حاصل کر لو جو میں نے کہا ہے (اور بالفعل اسلئے کہا کہ قبل تخلیق و بعد فناء الکل یہ تعلق خاص جو فی الحال ہے منفی ہے) **ف** حق تعالیٰ کی نسبت لفظ افتقار و نفی استغناء سے قلب کو تکلیف پہونچتی ہے کہ ظاہراً معارضہ ہے نص واللہ الغنی وانتم الفقراء کا اس سے اچھی تعبیر وہ ہے جو حافظ شیرازیؒ نے اختیار کی ہے ؎

سایۂ معشوق گر افتاد بر عاشق چہ شد ... ما باو محتاج بودیم او بما مشتاق بود

ھ
بفرت نسخۃ
فما فاز الا
بالمجموع علے
ما رجحہ الجامع
منہ

Toobaa-elibrary.blogspot.com

آگے ماسبق کا حاصل مع بعض فوائد مختصرہ بیان کر کے فص کو ختم کرتے ہیں۔ فقد علمت حکمۃ نشأۃ جسد آدم اعنی صورتہ الظاہرۃ وقد علمت نشأۃ روح آدم اعنی صورتہ الباطنۃ فھو الحق والخلق وقد علمت نشأۃ رتبتہ وھی المجموع الذی بہ استحق الخلافۃ فآدم ھو النفس الواحدۃ التی خلق منھا ھذا النوع الانسانی وھو قولہ تعالیٰ یا ایھا الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدۃ وخلق منھا زوجھا وبث منھما رجالا کثیرا ونساءً فقولہ اتقوا ربکم اجعلوا ما ظھر منکم وقایۃ لربکم واجعلوا ما بطن منکم وھو ربکم وقایۃ لکم فان الامر ذم وحمد فکونوا وقایتہ فی الذم واجعلوہ وقایتکم فی الحمد تکونوا ادباء عالمین ثم ان اللہ عزوجل اطلعہ علی ما اودع فیہ وجعل ذلک فی قبضتیہ القبضۃ فیھا العالم والقبضۃ الاخری فیھا آدم وبنوہ وبین مراتبھم فیہ ولما اطلعنی اللہ فی سری علی ما اودع فی ھذا الامام الوالد الاکبر جعلت فی ھذا الکتاب منہ ما حد لی لا ما وقفت علیہ فان ذلک لا یسعہ کتاب ولا العالم الموجود الآن فمما شاھدتہ مما نودعہ فی ھذا الکتاب کما حدہ لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حکمۃ الھیۃ فی کلمۃ آدمیۃ وھو ھذا الباب ثم حکمۃ نفثیۃ فی کلمۃ شیثیۃ ثم حکمۃ سبوحیۃ فی کلمۃ نوحیۃ ثم حکمۃ قدوسیۃ فی کلمۃ ادریسیۃ ثم حکمۃ مھیمیۃ فی کلمۃ ابراھیمیۃ ثم حکمۃ حقیۃ فی کلمۃ اسحاقیۃ ثم حکمۃ علیۃ فی کلمۃ اسماعیلیۃ ثم حکمۃ روحیۃ فی کلمۃ یعقوبیۃ ثم حکمۃ نوریۃ فی کلمۃ یوسفیۃ ثم حکمۃ احدیۃ فی کلمۃ ھودیۃ ثم حکمۃ فاتحیۃ فی کلمۃ صالحیۃ ثم حکمۃ قلبیۃ فی کلمۃ شعیبیۃ ثم حکمۃ ملکیۃ فی کلمۃ لوطیۃ ثم حکمۃ قدریۃ فی کلمۃ عزیریۃ ثم حکمۃ نبویۃ فی کلمۃ عیسویۃ ثم حکمۃ رحمانیۃ فی کلمۃ سلیمانیۃ ثم حکمۃ وجودیۃ فی کلمۃ داؤدیۃ ثم حکمۃ نفسیۃ فی کلمۃ یونسیۃ ثم حکمۃ غیبیۃ فی کلمۃ ایوبیۃ ثم حکمۃ جلالیۃ فی کلمۃ یحیویۃ ثم حکمۃ مالکیۃ فی کلمۃ زکریاویۃ ثم حکمۃ ایناسیۃ فی کلمۃ الیاسیۃ ثم حکمۃ احسانیۃ فی کلمۃ لقمانیۃ ثم حکمۃ امامیۃ فی کلمۃ ھارونیۃ ثم حکمۃ علویۃ فی کلمۃ موسویۃ ثم حکمۃ صمدیۃ فی کلمۃ خالدیۃ ثم حکمۃ فردیۃ فی کلمۃ محمدیۃ وفص کل حکمۃ الکلمۃ التی تنسب الیھا فاقتصرت علی ما ذکرتہ من ھذہ الحکم فی ھذا الکتاب علی حد ما ثبت فی ام الکتاب فامتثلت ما رسم لی ووقفت عند ما حد لی ولو رمت زیادۃ علی ذلک ما استطعت فان الحضرۃ تمنع ذلک واللہ الموفق لا رب غیرہ۔ پس تم کو تقریر سابق سے حکمت نشأۃ جسد آدم یعنی انکی صورت ظاہری کی معلوم ہوگئی (اور وہ حکمت اُس کا نمونہ ہونا ہے حقائق عالم کیلیے)

اور نیز حکمت نشأۃ روح آدم یعنی انکی صورت باطنہ کی بھی معلوم ہوگئی (اور وہ حکمت اُسکا مظہر ہونا ہے اسماء الٰہیہ کیلیے) پس وہ آدم (صورتاً) حق بھی ہے اور (صورتاً) خلق بھی ہے اور تم کو اُن کے رتبہ (کہ مدار) کی نشأۃ بھی معلوم ہوگئی اور وہ رتبہ (یعنی اس کا مدار) مجموعہ ہے ان دونوں صورتوں کا) کہ وہ اسی مجموعہ کے سبب خلافت کے مستحق ہوئے (اسی طرح سے کہ مجموعہ کے ایک جزو کے سبب انکو مناسبت حق تعالیٰ مستخلف سے اور دوسرے جزو کے سبب مناسبت ہوئی مستخلف علیہ سے جیسا اوپر مفصل بیان ہوا خلاصہ یہ ہوا کہ ہمارے بیان سے تمکو خود مجموعہ کی حکمت بھی اور اس مجموعہ کے ہر ہر جزو یعنی جسد روح کی حکمت بھی معلوم ہوگئی پس یہی آدم وہ ذات واحد ہیں جن سے یہ نوع انسانی (یعنی بنی آدم) پیدا ہوئی اور یہی معنی ہیں اللہ تعالیٰ کے اس قول کے یا ایھا الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدۃ وخلق منھا زوجھا وبث منھما رجالا کثیرا ونساء (مطلب کہ یہی آدم کا منشا نوع انسانی ہونا اس آیت کی تفسیر ہے چنانچہ ظاہر ہے اور چونکہ اس نفس واحدہ کا خلافت کیساتھ اختصاص معلوم ہے اسلیے آیت میں اس کا ذکر ہونا گویا اسکی خلافت کا ذکر ہونا ہے اور خلافت کے لوازم سے ہے کہ خلیفہ کا فعل ولو فی ضمن البعض مستخلف کیطرف منسوب ہو وبالعکس جیسا اوپر اس قول میں مصرح ہے فما وصفناہ بوصف الا لنا ذلک الوصف او نسبنا الیہ کلما نسبناہ الینا تو اسکا مقتضا یہ تھا کہ جب آدم اولاً اور ہم ثانیاً خلیفہ ہیں تو حق تعالیٰ کے افعال کو اپنی طرف اور اپنے افعال کو حق تعالیٰ کی طرف علی الاطلاق ولو فی ضمن البعض منسوب کر سکتے مگر ادب نے اس مطلق کو مقید کر دیا پس حق تعالیٰ کا متکلم ہونا کہ وہ واجب الادب ہے گویا ذکر ہے ادب مقتضی تقیید نسبۃ الافعال کا اور بنی آدم کا مخاطب ہونا گویا ذکر ہے خلافت مقتضیہ لنسبۃ الافعال کا اس سب پر اس مجموعہ پر اگلا مضمون متفرع ہو سکتا ہے اسلیے بطور تفریع کے فرماتے ہیں یعنی حق تعالیٰ کا جو قول ہے اتقوا ربکم اسکے معنی (بطور اشارات کی) یہ ہیں کہ اپنے ظاہر کو (کہ وہ تمہاری ذات ہے جسکے ظہور سے ظہور ہوا ذات حق کا) اپنے رب کا وقایہ بناؤ (یعنی حق تعالیٰ کے جن افعال کا حق تعالیٰ کیطرف نسبت کرنا موہم قبیح ہے گو واقع میں قبیح نہیں انکو اپنی طرف منسوب کرلو) اور اپنے باطن کو اور وہ باطن تمہارا رب ہے (جسکے تم مظہر ہوئے ہو) اپنا وقایہ بناؤ (یعنی تمہارے جو افعال حسن ہیں انکو حق تعالیٰ کی طرف منسوب کر دو مثلاً ایک ضلال ہے ایک ہدایت ہے دونوں فعل حق تعالیٰ کے ہیں مگر ایک کا نسبت کرنا موہم قبیح کو ہے حتی کہ معتزلہ نے اس نسبت کو باطل سمجھا پس اسکو یعنی اسکے اثر کو اپنی طرف منسوب کرلو

Toobaa-elibrary.blogspot.com

یعنی یوں کہو کہ حق تعالیٰ نے تو ہمکو ہدایت کی مگر ہم خود ہی اپنے جہل سے گمراہ ہوئے اور ہدایت کو اسی کی طرف منسوب رکھو اور مثلاً ضلال در اہتدا یہ دونوں فعل ہمارے ہیں مگر ان میں جو حسن ہے اسکو یعنی اسکے موثر کو حق تعالیٰ کی طرف منسوب کر دو یعنی یوں کہو کہ ہم کیا ہدایت پاتے حق تعالیٰ نے ہمکو ہدایت کی کما فی الحدیث واللہ لولا اللہ ما اھتدینا) کیونکہ امور (یعنی وہ افعال جو من وجہ تمہاری طرف منسوب ہیں اور من وجہ حق تعالیٰ کی طرف در حقیقت ہیں یا موثر) میں دو قسم ہیں محمود اور مذموم پس مذمومہ میں (وقوایھا فا) تم اسکے وقایہ بنجاؤ اور محمود میں اسکو اپنا وقایہ بناؤ ایسا کرنے سے تم اہل ادب اہل معرفت ہوگے (اب اس معنی کی توجیہ لفظی کی اور مرتبہ کی تحقیق باقی ہے سو اسکے متعلق مولانا جامیؒ کا کلام بہ نسبت دوسرے شارحین کے کافی ہے اسکو نقل کئے دیتا ہوں قال تقواامر من الاتقاء بمعنی جعل الشیٔ وقایۃ الشیٔ والشیئان ھٰھنا المخاطبون والرب تعالیٰ فان جعلت الشیٔ الاول المخاطبین۔ والشیٔ الثانی الرب لاحظت اضافۃ الوقایۃ الیہ کان المعنی اجعلوا انفسکم وقایۃ ربکم وان جعلت الشیٔ الاول الرب والشیٔ الثانی المخاطبین کان المعنی اجعلوا ربکم وقایۃ انفسکم فلما کانت الایۃ تحتمل المعنیین جمعھما الشیخ کما ھو دابھم فی الایات القرانیۃ بالجمع بین جمیع المعانی المحتملۃ التی لا یمنع من ارادتھما الشرع والعقل وقال وقایۃ لربکم ای آلۃ وقایۃ کما فی قولہ تعالیٰ خذوا حذرکم ای آلۃ حذرکم اھ قلت ولا یخفی ما فیہ من البعد عن المنقول من معنی اتقوا لغۃ ورعایۃ لعدم استعمال الاتقاء متعدیا الی مفعولین ولا بمعنی جعل الشیٔ وقایۃ الشیٔ وانما ھو الوقایۃ کما فی قولہ تعالیٰ قوا انفسکم واھلیکم نارا واذا استعمل الاتقاء بھذا المعنی عدی بالباء کما فی اتقی بیدہ وعن المعقول من امتناع الجمع بین معنی المشترک ولعل الشیخ لم یقصد التفسیر بل مجرد النکتۃ بادنی مناسبۃ واللہ اعلم **ف** یہ تفسیر کسی درجہ کی ہو مگر اس سے یہ تو نہایت واضح طور پر معلوم ہو گیا کہ شیخ کا مذاق اباحت سے کسقدر دور ہے جیسے آج کل کے قائلین وحدۃ الوجود کا اسمیں مبتلا ہو جاتے ہیں یعنی شیخ لفظاً اسارت ادب کو بھی گوارا نہیں کرتے فکیف بالاباحۃ اس مقام پر مولانا جامی کی خوب تحقیق ہے فرماتے ہیں وکل واحد منھما کما یقتضیہ توحید الصفات والافعال مستند الی اللہ تعالیٰ لکن اسناد المذام الیہ قبل زکاء النفس وطہارتھا وقوع فی الاباحۃ وبعدھا اساءۃ

للادب اھ اور یہی معنی ہیں قول حافظ شیرازیؒ کے ؎ گناہ اگرچہ نبود اختیار ما حافظ + تو در طریق ادب کوش گو گناہ منست + وقولہ نبود اختیار ای فی مرتبۃ التخلیق وان کان باختیارنا فی مرتبۃ الکسب قولہ کین گناہ منست ای فی مرتبۃ الکسب المختص التعلیم ان لا تذکر مرتبۃ التخلیق اصلا واکتف فی الذکر علی مرتبۃ الکسب فقط آگے تتمہ ہے بیان بعض کمالات آدم کا یعنی) پھر (بعد عطائے خلافت) اللہ تعالیٰ نے آدم کو ان چیزوں پر مطلع کیا جنکو انمیں امانت رکھا تھا اور اس امانت کو اپنی دونوں مٹھیوں میں کیا۔ ایک مٹھی میں تو تمام عالم تھا اور دوسری مٹھی میں آدم اور بنی آدم تھے اور ان بنی آدم کے مراتب کو آدم کے اندر ہونیکی حالت میں بیان فرمایا) اور اسی طرح عالم کے حقائق کو تفصیلاً بتلایا عبارت میں اسکی تصریح شاید اس لئے نہ کی ہو کہ علت مشترک ہے یعنی تاکہ محل استخلاف پر کافی نظر ہو جاوے لتوقف التصرف علی النظر او یوں کہا جاوے کہ انسان خود جامع ہے حقائق کو ان کا پس انکے مراتب پر اطلاع کرنیکے ضمن میں ان حقائق پر بھی اطلاع ہو گئی اور یہ اشارہ معلوم ہوتا ہے اس حدیث کی طرف جسمیں دو قبضہ کا ذکر آیا ہے جسکے الفاظ یہ ہیں فقال اللہ ویداہ مقبوضتان اختر ایھما شئت قال (ادم) اخترت یمین ربی وکلتا یدی ربی یمین مبارکۃ ثم بسطھا فاذا فیھا ادم وذریتہ فقال ای رب ما ھولاء قال ھولاء ذریتک الحدیث رواہ الترمذی فی باب المحو بنا التفسیر عن ابی ھریرۃ مرفوعا فی حدیث طویل اس حدیث میں شیخ کے دعوی کا ایک جزو تو منصوص ہے کہ ایک مٹھی میں آدم اور بنی آدم تھے اور دوسرا جزو مسکوت عنہ ہے شیخ کو ذوق سے معلوم ہوا ہوگا اور اسمیں کچھ بعد بھی نہیں کیونکہ خالی تو وہ بھی نہ تھی اور ظاہر یہی ہے کہ اسمیں مخلوقات تھی اور مخلوقات میں بعد آدم و بنی آدم کے بقیہ عالم بجا ہیں یہی ہوگا واللہ اعلم اور جب حقتعالیٰ نے مجھکو میرے باطن میں اس چیز پر مطلع کیا جسکو اس مقتدا و الد اعظم (یعنی آدم) میں امانت رکھا تھا (یعنی آدم کے کمالات پر مجھکو مطلع فرمایا) تو میں نے اسمیں سے اس کتاب کے اندر اتنا ہی درج کیا جسکی میرے لئے حد مقرر کر دیگئی تھی نہ وہ سب جسپر میں واقف بنایا گیا تھا (یعنی کمالات آدم کو اسمیں منحصر نہ سمجھا جاوے جو میں نے اس کتاب میں ذکر کیا ہے بلکہ خود میرے علوم متعلقہ بآدم کو بھی مذکور فی الکتاب میں منحصر نہ سمجھا جاوے) کیونکہ اس مقدار کو (کہ جسپر میں واقف کیا گیا ہوں) نہ کوئی کتاب کافی ہو سکتی ہے اور نہ تمامی عالم جو اس وقت موجود ہے (وجہ یہ کہ عالم الی مالا یتناہی اسی مودع فی النشاۃ الانسانیۃ کی تفصیل ہے تو اس مودع کی تفصیل موقوف ہے ہر جزو عالم کی تفصیل پر اور غیر متناہی کی تفصیل کو عالم متناہی کافی ہو نہیں سکتا کذا قال الجامی باقی یہ کہ پھر انکو نامتناہی علوم غیر متناہیہ کیسے حاصل ہوگئی سو ممکن ہے کہ اجمالاً حاصل ہوئے ہوں مگر وہ اجمال ایسا ہو کہ اس سے تفصیل پر قدرت ہو جیسے ہمکو باوجود سلسلہ اعداد کی لاتناہی کے

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اُن کا اجمالی علم ایسا حاصل ہے کہ ہم تفصیل پر پوری قادر ہیں یعنی اگر ہم گننا شروع کریں کروڑ دن میں بھی کبھی آگے گننے سے عاجز نہوں آگے یہ بتلاتے ہیں کہ میرا مشاہدہ کچھ کمالات آدم ہی کیساتھ خاص نہیں دوسرے علوم کا بھی مشاہدہ ہوا ہے) پس (فرماتے ہیں کہ) جن علوم کا مجکو مشاہدہ ہوا ہے کہ جنکو ہم اس کتاب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حد مقرر فرما دینے کے موافق ودیعت رکھینگے یہ علوم ہیں (جنکی یہ فہرست ہے) ایک حکمت آلہیہ فی کلمۃ آدمیۃ اور وہ یہی باب ہے اسکے بعد حکمت نفثیہ فی کلمۃ شیثیۃ پھر فلاں پھر فلاں پھر حکمت فردیہ فی کلمۃ محمدیہ پس (ان حکم میں سے) ہر حکمت کا فص (یعنی محل انتقاش کذا قال الجامی جسمیں وہ معرفت مرتسم اور حاصل ہوئی) وہ کلمہ (یعنی روح نبی کی) ہے جسکی طرف وہ حکمت منسوب کیگئی ہے (اور یہ نسبت یائے نسبت کا مدلول نہیں اس اعتبار سے تو خود کلمہ اس نبی کی طرف منسوب ہے نہ کہ حکمت بلکہ مراد یہ ہے کہ وہ حکمت جس نبی کے نام سے معنون کیگئی ہے یعنی ہر حکمت کا موصوف ایک خاص نبی ہے جسکو وہ حکمت حاصل ہے اور ہمکو اس حکمت کے متعلق کچھ علوم ملے ہیں جنکا فص معنی خلاصہ ہم بیان کرینگے پس یہاں فص کے دوسرے معنی ہیں اور اس فہرست میں جو حکمت کا مضاف اعتبار میں ہے اسکے اور معنی ہیں جیسا میں نے خطبہ کے ترجمہ میں ذکر کیا ہے اور شاید اس جملہ سے یہ مقصود ہو کہ یہ علوم اولاً اس نبی کو حاصل ہوئے ہیں اور وراثۃً دوسروں کو جبتک علوم اُن کے کمالات کے متعلق ہیں اور وہ کمالات صفات ہیں اُن کے اور نفس کو اپنی صفات کا علم حضوری ہوتا ہے پس غنیمت ان علوم کی اُن سے جائز نہیں اور گو نفس علم مستلزم تفصیل کو نہیں مگر جسقدر کو مستلزم ہے مقصود بھی وہی ہے باقی تفصیل اسکا وہ مقصود ہے نہ وہ مستلزم تفصیل کو ہے کما سیاتی انشاء اللہ تعالے فی الفص الشیثی فلا یرد حصول التفصیل للشیخ وحصول الاجمال للانبیاء ثم پس میں نے (اُن علوم غیر متناہی میں سے) صرف اُن ہی پر اکتفا کیا ہے جنکو میں نے اس کتاب میں ذکر کیا ہے یعنی اُسی مقدار کی حد پر اکتفا کیا جو ام الکتاب میں میرے لکھنے کی حد ثابت ہو چکی تھی (ثبت فی ام الکتاب ظاہر ہے کہ ہر واقعہ کی بنا ہے) پس میں نے اُسی کا امتثال کیا جو (عالم مثال میں) میرے لئے مرتسم کیگئی اور اسی پر توقف کر دیا جو میرے لئے حد مقرر کیگئی اور اگر میں سے زیادتی کا قصد بھی کرتا تو اس پر قادر نہوتا کیونکہ اس سے حضرت علیہ کا مرتبہ مانع تھا (جیسا اوپر کہا ہے علی حد ما ثبت فی ام الکتاب) اور اللہ تعالی توفیق دینے والا ہے اسکے سوا کوئی رب ہی نہیں (کہ علوم و اعمال میں تربیت فرماوے) **ف** خلاصہ اس فص کا یہ ہوا کہ حضرت آدم علیہ السلام کو جو صفت مظہریت جامعہ کی دی حکمت اسمیں اُن کا استخلاف تھا۔

تم الفص الاول۔

ف اشار الی کون من عیبان (؟)
عہ اشار الی کون علی ما صبوا (؟) من علی بصیرۃ ۱۲

الحل الاقوم لعقد فصوص الحکم

بعد الحمد والصلوٰۃ جب احقر فصوص الحکم کے باب اول کی شرح لکھ چکا تو خیال ہوا کہ گو کتاب تمام تر قابل شرح ہے لیکن جو اصلی مقصود ہے اس شرح سے کہ شیخ کے کلام میں جو غلط فہمی ہوتی ہے اُسکی مضرت سے لوگوں کو بچایا جاوے چنانچہ اُس شرح کے خطبہ میں اس مقصود کی تفصیل مذکور ہے اور ظاہر ہے کہ یہ مضرت گو ایک درجہ میں تمام کتاب کو عام ہے مگر بین درجہ میں تمام کتاب کو عام نہیں صرف بعض خاص خاص مقامات کے ساتھ مخصوص ہے تو ضروری الحل ہونے میں ایسے مقامات کا اقدم و اہم ہونا ثابت ہوا اور کتاب چونکہ بڑی تھی اسلئے احتمال ہوا کہ اگر کسی خاص عارض کے سبب پوری کتاب کی شرح کی نوبت نہ آئی تو ان مقامات کے غیر حل شدہ رہجانے سے اصلی مقصود فوت ہو جاویگا اسلئے مصلحت معلوم ہوا کہ حل میں انکی تقدیم کردی جاوے پھر اگر وقت ملا تو بقیہ کتاب بالترتیب محض نافع ہونیکی حیثیت سے نہ کہ مقصود مذکور کی تحصیل کی حیثیت سے حل کردیجاویگی ورنہ اصلی مقصود تو حاصل ہو جاویگا اسلئے اسوقت علی الترتیب شرح کو ملتوی کر کے خاص ایسے مقامات پر لکھا جاتا ہے اور ان مباحث کو بعنوان مقامات ہی تعبیر کیا جاتا ہے اور نام اسکا الحل الاقوم لعقد فصوص الحکم رکھا جاتا ہے اور ہر مقام کی بحث کو ابحاث مستقلہ قرار دیکر اُن کو کبھی خاص خاص القاب سے ملقب کیا جاتا ہے پس وہ مقامات اس رسالہ کے اجزا ہیں ومن اللہ التوفیق وبیدہ ازمۃ التحقیق۔

مقام اول فص آدم کے آخر میں حق تعالی کے لئے اس شعر میں فالکل مفتقر ما الکل مستغنی افتقار الی العالم کا دعوی کیا ہے جو مردود بالنص ہے حل اسکا اُسکی شرح میں ہو چکا ہے اور اس فص کا نام بھی مستقل قرار پا چکا تھا اس لئے اُس جزو متعلق افتقار کا نام جدا نہیں رکھا گیا

مقام ثانی ملقب بہ بلوغ الغایۃ فی تحقیق خاتم الولایۃ فص شیثی میں حضرات انبیاء علیہم السلام کو ایک ولی سے جسکو خاتم الاولیاء سے ملقب کیا ہے مقتبس و مستفید بتلایا ہے اُسکا جواب اس عبارت کے حل کرنے سے ہو جاویگا پس اُس عبارت کو بقدر ضرورت مع حل کے نقل کرتا ہوں۔

