ارمغانِ ابنِ عربیؒ

مشتمل بر

التنبیۃ الطربی فی تنزیۃ ابن العربی و
خصوص الکلم فی حلّ فصوص الحکم

○

تصانیف

مولانا محمد اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ

مرتب و ناشر

ارشد قریشی، بانی تصوف فاؤنڈیشن

○

تصوف فاؤنڈیشن

لائبریری ○ تحقیق و تصنیف و تالیف و ترجمہ ○ مطبوعات

۲۴۹ ر این سمن آباد — لاہور — پاکستان

واحد تقسیم کار : المعارف ○ گنج بخش روڈ ○ لاہور

شعبۂ شیخ محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ

نادر و نایاب کُتب و رسائل تصوّف کے ری پرنٹ ایڈیشن

جمُلہ حقوق بحق تصوُّف فاؤنڈیشن محفوظ ہیں ○ ۱۹۹۹ء

ناشر	:	ابونجیب حاجی محمّد ارشد قریشی بانی تصوُّف فاؤنڈیشن ۔ لاہور
طابع	:	زاہد بشیر پرنٹرز ۔ لاہور
سالِ اشاعت	:	۱۴۲۰ھ —— ۱۹۹۹ء
تعداد	:	ایک ہزار
قیمت	:	۱۵۰ ر روپے
واحد تقسیم کار	:	المعارف۔ گنج بخش روڈ۔ لاہور، پاکستان

آئی ایس بی این — ۹۶۹ — ۵۰۶ — ۰۲۹ —

○

تصوُّف فاؤنڈیشن کی تمام کتابیں صُوری و مَعنوی محاسن کا شاہکار ہیں

هُوَ الَّذِيْ بَعَثَ فِي الْاُمِّيّٖنَ رَسُوْلًا مِّنْهُمْ يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِهٖ
وَيُزَكِّيْهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ ۚ (القرآن ۶۲:۲)

تزکیۂ نفس اور کتاب و حکمت کی تعلیم

بعثتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مقاصد عظیمہ تھے!
ان ہی مقاصد کے لیے "تصوف فاؤنڈیشن" وقف ہے۔

یُزَکِّیْهِمْ وَیُعَلِّمُهُمُ الْکِتٰبَ وَالْحِکْمَةَ

تصوف فاؤنڈیشن ۱۴۱۹ھ

بانی: ابوالنجیب حاجی محمد ارشد قریشی

ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا

شعبۂ شیخ محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کا قیام

شیخ اکبر محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کا اسم گرامی تاریخ علم و عرفان کا سب سے درخشندہ نام اور آپ کی تصانیف علوم و اسرار الٰہی اور معارف و حقائق تصوف کا بحر ناپیدا کنار ہیں۔ یہ بحر زخار صدیوں سے تشنگان تصوف کی پیاس بجھا رہا ہے۔ اقلیم تصوف کے یکتائے روزگار شیخ اکبرؒ کے مقام اور مرتبے کا تقاضا ہے کہ ہر زمانے میں اس چشمہ فیض کو جاری رکھنے کے لیے علمی کام ہوتا رہے۔ تصوف فاؤنڈیشن میں شعبۂ محی الدین ابن عربیؒ اس مقصد کے حصول کے سلسلے میں ایک قدم ہے۔ شیخ اکبرؒ کے افکار اور علوم کی تفہیم' ان کی تعلیمات کے ابلاغ کے لیے ہر ممکن سعی کرنا اس شعبے کا نصب العین ہے۔ پہلے مرحلے میں اس شعبۂ کی طرف سے تین اہم کتابیں' فتوحات مکیہ (اردو ترجمہ) فصوص الحکم (اردو ترجمہ) اور ارمغان ابن عربیؒ بیک وقت شائع کی جا رہی ہیں۔ لائبریری تصوف فاؤنڈیشن میں بھی شعبۂ شیخ محی الدین ابن عربیؒ کے تحت شیخ اکبرؒ کی جملہ تصانیف کے متون و شروح و تراجم اور حضرت شیخ کی شخصیت و افکار کے حوالے سے مواد جمع کیا جا رہا ہے۔ تاکہ اس سلسلے میں علمی' تحقیقی اور اشاعتی سرگرمیاں بطریق احسن جاری رہ سکیں۔ ہمیں احساس ہے کہ یہ کار دشوار ہے' اور آپ کے عملی تعاون کے بغیر ممکن نہیں۔ کلاسیک کتب تصوف کے مستند اردو تراجم اور تصوف کے موضوع پر اہم تصانیف پر مشتمل تصوف فاؤنڈیشن کا سلسلہ مطبوعات اپنے معیار کے اعتبار سے آپ کے ذوق کے عین مطابق ہے۔ آپ یہ کتب خود خرید فرمائیں اور اپنے احباب کو بھی آمادہ فرمائیں۔ آپ کا یہ عمل محض تسکین ذوق اور تکمیل شوق ہی نہیں' صدقہ جاریہ ہے۔

ابو نجیب حاجی محمد ارشد قریشی

بانی تصوف فاؤنڈیشن' لاہور

یکم محرم الحرام ۱۴۲۰ھ

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

پیش لفظ

تصوف فاؤنڈیشن کی طرف سے ایک سال کے دوران پندرہ کلاسیک کتب تصوف کے مستند اردو تراجم شائع ہو چکے ہیں اور یہ سلسلہ جاری ہے۔ ابن عربیؒ کی شخصیت اور تصانیف پر تحقیق و ترجمہ و اشاعت کتب کے کام کی اہمیت کے پیش نظر تصوف فاونڈیشن میں شعبہ ابن عربیؒ قائم کیا گیا ہے اور اس شعبہ کی طرف سے تین کتابیں فتوحات مکیہ (جلد اول) اردو ترجمہ، فصوص الحکم اردو ترجمہ اور ارمغان ابن عربیؒ بیک وقت شائع کی جا رہی ہیں۔

ارمغان ابن عربیؒ میں عصر حاضر کے ممتاز عالم دین اور شیخ طریقت مولانا محمد اشرف علی تھانویؒ کی دو اہم اور نایاب کتابیں تنبیہ الطربی فی تنزیہۃ ابن العربی (۱۳۴۶ھ) اور خصوص الکلم فی حل فصوص الحکم مع الحل الاقوم لعقد فصوص الحکم (۱۳۳۸ھ) اکٹھی شائع کی جا رہی ہیں جیسا کہ دونوں کتابوں کے ناموں سے ظاہر ہے تنبیہہ الطربی ابن عربیؒ کے دفاع میں لکھی گئی ہے اور ابن عربیؒ پر جو بے بنیاد اعتراضات کئے جاتے ہیں ان کے جوابات ابن عربیؒ کی اپنی کتابوں سے دیئے گئے ہیں اور خصوص الکلم میں ابن عربیؒ کی مشہور کتاب فصوص الحکم کی شرح ہے جس میں کتاب کے مشکل مقامات کو بڑی قابلیت سے حل کیا گیا ہے۔ بظاہر یہ دونوں الگ الگ کتابیں ہیں لیکن تنبیہہ الطربی میں خصوص الکلم کے اس قدر حوالے دیئے گئے ہیں کہ دونوں کتابیں لازم و ملزوم ہو گئی ہیں۔ اس لیے دونوں کتابوں کو اکٹھا شائع کیا جا رہا ہے اور یک جا شائع کرنے کی دوسری وجہ ابن عربیؒ پر ان دونوں گرانقدر اور نایاب کتابوں کو محفوظ کرنا ہے۔

التنبیہ الطربی فی تنزیہ ابن العربی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

بعد الحمد والصلوۃ شیخ ابن العربی رحمۃ اللہ علیہ منجملہ صوفیہ امت کے اپنے زمانہ سے اسوقت تک خصوصیت کے ساتھ ایک معرکۃ الآرا مسئلہ مختلف فیہا رہے ہیں اور منشا اس اختلاف کا بعض اقوال ہیں جو اُن کی طرف منسوب ہیں جنکا ظاہر شریعت کے خلاف ہے بعض نے انکو خلاف شریعت دیکھکر اُنکی تضلیل کی بعض نے اُن کے تاریخی احوال پر نظر کر کے اُنکو اولیا میں شمار کیا اور ان کے ان ہی فضائل وکمالات و دیگر علوم ومقالات کو دیکھکر اُن اقوال موہمہ میں سے بعض کی نسبت کا انکار کیا اور بعض میں اُنکی اصطلاحات پر نظر کر کے تاویل کی اور بعض میں ثابت کر دیا کہ وہ شریعت میں مسکوت عنہا ہیں مخالف نہیں اور یہ سب اقوال علوم مکاشفہ کے ابواب سے ہیں باقی علوم معاملہ میں اُن سے ایک قول بھی ایسا نقل نہیں کیا گیا چونکہ احقر کو جب سے اہل اللہ کی صحبت نصیب ہوئی ہے اور الحمد للہ بچپن ہی سے نصیب ہوئی ہے علوم تصوف میں سے صرف علوم معاملہ ہی سے عقلی دلچسپی رہی کیونکہ امر و نہی کا اُن ہی سے تعلق ہے اور ان ہی پر عمل کرنیکو قرب حق میں دخل ہے اور علوم مکاشفہ میں گو طبعی لذت آتی تھی مگر عقلی رغبت نہیں ہوئی کیونکہ اُنکو قرب میں کچھ دخل نہیں اور خطرہ اُن میں اسقدر قوی ہے کہ اُنکی بعضی غلطی ایمان تک کی مزیل ہو جاتی ہے (اللھم احفظنا) اسی لئے حضرت شیخ رحمۃ اللہ علیہ کی مشہور

ف الملقب بعد غربی بفتح الرا، لما ذکر فی المقدمۃ ۱۲ منہ

کتابیں بھی دیکھنے کی طرف کبھی توجہ نہیں ہوئی اور نہ کسی ایسی کتاب کو قصداً دیکھا۔ اتفاقاً متفرق طور پر نظر سے گذر جانا اس سے مستثنٰی ہے البتہ اپنے بزرگوں کو چونکہ مثل دیگر ائمہ طریق کے انکا معتقد پایا اُن کی عقیدت وعظمت ہمیشہ قلب میں مرکوز رہی اور فطرۃً بھی جماعت صوفیہ کی طرف قلب کو ہمیشہ میلان ورجحان رہا ہے اور قواعد شرعیہ سے بھی اس مذاق کو احوط واسلم سمجھتا ہوں کیونکہ حسن ظن کیلئے تو احتمال صلاحیت بھی کافی ہے اور سوءظن احتمال مذکور کے ہوتے ہوئے منہی عنہ ہے مگر اسکی ساتھ ہی تاویل کے بعد بھی ایسے اقوال کے اعتقاد جازم کو یا بلا ضرورت شدید اُن کے مطالعہ یا نقل اور بالخصوص اشاعت کو پھر بالخصوص غیر محقق کیلئے ناجائز سمجھتا رہا اور حضرت عارف رومی کے اس ارشاد کو اپنا مسلک رکھا ہ

نکتہ ہا چوں تیغ پولاد ست تیز — چوں نداری تو سپر واپس گریز
پیش ایں الماس بے اسپر (فہم) میا — کز بریدن تیغ را نبود حیا
لقمہ ونکتہ است کامل را حلال — تو نہ کامل مخورمی باش لال
ظالم آں قومے کہ چشماں دوختند — از سخن ہا عالمے را سوختند

سب سے پہلے ایسے مضامین کے مختصر مگر متصل ومسلسل مطالعہ کا اتفاق ۱۳۳۸ھ میں اُس موقع پر ہوا جب فصوص الحکم کی شرح خصوص الکلم لکھنا شروع کیا جسکی وجہ اُس کے خطبہ میں مذکور ہے اور جسکو الحل الاقوم کی صورت میں صرف بعض مقامات کی شرح پر اکتفا کر کے درمیان میں چھوڑ دیا گیا اس زمانہ میں مجھ کو جو توحش اور انقباض ان مضامین سے ہوتا تھا عمر بھر یاد رہیگا بعض مقامات پر قلب کو بیحد تکلیف ہوتی تھی چنانچہ اُس جزو میں کہیں کہیں میں نے اُسکا ذکر بھی کیا ہے اور یہی وجہ تھی اس شرح کے چھوڑ دینے کی اس واقعہ کو قریب سات سال کے ہوگئے کہ اپنے مسلک قدیم کی موافق پھر اُس طرف توجہ نہیں کی مگر ایام حاضرہ میں قلب پر دفعۃً وارد ہوا کہ شیخ ممدوح الصدر کے کلام کی شرح جس غرض سے کیجاتی تھی کہ لوگ نہ خود ضلالت میں واقع ہوں نہ شیخ کی تضلیل کریں یہ غرض گو تفصیلاً اُس شرح ہی سے حاصل ہوتی جو کہ مکمل نہیں ہوئی مگر اجمالاً ایک دوسرے

طریق سے بھی حاصل ہو سکتی ہے وہ یہ کہ خود شیخ کے کلام سے وہ حقائق جمع کیے جاویں
جو اُن اقوال موہمہ کے متضاد و معارض ہیں اور چونکہ قایل واحد کے کلام میں (جبکہ وہ عاقل
ہو خصوص جبکہ عالم اور متدین اور صاحب کمال بھی ہو) تعارض خلافِ اصل ہے اور
تطابق کی دو ہی صورتیں ہیں یا تو اقوال ظاہرۃ الدلالۃ ومقطوعۃ الصحۃ کو اقوال محتملۃ الدلالۃ
وموہمۃ البطلان کی طرف راجع کیا جاوے یا بالعکس اور ظاہر ہے کہ شق اول عقلاً ونقلاً
مردود ہے پس ثانی قبول کیلئے متعین ہوگی بلکہ یہ طریق کہ شیخ ہی کے کلام سے شیخ کا تبریہ
اعتراضات سے کیا جاوے اُس غرض کے حصول میں بحکم اہل البیت ادری بما فیہ تفصیلاً
سے بھی زیادہ انفع واقوی ہے چنانچہ تضلیل جو کہ سوء ظن بالشیخ مع حمل کلامہ علی الظاہر سے
پیدا ہوئی تھی اُسکا رفع اس طرح ہو جاویگا کہ دوسرے اقوال اس سوء ظن کے رافع ہیں اور
ضلالت جو کہ حسن ظن بالشیخ مع حمل کلامہ علی الظاہر سے پیدا ہوئی تھی اُسکا رفع اس طرح
ہو جاویگا کہ دوسرے اقوال ان اقوال کی دلالت کو مشتبہ کر دینگے اور اگر ایک کو دوسرے
کی طرف راجع بھی نہ کیا جاوے اور جہل بالتاریخ سے ہر ایک کے تقدم و تاخر کو محتمل کہا جاوے
تب بھی غایت ما فی الباب اشتباہ کی حالت رہیگی جسکا مقتضا احتیاط ہے اور ظاہر ہے
کہ احتیاط یہی ہے کہ ایسے اقوال خلاف ظاہر سے نہ شیخ پر طعن ہو نہ احتجاج ہو بلکہ مقتضا
اصول کا یہی ہے کہ ظاہر الصواب کو اصل اور ظاہر الخطاء کو اُسکے تابع قرار دیا جاوے کما فی
الحل الاقوم عن روح المعانی وقد قالوا اذا اختلف کلام امام یوخذ منہ بما یوافق الادلۃ
الظاہرۃ اھ بہر حال یہ جمع فریقین کو نافع اور حقیقت شریعت کی حفاظت اور حقوق اولیاء
کی حفاظت کا جامع ہوگا اس وارد قلبی پر بھی غالباً مدت اقامت شرعیہ کی گذر گئی کچھ
وقت کی کمی سے کچھ طبیعت کی سستی سے دفع الوقتی ہوتی رہی مگر جب تقاضا زیادہ
ہوا بنام خدا آج بیٹھ ہی گیا اور یہ سطریں تمہید کی لکھ لیں اللہ تعالیٰ اتمام مقصود میں مدد فرماویں
مقصود کے اطراف پر نظر کرکے ایک مقدمہ اور چار فصلیں اور ایک خاتمہ اس جزو کے
تجویز کرتا ہوں **مقدمہ** میں بعض تنبیہات ضروریہ مختصرہ ہونگی **فصل اول** صوفیہ
محققین کا مسلک اتباع علوم شریعت میں **فصل دوم** شیخ کے کمال پر اساطین

امت کی شہادت **فصل سوم** جماعت صوفیہ و علوم تصوف کے ساتھ کیا معاملہ رکھنا چاہیے۔ **فصل چہارم** میں شیخ کے کلام سے وہ حقائق جمع کیے گئے ہیں جو اُن اقوال موہمہ موحشہ کے معارض ہیں جو حضرت شیخ کی طرف بنسبت ثابتہ یا غیر ثابتہ منسوب ہیں اور شیخ پر انکار و اعتراض کے منشا ہوئے ہیں گویا شیخ پر واقع ہونے والے اعتراضات کا جواب خود شیخ ہی کے اقوال سے ہو جاویگا اور اصل مقصود تو صرف یہی اجوبہ ہیں مگر بعض بعض مقامات میں دوسرا اجوبہ بھی زائد کر دیے گئے ہیں اور شاید شاذ و نادر کسی مقام پر ان ہی دوسرا جوبہ پر اکتفا کی ضرورت ہو جبکہ بہت ہی ظاہر اور واجب القبول ہوں اور ترتیب ان اجوبہ باقوال الشیخ کی یہ ہوگی کہ اول اقوال اعتراضیہ کو بعنوان **اعتراب** ای عن الصواب بمعنی البعد عنہ کما ھو شان الاعتراض الباطل والارتیاب نقل کیا جاویگا اُسکے بعد اقوال جوابیہ کو بعنوان **اقتراب** ای الی الصواب بمعنی القرب منہ کما ھو شان الحق من الجواب وارد کیا جاویگا صرف پانچ عنوان جو بالکل وسط میں بدلے گئے ہیں لمقتضٍ ذکر ھنالك۔ **خاتمہ** اس احقر کا مسلک حضرت شیخ کے باب میں **مقدمہ تنبیہ** (الف) چونکہ اکثر مضامین رسالہ ہذا یواقیت سے لیے گئے ہیں اُسکے حوالہ میں صرف جلد کا صفحہ یا باب لکھدینے پر اکتفا کیا جاویگا اور جو مضمون دوسری کتاب سے نقل ہو گا وہاں اُسکا نام بھی لکھدیا جاویگا **تنبیہ** (ب) اکثر جگہ عربی عبارات کا ترجمہ بھی بطور حاصل نہ کہ تحت اللفظ عام ناظرین کے لئے لکھدیا گیا ہے تاہم استفادہ کاملہ اسی پر موقوف ہے کہ کسی عالم محقق سے اسکو سمجھ لیں اور اگر وہ بنا بر عدم مناسبت کے صلاحیت فہم کی نفی کر دے اُس کا قول قبول کریں اور بعض عبارات جنکا اصل مقصود میں چنداں دخل نہ تھا بلا ترجمہ بھی لکھی گئیں (ج) لطائف اتفاق سے ہے کہ رسالہ ہذا میں چار فصل ہیں اور ہر فصل میں پچیس ۲۵ مضامین اور گو تین چار مضمون دو دو فصل میں مکرر بھی آگئے ہیں مگر چونکہ ہر فصل میں جدا جدا مقصود پر دال ہیں اسلئے وہ تکرار بھی تغایر ہی ہے اور فصل چہارم کی مضامین میں پندرہ مباحث ذات و صفات کے متعلق ہیں اور اس سے نصف بعد حذف کسر

یعنی سات نبوت کے متعلق ہیں اور اس سے نصف بعد حذف کسر یعنی تین متفرق مسائل کے متعلق ہیں عہ اور یہ ترتیب متنازل بھی ایک لطیفہ ہے (د) چونکہ مجموعہ مضامین فصول کا عدد نو ہے جیسا حرف تج میں مذکور ہوا ہے اسلئے رسالہ کا ایک مناسب لقب بھی تجویز کیا گیا صدغربی غرب بمعنی خمر اور یا نسبت کیلئے یعنی الفاظ مجموعہ لمبرون کے بوجہ اشتمال بر معانی مشابہ بالخمر فی التنشیط والتطریب کے گویا منسوب الی الخمر ہیں اور مناسبت معنوی اس لقب کی رسالہ کے نام کی ساتھ بھی ظاہر ہے لاشتمالہ علی مادۃ الطرب وھا انا اشرع فی المقصود متوکلاً علی المعبود المسجود -

فصل اول ـ صوفیہ محققین کا مسلک اتباع شریعت ہیں

قال الشعرانی رح واوصی کل من عجز عن الوصول الی تعقل کلام اهل الکشف ان یقف مع ظاهر کلام المتکلمین ولا یتعداه الی ان قال و ذلک لان عقائد اهل الکشف مبنیة علی امور تشهد وعقاید غیرهم مبنیة علی امور یؤمنون بها هذا میزانهم فی کل مالم یرد فیه نص قاطع والنفس تجد القوة فی اعتقاد ما علیه الجمهور دون ما علیه اهل الکشف لقلة سالکی طریقهم (ص۲)

(ترجمہ) امام شعرانی رح نے فرمایا۔ میں ایسے تمام لوگوں کو جو کہ اہل کشف کے کلام کے سمجھنے تک پہنچنے سے عاجز ہیں وصیت کرتا ہوں کہ وہ ظاہر کلام متکلمین کے ساتھ قایم رہیں اُس سے آگے تجاوز نکریں اور اسکی وجہ یہ ہے کہ اہل کشف کے عقائد تو ایسے امور پر مبنی ہیں جو مشاہدہ کے متعلق ہیں (اور مشاہدہ عام نہیں) اور غیر اہل کشف کے عقائد ایسے امور پر مبنی ہیں جن پر ایمان رکھتے ہیں (اور ایمان عام ہے) یہ ہے اُن کی میزان تمام اُن امور میں جنہیں کوئی نص قطعی وارد نہیں اور نفس اپنے اندر ایسے امور کے اعتقاد میں قوت پاتا ہے جن پر جمہور ہوں اہل کشف کے اعتقاد میں قوت نہیں پاتا کیونکہ اُن کے طریق پر چلنے والے کم ہیں۔

عہ ایک اتفاقی لطیفہ یہ بھی ہو گیا کہ تنبیہات مقدمہ کا عدد فصول کے عدد سے موافق ہو گیا ۱۲ منہ۔

عہ یہ مباحث بھی پچیس ہو گئے ۱۲ منہ

(۲) وقال ایضًا معاذ اللہ ان اخالف جمهور المتکلمین واعتقد صحۃ کلام من خالفهم من بعض اهل الکشف الغیر المعصوم فان فی الحدیث ید اللہ مع الجماعۃ (ص۳)

(ترجمہ) اُن ہی کا ارشاد ہے میں خدا کی پناہ مانگتا ہوں اس سے کہ جمہور متکلمین کی مخالفت کروں اور ایسے غیر معصوم اہل کشف کے کلام کی صحت کا اعتقاد رکھوں جو اُن کی مخالفت کرے کیونکہ حدیث میں ہے اللہ تعالیٰ کا ہاتھ جماعت کے ساتھ ہے (اور متکلمین جماعت ہیں)

(۳) وقال ایضًا وکان شیخنا شیخ الاسلام زکریا الانصاری رحمہ اللہ یقول لا یخلو کلام الائمۃ عن ثلثۃ احوال لانہ اما ان یوافق صریح الکتاب والسنۃ فهذا یجب اعتقادہ جزمًا واما ان یخالف صریح الکتاب والسنۃ فهذا یحرم اعتقادہ جزمًا واما ان لا یظهر لنا موافقتہ ولا مخالفتہ فاحسن احوالہ الوقف اھ (ص۳) ۔

(ترجمہ) ان ہی کا قول ہے کہ ہمارے شیخ یعنی شیخ زکریا انصاری رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے تھے کہ مقتداؤں کا کلام تین حال سے خالی نہیں کیونکہ یا تو صریح کتاب وسنت کے موافق ہوگا تو اُسکا اعتقاد تو یقینًا واجب ہے اور یا صریح کتاب وسنت کے مخالف ہوگا سو اُسکا اعتقاد یقینًا حرام ہے یا ہمکو نہ اُسکا موافق ہونا ظاہر ہوا اور نہ مخالف ہونا (بلکہ یا تو کتاب وسنت اُس سے ساکت ہیں یا اُن کی دلالت غامض ہے) سو اُس کی احسن حالت توقف ہے (نہ قبول کرے نہ رد کرے ساکت رہے اور علم حقیقت کو خدائے تعالیٰ کی سپرد کرے)

(۴) فی الفتوحات کل حقیقۃ علی خلاف الشریعۃ زندقۃ باطلۃ (تعلیم الدین باب ثامن)

(ترجمہ) فتوحات میں (شیخ ابن العربی رحمۃ اللہ کا قول) ہے کہ جو حقیقت خلاف شریعت ہو وہ زندقہ باطلہ ہے

(۵) وفیها ایضًا ما لنا طریق الی اللہ الا علی الوجہ المشروع لا طریق لنا الی اللہ الا ما شرعہ (تعلیم الدین

(ترجمہ) نیز فتوحات میں ہے کہ ہمارے لئے اللہ تعالیٰ تک (پہونچنے کا) کوئی رستہ نہیں بجز اُس طریقہ کے جو مشروع

باب ثامن) فرمایا ہے (مکرر فرمایا کہ) ہمارے لئے اللہ تعالیٰ تک (پہونچنے کا) کوئی رستہ نہیں بجز اُسکے جسکو مشروع فرمایا

(۶) وفیھا ایضا فمن قال ان ثم طریقا الی اللہ تعالیٰ خلاف ما شرع فقولہ زور فلا یقتدی بشیخ لا ادب لہ (تعلیم الدین باب ثامن)

(ترجمہ) نیز فتوحات میں ہے کہ جو شخص کہے کہ اِس مقام میں کوئی رستہ ہے اللہ تعالیٰ تک (پہونچنے کا) اس کی شریعت کے خلاف تو اُس شخص کا کہنا جھوٹ ہے پس ایسے شیخ کا اقتدار نکرنا چاہیے جسکو ادب نہ ہو۔

(۷) عن ابی یزید لو نظرتم الی رجل اعطی من الکرامات حتی یرتقی فی الھواء فلا تغتروا بہ حتی تنظروا کیف تجدونہ عند الامر والنھی وحفظ الحدود واداء الشریعۃ۔ (تعلیم الدین باب ثامن)

(ترجمہ) حضرت بایزید (البسطامیؒ) سے منقول ہے کہ اگر تم کسی شخص کو دیکھو کہ اسقدر کرامتیں دیا گیا ہے کہ ہوا میں اڑتا ہے تب بھی دھوکہ مت کھانا جب تک کہ یہ نہ دیکھ لو کہ امر و نہی وحفظ حدود وادا شریعت میں اُسکو کس کیفیت پر پاتے ہو

(۸) قال جنیدؒ الطرق کلھا مسدودۃ علی الخلق الا من اقتفی اثر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم (تعلیم الدین باب ثامن)

(ترجمہ) حضرت جنیدؒ نے ارشاد فرمایا کہ تمام راہیں بند ہیں تمام مخلوق پر بجز اُس شخص کے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قدم بقدم چلے۔

(۹) قال ابن العربیؒ کل من رمی میزان الشریعۃ من یدہ لحظۃ ھلک

(ترجمہ) شیخ ابن العربیؒ کا ارشاد ہے جو شخص میزان شریعت کو ایک لحظہ بھی اپنے ہاتھ سے پھینک دیگا وہ ہلاک ہوجاویگا۔

(۱۰) قال ابن العربی فی الباب السادس والسبعین واربعمائۃ ثم علوم باللہ تعلم ولا یجوز اعتقادھا ولا النطق

(ترجمہ) نیز ابن العربی نے باب چار سو چھہتر ۴۷۶ میں فرمایا کہ اس مقام میں کچھ علوم ہیں جو حق تعالیٰ کے متعلق ہیں کہ وہ

ولا تجری علی لسان عبد مخصوص
الا عند غلبة حالہ فیحمیہ حالہ
ویعذر کالسکران واذا صحا ذھب
الحمایة (فصل رابع ص۲۵)

معلوم ہوتے ہیں مگر نہ اُن کا اعتقاد
جائز ہے (کیونکہ ان پر کوئی دلیل
شرعی قائم نہیں) اور نہ اُن کا تکلم
جائز ہے کیونکہ سامعین کیلئے موجب
فتنہ ہے) اور وہ کسی مخصوص بندہ کے زبان پر بھی جاری نہیں ہوتے بجز غلبۂ حال کے
وقت کے سوا اُسکا (یہ غلبۂ) حال (گناہ سے) اسکی حفاظت کرتا ہے (کیونکہ غلبۂ حال
کے وقت مکلف نہیں رہتا) اور وہ صاحب سکر کی طرح معذور ہوتا ہے اور جب (اس
حالت سے) اُسکو افاقہ ہو جاتا ہے تو وہ حفاظت جاتی رہتی ہے (اب اعتقاد یا
نطق سے گنہگار ہوگا) **ف** اس قول میں تصریح ہے غیر شریعت کے حجت نہونے کی

(۱۱) وقال فی الباب الثانی والثمانین
وثلثمائة من الفتوحات من اراد
الدخول الی فہم غوامض الشریعة
وحل مشکلات علوم التوحید
فلیترك ما یحکم بہ عقلہ ورأیہ
ویقدم بین یدیہ شرع ربہ الخ۔
(فصل رابع ص۲۶)

(**ترجمہ**) نیز فتوحات کے باب
تین سو بیاسی میں شیخ نے فرمایا کہ جو
شخص غوامض شریعت کے سمجھنے اور
مشکلات علوم توحید کے حل کرنے کی
طرف آنا چاہے اُسکو چاہیئے کہ اپنی
عقل ورائے کے حکم کو چھوڑ دے اور شرع
ربانی کو اپنا پیشوا بنائے **ف** اسمیں
امر صریح ہے شریعت کی تقدیم کا اپنی رائے پر آگے کشف پر تقدیم ہے۔

(۱۲) قال (ابن العربی) واعلم ان
تقدیم الکشف علی النص لیس بشیٔ
عندنا لکثرة اللبس علی اھلہ والا
فالکشف الصحیح لا یأتی قط الا موافقا
لظاهر الشریعة فمن قدم کشفہ
علی النص فقد خرج من الانتظام

(**ترجمہ**) نیز شیخ نے فرمایا کہ جاننا
چاہیئے کہ تقدیم کشف کی نص پر ہمارے
نزدیک محض باطل ہے کیونکہ اہل کشف
کو کثرت سے اشتباہ ہو جاتا ہے ورنہ
کشف صحیح (خالی از اشتباہ) ہمیشہ
ظاہر شریعت ہی کے موافق ہوتا ہے

فی مسلک اهل الله ولحق بالاخسرین اعمالا (فصل رابع صـ۲۶)

(تو جو کشف شریعت کے خلاف ہو وہ خود غلط ہوگا) پس جو شخص اپنے کشف کو شرع پر مقدم کرے وہ جماعت اہل اللہ میں شامل ہونے سے خارج ہوجاویگا اور اُن لوگوں میں ملجاویگا جو اعمال کے اعتبار سے سراسر خسارہ میں ہیں **ف** اسمیں امر صریح ہے شریعت کی تقدیم کا کشف پر جیسے اوپر عقل پر تقدیم تھی۔

(۱۳) قال فی الباب الخامس و الثمانین ومأته من الفتوحات اعلم ان میزان الشرع الموضوعة فی الارض هی ما بایدی العلماء من الشریعة فمهما خرج ولی عن میزان الشرع المذکورة مع وجود عقل التکلیف وجب الانکار علیه فان غلب علیه حاله سلمنا له حاله ولا ننکر علیه لعدم من یتبعه علی ذلك من اهل العقول فان ظهر بامر یوجب حدا فی ظاهر الشرع ثابت عند الحاکم اقیم علیه الحد ولابد ولا یعصمه من اقامة الحد علیه قوله انا کاهل بدر اذ المواخذة لم تسقط عن اهل بدر فی الدنیا وانما سقطت عنهم فی الدار الاخرة علی ان العبد ولو قیل له افعل ما شئت فقد غفرت لك فهو عاص فی الشرع اذ المغفرة لا تکون

(**ترجمہ**) شیخ نے فتوحات کے باب ایک سو پچاسی میں فرمایا کہ جاننا چاہیے کہ میزان شرع کی جو کہ دنیا میں موجود ہے وہی شریعت ہے جو علماء کے ہاتھ میں ہے پس جب کبھی کوئی ولی شرع کی میزان مذکورہ سے عقل تکلیف کے ہوتے ہوئے خارج ہوگا اسپر اعتراض واجب ہوگا پھر اگر اسپر اسکا کوئی حال غالب ہوگا تو ہم اسکے حال کو اسکے لئے مسلم رکھیں گے اور اسپر اعتراض نکرینگے کیونکہ اہل عقل میں کوئی ایسا شخص نہیں جو اسپر اس کا اتباع کرے (اور اعتراض اس مصلحت سے ہوتا کہ اسکا کوئی اتباع نہ کرنے لگے پس جب اسکا احتمال نہیں تو اعتراض کی کوئی ضرورت نہیں) پھر اگر وہ ایسے امر کو ظاہر کرے جو ظاہر شرع میں حد کے لئے موجب ہو اور وہ امر حاکم کے نزدیک ثابت بھی ہوجاوے تو اسپر

الا عن ذنب ولِد لك قال فقد غفرت لك ولم يقل سقطت عنك الحدود فالحاكم الذی يقيم عليه هذا الحد والتعزير ماجور۔ (فصل ۴ ص۲۶)

وزاد فی الکبريت الاحمر قول الشيخ وهی بعينها واقعة الحلاج (ص۱۲۵ علی هامش اليواقيت ج ۱)

حد قائم کیجا دے گی اور ضرور ایسا کیا جاوے گا اور اُس پر حد قائم کرنے سے اُسکا یہ دعویٰ مانع نہ ہوگا کہ میں مثل اہل بدر کے ہوں (جنکے لئے ارشاد ہوا تھا اعملوا ما شئتم فقد غفرت لکم) کیونکہ اہل بدر سے بھی مواخذہ دنیا میں ساقط نہیں ہوا صرف آخرت میں اُن سے مواخذہ ساقط ہو گیا تھا اور وہ بھی نص سے اور اس مدعی کے پاس تو کوئی نص بھی نہیں) علاوہ یہ ہے کہ اگر بندہ سے (بالفرض) یہ بھی کہدیا جاوے کہ تو جو چاہے کر میں نے تیری مغفرت کر دی (جیسا کہ اہل بدر سے کہدیا تھا) تب بھی وہ شریعت میں گنہگار ہے کیونکہ مغفرت تو گناہ کے بعد ہوا کرتی ہے اور اسی لئے (اہل بدر کے لئے) قد غفرت لکم فرمایا گیا اور یوں نہیں کہا کہ میں نے تجھسے حدود (شرعیہ) کو ساقط کر دیا پس جو حاکم اس شخص پر حد اور تعزیر کو قائم کریگا اُسکو اجر ملیگا اور کبریت احمر میں حضرت شیخ سے اتنا اور زائد نقل کیا کہ حسین ابن منصور حلاج کا بعینہ یہی واقعہ ہوا (کہ اُن سے ایک امر ظاہر شرع کے خلاف ثابت ہوا اور عذر ثابت نہیں ہوا حاکم نے تعزیر جاری کی)

(۱۱) قال فی الباب السادس و الاربعين ومائتين من الفتوحات اياك ان ترمی ميزان الشرع من يدك فی العلم الرسمی بل بادر الی العمل بكل ما حكم به وان فهمت منه خلاف ما يفهم الناس مما يحول بينك وبين امضاء ظاهر الحكم به فلا تعول عليه فانه مكر الهی بصورة علم الهی۔

(ترجمہ) شیخ نے فتوحات کے باب دو سو چھیالیس ۲۴۶ میں فرمایا کہ علم ظاہری میں میزان شرع کو اپنے ہاتھ سے ہرگز مت چھوڑنا بلکہ (علم ظاہر کے اعتبار سے) شرع جو حکم کرے اُس پر عمل کرنیکی طرف فوراً مبادرت کرنا اگرچہ تمہارے فہم میں لوگوں کے فہم کے خلاف کوئی ایسی بات آجاوے جو تمہارے اور ظاہری حکم کے جاری کرنے میں

من حیث لا تشعر (فصل ۴ صـ۲۶)

حائل ہوجاوے تب بھی اُس (اپنی سمجھے ہوئے) پر اعتماد مت کرنا کیونکہ وہ (تمہارا سمجھا ہوا) ایک ابتلاء الٰہی ہے بصورت علم الٰہی اسطرح سے کہ تمکو خبر بھی نہیں ہوتی۔

(۱۵) قال ابن العربی رح واذا ورد علی احد من اہل الکشف وارد الٰہی یحل لہ ما ثبت تحریمہ فی نفس الامر من الشرع المحمدی وجب علیہ جزماً ترک ہذا الوارد لانہ تلبیس ووجب علیہ الرجوع الی حکم الشرع الثابت وقد ثبت عند اہل الکشف باجمعہم انہ لا تحلیل ولا تحریم لاحد بعد انقطاع الرسالۃ والنبوۃ واطال فی ذلک ثم قال فتفطنوا یا اخواننا وتحفظوا من غوائل الکشف فقد نصحتکم ووفیت الامر الواجب علیّ فی النصح واللہ اعلم (کبریت احمر علی ہامش الیواقیت ج ۱ صـ۱۱۶)

(ترجمہ) شیخ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جب کسی صاحب کشف پر کوئی ایسا وارد الٰہی وارد ہو جو اُسکے لئے ایسے امر کو حلال کرے جسکی حرمت شرع محمدی میں ثابت ہو چکی ہو تو اُس شخص پر اُس وارد کا ترک کر دینا (اور اسپر عمل نہ کرنا) جزماً واجب ہے کیونکہ وہ تلبیس ہے اور اسپر حکم شرعی کی طرف جو ثابت ہے رجوع کرنا واجب ہے اور یہ بات تمام اہل کشف کے نزدیک ثابت ہے کہ بعد انقطاع رسالۃ ونبوۃ تحلیل وتحریم کا حق کسی کو نہیں ہے اور اس مضمون کو بہت طویل کرکے بیان کیا ہے پھر فرمایا ہے کہ اے ہمارے بھائیو خوب ہوشیاری سے کام لو اور کشف کی خرابیوں سے (جو کہ احیاناً واقع ہو جاتی ہیں) اپنی بہت حفاظت کرو لیں میں تمہاری خیرخواہی کر چکا اور خیرخواہی کا حق واجب پورا ادا کر چکا **ف** اسمیں نہایت توضیح کے ساتھ رسالت ونبوت کے انقطاع کی بھی تصریح ہے پس شیخ سے جو بقاء نبوۃ کا قول منقول ہے بالیقین ماؤل اور اصطلاح مستحدث پر محمول ہے اسکی بحث آگے ۱۸ میں آویگی وہاں مکرر اس عبارت کو دیکھ لیجئے۔

(۱۶) قال علیک بعلم الشریعۃ فان الشریعۃ ہی سفینتک التی اذا انخرقت

(ترجمہ) شیخ نے فرمایا علم شریعت کو لازم پکڑو کیونکہ شریعت ہی تمہاری وہ

هلکت وهلك جمیع من فیها وانت مسئول عن اقامة حدود الله فی رعیتك الخارجة عنك والداخلة فیك ولا تعرف اقامة الحدود علیها الا بمعرفة شرع ربك (کبریت احمر علی هامش الیواقیت ج ۲ ص۱۸۶)

کشتی ہے کہ جب اسمیں رخنہ پڑجاوے توتم بھی ہلاک ہوگے اور جتنے بھی اسمیں سوار ہیں وہ سب ہلاک ہونگے اور تم سے اپنی رعیت میں حدود الہیہ کے قایم کرنے کے متعلق باز پرس ہونے والی ہے اس رعیت میں بھی جو تم سے خارج ہے اور اسمیں بھی جو تمہارے اندر داخل ہے اور اس رعیت پر حدود کے قایم کرنے کا طریقہ بدون معرفت شرع ربانی کے پہچان نہیں سکتے۔

(۱۷) کان (الجنید رح) یقول علمنا هذا مشید بالکتاب والسنة (مبحث ثامن واربعون ج ۲ ص۹۳)

(ترجمہ) حضرت جنید رح فرماتے تھے کہ ہمارا یہ علم کتاب وسنت سے موید کیا گیا ہے (خواہ بلاواسطہ خواہ بواسطہ اجماع وقیاس کے)

(۱۸) وکان یقول الیه اذا رأیتم شخصا متربعا فی الهواء فلا تلتفتوا الیه الا ان رأیتموه مقیدا بالکتاب والسنة (مبحث ثامن واربعون ج ۲ ص۹۳)

(ترجمہ) نیز حضرت جنید رح فرماتے تھے کہ اگر تم کسی شخص کو ہوا میں چہار زانو بیٹھا ہوا دیکھو تو تم اسکی طرف التفات مت کرو جب تک کہ اسکو کتاب وسنت کا پابند نہ دیکھ لو۔

(۱۹) وکان یقول الطرق مسدودة علی الخلق الا علی المقتفین آثار رسول الله صلی الله علیه وسلم (مبحث ثامن واربعون ج ۲ ص۹۳)

(ترجمہ) نیز حضرت جنید رح فرماتے تھے کہ تمام رستے مخلوق پر بند ہیں مگر ان لوگوں پر (بند نہیں) جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آثار کا اتباع کرتے ہیں۔

(۲۰) وکان یقول لو کنت حاکما لضربت عنق من سمعته یقول لا موجود الا الله او لیس لی فعل مع الله

(ترجمہ) نیز حضرت جنید رح فرماتے تھے اگر میں حاکم ہوتا تو ایسے شخص کی گردن مارتا جو یوں کہتا کہ لاموجود الا اللہ یا

لان ظاهر کلامہ نفی غیر اللہ وهدم احکام التکالیف کلها (مبحث ثامن واربعون ج ۲ ص۹۳)

لافاعل الا اللہ کیونکہ ظاہر کلام اس کا غیر اللہ کی نفی (علی الاطلاق) اور تمام احکام تکلیفیہ کا ہدم ہے (کیونکہ جب کوئی موجود اور فاعل ہی نہیں تو احکام کا مکلف کون ہوگا اور لفظ ظاہر سے اسیر دلالت ہے کہ اگر یہ مراد نہ ہو بلکہ بدرجہ استقلال نفی کرتا ہو تو منکر نہیں)

(۲۱) قال الشعرانی رح اعلم رحمك اللہ ان حقیقة الصوفی فقیه عمل بعلمه لا غیر فاورثه اللہ تعالی بعلمه الاطلاع علی دقائق الشریعة واسرارها حتی صار احدهم مجتهدا فی الطریق والاسرار کما هو شان الائمة المجتهدین فی الفروع الشرعیة ولذلك شرعوا فی الطریق واجبات ومحرمات ومندوبات ومکروهات وخلاف الاولی زائدا علی ما صرحت به الشریعة کما استنبط المجتهد من نظیر ذلك وقال بعد اسطر ثم مما اختص به الصوفیة عن غیرهم علمهم بالطریق الموصلة لهم الی العمل بالکتاب والسنة الخ (ص ۲ ج ۲ مبحث ثامن واربعون)

(ترجمہ) امام شعرانی نے فرمایا کہ صوفی کی حقیقت صرف یہ ہے کہ وہ ایک فقیہ ہے جس نے اپنے علم پر عمل کیا اور کچھ نہیں پس اللہ تعالی نے اس کی بدولت اسکو دقائق و اسرار شریعت پر اطلاع عطا فرمادی یہانتک کہ انمیں بعضے طریق و اسرار میں مجتہد ہوگئے جیسے فروع شرعیہ میں ائمہ مجتہدین کی شان ہے اور اسی لئے ان حضرات نے طریق میں واجبات و محرمات و مندوبات و مکروہات و خلاف اولی کو جو کہ تصریح شریعت کے علاوہ ہیں تجویز کیا جیساکہ مجتہدین نے اسکے نظائر مستنبط کئے ہیں اور چند سطر کے بعد اُن کا ارشاد ہے کہ منجملہ اُن امور کے جن میں صوفیہ اپنے غیروں سے مختص و ممتاز ہیں اُن کا علم ہے ایسے طریق کے ساتھ جو اُن کو کتاب و سنت پر عمل کرنے کی طرف رہبری کرے (مثلاً ظاہری عالم تو زہد کا امر کریگا اور تدبیر نہ بتلاویگا اور صوفی اسکا طریق بتلاویگا کہ اذکار و مراقبات کی کثرت کرو۔ بہرحال مقصود صوفی کا بھی وہی عمل بالکتاب

والسنۃ ہے)

(۲۲) قال الشعرانی والحق ان الاشتغال بالفقہ لیس ھو بطالۃ انما ھو اساس للطریق فان من شان اھل الطریق ان یکون جمیع حرکاتھم وسکناتھم محررۃ[عـ٥] علی الکتاب والسنۃ ولا یعرف ذلک الا بالتبحر فی علم الحدیث والفقہ والتفسیر (ص۲۹ ج مبحث ثامن واربعون)

(۲۳) قال الشعرانی وقد کان سیدی ابراھیم الدسوقی رحمہ اللہ یقول لو ان الفقیہ اتی العبادات والمامورات الشرعیۃ بغیر علۃ کما امرہ اللہ تعالیٰ لاستغنی عن الشیخ لکنہ اتی العبادات بعلل وامراض فلذلک احتاج الی طبیب یداویہ حتی یحصل لہ الشفاء ومن ھٰھنا استغنی التابعون عن الخلوۃ والریاضۃ کما علیہ تلامذۃ الاشیاخ ولم ینقل عن احد منھم انہ دون شیئا فی علاج الامراض الباطنۃ لعدمھا فی عصرھم او قلتھا جدا حتی لا تکاد توجد فکان معظم اجتہادھم انما ھو فی جمع احادیث الشریعۃ والمطابقۃ

(ترجمہ) امام شعرانی نے فرمایا اور حق یہ ہے کہ فقہ میں مشغول ہونا فضول نہیں ہے وہ تو طریق کا اساس ہے اسلئے کہ اہل طریق کی شان یہ ہے کہ انکی جمیع حرکات و سکنات کتاب و سنت پر ہموار ہوں اور یہ بدون تبحر علم حدیث و فقہ و تفسیر کے معلوم ہوتا نہیں۔

(ترجمہ) امام شعرانی نے فرمایا کہ حضرت ابراہیم دسوقی فرمایا کرتے تھے کہ اگر فقیہ عبادات و مامورات شرعیہ کو بغیر کسی خرابی کے موافق امر الٰہی کے بجالاتا تو وہ شیخ سے مستغنی رہتا (کیونکہ مقصود حاصل تھا) لیکن اُس نے عبادات کو علل و امراض (باطنی) کی ساتھ ادا کیا اسلئے وہ ایسے طبیب کا محتاج ہوا جو اسکی دوا کرے یہانتک کہ اسکو شفا حاصل ہو اور اسی لئے تابعین خلوت و ریاضت سے مستغنی رہے جس طور پر شیوخ کے مریدین کرتے ہیں اور اُن حضرات میں کسی سے منقول نہیں کہ اُس نے امراض باطنہ کے معالجہ میں کچھ مدون کیا ہو کیونکہ

عـ٥ التحریر التقویم کذا فی القاموس ۱۲ منہ۔

بينها وبين الكتاب العزيز وهذا اهم
بيقين من اشتغالهم بعلاج امراض
لعلها لا توجد الى ان قال وجميع من
شطح عن ظاهر الشريعة انما هو دخيل
فيهم او غلب عليه حال او كان مبتديا
في الطريق واما الكاملون كالجنيد و
اضرابه فطريقهم محررة على الادب
تحرير الذهب اذهم حماة الدين رضي الله
تعالى عنهم اجمعين (ص۹۳ ج ۲ مبحث
ثامن واربعون)

یہ امراض اُن کے زمانہ میں یا معدوم
تھے یا اسقدر قلیل تھے کہ قریب معدوم
کے تھے اسلئے اُنکی بڑی کوشش احادیث
کے جمع کرنے میں اور اُن کے اور قرآن مجید کے
درمیان مطابقت کرنے میں ہوتی تھی اور
یہ بالیقین اس سے زیادہ اہم تھا کہ وہ ایسے
امراض کے علاج میں مشغول ہوتے جنکا شاید
وجود بھی نہ ہوتا (یعنی اُنکو تو آئندہ ان امراض
کے وجود کا علم نہ تھا) آگے چلکر کہا ہے کہ جو
شخص بھی ظاہر شریعت سے تجاوز کرتا ہے
وہ یا تو اُن میں خواہ مخواہ داخل ہو گیا ہے اور یا اُسپر کوئی حال غالب ہو گیا ہے اور یا طریق
میں مبتدی ہے باقی جو کامل ہیں جیسے حضرت جنیدؒ اور ان کے امثال اُن کا طریق سراسر
ادب پر ہموار ہوتا ہے کیونکہ یہ حضرات حامیان دین ہیں اللہ تعالیٰ ان سے راضی رہے

(۱۳) وقد سئل القاسم الجنيدؒ
عن قوم يقولون باسقاط التكاليف و
يزعمون ان التكاليف انما كانت وسيلة
الى الوصول وقد وصلنا فقال صدقوا
في الوصول ولكن الى سقر والذي
يسرق ويزني خير ممن يعتقد ذلك
ولو اني بقيت الف عام مانقصت
من اوراد شيئا الا بعذر شرعي اه
(ص۱۵ ج المبحث سادس وعشرون)
وقال الشعراني قبل ذلك وقول بعض

(ترجمہ) حضرت جنیدؒ سے ایسی
قوم کی نسبت سوال کیا گیا جو تکالیف
یعنی احکام شرعیہ کے اسقاط کے قائل
ہیں اور کہتے ہیں کہ تکالیف شرعیہ وصول
کے وسائل تھے اور ہم واصل ہو گئے (اب
انکی کیا ضرورت رہی) انھوں نے فرمایا
کہ واصل ہونے کے دعوے میں تو وہ سچے
ہیں مگر جہنم واصل ہیں اور جو شخص چوری
اور زنا کرتا ہو وہ ایسے شخص سے اچھا ہی
جسکا یہ اعتقاد ہو اور اگر میں ہزار برس تک

العارفین ان السالک یصل الی مقام یرتفع عنہ التکلیف مرادہ بھذا التکلیف ذھاب کلفۃ العبادۃ فلا یصیر یمل منہا بل ربما تلذذ بفعل ما کانت نفسہ تصعب لفعلہ قبل ذلک (ص۱۵)

زندہ رہوں تو بدون عذر شرعی کے اپنے اوراد میں کبھی ذرہ برابر کمی نہ کروں (اور احکام تو بڑی چیز ہیں) اور امام شعرانی نے اسکے قبل فرمایا ہے کہ بعض عارفین کا جو یہ قول ہے کہ سالک ایسے مقام پر پہونچ جاتا ہے کہ اس سے تکلیف مرتفع ہو جاتی ہے سو مراد ان کی اس تکلیف سے (تکلیف شرعی نہیں بلکہ مراد انکی) کلفت عبادت کا مرتفع ہو جانا ہے یعنی وہ عبادت سے ملول نہیں ہوتا بلکہ بعض اوقات ایسے کام کے کرنے سے متلذذ ہوتا ہے جس کے کرنے سے اسکے قبل اُسکا نفس صعوبت پاتا تھا۔

(۲۵) قال الشیخ محی الدین فی الباب الثالث والسبعین من الجواب السابع والخمسین وقد وقع لنا التکفیر مع علماء عصرنا ونحن نعذرھم فی ذلک لانہ ما قام عندھم دلیل علی صدق کل واحد من ھذہ الطائفۃ وھم مخاطبون بغلبۃ الظن ومما اعتذروا بہ قولھم لو صدقت القوم فی کل ما یدعونہ لدخل الخلل فی الشریعۃ فلذلک سددنا الباب قال الشیخ محی الدین ونعم ما فعلوہ ونحن نسلم لھم ذلک ونصوبھم فیہ ونحکم لھم بالاجر التام علی ذلک ولکن

(ترجمہ) شیخ محی الدین نے تہتر ویں باب ستاونویں جواب میں فرمایا ہے کہ ہمارے لئے علماء عصر کے ساتھ واقعہ تکفیر کا پیش آیا اور ہم اُن کو اس باب میں معذور قرار دیتے ہیں کیونکہ اُن کے نزدیک اس جماعت میں سے ہر ہر واحد کے صادق ہونے کی کوئی دلیل قایم نہیں ہوئی (تو وہ ہر ایک کو صادق کیسے سمجھ لیں) اور اُن کو (شریعت سے) یہی خطاب ہے کہ غلبۂ ظن پر عمل کریں (اور ان کو غلبۂ ظن اسی کا ہوا) اور منجملہ اُن کے عذروں کے اُنکا یہ مقولہ ہے کہ اگر ہم اس جماعت کی تمام دعووں میں

اذا لم یقطعوا بان ذلک الولی مخطئ فی مخالفتهم فان قطعوا بخطأه فلا عذر لهم فان اقل الاحوال ان ینزلوا الاولیاء المذکورین منزلة اهل الکتاب لا یصدقونهم ولا یکذبونهم اھ ملخصًا (صفحہ ج ۲ مبحث سابع واربعون)

تصدیق کرنے لگیں تو شریعت میں خلل واقع ہوجاوے اسلئے ہم نے سد باب کردیا حضرت شیخ فرماتے ہیں کہ انھوں نے یہ کام خوب کیا اور ہم اس فعل کو اُن کے لئے مسلم رکھتے ہیں اور ہمیں اُنکی تصویب کرتے ہیں اور ہمیں اُن کے لئے اجر کامل کا حکم کرتے ہیں

لیکن اسی وقت جبکہ وہ علما راس بات کا حکم قطعی نکریں کہ یہ ولی اُن کے خلاف کرنے میں خطا کار ہے (کیونکہ اُن کے خلاف کرنے سے کسی نص قطعی کا خلاف لازم نہیں آتا جسپر قطعی حکم خطا کا کیا جاسکے) اور اگر اُسکی خطا رکا قطعی حکم کریں تو پھر اُن کے پاس (اس کا) کوئی عذر نہیں (کہ ظن کی مخالفت پر حکم قطعی کردیا) کیونکہ ادنی حالت یہ ہے کہ اولیا مذکورین کو اہل کتاب ہی کے درجہ میں رکھیں کہ نہ اُن کی تصدیق کریں نہ تکذیب کریں (جیسا کہ حدیث میں آیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اوپر جو تکفیر میں معذور قرار دیا ہے اُس سے بھی مراد تکفیر ظنی ہے نہ کہ تکفیر قطعی اُنکا قول بعد تلخیص ختم ہوا) **ف** (۱) اس سے زیادہ شریعت اور اہل شریعت کی کیا عظمت اور رعایت ہوگی کہ وہ انکی تکفیر کرتے ہیں اور یہ اُنکو معذور بلکہ باجر تام ماجور کہہ رہے ہیں اور اُن کے فتوی کو تسلیم اور اُن کے فعل کی تصویب کر رہے ہیں محض اس وجہ سے کہ منشا اُن کے اس حکم کا شریعت کی حفاظت ہے اور اسی حفاظت کی ضرورت سے یہ شرط لگائی کہ حکم ظنی کو قطعی نہ بنادیں ورنہ یہ خود حفاظت کے خلاف ہے **ف** (۲) تعلیم الدین باب ششم میں ہے کہ اس باب میں ہزاروں ارشادات بزرگوں کے مذکور ہیں کہاں تک لکھا جاوے قشیریہ میں حضرت ذوالنون مصری و سری سقطی و ابوسلیمان احمد ابن ابی الحواری و ابو حفص حداد و ابوعثمان ونوری و ابوسعید خراز سے اور دوسری کتابوں میں بھی مثل دلیل العارفین حضرت خواجہ معین الدین چشتی رح و مکتوبات قدوسیہ حضرت قطب العالم شیخ عبد القدوس گنگوہی و قوت القلوب ابو طالب مکی وغیرہا یہ مضمون نہایت استحکام کے ساتھ مذکور و منقول ہے

فصل دوم

شیخ ابن العربی کے کمال پر اساطین امت کی شہادت۔

(ملہ) كان الشيخ مجد الدين الفيروزآبادي
صاحب القاموس في اللغة يقول لم
يبلغنا عن احد من القوم انه بلغ في
علم الشريعة والحقيقة مابلغ الشيخ
محي الدين ابدا وكان يعتقده غاية
الاعتقاد وينكر على من انكر عليه ويقول
لم تزل الناس منكبين على الاعتقاد في
الشيخ وعلى كتابة مؤلفاته بحل الذهب
في حياته وبعد وفاته الى ان قال والذي
اقوله واتحققه وادين الله تعالى به ان
الشيخ محي الدين كان شيخ الطريقة حالا
وعلما وامام التحقيق حقيقة ورسما و
محيي علوم العارفين فعلا واسما الى آخر
ما قال واطال (فصل اول ص۲)
وقال وبالجملة فما انكر على الشيخ الا
بعض الفقهاء القح الذين لاحظ لهم
في مشرب المحققين واما جمهور العلماء
والصوفية فقد اقروا بانه امام اهل
التحقيق والتوحيد وانه في العلوم الظاهرة
فريد وحيد (فصل اول ص۱)

(ترجمہ) شیخ مجد الدین فیروزآبادی
صاحب قاموس کہتے تھے ہمکو قوم میں سے
کسی کے متعلق یہ روایت نہیں پہونچی کہ کوئی
شخص کبھی علم شریعت وحقیقت میں اس
درجہ کو پہونچا ہو جس درجہ کو شیخ محی الدین
پہونچے ہیں اور وہ شیخ کے غایت درجہ کے
معتقد تھے اور جو شخص شیخ پر نکیر رکھتا ہو
وہ اسپر نکیر کرتے تھے اور کہتے تھے کہ ہمیشہ سے
لوگ شیخ کے ساتھ عقیدت رکھنے پر اور انکے
مؤلفات کو آب زر سے لکھنے پر غایت درجہ
متوجہ رہے انکی حیات میں بھی اور انکی وفات
کے بعد بھی اور اسی سلسلہ میں یہ بھی کہا
کہ جس امر کا میں قایل ہوں اور اس کو محقق
سمجھتا ہوں اور اسکے موافق اللہ تعالیٰ کیساتھ
معاملہ رکھتا ہوں وہ یہ ہے کہ شیخ محی الدین
شیخ طریقہ تھے حالاً بھی اور علماً بھی اور امام
اہل تحقیق تھے حقیقۃً بھی اور ظاہراً بھی اور
علوم عارفین کے احیا کرنے والے تھے فعلاً
بھی اور لفظاً بھی اسی طرح کا بہت طویل مضمون
فرمایا اور انھوں نے یہ بھی فرمایا کہ حاصل کلام
یہ ہے کہ شیخ پر صرف بعض ایسے فقہا خشک نے نکیر کیا ہے جنکو محققین کے مشرب سے کچھ بہرہ
نہ تھا باقی جمہور علماء اور صوفیہ نے تو اس کا اقرار کیا ہے کہ وہ اہل تحقیق و توحید کے امام ہیں
اور علوم ظاہرہ میں یکتا و یگانہ ہیں۔

(۲) قال الشیخ سراج الدین المخزومی شیخ الاسلام بالشام ایاکم والانکار علی شیئ من کلام الشیخ محی الدین فان لحوم الاولیاء مسمومة وهلاک ادیان مبغضهم معلومة ومن ابغضهم تنصر ومات علی ذلک ومن اطلق لسانه فیهم بالسب ابتلاه الله بموت القلب (فصل ول ص۸)

(ترجمہ) شیخ سراج الدین مخزومی جو شام میں شیخ الاسلام تھے فرماتے تھے کہ اپنے کو شیخ محی الدین کے کلام پر (معاندانہ) نکیر کرنے سے بہت بچانا کیونکہ اولیاء کے گوشت زہر آلود ہیں (تو اُن کی غیبت کر کے اُن کا گوشت کھانا مہلک ہے) اور اُن سے بغض رکھنے والے کے دین کا برباد ہوجانا ایک مسلّم بات ہے اور جو شخص اُن سے بغض رکھتا ہے وہ نصرانی ہو کر مرتا ہے اور جو شخص اُن کی شان میں گستاخی کے ساتھ زبان درازی کرتا ہے اللہ تعالیٰ اُسکو موتِ قلب میں مبتلا کرتا ہے۔

(۳) ومن اثنی علیہ ایضا الشیخ کمال الدین الزملکانی رحمہ اللہ وکان من اجل علماء الشام (فصل ول ص۹)

(ترجمہ) اور منجملہ شیخ کے ثناخوانوں کے کمال الدین زملکانی بھی ہیں اور یہ اجل علماء شام سے تھے۔

(۴) وکذلک الشیخ قطب الدین الحموی وقیل لہ لما رجع من الشام الی بلادہ کیف وجدت الشیخ محی الدین فقال وجدتہ فی العلم والزھد والمعارف بحرا زاخرا لا ساحل لہ (فصل ول ص۹)

(ترجمہ) اور اسی طرح شیخ قطب الدین حموی (اُن کے ثناخواں تھے) اور جب یہ شام سے اپنے وطن کو آئے تو اُن سے پوچھا گیا کہ آپ نے شیخ محی الدین کو کس حال میں پایا انھوں نے کہا کہ میں نے اُن کو علم میں اور زہد میں اور معارف میں ایک دریائے زخار ناپیدا کنار پایا۔

(۵) ومن اثنی علیہ الشیخ صلاح الدین الصفدی فی تاریخ علماء مصر وقال من اراد ان ینظر الی کلام اھل العلوم اللدنیة فلینظر فی کتب الشیخ محی الدین

(ترجمہ) اور منجملہ شیخ کے ثناخوانوں کے شیخ صلاح الدین صفدی نے بھی تاریخ علماء مصر میں اُن کی ثنا کی ہے اور کہا ہے کہ جو شخص علوم لدنیہ والوں کے کلام کو دیکھنا

ابن عربی رحمہ اللہ تعالیٰ (فصل اول ص۹)

(ع۶) وسئل الحافظ ابو عبد اللہ الذہبی عن قول الشیخ محی الدین فی کتابہ الفصوص انہ ما صنعہ الا باذن من الحضرۃ النبویۃ فقال الحافظ ما اظن ان مثل ہذا الشیخ یکذب اصلا مع ان الحافظ الذہبی عــہ کان من اشد المنکرین علی الشیخ وعلی طائفۃ الصوفیۃ ہو وابن تیمیۃ عــہ۔ (فصل اول ص۹)

چاہیے وہ شیخ محی الدین کی کتابوں کو دیکھا کرے

(ترجمہ) حافظ ابو عبد اللہ ذہبی (صاحب اسماء الرجال) سے شیخ محی الدین کے اس قول کی نسبت جو انھوں نے اپنی کتاب فصوص میں کہا ہے کہ انھوں نے اس کتاب کو حضرۃ نبویہ کی اذن سے بنایا ہے پوچھا گیا انھوں نے فرمایا میں یہ گمان نہیں کرتا کہ ایسا شیخ جھوٹ کہتا ہو حالانکہ حافظ ذہبی شیخ پر اور جماعت صوفیہ پر شدت کے ساتھ نکیر کرنے والوں میں ہیں یہ بھی اور ابن تیمیہ بھی۔

(ع۷) وممن اثنی علیہ ایضا الشیخ قطب الدین الشیرازی وکان یقول ان الشیخ محی الدین کان کاملا فی العلوم الشرعیۃ والحقیقیۃ ولا یقدح فیہ الا من لم یفہم کلامہ ولم یؤمن بہ کما لا یقدح فی کمال الانبیاء علیہم الصلوۃ والسلام نسبتہم الی الجنون

(ترجمہ) اور منجملہ ان کے ثناخوانوں کے شیخ قطب الدین شیرازی ہیں اور وہ کہا کرتے تھے شیخ محی الدین علوم شریعت و حقیقت میں کامل تھے اور اُن کی شان میں وہی شخص جرح قدح کرتا ہے جو اُن کے کلام کو نہیں سمجھتا اور (اسلئے) اُسکی تصدیق نہیں کرتا (مگر یہ اُن کے کمال میں قادح نہیں جیسا

عــہ کما نقلہ عنہ الحافظ ابن حجر فی لسان المیزان ثم ذکر الحافظ اقوال الآخرین فیہ اثنوا علیہ منہم ابن المدینی ثم قال الحافظ بعد نقل قول الکمال ابن الزملکانی فی الثناء علیہ ما نصہ انما ذکرت کلامہ وکلام غیرہ من اہل الطریق لانہم اعرف بحقائق المقامات من غیرہم لدخولہم فیہا وتحققہم بہا ذوقا مخبرین عن عین الیقین وختم ترجمتہ بقولہ وبالجملۃ فکان کبیر القدر من سادات القوم (ج ۵ ص ۳۱۵ فی محمد بن علی بن محمد الحاتمی ۱۲ منہ۔

عــہ المتوفی سنۃ ۷۲۸ھ ۱۲ منہ۔

واسحر علی لسان من لم یؤمن بھم
(فصل اول ص۹)

حضرات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام پر ایمان نہ لانے والوں کی زبان سے

انکو جنون وسحر کی طرف منسوب کیا جانا ان حضرات کے کمال میں قادح نہیں۔

(۸) وکان الشیخ مؤید الدین الجندی یقول ما سمعنا باحد من اھل الطریق اطلع علی ما اطلع علیہ الشیخ محی الدین
(فصل اول ص۹)

(ترجمہ) شیخ مؤید الدین خجندی فرماتے تھے کہ ہم نے کسی شخص کو اہل طریق میں سے نہیں سُنا کہ وہ اُن علوم پر مطلع ہوا ہو جن پر شیخ محی الدین مطلع ہوئے ہیں

(۹) وکذلک کان یقول الشیخ شہاب الدین السہروردی (فصل اول ص۹)

(ترجمہ) اور اسی طرح شیخ شہاب الدین سہروردی فرماتے تھے (جیسا اوپر شیخ مؤید الدین کا قول گذرا)۔

(۱۰) وکذلک کان یقول الشیخ کمال الدین الکاشی وقال فیہ انہ الکامل المحقق صاحب الکمالات والکرامات قال الشعرانی مع ان ھؤلاء الاشیاخ کانوا من اشد الناس انکارا علی من یخالف ظاہر الشریعۃ۔
(فصل اول ص۹)

(ترجمہ) اور اسی طرح (جیسا اوپر گذرا) شیخ کمال الدین کاشی فرماتے تھے اور انھوں نے یہ بھی کہا کہ شیخ محی الدین کامل محقق صاحب کمالات وکرامات ہیں شعرانی نے فرمایا کہ باوجودیکہ یہ چند بزرگوار ایسے شخص پر سخت نکیر کرنے والے تھے جو ظاہر شریعت کے خلاف ہو۔

(۱۱) وممن اثنی علیہ ایضا الشیخ فخر الدین الرازی وقال کان الشیخ محی الدین ولیا عظیما (فصل اول ص۹)

(ترجمہ) اور شیخ فخر الدین رازی نے بھی ان کی ثنا کی ہے اور کہا ہے کہ شیخ محی الدین ولی عظیم تھے۔

(۱۲) وسئل الامام محی الدین النووی عن الشیخ محی الدین بن العربی قال تلک امۃ قد خلت ولکن الذی عندنا

(ترجمہ) اور امام محی الدین نووی سے شیخ ابن العربی کی نسبت پوچھا گیا انھوں نے فرمایا یہ ایک جماعت تھی جو

انہ یحرم علی کل عاقل ان یسیئ الظن باحد من اولیاء اللہ عزوجل ویجب علیہ ان یؤول اقوالھم و افعالھم مادام لم یلحق بدرجتھم ولا یعجز عن ذلک الا قلیل التوفیق قال فی شرح المھذب ثم اذا اول فلیؤول کلامھم الی سبعین وجھا ولا نقبل عنہ تاویلا واحدا ماذاک الا تعنت اھ (فصل اول صـ۹)

گذر گئی (تم سے اُن کے اعمال کا سوال نہ ہوگا تو تحقیق کی بھی ضرورت نہیں) لیکن ہمارے نزدیک اتنا ضرور ہے کہ ہر صاحب عقل پر یہ بات حرام ہے کہ اولیاء اللہ میں کسی کے ساتھ بھی بدگمانی رکھے اور اوس پر واجب ہے کہ اُن کے اقوال و افعال کی تاویل کرتا رہے جب تک کہ اُن کے درجہ تک نہ پہونچے (اور وہاں تک پہونچنے پر پھر اسکو حق ہے کلام کرنے کا) اور جسکو اتنی بھی توفیق نہ ہو وہ بالکل ہی گیا گذرا ہوا اور انھوں نے شرح مھذب میں فرمایا کہ پھر جب تاویل کرے تو اُن کے کلام کی ستر وجوہ تک تاویل کرے (تاکہ جسطرح بھی ممکن ہو اُن پر سے اعتراض کو اٹھا دے) اور ہم صرف ایک (دو) تاویل کو قبول نہ کرینگے (کہ ایک دو احتمال نکالکر پھر اُنکو رد کرکے اعتراض کو قائم رکھے) ایسا کرنا محض تعنت (وعناد) ہے۔

(عـ۱۳) وممن اثنی علیہ ایضا الامام ابن اسعد الیافعی وصرح بولایتہ العظمی کما نقل ذلک عن شیخ الاسلام فی شرحہ للروض قال ومن عادی اولیاء اللہ فکانما عادی اللہ وان کان لم یبلغ حد التکفیر الموجب للخلود فی النار۔ (فصل اول صـ۹)

(ترجمہ) اور امام یافعی نے بھی شیخ کی ثنا کی ہے اور اُن کی ولایت عظمی کی تصریح کی ہے جیساکہ شیخ الاسلام سے اُنکی شرح روض میں یہ منقول ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ جو شخص اولیاء اللہ سے عداوت کرتا ہے وہ گویا اللہ تعالیٰ سے عداوت کرتا ہے گو یہ (عداوت رکھنے والا) شخص حد تکفیر تک نہ پہونچا ہو جو خلود فی النار کی موجب ہے۔

(عـ۱۴) وممن اثنی علیہ ایضا من مشائخنا محمد المغربی الشاذلی شیخ الجلال السیوطی

(ترجمہ) اور ہمارے مشائخ میں سے محمد مغربی شاذلی نے بھی جو کہ جلال سیوطی

وتوجہ بانہ مربی العارفین کما ان الجنید مربی المریدین (فصل اول ص۹)

کے شیخ ہیں اُن پر ثنا کی ہے اور اس عنوان سے اُن کا ذکر کیا ہے کہ وہ مربی ہیں اہل عرفان کے جیسا حضرت جنید رح مربی ہیں اہل ارادت کے۔

(۱۵) قال الشیخ سراج الدین المخزومی وقد شرح کتابہ الفصوص جماعۃ من الاعلام الشافعیۃ وغیرھم منھم الشیخ بدرالدین بن جماعۃ الخ (فصل اول ص۹)

(ترجمہ) شیخ سراج الدین نے کہا ہے کہ شیخ کی کتاب فصوص کی شرح ایک بڑی جماعت نے کی ہے جنمیں مشاہیر شافعیہ بھی ہیں اور دوسرے لوگ بھی ہیں اُن میں سے شیخ بدرالدین بن جماعۃ بھی ہیں (جو دلیل ہے حسن عقیدت کی)۔

(۱۶) قال الفیروزآبادی وقد کان قاضی القضاۃ الشیخ شمس الدین الخونجی الشافعی یخدمہ خدمۃ العبید (فصل اول ص۱۰)

(ترجمہ) فیروزآبادی نے فرمایا کہ قاضی القضاۃ شیخ شمس الدین خونجی شافعی شیخ ابن العربی کی خدمت غلاموں کی طرح کرتے تھے۔

(۱۷) وکان الشیخ عزالدین بن عبدالسلام یقول ما وقع الانکار من بعضہم علی الشیخ الا رفقا بضعفاء الفقہاء الذین لیس لہم نصیب تام من احوال الفقراء خوفا ان یفہموا من کلام الشیخ امرا لا یوافق الشرع فیضلوا ولو انہم صحبوا الفقراء لعرفوا مصطلحہم وامنوا من مخالفۃ الشریعۃ قال الشعرانی واما ما اشاعہ بعض المنکرین عن الشیخ عزالدین بن عبدالسلام وعن شیخنا الشیخ سراج الدین البلقینی انہما امرا

(ترجمہ) شیخ عزالدین بن عبدالسلام فرماتے تھے کہ بعض علماء سے جو شیخ پر نکیر واقع ہوا ہے وہ صرف ایسے ضعفاء فقہاء کی رعایت سے ہوا ہے جنکو فقراء کے احوال سے بہرہ وافر نہ تھا صرف اس احتمال سے کہ شیخ کے کلام سے کوئی ایسی بات نہ سمجھ لیں جو شرع کی موافق نہ ہو اور گمراہ ہو جاویں اور اگر وہ فقہاء فقراء کی صحبت میں رہے ہوتے تو ان کی اصطلاحات کو پہچانتے اور مخالفت شریعت سے مامون رہتے امام شعرانی فرماتے ہیں کہ بعض منکرین نے جو شیخ

باحراق کتب الشیخ فکذب وزور الخ (فصل اول صنا)

عزالدین اور شیخ سراج الدین بلقینی سے شائع کیا ہے کہ اُن دونوں حضرات نے شیخ کی کتابیں جلانیکا حکم دیا تھا یہ محض جھوٹ اور گھڑت ہے۔

(۱۸و۱۹ لذکر قول الشیخین فیہ)

وقال الشیخ سراج الدین المخزومی کان شیخنا شیخ الاسلام سراج الدین البلقینی وکذلک الشیخ تقی الدین السبکی منکران علی الشیخ فی بدایۃ امرھما ثم رجعا عن ذلک حین تحققا کلامہ وتاویل مرادہ وندما علی تفریطھما فی حقہ فی البدایۃ وسلما لہ الحال فیما اشکل علیھما عند النھایۃ فمن جملۃ ما ترجمہ بہ الامام السبکی کان الشیخ محی الدین اٰیۃ من اٰیات اللہ تعالیٰ وان الفضل فی زمانہ رمی بمقالیدہ الیہ وقال لا اعرف الا ایاہ ومن جملۃ ما قالہ الشیخ سراج الدین البلقینی فیہ حین سئل عنہ ایاکم والانکار علی شیٔ من کلام الشیخ واطال الی ان قال ولم ازل اتتبع کلامہ فی العقائد وغیرھا واکثر من النظر فی اسرار کلامہ وروابطہ حتی تحققت بمعرفۃ ما ھو علیہ من الحق ووافقت الجم الغفیر المعتقدین لہ من الخلق وحمد اللہ

(ترجمہ) شیخ سراج الدین مخزومی (مذکور ۲) نے فرمایا کہ ہمارے شیخ سراج الدین بلقینی اور اسی طرح شیخ تقی الدین سبکی ابتدا میں شیخ ابن العربی پر نکیر رکھتے تھے پھر دونوں صاحبوں نے اس سے رجوع کر لیا جب اُن کے کلام کی اور تفسیر مراد کی اُن کو تحقیق ہو گئی اور ابتدا میں جو ان کے حق میں تقصیر واقع ہوئی تھی اس پر نادم ہوے اور انتہا میں اُن کے حال کو ایسے امور میں جو ان پر مشتبہ رہے مسلم رکھا سو امام سبکی نے جو اُن کا ترجمہ ذکر کیا ہے اس میں سے یہ بھی ہے کہ شیخ محی الدین آیۃ من آیات اللہ تھے اور فضیلت نے اُن کے زمانہ میں اپنی کنجیاں اُنکی طرف پھینکدی تھیں اور کہدیا تھا کہ میں ان کے سوا کسی کو نہیں جانتا (جسکو کنجیاں سپرد کروں) اور شیخ سراج الدین بلقینی کے مقالات میں سے جبکہ اُن سے ان کی نسبت پوچھا گیا اُن کا یہ قول ہے کہ شیخ کے کسی کلام پر انکار مت کرو اور کلام طویل فرمایا یہ بھی کہا کہ میں ہمیشہ عقائد وغیرہ

عزوجل اذلم اکتب فی دیوان الغافلین عن مقامہ الجاحدین لکراماتہ و احوالہ اھ (فصل اول ص۱۰)

میں اُن کے کلام کو تتبع کرتا رہا اور اُنکے کلام کے اسرار اور اسالیب میں کثرت سے غور کرتا رہا یہاں تک کہ حسبِ امر حق پر وہ قائم ہیں اُسکی معرفت کی مجکو تحقیق ہوگئی اور خلق میں جو جم غفیر اُن کے معتقد ہیں میں نے اُن کی موافقت کرلی اور میں نے اللہ تعالیٰ کا شکر کیا کہ میں اُن لوگوں کے دفتر میں نہیں لکھا گیا جو اُن کے مقام سے

ثم قال المخزومی فمن نقل عن الشیخ تقی الدین السبکی او عن الشیخ سراج الدین البلقینی انہما بقیا علی انکارھما علی الشیخ محی الدین الی ان ماتا فھو مخطیٔ (فصل اول ص۱۱)

غافل ہیں اور اُن کی کرامات اور احوال کے منکر ہیں پھر مخزومی نے یہ فرمایا کہ جو شخص شیخ تقی الدین سبکی یا شیخ سراج الدین بلقینی سے یہ نقل کرے کہ وہ دونوں اپنے اس انکار پر وقت وفات تک باقی رہے سو وہ غلط نقل کرتا ہے **ف** اوپر کے نمبر میں شیخ بلقینی کی طرف احراق کتب کی نسبت کرنے کی تکذیب تھی اور یہاں ابتدا میں نکیر کا اثبات ہے سو ممکن ہے کہ وہ نکیر بھی اس درجہ کا نہو اور اگر شیخ عزالدین کا نکیر بھی ثابت ہوجاوے وہاں بھی احراق کا اثبات لازم نہیں آتا۔ یا بعض واقعات سے کسی راوی کو شبہ ہوگیا ہو جیسا امام شعرانی نے ایک طویل قصہ بسند شیخ صلاح الدین قلانسی خود شیخ عزالدین کے خادم سے نقل کیا ہے کہ کسی شخص نے شیخ عزالدین کی مجلس میں زندیق کی مثال میں شیخ محی الدین کا نام لیا عزالدین ساکت رہے پھر شام کے وقت خادم نے پوچھا کہ اسوقت قطب کون ہے انھوں نے شیخ محی الدین کا نام لیا خادم کو بڑی حیرت ہوئی انھوں نے متحیر دیکھکر فرمایا کہ وہ مجلس فقہا کی تھی وہاں بجز سکوت کے چارہ نہ تھا (فصل اول ص۱۱) پس ممکن ہے کہ اس سکوت سے کسی کو شبہ ہوگیا ہو۔

(۱۲) وسئل العماد بن کثیر رحمہ اللہ عمن یخطیٔ الشیخ محی الدین فقال اخشی ان یکون من یخطئہ ھو المخطیٔ وقد انکر

(ترجمہ) عماد بن کثیر رحمہ اللہ تعالیٰ سے اس شخص کی نسبت پوچھا گیا جو شیخ محی الدین کو غلط کار بتلاتا ہے انھوں نے

قوم علیہ فی قعوا فی المہالك۔
(فصل اول صلا)

فرمایا مجکو بھی خوف ہے کہ جو شخص اُن کو غلط کار بتلاتا ہے وہی غلط کار ہو اور ایک قوم نے اُن پر نکیر کیا سو وہ ہلاکتوں میں مبتلا ہو گئے۔

(۲۱) و قد صنف الجلال السیوطی کتابا فی الرد عن الشیخ محی الدین سماہ تنبیہ الغبی فی تبریۃ ابن العربی و کتابا اخر سماہ قمع المعارض فی نصرۃ ابن الفارض لما وقعت فتنۃ الشیخ برھان الدین البقاعی بمصر۔
(فصل اول صلا)

(ترجمہ) شیخ جلال الدین سیوطی رح نے شیخ محی الدین کی طرف سے جواب دینے کیلئے ایک کتاب تصنیف کی ہے اسکا نام رکھا ہے تنبیہ الغبی فی تبریۃ ابن العربی ایک اور کتاب تصنیف کی ہے اسکا نام رکھا ہے قمع المعارض فی نصرۃ ابن الفارض جسوقت شیخ برہان الدین بقاعی کا فتنہ مصر میں واقع ہوا تھا۔

(۲۲) وفی المعروضات المزبورۃ (یعنی معروضات المفتی ابی السعود) ما معناہ من قال عن فصوص الحکم للشیخ محی الدین ابن العربی انہ خارج عن الشریعۃ وقد صنفہ للاضلال ومن طالعہ ملحد ماذا یلزمہ اجاب نعم فیہ کلمات تباین الشریعۃ الی قولہ لکنا تیقنا ان بعض الیہود افتراھا علی الشیخ قدس اللہ سرہ (در مختار باب المرتد)

