UNIVERSAL
LIBRARY

OU_190052

UNIVERSAL
LIBRARY

بفضل اللہ تعالیٰ

رسالہ

الدرۃ الملتقہ

شرح تحفۃ المرسلہ

از حضرت عظیم المرتبت شہریار ممالک فیضان پرست سپہ سالار عارفان پرست خدایگان جہان
ملکوت فتاح کشور حضرت سید الاولیاء مولانا احمد شاہ علی انور قدس اللہ سرہ العزیز

مترجمہ

ناظم جواہر نوری واقف معلوم خوشہ ثمرہ شجرہ سعادت شجرہ ریاض سیادت خلف
سلف الماجد مولوی حافظ علی حیدر سلمہ اللہ تعالیٰ الاکبر

باہتمام شیخ محمد نادر بخش

بطبع اصح المطابع لکھنؤ طبع شد
۱۳۴۳ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تحفہ مرسلۂ عبد کلیل ندر حمدست بیارگاہ رب جلیلے کہ
خود حمد غیر از اصدار حضرت اعلایش صدوری نمیتواند
یافت و شکر و سپاس نعماء بے انتہایش از تہیدستان
قسمت آباد وجود چنانکہ باید در وجود نمیتواند رسید
واجب الوجودے کہ صور علمیہ ابہت نفس رحمانی
حقایق اعیانی ساختہ و ورائے استار غیب بشعاشع انوار
وجود خود جلوہ ہیئت وجود برخویش انداختہ اعیان را بقدرت
کاملہ خود ش عیان برآورد و بحکم تنزل وجودی در مراتب
شہود متصف بصفت امکان درآورد ۵ اے
جلالت فرش عزت جاودان انداختہ ✤ عکس نورت
تا بشے در کن فکان انداختہ ✤ کیست جان از عکس انوار
جمالت تا بشے ✤ چیست تن خاکی در و آب روان انداختہ
یک نظر کردہ خروش از عالمی برخاستہ ✤ یک سخن گفتہ غریوی

بندۂ کمتر زبان کا پیش کیا ہوا تحفہ حمد اوس رب جلیل
کی بارگاہ مین نذر ہے جسکے بغیر نازل فرمائے حمد صادر ہی
نہین ہوسکتی اور جسکی بے انتہا نعمتون کا شکر ہم ایسے
قسمت آباد وجود کے مفلسون سے جیسا چاہیے ادا
ہوہی نہین سکتا ایسا واجب الوجود کہ جس نے صور علمیہ کو
نفس رحمانی کے ظہور سے حقائق اعیانی بنایا اور پردہاے
غیب کے پس پشت اپنے انوار وجود کی روشنیون سے
اپنے اوپر تجلی وجودی فرما کر اپنی قدرت کاملہ سے اعیان
کو ظاہر کیا اور بحکم تنزل وجودی مراتب شہود مین اونکو متصف
امکان سے موصوف کیا ۵ اے جلالت الہی یعنی تیری بزرگی نے
فرش عزت بچھایا اور تیری عکس نورنی عالم مین چمک پیدا کی روح
تیری انوار جمال کی ایک چمک ہی اور جسم ایک خاکی پتلا ہی جسمین تونے
روح ڈالی تو نی ایک نظر ڈالکر عالم مین شور مچا دیا اور ایک بات

درجہان انداختہ ۔ از غیب الغیب ذات تجلی صفات خود
فرمودتا در مظاہر اسماء وصفات خود را بخود نمودہ آئینہ حق نمائے
آدم بصقلۂ تکریم اتم بزدودتا آنچہ در بستانسرائے حقیقت
مفصل بود در روے مجمل بنمود از ینجاست کہ آن تنزل اول
را بہ صفت خلق آدم علی الصورۃ تعبیر وخلاصۂ روح و
روان بلکہ جان وجہان آدم را بہ لولاک لما اظہرت
الربوبیۃ از ہمگنان فراتر ربود ودر رود نامحدود ومعدود
نثار عالی حضرتے باد کہ او تعین اقدم ومظہر اتم اسم اعظم است
صلی اللہ علیہ وسلم وبر آل واصحاب او کہ مکاشفان
اسرار حقیقت اند وعارفان معارف شریعت وطریقت
وبعد ازین مشہود رائے بیضا ضیائے اولی الابصار
وذوی الخبرۃ والاعتبار میگرداند بندۂ احقر علی انور ابن
من ہو صاحب الکمالات الانسیۃ والحالات القدسیۃ
مولانا وابینا وسیدنا حضرت شاہ علی اکبر قلندر ابن مین
ہو متخلی عن صفات الناسوتیۃ ومتحلی بسمات الجبروتیۃ واللاہوتیۃ
مفاد لفظ القلندر مولانا ومرشدنا شاہ حیدر علی قلندر
نور اللہ ضریحہ الاطہر وذرۂ ناچیز وقطرۂ عزیز مہر درخشان
سپہر حقیقت وعمان پرجوش باطن شریعت المنزفی
من حضیض البشریۃ الی ذروۃ العبودیۃ القطب الربانی
والغوث الصمدانی ثانی شیخ اکبر مولانا ومرشدنا واستاذنا
شاہ تقی علی قلندر ربہ اللہ مضجعہ الاطہر کہ مقصود از تکریم و