Toobaa-elibrary.blogspot.com

فنقول ان الاعطيات اما ذاتية او اسمائية فاما المنح والهبات والعطايا الذاتية فلا
تكون ابدا الا عن تجل الهى والتجلى من الذات لا يكون ابدا الا بصورة استعداد المتجلى
له غير ذلك لا يكون ابدا فاذن المتجلى له ما رأى سوى صورته فى مرآة الحق وما راى الحق ولا يمكن ان يراه مع علمه انه ما رأى
صورته الا فيه كالمرآة فى الشاهد اذا رايت الصور او صورتك فيها لا تراها مع علمك
انك ما رايت الصور او صورتك الا فيها فابرز الله ذلك مثالا نصبه لتجليه الذاتى
ليعلم المتجلى له انه ما راه وما ثمه مثال اقرب ولا اشبه بالرؤية والتجلى من هذا
واجهد فى نفسك عند ما ترى الصورة فى المرآة ان ترى جرم المرآة لا تراه ابدا البتة
حتى ان بعض من ادرك مثل هذا فى صور المرايا ذهب الى ان الصورة المرئية حجاب
بين بصر الرائى وبين المرآة هذا اعظم ما قدر عليه من العلم والامر كما قلناه وذهبنا
اليه وقد بينا هذا فى الفتوحات المكية واذا ذقت هذا ذقت الغاية التى فوقها غاية
فى حق المخلوق فلا تطمع ولا تتعب نفسك فى ان ترقى فى اعلى من هذا الدرج فما
هو ثمه اصلا وما بعده الا العدم المحض فهو مرآتك فى رؤيتك نفسك وانت مرآته
فى رؤية اسمائه وظهور احكامها وليست سوى عينه فاختلط الامر وابهم
فمنا من جهل فى علمه فقال والعجز عن درك الادراك ادراك ومنا من علم فلم يقل
بمثل هذا وهو اعلى القول بل اعطاه العلم السكوت كما اعطاه العجز وهذا هو اعلى
عالم بالله وليس هذا العلم بالاصالة الا لخاتم الرسل وخاتم الاولياء وما يراه
احد من الانبياء والرسل الا من مشكوة الرسول الخاتم ولا يراه احد من الاولياء
الا من مشكوة الولى الخاتم حتى ان الرسل لا يرونه متى رأوه الا من مشكوة خاتم الاولياء
فان الرسالة والنبوة اعنى نبوة التشريع ورسالته تنقطعان والولاية لا تنقطع ابدا
فالمرسلون من كونهم اولياء لا يرون ما ذكرناه الا من مشكوة خاتم الاولياء فكيف
من دونهم من الاولياء وان كان خاتم الاولياء تابعا فى الحكم لما جاء به خاتم
الرسل من التشريع فذلك لا يقدح فى مقامه ولا يناقض ما ذهبنا اليه فانه من
وجه يكون انزل كما انه من وجه يكون اعلى وقد ظهر فى ظاهر شرعنا ما يؤيد

ما ذهبنا اليه فى فضل عمر فى اسارى بدر بالحكم فيهم وفى تابير النخل فما يلزم الكامل ان
يكون له التقدم فى كل شئ وفى كل مرتبة وانما نظر الرجال الى التقدم فى رتب العلم بالله هنالك
مطلبهم واما حوادث الاكوان فلا تعلق لخواطرهم بها فتحقق ما ذكرناه ولما مثل النبى صلى الله
عليه وسلم النبوة بالحائط من اللبن وقد كمل سوى موضع لبنة واحدة وكان صلى الله
عليه وسلم تلك اللبنة غير انه صلى الله عليه وسلم لا يراها الا كما قال لبنة واحدة واما
خاتم الاولياء فلا بد له من هذه الرؤيا فيرى ما مثل به رسول الله صلى الله عليه وسلم
ويرى فى الحائط موضع لبنتين اللبن من ذهب وفضة فيرى اللبنتين اللتين تنقص
الحائط عنهما ويكمل بهما لبنة ذهب ولبنة فضة فلا بد ان يرى نفسه تنطبع فى موضع
تينك اللبنتين فيكون خاتم الاولياء تينك اللبنتين فيكمل الحائط والسبب الموجب
لكونه راها لبنتين انه تابع لشرع خاتم الرسل فى الظاهر وهو موضع اللبنة الفضية
وهو ظاهره وما يتبعه فيه من الاحكام كما هو اخذ عن الله فى السر ما هو بالصورة
الظاهرة متبع فيه لانه يرى الامر على ما هو عليه فلا بد ان يراه هكذا وهو موضع
اللبنة الذهبية فى الباطن فانه اخذ من المعدن الذى يأخذ منه الملك الذى
يوحى به الى الرسول فان فهمت ما اشرت به فقد حصل لك العلم النافع فكل نبى من
لدن آدم الى آخر نبى ما منهم احد يأخذ الا من مشكوة خاتم النبيين وان تأخر وجود
طينته فانه بحقيقته موجود وهو قوله كنت نبيا وآدم بين الماء والطين وغيره
من الانبياء ما كان نبيا الا حين بعث وكذلك خاتم الاولياء كان وليا وآدم بين الماء
والطين وغيره من الاولياء ما كان وليا الا بعد تحصيله شرائط الولاية من الاخلاق
الالهية فى الاتصاف بها من كون الله يسمى بالولى الحميد فخاتم الرسل من حيث ولايته
نسبته مع الختم للولاية نسبة الانبياء والرسل معه فانه الولى الرسول النبى وخاتم
الاولياء الولى الوارث الآخذ عن الاصل المشاهد للمراتب وهو حسنة من حسنات
خاتم الرسل محمد صلى الله عليه وسلم مقدم الجماعة وسيد ولد آدم فى فتح باب الشفاعة
فعين حالا خاصا ما عمم وفى هذه الحال الخاص تقدم على الاسماء الالهية فان الرحمن

Toobaa-elibrary.blogspot.com

ماشفع عند المنتقم فی اهل البلاء الا بعد شفاعة الشافعین ففاز محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی السیادة فی هذا المقام الخاص فمن فهم المراتب والمقامات لم یعسر علیه قبول مثل هذا الکلام یعنی عطیات الٰہیہ دو قسم کے ہیں ایک ذاتیہ دوسرا اسمائیہ (ذاتیہ سے مراد وہ جن کا منشا تجلی جمیع اسمار الٰہیہ کی ہو انہیں کسی خاص صفت یا اسم کی خصوصیت نہ ہو اور اسمائیہ وہ جنکا منشا تجلی خاص صفت یا اسم کی تجلی ہو کذا قال الجامی جیسے وسیع رزق دینا یہ تجلی اسم واسع کی ہے کبھی تنگی کے ساتھ دینا یہ تجلی اسم حکیم کی ہے کذا فی الفصوص اور ذاتی جیسے نعمت وجود کہ جمیع اسماء کی تجلی کا فیض ہے اور یہاں ذاتی سے مراد وہ نہیں ہے جسکا منشا محض ذات ہو جسکو فیض اقدس کہتے ہیں بلکہ یہ تجلی فیض مقدس کی ہے کذا قال بالی آفندی اسکو اصطلاحاً ذاتی کہدیا چونکہ اسمیں کسی اسم کی خصوصیت نہیں) سو عطایا ذاتیہ (از قبیل علوم و معارف کذا قال الجامی فاللام للعهد) ہمیشہ تجلی الٰہی سے ہوتی ہیں (تجلی الٰہی سے مراد تجلی حضرت اسم جامع جمیع صفات و اسمار کذا قال الجامی) اور یہ تجلی ذاتی ہمیشہ استعداد متجلی لہ کی صورت پر ہوتی ہے (یعنی ایسی صورت پر ہوتی ہے جسکو متجلی لہ کی استعداد مقتضی ہے کذا قال بالی آفندی جب یہ بات ہے) تو (اس صورت میں) متجلی لہ نے آئینہ حق میں صرف اپنی صورت دیکھی اور حق تعالیٰ کو نہیں دیکھا (مطلب یہ کہ ظاہراً تو معلوم ہوتا ہے کہ اس تجلی کے وقت عبد متجلی لہ نے حق تعالیٰ کا مشاہدہ کیا ہے لیکن واقع میں اس نے حق کا مشاہدہ نہیں کیا اپنا مشاہدہ کیا ہے کیونکہ یہ تجلی جب متجلی لہ کی استعداد کی موافق ہوئی ہے تو اس تجلی کے علم سے اپنی استعداد کی صورت کا مشاہدہ ہوا اور چونکہ ذریعہ اس مشاہدہ کا تجلی حق ہوئی اور ذریعہ مشاہدہ آئینہ ہوتا ہے تو حق تعالیٰ گویا اس مشاہدہ کے لئے آئینہ ہوا یہی معنی ہیں اس قول کے کہ متجلی لہ نے آئینہ حق میں صرف اپنی صورت دیکھی حق کو نہیں دیکھا) اور ممکن بھی نہیں کہ باوجود اس بات کے علم کہ اس متجلی لہ نے اپنی صورت کو صرف (آئینہ) حق میں دیکھا ہے (جیسا کہ ابھی بیان ہوا تو باوجود اس امر کے جاننے کے ممکن بھی نہیں کہ) حق کو دیکھ سکے (وجہ یہ کہ مشاہدہ میں التفات ایک طرف ہوتا ہے تو جب وہ ایک حیثیت خاص سے اپنا مشاہدہ کر رہا ہے تو اس وقت حق کا مشاہدہ کیسے ہوگا) جیسا آئینہ ہی محسوس چیزوں میں جب تم اسمیں دوسری صورتوں کو یا اپنی صورت کو دیکھتے ہو تو اس آئینہ کو اس وقت نہیں دیکھتے جس وقت کہ تم کو اس کا علم ہوتا ہے کہ تم نے دوسری صورتوں کو

یا اپنی صورت کو اس آئینہ ہی میں دیکھا ہے (اس وقت آئینہ کی طرف توجہ نہیں ہوتی اور بلا توجہ مشاہدہ تامہ نہیں ہے) پس اللہ تعالیٰ نے اس (آئینہ) کو اطور پر ظاہر فرمایا کہ اسکو اپنی تجلی ذاتی کی ایک مثال قائم کر دیا تاکہ متجلی لہ کو معلوم ہو جاوے کہ اس نے حق تعالیٰ کو نہیں دیکھا اور اس مقام پر کوئی مثال جو اقرب اور رویت و تجلی (ذاتی کذا قال الجامی) کے ساتھ اشبہ ہو اس مثال سے بڑھکر نہیں (اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ تجلی غیر ذاتی یعنی تجلی اسمائی میں حق کا مشاہدہ تامہ ہو جاتا ہے بلکہ یہ حکم تو مشترک ہے بوجہ اشتراک علت کے اور وہ علت دو مشاہدوں کا جمع نہ ہو سکنا ہے پس تخصیص ذکری تخصیص حکم کے لئے نہیں ہے بلکہ تجلی اسمائی میں چونکہ تجلی جامع نہیں ہے وہاں مشاہدہ تامہ حق کا احتمال پہلے ہی سے نہیں تجلی ذاتی میں جسکا احتمال تھا اس لیے اسکی نفی کر دی هذا ما ذقت واللہ اعلم) اور (اگر اس مثال کے انطباق میں کوئی شبہ ہو تو) جس وقت تم صورت کو آئینہ میں دیکھتے ہو تو اپنی ذات میں کوشش کر لو کہ تم آئینہ کا جرم دیکھ سکو قطعاً نہ دیکھ سکو گے (ہاں صورت سے نگاہ ہٹا لو اور آئینہ کی طرف خوب نظر جماؤ تو دیکھ سکو گے وجہ یہی ہے کہ ایک مشاہدہ اور تعین ابصار ایک معین وقت میں صرف ایک ہی معین مشہود کے ادراک کی گنجائش رکھتا ہے کذا قال الجامی) حتی کہ بعض لوگوں کو جو آئینوں کی صورتوں میں اس امر کا ادراک ہوا تو وہ اس طرف چلے گئے کہ صورت مرئیہ حجاب ہوتی ہے رائی کی بصر اور مراٰۃ میں یہ اس شخص کے علم کا انتہائی درجہ ہے اور بات وہی ہے جو ہم نے کہی اور ہم اس طرف گئے وقد بینا هذا فی الفتوحات المکیة (کہ رائی اور آئینہ میں کوئی حجاب تو نہیں مگر جس وقت صورت کو دیکھ رہے ہو اس وقت باوجود حجاب نہ ہونے کے آئینہ نظر نہیں آتا اور اوپر حجاب نہ ہونے کی تصریح تو نہیں مگر جب آئینہ نظر نہ آنے کی وجہ حصر کے ساتھ بیان کر دی اور وہ وجہ حجاب نہیں تو حجاب کی نفی خود ہو گئی اگر حجاب ہوتا تو صرف توجہ کے منصرف کرنے سے وہ حجاب کہاں چلا گیا کیونکہ جس صورت مرئیہ کو حجاب کہا ہے وہ صورت تو اب بھی مرئی ہے غرض یہ صحیح نہیں کہ آئینہ میں کوئی حجاب ہے اسی لیے وہاں آئینہ کو بعض حالات میں دیکھنا ممکن ہے اور یہاں ذات حق کو کہ مشابہ آئینہ کے ہے صورت متجلی لہ سے قطع نظر کر کے بھی نہیں دیکھ سکتے کیونکہ یہاں مشاہدہ کی صورت صرف یہی ہے کہ اسی صورت کے واسطے سے مشاہدہ ہو مشاہدہ حق کی حقیقت

Toobaa-elibrary.blogspot.com

یہی ہے کہ صورت کا مشاہدہ ہو یہ نہو گا تو کچھ بھی نہ رہیگا) اور (یہی معنی ہیں قول آئندہ کے کہ)
جب تمکو اس تجلی ذاتی (بالمعنی المذکور) کا ذوقی ادراک ہو جاوے تو یوں سمجھو کہ تم کو ایسے مرتبہ
کا ذوق ہو گیا کہ حق مخلوق میں اُس سے فوق کوئی مرتبہ ہی نہیں پس ہوس مت کرو اور اپنی جان
کو تعب میں مت ڈالو کہ اس درجہ سے آگے ترقی ہو سو وہ ترقی کا درجہ یہاں ہے ہی نہیں اور اس سے
آگے کچھ ہے ہی نہیں غرض تو اپنی ذات کو دیکھے تو اسمیں وہ تیرا آئینہ ہے (جیسا ابھی بیان ہوا کہ
وہ تیرے لئے تیری استعداد کی صورت میں تجلی کرتا ہے) اور اُنکی جو رویت (خاصہ) اپنے اسمار کی
متعلق ہے اور اُن اسمار کے جو احکام ظاہر ہوتے ہیں (اور اُس رویت اسمار کی گویا یہی تفسیر ہے)
اسمیں تو اس کا آئینہ (اور مظہر) ہے (جیسا اپنے محل میں متقرر ہے) اور وہ اسمار اُسکے غیر ذات نہیں
(تو اس اعتبار سے تو اُسکی ذات کا بھی آئینہ ہو گیا جیسا وہ تیری ذات کا آئینہ ہے) پس (اُسکی ذات
میں مرائیت و مرآتیت کے جمع ہونے سے بعض پر) امر مختلط اور مبہم ہو گیا (یعنی جب ذات اپنی
مجموعی صفات و افعال کیساتھ عبد پر تجلی فرماتی ہے تو ان اعتبارات مذکورہ میں بعض اوقات
یہ تمائز نہیں رہتا کہ کونسی حیثیت مرآیت کی ہے کہ وہ صفت ہے اور کونسی حیثیت مرآتیت کی ہے
کہ وہ فعل ہے اور صفت عین ہے ذات کی اور فعل باوجود اُس کی طرف منسوب ہونیکے عین نہیں ذات
کی تو ان اعتبارات میں سے کسکو وجہ حق سمجھا جاوے اور اُس کو ثابت کیا جاوے اور کسکو وجہ خلق
سمجھکر اُس سے تنزیہ کیجاوے جیسے کوئی آئینہ بہت شفاف ہے کہ نظر نہیں آتا مگر اُس کو کسی رنگین
جسم کے محاذی کر دینے سے وہ صورت اسمیں نظر آنے لگے تو اس سے معلوم ہوا کہ اس صورت کا محل
اور تسلم کوئی آئینہ ہے تو وہ آئینہ اُس صورت کا مرآۃ بھی ہے چنانچہ ظاہر بھی ہے اور اُسکی وجہ سے
مرئی بھی ہے کہ پہلے اُسکا وجود ظاہر نہ تھا اب ظاہر تو ہوا اسی طرح وہ صورت اُس آئینہ کا مرآۃ
بھی ہے چنانچہ ابھی معلوم ہوا اور اُسکی وجہ سے مرئی بھی چنانچہ ظاہر ہے پس یہاں آئینہ میں مثلاً
جو دونوں اعتبار جمع ہو گئے ناواقف آدمی کو خلط ہو سکتا ہے کہ اسمیں کونسا اعتبار اصلی ہے اور
کونسا اعتبار غیر اصلی پس وہ اگر اس آئینہ کی حقیقت بیان کرنے بیٹھے حیرت غالب ہوگی کہ کس
صفت کو ذات کیلئے ثابت کرے اور کس کی ذات سے نفی کرے اسی مضمون کو کسی نے اس طرح
ادا کیا ہے۔ ؎ رق الزجاج ورقت الخمر • فتشابہا فتشاکل الامر •

فکانما خمر ولا زجاج   وکانما زجاج ولا خمر

پھر (اس اشتباہ کے بعد) ہم میں (یعنی اہل تجلی میں کذا قال بالی) بعض تو وہ ہے کہ اپنے اس
علم (کی حالت) میں (تمائز سے) جاہل ہے (جیسے مثال مفروض میں اُس زجاج کا من وجہ علم ہے
لیکن تمائز نہیں) پس وہ تو یوں کہیگا کہ عاجز ہونا ادراک یعنی مدرک کے درک (حقیقت) سے
یہی ادراک ہے (یعنی اس صاحب تجلی کے اعتبار سے یہی انتہا ہے ادراک کا) اور ہم میں بعض وہ
ہیں کہ انھوں نے (وجہ تمائز کو) جانا تو وہ اس قسم کی بات نہ کہیگا گو وہ بات کہنا بھی (مرتبہ عجز میں)
اعلیٰ درجہ کا قول ہے (مگر چونکہ اُسکو یہ عجز حاصل نہیں لہذا یہ ایسی بات نہ کہیگا مگر اُس تمائز کو بھی بیان
نہ کریگا) بلکہ اُس شخص کو یہ علم (اور تمائز) سکوت دیگا جیسا اُس (پہلے) کو علم نے عجز مع اعتراف عجز
دیا ہے (اس کو نہ عجز ہوا کہ عجز کا اعتراف کرے اور نہ تمائز کے ساتھ تکلم کیا بلکہ خاموش ہو گیا اور یہ ابہام
جب تعارض دلائل سے ہو اہل نظر کے اختلاف کا سبب ہو جاتا ہے انہیں سے سلف سکوت کرتے تھے
خلف کلام کرتے ہیں باقی یہ کہ جب اُن کو تمائز ہو گیا تو تکلم کیوں نہیں کرتے تو وجہ یہ ہے کہ وہ تمائز
ذوقی ہے جو عبارت میں نہیں آ سکتا اسلئے تکلم نہیں کرتے) اور یہ شخص (جسکو علم نے سکوت دیا ہے
اعلیٰ درجہ کا عالم باللہ ہے اور یہ علم (مذکور کہ علوم ولایت سے ہے بالاصالۃ صرف خاتم الرسل اور
خاتم الاولیار کیلئے ثابت ہے (گو ولایت بالاصالۃ صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے ہے
اور شارحین نے شیخ کے دوسرے کلاموں کے قرینہ سے کہا ہے کہ مراد شیخ کی خاتم الاولیا سے اپنی ذات ہے
اور خزائن اسرار الکلم میں بعض شارحین سے نقل کیا ہے ان من جاء بعدہ من امتہ فحصل لہ
مرتبۃ خاتم الاولیاء ھو ایضاً خاتم الاولیاء ولا یقدح تعدد الاشخاص اذا کانت
المرتبۃ واحدۃ ولو کانت الاشخاص بلانہایۃ فی العدد فما لخاتم الاولیاء مرتبۃ فی
الختمیۃ الا ان کان بالزمان ولا اثر لہ اھ اور اُسی میں قیصری سے نقل کیا ہے فلما کان شان
النبوۃ والرسالۃ ماخوذا من مقام خاتم الرسل انختمت مرتبتہا وبقیت مرتبۃ الولایۃ لانہا
غیر منقطعۃ فتظہر ہذہ المرتبۃ فی الاولیاء بحسب الاستعدادات التی کانت لہم شیئاً فشیئاً
الی ان تظہر بتمامہا فیمن ہو مستعد لہا وھو المراد بخاتم الاولیاء اھ اور اُسی میں ہے کہ بعض
عارفین حضرت شیخ عبد القادر جیلانی کو خاتم ولایت خاصہ محمدیہ کہتے ہیں اور حضرت محی الدین عربی کو

Toobaa-elibrary.blogspot.com

خاتم بطور نیابت اور اسی میں ایک قسم کا خاتم حضرت علی رضؓ کو اور حضرت امام مہدی کو اور حضرت عیسیٰ
علیہ السلام کو بھی کہا ہے اور شیخ رضؓ کا خواب دیکھنا مرجح قول اول کا اسلئے نہیں ہو سکتا کہ خواب دیکھنے
میں بھی تعدد ممکن ہے نیز خاتم الاولیا ہونا مستلزم خواب کو ہے نہ کہ خواب دیکھنا مستلزم ختم اولیاء کو پس
اس سے اپنی خاتمیت کا دعویٰ بھی ثابت نہیں گو اصل اشکال کے دفع کی پھر بھی ضرورت رہیگی مگر جو غرض
خالص ان کے دعوی پر ہے وہ تو جاتا رہیگا اور تعدد منافی توسط بھی نہیں ممکن ہے کہ یہ توسط من وجہ سب کے
لئے ثابت کیا جاوے اور خاتمیت بھی منافی تعدد نہیں ممکن ہے کہ خاتمیت ان اولیاء کی اضافی ہو یا
خاتم کے معنی من ختمت علیہ الکمالات ہوں نہ کہ من لایکون بعدہ ولی بہذہ الدرجۃ اور بالاصالۃ جو کہا ہے
عام ہے اصالۃ حقیقیہ واصالۃ اضافیہ کو جیسا کہ عنقریب معروض ہوگا) اور اس علم (وشہود) کو دعلی ماقال
الجامی فی المرجع فلا یثبت ہذا الحکم لنفس الولایۃ) کوئی نبی اور رسول نہیں جانتے مگر مشکوٰۃ رسول خاتم سے اور
(اسی طرح) اس کو کوئی ولی نہیں جانتا مگر مشکوٰۃ ولی خاتم سے (پس خاتم الرسل کی اصالۃ باعتبار تمام
انبیاء کے ہے اور خاتم الاولیاء کی اصالۃ باعتبار اولیاء کے ہے پھر یہ کہ ان دونوں میں ایک دوسرے کا اعتبار
سے اصالت ہے یا نہیں تو ظاہر بات ہے کہ خود قواعد شرعیہ سے بھی اور خود شیخ رضؓ کی آئندہ قریب آنیوالی
تصریح سے بھی وھو حسنۃ من حسنات خاتم الرسل محمد صلے اللہ علیہ وسلم صاف واضح ہے
کہ آپکی اصالۃ خود خاتم الاولیاء کے اعتبار سے بھی ہے پس آپکی اصالۃ حقیقیہ ہے اور خاتم الاولیاء کی اصالۃ
اضافیہ اور یہ محض ظاہر کے اعتبار سے ہے اور آئندہ عبارتیں اسی پر محمول رکھی جاوینگی ورنہ حقیقت میں غور
کیا جاوے تو یہاں واقع میں دو مشکوٰۃ ہی نہیں صرف ایک مشکوٰۃ خاتم الرسل ہی کی ہے اسی کا ایک لقب مشکوٰۃ
خاتم الاولیاء ہے پس وہ مشکوٰۃ ایک اعتبار سے مشکوٰۃ خاتم الرسل کہلاتی ہے اور ایک اعتبار سے مشکوٰۃ خاتم
الاولیاء کہلاتی ہے اسکی ایسی مثال ہے کہ اولیاء امت محمدیہ میں سے بعضے قدم موسیٰ پر کہلاتے ہیں بعضے قدم
عیسیٰ پر حالانکہ ظاہر اور متیقن ہے کہ یہ سب قدم محمدی پر ہیں نہ کہ موسائی اور عیسائی تو حقیقت اسکی بھی
یہی ہے کہ یہ ایک اصطلاح ہے جیسا وجود واجب کے مراتب میں سے ایک مرتبہ یعنی وحدت حقیقت محمدیہ کہلاتی ہے
اور ایک مرتبہ یعنی واحدیت حقیقت آدم کہلاتی ہے اور مراد اس سے خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم یا آدم علیہ السلام
کی ذات نہیں محض اصطلاح ہے اسی طرح قدم موسیٰ وعیسیٰ بھی ایک اصطلاح ہے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ہی کی
ایک شان جسکے اعتبار سے آپ کمالات موسویہ کے جامع ہیں حقیقت موسویہ کہلاتی ہے اور ایک شان جس کے