(ترجمہ) معروضات ابوسعود میں یہ مضمون ہے جسکا حاصل یہ ہے (کسی نے سوال کیا) کہ جو شخص فصوص الحکم کی نسبت یہ کہے کہ وہ شریعت سے خارج ہے اور شیخ نے اسکو گمراہ کرنے کے لئے تصنیف کیا ہے اور جو اسکا مطالعہ کرے وہ ملحد ہے تو ایسے شخص پر کیا لازم آتا ہے انھوں نے جواب دیا کہ واقعی اسمیں کچھ ایسے کلمات ہیں جو شریعت کے خلاف ہیں لیکن ہم نے یقین حاصل کر لیا ہے کہ بعض یہود نے ایسے کلمات شیخ پر افترا کئے ہیں **ف** یہ تو دوسری بات ہے کہ وہ مفتریٰ ہیں یا ماول۔ علامہ شامی نے اس تیقن میں کلام کیا ہے اور ایسے کلمات کی شرح کیلئے عبد الغنی

نابلسی کی کتاب الرد المتین علی منتقص العارف محی الدین کا حوالہ دیا ہے لیکن احقر کا مقصود اس عبارت کے نقل سے یہ ہے کہ مفتی ابو سعود کہ اعظم علماء ظاہر سے ہیں نیز شیخ کے معتقدین سے ہیں۔

(۲۳) وحسبك قول زروق وغيره من الفحول ذاكرين بعض فضله هلو عرف بكل فن من اهله واذا اطلق الشيخ الاكبر في عرف القوم فهو المراد وتمامه في ط عن طبقات المناوي (رد المحتار تحت القول المذكور)

(ترجمہ) اور تمہارے لئے زروق اور دوسرے علماء فحول کا قول کافی ہے جو شیخ کے بعض فضائل کا تذکرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ وہ ہر فن کو اس فن والوں سے زیادہ جانتے ہیں اور جب شیخ اکبر کا لفظ صوفیہ میں بولا جاتا ہے تو شیخ ہی مراد ہوتے ہیں

(۲۴) وللمحقق ابن كمال باشا فتوى قال فيها بعد ما ابدع في مدحه وله مصنفات كثيرة منها فصوص حكمية وفتوحات مكية بعض مسائلها مفهوم النص والمعنى وموافق الامر الالهي والشرع النبوي وبعضها خفي عن ادراك اهل الظاهر دون اهل الكشف والباطن ومن لم يطلع على المعنى المرام يجب عليه السكوت في هذا المقام لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا (رد المحتار بعد القول المذكور بقدر صفحة)

(ترجمہ) اور محقق ابن کمال پاشا کا ایک فتوی ہے انھوں نے اسمیں بعد مدح بدیع شیخ کے فرمایا ہے کہ شیخ کے بہت مصنفات ہیں انمیں ایک فصوص حکمیہ ہے ایک فتوحات مکیہ ہے ان کے بعض مسائل تو مفہوم اللفظ والمعنی اور امر الٰہی و شرع نبوی کے موافق ہیں اور بعض اہل ظاہر کے ادراک سے خفی ہیں نہ کہ اہل کشف و اہل باطن سے اور جو شخص معنی مراد پر مطلع نہ ہو اسپر ایسے مقام میں سکوت واجب ہے بدلیل ارشاد حق تعالیٰ کے ایسی چیز کی پیروی مت کرو جسکی تمکو تحقیق نہیں بلاشبہ سمع و بصر و قلب ان سب سے باز پرس ہوگی۔

(۲۵) خود شیخ عبد الوہاب شعرانی کہ اجلہ محققین سے ہیں اکثر نقول مذکورہ انہی کی کتاب

یواقیت سے ماخوذ ہیں اور در مختار میں بعد عبارت ۲۲ کے اُن کی ایک اور کتاب کا حوالہ بھی اس باب میں دیا گیا ہے اس عبارت میں وقد اثنی علیہ الشیخ العارف عبد الوہاب الشعرانی سیما فی کتابہ تنبیہ الاغبیاء علی قطرۃ من بحر علوم الاولیاء فعلیک بہ وباللہ التوفیق **ف** اس مدعا میں لا تعد ولا تحصی شہادات ہیں اختصار کیلئے ان پر اکتفا کافی سمجھا گیا۔

فصل سوم

جماعت صوفیہ وعلوم تصوف کے ساتھ کیا معاملہ رکھنا چاہیے:۔

(۱) قال الشعرانی واوصی کل من عجز الی قولہ ولا یتعداہ اھ۔

(ترجمہ) یہ وہ قول ہے جو فصل اول کے (۱) میں مذکور ہوا۔ اس قول سے ثابت ہوا کہ علوم کشفیہ پر بدون اُسکی حقیقت سمجھے ہوئے اعتقاد نہ رکھے بلکہ اعتقاد عامہ علماء کی تحقیق کے موافق رکھے۔

(۲) وقال ایضا وکان شیخنا شیخ الاسلام زکریا الانصاری الی قولہ فاحسن احوالہ الوقف اھ۔

(ترجمہ) یہ وہ قول ہے جو فصل اول کے (۳) میں مذکور ہوا اس قول سے ثابت ہوا کہ ایسے علوم کشفیہ میں جنکا کتاب و سنت کے ساتھ نہ موافق ہونا محقق ہو نہ مخالف ہونا توقف کرے یعنی نہ اعتقاد رکھے نہ اعتراض کرے۔

(۳) قال الشعرانی وجمیع مالم یفہمہ الناس من کلامہ انما ہو لعلو مراقیہ وجمیع ما عارض من کلامہ ظاہر الشریعۃ وما علیہ الجمہور فہو مدسوس علیہ کما اخبرنی بذلک سیدی الشیخ ابو الطاہر المغربی نزیل مکۃ المشرفۃ ثم اخرج لی نسخۃ الفتوحات التی قابلہا علی نسخۃ الشیخ التی بخطہ فی مدینۃ قونیۃ فلم

(ترجمہ) اور شیخ ابن العربی کا کلام جسقدر لوگوں کی سمجھ میں نہیں آیا اسکا سبب اُس کلام کا بلند پایہ ہوتا ہے اور جسقدر اُن کا کلام ظاہر شریعت اور طریق جمہور کے خلاف ہے وہ ان کے کلام میں خارج سے داخل کیا گیا ہے چنانچہ شیخ ابو الطاہر مغربی نزیل مکہ نے مجھسے اول یہ بیان کیا پھر اسکے بعد میرے دکھلانیکے

ارفیہا شیئا مما کنت توقفت فیہ وحذفتہ حین اختصرت الفتوحات (فصل اول ص۷)	لئے فتوحات کا وہ نسخہ نکالا جسکو حضرت شیخ کے اُس نسخہ سے مقابلہ کیا تھا جو شیخ کے خاص قلم کا لکھا ہوا شہر قونیہ میں تھا سو

میں نے اس نسخہ میں ان عبارتوں میں سے کوئی عبارت نہیں دیکھی جنمیں مجکو تردد تھا اور فتوحات کے اختصار کے وقت میں نے اُن کو حذف کر دیا تھا **ف** اور شعرانی نے اسکے بعد چند واقعات ان دسائس کے بیان کئے اس سے ثابت ہوا کہ بزرگوں کے کلام میں مفسدین نے کچھ عبارتیں ملحق بھی کر دی ہیں سو جہاں تاویل نہ ہو سکے وہاں بجائے بزرگوں پر اعتراض کرنے کے یہی احتمال تجویز کرے کہ شاید کسی نے یہ مضامین ٹھونس دئے ہوں۔

(ع۴) وکان ابو عبد اللہ القرشی یقول من غض[ع۵] من ولی اللہ عزوجل ضرب فی قلبہ سہم مسموم ولم یمت حتی تفسد عقیدتہ ویخاف علیہ من سوء الخاتمۃ (فصل اول ص۸)	(**ترجمہ**) اور ابو عبداللہ قرشی فرمایا کرتے تھے کہ جو شخص مقبول حق کی تنقیص کرے اُسکے قلب میں ایک زہر آلود تیر (قہر کا) لگتا ہے اور وہ مرتا نہیں یہانتک کہ اُسکے عقائد فاسد ہو جاتے ہیں

اور اسپر سوء خاتمہ کا اندیشہ ہوتا ہے **ف** اس سے ثابت ہوا کہ کسی کلام محتمل دلالۃً وثبوتاً کے سبب اکابر کی تنقیص اور اُن پر طعن کرنا نہایت خطرناک حالت ہے۔

(ع۵) وکان ابو تراب النخشبی یقول اذا الف القلب الاعراض عن اللہ صحبتہ الوقیعۃ فی اولیائہ۔ (فصل اول ص۸)	(**ترجمہ**) ابو تراب نخشبی فرماتے تھے کہ جب قلب اعراض عن اللہ کا خوگر ہو جاتا ہے تو اولیاء اللہ کی غیبت اُسکی لازم حال ہو جاتی ہے **ف** اس سے ثابت ہوا کہ مقبولان

حق پر طعن وتشنیع علامت ہے اعراض عن الحق کی۔

(ع۶) وقد صنف الشیخ سراج الدین المخزومی کتابا فی الرد عن الشیخ محی الدین	(**ترجمہ**) اور شیخ سراج الدین مخزومی نے ایک کتاب تصنیف کی ہے جسمیں شیخ

[ع۵] فی القاموس غض منہ نقص ووضع من قدرہ ۱۲ منہ

وقال کیف یسوغ لاحد من امثالنا
الانکار علی ما لم یفهمه من کلامه
فی الفتوحات وغیرها وقد وقف
علی ما فیها نحو من الف عالم وتلقوها
بالقبول (فصل اول ص۹)

محی الدین کی طرف سے جواب دئے ہیں
اور کہا ہے کہ ہم جیسوں کو کیا زیبا ہے کہ
اُن کا کلام جو فتوحات وغیرہ میں ہے جسکو
ہم نہیں سمجھے اُسپر اعتراض کریں حالانکہ اُن مضامین
پر قریب ایک ہزار عالم کے مطلع ہو چکے ہیں

اور اُن کو قبول کر چکے ہیں۔ **ف** اسمیں اسپر دلالت ہے کہ ایسے مضامین اور صاحب مضامین
پر اعتراض نہ کرنے کے لئے یہی امر بس ہے کہ ہم سے بڑے دوسرے علما اُن کو قبول کر چکے ہیں

(۱۳) ومن جملة ما قاله الشیخ سراج الدین
البلقینی فیه حین سئل عنه ایاکم و
الانکار علی شئ من کلام الشیخ محی الدین
فانه لما خاض فی بحار المعرفة وتحقیق
الحقائق عبر فی آخر عمره فی الفصوص
والفتوحات والتنزلات الموصلة
وفی غیرها بما لا یخفی علی من هو فی درجته
من اهل الاشارات ثم انه جاء من بعده
قوم عمی عن طریقه فغلطوه فی ذلک
بل کفروه بتلک العبارات ولم یکن عندهم
معرفة باصطلاحه ولا سألوا من یسلك
بهم الی ایضاحه وذلك ان کلام الشیخ رح
محتمل رموز و روابط واشارات وضوابط
وحذف مضافات هی فی علمه وعلم
امثاله معلومة وعند غیرهم من الجهال
مجهولة ولو انهم نظروا الی کلماته

(**ترجمہ**) اور منجملہ مقالات شیخ
سراج الدین بلقینی کے جبکہ اُن سے
شیخ ابن العربی کی نسبت پوچھا گیا اُن کا
یہ قول ہے کہ شیخ کے کسی کلام پر اعتراض
کرنے سے اپنے کو بچاؤ اسلئے کہ شیخ رحمہ اللہ
نے جب بحار معرفت و تحقیق حقائق میں قدم
رکھا تو اپنی آخر عمر میں اُن مضامین کو لیکر
عبور کیا جو فصوص و فتوحات و تنزلات
موصلہ وغیرہا میں ہیں جو اُن اہل اشارات
پر مخفی نہیں جو کہ اُن کے درجہ میں ہیں پھر
اُن کے بعد ایک ایسی قوم آئی جو اُن کے
طریق سے نابینا تھی اُنھوں نے اُن مضامین
میں اُن کی تغلیط کی بلکہ اُن عبارتوں کے
سبب اُنکی تکفیر کی اور اُن لوگوں کو شیخ کی
اصطلاح کی معرفت نہ تھی اور نہ انھوں نے
ایسے شخص سے پوچھا جو اُن کو اُسکے ایضاح

بدلائلها وتطبیقاتها وعرفوا نتائجها ومقدماتها لنالوا الثمرات المراجۃ ولم یبائن اعتقادهم اعتقاده الیٰ قوله ولم ازل اتتبع کلامه الخ (فصل دل ص۱۰)

کی طرف رہنمائی کرتا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ شیخ کے کلام کے تحت میں کچھ رموز اور روابط ہیں اور کچھ اشارات وضوابط ہیں اور (قرائن سے) کچھ مضافات محذوف ہیں جو شیخ کے اور امثال شیخ کے علم میں معلوم ہیں اور دوسرے جہال کے نزدیک مجہول ہیں اور اگر یہ لوگ شیخ کے کلمات کو دلائل وتطبیقات کے ساتھ دیکھتے اور اُن کے نتائج ومقدمات کو پہچانتے تو ثمرات مقصودہ تک اُن کو رسائی ہوتی اور اُن کا اعتقاد شیخ کے اعتقاد کے خلاف نہوتا یہ مضمون اس قول تک چلایا گیا ہے میں ہمیشہ اُن کے کلام کو تتبع کرتا رہا (انکا یہ قول فصل دوم ص۱۰ میں اختصار کے ساتھ آچکا ہے) **ف** اس سے ثابت ہوا کہ بعض اقوال کے سمجھنے کے لئے خاص قرائن واسباب کی ضرورت ہے جو ہر شخص کے ذہن میں حاضر نہیں تو یہی احتمال اعتراض نکرنے کے لئے کافی ہے -

(مش) قال الشعرانی رح اعلم رحمك الله انه لا یجوز الانکار علی القوم الا بعد معرفۃ مصطلحهم فی الفاظهم ثم اذا رأینا بعد ذلك کلامهم مخالفا للشریعۃ رمینا به وقال الشیخ مجد الدین الفیروز آبادی صاحب کتاب القاموس فی اللغۃ لا یجوز لاحد ان ینکر علی القوم ببادی الرأی لعلو مراتبهم فی الفهم والکشف قال ولم یبلغنا عن احد منهم انه امر بشیء یهدم الدین ولا نهی احدا عن الوضوء ولا عن الصلوٰۃ ولا غیرهما من فرائض الاسلام ومستحباته انما یتکلمون بکلام

(**ترجمہ**) امام شعرانی فرماتے ہیں کہ جاننا چاہیئے کہ جماعت صوفیہ پر اعتراض کرنا بدون اسکے کہ انکی عبارات میں اُن کی اصطلاحات کو جانتا ہو جائز نہیں پھر اسکے بعد جب ہم اُن کے کلام کو شریعت کے خلاف دیکھیں گے تو اسکو پھینک دینگے اور شیخ مجد الدین صاحب قاموس کہتے ہیں کہ کسی شخص کو اجازت نہیں کہ اس جماعت پر محض سرسری نظر سے اعتراض کر دے کیونکہ اُنکا مرتبہ فہم اور کشف میں بہت بلند ہے (معترض کی وہانتک رسائی بھی نہیں ہوئی) اور انھوں نے یہ بھی کہا ہے کہ ہمکو کسی بزرگ

يدق عن الافهام وكان يقول قد
يبلغ القوم فى المقامات ودرجات
العلوم الى المقامات المجهولة والعلوم
المجهولة التى لم يصرح بها فى كتاب
ولا سنة ولكن اكابر العلماء العاملين
قد يردون ذلك الى الكتاب والسنة
بطريق دقيق بحسن استنباطهم وحسن
ظنهم بالصالحين ولكن ما كل
احد يتربص اذا سمع كلاما لا يفهم
بل يبادر الى الانكار على صاحبه و
خلق الانسان عجولا (فصل ثانی ص۱۲)

سے یہ روایت نہیں پہونچی کہ انھوں نے
کسی ایسی بات کا حکم دیا ہو جو دین کی ہدم
ہوا ورنہ کسی کو وضو رکھنے منع کیا نہ نماز سے
اور نہ اسلام کے کسی فرض یا مستحب سے جب
وہ اعمال و فروع میں خلاف شریعت کوئی
تصرف نہیں کرتے تو عقائد و اصول میں تو
اسکا کب احتمال ہے البتہ) صرف اتنی بات ہے
کہ وہ بعض کلام ایسا کرتے ہیں جو عام افہام
سے دقیق ہوتا ہے اور یہ بھی کہتے تھے کہ کبھی
یہ حضرات مقامات اور علوم میں ایسے نامعلوم
مقامات اور علوم تک پہونچ جاتے ہیں جنکی
کتاب وسنت میں تصریح نہیں کیگئی لیکن اکابر علماء باعمل ان علوم کو اپنے حسن استنباط
اور صلحاء کے ساتھ حسن ظن کے سبب طریق دقیق سے کتاب وسنت کی طرف راجع کردیتے ہیں
لیکن ہر شخص ایسا نہیں کہ جب ایسا کلام سنے جو سمجھ میں نہ آوے تو کچھ انتظار بھی کرے بلکہ
صاحب کلام پر اعتراض کرنے میں مبادرت کر بیٹھتا ہے اور انسان پیدا ہی ہوا ہے جلد باز۔

ف اسمیں دلالت ہے کہ سمجھ میں نہ آنے سے اعتراض نکرے اور سمجھ میں آنا موقوف ہے انکی
اصطلاحات جاننے پر اور ان کے رتبہ تک پہونچنے پر۔ پس ان شرائط کے اجتماع کے بعد اگر
قرآن وحدیث کے خلاف دیکھے تو اسکو رد کرنے کا حق ہے اور رد کرنا واجب ہے۔

(۹۰) وكان شيخ الاسلام المخزومى يقول
لا يجوز لاحد من العلماء الانكار على الصوفية
الا ان يسلك طريقهم ويرى افعالهم
واقوالهم مخالفا للكتاب والسنة واما
الاشاعة عنهم فلا يجوز الانكار عليهم

(ترجمہ) اور شیخ الاسلام مخزومی فرماتے
تھے کہ کسی عالم کو صوفیہ پر انکار کرنا جائز نہیں
جب تک کہ ان کے طریق پر سلوک نہ اختیار
کرے اور (اسکے بعد) ان کے اقوال وافعال
کو کتاب وسنت کے خلاف دیکھے باقی (بدون

ولا سبهم والطال فی ذلك ثم قال وبالجملة فاقل ما یحق علی المنكر حتی یسوغ لهم اللهم بالانكار ان یعرف سبعین امرًا ثم بعد ذلك یسوغ له الانكار منها غوصه فی معرفة معجزات الرسل علی اختلاف طبقاتهم وكرامات الاولیاء علی اختلاف طبقاتهم ویؤمن بها ویعتقد ان الاولیاء یرثون الانبیاء فی جمیع معجزاتهم الا ما استثنی ومنها اطلاعه علی كتب التفسیر والتاویل وشرائطه ویتبحر فی معرفة لغات العرب فی مجازاتها واستعاراتها حتی یبلغ الغایة ومنها كثرة الاطلاع علی مقامات السلف والخلف فی معنی ایات الصفات واخبارها ومن اخذ بالظاهر ومن اول ومن دلیله ارجح من الاخر ومنها تبحره فی علم الاصولین ومعرفة منازع ائمة الكلام ومنها وهو اهمها معرفة اصطلاح القوم فیما عبروا عنه من التجلی الذاتی والصوری وما هو الذات وذات الذات ومعرفة حضرات الاسماء والصفات والفرق بین الحضرات وبین الاحدیة والوحدانیة والواحدیة ومعرفة الظهور والبطون والازل والابد وعالم الغیب والكون والشهادة والشئون و

تحقیق اُنکی خبریں شائع کرنا سو اس طرح سے) انپر اعتراض کرنا یا اُن کو برا کہنا یہ جائز نہیں اور اسمیں کلام طویل کیا پھر فرمایا کہ اقل درجہ جو معترض پر لازم ہے جسکے بعد قصد انکار کی گنجائش ہے کہ ستر امر کی معرفت حاصل کرے اسکے بعد انکار کی گنجایش ہو سکتی ہے۔ منجملہ اُن ستر کے ایک یہ ہے کہ پیغمبروں کے اور اولیاء کے طبقات کے اختلاف پر نظر کرتے ہوئے اُن کے معجزات اور کرامات کی معرفت میں غواص ہو۔ اور اُن کی تصدیق کرتا ہو اور اسکا اعتقاد رکھتا ہو کہ اولیا حضرات انبیاء کے جمیع معجزات میں وارث ہوتے ہیں بجز (شرعی) مستثنیات کے اور منجملہ اُن کے ایک یہ امر ہے کہ یہ شخص کتب تفسیر و تاویل اور اسکے شرائط پر مطلع ہو اور نیز لغات عرب کے مجازات و استعارات کی معرفت میں ایسا تبحر رکھتا ہو کہ درجہ کمال تک پہونچ گیا ہو اور منجملہ اُن کے یہ ہے کہ آیات و اخبار صفات کے معانی میں سلف اور خلف کے مقامات پر کثیر الاطلاع ہو اور یہ کہ کس نے ظاہر کو لیا ہے اور کس نے تاویل کی ہے اور یہ کہ کسکی دلیل دوسرے سے راجح ہے اور منجملہ اُن کے علم اہل اصول میں متبحر ہو اور ائمہ

علم الماهية والهوية والسكر والمحبة
ومن هو الصادق في السكر حتى يسامح
ومن هو الكاذب حتى يواخذ وغير ذلك
فمن لم يعرف مرادهم كيف يحل كلامهم
او ينكر عليهم بما ليس من مرادهم۔
(فصل ثانی ص۱۲)

کلام کے مناشی نزاع کی معرفت رکھتا ہو اور
منجملہ اُن کے اور یہ سب سے زیادہ اہم ہے یہ ہے
کہ صوفیہ جن عنوانات سے (مقصود کی) تعبیر
کرتے ہیں اُن میں اُن کی اصطلاحات کو جانتا ہو
(وہ عنوانات یہ ہیں) جیسے تجلی ذاتی وصوری
اور ذات کیا ہے اور ذات الذات کیا ہے اور
حضرات اسماء وصفات کی معرفت اور اُن حضرات میں فرق اور احدیت ووحدانیت وواحدیت میں
فرق اور ظہور وبطون اور ازل اور ابد اور عالم الغیب والکون وعالم الشہادة والشئون اور علم الماہیۃ
والہویۃ اور سکر ومحبت کی معرفت رکھتا ہو اور یہ کہ سکر میں کون صادق ہے جس سے چشم پوشی کی جاوے
اور کون کاذب ہے جس سے مواخذہ کیا جاوے اور اسکے علاوہ دوسری اصطلاحات پس جو شخص
اُن کی مراد ہی کو نہ پہچانے گا وہ اُن کے کلام کو کس طرح حل کریگا یا اُن پر ایسے امر سے کیسے اعتراض کریگا
جو اُنکی مراد ہی نہیں **ف** اسمیں دلالت ہے کہ جو شخص ایسا جامع ومحقق نہ ہو اُسکا خاموش ہی رہنا اسلم ہے

(عنلہ) وكان الشيخ مجد الدين يقول لا
ينبغي لاحد من اهل الفكر والنظر الاعتراض
على اهل العطايا والمنح (فصل ثانی ص۱۲)

(**ترجمہ**) شیخ مجد الدین صاحب قاموس
فرماتے تھے کہ اہل فکر ونظر (یعنی اہل علوم مکتسبہ)
کو زیبا نہیں کہ اہل عطایا ومواہب (یعنی اہل
علوم موہوبہ) پر اعتراض کریں۔

(عللہ) وذكر الشيخ محي الدين في الباب الرابع
والخمسين من الفتوحات في كلام طويل ما نصه
ولم يزل علماء الظاهر في كل عصر يتوقفون
في فهم كلام القوم وناهيك بالامام احمد
بن سريج حضر يوما مجلس الجنيد فقيل له
ما فهمت من كلامه فقال لا ادري ما يقول
ولكن اجد لكلامه صولة في القلب ظاهرة

(**ترجمہ**) شیخ محی الدین رحمہ نے فتوحات کے
باب چون میں ایک کلام طویل کے ضمن میں یہ
بھی فرمایا ہے کہ علماء ظاہر ہر زمانہ میں صوفیہ کے
کلام کے سمجھنے میں توقف کرتے رہے اور تمہارے
لئے امام احمد ابن سریج کا واقعہ کافی ہے کہ وہ
ایک روز حضرت جنید کی مجلس میں حاضر ہوئے
اُن سے پوچھا گیا کہ تم نے اُن کے کلام سے کیا
سمجھا انھوں نے فرمایا کہ مجھکو کچھ معلوم نہیں ہوا

تدل على عمل في الباطن واخلاص في الضمير وليس كلامه كلام مبطل انتهى (فصل ثالث ص۱۶)
اُن کا کلام صاحب باطل کاسا کلام نہ تھا۔

کہ وہ کیا کہتے ہیں لیکن میں ان کے کلام کی ایک شوکت ظاہرہ قلب میں پاتا تھا جو عمل فی الباطن اور اخلاص فی الضمیر پر دلالت کرتی تھی اور

(ع۱۲) وسأل الاستاذ علي بن وفا رضه من بعض العارفين على لسان بعض المعترضين لم دون هؤلاء العارفون معارفهم واسرارهم التي تضر بالقاصرين من الفقهاء وغيرهم فاجاب واطال ثم قال وحسبك جوابا ان من دون المعارف والاسرار لم يدونها للجمهور بل لو رأى من يطالع فيها ممن هو ليس باهلها لنهاه عنها (فصل ثالث ص۱۰)

(ترجمہ) استاد علی بن وفا نے بعض عارفین سے بعض معترضین سے نقل کے طور پر پوچھا کہ ان عارفین نے اپنے معارف واسرار کو جو غیر کاملین فقہاء وغیرہم کو مضر ہو کیوں مدون کیا انھوں نے ایک طویل جواب دیا اسکے بعد (بطور خلاصہ جواب کے) فرمایا کہ تمکو جواب کیلئے یہ (سمجھنا) کافی ہے کہ جنھوں نے معارف واسرار کو مدون کیا ہے جمہور کے لئے نہیں کیا بلکہ اگر وہ ایسے شخص کو مطالعہ کرتے بھی دیکھتے جو اسکا اہل نہیں تو وہ اسکو منع کر دیتے (اہل طریق کے لئے مدون کیا ہے تاکہ وہ اپنے واردات کو اکابر کے واردات پر منطبق کرکے اُن کے خطاء وصواب میں امتیاز کر سکیں۔

(ع۱۳) وكان بعض العارفين يقول نحن قوم يحرم النظر في كتبنا على من لم يكن من اهل طريقنا الخ (فصل ثالث ص۱۰)

(ترجمہ) اور بعض عارفین کا قول ہے کہ ہم وہ لوگ ہیں کہ ہماری کتابوں کا مطالعہ کرنا ایسے شخص پر حرام ہے جو ہمارے طریق کا نہ ہو الخ

(ع۱۴) وقد كان الحسن البصري وكذلك الجنيد والشبلي وغيرهم لا يقررون علم التوحيد الا في قعر بيوتهم بعد غلق ابوابهم وجعل مفاتيحها تحت وركهم الخ قال الشعراني وما ذلك الا لدقة مداركهم ولا يجوز لاحد ان يعتقد في هذه السادة

(ترجمہ) اور حسن بصری اور اسی طرح جنید وشبلی وغیرہم علم توحید (عارفانہ) کی تقریر اپنے گھروں کے اندر کرتے تھے دروازوں کو قفل لگا کر اور اُنکی کنجیاں اپنے کولھے کے نیچے رکھکر الخ امام شعرانی فرماتے ہیں کہ اسکی وجہ بجز اسکے کہ ان کے

انھم ما یخفون کلامھم الا لکونھم فیہ علی ضلال حاشاھم من ذلک (فصل ثالث ص۱۹)

مناشی ادراک دقیق ہیں اور کچھ نہیں اور کسی کو ان بزرگوں کی نسبت یہ اعتقاد رکھنا جائز نہیں کہ یہ اخفا اسلئے تھا کہ یہ لوگ غلطی پر تھے (اسلئے چھپاتے تھے) وہ اس سے بالکل بری ہیں۔

(۱۵) وکان الامام ابو القاسم القشیری یقول نعم ما فعل القوم من الرموز فانھم انما فعلوا ذلک غیرۃ علی طریق اھل اللہ عز وجل ان تظھر لغیرھم فیفھموھا علی خلاف الصواب فیضلوا فی انفسھم ویضلوا غیرھم ولذلک نھوا المرید ان یطالع فی رسائل القوم لنفسہ من غیر قراءۃ علی شیخ اھ۔ (فصل ثالث ص۱۹)

(ترجمہ) امام ابو القاسم قشیری فرماتے تھے کہ صوفیہ نے یہ رموز میں تعبیر کرنے کا کام بہت اچھا کیا کہ اہل اللہ کا طریق غیر اہل اللہ پر ظاہر ہونے سے غیرت کی کہ وہ اسکو غلط سمجھتے اور خود بھی گمراہ ہوتے اور دوسروں کو بھی گمراہ کرتے اور اسی لئے ان حضرات نے مرید (مبتدی) کو اس سے منع کر دیا ہے کہ وہ صوفیہ کے رسائل کا خود مطالعہ کرے بدون کسی شیخ سے پڑھے ہوئے

(۱۶) وکان بعض العارفین رحمہ اللہ یقول السنۃ جمیع المحبین اعجمیۃ علی غیرھم وھی لاصحابھم عربیۃ ھذا کلہ فی حق المتمکنین من الاولیاء و اما من غلب علیہ حالہ فمن ادب اھل الطریق التسلیم لہ لانہ یتکلم بلسان العشق لا بلسان العلم الصحیح (فصل ثالث ص۲۰)

(ترجمہ) بعض عارفین کہتے تھے کہ عشاق کی لسان غیر عشاق کے لئے عجمی یعنی غیر مفہوم ہے اور وہی زبان اپنے ہم طریقوں کے لئے عربی یعنی مفہوم ہے اور یہ حکم اولیاء اہل تمکیں کے حق میں ہے (کہ ان کی زبان اہل طریق کی سمجھ میں آتی ہے) باقی جن پر حال غالب ہے سو اہل طریق کے آداب میں سے یہ ہے کہ اُس کے حال کو مسلم رکھیں (اور معذور سمجھیں) کیونکہ وہ لسان عشق سے بول رہا ہے نہ کہ علم صحیح

کی لسان سے (بخلاف اہل تمکین کے کہ انھوں نے عشق کے ساتھ علم صحیح کو بھی جمع کر رکھا ہے

(۱۳) والیضاح قصة موسی مع الخضر
کما قاله سیدی علی بن وفا فی کتابه
الوصایا ان فی القصة تعلیم موسی علیه
السلام الی قوله وعلم موسی عند ذلك
ان لله تعالی عبادا اقامهم لبیان العلوم
الموهوبة وانه لیس لاحدهما ان یعترض
علی الاخر ولا ان ینازعه فیما اقیم فیه
وان کان المعترض اعلی درجة فافهم
(فصل ثالث ص۳۵)

(ترجمہ) اور قصہ موسیٰ وخضر علیہما السلام کی
توضیح جیسا کہ علی بن وفا نے اپنی کتاب
وصایا میں کہا ہے یہ ہے کہ اس قصہ میں
موسیٰ علیہ السلام کی تعلیم ہے الخ آگے
چلکر کہا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے اس وقت
جان لیا کہ اللہ تعالیٰ کے ایسے بندے بھی
ہیں جنکو علوم الہامیہ کے اظہار کے لئے قائم
فرمایا ہے اور یہ بھی جان لیا کہ ایک کو دوسرے
پر اسکے مقام میں اعتراض کرنے کا یا نزاع
کرنے کا حق نہیں ہے اگرچہ معترض درجہ میں اعلیٰ ہو (اور گو یہ علوم الہامیہ امور کونیہ کے متعلق
تھے مگر خلاف ظاہر ہونے کی علت کے اشتراک سے دوسرے علوم اسرار کا حکم بھی معلوم
ہو گیا لیکن یہ شرط ہے کہ ان کا بطلان یقینا معلوم نہ ہو اور اس قصہ میں اس شرط
کا تحقق اس دلیل سے تھا کہ اللہ تعالیٰ مبطل کے پاس نہ بھیجتے اسی طرح اگر کوئی دوسری
دلیل شرعی ہو)

(۱۴) ولا یخفی ان جملة العلوم ثلثة
علم العقل وعلم الاحوال وعلم الاسرار
الی ان قال واما علم الاسرار فهو العلم
الذی فوق طور العقل ولذلك یتسارع
الی صاحبه الانکار لانه حاصل من
طریق الالهام وبما رمت به العقول
الضعیفة او المتعصبة ومن هنا
کان من یرید تفهیم العلم لغیره لا یقدر

(ترجمہ) اور مخفی نہ رہے کہ جملہ علوم
تین قسم پر ہیں علم عقل وعلم احوال وعلم
اسرار آگے چلکر کہا ہے کہ علم اسرار وہ علم ہے
جو طور عقل سے فوق ہے اور اسی نے اس
علم والے پر جلدی انکار کر دیا جاتا ہے کیونکہ
وہ طریق الہام سے حاصل ہوتا ہے جس سے
اہل استدلال خالی ہیں) اور اکثر تو عقول
ضعیفہ یا متعصبہ اس علم کو رد کر دیتے ہیں

ان یوصل العلم الی الافہام الضعیفۃ
الا بضرب الامثلۃ والمخاطبات الشعریۃ
واکثر علوم الکمل من ھذا القبیل اھ
ملخصًا (فصل ثالث ص۲۱)

اور اسی وجہ سے (کہ وہ عقول سے خارج
ہیں) جو شخص یہ علم دوسرے کو سمجھانا چاہتا
ہے وہ افہام ضعیفہ تک اس علم کو پہونچانے
پر کسی طرح قادر نہیں ہوتا بجز اس کے کہ کچھ
مثالیں یا خطابیات شعریہ بیان کرے (اسمیں اور بھی بُعد بڑھ جاتا ہے) اور کاملین کے اکثر
علوم اسی قبیل سے ہیں۔

(عـ۱۹) وقال فی الباب السادس و
السبعین واربعمائۃ ثم علوم باللہ
الی قولہ ذھب الحمایۃ

(ترجمہ) یہ وہی قول ہے جو فصل
اول عـ۱ میں گذر چکا ہے اس سے اس
فصل کا مقصود بھی ثابت ہوتا ہے
اسلیے یہاں لایا گیا۔

(عـ۲۰) قال فی الباب الخامس و
السبعین ومائتین من الفتوحات
یجب علی کل عارف ستر ما تعطف الحق
تعالی بہ علی قلبہ من علوم الاسرار
ولا یظہرہ للعامۃ فیقع علیہ النکیر
ومن ھنا قال ابو القاسم الجنید سید
ھذہ الطائفۃ لا یبلغ احد درجۃ الحقیقۃ
حتی یشھد علیہ الف صدیق بانہ
زندیق وذلک لانہ اذا نطق بعلوم
الاسرار لا یسع الصدیقین الا ان
ینکروا علیہ غیرۃ علی ظاھر الشریعۃ
المطھرۃ (فصل رابع ص۲۵)

(ترجمہ) شیخ رض نے فتوحات کے
باب دو سو پچھتر میں کہا ہے کہ ہر عارف
پر واجب ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے
قلب پر علوم اسرار سے جو عطوفت فرمائی
ہے اسکو پوشیدہ رکھے اور عام کے سامنے
اسکو ظاہر نہ کرے جس سے اسپر نکیر واقع ہو
(عوام کی طرف سے تو وجہ نہ سمجھنے کے اور اہل
کی طرف سے بضرورت حفظ نظام شریعت
کے) اسی وجہ سے سید الطائفہ ابو القاسم
جنید رح نے فرمایا ہے کہ کوئی شخص درجۂ حقیقت
تک نہیں پہونچتا جب تک کہ اسپر ہزار
صدیق یہ شہادت نہ دیں کہ یہ زندیق ہے
اور وجہ اسکی یہ ہے کہ جب وہ علوم اسرار کے ساتھ نطق کرتا ہے صدیقین کو بدون انکار

کے کوئی چارہ نہیں رہتا ظاہر شریعت مطہرہ پر غیرت کے سبب۔

(عـ۲۱) فعلم ان سبب انکار بعض الناس علی الصوفیة انما هو لدقة مدارکهم ولو ان المنکر لزم الادب لسلم للقوم کل ما خالف فهمه مما لم یعارض کتابا ولا سنة ولا اجماعا (مبحث ثامن واربعون ج ۲ ص۱۹۲)

(ترجمہ) پس معلوم ہوا کہ بعض لوگوں نے جو صوفیہ پر نکیر کیا ہے اُسکا سبب صرف یہ ہے کہ اُن کے مناشی ادراک دقیق ہیں اگر منکر ادب کا التزام کرتا تو جو اس کے فہم کے خلاف ہوتا مگر کتاب وسنت و اجماع کے معارض نہ ہوتا اُسکو صوفیہ کے لئے مسلم رکھتا (یعنی اعتراض نہ کرتا گو قبول بھی نہ کرتا)

(عـ۲۲) وقد رأیت فی کتاب الرعایة للشیخ عز الدین بن عبد السلام سلطان العلماء بمصر فی عصره ما نصه کل الناس قعدوا علی رسوم الشریعة و قعد الصوفیة علی قواعدها التی لا تتزلزل (مبحث وجلد مذکور)

(ترجمہ) میں نے شیخ عز الدین بن عبد السلام (جو کہ اپنے زمانہ میں مصر میں سلطان العلماء تھے ان) کی کتاب الرعایة میں دیکھا ہے کہ تمام آدمی شریعت کے نشانوں پر بیٹھے ہیں اور صوفیہ اُس کے مرکزوں پر بیٹھے ہیں جنمیں تزلزل نہیں ہوتا

(عـ۲۳) قال الجلال المحلی وغیره ولا التفات الی من رمی الشیخ الجنیدی فی جملة من رمی بالزندقة الی قوله وکانا یقولان اتحبون ان یرمی اولیاء الله بالزندقة زورا وبهتانا عند من لا یعرف اصطلاحهم ثم قال الشعرانی فعلم ان الانکار لم یزل فی العلماء علی الصوفیة فی کل عصر لدقة مدارکهم لا لخروجهم عن الشریعة معاذ الله ان یقع الاولیاء

(ترجمہ) جلال الدین محلی وغیرہ نے فرمایا ہے کہ اُس شخص کے قول کی طرف التفات نہ کیا جاوے جس نے متہمین بالزندقہ کی جماعت میں حضرت جنید کو بھی متہم کیا ہے (یعنی اتہام واقع ہی نہیں ہوا کیونکہ یہ اسرار کو ظاہر نہ فرماتے تھے) آگے چلکر کہتے ہیں کہ حضرت جنید و حسن بصری (ان علوم کو نہایت احتیاط سے بند مکان میں ظاہر کرتے تھے اور) فرماتے تھے کیا تم (ان علوم

فی ذلک وان جاز ذلک فی حقہم۔ (مبحث وجلد مذکور ص ۹۳ و ۹۴) | کو ظاہر کرکے) یوں چاہتے ہو کہ اولیاء اللہ (جن سے ہم نے یہ علوم لئے ہیں) ایسے لوگوں

کے نزدیک جھوٹ اور بہتان کے طور پر زندقہ کے ساتھ متہم کئے جاویں جو ان کی اصطلاحات نہیں جانتے پھر امام شعرانی فرماتے ہیں پس معلوم ہوا کہ صوفیہ پر علماء کے طرف سے ہر زمانہ میں انکار رہا ہے جسکا سبب اُن کے مناشی ادراک کا دقیق ہونا ہے نہ کہ انکا شریعت سے خارج ہونا معاذ اللہ جو اولیاء اللہ اس میں واقع ہوں گو (بوجہ غیر معصوم ہونے کے عقلاً یہ بھی ممکن ہے (مگر ہر ممکن کے لئے وقوع یا قرب وقوع بھی لازم نہیں نظراً الی الدلائل وبھا حدیث انتم شھداء اللہ فی الارض اسمیں نہایت بعد ہو گیا ہے) **ف** حضرت جنید رحمہ کے قول سے بھی جو کہ بالاجماع مسلم ہیں اور ظاہراً ابھی شبہ نہیں ہوئے اسرار واہل اسرار کے ساتھ جو معاملہ رکھنا چاہئے معلوم ہو گیا کہ اُن پر نکیر تو کجا نکیر کا سبب بھی نہ بنیں۔

(۲۴) قال الغزالی فی اقسام علوم الاٰخرۃ فالقسم الاول علم المکاشفۃ وھو علم الباطن وذلک غایۃ العلوم فقد قال بعض العارفین من لم یکن لہ نصیب من ھذا العلم اخاف علیہ سوء الخاتمۃ وادنی نصیب منہ التصدیق بہ وتسلیمہ لاھلہ الخ (احیاء العلوم کتاب العلم) | (ترجمہ) امام غزالی رح نے اقسام علوم آخرۃ میں فرمایا ہے کہ اُن میں سے ایک قسم علم مکاشفہ ہے اور وہ علم باطن ہے اور یہ غایت ہے تمام علوم کی (باقی عمل کا غایت ہونا دوسری حیثیت سے ہے) بعض عارفین نے فرمایا ہے کہ جس شخص کو اس علم کا کوئی حصہ حاصل نہ ہو مجھکو اُسپر سوء خاتمہ کا اندیشہ ہے اور

ادنی درجہ کا حصہ (کہ سوء خاتمہ سے بچانے کے لئے وہ بھی کافی ہے) یہ ہے کہ اسکی تصدیق کرے اور اس علم والوں کے لئے اسکو مسلم رکھے (اعتراض اور گستاخی نکرے کہ اولیاء سے عداوت رکھنے میں سوء خاتمہ کا خطرہ ہے)

(۲۵) قال القاضی ثناء اللہ رح فی تفسیرہ تحت اٰیۃ کما ارسلنا فیکم رسولا منکم یتلوا علیکم اٰیاتنا الاٰیۃ من اراد ان | (ترجمہ) قاضی ثناء اللہ رح نے اپنی تفسیر میں کہا ہے کہ جو شخص ان معارف کے ساتھ تکلم کرنا چاہتا ہے اسکو ایسے مجازات

ينطق بتلك المعارف فلا بد له من
ايراد مجازات واستعارات لا يهتدي
الى مرامها العوام فيفسقونه ويكفرونه
فان قيل فاي ضرورة في التكلم بها
وما بال القوم يصنفون فيها مجلدات
قلت ليس الغرض من تلك التصنيفات
اعطاء تلك العلوم ولا يحصل بمطالعة
تلك الكتب شيء من القرب والولاية
بل الغرض منها تنبيه العارفين المحصلين
لتلك العلوم بالجذب والسلوك على
بعض تفاصيلها وتطبيق احوال المريدين
ومواجيدهم على احوال الاكابر ومواجيدهم
كي يظهر صحة احوالهم وتطمئن به قلوبهم
وكثيرا ما يتكلمون بتلك المعارف في غلبة
الاحوال فالطريق السوي للعوام عند
مطالعة كتبهم وسماع كلامهم عدم
الانكار وحمله على ظاهر الشريعة مهما
امكن بالتاويلات فان كلامهم رموز
واشارات او تفويض علمه الى علام
الغيوب كما هو شان المتشابهات
فان في كلامهم مجازات واستعارات
مصروفة عن الظاهر وليس شيء منها
مخالفا للشرع بل هي لب الكتاب

واستعارات لانا پڑتا ہے کہ اسکے مقصود
تک عوام کی رسائی نہیں ہوتی اسلئے وہ
لوگ اسکو فاسق اور کافر بناتے ہیں اگر
کوئی سوال کرے کہ پھر اسکے ساتھ تکلم کرنے
کی اور تصنیف کرنے کی کیا ضرورت ہے
جواب دونگا کہ ان تصنیفات سے غرض
ان علوم کا افادہ نہیں ہے اور نہ ان کے
مطالعہ سے قرب اور ولایت حاصل ہوتی
ہے بلکہ مقصود اس سے ان عارفین کو جو کہ
ان علوم کو جذب اور سلوک سے حاصل کرتے
ہیں بعض تفصیلات پر متنبہ کرنا ہوتا ہے
اور مریدین کے احوال و مواجید کو اکابر کے
احوال و مواجید پر منطبق کرنا ہوتا ہے تاکہ
ان کے احوال کا صحیح ہونا ظاہر ہو جاوے
اور اس سے ان کے قلوب کو اطمینان
ہو جاوے اور بسا اوقات ان معارف
کے ساتھ غلبہ احوال میں تکلم کرتے ہیں پس
طریق مستقیم عوام کے لئے ان حضرات کا
کلام سننے کے وقت اور ان کی کتابوں
کو مطالعہ کرنے کے وقت یہ ہے کہ اعتراض
نکریں اور ان کو بقدر امکان تاویلات
کرکے ظاہر شریعت پر محمول کریں کیونکہ
ان کا کلام رموز و اشارات ہوتے ہیں یا

والسنۃ رزقنا اللہ سبحانہ بفضلہ والمنۃ (تفسیر مظہری) | (اگر تاویل سمجھ میں نہ آوے تو علام الغیوب کے حوالہ کریں جیسا کہ متشابہات کی شان

ہوتی ہے کیونکہ اُن کے کلام میں مجازات واستعارات ہوتے ہیں جو ظاہر سے پھیرے جاتے ہیں اُن میں کوئی بات شرع کے خلاف نہیں ہوتی بلکہ وہ کتاب وسنت کا مغز ہوتا ہے اللہ تعالیٰ ہمکو اپنے فضل واحسان سے نصیب فرماوے **ف** ان عبارات مذکورہ فصل ہذا سے کتب تصوف وعلماء تصوف کے ساتھ معاملہ رکھنے کا یہ خلاصہ ہوا کہ جن حضرات میں قبول کے علامات ظاہر ہیں اور منجملہ ان علامات کے علماء محققین کا حسن ظن بھی ہے اُن کے ساتھ حسن اعتقاد رکھے اور اُن کے کلام میں اگر کوئی امر ظاہراً خلاف سواد اعظم دیکھے تو اپنا اعتقاد اُسکی موافق نہ رکھے نہ اُسکو کسی کے سامنے نقل کرے نہ ایسی کتابوں کا مطالعہ خود کرے جب تک کسی شیخ سے نہ پڑھ لے کیونکہ اُن حضرات کا مقصود عوام کے لئے تدوین نہیں ہے بلکہ عوام سے وہ خود اخفاء فرماتے تھے بلکہ اعتقاد تو سواد اعظم کے موافق رکھے اور اُس کلام میں اگر تاویل ممکن ہو تاویل کرے ورنہ یا غلبہ حال پر محمول کرلے یا اعذار کے ملحق کردینے کا احتمال کرے یا مثل متشابہات کے اُسکو مفوض بحق کرے اور بے سمجھے اعتراض اور گستاخی نکرے کیونکہ گو وہ معصوم نہ تھے لیکن شریعت کے بجید متبع تھے چنانچہ غیر معذور پر اُن سے خود نکیر منقول ہے اور اسی لئے احکام میں اُن سے کوئی ایسا امر منقول نہیں صرف بعض اسرار منقول ہیں جنکا مبنیٰ ذوق وکشف ہے اور تعبیر خاص اصطلاحات میں کیگئی ہے اور ان دونوں سے عوام واہل ظاہر بے بہرہ ہیں اسلئے اس کلام کے معارض شریعت ہونے کا یہ لوگ فیصلہ نہیں کرسکتے گو رتبہ میں اُن سے بھی بڑھے ہوئے ہوں اسلئے اُنکو اجمالاً تسلیم کرلینا چاہئے ورنہ گستاخی سے سوء خاتمہ کا خوف ہے البتہ جو شخص ویسا ہی محقق ہو اُسکو حق ہے کہ اُسپر مفصلاً رد کرے خواہ درجہ خطاء اجتہادی تک خواہ ابطال تک

فصل چہارم اور معظم مقصود رسالہ کا یہی فصل ہے اسمیں اول اقوال منسوبہ الی الشیخ نقل کئے جاوینگے جو منشاء ہوئے ہیں اعتراضات کے اور اُن کے بعد وہ اقوال حضرت شیخ کے وارد کئے جاوینگے جن سے اُن اعتراضات کا جواب حاصل ہوتا ہے اقوال

اعتراضیہ کو بعنوان اغتراب شروع کیا جاویگا اور اقوال جوابیہ کو بعنوان اقتراب لایا جاویگا جیسا تمہید میں بھی مع تفسیر ان عنوانات کے مذکور ہوا ہے۔

الاغتراب (۱)

مما انکرہ المتعصبون علی الشیخ بحسب الاشاعۃ قولھم ان الشیخ محی الدین یقول بفساد قول لا الٰہ الا اللہ وذلک کفر (فصل ثانی ص ۱۳)

(ترجمہ) متعصبین نے ایک اعتراض شیخ پر محض افواہی روایت کی بنا پر کیا ہے کہ شیخ محی الدین کلمہ لا الٰہ الا اللہ کے غیر صحیح ہونے کے قائل ہیں اور یہ کفر ہے۔

الاقتراب (۱)

فی الفص للموسوی من الفصوص قبضہ عند ایمانہ قبل ان یکتسب شیئا من الاثام والاسلام یجب ما قبلہ (فی المحل الاقوم مقام عشرین) وقال الشعرانی والجواب بتقدیر صحۃ ذلک عنہ ان المراد ان الحق تعالٰی ثابت فی الوھیتہ قبل اثبات المثبت ومن کان ثابتا لا یحتاج الی اثباتک اذ ما ثم من تثبت الوھیتہ من الخلق حتی ینفی وانما تعبد المؤمن بذلک علی سبیل التلاوۃ لیؤجرہ اللہ علی ذلک وحاشی ان یصح بفساد قول لا الٰہ الا اللہ ھذا الا یقولہ عاقل لانھا من القرآن المعظم فافھم (فصل ثانی ج ۱ ص ۱۳)

(ترجمہ) شیخ نے فص موسوی میں ایک شخص کے باب میں (جس نے مرتے وقت یہ کلمہ اٰمنت انہ لا الٰہ الا الذی اٰمنت بہ بنواسرائیل کہا تھا جو ہم معنی ہے لا الٰہ الا اللہ کا اور اس شخص کے متعلق اس کلمہ کے نافع ہونے نہ ہونے کی مستقل بحث ۲۳ میں آتی ہے جو اس مقام کے ہمارے مقصود کو مضر نہیں) یہ فرمایا ہے کہ اللہ تعالٰی نے اُسکی روح اُسکے مومن ہونیکے وقت قبل اسکے کہ وہ کوئی گناہ کا کام کرے قبض فرمائی اور اسلام تمام گذشتہ (کفر و معصیت) کو محو کر دیتا ہے تو دیکھو اس عبارت میں لا الٰہ الا اللہ کہنے کو ایمان اور اسلام

فرمایا تو اگر اسکے معنی صحیح نہ ہوتے تو یہ کلمہ ایمان و اسلام کیسے ہو جاتا تو معلوم ہوا کہ شیخ کی طرف اس قول کی نسبت غلط ہے پھر نسبت کرنے والے نے کوئی حوالہ بھی نہیں دیا اور امام شعرانی نے علی سبیل التنزل جواب میں یہ فرمایا ہے کہ اگر شیخ سے اسکی روایت صحیح بھی ہوتی تو اس قول سے مراد یہ ہو سکتا ہے کہ لا الٰہ الا اللہ کے معنی اللہ تعالیٰ کی الوہیت کا اثبات اور غیر اللہ کی الوہیت کی نفی ہے اور اس اثبات و نفی کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ کہنے والا اپنے اس اعتقاد کو ظاہر کرتا ہے کہ میں اللہ تعالیٰ کی الوہیت کو ثابت اور غیر اللہ کی الوہیت کو منفی مانتا ہوں یہ تو صحیح ہے اور شارع کی مراد اس کلمہ کی تعلیم سے اسی اعتقاد کا اظہار و اقرار کرانا ہے اور اس معنی کو کوئی غیر صحیح نہیں کہہ سکتا اور دوسرا مطلب یہ کہ نعوذ باللہ واقع میں بدون کسی کے ثابت کئے الوہیت حق ثابت نہیں اور الوہیت غیر حق منفی نہیں کہنے والے کے ثابت کرنے سے وہ ثابت ہوگی اور اسکے نفی کرنے سے یہ منفی ہوگی جیسے کوئی شخص زید سے دوستی پیدا کرے اور دوسروں سے دوستی قطع کردے اور پھر کہے کہ میرا کوئی دوست نہیں بجز زید کے یہاں زید کی دوستی کے اثبات کا اور غیر زید کی دوستی کی نفی کا اس شخص کے ثابت کرنے سے اور نفی کرنے سے تحقق ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ کلمہ شریف کا مطلب بالکل فاسد ہے تو شیخ اسکو فاسد کہہ رہے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ تو اپنی الوہیت میں خود ثابت ہیں کسی مثبت کے اثبات کے محتاج نہیں مومن محض بطور عبادت کے اسکا تلفظ اسلیئے کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسکو اجر دے اور حاشا وکلا کہ شیخ کلمہ لا الٰہ الا اللہ کے فساد معنی کے قایل ہوں شیخ تو بڑی چیز ہیں ادنیٰ عاقل بھی ایسی بات نہیں کہہ سکتا کیونکہ یہ تو قرآن کا جزو ہے کیا نعوذ باللہ شیخ قرآن کے منکر ہیں خوب سمجھ لو خصوص جبکہ اپنے عقیدہ صغریٰ میں قرآن کی حقیت کی تصریح بھی فرمائی ہے بقولہ سماہ التنزیل (خطبہ ص ۵) نیز ایک مقام پر حدیث سجلات کی شرح میں تصریحاً لا الٰہ الا اللہ کی فضیلت اور خاصیت ذکر کی ہے بقولہ انما دخلت لا الٰہ الا اللہ میزانہ لانہ کان یقول لا الٰہ الا اللہ معتقد الہا الخ (مبحث ثامن وستون ج ۲ ص ۱۶۳) اور فتوحات کے باب تین سو چوالیس ۳۴۴ میں فرمایا ہے فلا یبقی فی النار من قال لا الٰہ الا اللہ

محمد رسول اللہ ولو مرۃ واحدۃ فی عمرہ ومات علی ذلک (سمجھت حادی سی بعون ج ۲ صـ۱۲۹) پس فص موسوی کی عبارت سے جواب الزامی ہے اُن کے مقابلہ میں جو اُس عبارت کو شیخ کی مان کر اُس عبارت سے مستقل اعتراض کرتے ہیں کہ ایک کافر کے ایمان کے قایل ہیں اور دوسری عبارت سے جواب تحقیقی۔

الاعتراب (۲)

ومن ذلک دعوی المنکران الشیخ یقول فی کتبہ مراراً لاموجود الا اللہ (فصل ثانی صـ۱۳)

(ترجمہ) ان اعتراضات میں سے ایک یہ ہے کہ معترض یہ دعوے کرتا ہے کہ شیخ اپنی کتابوں میں بار بار یہ کہتے ہیں کہ لاموجود الا اللہ یعنی سوا اللہ تعالیٰ کے کوئی موجود نہیں (اور اس سے شرائع کا ابطال لازم آتا ہے کیونکہ سب احکام فرع وجود ہی کے ہیں جب وجود نہیں تو احکام کہاں)

الاقتراب (۲)

قال فی العقیدۃ الصغری التی صدر بہا فی الفتوحات المکیۃ موجود بذاتہ من غیر افتقار الی موجد یوجد بل کل موجود مفتقر الیہ فی وجودہ فالعالم کلہ موجود بہ وھو تعالیٰ موجود بنفسہ الخ (مقدمہ صـ۷)

وقال فی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم اصدق بیت قالتہ العرب الا کل شیء ما خلا اللہ باطل علم ان الموجودات کلہا وان وصفت بالباطل فہی حق من

(ترجمہ) شیخ نے اپنے عقیدہ صغریٰ میں جس سے فتوحات مکیہ کو شروع کیا ہے فرمایا ہے کہ حق جلشانہ بذاتہ موجود ہے کسی موجد کی طرف اُسکو احتیاج نہیں بلکہ تمام موجودات اپنے وجود میں اسی کے محتاج ہیں پس تمام عالم اُسکے واسطے سے موجود ہے اور وہ بذاتہ موجود ہے (اس قول میں تصریح ہے کہ ماسوی اللہ بھی وجود کے ساتھ متصف اور موجود ہے معلوم ہوا کہ لاموجود الا اللہ کے وہ معنی نہیں جو بظاہر مفہوم ہوتے ہیں

حیث الوجود ولکن سلطان المقام
اذا غلب علی صاحبہ یری ان ما سوی
اللہ باطل من حیث انہ لیس لہ وجود
من ذاتہ فحکمہ حکم العدم وھذا من
بعض الوجوہ التی یمتاز الحق تعالی بہ
من کونہ موجودا عن وجود خلقہ مع
انہ علی الحقیقۃ لیس بینہ وبین خلقہ
اشتراک بوجہ من الوجوہ (الکبریت الاحمر
علی ھامش الیواقیت ج ۲ ص ۱۶) قال
الشعرانی فی الجواب ان معنی ذلک مع تعقل
صحتہ عندہ انہ لا موجود قائم بنفسہ
الا ھو تعالی وما سواہ قایم بغیرہ کما
اشار الیہ حدیث الا کل شئ ما خلا اللہ
باطل ومن کان حقیقتہ کذلک فھو
الی العدم اقرب اذ ھو وجود مسبوق
بعدم وفی حال وجودہ متردد بین
وجود وعدم لا تخلص لاحد الطرفین
فان صح ان الشیخ قال لا موجود الا اللہ
فانما قال ذلک عند ما تلاشت عندہ
الکائنات حین شھودہ الحق تعالی
بقلبہ کما قال ابو القاسم الجنید من
شھد الحق لم یر الخلق اھ (فصل ثانی ص۱۳)

بلکہ دوسرے معنی مراد ہیں جو عنقریب مذکور
ہوتے ہیں) اور شیخ نے رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کے اس ارشاد کے متعلق کہ عرب
کے اقوال میں سب سے زیادہ سچا شعر یہ ہے کہ
یاد رکھو سب ماسوی اللہ باطل ہے یہ فرمایا ہے
کہ جاننا چاہیے کہ موجودات اگرچہ (اس قول
میں) باطل (غیر ثابت) کے ساتھ موصوف
کیے گئے ہیں تاہم وہ وجود کے اعتبار سے
حق (یعنی ثابت) بھی ہیں لیکن (غیر ثابت
قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ) صاحب مقام
پر جب مقام کا غلبہ ہوتا ہے تو وہ تمام ماسوی
اللہ کو باطل (غیر ثابت) دیکھتا ہے۔
کہ اس کا وجود خود اس حیثیت
سے اس کی ذات سے نہیں ہے (بلکہ
غیر سے مستفاد ہے) اسلئے وہ حکم عدم میں ہے
(پس وہ حقیقۃً موجود ہے اور حکماً معدوم) انتہی
اور یہ بھی منجملہ اُن وجوہ کے ہے جن سے حق تعالی
اپنے موجود ہونے کے اعتبار سے وجود خلق
سے ممتاز ہے (اس طرح سے کہ حق تعالی
کا وجود غیر سے مستفاد نہیں اور خلق کا وجود
غیر سے مستفاد ہے) باوجودیکہ حقیقی طور پر
حق تعالی میں اور مخلوق میں کسی وجہ سے
بھی اشتراک نہیں ہے (اسی طرح وجود میں بھی حق اور خلق کے درمیان حقیقی اشتراک نہیں بلکہ

وہی امتیاز ہے جو ابھی مذکور ہوا گو اشتراک اسمی ہے کہ دونوں کے وجود پر لفظ وجود اطلاق کیا جاتا ہے (اسمیں بھی تصریح ہے مخلوق کے لئے وجود ثابت ہونے کی) امام شعرانی نے (اعتراض مذکور کے) جواب میں یہ فرمایا ہے (اور اسی میں اُس معنی مراد کا بیان ہے جس کے ذکر کا وعدہ اوپر کیا گیا ہے وہ یہ) کہ اگر اس قول لا موجود الا اللہ کی نقل اُن سے ثابت ہو تو اُسکے معنی یہ ہیں کہ بجز حق تعالیٰ کے کوئی موجود بالذات نہیں ہے اور اُسکے سوا سب موجود بالغیر ہیں جیسا کہ اس طرف یہ حدیث مشیر ہے الا کل شئ ما خلا اللہ باطل (سو جب حدیث میں بھی ما سوی اللہ کو باطل فرمایا ہے تو شیخ ہی نے اس سے زیادہ کیا کہدیا جس پر اعتراض کیا جاوے پس حدیث میں جو معنی ہیں غیر ثابت کے وہی معنی کلام شیخ میں ہیں غیر موجود کے یعنی غیر ثابت بالذات وغیر موجود بالذات) اور (اسی کی کچھ توضیح آگے آتی ہے یعنی) جس شخص کی حقیقت ایسی ہو (کہ اُسکا وجود بالذات نہ ہو) سو وہ عدم سے زیادہ قریب ہوگا کیونکہ وہ ایسا وجود ہوگا جس سے سابق بھی عدم ہوگا اور خود حالت وجود میں بھی وجود و عدم کے درمیان دائر ہوگا کسی ایک جانب کے لئے خالص نہ ہوگا (ہر آن میں احتمال رہیگا کہ شاید اسوقت ہی عدم طاری ہو جاوے) پس اگر ثابت بھی ہو جاوے کہ شیخ نے یہ قول کہا ہے لا موجود الا اللہ سو ایسی حالت میں کہا ہوگا جبکہ اُن کی نظر میں سب کائنات مضمحل ہوگئی ہوں گی جبکہ انھوں نے اپنے قلب سے حق تعالیٰ کا مشاہدہ کیا ہوگا۔ (پس اسی اضمحلال وجود کو عدم کے مشابہ دیکھکر وجود کی نفی فرمادی ہوگی) جیسا کہ ابو القاسم جنید رح کا قول ہے کہ جو حق کا مشاہدہ کریگا اُسکو خلق نظر نہ آوے گی (اور حضرت جنید باتفاق قوم اہل تمکین سے ہیں اور شطح سے مبرا ہیں اُنکا قول بھی شیخ ہی کی مثل ثابت ہے)

الاعتراض (۳)

ومن ذلك دعوى المنكر ان الشيخ رحمه الله تعالى جعل الحق والخلق واحدا (فصل ثانی ص۱۳ ج ۱)

ترجمہ ان اعتراضات میں سے ایک یہ ہے کہ معترض یہ دعوی کرتا ہے کہ شیخ نے حق کو اور خلق کو ایک کہا ہے۔

الاقتراب (۳)

وقد ذکر الشیخ فی الباب السابع و الخمسین وخمسمائۃ من الفتوحات المکیۃ بعد کلام طویل ما نصہ ہذا یدلک صریحًا علی ان العالم ما ہو عین الحق تعالی اذ لو کان عین الحق تعالی ما صح کون الحق تعالی بدیعًا انتہی۔ (فصل ثانی ص ۱۳ ج ۱) وقال فی الفص الآدمی فکذلک ایضًا وان وصفنا بما وصف بہ نفسہ من جمیع الوجوہ فلا بد من فارق ولیس الا افتقارنا الیہ فی الوجود وتوقف وجودنا علیہ لامکاننا وغنائہ عن مثل ما افتقرنا الیہ الخ (الحل الاقوم)

(**ترجمہ**) شیخ نے فتوحات مکیہ کے باب پانسو ستاون میں ایک کلام طویل کے بعد فرمایا ہے کہ یہ تقریر تمکو بصراحت اسپر رہنمائی کرتی ہے کہ عالم حق تعالی کا عین نہیں ہے اس لئے کہ اگر وہ حق تعالی کا عین ہوتا تو حق تعالی کا بدیع ہونا صحیح نہوتا (جس کی حقیقت ہے عدم سے وجود میں لانے والا کیونکہ عالم اگر عین حق ہوتا نعوذ باللہ منہ اور حق تعالی کبھی عدم کے سات متصف نہیں ہوا تو عالم بھی عدم کے سات متصف نہ ہوگا پھر اسکو عدم سے وجود میں لانے کے کیا معنی ہوتے پس ثابت ہوا کہ عالم اور حق متحد نہیں پس عینیت اور اتحاد اگر اُن کے کلام میں ہے تو بمعنی اصطلاحی ہے جسکا حاصل ہے تابعیت خلق للحق فی الوجود اور فص آدمی میں فرمایا کہ اسی طرح یہاں بھی ہے کہ اگرچہ حق تعالی نے ہمکو بھی تمام وجوہ سے اُن چیزوں کے ساتھ موصوف فرمایا جن سے اپنے کو موصوف فرمایا ہے پھر بھی کوئی فارق ضرور ہے اور وہ فارق یہی ہے کہ ہم وجود میں اُسکے محتاج ہیں اور ہمارا وجود اُسپر موقوف ہے بوجہ اسکے کہ ہم ممکن ہیں اور وہ ایسی چیز سے غنی ہے جس میں ہم اُسکے محتاج ہیں (اس سے بڑھکر اُن عینیت کے ابطال اور تباین کے اثبات پر کیا نص ہوگی) **ف** اسکے متصل ہی عنوان میں اور زیادہ تصریحات ہیں نفی اتحاد کی

الاعتراب (۴)

قال شیخ الاسلام المخزومی رحمہ اللہ تعالیٰ ولما وردت القاهرة عام توفی شیخنا سراج الدین البلقینی وذلك فی عام اربع وثمان مائة ذکرت له ما سمعت من بعض اهل الشام فی حق الشیخ محی الدین من انه یقول بالحلول و الاتحاد فقال الشیخ معاذ اللہ وحاشا من ذلك انما هو من اعظم الائمة وممن سبح فی بحار علوم الکتاب والسنة الخ (فصل اول ص۱۱)

(ترجمہ) شیخ الاسلام مخزومی رح فرماتے ہیں کہ میں جب قاہرہ میں پہونچا جس سال ہمارے شیخ سراج الدین بلقینی کی وفات ہوئی اور یہ واقعہ سنہ آٹھ سو چار میں ہوا۔ میں نے ان سے اس امر کا تذکرہ کیا جو شیخ محی الدین رح کے حق میں بعض اہل شام سے سنا تھا کہ وہ حلول و اتحاد کے قائل ہیں شیخ نے فرمایا معاذ اللہ اور اُن کی شان اس سے بالکل ارفع ہے وہ تو اعظم ائمہ سے ہیں اور اُن لوگوں سے ہیں جو کتاب وسنت کے دریاؤں میں شناوری کئے ہوئے ہیں (تو ایسا شخص کہیں ایسے امر کا قائل ہوسکتا ہے **ف** اسمیں دلالت ہے کہ بعض معترضین نے شیخ کی طرف حلول و اتحاد کو بھی منسوب کیا ہے۔

الاقتراب (۴)

فی العقیدة الصغریٰ للشیخ تعالیٰ اللہ ان تحله الحوادث او یحلها وقال فیها استوی علی عرشه کما قاله وعلی المعنی الذی اراده (مقدمہ ص۲) وقال فرداً صمداً لا فی شیٔ ولا علی شیٔ او قائماً بشیٔ ولا مفتقراً الی شیٔ ولا هیکلا

(ترجمہ) شیخ کے عقیدہ صغریٰ میں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس سے برتر ہے کہ اسمیں حوادث حلول کریں یا وہ حوادث میں حلول کرے اور اسی میں یہ بھی فرمایا ہے کہ وہ اپنے عرش پر مستوی ہے جیسا خود فرمایا ہے اور اسی معنی کر جو مراد لیا ہے (اس سے بھی نفی

ولا شبها ولا صورة ولا جسما ولا متحيزا
ولا متكيفا ولا مركبا ليس كمثله شئ
وهو السميع البصير (شجرة الكون ص۱۹)
اھ وقال الشيخ في كلام طويل وما قال
بالاتحاد الا اهل الالحاد واما القائلون
بالحلول فهم اهل الجهل والفضول قال
الشعراني فكذب والله من افترى على
الشيخ رحمه الله بانه يقول بالحلول
والاتحاد (كبريت على الهامش ص۱۲۵ ج۲)
وعبارة الشيخ في باب الاسرار من الفتوحات
اعلم ان الله تعالى واحد بالاجماع ومقام
الواحد تعالى ان يحل فيه شئ او يحل
هو في شئ الخ (مبحث اول ج ۱ ص۲۹)
وزاد في عقيدته الوسطى او يتحد بشئ
(مبحث سادس ج ۱ ص۶۳) وقال في الباب
التاسع والستين ومأته القديم لا يكون
قط محلا للحوادث ولا يكون حالا في
المحدث الخ (مبحث سادس ص۶۳ ج۱)
وقال في باب الاسرار لا يجوز لعارف
ان يقول انا الله ولو بلغ اقصى درجات
القرب وحاشا العارف من هذا القول
حاشاه انما يقول انا العبد الذليل
في المسير والمقيل (مبحث سادس ص۶۳ ج۱)

حلول و اتحاد کی ظاہر ہے کیونکہ مخلوق تو
عرش پر مستوی نہیں تو لامحالہ مستوی
و غیر مستوی میں تمائز ہوگا) اور شجرۃ الکون
میں فرمایا کہ وہ فرد ہے صمد ہے نہ کسی شئے
کے اندر ہے نہ کسی شئے پر (متمکن) ہے
نہ کسی شئے کے ساتھ قائم ہے نہ کسی شئے
کا محتاج ہے نہ وہ ہیکل ہے نہ شبیہ ہے
نہ صورت ہے نہ جسم ہے نہ حیز والا نہ ذی
کیفیت ہے نہ مرکب ہے اسکی مثل کوئی چیز
نہیں اور وہ سمیع بصیر ہے (اسمیں حلول
واتحاد کی نہایت اہتمام کے ساتھ نفی ہے)
اور شیخ نے ایک کلام طویل میں فرمایا ہے
کہ اتحاد کا وہی قائل ہوگا جو اہل الحاد ہوگا
اور جو لوگ حلول کے قائل ہیں وہ اہل جہل
اور فضول ہیں امام شعرانی نے اسکو نقل
کرکے فرمایا پس جھوٹا ہے جس شخص نے
شیخ پر افترا کیا ہے کہ وہ حلول و اتحاد کے
قائل ہیں اور شیخ کی عبارت فتوحات کے
باب اسرار میں یہ ہے کہ جاننا چاہیے کہ
اللہ تعالیٰ بلا اختلاف احد (حقیقی) ہے اور
واحد (حقیقی) کا مقام اس سے عالی ہے
کہ اسمیں کوئی شئے حلول کرے یا وہ کسی
شئے میں حلول کرے اور عقیدہ وسطیٰ میں

اس عبارت کے بعد یہ بھی ہے کہ وہ اس سے بھی عالی ہے کہ کسی شئے کی ساتھ متحد ہو اور باب ایکسوانتر میں فرمایا کہ قدیم کبھی حوادث کا محل نہیں ہوتا اور نہ حادث میں حال ہوتا ہے اور باب الاسرار میں فرمایا ہے کہ کسی عارف کو یہ کہنا جائز نہیں کہ میں اللہ ہوں اگرچہ قرب کے انتہائی درجہ کو پہونچ جاوے اور وہ اس قول سے بہت بہت بعید ہے وہ تو کہتا ہے کہ میں عبد ذلیل ہوں حرکت میں بھی سکون میں بھی **ف** غالبًا منکرین نے مسئلہ مظہریت کو غلط سمجھکر حلول میں داخل کیا ہے حالانکہ اُسکو اس سے کچھ نسبت نہیں۔

الاغتراب (۵)

ومنہ یعلم کل عاقل خارج عن الھویٰ والتعصب ان الشیخ رضی اللہ عنہ بلغ فی مقام التنزیہ للہ تعالیٰ مالا یکاد یری احدا من الاولیاء بلغہ وانہ بریٔ من القول بالجسمیۃ خلاف ما اشاعہ عنہ من لا یخشی اللہ عزوجل۔

(اٰخر المبحث الرابع ص۵۰)

(**ترجمہ**) تقریر بالا سے (جو کہ شیخ سے نقل کیگئی ہے) ہر عاقل جو کہ ہوائے نفسانی اور تعصب سے بری ہو جان لیگا کہ شیخ رح مقام تنزیہ الٰہی میں اُس درجہ پر پہونچے ہیں کہ اولیا میں سے وہ کسی کو بھی اُس درجہ پر پہونچا ہوا نہ دیکھے گا اور یہ بھی جان لیگا کہ شیخ جسمیت کے قائل ہونے سے بری ہیں برخلاف اُس کے جسکو اُن سے ایسے لوگوں نے شائع کیا ہے جنکو خدا تعالیٰ کا خوف نہیں **ف** معلوم ہوتا ہے شیخ پر یہ اعتراض بھی کیا گیا ہے اور عجب نہیں کہ حضرت شیخ کے اس مذہب سے جو کہ سلف کے موافق ہے کہ آیات صفات پر بلا تاویل و بلا کیف اعتقاد رکھنا چاہیئے تجسیم کا شبہ پیدا ہو گیا ہو چنانچہ اُن کا قول امام شعرانی نے نقل کیا ہے قال فی الباب السابع والسبعین وثلثمائۃ اعلم انہ یجب الایمان بآیات الصفات واخبارھا علی کل مکلف قال وقد اخبر اللہ تعالیٰ عن نفسہ علی السنۃ رسلہ ان لہ یدا ویدین واصبعا واصبعین واصابع وعینا وعینین واعینا ومعیۃ وضحکا وفرحا وتعجبا واتیانا ومجیئا واستواء علی العرش ونزولا منہ الی الکرسی والی سماء

الدنیا واخبران لہ بصرا وعلما وکلاما وصوتا وامثال ذلک من نحو الہرولۃ والحد والمقدار والرضا والغضب والفراغ والقدم قال وھذا کلہ معقول المعنی مجہول النسبۃ الی اللہ تعالی یجب الایمان بہ لانہ حکم حکم بہ الحق علی نفسہ فہو اولی مما حکم بہ مخلوق وھو العقل الخ (مبحث ثامن عشر ص۱۰۸)

الاقتراب (۵)

قال فی العقیدۃ الصغری لیس بجوہر فیقدر لہ المکان ولا بعرض فیستحیل علیہ البقاء ولا بجسم فیکون لہ الجہۃ والتلقاءعہ الخ (مقدمہ ص۷)

(ترجمہ) شیخ نے عقیدہ صغری میں فرمایا کہ وہ جوہر نہیں کہ اسکے لئے مکان مقدر ہو نہ عرض ہے کہ اسپر بقاء محال ہو۔ نہ جسم ہے کہ اسکے لئے جہۃ اور سمت ہو۔

ف اسمیں صریح لفظ سے نفی ہے جسمیت کی۔

الاغتراب مع الاقتراب (۶)

ذکر الشیخ فی الباب التاسع والعشرین ومائتین من الفتوحات انہ لا یجوز ان یقال ان الحق تعالی مفتقر فی ظہور اسمائہ وصفاتہ الی وجود العالم لان لہ الغنی علی الاطلاق قلت وھذا رد صریح علی من نسب الی الشیخ انہ یقول ان الحق تعالی مفتقر فی ظہور حضرات اسمائہ تعالی الی خلقہ ولولا خلقہ ما ظہر ولا عرفہ احد (مبحث خامس ص۹۵ ج۱)

(ترجمہ) شیخ نے فتوحات کے باب دوسو انتیس (۲۲۹) میں ذکر کیا ہے کہ یہ کہنا جائز نہیں کہ حق تعالی اپنے اسماء و صفات کے ظہور میں وجود عالم کا محتاج ہے کیونکہ اسکے لئے غنائے مطلق ثابت ہے شعرانی فرماتے ہیں کہ یہ رد صریح ہے اسپر جو شیخ کی طرف اس امر کو منسوب کرتا ہے کہ وہ اسکے قائل ہیں کہ حق تعالی اپنے اسماء کے ظہور میں مخلوق کا محتاج ہے اور اگر مخلوق نہوتی

عہ معناہ ما فی قولہ تعالی ولما توجہ تلقاء مدین ۱۲ منہ

وقال الشیخ فی الباب الثانی والسبعین
ان الله تعالیٰ لم یوجد العالم لافتقارہ
الیہ وانما الاشیاء فی حال عدمہا
الامکانی لما طلبت وجودھا ممن ھی
مفتقرۃ الیہ بالذات وھو الله تعالیٰ
لا تعرف غیرہ فلما طلبت بفقرھا
الذاتی من الله تعالیٰ ان یوجدھا
قبل الحق تعالیٰ سؤالہا لا من حاجۃ
قامت بہ الیہا الیٰ اخر ما قال ثم قال و
ھذہ مسئلۃ لو ذھبت عینك جزاء
لتحصیلہا لکان قلیلا فی حقہا فانہا
مزلۃ قدم زل فیہا کثیر من اھل الله تعالیٰ
والتحقوا فیہا بمن ذمہم الله تعالیٰ
فی قولہ لقد سمع الله قول الذین قالوا
ان الله فقیر ونحن اغنیاء انتہی فان
قلت قد نقل بعضہم عن الشیخ انہ کان
ینشد ؎ الکل مفتقر ما الکل مستغنی
ھذا ھو الحق قد قلناہ لا نکنی فالجواب
ان مثل ذلك مدسوس علیہ فی کتاب
الفصوص وغیرہ فان ھذا نصہ یکذب
الناقل عنہ خلاف ذلك فبحث خامس
ج ا صـ۱۶) وقال الشعرانی ایضا بعد نقل
بعض کلام الشیخ وقد بان لك انہ

تو وہ ظاہر ہی نہ ہوتا اور نہ اُسکی کسی کو معرفت
ہوتی **ف** ایک ظہور بذاتہ ہے جو اُسکی
صفت ہے اسکے ساتھ قبل خلق بھی متصف
ہے ایک ظہور للخلق ہے جسکی حقیقت ہے
اطلاع الخلق علیہ وہ مخلوق کی صفت ہے
اور موقوف ہے وجود خلق پر اسی طرح معرفت
الخلق بہ کہ مرادف ہے اسکا تو اس سے احتیاج
خلق کی لازم آئی ولا محذور فیہ) اور شیخ
نے بہترویں باب میں فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ
نے عالم کو اسلئے ایجاد نہیں کیا کہ وہ عالم کی
طرف احتیاج رکھتا تھا بلکہ خود اشیا نے
اپنی حالت عدم امکانی میں اپنے وجود کو
اُس ذات سے طلب کیا جسکی طرف
وہ اشیا محتاج تھیں اور وہ اللہ تعالیٰ
ہے (کیونکہ) وہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو
نہیں پہچانتیں پس جب انھوں نے اپنے
فقر ذاتی سے اللہ تعالیٰ سے اپنے ایجاد
کو طلب کیا تو اللہ تعالیٰ نے اُنکے سوال
کو منظور کر لیا نہ کسی حاجت کے سبب جو
اللہ تعالیٰ کو اُن اشیا کی طرف ہو پھر
دور تک اس کی تقریر کر کے فرمایا کہ یہ مسئلہ
ایسا (عزیز) ہے کہ اگر اسکے حاصل کرنے کے
عوض میں تیری آنکھ بھی جاتی رہے تو اس

رضی اللہ تعالیٰ عنہ بریٔ من القول بان الحق تعالیٰ یوصف بکونہ مفتقرا الی العالم الخ (مبحث وج مذکو صد۶۲) مسئلہ کے حق کے مقابلہ میں قلیل ہے کیونکہ اس مسئلہ میں بہت سے اہل اللہ کے قدم پھسل گئے اور وہ لوگ اس مسئلہ کے بارہ میں اُن لوگوں میں جا ملے جنکی اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مذمت فرمائی ہے اُس آیت کا ترجمہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اُن لوگوں کا قول سن لیا ہے جو یوں کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ (نعوذ باللہ) محتاج ہے اور ہم غنی ہیں اھ شعرانی کہتے ہیں کہ اگر تم یہ کہو کہ بعض نے شیخ سے نقل کیا ہے کہ وہ یہ شعر پڑھا کرتے تھے کہ ہر ایک دوسرے کی طرف مفتقر ہے (خلق وجود میں اور حق ظہور میں) کوئی بھی (من کل الوجوہ ایک دوسرے سے) مستغنی نہیں یہی حق بات ہے ہم اس طرح کہہ چکے کہ کنایہ بھی نہیں کرتے تو جواب یہ ہے کہ یہ مضمون اُن کی کتاب فصوص وغیرہ میں غلط الحاق کر دیا گیا ہے کیونکہ اس مقام پر جو نقل کیا گیا ہے یہ اُن کی تصریح ہے جو اُس شخص کی تکذیب کرتی ہے جو اُسکے خلاف اُن سے نقل کرے اور شعرانی رہ نے شیخ کے بعض کلام کو نقل کر کے فرمایا ہے کہ تم کو معلوم ہو گیا ہو گا کہ شیخ اس قول سے بری ہیں کہ حق تعالیٰ افتقار الی العالم کے ساتھ موصوف ہے۔ **ف** میں نے خصوص الکلم میں اس مقام کی شرح کی ہے جسمیں علی تقدیر صحۃ النقل افتقار مجازاً بمعنی مطلق توقف و ربط لیا گیا ہے جسکا قرینہ بعد کے اشعار ہیں ؎

فان ذکرت غنیا لا افتقار بہ	فقد علمت الذی بقولنا نعنی
فالکل بالکل مربوط فلیس لہ	عنہ انفصال خذوا ما قلتہ عنی