عالم مین غلغلہ ڈال دیا ۔ مرتبۂ غیب الغیب ذاتی سے تجلی
صفات فرماکر مظاہر اسماء وصفات مین اپنے آپکو اپنی آپ
پر ظاہر کیا اور آئینہ حق نمائے آدم کو اپنی عنایت کامل
کے صیقل سے ایسا صاف کیا کہ جو کچھ عالم حقیقت مین مفصل
تھا اوسمین مجملاً ظاہر ہوگیا اسی سبب سے اوس تنزل اول
کی تعریف مین فرمایا کہ آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا اور خلاصہ
روح وروان بلکہ جان وجہان آدم کو اس ارشاد سے کہ اگر
تو نہ ہوتا تو مین ربوبیت ظاہر نہ کرتا کل مخلوقات سے بالاتر
قرار دیا اور درود بے انتہا وبے شمار اون اعلی حضرت پر نثار
ہو جو سب سے مقدم تعین اور اسم اعظم کے مظہر کامل ہین اللہ
کی رحمت وسلام اونپر اور اونکے آل واصحاب پر جو مکاشفین
اسرار حقیقت وعارفین معارف شریعت وطریقت ہین اسکی
بعد بندۂ احقر علی انور ابن صاحب کمالات انسیہ وحالات
قدسیہ مولانا وابینا وسیدنا حضرت شاہ علی اکبر قلندر ابن
صاحب علامات جبروتی ولاہوتی وپاک از صفات ناسوتی
مفہوم لفظ قلندر مولانا ومرشدنا شاہ حیدر علی قلندر نور اللہ
ضریحہ الاطہر اور ذرۂ ناچیز مہر درخشان سپہر حقیقت وقطرۂ عزیز عمان
پرجوش باطن شریعت عارج از بشریت بمعارج عبودیت قطب ربانی
وغوث صمدانی ثانی شیخ اکبر مولانا ومرشدنا واستاذنا
شاہ تقی علی قلندر ربہ اللہ مضجعہ الاطہر ۔ ارباب بصیرت
وارباب معرفت کی خدمت مین عرض کرتا ہی کہ حق تعالی کا

تشریف وجود این نتیجهٔ وجود آفریدگار عالم که آدم و بنی آدم
است معرفت ذات و صفات خود او تعالی ست چنانچه
داؤد علیه السلام پرسید یارب لما ذا خلقت الخلق
قال کنت کنزا مخفیا فاحببت ان اعرف فخلقت
الخلق و چون تخلیق آن بغرض تعریف خود است
پس معرفت حقیقی جز او درست نیاید اگرچه ملک و جن
نیز شریک در تعبد بود ندارد انسان است که در تحمل بار
امانت از جملهٔ کاینات ممتاز گشت و آئینهٔ حق نما آمد
لیکن تا نفس انسانی بکمال مرتبهٔ صفا نه رسد به آئینگی کے
رسد و این جز بسلوک بر جادهٔ شریعت و طریقت دست
نه دهد و بختگی این کار بس تعلیم استاد کامل و مکمل بے تذکیر
و تذکار نیاید که غفلت سرمایهٔ هزاران حجاب افتاده است
میداند آنکس که میدارد لاجرم فقیر گاه گاه از بعضی اصدقا
مذاکرهٔ علوم صوفیه می دارد چنانچه حسب دستور روزے
نقد اندوز دولت مکالمت والا و دودمان سلالهٔ امجد و اعالے
بلند رتبت والا نهمت جان فطانت و روان فخامت
مولوی محمد صدر الدین خانصاحب بود در اثنائی بیان
ذکر رسالهٔ تحفهٔ مرسله بر زبان گذشت متانت عبارت
و رشاقت اشارت آن صحیفهٔ مکرمه باین همه که از فهم همچو
من نافهم منزه است لیکن خانصاحب را بسبب حسن ظنے
که با من بیچدان دارند دست خواهش دراز و چشم فرمایش

آدم و بنی آدم کو پیدا کرنے اور بزرگی دینے سے اپنی ذات
و صفات کی معرفت مقصود ہی چنانچہ جب حضرت داؤد علیہ السلام
نے حضرت حق سے سوال کیا کہ خداوندا تو نے خلق کو کیوں
پیدا کیا تو ارشاد ہوا کہ میں کنز مخفی تھا میں نے اپنا پہچانا
جانا پسند کیا لہذا خلق کو پیدا کیا چونکہ اسکی تخلیق سے غرض
حصول عرفان ہے اسلیے یہ انسان کے سوا اور کسی سے
ٹھیک نہیں ہو سکتی اگرچہ جن و فرشتہ بھی عبادت میں
شریک ہیں لیکن انسان ہی ایسا ہے جو بار امانت اوٹھا کر
تمام خلق سے ممتاز ہو کر آئینہ حق نما ہوا مگر جبتک نفس انسانی
کمال مرتبہ صفا تک پہونچے آئینہ کب ہو سکتا ہے اور یہ بلا
سلوک راہ شریعت و طریقت حاصل نہیں ہو سکتا اور اسمیں
پختگی استاد کامل و مکمل کی تعلیم کے بعد بغیر ذکر اور گفتگو
نہیں آسکتی کیونکہ غفلت سے ہزاروں حجاب پیدا ہو جاتے
ہیں اس امر کو وہی جانتا ہے جو برتتا ہے لہذا فقیر بھی کبھی
کبھی اپنے بعض دوستوں سے علوم صوفیہ کے متعلق گفتگو
کرتا رہتا ہے چنانچہ حسب دستور ایک روز میں والا دودمان
سلالہ امجد و اعالی بلند رتبت والا نہمت جان فطانت و روان
فخامت مولوی محمد صدر الدین خانصاحب سے باتیں کر رہا تھا
اثنائے بیان میں رسالہ تحفہ مرسلہ کا ذکر آگیا باوجودیکہ اس کتاب
کی خوبی عبارت اور لطف اشارت مجھ اپنے نافہم کی سمجھ سے
اعلے ہے مگر خانصاحب نے بوجہ اپنی حسن ظن کی مجھسے فرمائش کی