اعتبار سے آپ کمالات عیسویہ کے جامع ہیں حقیقت عیسویہ کہلاتی ہے پس ان شانوں سے مستفیض ہونا
یہ قدم موسیٰ یا عیسیٰ پر ہونا کہلاتا ہے اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ شان کمال ولایت جس سے
تمام اولیاء امم بھی اور خود حیثیت ولایت سے انبیاء ورسل بھی آپ سے مستفیض ہیں وہ شان کمال ولایت وجہ
احاطہ جمیع مراتب وشعب ولایت کے ختم ولایت کہلاتی ہے اور جسطرح ان شیون کے مظاہر کاملہ موسیٰ علیہ السلام
وعیسیٰ علیہ السلام ہیں اسی طرح اس شان کی مظاہر کاملہ خاتم الاولیاء کہلاتے ہیں جسمیں سب انبیاء بھی آگئے
مگر چونکہ ان کا اس سے بھی بڑا لقب ہے اسلئے اس لقب کا ان پر جاری کرنا سوء ادب ہے اور عیسیٰ علیہ السلام پر جو
اس کا اطلاق ہوا ہے تو اس وجہ سے کہ ان میں ایک حیثیت امتی ہونیکی بھی ہے غرض حقیقت میں انبیاء کا استفادہ
اولیاء سے من حیث الولایۃ بھی لازم نہیں آیا اور ظاہر ہے استفادہ مضر نہیں اور آئندہ کی عبارتوں کو اگر اس
حقیقت پر حمل کرنے سے آبی سمجھا جاوے تو یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ وہ حمل علی الظاہر علی سبیل التنزل ہے
اور اسی مضمون کو دوسرے عنوان سے دوسرے شارحین نے بھی اختیار کیا ہے چنانچہ مولانا جامی اس
قول آئندہ حتی ان الرسل لا یرونہ متی رأوہ الا من مشکوٰۃ خاتم الاولیاء کی شرح میں
فرماتے ہیں التی ھی مشکوٰۃ ولایۃ الرسول الخاتم ولا لہم یصح کلا الحصرین معا حصر رؤیۃ
المرسلین اولاً فی مشکوٰۃ خاتم الانبیاء وحصرہا ثانیا فی مشکوٰۃ خاتم الاولیاء فمشکوٰۃ
خاتم الانبیاء ھی الولایۃ الخاصۃ المحمدیۃ وھی بعینہا مشکوٰۃ خاتم الاولیاء لانہ قائم
بمظہریتہا اھ یقول الاحقر ما احسن الاستدلال بعدم صحۃ الحصرین فسبحان اللہ
والحمد للہ اور بالی آفندی ولا ینافض ما ذہبنا الیہ کے تحت میں بضمن ایک کلام طویل کے
جو قابل ملاحظہ ہے فرماتے ہیں فتابعیۃ ختم الرسل لختم الاولیاء تابعیۃ صاحب القوی قوا
فی اخذ مراداتہ وکذلک صاحب الاسباب تابع لاسبابہ بتحصیل بعض افعالہ فکان
خاتم الاولیاء مرتبۃ من مراتب ختم الرسل وھو معنی قولہ وھو حسنۃ من حسنات
ختم الرسل وھو معنی بقولہ فما یلزم الکامل الخ وبہ اخذ من خزینۃ الحق کما اخذ
جبرائیل علیہ السلام علم الشرائع وھو مفضل علی جبرائیل بالنص الالٰہی والنص علی
اطلاقہ فلزم انہ مفضل علیہ من کل الوجوہ فثبت بالنص ان خاتم الرسل مفضل
علی خاتم الاولیاء فی ذلک الوجہ (ایضا) لعموم النص علی جمیع الوجوہ فخاتم الاولیاء خادم

Toobaa-elibrary.blogspot.com

لختم الرسل لاخذ هذا العلم عن المعدن اه آگے حصر مذکور پر تفریع ہے یعنی) یہاں تک کہ
رسل کرام علیہم السلام بھی جب اس علم کو جانتے ہیں تو خاتم الاولیاء کے مشکوۃ سے دیکھتے ہیں
کیونکہ رسالت اور نبوت یعنی نبوت تشریع و رسالت تشریع تو منقطع ہو جاتی ہیں (چنانچہ منقطع
ہو گئیں) اور ولایت کبھی منقطع نہیں ہوتی (اسکے بعض شعب کو بعضے نبوت تعریفی کہتے ہیں یعنی
اخبار عن الحقائق الغیبیۃ) پس مرسلین بھی اولیاء ہونے کی حیثیت سے اس علم مذکور کو جو جانتے
ہیں تو خاتم الاولیاء ہی کی مشکوۃ سے (اور توسط فی العلم سے توسط فی الولایۃ لازم نہیں آتا) تو
اور اولیاء جو ان سے کم ہیں انکا تو کیا حال ہوگا (یہ بمنزلہ نص کے ہے کہ یہ رویت و استفادہ عالم ارواح
میں ہے اسلئے کہ یہ خاتم الاولیاء عالم اجسام میں رسل کا ہمعصر نہیں اور متاخر سے استفادہ کیسے
ہو سکتا ہے پس لا محالہ عالم ارواح پر محمول ہوگا جسکی صورت یہ ہوگی کہ عالم ارواح میں تمام انبیاء علیہم السلام
کی ارواح رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی روح مبارک سے مستفیض ہوتی ہیں، نبوت میں تو آپ کی شان
نبوت سے اور ولایت میں آپ کی شان ولایت سے آپ کی اس شان نبوت کا نام ختم نبوت ہے اور آپکی
اس شان ولایت کا نام ختم ولایت ہے مگر شان نبوت میں مستفید ہونیوالے تو صرف انبیاء کی خاص جماعت
تھی اور شان ولایت میں مستفید ہونیوالے انبیاء کے علاوہ عام اولیاء بھی تھے اسلئے نبوت کا سلسلہ تو
اس خاص جماعت تک محدود رہا اور فیض ولایت قیامت تک رہیگا پھر ان مستفیدین فی الولایت
میں بعضے وہ بھی ہیں جو خاتم ولایت کہلاتے ہیں پس اگر حقیقت لیجاوے جسکو میں اوپر عرض کر چکا ہوں
تب تو ان خواتم الاولیاء کا توسط بھی آپکی اور انبیاء کی ارواح میں ضروری نہیں اور اگر ظاہر پر محمول کیا
جاوے جیسا بعض عبارات سے مابعد میں مستفاد ہوتا ہے تو یہ کہا جاویگا کہ عالم ارواح میں جو اول انبیاء کو فیض ولایت
آپ سے پہونچا اسمیں سے بعض علوم ولایت میں ان خواتم الاولیاء کی ارواح متوسط ہیں جسطرح حق تعالے
سے جو آپ تک وحی آئی اسمیں جبرئیل علیہ السلام واسطہ ہیں قالاً بھی اور حالاً بھی کہ آپ کو سینہ سے
لگا کر دبایا کہ تحمل وحی کا فیض پہونچاویں مگر چونکہ یہ توسط محض سفارت تھا اسلئے باوجود اس کے
آپ جبرئیل علیہ السلام سے یقیناً افضل ہیں راز اسکا یہ ہے کہ محض توسط موجب تفضیل واسطہ نہیں ہے
پس اول تو احتمال ہے کہ اس توسط میں شائبہ اختیار روح خاتم الاولیاء کو دخل ہو نہ ارواح انبیاء کو اور
ظاہر عالم غیب میں توسط اضطراری ہی ہے کیونکہ اختیار کی ظاہر حکمت ابتلاء و تکلیف ہے اور وہاں نہ ابتلاء

و تکلیف نہیں ہے پس یہ توسط اضطراری ایسا ہوگا جیسا شمس اپنی حرکات خاصہ سے بواسطہ اوقات
نماز کے آنے کے اور انبیاء و اولیاء کے نماز ادا کرینگے خاص فضائل و قرب الی اللہ میں ترقی کرنیمیں متوسط
ہو گیا تو کیا آفتاب افضل الخلائق سے افضل ہو جاویگا اور اگر اس افادہ میں مفید کے افعال اختیاریہ
کو بھی دخل ہو تب بھی موجب تفضیل نہیں جبکہ وہ علم مقصود بالذات نہو چنانچہ علوم نبوت کے سامنے
علوم ولایت مقصودیت کا درجہ نہیں رکھتے خصوص جب کہ راجح بھی یہی ہو کہ نبوت افضل ہے ولایت
سے پس اسکے علوم بھی افضل ہونگے علوم ولایت سے اور اسی علم کی مقصودیت و غیر مقصودیت کی بناء پر خضر
علیہ السلام کو موسی علیہ السلام سے افضل نہ کہیں گے اور اگر علوم مقصود بھی ہوں تب بھی توسط موجب
تفضیل نہیں جب تک خصوصیات خاصہ منضم نہوں کیا معلوم نہیں کہ حضرت عیسی علیہ السلام تک
جو قرآن و حدیث پہونچے گا اسمیں رواۃ کا توسط ہوگا تو کیا عیسی علیہ السلام پر ان کو فضیلت حاصل
ہو گئی یا احادیث میں مصرح ہے کہ ایک صحابی کے قرآن پڑھنے سے آپ کو ایک آیت بھولی ہوئی یاد آگئی
رواہ الشیخان و ابو داؤد اور اس حدیث کے متعلق ایک مفید حاشیہ بھی ختم مبحث پر نقل کیا جاویگا
اور وہ قرأت فعل اختیاری تھا تو کیا وہ صحابی آپ سے افضل ہوگئے اور بعض نظائر اسکے خود شیخ کے کلام
میں آگے آتے ہیں اور وہاں ہی مدار فضل کو بھی بیان کرینگے بقولہ و انما نظر الرجال الخ اب حجت
کی یہ بناء تو جاتی رہی کہ ولی کا نبی سے افضل ہونا لازم آتا ہے اور یہی بناء تھی شیخ سے سوء ظن کی
اب صرف یہ امر رہگیا کہ خود اس توسط کی کیا دلیل ہے تو دلیل اسکی شیخ کا کشف ہے جسپر نہ ایمان لانا واجب ہے
اور نہ زبردستی اسکو معارض نص قرار دیکر اسپر طعن کرنا جائز ہے چنانچہ احقر نہ اس کشف کی صحت کا
معتقد ہے بلکہ طبعاً اس سے وحشت قلب میں پاتا ہے مگر ساتھ ہی شیخ کے ساتھ گستاخی کو بھی قبیح
اور موجب حرمان سمجھتا ہے ممکن ہے کہ شیخ کو اس خیال میں کسی خاص سبب سے غلط فہمی ہوئی ہو واللہ اعلم
آگے جواب ایک سوال کا وہ یہ کہ خاتم الاولیاء خود تابع ہے ایک نبی کا تو اس علم میں انبیاء کا متبوع
کیسے ہو جاویگا اسکا جواب دیتے ہیں کہ) خاتم الاولیاء اگرچہ تشریع میں خاتم الرسل کے احکام کا تابع
ہے مگر یہ تابع ہونا اسکے مقام مذکور میں قادح (اور اسکے منافی) نہیں اور جو دعوی ہم نے کیا ہے
اسکے مناقض نہیں کیونکہ وہ ایک اعتبار سے کم درجہ کا ہے جیسا کہ دوسرا اعتبار سے اعلی ہے (اعلی
سے مراد افضل نہیں بلکہ مطلق تقدم واسطہ کے ذی واسطہ پر اور مثل تقدم الوین کے وجود

Toobaa-elibrary.blogspot.com

ابن پر کیونکہ تقدم کے بہت سے اقسام ہیں کیا حضرت بلال رض کا تقدم مشی الی الجنت میں حضور
صلی اللہ علیہ وسلم پر خود حضور کو نہیں منکشف ہوا۔ آگے اسی استبعاد مطلق تقدم کو منقول
صحیح سے دفع کرتے ہیں اور فرماتے ہیں) اور ہماری ظاہری شریعت میں بھی وہ دلائل ظاہر
ہوئی ہیں جو ہماری (اس) مذہب کی (کہ مفضول کو من وجہ فاضل پر تقدم ہو سکتا ہے اور
یہ تقدم دلیل افضلیت کی نہیں) تائید کرتے ہیں (آگے بتلاتے ہیں کہ یہ دلائل کہاں ظاہر ہوئے
ہیں یعنی ظاہر ہوئی ہیں) حضرت عمر رض کی فضیلت میں اساری بدر کے معاملہ میں فیصلہ کرنیکے
باب میں اور تابیر نخل کے باب میں (چنانچہ احادیث میں مصرح ہے تو دیکھو یہاں مفضول کے
پاس وہ علم تھا جو افضل کے پاس نہ تھا) سو کامل کیلئے یہ ضرور نہیں کہ اسکو ہر چیز میں اور ہر مرتبہ
میں تقدم ہی ہوا کرے اور (حقیقت شناس) مردوں کی نظر تو علم باللہ کے مراتب میں تقدم (و عدم
تقدم) کی طرف ہوتی ہے اسی مقام پر اُن کا مطلوب ہے باقی حوادث اکوان سو ان کے قلوب کو ان سے
کچھ بھی تعلق نہیں (کیونکہ وہ علوم مقصود نہیں اور اس اشتراک کی علت سے یہی حکم ثابت ہو گیا سب
علوم غیر مقصودہ کا اگرچہ وہ علم باللہ کا کوئی خاص رتبہ ہی ہو مگر اپنے مافوق رتبہ کے اعتبار سے اگر وہ
غیر مقصود ہے تو اسمیں بھی تقدم دلیل افضلیت نہیں پس یہاں سے وہ شبہ ساقط ہو گیا جسکو مولانا
جامی نے مع جواب کے کہ وہ جواب اس درجہ کا نہیں اس عبارت سے نقل کیا ہے فان قیل متبوعیۃ
خاتم الاولیاء لخاتم الانبیاء فی حقائق الولایۃ تقدم فی رتب العلم باللہ لا فی العلم
بحوادث الاکوان فکیف یصح ما ادعاہ الشیخ رض من متبوعیۃ خاتم الاولیاء لخاتم
الانبیاء فان خاتم الانبیاء مقدم علی الکل فی رتب العلم باللہ قلنا الخ۔ اور دلیل سے ثابت ہے
کہ علوم نبوت کے مقابلہ میں علوم ولایت غیر مقصود ہیں کما قال بالی آفندی نخاتم الاولیاء وان
کان لہ التقدم فی ھذا الوجہ من رتب العلم باللہ لکنہ تابع لخاتم الرسل فی رتبۃ من
رتب العلم باللہ وھو علم الشریعۃ الشریفۃ علی کل مرتبۃ من رتب العلم باللہ وعلی
علم خاتم الاولیاء الذی اخذہ من الرسول الی قولہ وھذا العلم (ای علم التشریع)
افضل واعلی من العلم اللدنی اھ اور راز اسکا یہ ہے کہ مقصود اصلی قرب عبد کا حق کیساتھ تو
جن علوم کو اسمیں دخل ہے وہ مقصود ہیں اور جنکو اسمیں دخل نہیں وہ غیر مقصود ہیں اور علامت اسکی

کہ کن علوم کو اسمیں دخل ہے اور کن کو نہیں یہ ہے کہ جن علوم کی تحصیل کا امر کیا گیا ہے اُن کو اس
قرب میں دخل ہے ورنہ اُن کے ساتھ مکلف کرنا خالی از غایت ہوگا اور وہ غایت وہی حصول قرب ہے
اور حق تعالی عبث سے منزہ ہے اور جن علوم کی تحصیل کا امر نہیں کیا گیا اُن کو اس قرب میں دخل نہیں
ورنہ دین کا غیر مکمل ہونا لازم آویگا جو نص کے خلاف ہے اور ظاہر ہے کہ علوم لدنیہ کی تحصیل کا ہمکو
کہیں امر نہیں وہ تو خود علوم شرعیہ پر عمل کرنے کا ثمرہ غیر لازمہ ہے اور علوم شرعیہ کی تحصیل کا ہمکو امر ہے
پس معلوم ہوا کہ علوم شرعیہ کے سامنے علوم لدنیہ غیر مقصود ہیں پس اسمیں اگر کسی کو تقدم بھی ہو جاوے
تو دلیل فضل نہیں اور یہاں جس علم باللہ کا ذکر ہے اسکے حصول کو ظاہر ہے کہ قرب میں ذرا بھی دخل نہیں جیسا کہ رعایا کے
بادشاہ کو اُن صفات کے اعتبار سے جاننا ضروری ہے جن کو تعلق حکومت سے ہے اگر فرض کیا جاوے کہ دو شخص بادشاہ
کے پاس ایسے وقت پہنچیں کہ اسکے سامنے آئینہ رکھا ہے اور اس آئینہ میں ایک خال نظر آرہا ہے ان دو شخصوں میں اختلاف
ہوا کہ یہ خال چہرہ کا ہے یا اس آئینہ میں کوئی نقطہ ہے اور اس اختلاف میں صحیح قول ایک ہی کا ہوگا لیکن دیکھنے کی
بادشاہ کی رضا و عدم رضا میں اس علم یا جہل کو کیا دخل ہوا اور یہی سبب ہے کہ حضرات صحابہ و سلف نے ایسے علوم میں
کبھی کلام نہیں کیا اور چونکہ یہ مسئلہ کہ مطلق تقدم و لو فی غیر المقصود دلیل فضل نہیں مہتم بالشان تھا اسکے سمجھنے کی
تاکید کرتے ہیں یعنی) پس ہمنے جو ذکر کیا ہے اسکو خوب تحقیق سے سمجھ لو (آگے خاتم الانبیاء و خاتم الاولیاء کا تشارک
بعض آثار میں بیان کرتے ہیں) اور (فرماتے ہیں کہ) جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نبوت کو (جیسا کہ خواب میں
دیکھا تھا) اینٹوں کی دیوار سے تشبیہ دی (وجہ تشبیہ محیط ہونا ہے اوضاع شرعیہ و اسرار لدنیہ کو اور رہ گیا اس قصر نبوت
کا جزو ہے اسلئے اینٹ کی شکل میں نظر آئی کذا قال الجامی رح) اور وہ دیوار کامل ہو چکی تھی بجز ایک اینٹ کی موضع اور
اینٹ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھے (غرض جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ خواب دیکھا اور خاتم الاولیاء
کو خاتم الانبیاء سے مناسبت تھی اسلئے ضرور ہے کہ وہ بھی ایسا ہی خواب دیکھے) مگر اتنی بات (میں فرق) ہے کہ حضور
صلی اللہ علیہ وسلم تو اُس اینٹ کو صرف ایک ہی اینٹ دیکھیں گے اور رہا خاتم الاولیاء تو یہ خواب دیکھنا تو اسکو ضرور ہے
اسلئے وہ بھی اُس دیوار کو دیکھیگا جسکے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے (نبوت کو) تشبیہ دی ہے (چنانچہ
فتوحات میں اپنا یہ خواب دیکھنا اور مشائخ عصر کا یہی تعبیر دینا مذکور ہے کذا قال الجامی و بالی آفندی) اور وہ
(خواب میں) دو اینٹ دیکھیگا کہ بدون انکے وہ دیوار ناقص ہے اور وہ دیوار دو اینٹوں سے کامل ہوگی ایک اینٹ تو
سونے کی دیکھیگا (اور یہ دیوار ولایت ہے جیسا خود آگے کہتے ہیں وھو موضع اللبنۃ الذھبیۃ فی الباطن

Toobaa-elibrary.blogspot.com

نہ اس وجہ سے کہ ولایت افضل ہے بلکہ اسوجہ سے جسکو مولانا جامیؒ نے لکھا ہے فان الولایۃ کما انہا لیست قابلۃ للتغیر بالنسبۃ الی الزمان بوجہ من الوجوہ عما ھو علیہ فکذلک الذھب اھ) اور ایک اینٹ چاندی کی (اور یہ صورت نبوۃ کی ہے جیسا خود آگے کہتے ہیں انہ تابع لشرع خاتم الرسل فی الظاہر وھو موضع اللبنۃ الفضیۃ۔ نہ اسوجہ سے کہ نبوت مفضول ہے بلکہ اس وجہ سے جسکو مولانا جامی نے لکھا ہے لان النبوۃ کما انہا قابلۃ للتغیر بالنسبۃ الی الازمان فکذلک الفضۃ اھ اور خواب میں ادنی مشارکت فی الاوصاف کافی ہوتی ہے سو ضروری بات ہے کہ وہ خاتم الاولیاء اپنی ذات کو ان دونوں اینٹوں کی جگہ میں لگا ہوا دیکھیگا پس یہی خاتم الاولیاء وہ دو اینٹیں ہوگا جس سے دیوار مکمل ہوگی (اور احقر اپنے ذوق سے کہتا ہے کہ خاتم الانبیاء کے خواب کی دیوار اور خاتم الاولیاء کی دیوار ایک ہی چیز کی صورتیں نہیں ہیں تاکہ شبہ ہو کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کشف ناتمام تھا اور اس ولی کا اتم ہے بلکہ وہ پہلی دیوار قصر نبوت کی ہے اور اسمیں ایسی ذات باقی ہے جسمیں صرف متبوعیت ہی کی شان ہے کیونکہ آپ متبوع مطلق ہیں حتی کہ جس علم میں رسل کا اور آپ کا بھی من حیث الولایت خاتم الاولیاء سے آخذ ہونیکا دعوے کیا جاتا ہے وہ بحیثیت ولایت کی خود آپ ہی سے مستفاد ہے کما ستعلم عنقریب پس آپکے متبوع مطلق ہونے میں کوئی خدشہ نہیں اور یہ شان ایک ہے اسلئے اسکی وحدت ایک اینٹ کی شکل میں متمثل ہوئی اور دوسری دیوار ولایت کی ہے اور اسمیں ایسا خاتم باقی ہے جسمیں دو شانیں ہیں ایک شان ولایت کی یعنی معاملہ جو فیما بینہ وبین اللہ ہے اور ایک شان تابعیت للشرع النبوی کی اور گو وہ ولایت خود اسی تابعیت کا ثمرہ ہے مگر پھر بھی تعدد تو ہے پس یہ دو شانیں دو اینٹ کی شکل میں متمثل ہوئیں حتی کہ اگر حضور اس دیوار کو دیکھتے تو آپ بھی دو ہی اینٹ دیکھتے کیونکہ یہ اپنی صفت نہ ہوتی ایک ولی کی ہوتی اور بعینہٖ اگر وہ ولی اس دیوار کو دیکھتا تو ایک اینٹ دیکھتا کیونکہ یہ اپنی صفت نہ ہوتی نبی کی ہوتی۔ یہ میں نے اپنے ذوق سے لکھا تھا مگر الحمد للہ اسکے بعد بالی آفندی کی یہ عبارت ملگئی فکان الحائط فی حق ختم الرسل حائط النبوۃ واما فی حق خاتم الاولیاء فحائط الولایۃ اھ ملخصا آگے اسکا سبب بتلاتے ہیں کہ دو اینٹیں خواب میں کیوں دیکھیگا پس فرماتے ہیں) اور وہ سبب اس (مطلق) اینٹ کو (فلا یعود الضمیر الی اللبنۃ حائط النبی بل الی جنس اللبنۃ المتحقق فی مادۃ لبنتین) دو اینٹیں دیکھنے کا موجب یہ ہے کہ (اس شخص ممدوح) صفت میں ایک یہ کہ) یہ تابع ہے شرع خاتم الرسل کا ظاہر میں (یہاں ظاہر اس باطن کا مقابل ہے جو بمعنی غیب ہے نہ کہ مطلق باطن کا پس خود یہ ظاہر مرکب ہے ایک ظاہر یعنی اعمال جوارح اور ایک باطن یعنی اعمال