اسمیں تصریح کر دی ہے کہ اگر تم صفت غنا مطلق کا ذکر کر کے اس دعوی پر اعتراض کرو تو ہم جواب دینگے کہ تم نے ہمارے کلام مذکور فی المقام الآخر سے جان لیا ہے جو ہم مراد لیتے ہیں یعنی ہر ایک دوسرے کے ساتھ مربوط ہے کسی کو کسی سے حالت وجود میں بے تعلقی نہیں گو حالت عدم میں یہ تعلق نہ رہے (اور یہ مقام آخر جو قرینہ ہے اس تفسیر کا اشعار مذکور سے قبل کی یہ عبارت ہے واذ کان الارتباط بین من لہ نجود عینی الخ جسکی کچھ تقریر اُس عبارت کے بعد والے **ف** کے تحت میں بھی کر دی گئی ہے ملاحظہ کر لیا جاوے اور اسی مقام پر اس تاویل کے

بعد میں سنے یہ بھی ظاہر کر دیا ہے کہ حق تعالیٰ کی نسبت لفظ افتقار و نفی استغناء سے گو مجازاً ہی ہو قلب کو تکلیف ہوتی ہے کہ لفظاً معارضہ ہے نص واللہ الغنی وانتم الفقراء کا اس سے اچھی تعبیر وہ ہے جو حافظ شیرازی نے اختیار کی ہے ؎

سایہ معشوق گر افتاد بر عاشق چہ شد   ما باو محتاج بودیم او بما مشتاق بود آہ

ف اور اسی اشکال نسبت افتقار کے مشاکل ایک اشکال نسبت عبادت کا ہے فص ابراہیمی کی اس عبارت میں ویعبدنی واعبدہ اسکا جواب مولانا جامی نے اس تفسیر سے دیا ہے یطیعنی فیما اطلب منہ اور اسکو عبادت مشاکلۃ کہدیا (الحل الاقوم بحاصلہ مقام رابع) مگر احقر کو اس جواب میں یہ کلام ہے کہ اطاعت کی نسبت میں بھی وہی اشکال ہے پھر اسمیں بھی مجاز کا قائل ہونا ہوگا تو ابتدا ہی سے ایسے مجاز کے ساتھ کیوں نہ تفسیر کیجاوے جسمیں پھر مجاز لینے کی حاجت نہ ہو اسلئے عبادت کی تفسیر اظہار شرف کی ساتھ اقرب و اسہل ہے اسکی تائید اطلاقات شرعیہ سے بھی ہو سکتی ہے تقریر اسکی یہ ہے کہ حدیث میں حلف بغیر اللہ کو شرک فرمایا ہے رواہ الترمذی جسکی علت حلف کا تعظیم مفرط یعنی عبادت ہونا ہے پس قسم عبادت ہوئی اور قرآن میں ہے فلا اقسم بالخنس الجوار الکنس واللیل اذا عسعس والصبح اذا تنفس وامثالہا الکثیرۃ اب اسکے ساتھ ایک مقدمہ منضم کیا جاوے کہ صدق قسم مستلزم ہے صدق مقسم کو تو اقسم کا صدق مستلزم ہوا صدق اعبد کو یہاں توجیہ قسم کی معنی مجازی اظہار شرف کے ساتھ کیگئی ہے یہی تفسیر یعبدنی میں ممکن ہے اسی طرح افتقار بالمعنی المجازی کی نظیر حدیث میں ہے من لم یدع قول الزور والعمل بہ فلیس للہ حاجۃ فی ان یدع طعامہ وشرابہ اور حقیقی معنی اسلئے متعذر ہیں کہ حاجت و عدم حاجت میں تقابل عدم وملکہ کا ہے پس حاجت بمعنی عنایت و توجہ ہے سو افتقار بھی جو کہ مرادف حاجت کا ہے عنایت کے ساتھ مفسر ہو سکتا ہے

الاغتراب مع الاقتراب (۷)

قال الشیخ والحق الذی نقول بہ ان العالم کلہ حادث وان تعلق بہ العلم القدیم

(ترجمہ) شیخ محی الدینؒ نے فرمایا کہ امر حق جس کے ہم قائل ہیں یہ ہے کہ عالم

انتھی قال الشعرانی فھذہ نصوص الشیخ محی الدین رضی قولہ بحدوث العالم فکذب من افتری علی الشیخ انہ یقول بقدم العالم وقد کرر الشیخ الکلام علی حدوث العالم فی الفتوحات فی نحو ثلثمائۃ موضع الی قولہ ومعلوم ان من یقول بقدم العالم من الفلاسفۃ لا یثبت شیئا من ذلک بل ولا یؤمن بالبعث والنشور ولا غیر ذلک مما ھو منقول عن الفلاسفۃ فقد تحقق کل عاقل ان الشیخ بریٔ من ھذا کلہ۔ (مبحث ثانی ص۳۹ ج ۱)

تمام حادث ہے اگرچہ علم قدیم اسکی ساتھ متعلق ہے اھ امام شعرانی فرماتے ہیں کہ یہ شیخ کی تصریحات ہیں حدوث عالم کے قائل ہونے کے باب میں پس وہ شخص کاذب ہے جس نے شیخ پر افترا کیا ہے کہ وہ قدم عالم کے قائل ہیں اور شیخ نے فتوحات میں قریب تین سو مقام کے حدوث عالم پر کلام کیا ہے یہی مضمون امام شعرانی کے اس قول تک چلا گیا ہے کہ یہ امر معلوم ہے کہ جو شخص فلاسفہ میں سے قدم عالم کا قائل ہے وہ ان مذکورات میں سے (مثل اسماء وصفات وانبیاء ورسل وعالم برزخ وآخرت وغیرہ) کسی چیز کو بھی ثابت نہیں کرتا بلکہ بعث ونشور پر بھی اور نہ کسی اور چیز پر ایمان نہیں رکھتا جیسا فلاسفہ سے منقول ہے (اور شیخ کی تصنیفات میں ان سب چیزوں کا اثبات ہے) پس ہر عاقل کو تحقیق ہو گیا ہوگا کہ شیخ اس تمامتر عقیدہ سے بری ہیں ف معلوم ہوتا ہے کہ مرتبہ اعیان ثابتہ کے قدم سے جسکے صوفیہ قائل ہیں ان لوگوں کو دھوکہ ہوا ہے جنکو اعیان ثابتہ کی تفسیر اصطلاحی معلوم نہیں اور اقتراب آئندہ میں بھی حدوث عالم کی تصریح ہے اور ایک قول خاص قدم ارواح کاملین کا شیخ کی طرف منسوب کیا گیا ہے حضرت مجدد صاحبؒ نے مکتوبات ج ۱ مکتوب دو صد و شصت و پنجم میں اسکو واجب التاویل و مصروف عن الظاہر فرمایا ہے علی تقدیر الثبوت۔

الاقتراب (۸)

قال الشیخ فی الباب الثمانین والمائتین

(ترجمہ) شیخ نے باب دو سو اسی میں

ان قدرة الله تعالیٰ مطلقة فلہ ایجاد المحالات العقلیة واطال فی ذلک (مبحث سادس عشر ص۸۹ ج۱) وقال فی الباب السبعین من الفتوحات فی قولہ تعالیٰ کما بدأکم تعودون اعلم ان الحق تعالیٰ قد بدأنا علی غیر مثال سبق وکذلک یکون انشاءہ لنا فی الاٰخرة علی غیر مثال سبق فمن علم ذلک لم یستبعد وقوع المحالات من حیث العقل والا فلیس ذلک بمحال من حیث القدرة الالٰھیة انتھی (مبحث ساد وستون ج ۲ ص۱۲۹)

فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت مطلق ہے پس محالات عقلیہ کا ایجاد کرنا اسکے لئے ممکن ہے اور فتوحات کے باب ستر میں اس آیت کے متعلق کما بدأکم تعودون فرمایا ہے کہ جاننا چاہئے کہ حق تعالیٰ نے ہمکو اول میں اس طرح پیدا کیا کہ کوئی سابق نمونہ نہ تھا اور اسی طرح آخرت میں جو وہ ہمکو پیدا کریگا وہ بھی ایسا ہی ہوگا کہ کوئی سابق نمونہ نہ ہوگا (بلکہ وہ عین اول کا ہوگا اور وہ بلا نمونہ پیدا ہوا تھا پس اس ثانی پر بھی صادق آیا کہ وہ بلا نمونہ پیدا ہوا) پس جو شخص اسکو جان لے گا وہ ایسے محالات کے وقوع کو جو من حیث العقل محال ہوں مستبعد نہ سمجھے گا (اور یہ قید من حیث العقل کی اسلئے لگائی کہ انکا استحالہ من حیث العقل ہی ہے) ورنہ یہ قدرت الٰہیہ کے اعتبار سے تو محال ہی نہیں **ف** اس قول سے شبہ ہوتا ہے کہ جب محالات عقلیہ بھی جائز الوقوع اور تحت القدرة ہیں تو اصول اسلام کے اثبات کی کوئی صورت نہ رہے گی کیونکہ مرجع اُن کے اثبات کا انکے نقائض کا استلزام ہوتا ہے محالات عقلیہ کیلئے اور جب محال محال نہ رہا تو وہ نقائض محتمل الوجود ہوگئے تو اصول محتمل العدم ہوگئے فاین الاثبات۔

الاقتراب (۸)

قال (الشیخ) فی الباب التاسع والستین العالم کلہ موجود عن عدم ووجودہ مستفاد من موجد اوجدہ وھو الله تعالیٰ فعال

(ترجمہ) شیخ نے باب تاسع وستین میں فرمایا ہے کہ عالم تمامہ عدم سے وجود ہوا ہے اور اسکا وجود ایسے موجد سے مستفاد ہوا ہے

ان یکون العالم ازلی الوجود لان حقیقۃ الموجد ان یوجد مالم یکن موصوفا عند نفسہ بالوجود ھو المعدوم لا انہ یوجد ما کان موجودا ازلا فان ذلک محال (مبحث ثانی ص ۳۸ ج ۱) وقال فی ھذا الباب فی قول الامام الغزالی الی قولہ فلا یقال ھل یقدر الحق تعالی ان یخلق قدیما مثلہ لانہ سوال مھمل لاستحالتہ انتھی (مبحث ثانی ج ا ص ۳۸)

جس نے اُسکو ایجاد کیا اور وہ اللہ تعالیٰ ہے پس عالم کا ازلی الوجود ہونا محال ہے اسلئے کہ حقیقت (ایجاد) موجد کی یہ ہے کہ ایسی چیز کو ایجاد کرے جو اُسکے نزدیک وجود کیساتھ متصف نہ ہوا اور وہ معدوم ہوگا نہ یہ کہ ایسی چیز کو ایجاد کرے جو ازل سے موجود ہو کیونکہ یہ محال ہے اور شیخ نے باب مذکور میں امام غزالی کی ایک قول کی تحقیق کے ضمن میں فرمایا ہے پس یہ سوال نکیا جاویگا کہ کیا حق تعالیٰ اسپر قادر ہے کہ ایک قدیم عالم کو پیدا کر دے جو عالم حادث کی مثل ہو کیونکہ یہ سوال مہمل ہے بسبب اس امر کے محال ہونے کے **ف** عبارت اولی میں ایجاد کے محال ہونے کا مبنی عالم کے ازلیہ کے محال ہونے کو قرار دیا ہے اس سے ثابت ہوا کہ محالات کے ساتھ قدرت ایجاد متعلق نہیں ہوسکتی اور عبارت ثانیہ میں اس سوال کو مہمل اسلئے قرار دیا کہ مستحیل کی ساتھ تعلق قدرت کو پوچھا گیا ہے جسکا احتمال بھی نہیں اسلئے مہمل ہے پس لامحالہ کلام سابق محمول ہوگا محالات عادیہ پر جنکا وقوع خارق عادت ہوتا ہے اُن کو محالات عقلیہ باعتبار عقول عوام کے فرما دیا چنانچہ شیخ کا قول جو اوپر باب ثمانین ومائتین سے نقل کیا گیا ہے وہ خود اس حمل کی دلیل ہے جسمیں اعادہ عین معدوم کو مقدور فرمایا ہے اور ظاہر ہے کہ اُسکا مستحیل عقلی ہونا حکماء سے آج تک ثابت نہیں ہوا کا نیز دوسرے مقامات میں بھی شیخ کے اقوال اس حمل کی دلیل ہیں جو منقول ہوتے ہیں۔

قال فی الباب الثامن من الفتوحات فی شان المدائن التی خلقھا اللہ تعالی من بقیۃ خمیرۃ طینۃ ادم علیہ الصلوۃ والسلام قد دخلت ھذہ الارض و

(**ترجمہ**) فتوحات کے باب ثامن میں اُن شہروں کی بارہ میں جنکو اللہ تعالیٰ نے بقیہ خمیر طین آدم علیہ السلام سے بنایا ہے فرمایا کہ میں اُس سرزمین میں داخل ہوا اور

شاهدت فيها المحالات العقلية وكل ما احالة العقل بدليله وجدناه ممكنا في هذه الارض قد وقع فعلمت بذلك قصور العقل وان الله تعالى قادر على الجمع بين الضدين ووجود جسم في مكانين وقيام العرض بنفسه انتقاله وقيام المعنى بالمعنى قال وكل اية او حديث ورد عندنا وصرفه العقل عن ظاهره وجدناه على ظاهره في هذه الارض واطال في ذلك (مبحث سادس عشر ج اصفحہ ۹)

اسمیں محالات عقلیہ کا مشاہدہ کیا اور جتنی چیزوں کو عقل اپنی دلیل سے محال کہتی ہے میں نے اُن کو اُس زمین میں ممکن پایا جو واقع ہوتا ہے پس مجکو اس سے عقل کا قصور معلوم ہوا اور یہ کہ اللہ تعالیٰ ان امور پر قادر ہیں ضدین کا جمع کر دینا اور ایک جسم کا دو مکانوں میں ہونا اور عرض کا بذاتہ قائم ہو جانا اور منتقل ہونا بھی اور عرض کا عرض کی ساتھ قائم ہونا اور یہ بھی فرمایا کہ جو آیت اور حدیث ہمارے پاس وارد ہوئی ہے اور عقل نے اسکو اُسکے ظاہر سے منصرف کر لیا ہے ہم نے اسکو اُس سرزمین میں اپنے ظاہر پر پایا (مراد اکثر آیات واحادیث ہیں جنمیں معتزلہ وغیرہم محض اتباع فلاسفہ سے تاویلیں کرتے ہیں) اور بہت دور تک کہتے چلے گئے ہیں **ف** اس عبارت کی مثالیں بتلا رہی ہیں کہ محالات سے مراد محالات عادیہ ہیں چنانچہ جمع بین الضدین کی مثال تو عنقریب قول آئندہ میں آتی ہے جسکا حاصل وہی جسم واحد کا دو موطن میں ہونا ہے چونکہ عادۃً ایک مکان میں ہونا ضد ہے دوسرے مکان میں ہونے کی اسلئے اسکو اور اسکے امثال کو جمع بین الضدین کہدیا گیا اور باوجود دو مکانوں میں ہونے کے جو اس جسم کو واحد کہا گیا یہ باعتبار عرف کے ہے کہ مشاہدہ میں بالکل یکساں ہیں اور دونوں کے ساتھ روح واحد متعلق ہے اسلئے ہر متماثلین کو واحد نہ کہیں گے سو ظاہر ہے کہ اسمیں کوئی استحالہ عقلیہ نہیں اور قیام العرض بنفسہ کا حاصل جوہر ہو جانا ہے عرض کا احقر اسکا جواز اپنے رسالہ ارضی الاقوال میں ثابت کر چکا ہے اور جوہر ہو جانے کے بعد انتقال میں کیا بعد رہگیا اور قیام العرض بالعرض کو تو خود حکما ہی جائز کہتے ہیں بس انمیں سے کسی کا بھی محال عقلی ہونا ثابت نہیں اب وہ قول نقل کرتا ہوں جسمیں مثال ہے جمع بین الضدین کی شیخ نے اول ایک حدیث کے معنی پر کلام طویل کیا اسکے بعد فرمایا۔

ومن شان الخيال ان النايم يری فيه تجرد المعانی فی الصور المحسوسة وتجسد ما ليس من شانه ان يكون جسدا ومن حضرته ايضا ظهر وجود المحال فانك تری فيه واجب الوجود الذی لا يقبل الصور فی صورة فقد قبل المحال فی هذه الحضرة فاذا كان الخيال بهذه القوة من التحكم فی الامور من تجسد المعانی و جعله ما ليس قائما بنفسه وهو مخلوق فكيف بالخالق وكيف يقول بعضهم ان الله تعالی غير قادر علی خلق المحال وهو يشهد من نفسه قدرة الخيال علی المحال و اطال الشيخ الكلام علی ذلك فی الباب الثامن والتسعين ومائة وروی الترمذی فی حديث القبضتين مرفوعا ان الحق لما فتح قبضته ای كما يليق بجلاله فاذا فيها آدم وذريته فادم فی هذه القصة فی القبضة وهو عينه خارجها فيا من يحيل الجمع بين الضدين ما تقول فی هذا الحديث والطال فی ذلك هذا كلامه بحروفه (مبحث ثانی وعشرين صـ۱۲۹ ج ۱)

(ترجمہ) اور خیال کی شان سے یہ ہے کہ نائم اسمیں معانی مجردہ کو صور محسوسہ میں دیکھتا ہے اور ایسی چیزوں کو ذی جسد دیکھتا ہے جنکی شان سے ذی جسد ہونا نہیں ہے اور اسی خیال کے مقام سے محال کا وجود ظاہر ہوتا ہے چنانچہ اسمیں واجب الوجود کو جو کہ صورتوں کو قبول نہیں کرتا صورت میں دیکھتے ہو تو اس مقام میں محال کو قبول کر لیا پس جبکہ خیال ایسے امور میں تصرف کرنے کی یہ قوت رکھتا ہے کہ معانی میں جسد بنجاوے اور ایسی چیز کو تراش لے جو قایم بذاتہ نہیں حالانکہ خیال مخلوق ہے تو خالق کی کیسی قدرت ہوگی اور بعض لوگ کیسے کہدیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ محال کے پیدا کرنے پر قادر نہیں حالانکہ خود اپنی ذات میں خیال کا محال پر قادر ہونا مشاہدہ کرتے ہیں اور اسپر طویل کلام کیا ہے باب ایکسو اٹھانوی ۱۹۸ میں اور ترمذی نے حدیث قبضتین میں مرفوعا روایت کیا ہے کہ حق تعالیٰ نے جب ایک مٹھی کھولی یعنی جیسا کھولنا ان کے جلال کے مناسب ہے تو اس مٹھی میں آدم علیہ السلام اور انکی ذریت موجود ہیں اور وہی عین آدم (اسوقت) مٹھی سے باہر بھی ہیں پس اے شخص جمع بین الضدین کو محال کہنے والے تو اس حدیث

میں کیا کہے گا اور بہت دور تک کہتے ہوئے چلے گئے ہیں یہ شیخ کا کلام بلفظہ ہے
ف یہ وہی قول ہے جسکا حوالہ اوپر کے قول میں دیا گیا ہے اور خیال کے اختراع سے
مقصود کی تائید کرنا نیز ہمارے مقصود کو متعین کرتا ہے اسلئے کہ خیال نے جس امر کو ایجاد
کیا ہے وہ محال نہیں اور جو محال ہے اسکو ایجاد نہیں کر سکتا ۔ البتہ اُسکا وقوع خارج میں
مستبعد ہے پس محال کی تفسیر متعین ہو گئی ۔

الاعتراب (۹)

قال الشیخ فی الفص الایوبی من فصوص الحکم فلیس فی الامکان ابدع من هذا العالم (المحل الاقوم مقام رابع عشر)

(**ترجمہ**) شیخ نے فصوص میں کہا ہے کہ اس عالم سے بدیع تر امکان میں نہیں ہے (اسمیں تحدید ہے حق تعالیٰ کی قدرت کی
کہ اس عالم سے بدیع تر ممتنع ہے اور ممتنع محل قدرت نہیں ہوتا تو قدرت کو محدود کر دیا) ۔
ف یہ اعتراض امام غزالی رح پر بھی کیا گیا ہے اور یہ اعتراض بالکل عکس ہے اعتراض سابق
کا کہ اُسمیں محالات کو داخل قدرت کہا گیا تھا یہاں ممکنات کو خارج قدرت کہا گیا اور ظاہر ہے
کہ ان دونوں میں سخت تنافی ہے عاقل کے نزدیک اجمالاً جواب کے لئے یہی کافی ہے کہ
کوئی عامی صحیح الحواس متنافیین کا قائل نہیں ہو سکتا چہ جائے کہ عالم متدین صاحب کشف
بس یہی کافی قرینہ ہے کلام کے ظاہر پر محمول نہ ہونے کا اور تفصیلی جواب اعتراض سابق
کا تو گذر چکا اور لاحق کا ابھی آتا ہے ۔

الاقتراب (۹)

اسکے حل کے لئے شیخ کے اقوال فصوص سے بھی نقل کئے جاتے ہیں اور فتوحات سے
بھی فصوص میں اسکے سباق طویل کا خلاصہ مولانا جامی نے اسطرح لکھا ہے واذا کان
ھویتہ تعالیٰ ھویۃ العالم وترجع جمیع امور العالم الیہ فلیس فی الامکان الخ
اور سیاق خود متصلاً متن ہی میں مذکور ہے یعنی لانہ علی صورۃ الرحمٰن اوجدہ اللہ تعالیٰ

پس یہ تعلیل سابق ولاحق کہ دونوں کا حاصل ایک ہی ہے اس قول کی خود شرح کررہی ہے مطلب یہ کہ عالم امکان کے وجود کے طرق محتملہ بہت سے ہیں بعض تو وہ ہیں جن سے 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 جن سے ظہور تام ہو خواہ وہ یہی مجموعہ ہو جو کہ 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 اس پر ہذا العالم ظاہراً صادق نہیں آتا مگر حکماً وہ بھی ہذا العالم میں داخل ہے پس معنی کلام کے یہ ہوئے کہ عالم امکان کی کوئی ہیئت وقوع منجملہ ہیئات محتملہ کے اس ہیئت سے زیادہ بدیع نہیں جو کہ حق تعالیٰ کا مظہر اتم ہو اور اسمیں کوئی خفا نہیں پس 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 اگر امکان ہی کی نفی مراد لے 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 اسی وقت خاص میں اس 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 اسکا امتناع ظاہر ہی کہ مقتضی معدوم اور مانع موجود بخلاف ابدع کے کہ اسکا ابدع ہونا مقتضی ہوسکتا تھا وقوع کو اسلئے اسکی نفی کردی یعنی باوجود ابدع ہونے کے بھی وہ ممتنع ہے واللہ اعلم (المحل الاقوم مقام رابع عشر)

اب فتوحات کی عبارت نقل کرتا ہوں۔

وقال (الشیخ) فی ھذا الباب (فی الباب الحادی والسبعین وثلثمائۃ) فی قول الامام الغزالی رحمہ اللہ لیس فی الامکان

(ترجمہ) شیخ رحنے اس باب مذکور میں امام غزالی کے اس قول کے بابمیں لیس فی الامکان ابدع مما کان فرمایاہے

ع ۵ متوفی سنہ خمسمائہ وخمس ۱ مسنم

ابدع مما کان هذا الکلام فی غایة التحقیق لانه ما ثم لنا الا رتبتان قدم وحدوث فالحق تعالیٰ له رتبة القدم والمخلوق له رتبة الحدوث فلو خلق تعالیٰ ما خلق فلا یخرج عن رتبة الحدوث فلا یقال هل یقدر الحق تعالیٰ ان یخلق قدیما مثله لانه سوال مھمل لا یستحق الجواب (مبحث ثانی ج ۱ ص ۳۸)

کہ یہ کلام غایت تحقیق میں ہے اسلئے کہ ہمارے پاس اس مقام میں دو ہی درجے ہیں ایک قدم دوسرا حدوث سو حق تعالیٰ کے لئے تو درجہ قدم کا ہے اور مخلوق کے لئے درجہ حدوث کا پس اگر اللہ تعالیٰ کسی (جدید) مخلوق کو پیدا کرے (اور وہ مظہریت تامہ میں مخلوق سابق سے کم بھی نہ ہو تب بھی) وہ رتبہ حدوث سے خارج نہ ہوگا (کیونکہ وہ مخلوق ہے اور حادث ہونے میں مماثل ہوگا مخلوق اول کے اور اسمیں ابدعیت کاملہ نہ ہوگی کیونکہ حادث سے ابدع کامل صرف قدیم ہو سکتا ہے اور اسکی ساتھ تخلیق کا تعلق محال ہے) پس اس سوال کی گنجائش نہ ہوگی کہ آیا اللہ تعالیٰ اسپر قادر ہے کہ وہ ایک قدیم عالم کو پیدا کردے جو اسکے یا عالم حادث کے مثل ہو کیونکہ یہ سوال مھمل ہے بسبب اس امر کے محال ہونے کے (پس جو ابدع ہے یعنی قدیم وہ امکان سے خارج ہے اور جو ممکن ہے یعنی حادث وہ ابدع نہیں پس یہ صادق آگیا کہ عالم موجود فی الحال سے ابدع امکان میں نہیں پھر امام شعرانی نے اس تفسیر کو شیخ سے نقل فرماکر اپنی طرف سے ایک تفسیر ذکر فرمائی ہے وہ یہ ہے)

قلت ویحتمل ان یکون مراده انه لیس فی الامکان شئ یقبل الزیادة والنقص علی خلاف ما سبق فی العلم ابدًا۔ (مبحث ثانی ج ۱ ص ۳۸)

(ترجمہ) میں کہتا ہوں کہ یہ بھی احتمال ہے کہ ان کی مراد یہ ہو کہ جو کچھ اللہ تعالیٰ کے علم میں سابق ہو چکا ہے کوئی ایسی چیز جو اس علم کے خلاف کمی بیشی کو قبول کر سکے امکان میں نہیں (کیونکہ علم کے خلاف کا وقوع ممتنع ہے گو یہ امتناع بالغیر ہی ہو اور یہ وہی تفسیر ہے جسکو احقر نے اوپر اپنے رسالہ الحل الاقوم سے اس عبارت میں ذکر کیا ہے اگر امکان ہی کی نفی مراد لے لیجاوے الخ) ف مدت ہوئی کہ غزالی رح کے اس قول کے بارہ میں ایک استفتاء آیا تھا اور احقر نے اسکا جواب لکھا تھا چونکہ اس قول پر اشکال مشہور ہے اسلئے اسکے حل کو ایک

امرمہتم بالشان سمجھکر اُس سوال وجواب کو بھی امداد الفتاوی ج ۴ ص۱ الکتاب العقائد والکلام مطبوعہ مطبع مجتبائی ۱۳۲۹ھ سے نقل کئے دیتا ہوں۔

سوال امام غزالی علیہ الرحمۃ افعال کے باب میں لکھتے ہیں کہ جیسا عالم پیدا ہوا اس سے بہتر غیر ممکن ہے کیونکہ باوجود امکان کے اگر نہ پیدا کرے تو عجز لازم آوے یا بخل ور یہ دونوں اُسکے لئے محال ہیں اس مضمون کا مطلب تحریر فرمائے تاکہ موافق اہل سنت کے عقیدہ کے سمجھ میں آجاوے۔

الجواب یہ تقریر قدیماً وحدیثاً لوگوں پر مشکل ہوئی ہے میں بتوفیقہ تعالی کہتا ہوں کہ یہ نفی امکان کی باعتبار قدرت خالق تعالیٰ کے نہیں بلکہ باعتبار حالت مخلوق کے ہے کہ اس عالم کے مجموعی مصالح باعتبار اُس کی استعداد خاص کے اس ہیئت موجودہ ونظام خاص پر موقوف ہیں اس معنی خاص کے افادہ کیلئے اس سے بہتر نظام ممکن نہیں پس رعایۃ المصالح الخاصہ باعتبار الاستعداد الخاص ملزوم ہے اور ہیئت موجودہ اور نظام خاص لازم ہے اور انفکاک لازم کا ملزوم سے غیر ممکن۔ اس معنی کی تعبیر اس طور سے کیگئی کہ اس سے بہتر غیر ممکن ہے باقی خود استعداد خاص کا جو کہ قید ہے ملزوم کی اور شرط ہے لزوم کی بدل دینا ممکن اور مقدور ہے اور اس طور پر رعایت مذکورہ وہیئت موجودہ میں انفکاک ممکن ہے اور یہی شان ہے کل لوازم وملزومات وذوات وذاتیات کی جیسے انسان کہ ناطق اسکا ذاتی اور ضاحک بالقوہ اُسکا لازم ہے اور انسان سے ممتنع الانفکاک لیکن خود انسان ہی کا انتفاء اور اسکے واسطہ سے ناطق اور ضاحک کا انتفاء یہ ممکن ہے اور یہ امر نہایت ظاہر ہے واللہ تعالیٰ اعلم مرقومہ ۵ محرم ۱۳۲۳ھ اور جواب کی ان متعدد تقریرات کا مرجع وحاصل متحد ہے صرف عنوانات میں ہر فن کی اصطلاحات کے اعتبار سے اختلاف ہے۔

الاغتراب مع الاقتراب (۱۰)

قال الشیخ فی الفص الشعیبی من الفصوص اعلم ان القلب اعنی قلب العارف باللہ	(ترجمہ) شیخ نے فص شعیبی میں کہا ہے کہ جاننا چاہیئے کہ عارف کا قلب

هو من رحمة الله وهو اوسع منها فانه
وسع الحق جل جلاله ورحمته لا تسعه
وهذا لسان عموم من باب الاشارة
فان الحق راحم ليس بمرحوم فلا حكم
للرحمة فيه (الحل الاقوم مقام تاسع)

تو اللہ تعالیٰ کی رحمت ہی سے (کیونکہ وجود
ہر شئے کا اسمار جمالیہ سے ہے اور وہی مراد
ہے رحمت سے اور (ساتھ ہی اسکے) وہ
رحمت سے بھی وسیع تر ہے کیونکہ وہ قلب
حضرت حق جل جلالہ کو سمائے ہوئے ہے

اور خدا تعالیٰ کی رحمت خود حق تعالیٰ کو سمائے ہوئے نہیں اور یہ ایک عام اصطلاح ہے باب اشارہ سے چنانچہ (تفسیر اس اصطلاح و اشارہ کی یہ ہے کہ) 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) اسپر اعتراض یہ ہے کہ قلب کو خدا تعالیٰ کی رحمت سے بھی بڑا قرار دیدیا کہ قلب میں تو حق تعالیٰ سماتا ہے اور خود رحمت حق میں خدا تعالیٰ نہیں سماتا کیا خدا تعالیٰ اپنی ذات یا صفت کے اعتبار سے کسی سے چھوٹا ہو سکتا ہے (نعوذ باللہ منہ) جواب یہ ہے کہ وسعت کے معنی دونوں جگہ ایک نہیں بلکہ وسعت کے دو معنی ہیں ایک احاطۂ علم و شہود گو بالوجہ دوسرے احاطۂ ایجاد پس یہاں وسعت قلب میں تو پہلے معنی مراد ہیں یعنی اسکا محیط ہونا باعتبار علم و شہود کے اور وسعت رحمت میں دوسرے معنی مراد ہیں یعنی اسکے آثار ایجاد کا پہنچنا 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 ہی تو یہ مطلب ہے قلب کے وسیع ہونیکا 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 و مرحوم کہہ سکیں چنانچہ ظاہر ہے اور اگر دونوں جگہ معنی ثانی لئے جاویں تو حکم بالعکس ہوگا چنانچہ آئندہ چلکر کہا ہے فھی 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 (مطلق مفہوم کے اعتبار سے) مساوی ہوگی (گو کمال و نقص میں مساوی نہ ہوگی) چنانچہ اوسع من القلب کے بعد کہا ہے او مساویۃ لہ فی السعۃ جسکی شرح میں مولانا جامی لکھتے ہیں وما اذ

اعتبرت باعتبار العلم فھو (ای القلب) یسع نفسہ ایضا فتکون الرحمۃ ح مساویۃ فی السعۃ والی ھذا اشار بقولہ او مساویۃ لہ الخ پس شیخ کے مجموعہ کلام میں نظر کرنے سے خود اشکال رفع ہوجاتا ہے ورنہ اول کلام و آخر کلام میں تعارض لازم آتا ہے ولا یصح عن عاقل ولو جاہلا فکیف بالفاضل الحل لا قوم مقام تاسع مع زیادہ توضیح معنی المساواۃ فی السعۃ) **ف** اس تقریر سے اشکال مذکور بطلانِ کلام کا تو رفع ہوگیا مگر ایک اور سوال باقی رہا وہ یہ کہ ایسی موہم کلام کے تکلم میں کیا مصلحت ہے جواب یہ ہے کہ اسمیں وہی مصلحت ہے جو فقہاء کے اس قول میں مصلحت ہے کہ حق عبد مقدم ہے حق اللہ پر کہ باوجودیکہ مقدم ہونے سے ایہام ہوتا ہے معظم ہونے کا جو کہ محض باطل ہے مگر زیادت اہتمام حق عبد کیلئے جسکی بنا احتیاج ہے عبد کی اسکا حکم کیا گیا یہی ضرورت یہاں ہے کہ قلب عارف کی خصوص جبکہ وہ مرشد طریق ہو خاص رعایت کیجاوے کہ اسکو ایذا نہ دی جاوے جسکی بنا وہی ضعف اور انفعال ہے جس سے تکدر کا احتمال ہے جو کہ مانع ہوگا وصول فیوض سے فتفکر و تشکر۔

تمھید معنونات بخمسۃ اٰتیۃ و سبب تبدیل عبارات عنوانات ازماضیہ باز عود بعنوانات سابقہ در باقیہ

اثنا تحریر رسالہ ہذا میں مکتوبات حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ اتفاقاً نظر سے گذرے سرسری مطالعہ میں بعض ایسے شبہات پر عبور ہوا جو حضرت مجدد صاحب رح نے حضرت شیخ اکبر رح کے بعض اقوال پر وارد فرمائے ہیں چونکہ اُن مباحث میں بھی شیخ کے اقوال اُن اقوال موہمہ کے مضاد پائے گئے اسلئے مناسب معلوم ہوا کہ مثل دیگر مباحث مذکورہ رسالہ کے اُن شبہات کو بھی نقل کرکے اُن اقوال مضادہ کو ذکر کردیا جاوے۔ اور چونکہ حضرت مجدد صاحب رح حضرت شیخ رح کے ساتھ نہایت متادب ہیں گو اُن کے بعض اقوال میں کلام بھی فرماتے ہیں جیسا کہ یہ تاذ خاتمہ رسالہ میں اُن کی بعض عبارات سے واضح ہوگا و نیز اس سے بھی ظاہر ہے کہ سب سے بڑا مسئلہ جس میں حضرت شیخ رح کو بدنام کیا گیا ہے وہ وحدۃ الوجود کا مسئلہ ہے مگر حضرت مجدد

صاحبؒ اسمیں اُن کی بہت رعایت فرماتے ہیں چنانچہ یہ رعایت اجمالاً اُن کے اس ارشاد سے ظاہر ہے آرے در مسئلہ وحدت وجود جم غفیر ازیں طائفہ با شیخ شریک اند ہر چند شیخ دریں مسئلہ نیز طرز خاص دارد اما در اصل سخن شرکت دارند این مسئلہ نیز ہر چند بظاہر مخالفت بمعتقدات اہل حق دارد اما قابل توجہ است و شایان جمع - ایں فقیر بعنایت اللہ سبحانہ در شرح رباعیات حضرت ایشان ایں مسئلہ را بمعتقدات اہل حق جمع ساختہ است ونزاع فریقین را بلفظ عاید داشتہ وشکوک وشبہات طرفین را حل ساختہ بر نہجیکہ محل ریب واشتباہ نماندہ کما لا یخفی علی الناظر فیہ (مکتوب دوصد وشصت وششم ج اول) اور تفصیلاً اس مکتوب سے جسمیں اس مسئلہ کی تحقیق فرمائی ہے اور وہ مکتوب اول ہے جلد ثانی کا جو خاتمہ میں منقول ہوگا اور اسی تادب کے سبب شبہات کی تقریر میں طعن کا رنگ نہیں ہے گو تاسف و ناگواری کا لہجہ ہے پس اس تادب خاص کی طرف اشارہ کرنے کے لئے اور نیز خود مجدد صاحب کی شان کے احترام کے سبب بھی احقر نے خاص ان شبہات کا عنوان بھی سابق سے کہ اعتراب تھا بدل دیا کیونکہ اسکے معنی کی (کہ بعد عن الحق ہے کما ذکر فی خطبۃ الرسالۃ) نسبت حضرت مجدد صاحب کی طرف گستاخی ہے بجائے اسکے ارتغاب تجویز کیا جو اختلاف صلہ سے دو معنی رکھتا ہے الی اور فی کے ساتھ بمعنی ارادہ اور عن کے ساتھ بمعنی برده (کذا فی کتب اللغۃ) اور مجدد صاحب کا معاملہ شیخ کے ساتھ یہی ہے کہ قائل کے ساتھ حسب اقتضار الی و فی اور اقوال کے ساتھ حسب اقتضار عن چنانچہ مکتوب خاتمہ کے یہ دو جملے اس مجموعہ پر دال ہیں شیخ محی الدین از مقبولان در نظر می آید واکثر علوم او کہ مخالف آرائے اہل حق اند خطاء و ناصواب ظاہر میشود اور اسی تبدل عنوان شبہ کے لوازمت سے ہے جواب کا عنوان بدلنا اسلئے کہ عنوان سابق اقتراب موہم ہوتا تھا شبہ کے عدم قرب الی الحق کا کہ اسمیں بھی وہی گستاخی ہے بجائے اسکے ارتقاب تجویز کیا جو بمعنی انتظار ہے جو کہ امر طبعی ہے اطلاع علی الشبہ کے بعد اور جسمیں کوئی گستاخی نہیں اور ان دونوں عنوانوں میں ایک لطیفہ بھی ہے کہ عنوانیں سابقین میں جو فا کلمہ تھا وہ ان میں عین کلمہ ہوگیا اور جو ان میں عین کلمہ تھا وہ ان میں فا کلمہ ہوگیا جسمیں ایک صنعت قلب بھی حاصل ہوگئی گویا ہیولی مشترک رہا صورت بدل گئی اور ایسے مباحث مکتوبات کے متفرق مقامات

کے سرسری مطالعہ میں سات نظر سے گذرے مگر دو تو ان میں مشہور تھے ایک اپنے کو خاتم الولایت
کہنا دوسرا سب کا مآل رحمت ہونا ان کی تحقیق تو دوسرے مشہور اعتراضات کی ساتھ کر دی گئی
اور پانچ غیر مشہور تھے ان جدید عنوانات کا معنون بنانے کیلئے صرف ان پانچ کو خاص کیا گیا
اب ان پانچوں کو مکتوبات ہی کی عبارت سے نقل کرتا ہوں پھر عنوانات کے ذیل میں شیخ کے
اقوال کو اسی ترتیب سے وارد کرونگا عنوان اول میں اقوال موہمہ اشتباہات اور عنوان ثانی میں
اقوال مفہمہ انتباہات اور ان پانچوں کے ختم کے بعد بقیہ مباحث کیلئے پھر ان ہی عنوانات
سابقہ اغتراب و اقتراب کی طرف عود ہوگا اب مکتوبات کی عبارات موعودہ متعلقہ مباحث
خمسہ ملاحظہ ہوں۔ **الف** فسبحان من لم یجعل للخلق الیہ سبیلا الا بالعجز عن معرفتہ
عجز از معرفت نصیب اکابر اولیاست عدم معرفت دیگر ست و عجز از معرفت دیگر مثلاً حکم
بعدم امتیاز در آں موطن مقدس نمودن و ہر کمال ذاتی را عین دیگر یافتن چنانچہ گفتہ اند علم عین
قدرت ست و قدرت عین ارادہ۔ اینجا عدم معرفت ست بامتیاز آں موطن۔ و حکم بامتیاز آں موطن
نمودن و اعتراف بعدم دریافت کنہ آں امتیاز کردن عجز از معرفت امتیاز آں موطن ست عدم معرفت
جہل ست و عجز از معرفت علم الی قولہ شیخ محی الدین بن العربی قدس سرہ اگر ایں فرق را ملاحظہ
میفرمود کہ ایں فقیر بآں جہت گشتہ است ہرگز عجز معرفت را جہل یاد نمیکرد و آنرا عدم علم نمی شمرد
آنجا کہ گفتہ فمنا من علم و منا من جہل فقال العجز عن درک الادراک ادراک و بعد ازاں علوم
شتی اول بیان نمودہ است و بآں مباہات فرمودہ و آں علوم را بخود وابستہ و گفتہ کہ خاتم الانبیاء
نیز ایں علوم را از خاتم الاولیا اخذ می نماید و خاتم الولایۃ المحمدیۃ خود را گفتہ و ازیں راہ مورد مطاعن
خلائق گشتہ و شراح فصوص در توجیہات آں صرف ہم نمودہ اند نزد فقیر بلکہ تواں گفت
کہ فی الحقیقۃ این علوم کہ شیخ گفتہ است بمراتب پایاں تر از آں عجز ست بلکہ بآں عجز نسبت
ندارد کہ بظلال وابستہ است و عجز در آں موطن اصل ست سبحان اللہ قائل این قول حضرت
صدیق است رضی اللہ عنہ چنانچہ گفتہ اند و مصدر ظہور ایں عجز او رضی اللہ عنہ کہ راس و رئیس
صدیقان ست علم چہ بود کہ ازاں عجز سبقت نماید و کدام قادر بود کہ ازاں عاجز پیش قدم باشد
یکے ہرگاہ بخواجہ صدیق علیہ و علی آلہ الصلوۃ والسلام چناں گوید اگر صدیق چنیں گوید چہ تواں کرد

(مکتوب ہفتاد و ہفتم جلد ثالث ص۱۳۲) **ب** و باید دانست کہ صاحب فتوحات مکیہ و تابعان او میگویند کہ صفات واجب تعالیٰ و تقدس چنانچہ عین ذات واجب اند تعالیٰ ہمچنیں ایں صفات نیز عین یکدیگر اند مثلاً علم چنانچہ عین ذات ست عین قدرت ست نیز و عین ارادت ست و عین سمع و عین بصر علی ہذا القیاس سائر الصفات ایں سخن نزد فقیر دور از صواب ست زیرا کہ ایں سخن مبنی بر نفی وجود صفات زائدہ است کہ خلاف مذہب اہل سنت و جماعت ست الخ (مکتوبات سہ صد و دہم ج اول ص۴۴۶) **ج** از کلام شیخ محی الدین و متابعان او مفہوم میشود کہ چنانچہ ایمان و اعمال صالح مرضی اسم الہادی ست کفر و معاصی نیز مرضی اسم المضل است ایں سخن نیز مخالف اہل حق است و میلے بایجاب دارد کہ منشأ رضا گشتہ الخ (مکتوب دو صد و شصت و ششم ج ۱ ص۳۱۸) **د** و عبارات شیخ محی الدین بن العربی نیز ناظر بایجاب ست و در معنی قدرت موافقت بفلسفہ دارد کہ صحت ترک از قادر تجویز نمی نماید و جانب فعل را لازم میداند الخ (مکتوب مذکور ص۳۱۶) **ہ** شیخ محی الدین بن العربی نیز رؤیت آخرت را تجلی صوری فرود می آرد و بجز ایں تجلی تجویز نمی نماید روزے حضرت ایشان از شیخ نقل میکردند کہ اگر معتزلہ رؤیت را مرتبہ تنزیہ مقید نمیکردند و بہ تشبیہ نیز قائل میگشتند و رؤیت را بایں تجلی نیز می دانستند ہرگز از رؤیت انکار نمیکردند و محال نمی دانستند یعنی انکار ایشان از بے کیفی ست و مخصوص بمرتبہ تنزیہ است بخلاف ایں تجلی کہ جہت و کیف در آں ملحوظ ست پوشیدہ نماند کہ رؤیت آخرت را بتجلی صوری فرود آوردن فی الحقیقت انکار کردن ست مر رؤیت را چہ آں تجلی صوری اگرچہ از تجلیات صوریہ دنیا جدا بود در رؤیت حق نیست تعالیٰ (مکتوب دو صد و شصت و ششم ج ۱ ص۳۱۹) عبارات موعودہ ختم ہوئیں ان عبارات کے بعض اجزاء کے متعلق دو ضروری تنبیہیں بھی قابل ذکر ہیں۔

تنبیہ اول حرف **ب** کے اس جملہ سے کہ خلاف مذہب اہل سنت و جماعت ست مطلق خلاف کا دلیل بطلان ہونا مراد نہیں اسی طرح ایک دوسری عبارت میں بھی جو کہ اس سے زیادہ صریح ہے یعنی باید دانست کہ در ہر مسئلہ از مسائل کہ علماء و صوفیہ در آں اختلاف دارند چوں نیک ملاحظہ می نماید حق بجانب علماء می یابد مطلق اختلاف مراد نہیں بلکہ خاص

ان مسائل میں اختلاف مراد ہے جو مدلول ہیں دلائل شرعیہ کے محض اجتہادی و ذوقی نہیں ورنہ اجتہادیات محضہ میں عکس کا بھی احتمال ہے دلیل اس تقیید کی خود دوسری عبارت کے متصل کی عبارت ہے یعنی سرش آنست کہ نظر علماء بواسطہ متابعت انبیاء علیہم الصلوات والتسلیمات بکمالات نبوۃ و علوم آں نفوذ کردہ است و نظر صوفیہ مقصور بر کمالات ولایت و معارف آں است پس ناچار علمے کہ از پیشگاہ نبوت اخذ نمودہ شود اصوب واحق خواہد بود از انچہ از مرتبہ ولایت ماخوذ شود (مکتوب دوصد و شصت و ششم ج ۱ ص ۳۲۵) ظاہر ہے کہ یہ تعلیل اس حکم کو علوم نبوۃ کے ساتھ خاص کر رہی ہے اور وہ علوم وہی ہیں جن پر دلائل شرعیہ قایم ہیں اور ایک دوسری عبارت سے اجتہادیات میں ذوق و کشف کے رجحان کو ظاہر فرما رہے ہیں یعنی علماء ظواہر و ایشاناں (یعنی اہل وحدۃ الوجود) رضی اللہ عنہم دو طرف اقتصار را اختیار فرمودہ اند و حق متوسط نصیب ایں فقیر بودہ کہ بآں موفق گشتہ اگر ایشاناں نیز ایں خارج ظل آں خارج میساختند از وجود خارجی عالم انکار نمی نمودند و بر وہم و تخیل اقتصار نمیفرمودند وانکار از وجود خارجی صفات واجب الوجود نیز نمیکردند و اگر علماء نیز آگاہ میگشتند ہرگز عالم را وجود اصلی اثبات نمیکردند بوجود ظلی اکتفا مینمودند (مکتوب اول ج ۲ ص ۷) اسمیں علماء کی تحقیق پر اپنے کشف کو مسئلہ اجتہادیہ میں راجح فرما رہے ہیں۔

تنبیہ دوم حرف **الف** کے اس جملہ سے کہ بآں مباہات فرمودہ مطلق مباہات کی ناپسندیدگی مراد نہیں بلکہ صرف اس امر پر جو ناصواب ہے دلیل اس تقیید کی اس عبارت کے متصل کی عبارت ہے یعنی شیخ بایں گفت وگو و بایں شطح خلاف جمہور مقبولان بنظر می آید الخ یہ دوسری بات ہے کہ واقع میں وہ امر صواب ہے یا ناصواب لیکن ناپسندیدگی کا حکم تو غیر صواب ہونے کے خیال پر مبنی فرمایا گیا باقی امر صواب پر مباہات حقیقت میں تحدث بالنعمۃ ہے گو صورت مباہات کی ہی چنانچہ ایک دوسری عبارت میں جو ابھی اوپر گذری اسکا اظہار بھی فرما رہے ہیں یعنی حق متوسط نصیب ایں فقیر بودہ کہ بآں موفق گشتہ الخ اور اسی طرح کا مضمون حرف الف کے مضمون کے بالکل شروع میں فرمایا ہے یعنی اگر ایں فرق را ملاحظہ میفرمود کہ ایں فقیر بآں مہتدی گشتہ است الخ دونوں تنبیہوں کا مضمون بھی ختم ہوا اب شیخ کے اقوال موہمہ خوشتہ

واقوال مفہمہ موہمہ متعلقہ مباحث خمسہ بعنوان جدید نقل کئے جاتے ہیں وباللہ التوفیق وبیدہ ازمۃ التحقیق۔

الارتغاب (۱۱)

وھو یصلح ان یکون منشاءً للشبھۃ المذکورۃ فی الف

قال الشیخ فی الفص الشعیبی من الفصوص بعد تحقیق معنی التجلی الذاتی واذا ذقت ھذا ذقت الغایۃ التی لیس فوقھا غایۃ فی حق المخلوق فلا تطمع ولا تتعب نفسک فی ان ترقی فی اعلی من ھذا الدرج فما ھو ثمّ اصلا وما بعدہ الا العدم المحض فھو مراٰتک فی رؤیتک نفسک وانت مراٰتہ فی رؤیۃ اسمائہ وظھور احکامھا ولیست سوی عینہ فاختلط الامر وانبھم فمنا من جھل فی علمہ فقال والعجز عن درک الادراک ادراک ومنا من علم فلم یقل بمثل ھذا وھو اعلی القول بل اعطاہ العلم السکوت کما اعطاہ العجز وھذا ھو اعلی عالم باللہ اھ مختصراً (الحل الاقوم مقام ثانی)

(**ترجمہ**) شیخ نے فص شعیبی میں تجلی ذاتی کے معنی بیان کرکے فرمایا ہے کہ جب تم کو اس تجلی ذاتی (بالمعنی المذکور) کا ذوقی ادراک ہوجاوے تو یوں سمجھو کہ تم کو ایسے مرتبہ کا ذوق ہوگیا کہ حق مخلوق میں اس 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 کہ ابھی[عـہ] بیان ہوا کہ وہ تیرے لئے تیری استعداد کی صورت میں تجلی کرتا ہے) اور اس کی جو رؤیت (خاصہ) اپنے اسماء کے متعلق ہے اور ان اسماء کے جو احکام ظاہر ہوتے ہیں (اور اس رؤیت اسماء کی گویا یہی تفسیر) اسمیں تو اس کا آئینہ (اور مظہر) ہے (جیسا اپنے محل میں متقرر ہے) اور وہ اسماء اسکے غیر ذات نہیں (تو اس اعتبار سے تو اسکی ذات کا بھی آئینہ ہوگیا جیسا وہ تیری ذات کا آئینہ ہے) پس (اسکی ذات میں مرتبت

عـہ یعنی شروع عبارت مقام میں جو کہ عبارت منقولہ رسالہ سے پہلے ہے ۱۲ منہ۔

ومرآتیت کے جمع ہونے سے بعض پر) امر مختلط اور مبہم ہو گیا (یعنی جب ذات اپنی مجموعی صفات وافعال کے ساتھ عبد پر تجلی فرماتی ہے تو ان اعتبارات مذکورہ میں بعض اوقات یہ تمایز نہیں رہتا کہ کونسی حیثیت مرئیت 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 اسکی طرف منسوب ہونے کے عین نہیں ذات کا تو ان اعتبارات میں سے کسکو وجہ حق سمجھا جاوے اور اسکو ثابت کیا جاوے اور کسکو وجہ خلق سمجھکر اس سے تنزیہ کیجاوے جیسے کوئی آئینہ کہ بہت شفاف ہے کہ نظر نہیں آتا مگر اسکو کسی رنگین جسم کے محاذی کر دینے سے وہ صورت اسمیں نظر آنے لگی تو اس سے معلوم ہوا کہ اس صورت کا محل ارتسام کوئی آئینہ ہے تو وہ آئینہ اس صورت کا مرآۃ بھی ہے چنانچہ ظاہر ہے اور اسکی وجہ سے مرئی بھی ہے کہ پہلے اسکا وجود ظاہر نہ تھا اب ظاہر تو ہوا اسی طرح وہ صورت اس آئینہ کا مرآۃ بھی ہے چنانچہ ابھی معلوم ہوا اور اسکی وجہ سے مرئی بھی ہے 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 اگر وہ اس آئینہ کی حقیقت بیان کرنے بیٹھے حیرت غالب ہو گی 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 (عین) علم کی حالت میں (تمایز سے) جاہل ہے (جیسے مثال مفروض میں اس زجاج کا من وجہ علم ہے لیکن تمایز 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 تمایز 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 اسکو یہ عجز حاصل نہیں لہذا یہ بھی بات نہ کہیگا مگر اس تمایز کو بھی بیان نکریگا) بلکہ اس شخص کو یہ علم (اور تمایز) سکوت دیگا جیسا اس

(پہلے) کو علم نے عجز مع اعتراف عجز دیا ہے (اسکو 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 ان میں سے سلف سکوت کرتے تھے خلف کلام کرتے ہیں باقی یہ کہ جب انکو تمائز ہو گیا تو تکلم کیوں نہیں کرتے تو وجہ یہ ہے کہ وہ تمائز ذوقی ہے جو عبارت میں نہیں آسکتا اسلئے تکلم نہیں کرتے) اور یہ شخص (جسکو علم نے سکوت دیا ہے) اعلی درجہ کا عالم باللہ ہے (الحل لاقوم) **ف** اس قول سے جو اعتراض ناشی ہوا ہے اسکی تقریر اور یہ حرف **الف** کے ذیل میں گذر چکی ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ عجز عن المعرفۃ کو جہل کہا گیا حالانکہ وہ عین معرفت و ادراک ہے اور عجز کو عین معرفت کہنا یہ قول حضرت صدیق اکبر رضہ کا ہے مگر اس قول کے قائل کو ادنی درجہ کا عالم کہا گیا اور غیر عاجز کو اعلی درجہ کا عارف کہا گیا اور اس علم کو اپنے لئے بواسطہ خاتم الولایۃ ہمنے کے ثابت کیا گیا۔

الارتقاب (۱۱)

قال الشعرانی فان قلت اذا کانت مجہولۃ فما مرادھم بقولھم فلان من العلماء باللہ تعالیٰ فالجواب کما قالہ الشیخ فی الباب السادس من الفتوحات ان مرادھم بذلک العلم بوجودہ وما ھو تعالیٰ علیہ من صفات الکمال ولیس مرادھم العلم بذاتہ لان ذلک عندھم ممنوع لا یعلم بدلیل ولا برھان ولا یاخذہ حد و معرفتنا بہ سبحانہ وتعالیٰ انما ھی علمنا بانہ لیس کمثلہ شیٔ واما الماھیۃ فلا یمکن لنا علمھا قطعاً انتھی (مبحث رابع ج ۱ صفحہ)

(ترجمہ) امام شعرانی کہتے ہیں کہ اگر تم کہو کہ جب ذات حق نامعلوم ہے تو اہل طریق کے اس قول کے کیا معنی ہیں کہ فلاں شخص علماء باللہ میں سے ہے تو جواب اسکا مطابق شیخ کے قول کے جو فتوحات کے باب ششم میں مذکور ہے یہ ہے کہ مراد ان کی اس سے علم ہے اسکے وجود کا اور اسکے صفات کمال کا اسکی ذات کا علم مراد نہیں کیونکہ یہ علم ذات کا انکے نزدیک ممتنع ہے نہ وہ کسی دلیل سے معلوم ہو سکتی ہے نہ کسی برہان سے اور نہ اسکو کوئی حد شامل ہو سکتی ہے

وقال فی باب الاسرار قد تکون المعرفۃ بالشئ ھی العجز عن المعرفۃ فیعرف العارف ان ھذا المطلوب لا یعرف ولیس الغرض من معرفۃ الشئ الا ان یتمیز عن غیرہ فقد میز وتمیز من لا یعرف بکونہ لا یعرف فحصل المقصود انتھی (مبحث رابع ج ۱ ص۵۲) وقال الشعرانی فان قیل فما اعلی المحامد التی یثنی بہا العبد علی اللہ تعالیٰ فالجواب کما قالہ الشیخ فی الباب السابع والستین واربعمائۃ اعلی المحامد عند جمیع المحققین عقلا وشرعا قولنا ھو تعالیٰ کما اثنی علی نفسہ لیس کمثلہ شئ اذ لا یصح لعبد ان یثنی علی ربہ عز وجل بما لا یعقلہ العبد وما بقی الا ان یثنی علیہ العبد بما یعقلہ فقط ومعلوم ان الحق تعالیٰ من وراء کل ثناء للعبد الخ (مبحث رابع ج ۱ ص۵۵) وقال الشعرانی فان قلت فاذن لا سبیل للعبد الی التنزیہ الخالی عن التشبیہ ابدا فالجواب کما قالہ الشیخ فی الباب الثانی والسبعین نعم لا سبیل لمخلوق الیہ الا برد العلم فیہ الی اللہ تعالیٰ فقد صدق واللہ ابو سعید الخراز حیث قال لا یعرف اللہ

اور ہماری معرفت حق سبحانہ وتعالیٰ کیسا تھ صرف ہمارا یہی جاننا ہے کہ اُسکی مثل کوئی چیز نہیں باقی اُسکی حقیقت سو اُسکا علم ہمکو قطعًا نہیں ہو سکتا (اس قول میں تصریح ہے کہ اس کی ذات کی معرفت کسی طریق سے بھی ممکن نہیں) اور شیخ نے باب اسرار میں فرمایا ہے کہ بعض دفعہ کسی چیز کی معرفت یہی ہوتی ہے کہ اُسکی معرفت سے عجز ہو پس عارف کو یہ معرفت ہوتی ہے کہ اس مطلوب کی معرفت نہیں ہو سکتی اور کسی چیز کی معرفت سے یہی غرض ہوتی ہے کہ وہ غیر سے متمیز ہو جاوے اور یہ چیز (جسکی معرفت نہیں ہو سکتی) متمیز ہو گئی اور جس کی معرفت نہیں ہو سکتی اُسکا تمیز اسی طرح ہو گیا کہ اُسکی معرفت نہیں ہو سکتی تو (جو) مقصود (تھا معرفت سے وہ) حاصل ہو گیا (یہ بالکل وہی مضمون ہے جو حضرت مجدد صاحب نے ارشاد فرمایا ہے) اور شعرانی نے فرمایا ہے کہ اگر کہا جاوے کہ بندہ جو حق تعالیٰ کی محامد بیان کرے اُن سب میں اعلیٰ حمد کیا ہے تو جواب اس کا موافق شیخ کے قول کے جو کہ باب چار سو سڑسٹھ میں ہے یہ ہے کہ سب میں بڑی حمد عقلًا وشرعًا جمیع محققین کے نزدیک ہمارا

الا اللہ انتھی (مبحث رابع ج ۱ ص۵۶)
وقال فی الباب السابع والستین و
ثلثمائۃ ما سمی الحق تعالیٰ نفسہ بالباطن
الا لبطون العلم بالذات عن جمیع الخلق
دنیا و اخری وقال فی الباب الثالث و
السبعین وثلثمائۃ واذا کانت ذات
الحق تعالیٰ غیر معلومۃ فالحکم علیہا
بامر دون اٰخر جھل عظیم وقال فی الباب
التاسع والستین وثلثمائۃ اعلم ان ذات
الحق تعالیٰ لا یعلمہا احد من خلق اللہ
تعالیٰ فھی وراء کل معلوم انتھی کلام
الشیخ محی الدین فی جمیع ابواب الفتوحات
المکیۃ وغیرھا (مبحث رابع ج ۱ ص۵۵)

یہ قول ہے کہ حق تعالیٰ ایسا ہے جیسا اس نے
خود اپنی ثنا کی اور اسکی مثل کوئی چیز نہیں
اسلئے کہ کسی بندہ سے ممکن نہیں کہ وہ حق تعالےٰ
کی وہ ثنا کرے جسکو جانتا ہو تو اب یہی بات
باقی رہگئی کہ بندہ اسکی ایسی ثنا کرے جسکو
جانتا ہو اور یہ معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ بندہ
کی ہر ثنا سے آگے ہے اور نیز شعرانی نے
فرمایا ہے کہ اگر تم کہو کہ اس صورت میں تو
عبد کے لئے ایسی تنزیہ کی طرف کبھی کوئی
سبیل (وقدرت) ہی نہیں جو تشبیہ سے
خالی ہو جواب اسکا جیسا شیخ نے بہترویں
باب میں فرمایا ہے یہ ہے کہ واقعی کسی مخلوق کو
اس کی (معرفت کی) طرف کوئی سبیل نہیں
بجز اسکے کہ اس باب میں علم کو اللہ تعالیٰ ہی کے حوالہ کیا جاوے واقعی واللہ ابو سعید خراز نے
سچ کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی معرفت بس اللہ تعالیٰ ہی کو ہے اور شیخ نے تین سو سڑسٹھویں (۳۶۷) باب
میں فرمایا ہے کہ حق تعالیٰ نے جو اپنا نام باطن رکھا ہے وہ صرف اسی وجہ سے کہ ذات کا علم
جمیع خلق سے باطن ہے دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی اور جب حق تعالیٰ کی ذات نامعلوم ہے
تو اسپر (بدوں نص جزئی یا کلی کے) کسی چیز کا حکم کرنا اور دوسری کی نفی کرنا جہل عظیم ہے اور شیخ
نے تین سو انہترویں (۳۶۹) باب میں فرمایا ہے کہ جاننا چاہیئے کہ حق تعالیٰ کی ذات کو مخلوق میں سے
کوئی نہیں جانتا وہ ذات تمام معلومات سے ورار الورا ہے شیخ کا کلام فتوحات مکیہ وغیرہ کے
تمام ابواب میں ختم ہوا **ف** ان مجموعی اقوال میں اسی مضمون کی تصریح ہے جسکی تحقیق حضرت
مجدد صاحبؒ نے فرمائی ہے جو کہ حرف الف کے تحت میں مذکور ہے اور فصوص کی جس عبارت
سے یہ شبہ ناشی ہوا ہے اسکا محمل خود کمالات حق کا عدم ادراک بالکنہ نہیں کہ یہ تو شیخ کے

نزدیک بھی عین معرفت ہے بلکہ اسکا محمل وجہ حق و وجہ خلق کا عدم ادراک بالتمام ہے شیخ اسکو جہل کہہ رہے ہیں جیسا اُن کی تقریر میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے جسکو میں نے اُس کے ترجمہ میں ظاہر کر دیا ہے اور اسی تقریر میں جو قول العجز عن ادراک الادراک کو جہل پر محمول کیا ہے ممکن ہے کہ اُن کے نزدیک حضرت صدیق رضہ کی طرف اسکی نسبت ثابت نہ ہو بلکہ ان کی تعبیر فمنا من جاہل فی علمہ قرینہ ہے کہ کسی اپنے ہم رتبہ کا قول مراد ہے اور اگر حضرت صدیق رضہ نے بھی ایسا فرمایا ہو اُسکا محمل وہ ہوگا جو مجدد صاحب نے فرمایا ہے ایک ہی قول کا محمل اختلاف قائل سے بدل جاتا ہے چنانچہ انبت الربیع البقل اگر موحد سے صادر ہو اسکے اور معنی ہونگے اور اگر دہری سے صادر ہو اور معنی ہوں گے باقی یہ کہ پھر مجدد صاحب نے یہ شبہ کیوں فرمایا تو ممکن ہے کہ کسی نے مجدد صاحب کی خدمت میں ناتمام نقل کیا ہو اور مجدد صاحب نے بنا بر حسن ظن اُس روایت پر اعتماد فرما لیا ہو واللہ اعلم بضمائر عبادہ اور خاتم الولایت کی بحث اور نیز حرف الف کے ذیل میں حضرت مجدد صاحب نے اس قول میں ہرگاہ بخواجہ صدیق رضہ الخ جس امر کی طرف اشارہ کیا ہے یعنی افضلیت انبیاء عن خاتم الاولیاء اُسکی تحقیق بھی مستقلاً اغتراب کے بقیہ مباحث میں آئندہ آنے والی ہے انشاء اللہ تعالیٰ۔

الاغتراب (۱۲)

وہو یصلح ان یکون منشأ للشبہۃ المذکورۃ فی ب

قال الشیخ فی الباب السادس والخمسین اعلم یا اخی ان الاستقراء السقیم لا یصح فی العقائد لان مبناها علی الادلۃ الواضحۃ وقد تتبع بعض المتکلمین ادلۃ المحدثات فلم یجد فیہا من ہو عالم بنفسہ فاعطاہ دلیلہ ان لا یکون عالم قط الا بصفۃ زائدۃ علی ذاتہ تسمی علما وحکمہا فیمن قامت

(ترجمہ) شیخ نے باب ۵۶ میں فرمایا ہے کہ اے بھائی اس بات کو جانو کہ استقراء سقیم عقائد میں صحیح نہیں کیونکہ عقائد کی بناء ادلہ واضحہ پر ہوتی ہے (اور استقراء ادلہ میں سے نہیں) اور بعض متکلمین نے ادلہ محدثات کو تتبع کر کے دیکھا سو اُن میں کسی ایسے کو نہ پایا جو بذاتہ عالم ہو تو اس بعض متکلمین کو اسکی

به ان یکون عالما قال وقد علمنا ان الحق تعالی عالم فلابد ان یکون له علم ویکون ذالک العلم صفة زائدة علی ذاته قائمة به قال الشیخ محی الدین وهذا استقراء سقیم بل هو الله العالم القادر الخبیر کل ذلک بذاته لا بامر زائد علیها الی آخر ما قال واطال مبحث رابع عشر ج ا ص ۸۱)

دلیل نے اس امر کا افادہ کیا کہ کوئی عالم نہیں ہوتا مگر ایسی صفت سے جو اسکی ذات پر زائد ہو اور جسکو علم کہا جاوے اور اس صفت کا اثر اس شخص کے باب میں جسکے ساتھ وہ صفت قائم ہو یہ ہوگا کہ وہ شخص عالم ہو جاویگا اور اس متکلم نے یہ بھی سمجھا ہے کہ بعلم ... کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے تو ضرور اسکے لئے صفت علم ثابت ہوگی اور وہ صفت اسکی ذات پر زائد ہوگی اور اسکی ساتھ قایم ہوگی شیخ نے فرمایا کہ یہ استقراء نہایت ضعیف ہے بلکہ وہ اللہ ہی عالم ہے قادر ہے خبیر ہے اور وہ سب کچھ اپنی ذات سے ہے نہ کسی امر زائد سے **ف** اس قول سے جو اعتراض ناشی ہوا ہے اسکی تقریر او پر حرف ب میں گذر چکی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ صفات کو عین ذات کہدیا جو کہ اہل سنت وجماعت کے خلاف ہے اور اس قول سے امام شعرانی بھی متاثر ہوئے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں۔

فتلخص من جمیع کلام الشیخ انه قائل بان الصفات عین لا غیر کشفا و یقینا و به قال جماعة من المتکلمین و ما علیه اهل السنة والجماعة اولی مبحث رابع عشر ج ا ص ۸۳)

(ترجمہ) پس شیخ کے تمام کلام کا یہ خلاصہ نکلا کہ وہ کشفاً ویقیناً اسکے قائل ہیں کہ صفات عین ہیں غیر نہیں اور ایک جماعت متکلمین کی بھی اسکی قائل ہے اور اہل سنت وجماعت جس عقیدہ پر ہیں وہ اولیٰ ہے (گویا شعرانی بھی شیخ پر لطافت کیساتھ شبہ فرماتے ہیں)

الارتقاب (۱۲)

ذکر الشیخ محی الدین فی الباب السادس عشر واربعمائة عن شیخه ابی عبد الله

(ترجمہ) شیخ نے باب چار سو سولہ[۱۶] میں اپنے شیخ ابی عبد اللہ کنانی سے جو

الکتانی امام المتکلمین بالمغرب انہ یقول کان یقول کل من تکلف دلیلاً علی کون الصفات الالٰہیۃ عینا او غیرا فدلیلہ مدخول لکن من قال انہا عین فھو اکثر ادبا و تعظیما وسیاتی اخر المبحث الاٰتی عقبہ (ای المبحث الخامس عشر) ان من الادب ان تسمی الصفات اسماء لانہ ھو الوارد (مبحث رابع عشر ج اص)

مغرب میں امام المتکلمین تھے نقل کیا ہے کہ وہ فرماتے تھے کہ جن لوگوں نے صفات الٰہیہ کے عین یا غیر ہونے پر دلیل لانے میں تکلف کیا ہے اُن کی دلیل مخدوش ہے لیکن (پھر بھی) جو شخص عین کہتا ہے وہ ادب و تعظیم میں بڑھا ہوا ہے اور آیندہ مبحث میں آتا ہے کہ ادب کی بات یہ ہے کہ صفات کو اسماء کہا جائے کیونکہ یہی وارد ہوا ہے

ف شیخ کا اس قول کو بلا نکیر نقل فرمانا صاف دلیل ہے اسکو پسند فرمانے کی پس اس سے معلوم ہوا کہ عین جو فرمایا ہے وہ جزماً نہیں فرمایا بلکہ عین کہنے کو ترجیح دی ہے غیر کہنے پر اور اصل مسلک سکوت و عدم خوض ہے جیسا سلف کا مسلک تھا اور ظاہر یہی ہے کہ جب شیخ صفات کو صفات کہنا بوجہ عدم ورود نص کے خلاف ادب کہتے ہیں تو نص میں عین ہونا بھی تو نہیں آیا اس حکم کو کیسے پسند کرینگے پس شیخ پر کوئی شبہ نہیں رہا باقی علی سبیل الفرض اگر انکا یہ قول اصلی بھی ہوتا تو اس صورت میں اہل سنت کے خلاف ہونے کے بنا پر اعتراض کا جواب اوپر تنبیہ اول میں گذر چکا ہے اور اس شق میں نفی صفات کے شبہ کا جواب یواقیت کے مبحث رابع عشر کی ابتدا میں مذکور ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ یہ صرف الزام ہے کسی کا مذہب نہیں اسی طرح صفات کے زیادت کی قائلین پر شبہ تعدد وجبا کا ساقط ہے کیونکہ صفات واجب للذات ہیں اور تعدد وجبا بالذات کا ممتنع ہے

الارتغاب (۱۳)

وھو یحتمل مع البعد ان یکون منشأ للشبہۃ المذکورۃ فی ج

قال فی الفص الھودی من الفصوص فکل ماش علی صراط الرب المستقیم

ترجمہ شیخ نے فص ہودی میں فرمایا کہ رب کے صراط مستقیم پر سب چل رہے

فهو غير مغضوب عليهم من هذا الوجه
ولا ضالين وبعد اسطر فلما ساقهم الى
ذلك الموطن حصلوا في عين القرب فزال
البعد وقال بعد اسطر فلا قرب اقرب
من ان يكون هويته عين اعضاء العبد
وقواه وفي اخر هذا الفص فالكل مصيب
وكل مصيب ماجور وكل ماجور
سعيد وكل سعيد مرضي عند ربه الخ
(الحل الاقوم مقام ثامن)۔

ہیں پس وہ لوگ اس حیثیت سے نہ مغضوب
علیہ ہیں نہ ضال ہیں اور چند سطروں کے بعد
فرمایا کہ جب اُن کو اس مقام تک پہونچادیا
تو وہ عین قرب میں حاصل ہوگئے اور بعد زائل
ہوگیا اور چند سطروں کے بعد فرمایا کہ اس سے
بڑھکر کیا قرب ہوگا کہ حق تعالیٰ کی ہویت عبد
کے عین اعضا وقویٰ کے مثل ہو جاوے اور اس فص
کے اخیر میں ہے کہ سب مصیب ہیں اور ہر مصیب
ماجور ہے اور ہر ماجور سعید ہے اور ہر سعید
اپنے رب کے نزدیک مرضی ہے **ف** جو قول شیخ کا حرف ج میں نقل کیا گیا ہے وہ اُس
عنوان سے میری نظر سے نہیں گذرا مگر فصوص کی عبارت بالا بعد حل کے اُس قول کا منشا ہو سکتی
ہے اسلئے اول اُسکو حل کرتا ہوں وہ حل یہ ہے کہ حق تعالیٰ 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 ہوجاتے ہیں پس مضل کے اقتضاء سے جو ضال ہوا مضل کو اُسکا
رب اور ضلال کو اُسکا صراط مستقیم کہتے ہیں اور قرب سے یہی مراد عام ہے تکوینی و تشریعی کو
ولا مشاحۃ فی الاصطلاح اور مغضوبیت وضلال کی جو نفی کی ہے اُسکے معنی بھی یہی ہیں کہ
یہ ضلال جس اسم کا مقتضا ہے جسکو وہ اُسکا رب کہتے ہیں اس رب کی طرف سے نہ اُس پر
غضب ہے یعنی وہ مقتضی غضب کو نہیں کیونکہ یہ تو اُسکی مقتضا کی موافق ہے اور اسی طرح اُسکے
اعتبار سے یہ شخص ضال نہیں یعنی غیر صراط مستقیم پر نہیں کیونکہ اُسکے اعتبار سے اُسکو صراط مستقیم
بالاصطلاح المذکور پر قرار دیا گیا ہے البتہ اس اسم کے مقابل جو اسم ہے مثلاً ہادی اُسکے اعتبار
سے یہ شخص صراط مستقیم پر بھی نہیں اور اُسکے اعتبار سے مغضوب علیہ و ضال بھی ہے (الحل
الاقوم مقام ثامن) اب بعد حل کے سمجھو کہ قرب و عدم ضلال و عدم غضب لازم ہے رضا
کو بلکہ عدم غضب تو عین رضا ہے اور اخیر قول میں تو رضا عند الرب کی تصریح ہے اور اصابۃ

و ماجوریت وسعادت سے بھی وہی قرب مراد ہے اور چونکہ اصطلاح میں ضلال کا رب ہے مل کر
اور ایمان و عمل صالح کا رب ہادی اسلئے ہر ایک کو اُسکے رب کا مرضی بتلادیا پس کفر و معاصی
کا اسم مضل کے اعتبار سے مرضی ہونا لازم آگیا حالانکہ اُنکا غیر مرضی ہونا نصوص سے ثابت ہے
کقولہ تعالیٰ ولا یرضی لعبادہ الکفر الآیۃ وامثالہا یہی حاصل تھا تقریر مذکور حرف ج کا
اور شاید اختلاف عنوان کے سبب مفہوم میشود فرمایا باقی ایجاب و اختیار کی تحقیق سو عنقریب
آئندہ لمبر متصل میں مستقلا آتی ہے انشاء اللہ تعالیٰ۔

الارتقاب (۱۳)

قال فی الباب الثالث عشر واربعمائۃ فان قیل فہل یجب الرضاء بالمقضی کالقضاء فالجواب الذی علیہ اہل السنۃ والجماعۃ انہ یجب الرضاء بالقضاء لا بالمقضی (مبحث سادس عشر ج ۲ ص ۹)

(**ترجمہ**) شیخ نے باب چار سو تیرہ ۴۱۳ میں فرمایا کہ اگر سوال کیا جاوے کہ کیا مقضی پر بھی رضا ضروری ہے جیسے قضا پر ضروری ہے تو اسکا جواب جس پر اہل سنت و جماعت بھی ہیں یہ ہے کہ قضا پر رضا ضروری ہے مقضی پر نہیں **ف** ظاہر ہے کہ کفر و معاصی مقضی ہیں جب ان پر رضا جائز نہیں اور مرضی حق پر رضا واجب ہے تو ثابت ہوا کہ کفر و معاصی مرضی حق نہیں پس قول فصوص سے جو اسم مضل کے اعتبار سے انکا مرضی ہونا لازم آتا ہے سو جیسا قرب و عدم غضب و صراط مستقیم کے معانی اصطلاحی میں ایسے ہی رضا کے معنی بھی اقتضا ہوں گے نہ کہ محبوبیت و عدم کراہت کما فی قولہ تعالیٰ اولئک الذین اشتروا الضلالۃ بالہدیٰ والعذاب بالمغفرۃ ومعلوم ان الاشتراء یستلزم الرضاء ولا یرضی احد بالعذاب ومع ذلک اطلق علیہ ما یستلزم الرضا لان حالہم کان یقتضی العذاب فنزل الاقتضاء بمنزلۃ الرضاء فافہم۔

الارتغاب (۱۴)

وھو ایضا یحتمل مع ابعد کما قبلہ ان یکون منشأ للشبہۃ المذکورۃ فی حرف د

قال (الشیخ) فی باب الاسرار الحق تعالیٰ مع العالم مرتبط ارتباط عبودیۃ بسیادۃ فان مالکا بلا مملوک وقاھرا بلا مقھور لا یصح انتھی (مبحث ثانی ج ا ص ٣٠)

ثم قال (الشیخ) علی ان من ادل دلیل علی توحید الحق تعالیٰ کونہ تعالیٰ علۃ للعالم عند الحکماء فانہ توحید ذاتی ینتفی معہ الشریک بلا شک لکن اطلاق لفظ العلۃ فی جانب الحق تعالیٰ لم یرد بھا شرع فلا نطلقھا علیہ سبحانہ وتعالیٰ (مبحث ثانی ج ا ص ٤٠)

(ترجمہ) شیخ نے باب الاسرار میں فرمایا ہے کہ حق تعالیٰ عالم کے ساتھ ایسا مرتبط ہی جیسے عبودیت کی ساتھ سیادت اسلئے کہ مالک بلا مملوک اور قاہر بلا مقہور ممکن نہیں پھر شیخ نے (دوسرے مقام پر بعد ایک بحث کے) فرمایا ہے کہ اسکے علاوہ یہ ہے کہ بڑی دلالت کرنے والی دلیل توحید حق پر حکماء کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا عالم کے لئے علت ہونا ہے ایسی توحید ذاتی ہے کہ اسکی ساتھ بلا شبہ شریک منتفی ہے لیکن لفظ علت کا اطلاق حق تعالےٰ کی شان میں شرع میں وارد نہیں ہوا اس لئے

ہم اسکا اطلاق اللہ تعالیٰ پر نہ کرینگے **ف** ان دونوں قولوں کی شرح آئندہ جواب کے ساتھ آویگی ملاحظہ کیجاوے اور مثل قول سابق کے شیخ کا یہ قول بھی جو حرف **د** میں نقل کیا گیا ہے نظر سے نہیں گذرا میرے خیال میں یہ دو عبارتیں جو لکھی گئی ہیں یہ منشا اس شبہ کی ہوسکتی ہیں کہ عبارت اولیٰ میں مقہور ومملوک کو قاہر و مالک کے لوازم میں سے کہا اور لازم ممتنع الانفکاک ہوتا ہے اور یہ شان علت موجبہ کی معلول کے ساتھ ہوسکتی ہے اور فاعل بالاختیار میں تو انفکاک واقع بلکہ لازم ہے اور دوسری عبارت میں حکماء پر رد نہیں کیا اور اُن کا قابل بالایجاب ہونا مشہور ہے تو اس سے شبہ موافقت کا ہوتا ہے واللہ اعلم۔

الارتقاب (١٤)

قال الشیخ فی عقیدتہ الصغری لم تتعلق قدرتہ بایجاد شئ حتی ارادہ کما انہ لم یردہ حتی علمہ اذ یستحیل فی العقل ان یرید مالا یعلم ویفعل المختار المتمکن من ترک

(ترجمہ) شیخ نے عقیدہ صغریٰ میں کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کسی شئی کی ایجاد کی ساتھ متعلق نہیں ہوئی جب تک کہ اُسکا ارادہ نہیں فرمایا

ذلك الفعل ما لا یریدہ (فصل اول ص) جیسا کہ ارادہ بھی نہیں فرمایا جب تک کہ اسکو جان نہیں لیا کیونکہ یہ امر عقل کے نزدیک محال ہے کہ ایسی چیز کا ارادہ کرے جسکا علم نہ ہو یا فاعل مختار جو کہ اُس فعل کے ترک پر بھی قادر ہے وہ ایسا فعل کرے جسکا ارادہ نہ کرے **ف** اسمیں نہایت صاف تصریح ہے حق تعالیٰ کے فاعل مختار ہونے کی اور اسکی بھی کہ وہ جس فعل کو کرتا ہے اُسکے ترک پر بھی قادر ہے پس ایجاب کا شبہ اس سے یقیناً منتفی ہو گیا باقی عبارتیں سابقین سے جو شبہ پیدا ہو سکتا ہے ان کی صحیح تفسیر کے بعد وہ شبہ نہ رہے گا سو عبارت اولیٰ کے معنی یہ ہیں کہ قاہریت و مالکیت کے ساتھ اتصاف بالفعل یہ موقوف ہے وجود مقہور و مملوک پر جیسے رازق بالفعل کا حکم موقوف ہے مرزوق پر سو اس سے مقہور و مملوک کا قدم و صدور بالایجاب لازم نہیں آیا بلکہ اُس اتصاف کا حدوث لازم آتا ہے سو صفات فعلیہ واقع میں افعال ہیں صفات نہیں ہیں جیسے احیاء و اماتت اور اُن افعال کے حدوث میں کوئی محذور نہیں دلیل اس تفسیر کی شیخ کا دوسرا قول ہے۔

قال الشیخ فی لواقح الانوار اعلم ان کل امر یطلب الکون فہو من کونہ سبحانہ تعالیٰ الٰہا وکل امر لا یطلب الکون فہو من کونہ تعالیٰ ذاتاً فہما اتاك من کلام اہل التوحید فزنہ بہذا المیزان تحقق لك الامر فیہ ان شاء اللہ تعالیٰ انتہی (مبحث ثانی ج ۱ ص ۳۸)