بازگردید که این عروس رعنا را بشرح و ترجمهٔ فارسی
هر مهنت کرده برآرم تا مشتاقان دیده بر در را جلوهٔ
باشد هوش ربا و کرشمه بود دلخواه و خود نیز باین وجه صفح و
اعراض ازین امر جسیم مناسب نفهمیدم که سخنان حقیقت
داعی شوق و باعث طلب در باطن طالبان مستور
پدید آورند و شرر آتش محبت در دل صدیقان مشتعل گردانند
فقبلت بالسمع والطاعة وان کنت قلیل البضاعة
والبضاعة وهر چند سودای هیچ حدیث در سر
نیست که نیست اما ظاهر است که دست طلب هر طالب
بدامن مقصود نرسد آری ؎ سر هر غم عشق و الهوس
را ندهند + سوز دل پروانه مگس را ندهند + عمرے باید که
یار آید بکنار + این دولت سرمد همه کس را ندهند + چون
توان دانست که قفل در سعادت بکدام کلید گشاده شود
لهذا این شرح را ذخیرهٔ سعادت دارین خود انگاشتیم که
نگاشتم و نامش **الدرة الملتقة فی شرح تحفة المرسلة**
گذاشتم + امید از واهب بے منت آنکه بنان و بیان مرا
از خطا و خلل و سهو و زلل مصئون دارد و اسرار غیب
بر دلم گشاید **وهو حسبنا وعلیه توکلنا**

کہ اس عروس زیبا کو لباس و زیور ترجمہ و شرح فارسی
سے آراستہ کروں جس سے مشتاقان منتظر کیلیے اوسکا جلوہ
جلوۂ ہوش ربا اور اوسکا کرشمہ نقد دلخواہ ہو جائے اور میں نے
بھی اس امر عظیم سے سرتابی اسلیے مناسب نہیں سمجھی کہ حقیقت
کی باتیں طالبین کی قلوب میں طلب برانگیختہ اور شوق
پیدا کر دیتی ہیں اور آتش محبت صادقین کی قلوب میں
مشتعل کر دیتی ہیں لہذا میں نے باوجود کم مائگی اس خدمت
کو بخوشی قبول کر لیا اگرچہ قیل و قال کا شوق سب ہی کو
ہوتا ہے لیکن یہ ظاہر ہے کہ ہر طالب دست طلب دامن مقصود
تک نہیں پہونچا ؎ سر ہر غم عشق الم عشق کا غم کبھی کسی
گرفتار ہوا و ہوس کو نہیں دیا جاتا اور نہ پروانہ کا سوز قلبی
مگھی کو دیا جاتا ہے + ایک مدت معشوق کی ملنے کو چاہیے + یہ
دولت سرمد ہر شخص کو نہیں دیجاتی + اگرچہ یہ نہیں معلوم کہ
باب سعادت کا قفل کس کنجی سے کھلتا ہے مگر میں نے اس شرح
کو اپنے لیے سعادت دارین کا ذخیرہ سمجھکر لکھا اور اس کا نام
الدرة الملتقة فی شرح تحفة المرسلة رکھا بخشندہ بے منت سے
امید ہے کہ میری قلم و بیان کو خطا و خلل و سہو و زلل سے محفوظ رکھے گا
اسرار غیبیہ میری دیدہ کھولی وہی ہمکو کافی اور اوسی پر ہمارا بھروسہ ہے

قوله قدس سره بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله

اقول ابتداء کتاب بعد تیمن بہ بسملہ از حمد رب الارباب
ابتداء است بر سنت آلہیہ و سنت سنیہ نبویہ یا ما اول بس

میں کہتا ہوں کہ کتاب کی ابتداء بعد حصول برکت بہ بسملہ خدا کی
حمد سے یہ طریقہ آلہیہ و سنت نبویہ کی موافق ہی طریقہ آلہیہ کیونکر موافق ہے

کلام الٰہی کہ مرتب و منتظم باین ترتیب است شروع ست
بحمدلہ و بسملہ ثانی اولی ست و اولی ثانی و لیکن ثانی
پس گو عیان ست مگر پنہان نماند کہ در حدیث آمدہ کہ
ہر کلامیکہ در و بسملہ و حمد نیاورده شود آن بے برکت
است رواہ ابو ہریرہ اگر گوئی کہ بعضے شراح بخاری
گفتہ اند کہ در صحت حدیث مقالات اند کہ صلاحیت احتجاج
باز نگذاشتہ اند گوئیم کہ حدیث بر دو نہج آمدہ باللفظ و المعنی
جمیعًا و بالمعنی فقط و این حدیث از قبیل ثانی است
چہ کہ نووی در اول شرح صحیح مسلم ذکر کردہ است کہ انما
بدأ بحدیث ابی ہریرۃ کل امر ذی بال لم یبدأ
بحمد اللہ و فی روایۃ بسم اللہ فہو ابتر انتہی و وجہ
توفیق میان روایتین کہ شارح تہذیب آنرا سہوًا و
غالب ابجزءًا اعتبار کردہ است بحدیثین بر عارف
خبیر پوشیدہ نیست پس معنی آنکہ حمد مع تمام افرادش از
ہر حامد بر ہر محمود کہ بو در اجع بحق است و مخصوص بذات
اقدس وے ؎ حمد را با تو نسبتے ست درست
بر در ہر کہ رفت آن در بست ؎ چرا کہ بخشندۂ نعمت
عرفان خود کہ فوق جمیع نعمات و تمامۂ جملۂ خیرات
اوست پس ہمہ ازوست و بروی چنانکہ ہمہ اوست ع
الا کل شیء ما خلا اللہ باطل ؎ عقل در اثبات
وحدت خیرہ میگردد چرا ؎ آنچہ جز ہستی ست ہیچ و آنچہ جز حق