قلبیہ سے) اور اتباع اس ولی کا اس ظاہر کے دونوں جزو میں ہے اسکے ظاہر میں بھی اور اسکے باطن میں بھی پس اس سے کوئی ملحد گنجایش باطل کی نہیں نکال سکتا) اور یہی اتباع فی الظاہر موقع ہے خشت سیمین کا اور وہ موضع خشت سیمین کا اس شرع کا ظاہر اور وہ احکام ہیں جنمیں وہ اس رسول کا اتباع کرتا ہے جیسا کہ (اسمیں ایک دوسری صفت ہے کہ) وہ اپنے باطن میں حق تعالیٰ سے وہ احکام بھی لیتا ہے کہ جن میں وہ صورت ظاہرہ کے اعتبار سے (اس رسول کا) متبع ہے (یعنی خود یہ احکام بھی بلاواسطہ اسکو القا ہوتے ہیں مگر حجت نہیں اور خود یہ القا بھی مشروط ہے اتباع شرع کیساتھ گو اس بنا پر کہ حق تعالیٰ کو اس کا اتباع معلوم تھا اور تکلیف قبل ہی القا ہونے لگا اور یہ صفت ولایت کی ہے پس اسمیں دو صفت ہوئیں اسلئے اسکو دو اینٹیں نظر آدینگی (کیونکہ وہ ہر امر کو اسی کے مطابق دیکھیگا جس حالت پر وہ امر واقع ہے اسلئے ضرور ہوا کہ وہ اس حائط کو اسی طرح دیکھے گا کہ اسمیں دو اینٹوں کی کمی ہے (جسکی تعبیر یہ ہے کہ قصر ولایت میں ایک خاتم ہونیوالا ہے جسمیں دو صفتیں ہیں) اور یہ حجز فی اسمہ موضع خشت زریں کا ہے باطن میں (یعنی عالم غیب میں) کیونکہ یہ خاتم الاولیاء (ان علوم کو جنمیں سب علوم آگئے) اسی معدن سے لیتا ہے جہاں سے وہ فرشتہ لیتا ہے جس کے ذریعہ سے رسول کیطرف وحی بھیجی جاتی ہے (اور وہ معدن حق تعالیٰ ہے یعنی بلاواسطہ حق سے لیتا ہے مگر قبل تبلیغ نبی کے اسکا قطع یا عمل اسکو بھی جائز نہیں اور جب خود احکام شرعیہ کو بھی بلاواسطہ اس معدن سے لیتا ہے تو غیر احکام شرعیہ کو تو بدرجہ اولی جیسے علوم ذوقیہ و کشفیہ جنکو جمہور کے نزدیک ہر رسول بھی من حیث الولایت براہ راست حق تعالیٰ سے لے سکتا ہے اور شیخ ان کیلئے بھی توسط کے قائل ہیں آگے اس تحقیق کا نافع ہونا بتلاتے ہیں یعنی (ایس تم سمجھ گئے ہو جسکی طرف میں نے اشارہ کیا ہے (کہ ولی کامل علوم کو حق تعالیٰ سے براہ راست لیتا ہے مگر پھر بھی متبع رسول کا ہونا ضروری ہے) تو تم کو بڑا نافع علم حاصل ہوا (کہ نبی کے اتباع کا لزوم کس درجہ ثابت ہوا اب تمام تحقیق کے خلاصہ کے طور پر فرماتے ہیں) پس جتنے نبی آدم علیہ السلام سے لیکر (اور خود آدم علیہ السلام بھی کذا قال الجامی رحؒ) آخری نبی (یعنی عیسی علیہ السلام) تک ہوئے ہیں انمیں کوئی نبی ایسا نہیں جو بجز مشکوۃ خاتم النبیین کے علوم کو کسی اور جگہ سے لیتے ہوں گو آپ کا وجود عنصری (سب سے) متاخر ہوا لیکن آپ اپنی حقیقت (و روحانیت) کے درجہ میں موجود تھے اور یہی معنی ہیں آپ کے اس ارشاد کے کنت نبیا وادم بین الماء والطین دوسرے انبیاء صرف مبعوث ہونے کے وقت نبی ہوئے ہیں (مطلب کہ جو کام نبی کا کہ فیوض و برکات خاصہ کا اعطا کرے آپ عالم ارواح میں سب انبیاء پر کرتے تھے بخلاف دوسرے

Toobaa-elibrary.blogspot.com

انبیاء کو ان سے یہ افاضہ عالم ارواح میں نہیں ہوا) اور یہی شان خاتم الاولیاء کی ہے کہ وہ ولی ہو چکا تھا جب کہ آدم ماء و طین میں تھے (یعنی عالم اجسام میں نہ آئے تھے گو عالم ارواح میں تھے اور ولایت کیساتھ بھی موصوف تھے اگرچہ علوم ولایت میں کہ نفس ولایت میں بزعم شیخ ان کے لئے خاتم الاولیاء کا توسط بھی تھا) اور دوسرے اولیاء جو ہیں وہ اسوقت ولی ہوئے جب شرائط ولایت کو حاصل کرلیا، اور وہ شرائط اخلاق الٰہیہ کے ساتھ متصف ہونا ہے کہ حق تعالیٰ کا نام بھی ولی حمید ہے (پس اور ولی تو دنیا میں آکر ولی بنتے ہیں اور خاتم الاولیاء عالم ارواح میں ولی تھا یعنی القاء علوم ولایت کا کرتا تھا جو موقوف ہے انکے حصول پر جو موقوف ہے تلقی عن اللہ پر جو موقوف ہے ولایت پر جیسا کہ ظاہر ہے پھر وہ القاء خواہ اضطراری سہی ہو مگر ان مقدمات سے ولایت کا حصول ثابت ہو گیا کیونکہ القاء گو اضطراری ہو مگر بدوں تلقی کے تو نہیں ہو سکتا آگے وہی حکم عام جو سب پیغمبروں کی نسبت کیا تھا حتی ان الرسل لا یرونہ متی رأوہ الا من مشکوٰۃ خاتم الاولیاء اسکو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی نسبت بھی لکھتے ہیں جسکو نقل کرتے ہوئے بھی اور پیغمبروں کی نسبت لکھنے سے بھی زیادہ ہاتھ تھرّاتا ہے دل کانپتا ہے مگر یہ نقل بھی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ہی کے حق کیلئے ہے کہ آپکے ایک متبع کو کوئی برا نہ کہے اسکے کلام کی حقیقت کو نہ سمجھکر گو قبول بھی نہ کریں باقی دب بے ادبی اسکی نسبت مولانا کا قول نقل کرتا ہوں ؏

بے ادب تنہا نہ خود را داشت بد ۔ بلکہ آتش در ہمہ آفاق زد

بے ادب ترنیست زو کس درجہاں ۔ با ادب ترنیست زو کس درنہاں

پس (کہتے ہیں کہ) خاتم الرسل کی نسبت ختم ولایت کے ساتھ ولایت کی حیثیت سے وہی نسبت ہے جو اسکے ساتھ اور انبیاء اور رسل کو ہے کیونکہ آپ ولی بھی ہیں (جیسے کہ) رسول (اور) نبی بھی ہیں (قال الجامی الولی باعتبار باطنہ والرسول باعتبار تبلیغ الاحکام والشرائع والنبی باعتبار الانباء عن الغیوب والتعریفات الالٰہیۃ ولکن بواسطۃ الملک) اور خاتم الاولیاء ولی بھی ہے (اور شرائع و احکام میں خاتم الرسل کا) وارث بھی ہے اور ولی ہونے کی حیثیت سے علوم کو اصل (معدن) سے لیتا ہے (اور) مراتب (مقامات) کا مشاہدہ کرنیوالا بھی ہے تو ولایت دونوں میں مشترک ہے اور خاتم الاولیاء کا توسط باعتبار بعض علوم کے مطلقاً ولایت میں واقع ہے اسلئے خاتم الرسل کی ولایت میں بھی اس علم مذکور کا اعتبار سے یہ واسطہ ہوگا ف اب اسوقت بالکل اخیر میں ایک مضمون کے درج سے ذرا توحش کم ہوا سمجھ میں آیا کہ شیخ کے نزدیک گو ولایت کو نبوۃ پر تفوق ہو مگر علوم ولایت بمقابلہ علوم نبوت کے اتنا بڑا کمال نہیں جسمیں غیر نبی کو نبی پر تقدم نہ ہو سکے بلکہ ان دونوں میں ایسی ہی نسبت ہے جیسے وضو اور نماز میں نبی ہیں ولایت شرائط نبوت سے ہے پس اگر اسی سفر میں حضور کے ساتھ ہو اور نماز کے

وقت پانی کی تلاش میں نکلے اور جب پانی ملجاوے اوّل خود وضو کرے پھر پانی لاکر نبی کو وضو کراوے مگر جب جماعت کا وقت آوے نبی کا مقتدی بنجاوے تو اس تقدم فی الوضوء یا توسط فی صب الماء سے کسی کو تفضیل یا سوءِ ادب کا شبہ بھی نہیں ہوتا یہی حال ہے ولایت کا نبوت کے مقابلہ میں۔ پھر نبوت میں نبی ہی مقدم ہے جیسا نماز میں نبی امام بنائے گئے یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسا کسی آیت کا علم نبی کی حافظہ میں ہے اور اسکے ادنیٰ خادم کے حافظہ میں وہ جاوے جیسے اوپر حدیث گذری ہے تو جو شخص حفظ قرآن کو اسکے درجہ سے زیادہ کمال سمجھ رہا ہے وہ تو یہ سنکر سخت متوحش ہوگا جیسے عوام الناس یہ سنکر کہ فلاں واقعہ کا علم رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے منفی کیا جاتا ہے متوحش ہوتے ہیں اور اسکو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی تنقیص سمجھتے ہیں یا جیسا مجھسے میرے ایک دوست نے حکایت بیان کی کہ کسی مقام میں اثناء تقریر میں انکے منہ سے نکلگیا کہ ایکبار حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نعلین شریفین کو کوئی گندگی لگ گئی لوگ انکے مارنے کو طیار ہوگئے تو ان کے نزدیک طہارت نعلین اتنا بڑا کمال ہے کہ اسکی نفی کو موجب نقص سمجھے۔ مگر جسکو اس واقعہ کے علم کا یا طہارت نعلین کا درجہ معلوم ہو گا وہ متوحش نہوگا بلکہ دلیل کا اتباع کریگا اگر دلیل قوی بلا معارض ہے اس کا قائل ہوگا اگر ضعیف بلا معارض ہے اسکا احتمال رکھیگا اور اگر ضعیف مع المعارض ہے اگر معارض قطعی ہے اسکو قطعاً رد کریگا اگر معارض قطعی نہیں ظنی الدلالۃ ہے اسکو ظناً رد کریگا پس ہم لوگ تو خود علوم ولایت کو بہت بلند پایہ پر پہونچا ہوا اعتقاد کررہے ہیں۔ اسلئے ایسے مضمون سے وحشت ہوتی ہے اور اگر اسکے درجہ میں سمجھا جاوے جیسا شیخ سمجھے ہوئے ہیں تو اس کو وحشت تو نہوگی۔ اب دلیل کو دیکھا جاوے سو دلیل محض کشف ہے جسمیں تخیل کا بھی احتمال ہے اور معارض گو قطعی نہیں مگر ظاہر نصوص سے متبادر یہی ہے کہ ذات و صفات حق کے متعلق جو علمی کمالات ہیں انمیں سب انبیاء سب اولیاء پر مقدم ہیں اسلئے اس کشف کو ظناً غلط سمجھینگے اور احتیاط کیلئے واللہ اعلم بھی کہینگے مگر اسمیں اور شیخ کو سب و شتم کرنے اور ضال و مضل کہنے میں زمین و آسمان کا تفاوت ہے البتہ اگر افضلیت علی الانبیاء کا دعویٰ کرتے تو بیشک یہ ضلال محض تھا پھر اگر شیخ میں امارات قبول دیکھتے تو اس قول کی نسبت کرنیکی تکذیب کرتے مگر بیچارہ شیخ نے ایسا ایک لفظ بھی نہیں کہا بلکہ اخیر میں نہایت تصریح کے ساتھ اس توہم تفضیل کو رد کرتے ہیں (اور فرماتے ہیں کہ) وہ (خاتم الاولیاء باوجود ان تمام احکام کے) حضرت خاتم الرسل محمد صلی اللہ وسلم سردار جماعت و سید ولد بنی آدم فی فتح باب الشفاعۃ کے درجات میں سے ایک وجہ خستہ ہے (کسی حال میں مستقل نہیں حتی کہ خود ولایت میں بھی حضور ہی کا طفیلی ہے اور

Toobaa-elibrary.blogspot.com

تقدم اس تطفل کا ملنع نہیں جیسے حضرت عمر رضہ کا جو مشورہ اساری بدر کے بارہ میں تھا یا جو انکی رائے عبد اللہ
بن ابی منافق کے جنازہ پر نماز نہ پڑھنے کی متعلق تھی حضور کا ذہن وہاں نہیں گیا مگر وہ سب بھی حضور صلی اللہ
علیہ وسلم کے تعلق و اتباع کا فیض تھا گویا آپ ہی کا کمال تھا جو آئینہ عمر میں ظاہر ہوا جیسا آتشی شیشہ
کہ مقابل کے کپڑے کو جو جلا دیتا ہے وہ اثر آفتاب ہی کا ہے جو بلا واسطہ ظاہر نہیں ہوتا مگر بواسطہ ظاہر ہوتا ہے
پس اگر آپ کسی صحابی سے مشورہ لیں اور اس مشورہ پر عمل فرما دیں تو گو ظاہراً وہ علم صحیح صحابی کا ہے مگر
واقعہ میں آپ ہی کا ہے گو آپکو وہ بالفعل حاضر نہ ہو اسی طرح اس خاتم الاولیاء کی خاتمیت اور مشکاتیت اور
اخذ العلم عن اللہ تعالیٰ یہ سب آپ ہی کے کمالات ہیں گو آپ بھی کسی خاص علم کو اس سے اخذ کر لیں جیسے
کسی حاکم نے ایک شخص کو تحصیل واقعات بلد کیلئے اس وجہ سے کہ خود اس سے بڑے کاموں میں مشغول ہے جیسے انبیاء علیہم السلام
جن تجلیات میں مشغول ہیں وہ تجلیات مفیدہ علوم ولایت سے اکمل ہیں انسپکٹر پولیس کے اختیارات دیدیے جس سے
وہ واقعات بلد کی تلقی براہ راست بلا توسط مخبر دریافت کرتا ہے اور جس جگہ میں چاہے اپنے اختیارات سے گھس جاتا ہے اور
پھر وہی خبریں جمع کر کے اس حاکم کو پہونچاتا ہے تو ظاہر میں تو یہ انسپکٹر خبر دار کا واسطہ ہے مگر معنی یہ حاکم ہی واسطہ ہے
اس انسپکٹر کو خبریں حاصل ہونیکا کیونکہ جس اختیار کی وجہ سے وہ خبریں حاصل کر سکتا ہے وہ اختیار اس حاکم کا دیا
ہوا ہے اسی کے قریب مضمون مع لا ناجامی نے اپنی شرح میں لکھا ہے عبارتہ هكذا وان شئت تحقيق ذلك
فاسمع لما يتلى عليك اعلم ان الحقيقة المحمدية مشتملة على حقائق النبوة والولاية كلها فالحق
جمع حقائق النبوة ظاهرها واحدية جمع حقائق الولاية باطنها فالانبياء من حيث انهم انبياء
مستمدون من مشكوة نبوته الظاهرة ومن حيث انهم اولياء مستمدون من مشكوة ولايته الباطنة
وكذا الاولياء التابعون مستمدون من مشكوة ولايته فالانبياء والاولياء كلهم مظاهر
لحقيقته الانبياء لظاهر نبوته والاولياء لباطن ولايته وخاتم الاولياء مظهر احديته جمعه
لحقائق ولايته الباطنة فالاستمداد من مشكوة خاتم الاولياء بالحقيقة هو استمداد من مشكوة
خاتم الانبياء وانما اضيف الاستمداد الى خاتم الاولياء باعتبار حقيقته التي هي بعض من حقيقة
خاتم الانبياء ومعنى استمداد خاتم الانبياء منه بحسب ولايته استمداده بحسب النشأة العنصرية
من حقيقة هي بعض من حقيقته وذلك الولي الخاتم مظهره فهذا بالحقيقة استمداد من نفسه لا من
غيره والله اعلم بالحقائق او بالی افندی نے اپنی شرح میں لکھا ہے فكانت خمتية ومشكاتيته

من ختم الرسل لان العلم الذي ياخذ عن الله تعالى في السر يعطي ختم الرسل لا يخل الا نبوته
متشعبة من ولاية ختم الرسل وفي التحقيق ياخذ عن الله بسببه ويعطي اليه بسببه فكان تقدمه في هذا الوجه
تقدم الجزء على الكل فلا فضل على ختم الرسل باي وجه كان كما قلنا لك من قبل لگے آپ کی اس صفت
خاص سید ولد آدم فی فتح باب الشفاعة سے ایک فائدہ مؤید مضمون بالا کا مستنبط فرماتے ہیں یعنی) اللہ تعالیٰ
نے (آپکی اس سیادت کیلئے) ایک خاص حال کو معین فرما دیا (اور وہ حال خاص شفاعت کا ہے کہ انمیں سب سے
محشر میں مقدم ہوں گے اور اسمیں تعمیم نہیں فرمائی (حتی کہ دنیا میں بعضی دعائیں کہ شفاعت کی فرد ہیں قبول
نہیں ہوئیں اور بعض غیر مقبولین کی دعائیں قبول ہو گئیں اس سے زیادہ کیا ہوگا کہ انظرنی الی یوم یبعثون
کی درخواست فوراً منظور ہو گئی) اور اس حال خاص میں (آپ کی سیادت و تقدم اس درجہ پر پہونچا یا گیا
کہ) آپ اسماء الہیہ پر مقدم ہو گئے (تو کیا اس سے آپکی تفضیل حق تعالیٰ پر لازم آگئی) چنانچہ صفت رحم جو
صفت منتقم کے سامنے اہل بلا کے حق میں شفاعت کریگی وہ بعد شفاعت شافعین کے ہوگی (چنانچہ ایک
حدیث میں آیا ہے کہ سبکی شفاعت کے بعد حق تعالیٰ فرماویں گے کہ سب شفاعت کر چکے صرف ارحم الراحمین
باقی ہے) پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم سیادت (خاصہ) میں اس مقام خاص تک فائز ہوئے تو جو شخص مراتب
اور مقامات (کے حقائق اور احکام) کو سمجھتا ہے اس کو ایسے کلام کا قبول کرنا دشوار نہیں ہوتا ف یہانتک
بحث تھی عطیات ذاتیہ کی جو ایک قسم ہے منجملہ دو قسموں کے جن کا ذکر بالکل شروع مضمون میں آگیا ہے
دوسری قسم یعنی عطیات اسمائیہ کا بیان ہے واما المنح الاسمائية الخ مگر چونکہ اس وقت اس کی شرح سے
کوئی غرض متعلق نہیں اسلئے اس پہلی ہی قسم کی بحث پر کلام ختم کرتا ہوں نیز مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جواب
کے حاصل کا بیت مختصر طور پر اعادہ کر دوں تاکہ بمنزلہ متن کے رہے اور تمام تقریر بمنزلہ شرح کے پس وہ حاصل یہ ہے کہ
اول تو شیخ کا دعوی ختم ولایت کا کسی قوی دلیل سے ثابت نہیں دوسرے گو جو شخص بھی خاتم ہو اسکا واسطہ
فیض انبیاء ہونا ولایت میں نہیں بعض علوم ولایت میں ہے تیسرے بالاختیار بلکہ بعض توجیہات پر اس لفظ
کو محض اصطلاحی کہا جاوے نفس توسط ہی ثابت نہیں چوتھے اگر اختیار سے بھی ہو تو یہ توسط علم مقصود میں
نہیں پانچویں اگر علم مقصود میں بھی ہو تو اس سے افضلیت لازم نہیں آتی لعقد ان الخصوصیات
التی هی مدار الفضل چھٹے جب افضلیت کی نفی کر رہے ہیں تو لزوم معتبر ہے یا التزام ساتویں شیخ اپنے
دعووں میں متفرد نہیں آٹھویں دوسرے انکو منوانے پر مجبور نہیں کرتے اور جب وہ ادلہ شرعیہ قائم کر رہے ہیں تو اگر عناد

بھی ہو تو خطاء اجتہادی ہے سب و شتم محل خطر ہے اور اس مقام پر یہ بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے اکابر کے بھی ایسے بعض اقوال نقل کر دوں جس سے شیخ سے توحش رفع ہو میں عرض کرتا ہوں ؎ قال العارف الرومی

آں دمی کز آدمش کردم نہاں ☆ با تو گویم اے تو اسرار جہاں ☆ آں دمی را کہ نگفتم با خلیل ☆ واں دمی را کہ ندانند جبرئیل ☆ آں دمی کز دمی مسیحا دم نزد ☆ حق ز غیرت نیز بے ما ہم نزد ☆

حاشیہ میں ہے در ینجا اشکال ست و آں لزوم فضل ولی است بر انبیاء و ہر یکی از شراح در پے رفع ایں اشکال شدہ است شارح نور اللہ گفتہ کہ خواجہ محمد پارسا قدس سرہ الشریف نوشتہ اند کہ اگر اولیاء امت را بعضے از معارف و مواجید تطفلاً بوساطت سرور انبیاء علیہم السلام میسر شود کہ انبیاء ماضی را باستقلال حاصل نگشتہ باشد دریں صورت فضل ولی بر نبی لازم نمی آید بجہت آنکہ ایں حالت او را باستقلال نیست الخ" اور احقر نے کلید مثنوی میں اسکی شرح میں جو لکھا ہے اسمیں ایک کام کا مضمون ہے اسکو بھی نقل کرتا ہوں ف جاننا چاہیے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کو اولاً اور اولیاء کرام کو تبعاً دو قسم کے علوم عطا ہوئے ہیں علوم نبوت یعنی شرائع و احکام ظاہرہ و باطنہ اور علوم ولایت یعنی مواجید و اذواق اور جسطرح علوم نبوت سب انبیاء کے جدا جدا ہیں اسی طرح علوم ولایت بھی الگ الگ ہیں پس ہر امت بھی ان علوم ولایت میں دوسری امتوں سے ممتاز ہوگی۔ اب سمجھنا چاہیے کہ جنکی نسبت ان اشعار میں کہا گیا ہے کہ وہ علوم نہ آدم کو معلوم نہ خلیل کو نہ جبرئیل کو علیہم الصلوٰۃ والسلام مراد اس سے علوم نبوت نہیں ہیں دو وجہ سے اول ان علوم میں حضرت جبرئیل علیہ السلام واسطہ ہیں ان کو یہ معلوم ہونگی کوئی وجہ نہیں دوسرے ان کے حصول کے لئے مقام فنا شرط نہیں کہ وہ جمیع عوام و خواص کو عام ہیں پس یہ کہنا بے معنی ہوگا ؎ حق ز غیرت نیز بے ما ہم نزد ☆ اور وہ علوم محل غیرت بھی نہیں بلکہ ان کا اظہار و اشاعت مقصود ہے بلکہ مراد اس سے علوم ولایت ہیں اور چونکہ اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ ہر نبی کے علوم ولایت جدا ہیں اسلئے یہ کہنا مستبعد نہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بعض ایسے مواجید عطا ہوئے جن میں ملائکہ کا توسط ضروری نہیں اسلئے ممکن ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام کو بھی انکی اطلاع نہ ہوئی ہو تو اصل میں یہ مواجید خاصہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر فائض ہوئے پھر تبعاً و تطفلاً آپکے اولیاء امت کو عطا ہو جاویں پس اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اولیاء امت محمدیہ علوم میں انبیاء و ملائکہ سے بڑھ جاویں کیونکہ یہ بڑھنا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے ہوا ہے اور امت خود تابع ہے تو کمالات امت گو ظاہراً منسوب الی الامۃ ہیں مگر وہ واقع میں کمالات نبی ہیں پس امت کی فضیلت کسی نبی پر لازم نہیں آتی اگر آئینہ میں آفتاب کا انعکاس

ہو جاوے تو آئینہ قدر و منزلت میں ماہتاب پر فضیلت نہیں حاصل کر سکتا اور چونکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام بوجہ آپ کی امت میں داخل ہونیکے ان مواجید سے مشرف ہونگے عجب نہیں کہ انہی کی نسبت نگفتم با خلیل نہ کہا ہو بلکہ دم نزد کہا گیا یعنی ابھی انھوں نے اسکو ظاہر نہیں فرمایا گو ان کو عطا ہوا ہو یا عطا ہو جاوے۔

تمت الرسالۃ الملقبۃ ببلوغ الغایۃ فی تحقیق خاتم الولایۃ

اب اس حدیث کے متعلق کہ ایک صحابی کی قرآن پڑھنے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک آیۃ یاد آگئی تھی حاشیہ موعودہ فی الرسالہ رسالہ التکشف سے نقل کرتا ہوں ف مسئلہ توسط ناقص در افاضہ برائے کامل اس حدیث سے معلوم ہوا کہ گاہے ناقص واسطہ فیض کامل کیلئے بنجاتا ہے پھر یہ واسطہ بننا اگر بلا قصد ناقص کے ہے تو کچھ اشکال ہی نہیں جیسا اس حدیث میں مذکور ہے کیونکہ مفیض محض حق تعالیٰ ہے اور ناقص سبب محض ہے اور اس مرتبہ میں چونکہ ہر مستفیض اپنے مفیض کے لئے واسطہ افاضہ ہے چنانچہ جب کسی ہادی سے آگے تابع کو ہدایت کا نفع پہونچیگا ظاہر ہے کہ ثواب کا نفع اس مستفیض کے ذریعہ سے اس مفیض کو ملیگا اور اگر یہ واسطہ بننا بقصد ناقص کے ہے جیسا کہ مشاورت کے بعض مواقع میں روایت سے ثابت ہے تب بھی اس فضیلت ناقص کا شبہ نکرنا چاہیے کیونکہ نبی کا افضل ہونا بمعنی زیادت قرب و کثرت ثواب عند اللہ ہے اور یہ توسط کسی امر خاص میں اس زیادت و کثرت کے منافی نہیں اور غیر نبی میں اگر اس ناقص کو اس امر خاص میں اس کامل سے بھی اکمل کہدیا جاوے تو کوئی اشکال نہیں ف اسی رسالہ تکشف کی حدیث دو صد و سوم اور حدیث دو صد و ہشتاد و سوم بھی اس کی تائید میں قابل ملاحظہ ہیں۔