(**ترجمہ**) شیخ نے لواقح الانوار میں کہا ہے کہ جو امر طالب وجود ہے وہ حق تعالیٰ کے الٰہ ہونے کے اعتبار سے ہے اور جو طالب وجود نہیں وہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہونے کے اعتبار سے ہے پس اہل توحید کا جو کلام تجکو پہونچے تو اُسکو اس میزان میں وزن کرلے امر واقعی تجکو متحقق ہو جاویگا **ف** یعنی ذات حق کسی حادث کے وجود کو مقتضی نہیں لیکن جب اُسکو معبود بالفعل کہا جاویگا تو وہ وجود عابد کو ضرور مقتضی ہوگا اسمیں تصریح ہے اُس تفسیر کی اور عبارت ثانیہ حکماء پر حجت الزامیہ ہے کہ گو وہ علت موجبہ کے قایل ہیں مگر وجوب بالذات میں کسی کو شریک نہیں مان سکتے تو توحید کا انکار وہ بھی نکر سکے البتہ علت کہنا گو بمعنی ایجاب نہ ہو یہ اسلیئے جائز نہیں کہ شریعت میں یہ لفظ وارد ہوا نہیں اور موہم ہوتا ہے ایجاب کو۔ البتہ اگر شرع میں وارد ہوتا تو بعد تفسیر صحیح کے ایہام کی بھی پروا نہ کی جاتی جیسے مسیلمہ کو رحمن الیمامہ کہا جاتا تھا مگر اسماء حسنیٰ میں رحمٰن کو متروک نہیں کیا گیا اور جبکہ وارد نہیں اور موہم ہے

اسلئے اجتناب واجب ہے اسی طرح شیخ نے رسالہ قصد حق میں لفظ صدور کے اطلاق کو ناجائز کہا ہے جو حکماء کے کلام میں شائع ہے کہ عقل اوّل کو صادر عن الواجب کہتے ہیں عبارت اُنکی یہ ہے لا یقال العالم صادر عن الحق تعالیٰ الا بحکم المجاز لا الحقیقة وذلك لان الشرع لم یرد بهذا اللفظ وجل الله تعالیٰ ان یکون مصدرا للاشیاء لعدم المناسبة بین الممکن والواجب الی ان قال وانما یقال انه تعالیٰ اوجد الاشیاء بعد ان لم یکن لها وجود فی اعیانها ثم انها ارتبطت بالموجد لها ارتباط فقیر ممکن بغنی واجب اھ مختصراً (مبحث ثانی ج ۱ ص ۳۹)

سمجھنے کی بات ہے کہ جب لفظ علت وصدور کے اطلاق کو اذن شرعی نہ ہونیکی وجہ سے جائز نہیں رکھتے تو ان کے معانی کے اعتقاد کو جسکو شرع نے نصًا رد فرمایا ہے کیسے جائز رکھ سکتے ہیں

فائدة زائدة

تحقیق بالا سے شیخ کا اعتقاد حق تعالیٰ کے فاعل بالارادة والاختیار ہونے کے اثبات کا اور فاعل بالایجاب والاضطرار ہونے کے انکار کا تو یقینًا ثابت ہو چکا اور اُسکے خلاف اُن کا کوئی قول منقول نہیں معلوم ہوا مگر تھوڑی مدت ہوئی کہ ایک مقام اُن کے کلام میں ایسا نظر سے گذرا کہ گو اُسکا مضمون تو ایجاب نہیں مگر اُسکا عنوان نظر فی بادی الرأی میں ایجاب ہی کے قریب اثر پیدا کرتا ہے چنانچہ اُسکے مطالعہ کے بعد سے کئی روز مجھکو سخت توحش رہا جسکا تحمل دشوار ہو گیا آخر رحمت حق نے دستگیری فرمائی کہ مجھکو اپنے ایک بزرگ یعنی حضرت مولانا سید احمد صاحب دہلوی مدرس دیوبند رحمۃ اللہ علیہ کی ایک تقریر یاد آئی جسکو عرصہ دراز گذرا کہ ایک دوست یعنی مولانا مرتضیٰ حسن صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ سے سنا تھا اُس سے شفاء کی توقع مظنون ہوئی اسلئے اُن سے وہ تقریر منگائی جس سے فی الواقع اُس توقع میں کامیابی ہوئی اب اس احتمال سے کہ شاید اور کسی صاحب علم کو وہ مقام دیکھکر ویسا ہی اشکال پیش آجاوے اس مقام پر اُس تقریر کا ملحق کر دینا مصلحت معلوم ہوا اسلئے اول اُس عبارت موہمہ اشکال کو پھر اُس تقریر رافع اعضال کو نقل کرتا ہوں اور چونکہ مقصود اس سے محض اہل علم کی خدمت ہے اسلئے اُس عبارت و تقریر کے ترجمہ یا توضیح کا اہتمام

نہیں کیا گیا۔

عبارت شیخ قدس سرہٗ

قال الشیخ فی الباب الحادی عشر واربعمائۃ بعد کلام طویل فمن کان لہ ھذا العلم سبق ھو الکتاب فھو لا یخاف سبق الکتاب علیہ وانما یخاف من حیث کون نفسہ سبقت الکتاب اذ الکتاب ماسبق علیہ الا بحسب ما کان ھو علیہ من الصورۃ التی ظھر فی وجودہ علیھا فلیسلم العبد نفسہ ولا یعترض علی الکتاب قال ومن ھنا ان عقلت وصف الحق تعالٰی نفسہ بان لہ الحجۃ البالغۃ لو نوزع فان من المحال ان یتعلق العلم الالٰھی الا بما ھو المعلوم علیہ فی نفسہ فلو ان احدًا احتج علی اللہ تعالٰی وقال قد سبق علمک بان اکون علی کذا فلم تؤاخذنی فقال الحق تعالٰی وھل علمتک الا علی ما انت علیہ فلو کنت علی غیر ذلک لعلمتک علی ما تکون علیہ ومن ھذا العلم معنی قولہ تعالٰی وما ظلمناھم ولکن کانوا انفسھم یظلمون ونحوھا من الآیات یعنی فان علمنا ما تعلق بھم حین علمناھم فی القدم الا بما ظھروا بہ فی الوجود من الاحوال لا تبدیل لخلق اللہ وسیاتی بسط ذلک فی المبحث الخامس والعشرین فی بیان ان للہ الحجۃ البالغۃ قال الشیخ محی الدین بعد ذکر ھذا الجواب وھذا یدلک علی ان العلم تابع للمعلوم ما ھو المعلوم تابع للعلم وقال فی الباب الثامن والخمسین وخمسمائۃ بعد کلام طویل فمن ھنا یعلم ان العلم لا اثر لہ فی المعلوم بخلاف ما یتوھمہ اصحاب النظر اھ مختصرًا (مبحث سادس عشر ج ۱ ص۸۸ فی الکلام علی اسمہ العلیم)

تقریر حضرت مولانا سیّد احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ بروایت بالمعنی

حضرت مولانا مرحوم کے الفاظ تو یاد نہیں مگر مضمون جیسا یاد ہے وہ عرض کرتا ہوں غلطی مجھسے اور نشیطان سے اور اگر صحیح ہے تو حضرت مولانا مرحوم سے سنا فرمایا ہوگا۔

چونکہ تمام عالم کا صدور باری تعالیٰ سے بالاختیار ہے اور اسکا علم بھی ازلی اور محیط ہے۔ اور کوئی شئے بالاختیار بے علم صادر نہیں ہوسکتی اسوجہ سے علم الٰہی صدور اشیاء کے سلسلہ علل میں مثل قدرت وارادہ کے داخل ہے بلکہ ان سے مقدم قدرت اور ارادہ کا تعلق مقدور اور مراد سے ہوتی

نہیں سکتا جب تک اُسکا علم نہولے ورنہ صدور بالاضطرار اور حدوث علم باری تعالیٰ لازم آتا ہے
تعالی اللہ عن ذلک علوا کبیرا۔ حوادث یومیہ کا علم تو ازل میں مسلم ہے کہ قبل حدوث
اشیا اللہ تعالیٰ کو ازل سے ایسا ہی علم تھا کہ جیسا بعد حدوث ہے بلکہ یہ بھی غلط ہے یوں کہنا
چاہیئے کہ اب بھی بلا تغیر وہی علم اسی طرح سے باقی ہے جسطرح پہلے تھا اور ویسے ہی باقی رہیگا
علم باری تعالیٰ کے لئے معلوم کا وجود ضروری نہیں۔ بلکہ جب عالم حادث زمانی ہے تو حوادث
زمانی اور حوادث یومیہ کا ازل میں من کل الوجوہ عدم ہونا چاہیئے۔ تاکہ قد خلقتک من قبل
ولم تک شیئا پوری طرح سے صادق آوے۔

خود اشیاء ممکنہ کی تو کیا مجال اُن کا مادہ تک بھی نہ تھا معلومات میں صرف ذات و صفات
باری تعالیٰ ہمیشہ سے ہے ورنہ اور کوئی ممکن ازل میں نہ تھا مگر علم تھا اور ہے اور وہ بھی تفصیلی
اور تفصیل بھی تام اُسکو اجمالی کہنا محض ایک اصطلاح ہے کہ منشار انکشاف امر واحد ہے ورنہ
علم میں اجمال کی گنجائش نہیں خدام والا نے خیال فرمایا ہوگا کہ حمد اللہ موجبہ کے لئے بھی وجود موضوع
کی ضرورت کا قائل نہیں چہ جائیکہ موضوع معدوم کا پھر وہاں جب قضیہ صادق ہے تو نسبت
کیسے ہوئی نسبت وجود حاشیتین کو چاہتی ہے یہ مقدمہ بھی نظری ہے اور کلیہ نہیں۔ بلکہ
بعض نسب بجائے وجود کے عدم احدی الحاشیتین کو اور بعض عدم الحاشیتین کو مقتضی
ہوتی ہیں آخر موجود اور معدوم واقعی میں یا واقعی دو معدومین میں حمل کیسے ہے شریک الباری
ممتنع میں شریک الباری سے امتناع کو تعلق واقعی ہے یا نہیں۔ مفہوم امتناع اگر موجود فی الذہن
ہو۔ تو اس سے کیا نفع۔ نہ وہ ممتنع بالذات نہ اُسکا اثبات ہے۔ علم باری تعالیٰ میں انکشاف
کے لئے وجود معلوم کی ضرورت ہی نہیں بلکہ پہلے بالکل حالت عدم میں وہ معلوم اور منکشف
ہوگا پھر اُس علم الٰہی ازلی کے مطابق تعلق قدرت و ارادہ کا ہوگا بہت سے بہت جیسے استواء
نزول من السماء و ید و ساق و وجہ میں کہا جاتا ہے کہ الاستواء وغیرہ معلوم والکیف مجہول
یہاں بھی کیف کو مفوض کیا جاوے مگر تعلق علم ازلی کا معلوم ممکن حادث سے حالت عدم میں
بالکل قطعی اور یقینی ہے اور علم کے لئے اگر وجود معلوم کی باری تعالیٰ کے علم میں ضرورت ہو تو
علم ازلی ثابت ہی نہیں ہوسکتا اور حدوث علم یا اضطرار لازم آتا ہے وکلاہما محالان مجھے یاد ہے

کہ حضرت مرحوم ومغفور نے یہ بھی فرمایا تھا کہ علم مطابق معلوم کے اور علم تابع معلوم کے یہ صرف علم ممکن میں ہوتا ہے اس وجہ سے کہ ممکن کا علم معلوم کے سلسلہ علل میں داخل نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کے یہاں معاملہ برعکس ہے کہ وہاں معلوم تابع علم کے ہے اور معلوم مطابق علم کے ہوگا ورنہ معلوم خود معدوم ہوگا۔ یہاں جیسا علم ہے ویسا ہی معلوم ہوگا۔ یہ امر آخر ہے کہ مطابقت طرفین سے ہوتی ہے تو بعد وجود معلوم دونوں طرف سے مطابقت کہہ سکتے ہیں۔ مگر در اصل اور حقیقۃً مطابق بالکسر معلوم ہی ہے مخلوقات میں علم حکایۃ اور معلوم محکی عنہ کے مرتبہ میں ہے اور وہاں بالعکس علم محکی عنہ اور معلوم حکایت ہے غرض تکوین میں علم ازلی کو تاثیر ہے جیسے قدرت وارادہ کو بلکہ ان سے اقوی واقدم کہ انکا تعلق بھی فرع تعلق علم ہے بلکہ اگر علم کا تعلق نہو تو پھر قدرت اور ارادہ کا تعلق بھی محال ہے کیونکہ عدم علم کی صورت میں صدور بالاضطرار ہوگا اور اضطرار کی صورت میں قدرت اور ارادہ کو کیا واسطہ اور اگر بالفرض ہو بھی تو سلسلہ علل میں نہیں ہو سکتا نہ وجود صادر میں اسکو کچھ دخل ہوگا۔ کسی شخص کو اگر ہاتھ پیر باندھ اوپر سے ڈالدیا جائے اور وہ بھی اپنے ارادہ اور قدرت کو صرف کرے تو گرنے میں یہ قدرت اور ارادہ بیکار ہے علاوہ اسکے کہ صدور بالاضطرار نقص ہے اور اختیار کے خلاف جو مذہب ہے۔ دوسری خرابی یہ لازم آتی ہے کہ صدور بالاضطرار میں مصدر صادر کیلئے علت تامہ ہوتا ہے اور جس چیز کیلئے اللہ تعالیٰ کو علۃ تامہ کہا جائے اسکا قدیم بالزمان ہونا لازم ہے تو حوادث یومیہ کا قدیم بالزمان ہونا لازم ہوتا ہے وھو باطل بالبداھۃ یا کسی اور جابر کو فرض کرنا پڑیگا جسکے جبر سے یہ حوادث یومیہ صادر ہوئے وھو اشنع من الاول پھر اگر تعلق کو قدیم نہ کہا جائے تو تقدیر کا مسئلہ بالکل باطل ہو جائیگا کیونکہ تقدیر کی حقیقت تو یہی ہے کہ علم ازلی اور ارادہ قدیمہ کی مطابق قدرت کا تعلق مقدورات سے ہو کر سب اُسی نقشہ کی مطابق موجود ہوں۔ یہ تو عقلاً تھا بڑی بات یہ ہے کہ متکلمین کا مذہب یہی ہے کہ وہ علم میں تعلق علم کا معدوم کے ساتھ تسلیم فرماتے ہیں چنانچہ بحر العلوم مرحوم شرح سلم میں فرماتے ہیں صک۔ وذھب علمائنا الماتریدیۃ علیھم الرحمۃ الی ان علمہ صفۃ بسیطۃ قائمۃ بذاتہ تعالیٰ ذات اضافۃ ویتمیز الاشیاء باختلاف اضافاتہ ویلزمھم الحکماء بتعلق الاضافۃ بالمعدوم لان المعلوم قد یکون معدوما وھم یلتزمون ذلک

مستند انما یقول الفلاسفۃ من ان الاستعداد کیفیۃ فی المادۃ ذات اضافۃ متعلقۃ بالمعد وھم مادام معدوما۔

اور اسکے حاشیہ پر تحریر فرماتے ہیں **قولہ** وھم یلتزمون ذلک اھ نقل عن البعض ان العلم وان کان قدیما لکن متعلقاتہ حوادث فلم یکن فی الازل لہ تعلق بذات الحادث وحینئذ یسقط الاشکال۔ الا ان ھذا سخیف فانہ یؤل الی انہ لم یکن الاشیاء معلومۃ فی الازل لانہ متی لم یتعلق العلم لم یکن معلوما ولذا اترک ھذا القول فی الشرح۔ والجمھور علی ان العلم مع متعلقاتہ قدیم الا انہ لا یلزم الوجود لتعلق العلم کما قال فی الشرح وفیہ شیٔ یظھر لک فی الحواشی الاتیہ فانظر ۱۲ منہ بندہ **محمد مرتضی حسن** عفی عنہ

۲۲-۵-۴۵ دیوبند۔ دوشنبہ

قال الاحقر **اشرف علی** فان قلت لما سقط ما بنی علیہ الشیخ جواب احتجاج العبد فما جوابہ قلت ھذا مبنی علی مسئلۃ القدر ویوم القیمۃ ینکشف عنھا الغطاء بقدر استعداد العبد فتتبین لہ الحقیقۃ فلا یحتج علی اللہ تعالٰی ابدا وقد نص اللہ تعالٰی علیہ فی قولہ قالوا شھدنا علی انفسنا وغرتھم الحیوۃ الدنیا وشھدوا علی انفسھم انھم کانوا کافرین وانظر کیف رضی الکافر فی اعتذارہ یوم القیامۃ بالکذب حیث قال واللہ ربنا ما کنا مشرکین ولم یرض بالاحتجاج بالقدر فعلم ان سقوط ھذا الاحتجاج اظھر من سقوط الاعتذار بالکذب فافھم حق الفھم تنجو عن کل الوھم انتھت الفائدۃ پھر اصل رسالہ کی طرف عود کیا جاتا ہے۔

الارتغاب (۱۵)

وھو یصلح ان یکون منشأ للشبھۃ المذکورۃ فی حوف

قال الشیخ محی الدین فی لوائح الانوار وما ثم مثال اقرب ولا اشبہ بالرؤیۃ والتجلی من رؤیۃ الشاھد وجھہ فی امراۃ واحدۃ	(ترجمہ) شیخ نے لوائح الانوار میں فرمایا ہے اور اس مقام پر کوئی مثال جو اقرب اور رویت وتجلی کے ساتھ اشبہ ہو اس (مثال) سے

یا اخی فی نفسک عند ما تری الصورۃ
فی المرأۃ ان تری جرم المرأۃ لا تراہ ابدا
بل تنطبع صورتک فی المرآۃ قبل تحققک
بالرؤیۃ فلا یقع بصرک الا علی صورۃ
نفسک فلا تطمع ولا تتعب نفسک فی
ان ترقی الی اعلی من ھذا المرقی فما ھو
ثم اصلا ولیس بعدہ الا العدم المحض
فلیتأمل ویحرر فانہ یوھم ان المرئی
فی الاخرۃ لجمیع الناس غیر الحق ولا یخفی
ما فیہ (مبحث ثانی وعشرون ج ا ص ۱۲۳)

بڑھکر نہیں کہ شاہد اپنی صورت کو آئینہ میں دیکھے
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 قطعًا نہ دیکھ سکو گے بلکہ تمہارے
رویت کی ساتھ متصف ہونے سے پہلے تمہاری
صورت آئینہ میں مرتسم ہو جاویگی اس لئے
تمہاری نگاہ صرف تمہاری صورت پر پڑیگی
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 سے ہی نہیں اور اس کے آگے کوئی درجہ معدوم محض ہے امام شعرانی کہتے ہیں کہ اسمیں تامل کرنا چاہیئے اور اسکی تنقیح کرنا چاہیئے کیونکہ اس سے ایہام ہوتا ہے کہ آخرت میں جسکی رویت سب آدمیوں کو ہوگی وہ غیر حق ہے (اور حق کی رویت نہ ہوگی) اور اسمیں جو خرابی ہے وہ مخفی نہیں (کہ ظاہر نصوص کے خلاف ہے اور نصوص کو ظاہر سے منصرف کرنے کی کوئی وجہ نہیں) **ف** یہ قول اس شبہ کا منشا ہو سکتا ہے جسکی تقریر حرف ہ میں مذکور ہے اور امام شعرانی کو اس قول سے وہی شبہ پیدا ہوا لیکن تطابق عبارت سے یہ قول وہی معلوم ہوتا ہے جو (نمبر ۱ الف) میں مذکور ہو چکا ہے جو منشا تھا شبہ مذکورہ حرف الف کا مگر وہ قول سابق اپنے سیاق وسباق سے یقینا مشاہدہ آخرت کے متعلق نہیں بلکہ ایک خاص تجلی کے متعلق ہے جسکا وقوع نشاۃ دنیویہ میں ہوتا ہے اور اصطلاح میں تجلی ذاتی کہلاتی ہے جیسا کہ احقر نے الحل الاقوم میں اسکی توضیح کردی ہے تو اس صورت میں اس سے وہ شبہ ہی پیدا نہیں ہو سکتا اور اگر فرضًا یہ عبارت جو یہاں ناتمام منقول ہے اپنی سیاق وسباق سے رویت آخرۃ ہی کی باب میں ہو گو بعض اجزاء میں اس عبارت سابقہ سے متوافق ہو گئی ہو تو پھر اسکی توجیہ آئندہ جواب میں ابھی مذکور ہوگی۔

الارتقاب (۱۵)

قال (الشیخ) فی علوم الباب التاسع و الستین وثلثمائۃ لا یصح لانسان قط ان یعبر عن حقیقۃ ما طریقہ الذوق من غیر تکییف کرؤیۃ اللہ عزوجل ابدًا و الطال فی ذلک (مبحث ثانی و عشرون ج ۱ ص۱۲)

(ترجمہ) شیخ نے باب تین سو انہتر[۳۶۹] کے علوم میں فرمایا ہے کہ کسی انسان سے ہرگز ممکن نہیں کہ ایسی چیز کی حقیقت کو عبارت میں کبھی کبھی لاسکے جسکا طریق ذوق محض بلا کیف[۱] ہے جیسے حق تعالیٰ کی رؤیت ہے اور اسکو دور تک بیان کیا **ف** اسمیں تصریح ہے کہ حق تعالیٰ کی رؤیت ایک حقیقت ذوقیہ بلا کیف ہے اور تجلی صوری و مثالی کا مکیف ہونا ظاہر ہے پس عبارت سابقہ یا تو اس باب سے نہیں جیسا اس عبارت کے ذیل میں بیان کیا گیا ہے اور اگر اسی باب سے ہے یا اور کوئی عبارت اسکو مفید ہے تو اسکو اسپر محمول کیا جاویگا کہ شیخ کے نزدیک سبکو یکساں رؤیت نہ ہوگی بلکہ انمیں بعض کو صوری مثالی ہوگی اور نصوص میں اجتہاد سے یا کشف سے یا دوسری بعض نصوص سے جنمیں تجلی مثالی وارد ہے جنکا رؤیتِ موقف پر محمول ہونا احقر نے رسالہ احکام التجلی میں تحقیق کردیا ہے ایسی تاویل ممکن ہے چنانچہ اُن کی بعض عبارات اس تنویع کا قرینہ بھی ہیں مثلاً یہ عبارت جو کہ منقول ہوتی ہے۔

قال الشیخ فی الباب الحادی والثلاثین وثلثمائۃ اعلم ان رؤیۃ المؤمنین لربہم فی الاخرۃ تابعۃ لاعتقادہم الذی کانوا علیہ فی دار الدنیا لیجنی کل احد ثمرۃ ما کان یعتقدہ فرؤیتہم علی قدر علمہم باللہ تعالیٰ وعلی قدر ما فہموہ ممن قلدوہ من العلماء وکما انہم متفاضلون فی النعیم واللذۃ فمنہم من حظہ من النظر الی ربہ لذۃ عقلیۃ

(ترجمہ) شیخ نے باب تین سو اکتیس[۳۳۱] میں فرمایا ہے کہ جاننا چاہئے کہ مومنین کا اپنے رب کو آخرت میں دیکھنا اُن کے اُس اعتقاد کے تابع ہوگا جسپر وہ دنیا میں قایم تھے تاکہ ہر شخص اپنے اعتقاد کا ثمرہ حاصل کرسکے پس انکی رؤیت اُسی اندازہ سے ہوگی جتنا اُن کا علم تھا اللہ تعالیٰ کے ساتھ اور اُسی مقدار پر ہوگی جتنا انھوں نے اللہ تعالیٰ کو اُن علماء سے

ومنهم من حظه من ذلك لذة نفسية ومنهم من حظه من ذلك لذة حسية ومنهم من حظه من ذلك لذة خيالية ومنهم من حظه من ذلك لذة مكيفة ومنهم من حظه من ذلك لذة يقال بتكييفها ومنهم من حظه لذة لا يقال بتكييفها ومنهم من هو مقلد في علمه بالله بحسب ما ألقى عليه عالمه أو على حسب ما عنده من العلم وإما على قدر ما يخيله عقله فقط ومنهم من هو غير مقلد وهكذا المبحث ثاني وعشرون (ج ۱ صـ ۱۲۳)

سمجھا تھا جنکی تقلید کی تھی اور جیسا کہ وہ لوگ (دوسری) نعمتوں میں (بھی) اور لذت میں بھی ایک دوسرے سے بڑھے ہوئے ہونگے سو اُن میں بعض وہ شخص ہوگا جسکا حظ اپنے رب کو دیکھنے میں لذۃ عقلیہ ہوگی اور بعض کا حظ لذت نفسیہ ہوگی اور بعض کا حظ لذت حسیہ ہوگی اور بعض کا حظ لذت خیالیہ ہوگی اور بعض کا حظ لذت ذی کیف ہوگی اور بعض کا حظ وہ لذت ہوگی کہ (باوجود ذی کیف نہ ہونے کے) اُسکو ذی کیف کہا جا سکتا ہے (اسلئے کہ کچھ شائبہ کیف کا ہوگا گو غلبہ بے کیف ہونے کو ہوگا) اور بعض کا حظ وہ لذت ہوگی کہ اُسکو ذی کیف کہا بھی نہیں جا سکتا (کیونکہ بالکل بے کیف ہوگی) اور بعض وہ شخص ہوگا جو اپنے علم باللہ میں مقلد ہوگا جیسا اُسکے (متبوع) عالم نے اُسکو علم پہونچا دیا یا جیسا اسکے پاس علم تھا یا فقط اُس اندازہ پر جو اُسکی عقل نے اُسکے خیال میں ڈالدیا اور بعض وہ شخص ہوگا جو کسی کا مقلد نہیں اور اسی طرح (اختلاف احوال سے اختلاف احکام ہوگا)

ف یہ عبارت تاویل مذکور کی صریح دلیل ہے عود الی العنوانات السابقة الحمد للہ مباحث خمسہ منقولہ عن المکتوبات المجددیہ کی تحقیق ختم ہوئی اور ان ہی مباحث کے ساتھ وہ شبہات بھی ختم ہوئے جو ذات وصفات کے مسائل کے ابواب میں شیخ پر کیئے گئے ہیں اب نبوت وغیرہ کے متعلق شبہات اور اُن کے جواب مذکور ہوتے ہیں اور یہ بقیہ مضامین رسالہ کے اُن ہی عنوانات سابقہ سے ذکر کیئے جاتے ہیں ونسئل اللہ المنعام التوفیق للاتمام۔

الاغتراب مع الاقتراب (۱۶)

قال في الباب الخامس والستين من

(ترجمہ) شیخ نے فتوحات کے پینسٹھویں

الفتوحات اعلم ان سبب غلط منکری
النبوة من الحکماء قولهم الی قوله والامر
عندنا وعند اهل الله لیس کذلک الخ
ثم قال الشعرانی فانظر یا اخی کیف غلط
الشیخ رض من منکر النبوة وکیف یظن بالشیخ
انه یرد علی احد شیئا ویتدین هو به والله
ان هذا لبهتان عظیم (مبحث ثانی ج ۱ ص ۲۹)
وقال الشعرانی فی مقام آخر بعد نقل هذا
القول مانصه واطال فی رد اقوال منکری
النبوة فکذب والله وافتری من زعم
ان الشیخ فلسفی وقد قال ایضا فی الباب
الثامن والتسعین ومائتین من قال
ان النبوة مکتسبة اخطأ لان النبوة
اختصاص الهی قطعا الخ (مبحث ثالث
وثلثون ج ۲ ص ۲۸)

باب میں فرمایا ہے کہ جاننا چاہیئے کہ حکماء
منکرین نبوت کی غلطی کا سبب یہ ہے کہ وہ
کہتے ہیں (پھر اُن کا قول نقل کر کے اُسکو
اس طرح رد کیا ہے) حالانکہ واقعہ ہمارے
نزدیک اور اہل اللہ کے نزدیک یہ نہیں ہے
پھر امام شعرانی لکھتے ہیں کہ اے بھائی ذرا
غور کرو کہ شیخ نے منکر نبوة کی کس طرح تغلیط کی
ہے اور شیخ پر یہ گمان کیسے ہو سکتا ہے کہ وہ
ایک شخص پر ایک امر کو رد بھی کرتے ہوں اور
وہی عقیدہ بھی رکھتے ہوں واللہ یہ ایک عظیم
بہتان ہے اور امام شعرانی نے دوسرے مقام
پر اسی قول کو نقل کر کے یہ کہا ہے کہ شیخ نے
منکرین نبوة کے رد میں طویل کلام کیا ہے پس
وہ شخص واللہ کاذب اور مفتری ہے جو کہتا ہے
کہ شیخ فلسفی ہیں اور شیخ نے دوسو اٹھانوی ۲۹۸

باب میں یہ فرمایا ہے جو شخص نبوت کو مکتسب کہتا ہے اُس نے غلطی کی کیونکہ نبوت منجانب اللہ
ایک اختصاص ہے اکتساب کا اسمیں کچھ دخل نہیں) **ف** یہ تو بعید ہے کہ کسی نے شیخ کو مطلقاً
نبوت کا منکر کہا ہو ظاہر یہ ہے کہ کسی نے یہ تہمت لگائی ہوگی کہ یہ مثل فلاسفہ کے نبوت کو مکتسب
کہتے ہیں سو شیخ کے کلام سے اسکا رد ہو گیا منشا اشتباہ شاید یہ ہوا ہو کہ اکثر محققین حقایق شرعیہ
کو اصطلاحات فلسفیہ میں بیان کرتے ہیں اس سے کسی کو دھوکہ ہوا ہو یا حسداً و عناداً بدنام کرنے کا
بہانہ مل گیا ہو واللہ اعلم

الاغتراب مع الاقتراب (۱۷)

(۱) ومن ذلک دعوی المنکر ان الشیخ یقول

(ترجمہ) اور منجملہ غلط شہرتوں کے معترض

الولی افضل من الرسول والجواب ان
الشیخ لم یقل ذلک وانما قال اختلف
الناس فی رسالۃ النبی وولایتہ ایہما
افضل والذی اقول بہ ان ولایتہ
افضل لشرف المتعلق ودوامہا فی الدنیا
والآخرۃ بخلاف الرسالۃ فانہا تتعلق
بالخلق وتنقضی بانقضاء التکلیف
انتہی ووافقہ علی ذلک الشیخ عزالدین
بن عبدالسلام فالکلام فی رسالۃ النبی
مع ولایتہ لا فی رسالتہ ونبوتہ مع ولایۃ
غیرہ فافہم (الفصل الثانی ج ۱ ص ۱۳) ۔
وقال الشیخ فی الفتوحات ان مقام ولایۃ
النبی فی نفسہ اتم واکمل من مقام رسالتہ
وذلک لشرف المتعلق ودوامہ فان الولایۃ
تتعلق حکمہا باللہ تعالی ولہا الدوام فی
الدنیا والآخرۃ والرسالۃ یتعلق حکمہا بالخلق
وینقطع بزوال زمن التکلیف وبعد اسطر
اعلم ان من جملۃ ما اشیع عن الشیخ محی الدین
انہ یقول مقام الولایۃ اتم من مقام الرسالۃ
علی الاطلاق والشیخ رض بریٔ من ذلک
فقد قال فی الباب الرابع عشر من الفتوحات
اعلم ان الحق تعالی قصم ظہور الاولیاء
بانقطاع النبوۃ والرسالۃ بعد موت

کا یہ دعوی ہے کہ شیخ اسکے قائل ہیں کہ ولی افضل
ہے رسول سے اور جواب یہ ہے کہ شیخ نے یہ نہیں کہا
صرف یہ کہا ہے کہ لوگوں نے اسمیں اختلاف کیا ہے
کہ نبی کی رسالت افضل ہے یا اُسکی ولایت اور
میرا قول یہ ہے کہ اُسکی ولایت (اسکی نبوت سے)
افضل ہے (دو وجہ سے) ایک تو اسلیئے کہ اُسکا
متعلق اشرف ہے دوسرا اسلیئے کہ وہ دنیا و
آخرت میں دائم ہے بخلاف رسالت کے کہ اُسکا
متعلق بھی اشرف نہیں کیونکہ) وہ خلق سے متعلق
ہے اور (وہ دائم بھی نہیں کیونکہ) تکلیف کے
انقضاء سے وہ منقضی (بھی) ہو جاتی ہے اور
اسمیں شیخ عزالدین بن عبدالسلام نے بھی انکی
موافقت کی ہے سو کلام نبی کی رسالت میں ہے
بمقابلہ خود نبی کی ولایت کے نہ کہ نبی کی رسالت
ونبوت میں بمقابلہ ولایت غیر نبی کے اور شیخ نے
فتوحات میں کہا ہے کہ نبی کا مقام ولایت اُسکے
کے مقام رسالت سے فی نفسہ اتم و اکمل ہے اور
اسکی وجہ مقام ولایت کے متعلق کا شرف
اور اُس مقام کا دوام ہے کیونکہ ولایت کا تعلق
اللہ تعالی کے ساتھ ہے اور نیز اسکو دوام بھی ہے
دنیا و آخرت میں اور رسالت کا تعلق خلق کے
ساتھ ہے اور نیز زمانہ تکلیف کے جاتے رہنے
سے وہ منقطع ہو جاتی ہے اور چند سطر کے بعد

محمد صلی اللہ علیہ وسلم لفقدھم الوحی
الربانی الذی ھو قوت ارواحھم ولو ان
احدا من الاولیاء کان فی مقام نبی فضلا
عن کونہ قد فضلہ ما قصم ظھرہ ولا احتاج
الی وحی علی لسان غیرہ انتھی وبعد اسطر
فھذہ نصوص الشیخ محی الدین رحمہ اللہ
تعالی تکذب من افتری انہ یقول الولایۃ
اعظم من النبوۃ واللہ اعلم (مبحث ثانی
واربعون ج ۲ ص ۴۲)

یہ ہے کہ جاننا چاہئے کہ شیخ محی الدین کی نسبت
یہ بھی شائع کیا گیا ہے کہ وہ اسکے قائل ہیں کہ
مقام ولایت علی الاطلاق (گو وہ مقام ولی
ہی کا ہو) رسالت سے اکمل ہے حالانکہ شیخ
اس سے بری ہیں چنانچہ انھوں نے فتوحات
کے باب چودہ میں فرمایا ہے کہ جاننا چاہئے کہ
اللہ تعالی نے اولیار کی کمر توڑ دی ہے کہ بعد
وفات محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوۃ و رسالت
منقطع ہوگئی کہ اس (انقطاع) سے وہ وحی
زبانی سے بے بہرہ ہوگئے جو غذائے ارواح ہے اور اگر کوئی ولی کسی نبی کے مقام میں ہوتا اور اس سے
افضل ہوتا تو درکنار ہے تو اسکی کمر نہ ٹوٹتی (کیونکہ حسرت کس چیز کی ہوتی) اور دوسروں کی زبان پر
وحی کا محتاج نہ ہوتا اور چند سطر کے بعد یہ ہے کہ یہ تصریحات ہیں شیخ محی الدین رحمہ اللہ کی کہ اس شخص
کی تکذیب کر رہی ہیں جس نے انپر یہ افترا کیا ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ ولایت (مطلقًا) اعظم ہے نبوت
سے واللہ اعلم **ف** غرض اس شہرت کی تو کوئی اصل نہیں کہ شیخ ولی کو نبی سے افضل کہتے ہوں
یا ولی کی ولایت کو نبی کی نبوت سے افضل کہتے ہوں صرف اسکے قائل ہیں کہ نبی میں جو دو صفت
ہیں نبوت اور ولایت ان دونوں میں اسکی ولایت خود اسکی نبوت سے افضل ہے سو یہ کوئی اعتراض
کی بات نہیں مختلف فیہ مسئلہ ہے اور بعض اکابر بھی شیخ کے ساتھ موافق ہیں پھر فصوص کی ایک
عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ خود نبی کی ولایت کو جو اسکی نبوت سے افضل بتلا رہے ہیں یہ بھی علی الاطلاق
نہیں محض بعض علوم کے اعتبار سے ہے نہ کہ جمیع مقامات کے اعتبار سے چنانچہ فص عزیری میں
فرماتے ہیں۔

وھذا الحدیث (ای حدیث لا نبی بعدی)
قصم ظھور اولیاء اللہ لانہ یتضمن انقطاع
ذوق العبودیۃ الکاملۃ التامۃ الخ

(**ترجمہ**) اور حدیث لا نبی بعدی نے
اولیار اللہ کی کمر توڑ دی کیونکہ یہ حدیث اس امر کو
متضمن ہے کہ (انقطاع نبوت سے) عبدیت

کاملہ تامہ کا ذوق منقطع ہوچکا ہے (کسی کو نصیب نہیں ہو سکتا) **ف** الحل الاقوم میں اسکے تحت میں احقر نے لکھا ہے کہ اسمیں تصریح ہے کہ نبی ذوق عبودیت میں (کہ منتہی مقاماتِ ولایت ہے) 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 (عزیزی) میں اسکی بھی تصریح ہے یہ علی الاطلاق نہیں ہے بلکہ بعض علوم کے اعتبار سے ہے ورنہ نبی کی عبدیت جو افضل مقامات ولایت ہے اولیاء کیلئے موجب حسرت کیوں ہے جیسا قصم ظہور سے معلوم ہوتا ہے (مقام حادی عشر) اور یہ تقریر وجہ جمع ہو سکتی ہے دونوں قولوں میں اسطرح سے کہ مقامات نبوت میں نبوت کو افضل کہا جاوے ولایت سے اور بعض علوم ولایت میں ولایت نبی کو افضل کہا جاوے نبوت سے واللہ اعلم۔

الاغتراب (۱۸)

قال الشیخ فی الفص العزیزی من الفصوص واعلم ان الولایۃ ھی الفلک المحیط العام ولھذا لم تنقطع ولھا الانباء العام واما نبوۃ التشریع والرسالۃ فمنقطعۃ و فی محمد صلی اللہ علیہ وسلم فقد انقطعت فلا نبی بعدہ یعنی مشرعا او مشرعا لہ ولا رسول وھو المشرع وھذا الحدیث قصم ظھور الاولیاء لانہ یتضمن انقطاع العبودیۃ الکاملۃ التامۃ الی قولہ الا ان اللہ لطیف بعبادہ فابقی لھم النبوۃ العامۃ التی لا تشریع فیھا اھ (الحل الاقوم مقام حادی عشر)

(**ترجمہ**) شیخ نے فصوص کے فص عزیزی میں کہا ہے کہ جاننا چاہیئے کہ ولایت ایک فلک محیط عام ہے اور اسیواسطے وہ منقطع نہیں ہوئی باقی نبوت تشریع اور رسالت یہ منقطع ہے اور وہ (نبوت و رسالت) محمد صلے اللہ علیہ وسلم پر آکر منقطع ہوگئی پس آپ کے بعد نہ کوئی نبی ہے خواہ وہ صاحب تشریع ہو یا مشرع لہ ہو (یعنی کسی صاحب شریع کا نائب ہو کہ اسکی نیابت کے لئے اسکو صاحب تشریع کیا گیا ہو یعنی آپکے بعد کسی قسم کا بھی نبی نہیں) اور نہ کوئی رسول ہے اور وہ صاحب تشریع ہے (مراد تشریع سے احکام کی وحی کے

خواہ شرع جدید ہو یا کسی شرع سابق مستقل کی موافق ہو جیسا کہ آئندہ اقتراب کی سرخی میں بحوالہ رسالہ شہاب کے فتوحات سے مع تصریح اس تعمیم کے آویگا اور اطلاق سے تعمیم پر دلالت کرنیوالی متعدد عبارات آوینگی) اور اس حدیث نے اولیا کی کمریں توڑ دیں کیونکہ یہ حدیث اس امر کو متضمن ہے کہ (انقطاع نبوت سے) عبدیت کاملہ تامہ کا ذوق منقطع ہو چکا ہے یہانتک مضمون چلا گیا ہے کہ مگر اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر لطف فرمانے والے ہیں اسلئے اُن (بندوں) کیلئے (خواہ اولیا بھی نہ ہوں) نبوت عامہ کو جسمیں تشریع (بالتفسیر المذکور آنفًا) نہ ہو باقی رکھا ہے (جیسا کہ آئندہ اقتراب کی سرخی میں مطلق تبلیغ سے رسالت کا اطلاق باب ثامن وثلاثین سے اور مطلق اخبار عن الشئ (بقید کونہ نافعًا) سے نبوت کا اطلاق باب خامس وخمسین ومائۃ سے آتا ہے۔

ف اس عبارت سے شیخ پر اعتراض کیا گیا ہے کہ انھوں نے نبوت کے بقا کا حکم کر دیا جو معارض ہے نصوص ختم نبوت کے۔

الاقتراب (۱۸)

قال الشیخ فی الباب العاشر وثلثمائۃ اعلم ان الوحی لا ینزل بہ الملک علی غیر قلب نبی اصلا ولا یا مر غیر نبی بامر الٰہی الی قولہ فانقطع الامر الالٰہی بانقطاع النبوۃ والرسالۃ (مبحث خامس وثلثون ج ۲ ص ۳۸) وقال (الشیخ) انما لم یعطف المصلی السلام الذی سلم بہ علی نفسہ بالواو علی السلام الذی سلم بہ علی نبیہ لانہ لو عطفہ علیہ لسلم علی نفسہ من جہۃ النبوۃ وھو باب قد سدہ اللہ تعالیٰ کما سد باب الرسالۃ عن کل مخلوق بعد محمد صلی اللہ

(ترجمہ) شیخ نے باب تین سو دس میں [۳۱۰] کہا ہے کہ جاننا چاہئے کہ فرشتہ وحی لیکر بجز قلب نبی کے کسی پر نازل نہیں ہوتا اور نہ غیر نبی کو کسی امر الٰہی کا حکم دیتا ہے پس اوامر الٰہیہ انقطاع نبوت ورسالت سے منقطع ہو چکے ہیں (اسمیں تصریح ہے نبوت اور رسالت کے منقطع ہو جانیکی نیز اسکی بھی کہ نبی کے سوا کسی پر وحی وحکم الٰہی نازل نہیں ہوتا جیسے فرشتہ نبی پر لیکر نازل ہوتا تھا) اور شیخ نے (باب تشہد میں) فرمایا ہے کہ مصلی نے جو اسلام علینا کو السلام علیک یا ایہا النبی پر واو کے ساتھ عطف نہیں کیا

علیہ وسلم الی یوم القیمۃ وتعین بہذا
انہ لا مناسبۃ بیننا وبین رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم فانہ فی المرتبۃ التی
لا تنبغی لنا فابتدأنا بالسلام علینا فی
طورنا من غیر عطف انتہی وقلت فی
ہذا القول من الشیخ رح ردّ علی من افتری
علیہ انہ کان یقول لقد حجر ابن آمنۃ واسعًا
بقولہ لا نبیّ بعدی (کبریت علی ھامش
الیواقیت ج (۱) ص۵۱ و ۵۲) وقال فی شرح
لترجمان الاشواق اعلم ان مقام النبی
ممنوع لنا دخولہ وغایۃ معرفتنا بہ من
طریق الارث النظر الیہ کما ینظر من ھو
فی اسفل الجنۃ الی من ھو فی اعلی علیین
وکما ینظر اہل الارض الی کوکب السماء
وقد بلغنا عن الشیخ ابی یزید انہ فتح لہ
من مقام النبوۃ قدر خرم ابرۃ تجلیا لا دخولا
فکاد ان یحترق (وزاد فی الہامش عن
الکبریت فی ص (۵۲) من ج (۱) بعد نقل
ھذا القول ما نصہ فکذب واللہ من
افتری علی الشیخ وخاب مسعاہ) وقال
فی الباب الثانی والستین واربعمائۃ من
الفتوحات اعلم انہ لا ذوق لنا فی مقام
النبوۃ لنتکلم علیہ انما نتکلم علی ذلک بقدر

اسکی وجہ یہ ہے کہ اگر عطف کرتا (گویا) اپنے
نفس پر نبوت کی حیثیت سے سلام بھیجتا حالانکہ
باب نبوت کو اللہ تعالیٰ تمام مخلوق سے بواسطہ
محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے قیامت تک کیلئے
بند کر چکا ہے جیسا رسالت کو بند کر چکا ہے
اور اس سے یہ بات متعین ہو گئی کہ ہمارے اور
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان کوئی
مناسبت نہیں ہے کیونکہ آپ ایسے مرتبہ میں
ہیں جو ہماری لئے کسی طرح زیبا نہیں اسلئے ہمنے
السلام علینا کو اپنے طور پر بدون عطف کے ابتدا
کر دیا (اس عبارت میں نبوت اور رسالت
دونوں کے مسدود ہونے کی تصریح ہے اور اسی
پر السلام علینا پر واو نہ لانیکی نکتہ کو متفرع کیا ہے
نیز عدم مناسبت سے بھی یہ حکم ثابت ہوا اسلئے
کہ حضور کے بعد اگر کوئی نبوت کے ساتھ متصف
ہوتا تو حضور میں اور اسمیں بوجہ نبوت کے
اشتراک کے ایسی بے مناسبتی نہ ہوتی اسی پر
امام شعرانی بطور تفریع کے فرماتے ہیں کہ) میں
کہتا ہوں کہ شیخ کے اس قول میں اس شخص
پر رد ہے جس نے شیخ پر افترا کیا ہے کہ وہ کہتے
تھے کہ (نعوذ باللہ) ابن آمنہ نے لا نبیّ بعدی
کہکر ایک وسیع چیز کو (یعنی نبوت کو) تنگ
کر دیا (یعنی اسکے ختم ہونیکا حکم کر دیا حالانکہ

ما اعطینا من مقام الارث فقط لانہ لا
یصح لاحد منا دخول مقام النبوۃ و
انما نراہ کالنجوم علی السماء (مبحث ثانی و
اربعون صلے ج ۲) وقال فی الباب لثلث
والخمسین وثلثمائۃ اعلم انہ لم یجئ لنا
خبر الٰھی ان بعد رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم وحی تشریع ابدًا انما لنا وحی
الالہام قال اللہ تعالٰی ولقد اوحی الیک
والی الذین من قبلک ولم یذکر ان بعدہ
وحیًا ابدًا (مبحث سادس و اربعون ج ۲
صلے) وفی رسالۃ الشہاب لبعض الاحباب
عن الفتوحات (ج ۳ صلہ) فما بقی للاولیاء
الیوم بعد ارتفاع النبوۃ الا التعریفات
وانسدت ابواب الاوامر الالٰھیۃ والنواھی
فمن ادعاھا بعد محمد صلی اللہ علیہ وسلم
فھو مدع شریعۃ اوحی بھا الیہ سواء وافق
بھا شرعنا او خالف اھ (ص ۹۲) وقال فنعلم
انہ ما بقی للاولیاء الا وحی الالھام الخ کبریت
علی الھامش ص ۲ ج ۱) وقال فی الباب الرابع
عشر من الفتوحات بعد کلام طویل اعلم
ان الملک یاتی النبی بالوحی علی حالین تارۃ
ینزل علی قلبہ وتارۃ یاتیہ فی صورۃ جسدیۃ

وہ ختم نہیں ہوئی وجہ افترا ظاہر ہے کہ خود شیخ
اسکے خلاف کی کسقدر تصریح و تاکید اور دلیل کے
ساتھ تائید کر رہے ہیں) اور ترجمان اشواق
کی شرح میں فرمایا ہے کہ نبی کے مقام میں ہم
لوگوں کا داخل ہونا ممتنع ہے اور ہماری انتہائی
معرفت بطریق وراثت اُس مقام کے متعلق یہ ہے
کہ اُنکی طرف اس طرح سے نظر کر سکیں جیسا جنت
کے نیچے درجہ والا اُس شخص کیطرف نظر کریگا جو
اعلیٰ علیین میں ہے اور جیسے اہل ارض کوکب سیار
کی طرف نظر کرتے ہیں اور ہمکو شیخ ابا یزید کا یہ واقعہ
پہونچا ہے کہ اُن کے لئے مقام نبوت میں سے
ایک سوئی کے ناکہ کی برابر کھل گیا تھا اور وہ بھی
کشف کے طور پر نہ کہ اُس مقام میں داخل ہونیکے
طور پر سو اُس سے جل جانے کے قریب ہو گئے
(اسمیں تصریح ہے کہ اولیاء مقام نبوت میں داخل
نہیں ہو سکتے سو اگر وہ نبوت کی ساتھ متصف
ہوتے تو داخل نہ ہونیکے کیا معنی اتصاف تو
بدون دخول کے ممکن نہیں) اور اسی لئے اس
قول کو نقل کرکے امام شعرانی لکھتے ہیں کہ واللہ
جس شخص نے شیخ پر افترا کیا وہ کاذب ہوا اور
اُسکی سعی ناکام ہے اور فتوحات کے باب چار سو
باسٹھ میں فرمایا کہ جاننا چاہیے کہ ہمکو مقام نبوت

ع۵ وکتب الینا صاحب الرسالۃ ان ہذہ العبارۃ فی النسخۃ المصریۃ فی الباب العاشر وثلثمائۃ فی معرفۃ الصلصلۃ الروحانیۃ من الحضرۃ الموسویۃ ۱۲ منہ۔

من خارج الی ان قال وهذا باب اغلق
بعد موت محمد صلی الله علیه وسلم فلا یفتح لاحد
الی یوم القیمة ولکن بقی للاولیاء وحی
الالهام الذی لا تشریع فیه انما هو بفساد
حکم قال بعض الناس بصحة دلیله ونحو
ذلك فیعمل به فی نفسه فقط الخ (مبحث
خامس وثلثون ص۳۸ ج ۲) وقال ایضًا
فی الباب الحادی والعشرین من الفتوحات
من قال ان الله تعالی امره بشیء فلیس ذلك
بصحیح وانما ذلك تلبیس لان الامر من قسم
الکلام وصفته وذلك باب مسدود دون
الناس (مبحث خامس وثلثون ج ۲ ص۳۸)

میں ذرا بھی ذوق نہیں تاکہ ہم اسپر کلام کرسکیں
اسپر ہم صرف اسی کے قدر کلام کرسکتے ہیں جسقدر
ہمکو مقام ارث سے عطا ہوا ہے کیونکہ ہم میں سے
کسی کو مقام نبوت میں داخل ہونا ممکن نہیں ہم
اسکو اس طرح دیکھتے ہیں جیسے نجوم کو آسمان پر
(اسمیں اولیاء اللہ سے ذوق نبوت تک کی
نفی کردی جو دخول واتصاف سے بہت ادون
ہے تو اتصاف کی نفی تو اس سے بدرجۂ ابلغ
ہوگئی) اور باب تین سو ترپن ۳۵۳ میں فرمایا ہے کہ جاننا چاہئے
ہمارے پاس کوئی شرعی دلیل اسپر نہیں آئی
کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد وحی
احکام کا وجود ہو ہمارے لئے صرف وحی الہام ہے

(جو وحی حقیقی مصطلح شرعی سے عام ہے جیسے آیت میں شہد کی مکھی کیلئے وحی ثابت فرمائی گئی ہے
آگے اس وحی حقیقی کی نفی پر دلیل فرماتے ہیں کہ) اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ تحقیق آپکی طرف اور آپسے
پہلے لوگوں کی طرف وحی بھیجی گئی اور یہ نہیں ذکر فرمایا کہ آپ کے بعد کبھی بھی وحی ہے (اسمیں وحی حقیقی
کی نفی تصریحًا بھی فرمادی اور الہام کے وجود کو حصر کے ساتھ فرماکر بھی وحی حقیقی کی نفی کردی) اور رسالہ
شہاب میں فتوحات سے نقل کیا ہے کہ آج بعد ارتفاع نبوت کے اولیاء کیلئے بجز خاص طرز کے تعلیمات
(جنکی مثال عنقریب آتی ہے اور جو کہ احکام نہیں ہیں چنانچہ انکی انتفاء کی دلیل اوپر گذری ہے اور اب بھی
آتی ہے) اور کچھ باقی نہیں رہا اور اوامر ونواہی الٰہیہ کے ابواب بند ہو گئے ہیں پس جو شخص بعد محمد
صلی اللہ علیہ وسلم کے اسکا دعوی کرے وہ (وحی) شریعت کا دعوی کرتا ہے جسکی اسکی طرف وحی
کیگئی ہے خواہ ان اوامر ونواہی میں وہ ہمارے شرع کے موافق ہو خواہ مخالف ہو ہر حال میں مدعی
وحی شریعت کا ہے کیونکہ شریعت ان ہی اوامر ونواہی کا نام ہے اور وحی شریعت منقطع ہو چکی ہے
اور انبیاء کی ساتھ بھی وحی خاص تھی) اور شیخ نے یہ بھی فرمایا کہ بس معلوم ہوا کہ اولیاء کیلئے صرف

وہ وحی رہگئی جو الہام (کہلاتا) ہے (بکون الاضافۃ للبیان) اور فتوحات کے چودھویں باب میں ایک کلام طویل کے بعد فرمایا ہے کہ فرشتہ نبی پر دو حالت پر وحی لاتا ہے کبھی تو اُس کے قلب پر نازل ہوتا ہے اور کبھی اسکے پاس خارج سے صورت جسدیہ میں آتا ہے آگے کہا ہے کہ یہ ایک باب ہے جو وفات نبوی کے بعد بند کر دیا گیا ہے اور قیامت تک کسی کیلئے نہ کھلیگا لیکن اولیار کیلئے وہ وحی جسکی حقیقت الہام ہے باقی رہگئی ہے جسمیں تشریع (یعنی احکام) نہیں ہے وہ صرف ایسی باتوں سے متعلق ہوتا ہے جیسے کسی مسئلہ کی عدم صحت جسکی دلیل کی صحت کے بعض لوگ قائل ہو گئے ہوں اور اسی کے مثل اور کوئی بات (وہ مثال موعود قریب کی عبارت بالا میں یہی ہے) پس وہ اسپر اپنی ذات خاص میں عمل کر لیتا ہے (وہ بھی ظنی طور پر کما تقرر فی محلہ اور دوسروں پر بھی حجت نہیں تو اسکا درجہ مجتہد کے اجتہاد سے بھی کم ہوا کیونکہ وہ مقلد کیلئے حجت ہے چنانچہ یہ مضمون ایک خاص عنوان سے شیخ کے کلام سے بھی عنقریب **ف** (۲) کے تحت میں نقل کرونگا اور ظاہر ہے کہ ایسے الہام سے کون شخص نبی ہو سکتا ہے کیا نبی کا درجہ مجتہد سے بھی کم ہوا کرتا ہے) اور فتوحات کے اکیسویں باب میں فرمایا کہ جو شخص یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسکو کسی امر کا حکم دیا ہے سو وہ صحیح نہیں محض تلبیس ہے اسلئے کہ حکم دینا کلام کی قسم او صفت ہے اور اسکا (یعنی کلام کا) دروازہ تمام آدمیوں کے آگے بند کر دیا گیا ہے (کہ وہاں تک کسی کی رسائی نہیں ہو سکتی خلاصہ یہ ہے کہ جس قسم کی وحی انبیاء پر ہوتی تھی وہ بالکل مسدود ہے) **ف** (۱) ان عبارات میں مقصود مقام یعنی نبوت و رسالت و وحی حقیقی کے انقطاع کی اسقدر تصریح ہے کہ اُس سے فوق متصور نہیں چنانچہ ہر عبارت کے تحت میں ساتھ ساتھ بقدر ضرورت اُسکی تقریر بھی کیگئی ہے پس معلوم ہوا کہ جس وحی کو شیخ باقی اور عام کہہ رہے ہیں وہ بمعنی الہام ہے جو اولیار کو ہوتا ہے شیخ اپنی اصطلاح میں اُسکو وحی کہتے ہیں اور یہ اصطلاح لغت کی موافق ہے اور قرآن مجید میں بھی وارد ہے کقولہ تعالیٰ واوحی ربك الی النحل۔ وقولہ تعالیٰ اذ اوحینا الی امك ما یوحی۔ چنانچہ اگر مطلق ثبوت وحی نبوت کی دلیل ہوتی تو موسیٰ علیہ السلام کی والدہ بالاجماع نبی ہوتیں۔ پس منکرین نبوت ام موسیٰ وحی کی تفسیر الہام ہی سے کرتے ہیں اسی طرح جس نبوت یا رسالت کو عام کہتے ہیں وہ بھی بمعنی لغوی ہے یعنی اخبار و تبلیغ نہ بمعنی حقیقی جسکو شیخ نبوت تشریع سے تعبیر کرتے ہیں چنانچہ ایک حدیث کی تفسیر میں حافظ قرآن کیلئے عطار

نبوت کو اسی معنی پر محمول کرکے اسمیں اور نبی میں فرق بتلاتے ہیں جو مستلزم ہے نفی نبوت کو د
عطار نبوت کے بعد نبی نہ ہونیکے کیا معنی کہ کہلا اجتماع بین النقیضین ہے وہ قول تفسیری یہ ہے۔

وقال فی حدیث من حفظ القرآن فقد ادرجت النبوة بین جنبیه انما لم یقل فقد ادرجت النبوة فی صدره او بین عینیه او فی قلبه لان ذلک رتبة النبی لا رتبة الولی الی قوله فما اکتسب الولایة الا بالمشی فی نور النبوة (کبریت علی الهامش ج ۲ ص)

(ترجمہ) شیخ نے اس حدیث کے متعلق کہ جو شخص قرآن مجید حفظ کرلیتا ہے اسکے دونوں پہلوؤں کے درمیان میں نبوت داخل کردیجاتی ہے فرمایا کہ فی صدرہ یا بین عینیہ یا فی قلبہ کیوں نہیں فرمایا وجہ یہ ہے کہ یہ رتبہ نبی کا ہے ولی کا نہیں یہانتک مضمون چلا گیا ہے کہ ولی نے جو ولایت کا اکتساب کیا ہے تو صرف نور نبوت میں چلنے کی بدولت۔ ترجمہ ختم ہوا اسی طرح مطلق تبلیغ سے رسالت کا اثبات کرتے ہیں چنانچہ باب ثامن وثلاثین میں فرماتے ہیں۔

لما اغلق الله تعالیٰ باب الرسالة بعد رسول الله صلی الله علیه وسلم کان ذلک من اشد ما تجرعت الاولیاء مرارته لانقطاع الوصلة بینهم وبین من یکون واسطتهم الی الله تعالیٰ فرحمهم الحق تعالیٰ بان ابقی علیهم اسم الولی الی ان قال ولما علم رسول الله صلی الله علیه وسلم ان فی امته من تجرع کاس انقطاع الوحی والرسالة فجعل لخواص امته نصیباً من الرسالة فقال لیبلغ الشاهد الغائب فامرهم بالتبلیغ لیصدق علیهم اسم الرسل (مبحث سادس واربعون ج ۲ ص ۸۶)

(ترجمہ) جب اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد رسالت کا دروازہ بند فرمادیا تو یہ امر ان سب امور میں سخت تر ہوا جنکی تلخی کو اولیاء نے بتکلف گلے سے اُتارا اسلئے کہ اُن کے اور ایسے لوگوں کے درمیان جو اُن کا واسطہ الی اللہ ہوتے اتصال قطع ہوگیا پس حق تعالیٰ نے ان پر رحم فرمایا اس طرح سے کہ ان پر اسم ولی کا باقی رکھا اور یہ مضمون یہانتک چلا گیا کہ جب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوا کہ آپ کی امت میں ایسے لوگ بھی ہیں جو انقطاع وحی کے کاسہ کو ناگواری سے نوش کرینگے تو آپنے اپنے خواص امت کیلئے

رسالت کا ایک حصہ تجویز فرمایا اور ارشاد فرمایا کہ حاضرین (یہ احکام) غیر حاضرین کو پہونچادیں پس انکو تبلیغ کا امر فرمایا تاکہ انپر رسل کا اسم صادق آسکے ترجمہ ختم ہوا دیکھئے اس عبارت میں مطلق تبلیغ کو رسالت فرمادیا جیسا کہ بنا بر لغت لبعض تفاسیر پر ملئکہ کو جن فرمادیا گیا اس آیت میں (جعلوا بینہ وبین الجنۃ نسبا) بمعنی الاستتار یا بعض اقوال پر بالعکس چنانچہ **ف ۳** میں بعض اقوال اس باب میں آتے ہیں اور اس سب سے بڑھکر یہ کہ جامعیت انسانیہ کو اصطلاح میں الہیت کہا جاتا ہے چنانچہ ف ۴ میں یہ بھی مذکور ہوگا بلکہ معنی نبوت کو تو شیخ نے اتنا عام فرمایا کہ کسی موجود کو بھی اس سے خالی نہیں چھوڑا چنانچہ باب خامس وخمسین و مائۃ میں فرماتے ہیں۔

اعلم ان النبوۃ التی ھی الاخبار عن شیئ ساریۃ فی کل موجود عند اھل الکشف والوجود لکنہ لا یطلق علی احد منھم اسم نبی ولا رسول الا علی الملئکۃ الذین ھم رسل فقط (کبریت علی الھامش ج ۱ ص ۱۱۱)

(ترجمہ) جاننا چاہیئے کہ نبوت جس کے معنی ہیں کسی چیز کی خبر دینا یہ اہل کشف و وجود کے نزدیک تمام موجودات میں سرایت کئے ہوئے ہے (کیونکہ وہ اپنے کشف سے ہر موجود کو بعض حقائق کی خبر دیتے ہوئے پاتے ہیں) لیکن اُنمیں سے کسی پر (جو بالمعنی الشرعی نبی و رسول نہیں) نبی یا رسول کا لفظ اطلاق نہ کیا جاویگا بجز اُن ملئکہ کے جو رسل ہیں (انپر لفظ رسل بولا جاویگا لورودہ فی القران اللہ یصطفی من الملئکۃ رسلا و من الناس ولم یطلق علیھم اسم الانبیاء) ترجمہ ختم ہوا دیکھئے اس قول میں نبوۃ کو تمام مخلوقات کیلئے کیسے ثابت فرمادیا اور ساتھ ہی اسکی تفسیر بھی بتلادی کہ اخبار عن الشئ ہی یہی میں نے عرض کیا تھا اور یہ جو اس قول میں فرمایا کہ غیر انبیاء ورسل بالمعنی الشرعی پر باوجود ثبوت معنی عام نبوت ورسالت مجازیہ کے نبی اور رسول کا اطلاق نکیا جاویگا وجہ اسکی یہ ہے اس سے ایہام معنی حقیقی اصطلاحی شرعی کا ہوتا ہے اور یہ سخت بے ادبی ہے حضرات انبیاء علیہم السلام کی شان میں جو کہ شرعاً بھی حرام ہے اور عرفاً بھی کسی فعل کے صدور سے صیغۂ وصفیہ کا استعمال نہیں کیا جاتا مثلاً کسی نے کوئی کام ایسا کیا جو اکثر ڈپٹی کلکٹر کیا کرتا ہے مثلاً اردلی نے کسی سائل کی درخواست ڈپٹی کلکٹر کی اجازت سے اسکے خاص بکس میں رکھدی تو اس فعل کی نسبت تو اس اردلی کی طرف جائز ہے کہ اس نے بکس میں درخواست رکھدی ہے مگر اسکو ڈپٹی کلکٹر کہنا صحیح نہ ہوگا اسی طرح غیر نبی وغیر رسول کی نسبت

بالمعنی اللغوی المجازی شرعاً یہ کہنا تو جائز ہوگا کہ اُن میں نبوت و رسالت کی شان بطور نیابت کے ہے مگر اُن کو رسول و نبی کہنا جائز نہ ہوگا اور اس مضمون کو شیخ نے باب ثالث و سبعین کے جواب خامس و عشرین میں حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی رح سے قدرے مفصل نقل فرمایا ہے اور موافقت فرمائی ہے عبارت اسکی یہ ہے۔

وقد کان الشیخ عبد القادر الجیلی یقول اوتی الانبیاء اسم النبوۃ واوتینا اللقب ای حجر علینا اسم النبی مع ان الحق تعالیٰ یخبرنا فی سرائرنا معانی کلامہ وکلام رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ (مبحث خامس وثلثون ج ۲ ص ۳۹)

(**ترجمہ**) شیخ عبدالقادر جیلی فرماتے تھے کہ انبیاء تو نبوت کا نام (بطور عہدہ کے) دیئے گئے اور ہم محض عنوان مدحی دیئے گئے یعنی ہم پر نبی کا نام جائز نہیں رکھا گیا باوجودیکہ حق تعالیٰ ہمکو ہماری باطن میں اپنے کلام اور اپنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کے معانی کی خبر دیتا ہے۔

(جو کمالات نبوت میں سے ایک کمال ہے مگر محض کوئی کمال بطور نیابت کے عطا ہو جانا اصل میں اشتراک کو مستلزم نہیں) ترجمہ ختم ہوا اسکی شرعی مثال ایسی ہے کہ یہ تو کہنا جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انبیاء کو بعض غیوب کا علم عطا فرمادیا مگر اُن انبیاء کو عالم الغیب کہنا جائز نہیں کہ صفت کے درجہ میں یہ خاص ہے حق تعالیٰ کی ساتھ اسی طرح یہاں یہ کہنا تو جائز ہوگا کہ اولیاء کو بعض کمالات نبوت حق تعالیٰ نے عطا فرمادیے مگر اُن اولیاء کو نبی کہنا جائز نہ ہوگا الحمدللہ خود شیخ ہی کی تصریحات سے تمام شبہات شیخ کے متعلق بھی اور مسئلہ کے متعلق بھی رفع ہو گئے بلکہ خود وہ عبارت بھی جو منشاء اعتراض کا ہے اور زیر عنوان اعتراض نقل کیگئی ہے جواب کیلئے کافی ہے اسی طرح اس بحث سے سابق جو بحث ہے نبوت و رسالت کے تفاضل کا وہ بھی مقصود مقام پر ایک دلیل ہے چنانچہ دونوں کی تقریر فہم میں آتی ہے اور اس تحقیق سے ان اہل ضلال و اضلال کا بھی ابطال ہو گیا جو شیخ کے کلام سے کسی امتی کے عیسیٰ ہونیکے دعوی کی تائید کرتے ہیں جسپر بیساختہ یہ شعر زبان پر آتا ہے ؎

بنمائے بصاحب نظرے گوہر خود را
عیسیٰ نتواں گشت بتصدیق خرے چند

تو اب اس دعوی کی یہ حالت رہگئی ؎

؎ المتوفی سنہ ۱۰۹۵ھ ۱۲ منہ

وقوم يدعون وصال ليلى | وليلى لا تقر لهم بذاك

وان شئت تفصيل الكلام على اباطيل هذا المدعي فعليك بالرسائل الشائعة في الباب من مدرسة دار العلوم في الديوبند ومن الخانقاه الرحمانية في مونگير والله ولي الهداية وهو يتولى الصالحين۔ **ف۲** فائدہ اولی کے ذرا قبل جہاں اس عبارت کا ترجمہ ہے فیعمل بہ فی نفسہ فقط وہاں میں نے اس عبارت سے ایک وعدہ کیا ہے کہ یہ مضمون ایک خاص عنوان سے شیخ کے کلام سے بھی عنقریب نقل کرونگا سو اُسکو نقل کرتا ہوں۔

وقال في الباب التاسع والستين وثلثمائة بعد كلام طويل في مدح المجتهدين فعلم ان المجتهدين هم الذين ورثوا الانبياء حقيقة لانهم في منازل الانبياء والرسل من حيث الاجتهاد وذلك لانه صلى الله عليه وسلم اباح لهم الاجتهاد في الاحكام وذلك تشريع عن امر الشارع فكل مجتهد مصيب من حيث تشريعه بالاجتهاد كما ان كل نبي معصوم قال انما تعبد الله المجتهدين بذلك ليحصل لهم نصيب من التشريع ويثبت لهم فيه القدم الراسخة ولا يتقدم عليهم في الآخرة سوى نبيهم صلى الله عليه وسلم فتحشر علماء هذه الامة حفاظ الشريعة المحمدية في صفوف الانبياء والرسل لا في صفوف الامم۔

(مبحث تاسع اربعون ج ۲ صـ ۹۷)

۲۶۹ **(ترجمہ)** شیخ نے باب تین سو انہتر میں مدح مجتہدین میں کلام طویل کے بعد فرمایا کہ اس سے معلوم ہوا کہ مجتہدین ہی حقیقت میں انبیاء کے وارث ہیں کیونکہ وہ اجتہاد کی حیثیت سے انبیاء و رسل کے منازل میں ہیں اور یہ اس طرح ہے کہ اُن کیلئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے احکام میں اجتہاد کو جائز فرمایا ہے اور یہ بامر شارع ایک تشریع ہے پس ہر مجتہد اپنے تشریع اجتہادی کی حیثیت سے مصیب ہے جیسا ہر نبی معصوم ہے اور یہ بھی فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے جو مجتہدین کیلئے اجتہاد کو عبادت بنا دیا وہ صرف اسلئے ہے کہ اُن کو بھی تشریع کا ایک حصہ نصیب ہو جاوے اور اجتہاد میں اُن کا قدم راسخ ہو جاوے اور آخرت میں کوئی شخص (دورہ محمدیہ میں سے) بجز اُن کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ان پر مقدم نہ ہو پس اس امت کے جو علماء شریعت محمدیہ کے محافظ ہیں وہ انبیاء و رسل کے صفوف میں محشور ہونگے نہ کہ صفوف امم میں ترجمہ ختم ہوا دیکھئے

نبوت عامہ مجازیہ کے ساتھ جنکو موصوف کہا گیا ہے اُنکو جو وحی ہوتی ہے وہ تو صرف اُن ہی کے ذات تک محدود ہے اور وہ بھی خاص معارف میں نہ کہ تشریع میں اور علمار مجتہدین کا اجتہاد رنگ تشریع میں دوسروں پر بھی حجت ہوتا ہے تو اُن انبیار الاولیار کا درجہ مجتہدین سے بھی گھٹا ہوا ہے اس سے اُس نبوت مجازیہ کا اندازہ کرلیا جاوے اور یہ جو فرمایا ہے کہ مجتہدین کو ایک حصّہ تشریع کا نصیب ہوتا ہی اُسکی تفسیر دوسرے قول میں خود فرماتے ہیں۔

قال فی باب الجنائز من الفتوحات وجعل
وحی المجتہدین فی اجتہادھم اذ المجتہد لم
یحکم الا بما اراہ اللہ تعالیٰ فی اجتہادہ
ولذلک حرم اللہ تعالیٰ علی المجتہد ان
یخالف ما ادّی الیہ الاجتہاد کما حرم
علی الرسل ان تخالف ما اوحی بہ الیہم
فعلم ان الاجتہاد نفحۃ من نفحات التشریع
ما ھو عین التشریع الی ان قال فقد اشبہ
المجتہدون الانبیاء من حیث تقریر
الشارع لھم کل ما اجتہدوا فیہ وجعلہ
حکما شرعیا انتھی (مبحث تاسع
واربعون ج ۲ ص ۹۰)

(ترجمہ) شیخ نے فتوحات کے باب
جنائز میں فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مجتہدین کی
وحی اُن کے اجتہاد میں رکھی کیونکہ مجتہد نے
وہی حکم کیا ہے جو اللہ تعالیٰ نے اسکو اُسکے
اجتہاد میں بتلایا اور اسی واسطے اللہ تعالیٰ نے
مجتہد پر اس کو حرام فرمایا ہے کہ وہ اُس امر کی
مخالفت کرے جس امر تک اُسکا اجتہاد پہونچا
ہے جیساکہ رسولوں پر حرام کیا ہے کہ وہ اُس
امر کی مخالفت کریں جو ان پر وحی کیا گیا ہے
پس معلوم ہوا کہ اجتہاد ایک شعبہ ہے تشریع
کے شعبوں میں سے عین تشریع نہیں ہے یہاں تک
یہ مضموں چلا گیا ہے کہ مجتہدین انبیار کے مشابہ
ہو گئے اس طرح سے کہ شارع نے اُن کے اجتہادی احکام کو ثابت رکھا ہے اور اُسکو حکم شرعی قرار دیا ترجمہ ختم ہوا اس عبارت میں بتلادیا کہ اجتہاد عین تشریع نہیں ایک شعبہ ہے تشریع کا نیز اس عبارت میں اجتہاد کو وحی کہا ہے حالانکہ یقیناً وحی حقیقی بالمعنی الشرعی نہیں سو اولیار کا الہام تو اس سے بھی کم درجہ ہے جیساکہ مذکور ہوا کہ وہ دوسرے کیلئے حجت بھی نہیں تو اُسکو وحی کہنا بالمعنی الشرعی الحقیقی کیسے ہوگا اور بعض بزرگوں کے کلام میں جو خاص قیود کی ساتھ علوم کشفیہ کی صحت اور خاص شرائط کے ساتھ الہام کا مامون عن التلبیس ہونا مذکور ہے اول تو وہ متفق علیہ نہیں پھر اُن قیود و شرائط کا

اجماع نادر ہے والنادر کالمعدوم دوسرے صحت وامن سے حجیت شرعیہ لازم نہیں دیکھئے
ادراکات حواس اکثر حالات میں صحیح اور غیر ملتبس ہوتے ہیں مگر باستثناء مواقع اعتبار شرع کے
فی نفسہ حجت نہیں مثلاً شمس کے قمر سے اعظم ہونے کا ادراک غلط اور التباس سے محفوظ ہے مگر اسکا
اعتقاد شرعاً واجب نہیں اگر کوئی کہے کہ قمر اعظم ہے شمس سے مگر زیادہ بعید ہونے سے چھوٹا نظر
آتا ہے تو عاصی نہ ہوگا البتہ رؤیت ہلال میں اس ادراک کا شرع نے اعتبار کیا ہے وہاں حجت ہوگا
اور کشف والہام کے اعتبار کی کوئی شرعی دلیل نہیں لہذا حجت نہ ہوگا اور قیاس کی حجیت کی دلیل ہے
وہ حجت ہوگا۔ **ف ۳** فائدہ اولیٰ میں جہاں شیخ کا یہ قول ہے لما اغلق اللہ باب الرسالۃ
بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ اس کے ترجمہ کے ذیل میں وعدہ کیا گیا ہے کہ جن پر ملئکہ کا
اطلاق ہونیکے باب میں اور بعض مراتب انسانیہ پر لفظ الہیت اطلاق کئے جانیکے باب میں کچھ
اقوال نقل کئے جاوینگے سو ان کو نقل کرتا ہوں۔

قال القاشانی فقد بان لک ان الاعتراض
والطعن فی آدم لم یصدر من ملئکۃ الجبروت
اذ النزاع لایکون الا ممن رکب من الطبائع
الاربع لما فیہا من التضاد اذ المتکون منہا
لایکون الا علی حکم الاصل انتہی قال
بعضہم لعل مرادہ ہؤلاء الملئکۃ
القاطنین بین السماء والارض نوع من
الجن سماہم ملئکۃ اصطلاحاً لہ (مبحث
سادس وثلثون ج ۲ ص ۱۲)
وفی تفسیر البیضاوی ولان ابن عباس رض
روی ان من الملئکۃ ضرباً یتوالدون یقال
لہم الجن الخ

(ترجمہ) قاشانی نے کہا ہے تم پر ظاہر
ہوگیا کہ آدم علیہ السلام کے باب میں اعتراض
اور طعن ملئکہ جبروت سے صادر نہیں ہوا کیونکہ
نزاع اسی سے صادر ہوسکتا ہے جو عناصر
اربعہ سے مرکب ہو چونکہ ان عناصر میں تضاد ہے
کیونکہ جو چیز ان سے متکون ہوگی وہ اپنی اصل
ہی کے مقتضا پر ہوگی بعض نے کہا ہے کہ
غالباً قاشانی کی مراد ان ملئکہ سے جو کہ سماء
وارض کے درمیان رہتے ہیں جن کی کوئی
نوع ہوگی ان کو اپنی اصطلاح میں ملئکہ کہدیا اور
تفسیر بیضاوی میں ہے کہ ابن عباس رض نے
روایت کیا ہے کہ ملئکہ کی ایک قسم ہی جنمیں
توالد وتناسل بھی ہوتا ہے اور ان کو جن کہا
جاتا ہے ترجمہ ختم ہوا تو جس طرح جن پر ملئکہ کا اطلاق اور ملئکہ پر جن کا اطلاق ہوتا ہے اسی طرح

شیخ اپنی اصطلاح میں جو لغت کے قریب ہے نبوت اور رسالت اور وحی کو معنی عام پر اطلاق کرتے ہیں اور فصوص کے فص اول میں یہ عبارت ہے۔ فص حکمۃ الٰہیہ فی کلمۃ آدمیہ یعنی خلاصۂ اُن علوم کا جو متعلق ہیں مرتبۂ الٰہیہ سے جو ظاہر ہوا ہے کلمہ یعنی ذات آدمیہ میں آہ الحل الاقوم میں احقر نے تحقیق کر دیا ہے کہ الٰہیہ ایک لفظ اصطلاحی ہے مراد اُس سے مرتبہ جامعیت کا ہے الی قولی اور یہ اصطلاح موجب توحش نہ ہونا چاہیئے کہ عبد کیلئے الٰہیت ثابت کر دی یہ اصطلاح ہے ولا مشاحۃ فی الاصطلاح جیسے حکماء حکمت الٰہیہ اُن علوم کو کہتے ہیں جو اُن موجودات کے متعلق ہوں جو مادہ سے مستغنی ہوں وجود خارجی میں بھی اور وجود ذہنی میں بھی اور اُن موجودات میں بعضے ممکنات بھی ہیں اور پھر بھی اس اصطلاح سے کسی کو توحش نہیں ہوتا اھ پس جیسے اس عبارت میں عبد کیلئے الٰہیت کا حکم کر دیا بناءً علی الاصطلاح الخاص اسی طرح غیر نبی کیلئے نبوۃ کا حکم کر دیا بناءً علی الاصطلاح الخاص اور اسی اصطلاح کو عارف رومی رح نے اپنے ان اشعار میں استعمال فرمایا ہے

(۱۱؎ دفتر چہارم سرخی زادن ابو الحسن خرقانی رح بعد از وفات بایزید رح) ~~~

لوح محفوظ ست اورا پیشوا	از چہ محفوظ ست محفوظ از خطا
نے نجوم ست و نہ رمل ست و نہ خواب	وحی حق واللہ اعلم بالصواب
از پئے روپوش عامہ در بیاں	وحی دل گویند اورا صوفیاں
وحی دل گیرش کہ منظر گاہِ اوست	چوں خطا باشد چو دل آگاہ اوست

(الابیات الاربعۃ) یہاں منتہی کامل یعنی بایزید رح کے کشف و الہام کو وحی کہا اور وحی دل گویند میں اسکا اصطلاح ہونا ظاہر فرما دیا اور روپوش عامہ مفسر باخفاء عن العوام میں دو مصلحتوں کی طرف اشارہ فرمایا متکلم کا اتہام سے بچنا اور مخاطب کا ایہام سے بچنا اور محفوظیت عن الخطاء کی تحقیق فائدہ (۲) کے اخیر میں گذر چکی (۱۲؎ دفتر چہارم سرخی خطاب با مغروران دنیا) ~~~

نفس اگرچہ زیرک ست و خوردہ داں	قبلہ اش دنیا ست اورا مردہ داں
آب وحی حق بدیں مردہ رسید	شد ز خاک مردۂ زندہ پدید
تا نیاید وحیٔ زو غرہ مباش	تو بداں گلگونۂ طال بقاش

(الابیات الثلثۃ) یہاں متوسط بلکہ مبتدی سلوک کے (کہ خروج عن الموت النفسانی تو ابتداء

میں بھی حاصل ہو جاتا ہے) احوال وواردات کو وحی فرمادیا (۱۳ دفتر اول شرح کشتن زرگر باشارہ الٰہی بود الخ) ۵

او بکشتش از برائے طبع شاہ   تا نیامد امر والہام الٰہ
آنکہ از حق یابد او وحی وخطاب   ہرچہ فرماید بود عین صواب