کہ کلام اللہ اسی ترتیب سے مرتب و منتظم ہے یعنی الحمد للہ و بسم اللہ
سے شروع کیا گیا ہے اور درحقیقت الحمد للہ بسم اللہ ہی اور بسم اللہ الحمد للہ
دوسرے سنت نبویہ کے موافق ہونا اگرچہ ظاہر ہے مگر پھر بھی
جاننا چاہیے کہ حدیث شریف مین آیا ہے کہ جو بات الحمد للہ و
بسم اللہ سے شروع نہ کیجاوے وہ بے برکت ہے اس حدیث کو
حضرت ابو ہریرہ نے روایت کیا ہے اگر یہ کہا جاوے کہ بعض
شراح بخاری شریف کا قول ہے کہ اس حدیث کی صحت مین
گفتگو ہے اور یہ حجت کے قابل نہین اسکا جواب یہ ہے کہ حدیث
دو طرح پر ہے ایک الفاظ و معانی دونوں کے ساتھ دوسرے صرف
معانی کے ساتھ تو یہ حدیث دوسری قسم سے ہے کیونکہ امام نووی نے
شروع شرح صحیح مسلم مین لکھا ہے کہ حدیث ابی ہریرہ کی ابتدا کیطرح
جو یہ ہے کہ جو امر شاندار اللہ کی حمد سے شروع نہ کیا جاوے وہ ابتر ہے انتہی اور ان روایتون مین
اللہ کی نام سے نہ شروع کیا جاوے وہ ابتر ہے انتہی اور ان روایتون مین
موافقت جسکو شارح تہذیب نے سہوا بلکہ قصدًا دونون حدیثون پر
اعتبار کیا ہے عارف باخبر پر مخفی نہین غرضکہ معنے یہ ہوے کہ حمد مع
اپنے تمام افراد کے ہر حامد سے جس محمود پر بھی ہو حق ہی کی طرف راجع
اور اوسکی ذات سے مخصوص ہوگی ؎ حمد کو تیری ساتھ ایک ٹھیک نسبت ہے
جس دروازے پر جاوے وہ تیرا ہی دروازہ ہوگا کیونکہ وہی اپنی نعمت
عرفان کا بخشنے والا ہے جو تمام نعمتون اور خوبیون سے بڑھکر ہے پس سب اوسی
اور اوسکی لیے ہے جسطرح سب وہی ہے ہر چیز سوا خدا کے باطل ہے عقل اثبات
وحدت مین سقدر پریشان ہے کیونکہ ہستی حقیقی کی سوا ہر چیز نیست و معدوم اور حق کے علاوہ

باطل است + وقطع نظر ازین وجود حمد وے سبحانہ بر ذات
کامل الصفات خودش در کلام مجید بہ بث آیات و اظہار
کمالات وافاضۂ آلاء و اسباغ نعماے عظیم باقی و
ثابت است و باوصف این نیز امر کردہ عباد را بہ ثنا و تحمید
و شکر نعم غیر عدیدہ خود پس واجب شد امتثال امر او
و زبان بہ اظہار صفت کاملہ اش کشودن تا حمد جامع شکر
باشد و شکر جامع حمد کہ ہمین مرتبہ جامع حمد اعلیٰ مراتب
حمد است پس می فرماید

ہر چیز باطل ہے علاوہ اس کے خود حق تعالیٰ نے کلام اللہ
مین جہان اپنے کمالات کا اظہار اور نعمتون کے دینے کا ذکر
فرمایا ہے خود اپنی حمد آپ کی ہی اور پھر بندون کو بھی حمد
اور شکر کرنے کا حکم دیا ہے جس کی تعمیل ہر شخص پر ضروری
ہے کہ خدا کی حمد کرے اور اوس کی صفات کاملہ بیان
کرے تاکہ حمد جامع شکر ہو اور شکر جامع حمد اور حمد کا
یہی مرتبۂ جامعہ تمام حمدون سے اعلیٰ شمار کیا جاتا ہے
چنانچہ فرماتے ہین

قولہ رب العالمین

اقول یعنی خدائے کہ پروردگار عالم و عالمیان ست
رب بالفتح و تشدید باخداوند و پروردگار و ارباب جمع
صیغہ صفت مشبہ است بمعنی اسم فاعل۔ اے پرورندہ
و ثابت کنندہ متضمن معنی واجب الوجود کہ او ثابت و
لازوال است و بسوے او باشد استناد عالم و متجددات
آن لانہ قیوم لہا یا بمعنے مالک و متصرف و مصلح امور
ماخوذ از رب الامر ای اصلحہ یا مصدر داشتہ شود
مبالغۃً کالعدل و بہ ترتیب رسانیدن شی بسوے
کمال اوست شیئاً فشیئاً خلاصہ این کہ رب در کلام
عرب بر چند معنی آمدہ است و ہمہ درین جا مناسبت دارند
اول مالک و مالکیت او تعالیٰ ہمہ عوالم را ظاہر است
زیرا کہ ہر چیز چون مخلوق اوست مملوک او نیز ست دوم موجد