مقام ثالث اور اس جزو کا لقب بمقام سابع تک **حفظ الحدود لحقوق الجدود** ہے کہ اس میں کسی پیغمبر کی نسبت کہ اجداد روحانی ہیں ایہام نقص کو رفع کیا ہے اور بعض مقامات میں گو اور بھی مضمون ہیں مگر تغلیباً یہی لقب لکھا گیا فص نوحی میں کہا ہے لو ان نوحا جمع لقومہ بین الدعوتین لاجابوہ اور انما لم یجیبوا دعوتہ لما فیہا من الفرقان والامر قرآنی اور کہا ہے ولہذا ما اختص بالقرآن الا محمد صلی اللہ علیہ وسلم وہذہ الامۃ التی ہی خیر امۃ اخرجت للناس ف لیس کمثلہ شیء فجمع الامرین فی امر واحد فلو ان نوحا یاتی بمثل ہذہ الآیۃ لفظا لاجابوہ فانہ شبہ ونزہ فی آیۃ واحدۃ اور اسکے بعد کہا ہے فجاء المحمدی وعلم ان الدعوۃ الی اللہ ما ہی من حیث ہویتہ وانما ہی من حیث اسمائہ فقال یوم نحشر المتقین

Toobaa-elibrary.blogspot.com

الی الرحمن وفدا) فجاء بحرف الغایة وقرنها بالاسم فعرفنا ان العالم کان تحت حیطة اسم
المؤ اوجب علیهم ان یکونوا متقین فقالوا فی مکرهم (لا تذرن آلهتکم ولا تذرن ودا ولا
سواعا ولا یغوث ویعوق ونسرا) فانهم اذا ترکوهم جهلوا من الحق علی قدر ما ترکوا من هؤلاء
فان للحق فی کل معبود وجها یعرفه من عرفه ویجهله من جهله فی المحمدیین (وقضی ربک الا
تعبدوا الا ایاه) ای حکم فالعالم یعلم من عبد فی ای صورة ظهر حتی عبد ان التفریق والکثرة
کالاعضاء فی الصورة المحسوسة وکالقوی المعنویة فی الصورة الروحانیة فما عبد غیر الله
فی کل معبود فالادنی من تخیل فیه الالوهیة فلولا هذا التخییل ما عبد الحجر ولا غیره ولهذا
قال (قل سموهم) فلو سموهم سموهم حجرا وشجرا وکوکبا و لو قیل لهم من عبدتم لقالوا
الها ما کانوا یقولون الله ولا الاله والاعلی ما تخیل بل قال هذا مجلی الهی ینبغی تعظیمه فلا
یقتصر فالادنی صاحب التخییل یقول (ما نعبدهم الا لیقربونا الی الله زلفی) والاعلی العالم یقول
(انما الهکم اله واحد فله اسلموا) حیث ظهر (وبشر المخبتین الذین) خبت نار طبیعتهم فقالوا الها
ولم یقولوا طبیعة (وقد اضلوا کثیرا) ای حیروهم فی تعداد الواحد بالوجوه والنسب (ولا
تزد الظالمین) لانفسهم المصطفین الذین اورثوا الکتاب فهم اول الثلاثة فقدمهم علی
المقتصد والسابق (الا ضلالا) الا حیرة المحمدی زدنی فیک تحیرا (کلما اضاء لهم مشوا فیه واذا
اظلم علیهم قاموا) فالحائر له الدور والحرکة الدوریة حول القطب فلا یبرح منه وصاحب الطریق
المستطیل مائل خارج عن المقصود طالب لما هو فیه صاحب خیال الیه غایته فله من والی وما بینهما
وصاحب الحرکة الدوریة لا بدء له فیلزمه من ولا غایة لکماله فیحکم علیه الی فله الوجود الاتم وهو
المؤتی جوامع الکلم والحکم (مما خطیئاتهم) فهی التی خطت بهم فغرقوا فی بحار العلم بالله وهو
الحیرة (فادخلوا نارا) فی عین الماء فی المحمدیین (واذا البحار سجرت) من سجرت التنور اذا اوقدته
(فلم یجدوا لهم من دون الله انصارا) فکان الله عین انصارهم فهلکوا فیه الی الابد فلو
اخرجهم الله الی السیف سیف الطبیعة لنزل بهم عن هذه الدرجة الرفیعة وان کان الکل لله
بالله بل هو الله (قال نوح رب) ما قال الهی فان الرب له الثبوت والاله یتنوع بالاسماء فهو کل یوم هو فی
شان (فاراد بالرب ثبوت التلوین اذ لا یصح الا هو (لا تذر علی الارض) یدعو علیهم ان یصیروا فی

بطنها المحمدی لو دلیتم بحبل لهبط علی الله (له ما فی السموات وما فی الارض) واذا دفنت فیها فانت
فیها وهی ظرفک (وفیها نعیدکم ومنها نخرجکم تارة اخری) لاختلاف الوجوه (من الکافرین)
الذین (استغشوا ثیابهم وجعلوا اصابعهم فی آذانهم) طلبا للستر لانه دعاهم (لیغفر لهم)
والغفر الستر (دیارا) احدا حتی تعم المنفعة کما عمت الدعوة (انک ان تذرهم) ای تدعهم وتترکهم
(یضلوا عبادک) ای یحیروهم فیخرجوهم من العبودیة الی ما فیهم من اسرار الربوبیة فینظروا
انفسهم اربابا بعد ما کانوا عند نفوسهم عبیدا فهم العبید الارباب (ولا یلدوا) ای ما
ینتجون ولا یظهرون (الا فاجرا) ای مظهرا ما ستر (کفارا) ای ساترا ما ظهر بعد ظهوره فیظهرون
ما ستر ثم یسترونه بعد ظهوره فیحار الناظر ولا یعرف قصد الفاجر فی فجوره ولا الکافر فی کفره
والشخص واحد (رب اغفر لی) ای استرنی واستر من اجلی فیجهل مقامی وقدری کما جهل قدرک فی قولک
(وما قدروا الله حق قدره) (ولوالدی) من کنت نتیجة عنهما وهما العقل والطبیعة (ولمن دخل
بیتی) ای قلبی (مؤمنا) ای مصدقا بما یکون فیه من الاخبارات الالهیة وهو ما حدثت به
انفسهم (وللمؤمنین) من العقول (والمؤمنات) من النفوس (ولا تزد الظالمین) من
الظلمات اهل الغیب المکتنفین خلف الحجب الظلمانیة (الا تبارا) ای هلاکا فلا یعرفون نفوسهم
لشهودهم وجه الحق دونهم فی المحمدیین (کل شیء هالک الا وجهه) والتبار الهلاک
ومن اراد ان یقف علی اسرار نوح فعلیه بالترقی فی فلک نوح وهو فی التنزلات الموصلیة
لنا والسلام جسکا حاصل یہ ہے کہ نوح علیہ السلام کی دعوت میں تشبیہ تنزیہ مجتمع نہ تھی اسکو فرقان سے
تعبیر کیا ہے اسلئے اجابت کم واقع ہوئی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت میں یہ دونوں مجتمع تھی
اسکو قرآن کہا ہے اسلئے اجابت زیادہ واقع ہوئی اور محمدی کو اس طریق کا علم ہو گیا تو گویا شیخ نے
حضرت نوح علیہ السلام پر نقص تعلیم کا الزام دیا ہے اور محمدی کو اُنپر ترجیح دی ہے اور اسکا قبح اظہر من الشمس ہے
جواب اسکا یہ ہے کہ مقصود اعتراض کرنا نہیں بلکہ تفاوت بتلانا ہے دعوت نوحیہ و دعوت محمدیہ میں اور محمدی
سے مراد خود محمد صلے اللہ علیہ وسلم ہیں چنانچہ شرح بالی آفندی میں ہے والمراد محمد علیہ السلام وانما جاء
بیاء النسبی اشارة الی ان الداعی هو الروح الظاهر فی الجسد المحمدی وهو الروح الجزئی الذی
الی الروح الکلی لا الروح الکلیة المحمدیة اور دونوں دعوتیں اپنے اپنے طرز پر باذن الٰہی تھیں اور وحی

Toobaa-elibrary.blogspot.com

دعوت ہر ہر نبی کے مقام اور حکمت کے موافق تھی پس معنی کلام کے یہ ہیں کہ اس دعوت خاصہ کی خاصیت یہ تھی اور چونکہ حق تعالیٰ کو کسی حکمت سے اسی خاصیت کا واقع کرنا تھا اسلئے اسی طرز کی دعوت کا انکو حکم ہوا اگر دوسری قسم کی دعوت کی خاصیت کا کسی حکمت سے واقع کرنا منظور ہوتا تو اس کا حکم فرماتے اور اسمیں زیادہ حکمت ہوتی جیسا آیت قرآنی میں خود حق تعالیٰ کی شان میں وارد ہے ولو شاء ربک لآمن من فی الارض کلھم جمیعا اور ظاہر ہے کہ اس عدم مشیت کا موجب نقص ہونا کلام سے مقصود نہیں محض مشیت کا ایک اثر بتلانا مقصود ہے اس مضمون کو بالی آفندی نے خوب ادا کیا ہے۔ فالمقصود بیان تفاوت المراتب فمقام نوح علیہ السلام مرتبۃ من المراتب وھو التنزیہ یظھر منہ الاحکام الالٰھیۃ بمقتضی مرتبۃ من غیر نقص منھا ولا زیادۃ علیھا علی ان الزیادۃ نقص فعدم الجمع کمال بالنسبۃ الیہ فالجمع نقص بالنسبۃ الی مرتبتہ ومقامہ وھی تفصیل التنزیہ اذ لا تفصیل فی الجمع فلو اتی بالجمع فقد نقص عن مقامہ لعدم اتیانہ بالتنزیہ علی وجہ التفصیل کما ان محمدا علیہ السلام لو لم یات بالجمع لنزل عن درجتہ فمعنی قولہ لو ان نوحا جمع لقومہ بین الدعوتین لاجابوہ ای لو کان مرتبۃ نوح علیہ السلام مقام الجمع لاجابوہ فزال توھم النقص للعقول الضعیفۃ اھ اور مولانا جامی نے اس حکمت کو بھی بیان کیا ہے ولما کان الغالب علی نوح علیہ السلام تنزیہ الحق وتنزیھہ تمادی قومہ علی التشبیہ وعبادۃ الاصنام فکان یعلمھم بالضد وصف حکمتہ بالسبوحیۃ اھ اور شیخ رض کے کلام مما اختص بالقرآن الخ میں اس طرف اشارہ قریب بصراحت ہے کہ خاص خاص طرز کو اختیار کرنا منجانب اللہ تھا رائے اور اجتہاد سے نہ تھا۔ **ف** تنزیہ و تشبیہ دو اصطلاحی لفظ ہیں اسمیں سب کا اتفاق ہے کہ حق تعالیٰ صفات امکان وسمات حدوث سے پاک ہے پھر بعض صفات کی اسناد جو حق تعالیٰ کی طرف وارد ہوئی ہے پس بعض نے تو نفس ثبوت صفات ہی کو مستلزم افتقار ذات الی ھذہ الصفات سمجھکر انکی نفی کردی اور اس ثبوت کو مأول بکون الذات مبدأ للافعال لکون الصفات مبدأ لھا کیا اور یہ تنزیہ میں مبالغہ ہے پھر انمیں جو بیباک تھے انہوں نے تو اسکو بعنوان نفی ہی تعبیر کردیا اور جنمیں شرائع کا ادب تھا انہوں نے ثابت کر کے عین ذات کہدیا الاول قول الحکماء والثانی قول المعتزلۃ اور بعض نے ان صفات میں تفصیل کی کہ بعض کو تو ثابت اور زائد علی الذات مانا جیسے سمع و بصر اور بعض میں تاویل کی جیسے نزول الی السماء وکونہ علی العرش اور بعض کو افعال قرار دیا جیسے اماتت احیاء ان کا مسلک بھی تنزیہ محض ہے چنانچہ جن میں استلزام حدوث پایا انکی نفی کردی اور یہ مذہب ہے جمہور متکلمین کا اور بعض نے سب کو ثابت مان کر مشابہت محدثات سے بھی تحاشی نہیں کی ہے

تشبیہ محض کے قائل ہو گئے یہ مذہب ہے مجسمہ و حلولیہ کا اور بعض نے سب کو مانکر مشابہت مخلوق کی نفی کردی جسمیں کوئی اشکال عقلی نہیں وہ محکمات کہلاتے ہیں اور جنمیں اشکال عقلی ہے وہ متشابہات کہلاتے ہیں یہ جمع بین التنزیہ والتشبیہ ہے یہ مذہب ہے سلف کا مگر انہوں نے اسکی کوئی خاص کیفیت تجویز نہیں کی بلکہ متشابہات کو بے کیف حقیقت پر محمول کرتے ہیں اور صوفیہ نے اسی مذہب کو اختیار کیا مگر اسکی صورت اپنے ذوق سے یہ تجویز کی کہ ذات کا درجہ منزہ اور ان قیود سے پاک ہے اور تجلی وظہور کے درجہ میں ان صفات سے موصوف ہے بصورت تجلیات خاصہ و مظاہر مثالیہ و عینیہ کے۔

تتمہ مقام ثالث اور اس فص کے متعلق ایک اعتراض یہ ہے کہ انہوں نے قوم نوح کے باب میں کہا ہے نعم قوما فی بحار العلم باللہ وھو الحیرۃ فادخلوا نارا فی عین الماء تو ان کافروں کا مآل سعادت کیطرف بتلایا جواب اس کا یہ ہے کہ ایک مستقل تحقیق ہے جو آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ فص ہودی میں آویگی نیز مولانا عبد الرحمن جامی فرماتے ہیں وکل ذلک بناء علی ما ذھب الیہ من ان مآل حال اھل الشقاوۃ الی السعادۃ ولو کانوا خالدین فی دار الشقاء اھ **مقام رابع** فص ابراہیمی میں ہے ویعبدنی واعبدہ تو اپنے کو خدا تعالیٰ کا معبود قرار دیا جواب یہ ہے کہ اسکی تفسیر یطیعنی فیما اطلب منہ بلسان حالی ہے اور اسکو عبادۃ مشاکلۃ کہدیا کذا قال الجامی **مقام خامس** فص اسحاقی میں ہے اعلم ایدنا اللہ وایاک ان ابراہیم الخلیل علیہ السلام قال لابنہ (انی اری فی المنام انی اذبحک) والمنام حضرۃ الخیال فلم یعبرھا وکان کبش ظھر فی صورۃ ابن ابراہیم فی المنام فصدق ابراہیم الرؤیا ففداہ ربہ من وھم ابراہیم بالذبح العظیم الذی ھو تعبیر رؤیاہ عند اللہ وھو لا یشعر و اسی میں ہے وقال اللہ تعالیٰ لابراہیم علیہ السلام حین ناداہ ان یا ابراہیم قد صدقت الرؤیا وما قال قد صدقت فی الرؤیا انہ ابنک لانہ ما عبرھا بل اخذ بظاھر ما رأی والرؤیا تطلب التعبیر اور اسی میں ہے فلو صدق فی الرؤیا لذبح ابنہ وانما صدق الرؤیا فی ان ذلک عین ولدہ وما کان عند اللہ الا الذبح العظیم فی صورۃ ولدہ ففداہ لما وقع فی ذھن ابراہیم علیہ السلام ما ھو فداء فی نفس الامر عند اللہ اور اسی میں ہے فغفل عما فی الموطن حقہ وصدق الرؤیا بھذا السبب کما فعل تقی بن مخلد الامام صاحب المسند سمع فی الخبر الذی ثبت عندہ انہ علیہ السلام قال من رآنی فی النوم فقد رآنی فی الیقظۃ فان الشیطان لا یتمثل علی صورتی فرآہ تقی بن مخلد وسقاہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ھذہ الرؤیا لبنا

Toobaa-elibrary.blogspot.com

فصدق تقی بن مخلد رؤیاہ فاستقاء فقاء لبنا ولو عبر رؤیاہ لکان ذلک اللبن علما فحرمہ اللہ علما کثیرا علی قدر ما شرب اھ ان عبارات میں شیخ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف غلط فہمی کی نسبت کی کہ ان کو اس خواب کی تعبیر لینا چاہیئے مگر انھوں نے ظاہر پر محمول کیا اور اس حمل کو وہم اور غفلت کہا ہے اور حق موطن کی عدم ایفاء کو ان کی طرف منسوب کیا ہے اور اس حمل علی الظاہر کو ایسے حمل علی الظاہر کیساتھ تشبیہ دی ہے جسکو موجب حرمان کہا ہے جس سے فعل ابراہیمی کے ایجاب حرمان کا ایہام ہوتا ہے اور ایسے ایہام سے بچنا واجب ہے اسی طرح صاحب وحی میں وہم اور غفلت کا احتمال کیسے ہو سکتا ہے غرض اس کلام سے یہ سب محذورات لازم آتے ہیں جواب یہ ہے کہ بلاشبہ عنوان و طرز بیان بیباکی سے خالی نہیں جسکا عذر غلبۂ حال ہو سکتا ہے چنانچہ مولانا جامیؒ نے بعض سے نقل کیا ہے ھذا کلام زخرفہ الشیخ ولا اراہ حقا بل کلہ صادر عن سوء ادب واحسن محاملہ ان یقال انہ صدر عنہ فی حال کونہ مغلوبا اھ مگر احقر اسمیں موافق نہیں کہ زخرفہ الشیخ اور اسی طرح اگر صدر عنہ فی حال کونہ مغلوبا کے یہ معنی ہیں کہ مضمون بھی غلبہ حال میں صادر ہوا تو اسمیں بھی میں موافقت نہیں کرتا کیونکہ وہ اسپر دلائل قائم کر رہے ہیں تو مغلوب الحال دلائل کب قائم کر سکتا ہے اور اگر عنوان کے اعتبار سے ہے تو میں بھی متفق ہوں اب تحقیق رہگئی مضمون کی تو میں کہتا ہوں کہ اسمیں شک نہیں کہ خواب کبھی ظاہر پر محمول ہوتا ہے اور کبھی محتاج تعبیر ہوتا ہے احادیث میں غور کرنے سے خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا معاملہ اپنے خوابوں کے ساتھ دونوں طرح ثابت ہے اور اسمیں بھی شک نہیں کہ انبیاء علیہم السلام کا خواب وحی ہوتی ہے اور وحی قطعی ہوتی ہے اور اسمیں بھی شک نہیں کہ انبیاء علیہم السلام کبھی اجتہاد بھی فرماتے تھے اور ظاہر اطلاق دلائل سے اسکے قائل ہونمیں بھی بُعد نہیں کہ اجتہاد جب تک اجتہاد رہیگا اور مؤید بالوحی نہوگا خواہ وہ تائید صریح وحی سے ہو یا عدم نزول وحی بالانکار علیہ سے ہو اسوقت تک وہ ظنی رہیگا اور اسمیں بھی بُعد نہیں کہ اس ظنی کی دو قسمیں ہوں یا عجب نہیں ظنی الثبوت جبکہ اصل حکم ہی اجتہادی ہو اور ظنی الدلالۃ جب اصل حکم میں تو نص موجود مگر اسکا کوئی محمل خاص اجتہاد سے متعین کر لیا گیا ہو جب یہ مقدمات ممہد ہو چکے تو شیخ کے قول کا حاصل یہ ہے کہ خواب آپکا ضرور وحی تھا مگر اس وحی کے دو محمل ہو سکتے تھے حمل علی الظاہر و حمل علی غیر الظاہر یعنی تعبیر آپنے اپنے اجتہاد سے پہلا محمل متعین فرما لیا اور منشاء اس اجتہاد کا یہ ہوا کہ اسکے قبل آپ معتاد

اسی کے تھے کہ ہر خواب آپکا مطابق ظاہر کے واقع ہوتا تھا پس اس سے آپنے اسکو بھی محمل ظاہر پر فرمایا حالانکہ دلیل سے ثابت ہو گیا کہ مراد تعبیر تھی اور وہ دلیل اسوقت تک حضرت ابراہیم علیہ السلام کے پاس نہ تھی ورنہ نص کو اجتہاد پر مقدم رکھتے بلکہ اجتہاد بھی نفرماتے اور اس خواب کا تعبیر پر محمول ہونا یعنی آپکا مامور بذبح الکبش ہونا قطعی ہوتا بدلیل نہونے کے سبب خواب تو قطعی مگر دلالت اسکی ظنی پس ذبح ابن کا مامور بہ ہونا ظنی اور اجتہادی تھا اور اجتہادی میں غلطی واقع ہو سکتی ہے چنانچہ غلطی واقع ہو گئی اور وہ دلیل یہ ارشاد ہے قد صدقت الرؤیا یعنی رؤیا ذبح ابن کے اعتبار سے صادق نہ تھی آپنے اسکو صادق یعنی واقع کرنا چاہا ورنہ اگر ذبح ابن ہی مراد ہوتا تو ذبح ابن کے عزم کے بعد یوں فرماتے صدقت فی الرؤیا جسکا مدلول یہ ہوتا کہ اسی محمل کے اعتبار سے آپ کا خواب سچا ہے جیسا اس آیت میں لقد صدق اللہ رسولہ الرؤیا بالحق پھر جب یہ ارشاد ہو گیا تو وہ خطائے اجتہادی برقرار نہیں رکھی گئی اور محمل معلوم ہو گیا کہ مراد ذبح کبش تھا اور ساتھ ساتھ کبش آ گیا آپنے اسکو ذبح کر دیا باقی اسپر یہ شبہ ہوتا تھا کہ اگر یہ محمل ہوتا تو اس کبش کو فداء کیوں فرماتے اس سے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ ذبح مامور بہ ابن تھا اور کبش اسکا فدیہ شیخ نے اسکا جواب دیدیا کہ اسکو فداء حضرت ابراہیم علیہ السلام کے خیال کے اعتبار سے کہدیا یہ حقیقت ہے اس مضمون کی تو اسمیں کسی مقدمہ میں کسی دلیل کی مخالفت نہیں کیگئی باقی تشبیہ دینا تقی بن مخلد کے فعل سے سو وجہ تشبیہ میں اعتبار حرمان ماخوذ نہیں یہ حکم تو انکی خصوصیت کے اعتبار سے کر دیا تشبیہ محض حمل علی الظاہر اور ایقاع الظاہر فی الیقظۃ ہی ہے گو اس حمل علی الظاہر و ایقاع الظاہر فی الیقظۃ کا اثر ایک جگہ حرمان ہو دوسری جگہ ازدیاد مراتب قرب و علو کا ہو جسکی تحقیق مختصرا مولانا جامی سے نقل کیجاتی ہے فاراہ فی المنام ذبح الکبش ولکن فی صورۃ ذبح ابنہ وستر علیہ المقصود منہ فی وھمہ ان ذبح ابنہ ھو المقصود بعینہ بناء علی ما اعتادہ من الاخذ من علم المثال فاعتقد صدق ما رآہ فی وھمہ من ذبح ابنہ فقصد الی ایقاع ذبح ابنہ فظھر بہ کمال استسلامہما لامر اللہ تعالی الی قولہ ولا یخفی علی المنصف ان ذلک بیان لحسن تربیۃ اللہ سبحانہ ابراھیم الخلیل علیہ السلام ولیس فیہ شائبۃ سوء ادب من الشیخ بالنسبۃ الی ابراھیم علیہ السلام اھ اب احقر کہتا ہے کہ عنوان کے قلق کا سبب ہونیکا انکار مشکل ہے حق تعالی شیخ کو معاف فرمادے باقی مضمون کو بھی غلط سمجھنا ہو بیان اسکا یہ ہے کہ ابتک اسکی کوئی نظیر ذہن میں نہیں آئی کہ نص کو انبیاء علیہم السلام نے اپنے اجتہاد کسی