(البیتین) یہاں الہام تصرفات تکوینیہ کو وحی فرمادیا جو ادون ہے الہام تعریفات تشریعیہ سے جنکا اوپر کے اشعار میں ذکر ہے اور اس مقام پر حضرت مرشدی رح کا ایک ملفوظ مروی بالمعنی میرے ہاتھ کا لکھا ہوا بین السطور ملا وحی دو قسم باشد گاہے بملک گاہے بقلب یہ اشارہ ہے تحقیق مذکور ابتدائے اقتراب ہذا کی طرف اعلم ان الملک یأتی النبی بالوحی الخ یعنی الہام غیر نبی کا محض وارد ہوتا ہے تلقی عن الملک نہیں ہوتا اور قلب سے مراد یہاں بھی اور ابیات اولی کے لفظ وحی دل میں بھی مطلق باطن ہے لئلا یعارض ما مر فی ابتداء ف (۱) من قولہ انما لم یقل الخ اور ابیات اخیرہ میں جو لفظ امر مذکور ہے یہ امر تکوینی ہے پس یہ معارض نہیں عبارات نافیہ الہام امر ونہی مذکورہ فی ابتداء الاقتراب کے ساتھ اور قطع نظر اس سے واقعہ امم سابقہ کا ہے کما دل علیہ قول الرومی فی مبدأ القصۃ بود شاہے در زمانے پیش ازیں + فلا اشکال فی التعمیم فافہم حق الفہم ولا تقع فی الوہم ف (۲) اس اقتراب میں جو عبارات شبہ کو منطوقاً دفع کرتی ہیں ان کے علاوہ اس سے قبل کے اقتراب میں جس مسئلہ کی تحقیق ہے وہ بھی مفہوماً اس شبہ کو رفع کر رہی ہے کیونکہ اگر نبوت ہر ولی کیلئے ثابت ہوتی تو اس عبارت کے کوئی معنی نہ ہوتے کہ فالکلام فی رسالۃ النبی مع ولایتہ لا فی رسالتہ ونبوتہ مع ولایتہ وغیرہ جو مع ترجمہ کے اس مقام میں گذر چکی ہے کیونکہ ایسے ولی کا تو تحقق ہی نہ ہوتا جو نبی نہ ہو اس سے ترقی کر کے کہتا ہوں کہ جس عبارت سے یہ شبہ ناشی ہوا ہے اسمیں اگر غور کیا جاوے وہ خود شبہ کو پیدا نہیں ہونے دیتی کیونکہ اسمیں اول تصریح ہے کہ جو چیز منقطع نہیں وہ ولایت ہے جسکو انبار علم عام بمعنی الاخبار سے مفسر کیا ہے پھر اسکے مقابل نبوت ورسالت کو منقطع کہا ہے اور تشریع کی قید سے شبہ نہ کیا جاوے کیونکہ محقق ہو چکا ہے کہ ہر نبوۃ حقیقیہ تشریعی بمعنی تضمن للاحکام ہوتی ہے پس یہ قید واقعی ہے اسکے بعد کہا گیا ہے وھذا الحدیث قصم ظہور الاولیاء لانہ یتضمن انقطاع العبودیۃ الکاملۃ التامۃ جو مع ترجمہ کے اسی اقتراب میں گذر چکی

وجہ دلالت یہ کہ اگر نبوۃ حقیقۃ عام ہوتی تو عبدیت کاملہ تامہ جو لوازم نبوت سے ہے منقطع کیوں ہوتی پھر اولیاء کو حسرت انقطاع کیوں ہوتی **ف** (۵) اس اقتراب کے شروع میں شیخ کا ایک قول مع ترجمہ نقل کیا گیا ہے لا ذوق لنا فی مقام النبوۃ لنتکلم علیہ انما نتکلم علی ذلک بقدر ما اعطینا من مقام الارث فقط الخ اسپر ایک دوست نے مجھسے سوال کیا کہ فصوص میں تو کمالات انبیاء ہی کے متعلق علوم پر کلام کیا ہے یہاں کلام کی نفی کیسے کر رہے ہیں میں نے جو جواب دیا اسکا خلاصہ یہ ہے کہ نفی اس کلام کی ہے جو ذوق سے ناشی ہو اور جو کلام واقع ہوا ہے یہ محض نقل ہے جسکا ماخذ کشف ہے جسکو فصوص کے خطبہ میں ذکر کیا ہے کہ رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وبیدہٖ کتاب فقال لی ھذا کتاب فصوص الحکم خذہ واخرج بہ الی الناس الخ پس کوئی تعارض نہ رہا وھذا آخر ما اردت ایرادہ فی ھذا الباب ووفقت لہ کما کان یشتھی قلبی والحمد للہ الھادی الی الصواب ۔

الاقتراب (۱۹)

قال الشیخ فی الفص الشعیبی من الفصوص بعد کلام طویل ولیس ھذا العلم بالاصالۃ الا لخاتم الرسل وخاتم الاولیاء وما یراہ احد من الانبیاء والرسل الا من مشکوۃ الرسول الخاتم ولا یراہ احد من الاولیاء الا من مشکوۃ الولی الخاتم حتی ان الرسل لا یرونہ متی رأوہ الا من مشکوۃ خاتم الاولیاء فان الرسالۃ والنبوۃ اعنی نبوۃ التشریع ورسالۃ تنقطعان والولایۃ لا تنقطع ابدا فالمرسلون من کونہم اولیاء لا یرون ما ذکرناہ الا من مشکوۃ خاتم

(ترجمہ) شیخ نے فصوص کے فص شعیبی میں ایک کلام طویل کے بعد کہا ہے کہ یہ علم (مذکور فی الکلام السابق کہ علوم ولایت سے ہے) بالاصالۃ صرف خاتم الرسل اور خاتم الاولیاء کیلئے ثابت ہے (گو ولایت بالاصالۃ صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے ہے) اور اس علم (وشہود) کو (علی ما قال الجامی رح فی المرجع فلا یثبت ھذا الحکم لنفس الولایۃ) کوئی نبی اور رسول نہیں جانتے مگر مشکوۃ رسول خاتم سے اور (اسی طرح) اسکو کوئی ولی نہیں جانتا مگر مشکوۃ ولی خاتم سے (پس خاتم الرسل

الاولیاء فکیف من دونہم من الاولیاء وان کان خاتم الاولیاء تابعا فی الحکم لما جاء بہ خاتم الرسل من التشریع فذلک لا یقدح فی مقامہ ولا یناقض ما ذھبنا الیہ فانہ من وجہ یکون انزل کما انہ من وجہ یکون اعلی وقد ظہر فی ظاھر شرعنا ما یؤید ما ذھبنا الیہ فی فضل عمر فی اساری بدر بالحکم فیہم وفی تابیر النخل فما یلزم الکامل ان یکون لہ التقدم فی کل شیٔ وفی کل مرتبۃ وانما نظر الرجال الی التقدم فی رتب العلم باللہ ھنالک مطلبہم واما حوادث الاکوان فلا تعلق لخواطرھم بہا فتحقق ما ذکرناہ الخ

(الحل الاقوم مقام ثانی)

کی اصالۃ باعتبار تمام انبیاء کے ہے اور خاتم الاولیاء کی اصالت باعتبار اولیاء کے ہے) یہاں تک کہ رسل کرام علیہم السلام بھی جب اس علم کو جانتے ہیں تو خاتم الاولیاء کی مشکوٰۃ 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 بعضےعہ نبوت تعریفی کہتے ہیں یعنی اخبار عن الحقائق الغیبیہ) پس مرسلین بھی باولیاء ہونے کی حیثیت سے اس علم مذکور کو جانتے ہیںعہ تو خاتم الاولیاء ہی کے مشکوٰۃ سے (اور توسط فی العلم سے توسط فی الولایۃ لازم نہیں آتا) تو اور اولیاء جو ان سے کم ہیں انکا تو کیا حال ہو گا اگرچہ خاتم الاولیاء تشریع میں خاتم الرسل کے احکام کا تابع ہے مگر یہ تابع ہونا اسکے مقام مذکور میں قادح (اور اس کے منافی) نہیں اور جو دعوی ہم نے کیا ہے اسکے مناقض نہیں کیونکہ وہ ایک اعتبار سے کم درجہ کا ہے جیسا دوسرے اعتبار سے اعلی ہے (اس اعلی سے مراد افضل نہیں بلکہ مطلق تقدم) اور ہماری ظاہر شریعت میں بھی وہ دلائل ظاہر ہوئے ہیں جو ہمارے (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 ہوئے ہیں) حضرت عمر رض کی فضیلت میں اساری

عہ - اسکی تحقیق نمبر سابق میں گذری ہے ۱۲

عہ - تشریع کے انقطاع کا حکم صاف بتلاتا ہے کہ یہ علم علوم مقصودہ فی الشرع سے نہیں بلکہ علوم ولایت غیر مقصودہ سے ہے نیز قریب کی عبارت میں تقدم کا مدار علم باللہ کو قرار دینا اور ان علوم کو حوادث اکوان سے تشبیہ دینا صاف دال ہے کہ یہ علوم مقصود نہیں ہیں ۱۲

بدر کے معاملہ میں فیصلہ کرنے کے 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 اُن کے قلوب کو اُن سے کچھ بھی تعلق نہیں (کیونکہ وہ علوم مقصود نہیں اور اس علت کے اشتراک سے یہی حکم ثابت ہو گیا سب علوم غیر مقصودہ کیلئے 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 فضلیت نہیں) پس ہم نے جو ذکر کیا ہے اسکو خوب تحقیق سے سمجھ لو ترجمہ ختم ہوا ۔ اس قول سے شیخ پر اعتراض کیا گیا ہے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کو ایک ولی سے جسکو خاتم الاولیاء سے ملقب کیا ہے بعض علوم میں مقتبس و مستفید بتلایا ہے ۔

تتمۃ الاعتراض بعض شارحین نے شیخ کے دوسرے کلاموں کے قرینہ سے کہا ہے کہ مراد شیخ کی خاتم الاولیاء سے اپنی ذات ہے (الحل الاقوم) غالباً وہ قرینہ یہ ہے کہ شیخ نے اسی تقریر کے سلسلہ میں خاتم الاولیاء کے لئے ایک خاص قسم کا خواب دیکھنا لازم بتلایا ہے اور بقول مولانا جامی و بالی آفندی فتوحات کے کسی مقام پر اُس خواب کا دیکھنا اور مشائخ عصر کا یہی تعبیر دینا نقل کیا ہے (کذا فی الحل الاقوم) تو اس سے مفہوم ہوا کہ اپنے لئے خاتم الاولیاء ہونیکا دعوی کیا ہے تو اس سے معترض کا اور بھی غصہ بڑھ گیا کہ اپنے کو حضرات انبیاء علیہم السلام کے لئے علوم میں واسطہ اور انبیاء کو اُن علوم میں اپنا محتاج سمجھتے ہیں نعوذ باللہ منہ ۔

تنبیہ ۔ یہ استفادہ جو زیر بحث ہے عالم ارواح میں ہے اسلئے کہ یہ خاتم الاولیاء عالم اجسام میں رسل کا ہم عصر نہیں اور متاخر سے استفادہ کیسے ہو سکتا ہے پس لامحالہ عالم ارواح میں یہ ہوگا (الحل الاقوم صث)

الاقتراب (۱۹)

قال الشیخ فی علوم الباب الاحد والتسعین | (ترجمہ) شیخ نے باب چار سو اکانوے کے

والرابعة انه ليس لاحد من الخلق علم ينال به
في الدنيا والآخرة الا وهو من باطنية محمد
صلى الله عليه وسلم سواء الانبياء والعلماء
المتقدمون زمن بعثته والمتاخرون عنه اذ
قد اخبرنا صلى الله عليه وسلم بانه اوتي
علم الاولين والآخرين ونحن من الآخرين
بلا شك وقد عمم محمد صلى الله عليه وسلم
الحكم في العلم الذي اوتيه فشمل كل علم
منقول ومعقول ومفهوم موهوب
الى قوله وهذا اسر نبهتك عليه فاحتفظ
به ولا تقل حجرت واسعا تقول قد يعطي
الله تعالى عبده من الوجه الخاص الذي
بين كل مخلوق وبين ربه عز وجل
من غير واسطة محمد صلى الله عليه وسلم
ماشاء من العلوم بدليل قصة الخضر عليه
السلام مع موسى عم الذي هو رسول زمانه
لانا نقول ما حجرنا عليك ان لا تعلم مطلقا
وانما حجرنا عليك ان لا يكون لك علم ذلك
الا من باطنية محمد صلى الله عليه وسلم
شعرت بذلك ام لم تشعر (مبحث خامس
وثلثون ج ۲ ص ۳۹)

علوم میں فرمایا ہے کہ کسی کے پاس خلائق میں سے
کوئی علم دنیا اور آخرت میں حاصل نہیں مگر وہ سب
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مبارک
سے مستفاد ہے اسمیں سب برابر ہیں خواہ
انبیاء ہوں یا وہ علماء ہوں جو حضور کے زمانہ
بعثت سے مقدم ہیں یا وہ علماء ہوں جو اس
زمانہ سے متاخر ہیں اور حضور اقدس صلی اللہ
علیہ وسلم نے ہمکو خبر دی ہے کہ آپ کو تمام اگلوں
پچھلوں کا علم عطا ہوا ہے اور ہم یقیناً پچھلوں
میں ہیں اور آپ نے اس حکم کو اپنے عطا شدہ
علم میں عام فرمایا ہے پس تمام علوم کو شامل ہو گیا
منقول ہو یا معقول ہو (فکر سے سمجھا ہوا ہو
یعنی مکسوب ہو) یا موہوب ہو یہ مضمون یہاں تک
چلا گیا ہے کہ یہ ایک راز ہے جسپر میں نے تجکو
آگاہ کر دیا ہے اسکو محفوظ رکھنا اور یوں نہ کہنا
کہ تم نے ایک وسیع چیز کو محدود کر دیا اور کبھی یوں
کہنے لگو کہ بعض اوقات اللہ تعالیٰ جن علوم کو
دینا چاہیں وہ اپنے کسی بندہ کو بدون واسطہ
رسول اللہ علیہ وسلم کے خاص اس علاقہ سے
عطا فرما دیتے ہیں جو ہر مخلوق کے اور اللہ تعالیٰ
کے درمیان میں ہے بدلیل اس قصہ کے جو حضرت
خضر علیہ السلام کو موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ جو کہ اپنے زمانہ کے رسول تھے واقع ہوا کیونکہ ہم نے اس
بات کو محدود نہیں کیا کہ تمکو مطلقاً علم نہیں ہو سکتا ہم نے تو صرف اس بات کو محدود کیا ہے کہ تمکو اسکا

علم بدون باطن محمدی کے نہیں ہو سکتا خواہ تمکو اس (توسط) کی اطلاع ہو یا نہ ہو **ف** اسمیں تصریح ہے کہ انبیاء تک کو بھی جو کسی قسم کا علم حاصل ہوتا ہے وہ حضور اقدس کے واسطہ سے ہوتا ہے تو پھر اسکا کیسے احتمال ہو سکتا ہے کہ آپ اپنے بعض علوم میں اپنی کسی امتی کے واسطہ کے محتاج ہوں اس سے صاف معلوم ہوا کہ جن علوم کے متعلق قول بالا میں خاتم الاولیاء کے توسط کا اثبات کیا ہے وہ علم ہی کہلانے کا مستحق نہیں کیونکہ علم معتدبہ علم مقصود ہے اور علم غیر مقصود اسکے سامنے اس درجہ کا علم ہے جیسے کوئی بادشاہ کسی خادم کو تمام نعمتوں سے مالامال کردے اور وہ اسی بادشاہ کی نہر یا چاہ سے ایک پیالہ پانی کا خادمانہ طور پر لاکر پیش کردے تو کیا یہ پیالہ پانی کا ان نعمتوں کے مقابلہ میں کوئی معتد بہ نعمت ہوگی اور کیا اس سے وہ خادم اس بادشاہ کا واہب النعمت ومحسن ہو جاویگا اور علوم مقصودہ صرف علوم نبوت ہیں اور ان کے مقابلہ میں دوسرے علوم حتی کہ علوم ولایت تک غیر مقصود ہیں اور راز اسکا یہ ہے کہ مقصود اصلی قرب ہے عبد کا حق کے ساتھ 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 ان کو اس قرب میں دخل ہے ورنہ اسکے ساتھ مکلف کرنا خالی از غایت ہوگا اور وہ غایت وہی حصول قرب ہے اور حق تعالیٰ عبث سے منزہ ہے اور جن علوم کی تحصیل کا امر نہیں کیا گیا انکو اس قرب میں دخل نہیں ورنہ دین کا غیر مکمل ہونا لازم آویگا جو نص کے خلاف ہے اور ظاہر ہے کہ علوم نبوت کے علاوہ گو وہ علوم لدنیہ ہی کیوں نہ ہوں اس معیار کی بناء پر بالکل غیر مقصود ہیں تو ان میں توسط کا دعوی کرنا نہ اپنی تفضیل ہے نہ حضرات انبیاء علیہم السلام کی خصوص حضور سید العالم صلی اللہ علیہ وسلم کی تنقیص ہے اور خود قول بالا میں اگر غور کیا جاوے تو یہ شبہ تفضیل وتنقیص کا اس سے مدفوع ہوتا ہے چنانچہ میں نے جو اسکے حل کی تقریر کی ہے اسکے مع الحواشی ملاحظہ کرنے سے یہ امر واضح ہو جاویگا اور نیز اس قول میں ایک جزو یہ ہے جو کہ اختصار کے ساتھ یہاں نقل کیا گیا وہو حسنۃ من حسنات خاتم الرسل محمد صلی اللہ علیہ وسلم مقدم الجماعۃ وسید ولد آدم فی فتح باب الشفاعۃ یعنی وہ خاتم الاولیاء باوجود ان تمام احکام کے حضرت خاتم الرسل محمد صلی اللہ علیہ وسلم سردار جماعت وسید بنی آدم فی فتح باب الشفاعۃ کے درجات حسنہ میں سے ایک درجہ حسنہ ہے کسی حال میں مستقل نہیں حتی کہ خود اس ولایت میں

بھی حضور کا طفیلی ہے تو اس توضیح و تصریح کے بعد وہ شبہ کیسے رہ سکتا ہے جو موجب اعتراض ہو اور اس سے زیادہ اگر مقام کی تحقیق کرنا ہو تو میرے رسالہ الحل الاقوم میں اس بحث کو ملاحظہ فرمایا جاوے باقی اعتراض کے دفع کرنے سے یہ نہ سمجھا جاوے کہ میں اس قول کا جسکا مبنی غالباً کشف ہے معتقد ہوں طبعاً تو میں قلب میں اس سے بجد وحشت پاتا ہوں مگر شیخ کے ساتھ بلا دلیل شرعی گستاخی کرنے کو بھی قبیح اور موجب حرمان سمجھتا ہوں واللہ اعلم۔

جوابُ التمہا

قال الشیخ فی الجواب الثالث عشر من الباب الثالث والسبعین ان اعظم الورثۃ الختمان احدہما اعظم من الاٰخر فواحد یختم اللہ بہ الولایۃ علی الاطلاق وواحد یختم اللہ بہ الولایۃ المحمدیۃ فاما خاتم الولایۃ علی الاطلاق فہو عیسی علیہ السلام الی قولہ فختمت النبوۃ بمحمد والولایۃ بعیسی قال الشیخ واما خاتم الولایۃ المحمدیۃ فہو رجل من العرب من اکرمہا اصلاً و یداً وہو فی زماننا الیوم موجود وقد اجتمعت بہ فی سنۃ خمس وتسعین وخمسمائۃ ورایت العلامۃ التی اخفاہا الحق تعالیٰ فیہ عن عبادہ وکشفہا الی بمدینۃ فاس حتی رایت خاتم الولایۃ المحمدیۃ منہ ورأیتہ مبتلی بالانکار علیہ فیما یتحقق بہ فی سرہ عن العلوم الربانیۃ واطال

(ترجمہ) شیخ نے باب تہتر کے تیرہویں جواب میں فرمایا کہ اعظم ورثۂ محمدیہ دو خاتم ہیں اُن میں ایک دوسرے سے اعظم ہے سو ایک خاتم سے تو اللہ تعالیٰ ولایت کو علی الاطلاق ختم فرماویگا اور ایک خاتم سے صرف ولایۃ محمدیہ کو ختم فرماویگا سو خاتم الولایۃ علی الاطلاق تو عیسٰی علیہ السلام ہیں تو نبوت تو محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ختم ہوگئی ہے اور ولایت عیسٰی علیہ السلام پر شیخ نے یہ بھی فرمایا کہ رہا خاتم الولایۃ المحمدیہ سو وہ ایک شخص ہے اہل مغرب میں سے جو اپنے اصل اور عمل کے اعتبار سے بہت کریم ہے اور وہ ہمارے اس زمانہ میں اسوقت موجود ہے اور میں اُس سے سنہ پانچ سو پچانوے میں ملا ہوں اور میں نے اُسمیں ایک علامت بھی دیکھی ہے جسکو حق تعالیٰ نے اپنے عام بندوں سے مخفی رکھا اور اُسکو مجھپر شہر فاس میں

عسه یہ رسالہ اور حضرت مولانا صاحب دام ظلہم کی دیگر تصانیف دفتر رسالہ النور تھانہ بھون سے طلب فرمائیے قیمت

فی ذلک (مبحث سابع واربعون ج ۲ ص۹۹) وقال فی الباب الثانی والستین واربعمائۃ لاتعرف مراتب الرسل والانبیاء الامن الختم العام الذی یختم اللہ تعالیٰ بہ الولایۃ المحمدیۃ فی آخر الزمان وھو عیسی بن مریم علیہ الصلوٰۃ والسلام فھو الذی یترجم عن مقام الرسل علی التحقیق لکونہ منھم واما نحن فلا سبیل لنا الی ذلک انتھی (مبحث ثامن وثلثون ج ۲ ص۴۲)

مکشوف فرمایا یہانتک کہ میں نے ولایت محمدیہ کی مہر بھی اُنمیں دیکھی اور میں نے اسکو اسمیں مبتلا دیکھا کہ وہ اپنے باطن میں جن علوم ربانیہ سے متصف ہے اُن میں لوگ اُسپر اعتراض کرتے ہیں اور بہت دور تک یہ مضمون لکھتے چلے گئے اور باب چارسو باسٹھ میں فرمایا کہ رسل اور انبیاء کے مراتب کی معرفت (تام) صرف خاتم مطلق کے واسطہ سے ہوگی جسپر اللہ تعالیٰ ولایت محمدیہ کو (علی الاطلاق) آخر زمانہ میں ختم فرمادینگے اور وہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام ہیں پس وہی ہیں جو تحقیقی طور پر رسولوں کے مقامات کی تعبیر فرمادینگے کیونکہ وہ اُن ہی میں سے ہیں باقی رہگئے ہم سو ہمارے پاس اسکا کوئی ذریعہ نہیں۔

ف اس عبارت میں تصریحاً اپنے علاوہ دوسروں کو خاتم الولایۃ بتلا رہے ہیں اور اپنی نسبت کہیں ایسے دعوے کی تصریح نہیں فرمائی صرف خواب دیکھنا اور مشائخ کا یہ تعبیر دینا نقل کیا ہے سو دوسروں کی تعبیر اُن کے دعوی کو مستلزم نہیں نہ خواب کا دعوی اس دعوی کو مستلزم ہے کیونکہ خاتم الاولیاء ہونا مستلزم خواب کو ہے نہ کہ خواب دیکھنا مستلزم ختم اولیاء کو (کذا فی الحل الاقوم ص۲۹) پس اس سے اپنی خاتمیت کا دعویٰ ثابت نہیں ہوتا پس یہ اعتراض بھی نہ رہا اور اگر اس سے دعویٰ ہی تسلیم کرلیا جاوے تو ممکن ہو کہ خاتم الاولیاء میں تعدد ہو اور ہر خاتم الاولیاء کے لئے اس توسط کا حکم نہ کرتے ہوں اور اپنی تعیین نہیں کی چنانچہ خزائن اسرار الکلم میں ہے کہ بعض عارفین حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی کو خاتم ولایت خاصہ محمدیہ کہتے ہیں اور حضرت محی الدین بن العربی کو خاتم بطور نیابت اور اسی میں ایک قسم کا خاتم حضرت علی رض کو اور حضرت امام مہدی کو اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو بھی کہا ہے (کذا فی الحل الاقوم)

الاعتراض (۲۰)

محل اس اعتراض کا فصوص کے چند مقام ہیں جنکا ماحصل مشترک یہ ہے کہ شیخ نے بعض حضرات

انبیاء علیہم السلام اور ملئکہ علیہم السلام کے بعض واقعات کی ایسی حقیقت بیان کی جس سے انکی تنقیص ہوتی ہے اور اس امر کا بدرجہ اشد شنیع ہونا ظاہر ہے اور چونکہ حاصل مشترک احد تھا اسلئے اس اعتراض کا عدد واحد ہی رکھا گیا اور وہ مقامات یہ ہیں ۱ **فص** حکمۃ الٰہیۃ فی کلمۃ آدمیۃ (قولہ) فان الملئکۃ لم تقف مع ما تعطیہ نشأۃ ھذا الخلیفۃ الخ (الحل الاقوم ۲ **فص نوحی** (قولہ) انما لم یجیبوا دعوتہ لما فیہا من الفرقان والامر قرآن الخ (مقام ثالث الحل الاقوم) ۳ **فص اسحاقی** (قولہ) ان ابراھیم الخلیل علیہ السلام قال لابنہ والمنام حضرۃ الخیال الخ (مقام خامس الحل) ۴ **فص یوسفی** (قولہ ولیس الا عین الکید الخ (مقام سابع الحل) ۵ **فص لوط** (قولہ) وان خیر اختار ترک التصرف الخ (مقام عاشر الحل) ۶ **فص ایوبی** (قولہ) والعذاب الذی مسہ بہ الشیطان الخ (مقام خامس عشر الحل) ۷ **فص یحیٰی** (قولہ) کان سلام اللہ علی یحیٰی ارفع من ھذا الوجہ (مقام سادس عشر الحل) ۸ **فص الیاسی** (قولہ) فکان علی النصف من المعرفۃ باللہ تعالیٰ (مقام سابع عشر الحل) ۹ **فص ہارونی** (قولہ) وسبب ذلک ای سبب ما وقع من موسیٰ علیہ السلام الخ (وقولہ) فکان عتب موسیٰ اخاہ ہارون الخ (مقام ثامن عشر و تاسع عشر الحل) ۱۰ **فص عیسوی** (قولہ) فخلق جسم عیسیٰ علیہ السلام (مقام ثانی عشر الحل) **ف** چونکہ رسالہ الحل الاقوم میں یہ مقامات مع ترجمہ منضبط ہو چکے ہیں اور وہ رسالہ شائع بھی ہو چکا ہے اسلئے اُن کے نقل کرنے کو موجب تطویل سمجھکر اُن کا پورا پتہ بتلا دیا گیا جنکو مفصل اطلاع کا شوق ہو رسالہ مذکورہ میں ان پتوں پر ملاحظہ فرمالیں۔

الاقتراب (۲۰)

قال الشیخ فی الباب الثانی والسبعین و ثلثمأۃ من الفتوحات المکیۃ یجب قطعاً تنزیہ الانبیاء عما نسبہ الیہم بعض

چونکہ عنوان اعتراب میں بھی ترجمہ نہیں لکھا اسکے متعلق اقتراب میں بھی حاصل ترجمہ پر اکتفا کیا جاتا ہے پس حاصل یہ ہے کہ حضرت شیخ

المفسرین من الطامات الکبری مما لم یجیٔ
فی کتاب ولا سنۃ صحیحۃ وھم یزعمون
انھم قد فسروا قصصھم التی قصھا اللہ
تعالیٰ علینا وکذبوا واللہ فی ذلک وجاؤا
فیہ باکبر الکبائر الی قولہ وکذلک القول
فی قصۃ سلیمان وما نسبوہ الی الملکین
ببابل ھاروت وماروت کل ذلک لم
یرد فی کتاب ولا سنۃ وانما ذلک نقل عن
الیھود فاستحلوا اعراض الانبیاء و
الملئکۃ الخ وقال ایضا فی الباب الرابع
والخمسین وما ینبغی للواعظان یراقب
اللہ تعالیٰ فی انبیائہ وملئکتہ و بعد
سطرین فان اللہ تعالیٰ قد اثنی علی الانبیاء
احسن الثناء بعد ان اصطفاھم من جمیع
خلقہ وبعد اسطرفمن اوھم مثل ذلک
فی مجلسہ من الوعاظ مقتہ اللہ الانبیاء
والملئکۃ الخ (مبحث حادی وثلثون ج ۲ صفحہ
وفی الفص العیسوی من الفصوص 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 (الحل الاقوم مقام ثانی عشر)

اُن واعظوں کی تقبیح فرماتے ہیں جو حضرات
انبیاء علیہم السلام وملئکہ علیہم السلام کے قصوں
میں اُن کی شان کے خلاف واقعات بیان
کرتے ہیں اور ایسے واقعات کو روایات یہود
قرار دیکران کے بیان کرنے کو اکبر الکبائر اور
کذب اور گستاخی بجناب انبیاء وملئکہ بتلاتے
ہیں اور انبیاء علیہم السلام کو حق تعالیٰ کا ممدوح
اور تمام خلائق میں سے برگزیدہ فرماتے ہیں
اور بعض عبارات میں عیسیٰ علیہ السلام وسلیمان
علیہ السلام کو اعلیٰ درجہ کا عارف و عالم بالحقائق
فرماتے ہیں اور اخیر کی عبارت میں واعظ کو تاکید
فرماتے ہیں کہ اللہ ورسول کی تعظیم اور علماء کی
تعظیم کے مضامین لوگوں کے سامنے ذکر کرے
توجس شخص کی یہ تاکید ہو کیا وہ حضرات انبیاء
وملئکہ کی یا جنکا ذکر قرآن مجید میں مدح وثنا کی
ساتھ ہے جیسے حضرت مریم علیہا السلام مثلاً
وہ انکی تنقیص کرسکتا ہے کوئی شخص ایسا
گمان نہیں کرسکتا ہے

بگذر از ظن خطا اے بدگماں
ان بعض الظن اثم را بخواں۔

پس ایسے شخص کے کسی کلام سے اگر اس کے
خلاف کا ایہام ہوتا ہو تو اسکو مناسب محمل پر
محمول کرنا واجب ہوگا چنانچہ احقر نے

وقال فی الفص السلیمانی (متکلما علی
قول بعض المفسرین) وتکلموا فی ذلک
بما لا ینبغی مما لا یلیق بمعرفة سلیمان
علیہ السلام بربہ الخ (مقام مذکور) وقال

فصوص کے مقامات بالا کی توجیہات
صحیحہ وقریبہ ترجمہ کی ساتھ ساتھ کردی
ہیں اور کہیں کہیں ادب کے ساتھ کلام بھی کیا ہے
جنکو شفا حاصل کرنا ہو وہ ملاحظہ کرلیں۔

فی الباب السابع والخمسین ومائة بعد کلام طویل یقارب ما سبق ما نصہ الی الواجب
علی الواعظ ذکر اللہ وما فیہ تعظیمہ وتعظیم رسلہ وعلماء امتہ الخ (کبریت علی
الہامش ص۱۱۹ ج۱)

الاغتراب (۲۱)

قال فی الفص العیسوی فالانسان
فی الرتبة فوق الملئکة الارضیة و
السماویة والملئکة العالون خیر من
ہذا النوع الانسانی بالنص الالٰہی۔
(الحل الاقوم مقام ثالث عشر) ونقل
الجامی عن الفتوحات رؤیا الشیخ انہ
سأل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
الانسان افضل ام الملئکة فقال اما
علمت ان اللہ تعالیٰ یقول من ذکرنی
فی نفسہ ذکرتہ فی نفسی ومن ذکرنی
فی ملاء ذکرتہ فی ملأ خیر منہم ثم قال
علیہ السلام وکم ملأ ذکر اللہ فیہم وانا
بین اظہرہم قال الشیخ ففرحت بذلک
(الحل الاقوم مقام مذکور) وقال

(ترجمہ) شیخ نے فص عیسوی میں
کہا ہے کہ انسان رتبہ میں ملئکہ ارضیہ وسماویہ
سے فوق ہے اور ملئکہ عالین اس نوع انسانی
سے افضل ہیں نص الٰہی سے (غالبًا یہ نص
شیخ کے نزدیک یہ ہے استکبرت ام کنت
من العالین جسکی تفسیر اسی فص میں یہ کی ہے
استکبرت علی من ہو مثلک یعنی عنصریا ام
کنت من العالین عن العنصر ولست کذلک وتعنی
بالعالین من علا بذاتہ عن ان یکون فی نشأتہ
النوریة عنصریا یعنی لو کنت من العالین لکنت
خیرا منہ لکون العالین خیرا من الانسان)
اور مولانا جامی نے فتوحات سے شیخ کا ایک
خواب نقل کیا ہے کہ انھوں نے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ انسان افضل

فی الباب السابع والاربعین من الفتوحات مما غلط فیہ جماعۃ قولھم انما کان ابن آدم افضل من الملک لکون ابن آدم لہ الترقی فی العلم والملک لا ترقی لہ الی قولہ ولو ان الملئکۃ لم یکن لھا ترقٍ فی العلم وحرمت المزید فیہ ما قبلت الزیادۃ من آدم حین علمھا الاسماء کلھا فانہ زادھم علما آلھیا بالاسماء لم یکن عندھم فسبحوہ وقدسوہ (مبحث ثامن وثلثون ج ۲ ص۴۲) وقال ثم ما کنت اذھب الی تفضیل الملأ الاعلی من الملئکۃ علی خواص البشر لان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اعطانی الدلیل علی ذلک فی واقعۃ وقعت لی وکنت قبل ھذہ الواقعۃ لا اذھب فی ھذہ المسئلۃ الی مذھب جملۃ واحدۃ (کبریت علی الھامش ج ۱ ص۱۳۶)

یا ملئکہ آپ نے فرمایا تمکو معلوم نہیں کہ حق تعالےٰ فرماتے ہیں کہ جو شخص مجکو اپنے جی جی میں سترا یاد کرتا ہے میں اُسکو سترا یاد کرتا ہوں اور جو شخص مجکو مجمع میں یاد کرتا ہے میں اُسکو ایسے مجمع میں یاد کرتا ہوں کہ اُسکے مجمع سے بہتر ہوتا ہے اسمیں تعمیم فرمائی ہے (یعنی کسی کا استثنا نہیں فرمایا گیا) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ بہت سے مجمع ایسے ہوتے ہیں کہ اُن میں حق تعالیٰ کا ذکر کیا جاتا ہے کہ میں اُن کے درمیان موجود ہوتا ہوں (تو اسوقت حق تعالیٰ جس مجمع میں ان ذاکرین کو یاد فرماویگا لامحالہ ان ذاکرین کے مجمع سے اچھا ہوگا تو لازم آگیا کہ ملئکہ مجھسے بھی افضل ہوگئے) شیخ کہتے ہیں کہ میں اس سے خوش ہوا (معلوم ہوا کہ شیخ اسکے قایل ہیں کہ ملئکہ انسان سے افضل ہیں ورنہ خوش کیوں ہوتے) اور فتوحات کے سینتالیس باب میں فرمایا ہے کہ منجملہ اُن

امور کے جنمیں ایک جماعت نے غلطی کی ہے اُن کا یہ قول ہے کہ آدمی فرشتہ سے اسلئے افضل ہے کہ آدمی کو تو علم میں ترقی ہوتی ہے اور فرشتہ کو ترقی نہیں ہوتی یہانتک یہ مضمون چلا گیا ہے کہ اگر ملئکہ کو علم میں ترقی نہ ہوتی اور زیادت فی العلم سے محروم رہتے تو اس زیادت فی العلم کو آدم علیہ السلام سے قبول نکرتے جبکہ آدم علیہ السلام نے اُن کو اسمار کی تعلیم دی کیونکہ آدم علیہ السلام نے اُن کو اسمار کا ایسا علم الٰہی زائد دیا جو اُن کو حاصل نہ تھا جسپر اُنھوں نے حق تعالیٰ کی تسبیح وتقدیس کی اور شیخ نے کہا ہے کہ میں ملاءِ اعلیٰ کو خواص بشر پر فضیلت دینے کا مذہب رکھتا ہوں اُسکی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے مجکو اسپر ایک دلیل عطا فرمائی ہے اور میں اس واقعہ میں جو مجکو پیش آیا ایک

واقعہ سے قبل اس مسئلہ میں علی الاطلاق کسی ایک مذہب کی طرف نہ جاتا تھا۔ **ف** یہ وہی واقعہ ہے جو ابھی مولانا جامی سے خواب کا نقل کیا گیا ہے ان اقوال سے شیخ پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ شیخ نے معتزلہ کا مذہب اختیار کیا ہے کہ ملائکہ کو گو بعض ہی کو سہی خواص بشر سے افضل کہتے ہیں۔

الاقتراب (۲۱)

قال فی فص آدم ولیس للملئکۃ جمعیۃ آدم ولا وقفت مع الاسماء الالٰھیۃ الی قولہ فلو عرفوا نفوسہم لعلموا ولو علموا لعصموا الخ (الحل الاقوم) وقال الشیخ فی اواخر الباب السابع والستین وثلثمائۃ مما یؤید قول الاشعریۃ ان خواص البشر اشرف من غیرھم کون الحق تعالیٰ من حین خلق آدم ما رؤی فی المنام قط الا علی صورۃ لشرفہا واستقامتہا وکان قبل خلق آدم یتجلی للرائی فی المنام فی کل صورۃ فی العالم الخ (مبحث ثامن وثلثون ج ۲ ص۴۴)

(ترجمہ) شیخ نے فص آدم میں کہا ہے کہ ملائکہ میں آدم کی سی نہ جامعیت ہے اور نہ وہ اُن اسماء الٰہیہ پر واقف ہوئے یہ مضمون یہاں تک چلا گیا ہے کہ اگر اُن کو اپنے نفس کی معرفت ہوتی تو وہ (حقیقت امر کو) جانتے اور اُسکو جانتے تو (آدم پر جرح کرنے سے) محفوظ رہتے الخ اور شیخ نے باب تین سو سرسٹھ کے اواخر میں فرمایا ہے کہ اشاعرہ کی اس قول کی کہ خواص بشر اپنے غیر سے (خواہ وہ غیر ملائکہ ہی ہوں) افضل ہیں تائید ہے کہ حق تعالیٰ نے جب سے آدم علیہ السلام کو پیدا کیا خواب میں کبھی صورت آدم کے سوا کسی صورت میں نظر نہیں آئے بوجہ اس صورت کے شرف اور استقامت کے اور آفرینش آدم سے پہلے خواب میں دیکھنے والے کے لئے ہر صورت میں جو عالم میں موجود ہے تجلی فرماتے تھے۔

ف ان اقوال میں تصریح ہے کہ شیخ خواص بشر کو تمام مخلوق پر اور ملائکہ پر بھی فضیلت دیتے ہیں اب اقوال بالا کی تحقیق کی ضرورت باقی رہی سو اُس میں دو جواب منقول ہیں

پہلا جواب

ذکر الشیخ عبد الکریم الجیلی رحمہ اللہ

(ترجمہ) شیخ عبد الکریم جیلی رحمۃ اللہ نے

ان الشیخ رجع عن القول بتفضیل الملئکة علی خواص البشر قبل موته بسنة ووافق الجمهور من اهل السنة انتهی (کبریت علی الهامش ج ۱ صـ ۱۳۶)

ذکر کیا ہے کہ شیخ نے اس قول سے کہ ملئکہ کو خواص بشر پر فضیلت دی جاوے اپنی وفات سے ایک سال قبل رجوع کر لیا اور جمہور اہل سنت کے موافق ہو گئے۔

دوسرا جواب

قال الشعرانی اعلم یا اخی ان القول بتفضیل الملئکة علی خواص البشر قد نسب للشیخ محی الدین وهو الذی رأیته فی نسخ الفتوحات بمصر وقد قدمنا فی الخطبة ان نسخ مصر مدسوس فیها علی الشیخ والذی رأیته فی النسخة المقابلة علی نسخة الشیخ بقونیة المرویة عنه بالاسناد ان خواص البشر افضل من خواص الملئکة ویؤیده ما قاله الشیخ من الشعر اول الباب الثالث والثمانین وثلثمائة من تفضیل محمد صلی الله علیه وسلم علی خواص الملئکة بعد کلام طویل ؎

ولیس یدرك ما قلنا سوی رجل
قد جاوز الملأ العلوی والرسلا
ذاك الرسول رسول الله احمدنا
رب الوسیلة فی اوصافه کملا

فایاك ان تنسب الی الشیخ القول بمذهب

(**ترجمہ**) امام شعرانی نے فرمایا اے بھائی اس بات کو جان لو کہ قایل ہونا ملئکہ کی تفضیل کا بشر پر شیخ محی الدین کی طرف منسوب کیا گیا ہے اور اسی کو میں نے فتوحات کے موجودہ مصر کے نسخوں میں دیکھا اور ہم خطبہ میں پہلے لکھ چکے ہیں کہ مصر کے نسخوں میں شیخ پر بہت سی باتیں غلط داخل کر دی گئی ہیں اور جو مضمون میں نے قونیہ کے نسخہ میں دیکھا ہے جو شیخ کے اُس نسخہ سے مقابلہ کیا گیا ہے جو اُن سے باسناد مروی ہے وہ یہ ہے کہ خواص بشر خواص ملئکہ سے افضل ہیں اور اسکی تائید شیخ کے اس شعر سے ہوتی ہے جو انھوں نے باب تین سو تراسی کے اول میں ملئکہ پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تفضیل میں کلام طویل کے بعد کہا ہے اوسکا مضمون یہ ہے کہ ہم نے جو کہا ہے اسکو بجز ایک ذات کے کوئی ادراک نہیں کر سکتا جو کہ سب ملأ اعلیٰ (یعنی ملئکہ) اور سب رسولوں سے آگے بڑھ گئے

الاعتزال الشامل لتفضیل الملک علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (مبحث ثامن وثلثون ج ۲ ص ۴۹)	ہیں اور وہ ذات خاص رسول یعنی رسول اللہ ہمارے احمد ہیں جو صاحب وسیلہ ہیں اور اپنے اوصاف میں کامل ہوئے ہیں پس

خبردار شیخ کی طرف اسکی نسبت نہ کرنا کہ وہ معتزلہ کے مذہب کے قایل ہیں جو کہ شامل ہے فرشتہ کو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے بھی فضیلت دینے پر۔ دونوں جوابوں کی تقریر ظاہر ہے باقی جواب اول پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ جب شیخ کے پاس نص قرآنی اور حدیث رسول اللہ صلے اللہ علیہ جس سے خواب میں حضور کو استدلال فرماتے ہوئے بھی دیکھا موجود ہے پھر رجوع کیسے کیا جواب یہ ہے کہ نص قرآنی کی دلالت اس دعوے پر غیر ظاہر ہے کما لا یخفی علی اہل العلم باقی حدیث فضیلت جزئیہ پر محمول ہو سکتی ہے یا خیریت باعتبار اکثر آحاد ملائکہ کے ہو جس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مخصوص ہوں اور خواب دلائل شرعیہ کے مقابلہ میں حجت نہیں اور دوسرے جواب پر یہ شبہ خواب کا تو واقع ہی نہیں ہوتا کیونکہ اس صورت میں اس خواب ہی کی روایت ثابت نہیں اور دوسرے شبہات کا جواب مشترک ہے اور تفضیل بشر علی الملک کی دلیل عقلی کو جو شیخ نے رد کیا ہے اس سے دعوی کا رد لازم نہیں آتا ممکن ہے کہ مقصود صرف دلیل پر کلام کرنا ہو اور دلیل کے انہدام سے مطلوب کا انعدام لازم نہیں آتا یہ تو ان دو جوابوں کے متعلق کلام تھا اور میرے ذوق میں ایک تیسرا جواب بھی ہے وہ یہ کہ مسئلہ فی نفسہا ظنی اور مجتہد فیہ ہے حتی کہ اسکے بعض اجزا میں خود اہل سنت بھی اختلاف کرتے ہیں عجب نہیں کہ شیخ اس مسئلہ میں متوقف ہوں اور توقف کی بنا اکثر تعارض ہوتا ہے دلائل کا ان دلائل متعارضہ کو شیخ نے مختلف مقامات پر ذکر کیا ہے جس سے مقصود فیصلہ کرنا نہ تھا بلکہ ہر دلیل کا اقتضا بیان کرنا تھا ناظرین وسامعین نے اسکو انکا قول قرار دیدیا کسی نے ایک شق کو کسی نے دوسری شق کو چنانچہ قول ذیل سے اس توقف کی تائید ہوتی ہے مگر چونکہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا خیر الخلق علی الاطلاق ہونا بلا معارض ثابت ہوا اسلئے اس توقف وتردد سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو شیخ کے نزدیک بھی مستثنے کہنا ضروری ہوگا۔

قال الشیخ محی الدین فی کتابہ لواقح الانوار لم یظہر لی وجہ الخلاف فی التفاضل	(ترجمہ) شیخ محی الدین نے اپنی کتاب لواقح الانوار میں فرمایا ہے کہ مجکو مسئلہ تفاضل

بين خواص البشر والملئكة لان من شرط
التفاضل ان يكون بين جنس واحد
والبشر والملك جنسان فلا يقال مثلاً
الحمار افضل من الفرس وانما يقال هذا
الحمار اشرف من هذا الحمار اللهم الا ان
يقال ان التفاضل حقيقة انما هو في
الحقائق التي هي الارواح وارواح البشر
ملئكة فالملك اذا جزء من الانسان
فالكل من الجزء والجزء من الكل (مبحث
ثامن وثلثون ج ۲ ص ۳۰)

خواص بشر و ملئکہ میں اختلاف کی کوئی وجہ
ظاہر نہیں ہوئی کیونکہ تفاضل کی شرط یہ ہے
کہ وہ جنس واحد کے درمیان ہوتا ہے اور بشر
اور فرشتہ دو جنس ہیں سو (اس بنا پر) مثلاً
یوں نہ کہا جاویگا کہ یہ حمار فرس سے افضل ہے
صرف یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ حمار دوسرے حمار
سے افضل ہے ہاں اگر یوں کہا جاوی تو ممکن ہے
کہ تفاضل حقیقت میں اُن حقائق میں ہوتا ہے
جو ارواح ہیں اور ارواح بشر کی بھی ملئکہ ہی
ہیں سو اس حالت میں فرشتہ انسان کا جزو
ہوا پس کل جنس جزو سے ہوا اور جزو جنس کل سے ہوا تو دونوں ایک ہی جنس سے ہو گئے اور اُن
میں تفاضل کا سوال ہو سکتا ہے) **ف (۱)** اس عبارت کی دلالت مطلوب پر ظاہر ہے کہ
شیخ اس اختلاف ہی کو غیر موجہ بتلا رہے ہیں تو پھر اس اختلاف میں ایک شق کے قایل ہونیکا
اُن سے کب احتمال ہے (**ف ۲**) امام شعرانی رح نے شیخ کی اس قول کو نقل کر کے اسپر اس عبارت
سے ایک شبہ کیا ہے۔

فليتأمل هذا وما قبله من كلامه ويحرره
واشار بما قبله الى ما سبق من كلامه
قريبا ونصه قال (الشيخ) والذي نقول
نحن به ان معنى المفاضلة المعقولة من
قوله فضلنا بعض النبيين على بعض اي
اعطينا هذا ما لم نعط هذا واعطينا هذا
ما لم نعط من فضله ولكن من مراتب
الشرف (مبحث ثامن وثلثون ج ۲ ص ۳۰)

(**ترجمہ**) اسمیں اور اسکے قبل جو شیخ
کا کلام ہے اُسمیں غور کرنا چاہئے اور تنقیح کرنا
چاہئے اور قبل والے کلام سے مراد اُن کا وہ
کلام ہے جو قریب ہی اوپر مذکور ہو چکا ہے اور
اُسکی یہ عبارت ہے کہ شیخ نے (تفاضل انبیاء
علیہم السلام کے باب میں) کہا ہے کہ ہم جس
بات کے قایل ہیں وہ یہ ہے کہ جو تفاضل
حق تعالیٰ کے ارشاد فضلنا بعض النبیین

علی بعض سے معقول ہوتا ہے اسکے معنی یہ ہیں کہ ہم نے ایک کو وہ چیز عطا کی ہے جو دوسرے کو عطا نہیں کی اور دوسرے کو وہ چیز عطا کی ہے جو اس (پہلے) کو نہیں دی جسکو (پہلے وصف میں) فضیلت دی تھی لیکن (مطلقا نہیں بلکہ صرف) مراتب شرف میں سے (حاصل شبہ کا یہ ہوا کہ شیخ کے دونوں کلاموں میں تعارض ہے کلام لاحق میں تو تفاضل کو جنس واحد کے ساتھ مقید کیا ہے اور اسکا مقتضا یہ ہے کہ ملک اور بشر میں تفاضل کا سوال بے معنی ہو اور کلام سابق میں جو تفسیر تفاضل کی کی ہے وہ عام ہے جنس واحد وجنسین مختلفین کو کیونکہ ایک کو وہ چیز عطا کرنا جو دوسرے کو عطا نہیں کی یہ دو جنس میں بھی صادق آتا ہے اور اسکا مقتضا یہ ہے کہ ملک اور بشر میں تفاضل کا سوال ہو سکے تو یہ تعارض ہوا احقر عرض کرتا ہے کہ ممکن ہے کہ یہ تفسیر بھی جنس واحد کے ساتھ مقید ہو اور چونکہ کلام تفاضل انبیاء میں ہے جو کہ جنس واحد ہیں اس قرینہ کی وجہ سے وہ قید لفظوں میں ذکر نہ فرمائی ہو تو عدم سوال تفاضل ملک وبشر میں اپنے حال پر رہا اور ممکن ہے کہ شیخ کو خود اسمیں بھی تردد ہو کہ تفاضل کی تفسیر خاص ہے یا عام تو اس صورت میں توقف مسئلہ میں اور قوی ہو جاویگا اور توقف اور سکوت میں شیخ پر کوئی اعتراض ہی نہ ہو سکے گا وہذا ہو عین الجواب الثالث

الاغتراب مع الاقتراب (۲۲)

قال الشعرانی فان قلت فہل الوسیلۃ مختصۃ بہ فلا تکون لغیرہ ام یصح ان تکون لغیرہ لقولہ فی الحدیث لا ینبغی ان تکون الا لعبد من عباد اللہ وارجوان اکون انا ہو (تمامہ اذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما یقول ثم صلوا علی فان من صلی علی صلوۃ صلی اللہ علیہ بہا عشرا ثم سلوا اللہ لی الوسیلۃ فانہا منزلۃ فی الجنۃ

(ترجمہ) امام شعرانی نے (بطور سوال وجواب کے) کہا ہے کہ اگر تم سوال کرو کہ وسیلہ (جسکی دعا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اذان کے بعد مانگی جاتی ہے) کیا آپ کے ساتھ مختص ہے کہ دوسرے کے لئے نہیں ہو سکتا یا یہ بھی ممکن ہے کہ کسی دوسرے کو ملجاوے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث میں یوں فرمایا ہے کہ وہ تمام بندگان خدا میں سے صرف

لا ينبغي الا لعبد من عباد الله وارجو
ان اكون هو فمن سأل لي الوسيلة حلت
عليه الشفاعة (رواه مسلم) فلم يجعلها لله
صلى الله عليه وسلم نصًّا فالجواب كما قاله
الشيخ محي الدين في الباب الرابع والسبعين
في الجواب الثالث والتسعين ان الذي
نقول به انه لا يجوز لاحد سوال الوسيلة
لنفسه ادبا مع الله تعالى في حق رسوله
صلى الله عليه وسلم الذي هدانا الله
به وايثارا له ايضا على انفسنا وما طلب منا
ان نسأل الله له الوسيلة الا تواضعا لنا
وتأليفا لنا نظير المشاورة (لانه اذا كان
افضل فلمن يكون ذلك المقام غير ذلك
الهمام عليه الصلوة والسلام) فتعين
علينا ادبا وايثارا ومروة ومكارم اخلاق
ان الوسيلة لو كانت لنا لوهبناها له صلى الله
عليه وسلم وكان هو الاولى بافضل الدرجات
لعلو منصبه ولما عرفناه من منزلته عند الله
تعالى ومما يؤيد تحريم سوالنا الوسيلة
لانفسنا ما ذكره العلماء في الخصائص
من تحريم خطبة المرأة التي عرض عليه
الصلوة والسلام لوليها بتزويجها له
ولذلك امتنع ابوبكر رض من اجابة عمر حين

ایک ہی بندہ کیلئے ہوگا اور مجکو امید ہے کہ وہ
بندہ میں ہونگا اور پوری حدیث یہ ہے کہ حضور
صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ (جب
تم مؤذن کی اذان سنا کرو تو تم بھی اسی طرح
کہا کرو جسطرح مؤذن کہتا ہے پھر (بعد اذان
کے) مجھپر درود بھیجا کرو اسلئے کہ جو شخص مجھپر
ایک درود بھیجتا ہے اللہ تعالیٰ اسکے عوض
میں اسپر دس بار رحمت بھیجتا ہے پھر میرے
لئے مقام وسیلہ کی دعا کیا کرو اسلئے کہ وہ
ایک درجہ ہے جنت میں کہ تمام بندگان خدا
میں وہ صرف ایک ہی بندہ کے لئے شایان ہے
اور میں امید کرتا ہوں کہ وہ بندہ میں ہونگا پس
جو شخص میرے لئے وسیلہ کی دعا کریگا اس پر
میری شفاعت متوجہ ہوگی روایت کیا اسکو
مسلم نے سو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس
درجہ کو تصریحاً اپنے لئے معین نہیں فرمایا (صرف
امید ظاہر فرمائی ہے تو آیا دوسرا شخص اس
درجہ کو اپنے لئے مانگ سکتا ہے یا نہیں)
تو اسکا جواب جیسا کہ شیخ محی الدین رح نے باب
چونسٹھ جواب تہتر میں فرمایا ہے یہ ہے کہ کسی
شخص کو مقام وسیلہ کی دعا کرنا اپنی ذات
کیلئے جائز نہیں بوجہ ادب خداوندی کے
اسکے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں

سأل عمر ان يتزوج ابنته حفصة و
قال ابوبكر انى سمعت رسول الله صلى الله
عليه وسلم يذكرها انتهى وقد رأيت فى
نسخة من نسخ الفتوحات بمصر ما نصه
يجوز لكل مسلم ان يسأل لنفسه الوسيلة
لان رسول الله صلى الله عليه وسلم
لم يعينها لنفسه ولعلها من النسخ
المدسوس فيها على الشيخ او مرجوع عنها
بدليل قوله رضى الله عنه فى الباب السابع
وثلاثين وثلثمائة ان منزلته صلى الله عليه
وسلم فى الجنان هى الوسيلة التى يتفرع
منها جميع الجنان وهى فى جنة عدن
دار المقامة وهى فى كل جنة اعظم
منزلة فيها انتهى فاياك ان تضيف الى
الشيخ ما فى النسخة المدسوسة ثم تعترض
عليه والله اعلم (مبحث ثانى وثلثون ج ۲ صفحہ ۲۶)

جن کے ذریعہ سے اللہ تعالی نے ہمکو ہدایت فرمائی
ہے اور نیز بوجہ آپکو اپنے نفس پر ترجیح دینے
کے اور آپنے جو ہم سے اُسکی فرمائش فرمائی ہے
کہ ہم آپ کے لئے مقام وسیلہ کی دعا کریں
تو صرف ہمارے ساتھ تواضع کا برتاؤ فرمانے
کے لئے اور ہماری تالیف قلب کے لئے
جسکی نظیر ہم سے مشورہ لینا ہے (کہ اُس کا
منشا بھی صرف تواضع وتالیف قلب ہے
ورنہ آپکو ہمارے مشورہ کی کیا حاجت ہے
اسی طرح آپ کو ہماری دعا کی کیا حاجت ہے
یہاں بھی تواضع اور ہماری تالیف قلب مقصود
ہے) اور وجہ اسکی (کہ اپنے نفس کیلئے مقام وسیلہ
کی دعا جائز نہیں) یہ ہے کہ جب آپ (تمام
خلائق سے علی الاطلاق) افضل ہیں تو پھر یہ
مقام اور کس کے لئے ہوگا بجز آپ کی ذات عالیہ
کے پس ہمارے ذمہ ادباً اور ایثاراً اور مروۃً اور
اخلاقاً یہ امر متعین ہے کہ اگر (بفرض محال) مقام وسیلہ ہمکو مل بھی جاتا تو ہم حضور اقدس کی خدمت
میں اُسکو پیش کر دیتے اور آپ ہی افضل الدرجات کے زیادہ مستحق ہوتے بوجہ آپ کے علو منصب کے
اور بوجہ آپ کے اُس مرتبہ عند اللہ کے جو ہمکو معلوم ہے اور منجملہ اُن امور کے جن سے ہمارے اپنے لئے
وسیلہ کی دعا کرنے کی حرمت ثابت ہوتی ہے وہ امر ہے جسکو علماء نے خصائص میں ذکر کیا ہے
کہ اُس عورت سے رشتہ بھیجنا حرام ہے جسکے دلی سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کی ساتھ
اپنے نکاح کیلئے تعریض فرمائی ہو اور اسی واسطے حضرت ابوبکر رضہ حضرت عمر رضہ کا کہنا ماننے سے
رک گئے جبکہ حضرت عمر رضہ نے اُن سے پوچھا تھا کہ وہ آپ کی صاحبزادی حضرت حفصہ رضہ سے

نکاح کرلیں اور (حضرت ابوبکرؓ کے صاف جواب نہ دینے سے حضرت عمرؓ نے رنج ظاہر کیا تو اس وقت حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت حفصہؓ کا تذکرہ فرماتے ہوئے سنا تھا (اسلئے نہ خود نکاح کرسکتا تھا اور نہ حضور کا راز ظاہر کرسکتا تھا یہ وجہ تھی صاف جواب نہ دینے کی) شیخ کا کلام ختم ہوا اور (شعرانی فرماتے ہیں کہ) میں نے فتوحات کے جو نسخے مصر میں تھے اُن میں سے ایک نسخہ میں یہ دیکھا ہے کہ ہر مسلمان کو جائز ہے کہ اپنے لئے مقام وسیلہ کی دعاء کرے اسلئے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اسکو اپنے لئے متعین نہیں فرمایا (مبہم طور سے فرمایا کہ ایک بندہ کیلئے ہے تو ہر بندہ میں اسکا احتمال ہے اسلئے سوال بھی جائز ہے اور (امام شعرانی فرماتے ہیں کہ) غالباً یہ نسخہ اُن نسخوں میں سے ہے جنمیں شیخ پر بہت سی باتیں غلط نسبت کردی گئی ہیں یا شیخ نے (اول اجتہاداً ایسا کہا ہو پھر) اس سے رجوع کرلیا ہوگا بدلیل اُن کے اُس قول کے جو باب تین سو سینتیس میں ہے کہ ایکا درجہ جنتوں میں وسیلہ ہے جس سے تمام جنتیں متفرع ہوتی ہیں اور یہ درجہ وسیلہ جنت عدن دار المقامہ میں ہے اور وہ تمام جنتوں میں سب سے بڑا درجہ ہے شیخ کا قول ختم ہوا سو اس سے بہت احتیاط کرو کہ شیخ کی طرف ایسی بات کو منسوب کرو جو نسخہ مدسوسہ میں ہے اور پھر اُن پر اعتراض کرو واللہ اعلم **ف** کسی نے شیخ پر یہ اعتراض بھی کیا ہوگا اسکا یہ جواب شعرانی نے شیخ ہی کے کلام سے دیا ہے تقریر اعتراض وجواب کی ظاہر ہے اور یہ سات مباحث نمبر ۱۶ سے یہاں تک نبوت کے متعلق ہیں جیسے اسکے قبل اول سے نمبر ۱۵ تک ذات وصفات کے متعلق تھے جسپر اُن مباحث کے ختم پر تنبیہ بھی کیگئی ہے اب یہاں سے آخر تک تین مباحث متفرق مسائل کے متعلق ہیں اور اُن ہی پر انشاء اللہ تعالیٰ رسالہ ختم ہوجاویگا وباللہ التوفیق وبیدہ ازمۃ التحقیق وھو الھادی ونعم الرفیق فی کل مقصود وکل طریق۔

الاغتراب (۲۳)

قال الشیخ فی الفص الموسوی وکان (موسی علیہ السلام) قرۃ فرعون بالایمان الذی اعطاہ اللہ عند الغرق فقبضہ

(**ترجمہ**) شیخ نے فص موسوی میں کہا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام فرعون کی آنکھ کی ٹھنڈک (جسکا ذکر حضرت آسیہ کے قول میں ہے قرۃ

طاهرا ومطهرا الخ (الحل الاقوم) وقال فی الفتوحات وکان ابتداء الغرق عذابا فصار الموت فیه شهادة خالصة بریئة لم یتخللها معصیة فقبض علی افضل عمل وهو التلفظ بالایمان الخ (سبیل السداد عن روح المعانی ج ۳ ص ۴۹۲)

عین لی ولك) اُس ایمان کے بدولت بنگئے جو فرعون کو غرق کے وقت اللہ تعالی نے عطا فرمایا پس اُسکی روح ایسے حال میں قبض فرمائی کہ وہ طاہر مطہر ہو گیا اور فتوحات میں ہے کہ ابتداء غرق کی تو عذاب تھا (کہ مخالفت کی سزا میں واقع ہوا) پھر اُس غرق میں مرنا (آخر میں) شہادت خالصہ صافیہ ہو گئی کہ اُسمیں کوئی معصیت ہی متخلل نہیں ہوئی پس افضل عمل پر وہ قبض کیا گیا اور وہ عمل تلفظ بالایمان ہے **ف** ان عبارتوں سے شیخ پر اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ فرعون کے قبول ایمان کے قایل ہیں جو کہ نصوص کے خلاف ہے

الاقتراب (۲۳)

قال الشیخ فی الباب الرابع والستین وثلثمائة بعد کلام طویل وقد حکی الله تعالی عن فرعون انه قال آمنت انه لا اله الا الذی آمنت به بنو اسرائیل وانا من المسلمین فلم ینفعه هذا الایمان واطال فی ادلة انه لم ینفعه ایمانه قلت فکذب والله وافتری من نسب الی الشیخ محی الدین انه یقول بقبول ایمان فرعون وهذا نصه یکذب الناقل علی انه قال بقبول ایمان فرعون جماعة منهم القاضی ابو بکر الباقلانی وبعض الحنابلة قالوا لان الله حکی عنه الایمان آخر عهده بالدنیا وجمهور العلماء

(**ترجمہ**) شیخ نے باب تین سو چونسٹھ میں بعد کلام طویل کے فرمایا ہے کہ اللہ تعالے نے فرعون سے نقل فرمایا ہے کہ اُس نے یہ کہا کہ میں اسپر ایمان لاتا ہوں کہ کوئی معبود نہیں بجز اُس ذات کے جسپر بنی اسرائیل ایمان لائے اور میں مسلمین سے ہوں سو اُسکو ایمان نافع نہیں ہوا اور شیخ نے اس دعوے کے دلائل میں بہت کلام طویل کیا کہ اُسکو اُسکا ایمان نافع نہیں ہوا شعرانی کہتے ہیں کہ پس وہ شخص کاذب اور مفتری ہے جس نے شیخ محی الدین کی طرف یہ منسوب کیا ہے کہ وہ قبول ایمان فرعون کے قایل ہیں اور یہ اُنکی

قاطبة علی عدم قبول ایمانه وایمان جمیع
من آمن فی الباس لان من شرط الایمان
الاختیار وصاحب ایمان الباس کالملجأ
الی الایمان والایمان لاینفع صاحبه الا
عند القدرة علی خلافه حتی یکون المرء
مختارا ولان متعلق الایمان هو الغیب
ولان من یشاهد نزول الملئکة بعذابه
فهو خارج عن موضوع الایمان والله اعلم
(المبحث الحادی والخمسون ج ۲ ص۱۲)
قال الشعرانی ومن دعوی المنکر ان الشیخ
یقول بقبول ایمان فرعون وذلك کذب
وافتراء علی الشیخ فقد صرح الشیخ فی
الباب الثانی والستین من الفتوحات
بان فرعون من اهل النار الذین لایخرجون
منها ابد الآبدین والفتوحات من اواخر
مؤلفاته فانه فرغ منها قبل موته بنحو ثلاث
سنین قال شیخ الاسلام الخالدی رحمه الله
والشیخ محی الدین بتقدیر صدور ذلك
عنه لم ینفرد به بل ذهب جمع کثیر من
السلف الی قبول ایمانه لما حکی الله عنه
انه قال آمنت انه لا اله الا الذی آمنت
به بنو اسرائیل وانا من المسلمین وکان
ذلك آخر عهده بالدنیا وقال ابو بکر

تصریح (مذکور) اس ناقل کی تکذیب کرتی ہے
(ایک جواب تو یہ ہے اور) علاوہ اس کے
(دوسرا جواب علی سبیل التسلیم یہ ہے کہ اگر بالفرض
یہ اُن کا قول بھی ہو تو اسمیں وہ متفرد نہیں جس پر
اعتراض طعن کیا جاوے بلکہ) ایک جماعت
بھی قبول ایمان فرعون کی قایل ہوئی ہے انہیں
سے قاضی ابوبکر باقلانی اور بعض حنابلہ بھی
ہیں وہ یہ دلیل لاتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے
فرعون کا ایسے وقت میں ایمان لانا نقل فرمایا ہے
کہ اُس کا دنیا میں آخری وقت تھا (تو اسکا خاتمہ
ایمان پر ہوا) اور جمہور علما عموماً اسکے ایمان کے
عدم قبول پر ہیں نیز اُس کے بھی جو حالت یاس
(شدت موت) میں ایمان لاوے اسلئے کہ ایمان
کی شرط اختیار ہے اور ایمان یاس والا
مثل اُس کے ہے جو ایمان کی طرف مضطر کیا
جاوے اور ایمان اپنے اختیار کرنے والے کو
اسی وقت نافع ہوتا ہے جب اُس کے خلاف
پر بھی قدرت ہو تاکہ وہ (ایمان لانے میں مختار)
ہو اور دوسرا اس وجہ سے (مقبول نہیں)
کہ ایمان کا متعلق غیب ہے اور جو شخص ملئکہ
عذاب کے نزول کا مشاہدہ کرلے وہ موضوع
ایمان سے خارج ہو جاتا ہے (ایک دوسرے
مقام پر) شعرانی نے کہا ہے کہ معترض کا ایک

الباقلانی قبول ایمانہ ھو الاقوی من حیث الاستدلال ولم یرد لنا نص صریح انہ مات علی کفرہ ودلیل جمہور السلف والخلف علی کفرہ انہ آمن عند الباس وایمان اھل الباس لا یقبل (الفصل الثانی ج ۱ ص۱۳۱) وقال فی الباب السبعین فی الزکوۃ ان التوبۃ من الفرائض الواجبۃ حال التکلیف فان اخرھا الی الاحتضار لم تقبل ولھذا لم یقبل ایمان فرعون انتھی قلت فکذب واللہ وافتری من قال ان الشیخ محی الدین یقول بقبول ایمان فرعون وھذا نصہ یکذب الناقل واللہ اعلم (مبحث سادس وخمسون ج ۲ ص۱۹۱) قال الشیخ فی الباب الثانی والستین من الفتوحات وترجع الاربعۃ اقسام الی المجرمین خاصۃ قال تعالی وامتازوا الیوم ایھا المجرمون ای المستحقون لان یکونوا اھلا لسکنی جہنم لا یخرجون منہا ابدا الی الجنۃ القسم الاول المنکرون عن امر اللہ کفرعون و النمرود وابی لھب واضرابھم الی قولہ فھؤلاء الاربعۃ ھم الذین لا یخرجون من النار من جن وانس انتھی قلت فکذب واللہ وافتری من نسب الی الشیخ محی الدین

دعوے یہ بھی ہے کہ شیخ قبول ایمان فرعون کے قایل ہیں اور یہ محض کذب اور شیخ پر افترا ہے کیونکہ شیخ نے فتوحات کے باب باسٹھ میں تصریح کی ہے کہ فرعون اُن اہل نار سے ہے جو اُس سے ابد الآباد کبھی نہ نکلیں گے اور فتوحات اُن کے مؤلفات میں آخری کتاب ہے کیونکہ وہ اُس سے تقریبًا تین سال قبل وفات فارغ ہوئے ہیں شیخ الاسلام خالدی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ اگر شیخ سے یہ قول بالفرض التقدیر صادر بھی ہوا ہو تو وہ اسمیں منفرد نہیں بلکہ متقدمین سے بھی ایک کثیر جماعت اُس کے قبول ایمان کی طرف گئی ہے بوجہ اسکے کہ اللہ تعالیٰ نے اُس سے یہ حکایت فرمائی ہے کہ اُس نے یہ کہا آمنت بالذی اٰمنت بہ بنو اسرائیل وانا من المسلمین (اس کا ترجمہ ابھی گذر چکا) اور یہ کہنا اُسکا آخری وقت میں تھا اور ابوبکر باقلانی نے کہا ہے کہ اُسکا قبول ایمان ہی دلیل کی رو سے اقوی ہے اور ہمارے لئے کوئی نص صریح اسمیں وارد نہیں ہوئی کہ وہ اپنے کفر پر مرا ہو اور جمہور سلف وخلف کی دلیل اُسکے کفر پر یہ ہے کہ وہ باس کی حالت میں ایمان لایا ہے اور اہل باس کا ایمان قبول نہیں ہوتا اور شیخ نے

انہ یقول بقبول ایمان فرعون ولو انہ
کان یقول بہ ما صرح ھھنا بانہ من
اھل النار الذین لا یخرجون منہا ابد الآبدین
فاما انہ مدسوس علیہ، کما مرت الاشارۃ
الی ذلک فی الخطبۃ واما انہ کان تبع
فیہ القاضی ابا بکر الباقلانی فانہ قایل
بقبول ایمان فرعون لان اللہ تعالیٰ حکی
عنہ انہ قال لا الہ الا الذی آمنت بہ
بنو اسرائیل وانا من المسلمین ولم یحک
عنہ ما ینافضہ بعد ذلک وقد انعقد
اجماع الائمۃ کلھم علی عدم قبول ایمانہ
فایاک ان تنقل عن الشیخ محی الدین انہ
یقول بقبول ایمان فرعون وتخرق الاجماع
لا سیما والفتوحات من اواخر مؤلفاتہ لانہ
فرغ منہا قبل موتہ بنحو خمس سنین واللہ
تعالیٰ اعلم (المبحث الحادی والسبعون
ج ۲ صـ۱۷۵)

باب نشر میں زکوٰۃ کی بحث میں کہا ہے کہ توبہ
کرنا اُن فرائض میں سے ہے جو مکلف ہونیکی
حالت میں واجب ہے اگر حضور موت تک اسکو
مؤخر کردے تو پھر مقبول نہیں ہوتی اور اسی واسطے
فرعون کا ایمان مقبول نہیں ہوا امام شعرانی
کا قول ہے کہ) میں کہتا ہوں کہ واللہ وہ شخص
کاذب اور مفتری ہے جو کہتا ہے کہ شیخ قبول
ایمان فرعون کے قایل ہیں اُنکی یہ تصریح اس ناقل
کی تکذیب کرتی ہے واللہ اعلم (آگے شیخ کو اس
قول مذکور مجمل کی تفصیل ہے یعنی) شیخ نے فتوحات
کے باب باسٹھ میں کہا ہے کہ کفار کے چاروں
قسموں کا مرجع خاصۃً مجرمین کی طرف ہی جنکے
حق میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ آج جدا ہو جاؤ
اے مجرمو یعنی وہ لوگ جو اسکے مستحق ہیں کہ وہ سکو
جہنم کے (اصلی) اہل ہوں وہاں سے جنت کی
طرف ابد تک نہ جا سکیں (اُن میں سے) ایک قسم
وہ ہیں جو حکم حق سے تکبر کرنے والے ہیں جیسے
فرعون اور نمرود اور ابو لہب اور اُن کے امثال یہاں تک یہ مضمون چلا گیا ہے کہ یہ چاروں قسمیں وہ
ہیں جو دوزخ سے نہ نکلیں گے خواہ جن ہوں خواہ انسان ہوں فقط (شعرانی کا قول ہے) میں کہتا ہوں
کہ واللہ وہ شخص کاذب اور مفتری ہے جو شیخ محی الدین کی طرف اسکو منسوب کرتا ہے کہ وہ قبول ایمان فرعون
کے قایل ہیں اور اگر وہ اسکے قایل ہوتے تو اس مقام پر اسکی کیوں تصریح کرتے کہ وہ اُن اہل نار سے ہے
جو اس سے ابد الآباد تک نہ نکلیں گے پس یہ (قول قبول ایمان فرعون کا) یا تو اُن کے کتاب میں ٹھونس دیا
گیا ہے جیسا کہ (یواقیت کے) خطبہ میں اسکی طرف اشارہ گذر چکا ہے اور یا اس میں اُنھوں نے قاضی

ابوبکر باقلانی کا اتباع کرلیا ہوگا (پھر رجوع کرلیا ہوگا کیونکہ) وہ (یعنی ابوبکر باقلانی) قبول ایمان فرعون کے قایل ہیں اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے اُس سے یہ تو حکایت فرمائی ہے کہ لا الٰہ الا الذی اٰمنت بہ بنو اسرائیل وانا من المسلمین اور اسکے بعد اسکے مناقض کی حکایت نہیں فرمائی (یہ ابوبکر کی دلیل ہے شعرانی اسکو رد کرتے ہیں) اور (کہتے ہیں کہ) اُسکے ایمان کے عدم قبول پر تمام ائمہ کا اجماع منعقد ہوچکا ہے سوتم اسکی بہت احتیاط رکھنا کہ شیخ محی الدین سے نقل کرنے لگو کہ وہ قبول ایمان فرعون کے قایل ہیں اور اجماع کی مخالفت کرنے لگو خاصکر اس حالت میں کہ فتوحات اُنکی آخری مؤلفات میں سے ہے کیونکہ وہ اُس سے تقریباً اپنی وفات سے پانچ برس پہلے فارغ ہوئے ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔

ف تقریر مذکور کا حاصل دو جواب ہیں ایک یہ کہ یہ پہلا قول ہوگا پھر اس سے رجوع کرلیا دوسرا یہ کہ اُنکی کتاب میں کسی نے الحاق کردیا اور دونوں امر پر قرینہ یہ ذکر کیا گیا کہ فتوحات میں اسکے خلاف ہے اور وہ آخری تصنیف ہے اور آخری ہونے کی دلیل میں یہ کہا ہے کہ ایک عبارت کی بنا پر تین برس اور ایک عبارت کی بنا پر پانچ برس قبل وفات اُس سے فارغ ہوئے ہیں جسمیں تطبیق اس طرح ہوسکتی ہے کہ تسوید پانچ برس پہلے کی ہو اور تبییض تین برس پہلے کی ہو اور اسکی ساتھ اسکو بھی منضم کرنا چاہیے کہ فصوص جسمیں وہ عبارت قبول ایمان فرعون کی ہے اس سے پہلے کی تصنیف ہے چنانچہ دلیل اسکی یہ ہے کہ شیخ کی وفات ۶۳۶ھ میں ہے اور فصوص کی تالیف جیسا اسکے خطبہ میں ہے ۶۲۷ھ کی ہے یعنی وفات سے نو دس سال قبل کی تو فتوحات کا قول مؤخر ہوا فصول کے قول سے پس فصوص کے قول کو مدروس یا مرجوع عنہ کہا جاویگا مگر اس تقدم وتاخر پر تو یہ خدشہ ہے کہ فص شیثی میں ایک مقام پر یہ عبارت ہے وقد بینا ھذا فی الفتوحات المکیۃ جو نص ہے فصوص کے تاخر پر اور یہ خود مصنف کی تصریح ہے تو دوسروں کی تاریخ سے مقدم ہوگی گو اسکا یہ جواب ہوسکتا ہے کہ بعض اوقات تصنیف سابق میں کوئی مضمون مجمل ہوتا ہے اور لاحق میں وہ مفصل ہوتا ہے اس تفصیل کے بعد اُس سابق میں اُسکا حوالہ دینے کے لئے ایسا جملہ بڑھایا جاسکتا ہے تو اس جملہ سے اُس دعوے تاخر میں قدح نہیں ہوا اور اس تقدم وتاخر کو مانکر بھی ایک دوسرا خدشہ یہ ہے کہ اگر فتوحات میں فصوص کا مضمون نہ ہوتا تو فتوحات کا مؤخر ہونا مفید ہوتا مگر یہی مضمون اُسمیں بھی موجود ہے جسکو اعتراب کی سرخی میں بحوالہ سبیل السداد وروح المعانی سے نقل کیا گیا ہے تو اب تقدم وتاخر تو قرینہ

نہیں ہو سکتا اس سے قطع نظر کرکے یا تو دونوں کتابوں میں اسکو مدسوس کہا جاوے اور یا تعارض کے
وقت بنا بر ایک قاعدہ علیہ کے اُس قول کی نسبت کو ترجیح دی جاوے جو جمہور کے موافق ہو وہ قاعدہ
یہ ہے کہ اذا اختلف کلام امام یوخذ منہ بما یوافق الادلۃ الظاہرۃ (مقام عشرین من الحل
الاقوم عن روح المعانی) بعض نے ایک تیسرا جواب دیا ہے کہ یہ شیخ کا کشف ہے جو بوجہ مخالفت
ظاہر دلائل کے غلط ہے مگر فصوص میں جو شیخ نے اس دعوے کے دلائل ذکر کیے ہیں ان میں نظر کرنے
سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے نظر و استدلال سے کہا ہے چنانچہ الحل الاقوم میں اُن کے
کلام سے سات دلیلیں مع جواب نقل کی ہیں جو دیکھنے کے قابل ہیں بہر حال مسئلہ میں مساغ اجتہاد
کا نہیں ہے اور قایلین بالایمان کی بڑی دلیل اُسکا تکلم بکلمۃ الایمان ہے مگر حق تعالیٰ کا ارشاد آلآن
قد عصیت قبل وکنت من المفسدین نص ہے اُس کے رد میں پس اسلم جواب میں یہی ہے کہ
اس قول کو مدسوس کہا جاوے جیسا شعرانی کا مسلک ہے اور ایک چوتھا جواب اور ہے جو چودھویں
صدی میں پیدا ہوا ہے اور اپنی نظائر کی ساتھ ایک رسالہ کی صورت میں شائع بھی ہو گیا ہے جو کہ
نہایت ہی ردی اور ساقط ہونے کے سبب قابل توجہ بھی نہیں تھا مگر چونکہ اختراع اُس جواب کا ایک
ایسے شخص کی طرف سے ہوا ہے جو منسوب الی العلم والمشیخۃ ہیں اور اس بناء پر یہ احتمال تھا کہ شاید
کسی کو دھوکہ ہو جاوے خاصکر اسوجہ سے کہ وہ رسالہ عربی سے اُردو میں ہونے کو ہے یا ہو چکا ہے جس سے
وہ عوام کی نظروں سے بھی گذریگا اسلیئے ضروری معلوم ہوا کہ اُس جواب کو مع جواب الجواب کے جو بعض احباب
نے تحریر کیا ہے اُن ہی کی عبارت میں ملخصاً نقل کر دیا جاوے **وھوھذا** اسکے بعد یعنی
بعض اور مضامین کے بعد) زید (مراد اس سے اُس رسالہ عربی کا مصنف ہے) ایک اور واقعہ
بیان کرتا ہے اور کہتا ہے کہ قرآن میں فرعون کے ایمان کی خبر دی گئی ہے۔ اور فصوص الحکم میں لکھا
گیا ہے کہ مومن مرا اور حق سبحانہ نے اُسکے گناہوں سے بالکل پاک ہونے کی حالت میں اُسکی روح
قبض کی۔ کیونکہ جب وقت وہ مرا اُسوقت وہ مومن تھا اور بعد ایمان اُس نے کوئی گناہ نہیں کیا اور
گناہ ہائے سابق ایمان سے معاف ہو چکے تھے سو اُن دونوں میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ قرآن میں
جس فرعون کی حالت بیان کیگئی ہے وہ عالم شہادت کا فرعون ہے اور فصوص میں جسکے ایمان کی
خبر دی گئی ہے وہ عالم مثال کا فرعون ہے۔ کیونکہ فصوص جناب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے

شیخ اکبر کو خواب میں عطا فرمائی تھی جو کہ واقعہ ہے عالم مثال کا اسلئے اسمیں جسقدر مضامین ہیں وہ
بالذات عالم مثال کی خبریں ہوں گی اب اگر کوئی واقعہ عالم مثال سے عالم شہادت میں بھی ظہور پذیر
ہو گیا ہے تو وہ بالعرض عالم شہادت کی بھی خبر ہو جاویگی اور اگر کسی مانع کی وجہ سے عالم شہادت میں
اس کا ظہور نہیں ہوا ہے بلکہ وہ عالم مثال ہی تک محدود رہا ہے تو وہ عالم مثال کی خبر ہوگی اور عالم
شہادت کی خبر نہ ہوگی کیونکہ عالم مثال عالم شہادت سے اوسع ہے کیونکہ جو کچھ عالم شہادت میں ہے
اسکا عالم مثال میں ہونا ضرور ہے اور جو کچھ عالم مثال میں ہے اس کا عالم شہادت میں ہونا ضرور نہیں
جیسا کہ اسکو امام ربانی مجدد الف ثانی قدس سرہ نے اپنے بعض مکتوبات میں مفصلا بیان فرمایا ہے
پس کفر فرعون بھی حق ہے اور ایمان فرعون بھی کیونکہ دونوں خبریں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے دی ہیں مگر فرق اتنا ہے کہ کفر فرعون عالم شہادت قطعی ہے اور اسکا منکر کافر ہے اور ایمان فرعون
مثالی ظنی ہے کیونکہ اسکی بنا ایک خبر واحد ظنی پر ہے اور وہ یہ ہے من رانی فی المنام فقد رای حقا
فان الشیطان لا یتمثل بی پس اسکا منکر کافر نہ ہوگا بلکہ اسکو قطعاً فاسق کہا جاویگا اھ کلا ۹۱ مہ محصلا
یہ محصل تھا زید کے کلام کا جس کو دیکھکر خدا کی شان نظر آتی ہے اور بے ساختہ زبان سے نکلتا ہے
سبحان الذی ھو قادر علی مسخ العقول خدا پناہ میں رکھے ایسے جاہلانہ غلو اور ایسی کج فہمی سے
مسلمانو اول تو زید کا یہ کہنا غلط ہے کہ فصوص میں جتنے واقعات ہیں وہ اخبار عما فی عالم المثال ہیں
کیونکہ خواب گو عالم مثال سے تعلق رکھتا ہو مگر اسکے لئے یہ کب ضرور ہے کہ اسمیں جو خبر دی جا رہی ہے
وہ عالم مثال کی خبر ہو گیا عالم شہادت میں زید عالم مثال کی خبریں نہیں دے رہا ہے پس اگر عالم مثال
میں عالم شہادت کی خبر دی جاوے تو کونسا استحالہ ہے اور جبکہ کوئی استحالہ نہیں اور فصوص میں
اسکا دعوی بھی نہیں کہ یہ عالم مثال کی خبریں ہیں تو زبردستی اور بلا دلیل انکو عالم مثال کی خبریں کہنا
سوائے مجنون کے اور کون ایسا کر سکتا ہے یہی تو وجہ ہے کہ نہ کسی صوفی کو یہ تطبیق سوجھی اور نہ
کسی عالم کو کیونکہ نہ کوئی اتنا جاہل تھا نہ کسی کو سوجھی پھر اگر اسکو مان بھی لیا جاوے گو واقع میں ایسا
نہیں ہے تو وہ فتوحات مکیہ کا کیا جواب دیگا جسمیں قرآن سے شیخ نے ایمان فرعون ثابت کیا ہے اور
جس فرعون کے کفر کی خبر قرآن میں ہے اسی کے کفر کا انکار کیا ہے۔ چنانچہ انھوں نے فتوحات مکیہ باب ۶۲
میں الآن وقد عصیت قبل وکنت من المفسدین فالیوم ننجیک ببدنک لتکون