مین کہتا ہون یعنی خدا تمام عالم کا پروردگار ہے رب
بفتح را و تشدید با یعنی خداوند و پروردگار ارباب اس کی
جمع ہے یہ صفت مشبہ کا صیغہ ہے اسم فاعل کے معنے مین
یعنی پالنے والا اور ثابت کرنے والا جو واجب الوجود کے
معنے کو شامل ہے کہ وہ ثابت اور لازوال ہے او عالم و
اہل عالم کی نسبت اوس کی طرف اسلیے کہ وہی عالم کا قائم
رکھنے والا ہے اور اگر مالک او متصرف او مصلح امور کی معنے مین ہو تو
او وہ رب الامر سے ماخوذ ہوگا یعنی کام ٹھیک کرنیوالا یا مصدر مبالغۃً مانا جاے
جیسے عدل اور ترتیب کہتے ہین شی کو رفتہ رفتہ درجہ کمال پر پہونچانا حاصل یہ
رب کلام عرب مین کئی معنون مین مستعمل ہے اور سب معانی یہان درست
ہوتے ہین اول مالک اور اللہ تعالیٰ کا تمام عوالم کا مالک ہونا ظاہر ہے
اسلیے کہ ہر چیز جب اوسکی مخلوق ہے تو مملوک بھی اوسی کی ہے دوسرے موجد

یعنی خالق و باین معنی نیز مناسب مقام حمد است
بلکہ خالقیت او مستلزم اتم محامد است کہ نعمتہاے او
قبل استحقاق بہ مردم رسیدہ اند سوم سید یعنی سرور از فرقہ
وہمین معنی رب النوع گفتہ میشود و حقیقت علو رتبہ است
و آن نیز مستدعی اعلی محامد است چہارم مربی یعنی اصلاح
کنندۂ امور و رساندۂ ہر چیز بأجلی مراتب او و تربیت
بر دو قسم است قسمی آنکہ مخصوص چیز را برای نفع خود
پرورد تا آن چیز بکار او آید و این قسم تربیت شانِ
مخلوقات ست کہ پابند اغراض و حاجات خود اند و قسمی
دیگر این کہ برای فائدۂ آن چیز او را پرورش نمایند و
ہمین ست شان خالق تعالی و از نیجا دانستہ شد کہ
رب العالمین اکمل صفات او تعالی است و از ابتدائے ظہور
نور وجود تا انتہائے وصول ہر کس بہ میعاد خود در حیطۂ
این اسم اعظم است و ہر نسبتے و علاقہ کہ در و قائم است
پرتو نور مبارک این اسم دارد و لذا بعد اسم اللہ این اسم
را در مقام حمد آوردہ زیرا کہ اللہ دال است بر کمال و تمام
و این اسم بر ما فوق التمام و الکمال و ممکن لذاتہ کہ ہر دو
طرف وجود و عدم او برابر است و بہ ایجاد حق موجود میشود
پس آنچہ ازین قسم موجود شدہ است یا خواہد بود آن را
عالم گویند و عالم مشتق از علامت است و این را عالم
ازان گویند کہ علامت اسماء و صفات آلہیست کہ ہر فردے

یعنی خالق یہ معنی بھی حمد کے مناسب ہین بلکہ اسکی خالقیت
مستلزم تمام محامد کو ہی کہ اوسکی نعمتین استحقاق کے قبل مخلوق کو
حاصل ہوئین تیسرے سید یعنی سرگروہ اور اسی معنی مین رب النوع
آیا ہی اور حقیقت مرتبہ عالی ہی اور یہ بھی تمام محامد کو مستدعی ہے
چوتھے مربی یعنی امور کی اصلاح کرنے والا اور ہر چیز کو اعلی مرتبہ
پہونچانے والا اور تربیت کی دو قسمین ہین پہلے یہ کہ کسی مخصوص
شے کو اپنے نفع کے لیے پرورش کرے تاکہ وہ اوسکے کام مین آوے
ایسی تربیت مخلوقات کی شان ہے جو اپنی اغراض اور حاجات
کے پابند ہوتی ہین دوسری یہ کہ اوس شی کے فائدہ کے لیے اوس کو
پرورش کرین اور یہ اللہ تعالی کی شان ہی اس سے معلوم ہوا کہ
رب العالمین حق کی صفات مین سب سے زیادہ کامل صفت ہے
اور ابتدائے ظہور نور وجود سے انتہائے وصول تاہر شخص اپنی
میعاد مین اس اسم اعظم کے احاطۂ اقتدار مین ہے اور جو نسبت و
علاقہ کہ اوسمین قائم ہے وہ اس اسم کی نور مبارک کا پرتو ہے
اسی واسطے اسم اللہ کے بعد اس اسم کو مقام حمد مین لاتے ہین
کیونکہ لفظ اللہ تمام اوصاف کمال پر دلالت کرتا ہی اور یہ اسم
ما فوق التمام الکمال پر اور ممکن لذاتہ اوسی کہتے ہین جسکی اطراف جود
اور عدم برابر ہون اور حق کی ایجاد سے موجود ہو تو جو کچھ ایسا
موجود ہوگا اوسکو عالم کہینگے اور عالم مشتق علامت سے ہے
اسکو عالم اس لیے کہتے ہین کہ وہ اسماء و صفات الٰہی کی علامت ہے
جس کا ہر فرد کسی اسم و صفت کا مظہر ہے اور چونکہ افراد عالم کا ہر فرد