Toobaa-elibrary.blogspot.com

محل پر محمول کرلیا ہو اور پھر اُس کا غلط ہونا ثابت ہوا ہو اور اگر اسکو تسلیم بھی کرلیا جاوے تو اس صورت
میں ذبح ابن کا جواز ظنی ہوگا اور حرمت اس ذبح کی پہلے سے قطعی تھی تو ظنی سے قطعی کیسے منسوخ ہو سکتا
اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ کی یہی مراد تھی کہ ابن کو ذبح کریں اور یہ محمل قطعی تھا اور قطعی ناسخ
قطعی کا ہو سکتا ہے اور اگر اسپر کسی کو شبہ ہو کہ جب خواب قطعی تھا تو واقع کیوں نہیں ہوا چنانچہ ذبح
متحقق نہیں ہوا جواب یہ ہے کہ خواب میں مباشرۃ ذبح کی دیکھی تھی قطع حلقوم نہ دیکھا تھا چنانچہ یقظہ
میں یہ مباشرۃ واقع ہوئی یعنی اضجاع واخذ مدیہ وامرارہا علی الحلقوم للقطع اور اگر اس ناسخیت کے احتمال
سے قطع نظر کرلی جاوے تب بھی جب یہ محمل اجتہادی غلط تھا تو جب باپ بیٹوں کی گفتگو ہوئی اور انھوں نے
عزم ذبح کا کرلیا اور سامان شروع ہوگیا اُس وقت تھا اُس غلطی کے اظہار کا کہ ایسا مت کرو ہمارا یہ مطلب
نہیں ہے کیونکہ بیان کی تاخیر حاجت کے وقت تک ہوتی ہے تو یہ وقت حاجت کا یقینی تھا اور استسلام گفتگو
اور عزم ہی سے ظاہر ہوگیا تھا اضجاع و امرار سکین کے انتظار پر کوئی امر موقوف نہ تھا رہا استدلال صدقت
الرؤیا کے کہنے اور صدقت فی الرؤیا کے نہ کہنے سے نہایت ہی ضعیف ہے اگر ذبح ابن ہی مراد ہو تو بھی
صدقت الرؤیا بمعنی ادیت حق الرؤیا کما اختاره المفسرون صادق ہے غایت یہ ہے کہ صدقت بالتخفیف
بھی صحیح ہوتا مگر اسکی صحت نہ اسکو مستلزم ہے کہ بالتخفیف ہی وارد ہونا ضروری ہے اور نہ مشدد کے غلط ہونے کو
مستلزم ہے پھر روح المعانی میں ایک قراءۃ بالتخفیف بھی نقل کی ہے اور گو یہ قراءت متواتر نہیں مگر قراءت شاذہ
کم از کم تفسیر بننے کی تو صلاحیت رکھتی ہے تو مشدد کو مفسر بالمخفف کہا جاویگا یا مخفف ہی وارد ہوگیا
تو اب شیخ کے اس استدلال کا جواب بھی ہوگیا اور لفظ فدا سے جو شیخ پر اشکال ہوتا ہے وہ بہت قوی ہے
اور شیخ نے جو جواب دیا ہے نہایت ضعیف اور بلا وجہ عدول عن الظاہر ہے اور یہی لفظ فدا کافی ہے رؤیا کے
محمول علی الظاہر ہونیکے لئے اسی لئے مولانا جامیؒ نے شیخ کے کلام کی شرح کرکے فرمایا ہے والحق فی ذلک
واللہ اعلم ان ابراہیم علیہ السلام رای فی المنام انہ مباشر للذبح یعنی انہ اضجع ابنہ واخذ
المدیۃ وامرہا علی حلقومہ لیقطعہ ولکن لم یحصل القطع وھذا ھو المراد بقولہ انی اری فی
المنام انی اذبحک ای رایت انی مشتغل بافعال الذبح ولا یلزم منہ تمامہ وقد وقع منہ فی
الیقظۃ ما راہ فی المنام ووطن ھو وابنہ للانقیاد لذلک لشغلہما تم العزم ووجد مقدمات
الذبح حصل المقصود من الابتلاء فتدارکہ اللہ تعالیٰ برحمتہ باعطاء الذبح لیذبح فداء لہ

فی قوم ما راہ بعینہ ولم تکن رؤیاہ وھما وخیالا حاشا منصب الخلۃ عن مثل ھذا الخطاء
واللہ ولی التوفیق مگر باوجود شیخ کی تحقیق کو غلط سمجھنے کے انکی شان میں گستاخی کو جائز نہیں سمجھتا
کیونکہ یہ غلطی اجتہادی ہے مگر جتنے الفاظ انھوں نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کیلئے استعمال کئے ہیں ادب
کے ساتھ اُن الفاظ کا استعمال تو کرنا نہ جی چاہتا ہے کہ شیخ کا وہم اور غفلت ہے **ف** اس تحقیق کو فص اسحاقی
میں لانا اس بناء پر ہے کہ شیخ کی تحقیق یہی ہے کہ ذبیح حضرت اسحٰق علیہ السلام ہیں جیسا کہ اسمیں اختلاف مشہور ہے

مقام سادس فص اسماعیلی میں ہے ۵ وان دخلوا دار الشقاء فانہم + علی لذۃ فیہا نعیم مباین
نعیم جنان الخلد فالامر واحد + وبینہما عند التجلی تباین + فی شرح بالی فندی لان نعیم الجنان
رحمۃ خالصۃ عن العذاب ونعیم دار الشقاء رحمۃ ممتزجۃ لا یخلو عن العذاب اصلا فکانا
عند التحقیق واحدا داخلا فی حد النعم ومتباینان عند التجلی اسمیں بھی سوال جواب جو تتمہ
مقام ثالث میں گذرا **ف** مولانا جامی رح نے اس مقام پر فرمایا ہے فان قلت التجاوز عن الوعید
یستلزم کذب الخبر الدال علی الوعید والحضرۃ الالٰہیۃ منزھۃ عن ذلک قلت لعل الشیخ رح
ذھب الی ان الوعید لیس بخبر حقیقۃ بل ھو تھدید وزجر اذ قد تقرر فی العربیۃ ان الکلام
الخبری یجیء لمعان کثیرۃ من غیر الاعلام والاخبار کالتلھف والتحسر والدعاء وغیر ذلک

مقام سابع فص یوسفی میں ہے وعلم ذلک یعقوب علیہ السلام حین قصہا علیہ فقال
(یا بنی لا تقصص رؤیاک علی اخوتک فیکیدوا لک کیدا) ثم برأ ابنیہ عن ذلک الکید والحق
بالشیطان ولیس (ای الحاق الکید بالشیطان) الا عین الکید (مع یوسف علیہ السلام
تو یعقوب علیہ السلام کی طرف کید کی نسبت کی جسکا قبح ظاہر ہے جواب یہ ہے کہ یہاں مصلحت و حکمت کو
مجازاً و مشاکلۃً کید کہدیا جیسے قرآن مجید میں حق تعالیٰ کی نسبت وارد ہے انہم یکیدون کیدا
واکید کیدا اور وہ مصلحت و حکمت وہ ہے جسکو بالی آفندی نے ذکر کیا ہے فلا یبقی عداوۃ
اخوتہ فی قلبہ فانہ لما اسند الکید الی بنیہ علم یوسف علیہ السلام ان اخوتہ عدو لہ
فوقع فی قلب یوسف علیہ السلام عداوۃ اخوتہ فعلم یعقوب علیہ السلام ذلک فاراد صرف
علیہ السلام فالحق الکید بالشیطان لدفع ذلک من یوسف علیہ السلام۔

مقام ثامن اسکا لقب ہے التنعیم فی الجحیم فص ہودی کے اول میں ہے فکل ماش علی صراط

الرب المستقیم فهو غیر مغضوب علیهم من هذا الوجه ولا ضالین وکما کان الضلال عارضا
کذلک الغضب الالهی عارض والمآل الی الرحمة التی وسعت کل شئ وهی السابقة اور
چند سطر کے بعد ہے وهی البعد الذی کانوا یتوهمونه فلما ساقهم الی ذلک الموطن حصلوا فی
عین القرب فزال البعد فزال مسمی جهنم فی حقهم ففازوا بنعیم القرب من جهة الاستحقاق
لانهم مجرمون فما اعطاهم هذا المقام الذوقی اللذیذ من جهة المنة وانما اخذوه بما
استحقته حقائقهم من اعمالهم التی کانوا علیها وکانوا فی السعی فی اعمالهم علی صراط الرب
المستقیم لان نواصیهم کانت بید من له هذه الصفة فما مشوا بنفوسهم فانما مشوا
بحکم الجبر الی ان وصلوا الی عین القرب (ونحن اقرب الیه منکم ولکن لا تبصرون) وانما
هو یبصر فانه مکشوف الغطاء فبصره الیوم حدید وما خص میتا من میت ای ما خص
سعیدا فی القرب من شقی (ونحن اقرب الیه من حبل الورید) وما خص انسانا من انسان
فالقرب الالهی من العبد لا خفاء به فی الاخبار الالهیة فلا قرب اقرب من ان تکون هویته
عین اعضاء العبد قواه الخ اور اس فص کے اخیر میں ہے فالکل مصیب وکل مصیب ماجور وکل ماجور سعید
وکل سعید مرضی عند ربه وان شقی زمانا فی الدار الآخرة فقد مرض وتألم اهل العنایة مع علمنا
بانهم سعداء اهل حق فی الحیوة الدنیا فمن عباد الله من تدرکهم تلک الآلام فی الحیوة الاخری
فی دار تسمی جهنم ومع هذا لا یقطع احد من اهل العلم الذین کشفوا الامر علی ما هو علیه انه لا یکون
لهم فی تلک الدار نعیم خاص بهم اما بفقد الم کانوا یجدونه فارتفع عنهم فیکون نعیمهم
راحتهم عن وجدان ذلک الالم او یکون نعیم مستقل زائد کنعیم اهل الجنان فی الجنان والله
اعلم تو اسمیں ایک تو دنیا میں سبکو صراط مستقیم پر اور سبکو مقرب اور سبکو غیر مغضوب علیہ اور غیر ضال
بتلایا اور پھر سبکو آخرت میں سعید اور صاحب نعیم بتلایا اور ان دعووں کا نصوص قطعیہ کے خلاف
ہونا ظاہر ہے جواب یہ ہے کہ صراط مستقیم اور قرب سے مراد معنی شرعی اصطلاحی نہیں بلکہ درجہ تکوینی مراد ہے
حاصل یہ ہے کہ حق تعالی کے احکام دو قسم کے ہیں ایک تکوینی ایک تشریعی تکوینی تو مراد ہے مرضی ہونا
ضروری نہیں اور تشریعی مرضی ہے مراد ہونا ضروری نہیں۔ کہیں دونوں جمع بھی ہو جاتے ہیں اور
احکام تشریعیہ کا صراط مستقیم ہونا تو شرعی اصطلاح ہے اور صوفیہ احکام تکوینیہ کو بھی اپنی اصطلاح میں

صراط مستقیم کہتے ہیں پس مضل کے اقتضاء سے جو ضال ہو مضل کو اسکا رب اور ضلال کو اس کا
صراط مستقیم کہتے ہیں اور قرب سے مراد بھی عام ہے تکوینی و تشریعی کو چنانچہ خود شیخ کی یہ تفسیر فلا
قرب اقرب من ان یکون ہویتہ عین اعضاء العبد وقواہ اسکی دلیل ہے ولا مشاحة فی الاصطلاح
جیسا منکر طاغوت کو قرآن مجید میں کافر یعنی بالطاغوت فرمایا گیا ہے اور مغضوبیہ وضلال کی جو
نفی کی ہے اسکے معنی بھی یہی ہیں کہ جس اسم کا جسکو وہ رب کہتے ہیں یہ ضلال اقتضاء ہے اس رب
کی طرف سے نہ اسپر غضب ہے یعنی وہ مقتضی غضب کو نہیں کیونکہ یہ تو اسکے مقتضے کے موافق ہے اور اسی طرح
اسکے اعتبار سے یہ شخص ضال یعنی غیر صراط مستقیم پر نہیں کیونکہ اسکے اعتبار سے اسکو صراط مستقیم بالاصطلاح
المذکور پر قرار دیا گیا ہے البتہ اس اسم کے مقابل جو اسم ہے مثلاً ہادی اسکے اعتبار سے یہ شخص صراط مستقیم
پر بھی نہیں اور اسکے اعتبار سے مغضوب علیہ اور ضال بھی ہے تو یہ تو کسی مسئلہ میں خلاف نہیں البتہ دوسرا امر
البتہ مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اہل جہنم یعنی اہل خلود بھی نعیم سے مشرف ہو جاوینگے سو شارح بالی نے جو
اس مقام پر تحقیق کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ شیخ انقطاع عذاب اور تبدل عذاب بالنعیم کے جزماً قائل نہیں ہیں
نہ ان کا کوئی کلام اسمیں نص ہے بلکہ ان کا مقصود یہ ہے کہ ابد کے لیے اس عذاب کے خالص ہونیکی کوئی دلیل
نہیں ممکن ہے کہ اس عذاب میں بعد زمانہ دراز کے جسکی درازی کا علم اللہ ہی کو ہے اس انکشاف سے کہ اللہ
تعالی کو ہماری ساتھ یہی منظور ہے اور خدا تعالی کی منظور شدہ تجویز پر راضی رہنا چاہیے ایک گونہ روحانی راحت
انکو میسر ہو جاوے پس جسد ان کا معذب رہے اور روح ان کی متنعم رہے جیسے اہل عرفان کو دنیا میں
کلفتیں پیش آتی ہیں مگر دل سے وہ راضی ہوتے ہیں تو ان میں دونوں کیفیتیں مجتمع رہتی ہیں جیسا
کہ مقام سادس کی عبارت بھی اسطرف مشیر ہے چنانچہ اسمیں انکی نعیم کو مباین نعیم جنت کہا ہے جسکی
مباینت کی تفسیر بالی آفندی نے خلوص و عدم خلوص سے کی ہے اور اس تفسیر کی نسبت شارح۔ صوفت
کہتے ہیں هذا انما اخاض علی من رجح صاحب الکتاب وقد غلط بعض الشارحین بحمل
کلامه علی انقطاع العذاب عن الکفار ولیس ذلک مراد الشیخ اور یہ کہنا کہ فزال مسمی جہنم
فی حقهم ای من حیث کونها خالصة اور مصیب اور ماجور اور سعید اور مرضی یہ سب غیر خاص
درجہ میں ہیں چنانچہ شیخ کا اس مضمون کو اس طرح ادا کرنا ومع هذا لا یقطع الخ خود قرینہ ہے اس کا
کہ شیخ جزماً اسکے قائل نہیں ورنہ حق عبارت یہ تھا کہ وهذا یقطع اهل العلم انه یکون لهم

فی تلک الدار نعیم الخ اسی طرح وجہ تنعم میں انکا تردد انکی اس عبارت سے ظاہر ہے اما اھل النار کانوا یجدون غیر تفتر عنہم اور یکون نعیم مستقل معلوم ہوا کہ نہ ارتفاع کا حکم متعین ہے نہ نعیم مستقل کا پھر جب ان میں تردد ہے تو خود انکی بھی دلیل نہیں کہ انہیں امر مشترک کا جزم ہے اسی طرح اس تردد کے بعد واللہ اعلم کہنا اس مسئلہ میں شیخ کے توقف کی دلیل ہے خلاصہ یہ کہ شیخ خود مدعی نہیں بلکہ عدم تخفیف کی دلیل پر اپنے مطلع نہونے کو ظاہر کر رہے ہیں اور آیات میں جو لا یخفف عنہم آیا ہے اسکی تابید کی تصریح نہیں البتہ نفس عذاب کی تابید کی تصریح ہے تو وہ ممزوج بالنعیم کے ساتھ بھی متحقق ہو سکتا ہے یہ تو کلام نصوص کے اعتبار سے تھا اب دوسری دلیل رہی اجماع سو اجماع کی قطعی ہونے کی جو شرطیں ہیں ممکن ہے کہ شیخ کے نزدیک وہ اس اجماع میں نہ پائی جاتی ہوں اسلئے شیخ اس حکم میں معذور ہیں اور دل کی تمنا تو یہی ہے کہ اخیر میں سب پر رحمت ہو جاوے گو ممزوج بالالم ہی سہی مگر نصوص کے جو متبادر معنی ہیں اور جنمیں آجتک سلف میں سے کسی نے کلام نہیں کیا یہ دعویٰ اسکے بالکل خلاف ہے اسواسطے اس اعتقاد کا احتمال بھی رکھنا جائز نہیں اور شیخ نے جن ادلہ کی طرف اشارہ کیا ہے وہ بالکل لاشے ہیں یعنی باعتبار دلالت کے اور بعض دلائل اس باب میں اور بھی بعض کتب میں مذکور ہیں مگر وہ باعتبار ثبوت کے لاشی ہیں احقر نے انکی تحقیق اپنے رسالہ مسائل السلوک میں تحت آیۃ فاما الذین شقوا ففی النار الآیۃ کے ذیل میں کی ہے ان اشتقت فانظر **ف** بعد تحریر اس مقام نصوص کی اخیر میں اسی مضمون کے متعلق ایک مقام نظر پڑا وہاں شیخ نے اس دعوی کی ایک دلیل خاص بھی بیان کی ہے اس دلیل نے اس فن کے اصول پر بالکل اس مسئلہ کا فیصلہ کر دیا اور متعین کر دیا کہ شیخ مطلق عذاب کے انقطاع کے قائل نہیں ایک خاص عذاب کو منقطع مانتے ہیں اور رفع خاص سے رفع عام لازم نہیں اور یہ اپنی اصطلاح کا ایک خاص نوع کے عذاب کے انقطاع کو وہ سعادت کہتے ہیں یعنی سعادت اضافی نہ کہ حقیقی اس مقام کی یہ عبارت ہے جسکو مع شرح بالی نقل کرتا ہوں ولما کان الامر فی نفسہ علی ما قررناہ من انہ لا یقع شئ فی الوجود ولا یرتفع خارجا عن المشیۃ لان ذلک یتعلق بقولہ کان مال الخلق فی الاخرۃ الی السعادۃ ای الی الرحمۃ علی اختلاف انواعہا ای انواع السعادۃ لان مال بعضہم الی رحمۃ خالصۃ من شوب الالم وھم اھل الجنان وبعضہم الی الرحمۃ الممتزجۃ مع العذاب وھم المخلدون فی النار قولہ کان جواب لما فعبر الحق عن ھذا المقام بان الرحمۃ

وسعت کل شئ وانہا سبقت الغضب الالٰہی ای العذاب الالٰہی باستیفاء والسابق متقدم فاذا لحقہا ای المتقدم او السابق بالسلوک اذ ھو غایتہ لان الکل سالک الی الغایۃ ھذا اقاعل لحقہا الذی صفتہ حکم علیہ المتاخر ای العذاب بعد ایام دولتہ حکم علیہ المتقدم وھو الرحمۃ والا کان ذلک العبد عن ما محضا وھو خلاف ما وقع علیہ النص والکشف من انہما ای الجنان والنیران ۱۲ احق معاھلہما یبقیان لا یفنیان فنالتہ الرحمۃ اذ لم یکن غیرھا سبق من موانع ظہورھا والعذاب الذی اجتمع معہا لا یجد غیرھا لم یکن عینہا فہذا ای ھذا المعنی الذی بیناہ بقولنا والسابق متقدم معنی سبقت رحمتہ غضبہ وما سبقت الرحمۃ علی الغضب الا لتحکم الرحمۃ علی من وصل الیہا وانما وجب الوصول الیہا فانہا فی الغایۃ وقفت والکل سالک الی الغایۃ فلا بد من الوصول الیہا فلا بد من الوصول الی الرحمۃ ومفارقۃ الغضب فکانت الرحمۃ مرکز العالم کلہا فیکون الحکم لہا فی کل لہا بحسب ما یعطیہ حال الواصل الیہا لان بعضہم یصل الیہا فی عین الجحیم مع بقاء الالم وبعضہم یصل فی دار النعیم بلا الم اھ یہ تقریر تصریح ہے اسپر کہ علت رحمت کی یہ ہے کہ اسم رحیم سابق ہے اسم منتقم پر اسلئے مظہر منتقم پر رحیم حکم کریگا اور اس حکم کا اثر ادراک رحمت ہے گو خاص ہی نوع کی رحمت ہو یعنی ممزوج بالالم پس اس سے صاف معلوم ہوا کہ علت ارتفاع عذاب کی تاخر مقتضی عذاب کا تھا رحمت سے پس اگر کوئی مقتضی عذاب رحمت سے بھی مقدم ہو تو ظاہر ہے کہ یہ دلیل وہاں نہ چلیگی تو اس مقتضی کے اقتضا سے جو عذاب ہوگا اسکے ارتفاع کا حکم نہ کیا جاویگا۔ اور اگر وہ مقتضی ابدا غیر مرتفع ہو تو عذاب کو بھی ابد کے لئے ثابت اعتقاد کیا جاویگا اور وہ مقتضی استعداد خاص ہے معذبین کی ذوات کی تو جب حق تعالیٰ کو ان کی اس خاص استعداد کا علم ہے اور رحمت متاخر ہے علم سے پس ان ذوات کے ساتھ رحمت متعلق نہوگی اور عذاب کی یہ نوع کبھی ان ذوات سے منقطع نہوگی اسی مضمون کو شارح موصوف نے اس عبارت آتیہ میں ادا کیا ہے اور اخیر میں دعوی کیا ہے کہ شیخ کی روح سے بھی بشر اس فہم کی تائید ہوئی تب اس کو لکھا اعلم ان العذاب فی حق العباد انتہی وامکانی الی قولہ الکلامیۃ الشرعیۃ ص ۳۰۹ و ۳۱۰ اور شارح کی اس تحقیق پر کوئی شبہ نکرے کہ شیخ نے فص یونسی کے اخیر میں تصریح کی ہے واما اھل النار فمآلہم الی النعیم ولکن فی النار اذ لا بد لصورۃ النار بعد انتہاء مدۃ العقاب ان تکون بردا

Toobaa-elibrary.blogspot.com

وسلاماً علی من فیہا وھذا نعیمھم فنعیم اھل النار بعد استیفاء الحقوق نعیم خلیل اللہ حین القی فی النار فانہ علیہ السلام تعذب برؤیتہا وبما تعوّد فی علمہ و تقرر من انہا صورۃ تؤلم من جاورھا من الحیوان وما علم مراد اللہ فیہا ومنہا فی حقہ فبعد وجود ھذہ الالام وجد برداً وسلاماً مع شہود الصورۃ اللونیۃ فی حقہ اھ تو اس عبارت میں تاویل مذکور نہیں چلتی جواب یہ ہے کہ یہ عبارت بھی توجیہ مذکور کو محتمل ہے چنانچہ شارح موصوف نے الی النعیم کی شرح میں کہا ہے الی نعیمھم الخاص بھم وبعد وصولھم وان کانوا یعذبون بالنار ابداً اور برداً وسلاماً کی شرح میں کہا ہے من حیث روحانیتھم الی قولہ لکنہا احرقت ابدانھم بوجہ آخر اور اسکا خلاصہ اسطرح بیان کیا ہے معنی قولہ واما اھل النار فمآلھم ای آخر حالھم ان یرجع من العذاب الخالص عن الراحۃ والنعیم الی النعیم الممتزج بالعذاب الی قولہ فصلت النار برداً وسلاماً لارواحھم بھم من ھذا الوجہ ومولمًا لابدانھم من حیث شقاوتھم الذاتیۃ فقد تساوی راحتھم عذ فیجتمع نوع من الرحمۃ بنوع من العذاب فیھم لاستحقاقھم الذاتی فلا ینقطع حکم الراحۃ بعد الوصول الیہا ولا حکم القہر عنھم ابداً اور اسکے بعد کہا ہے فلا مخالفۃ بین الطائفتین فی دوام اصل العذاب بل الاختلاف فی نوع ولا یضر فی الاعتقادات الدینیۃ ھذا القدر من الاختلاف فی مثل ھذا المحل فانہ محل تحیرت العقول فیہ الی قولہ فھم فی راحۃ غیر راحۃ فالنار تکون برداً وغیر برد اھ اور چونکہ اس تاویل کی دلیل خود شیخ کا کلام ہے اس لئے یہ تاویل بلا دلیل بے قائلہ نہیں ہے اسکے بعد اس باب میں ایک عبارت فص ایوبی میں نظر پڑی وانما قلنا ھذا امن من اجل من یری ان اھل النار لا یزال غضب اللہ علیھم دائماً ابداً فی زعمہ فما لھم حکم الرضا من اللہ فصح المقصود فان کان کما قلنا مآل اھل النار الی ازالۃ الالام وان سکنوا النار فذلک رضی فزال الغضب لزوال الالام اذ عین الالم عین الغضب ان فھمت اھ اسپر شارح موصوف لکھتے ہیں تصریح منہ بان الوجوہ المذکورۃ فی اثبات حکم الرضی والرحمۃ تدل علی جواز وقوع ذلک الحکم بھم فلا یقطع ان یکون العذاب اعمالھم فیؤدی ادلتہ الی التوقف بین جواز دوام وقوع العذاب وبین جواز ازالتہ فمذھبہ التوقف فی مثل ھذہ المسئلۃ کما بیناہ من قبل وحین