لمن خلفك اٰیة الخ کی اس طرح شرح کی ہے کہ بجائے کفر فرعون کے ایمان فرعون ثابت ہو اور کہا ہے ما فی الاٰیة ان باس الاٰخرة لا ینتفع وان ایمانه لم یقبل وانما فیها ان باس الدنیا لا ینتفع عمن نزل به اذا اٰمن فی حال نزوله الا قوم یونس علیه السلام۔ نیز کہا ہے فکان ابتداء الغرق عذابا فصار الموت فیه شهادة خالصة بریئة لم یتخللها معصية فقبض علی افضل عمل وهو التلفظ بالایمان کل ذالك حتی لا یقنط احد من رحمة الله والاعمال بخواتیمها فلم یزل الایمان بالله یجول فی باطنه وحال الطابع الالٰهی الذاتی فی الخلق بین الکبریاء واللطائف الانسانیة فلم یدخلها فظ کبریاء اھ نقلته من روح المعانی جلد ثالث صـ۴۹۲ پس اگر فصوص اور قرآن کے درمیان تعارض نہ رہا تو قرآن اور فتوحات مکیہ کے درمیان تعارض ہو گیا دیکھیں زید کی وقاد طبیعت اس تعارض کو اٹھاتی ہے یا فتوحات مکیہ پر ایمان لا کر کفر فرعون عالم شہادت کا انکار کرتی ہے اور زید کو کافر مسلم الکفر بناتی ہے یا شیخ اکبر کی تکفیر کرتی ہے صاحبو یہ ہوتے ہیں نافہمی اور غلو فی الاعتقاد کے نتائج اور حقیقت یہ ہے کہ یہ یا شیخ کی کشفی غلطی ہے چنانچہ ان کے بہت سے کشف مخالف اجماع اہل اسلام واقع ہوئے ہیں اور اہل ظاہر تو اہل ظاہر خود ارباب باطن ان کا تخطیہ کرتے ہیں اور یا اس قسم کے مضامین مدسوس ہیں اور ملاحدہ وزنادقہ نے انکی کتابوں میں بھر دیئے ہیں تاکہ لوگ دھوکہ کھا دیں اور گمراہ ہوں یہ مسلک شیخ عبدالوہاب شعرانی کا ہے الغرض فصوص کی حمایت جیسا کہ زید نے کی ہے بالکل غلط ہے اور سنو زید نے تسلیم کیا ہے کہ یہ امر ممکن ہے کہ ایک شخص عالم مثال میں مومن ہو اور عالم شہادت میں کافر ہو اور اسکے ساتھ یہ بھی کہا ہے جو چیز عالم شہادت میں ہے اسکا عالم مثال میں ہونا ضرور ہے پس ان دونوں باتوں کا نتیجہ یہ ہے کہ عالم مثال میں فرعون کافر بھی ہو اور مومن بھی کیونکہ عالم شہادت میں فرعون کافر ہے پس اسکو عالم مثال میں بھی کافر ہونا چاہیئے ورنہ لازم آئیگا کہ بعض اشیاء جو عالم شہادت میں ہیں عالم مثال میں نہیں ہیں اور جب فرعون عالم مثال میں کافر بھی ہوا اور مومن بھی تو عالم مثال میں اجتماع متقابلین لازم آگیا **وھو محال**۔ نیز سمجھ میں نہیں آتا کہ جب فرعون مثالی مومن ہے اور فرعون شہودی کافر تو پھر ایک دوسرے کی مثال کیونکر ہو گیا کیا ایک مومن ایک کافر کی مثال کہا جا سکتا ہے نیز اگر کوئی دعویٰ کرے کہ مجھے کشف ہوا ہے کہ زید عالم

مثال ہیں کافر ہے تو نہیں معلوم وہ اسکا کس طرح رد کریگا یا اسکا کوئی متبع اُسکی کس دلیل سے حمایت کریگا پس زید کا دعوی تخالف بین العینین والمثال بالایمان والکفر سراسر غلط اور باطل محض ہے اور یہ اختراع زید کی جودت طبع کا ہے جس کا منشا غلو فی الاعتقاد ہے رہا واقعہ خواب کا سو اس کا جواب یہ ہے کہ جو خواب خلاف شریعت ہو بالکل غلط ہے اور جب یہ مضمون نص قرانی کے خلاف ہے اور جو توجیہ مؤلف نے کی باطل ہے تو عبارت فصوص کا رد کرنا لازم ہے اور منکرین کو قطعی فاسق کہنا زید کی سراسر جرأت و بیباکی اور نادانی وجہل ہے خدا بچاوے ایسے جہل در غلو فی الاعتقاد سے انتہی القدر الضروری من الکلام الذی ہو من فصل الخطاب علی ذلک الجواب الذی ہو بعید عن الصواب من رسالۃ سبیل السداد لبعض اہل الوداد احقر کہتا ہے کہ اگر کوئی خواب شریعت کے خلاف بھی نہ ہو تب بھی وہ حجت شرعیہ نہیں اور اُس سے نہ کوئی اعتقاد ثابت ہو سکتا ہے نہ کوئی حکم کما ثبت فی محلہ خوب سمجھ لو۔

الاغتراب (۲۴)

قال الشیخ فی فص یونس واما اہل النار فمآلہم الی النعیم ولکن فی النار اذ لابد لصورۃ النار بعد انتہاء مدۃ العقاب ان تکون بردا وسلاما علی من فیہا وہذا نعیمہم (الحل الاقوم مقام ثامن)

(ترجمہ) شیخ نے فص یونس میں کہا ہے کہ اہل نار کا مآل (اخیر میں) نعیم کی طرف ہوگا لیکن نار ہی میں (رہکر) اسلئے کہ مدت عذاب کے ختم ہونے پر صورۃ نار کے لئے ضروری ہے کہ وہ خنک اور سلامتی ہو جاوے اپنے رہنے والوں پر اور یہی ان کی نعیم ہے **ف** وجہ اعتراض اسمیں ظاہر ہے کہ نصوص قطعیہ سے تابید عذاب کفار کے لئے ثابت ہے اور یہ اُسکے معارض ہے۔

الاقتراب (۲۴)

فی العقیدۃ الصغری للشیخ والتابید للمؤمنین فی النعیم المقیم والتابید

(ترجمہ) شیخ کے عقیدہ صغری میں ہے کہ مومنین کیلئے نعیم مقیم میں تابید اور کافریں

للکافرین والمنافقین فی العذاب الالیم
حق (خطبہ ج ۱ صـ۱۶) وقال فی الباب
العشرین حظ اهل النار من النعیم عدم
توقع العذاب وحظهم من العذاب
فی حال عدمه توقعه فلا امان لهم
بطریق الاخبار من الله تعالی بقوله لا یفتر
عنهم واطال فی ذلک (کبریت علی هامش
ج ۱ صـ۱۳) قال فی باب الجنائز من الفتوحات
اعلم ان الاخبار الصحیحة والاصول الصریحة
تقتضی بخروج قاتل نفسه من النار و
ان النص الوارد بتابید الخلود خرج مخرج
الزجر ویحمل علی قاتل نفسه من الکفار
الی آخر ما قال واطال وقال الشعرانی بعد
نقله قلت وفی هذا الکلام وما بعده
(وهو نحو ما سبق) رد عن الشیخ وتکذیب
لمن افتری علیه انه یقول بخروج اهل النار
من الکفار والله اعلم (مبحث خامس و
خمسون ج ۲ صـ۱۱۶) وقال الشعرانی فان
قلت فهل لاهل النار حظ من النعیم فی
وقت من الاوقات فالجواب کما قال الشیخ
فی الباب العشرین من الفتوحات نعم
لاهل النار حظ من النعیم ولکن صورة
نعیمهم عدم توهمهم وقوع العذاب

ومنافقین کے عذاب الیم میں تابید حق ہے اور
باب عشرین میں فرمایا کہ اہل نار کا حصہ نعیم سے
یہ ہوسکتا تھا کہ اُن کو عذاب (دائم) کی توقع
نہ ہوتی (تو اُسکو سوچکر کچھ تسلی ہوسکتی تھی)
اور اُن کا حصہ عذاب سے حالت عدم عذاب
میں بھی (اگر فرضاً ایسی حالت کا وقوع بھی ہوتا)
یہ تھا کہ عذاب کا اندیشہ ہوتا (تو اُسکو سوچکر
بھی کلفت ہوتی اور اب تو عدم عذاب کی
بھی کوئی حالت نہیں بلکہ وقوع ہی کی ہے جو
اندیشہ سے بھی بڑھکر ہے تو اور بھی سخت عذاب
ہوگا اسی طرح اُن کے لئے عدم توقع عذاب
دائم کی بھی کوئی صورت نہیں جس سے گونہ
تسلی ہوتی) تو (اس صورت میں) ان کیلئے
کوئی امان ہی نہیں (اور یہ عدم امان) اس
طریق سے (ہے) کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس
قول میں (اسکی) خبردی ہے کہ یہ عذاب اُنسے
سُست (بھی) نکیا جاویگا اور اسمیں کلام
طویل فرمایا اور فتوحات کے باب الجنائز میں
لکھا ہے کہ جاننا چاہئے کہ اخبار صحیحہ اور اصول
صریحہ اسکو مقتضی ہیں کہ خودکشی کرنے والا دوزخ
سے نکلیگا اور یہ کہ نص جو (اس باب میں)
تابید خلود کی وارد ہوئی ہے وہ زجر کے موقع
میں واقع ہوئی ہے یا اُس خودکشی کرنیوالے

بهم كما ان حظهم من شدة العذاب
توقعه لانه لا امان لهم بطريق الاخبار
عن الله تعالى فلا يفتر عنهم العذاب
فلم يزالوا فى غشية من العذاب بعد غشية
وافاقة بعد افاقة ففى حال الغشية يعذبون
بالعذاب المتخيل وفى حال الافاقة يعذبون
بالعذاب المحسوس وهكذا ابد الابدين و
دهر الداهرين فعلم ان اشد العذاب على
اهل النار ما يقع فى نفوسهم من التوهمات
فانهم لا يتوهمون قط عذابا اشد مما هم
فيه الا تكون فى نفوسهم لوقته (المبحث
الحادى والسبعون ج ۲ صـ۱۸۱) وقال
(الشيخ) وليس عند اهل النار الذين هم
اهلها نوم وانما يكون النوم فيها لعصاة
الموحدين فقط وهذا القدر الذى
يتنعمون به فى النار ويستريحون قال و
ذلك من رحمة الله بعصاة الموحدين قال
فعلم ان اهل النار الذين هم اهلها لا ينامون
لقوله تعالى لا يفتر عنهم يعنى العذاب
وهم فيه مبلسون ذكره فى الباب العشرين
من الفتوحات قال واذا نام عصاة الموحدين
يكون نعيمهم فى منامهم بالرؤيا الحسنة فيرى نفسه
مثلاً انه خرج من النار وصار فى فرح وسرور

پر محمول ہے جو کافر ہوا ان کے قول کے آخر تک
جسمیں انھوں نے کلام طویل کیا ہے امام شعرانی
نے اسکو نقل کرکے کہا ہے کہ اس کلام میں اور
جو اسکے بعد ہے کہ وہ بھی اسی قسم کا ہے شیخ کی
طرف سے جواب ہے اور اس شخص کی تکذیب
ہے جس نے ان پر افترا کیا ہے کہ وہ اسکے
قایل ہیں کہ کفار دوزخ سے خارج ہونگے واللہ
اعلم اور شعرانی نے کہا ہے کہ اگر تم کہو کہ کیا اہل نار
کو بھی کسی وقت نعیم سے کچھ حصہ ملیگا اس کا
جواب جیسا کہ شیخ نے فتوحات کے باب
عشرین میں کہا ہے یہ ہے کہ ہاں اہل نار کے
لئے نعیم سے حظ ہونے کی ایک صورت ہے
لیکن وہ صورت نعیم کی (واقع نہیں ہوگی کیونکہ
وہ صورت) یہ ہے کہ ان کو وقوع عذاب کا خیال
نہ ہو جیسا کہ ان کا حصہ شدت عذاب سے
یہ ہے کہ عذاب کا احتمال ہو اور احتمال بلکہ
تیقن عذاب کا تحقق اور عذاب کا خیال نہ ہونا
غیر متحقق بس کوئی صورت نعیم کی واقع نہ ہوئی
اسلئے کہ ان کو کسی حال میں بھی امان نہیں ہے
اور یہ امر بطریق اخبار عن اللہ معلوم ہوا تو عذاب
ان سے کبھی سست نہ ہوگا بس وہ ہمیشہ اس
حال میں رہیں گے کہ عذاب سے ان پر غشی
پر غشی ہوگی اور افاقہ کے بعد افاقہ ہوگا تو حالت

واکل وشرب وجماع ثم اذا استیقظ
لایری شیئاً کما یری اهل الدنیا ذلک
فی مناهم سواء قال ومنهم والعیاذ باللہ
من یری نفسه فی منامه ذلک فی بؤس .
وضر وعقوبات وفراش من شوک
ونحو ذلک نسأل الله العافیة قلت
فقد کذب والله وافتری من نقل عن
الشیخ محی الدین انه کان یقول ان
اهل النار یتلذذون بدخولهم النار
وانهم لو اخرجوا منها تعذبوا بذلک الخروج
وان وجد نحو ذلک فی شیٔ من کتبه فهو
مدسوس علیه فانی مررت علی کتاب الفتوحات
المکیة فرأیته مشحونا بالکلام علی عذاب
اهل النار وهذا الکتاب من اعظم کتبه
وآخرها تالیفا (کبریت علی الهامش ج ۲ ص ۲۰۳)
قال الشعرانی بعد مانقل بعض کلام الشیخ
علی صفة عذاب اهل النار مانصه قلت
فکذب والله وافتری من اشاع عن الشیخ
محی الدین ابن العربی رحمه الله انه کان یقول
ان اهل النار الذین هم اهلها یخرجون منها
بعد مدة تعذیبهم وکذلک کذب من
دس فی کتاب الفصوص والفتوحات
المکیة ان الشیخ قایل بان اهل النار

غشی میں تو عذاب تخیل سے معذب ہوں گے
اور حالت افاقہ میں عذاب محسوس سے معذب
ہوں گے اور اسی طرح ابد الآباد تک اور دہر
غیر متناہی تک ہوتا رہیگا اس سے معلوم ہوا
کہ سخت ترین عذاب اہل نار پر وہ ہوگا جو اُن
کے دلوں میں خیالات پیدا ہوں گے پس وہ
جب کبھی ایسے عذاب کا خیال کرینگے کہ اُن کے
موجود عذاب سے اشد ہوگا وہ فوراً اُن کے
ذات میں متحقق ہو جاویگا اور شیخ نے فرمایا ہے
کہ اہل دوزخ کو جو حقیقۃً اہل نار ہیں (یعنی کفار)
نیند نہ آویگی دوزخ میں نیند صرف عصاۃ موحدین
کو آویگی اور اس مقدار کے موافق وہ دوزخ میں
نعیم اور راحت پالیں گے اور یہ حق تعالیٰ کی
رحمت ہوگی عصاۃ موحدین کے ساتھ پس معلوم
ہوا کہ حقیقی اہل نار (یعنی کفار) کو نیند نہ آویگی
بدلیل قول حق تعالیٰ کے کہ وہ عذاب اُن سے
سست نکیا جاویگا اور وہ اسمیں ناامید پڑے
رہیں گے اسکو فتوحات کے باب بیس میں ذکر
فرمایا ہے شیخ نے کہا ہے کہ جب عصاۃ موحدین
کو نیند آجاویگی تو اُن کی نعیم نیند کی حالت
میں اچھے خواب کا نظر آنا ہوگا تو اپنے کو مثلاً
اس طرح دیکھے گا کہ وہ دوزخ سے نکل گیا ہے
اور فرح وسرور اور خورد ونوش اور وقاع میں

بتلذذون بالنار وانهم لو اخرجوا منها لاستغاثوا وطلبوا الرجوع اليها كما رأيت ذلك في هذين الكتابين وقد حذفت ذلك من الفتوحات حال اختصاري لها حتى ورد على الشيخ شمس الدين الشريف المدني فاخبرني بانهم دسوا على الشيخ في كتبه كثيرا من العقائد الزائغة التي نقلت عن غير الشيخ كما مرت الاشارة اليه في الخطبة فان الشيخ من كمل العارفين باجماع اهل الطريق وكان جليس رسول الله صلى الله عليه وسلم على الدوام فكيف يتكلم بما يهدم شيئا من اركان شريعته ويساوي بين دينه وبين جميع الاديان الباطلة ويجعل اهل الدارين سواء هذا لا يعتقده في الشيخ الا من عزل عقله فاياك يا اخي ان تصدق من يضيف شيئا من العقائد الزائغة الى الشيخ واحم سمعك و بصرك وقلبك وقد نصحتك والسلام وقد رأيت في عقائد الشيخ الوسطى ما نصه و نعتقد ان اهل الجنة واهل النار مخلدون في داريهما لا يخرج احد منهم من داره ابد الابدين ودهر الداهرين قال ومرادنا باهل النار الذين هم اهلها من الكفار و

مشغول ہے پھر جب جاگ اٹھیگا تو ان چیزوں میں سے کچھ بھی نہ دیکھے گا جیسا اہل دنیا ان باتوں کو خواب میں دیکھتے ہیں برابر یہی حالت انکی ہوگی اور بعض اُن میں اللہ پناہ میں رکھے اپنے کو خواب میں سختی اور مضرت اور تکالیف اور پُرخار بستر اور اسی قسم کی چیزوں میں دیکھیں گے ہیں (یعنی شعرانی) کہتا ہوں پس واللہ وہ شخص کاذب اور مفتری ہے جس نے شیخ سے یہ نقل کیا ہے کہ وہ اس کے قایل ہیں کہ اہل نار اپنے دخول نار سے لذت حاصل کرینگے اور یہ کہ اگر وہ اس سے نکال لئے جاویں تو اس نکلنے سے وہ تکلیف پاوینگے اور اگر اس قسم کی کوئی بات اُن کی کسی کتاب میں پائی جاوے تو وہ اُن پر تھوپی گئی ہے کیونکہ میں نے اُن کی پوری کتاب فتوحات مکیہ پر نظر ڈالی ہے میں نے اسکو عذاب اہل نار کے مضمون سے بھرا ہوا دیکھا اور یہ کتاب اُن کی سب کتابوں میں عظیم بھی ہے اور تالیف میں آخری بھی ہے امام شعرانی نے (ایک مقام پر) کیفیت عذاب اہل نار کے متعلق کچھ کلام نقل کرکے یہ فرمایا ہے کہ میں کہتا ہوں کہ واللہ وہ شخص کاذب اور مفتری ہے جس نے شیخ سے یہ شائع کیا ہے کہ وہ اسکے قایل ہیں کہ اہل نار

المشركين والمنافقين والمعطلين لا عصاة الموحدين فانهم يخرجون من النار بالنصوص قال لان النار كما لا تقبل بطبعها خلود موحد فيها كذلك لا تقبل بطبعها خروج اهلها منها ابداً لانها خلقت من الغضب السرمدى قال وهذا اعتقاد الجماعة الى قيام الساعة انتهى وفى لواقح الانوار التى جمعها محمد بن سويدكين من مجالس الشيخ وتقريراته اعلم يا اخى ان جميع ما وجدته من قولنا بخروج اهل النار منها فى سائر كتبنا وتقريراتنا فمرادنا بهم عصاة الموحدين انتهى وقد نبه على ذلك ايضاً الشيخ الكامل عبد الكريم الجيلى فى شرحه لباب الاسرار من الفتوحات فقال اياك والغلط فتفهم من كلام الشيخ انه يريد بخروج اهل النار غير الموحدين من الكفار فان ذلك خطأ انتهى وقد رجع بحمد الله تعالى على يدى جماعات كثيرة من صوفية الزمان الذين لا غوص لهم فى الشريعة فى اعتقاد خروج اهل النار الذين هم اهلها تقليداً لما اشيع من الشيخ محى الدين وتابوا الى الله تعالى بعد ان كانوا يتساررون بذلك فيما بينهم والحمد لله رب العالمين (مبحث الحادى

جو واقعی اہل نار ہیں بعد مدت تعذیب کے اُس سے خارج ہو جاوینگے اور اسی طرح وہ بھی کاذب ہے جس نے فصوص اور فتوحات میں یہ مضمون ٹھونس دیا ہے کہ شیخ اسکے قایل ہیں کہ اہل نار نار سے لذت لیں گے اور یہ کہ وہ اگر اُس سے خارج کر دئے جاویں تو فریاد کرنے لگیں اور اُسی کی طرف واپس آنیکی درخواست کریں جیسا میں نے یہ مضمون ان دونوں کتابوں میں دیکھا اور میں نے اسکو فتوحات میں سے اُسکو مختصر کرنے کے وقت حذف کر دیا یہانتک کہ میرے پاس شیخ شمس الدین شریف مدنی آئے اور مجکو خبر دی کہ لوگوں نے شیخ پر انکی کتابوں میں بہت سے ایسے عقاید فاسدہ داخل کر دئے جو غیر شیخ سے منقول تھے جیسا کہ اُسکی طرف خطبہ میں بھی اشارہ گزر چکا ہے اسلئے کہ شیخ باجماع اہل طریق عارفین کاملین سے ہیں اور علی الدوام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جلیس رہتے تھے سو وہ ایسا کلام کیسے فرما سکتے ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے کسی رکن کا ہادم ہو اور جس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دین میں اور جمیع ادیان باطلہ میں تساوی ہو جاوے اور جو اہل جنت و اہل نار کو مساوی درجہ میں کر دے (جو مخالف ہے نص

والسبعون ج ۲ ص۱۸۲ و ص۱۸۳) لا یستوی اصحاب النار واصحاب الجنة

کے) شیخ کے متعلق ایسا اعتقاد وہی شخص کرسکتا ہے جس نے اپنی عقل کو معزول کردیا ہو سوائے میرے بھائی اپنے کو اس سے بچاؤ کہ ایسے شخص کی تصدیق کرنے لگو جو شیخ کی طرف کسی عقیدہ فاسدہ کو منسوب کرتا ہو اور اپنی چشم وگوش وقلب کو اس سے محفوظ رکھو اور میں تمکو نصیحت کرچکا والسلام اور میں نے شیخ کے عقاید وسطی میں یہ دیکھا ہے کہ ہم اسکا اعتقاد رکھتے ہیں کہ اہل جنت واہل نار اپنے اپنے مقام میں مخلد ہوں گے کوئی اپنے مقام سے ابدالاباد اور دہر غیر متناہی تک نہ نکلے گا اور شیخ نے یہ بھی کہا ہے کہ مراد ہماری اہل نار سے وہ ہیں جو حقیقی اہل نار ہیں یعنی کفار ومنافقین ومعطلین نہ کہ عصاۃ موحدین کیونکہ وہ بحکم نصوص نار سے خارج ہوں گے شیخ نے (اُسکی حکمت عقلیہ میں) کہا ہے کہ یہ اسلئے ہے کہ نار بالطبع کسی موحد کے خلود کو قبول نہیں کرتی اور اسی طرح بالطبع اہل نار کے خروج کو کبھی قبول نہیں کرتی کیونکہ وہ نار غضب سرمدی سے پیدا کیگئی ہے شیخ نے کہا ہے کہ یہی اعتقاد ہے جماعت کا اور لواقح الانوار میں ہے جسکو محمد بن سودکین نے شیخ کے جلسوں سے اور تقریرات سے جمع کیا ہے کہ اے بھائی اسکو جانو کہ ہماری کتابوں میں اور تقریروں میں ہمارے جتنے اقوال اہل نار کے خروج من النار کے متعلق تمکو ملیں اُن سے مراد ہماری عصاۃ موحدین ہیں اور اس پر شیخ کامل عبدالکریم جیلی نے بھی فتوحات کے باب الاسرار کی شرح میں متنبہ کیا ہے اور کہا ہے کہ اپنے کو غلطی سے بچانا کبھی شیخ کے کلام سے سمجھ جاؤ کہ اُن کی مراد اہل نار غیر موحدین یعنی کفار کا خروج ہے کیونکہ یہ سمجھنا خطا ہے ختم ہوا اُن کا قول اور (شعرانی کہتے ہیں کہ) بحمد اللہ میرے ہاتھ پر صوفیہ زمانہ میں سے جماعات کثیرہ نے جنکو شریعت میں مہارت نہ تھی اس بارہ میں رجوع (الی الحق) کیا کہ اُن کا اعتقاد اہل نار بالمعنی الحقیقی (یعنی کفار) کے خروج کا محض اُس قول کی تقلید کی بنا پر ہو گیا تھا جو اس باب میں شیخ کی طرف سے مشہور ہو گیا ہے اور انھوں نے اللہ تعالیٰ سے توبہ کی بعد اسکے کہ باہم اسکی سرگوشیاں کیا کرتے تھے (غالبًا علانیہ خوف حکومت اسلامیہ سے اسکی جرأت نہ کرتے ہوں گے) والحمد للہ رب العلمین **ف** (۱) شیخ کا قول مختلف عنوانات سے شائع کیا گیا ہے ایک یہ کہ وہ نار سے خارج ہو جاوینگے ایک یہ کہ نار ہی میں رہیں گے مگر عذاب کا انقطاع ہو جاویگا مجموعہ عبارات مذکورہ دونوں کیلئے نافی ہے اور نصوص قاطعہ سے یہی حق ہے

کہ کفار کو کبھی عذاب سے نجات نہ ہوگی باقی اُن اقوال کا جواب جو کہ منشا اعتراض ہیں سو بعض نے کچھ تاویلیں کی ہیں جنکو الحل الاقوم میں بسط کی ساتھ مع عبارات قرآن تاویل لکھا گیا ہے مگر سب مخدوش ہیں جیسا کہ وہ خدشات بھی اُن ہی کی ساتھ مذکور ہوئے ہیں اور بوضح سے جو توجیہ ابھی مذکور ہوئی ہے وہ سب عبارتوں میں نہیں چل سکتی اسلئے سب سے اسلم امام شعرانی کی رائے ہے کہ یہ قول مدسوس ہے یہ تو شیخ کے قول کی متعلق تحقیق تھی بعض نے اس دعوے پر بزعم خود نصوص سے استدلال کیا ہے میں نے رسالہ مسائل السلوک من کلام ملک الملوک میں اسکو مع الجواب لکھا ہے یہاں بھی نقل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے اور وہ یہ ہے فی الروح ومن الناس من تمسك بصدر الآية انه لا يبقى في النار احد ولم يقل بذلك في الجنة وتقوى مطلبه ذالك بما اخرجه ابن المنذر عن الحسن قال قال عمر لو لبث اهل النار في النار كقدر رمل عالج لكان لهم يوم يخرجون فيه وبما اخرج اسحق بن راهويه عن ابي هريرة قال سيأتي على جهنم يوم لا يبقى فيها احد وقرأ واما الذين شقوا الآية واخرج ابن المنذر وابو الشيخ عن ابراهيم قال ما في القران اية ارجى لاهل النار من هذه الآية خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك قال وقال ابن مسعود ليأتين عليها زمان تصفق فيه ابوابها واخرج ابن جرير عن الشعبي قال جهنم اسرع الدارين عمرانا واسرعهما خرابا (الروايات كلها في الدر المنثور ايضا لكن فيه لفظ ابن مسعود تحقق ۱۲) الى غير ذلك من الآثار وقد نص ابن الجوزي على وضع بعضها كالخبر عن عبد الله بن عمرو بن العاص يأتي على جهنم يوم ما فيها من ابن آدم احد تصفق ابوابها كانها ابواب الموحدين وادعى البعض بعضها ومر شئ من الكلام في ذلك وانت تعلم ان خلود الكفار مما اجمع عليه المسلمون ولا عبرة بالمخالف والقواطع اكثر من ان تحصى ولا يقاوم واحدا منها كثير من هذه الاخبار ولا دليل في الآية على ما يقوله المخالف لما علمته من الوجوه فيها اه + قلت وفسرت في بيان القرآن قوله تعالى الا ما شاء ربك بقولي ہاں اگر خدا ہی کو نکالنا منظور ہو تو دوسری بات ہے وعلقت عليه بقولي هذا عندي ارجح الوجوه وابعدها من التكلف ويتايد بالخبر المرفوع في الدر المنثور اه وذالك الخبر المرفوع نصه واخرج ابن مردويه عن جابر رض قال قرأ

رسول الله صلی الله علیه وسلم فاما الذین شقوا الی قوله الا ما شاء ربك قال رسول الله
صلی الله علیه وسلم ان شاء الله ان یخرج اناسا من الذین شقوا من النار فیدخلهم الجنة
فعل اھ قلت ویوضح کون الاستثناء للتعلیق لا للتحقیق ما فی الدر المنثور اخرج البیهقی
فی البعث والنشور عن ابن عباس فی قوله الا ما شاء ربك قال فقد شاء ربك ان یخلد هؤلاء
فی النار وان یخلد هؤلاء فی الجنة **ف** (۲) یہ تو مستحقین نار کے خلود و عدم خلود کی تحقیق تھی
والخلود هو الصحیح اور بعض فرقوں کے دخول و عدم دخول یا بعنوان دیگر ان کے استحقاق و عدم استحقاق
کے متعلق کلام بھی حکماً اسکی ساتھ ملحق ہونے کے سبب قابل نقل ہے والدخول هو الراجح اس کے
لئے بیان القرآن کی ضروری عبارت نقل کر دینا کافی سمجھتا ہوں **وهی هذه** البتہ جو شخص
طلب حق میں اپنی کوشش خرچ کر چکے اور پھر بھی اسکی نظر مطلوب صحیح تک نہ پہونچے اسکی نسبت روح المعانی
میں ہے وذهب البعض انه معذور ولم یفرقوا بین من لا عقل له اصلا وبین من له عقل
لم یدرك به الحق بعد ان لم یدع فی القوس منزعا الخ قلت وکذا من لم یخطر فی باله تردد
واحتمال النقیض وقلت وبسط القول فی المسئلة الغزالی فی التفرقة بین الاسلام و
الزندقة وقلت والسلامة فی امثال ذلك التفویض الی الله تعالی وهو اعلم العالمین
واحکم الحاکمین (تفسیر سورہ اعراف آیت ویحسبون انهم مهتدون)

الاغتراب مع الاقتراب (۲۹)

قال (الشیخ) هکذا رأیتها فی کشفی ونزلت فیها خمس درکات (المبحث الحادی والسبعون ج ۲ ص ۱۸۱) وقال الشیخ محی الدین ولقد سألت الله تعالی ان یطلعنی علی جهنم واهلها فاطلعنی علی ذلك فعرفتها وعرفت مکانها وبعد اسطر قال ولما اطلعنی الله تعالی علیها رأیت من درکات النار من

(**ترجمہ**) شیخ نے کہا کہ میں نے جہنم کو اسی طرح اپنے کشف میں دیکھا اور میں اسمیں پانچ درجہ تک اتر گیا اور شیخ نے کہا کہ میں نے حق تعالی سے دعا کی کہ مجکو جہنم اور اہل جہنم پر مطلع فرما دے سو اس نے مجکو اسپر مطلع کر دیا اور میں نے اسکو پہچانا اور اسکے مکان کو پہچانا اور چند سطروں کے بعد یہ ہے کہ مجکو اللہ تعالی

حیث کونہا دارا ما شاء اللہ ان یطلعنی ورأیت فیہا موضعا یسمی المظلمۃ نزلت فیہ ما شاء اللہ ان انزل الی آخر ما قال انتہی قلت ھکذا قال الشیخ رحمہ اللہ ولکن قال علماء الشریعۃ من قال دخلت الجنۃ کفر وقیاسہ ان یکون الحکم کذلک فی دخول النار فلیتأمل ویحرر ولعل قولہ نزلت ای اطلعت کشفا کما یفسرہ ما تقدم واللہ اعلم (مبحث مذکور ص ۱۲۷)

نے اسپر مطلع کیا اور میں نے دوزخ کے درجات کو اسکے مسکن ہونے کے اعتبار سے اسقدر دیکھا جتنا اللہ تعالیٰ کو اسپر مجکو مطلع کرنا منظور تھا اور میں نے اسمیں ایک موضع دیکھا جو مظلمہ کہلاتا تھا میں اسمیں اوتر گیا جتنا اللہ تعالیٰ کو میرا اترنا منظور تھا آخر تک کہتے چلے گئے اُن کا قول ختم ہوا امام شعرانی کہتے ہیں کہ شیخ نے اسطرح کہا ہے لیکن علماء شریعت نے فرمایا ہے کہ جو شخص یہ کہے کہ میں جنت میں داخل ہوا ہوں تو وہ کافر ہو جاتا ہے اور اس کا قیاس یہ ہے کہ دخول نار کا بھی یہی حکم ہو (کہ جو شخص دخول نار کا دعوے کرے وہ بھی کافر کہا جاوے) تو اسمیں تامل کر لیا جاوے اور اسکو منقح کر لیا جاوے اور (آگے جواب دیتے ہیں کہ) غالبًا اُن کا یہ فرمانا کہ میں اسمیں اوترا یہ ہو کہ میں اسپر کشف سے مطلع ہو گیا جیسا کہ اُن کا قول گذشتہ (جسمیں رأیتہا فی کشفی مصرح ہے) اسکی تفسیر کر رہا ہے واللہ اعلم۔

ف (۱) تقریر شبہ اور تقریر جواب ظاہر ہے اور دعویٰ کشف کا کسی نص کے مزاحم نہیں لہٰذا اسپر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا اور گو دوسری جگہ اسکی تصریح نہیں لیکن ایک جگہ کی تصریح اس تفسیر کا کافی قرینہ ہے بلکہ اگر ایک جگہ بھی اس کشف کی تصریح نہ ہوتی تب بھی قایل کی حالتِ صدق و دیانت اس حمل کے لئے کافی قرینہ تھا جیسے علماء نے تصریح کی ہے کہ انبت الربیع البقل کا قایل اگر دہری ہو تو اسناد کو حقیقی کہا جاویگا اور اگر مومن ہو تو اسناد کو مجازی کہا جاوے گا چنانچہ اہل کشف کے کلام میں بھی بعض مقام پر تصریح کشف کی نہیں ہوتی مگر واقعہ ایسا ہوتا ہے کہ اگر کشف پر محمول نکیا جاوے تو کذب لازم آتا ہے اور قایل کی حالت مانع ہوتی ہے کذب سے اسلئے اسکو کشف ہی پر محمول کرنا قواعد شرعیہ و عقلیہ سے ضروری ہوگا جیسا معاملات میں علماء نے عاقل بالغ مسلم کے معاملہ کی تصحیح کو حتی الامکان ضروری فرمایا ہے خوب سمجھ لو خود امام شعرانی نے جنھوں نے یہ شبہ نقل کر کے یہی جواب دیا ہے دو واقعے دوسرے بزرگوں کے جن کے

وقوع حسی میں دلائل صحیحہ سے نہایت استبعاد واشکال ہے بلا نکیر نقل کیے ہیں جن پر ایسا ہی
شبہ ہو سکتا ہے اور وہاں کشف کی بھی تصریح نہیں مگر راویوں کی حالت کی خصوصیت سے
کشف پر محمول کر کے اُن کی صیانت عن الکذب ضروری ہوگی ورنہ امام شعرانی پر یہ سوال
ہوگا کہ واقعات کو حس پر محمول کرنے سے دونوں جگہ مانع موجود مگر ایک جگہ نکیر فرمایا دوسری
جگہ نہیں فرمایا خوب سمجھ لو وہ دو واقعے یہ ہیں فھنالک یترقب خروج المھدی علیہ السلام
الی قولہ ھکذا اخبرنی الشیخ حسن العراقی المدفون فوق کوم الریش المطل علی
برکۃ الرطلی بمصر المحروسۃ علی الامام المھدی حین اجتمع بہ ووافقہ علی ذلک
شیخنا سیدی علی الخواص رحمہما اللہ تعالیٰ اور اس عبارت کے بعد شیخ محی الدین رحمہ اللہ
تعالیٰ کی عبارت اسی باب میں نقل کی ہے لابد من خروج المھدی علیہ السلام لکن لا
یخرج حتی تمتلئ الارض جورا وظلما فیملأھا قسطا وعدلا ولو لم یکن من الدنیا الا یوم
واحد طول اللہ تعالیٰ ذلک الیوم حتی یلی ذلک الخلیفۃ الخ (مبحث خامس
وستون ج ۲ ص۱۴۳) اور عبارت سابقہ میں امام مہدی کے متعلق بعض ایسے واقعات
کا اثبات ہے جو شیخ محی الدین رحمہ اللہ کے زمانہ سے مقدم ہیں اور عبارت لاحقہ میں
اُن سے تعرض نہیں باوجودیکہ مقام تعرض کا تھا تو بقاعدہ السکوت فی معرض البیان
بیان عبارت لاحقہ میں ان کی نفی ہے تو اس تعارض کا رفع اسی طرح سہل ہے کہ عبارت
سابقہ کے اُن واقعات کو کشف پر محمول کیا جاوے کہ واقعات مستقبلہ زمانہ حاضرہ
میں متمثل ہو کر مکشوف ہو گئے اور اُن واقعات مستقبلہ کے بعض مقدمات کی ابتدار
فی الزمان الخاص (وھو سنۃ خمس وخمسین وماًتین) کو ولادت سے تعبیر
فرمادیا جیسا مجدد صاحب رح نے مکتوب پنجاہ و ہشتم جلد ثانی میں تعدد آدم کی یہی
توجیہ فرمائی ہے بقولہ آدم چوں بر صفت جامعیت مخلوق گشتہ است و درحقیقت
خود لطائف و اوصاف بسیار دارد و پیش از وجود او بقرون متطاولہ در ہر وقتے
از اوقات صفتے یا لطیفہ از لطائف او بایجاد خداوندی جل سلطانہ در عالم مثال
موجود گشتہ است و بصورت آدم ظاہر شدہ مسمی باسم او گشتہ الخ اور اجتماع بھی کشفی

طور سے ہو گو لفظ کشف مصرح نہیں اور دوسرا واقعہ یہ ہے واخبرنی الشیخ عبد القادر الشطوطی رحمہ اللہ ان لسیدی ابراھیم المبتولی کل سنۃ سماطا یمدہ فوق ھذا السد (ای سد یاجوج) فیحضرہ جمیع الاولیاء والصحابۃ الاحیاء والاموات قال قد حضرت معہ مرات الخ (مبحث مذکور ص۱۴۷) یہاں جماعت ماضین یعنی حضرات صحابہ زمانہ حاضرہ میں متمثل ہو کر مکشوف ہو گئے گو اس کے وقوع کو بلفظ کشف تعبیر نہیں کیا اور اس توجیہ کی ضرورت بزرگوں ہی کے کلام کے ساتھ خاص نہیں بعض احادیث میں بھی رفع اشکالات کے لئے اس کے اختیار کرنے کی ضرورت ہو گی اس مقام پر بطور مثال کے دو حدیثیں ذکر کرتا ہوں۔ **حدیث اوّل** عن انس بن مالک فی حدیث طویل فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لم ار کالیوم فی الخیر والشر صورت لی الجنۃ فرأیتھما دون ھذا الحائط رواہ مسلم فی باب توقیرہ صلی اللہ علیہ وسلم (ج ۲) قلت ولفظ صورت ظاھرہ ما نقلہ فی زھر الربی من قول ابن حجر عن بعضھم انہ حملہ علی انھا مثلت لہ فی الحائط کما تنطبع الصورۃ فی المرأۃ فرأی جمیع ما فیھا اھ قلت وکان ھذا التصویر فی صلوۃ الکسوف مرۃ من القوۃ بحیث ظھر فیہ بعض آثار الحقیقۃ کما نص فی الحدیث من تعلیلہ صلی اللہ علیہ وسلم لتقدمہ بارادۃ اخذ القطف ولتاخرہ برؤیۃ حطم جھنم بعضھا بعضا رواہ النسائی وغیرہ فی صلوۃ الکسوف **حدیث ثانی** عن فاطمۃ بنت قیس عن خطبۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی قصۃ تمیم الداری ولقاءہ الدجال وتقریرہ صلی اللہ علیہ وسلم لھا رواہ مسلم فی قصۃ الجساسۃ (ج ۲) قلت ولا یخفی ما فی ھذا الحدیث من استبعاد طول عمر الدجال عادۃ وھو ظاھر وشرعاً وھو اخبارہ صلی اللہ علیہ وسلم عن عدم بقاء من فی الارض الی مأتہ سنۃ والتخصیص خلاف الاصل ودفعہ استاذی مولانا محمد یعقوب رحمہ اللہ تعالٰی علام الغیوب بان ما رآہ تمیم کان نوعاً من الکشف انکشفت لہ صورتہ

المثالیۃ ولا یشترط الایمان للکشف - حدیث اول میں واقعہ آخرت کا مکشوف ہوا اور حدیث ثانی میں مستقبل کا واقعہ حال میں مکشوف ہوگیا **ف** (۲) اور اگر شعرانی کے ان دو منقول واقعوں کی اس توجیہ کو کوئی تکلف سمجھے تو سہل جواب یہ ہے کہ اُن کو مدسوس کہا جاوے خصوص واقعہ اولیٰ کو کہ کسی شیعی کے دسیسہ کو محتمل ہے چنانچہ امام شعرانی نے اپنی کتاب بحر مورود میں ایسے دسائس داخل کئے جانے کا واقعہ یواقیت کے خطبہ میں نقل کیا ہے اور ایک مقام مدسوس اُن کی کتاب طبقات کبریٰ میں اسی وقت نظر سے گذرا جس پر وقوع فی الغلط سے بچانے کے لئے تنبیہ ضروری ہوئی وھو ھذا وکان (علی بن محمد وفا) یقول ان علی بن ابی طالب رض رفع کما رفع عیسی علیہ السلام و سینزل کما ینزل عیسی علیہ السلام قلت (ای الشعرانی) وبذلک قال سیدی علی الخواص رض فسمعتہ یقول ان نوحا علیہ السلام ابقی من السفینۃ لوحا علی اسم علی بن ابی طالب رض یرفع علیہ الی السماء فلم یزل محفوظا فی صیانۃ القدرۃ حتی رفع علی بن ابی طالب رض فاللہ تعالیٰ اعلم بذلک (ج ۲ ص ۳۹) الفاظ کی بندش بتلا رہی ہے کہ کسی غالی شیعی قایل رجعت کا دسیسہ ہے ورنہ کجا شعرانی اور علی خواص اور کجا عقیدہ مخالفہ اجماع سبحانک ھذا بہتان عظیم واللہ اعلم **شکر حق** الحمد للہ اس مقام پر وہ تین متفرق مسئلے بھی جو ذات وصفات ومباحث نبوۃ کے بعد موعود ومقصود تھے ختم ہوئے اور اس کی ساتھ ہی مقاصد رسالہ بھی ختم ہوئے اب صرف خاتمہ باقی ہے۔ وللہ الحمد اولاً وآخراً وباطناً وظاہراً۔

خاتمہ

حسب اقتضائے تحقیقات رسالہ ہذا میرا مسلک حضرت شیخ قدس اللہ سرہ کے باب میں یہ ہے کہ بنابر شہادت جم غفیر اکابر امت کے جس کی حجیت حدیث انتم شہداء اللہ فی الارض سے ثابت ہے شیخ کی مقبولیت وولایت کا عقیدہ کامل رکھتا ہوں اور شیخ کے اکثر علوم جو کہ از قبیل اسرار ہیں اور میرے فہم سے خارج ہیں عقلاً نہ اُن کے اثبات کا حکم کرتا

ہوں بامثال آیت ولا تقف مالیس لک بہ علم اور نہ اُن کی نفی کا بائتمام آیت بل کذبوا بمالم یحیطوا بعلمہ اور بلا ضرورت شرعیہ اُن کی اشاعت و اشتغال کو مضر سمجھتا ہوں بحکم آیت واما الذین فی قلوبہم زیغ فیتبعون ما تشابہ منہ ابتغاء الفتنۃ وابتغاء تاویلہ اور طبعاً اُن کے اقوال کی طرف توجہ کرنے سے قلب میں اطمینان نہیں پاتا ہوں اسلئے بمطابق حدیث دع ما یریبک الی مالا یریبک ان کا استحضار نہیں کرتا اور جن علماء نے حفاظت شریعت کیلئے حدود شرعیہ کے اندر رہکر اقوال شیخ بلکہ شیخ پر بھی نکیر کیا ہے اُن کو حسب آیت لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا وحدیث انما الاعمال بالنیات معذور جانتا ہوں اور اس مجموعی مسلک میں اپنے کو حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ کی ساتھ متوافق دیکھتا ہوں جیسا اُن کے بعض مکتوبات سے ظاہر ہے جن کے کچھ جملے اسی خاتمہ میں منقول بھی ہونگے البتہ مجدد صاحب میں یہ امر مزید ہے کہ وہ اُن کے اقوال پر کلام بھی کرتے ہیں جو بوجہ ان کے محقق وصاحب کشف ہونے کے ان کا حق ہے۔

اور ہم یہ منصب نہیں رکھتے بقول عارف رومی رح کے ؎

آرزو میخواہ لیک اندازہ خواہ ۔ بر نتابد کوہ را یک برگ کاہ

اللہم الا ان یتبین شیٔ من الامر بحیث ینشرح فیہ الصدر ۔ وینکشف عنہ الغطاء ۔ وینقشع عنہ الغشاء ۔ لاسیما فی الاجتہادیات والاستدلالیات التی لا یلتبس فیہا الصواب بالخطاء ۔ ویفیض فیہا علینا المنحۃ والعطاء ۔ چنانچہ اس مقام پر مجدد صاحب کے مکتوبات کے بعضے جملے جن سے وہ دونوں جزو جنمیں مجدد صاحب سے مشارکت ہے اولاً اور وحدۃ الوجود والا وہ مکتوب جسکا ذکر مع وجہ دلالت اس مکتوب کے مقصود خاتمہ پر عنوانات ارتقاب کے تمہید میں ہو چکا ہے ثانیاً نقل کرتا ہوں اور وہ تیسرا جزو جو صرف مجدد صاحب کا حق ہے کلیاً اُن مذکورہ جملوں سے اور جزئیاً اُن عبارات سے ثابت ہے جو تمہید مذکور انفاً میں مذکور ہوئے ہیں۔

قولہ رح ۔ شیخ محی الدین بن العربی قدس سرہ اگر ایں فرق را ملاحظہ میفرمود کہ ایں فقیر بآں مہتد گشتہ ہرگز عجز معرفت را جہل یاد نمیکرد وآں را عدم علم نمی شمرد الی **قولہ** ونزد فقیر بلکہ تواں

گفت فی الحقیقۃ ایں علوم کہ شیخ گفتہ است بمراتب بالایاں تر ازاں عجز است **وقولہ عجب معاملہ** است شیخ بایں گفت وگو وبایں شطح خلاف جواز از مقبولان بنظر می درآید و در اعداد اولیا مشاہد میگردد ﻫ باکریماں کارہا دشوار نیست + آرے گاہے بود کہ بدعائے بر نجند و گاہے بود کہ بدشنامے خنند + رد کنندہ شیخ درخطر ست وقبول کنندہ او با سخنان او نیز درخطر + شیخ را قبول باید کرد وسخنان خلافی او را قبول نباید کرد + این ست طریق وسط در قبول وعدم قبول شیخ کہ اختیار این فقیر است (مکتوب ہفتاد وہفتم جلد ثالث صـ۱۳۳) **وقولہ عجائب** کار و بار ست شیخ محی الدین از مقبولان درنظر می آید واکثر علوم او کہ مخالف آراے اہل حق اند خطا وناصواب ظاہر میشود ماناکہ بخطائے کشفی معذور داشتہ اند ودر رنگ خطائے اجتہادی از ملامت مرفوع ساختہ ایں اعتقاد خاص است ایں فقیر را دربارہ شیخ محی الدین کہ او را از مقبولاں میداند وعلوم مخالفہ او را خطا ومضر می بیند جمعے ہستند ازیں طائفہ کہ ہم شیخ را طعن وملامت میکنند وہم علوم او را تخطیہ می نمایند وجمعے دیگر ازیں طائفہ تقلید شیخ را اختیار کردہ جمیع علوم او را صواب میدانند وبدلائل وشواہد حقیت ایں علوم را اثبات می نمایند وشک نیست کہ ایں ہر دو فریق راہ افراط وتفریط اختیار کردہ اند واز توسط حال دور ماندہ شیخ را کہ از اولیاء مقبولان ست بواسطہ خطائے کشفی چگونہ رد کردہ شود وعلوم او را کہ از صواب دور اند ومخالف آرائے اہل حق اند چگونہ بتقلید قبول تواں کرد فالحق ہو التوسط الذی وفقنی اللہ سبحانہ بکرمہ (جلد اول مکتوب دو صد وشصت وششم صـ۳۱۶) **مکتوب اوّل جلد دوم متضمن تحقیق وحدۃ الوجود** مخدوما معلوم شریف است کہ وجود مبدأ ہر خیر وکمال است وعدم منشاء ہر نقص وشرارت پس وجود مر واجب را ثابت باشد جل سلطانہ وعدم نصیب ممکن بود تا ہمہ خیر وکمال عاید باو باشد وہمہ شر ونقص راجع بایں ممکن را وجود ثابت کردن وخیر وکمال را راجع باو داشتن فی الحقیقت شریک کردن است او را در ملک وملک حق جل سلطانہ وہمچنیں ممکن را عین واجب گفتن تعالی شانہ وصفات وافعال او را عین صفات وافعال او تعالی ساختن سوء ادب است والحاد است در اسماء وصفات او تعالی + کناس خسیس را کہ بنقص وخبث ذاتی متسم است چہ مجال کہ خود را عین سلطان عظیم الشان کہ منشاء خیرات وکمالات است تصور نماید

وصفات وافعال ذمیمہ خود را عین صفات وافعال جمیلہ او توہم کند علما ظواہر ممکن را
وجود ثابت کردہ اند وجود واجب تعالیٰ و وجود ممکن را از افراد مطلق وجود داشتہ نمایت ما
فی الباب بنا بر قضیہ تشکیک وجود واجب را تعالیٰ اولیٰ و اقدم گفتہ اند ایں معنی موجب
تشریک ممکن ست بواجب تعالیٰ در کمالات و فضائل کہ از وجود ناشی گشتہ اند تعالیٰ
اللہ عن ذلک علوا کبیرا در حدیث قدسی آمدہ الکبریاء ردائی والعظمۃ ازاری اگر
علما ظواہر ازیں دقیقہ آگاہ میگشتند ہرگز ممکن را وجود ثابت نمی کردند و خیر و کمال کہ مخصوص
بآں حضرت است جل وعلی باعتبار اختصاص وجود ممکن را اثبات نمی نمودند ربنا لا تواخذنا
ان نسینا او اخطانا اکثر صوفیہ علی الخصوص متاخران ایشان ممکن را عین واجب تعالیٰ
دانستہ اند و صفات وافعال آں را عین صفات وافعال او تعالیٰ انگاشتہ میگویند

ع ہمسایہ و ہمنشیں و ہمرہ ہمہ اوست　　در دلق گدا و اطلس شہ ہمہ اوست
در انجمن فرق و نہاں خانہ جمع　　باللہ ہمہ اوست ثم باللہ ہمہ اوست

ایں بزرگواراں ہر چند از تشریک وجود تنزہ نمودہ اند و از اثنینیت گریختہ اما غیر وجود را
وجود یافتہ اند و نقائص را کمالات گفتہ می گویند در ہیچ چیز شرارت و نقص ذاتی نیست
اگر ہست نسبی و اضافی است سم قاتل نسبت بانسان شرارت دارد کہ مزیل حیات اوست
و نسبت بحیوانے کہ دراں سم مخلوق است آب حیات است و تریاق نافع مقتدای ایشان
دریں امر کشف و شہود است ہر قدر کہ ظاہر ساختہ اند دریافتہ اند اللہم ارنا حقائق الاشیاء
کما ھی دریں باب انچہ بر فقیر ظاہر ساختہ اند بتفصیل وامی نماید اول مذہب شیخ محی الدین ابن العربی
کہ امام و مقتدائے متاخران صوفیہ است دریں مسئلہ بیان میکند بعد ازاں انچہ مکشوف گشتہ
است در تحریر می آرد تا فرق درمیان دو مذہب بروجہ اتم حاصل گردد و از دقت یکے بدیگر خلط
نشود شیخ محی الدین عربی و تابعان او می فرمایند کہ اسماء و صفات واجب جل وعلی عین ذات
واجب اند تعالیٰ و تقدس و ہمچنیں عین یک دیگر اند مثلاً علم و قدرت چنانچہ عین ذات اند تعالیٰ
عین یک دیگر ند نیز پس دراں موطن بہیچ اسم و رسم تعدد و تکثر نباشد و تمایز و تباین نبود
نمایت ما فی الباب آں اسماء و صفات و شیون و اعتبارات در حضرت علم تمایز و تباین

پیدا کردہ اند اجمالاً و تفصیلاً اگر تمیز اجمالی است معبر بتعین اول است و اگر تفصیلی است
مسمٰی بہ تعین ثانی تعین اول را وحدت می نامند و آنرا حقیقت محمدی می دانند و تعین ثانی را
واحدیت می گویند و حقائق سائر ممکنات می انگارند و ایں حقائق ممکنات را اعیان ثابتہ
می دانند ایں دو تعین علمی کہ وحدت و واحدیت اند در مرتبہ وجوب اثبات می نمایند می گویند
ایں اعیان بوئے از وجود خارجی نیافتہ اند و در خارج غیر از احدیت مجردہ ہیچ موجودے نیست
و ایں کثرت کہ در خارج می نماید عکس آں اعیان ثابتہ است کہ در مرأت ظاہر وجود کہ جز
او در خارج موجودے نیست منعکس گشتہ است و وجود تخیلی پیدا کردہ در رنگ آنکہ در مرأت
صورت شخص منعکس کردد وجود تخیلی در مرأت پیدا کند ایں عکس را وجودی جز در تخیل
ثابت نیست و در مرأت روے حلول نہ کردہ است و در روے آں مرأت چیزے
منتقش نہ گشتہ اگر انتقاش است در تخیل است کہ در روی مرأت متوہم شد ایں متخیل
و متوہم چوں صنع خداوندی است جل سلطانہ کہ اتقان تمام دارد برفع وہم و تخیل مرتفع
نہ گردد و ثواب و عذاب ابدی براں مترتب باشد ایں کثرتے کہ در خارج نمودے پیدا کردہ
است بسہ قسم منقسم است قسم اول تعین روحی است و قسم دوم تعین مثالی و قسم سیوم
تعین جسدی کہ بہ شہادت تعلق دارد ایں سہ تعین را التعینات خارجیہ میگویند در مرتبہ
امکان اثبات می نمایند تنزلات خمسہ عبارت ازیں تعینات پنجگانہ است و ایں تنزلات
خمسہ را حضرات خمس نیز گویند چوں علم خارج غیر از ذات واجب تعالیٰ و غیر از اسماء
و صفات واجبی جل سلطانہا کہ عین ذات اند تعالیٰ و تقدس نزد ایشان ثابت نہ شدہ
است و صورت علمیہ را عین ایں صورت دانستہ اند نہ شبح و مثال آں و ہمچنیں صورت
منعکسہ اعیان ثابتہ را کہ در مرأت ظاہر وجود نمودے پیدا کردہ است عین آں اعیان را تصور
کردہ اند نہ شبہ آں ناچار حکم باتحاد نمودہ اند و ہمہ اوست گفتہ ایں است بیان مذہب شیخ
محی الدین ابن العربی در مسئلہ وحدت الوجود بر وجہ اجمال ہمیں علوم اند و امثال ایں علوم کہ شیخ
آنہا را مخصوص بخاتم الولایت می داند و می گوید کہ خاتم النبوت ایں علوم را از خاتم الولایت
اخذ می نماید و شراح فصوص در توجیہ آں تکلفات می نماید بالجملہ پیش از شیخ ہیچ یکے ازیں

طائفہ بایں علوم واسرار زبان نکشادہ است وایں حدیث را بریں نہج بیاں نہ نمودہ ہر چند سخناں توحید واتحاد در غلبات سکر از ایشاں بظہور آمدہ اند و انا الحق وسبحانی گفتہ اند اما وجہ اتحاد را معلوم نہ ساختہ اند ومنشار توحید را در نیافتہ پس شیخ برہان متقدمان اہل طائفہ آمدہ وحجت متاخرین ایشان گشتہ مع ذٰلک دقائق کثیرہ دریں مسئلہ مخفی ماندہ است و اسرار غامضہ دریں باب بر منصۂ ظہور نیامدہ کہ فقیر باظہار آں توفیق یافتہ است وبہ تحریر مبشر گشتہ واللہ یقول الحق وھو یہدی السبیل مخدوما صفات ثمانیہ واجب الوجود تعالیٰ وتقدس کہ نزد اہل حق شکر اللہ تعالیٰ سعیہم در خارج موجود اند ناچار در خارج از ذات تعالیٰ وتقدس ہمتمیز باشند بہ تمیزے کہ از قسم بے چونی وبیچگونی بود ہمچنیں ایں صفات از یک دیگر متمیز بہ تمیز بیچونی بلکہ تمیزے بے چوں در مرتبۂ حضرت ذات تعالیٰ وتقدس نیز ثابت است لانہ الواسع بالوسع المجہول الکیفیۃ وتمیزے کہ فراخور فہم وادراک ما باشد از آنجناب قدس مسلوب است چہ تبعض وتجزی دراں متصور نیست تحلیل وترکیب را در آنحضرت جل سلطانہ بار نہ وحالیت ومحلیت را گنجایش نہ بالجملہ آنچہ از صفات واعراض ممکن است از آنجناب قدس مسلوب است لیس کمثلہ شیٔ لا فی الذات ولا فی الصفات ولا فی الافعال باوجود ایں تمیز بے چونی ووسعت بے کیفی اسمار وصفات واجبی جل سلطانہا در خانۂ علم نیز تفصیل وتمیز پیدا کردہ اند ومنعکس گشتہ وہر اسم وصفت متمیز را مقابلی است در مرتبۂ عدم ونقیضے است دراں موطن مثلاً صفت علم را در مرتبہ عدم مقابلے است ونقیضے کہ عدم علم باشد کہ معبر بجہل است وصفت قدرت را مقابلے است عجز کہ عدم قدرت باشد وآں عدمات متقابلہ نیز در علم واجبی جل شانہ تفصیل وتمیز پیدا کردہ اند ومرایائے اسمار وصفات متقابلۂ خود گشتہ ومجالی ظہور عکوس آنہا شدہ نزد فقیر آں عدمات باں عکوس اسمار وصفات حقایق ممکنات اند غایت ما فی الباب آں عدمات در رنگ اصول ومواد آں ماہیات اند وآں عکوس ہمچوں صور حالہ درآں مواد پس حقائق ممکنات نزد شیخ محی الدین ہماں اسمار وصفات متمیزہ اند در مرتبہ علم ونزد فقیر حقایق ممکنات عدمات اند کہ نقائض اسمار وصفات اند با عکوس اسمار وصفات کہ در مرایائے آں عدمات در خانہ علم ظاہر گشتہ وبا یک دیگر

ممتزج شدہ وقادر مختار جل سلطانہ ہرگاہ خواست کہ ماہیتے را ازاں ماہیات ممتزجہ بوجود ظلی کہ پرتو است از حضرت وجود بہریں متصف گردانیدہ موجود خارجی ساختہ بالجملہ پرتوے از حضرت وجود بریں ماہیت ممتزجہ انداختہ مبدأ آثار خارجیہ گردانید پس وجود ممکن در علم و در خارج در رنگ سائر صفاتِ او پرتوے است از حضرت وجود واز کمالات تابعہ او مثلاً علم ممکن پرتوے است از علم واجب تعالیٰ وتقدس وظلی است ازاں کہ در مقابل خود منعکس گشتہ است وقدرت ممکن نیز ظلی است کہ در عجز کہ مقابل اوست منعکس شدہ ہمچنیں وجود ممکن ظلی است از حضرت وجود کہ در مرآت عدم کہ مقابل اواست منعکس گشتہ است ؎

نیاوردم از خانہ چیزے نخست　　　تو دادی ہمہ چیز و من چیز تست

لیکن نزد فقیر ظلِ شئ عین شئ نیست بلکہ شبحے است ومثال آں شئ وحمل یکے بر دیگر ممتنع است پس نزد فقیر ممکن عین واجب ثابت نبود چہ حقیقت ممکن عدم است وعکسے کہ از اسما وصفات در آں منعکس گشتہ است شبح ومثال آن اسمار وصفات است نہ عین آنہا پس ہمہ اوست درست نباشد بلکہ ہمہ ازواست چہ آنچہ ذاتی ممکن است عدم است کہ شرارت ونقص وخبث را منشار است وہرچہ از جنس کمالات در ممکن پیدا است از وجود وتوابع آں ہمہ مستفاد ازاں حضرت است جل سلطانہا وپرتو است از کمالات ذاتیہ او سبحانہ پس ناچار او تعالیٰ نور آسمانہا وزمین باشد وما ورائے او سبحانہ ہمہ ظلمت بود کیف والعدم فوق جمیع الظلمات تحقیق ایں بحث کما ینبغی در مکتوبے کہ بنام فرزندے اعظم مرحومی در بیان حقیقت وجود وتحقیق ماہیات ممکنات نوشتہ است طلب فرمایند پس عالم باسرہا نزد شیخ محی الدین عبارت از اسمار وصفات است کہ در خانہ علم تمیز پیدا کردہ در مرآت ظاہر وجود در خارج نمودے حاصل کردہ است ونزد فقیر عالم عبارت از عدمات است کہ اسمار وصفات واجبی جل سلطانہا در خانہ علم در آنجا منعکس گشتہ اند ودر خارج بایجاد حق سبحانہ آن عدمات باآں عکوس بوجود ظلی موجود شدہ پس در عالم خبث ذاتی پیدا شد وشرارت جبلی ظاہر گشت وخیر وکمال ہمہ عائد بجناب قدس او شد جل وعلی کریمہ ما اصابک من حسنۃ فمن اللہ وما اصابک من سیئۃ فمن نفسک۔ مؤید ایں معرفت است

واللہ سبحانہ الملہم پس ازیں تحقیق معلوم گشت کہ عالم درخارج موجود است بوجود ظلی
چنانچہ حق سبحانہ تعالیٰ درخارج موجود است بوجود اصلی بل بذاتہ غایت مافی الباب
ایں خارج نیز ظل ہماں خارج است در رنگ وجود صفات پس عالم را عین حق جل و
علی سلطانہ نمی تواں گفت وحمل یکے بر دیگرے جائز نباشد ظل شخص را عین شخص
نمی تواں گفت لوجود التغائر بینہما فی الخارج لان الاثنین متغائران واگر کسے ظل شخص
راعین شخص گوید بر سبیل تسامح وتجوز خواہد بود کہ خارج از مبحث است اگر گویند کہ
شیخ محی الدین وتابعان او نیز عالم را ظل حق می دانند تعالیٰ پس فرق چہ بود گوئیم کہ ایشاں
وجود آں ظل را جز در وہم نمی انگارند وبوئے از وجود خارجی درحق آں تجویز نمی نمائیند
بالجملہ کثرت موہومہ راظل وحدت موجودہ تاویل می نمایند ودر خارج موجود واحد را می
دانند تعالیٰ شتان ما بینہما پس منشا حمل ظل بر اصل وعدم آں حمل اثبات وجود خارجی
گشت مر ظل را وعدم اثبات آں وجود ایشانان وچوں ظل وجود را وجود خارجی اثبات
نمی نمایند ناچار بر اصل محمول می سازند وایں فقیر چوں ظل را درخارج موجود می داند
بحمل مبادرت نمی نماید در نفی وجود اصلی از ظل فقیر وایشانان شریک اند ودر اثبات
وجود ظلی نیز متفق لیکن ایں فقیر وجود ظلی را درخارج اثبات می نماید وایشانان وجود
ظلی را در وہم وتخیل می انگارند ودر خارج جز احدیت مجردہ را موجود نمی دانند و
صفات ثمانیہ را کہ بآراے اہل سنت وجماعت رضی اللہ تعالیٰ عنہم وجود اینہا
درخارج ثابت شدہ است نیز در علم اثبات نمی کنند علما ظواہر وایشانان رضی اللہ
تعالیٰ عنہم دوطرف اقتصاد را اختیار فرمودہ اند وحق متوسط نصیب ایں فقیر
بودہ کہ بآں موفق گشتہ اگر ایشانان نیز ایں خارج را ظل آں خارج می یافتند از
وجود خارجی عالم انکار نمی نمودند وبر وہم وتخیل اقتصار نمی فرمودند وانکار از وجود خارجی
از صفات واجب الوجود نیز نمی کردند واگر علما نیز آگاہ می گشتند ہرگز ممکن را وجود
اصلی اثبات نمی کردند وبوجود ظلی اکتفا می نمودند وانچہ فقیر در بعضے مکتوب نوشتہ
است کہ اطلاق وجود بر ممکن بطریق حقیقت است نہ بطریق مجاز منافی ایں تحقیق

نیست زیراکہ ممکن درخارج بوجود ظلی بطریق حقیقت موجود است نہ بر سبیل توھم و تخیل کما زعموا۔

(سوال)

صاحب فتوحات مکیہ اعیان ثابتہ ثانیہ را برزخ گفتہ است بین الوجود والعدم پس عدم بطور او نیز داخل حقائق ممکنات گشت پس فرق درمیان این تحقیق وآں قول چہ بود۔

(جواب)

برزخ بایں اعتبار گفتہ است کہ صور علمیہ را دو روے است روئ است کہ بوجود دارد بواسطہ ثبوت علم وروئے است کہ بعدم دارد بواسطہ خارجی لان الاعیان ما شمت رائحۃ من الوجود الخارجی عندہ وعدمی کہ دریں تحقیق اندراج یافتہ است حقیقت دیگر دارد وہمچنیں انچہ درعبارات بعض اعزہ کہ اطلاق عدم در ممکن رفتہ است مراد ازاں معدوم خارجی است نہ عدمے کہ بالا تحقیق یافتہ واو تعالیٰ ازاں اسمار وصفات کہ درعلم تفصیل وتمیز یافتہ اند ودرمرایائے عدمات منعکس گشتہ حقائق ممکنات شدہ اند ورار ورار است پس بعالم اورا سبحانہ ہیچ وجہ مناسبت نباشد ان اللہ لغنی عن العالمین اورا سبحانہ بعالم عین ومتحد ساختن بلکہ نسبت دادن بریں فقیر بسیار گراں است ؎ آں ایشان اند ومن چنینم ۔ یارب سبحان ربک رب العزۃ عما یصفون وسلام علی المرسلین والحمد للہ رب العالمین والسلام علیکم وعلی من لدیکم انتھی المکتوب وبانتھاءہ تمت الخاتمۃ وبتمامھا اختتمت الرسالۃ فکان ھذا اخر ما اردنا ایرادہ فی ھذہ العجالۃ ۔ ونستعیذ اللہ تعالیٰ من کل ضلالۃ ۔ فی کل مقامۃ ومقالۃ ۔ ونسئل اللہ تعالیٰ خیرالدلالۃ ۔ فی کل عمل وحالۃ ۔ وصلی اللہ تعالیٰ علی خیر خلقہ محمد محیط دائرۃ النبوۃ والرسالۃ

ومرکز العظمة والجلالة + وامام انبیاء اولی الحکمة والعدالة + ومقدام الرسل ذوی البسالة والنبالة + مادامت الشمس محاقة بالطفاوة والقمر محاطا بالهالة وکان الفراغ من تبییض الرسالة وقت السحر + لیلة الحادی عشر + من شهر الصیام الاغر + سنة ۱۳۴۵ھ من هجرة خیر البشر + علیه الصلوة والسلام من الله الاکبر

التتمیم للتعلیم: لما کان معظم الرسالة فی علوم المعرفة ولا تتم المعرفة الا بالمحبة کما لا تتم المحبة الا بالعمل + الحقت بالرسالة بعض ما ینبه علیه صونا عن الانخداع

عن ابی التراب النخشبی

لا تخدعن فللحبیب دلائل ... ولدیه من تحف الحبیب وسائل
منها تنعمه بمر بلائه ... وسروره فی کل ما هو فاعل
فالمنع منه عطیة مقبولة ... والفقر اکرام وبر عاجل
ومن الدلائل ان تری من عزمه ... طوع الحبیب وان الح العاذل
ومن الدلائل ان یری متبسما ... والقلب فیه من الحبیب بلابل
ومن الدلائل ان یری متفهما ... لکلام من یحظی لدیه السائل
ومن الدلائل ان یری متقشفا ... متحفظا من کل ما هو قائل

وقال یحیی بن معاذ الرازی

ومن الدلائل ان تراه مشمرا ... فی خرقتین علی شطوط الساحل
ومن الدلائل حزنه ونحیبه ... جوف الظلام فما له من عاذل
ومن الدلائل ان تراه مسافرا ... نحو الجهاد وکل فعل فاضل
ومن الدلائل زهده فیما یری ... من دار ذل والنعیم الزائل
ومن الدلائل ان تراه باکیا ... ان قد رآه علی قبیح فعائل
ومن الدلائل ان تراه مسلما ... کل الامور الی الملیک العادل
ومن الدلائل ان تراه راضیا ... بملیکه فی کل حکم نازل
ومن الدلائل ضحکه بین الوری ... والقلب محزون کقلب الثاکل

الحمد للہ رسالۃ التنبیہ الطربی مع تتمہ باہتمام احقر شبیر علی مدیر رسالۃ النور تھانہ بھون بہ طبع مزین گشت

قال اللہ تعالیٰ فی الحدیث القدسی من عادیٰ لی ولیا فقد آذنتہ 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 دینیہ و وقار، صون مسلمین بود از چنیں بلاء، و از انچہ وارد ست بر آں ز وعید
ولا و ار، و طریق صون چنانکہ منع ست از مطالعہ چنیں کلام و داشتن او در پردہ خفاء، ہمچنیں نیست
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 بابۃ از اجزاء رسالہ است نظری بود از مظاہر ایں صون و وقار، چرا کہ حل ست مر مقامات صعبہ را
از فصوص الحکم مؤلفے ست از مؤلفات شیخ اکبر قدس اللہ سرہ کہ علم ست در نسبت بزندقہ بین الاعداء العیار
رافع اشکال ست و مسکن ضمار، از سراج العلماء، تاج الاتقیاء، مولانا محمد اشرف علی صاحب تھانوی
احسن اللہ الیہ الجزاء، موسوم بالتقاء الاسناد، لہذا احقر محمد شبیر علی صانہ اللہ من سوء القضاء، بہ اہتمام شیخ اشتیاق شائع شد

از مطبع اشرف المطابع تھانہ بھون شائع گردید

خصوص الکلم

فی حلّ

فصوص الحکم

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

حضرت مخدوم و مکرم 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 کر دوں گا لہذا خادم اپنا وعدہ پورا کرتا ہے 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 ہے ۔ عدم فہم کی وجہ سے شیخ کی کتب سے ضلالت زیادہ پھیلتی ہے اسلئے ضرورت ہے کہ جناب اپنی طرز خاص پر اسکے مقامات کو شرح فرمائیں ۔ اسوقت ایسا شارح جو شریعت و تصوف کے ڈانڈوں کو ملاسکے آپکے سوائی نظر نہیں آتا ۔ یا تو مکفرین کی تعداد ہے یا معتقد شیخ مگر نابدین شریعت اور دونوں میں آشتی کی ضرورت ہے ۔ نیازمند عبدالحی عفی عنہ تربیا از 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 و قدرت میں ہے ۔

اشرف علی حنفی چشتی امدادی تھانوی عفا اللہ عنہ

مقدمہ در حقیقت 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 و عملیہ کے جامع ہیں لیکن تاہم خاص خاص کمالات کو خاص خاص انبیاء کے ساتھ ایک خاص خصوصیت ہے

تعلق ہے باینمعنی 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 و ذوق 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 اسمٰعیل ؑ کو صادق الوعد کے ساتھ موصوف فرمایا گو صدق وعدہ سب انبیاء میں مشترک ہی مگر اُن میں ایک خاص شان سے تحقق تھا چنانچہ درمنثور میں تخریج 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 و علیٰ ہذا الکمالات اُخریٰ اور ان کمالات کے متعلق مثل جمیع حقائق کے خاص خاص علوم و معارف بھی ہیں۔ اس رسالہ میں ان علوم و معارف کا کچھ کچھ خلاصہ بیان کیا گیا ہے اور یہی وجہ ہے اسکے فصوص الحکم کے نام کی کیونکہ فصوص جمع ہے 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 بمعنی 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 ہے جیسے آدمیہ۔ نوحیہ موسویہ عیسویہ مثلاً اور ان نسبتوں کو جو کلمہ کے ساتھ موصوف فرمایا ہے جیسے کلمۃ 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 لا تنفد فانہا عن کن و کن 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 و معارف ہیں یہ باب ان علوم و

معارف کا خلاصہ ہے وعلی ہذا تمام فصوص میں اور یہ تو پہلے اشارہ کر چکا ہوں کہ یہ اختصاص کبھی کشفی بھی ہوتا ہے چنانچہ زیادہ حصّہ ان کمالات کے اختصاص کا اس رسالہ میں وجدانی وکشفی 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 جاوے لیکن یہ دعاوی نصوص پر موقوف نہیں اور اسی لئے اگر کوئی شخص ان پر اعتقاد نہ رکھے اُسپر کوئی ملامت نہیں اور اگر کوئی اعتقاد رکھے تو اسمیں تفصیل یہ ہے کہ اگر اعتقاد قطعی رکھے تو غالی ہونیکے سبب عاصی ہوگا اور اگر اعتقاد غیر قطعی خواہ ظنی خواہ متساوی الشقین رکھے تو اگر کسی نص کے ظاہر کے بھی خلاف نہو 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 درمختار 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 نہو چنانچہ ردالمحتار 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 پولادست 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 وصونہ اللھم اھدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیھم غیر المغضوب علیھم ولا الضالین

آمین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ منزل الحکم علی قلوب الکلم باحدیۃ الطریق الامم من المقام الاقدم وان اختلفت الملل والنحل لاختلاف الامم ستایش ثابت ہو 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 ہی 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 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 کلھا 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 اختلافات 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 و 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 الھمم 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 فیوض 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 **امّا بعد** فانی رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی مبشرۃ اریتھا فی العشر الآخر من محرم سنۃ سبع وعشرین وستمائۃ

بمحروسۃ دمشق وبیدہ صلی اللہ علیہ وسلم کتاب فقال لی ہذا 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 ہذا الکتاب کما حدہ لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من غیر زیادۃ ولا نقصان وسألت اللہ ان یجعلنی فیہ وفی جمیع احوالی من عبادہ الذین لیس للشیطان علیہم 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 لا متحکما لیتحقق من یقف علیہ من اہل اللہ اصحاب القلوب انہ من مقام التقدیس المنزہ عن الاغراض النفسیۃ التی یدخلہا التلبیس وارجو ان یکون الحق تعالی لما سمع دعائی قد اجاب ندائی فما القی الا ما یلقی الی ولا انزل فی ہذا المسطور الا ما ینزل بہ علی ولست بنبی ولا برسول ولکنی وارث ولاخرتی حارث عہ فمن اللہ فاسمعوا + والی اللہ فارجعوا + فاذا ما سمعتم ما اتیت بہ فعوا + ثم بالفہم فصلوا مجمل القول واجمعوا + ثم منوا بہ علی + طالبیہ لا تمنعوا ہذہ الرحمۃ التی + وسعتکم فوسعوا + ومن اللہ ارجو ا - ان اکون ممن اید فتاید وایّد - وقیّد بالشرع المحمدی المطہر 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 ۶۲۷ھ 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 اولوا الامر 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 فرما دیا تھا نہ اُسمیں بیشی کی اور نہ کمی کی۔ اور حق تعالیٰ

عہ بعض نسخوں میں ... اور بعض میں الی یوم ... بھی واصل ہے ۱۲ منہ

سے درخواست کرتا ہوں کہ وہ مجھکو اس (کتاب کے ظاہر کرنے) میں اور (اسی طرح) میرے
جمیع احوال میں اپنے اُن بندوں میں سے کرے 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
ہے اور میرا قلب انپر مشتمل ہے ان سب میں وہ مجھکو القاء رحمانی اور افاضۂ روحانی کیساتھ
خاص فرمادے جو کہ قلب نفسانی میں ہوتا ہے یعنی اس القاء وافاضہ کا محل قلب ہے جو منسوب ہے
نفس کی طرف اور میرے نزدیک یہ قید واقعی ہے چنانچہ نفس وقلب 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 للخطا 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 تعالےٰ
کے ساتھ اعتصام کرتا ہو اور میں یہ درخواست اسلئے کرتا ہوں) تا کہ میں محض ناقل ہوں خود تصرف
کرنے والا نہوں یعنی کمی بیشی نہ کروں باقی تفصیل مجمل یا تفسیر مبہم میں اجتہاد ہو تو اسکی نفی مراد
نہیں تاکہ جو شخص اہل اللہ اہل قلب میں سے اُسپر واقف ہو وہ یہ یقین کرلے کہ یہ کتاب مقام تقدیس
سے ہے جو اغراض نفسانیہ سے منزہ ہے جسمیں 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 (ای 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 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

ط ای فیما ببل الذی لکونہا فی شیخ لہا ابالحمدی ۱۲ ط اخرت نسخہ معتمد ۱۲

یاد رکھو + پھر اپنی فہم سے مفصل کر لو + قول مجمل کو ادر (اجمال و تفصیل کے) جامع بنجاؤ + پھر
اس کتاب کے ذریعہ سے احسان کرو + اسکے طالبین پر اور ان سے اُس رحمت کو مت روکو
جو تمکو محیط ہوئی ہے تم بھی (اسکو) وسیع کرو اور میں اللہ تعالی سے امید رکھتا ہوں کہ میں ان
لوگوں میں سے ہونگا جنکی تائید کیگئی پھر وہ (اس سے) خود بھی متاید 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 فرمادے 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 بلا لقاء 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 جگہ فتوحات مکیہ کا حوالہ بصیغہ قد ذکرنا و بینا دیا ہے تو اس کو رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کیسے منسوب کر سکتے ہیں پھر یہ نسبت کرنا ایسا ہے جیسا القیاس مظہر کی
بنا پر احکام قیاسیہ کو کتاب وسنت کی طرف مستند کر دیتے ہیں اب وہ فصوص شروع ہوتے
ہیں مترجم احقر ان فصوص کو ابواب سے تعبیر کریگا۔

عمارۃ العالم بامارۃ آدم

(یعنی)

باب اوّل ملقب بہ فص حکمۃ الٰہیہ فی کلمۃ آدمیہ

فاول ما القاہ المالک علی العبد من ذلک فص حکمۃ الٰھیۃ فی کلمۃ آدمیۃ یعنی
مالک حق نے اس کتاب (فصوص الحکم مری فی الرؤیا) میں سے سب (فصوص) سے اول جو
اس عبد مملوک (یعنی مؤلف) پر القا فرمایا وہ فص حکمۃ الٰہیہ فی کلمۃ آدمیہ ہے
یعنی خلاصہ ان علوم کا جو متعلق ہے مرتبہ الٰہیہ کے جو ظاہر ہوا ہے کلمہ آدمیہ میں کلمہ کی تفسیر پہلے