ازان مظهر اسمے و صفتے ست وچون ہر فردے از افراد
عالم مظہر اسمے خاص است از اسمائے او تعالی لاجرم
عوالم غیر متناہی باشند و فی انوار التنزیل العالم اسم لما
یعلم به کالخاتم والقالب فیما یعلم به الصانع
و هو کل ماسواه من الجواهر والاعراض فانها
لامکانها وافتقارها الی مؤثر واجب لذاته
تدل علی وجوده وانما یشتمل ما تحته من الاجناس
المختلفة و در جامع الاصول است کہ العالم هو الظل
الثانی ولیس الا وجود الحق الظاهر بصور الممکنات
کلها فالظهور به بتعیناتها سمی باسم السوی والغیر
باعتبار اضافته الی الممکنات اذ لا وجود للممکن
الا لمجرد هذه النسبة والا فالوجود عین الحق
والممکنات ثابتة علی عدمیتها فی علم الحق وهی
شیونها الذاتیة فالعالم صورة الحق والحق
هویة العالم و روحه وهذه التعینات فی الوجود
الواحد احکام اسمه الظاهر الذی هو محل الاسم
الباطن انتهی و در لطایف الاعلام فی اشارات اہل الالہام
است کہ عالم اسم است بہر ماسوائے حق عزوجل واین
بر این صیغه است چرا کہ اسمیست برائے اینکہ دانسته شود
شئی بدو چنانکہ خاتم اسم ست برائے ما یختم به الشیء
یعنی عالم اسم ست برائے ما یعلم به واین از انکہ

اسمائے الٰہی سے ایک اسم خاص کا مظہر ہے اور اسماء و صفات
الٰہی غیر متناہی ہین لہذا عوالم بھی غیر متناہی ہون گے۔
انوار التنزیل مین ہے کہ عالم اوس کو کہتے ہین جس سے کچھ جانا
جائے جیسے خاتم اور قالب جس سے بنانے والے کا علم ہوتا ہی اور
عالم نام ہی ماسوائے حق جواہر اور اعراض کا پس عالم بسبب اپنے ممکن
ہونے اور موثر واجب لذاتہ کی طرف محتاج ہونے کے واجب لذاتہ
کے وجود پر دلالت کرتا ہی اور اپنی ماتحت اجناس مختلفہ کو
شامل ہے اور جامع الاصول مین ہے کہ عالم ظل ثانی
ہے جو بجز وجود حق کے کہ بصور جملہ ممکنات ظاہر ہے کچھ نہین
ہے تو تعینات عالم مین حق کے ظاہر ہونے کے سبب نیز
باعتبار اضافت اوس کی الی الممکنات کے عالم کا ماسوا اور
غیر نام رکھا گیا کیونکہ ممکن کا کوئی وجود اس نسبت کے سوا
نہین ہے ورنہ وجود تو عین حق ہی اور ممکنات علم حق مین
اپنی عدمیت پر ثابت ہین جو اوس کے شیون ذاتیہ ہین تو
عالم صورت حق ہی اور حق ہویت و روح عالم اور یہ تعینات
وجود واحد مین اوس کے اسم ظاہر کے جو اوس کے اسم
باطن کا محل ہے احکام ہین انتہی اور لطائف الاعلام فی اشارات
اہل الالہام مین ہے کہ عالم ماسوائے حق کا نام ہی اور یہ اسی
صیغے پر ہے کیونکہ یہ اوس چیز کا نام ہے جس سے شئے
جانی جائے جس طرح خاتم وہ چیز ہی جس سے کسی شئی پر مہر کی جائے
ایسے ہی عالم وہ ہے جس سے کسی شئی کا علم ہو اور یہ اس لیے کہ

علامتی ست دالہ بر موجد خود و حقیقت وجود مقید
بصفات ممکنات ولہذا اطلاق کردہ میشود بر وکہ سوائے
حق است واو بہ نسبت حق کالظل باشد وشئی زائد
نہ باشد بر حقایق معلومہ حق تعالی ونہ متصف بوجود
ثانی پس جمیع کاینات نباشند الا حقائق معلومہ او
سبحانہ کہ متجلی شدند از باطن حق بظاہر وے ومراد
از تجلی حق ظہور وے ست بہ احکام معلومات چرا کہ بطون
آنہا ذاتیست پس او تعالی ظاہر است در ظاہر و باطن
از انہا وظہورش باعتبار تجلی وے ست در اعیان آنہا
وبطون باعتبار غیبت ذاتہ التی لا یصح ادراکہا
بغیر ذاتہ پس او تعالی ظاہر است در ہر مفہوم و باطن
باشد از جملہ فہوم مگر از فہم کسیکہ بگفت کہ عالم صورت
حق است دار ہویت او پس این تقیدات و تعددات
در وجود واحد ہمانا احکام اسم ظاہر اند بحیثیتیکہ ظاہر
حق متجلی ست برای باطن وی پس احکام ظہور متعدد میگردانند
اطلاق وحدت بطون را وہمان احکام مسمی اند
قوابل واللہ اعلم