انشاء اللہ تعالیٰ فی مسئلۃ فرعون اھ اس سے توحش من الشیخ میں اور کمی ہوتی ہے معلوم ہوا کہ وہ حکم جزماً نہیں کرتے صرف تردد احتمال کو ظاہر کرتے ہیں یہ سب وہ ہے جو شارحین نے لکھا ہے لیکن شیخ کے کلام میں نظر کرنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ تاویلات اسمیں چل نہیں سکتیں وہ ضرور انقطاع عذاب کے قائل معلوم ہوتے ہیں خصوص تاویل انقطاع عذاب علی الاعمال وبقاء عذاب بالشقاوۃ الاصلیۃ کہ یہ تو بالکل مصداق فرمن المطر ووقف تحت المیزاب کا ہے شیخ کے کلام میں تاویل کو اسلئے اختیار کیا تھا کہ اُن کا کلام نص کے مخالف نہو سو یہ تقدیر اُس سے بڑھکر نص کے خلاف ہے کہ اسمیں قائل ہونا پڑتا ہے عذاب بلا عمل کا جسکو حق تعالیٰ نے جابجا ظلم سے تعبیر کرکے اسکی نفی فرمائی ہے اسی طرح نعیم ممتزج بالعذاب کا قائل ہوتا آیت لا یذوقون فیہا برداً ولا شراباً کے صریح خلاف ہے اسی طرح اسکا قائل ہونا کہ خلود فی النار سے جسکے شیخ منکر نہیں خلود فی العذاب لازم نہیں آتا یہ اس آیت کے خلاف ہے ان المجرمین فی عذاب جہنم خالدون لا یفتر عنھم وھم فیہ مبلسون اسمیں خلود فی العذاب اور عدم اتتراج نعیم جو کہ مستلزم تخفیف عذاب کو ہے سب منصوص ہے اس باب میں جو میں نے اپنے استاد علیہ الرحمۃ سے سنا ہے وہ نقل کرتا ہوں ارشاد فرماتے تھے کہ بعض کو منکشف ہوا ہے کہ بعد دخول جنت ونار کے سب پر ایک ایسی حالت طاری ہوگی جو مشابہ ہوگی اس حالت کے جو نفخ صور کے بعد اہل برزخ پر ہوگی کہ اسمیں احساس عذاب یا راحت کا نہ رہیگا اور پھر وہ حالت زائل ہوکر سب اصلی حالت کی طرف عود کر آئیں گے پس شیخ کو وہ حالت تو منکشف ہوئی مگر اس کا زوال منکشف نہیں ہوا شیخ نے انقطاع عذاب کا حکم کر دیا اور میں کہتا ہوں اسکے خلاف جو نصوص آئی ہیں انکو موقت سمجھا اور خلود کو مکث طویل پر محمول کر لیا ہوگا اور ایسی حالت کا طاری ہوجانا تھوڑی دیر کیلئے منافی استمرار نہیں ہے جیسا بعض علماء نے باوجود جنت ودوزخ کو غیر فانی ماننے کے نفخ صور کے وقت باقتضاء نص کل شیٔ ھالک الا وجہہ کے فانی مان لیا اور یہ کہا کہ ایک لمحہ کیلئے فنا ہو جانا منافی حکم بعدم فنا کے نہیں غالباً یہ تقریر نہ شیخ کی کسی تصریح کے معارض ہے اور نہ کسی نص کی باقی دلیل چونکہ اسکی ضعیف ہے اور سلف میں سے کسی سے یہ منقول نہیں اسلئے اسکا قائل ہونا بھی جائز نہیں البتہ شیخ کو اپنے کشف کیوجہ سے معذور سمجھنا چاہیے۔

مقام تاسع ملقب برفع الرحمہ عن معنی وسع الرحمہ فص شعیبی میں ہے اعلم ان القلب اعنی قلب

Toobaa-elibrary.blogspot.com

العارف باللہ ہو من رحمۃ اللہ وہو اوسع منہا فانہ وسع الحق جل جلالہ ورحمتہ
لاتسعہ وھذا لسان عموم من باب الاشارۃ فان الحق راحم لیس بمرحوم فلا حکم للرحمۃ
فیہ یعنی عارف کا قلب ہے تو اللہ تعالیٰ کی رحمت ہی سے (کیونکہ وجود ہر شیٔ کا اسمار جمالیہ سے ہے اور
یہی مراد ہے رحمت سے) اور (ساتھ ہی اسکے) وہ رحمت سے بھی وسیع تر ہے کیونکہ وہ قلب حضرت حق
جل وجلالہٗ کو سمائے ہوئے ہے اور خدا تعالیٰ کی رحمت خود حق تعالیٰ کو سمائے ہوئے نہیں چنانچہ حق تعالیٰ
راحم ہے اور مرحوم نہیں پس رحمت کا کوئی اثر حق تعالیٰ کے ساتھ (اس طرح) متعلق نہیں (کہ وہ مرحوم
ہو جاوے) اس پر اعتراض یہ ہے کہ قلب کو خدا تعالیٰ کی رحمت سے بھی بڑا قرار دیا کہ قلب میں تو حق تعالیٰ
سماتا ہے اور خود رحمت حق میں خدا تعالیٰ نہیں سماتا۔ کیا خدا تعالیٰ اپنی ذات یا صفت کی اعتبار سے
کسی سے چھوٹا ہو سکتا ہے **جواب** یہ ہے کہ وسعت کے معنی دونوں جگہ ایک نہیں بلکہ وسعت کے دو معنی
ہیں ایک احاطۂ علم وشہود ولو بالوجہ دوسرا احاطۂ ایجاد۔ پس یہاں وسعت قلب میں تو پہلے معنی
مراد ہیں یعنی اسکا محیط ہونا باعتبار علم وشہود کے اور وسعت رحمت میں دوسرے معنی مراد ہیں یعنی
اسکے آثار ایجاد وغیرہ کا پہونچنا اب اسکے اعتبار سے دونوں حکم صحیح ہو گئے چنانچہ قلب کا مشاہدہ اور علم
جہاں ممکنات کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اسی طرح حضرت حق کے ساتھ بھی گو بالوجہ سہی تو یہ مطلب ہے
قلب کے وسیع ہونے کا حضرت حق کو اسی طرح یہ بھی صحیح ہے کہ رحمت کا اثر ایجاد ذات حق پر نہیں کیونکہ
حق تعالیٰ نے اپنے کو ایجاد نہیں کیا جس سے اسکو مورد رحمت ومرحوم کہہ سکیں چنانچہ ظاہر ہے اور اگر
دونوں جگہ معنی ثانی لئے جاویں تو حکم بالعکس ہوگا چنانچہ آئندہ چل کر کہا ہے فہی اوسع من القلب
یعنی حق تعالیٰ تو محیط ہے قلب کو کہ اسکا موجد ہے اور قلب خود قلب کو محیط نہیں کیونکہ اپنا موجد نہیں
پس حق وسیع تر ہوا قلب سے اور اگر دونوں جگہ معنی اول لئے جاویں تو دونوں کی وسعت مساوی ہو گی
چنانچہ اوسع من القلب کے بعد کہا ہے او مساویۃ لہ فی السعۃ جسکی شرح میں مولانا جامی لکھتے
ہیں واما اذا اعتبرت باعتبار العلم فھو (ای القلب) یسع نفسہ الخ فتکون الرحمۃ
مساویۃ فی السعۃ والی ھذا اشار بقولہ او مساویۃ لہ الخ پس شیخ کے مجموعہ کلام میں
نظر کرنے سے خود اشکال رفع ہو جاتا ہے ورنہ اول کلام وآخر کلام میں تعارض لازم آتا ہے ولا یصدر
عن عاقل ولو جاھلاً فکیف بالفاضل۔

مقام عاشر وہی تتمۃ لحفظ الحد وفی حقوق الحد ودر فص لوطی میں ہے فالرسول
یحکم مایوحی الیہ بہ ماعندہ غیر ذلک فان اوحی الیہ بالتصرف فیہ بجزم تصرف وان
منع امتنع وان خیر اختار ترک التصرف الا ان یکون ناقص المعرفۃ یعنی رسول (ارباب
تصرف میں) بالکل وحی کی موافق عمل کرتے ہیں اگر تصرف کیلئے جزم کے ساتھ وحی ہو تو تصرف کرتے
ہیں اور اگر منع کر دیا جاوے تو باز رہتے ہیں اور اگر اختیار دیا جاوے تو ترک تصرف کو اختیار کرتے
ہیں لیکن جسکو اختیار دیا گیا ہے وہ اگر ناقص المعرفۃ ہو تو تصرف کو اختیار کر لیتا ہے **اعتراض** اس
عبارت کے اخیر میں پیغمبر کی نسبت نقص معرفۃ کا احتمال نکالا جواب یہ ہے کہ مرجع ضمیر یکون کا
رسول نہیں ہے بلکہ مطلق مخیر چنانچہ اسی لئے میں نے ترجمہ میں ظاہر کر دیا ہے اور دلائل سے ثابت ہے
کہ انبیاء کی معرفت کامل ہوتی ہے پس لامحالہ غیر نبی مراد ہوگا۔ چنانچہ مولانا جامی نے یکون کا مرجع
المخیر کو قرار دیا ہے اور بالی آفندی نے اس سے زیادہ تصریح کر دی بقولہ الا استثناء منقطع
ان یکون المخیر الخ۔

مقام حادی عشر ملقب بالکلمۃ التامۃ فی النبوۃ العامۃ فص عزیری میں ہے واعلم
ان الولایۃ ھی الفلک المحیط العام ولھذا لم تنقطع ولھا الانباء العام واما نبوۃ التشریع
والرسالۃ فمنقطعۃ وفی محمد صلی اللہ علیہ وسلم فقد انقطعت فلا نبی بعدہ یعنی مشرع
او مشرع عالہ ولا رسول وھو المشرع وھذا الحدیث قصم ظھور اولیاء اللہ لانہ یتضمن
انقطاع ذوق العبودیۃ الکاملۃ التامۃ فلا ینطلق علیہ اسمہا الخاص بہا فان العبد یرید ان
لا یشارک سیدہ وھو اللہ فی اسم واللہ لم یسم بنبی ولا رسول وسمی بالولی واتصف بھذا
الاسم فقال اللہ ولی الذین آمنوا وقال وھو الولی الحمید وھذا الاسم باق جار علی
عباد اللہ دنیا وآخرۃ فلم یبق اسم یختص بہ العبد دون الحق بانقطاع النبوۃ والرسالۃ
الا ان اللہ لطیف بعبادہ فابقی لھم النبوۃ العامۃ التی لا تشریع فیہا اھ اس عبارت میں نبوۃ
کے بقار کا حکم کر دیا جواب یہ ہے کہ شیخ اپنی اصطلاح میں مطلق اخبار عن العلوم کو نبوۃ عامہ کہتے ہیں اور اس نبوت
کے احکام مثل نبوت مشہورہ کے نہیں حتی کہ اسکے علوم بھی قطعی نہیں ہوتے چنانچہ شیخ نے خود اس بحث کے
اشارہ میں اس تفاوت کی تصریح کر دی بقولہ وھذا الحدیث (یعنی لا نبی بعدی) قصم ظھور اولیاء

Toobaa-elibrary.blogspot.com

اللہ لانہ یتضمن انقطاع ذوق العبودیۃ الکاملۃ التامۃ اھ اسمیں تصریح ہے کہ نبی ذوق عبودیت میں (کہ منتہی مقامات ولایت ہی) سب سے بڑھا ہوا ہے اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ یہ جو شیخ کا قول مشہور ہے کہ رسول من حیث ہو ولی افضل ہے رسول من حیث ہو رسول سے چنانچہ اسی فص میں اسکی بھی تصریح ہے یہ علی الاطلاق نہیں ہے بعض علوم کے اعتبار سے ہے ورنہ نبی کی عبدیت جو افضل مقامات ولایت ہے اولیاء کیلئے موجب حسرت کیوں ہے جیسا کہ قصہ عظیم سے معلوم ہوتا ہے۔

مقام ثانی عشر مع مقام ثالث عشر ملقب بتدویر الفلک فی تطہیر الملک فص عیسوی میں ہے فسرت الشھوۃ فی مریم فخلق جسم عیسی من ماء محقق من مریم ومن ماء متوھم من جبرئیل سری فی رطوبۃ ذلک النفخ لان النفخ من الجسم الحیوانی رطب لما فیہ من رکن الماء الخ اس عبارت میں حضرت مریم علیہا السلام کیلئے میلان الی الرجل المتمثل و جبرئیل علیہ السلام کیلئے مادہ منویہ کا اثبات کیا ہے تو گویا دونوں کو میاں بی بی قرار دیا جس سے تنزہ قرآن سے ثابت ہے جواب یہ ہے کہ شہوۃ سے مراد رغبت اولاد کی ہے نہ کہ رغبت وقاع کی اور ماء سے مراد منی نہیں نفخ جبرئیلی سے جو بھاپ نکلی اس بھاپ کو پانی کہدیا اور اسکے غیر محسوس ہونیکے سبب اسکو متوہم کہدیا اور بھاپ کی حقیقت مسلم ہے کہ ایک رطوبت ہے مرکب اجزاء صغار مائیہ وہوائیہ سے جب شہوت اور ماء کے وہ معنی ہی نہیں تو پھر جو اشکال اسپر مبنی تھا کہ دونوں کو میاں بی بی ٹھہرایا ہے قطع ہو گیا **ف** شیخ کی بعض عبارات سے متوہم ہوتا ہے کہ یہ حضرات انبیاء علیہم السلام کے ساتھ زیادہ متادب نہیں مگر فص عیسوی میں ایک عبارت سے بیحد ادب معلوم ہوتا ہے وھو قولہ ثم قال متمما للجواب (ما قلت لھم الا ما امرتنی بہ) فنفی اولا مشیرا الی انہ ما ھو ثم اوجب القول ادبا مع المستفھم ولو لم یفعل کذلک لاتصف بعدم علم الحقائق وحاشاہ من ذلک اھ اس سے صاف معلوم ہوا کہ شیخ کا اعتقاد یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام علم حقائق میں کامل ہوتے ہیں اسی طرح فص سلیمانی میں مفسرین کے ایک قول پر کلام کرنے کے ضمن میں فرمایا ہے وتکلموا فی ذلک بما لا ینبغی مما لا یلیق بمعرفۃ سلیمان علیہ السلام بربہ الخ جس سے بیحد عظمت حضرات انبیاء علیہم السلام کی شیخ کے قلب میں معلوم ہوتی ہے اس لئے حضرت ابراہیم علیہ السلام یا حضرت نوح علیہ السلام کے باب میں جو کہا ہے سب ماؤل ہے۔

مقام ثالث عشر نیز فص عیسوی میں ہے فما فضل الانسان غیرہ من الانواع العنصریۃ الا بکونہ بشرا من طین فھو افضل نوع من کل ما خلق من العناصر من غیر مباشرۃ بالیدین فالانسان فی الرتبۃ فوق الملائکۃ الارضیۃ والسماویۃ والملائکۃ العالون خیر من ھذا النوع الانسانی بالنص الالھی اور اسکے ذرا قبل کہا ہے وما فوق العناصر وما تولد عنھا فھو ایضا من صورۃ الطبیعۃ وھی الارواح العلویۃ التی فوق السموات السبع واما ارواح السموات السبع واعیانھا فھی عنصریۃ فانھا من دخان العناصر المتولد عنھا وما تکون عن کل سماء من الملائکۃ فھو منھا فھم عنصریون ومن فوقھم طبیعیون اور اسکے بعد کہا ہے فقال لمن ابی عن السجود لہ ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی استکبرت علی من ھو مثلک یعنی عنصریا ام کنت من العالین عن العنصر ولست کذلک ویعنی بالعالین من علا بذاتہ عن ان یکون فی نشاتہ النوریۃ عنصریا وان کان طبیعیا اسمیں تین شبہے ہوتے ہیں ایک یہ کہ بعض ملائکہ کو عنصری کہدیا حالانکہ ظاہر احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نوری ہیں دوسرے یہ کہ عالین کو سجدہ آدم سے مستثنیٰ کیا تیسرے یہ کہ بعض ملائکہ کو مطلقاً انسان سے افضل کہا جواب یہ ہے کہ بعض علماء اہل ظاہر تو بعض ملائکہ کیلئے توالد و تناسل تک ثابت کرتے ہیں جیسے تفاسیر میں منقول ہے تو شیخ کا قول اس سے زیادہ بعید نہیں اور حدیث بعض ملائکہ پر محمول ہو سکتی ہے جیسے شیخ نے اوپر کے قول میں کہا ہے علا بذاتہ عن ان یکون فی نشاتہ النوریۃ عنصریا اور یا ان عنصریات میں بھی غالب جزء نوری ہو وھو اقرب اور اس استثناء میں بعض علماء ظاہر بھی شریک ہیں چنانچہ مفسرین نے اسمیں اختلاف نقل کیا ہے کہ مامور بالسجدہ کل ملائکہ تھے یا بعض اور آیات میں سے بعض جیسے اول میں ظاہر ہیں جیسے فسجد الملائکۃ کلھم اجمعون اسی طرح بعض ثانی میں ظاہر ہیں جیسے استکبرت ام کنت من العالین اور تفاضل کے مسئلہ کے ظنی ہونے کی خود علماء کلام نے تصریح کی ہے تو ممکن ہے کہ شیخ کا یہی مذہب ہو چنانچہ مولانا جامیؒ نے فتوحات سے شیخ کا ایک خواب نقل کیا ہے کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ الانسان افضل ام الملائکۃ آپ نے جواب دیا اما علمت ان اللہ یقول من ذکرنی فی نفسہ ذکرتہ فی نفسی ومن ذکرنی فی ملاء ذکرتہ فی ملاء خیر منھم عمم قال علیہ السلام وکم ملاء ذکر اللہ فیھم وانا بین اظھرھم شیخ کہتے

Toobaa-elibrary.blogspot.com

ہیں ففرحت بذلک پھر شیخ کا کلام فضیلت جزئیہ پر بھی محمول ہو سکتا ہے یعنی نوری ہونے کے اعتبار سے ملائکہ عالین افضل ہوں بشر طینی سے اور جامعیت حقائق الٰہیہ کونیہ کی وجہ سے نوع بشر افضل ہو نوع ملائکہ سے چنانچہ فص آدم میں خود شیخ نے بھی دعوی کیا ہے تو ایک ہی شخص کے کلام میں تعارض کو حتی الامکان دفع کیا جائیگا چنانچہ بالی آفندی نے بعد ایک کلام طویل کے کہا ہے فالانسان من حیث حقیقتہ الجامعۃ لجمیع المراتب افضل من الموجودات العنصریۃ والطبعیۃ فکان الانسان افضل من الملائکۃ العالین من ذلک الوجہ والعالون افضل من حیث انہ لم یکن نشأتھم النوریۃ عنصریا والیہ اشار بقولہ ونعنی بالعالین المراد بالخیریۃ بالنص ھی ھذہ الخیریۃ لا الخیریۃ من کل الوجوہ ف یہ ملائکہ عالین مہیمین بھی کہلاتے ہیں باب تفعیل سے مادہ ہیمان سے بوجہ اسکے کہ یاد الٰہی میں سرگرداں و مشغول ہیں تدبیر عالم سے انکو کچھ سروکار نہیں۔ واللہ اعلم۔

مقام رابع عشر ملقب بالقول الانفع فی تحقیق امکان الابدع فص ایوبی میں ہے بلیس فی الامکان ابدع من ھذا العالم اسمیں تحدید ہے حق تعالیٰ کی قدرت کی کہ اس عالم سے بدیع تر ممتنع ہو ممتنع محل قدرت نہیں ہوتا جواب یہ ہے کہ اسکا سیاق و سباق خود اسکا مفسر ہے چنانچہ سباق کا خلاصہ مولانا جامیؒ نے اسطرح لکھا ہے واذا کان ھویتہ تعالیٰ ھویۃ العالم و ترجع جمیع امور العالم الیہ فلیس فی الامکان الخ اور سیاق خود متصلا متن ہی میں مذکور ہے یعنی لانہ علی صورۃ الرحمٰن اوجدہ اللہ تعالیٰ الخ پس یہ تعلیل سابق ولاحق کہ دونوں کا حاصل ایک ہی ہے اس قول کی خود شرح کر رہی ہے مطلب یہ کہ عالم امکان کے وجود کے طرق محتملہ بہت سے ہیں بعض تو وہ ہیں جنسے ظہور حق تعالیٰ کا تام نہ ہوتا مثلاً صرف ایسے ممکنات واقع ہوتے جن سے بعض صفات کا ظہور ہوتا اور بعض کا نہ ہوتا یا سب کا ہوتا مگر تام نہ ہوتا جیسا فص آدم میں کہا ہے کہ قبل تخلیق انسان کے ظہور تام نہ تھا انسان سے ظہور تام ہوا اور بعض وہ ہیں جنسے ظہور تام ہو خواہ وہ یہی مجموعہ ہو جو اب ہے یا دوسرا مجموعہ ہو جو اس صفت میں اسی مجموعہ کا مشارک ہو کہ حق تعالیٰ کا مظہر اتم ہے پس وہ مجموعہ بھی اگرچہ واقع نہیں ہوا اور اسپر ہذا العالم ظاہراً صادق نہیں آتا۔ مگر حکماً وہ بھی ہذا العالم میں داخل ہے پس معنی کلام کے یہ ہوے کہ عالم امکان کی کوئی ہیئت من جملہ ہیئات محتملہ کے اس ہیئت سے زیادہ بدیع نہیں

جو کہ حق تعالیٰ کا مظہر اتم ہو اور اسمیں کوئی خفا نہیں پس لیس فی الامکان کے معنی امکان کی نفی نہیں بلکہ وقوع کی نفی ہے اور امکان سے مراد مقدوریت نہیں بلکہ خود مقدور ہے بمعنی ممکن یعنی عالم ممکنات میں کوئی مجموعہ ایسے مجموعہ سے بدیع تر جو کہ مظہر اتم حق کا ہو واقع نہیں اور امام غزالیؒ پر بھی اُن کے ایک ایسے ہی قول سے اعتراض کیا گیا ہے احقر نے اسکا جواب اپنی بعض تحریرات میں دیا ہے جو اسوقت مستحضر نہیں اگر کسی کی نظر پڑجاوے اس مقام کے حاشیہ میں ملحق کردے اور اگر امکان ہی کی نفی مراد لیجاوے تب بھی امتناع بالغیر پر محمول کرلیا جاویگا اور معنی یہ ہیں کہ چونکہ ایک وقت خاص میں اس عالم کا وقوع اور دوسرے عالم کا عدم وقوع علم الٰہی میں مقدر تھا اور خلاف معلوم کا وقوع ممتنع ہے اسلئے اُسوقت خاص میں اُس عالم کا وقوع واجب بالغیر اور دوسرے عالم کا وقوع ممتنع بالغیر تھا رہا یہ کہ اس حکم میں ابدع کی کیا تخصیص ہے غیر ابدع کا وقوع بھی ایسا ہی ممتنع ہے جواب یہ ہے کہ غیر ابدع کے وقوع کا تو مقتضی ہی نہیں اسلئے اُسکا امتناع ظاہر ہے کہ مقتضی معدوم اور مانع موجود بخلاف ابدع کے کہ اُسکا ابدع ہونا مقتضی ہو سکتا تھا وقوع کو اسلئے اُسکی نفی کردی یعنی باوجود ابدع ہونے کے بھی وہ ممتنع ہے واللہ اعلم

مقام خامس عشر تتمہ حفظ المحن در فص ایوبی میں ہے ثم کان لایوب علیہ السلام ذلک الماء شرابا لازالۃ الم العطش الذی ھو من النصب العذاب الذی مسہ بہ الشیطان ای البعد عن الحقائق ان یدرکھا علی ما ھی علیہ فیکون بادراکھا فی محل القرب اھ قال الجامیؒ فسر الشیطان بالبعد علی لسان الاشارۃ لانہ من شطن اذا بعد علی رائی اھ اس عبارت میں ایوب علیہ السلام کو حقائق سے بعید اور ناواقف بتلایا جو شان نبوت سے بعید ہے۔ جواب یہ ہے کہ حقائق سے مراد کل حقائق نہیں بلکہ بعض حقائق تھے جو اُسوقت غیر معلوم تھے کیونکہ حقائق انبیاء علیہم السلام کو تدریجاً حاصل ہوتے ہیں کما قال تعالیٰ فی حق صفیہ صلی اللہ علیہ وسلم ما کنت تدری ما الکتاب ولا الایمان ولکن جعلناہ نورا الخ وقال تعالیٰ وعلمک ما لم تکن تعلم وقال تعالیٰ وقل رب زدنی علما تو اگر حقائق غائبہ کے اعتبار سے یہ حکم کردیا جاوے تو اسمیں اعتراض کی کیا بات ہے

مقام سادس عشر تتمہ حفظ الحرمۃ در فص یحیی میں ایک مضمون طویل کے ضمن میں یہ عبارت ہے فسلام الحق علی یحیی من ھذا الوجہ رفع للالتباس الواقع فی العنایۃ الالھیۃ بہ من سلام عیسیٰ علی نفسہ وان کانت قرائن الاحوال تدل علی قربہ من اللہ فی ذلک وصدقہ اذ نطق فی معرض الدلالۃ علی