کذ جلی یعنی مراد یہاں آدم علیہ السلام کی روح اور ذات ہے اور آلہیہ 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 انکے
جسد کو مرکب فرمایا کما فی الدر المنثور اخرج ابن سعد فی طبقاتہ واحمد وعبد بن حمید وابو 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 والسہل و
الحزن والخبیث والطیب اھ اور صفات بشریہ کے اعتبار سے بھی کما فی الدر المنثور اخرج الدیلمی
عن ابی ہریرۃ مرفوعا الھوی والبلاء والشہوۃ معجونۃ بطینۃ ادم علیہ السلام اھ وفی
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 کلہا قال علمہ اسم کل شیء حتی البعیر والبقرۃ والشاۃ واخرج الدیلمی
فی تاریخہ وابن عساکر والدیلمی عن عطیۃ بن بسر مرفوعا فی قولہ وعلم ادم الاسماء
کلہا 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 بہذہ الحرف ولا تطلبوہا
بالدین فان الدین لی وحدہا خالصا ویل لمن طلب الدنیا بالدین ویل لہ اھ
اور باعتبار کمالات کے بھی اور یہ اصطلاح موجب توحش نہ ہونا چاہئے کہ عبد کیلئے آلہیت ثابت
کردی اول تو یہ اصطلاح ہے ولا مشاحۃ فی الاصطلاح جیسے حکما حکمت آلہیہ ان علوم کو
کہتے ہیں جو ان 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 یائی کو مصدریہ نہ کہا جاوے نسبت کیلئے کہا جاوے جیسے ربانی میں ہے یعنی منسوب الی الالٰہ اور نسبت
کی بنا جس طرح اتصاف ہے ایسے ہی دوسرے تلبسات بھی جیسے نعم آلہیہ یعنی جو نعمتیں منجانب اللہ

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 نہ یا رنسبت 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 آلہیہ 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 علم ہو تو اب بھی کوئی اشکال نہوگا اور جاننا چاہیے کہ اس فص کے اخیر میں فصوص
کی ایک فہرست ہے جس کا جزو اوّل یہی باب ہے تو اسکا مقتضا یہ تھا کہ وہ فہرست اوّل
میں ہوتی پھر یہ مضمون شروع ہوتا تو اسکی وجہ بالی آفندی نے یہ لکھی ہے وانما قدم بیان
هذا الفص علی تعداد کلمه مع ان داب المصنفین عکسه تعظیما لشانه لاشتماله
علی جمیع ما یشتمل علیه الفصوص المذکورة فی الکتاب مع زیادة وکانه یستحق ان
یکون کتابا مستقلا مقابلا لسائر الحکم اه لما شاء الحق سبحانه من حیث اسمائه
الحسنی التی لا یبلغها الاحصاء ان یری اعیانها وان شئت قلت ان یری عینه
فی کون جامع یحصر الامر لکونه متصفا بالوجود ویظهر به سره الیه فان رؤیة
الشیء نفسه فی نفسه بنفسه ما هی مثل رؤیته نفسه فی امر آخر یکون له کالمرآة
فانه یظهر له نفسه فی صورة تعطیها المحل المنظور فیه مما لم یکن یظهر له من غیر
وجود هذا المحل ولا تجلیه له یعنی جب حق سبحانہ وتعالیٰ نے چاہا اور یہ چاہنا اپنے
اُن اسمار حسنی کے اعتبار سے تھا جن تک شمار نہیں پہونچتا یعنی وہ اسمار حسنی 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 آرزو
مطلوب ہے باعتبار مظہریت کے اُسکی) محیط ہے کیونکہ وہ ایک خاص وجود (یعنی وجود جامع)
کے ساتھ موصوف ہے (ایک صفت تو اس 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 حسنی کا ایک وجود جامع میں مشاہدہ کرے اسلئے

آدم علیہ السلام کو صفت جامعیت کے ساتھ پیدا کیا (یہ جز الماکی 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 اس لیۓ 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 و ظاہر میں مناسبت ضروری یا مستحسن ہی 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 الاسماء ہی تو خواہ اُس کو ذات کا مشاہدہ کہئے یا اسمار کا کہئے اور یظہر 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 تعالی 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 بدون 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 نہ ہونے سے اس شئے کو اپنی رویت بواسطہ اس صورت کے نہ ہوتی مطلب یہ کہ ایک رویت ہی بلا واسطہ کسی مظہر مخلوق کے اور ایک رویت ہے بواسطہ کسی مظہر مخلوق کے سو گو حق تعالی کے اعتبار سے انکشاف میں دونوں رویتیں برابر ہیں اس کا احتمال محال عقلی ہی کہ ایک صورت میں زیادہ انکشاف ہے اور ایک میں کم لیکن اور احکام میں تفاوت ہے، مثلاً ایک انکشاف ہی بواسطہ ایک بلا واسطہ تو اس حکم واقعی کا انکار نہیں ہو سکتا سو حق تعالی کو کسی حکمت سے جس کا ہم کو علم نہیں یہ منظور ہوا کہ اپنا مشاہدہ بواسطہ فرماوے اسلئے

اُس واسطہ کو پیدا کیا اور یہاں سے ایک اور اشکال بھی رفع ہو گیا وہ یہ کہ حق تعالیٰ کے سامنے
یہ ظہور بھی من حیث الذات و من 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 اقتضاء 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 ہو گا کہ پہلے
سے اقتضاء کیوں نہ ہوا پھر یہی جواب ہو گا کہ مشیت متعلق نہ ہوئی تھی پھر سوال ہو گا کہ مشیت
کے اس تعلق حادث کی کیا حکمت پھر یہی جواب ہو گا کہ معلوم نہیں میں نے اول ہی یہی کہدیا۔

وقد کان الحق اوجد العالم کلہ وجود شبح مسوّیٰ لا روح فیہ فکان کمراٰۃ غیر مجلوّ
ومن شأن الحکم الالٰہی انہ ماسوی محلا الا ولابد ان یقبل روحا الٰہیا 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 وانتہاؤہ والیہ یرجع الامر کلہ کما ابتدأ منہ فاقتضی
الامر جلاء مراٰۃ العالم فکان اٰدم عین جلاء تلک المراٰۃ 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 جس میں روح نہ ہو (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 مقصودہ

ظاہر نہیں ہوتی اسی طرح اسوقت اجزار عالم میں اسمار کامل طور پر ظاہر نہ ہوتے تھے کیونکہ ظہور ان اسمار کا اسی طرح ہوتا ہے کہ اولاً مظاہر کے کمالات ظاہر ہوتے ہیں اور وہ کمالات عکوس وظلال ہوتے ہیں اسمار کے تو ان اسمار 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 اسوقت تک ان اسمار کا بھی ظہور کامل نہ ہوا تھا تو عالم مثل آئینہ بے جلا کے تھا) اور حکم الٰہی کا اقتضار (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 شئی ذی روح ہے پس یہ دعویٰ عموم کے ساتھ ثابت ہو گیا انہ ماسوی محلا الا و لابد ان یقبل روحا الٰہیا الخ پس عالم بھی اس وقت اسی روح کیلئے مقتضی تھا) اور اس قبول (واتصاف بالروح) کا حاصل صرف یہی تھا کہ اس صورت مسواۃ میں ایک استعداد حاصل ہو جاوے فیض کے 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 ہے کہ وہ محل پہلے سے متصف بالروح ہے پس اتصاف بالروح کو عین استعداد لقبول الفیض کہنا تسامح ہے) اور مراد اس فیض تجلی دائم سے ہو جو فی نفسہا ازلی ابدی ہے مگر تعلق کا محل کیونکہ حادث ہے چنانچہ ظاہر ہے کہ لاالہ کا ایک تکوین ہے قدیم ہے مگر تعلق کا حادث ہے اور مراد اس فیض سے 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 جلار عالم کے ہو اور وہ آدم علیہ السلام ہیں کما سیاتی فکان آدم عین جلاء تلک المرأۃ و روح تلک الصورۃ) اور اب قابل تحقیق (صرف قابل (مرتبہ قابلیت ذاتیہ میں) رہ گیا (جو بوجہ اپنے قدم فی مرتبۃ العلم و امتناع تخلل جعل بین الذات والذاتیات کے مجعول نہیں اسمیں شبہ استغنا عن الحق کا ہوتا ہے) اور اسکی

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 اسی کی
طرف راجع بھی ہو جاویں گے جیسا اودہر سے انکی ابتدار (وجود بعد العدم میں) ہوئی تھی غرض حالت
(عالم کی) اسکو مقتضی ہوئی کہ اس عالم کے آئینہ کی جلار کی جاوے (جیسا اقتضا کا مفصل بیان
ہوا) پس آدم علیہ السلام اس آئینہ کی جلار ہوے اور اس 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 اشیا بمنزلہ
آئینہ غیر صیقل شدہ کی تھیں آدم علیہ السلام اس 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
اشیا میں ظہور تھا 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 اسمیں الخ پس تعارض دفع ہو گیا وکانت الملائکۃ من بعض
قوی تلك 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 منہا محجوبۃ بنفسہا لا تری شیئاً افضل من ذاتہا وان فیہا فیما تزعم الاھلیۃ
لکل منصب عالٍ ومنزلۃ رفیعۃٍ عند اللہ لما عندہا من الجمعیۃ الالٰھیۃ بین ما یرجع
من ذلك الی الجناب الالٰھی والی جناب حقیقۃ الحقائق وفی النشأۃ الحاملۃ لھذہ
الاوصاف الی ما تقتضیہ الطبیعۃ الکلیۃ التی حصرت قوابل العالم کلہ اعلاہ واسفلہ
اوپر آدم علیہ السلام کو صورۃ عالم کی روح بتلایا ہے تو ظاہر ہے کہ بقیہ اجزار اس عالم کے اعتبار سے
بمنزلہ قوی واعضار ہوں گے جیسے زید کی ایک روح ہے اور اسکے دوسرے اجزار زید کے قوی واعضا

ہیں اور ان اجزا 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 کذا قال بالی آفندی کہ آدم علیہ السلام تو مجموعہ عالم کیلئے بمنزلہ روح کے تھے اور ملائکہ (مثل دیگر موجودات و اجزاء عالم) اس صورت کیلئے جو کہ (مجموعہ) عالم کی صورت ہے جسکو قوم کی اصطلاح میں انسان کبیر سے تعبیر کیا جاتا ہے (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 ہے 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 یہ نہیں سمجھتی کہ اس نشأۃ انسانیہ میں اس قوۃ کے زعم میں ہر منصب عالی اور منزلہ رفیعہ کی اہلیت (اور صلاحیت) ہے اسلئے کہ اس نشأۃ انسانیہ کے پاس ایک جامعیت الٰہیہ ہے (اس اصطلاح کی تحقیق فص ہذا کے عنوان کے ذیل میں ہو چکی ہے آگے یہ بتلاتے ہیں کہ یہ نشأۃ انسانیہ کس چیز کی جامع ہے تو فرماتے ہیں کہ یہ جامعیت) درمیان دو چیز کے ہے ایک تو) درمیان اُس چیز کے جو اس ماعندہا میں سے راجع ہے جناب الٰہی و جناب حقیقۃ الحقائق کی طرف اور درمیان اُس نشأۃ کے (یہاں فی بمعنی بین کے ہے) 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 ہے جس نے تمام عالم کے قوابل کو یعنی اسکے اعلیٰ کو بھی اور اُسکے اسفل کو بھی احاطہ (اور جمع) کر لیا ہے مطلب یہ کہ اُن قوی کو یہ خبر نہیں کہ نشأۃ انسانیہ دو چیزوں کو جامع ہے اسماء الٰہیہ کو بھی کہ اُن کا مظہر ہے اور جناب الٰہی و حقیقۃ الحقائق سے یہی مراد ہے اور چونکہ بواسطہ اسماء کے انسان ذات کے اعتبار سے مظہر ذات کا ہے 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 اسماء الٰہیہ کو جامع ہے اور حقائق امکانیہ کو بھی اس طرح سے کہ جو کچھ تمام اجزاء عالم میں پایا جاتا ہے اُسکے اصول انسان میں پائے جاتے ہیں وحقیقتہ فی رسالتی انوار الوجود و التجلی الاعظم

پس کمالات انسان اسمار آلہیہ کے تو ظلال ہیں اور حقائق امکانیہ کے اصول ہیں اور مقتضار طبیعت کلیہ سے یہی مراد ہے جسمیں تمام اجزار عالم کی عالم علوی کی بھی اور عالم سفلی کی بھی بالفعل قائمیں مجتمع ہیں (طبیعت کلیہ کی تحقیق عنقریب آتی ہے) پس وہ نشأۃ 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 ملٰئکہ بھی ان ہی قوی میں داخل ہیں اسلئے ملٰئکہ 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 ملٰئکہ کو یہ کشف خاص حاصل نہ تھا جیسا انھوں نے خود کہا لا علم لنا الا ما علمتنا اور ذوقاً معلوم ہوتا ہے کہ خاص ایسا کشف خواص انسان ہی سے ہے اسلئے ملٰئکہ میں اسکی استعداد بھی نہیں ورنہ خاصہ خاصہ نہ رہیگا دلویدہ قولہ تعالیٰ وعلم ادم الاسماء وقولہ تعالیٰ قال یا آدم انبئھم مع الفرق بین التعلیم والانبار علی ما ذکرتہ فی تفسیر بیان القرآن ان شئت فانظر اور جب ملٰئکہ کہ اسوقت کے سب موجودات میں افضل و اعلم تھے بے خبر تھے تو اور موجودات کو خبر نہونا بدرجہ اولیٰ مفہوم ہوا پس ملٰئکہ کی تخصیص احتراز کیلئے نہ ہوئی بلکہ اقتضار مقام کے سبب مقصود بیان کرنا ہے اس قصہ کی بعض حکمتوں کا جیسا احقر نے اس قول کا اول میں عرض کیا ہے

ف عقل و نفس اور طبیعت و ہیولیٰ 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 کی جو سب عقول کی اصل ہے و قس علی ہذا 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 اسمار کیانی کہلاتے ہیں۔

فائدہ استطرادیہ اور اسمار آلہیہ کے ظہور کو تجلی اور کلام اور نفس رحمانی اور تاثیر فی الاعیان الثابتہ کے اعتبار سے فیض اقدس اور تاثیر فی الاعیان الخارجہ 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 الٰھی منہ یعرف ما اصل صور العالم القابلۃ لارواحہ فسمی ھذا المذکور انسانا وخلیفۃ فاما انسانیتہ فلعموم نشأتہ

وحصول الحقائق کلہا وھو للحق بمنزلۃ انسان العین من العین الذی بہ یکون النظر
وھو المعبر عنہ بالبصر فلہذا اسمی انسانا فانہ بہ نظر الحق الی خلقہ فرحمہم 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 بہا یختم
الملک علی خزائنہ وسماہ خلیفۃ من اجل ھذا لانہ تعالی الحافظ بہ خلقہ کما یحفظ
بالختم الخزائن فما دام ختم الملک علیہا لا یجسر احد علی فتحہا الا باذنہ فاستخلفہ
فی حفظ العالم فلا یزال العالم محفوظا مادام فیہ ھذا الانسان الکامل الا تراہ اذا زال وفک الختم عن
خزانۃ الدنیا لم یبق فیہا ما اخترنہ الحق فیہا وخرج منہا ما کان فیہا 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 اُسکی 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 کما ادراک ہے جمعیت آلٰہیہ کا بدون کشف الٰہی کے حاصل نہیں ہوتا اُسی 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 اسمار الٰہیہ ہیں کہ یہ صور ان حقائق کے مظاہر ہیں اور
ان اسمار کا جامع انسان ہے پس یہی جمعیت آلٰہیہ 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 اُسکا انسان ہونا تو اسلئے ہے
کہ اُسکی نشاۃ تمام یعنی جامع ہے آگے عطف تفسیری ہے یعنی خاص ہے تمام حقائق (آلٰہیہ وکونیہ) کو پس
اسکو جمیع حقائق سے انس ہوا اور انسان کا یہی مادہ ہے (یا یک وجہ تسمیہ تو یہ ہوئی) اور دوسری وجہ تسمیہ
یہ ہے کہ انسان آنکھ کی پتلی کو کہتے ہیں اور (یہ انسان) حق تعالیٰ 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 وتعالیٰ 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 رؤیۃ الشیٔ نفسہ بنفسہ ما ھی مثل رؤیتہ نفسہ فی

اور اخیر اور اُس جگہ سب شبہات مرتفع ہو گئے ہیں! اور اس نظر کو نظر رحمت اسلئے فرمایا کہ اس نظر سے حق تعالیٰ کا کوئی نفع نہ تھا مخلوق ہی کا نفع تھا وللہ در العارف الرومی سہ من نکردم خلق تا سودے کنم + بلکہ تا بر بندگان جودے کنم ۱۲ اور میں نے جو اُس مقام میں کہا تھا کہ اس مشاہدہ کی حکمت معلوم نہیں اور یہاں حکمت مذکور ہے کہ وہ رحمت ہے تو اس پر 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 اس پر 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 المشکوۃ آخر باب الشفقۃ والرحمۃ علی الخلق بروایۃ البیہقی عن عبد اللہ اور حق تعالیٰ کا تنزہ عیال سے ظاہر ہے۔ بس یہاں بھی محض تشبیہ ہے کما فی الحاشیۃ من قولہ ولقوم برزقہ وھو ھہنا مجاز واستعارۃ) پس وہ (ہستی جامع) انسان ہے جو (ذاتاً و زماناً) حادث ہے (کذا فی الشرح لمولانا الجامیؒ) 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 نشاۃ 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 اُس 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 اور وں کی تخلیق اسکے لئے ہوئی اور فاصل اس لئے کہ یہ نہوتا 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 و 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 نہو تو وجہ تشبیہ دو ہیں ایک آلہ حفظ ہونا دوسری نقش اسمار الہیہ کا محل ہونا) اور آگے وجہ تسمیہ خلیفہ کی مذکور ہی جو قبل پر متفرع ہی 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 اُسکے اذن کے اُن کے کھولنے پر دلیری نہیں کرتا ہے (اسی طرح) حق تعالیٰ نے اس (انسان) کو عالم کی حفاظت میں (اپنا) 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 کہ جس طرح نقش خاتم سے تشبیہ آلہ حفظ ہونے میں تھی اسی طرح وجہ استخلاف بھی یہی سبب حفظ ہوتا ہے سو عالم (دنیا) برابر محفوظ رہیگا جبتک اسمیں انسان کامل موجود ہے اچنانچہ 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 سے ہے) کیا تمکو معلوم نہیں کہ جب انسان کامل (دنیا میں سے) زائل ہو جاویگا اور اُسکا زوال ایسا ہوگا جیسے گویا) خزانہ دنیا سے مہر توڑ دیجاویگی تو (اُسوقت) خزانہ دنیا میں وہ چیزیں رہیں گی جو حق تعالیٰ نے اُن میں رکھی ہیں اور جو کچھ اسمیں ہے وہ اُس سے نکل جاویگی اور بعض چیزیں بعض کے ہاتھ گڈمڈ ہو جاویگی (یعنی دنیا کی موجودات آخرت کی موجودات سے اور بالعکس ملجاوینگی 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 اُسکا 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 یہ آخرت میں ہمیشہ رہیگا اسلئے عالم آخرت بھی دائمی ابدی ہوگا پس دنیا کے اعتبار سے تو انسان مہر مفکوک تھا اور آخرت کے اعتبار سے مہر غیر مفکوک اور جس شخص کو انسان کا مقصود عالم ہونا معلوم ہے اُسکے 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 اللّٰہ الناس بظلمہم ماترک علی ظہرھا من دابۃ آگے پھر مضمون ہے مظہریت وافضلیت انسانیہ کا. فظہر جمیع ما فی الصور الالٰہیۃ من الاسماء فی ھذہ النشأۃ الانسانیۃ

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

فان 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 الاسمآء الالٰهیة التی تخصها وسبحت الحق بها وقدسته وما علمت ان لله اسمآء
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 ۴
ثم لم تقف مع التجریح حتی زادوا فی الدعوی بما هم علیه من التقدیس والتسبیح وعند
ادم من الاسمآء 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 عبادہ الادباء الامناء الخلفاء غرض جو اسما رصور الٰهیه (یعنی جود
عالم) میں (جدا جدا) تھے وہ سب اس نشأۃ انسانیہ میں ظاہر ہوگئے (صورۃ ظہور کو کہتے ہیں چونکہ
موجودات عالم ظہور ہیں آلٰہِ حق کا اسلئے ان کو صور آلٰہیہ کہدیا وفی شرح بالی آفندی وھی (ای
الصور) العالم باسرہ) پس اس نشأۃ انسانیہ نے اس وجود (جامع) کی ساتھ احاطہ اور جمعیت
کا رتبہ حاصل کرلیا اور اسی وجود جامع کے واسطے ملٰئکہ پر حجت قائم ہوگئی (جس سے انھوں نے
اپنے عجز کا اعتراف کیا اور کہا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا) پس (اس قصہ میں غور رکھکے) 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 فرمادی اور غور کرو کہ جنپر مصیبت (عتاب کی) آئی وہ کہاں سے آئی (مطلب کہ خود ان

ہی کے ہاتھوں آئی کہ اُنھوں نے انسان کی تنقیص کی اور اپنا تزکیہ کیا چنانچہ آگے تصریح ہے یعنی)
اسلئے کہ ملٰئکہ تو اُن اسمار پر واقف ہوئے جن کو اس خلیفہ کی نشأۃ ظاہر کرتی ہے (کذا فی شرح
بالی آفندی تعطیہ تظہرہ فالوقوف ھھنا بمعنی الشعور والاطلاع وکذلک المذکور
بعدہ فقد عدی بمع باعتبار تضمینہ معنی الثبوت) اور نہ اُس عبادت ذاتیہ پر واقف
ہوئے جسکو حضرت حق مقتضی ہے (عبادت ذاتیہ سے مراد عبادت بجمیع الاسمار والصفات ہے
اور ایسی عبادت اسی خلیفہ کے نشأۃ میں حاصل ہو سکتی ہے کذا فی شرح بالی آفندی یعنی فرشتوں
کو نہ جمیع اسمار کا علم ہوا اور نہ اس کا علم ہوا کہ اس وقت حق تعالیٰ کو ایسی عبادت مطلوب ہے جو جمیع
اسمار کے ساتھ ہو اور اسکا حصول ایسی ہی نشأۃ جامعہ کے واسطہ سے ہو سکتا ہے نہ کہ فرشتوں
کے آگے اس واقف نہونے 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) ملٰئکہ کو آدم علیہ السلام کی سی جمعیت
حاصل تھی نہیں (اسلئے ملٰئکہ کی ذات ایسی ہی معرفت کو مقتضی ہوئی جسمیں نہ جمیع اسمار کا علم ہوا
اور نہ اسکا علم ہوا کہ اس وقت حق تعالیٰ کو عبادت ذاتیہ بامعنی المذکور آنفا مطلوب ہے۔ اسلئے
وہ اس سے ناواقف رہے) اور نہ ملٰئکہ اُن اسمار آلٰہیہ پر واقف ہوئے جو اُن ملٰئکہ کے ساتھ خاص
تھے اور جن اسمار کے اعتبار سے وہ حق تعالیٰ کی تسبیح اور تقدیس کرتے تھے (مطلب یہ ہے کہ
اُن اسمار پر اس حیثیت سے مطلع نہیں ہوئے کہ وہ ہمارے ساتھ بایںمعنی خاص ہیں کہ ہم اُنہی
کے مظاہر ہیں دوسرے اسمار کے مظاہر نہیں ورنہ نفس معرفت اسمار کی تو اگر حاصل نہوتی تو انکے
اعتبار سے تسبیح و تقدیس کیسے کرتے چنانچہ خود شیخ رح نے اسی مقام پر اسکی تصریح کی ہے فانہ
مایعرف احد من الحق الا ما تعطیہ ذاتہ) اور (آگے گویا اسی کی تفسیر ہے یعنی) ملٰئکہ کو
یہ علم نہوا کہ اللہ تعالیٰ کے ایسے اسما بھی ہیں کہ اُن تک ان کا علم نہیں پہونچا اسلئے اُن اسمار 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 ملٰئکہ پر یہ ناواقفی مذکور غالب ہوئی اور اس ناواقفی
کے حال نے اُنپر تسلط کیا پس انھوں نے اس نشأۃ خاصہ (موصوفہ لعدم الوقوف) کی اعتبار سے کہدیا اتجعل

فیہامن یفسد فیہا ویسفک الدماء (یعنی آدم پر جرح کردی) اور یہ نہیں سمجھا کہ (اس
(سفک دماء وفساد) 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 ملٰئکہ سے واقع ہوا یہ عینہٗ ہی 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 ملٰئکہ کی نشاۃ ان ناواقفی مذکور کو مقتضی
نہوتی تو آدم علیہ السلام کے حق میں جو کچھ کہا ہے۔ وہ نہ کہتے (کیونکہ 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 (کہ ہم صرف بعض اسماء کے مظاہر ہیں اور مطلوب ہے مظہر جمیع اسماء کا) تو وہ (حقیقت امر
کو جانتے اور اسکو جانتے تو آدم پر جرح کرنے سے) محفوظ رہتے (جیسا کہ بعد علم کے اس سے معذرت کی قالوا سبحٰنک
لاعلم 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
منھم جواب یہی ہے کہ مراد یہ ہے کہ باعتبار حقیقت کے دونوں نزاعوں کو عین کہا اور گو ملٰئکہ 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 سلئے
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 ملٰئکہ نے جرح سے ترقی کی چنانچہ انھوں نے جرح ہی
پر بس نہیں کی یہاں تک اپنی موجودہ حالت تقدیس وتسبیح کی دعوی کا اضافہ بھی کیا حالانکہ آدم
علیہ السلام کی پاس اسقدر اسماء الٰہیہ تھے جن پر ملٰئکہ مطلع بھی نہ تھے اسلئے ملٰئکہ کو آدم علیہ السلام کیطرح
ان اسماء کی ساتھ تسبیح وتقدیس کرنیکا کبھی اتفاق نہیں ہوا۔ سو حق تعالیٰ نے اس ماجرا کو ہم سے اسلئے
بیان فرمایا تاکہ ہم اسکی حد پر توقف کریں (اور اس حد سے تجاوز نہ کریں) اور حق تعالیٰ کے ساتھ ادب رکھنے کا طریقہ

عہ اقول نسخہ میں لا یشعرون ۱۲

سیکھیں کہ ہم جس کمال کے ساتھ متصف اور اُس پر حاوی ہوں اُسکا قید کے ساتھ بھی دعویٰ نہ کریں
چہ جائیکہ ایسے طلاق کے ساتھ دعویٰ کریں کہ جو وصف ہمارا نہ حال ہو اور نہ ہم کو اُس کا علم ہے
اس دعویٰ میں اُسکو بھی شامل کرلیں پھر نصیحت ہوں سبب حق تعالیٰ کا اس قصہ کو بتلا دینا وہ چیز ہے
کہ حق تعالیٰ نے اُسکے ذریعہ سے اپنے اُن 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 ہے ف شیخ رح پر اس مقام میں حق جل وعلی شانہ کی عظمت کا غلبہ معلوم ہوتا ہے
اسلئے ملٰئکہ کے حق میں عنوان بیان قدرے تیز ہو گیا 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 انھیں 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 علما نے حشویہ کے 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 الالٰھیہ
فنقول اعلم ان الامور الکلیۃ وان لم یکن لھا وجود فی عینھا فھی معقولۃ معلومۃ بلا شک 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 وجودا تزول
بہ عن ان تکون معقولۃ وسواء کان ذلک الوجود العینی موقتا 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 تعالی ان لہ علما وحیوۃ فھو الحی العالم ونقول فی الملک ان لہ حیوۃ وعلما وھو الحی العالم ونقول

فی الانسان ان لہ حیوۃ وعلماً فهو الحی العالم وحقیقۃ العلم واحدۃ وحقیقۃ الحیوۃ واحدۃ ونسبتهما الی العالم والحی نسبۃ واحدۃ ونقول فی علم الحق انہ قدیم وفی علم الانسان انہ محدث فانظر الی ما احدثتہ الاضافۃ من الحکم فی ھذہ الحقیقۃ المعقولۃ وانظر الی ھذا الارتباط بین المعقولات والموجودات العینیۃ فکما حکم العلم علی من قام بہ ان یقال فیہ انہ عالم کذلک حکم الموصوف بہ علی العلم بانہ حادث فی حق الحادث قدیم فی حق القدیم فصار کل واحد محکوماً بہ ومحکوماً علیہ۔

(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 المرآۃ وروح تلک الصورۃ اور اسکے بعد یہاں تک قصہ ملئکہ کے متعلق مضمون تھا جو بطور جملہ معترضہ کے آگیا تھا اب وہی پہلا مضمون حکمت ایجاد آدم عود کرتا ہے جس سے پہلے بعض مقدمات ہیں پھر مقصود کا ذکر ہے پس فرماتے ہیں کہ) پھر ہم رجوع کرتے ہیں حکمت الٰہیہ کیطرف (جو خلق انسان میں مودع ہے 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 والقرینۃ علی ھذا القید قولہ فیما بعد لاتزول من الوجود یعنی الخ ایسے امور کلیہ) کا وجود اگرچہ اپنی عین (یعنی خارج) میں نہیں ہے (چنانچہ ظاہر ہے) تب بھی ہمیں شک نہیں کہ وہ ذہن میں (ضرور) معقول ومعلوم ہیں (یعنی موجود فی الذہن ہیں) پس وہ (کلی ہونیکی حیثیت سے تو) باطن ہیں (کہ جنکا وجود خارج میں ممتنع ہے لیکن پھر بھی وجود عینی (یعنی خارجی) سے جدا نہیں ہوتے (یعنی اپنی معروضات کی ضمن میں موجود فی الخارج بھی ہیں اسلئے بھی مظاہر ہیں) 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 ہے کہ جن جن موجودات میں یہ مشترک ہے اُن پر اسکے سبب حکم کیا جاویگا کہ فلاں شخص عالم ہے) بلکہ (تاثیر وتاثر کی علاقہ سے بڑھکر) وہ اُس وجود عینی یعنی موجود خارجی (ایک اعتبار سے) ان امور کلیہ کا عین ہوتا ہے غیر نہیں ہوتا چنانچہ موضوع ومحمول میں اتحاد کا علاقہ معلوم ومسلم ہے) اور مراد ساتھ وجود عینی سے موجودات خارجیہ کی ذات 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) کے 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 (اسکے 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 ہے کہ اسکے عارض ہونے سے یہ عالم کہلایا وقولہ استناد مبتدأ والخبر مقدر ای موجود قولہ بھذہ الاھو 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 ایسے طور 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 ہے) 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 اسکا یہ ہے کہ) زمانی اور غیر زمانی کی نسبت اس امر کلی معقول کیطرف ایک ہی سی نسبت ہے (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 ہوسکتا 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 استثنا منقطع بمعنی لکن استدراکیہ کے کہتے ہیں کہ) مگر یہ بات بھی ہے کہ اس امر کلی کیطرف بھی کوئی کوئی حکم ان موجودات خارجیہ سے بحسب اسکے کہ اُن موجودات خارجیہ کے حقائق اسکو مقتضی ہوں (جیسے آگے آتا ہے کہ ذات حق قدم کو مقتضی ہے 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 ہے یعنی) جیسے علم کی نسبت کیجاوے عالم کیطرف اور حیوۃ کی حی کی طرف سو حیوۃ ایک حقیقت کلیہ معقولہ ہے اور علم بھی ایک (دوسری) حقیقت کلیہ معقولہ ہے جو حیوۃ سے متمیز ہے جیسا

حیوۃ اُس علم سے متمیز ہے (آگے تطبیق امثلہ کی تقریر ہے یعنی) پھر ہم حق تعالیٰ کی شان میں کہتے ہیں کہ اسکے لئے علم وحیوۃ ثابت ہے پس وہ حی ہے عالم ہے اور فرشتے کے حق میں بھی کہتے ہیں کہ اسکے لئے حیوۃ اور علم ثابت ہے پس وہ بھی حی عالم ہے۔ اور انسان کے حق میں بھی کہتے ہیں کہ اسکے 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 وعلم 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 اور 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 وقدم 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 امر اور حکم میں جسکو اس اضافت (یعنی نسبت الی الموجود العین من الامر الکلی) نے اس حقیقت معقولہ (علم وحیوۃ میں مثلاً) پیدا کردیا فالحکم بیان لما فی ما احدثتہ (اور وہ حکم حدوث وقدم 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 قایم ہے یہ حکم کیا کہ اُس شخص کے حق میں یہ کہا جانے لگا 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 وموجود خارجی میں سے) ہر واحد محکوم بہ بھی ہوگیا اور محکوم علیہ بھی (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 جو 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 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 اسیر ہے کہ آثار 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 دعویٰ 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 ومعلوم ان ہذہ الامور الکلیۃ وان کانت معقولۃ فانہا معدومۃ فی العین موجودۃ فی الحکم کما ھی 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 مقدمہ اولیٰ میں بیان ہوا مگر پھر بھی سب احکام نہیں پہنچتے جیسا انسانیۃ اور زید و عمرو میں یہی ارتباط ہے مگر باوجود اسکے زید و عمرو کی تعدد و تجزی سے انسانیہ 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 اس پر مرتب و متفرع کیا جاوے پس فرماتے ہیں کہ) یہ بات معلوم ہے کہ 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 ہے جیسا کہ وہ امور کلیہ محکوم علیہ کبھی بنتے ہیں جب اُن کو کسی موجود خارجی کیطرف (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 خاصہ ہوا کہ علم زید حادث خلاصہ یہ کہ اصل میں تو اس امر کلی کی شان بوجہ موجود خارجی نہونے کی اور وجود ذہنی کے تابع ہونیکے محکوم بہ ہی ہونیکی ہے لیکن جب موجود خارجی کیساتھ نسبت حاصل ہونیسے تبعاً یہ بھی ایک گونہ وجود خارجی کا اکتساب کرلیتا ہے تو محکوم علیہ بھی بنجاتا ہے اور یہ سب اوپر بیان ہوچکا ہے) پس اعیان موجودہ (کے ضمن اور تبعیت میں) امور کلیہ (اس) حکم کو قبول کرلیتے ہیں (جو اصل میں اس وجود 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 کرلینے کے کل احکام ثابتہ للموجودات الخارجیہ کو یہ امور کلیہ قبول نہیں کرتے
چنانچہ) یہ امور کلیہ تفصیل ور تجزی کو قبول نہیں کرتے کیونکہ یہ احکام (تجزی وتفصیل 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 جزو 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 وتعدد احکام وجود خارجی سے
ہیں) اور وہ (علی حالہا) ہر حال میں معقول (وموجود فی الذہن) ہی رہی ہے اسلئے اسمیں انقسام و
تعدد نہیں) **ف** مجموعہ مقدمتین کا حاصل یہ ہوا کہ امور نسبیہ وامور 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 مابہ الفارق بھی دونوں
میں رہتا ہے اس سے مقصود میں یہ کام لیں گے کہ اسی طرح واجب وممکن میں بھی باوجود شدۃ ارتباط
واشتراک 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 من وجہ عینیت اور من وجہ غیریت اور اصطلاحی کی قید سے بہت 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 وبین من لیس لہ وجود عینی قد ثبت وہی نسب علمیۃ 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 مقدمے معلوم ہو گئے
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 علمیہ ہیں (کہ بدون اپنے موصوفات کے ان کا وجود خارج
میں نہیں قال الجامیؒ وکانہ 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 لها واما بناء علی اخذ نسبۃ الکلیۃ معها واما عدمیتها
فلنسبۃ کلیتها اھ قلت واما باعتبار نفی الوجود المستقل کما قال بالی لا وجود لها فی الخارج
بدون موصوفاتها 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
(فاللام فی الموجودات للعهد) 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 الجامی وقال ایضاً وانما قید بذلک لانہ لا یوجد مفهومان الا و بینهما جامع
واقلہ امکان الوجود العقلی) اور (پھر) باوجود عدم جامع کے ارتباط پایا گیا تو جامع کی ہوتے ہوئے
تو (ارتباط) اقوی و راحج ہے (قال الجامی وقد وجد الارتباط حال کونہ متلبسا بعدم الجامع
فبالجامع ای فالارتباط المتلبس بالجامع الخ یہ بیان ہے مقصود کا اجمالاً آگے تفصیلاً ہے یعنی 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 فهو مرتبط بہ ارتباط افتقار
ولا بد ان یکون المستند الیہ واجب الوجود لذاتہ غنیا فی وجودہ بنفسہ غیر مفتقر وهو الذی اعطی
الوجود بذاتہ لهذا الحادث فانتسب الیہ ولما اقتضاہ لذاتہ کان واجبا بہ ولما کان استنادہ الی
من ظهر عنہ لذاتہ اقتضی ان یکون علی صورتہ فیما ینسب الیہ من کل شیء من اسم وصفۃ
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 ظهورہ 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 ۲۰
ذلک الوصف الا الوجوب الذاتی الخاص فلما علمناہ بنا ومنا نسبنا الیہ کلما نسبناہ الینا وبذلک
وردت الاخبارات الالٰهیۃ علی السنۃ التراجم الینا فوصف نفسہ لنا بنا فاذا شهدناہ شهدنا
نفوسنا واذا شهدنا شهد 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 کے ساتھ بھی اور خصوص موجودات خارجیہ

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 کی جسکو صورت سے تعبیر کرینگے یہ دونوں وجہیں اس قول میں مذکور ہیں بخلاف دوسری موجودات کے کہ ان میں ایک کا افتقار دوسری کیطرف 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 واتم ہے یہاں سے آخر فص تک کے 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 اور عدم کی متساوی ہیں تو وجود کی ترجیح کیلئے کسی مرجح کی ضرورت ہوگی اور وہ محدث ہے پس (اس امکان کے سبب) اسکا وجود خود اسکی ذات سے نہوگا بلکہ اسکے غیر سے ہوگا پس وہ حادث اس محدث کے ساتھ ارتباط افتقار کے 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 اور اس عطاء وجود میں کسی امر یا علت کا محتاج نہیں ورنہ واجب لذاتہ 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 مآب نے نظم میں تحت شعر "اے فروغ ماہ حسن از روئے رخشان شما" میں کی ہے پس وہ ذات اس واجب لذاتہ کی طرف منتسب (اور مستند کیا گیا اور جب 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 نہوگا مگر واجب بالغیر ہوگا اور وہ غیر واجب بالذات ہے ورنہ تخلف مقتضا کا مقتضی سے لازم آویگا تو اقتضا نہ رہیگا اور یہ مسئلہ مشہور ومسلم ہے الشئی مالم یجب لم یوجد فقال بالی انہ یجوز الاقتضاء ههنا بمعنی الاعطاء لا بمعنی الایجاب کما قال الذی اعطی الوجود بمعنی الایجاب پس ایک ارتباط ممکن کا واجب کے ساتھ اس افتقار و اقتضاء کے سبب سے ہوا) اور تیسرا 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 ہو جو تمامی ان اسماء وصفات 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 اور یہ نہیں کہ صورت سے مراد شکل ہو تعالی اللہ عن ذلک اور شیخ 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 سوچنے سے ظاہر ہوئی بہت پریشانی کے بعد تنا خیال میں آیا کہ شاید لما ہو عنہ کے عنوان میں اسکی طرف اشارہ ہو تقریر اسکی یہ ہے کہ واجب کا اس حادث کی وجود کو مقتضی ہونا حقیقت میں اقتضائے واجب کا ظہور ہے اور ظاہر 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 ملزوم ہے اپنے تمام کمالات کیلئے جنکا ظہور ہوگا تو اسکے جمیع کمالات کا بھی ظہور ہوگا پس اگر اس معلول میں وہ کمالات وصفات نہوں تو یہ خاص کمالات واجبیہ کے ظاہر نہوں گے اسلئے ضروری ہے کہ اس حادث میں وہ سب کمالات ہوں تاکہ 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 مطلقا نہیں ہے اسلئے اسکے جمیع کمالات کا معلول میں آنا ضرور 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 اسکے وجوب سے اسکا وجوب ظاہر ہو جاویگا پھر خصوصیت محل سے ایک جگہ بالذات کا اور جگہ بالغیر کا حکم کر دیا جاویگا۔ جیسے اوپر مقدمہ اولی میں کہا ہے ونقول فی علم الحق انہ قدیم الی قولہ فانظر الی ما احدثتہ کہ ہو فیہ 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 و حیوۃ و قدرت وغیرہا کو مستثنی کیا جانا ضروری ہے کہ سب میں یہی فرق ہے پھر امر مشترک کیا 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 جنمیں دو پہلے مذکور ہو چکے کما قد نبہت 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 کی وجود کی یعنی نہ بطور ایجاب کے بلکہ اس طور سے کہ جب محدث نے

حادث کو وجود عطا فرمانا چاہا اپنی ذات سے ارتباط دیدیا وہ اس ارتباط ہی سے موجود ہو گیا کوئی 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 متحقق 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 یکون 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 منشا 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 نہ کہ ظاہر کا مثلاً کبر صفت کمال ہے حق تعالیٰ کی اگر حادث کی استعداد صالح ہے صورت محمودہ اختیار کر لیگا 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 بناءً 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 اُسکو 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 وصفات میں ممکن کیطرف لازم نہیں آتا کہ اُسکے
ممتحالہ کی شیخ خود تصریح فرمارہے 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 اس حیثیت پر حکم کرنا ہے پس یہ کہنا کہ حق تعالٰے
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 تلك الحقائق المعقولة الی آخر الاشعار اسلئے
اس اشارہ پر متنبہ کر دیا گیا مولانا جامی نے اس عبارت کی شرح میں قولہ لاشك ان المحدث قد ثبت
حدوثہ وافتقارہ الی محدث الی قولہ ولبقا اسپر تنبیہ کیا ہے اور پھر عبارت لولا تلك 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
اُسنے ہم کو اپنی آیات اس حادث میں دکھلائی ہیں (کما قال تعالی سنریهم آیاتنا فی الآفاق
وفی انفسهم) 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 صفت ہمارے لئے بھی ہے بجز وجوب ذاتی کے جو خاص ہے حق تعالیٰ کیساتھ
پھر (اسپر یہ بھی متفرع ہے کہ) جب ہمنے واجب کو اپنی ذات کو (معرفت کا) آلہ و منشا بنا کر جانا (کذا قال الجامی
بنا باعتبار معنی الآلیة والسببية ومنا باعتبار معنی المنشائیة) 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 یہی
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

سنریہم
انفسہم
نفقہ
الانہ
ورتبک نور
نعت جامی

صفات کا ظہور واجب میں ضروری نہیں پس ما وصفناہ بوصف میں ما عام ہے اور کل مانسبناہ الینا
میں خاص ہے اور لفظ کل کو عام مخصوص البعض کہیں گے) اور اسی (وصف و نسبت) کے ساتھ اخبارات
الٰہیہ اُن حضرات کی زبانوں پر جو کہ ہماری طرف ترجمان ہو کر تشریف لائی ہیں وارد ہوئے ہیں پس اُس 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 اُسکی شان کے مناسب اور حادث میں اسکی شان کے موافق 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 بنا 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 اُس 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 (اُسی توجیہ سے جو ابھی مذکور ہوئی) **ف** اور جاننا چاہیئے کہ اس
تقریر پر تمام عالم کا صورت حق پر ہونا لازم آتا ہے لعموم ما یقتضیہ المذکور فی قولہ ولما کان استنادہ
الی من ظھر 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 نہ 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 ظھورھا بحسب استعدادہ وقابلیتہ اھ قلت فی سائر الصفات تابع للصفات
السبع فعم الحکم جمیعھا اور انسان میں بالفعل سب کا ظہور ہو رہا ہے پس نفس اتصاف سب میں مشترک اور ظہور
بالفعل انسان کے ساتھ 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 قرب قیامت
اور قیامت میں جمادات کا بولنا اور انبیاء کے اعجاز سے جمادات کا اُنکے امر کو امتثال کرنا وغیرہ 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 تشک

انا کثیرون بالشخص والنوع وانا وان کنا علی حقیقۃ واحدۃ تجمعنا فنعلم قطعا ان ثم فارقا
تمیزت الاشخاص بعضہا عن بعض ولولا ذلک ماکانت 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 وغناءہ عن مثل ما افتقرنا الیہ فبہذا صح لہ الازل والقدم
الذی انتفت عنہ الاولیۃ التی لہا افتتاح الوجود عن عدم فلا ینسب 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 یقینا جانتے ہیں) کہ ہم (کبھی) بالشخص اور کبھی بالنوع
کثیر (ہوتے) ہیں (یعنی اگر حقیقت نوعیہ کے ساتھ تشخصات منضم ہوگئے تو کثیر بالشخص ہو جاتے ہیں اور
اگر حقیقت جنسیہ کے ساتھ فصول منضم ہوگئے 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 یقینا
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 وہ صفات
قولیہ یا فعلیہ سے کذا قال الجامی) اُن چیزوں کے ساتھ موصوف فرمایا ہے جنسے اپنے کو موصوف فرمایا ہے
پھر بھی کوئی فارق ضرور ہے اور وہ فارق یہی ہے کہ ہم وجود میں اُس کے محتاج ہیں اور ہمارا وجود اُسپر موقوف ہے
بوجہ اسکے ہم ممکن ہیں اور وہ ایسی چیز سے غنی ہے جسمیں ہم اُسکے 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) کے سبب حق تعالیٰ کیلئے ازل اور 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
اُس شئے کا وجود ہوا تو دوسری اشیاء سے پہلے ہوا سو یہ اولیت حق تعالیٰ سے اور اُسکی صفت قدم سے

منتفی ہی کیونکہ اسمیں احتیاج الی المبدا لازم آتی ہے اور حقتعالی اس احتیاج سے منزہ ہی تو ملزوم یعنی
ایسی اولیت منتفی ہی پس اسکی طرف ایسی اولیت منسوب کیجاویگی باوجود اسکے اول (یعنی دیکھنے
کے (اور وہ معنی یہی ہیں کہ اس کا کوئی مبدا نہیں وہ خود سب کا مبدا ہے جیسا اوپر بیان ہوا کہ وہ
مبدا سے غنی ہی) اور اسی لئے (یعنی چونکہ اولیت بمعنی افتتاح وجود بعد العدم اس سے منتفی ہی) اسکی
شان میں آخر (بھی) کہا جاتا ہی (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 ہوا اور آخر کے اس مفہوم کا کوئی
مصداق ہی نہیں اسی کو آگے فرماتے ہیں) اور اگر اسکی اولیت وجود تقیید کی سی اولیت ہوتی۔
(تقیید سے مراد قید بعد العدم) تو حق تعالیٰ مقید عنہ (یعنی ممکنات مقیدہ بالوجود بعد العدم) کا آخر ص (فوزت نسخہ آخر التقیید ۱۲)
نہ ہوتا کیونکہ ممکن کا کوئی آخر ہی نہیں اسلئے کہ ممکنات (بری نص) غیر متناہی ہیں (یعنی لاتقف
عند حد) اسلئے انکا کوئی آخر ہی نہیں (اور یہ شبہ کیا جاوے کہ شاید کوئی ایسا ممکن ہو جو سب ممکنات
کے بعد پیدا ہوا اور اسکے بعد پھر کوئی پیدا نہوا اور لاتناہی ممکنات کی جو منصوص ہی بمعنی بقاء ہوسکتی ہے
جواب یہ 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 ہی کہ ثمرات جنان بعد اکل کے منقطع ہوجاویں وہ باطل لقولہ تعالیٰ
اکلها 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 ہی پس حق تعالیٰ اس معنی کر آخر بھی نہیں) اور وہ
جو آخر ہے تو اس وجہ سے ہی کہ سب امور بعد اسکے کہ ہماری طرف منسوب ہیں اسی کی طرف راجع ہوتے ہیں
(یعنی وہ سب کا منتہیٰ ہی 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 ہی 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 ہی کہ جب اول و آخر کے
یہ معنی ہوئے) تو وہ آخر ہے اپنی عین اولیت میں اور اول ہی اپنی عین آخریت میں (یعنی اسکی اولیت تو اسکی
آخریت کو مستلزم ہی اور اسکی آخریت اسکی اولیت کو مستلزم ہی وجہ یہ کہ حاصل اس اولیت و آخریت کا اسکے
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

کما ثبت فی محلہ **ف** اور حدیث میں جو اول و آخر کی تفسیر میں فلیس قبلک شیٔ ولیس بعدک شیٔ آیا ہے
اگر قبلیت و بعدیت کو مبدائیت و مرجعیت پر محمول کر لیا جاوے یعنی نہ آپکا کوئی مبدا ہے کیونکہ آپ ہی سب کا
مبدا 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
شیٔ ولیس دونک شیٔ 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 یا اسکی نفی پر نص ہے اب بعد دفع شبہ اتحاد من
کل الوجوہ کے انسان کی مظہریت تام اصالۃً اور عالم کی مطلق مظہریت بتغا 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 وباطن فاوجد العالم
عالم غیب وشہادۃ لندرک الباطن بغیبنا والظاھر بشہادتنا ووصف نفسہ بالرضی والغضب فاوجد العالم
ذا خوف ورجاء فنخاف غضبہ ونرجو رضاہ ووصف نفسہ بانہ جمیل وذو جلال فاوجدنا علی ھیبۃ
انس وھکذا جمیع ما ینسب الیہ تعالیٰ ویسمی بہ فعبر عن ھاتین الصفتین بالیدین اللتین توجھتا منہ علی
خلق الانسان الکامل لکونہ الجامع لحقائق العالم ومفرداتہ 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 (اسلیے) اُسنے عالم کو ایجاد فرمایا عالم غیب کو بھی جسمیں ہماری ارواح بھی ہیں
اور عالم شہادت کو بھی جسمیں ہماری اجساد بھی ہیں کذا قال بالی یعنی انسان کو دو جزو سے مرکب کیا ایک ظاہر ایک باطن
تاکہ ہم (اُسکے اسم) باطن کو اپنے غیب (یعنی باطن) سے ادراک کریں اور (اُسکے 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) اُسنے اپنی ذات کو رضا اور غضب کے ساتھ موصوف کیا ہے
(چنانچہ نصوص میں مصرح ہے) پس اُسنے 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 کیے 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

کی رکھی درست وصحیح بھی ہے کیونکہ ہم میں ان دو صفتوں کا وجود ظاہر ہے مگر اسکو چھوڑ کر اپنے اندر خوف و رجا ثابت
کیا اشارہ اس طرف ہے کہ ظہور صفات حق کا دو طرح ہوتا ہے ایک اس طرح کہ وہی صفت ہمارے اندر ہو دوسرے
اس طرح کہ اس صفت کے آثار ہوں کذا قال الجامیؒ 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 ہو گئے کیونکہ بہت سی صفات وجود 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 سے
ہوتا ہے جیسے ذلت صفت ہے عبد کی اور حق تعالیٰ اس سے منزہ ہے پھر یہ کس صفت کا ظہور ہے دکھا جاویگا کہ صفت
مذل کا ظہور ہے) اور (نیز اسی طرح اس نے اپنے نفس کو اسکے 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 ذو الجلال 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 اسکے 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 مسمی (یعنی موصوف) کیا جاتا ہے
(جیسے ہادی اور مضل اور معز اور مذل ان سب کو ہم میں بھی ایجاد کیا ہے خواہ باعیانہا خواہ بآثارہا تو انسان اس طرح
مظہر اتم ہوا کہ اسمیں سب صفات کا ظہور ہے بخلاف دوسری مخلوقات کے کہ یا محض صفات لطیفہ کا مظہر ہیں جیسے
ملٰئکہ یا محض صفات قہریہ کا جیسے شیاطین یا دونوں کی مظہریت میں ناقص ہیں جیسے باقی موجودات آگے خلقت بیدی
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 الجامیؒ) یدین کے ساتھ تعبیر فرمایا ہے جو حق تعالیٰ کی طرف سے انسان کامل واقعی (قید
واقعی للاحتراز عما کان کاملا لکونہ مظہرا جامعاً) 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 الجامیؒ واصفا قولہ حقائق العالم و

مفرداتہ بقولہ 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 مجازی
ہو گئے کذا قال الجامی اور اسکے لئے نقل کی حاجت نہیں جیسا دوسرے مفسرین نے بھی محض قواعد عربیہ شرعیہ
کی بنا پر دوسرے معانی مجازیہ سے اسکی تفسیر کی ہے چنانچہ بعض نے قدرت سے کی ہے اور تثنیہ کو تاکید پر محمول کیا ہے

ع جنوری ۱۲ س ص م ۱۲ ز

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 یا بقدرتہ کے بعد کہا ہے وجوز ان یکون ذلک لاختلاف فعل آدم فقد یصدر 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 وھی الاجسام الطبیعیۃ والنوریۃ وھی الارواح اللطیفۃ والعالم بین کثیف ولطیف وھو عین الحجاب علی نفسہ فلا یدرک الحق ادراکہ نفسہ فلا یزال فی حجاب لا یرفع مع علمہ بانہ متمیز عن موجدہ بافتقارہ ولکن لا حظ 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 ومفردات عالم کا تو معلوم ہوا کہ انسان اجمال ہے ان حقائق ومفردات کا اور یہ حقائق ومفردات تفصیل ہیں انسان کی اور ہر اجمال باطن ہوتا ہے اپنی تفصیل کا اور ہر تفصیل صورۃ ہوتی ہے اپنے اجمال کی اور باطن غیب ہوتا ہے بمقابلہ صورت کے اور صورت شہادۃ ہوتی ہے بمقابلہ باطن کے کذا قال الجامی رح 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 ہے کیونکہ یہ باطن باعتبار جامع ہونیکے تھا اور یہی جامع ہونا بناء ہے خلافت کی ورنہ باعتبار نشاۃ عنصریہ کے یہ بھی عالم شہادت میں سے ہے اور (آگے اسکی تائید ایک عادت شائعہ سے ہے کہ) اسی واسطے سلطان حجاب میں رہتا ہے (کہ اسمیں نسبت عامہ کی شان خلافت کی زیادہ ہے اس لئے اسمیں غیب ہونیکا تقاضا زیادہ ہوتا ہے) اور (انسان اس صفت محجوبیت میں بھی حق تعالیٰ کا مظہر ہے چنانچہ) حق تعالیٰ نے (اپنے رسول کی زبان پر) اپنی ذات کو حجب ظلمانیہ ونورانیہ کے ساتھ موصوف فرمایا ہے (یعنی اپنے لئے حجب کو ثابت فرمایا ہے کما روی الطبرانی فی الکبیر عن ابی عمرو سہل بن سعد مرفوعا ان دون اللہ عز وجل سبعین الف حجاب من نور وظلمۃ ما تسمع نفس شیئا من حسن تلک الحجب الا زھقت کنز العمال ج۵ ص۲۵۹ اور حجب ظلمانیہ سے مراد بطریق اشارہ کے نہ بطور دلالت کے لا بار قولہ ما تسمع نفس شیئا الخ عنہ) اجسام طبعیہ ہیں اور نورانیہ سے مراد ارواح لطیفہ ہیں

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 مغیب ہوا اور انسان بھی
محجوب تھا پس اسمیں بھی حق کا مظہر ہوا آگے حق تعالیٰ کے لئے محجوب 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 محجوب ہونے 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 ہوا اور یہی راز ہے دوسری حدیث حجاب کے
اس جزو کا لو کشفه لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه رواه مسلم مرفوعا بعد قوله حجابه النور وفي
رواية النار) مگر ساتھ ہی اسکو 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 اسکو 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 ہونیکا
مطلب یہ ہے کہ) اس 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 وشہودی
کے ساتھ ہمیشہ غیر معلوم رہتا ہے کیونکہ حادث کا اس وجوب ذاتی کے اتصاف میں قدم نہیں پہنچا (یعنی
علم ذوقی اس 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 نہ کہ بطور
تفسیر و تعیین مراد کے مگر مقصود دونوں تفسیروں میں مشترک ہے یعنی جامعیت جسکی ایک تعبیر جامعیت للاسماء
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 الله تعالىٰ لآدم بين يديه الا تشريفا ولهذا قال لابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي وما
هو الا عين جمعه بين الصورتين صورة العالم وصورة الحق وهما يدا الحق وابليس جزء من العالم لم تحصل له هذه الجمعية
ولهذا كان آدم خليفة فان لم يكن ظاهرا بصورة من استخلفه فيما استخلفه فيه فما هو خليفة وان لم يكن
فيه جميع ما تطلبه الرعايا التي استخلف عليها لان استنادها اليه فلا بد ان يقوم بجميع ما تحتاج اليه والا

ط قال الجامی وجمل الیدین فی ما سبق علی نعوت الجلال والجمال من الصفات وجعلهما ہہنا اشارة الی المعنی ١٢ ملخصا منہ

فليس بخليفة عليهم فما صحت الخلافة الا للانسان الكامل فانشاء صورته الظاهرة من حقائق العالم وصوره وانشأ صورته الباطنة على صورته تعالیٰ ولذلك قال فيه كنت سمعه وبصره وما قال كنت عينه واذنه ففرق بين الصورتين (یہ رجوع ہی مضمون سابق تخلیق آدم بالیدین کیطرف یعنی) بس 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 ہی کہ تو ایسی چیز کو سجدہ کرے جسکو میں نے دونوں ہاتھوں سے پیدا کیا ہی (یعنی جسکو میں نے اتنا بڑا شرف دیا تو اُسکے سامنے سجدہ کیوں نہیں کرتا) اور وہ جمع میں الیدین لآدم ہی تھا کہ آدم دونوں صورتوں کے جامع تھی صورۃ عالم کے بھی اور صورۃ حق کے بھی جسکو حق پر ہونیکا تو اوپر سے مقصود ہی بیان چلا آتا ہے اس قول سے ولما کان استناده الی من ظهر عنه لذاته اقتضی ان یکون علی صورته اور صورۃ عالم پر ہونے کا ابھی چند سطر پہلے اس قول میں بیان ہوا ہی لکونہ الجامع لحقائق العالم ومفرداته فالعالم شهادة والخلیفة غیب جیسا احقر کی شرح دیکھنے سے واضح ہوگا) اور یہی دونوں صورتیں یدین ہیں حق تعالیٰ کے (وجہ علاقہ یہ کہ یدین سے تصرف کیا جاتا ہی اور حق تعالیٰ کے تصرف کا ظہور ان ہی دو سے ہی کیونکہ صفات حق فاعل ہیں اور صفات اکوان قابل ہیں اور تصرف کی یہی دو شرطیں ہیں کذا قال المولى الجامی بتغیر یسیر) اور ابلیس عالم میں کا ایک ایسا جزو تھا جسکو جمعیت حاصل نہ تھی اور اسی جمعیت بین الصورتین کے سبب آدم علیہ السلام خلیفہ ہوئے کیونکہ خلیفہ کیلئے دونوں صورتوں کا جامع ہونا ضروری ہے صورۃ مستخلف یعنی حقتعالیٰ بھی اور صورۃ مستخلف علیہ یعنی خلق بھی) پس اگر وہ اُس شخص کی صورت پر ظاہر نہو جس نے اُسکو خلیفہ بنایا ہی جس چیز میں کہ خلیفہ بنایا ہی (یہ چیز عالم ہی یعنی جس نے اُسکو عالم میں خلیفہ بنایا ہی 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 کیسی کریگا) اور (اسی طرح) اگر اسمیں تمامی وہ چیزیں نہوں جنکو وہ رعایا طلب کرتی ہیں جنکی وجہ سے خلیفہ بنایا گیا ہی کہ اُن سب کا استناد اُسی طرف ہی اسلئے ضروری ہوا کہ وہ اُن تمام چیزوں کا اہتمام کرے جنکی اُن رعایا کو حاجت ہی جنپر اُسکو خلیفہ بنایا گیا ہی ورنہ (اگر اُن کا اہتمام نکرے تو) وہ اُنپر خلیفہ نہوگا (آگے وان لم یکن کی جزا مقدر ہی بقرینہ والا فلیس بخلیفة علیهم یعنی اُسمیں تمامی

یہ چیزیں نہ ہوں تب بھی وہ اُنپر خلیفہ نہو گا کیونکہ خلیفہ کا کام افاضہ ہے تو جن اشیاء کی افاضہ کی اُنکو حاجت ہے اگر خود وہ چیزیں ہی خلیفہ کے پاس نہونگی تو وہ افاضہ کس چیز کا کریگا اسلئے اُسکا صورت خلق پر بھی ہونا ضروری ہے 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 فیہا جمیع ما تطلبہ الرعایا کان کالتکرار لہ فاقتصر فی الجزاء علی قولہ فلیس بخلیفۃ علیہم فلم یصرح بالجزاء فی الاول اھ 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 بمعنی جامع چنانچہ پہلے بھی میں نے تنبیہ کی ہے) پس (اُسکے خلیفہ بنانیکی وجہ سے) حق تعالیٰ نے اس انسان (کو اسطرح جامع بین الصورتین بنایا کہ اُس) کی ظاہری صورت کو تو عالم کے حقائق یعنی صور متحققہ سے بنایا (کذا فسرہ الجامی حملا علی کونہ عطف تفسیر) اور اُسکی صورت باطنہ کو اپنی صورت پر 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 (ان عبارات میں) دونوں صور تو میں فرق فرمایا (کہ صورۃ باطنہ کو لائے صورت ظاہرہ کو نہیں لائے اس سے تائید ہوگی کہ انسان اپنے باطن کے اعتبار سے صورت حق پر ہے یہی دعوی تھا اور یہ دانشا 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 لسریانہ تعالیٰ فی جمیع الموجودات کذا قال الجامی وھذا 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 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 اسکو فوز بالخلافۃ صرف اس مجموع سے ہوا مگر نفس ظہور ہر موجود میں ہے) اور اگر حق تعالیٰ (کے وجود) کی سرایت تمام موجودات میں باعتبار ظہور کے نہوتی (پس سریان مجازاً بمعنی ظہور با لاحاطہ کے ہے نہ بمعنی حلول کذا قال بالی) تو عالم کا وجود بھی نہوتا جیسا (اور یہ مقدمہ اولی 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 و حیاۃ وغیرہ) نہوتے تو موجودات خارجیہ میں کوئی حکم (مثل حی عالم) ظاہر نہوتا۔ (اور اس تشبیہ کا استلزام اس شبہ کیلئے اُس عبارت کے تھوڑے بعد والی عبارت میں واذا کان الارتباط بین 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 مع الاشارۃ پر ہے پس فرماتے ہیں) ترجمہ

اشعار پس (حق اور خلق میں سے) ایک دوسرے کیطرف مفتقر ہے (خلق تو وجود میں اور حق ظہور میں اور بندہ کو تشبیہ 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 کے ساتھ ذکر کرکے اس دعوی پر اعتراض کرے اسطرح سے کہ حق تعالیٰ کی یہ صفت عدم افتقار کی مسلم و ثابت ہے پھر اس دعوی افتقار کے کیا معنی) تو (ہم جواب دینگے کہ) تو نے (ہمارے کلام مشہور و مذکور فی المقام الآخر سے) جان لیا ہے اس معنی کو جو ہم اپنے اس قول سے مراد لیتے ہیں (یعنی مرتبہ ظہور کے اعتبار سے تحقق 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 سمجھ 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 استغنا سے قلب کو تکلیف پہونچتی ہے کہ ظاہراً معارضہ ہے نص واللہ الغنی وانتم الفقراء کا اس سے اچھی تعبیر وہ ہے جو حافظ شیرازی رحؒ نے اختیار کی ہے ؎

سایہ معشوق گر افتاد بر عاشق چہ شد | ما باو محتاج بودیم او بما مشتاق بود

ھ
افتقر بنسخۃ
فما فاز الا
بالجموع علی
ما جمعنا الجمع
بدیہ

آگے ماسبق کا حاصل مع بعض فوائد مختصرہ بیان کر کے فص کو ختم کرتے ہیں۔ فقد علمت حکمة نشأة جسد آدم
اعنی صورته الظاهرة وقد علمت نشأة روح آدم اعنی صورته الباطنة فهو الحق والخلق وقد علمت نشأة رتبته
وهی المجموع الذی به استحق الخلافة فآدم هو النفس الواحدة التی خلق منها هذا النوع الانسانی وهو
قوله تعالیٰ یایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا
کثیرا ونساءً فقوله اتقوا ربکم اجعلوا ما ظهر منکم وقایة لربکم واجعلوا ما بطن منکم وهو ربکم
وقایة لکم فان الامر ذم وحمد فکونوا وقایته فی الذم واجعلوه وقایتکم فی الحمد تکونوا ادباء عالمین
ثم ان الله عز وجل اطلعه علی ما اودع فیه وجعل ذلک فی قبضتیه القبضة فیها العالم والقبضة
الاخری فیها آدم وبنوه وبین مراتبهم فیه ولما اطلعنی الله فی سری علی ما اودع فی هذا الامام الوالد
الاکبر جعلت فی هذا الکتاب منه ما حد لی لا ما وقفت علیه فان ذلک لا یسعه کتاب ولا العالم
الموجود الآن فمما شاهدته مما نودعه فی هذا الکتاب کما حده لی رسول الله صلی الله علیه وسلم حکمة
الهیة فی کلمة آدمیة وهو هذا الباب ثم حکمة نفثیة فی کلمة شیثیة ثم حکمة سبوحیة فی
کلمة نوحیة ثم حکمة قدوسیة فی کلمة ادریسیة ثم حکمة مهیمیة فی کلمة ابراهیمیة ثم حکمة حقیة فی کلمة اسحاقیة
ثم حکمة علیة فی کلمة اسماعیلیة ثم حکمة روحیة فی کلمة یعقوبیة ثم حکمة نوریة فی کلمة یوسفیة
ثم حکمة احدیة فی کلمة هودیة ثم حکمة فاتحیة فی کلمة صالحیة ثم حکمة قلبیة فی کلمة شعیبیة
ثم حکمة ملکیة فی کلمة لوطیة ثم حکمة قدریة فی کلمة عزیریة ثم حکمة نبویة فی کلمة عیسویة
ثم حکمة رحمانیة فی کلمة سلیمانیة ثم حکمة وجودیة فی کلمة داؤدیة ثم حکمة نفسیة فی کلمة یونسیة
ثم حکمة غیبیة فی کلمة ایوبیة ثم حکمة جلالیة فی کلمة یحیویة ثم حکمة مالکیة فی کلمة زکریاویة
ثم حکمة ایناسیة فی کلمة الیاسیة ثم حکمة احسانیة فی کلمة لقمانیة ثم حکمة امامیة فی
کلمة هارونیة ثم حکمة علویة فی کلمة موسویة ثم حکمة صمدیة فی کلمة خالدیة ثم حکمة فردیة فی
کلمة محمدیة وفص کل حکمة الکلمة التی نسبت الیها فاقتصرت علی ما ذکرته من هذه الحکم فی هذا الکتاب
علی حد ما ثبت فی ام الکتاب فامتثلت ما رسم لی ووقفت عند ما حد لی ولو رمت زیادة علی ذلک ما
استطعت فان الحضرة تمنع ذلک والله الموفق لا رب غیره پس تم کو (تقریر سابق سے) حکمت نشأة
جسد آدم یعنی انکی صورت ظاہری کی معلوم ہو گئی (اور وہ حکمت اس کا نمونہ ہونا ہے حقائق عالم کیلئے)

اور نیز حکمت نشأۃ روح آدم یعنی انکی صورت باطنہ کی بھی معلوم ہوگئی (اور وہ حکمت انکا مظہر ہونا ہی اسمار الٰہیہ کیلئے) پس وہ آدم (صورت) حق بھی ہے اور (صورت) خلق بھی ہے اور ہم کو ان کے رتبہ (یعنی 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 ہوئی 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 ایہا الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدۃ وخلق منہا زوجہا وبث منہما رجالا کثیرا ونساء (مطلب کہ یہی آدم کا منشا نوع انسانی ہونا اس آیت کی تفسیر ہے جیسا ظاہر ہے اور چونکہ اس نفس واحدہ کا خلافت کیساتھ اختصاص معلوم ہے اسلئے 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 اور 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 طرح پر اس مجموعہ پر اگلا مضمون متفرع ہو سکتا ہے اسلئے 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 تمھاری 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 قبح ہے گو واقع میں قبیح نہیں انکو اپنی طرف منسوب کر لو) اور اپنے باطن کو اور وہ باطن تمہارا رب ہے (جسکے تم مظہر ہوئے ہو) اپنا وقایہ بناؤ (یعنی تمھاری جو افعال حسن ہیں انکو حق تعالیٰ کی طرف منسوب کردو مثلاً ایک ضلال ہے ایک ہدایت ہے دونوں فعل حق تعالیٰ کے ہیں مگر ایک کا نسبت کرنا موہم قبح کو ہے حتی کہ معتزلہ نے اس نسبت کو باطل سمجھا پس اسکو یعنی اسکے اثر کو اپنی طرف منسوب کر لو

یعنی یوں کہو کہ حق تعالیٰ نے تو ہمکو ہدایت کی مگر ہم خود ہی اپنے جہل سے گمراہ ہوئے اور ہدایت کو اُسی کی طرف منسوب رکھو اور مثلاً ضلال در اہتداء ہی دونوں فعل ہمارے ہیں مگر ان میں جو حسن ہے اُسکو یعنی اُسکے 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 حیثیت اثر ہیں یا مؤثر ہیں دو قسم ہیں محمود اور مذموم پس مذمومہ میں (وقوا یہا مًا) تم اسکے وقایہ بنجاؤ اور محمود میں اُسکو اپنا وقایہ بناؤ ایسا کرنے سے تم اہل ادب اہل معرفت ہوگے (اسی 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 اُسکو نقل کئے دیتا ہوں قال تقوا امر 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 جمعہما الشیخ منھما کما ھو دابھم فی الایات القرانیۃ بالجمع بین جمیع المعانی المحتملۃ التی لا یمنع من ارادتہما الشرع والعقل وقال وقایۃ لربکم ای الۃ وقایۃ کما فی قولہ تعالیٰ خذوا حذرکم ای الۃ حذرکم اھ قلت ولا یخفی ما فیہ من البعد عن المنقول من معنی اتقوا لغۃ ورایۃً لعدم استعمال الاتقاء متعدیا الی مفعولین ولا بمعنی جعل الشیٔ وقایۃ الشیٔ وانما ھو الوقایۃ کما فی قولہ تعالیٰ قوا انفسکم واھلیکم نارًا واذا استعمل الاتقاء بہذا 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 کہ اسمیں مبتلا ہو جاتے ہیں یعنی شیخ لفظاً اساءت ادب کو بھی گوارا نہیں کرتے فکیف بالاباحۃ اس مقام پر مولانا جامی کی خوب تحقیق ہے فرماتے ہیں وکل واحد منہما کما یقتضیہ توحید الصفات والافعال مستند الی اللہ تعالیٰ لکن اسناد المذام الیہ قبل زکاء النفس وطہارتہا وقوع فی الاباحۃ وبعدھا اساءۃ

للادب اھ اور یہی معنی ہیں قول حافظ شیرازیؒ کے ؎ گناہ گرچہ نبود اختیار ما حافظ + تو در طریق
ادب کوش گیں گناہ منست + د قولہ نبود اختیار ای فی مرتبۃ التخلیق وان کان بالاختیار ما فی مرتبۃ الکسب
قولہ گیں گناہ منست ای فی مرتبۃ الکسب ملخص 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 اور یا یوں
کہا جاوے کہ انسان خود جامع ہے حقائق اکوان 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 (آدم) اخترت یمین ربی وکلتا یدی ربی یمین مبارکۃ ثم بسطھا فاذا فیھا آدم
وذریتہ فقال ای رب ما ھؤلاء قال ھؤلاء ذریتک الحدیث رواہ الترمذی فی باب المعوذتین من 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 و بنی آدم
تھے اور دوسرا جزو مسکوت عنہ ہے شیخ کو ذوق سے معلوم ہوا ہوگا اور اسمیں کچھ بُعد 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 بچا پس یہی ہوگا واللہ اعلم اور جب
حقتعالیٰ نے مجھکو میرے باطن میں اس چیز پر مطلع کیا جسکو اس مقتدا والد اعظم (یعنی آدم) میں امانت رکھا تھا (یعنی
آدم کے کمالات پر مجھکو بھی 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 اسوقت موجود ہے (وجہ یہ کہ عالم الیٰ مالا یتناہی اُسی 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 میں علوم غیر متناہیہ کیسے حاصل ہو گئے سو ممکن ہے
کہ اجمالاً حاصل ہوئے ہوں مگر وہ اجمال ایسا ہو کہ اُس سے تفصیل پر قدرت ہو جیسے ہمکو باوجود سلسلہ اعداد کی لاتناہی

اُن کا اجمالی علم ایسا حاصل ہو کہ ہم تفصیل پر پوری قادر ہیں یعنی اگر ہم گننا شروع کریں کروڑ دن میں
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 ہی پس (فرماتے ہیں کہ) جن علوم کا مجکو مشاہدہ ہوا ہی کہ جنکو ہم نے اس کتاب میں رسول
اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی حد مقرر فرما دینے کے موافق ودیعت رکھیں گے یہ علوم ہیں جنکی یہ فہرست ہے ایک)
حکمت الٰہیہ فی کلمۃ آدمیۃ اور وہ یہی باب ہے اسکے بعد حکمت نفثیہ فی کلمۃ شیثیہ 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) ہی جسکی طرف وہ حکمت منسوب کیگئی ہو 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 ہو کہ وہ حکمت
جس نبی کے نام سے معنون کیگئی ہو یعنی ہر حکمت کا موصوف ایک خاص نبی ہی جسکو وہ حکمت حاصل ہو اور ہمکو
اس حکمت کے متعلق کچھ علوم ملے ہیں جنکا فص یعنی خلاصہ ہم بیان کرینگے پس یہاں فص کے دوسرے معنی
ہیں اور اس فہرست میں جو حکمت کا مضاف اعتبار میں ہو اسکے اور معنی ہیں جیسا میں نے خطبہ کے ترجمہ میں ذکر
کیا ہو 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 کی کمالات کی متعلق ہیں اور وہ کمالات صفات ہیں اُنکے اور نفس کو اپنی صفات کا علم حضوری
ہوتا ہی پس غیبت ان علوم کی اُن سے جائز نہیں اور گو نفس علم مستلزم تفصیل کو نہیں مگر جسقدر کو مستلزم ہے
مقصود بھی وہی ہی باقی تفصیل نہ وہ مقصود ہو نہ وہ مستلزم تفصیل کو ہو کما سیاتی انشاء اللہ تعالے
فی الفص الشیثی فلا یرد حصول التفصیل للشیخ وحصول الاجمال للانبیاء عم پس میں نے (اُن علوم غیر متناہی
میں سے) صرف اُن ہی پر اکتفا کیا ہی جنکو میں نے اس کتاب میں ذکر کیا ہی یعنی اُسی مقدار کی حد پر اکتفا کیا کہ
جو ام الکتاب میں امیری لکھنے کی حد ثابت ہو چکی تھی (ثبت فی ام الکتاب ظاہر ہو کہ ہر واقعہ کی بنا ہی) پس
میں نے اُسی کا امتثال کیا جو (عالم مثال میں) میری لئے مرتسم کیگئی اور اسی پر توقف کر دیا جو میرے لئے حد مقرر
کیگئی اور اگر میں اسپر زیادتی کا قصد بھی کرتا تو اُسپر قادر نہوتا کیونکہ اس سے حضرت علمیہ کا مرتبہ) مانع تھا جیسا
اوپر کہا ہے علی حد ما ثبت فی ام الکتاب) اور اللہ تعالیٰ توفیق دینے والا ہی 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 شارالیکون ... بعد ... ف شارالیکن ... معبر ... علی ... 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 تمامتر قابل شرح ہی 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 ہی مگر بیّن درجہ میں تمام کتاب کو عام نہیں صرف بعض خاص خاص مقامات کے ساتھ مخصوص ہی تو ضروری الحل ہونیمیں 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 کی غیر حل شدہ رہجانے سے اصلی مقصود فوت ہو جاویگا اسلئے مصلحت معلوم ہوا کہ حل میں انکی تقدیم کر دی جاوی پھر اگر وقت ملا تو بقیہ کتاب بالترتیب محض نافع ہونیکی حیثیت سے نہ کہ مقصود مذکور کی تحصیل کی حیثیت سے حل کر دیجاویگی قدر اصلی مقصود تو حاصل ہو جاویگا اسلئے اسوقت علی الترتیب شرح کو ملتوی کر کے خاص ایسے مقامات پر لکھا جاتا ہی اور ان مباحث کو بعنوان مقامات ہی تعبیر کیا جاتا ہی اور نام اسکا **الحل الاقوم لعقد فصوص الحکم** رکھا جاتا ہی اور ہر مقام کی بحث کو ابحاث مستقلہ قرار دیکر اُن کو بھی 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 تعالیٰ کے لئے اس شعر میں فالکل مفتقر ما الکل مستغنی افتقار الی العالم کا دعوی کیا ہی جو مردود بالنص ہی حل اسکا اُسکی شرح میں ہو چکا ہی 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 ہی اُسکا جواب اس عبارت کے حل کرنے سے ہو جاویگا پس اُس عبارت کو بقدر ضرورت مع حل کے نقل کرتا ہوں۔

فنقول ان العطيات أمّا ذاتية او اسمائية فاما المنح والهبات والعطايا الذاتية فلا
تكون ابدا الاعن تجل الٰهي والتجلي من الذات لا يكون ابدا الا بصورة استعداد المتجلي
له وغير ذلك لا يكون ابدا فاذن المتجلي له ما رأى سوى صورته في مرآة الحق وما رأى الحق ولا يمكن ان يراه مع علمه انه ما رأى
صورته الا فيه كالمرآة في 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 الذاتي
ليعلم المتجلي له انه ما رآه وما ثمه مثال اقرب ولا اشبه بالرؤية والتجلي من هذا
واجهد في نفسك عند ما ترى الصورة في المرآة ان ترى جرم المرآة لا تراه ابدا البتة
حتى ان بعض من ادرك مثل هٰذا في صور المرايا ذهب الى ان الصورة المرئية حجاب
بين بصر الرائي وبين المرآة هذا اعظم ما قدر عليه من العلم والامر كما قلناه وذهبنا
اليه وقد بينا هذا في الفتوحات المكية واذا ذقت هذا ذقت الغاية التي فوقها غاية
في حق المخلوق فلا تطمع ولا تتعب نفسك في ان ترقى في اعلى من هذا الدرج فما
هو ثمه اصلا وما بعده الا العدم المحض فهو مرآتك في رؤيتك نفسك وانت مرآته
في رؤية اسمائه وظهور احكامها وليست سوى عينه فاختلط الامر وانبهم
فمنا من جهل في علمه فقال والعجز عن درك الادراك ادراك ومنا من علم فلم يقل
بمثل هٰذا 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 مشكوٰة الرسول الخاتم ولا يراه احد من الاولياء
الا من مشكوٰة الولي الخاتم حتى ان الرسل لا يرونه متى رأوه الا من مشكوٰة خاتم الاولياء
فان الرسالة والنبوة اعني نبوة التشريع ورسالته تنقطعان والولاية لا تنقطع ابدا
فالمرسلون من كونهم اولياء لا يرون ما ذكرناه الا من مشكوٰة خاتم الاولياء فكيف
من دونهم من الاولياء وان كان خاتم الاولياء تابعا في الحكم لما جاء به خاتم
الرسل من التشريع فذلك لا يقدح في مقامه ولا يناقض ما ذهبنا اليه فانه من
وجه يكون انزل كما انه من وجه يكون اعلى وقد ظهر في ظاهر شرعنا ما يؤيد

ماذهبنا اليه فى فضل عمر فى اسارى بدر بالحكم فيهم وفى تابير النخل فمايلزم 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 ماذكرناه 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 لايراها الا كما قال لبنة واحدة واما
خاتم الاولياء فلابد له من هذه الرويا فيرى مامثل به رسول الله صلى الله عليه وسلم
ويرى فى الحائط موضع لبنتين اللبن من ذهب فضة فيرى اللبنتين اللتين تنقص
الحائط عنهما ويكمل بهما لبنة ذهب ولبنة فضة فلابد 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 ومايتبعه فيه من الاحكام كما هو اخذ عن الله فى السر ما هو بالصورة
الظاهرة متبع فيه لانه يرى الامر على ماهو عليه فلابد ان يراه هكذا وهو موضع
اللبنة الذهبية فى الباطن فانه اخذ من المعدن الذى ياخذ منه الملك الذى
يوحى به الى الرسول فان فهمت مااشرت به فقد حصل لك العلم النافع فكل نبى من
لدن ادم الى اخر نبى مامنهم احد ياخذ الا من مشكوة خاتم النبيين وان تاخر وجود
طينته فانه بحقيقته موجود وهو قوله كنت نبيا وادم بين الماء والطين وغيره
من الانبيا ماكان نبيا الا حين بعث وكذلك خاتم الاولياء كان وليا وادم بين الماء
والطين وغيره من الاولياء ماكان 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 الاخذ عن الاصل المشاهد للمراتب وهو حسنة من حسنات
خاتم الرسل محمد صلى الله عليه وسلم مقدم الجماعة وسيد ولد ادم فى فتح باب الشفاعة
فعين حالا خاصا ماعمم وفى هذه الحال الخاص تقدم على الاسماء الالهية فان الرحمن