دہ ایک علامت ہے جو اپنے بنانے والے پر اور اس وجود
کی حقیقت پر جو صفات ممکنات کے ساتھ مقید ہے
دلالت کرتی ہے اسی لیے عالم پر ماسوائے حق کا اطلاق
کیا جاتا ہے اور اس کی نسبت حق سے سایہ کی طرح ہے
اور وہ حقائق معلومۂ حق پر کوئی زائد چیز نہیں اور نہ کوئی
دوسرا وجود رکھتی ہے پس تمام کائنات حقائق معلومۂ حق
کے سوا اور کچھ نہیں ہیں جو باطن حق سے اور اس کے ظاہر
میں متجلی ہوئے اور تجلی حق سے مراد حق کا ظہور ہے احکام
معلومات کے ساتھ کیونکہ اون کا بطون ذاتی ہے پس حق تعالے
بہ ظاہر و باطن اون احکام معلومات سے ظاہر ہے اور اسکا ظہور
باعتبار اوسکی تجلی کے ہے اون اعیان معلومات میں اور بطون
باعتبار غیبت اوسکی ذات کے جسکا ادراک بغیر اوسکی ذات کے صحیح
نہیں حق ہی ہر مفہوم میں ظاہر ہے اور تمام سمجھوں سے پوشیدہ ہے بجز اوسکے
جس نے کہا کہ عالم صورت حق ہے اور حق اوسکی ہویت پس وجود
واحد میں یہ تقیدات و تعددات اسم ظاہر کے احکام ہیں اسطرح کہ حق
کا ظاہر اوسکی باطن کیلیے متجلی ہے پس احکام ظہور وحدت بطون کے اطلاق
کو متعدد کر دیتے ہیں اور انھیں احکام کا نام قوابل ہے واللہ اعلم

قولہ والعاقبۃ للمتخلی عن الکونین

اقول درستکاری وانجام محمود کہ بہر زندانیان
ابتلا باید بہر تخلیہ گیرندہ از کونین است واین اشارہ
بہ مقام صوفیست کہ جذبۂ عنایت قدیمہ اورا بکلی

میں کہتا ہوں کہ نجات اور نیک انجام جو اسیران مبتلا کو درکار
ہے اون لوگوں کے لیے ہی جنھوں نے کونین سے تخلیہ اختیار کیا ہے
اس سے صوفی کے مقام عالی کیطرف اشارہ ہے جسکی جاذبہ عنایت حق نے بالکلیہ

ازخودی خود انتزاع کرده است وحجاب خلق و
انانیت ازنظر شهود برداشته لاجرم در اتیان طاعت
وصدور خیرات خود را وخلق را درمیان نه بیند واز
اطلاع نظر خلق مامون باشد بلکه اخفاء اعمال وستر احوال
مقید نه بود اگر مصلحت وقت در اظهار طاعت بیند
اظهار کند ورنه اخفا کند پس ملامتیه مخلصان اند بکسر لام
وصوفیه مخلصان بفتح لام انا اخلصناهم بخالصة
وصف حال ایشانست جامی میفرماید ؎ صوفی
آنست که از خود درست است + از نکوجسته و از بد
رست است + بند هستی وز هستی ساده + زاده کون و
زکون آزاده + وچون سنت الهیه جاریست بر غایت
تناسب میان فاعل ومنفعل وحق سبحانه در غایت
تنزه است وخلق در غایت تعلق حاجت گردید بتوسل
متوسطے جامع که از جهت تنزه استفاضه کند وبر جهت
تعلق افاضه نماید وافضل وسائل صلوة ست لاجرم
مصنف توسل جست از صلوة مابین آنحضرت ورب بے فرمود

اوس کی خودی سی علیحدہ کردیا ہو اور حجاب خلق وانانیت
اوسکی نظر سے اوٹھادیا ہو وہ طاعت اختیار کرنی اور خیرات کی صدور
مین اپنی کو یا کسی کو درمیان مین نہ دیکھی اور اطلاع نظر خلق سی بیخوف ہو
اور اعمال واحوال چھپانی کا مقید نہو اگر بمصلحت وقت عبادت کا
اظہار مناسب جانے ظاہر کردی ورنہ پوشیدہ کھی پس ملامتیہ مخلص ہین
بکسر لام یعنی اہل خلوص اور صوفیہ مخلص ہین بفتح لام یعنی خالص کیے ہوے
انا اخلصناهم بخالصة صوفیہ ہی کی تعریف مین ہی جامی فرماتے
ہین کہ ؎ صوفی وہ ہی جو از خود درست ہو + وہ اچھائی اور برائی
دونون سی علیحدہ ہی + قید ہستی مین گرفتار اور خیال ہستی سے
عاری ہی + عالم مین پیدا ہوا ہی مگر عالم سی آزاد ہی + چونکہ طریقہ
الہیہ فاعل اور منفعل مین انتہائی مناسبت ہونے پر جاری
ہے اور حق انتہائے تنزہ مین ہی اور خلق انتہائے تعلق مین
ایسی صورت مین ایسے درمیانی شخص کے توسل کی ضرورت
پڑی جو جامع ہو یعنی حق سے استفاضہ کرکے خلق پر افاضہ
کرے اور بہترین وسیلہ صلوة ہے اسی لیے مصنف نے
صلوة کو آنحضرت اور حق کے درمیان توسل کرکے فرمایا