Toobaa-elibrary.blogspot.com

براءة امه فی المهد فهو احد الشاهدین والشاهد الاٰخر هز الجذع الیابس فسقط رطبا جنیا من غیر فحل ولا تذکیر کما ولدت مریم عیسی من غیر فحل ولا ذکر ولا جماع عرفی معتاد لو قال نبی اٰیتی و معجزتی ان ینطق هذا الحائط فنطق الحائط وقال فی نطقه تکذب ما انت رسول الله لصحت الاٰیة وثبت بها انه رسول الله ولم یلتفت الی ما نطق به الحائط فلما دخل هذا الاحتمال فی کلام عیسی باشارة امه الیه وهو فی المهد کان سلام الله علی یحیی ارفع من هذا الوجه اسمیں انھوں نے حضرت یحیی علیہ السلام کو حضرت عیسی علیہ السلام پر بدون نص صریح کے ترجیح دی اول تو ویسے نفس ترجیح ہی جائز نہیں پھر خصوصاً اولوالعزم پر ترجیح مولانا جامیؒ نے شرح میں جواب دیا ہے ولا یخفی انقطن ان مقصود الشیخ من هذه الکلمات لیس تفضیل یحیی علی عیسی علیهما السلام کما توهمه بعض القاصرین بل ترجیح ما وقع فی شان یحیی علی ما وقع فی شان عیسی علیهما السلام من حیث التنصیص علی مقصوده وابن احدهما عن الاٰخر فکانه نظر الی امثال هذه التوهمات فقال فحقق ما اشرنا الیه تهتد الی فهم المراد والله الموفق للسداد وللرشاد۔

مقام سابع عشر تتمہ حفظ الحدود فص الیاسی میں ہے الیاس هو ادریس کان نبیا قبل نوح ورفعه الله مکانا علیا فهو فی قلب الافلاک ساکن وهو فلک الشمس ثم بعث الی قریة بعلبک وبعل اسم صنم وبک هو سلطان تلک القریة وکان هذا الصنم المسمی بعلا مخصوصا بالملک وکان الیاس الذی هو ادریس قد مثل له انفلاق الجبل المسمی لبنان من اللبانة وهی الحاجة عن فرس من نار وجمیع الاٰلة من نار فلما راٰه رکب علیه فسقطت عنه الشهوة وکان عقلا بلا شهوة فلم یبق له تعلق بما یتعلق به الاغراض النفسیة فکان الحق فیه منزها فکان علی النصف من المعرفة بالله اسمیں چند سوال ہیں **سوال اول** انھوں نے دو شخصوں کو ایک کہدیا **جواب** بعض مفسرین بھی اُسطرف گئے ہیں چنانچہ شارح بالی آفندی نے نقل کیا ہے قال المفسرون وهو الیاس بن یاسین سبط هرون اخی موسی بعث بعده وقیل هو ادریس وکشف الشیخ وافق الاخیر اه صرف اتنا فرق ہے کہ علماء ظاہر صرف تعدد اسم کے قائل ہوئے ہیں اور شیخ تعدد بعثت بزمانین مختلفین کے قائل ہیں جیسے عیسی علیہ السلام آسمان پر اُٹھالئے گئے اور پھر نزول فرمادینگے **سوال ثانی** اگر یہ دونوں ایک ہیں تو انکے لئے ایک ہی نص کافی تھا جُدا جُدا کیا ضرور تھا اس کا جواب مولانا جامیؒ نے دیا ہے فلنا الله حکم

فی سبق متعلقة بتقدیس الحق حین کان یسمی بادریس قبل عروجه الی السماء وحکم ایضا سبق بعد نزوله فعند ذلک اعتبار فصین فنسب حکمة فی کل فص باسم **سوال ثالث** شیخ کی بعض کتب سے معلوم ہوتا ہے کہ ادریس والیاس جُدا جُدا ہیں چنانچہ انھوں نے کہا ہے کہ بدن عنصری سے دو نبی آسمان میں موجود ہیں ادریس و عیسی علیہم السلام اور دو زمین میں خضر اور الیاس **جواب** اسکا یہ ہے کہ یہ تعدد بناءً علی المشہور ہے اور اتحاد بناءً علی غیر المشہور لکن اقال الجامی **سوال رابع** ان کی معرفت کو ناقص بتلایا **جواب** یعنی قبل تکمیل ایسی تھی نہ کہ بعد تکمیل **سوال خامس** شیخ نے فص ادریسی میں کہا ہے وهو فلک الشمس فیه مقام روحانیة ادریس علیه السلام اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ساکن فی الافلاک صرف روح تھی نہ کہ بدن عنصری پھر ذی روح بدن الیاسی سے متعلق ہوئی یہ تو تناسخ ہوا۔ **جواب** آسمان پر مع بدن سکونت تھی اور نزول الیاسی بھی مع بدن ہوا جیسے عیسی علیہ السلام کا نزول ہوگا مگر اس بدن پر ملکوت رہنے سے روحانیت کا غلبہ ہوگیا اس لئے اسکو روحانیة سے تعبیر کردیا اور اگر دو قوق جُدا جُدا بھی مان لئے جاویں تب بھی تناسخ نہیں کیونکہ تناسخ میں روح پہلے تعلق کو بالکل چھوڑ دیتی ہے اور یہاں روح کا تعلق بلکوت سے باقی ہے پس اس کو بروز یا تمثل کہیں گے دوسرے تناسخ وہ باطل ہے جو محال ذاتہ کیلئے ہو **ف** شیخ کا فلک شمس کو وسط الافلاک میں کہنا غالباً بناءً علی الشہور ہے ورنہ اسکی کوئی دلیل صحیح نہیں اگر کشف ہو تو مجھکو خبر نہیں۔

مقام ثامن عشر تتمہ حفظ الحدود فص ہارونی میں ہے وسبب ذلک ای سبب ما وقع من موسی من الغضب واخذ اللحیة والراس عدم التثبت من موسی فی النظر الخ اسمیں موسی علیہ السلام پر عدم تحقیق کا حکم کیا جو شان نبوت کے بالکل خلاف ہے **جواب** یہ ہے کہ مطلقا عدم تثبت شان نبوت کے خلاف نہیں خلاف وہ ہے جہاں قصداً بھی تثبت کا نہ ہو اور جہاں قصد ہو مگر وہاں تک نظر نہ پہونچے وہ شان نبوت کے خلاف نہیں۔

مقام تاسع عشر تتمہ حفظ الحدود اور اسی فص میں ہے فکان عتب موسی اخاه هرون لما وقع الامر فی انکاره وعدم اتساعه فان العارف من یری الحق فی کل شئ اس سے معلوم ہوا کہ سبب عتاب کا گوسالہ پرستی پر ہارون علیہ السلام کا انکار کرنا تھا **جواب** یہ ہے کہ انکار کی دو قسم ہے ایک وہ انکار جسکا سبب اس سے ذہول ہو کہ یری الحق فی کل شئ دوسرا وہ انکار جس کا سبب ہو کہ ان

عابدین کے اس فعل میں اس سے ذہول ہے کہ یری الحق فی کل شیٔ میں انکار جو واقع ہوا تھا تو وہ قسم
ثانی تھا اور موسیٰ علیہ السلام سمجھے کہ قسم اول ہے اخذت ہذا الجواب من خزائن اسرار الکلم مشـ
قولہ فان العارف الخ یہ توجیہ ہے کلام شیخ کی باقی یہ دعویٰ کہ عتاب کا سبب یہ تھا بالکل بلا دلیل ہے بلکہ غلط محض ہے

مقام عشرین ملقب بنعم العون فی تحقیق توبہ فرعون فص موسوی ہے فقالت لفرعون (ذکر انہ
منطقۃ بالنطق الالٰہی لما قال قبیل ہذا) فی حق موسیٰ انہ قرۃ عین لی ولک فبہ قرت عینہا بالکمال
الذی حصل لہا کما قلنا وکان قرۃ عین لفرعون بالایمان الذی اعطاہ اللہ عند الغرق فقبضہ
طاہرا مطہرا لیس فیہ شیٔ من الخبث لانہ قبض عند ایمانہ قبل ان یکتسب شیئا من الآثام والاسلام یجب ما
قبلہ وجعلہ آیۃ علی عنایتہ سبحانہ بمن شاء حتی لا ییأس احد من رحمۃ اللہ فانہ لا ییأس من روح اللہ الا
القوم الکافرون فلو کان فرعون ممن ییأس ما بادر الی الایمان اور اسی فص میں ہے واما قولہ (فلم
یک ینفعہم ایمانہم لما رأوا بأسنا سنت اللہ التی قد خلت فی عبادہ الا قوم یونس فلم یدل ذلک علی انہ لا
ینفعہم فی الآخرۃ بقولہ فی الاستثناء الا قوم یونس فاراد ان ذلک لا یرفع عنہم الاخذ فی الدنیا فلذلک
اخذ فرعون مع وجود الایمان منہ ہذا ان کان امرہ امر من تیقن بالانتقال فی تلک الساعۃ وقرینۃ
الحال تعطی انہ ما کان علی یقین من الانتقال لانہ عاین المؤمنین یمشون فی طریق الیبس الذی ظہر
بضرب موسیٰ بعصاہ البحر فلم یتیقن فرعون بالہلاک اذا آمن بخلاف المحتضر حتی لا یلحق بہ فامن
(بالذی آمنت بہ بنو اسرائیل) علی التیقن بالنجاۃ فکان کما تیقن لکن علی غیر الصورۃ التی اراد فنجاہ
اللہ من عذاب الآخرۃ فی نفسہ ونجی بدنہ کما قال تعالیٰ (فالیوم ننجیک ببدنک لتکون لمن
خلفک آیۃ) لانہ لو غاب بصورتہ ربما قال قومہ احتجب فظہر بالصورۃ المعہودۃ میتا لیعلم
انہ ہو فقد عمتہ النجاۃ حسا ومعنی ومن حقت علیہ کلمۃ العذاب الاخروی لا یؤمن (ولو جاءتہم
کل آیۃ حتی یروا العذاب الالیم) ای یذوقوا العذاب الاخروی فخرج فرعون من ہذا الصنف ہذا
ہو الظاہر الذی ورد بہ القرآن ثم ان القول بعد ذلک والامر فیہ الی اللہ لما استقر فی نفوس
عامۃ الخلق من شقائہ وما لہم نص فی ذلک یستندون الیہ واما آلہ فلہم حکم آخر لیس ہذا موضع
ذکرہ اھ ان عبارات میں شیخ نے صحت ایمان فرعون پر کئی دلیلیں قائم کی ہیں اول حضرت آسیہ کا
یہ کہنا قرۃ عین لی ولک اور وہ کامل ہونیکے سبب ناطق بحق تھیں تو ضرور موسیٰ علیہ السلام سے فرعون کو

قرۃ عین حاصل ہونا چاہیئے اور وہ صحت ایمان ہے اسپر یہ خدشہ ہے کہ اس حصر کی کیا دلیل ممکن ہے کہ یہ
قرۃ عین طبعی ہو جیسے بچے والدین کے قرۃ عین ہوتے ہیں چنانچہ بچپن میں فرعون کے لئے وہ قرۃ عین رہے
دوسری دلیل لانہ قبضہ اللہ عند ایمانہ الخ اسپر یہ شبہ ہے کہ اس سے وجود ایمان کا ثابت ہوتا ہے
نہ کہ قبول ایمان کا اور وجود مستلزم قبول نہیں ورنہ ان آیات کے کچھ معنی نہ ہوتے لا ینفع نفسا ایمانہا
فلم یک ینفعہم ایمانہم لما رأوا بأسنا جب یہ دلیل مخدوش ہے تو یہ دعویٰ قبضہ اللہ طاہرا مطہرا
جو اسپر مبنی تھا وہ بھی غیر صحیح ہے **تیسری دلیل** وجعلہ آیۃ الخ حق تعالیٰ کی عنایتیں تو بہت سی
ہیں خاص اس واقعہ کا آیت عنایت ہونا کیسے ثابت ہوا **چوتھی دلیل** فلو کان فرعون ممن ییأس الخ
اسپر یہ خدشہ ہے کہ اسکی رجا سے اُس رجا کی صحت وتاثیر کیسے ثابت ہوئی جیسے طلوع الشمس من
مغربہا کے وقت سب ایمان لاوینگے اور ظاہر ہے کہ جو شخص ایمان لاتا ہے رجا ہی سے ایمان لاتا ہے
مگر پھر غیر مقبول ہوگا **پانچویں دلیل** وقرینۃ الحال تعطی انہ ما کان علی الیقین بالانتقال الخ اسپر
یہ شبہ ہے کہ اول تو اسمیں کلام ہے کہ اسکو یقین ہلاک کا ہوا یا نہیں دوسرے ممکن ہے کہ اسکو آخرت منکشف
ہوگئی ہو اور اسکا انکشاف مانع ہے قبول ایمان سے اور فلم یک ینفعہم ایمانہم لما راوا باسنا کے
یہی معنی ہیں تو اسمیں اور محتضر میں کچھ فرق نہوگا **چھٹی دلیل** ومن حقت علیہ کلمۃ العذاب الخ اسپر
شبہ ہے کہ ایمان سے مراد ایمان نافع اختیاری ہے نہ کہ غیر نافع واضطراری **ساتویں دلیل** جو فتوحات
کے باب سابع وستین وماءۃ میں نقل کی ہے حاصلہ ان اللہ تعالیٰ کان علم انہ قد طبع علی کل
قلب مظہر للجبروت والکبریاء وان فرعون اذل ادلاء امۃ موسیٰ وہارون علیہما السلام
ان یعاملاہ بالرحمۃ واللین لمناسبۃ باطنہ واستنزال ظاہرہ من جبروتہ وکبریائہ فقال
سبحانہ فقولا لہ قولا لینا لعلہ یتذکر او یخشی ولعل وعسیٰ من اللہ تعالیٰ واجبتان اسپر یہ
شبہ ہے کہ لعل وعسیٰ کا وقوع کیلئے ہونا مجاز ہے جبکہ تعذر حقیقت یعنی توقع کے وقت مراد لیا جاتا ہے
اور یہاں حقیقت صحیح ہے باعتبار علم موسیٰ وہارون علیہما السلام کے غرض شیخ کے دلائل سب
مخدوش ہیں اور اسکے خلاف پر دلائل قویہ قائم ہیں جنمیں تاویل مشکل ہے مثلاً قولہ تعالیٰ وعادا وثمودا
وقد تبین لکم من مساکنہم وزین لہم الشیطان اعمالہم فصدہم عن السبیل وکانوا
مستبصرین وقارون وفرعون وہامان ولقد جاءہم موسیٰ بالبینات فاستکبروا فی الارض

وماکانوا سابقین فکلا اخذنا بذنبہ فمنہم من ارسلنا علیہ حاصبا ومنہم
من اخذتہ الصیحۃ ومنہم من خسفنا بہ الارض ومنہم من اغرقنا وماکان اللہ لیظلمہم ولکن کانوا
انفسہم یظلمون وجہ استدلال روح المعانی میں اسطرح ہے اور ظاہر ہے فانہ ظاہر فی استمرار فرعون علی الکفر
والمعاصی الموجبۃ لما حل بہ کما یدل علیہ التعبیر بکان والفعل المضارع ومع الایمان لا استمرار علی
ان نظمہ (ہذا استدلال آخر) فی سلک من ذکر معہ ظاہر ایضًا فی المدعی ومثلاً قولہ تعالی فی
جواب قولہ آمنت آلآن وقد عصیت قبل الاستدلال نص ولا بانہ لانہ عتاب محض علی تقصیر
وتفریط فی الزمان الطویل وتدارکہ فی الزمان القصیر کما ذہب الیہ بعض المتاخرین لا بانہ ما
فی روح المعانی ومن وقع لہ الرضا لا یخاطب بمثل ذلک الخطاب کما لا یخفی علی من لہ وقوف علی اسالیب
کلام العرب ومحاوراتہم وایضا کیف یخاطب من محا الایمان عصیانہ وافسادہ بما ہو ظاہر فی انہ تسبب
المحض التقریع الصرف والتوبیخ البحت فما ذلک الا اقامۃ اعظم نوامیس الغضب علیہ وتذکیرہ بقبائحہ
التی قدمہا واعلامہ بانہا ہی التی منعت عند النطق بالایمان الی حیث لا ینفعہ ومثلا قولہ تعالی
کذبت قبلہم قوم نوح واصحاب الرس وثمود وعاد وفرعون واخوان لوط واصحاب الایکۃ وقوم تبع کل
کذب الرسل فحق وعید اور اسی قسم کی ایک آیت سورۂ ص میں ہے ومثلا قولہ علیہ السلام فی الحدیث
الصحیح فی من لم یحافظ علی الصلوۃ وکان یوم القیمۃ مع قارون وفرعون وہامان الحدیث
رواہ احمد والدارمی والبیہقی فی شعب الایمان (کذا فی المشکوۃ) اور مثلاً اجماع امت کا کہ شیخ
کے قبل کسی نے اسکا دعوی نہیں کیا اگر یہ کسی ضعیف درجہ میں بھی محتمل قرآنی ہوتا تو کوئی تو اسطرف جاتا
پھر شیخ نے خود فتوحات میں جمہور کی موافقت کی ہے چنانچہ روح المعانی میں باب ثانی و ستین سے نقل
کیا ہے ان الذین خذلہم اللہ تعالی من العباد جعلہم طائفتین الی ان قال وقسم الطائفۃ
الاخرۃ الی قسمین الی ان قال قسم اخرابقاہم فی النار الی ان قال ہم علی اربعۃ طوائف کلہم فی
النار لا یخرجون منہا الطائفۃ الاولی للمتکبرون علی اللہ تعالی کفرعون واشباہہ ممن ادعی الربوبیۃ
لنفسہ الخ اب اسکی تحقیق باقی رہی کہ شیخ کو اسکے قائل ہونے پر کون امر باعث ہوا اور یہ کہ اسکے قائل
ہونے سے شیخ پر کیا حکم جاویگا تیسرے یہ کہ اب اگر کوئی قائل ہو تو اسکا کیا حکم ہے سو امر اول کے متعلق یہ
تحقیق ہے کہ گو بعض لوگ اسکے قائل ہیں کہ یہ ان کا کشف ہے لیکن انکے کلام میں نظر کرنے سے صاف معلوم

ہوتا ہے کہ انہوں نے نظر و استدلال سے کہا ہے امر ثانی چونکہ وہ درجہ اجتہاد تک پہونچے ہوئے ہیں
اور کتاب اللہ سے استناد کرتے ہیں گو استناد ضعیف بلکہ غلط ہی اور نصوص معارضہ میں تاویل کرتے
ہیں اور خود اپنی دلیل کو بھی اور دوسرے کی ادلہ کو بھی ظاہر غیر نص بتلاتے ہیں اور مسئلہ ضروریات
دین سے نہیں ہے پھر شیخ اس کا بھی جزم نہیں کرتے بلکہ تصریحًا یہ بھی فرماتے ہیں والامر فیہ الی اللہ
جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ متردد و متوقف ہیں اسلئے ایسی اجتہادی غلطی پر شیخ کی تضلیل و تکفیر
جائز نہیں ہاں تخطیہ واجب ہے جیسا روح المعانی میں ہے وانکار بعض المنکرین لہ فیہ ضلال واضلال
وظلم عظیم موجب للنکال فانہ قدس سرہ فی ذلک مستند الغیرہ المقابل لہ ان اختلفا
فی القوۃ والضعف علی ان الوقوف علی حقیقۃ ہذہ المسئلۃ لیس مما کلفنا بہ فلا یضر الجہل بہا
فی الدین اھ اگر کسی کو شبہ ہو کہ فقبضہ طاہرًا مطہرًا تو صیغہ جزم کا ہے جواب یہ ہے کہ اگر آخر کلام میں یہ جملہ ہوتا
کہ ہذا ہو الظاہر الذی ورد بہ القران اور یہ نہ ہوتا مالہم نص فی ذلک اور یہ نہ ہوتا والامر فیہ الی اللہ تو بیشک
ظاہر اسکا جزم تھا مگر اب ان قرائن سے اُس جملہ کو مقید کہا جاویگا قید ظاہرًا کے ساتھ چنانچہ بالی
آفندی نے کہا فتبین آخر الکلام ما ہو المراد من قولہ فقبضہ اللہ طاہرًا مطہرًا وہو الجواز
لا الصحۃ ای فجاز ان یقبضہ اللہ طاہرًا مطہرًا اھ اور سب سے اچھی وجہ تطبیق انکے دو متعارض
کلاموں میں یہی معلوم ہوتی ہے کہ حکم بالتابید کو اصل قول کہا جاوے اور حکم بالنجات کو محتمل قرار دیا جاوے
اور جب شیخ اس دعوی پر زور نہیں دیتے تو پھر ان پر تشنیع میں زور دینا بالکل تدین و انصاف کے خلاف ہے
قال الجامی ثم ان ہذا الکلام کان مما تفرد بہ الشیخ من بین ائمۃ الاسلام مع رسوخ اعتقاد کفر
فرعون وعنادہ فی النفوس شنع علیہ القاصرون وبالغوا فی انکارہ فلا حاجۃ الی تلک المبالغۃ
فانہ لا مبالغۃ لہ فی ذلک کما یقول فی آخر ہذا الفص ہذا ہو الظاہر الی قولہ یستند الیہ
(مقدمہ) اھ رہا امر ثالث تو جب حقیقت مسئلہ کی معلوم ہو گئی اور اب کوئی مجتہد بھی نہیں اس لئے
اگر اب کوئی اسکا قائل ہو اسکو گمراہ کہا جاویگا خصوص جب کہ شیخ کی طرف منسوب ہونے میں بھی کلام ہے
اور اگر نسبت ثابت بھی ہو تو ان کا کشف و نظر دلائل صریحہ و صحیحہ کے مقابلہ میں کوئی چیز نہیں کما قال
بالی آفندی فظہر لک ان ما یقولہ الناس فی ہذہ المسئلۃ فی حق الشیخ افتراء منہم علیہ
ومحل غلط العامۃ نشأ من کلام الشارحین الذین لم یصلوا الی روحانیۃ الشیخ و بینوا

Toobaa-elibrary.blogspot.com

کلامه على خلاف مراده وقال وما علم هذا الشارح راى داؤد القيصرى القائل بكون
ايمانه صحيحًا) مراد المصنف فغلط ومن غلطه غلط بعض الناس حتى اكثر الصوفية فى
زماننا فشاع هذا المعنى فيما بينهم فى شتهم فزعموا ان الشيخ قد ذهب الى ان فرعون من اهل
الاسلام وهو برئ من زعمهم هذا والمقصود ان الله قد تجلى لاهل الله برحمته فانكشف
لهم جواز الرحمة فى حق فرعون فى وجوه الآيات واشاراتها التى لا تنكشف للعلماء اه قلت
كما غلب تجلى الرحمة على رسول الله صلى الله عليه وسلم فى قصة الصلوة على ابن ابى مالم
يغلب على عمرؓ ولذا اراده وما زال صلى الله عليه وسلم يدافع مزاحماته بما فيه بعد من مدلول
النص وما ذلك الا لغلبة الرحمة وكما ذهب بعض العلماء الى ايمان ابوى النبى صلى الله عليه
وسلم بل الى ايمان ابى طالب كل ذلك من غلبة الرحمة ثم قال شارحًا لقوله هذا هو الظاهر
الذى ورد به القرآن اى يدل عليه ظاهر القرآن الذى يجب العمل به اذا لم يعارضه النص والاجماع
فلما زعم من لا يفهم كلامه انه قد جعل فرعون الذى قد ثبت شقاوته بحجة قاطعة من عمر
من المؤمنين فظن السوء فى حقه اراد دفع ذلك الظن الفاسد فى حقه فقال ثم انا نقول
والامر فيه الى الله فعدل عن الظاهر الذى ذكره واورده دليلا على ايمان فرعون الى التوقف
لمعارضة الاجماع وبين سببًا عدوله لما استقر فى نفوس عامة الخلق وهم الفرق الاسلامية
كلها بل بكفرة ايضًا من شقاوته اه وفى روح المعانى فالذى ينبغى ان يعول عليه مذهب الجمهور
وقد قالوا اذا اختلف كلام امام يؤخذ منه بما يوافق الادلة الظاهرة على انه لو لم يكن له قدس سره
الا القول بقبوله بانه لا يلزمنا اتباعه فى ذلك والاخذ به لمخالفته ادل عليه الكتاب والسنة
وشهدت به ائمة الصحابة والتابعين فمن بعدهم من المجتهدين وكان الشيخ قدس سره
قال ذلك من طريق النظر والنظر يخطئ ويصيب على انه لو كان قال ذلك من طريق الكشف الا
انه ابدى الاستدلال تفهيمًا وارشادًا الى ان فهمه لم يخالف ما يدل عليه الكتاب لم يلزمنا
ايضًا تقليده اه ملخصًا خلاصہ مقام کا یہ ہوا کہ مسئلہ بالکل غلط جس کا قائل ہونا کسی کو جائز نہیں
لیکن چونکہ یہ غلطی شیخ کی اجتہادی ہے اسلئے اُن پر تشنیع بھی جائز نہیں۔ فقط ۔ برائے پروف

قد تمت رسالة الحل الاقوم لعقد فصوص الحکم

Toobaa-elibrary.blogspot.com

طوبیٰ ریسرچ لائبریری

اسلامی اردو، انگلش کتب،

تاریخی ،سفرنامے ،لغات،

اردوادب، آپ بیتی ،نقدوتجزیہ

toobaa-elibrary.blogspot.com

toobaa-elibrary.blogspot.com