ماشفع عند المنتقم فی اھل البلاء الابعد شفاعۃ الشافعین ففاز محمد صلی اللہ علیہ
وسلم فی السیادۃ فی ھذا المقام الخاص فمن فھم المراتب والمقامات لم یعسر علیہ قبول
مثل ھذا 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 آسمیں کسی خاص صفت یا اسم کی خصوصیت نہو اور اسمائیہ
وہ جنکا منشا تجلی خاص صفت یا اسم کی تجلی ہو کذا قال الجامی جیسے وسیع رزق دیا یہ تجلی اسم واسع کی ہے
کبھی تنگی کے ساتھ دیا یہ تجلی اسم حکیم کی ہے کذا فی الفصوص اور ذاتی جیسے نعمت وجود کہ جمیع اسمار
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 اصطلاحًا ذاتی کہدیا چونکہ آسمیں کسی اسم
کی خصوصیت نہیں) سو عطایا ذاتیہ (از قبیل علوم و معارف کذا قال الجامی فاللام للعھد) 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 تجلی الیہ
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 کہ ظاہر 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 کے 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 ہے محسوس چیزوں میں جب تم آسمیں 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 اُس آئینہ ہی میں دیکھا ہو (اُس وقت آئینہ کی طرف توجہ نہیں ہوتی اور بلا توجہ
مشاہدہ تامہ نہیں ہو) پس اللہ تعالیٰ نے اس (آئینہ) کو اسطور پر ظاہر فرمایا کہ اُسکو اپنی تجلی ذاتی کی
ایک مثال قائم کر دیا تاکہ متجلی لہ کو معلوم ہو جاوے کہ اُس 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 ہو بلکہ یہ حکم تو مشترک ہی بوجہ اشتراک علت کے اور وہ علت دو مشاہدوں کا جمع نہو سکنا ہے
پس تخصیص ذکری تخصیص حکم کے لئے نہیں ہو 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 لئے اُسکی نفی کر دی
ہذا 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 قطعًا نہ دیکھ سکو گے
(ہاں صورت سے نگاہ ہٹا لو اور آئینہ کی طرف خوب نظر جماؤ تو دیکھ سکو گے وجہ یہی ہو کہ ایک
مشاہدہ اور معین ابصار ایک معین وقت میں صرف ایک ہی عین مشہود کے ادراک کی گنجائش
رکھتا ہو کذا قال الجامی) حتی کہ بعض لوگوں کو جو آئینوں کی صورتوں میں اس امر کا ادراک ہوا
تو وہ اسطرف چلے گئے کہ صورت مرئیہ حجاب ہوتی ہے رائی کی بصر اور مرآۃ میں یہ اس
شخص کے علم کا انتہائی درجہ ہو اور بات وہی ہو جو ہمنے کہی اور ہم اسطرف گئے وقد بینا
ھذا فی الفتوحات المکیۃ (کہ رائی اور آئینہ میں کوئی حجاب تو نہیں مگر جس وقت
صورت کو دیکھ رہے ہو اُس وقت باوجود حجاب نہونے کے آئینہ نظر نہیں آتا اور اوپر حجاب
نہونے 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 ہو وہ صورت تو اب بھی مرئی ہے
غرض یہ صحیح نہیں کہ آئینہ میں کوئی حجاب ہے، اسی لئے وہاں آئینہ کو بعض حالات میں دیکھنا ممکن ہے
اور یہاں ذات حق کو کہ مشابہ آئینہ کے ہو صورت تجلی اسے قطع نظر کرکے بھی نہیں دیکھ سکتے کیونکہ
یہاں مشاہدہ کی صورت صرف یہی ہو کہ اسی صورت کے واسطے سے مشاہدہ ہو مشاہدہ حق کی حقیقت

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 جاوی 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 اسکے 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 روٴیت (خاصہ) اپنے اسما کی متعلق ہے اور اُن اسمار کے جو احکام ظاہر ہوتے ہیں (اور اُس روٴیت 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 مرأتیت 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 جاوی 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 اُسمیں 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 ہو گی 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 (عین علم (کی حالت) میں (تمائز سے) جاہل ہے (جیسے مثال مفروض میں اس 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 (مرتبۂ عجز میں) اعلیٰ درجہ کا قول ہے (مگر چونکہ اسکو یہ عجز حاصل نہیں لہذا یہ ایسی بات نہ کہیگا مگر اس تمائز کو بھی بیان نہ کریگا) بلکہ اس شخص کو یہ علم (اور تمائز) سکوت دیگا جیسا اس (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 ہوگیا اور یہ ابہام جب تعارض دلائل سے ہو اہل نظر کے اختلاف کا سبب ہو جاتا ہے اُمیں کبھی سلف سکوت کرتے تھے خلف کلام کرتے ہیں باقی یہ کہ جب اُن کو تمائز ہوگیا تو تکلم کیوں نہیں کرتے تو وجہ یہ ہے کہ وہ تمائز ذوقی ہے جو عبارت میں نہیں آسکتا 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 الاولیاء 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 الاولیاء 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 ایضا خاتم الاولیاء ولا یقدح تعدد الاشخاص اذا کانت المرتبۃ واحدۃ ولو کانت الاشخاص بلا نہایۃ فی العدد فما لخاتم الاولیاء مرتبۃ فی الختمیۃ الا ان کان بالزمان ولا اثر لہ اھ اور اسی میں قیصری سے نقل کیا ہے فلما کان شان النبوۃ والرسالۃ ماخوذا من مقام خاتم الرسل انختمت مرتبتہا وبقیت مرتبۃ الولایۃ لانہا غیر منقطعۃ فنظر ہذہ المرتبۃ فی الاولیاء بحسب الاستعدادات التی کانت لہم شیئا فشیئا الی ان تظہر بتمامہا فیمن ھو مستعد لہا وھو المراد بخاتم الاولیاء اھ اور اسی میں ہے کہ بعض عارفین حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی کو خاتم ولایت خاصہ محمدیہ کہتے ہیں اور حضرت محی الدین عربی کو

خاتم بطور نیابت اور اُسی میں ایک قسم کا خاتم حضرت علی رضؓ کو اور حضرت امام مہدی کو اور حضرت عیسٰی
علیہ السلام کو بھی کہا ہے اور شیخ رضؓ کا خواب دیکھنا مرجح قول اول کا اسلئے نہیں ہوسکتا کہ خواب دیکھنے
میں بھی تعدد ممکن ہے نیز خاتم الاولیا ہونا مستلزم خواب کو ہے نہ کہ خواب دیکھنا مستلزم ختم اولیار کو پس
اس سے اپنی خاتمیت کا دعوٰی بھی ثابت نہیں گو اصل اشکال کے دفع کی پھر بھی ضرورت رہیگی مگر خوب
خالص ان کے دعوی پر پردہ تو جاتا رہیگا اور تعدد منافی توسط بھی نہیں ممکن ہے کہ یہ توسط من وجہ سب کے
لئے ثابت کیا جائے اور خاتمیت بھی منافی تعدد نہیں ممکن ہے کہ خاتمیت ان اولیار 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 و اصالۃ اضافیہ کو جیسا کہ عنقریب معروض ہوگا) اور اس علم (و شہود عـه) تو دعلی ما قال
الجامی فی المرجع فلا یثبت ہذا الحکم لنفس الولایۃ) کوئی نبی و رسول نہیں جانتے مگر مشکوٰۃ رسول خاتم سے اور
(اسی طرح) اُس کو کوئی ولی نہیں جانتا مگر مشکوٰۃ ولی خاتم سے (پس خاتم الرسل کی اصالۃ باعتبار تمام
انبیار کے ہے اور خاتم الاولیار کی اصالۃ باعتبار اولیار 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 صلی اللہ علیہ وسلم صاف واضح ہے
کہ آپکی اصالۃ خود خاتم الاولیار کے اعتبار سے بھی ہے پس آپکی اصالۃ حقیقیہ ہے اور خاتم الاولیا کی اصالۃ
اضافیہ ورنہ محض ظاہر کے اعتبار سے ہے اور آئندہ عبارتیں اسی پر محمول رکھی جاوینگی ورنہ حقیقت میں غور
کیا جاوے تو بہاں واقع میں دو مشکوٰۃ ہی نہیں صرف ایک مشکوٰۃ خاتم الرسل ہی کی ہے اُسی کا ایک لقب مشکوٰۃ
خاتم الاولیا ہے پس وہ مشکوٰۃ ایک اعتبار سے مشکوٰۃ خاتم الرسل کہلاتی ہے اور ایک اعتبار سے مشکوٰۃ خاتم
الاولیا کہلاتی ہے اسکی ایسی مثال ہے کہ اولیار امت محمدیہ ﷺ میں سے بعضے قدم موسٰی پر کہلاتے ہیں بعضے قدم
عیسٰی 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 موسی و عیسٰی 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

عـه [illegible] حق [illegible] اور [illegible] عبارت نقل [illegible] معلوم [illegible] شیخ کا [illegible] عام [illegible] خاص [illegible] بعض علوم [illegible] عبارت [illegible] نقل [illegible]

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 و رسل بھی آپ سے مستفیض ہیں وہ شان کمال ولایت بوجہ
احاطہ جمیع مراتب و شعب ولایت کے ختم ولایت کہلاتی ہے اور جس طرح ان شیون کے مظاہر کاملہ موسیٰ علیہ السلام
وعیسیٰ علیہ السلام ہیں اسی طرح اس شان کے مظاہر کاملہ خاتم الاولیاء کہلاتے ہیں جس میں 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 ہونے کی بھی ہے غرض حقیقت میں انبیاء کا افادہ
اولیاء سے من حیث الولایۃ بھی لازم نہیں آیا اور ظاہراً 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 مشکوۃ خاتم الاولیاء کی شرح میں
فرماتے ہیں التی ھی مشکوۃ ولایۃ الرسول الخاتم والا لم یصح کلا الحصرین من حصر روئیۃ
المرسلین اولاً فی مشکوۃ خاتم الانبیاء وحصرھا ثانیا فی مشکوۃ خاتم الاولیاء فمشکوۃ
خاتم الانبیاء ھی الولایۃ الخاصۃ المحمدیۃ وھی بعینہا مشکوۃ خاتم الاولیاء لانہ قائم
بمظہریتہا اھ یقول الاحقر ما احسن الاستدلال بعدم صحۃ الحصرین فسبحان اللہ
والحمد للہ اور بالی آفندی ولا ینافض ماذھبنا الیہ کے تحت میں بضمن ایک کلام طویل کے
جو قابل ملاحظہ ہے فرماتے ہیں فتابعیۃ ختم الرسل بختم الاولیاء تابعیۃ صاحب القوی قوی
فی اخذ مراداتہ وکذلک صاحب الاسباب تابع لانسابہ 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 اخذہ من خزینۃ الحق کما اخذ
علی بجبرائیل علیہ السلام علم الشرائع وھو مفضل علی جبرائیل بالنص الالٰھی والنص
اطلاقہ فلزم انہ مفضل علیہ من کل الوجوہ فثبت بالنص ان خاتم الرسل مفضل
علی خاتم الاولیاء فی ذلک الوجہ (انتہٰی) لسبق النص علی جمیع الوجوہ فخاتم الاولیاء خادم

لمختم الرسل لاخذ ھذا العلم عن المعدن اھ 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 مشکوٰۃ سے دیکھتے ہیں
کیونکہ رسالت اور نبوت یعنی نبوت تشریع و رسالت تشریع تو منقطع ہو جاتی ہیں (چنانچہ منقطع
ہوگئیں) 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 مشکوٰۃ سے (اور توسط فی العلم سے توسط فی الولایۃ لازم نہیں آتا) تو
اور اولیاء جو ان سے کم ہیں اُنکا 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
ہوسکتا ہے پس لامحالہ 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 ہونیوالی تو صرف انبیاء کی خاص جماعت
تھی اور شان ولایت میں مستفید ہونیوالی 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 کرچکا 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 علوم انبیاء کو فیض ولایت
آپ سے پہونچا اُسمیں سے بعض علوم ولایت میں اُن خواتم الاولیاء کی ارواح متوسط تھیں جسطرح حق تعالیٰ
سے جو آپ تک وحی آئی اُسمیں جبرئیل علیہ السلام واسطہ ہیں قالاً بھی اور حالاً بھی کہ آپ کو سینہ سے
لگاکر دبایا کہ تحمل وحی کا فیض پہونچا دیں 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 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 ابتلاء

وتکلیف 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
ہوگیا تو کیا آفتاب افضل الخلائق سے افضل ہوجاویگا 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 خصوصاً جب کہ راجح بھی یہی ہو کہ نبوت افضل ہے ولایت
سے پس اسکے علوم بھی افضل ہوں گے علوم ولایت سے اور اسی علم کی مقصودیت و غیر مقصودیت کی بناء پر خضر
علیہ السلام کو موسیٰ 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 عیسیٰ علیہ السلام تک
جو قرآن و حدیث پہونچے گا اسمیں رواۃ کا توسط ہوگا تو کیا عیسیٰ علیہ السلام پر اُن کو فضیلت حاصل
ہوگئی احادیث میں مصرح ہے کہ ایک صحابی کے قرآن پڑھنے سے آپ کو ایک آیت بھولی ہوئی یاد آگئی
رواہ الشیخان و ابوداؤد اور اس حدیث کے متعلق ایک مفید حاشیہ بھی ختم مبحث پر نقل کیا جاویگا
اور وہ قرارت 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 وحشت
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 فرض ہے
اور نہ زبردستی اسکو معارض نص قرار دیکر اُسپر 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 ہے ایک سوال کا وہ یہ کہ خاتم الاولیاء خود تابع ہے ایک نبی کا تو اس علم میں انبیاء کا متبوع
کیسے ہوجاویگا 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 دوسرے اعتبار سے اعلیٰ ہے اس اعلیٰ
سے مراد افضل نہیں بلکہ مطلق تقدم مثل تقدم واسطہ کے ذی واسطہ پر اور مثل تقدم ابوین کے وجود

ابن پر کیونکہ تقدم کے بہت سے اقسام ہیں کیا حضرت بلال رضؓ کا تقدم مشی الی الجنت میں حضور
صلی اللہ علیہ وسلم پر خود حضور کو نہیں مکشوف 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 وجہٍ 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 رضؓ کی فضیلت میں اساری بدر کے معاملہ میں فیصلہ کرنے کے
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) مرد کی نظر تو علم باللہ کے مراتب میں تقدم (وعدم
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 رضؓ 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 الجندی فخاتم الاولیاء وان
کان لہ التقدم فی ھذا الوجہ من رتب العلم باللہ لکنہ تابع لختم الرسل فی رتبۃ من
رتب العلم باللہ وھو علم الشریعۃ الشریفۃ علی کل رتبۃ 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 ہے 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 تعالیٰ 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 ہوجاوے
تو دلیل فضل نہیں اور یہاں حسب علم باللہ کا ذکر ہے اسکے حصول کو ظاہر ہے کہ قرب میں ذرا بھی دخل نہیں جیسا کہ رعایا پر
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 اُسکے سامنے آئینہ رکھا ہے اور اُس 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 دلو فی غیر المقصود دلیل فضل نہیں مہتم بالشان تھا اُسکے 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 تشابہ
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 یہی کہا اس قصر نبوت
کا جزو ہے اسلئے اینٹ کی شکل میں نظر آئی کذا قال الجامی) اور وہ دیوار کامل ہو چکی تھی بجز ایک اینٹ کی جگہ کے اور وہ
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 دیکھیں) 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 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

عــه الغرض نسبۃ الامر کل الخفاء و بالی آفندی ۱۲ منہ

عــه جواب لما یقال [illegible] دلیل علیہ [illegible] [illegible] الانبیاء [illegible] بین الشرع [illegible] [illegible] سن تقدم [illegible] [illegible] فی [illegible] ۱۲ منہ

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) نہ 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 ان دونوں کی 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 کی 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 تام 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 دعویٰ کیا جاتا ہے وہ حیثیت 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 اسی طرح 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 ملکی 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 جو اس (مطلق) اینٹ کو (فلا یعود الضمیر الی اللبنۃ حائط النبوۃ بل لجنس اللبنۃ المتحقق فی مادۃ لبنتین) دو اینٹیں دیکھنے کا موجب ہے یہ ہے کہ (اس شخص میں دو صفت ہیں ایک یہ کہ) یہ تابع ہے شرع خاتم الرسل کا ظاہر میں (یہاں ظاہر اس باطن کا مقابل ہے جو بمعنی غیب کے ہے نہ کہ مطلق باطن کا پس خود یہ ظاہر مرکب ہے ایک ظاہر یعنی اعمال جوارح اور ایک باطن یعنی اعمال

قلبیہ ہے اور اتباع اُس ولی کا اس ظاہر کے دونوں جزو میں ہے اُسکے ظاہر میں بھی اور اُسکے باطن میں بھی
پس اس سے کوئی ملحد گنجایش باطل کی نہیں نکال سکتا) اور یہی اتباع فی الظاہر موقع ہے خشت سیمیں کا اور وہ
موضع خشت سیمیں کا اُس شرع کا ظاہر اور وہ احکام ہیں جنمیں وہ اُس رسول کا اتباع کرتا ہے جیسا کہ (اُسمیں 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 (اُس رسول کا) متبع ہے (یعنی خود یہ احکام بھی بلا واسطہ اسکو القا ہوتے ہیں مگر حجت نہیں اور خود یہ
القا بھی مشروط ہے اتباع شرع کے ساتھ گو اس بنا پر کہ حق تعالیٰ کو اس کا اتباع معلوم تھا دار تکلیف قبل ہی
القا ہونے لگا اور یہ صفت ولایت کی ہے پس اسمیں دو صفت ہوئیں اسلئے اسکو دو اینٹیں نظر آوینگی) کیونکہ وہ
ہر امر کو اسی کے مطابق دیکھیگا جس حالت پر وہ امر واقع ہے اسلئے ضرور ہوا کہ وہ اُس 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 اخذ
فی السر موضع خشت زریں کا ہے باطن میں (یعنی عالم غیب میں) کیونکہ یہ خاتم الاولیاء (علوم کو جنمیں سب
علوم آگئے) اُسی 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 بلا واسطہ حق سے لیتا ہے مگر قبل تبلیغ نبی کی اُسکا قطع یا عمل اُسکو بھی
جائز نہیں اور جب خود احکام شرعیہ کو بھی بلا واسطہ اُس معدن سے لیتا ہے تو غیر احکام شرعیہ کو تو بدرجہ اولیٰ
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 اُن کیلئے بھی توسط کے قائل ہیں آگے اس تحقیق کا نافع ہونا بتلاتے ہیں یعنی) پس 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 کسدرجہ ثابت ہوا آگے 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 رح) آخری نبی (یعنی عیسیٰ 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 و آدم
بین الماء والطین دوسرے انبیاء صرف مبعوث ہونے کے وقت نبی ہوئے ہیں (مطلب کہ جو کام ہے
نبی کا کہ فیوض و برکات خاصہ کا اعطا کرے آپ عالم ارواح میں سب انبیاء پر کرتے تھے بخلاف دوسرے

انبیاء کو اُن 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 اس وقت ولی ہوئے جب شرائط ولایت کو حاصل کر لیا، 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 سے 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 یرونه متی رأوه الا من مشكوة خاتم الاولياء اُسکو 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 تھراتا 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 کہے اسکے کلام کی حقیقت کو نہ سمجھکر گو قبول بھی نہ کرے باقی ادب بڑا ادبی اسکی نسبت مولانا کا قول نقل کرتا ہوں ؎

بے ادب تر نیست زوکس در جہاں با ادب تر نیست زوکس در نہاں

پس (لکھتے 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 باطنه الرسول باعتبار تبليغ الاحكام والشرائع النبي باعتبار الانباء عن الغيوب والتعريفات الالهية ولكن بواسطة الملك) 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 مطلقہ ولایت میں واقع ہے اسلئے خاتم الرسل کی ولایت میں بھی اس علم مذکور کا اعتبار سے یہ واسطہ ہو گا **ف** اب اسوقت بالکل اخیر میں ایک مضمون کے درج سے ذرا توحش کم ہوا مجھ میں لمع آیا کہ شیخ کے نزدیک گو ولایت کو بنوۃ پر تفوق ہو مگر علوم ولایت بمقابلہ علوم نبوت کے اتباع الکمال 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 میں ولایت شرائط نبوت سے ہے پس اگر امتی سفر میں حضور کے ساتھ ہو اور نماز کے

وقت پانی کی تلاش میں نکلے اور جب پانی ملجاوے اول خود وضو کرے پھر پانی لاکر نبی کو وضو کرا دے 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 سوادیکا 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 کے حافظہ میں ہے اور اسکا دنی خادم
کے حافظہ میں نہ جاوے جیسے اوپر حدیث گذری ہے تو جو شخص حفظ قرآن کو اسکے درجہ سے زیادہ کمال سمجھا ہوا 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
منتفی کیا جاتا ہے متوحش ہوتے ہیں اور اسکو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی تنقیص سمجھتے ہیں یا جیسا مجھسے
ایک دوست نے حکایت بیان کی کہ کسی مقام میں اثناء تقریر میں اسکے منہ سے نکلگیا کہ ایکبار حضور صلی اللہ
علیہ وسلم کی نعلین شریفین کو کوئی گندگی لگ گئی لوگ اسکے مارنے کو طیار ہوگئے تو انکے 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 ہوگا 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
کرتے 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 وصفات 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 تاویل
بھی کرینگے 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 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 کیساتھ 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 وسید ولد بنی آدم فی فتح باب الشفاعۃ کے درجات حسنہ
میں سے ایک درجہ حسنہ ہے (کسی حال میں مستقل نہیں حتی کہ نور ولایت میں بھی حضور ہی کا طفیلی ہے اور

تقدم اس تطفل کا بلع نہیں جیسے حضرت عمر رضؓ کا جو مشورہ اساری بدر کے بارہ میں تھا یا جو نماز بابت عبداللہ
بن ابی منافق کے جنازہ پر نماز نہ پڑھنے کے 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 ظاہر وہ علم صحیح صحابی کا ہے مگر
واقعہ میں آپ ہی کا ہے گو آپکو وہ بالفعل حاصل 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 کریں جیسے
کسی حاکم نے ایک شخص کو تجسس واقعات بلد کیلئے اس وجہ سے کہ خود اس سے بڑی کاموں میں مشغول ہو جیسے انبیاء علیہم السلام
جن تجلیات میں مشغول ہیں وہ تجلیات مفیدہ علوم ولایت سے اکمل ہیں انسپکٹری پولیس کے اختیارات دیدیئے جس سے
وہ واقعات بلد کی تلقی براہ راست بلا توسط مخبروں کے 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 خبروں کا واسطہ ہے مگر معنیً 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 مولانا جامی نے اپنی شرح میں لکھا ہے عبارتہ ھکذا وان شئت تحقیق ذلك
فاسمع لما یتلی علیك اعلم ان الحقیقة المحمدیة مشتملة علی حقائق النبوة والولایة کلها فاحدیة
جمع حقائق النبوة ظاهرها واحدیة جمع حقائق الولایة باطنها فالانبیاء من حیث انهم انبیاء
مستمدون من مشکوة نبوته الظاهرة ومن حیث انهم اولیاء مستمدون من مشکوة ولایته الباطنة
وکذا الاولیاء التابعون مستمدون من مشکوة ولایته فالانبیاء والاولیاء کلهم مظاهر
حقیقته الانبیاء لظاهر نبوته والاولیاء لباطن ولایته وخاتم الاولیاء مظهر احدیة جمع
حقائق ولایته الباطنة فالاستمداد من مشکوة خاتم الاولیاء بالحقیقة هو استمداد من مشکوة
خاتم الانبیاء وانما اضیف الاستمداد الی خاتم الاولیاء باعتبار حقیقته التی هی بعض من حقیقة
خاتم الانبیاء ومعنی استمداد خاتم الانبیاء منه بحسب الولایة استمداده بحسب النشأة العنصریة
من حقیقته هی بعض من حقیقته وذلك الولی الخاتم مظهره فهذا بالحقیقة استمداد من نفسه لا من
غیره واللہ اعلم بالحقائق او بالی آفندی نے اپنی شرح میں لکھا ہے فکانت ختمیته ومشکاتیته

من ختم الرسل لان العلم الذی یاخذ عن اللہ تعالیٰ فی السر ویعطی ختم الرسل لا یاخذ الا بواسطۃ منشعبۃ من ولایۃ ختم الرسل وفی التحقیق یاخذ عن اللہ بسببہ ویعطی الیہ بسببہ وکان تقدمہ فی ھذا الوجہ تقدم الجزء علی الکل فلا فضل علی ختم الرسل بای وجہ کان کما قلنا الثالث من قبل لگے آپ کی اس صفت خاص سید ولد آدم فی فتح باب الشفاعۃ 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 اسمیں سب سے محشر میں مقدم ہونگے 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 ہوگئیں اس سے زیادہ کیا ہوگا کہ انظرنی الی یوم یبعثون کی درخواست فوراً منظور ہوگئی) اور اس حال خاص میں (آپ کی سیادت وتقدم اس درجہ پر پہونچایا گیا کہ) آپ اسمار الہیہ پر مقدم ہوگئے (تو کیا اس سے آپکی تفضیل حق تعالیٰ پر لازم آگئی) چنانچہ صفت رحمن رحیم صفت منتقم کے سامنے اہل بلا کے حق میں شفاعت کریگی وہ بعد شفاعت شافعین کے ہوگی (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) اس مقام خاص تک ثابت ہے تو جو شخص مراتب اور مقامات (کے حقائق اور احکام) کو سمجھتا ہے اس کو ایسی 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 الاسمائیۃ الخ مگر چونکہ اسوقت اسکی 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 بہت 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 دعویٰ ختم ولایت کا کسی قوی دلیل سے ثابت نہیں دوسرے جو شخص بھی خاتم ہو اسکا واسطہ فیض انبیاء ہونا ولایت میں نہیں بعض علوم ولایت میں ہے تیسرے بالاختیار بلکہ بعض توجیہات پر کہ 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 دینی ہی ہو تو اس سے افضلیت لازم نہیں آتی لغفلان الخصوصیات التی ھی مدار الفضل چھٹے جب افضلیت کی نفی کر رہے ہیں تو لزوم معتبر ہے یا التزام ساتویں شیخ اسکے ورود میں متفرد نہیں آٹھویں دوسروں کو منوانے پر مجبور نہیں کرتے اور جبکہ ادلہ شرعیہ قائم کر رہے ہیں تو اگر عاد

بھی ہو تو خطاء اجتہادی ہے سب ششم محل خطر ہے اور اس مقام پر یہ بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے اکابر کے بھی ایسے بعض اقوال نقل کر دوں جن سے شبہ سے توحش ہو میں عرض کرتا ہوں قال العارف الرومی ؎ آن دمی کز آدمش کردم نہاں ÷ با تو گویم اے تو اسرار جہاں ÷ آن دمی را کہ نگفتم با خلیل ÷ وان دمی را کہ نداند جبرئیل ÷ آن دمی کز وی مسیحا دم نزد ÷ حق ز غیرت نیز بے ماہم نزد ÷ حاشیہ میں ہے دریں جا اشکال ست و آن 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 را است بعضے از معارف و مواجید تطفلاً بوساطت سرور انبیاء علیہم السلام میسر شود کہ انبیاء ماضی را باستقلال حاصل نگشتہ باشد دریں صورت تفضیل 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 اُس کو بھی نقل کرتا ہوں ف جاننا چاہیئے 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 جس طرح 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 ہو گی - اب سمجھنا چاہیئے کہ جنکی نسبت ان اشعار میں کہا گیا ہے کہ وہ علوم نہ آدم کو معلوم نہ خلیل کو نہ جبریل کو علیہم الصلوٰۃ والسلام مراد اس سے علوم نبوت نہیں ہیں دو وجہ سے اول اُن علوم میں حضرت جبریل علیہ السلام واسطہ ہیں اُن کو نہ معلوم ہونیکی کوئی وجہ نہیں دوسرے اُن کے حصول کے لئے مقام فنا شرط نہیں کہ وہ جمیع عوام و خواص کو عام ہیں پس یہ کہنا بے معنی ہو گا ؎ حق ز غیرت نیز بے ماہم نزد ÷ اور وہ علوم محل غیرت بھی نہیں بلکہ اُن 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 صلے اللہ علیہ وسلم کو بعض ایسے مواجید کے افاضہ میں ملائکہ کا توسط ضروری نہیں اسلئے ممکن ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام کو بھی انکی اطلاع نہ ہوئی ہو تو اصل میں تو 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 صلے 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 اُن مواجید سے مشرف ہونگے عجب نہیں کہ اسی لیے اُنکی نسبت نگفتم یا ندانند نہ کہا ہو بلکہ دم نزد کہا گیا یعنی ابھی انھوں نے اسکو ظاہر نہیں فرمایا گو اُنکو عطا ہوا ہو یا عطا ہو جاوے۔

تمت الرسالۃ الملقبۃ ببلوغ الغایۃ فی تحقیق خاتم الولایۃ

اب اُس حدیث کے متعلق کہ ایک صحابی کے قرآن پڑھنے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک آیۃ یاد آگئی تھی حاشیہ موعودہ فی الرسالہ رسالہ تکشف سے نقل کرتا ہوں **ف** مسئلہ **توسط ناقص در افاضہ** بسوئے **کامل** اس حدیث سے معلوم ہوا کہ کاہے 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 کے اور اس مرتبہ میں چونکہ ہر مستفیض اپنے مفیض کے لئے واسطہ افاضہ ہے چنانچہ جب کسی ہادی سے اُسکے تابع کو ہدایت کا نفع پہونچیگا ظاہر ہے کہ ثواب کا نفع اُس مستفیض کے ذریعہ سے اُس 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 افضلیت ناقص کا شبہ نکرنا چاہیے کیونکہ نبی کا افضل ہونا بمعنی زیادت قرب 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 دوم اور حدیث دو صد و ہشتاد و سوم بھی اس کی تائید میں قابل ملاحظہ ہیں۔

مقام ثالث

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

الى الرحمن وفدا) فجاء بحرف الغاية وقرنها بالاسم فعرفنا ان العالم كان تحت حيطة اسم
الهي اوجب عليهم ان يكونوا متقين فقالوا فى مكرهم (لا تذرن الهتكم ولا تذرن ودا ولا
سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا) فانهم اذا تركوهم جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء
فان للحق فى كل معبود وجها يعرفه من عرفه ويجهله من جهله فى المحمديين (وقضى ربك الا
تعبدوا الا اياه) اى حكم فالعالم يعلم من عبد وفى اى صورة ظهر حتى عبد وان التفريق والكثرة
كالاعضاء فى الصورة المحسوسة وكالقوى المعنوية فى الصورة الروحانية فما عبد غير الله
فى كل معبود فالادنى من تخيل فيه الالوهية فلولا هذا التخييل ما عبد الحجر ولا غيره ولهذا
قال (قل سموهم) فلو سموهم لسموهم حجرا او شجرا او كوكبا و لو قيل لهم من عبدتم لقالوا
الها ما كانوا يقولون الله ولا الاله والاعلى ما تخيل بل قال هذا مجلى الهي ينبغي تعظيمه فلا
يقتصر فالادنى صاحب التخييل يقول (ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى) والاعلى العالم يقول
(انما الهكم اله واحد فله اسلموا) حيث ظهر (وبشر المخبتين الذين) خبت نار طبيعتهم فقالوا الها
ولم يقولوا طبيعة (وقد اضلوا كثيرا) اى حيروهم فى تعداد الواحد بالوجوه والنسب (ولا
تزد الظالمين) لانفسهم المصطفين الذين اورثوا الكتاب فهم اول الثلاثة فقدمه على
المقتصد والسابق (الا ضلالا) الا حيرة المحمدى زدنى فيك تحيرا (كلما اضاء لهم مشوا فيه واذا
اظلم عليهم قاموا) فالحائر له الدور والحركة الدورية حول القطب فلا يبرح منه وصاحب الطريق
المستطيل مائل خارج عن المقصود طالب ما هو فيه صاحب خيال اليه غايته فله من والى وما بينهما
وصاحب الحركة الدورية لا بدء له فيلزمه من ولا غاية فيحكم عليه الى فله الوجود الاتم وهو
المؤتى جوامع الكلم والحكم (مما خطيئاتهم) فهى التى خطت بهم فغرقوا فى بحار العلم بالله وهو
الحيرة (فادخلوا نارا) فى عين الماء فى المحمديين (واذا البحار سجرت) من سجرت التنور اذا اوقدته
(فلم يجدوا لهم من دون الله انصارا) فكان الله عين انصارهم فهلكوا فيه الى الابد فلو
اخرجهم الله الى سيف الطبيعة لنزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة وان كان الكل لله و
بالله بل هو الله (قال نوح رب) ما قال الهي فان الرب له الثبوت والاله يتنوع بالاسماء فهو كل يوم هو فى
شان) فاراد بالرب ثبوت التلوين اذ لا يصح الا هو (لا تذر على الارض) يدعو عليهم ان يصيروا فى

بطنها المحمدی لو دلیتم بحبل لهبط علی الله (لله ما فی السموات وما فی الارض) واذا دفنت فیه بانت
فیها وهی ظرفك (دفیه ما نعیدکم ومنها نخرجکم تارة اخری) لاختلاف الوجوه (من الکافرین)
الذین (استغشوا ثیابهم وجعلوا اصابعهم فی اذانهم) طلباً للستر لانه دعاهم (لیغفرلهم)
والغفر الستر (دیاراً) احدا حتی تعم المنفعة کما عمت الدعوة (انك ان تذرهم) ای تدعهم وتترکهم
(یضلوا عبادك) ای یحیروهم فیخرجوهم من العبودیة الی ما فیهم من اسرار الربوبیة فینظرو
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 استرلی واستر من اجلی فیجهل مقامی وقدری کما جهل قدرك فی قولك
(وما قدروا الله حق قدره) (ولوالدی) من کنت نتیجة عنهما وهما العقل والطبیعة (ولمن دخل
بیتی) ای قلبی (مومنا) ای مصدقا بما یکون فیه من الاخبارات الالهیة وهو ما حدثت به
انفسهم (وللمومنین) من العقول (والمومنات) 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 شیٔ هالك الا وجهه) والتبار الهلاك
ومن اراد ان یقف علی اسرار نوح فعلیه بالترقی فی فلك نوح وهو فی التنزلات الموصلیة
لنا والسلام جسکا حاصل یہ ہے کہ نوح علیہ السلام کی دعوت میں تشبیہ و 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 صلی 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 المنتسب
الی الروح الکلی لا الروح الکلیة المحمدیة اور دونوں دعوتیں اپنے اپنے طرز پر باذن الٰہی تھیں اور یہی

دعوت ہر ہر نبی کے مقام اور حکمت کے موافق تھی یہی 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 اُس کا حکم فرماتے اور اُسمیں زیادہ اجابت ہوتی جیسا آیت قرآنی میں خود حق تعالیٰ کی شان میں وارد ہے ولو شاء ربک لآمن من فی الارض کلھم جمیعًا اور ظاہر ہے کہ امر 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 یظہر منہ الاحکام الالٰھیۃ تبقتضی مرتبۃ من غیر نقص منہا ولا زیادۃ علیہا علی ان الزیادۃ نقص فعدم الجمع کمال بالنسبۃ الیہ والجمع نقص بالنسبۃ الی مرتبتہ ومقامہ وھو تفصیل للتنزیہ 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 للقوم بین الدعوتین لاجابوہ ای لو کان مرتبۃ نوح علیہ السلام مقام الجمع لاجابوہ فزال توھم النقص للعقول الضعیفۃ اھ اور مولانا جامی رح نے اس حکمت کو بھی بیان کیا ہے ولما کان الغالب علی نوح علیہ السلام تسبیح الحق وتنزیہہ لتمادی قومہ علی التشبیہ وعبادۃ الاصنام فکان یعالجہم بالضد وصف حکمتہ بالسبوحیۃ اھ اور شیخ رض کے کلام ما اختص بالقرآن الخ میں اسطرف اشارہ قریبہ بصراحت ہے کہ خاص خاص طرز کو اختیار کرنا منجانب اللہ تھا رای اور اجتہاد سے نہ تھا **ف** تنزیہ و تشبیہ دو اصطلاحی لفظ ہیں ہم سب کا اتفاق ہے کہ حق تعالیٰ صفات امکان و سمات 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 ہذہ الصفات سمجھکر انکی نفی کردی اور اُس ثبوت کو ماول بکونہا للذات مبدأ للافعال لکون الصفات مبدأ لہا کیا اور یہ تنزیہ میں مبالغہ ہے پھر انمیں جو بیباک تھے انھوں نے تو اسکو بعنوان نفی ہی تعبیر کردیا اور جنمیں شرائع کا ادب تھا انھوں نے ثابت مانکر عین ذات کہدیا الاول قول الحکماء والثانی قول المعتزلۃ اور بعض نے اُن 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 و احیاء ان کا مسلک بھی تنزیہ محض ہے چنانچہ جن میں استلزام حدوث پایا اُنکی نفی کردی اور یہ مذہب ہے جمہور متکلمین کا اور بعض نے سب کو ثابت مانکر مشابہت محدثات سے بھی تحاشی نہیں کی یہ

تشبیہ محض کے قائل ہوگئے یہ مذہب ہے مجسمہ وحلولیہ 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 ہو وہ متشابہات کہلاتے ہیں
جمع بین التنزیہ والتشبیہ یہ مذہب ہے سلف کا مگر انھوں 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 اُسکی صورت اپنے ذوق سے
یہ تجویز کی کہ ذات کا درجہ منزہ اور ان قیود سے پاک ہو اور تجلی وظہور کے درجہ میں ان صفات سے موصوف ہے
بصورت تجلیات خاصہ مظاہر مثالیہ وعینیہ کے۔

تتمہ مقام ثالث اور اس فص کے متعلق ایک اعتراض یہ ہے کہ انھوں نے قوم نوح کے باب میں کہا ہے
فغرقوا 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 آیک مستقل تحقیق ہے جو آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ فص ہودی میں آویگی چنانچہ
مولانا عبد الرحمن جامیؒ فرماتے ہیں وکل ذلک بناء علی ما ذھب الیہ من ان مآل حال اھل الشقا
الی السعادۃ ولو کانوا خالدین فی دار الشقاء اھ **مقام رابع** فص ہارونی میں ہے ویعبدنی واعبد
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 الجامیؒ **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 ابراھیم فی المنام فصدق ابراھیم الرؤیا ففداہ ربہ من وھم
ابراھیم بالذبح العظیم الذی ھو تعبیر رؤیاہ عند اللہ وھو لا یشعر اور اسی میں ہے وقال اللہ
تعالیٰ لابراھیم علیہ السلام حین ناداہ ان یا ابراھیم قد صدقت الرؤیا وما قال صدقت فی الرؤیا
انہ ابنک لانہ ما عبرھا بل اخذ بظاھر ما رأی والرؤیا یطلب 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 ابراھیم 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 رانی فی النوم فقد رانی فی الیقظۃ فان
الشیطان لا یتمثل علی صورتی فرأہ تقی بن مخلد سقاہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ھذہ الرؤیا لبنا

فصدق تقی بن مخلد رؤیاہ فاستقاء فقاء لبنا ولو عبر رؤیاہ لکان ذلک اللبن علما فحرمہ
اللہ علما کثیرا علی قدر ماشرب اہ ان عبارات میں شیخ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف
غلط فہمی کی نسبت کی کہ اُن 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 ایفار کو اُن 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 براہیمی کے ایجاب جہل
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 وطرز
بیان بیباکی سے خالی نہیں جسکا عذر غلبہ حال ہو سکتا ہے چنانچہ مولانا جامیؒ نے بعض سے نقل کیا ہے
ھذا کلام زخرفہ الشیخ ولا اراہ حقابل کلہ صادر عن سوء ادب لحسن 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 معنون 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 معنون 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 ہو نیمیں بھی بعد نہیں کہ
اجتہاد جب تک اجتہاد رہیگا اور موید بالوحی نہوگا خواہ وہ تائید صریح وحی سے ہو یا عدم نزول وحی
بالانکار علیہ سے ہو اُسوقت تک وہ ظنی رہیگا اور اسمیں بھی بعد نہیں کہ اس ظنی کی دو قسمیں ہوں ایک
نہیں ظنی الثبوت جبکہ اصل حکم ہی اجتہادی ہو اور ظنی الدلالہ جب اصل حکم میں تو نص موجود مگر
اُسکا 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 منشا اس اجتہاد کا یہ ہوا کہ اسکے قبل آپ معتاد

اسی کے تھے کہ ہر خواب آپکا مطابق ظاہر کے واقع ہوتا تھا یس اس سے آپنے اسکو بھی محمول ظاہر پر فرمایا حالانکہ دلیل سے ثابت ہوگیا کہ مراد تعبیر تھی اور وہ دلیل سوقت 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 اب دلیل 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 ہوسکتی ہے چنانچہ غلطی واقع ہوگئی اور وہ دلیل یہ ارشاد ہے قد صدقت الرؤیا یعنی رؤیا ذبح ابن کے اعتبار سے صادق نہ تھی پھر 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 ہوگیا تو وہ خطای اجتہادی برقرار نہیں رکھی گئی اور محمل معلوم ہوگیا کہ مراد ذبح کبش تھا اور ساتھ ساتھ کبش آگیا آپنے اسکو ذبح کردیا باقی اسپر یہ شبہ ہوتا تھا کہ اگر یہ محمل ہوتا تو اس کبش کو فدا کیوں فرماتے اس سے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ ذبح مامور بہ ابن کا تھا اور کبش اسکا فدیہ شیخ نے اسکا جواب یدیا کہ اسکو فدا حضرت ابراہیم علیہ السلام کے خیال کے اعتبار سے کہدیا حقیقت ہے اس معنوں 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 کا اعتبار سے کردیا تشبیہ محض حمل علی الظاہر اور ایقاع الظاہر فی الیقظہ ہی ہے گو اس حمل علی الظاہر و ایقاع الظاہر فی الیقظہ کا اثر ایک جگہ حرمان ہو دوسری جگہ ازدیاد مراتب قرب و علو مکان ہو جسکی تحقیق مختصراً لوناجامی سے نقل کیجاتی ہے فاراہ فی المنام ذبح الکبش ولکن فی صورۃ ذبح ابنہ وستر علیہ المقصود منہ واوقع فی وہمہ ان ذبح ابنہ ہو المقصود بعینہ بناء علی ما اعتادہ من الاخذ من عالم المثال فاعتقد صدقہا وقام فی وہمہ من ذبح ابنہ فتصدی لہ وانقاد لہ ابنہ فظہر سر کمال مستسلامہما وانقیادہما للہ تعالی الی قولہ ولا یخفی علی المنصف ان ذلک بیان لحسن تربیۃ اللہ سبحانہ ابراہیم الخلیل علیہ السلام ولیس فیہ شائبۃ سوء ادب من الشیخ رضی بالنسبۃ الی ابراہیم علیہ السلام اھ اب احقر کہتا ہے کہ عنوان کے قلب ادب ہونیکا انکار مشکل ہے حق تعالی شیخ کو معاف فرماوے باقی میں معنوں کو بھی غلط سمجھتا ہوں بیان اسکا یہ ہے کہ ابتک اسکی کوئی نظیر ذہن میں نہیں آئی کہ نص کو انبیا علیہم السلام نے اپنے اجتہاد سے کسی

محمل پر محمول کرلیا ہو اور پھر اُس کا غلط ہونا ثابت ہوا ہو اور اگر اسکو تسلیم بھی کر لیا 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 ہے اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ حق تعالی 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 ابن ناسخیت کے اشکال سے قطع نظر کر لی جاوے تب بھی جبکہ محمل اجتہادی غلط تھا تو جب باپ بیٹوں کی گفتگو ہوئی اور انھوں نے عزم ذبح کا کر لیا اور سامان شروع ہو گیا اوس 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 ہو گیا تھا اضجاع وامرار 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 اوفیت حق الرؤیا کما اختارہ المفسرون صادق ہے نہایت 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 ہونیکو مستلزم ہے پھر روح المعانی میں ایک قراءۃ بالتخفیف بھی نقل کی ہے اور گو یہ قرارت متواترہ نہیں مگر قرارت شاذہ کم از کم تفسیر بننے کی تو صلاحیت رکھتی ہے تو مشدد کو مفسر بالمخفف کہا جاویگا یا مخفف ہی وارد ہو گیا تو اب شیخ کے اس استدلال کا جواب بھی ہو گیا 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 جامی رح نے شیخ کے کلام کی شرح کرکے فرمایا ہے والحق فی ذلک

واللہ اعلم ان ابراہیم علیہ السلام رای فی المنام انہ مباشر للذبح بمعنی انہ اضجع ابنہ واخذ المدیۃ وامرہا علی حلقومہ لیقطع 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 فلما تم العزم وجعل مقدمات الذبح حصل المقصود من الابتلاء ففداہ اللہ تعالی برحمتہ باعطاء الذبح لیذبح فداءلہ

فی قوم ما راٰہ 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 سمجھا
کیونکہ یہ غلطی اجتہادی ہے مگر جتنے الفاظ انھوں نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کیلئے استعمال کئے ہیں ادب
کیساتھ ان الفاظ کا استعمال تو کرنیکو جی چاہتا ہے کہ شیخ کا وہم اور غفلت ہے **ف** اس تحقیق کو فص اسحاقی
میں لانا اس بنا پر ہے کہ شیخ کی تحقیق یہی ہے کہ ذبیح حضرت اسحق علیہ السلام ہیں جیسا کہ اسمیں اختلاف مشہور ہے

مقام سادس فص اسماعیلی میں ہے **ہ** 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 وہی سوال جواب جو تتمہ
مقام ثالث میں گذرا **ف** مولانا جامی نے اس مقام پر فرمایا ہے فان قلت التجاوز عن العفو
یستلزم کذب الخبر الدال علی الوعید والحضرۃ الالٰھیہ منزھۃ عن ذلک قلت لعل الشیخ رض
ذھب الی ان الوعید لیس بخبر حقیقۃ بل ھو تھدید وزجر اذ قد تقرر فی العربیۃ ان الکلام
الخبری یجیٔ لمعان کثیرۃ من غیر الاعلام ولا خبار کالتلھف والتحسر والدعاء وغیر ذلک

مقام سابع فص یوسفی میں ہے و علم ذلک یعقوب علیہ السلام حین قصہا علیہ فقال
(یا بنی لا تقصص رؤیاک علی اخوتک فیکیدوا لک کیدا) ثم برأ بنیہ عن ذلک الکید والحقہ
بالشیطن 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 وحکمت کو
مجازاً ومشاکلۃً کید کہدیا جیسے قرآن مجید میں حق تعالیٰ کی نسبت وارد ہے انھم یکیدون کیدا
واکید کیدا اور وہ مصلحت وحکمت 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 من یوسف
علیہ السلام فالحق الکید بالشیطان لدفع ذلک من یوسف علیہ السلام۔

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

القرب المستقیم فهو غیر مغضوب علیهم من هذا الوجه ولا ضالین وکما کان الضلال عارضا
کذلک الغضب الالٰهی عارض والمآل الی الرحمة التی وسعت کل شیء وهی السابقة اور
چند سطروں 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 وانما 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 الالٰهی من العبد لا خفاء به فی الاخبار الالٰهیة فلا قرب اقرب من ان تکون هویته
عین اعضاء العبد وقواه 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 آپ نے 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 تعالیٰ 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 اقتضا رسے جو ضال ہو مضل کو اسکا رب اور ضلال دا اسکا
صراط مستقیم کہتے ہیں اور قرب سے مراد بھی عام ہے تکوینی و تشریعی کو چنانچہ خود شیخ کی یہ تفسیر فلا
قرب قرب من ان یکون ہو بتہ عین اعضاء العبد و قواہ اسکی دلیل ہے ولا مشاحۃ فی الاصطلاح
جیسا منکر طاغوت کو قرآن مجید میں کافر یعنی بالطاغوت فرمایا گیا ہے اور مغضوبیہ و ضلال کی جو
نفی کی ہے اسکے معنی بھی یہی ہیں کہ جس اسم کا جسکو وہ رب کہتے ہیں یہ ضلال اقتضا اسی 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 و ضال بھی ہے تو یہ تو کسی مسئلہ میں خلاف نہیں البتہ دوسرا امر
الیہ 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
تعالیٰ کو ہماری ساتھ یہی منظور ہے اور خدا تعالیٰ 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 ہی کی ہے اور اس تفسیر کی نسبت شارح موصوف
کہتے ہیں ھذا مما افاض علی من روح صاحب الکتاب وقد غلط بعض الشارحین فحمل
کلامہ علی انقطاع العذاب عن الکفار ولیس ذلک مراد الشیخ اور یہ کہنا کہ فزال عنہم حکم جہنم
فی حقھم ای من حیث کونہا خالصۃ اذ صہیب اور باجور اور سعید اور مرضی یہ سب غیر خالص
درجہ میں ہیں چنانچہ شیخ کا اس مضمون کو اس طرح ادا کرنا ومع ھذا لا یقطع الخ خود قرینہ ہے اس کا
کہ شیخ جزماً اسکے قائل نہیں ورنہ حق عبارت یہ تھا کہ وبھذا یقطع اہل العلم انہ یکون لھم

فی تلك الدار نعیم الخ اسی طرح وجہ تنعم میں انکا تردد انکی اس عبارت سے ظاہر ہے اما الفقد الہم
کانوا یجدونہ فارتفع عنہم اویکون 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 انمیں 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 رہی 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 مزج 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 پر
معتذر 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 احتمال سلف میں سے کسی نے کلام نہیں کیا یہ دعویٰ اسکے بالکل خلاف ہے
اسواسطے اس اعتقاد کا احتمال بھی رکھنا جائز نہیں اور نہ 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 الآیہ کے ذیل میں کی ہے ان اشتقت فانظر **ف** بعد تحریر اس مقام
فصوص ودی 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 جنانی 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 لذلك یتعلق بقولہ کان مآل الخلق
فی الاخرۃ الی السعادۃ ای الی الرحمۃ علی اختلاف انواعھا ای انواع السعادۃ لانہ مآل
بعضہم الی رحمۃ خالصۃ من شوب الالم وہم اھل الجنان وبعضہم الی الرحمۃ الممتزجۃ
من العذاب وہم المخلدون فی النار قولہ کان جواب لما فعبر الحق عن ھذا المقام بالرحمۃ

وسعت کل شئ وانہا سبقت الغضب الالٰہی ای العذاب الالٰہی باستیفاء والسابق
متقدم فاذ الحق ای المتقدم او السابق بالسلوک اذ ہو غایتہ لان الکل سالک الی
الغایۃ ہذا فاعل لحقہ الذی صفتہ حکم علیہ المتاخر ای العذاب بعد ایام دولتہ حکم
علیہ المتقدم وہو الرحمۃ والا کان ذلک العبد عدما محضا وہو خلاف ما وقع علیہ
النص والکشف من انہما ای الجنان والنیران ۱۲ احقر مع اہلہما یبقیان لا یفنیان
فنالتہ الرحمۃ اذ لم یکن غیرہا سبق من موانع ظہورہا والعذاب الذی اجتمع معہا لا بعد غیرہا ای لم
یکن عینہا فہذا ای ہذا 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 الیہا
بحسب ما یعطیہ حال الواصل الیہا لان بعضہم یصل الیہا فی عین الجحیم مع بقاء الالم وبعض
یصل فی دار النعیم بلا الم اھ یہ تقریر نص سے اسپر کہ علت رحمت کی یہ ہے کہ اسم رحیم سابق ہے اسم منتقم پر
اسلئے مظہر منتقم پر رحیم حکم کریگا اور اُس 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 اُس مقتضی کے اقتضاء سے جو عذاب ہوگا اُس کے
ارتفاع کا حکم نہ کیا جاویگا۔ اور اگر وہ مقتضی ابدًا 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 اُن کی اس خاص استعداد
کا علم ہے اور رحمت متاخر ہے علم سے پس ان ذوات کے ساتھ رحمت متعلق نہ ہوگی اور عذاب کی یہ
نوع کبھی ان ذوات سے منقطع نہ ہوگی اسی مضمون کو شارح موصوف نے اس عبارت آتیہ میں ادا کیا ہے اور
اخیر میں دعویٰ کیا ہے کہ شیخ کی روح سے بھی سبب اس فہم کی تائید ہوئی تب اس کو لکھا اعلم ان
العذاب فی حق العباد انہی وامکانی الی قولہ الکلامیۃ الشرعیۃ ص ۳۰۹ و ۳۱۰ اور شارح
کی اس تحقیق پر کوئی شبہ نہ کرے کہ شیخ نے فصل یونسی کے اخیر میں تصریح کی ہے واذا اھل النار فہما
لہم الی النعیم ولکن فی النار اذ لا بد لصورۃ النار بعد انتہاء مدۃ العقاب ان تکون بردًا

وسلاماً علی من فیها وهذا نعیمهم فنعیم اهل النار بعد استیفاء الحقوق نعیم خلیل
الله حین القی فی النار فانه علیه السلام تعذب برؤیتها وبما تعوّد فی علمه و
تقرر من انها صورة تؤلم من جاورها من الحیوان وما علم مراد الله فیها ومنها
فی حقه فبعد وجود هذه الآلام وجد برداً وسلاماً مع شهود الصورة اللونیة
فی حقه 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 نعیمهم الخاص بهم
وبعد وصولهم وان کانوا یعذبون بالنار ابداً اور برداً وسلاماً کی شرح میں کہا ہے
من حیث روحانیتهم الی قوله لکنها احرقت ابدانهم بوجه آخر اھ اسکا خلاصہ اسطرح
بیان کیا ہے معنی قوله واما اهل النار فمآلهم ای آخر حالهم ان یرجعوا من العذاب الخالص
عن الراحة والنعیم الی النعیم الممتزج بالعذاب الی قوله فصار النار برداً وسلاماً لارواحهم
من هذا الوجه ومولمًا لابدانهم من حیث شقاوتهم الذاتیة فقد تساوی راحتهم عذابهم
فیجتمع نوع من الرحمة بنوع من العذاب فیهم لاستحقاقهم الذاتی فلا ینقطع حکم الراحة
بعد الوصول الیها ولا حکم القهر عنهم ابداً اور اسکے بعد کہا ہے فلا مخالفة بین الطائفتین فی
دوام اصل العذاب بل الاختلاف فی نوعه ولا یضر فی الاعتقادات الدینیة هذا القدر
من الاختلاف فی مثل هذا المحل فانه محل تحیرت العقول فیه الی قوله فهم فی راحة غیر راحة
فی النار تکون برداً وغیر برد اھ اور چونکہ اس تاویل کی دلیل خود شیخ کا کلام ہے اس لئے یہ تاویل بما لا یرضی
به قائله نہیں ہے اسکے بعد اس باب میں ایک عبارت فص ایوبی میں نظر پڑی وانما قلنا هذا من
من اجل من یری ان اهل النار لا یزال غضب الله علیهم دائماً ابداً فی زعمه فما لهم حکم
الرضا من الله فصح المقصود فان کان کما قلنا مآل اهل النار الی ازالة الآلام وان سکنوا النار
فذلک رضی فزال الغضب لزوال الآلام اذ عین الالم عین الغضب ان فهمت اھ اسپر شارح موصوف
لکھتے ہیں تصریح منه بان الوجوه المذکورة فی اثبات حکم الرضی والرحمة تدل علی جواز وقوع ذلک
الحکم بهم فلا یقطع ان یکون العذاب دائماً لهم فیؤدی ادلته الی التوقف بین جواز دوام وقوع
العذاب وبین جواز ازالته فمذهبه التوقف فی مثل هذه المسئلة کما بیناه من قبل وعین

انشاء اللہ تعالیٰ فی مسئلۃ فرعون اھ اس سے توحش من الشیخ میں ادکمی 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 اُسمیں چل نہیں سکتیں وہ ضرور انقطاع عذاب کے قائل معلوم ہوتے ہیں خصوص تاویل انقطاع عذاب علی الاعمال و بقاء عذاب بالشقاوۃ الاصلیہ کہ یہ تو بالکل مصداق فرمن المطر ووقع 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 جا بجا ظلم سے تعبیر کرکے اُسکی نفی فرمائی ہے اسی طرح نعیم ممتزج بالعذاب کا قائل ہوتا آیت لایذوقون فیہا بردا ولا شرابا کے صریح خلاف ہے اسی طرح اسکا قائل ہونا کہ خلود فی النار سے جسکے شیخ منکر نہیں خلود فی العذاب لازم نہیں آتا ہے اس آیت کے خلاف ہے ان المجرمین فی عذاب جہنم خالدون لا یفتر عنہم وھم فیہ مبلسون اسمیں خلود فی العذاب اور عدم امتزاج 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 و نار کے سب پر ایک ایسی حالت طاری ہوگی جو مشابہ ہوگی اُس 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 ہو جانا تھوڑی دیر کیلئے منافی استمرار نہیں ہے جیسا بعض علماء نے باوجود جنت و دوزخ کو غیر فانی ماننے کے نفخ صور کے وقت باقتضاء نص کل شیئ 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 منقول نہیں اسلئے اسکا قائل ہونا بھی جائز نہیں البتہ شیخ کو اپنے کشف کیوجہ سے معذور سمجھنا چاہیئے۔

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

العارف باللہ هو من رحمة الله وهو اوسع منها فانه وسع الحق جل جلاله ورحمته لا تسعه وهذا لسان عموم من باب الاشارة فان الحق راحم ليس بمرحوم فلا حكم للرحمة فيه یعنی عارف کا قلب ہے تو اللہ تعالیٰ کی رحمت ہی سے (کیونکہ وجود ہر شی کا اسماء جمالیہ سے ہے اور یہی مراد ہی رحمت سے) اور (ساتھ ہی اسکے) وہ رحمت سے بھی وسیع تر ہے کیونکہ وہ قلب حضرت حق جل وجلالہ 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) اسپر 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 احاطہ علم وشہود ولو بالوجہ دوسرا احاطہ 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 جگہہ معنی ثانی لئے جاویں تو حکم بالعکس ہوگا چنانچہ آئندہ چل کر کہا ہے فهي 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 جگہہ معنی اول لئے جاویں تو دونوں کی وسعت مساوی ہوگی چنانچہ اوسع من القلب کے بعد کہا ہے او مساوية له في السعة جسکی شرح میں مولانا جامی لکھتے ہیں واما اذا اعتبرت باعتبار العلم فهو ای القلب يسع نفسه الخ فتكون الرحمة مساوية في السعة والى هذا اشار بقوله او مساوية له 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 يصدر عن عاقل ولو جاهلا فكيف بالفاضل۔

مقام عاشر وہی تتمہ لحفظ الحد ود فی حقوق الحد ود فص لوطی میں ہے قال رسول یحکم مایوحیٰ الیہ بہ ما عندہ غیر ذلک فان اوحی الیہ بالتصرف فیہ بجزم تصرف وان منع امتنع وان خیر اختار ترک التصرف الا ان یکون ناقص المعرفۃ یعنی رسول (باب تصرف میں) بالکل وحی کے موافق عمل کرتے ہیں اگر تصرف کیلئے جزم کے ساتھ وحی ہو تو تصرف کرتے ہیں اور اگر منع کردیا 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 کرلیتا ہے **اعتراض** اس عبارت کے اخیر میں پیغمبر کی نسبت نقص معرفۃ کا احتمال انکا لا جواب یہ ہے کہ مرجع ضمیر یکون کا رسول نہیں ہے بلکہ مطلق مخیر چنانچہ اسی لئے میں نے ترجمہ میں ظاہر کردیا 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 کردی بقولہ الا استثناء منقطع ان یکون المخیر الخ۔

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

اللہ لانہ یتضمن انقطاع ذوق العبودیۃ الکاملۃ التامۃ اھ اسمیں تصریح ہے کہ نبی ذوق عبودیت میں اکہ منتہی مقامات ولایت ہی ہے 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 ظہور سے معلوم ہوتا ہے۔

مقام ثانی عشر مع مقام ثالث عشر ملقب بتدویر الفلک فی تطہیر الملک فص عیسوی میں ہے فسرت الشہوت فی مریم فخلق جسم عیسیٰ 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 ودر 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 ثمہ 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 وکلھو افی 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 الالٰھی اور اسکے ذرا قبل کہا ہے وما فوق العناصر وما تولد عنہا فھو ایضا من صورۃ الطبیعۃ وھی الارواح العلویۃ التی فوق السمٰوٰت السبع واما ارواح السمٰوٰت السبع واعیانہا فھی عنصریۃ فانہا من دخان العناصر المتولد عنہا وما تکون عن کل سماء من الملائکۃ فھو منہا فھم عنصریون ومن فوقھم طبیعیون اور اسکے بعد کہا ہے فقال لمن ابیٰ 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 ونعنی بالعالین من علا بذاتہ عن ان یکون فی نشأتہ النوریۃ عنصریا وان کان طبعیا اسمیں تین شبہے ہوتے ہیں ایک یہ کہ بعض ملائکہ کو عنصری کہدیا حالانکہ ظاہر احدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نوری ہیں دوسرے یہ کہ عالین کو سجدۂ 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 وتناسل تک ثابت کرتے ہیں جیسے تفاسیر میں منقول ہے تو شیخ کا قول اس سے زیادہ بعید نہیں اور حدیث بعض ملائکہ پر محمول ہوسکتی ہے جیسے شیخ نے اوپر کے قول میں کہا ہے علا بذاتہ عن ان یکون فی نشأتہ 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 جیسی 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 آپنے جواب دیا اما علمت ان اللہ یقول من ذکرنی فی نفسہ ذکرتہ فی نفسی ومن ذکرنی فی ملأ ذکرتہ فی ملأ خیر منہم عنہم قال علیہ السلام وکم ملأ ذکر اللہ فیھم وانا بین اظھرھم شیخ کہتے

ہیں ففرحت بذلك 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 ذلك 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 مہیمیہ 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 اور 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 وترجع جمیع امور العالم
الیہ فلیس فی الامکان الخ اور سیاق خود متصلا متن ہی میں مذکور ہے یعنی لانہ علی صورۃ
الرحمن 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 نام 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 ہوئے کہ عالم امکان کی کوئی ہیئت فوق مجملہ 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 مقدور یہ 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 حضرتؒ نے اسکا جواب اپنی بعض تحریرات میں دیا ہے جو اسوقت مستحضر
نہیں اگر کسی کی نظر پڑجاوے اس مقام کے حاشیہ میں ملحق کرلے 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 اسکا امتناع ظاہر ہے کہ مقتضی معدوم اور مانع موجود بخلاف ابدع کے کہ اُسکا ابدع ہونا
مقتضی ہوسکتا تھا وقوع کو اسلئے اسکی نفی کردی یعنی باوجود ابدع ہونے کے بھی وہ ممتنع ہے واللہ اعلم

مقام خامس عشر تتمہ حفظ الحد در فص ایوبی میں ہے ثم کان لایوب علیہ السلام

ذلک الماء شرابا لازالۃ الم العطش الذی ہو من النصب العذاب الذی مسہ بہ الشیطان
ای البعد عن الحقائق ان یدرکہا علی ما ہی علیہ فیکون بادراکہا فی محل القرب اھ قال
الجامیؒ فعبر الشیطان بالبعد علی لسان الاشارۃ لانہ من شطن ذا 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 الحد در فص یحیٰی میں ایک مضمون طویل کے ضمن میں یہ عبارت ہے فسلام

الحق علی یحیٰی من ہذا الوجہ رفع للالتباس الواقع فی العنایۃ الالٰہیۃ بہ من سلام عیسیٰ علی نفسہ
وان کانت قرائن الاحوال تدل علی قربہ من اللہ فی ذلک وصدقہ اذ نطق فی معرض الدلالۃ علی

سطر ۵ وہ جواب بعد
میں ملگیا جو ذیل میں
منقول ہے۔ سوال
امام غزالی علیہ الرحمۃ
افعال کے باب میں لکھتے
ہیں کہ جیسا عالم پیدا ہوا
اس سے بہتر غیر ممکن ہے کیونکہ
باوجود امکان کے اگر
نہ پیدا کرے تو عجز لازم آوے
یا بخل اور یہ دونوں اسکے
لئے محال ہیں اس مضمون کا
مطلب تحریر فرمائیے تاکہ موافق
اہل سنت کے عقیدہ کے سمجھ
میں آجائے۔ الجواب
یہ تقریر قدیماً و حدیثاً
لوگوں کو مشکل ہوئی میں
بتوفیقہ تعالیٰ لکھتا ہوں
کہ نفی امکان کی باعتبار
قدرت خالق تعالیٰ کے نہیں بلکہ
باعتبار حالت مخلوق کے ہے
کہ اس عالم کے مجموعی مصالح
باعتبار اسکی استعداد خاص
کے اسی ہیئت موجودہ
نظام خاص پر موقوف ہیں
اس معنی خاص کے افادہ
لئے اس سے بہتر نظام ممکن نہیں
بس غایۃ المصالح الخ
باعتبار الاستعداد الخ
ملزوم ہے اس ہیئت
اور نظام خاص
اور التقا کے لازم
سے غیر ممکن اس
دیکھیے بصفحہ آئندہ

براءة امه فی المهد فهو احد الشاهدین والشاهد الآخر هو 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 ایتی و معجزتی ان ینطق هذا الحائط فنطق الحائط وقال فی نطقه تکذب ما انت رسول الله لصحت الآیة 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 کی ترجیح دی اول تو ایسے نفس ترجیح ہی جائز نہیں پھر خصوصا اولو العزم پر ترجیح مولانا جامیؒ نے شرح میں جواب دیا ہے ولا یخفی علی بعض الفطن ان مقصود الشیخ من هذه الکلمات لیس تفضیل یحیی علی عیسی علیهما السلام کما توهمه القاصرین بل ترجیح ما وقع فی شان یحیی علی ما وقع فی شان عیسی علیهما السلام من حیث التنصیص علی مقصود وان احدهما من الآخر فکانه نظر الی امثال هذه التوهمات فقال فحقق ما اشرنا الیه تهتدی الی فهم المراد والله الموفق للسداد والرشاد۔

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 بعل مخصوصا بالملک وکان الیاس الذی هو ادریس قد مثل له انفلاق الجبل المسمی لبنان من اللبانة وهی الحاجة عن فرس من نار وجمیع الاته من نار فلما راه رکب علیه فسقطت عنه الشهوة فکان 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 بطرف 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 فکشف الشیخ وافق الاخیر اه صرف اتنا فرق ہے کہ یہ علما ظاہر صرف تعدد اسم کے قائل ہوئے ہیں اور شیخ تعدد بعثت بزمانین مختلفین کے قائل ہیں جیسے عیسی علیہ السلام آسمان پر اٹھالئے گئے اور پھر نزول فرمادینگے سوال ثانی اگر یہ دونوں ایک ہیں تو انکے لئے ایک ہی فص کافی تھا جدا جدا کیا ضرور تھا اس کا جواب مولانا جامیؒ نے دیا ہے فلنا الحکم

نیہ ... گذشتہ ... اس طور سے ... کر ... بہت ... غیر ممکن ہے باقی خود ... ستعداد خاص کا جو ... لزوم کی اور ... لزوم کی بدل ... اور اس طرح پر رعایت ... ذکر ... موجود ... انفکاک ممکن ہے اور ... جیسے انسان ... ذاتی ... اور انسان سے ... الانفکاک لیکن ... ممکن ہے اور ... تعالی اعلم ... محرم ۱۳۳۳ھ

قدسیۃ متعلقۃ بتقدیس الحق حین کان سے یاد ہیں قبل عروجہ الی السماء وحکما بہ اسیطرح
بعد نزولہ معنا فعتقدہ بکلا اعتبار فص حکمۃ نسبۃ فی کل فص باسم **سوال ثالث** شیخ کی عبر
کتب سے معلوم ہوتا ہے کہ ادریس الیاس جدا جدا ہیں چنانچہ انھوں نے کہا ہے کہ بدن عنصری سے دونو آسمان پر
موجود ہیں ادریس و عیسیٰ 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 ہے کذا قال 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 لکھا ہے
وھو فلک الشمس فیہ مقام روحانیۃ ادریس علیہ السلام اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ساکن
فی الافلاک صرف روح تھی نہ کہ بدن عنصری پھر وہی 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 عیسیٰ علیہ السلام کا نزول ہوگا
مگر آسمان پر بدن میں رہنے سے روحانیت کا غلبہ ہو گیا اس لئے اسکو روحانیۃ سے تعبیر کر دیا اور اگر
دونوں جدا جدا بھی مان لئے جاویں تب بھی تناسخ نہیں کیونکہ تناسخ میں روح پہلے تعلق کو بالکل
چھوڑ دیتی ہے اور یہاں روح کا تعلق ملکوت سے باقی ہے پس اس کو بروز یا تمثل کہیں گے دوسرے تناسخ
وہ باطل ہے جو حیاۃ کیلئے ہو **ف** شیخ کا فلک شمس کو وسط الافلاک میں کہنا غالبًا بناءً علی المشہور
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 موسیٰ من الغضب فی اخذ اللحیۃ والراس عدم التثبت معہ فی النظر الخ اسمیں
موسیٰ 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 قصد بھی تثبت کا نہو اور جہاں قصد ہو
مگر وہاں تک نظر نہ پہونچے وہ شان نبوت کے خلاف نہیں۔

مقام تاسع عشر تتمہ حفظ الحدود اسی فص میں ہے فکان عتب موسیٰ اخاہ
ہارون لما وقع الامر فی انکارہ وعدم اتساعہ فان العارف من یری الحق فی کل شیء 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 قسمیں ہیں
ایک وہ انکار جسکا سبب اس سے ذہول ہو یری الحق فی کل شیء دوسرا وہ انکار جس کا سبب ہو کلان

وما كانوا سابقين فكلا اخذنا بذنبه فمنهم من ارسلنا عليه حاصبا ومنهم من اخذته الصيحة ومنهم من خسفنا به الارض ومنهم من اغرقنا وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون وجہ استدلال روح المعانی میں اسطرح ہے اور ظاہر ہے فانه ظاهر في استمرار فرعون على الكفر والمعاصي الموجبة لما حل به كما يدل عليه التعبير بكان والفعل المضارع ومع الايمان لا استمرار على ان نظمه (هذا استدلال الخ) في سلك من ذكر معه ظاهر ايضا في المدعى ومثلا قوله تعالى في جواب قوله امنت الخ الآن وقد عصيت الخ وجه الاستدلال نسخ لايمانه لانه عتاب محض على تقصيره وتفريطه في الزمان الطويل وتداركه في الزمان القصير كما ذهب اليه بعض المتاخرين لا لايمانه ما في روح المعاني ومن وقع له الرضا لا يخاطب بمثل ذلك الخطاب كما لا يخفى على من له وقوف على اساليب كلام العرب ومحاوراتهم وايضا كيف يخاطب من محا الايمان عصيانه وافساده بما هو ظاهر في التبكيت المحض والتقريع الصرف والتوبيخ البحت فما ذلك الا اقامة اعظم نواميس الغضب عليه وتذكيره بقبائحه التي قدمها واعلامه بانها هي التي منعته عن النطق بالايمان الى حيث لا ينفعه مثلا قوله تعالى كذبت قبلهم قوم نوح واصحاب الرس وثمود وعاد وفرعون واخوان لوط واصحاب الايكة وقوم تبع كل كذب الرسل فحق وعيد اور اسی قسم کی ایک آیت سورۂ ص میں ہے ومثلا قوله عليه السلام في الحديث الصحيح في من لم يحافظ على الصلوة وكان يوم القيمة مع قارون وفرعون وهامان الحديث رواه احمد والدارمي والبيهقي في شعب الايمان (كذا في المشكوة) 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 وستین سے نقل کیا ہے ان الذين خلدهم الله تعالى من العباد جعلهم طائفتين الى ان قال وقسم الطائفة الاخرة الى قسمين الى ان قال قسم لخرابقاهم في النار الى ان قال وهم على اربعة طوائف كلهم في النار لا يخرجون منها الطائفة الاولى للمتكبرين على الله تعالى كفرعون واشباهه ممن ادعى الربوبية لنفسه 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 غور کرنے سے صاف معلوم

ہوتاہے کہ انھوں نے نظر واستدلال سے کہا ہے امر ثانی چونکہ وہ درجۂ اجتہاد تک پہونچے ہوئے ہیں
اور کتاب اللہ سے استناد کرتے ہیں گو استناد ضعیف بلکہ غلط سہی اور نصوص عارضہ 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 اُس کا بھی جزم نہیں کرتے بلکہ تصریحاً 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 شرح المعانی میں ہے وانکار بعض المنکرین لہ فیہ ضلال واضلال
وظلم عظیم موجب للنکال فانہ قدس سرہ فی ذلک مستند الی الغیر المقابل لہ ثم 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 طاہراً مطہراً تو صیغہ جزم کا ہے جواب یہ ہے کہ اگر آخر کلام میں یہ جملہ نہ ہوتا
کہ ہذا ہو الظاہر الذی ورد بہ القرآن اور یہ نہ ہوتا ما لم نص فی ذلک ورنہ ہوتا والامر فیہ الی اللہ تو بیشک
ظاہر اسکا جزم تھا مگر اب ان قرائن سے اس جملہ کو مقید کہا جاویگا قید ظاہراً کے ساتھ چنانچہ بالی
افندی نے کہا فتبین آخر الکلام ما ہو المراد من قولہ فقبضہ اللہ طاہراً مطہراً وہو الجواز
لا الصحۃ ای فجاز ان یقبضہ اللہ طاہراً مطہراً 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 وانصاف 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
(وقدمر) اھ رہا امر ثالث تو جب حقیقت مسئلہ کی معلوم ہوگئی اور اب کوئی مجتہد بھی نہیں اس لئے
اگر اب کوئی اسکا قائل ہو اُسکو 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 وصحیحہ کے مقابلہ میں کوئی چیز نہیں کما قال
بالی افندی فظہر لک ان ما یقولہ الناس فی ہذہ المسئلۃ فی حق الشیخ افتراء منہم علیہ
ومحل غلط العامۃ ینشأ من کلام الشارحین الذین لم یصلوا بروحانیۃ الشیخ وبینوا

كلامه على خلاف مراده وقال وما علم هذا الشارح (اى داؤد القيصرى القائل بكون ايمانه صحيحًا) مراد المصنف فغلط ومن غلطه غلط بعض الناس حتى اكثر الصوفية فى زماننا فشاع هذا المعنى فيما بينهم فاشتهر فزعموا ان الشيخ قدس سره ذهب الى ان فرعون من اهل الاسلام وهو برئ من زعمهم هذا والمقصود ان الله قد تجلى لاهل الله برحمته فانكشف لهم ان 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 الصلوٰة على ابن ابى مالم يغلب على عمر رضـ ولذا زاحمه ومازال صلى الله عليه وسلم يدافع مزاحمته بما فيه بعد من تأويل النص وما ذلك الا لغلبة الرحمة وكما ذهب بعض العلماء الى ايمان ابويه 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 عند جميع 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 وبقى سبيلا ولا لما استقر فى نفوس عامة الخلق وهم الفرق الاسلامية كلها بل الكفرة ايضًا من شقائه اه وفى روح المعانى فالذى ينبغى ان يعول عليه ما ذهب اليه اولا وقد قالوا اذا اختلف كلام امام يؤخذ منه بما يوافق الادلة الظاهرة على انه لو لم يكن له قدس سره الا القول بقبول ايمانه لا يلزمنا اتباعه فى ذلك والاخذ به لمخالفته ما دل 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 لا 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 ان پر تشنیع بھی جائز نہیں۔ فقط

قد تمت رسالة الحل الاقوم لعقد فصوص الحكم

٣ المنتصف العشرة الآخرة من رمضان سنة ١٣٢٦ھ

مطبوعات تصوّف فاؤنڈیشن

شعبۂ شیخ محیّ الدّین ابنِ عربی رحمۃ اللہ علیہ

○

فتوحاتِ مکّیہ تصنیفِ لطیف : شیخ اکبر محیّ الدّین ابنِ عربیؒ

ترجمہ وشرح :- مولوی محمّد فضل خاں

ضخامت جلد اوّل ۸۰۰ صفحات ، قیمت مجلد -/۳۰۰ روپے

○

فصوص الحکم تصنیفِ لطیف : شیخ اکبر محیّ الدّین ابنِ عربیؒ

ترجمہ وحواشی: محمّد برکت اللہ لکھنوی

ضخامت ۳۵۰ صفحات ، قیمت مجلد -/۱۵۰ روپے

○

ارمغان ابنِ عربیؒ تصنیف وتالیف : مولانا محمّد اشرف علی تھانویؒ

مشتمل بر

التّنبیۃ الطّربی فی تنزیۃ ابن العربی

خصوص الکلم فی حلّ فصوص الحکم

ضخامت ۲۵۰ صفحات ، قیمت مجلد -/۱۵۰ روپے

○

تصوّف فاؤنڈیشن

لائبریری ○ تحقیق وتصنیف وتالیف و ترجمہ ○ مطبوعات

۲۴۹ رایِن سمن آباد — لاہور — پاکستان

واحد تقسیم کار : المعارف ○ گنج بخشؒ روڈ ○ لاہور

مطبوعات تصوف فاؤنڈیشن

کلاسیک کتب تصوف کے مستند اردو تراجم

○ طواسین — مصنف: ابن حلاج (۲۴۴ — ۳۰۹ھ) مترجم: عتیق الرحمٰن عثمانی — قیمت مجلد -/۱۰۰ روپے
○ کتاب اللمع — مُصنف: ابونصر سراج (م — ۳۷۸ھ) مترجم: سید اسرار بخاری — قیمت مجلد -/۳۰۰ روپے
○ تعرّف — مُصنف: امام ابوبکر کلاباذی (م — ۳۸۵ھ) مترجم: ڈاکٹر پیر محمد حسن — قیمت مجلد -/۱۲۵ روپے
○ کشف المحجوب — مُصنف: سید علی ہجویری (۴۰۰ — ۴۶۵ھ) مترجم: سید محمد فاروق القادری — قیمت مجلد -/۱۵۰ روپے
○ صَدمیدان — مُصنف: خواجہ عبداللہ انصاری (۳۹۶ — ۴۸۱ھ) مترجم: حافظ محمد افضل فقیر — قیمت مجلد -/۱۰۰ روپے
○ فتوح الغیب — مُصنف: غوث الاعظم عبدالقادر جیلانی (۴۷۰ — ۵۶۲ھ) مترجم: سید محمد فاروق القادری — قیمت مجلد -/۷۵ روپے
○ آداب المریدین — مُصنف: ضیاء الدین سہروردی (۴۹۰ — ۵۶۳ھ) مترجم: محمد عبدالباسط — قیمت مجلد -/۷۵ روپے
○ فتوحاتِ مکیّہ — مُصنف: شیخ اکبر ابنِ عربی (۵۶۰ ۶۳۸ھ) مترجم: مولوی محمد فضل خاں — قیمت مجلد -/۳۰۰ روپے
○ فصوص الحکم — مُصنف: شیخ اکبر ابن عربی (۵۶۰ — ۶۳۸ھ) مترجم: برکت اللہ فرنگی محلی — قیمت مجلد -/۱۵۰ روپے
○ الاوراد — مُصنف: بہاء الدین زکریا ملتانی (۵۶۶ — ۶۶۱ھ) مترجم: ڈاکٹر محمد میاں صدیقی — قیمت مجلد -/۱۰۰ روپے
○ لوائح — مُصنف: مولانا عبدالرحمٰن جامی (۸۱۷ — ۸۹۸ھ) مترجم: سید فیض الحسن فیضی — قیمت مجلد -/۶۰ روپے
○ انفاس العارفین — مُصنف: شاہ ولی اللہ دہلوی (۱۱۱۴ — ۱۱۷۶ھ) مترجم: سید محمد فاروق القادری — قیمت مجلد -/۱۵۰ روپے
○ الطاف القدس — مُصنف: شاہ ولی اللہ دہلوی (۱۱۱۴ — ۱۱۷۶ھ) مترجم: سید محمد فاروق القادری — قیمت مجلد -/۷۵ روپے
○ سہ رسائل تصوف — مُصنف: شاہ ولی اللہ دہلوی (۱۱۱۴ — ۱۱۷۶ھ) مترجم: سید محمد فاروق القادری — قیمت مجلد -/۱۲۵ روپے
○ مرآت العاشقین — مُصنف: سید محمد سعید (۱۲۵۱ ۱۳۲۱ھ) مترجم: غلام نظام الدین — قیمت مجلد -/۱۲۵ روپے

تصوّف کی اہم کتابیں اور تذکرے

○ کشف المحجوب فارسی (نسخہ تہران) ——— مُصنف: شیخ علی بن عثمان ہجویری — قیمت مجلد -/۱۷۵ روپے
○ کشف الاسرار (اردو ترجمہ) ——— مُصنف: شیخ علی بن عثمان ہجویری — قیمت غیر مجلد -/۲۵ روپے
○ شمائلِ رسول (اردو ترجمہ) مُصنف: شیخ یوسف بن اسماعیل نبہانی مترجم: محمد میاں صدیقی — قیمت مجلد -/۷۵ روپے
○ بیماری اور اس کا روحانی علاج ——— مُصنف: ڈاکٹر میر ولی الدین — قیمت مجلد -/۱۰۰ روپے
○ تذکرہ مشائخ قادریہ فاضلیہ ——— مُصنف: اسرار الحسنین قادری فاضلی — قیمت مجلد -/۱۵۰ روپے
○ سیرت فخر العارفین تذکرہ: شاہ محمد عبدالحی چاٹگامی مؤلف: سید سکندر شاہ — قیمت مجلد -/۲۵۰ روپے
○ چراغ ابوالعلائی تذکرہ: صوفی محمد حسن و حضرت نقیب اللہ شاہ مؤلف: غلام آسی پیا — قیمت مجلد -/۷۵ روپے

ناشر : تصوّف فاؤنڈیشن ○ ۳۴۹-ار ایں۔ سمن آباد ○ لاہور

واحد تقسیم کار : المعارف ○ گنج بخش روڈ ○ لاہور۔ پاکستان