قوله والصلوة والسلام على مظهر الاتم محمد واله وصحبه اجمعين

اقول یعنی رحمت کاملہ وسلامتی از آفات تعلقات
بر مظہر اتم محمد صلی اللہ علیہ وسلم وبر آل ویاران وی باد
باید دانست کہ مظہریت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
ازانست کہ اول تعین حقیقت مطلقہ است کہ

مین کہتا ہون یعنی رحمت کاملہ اور آفات تعلقات سے
سلامتی مظہر اتم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور اون کی اولاد
اور اصحاب سب پر ہو واضح ہو کہ آنحضرت کی مظہریت
اس لیے ہے کہ وہ حقیقت مطلقہ کا تعین اول ہین

بعد ازان هرچه هست و باشد تفصیل آن خواهد بود
یا ازانکه حقیقت آنحضرت ظهور استواے حقیقت واجبیه
جل مجده است و این خاص از لفظ مظهر مستفاد میشود
که آن مرتبه ظهور از آغاز خود کامل تر باشد که نه ظل
دارد و نه ظلالے بلکه ظلال و انعکاس همه بعد ازین چیز
و این تاویل با حقیقت معیت کلمه ایمانی لا الٰه الا اللّٰه
محمد رسول اللّٰه مناسبت دارد و کما لا یخفی و صلوٰة لغتاً
عطف است و انعطاف ذات باین معنی خیلی گزیده تر
می نماید و آوردن صلوٰة بعد حمد نیز ازانست که در حدیث
ضعیف آمده بروایت ابو هریره که هر کلامیکه در و حمد حق
نباشد و درود بر پیغامبر صلی اللّٰه علیه وسلم بین آن اثر باشد
رواه عبد القادر الرهاوی فی اربعینه و صحب
اسم جمع صاحب است و در مراد آن اقوال اند مختار
صاحب نخبة الفکر آنست که صحابی کسی ست که ملاقات
کرد آنحضرت را و مومن بود و مرد بر اسلام و مراد از
آل بنی هاشم اند که صدقه بر ایشان حرام ست و آوردن
آل در اینجا برای امتثال امر حدیث تعلیم است و وجه تسمیه
بر ایشان بسبب بودن ایشان واسطه در ابلاغ شرایع
بسوی عباد است و تحقیق دیگر از رساله تنویر الافق
توان دریافت و محمد مشتق از حمد مجهول مشد دیعنی
کثیر الخصال التی یحمد علیها مما یحمد غیره من البشر

حسبکے بعد جو کچھ ہے یا ہوا وسی کی تفصیل ہوگی یا اس لیے کہ
حقیقت آنحضرت ظہور استواے حقیقت واجبیہ ہے اور
یہ معنے خاص لفظ مظہر سے پیدا ہوتے ہین کہ وہ مرتبہ
ظہور شروع ہی سے اکمل تھا کہ وہ نہ کسی کا سایہ تھا اور نہ اوسکا
کوئی سایہ بلکہ سایہ اور عکس سب اوس کے بعد ہوئے
یہ تاویل بحقیقت معیت کلمہ ایمانی لا الٰہ الا اللّٰہ محمد رسول اللّٰہ
سی خاص مناسبت رکھتی ہی جو مخفی نہین اور صلوٰہ کے معنے
لغتاً مہربانی کے ہین اور انعطاف ذات اس معنی مین بہت
مناسب معلوم ہوتی ہے اور صلوٰہ کو حمد کی بعد اس وجہ سی لائے
کہ حدیث ضعیف مین بروایت ابو ہریرہ مروی ہی کہ جس کلام
مین خدا کی حمد اور آنحضرت صلی اللّٰہ علیہ وسلم پر صلوٰہ نہو وہ
کلام بے برکت ہی یہ حدیث عبد القادر رہاوی نے اپنی کتاب
اربعین مین روایت کی ہی اور صحب اسم جمع صاحب کا ہی جس کے
مفہوم مین کئی قول ہین صاحب نخبة الفکر کا قول ہی کہ
صحابی وہ ہے جس نے آنحضرت سی ملاقات کی اور مسلمان ہوا
اور حالت اسلام مین وفات پائی اور آل سی بنی ہاشم مراد ہین
جن پر صدقہ حرام ہی اور لفظ آل برائی امتثال امر حدیث تعلیم
کیلیے ہی اور انکی برگزیدگی اس وجہ سی ہے کہ وہ بندوں کو احکام شرع
پہونچانے مین واسطہ ہین اور اسکی مزید تحقیق رسالہ تنویر الافق سے
دریافت ہو سکتی ہی اور لفظ محمد حمد سی مشتق ہی جو مجہول مشدد ہی جسکے
معنے یہ ہین کہ جسمین بہت سی عادتین ایسی قابل تعریف ہون جو کسی دوسرے بشر مین

پس این ابلغ از مزید است و آن ماخوذ است از ثلاثی و ابلغ است از احمد که افعل التفضیل است از حمد و در معنی احمد دو قول اند یکے بمعنی لاحمد الحامدین لله و دیگر بمعنے اکثر المحمودین من الله۔

یہ صیغہ ثلاثی مجرد سے ماخوذ اور مزید فیہ سے بلاغت مین زیادہ اور احمد سے بھی بلیغ ہے جو حمد کا افعل التفضیل ہے اور احمد کے معنے مین دو قول ہین ایک تو یہ کہ حمد نے اللہ کی سب سے زیادہ حمد کی اور دوسرے یہ کہ اللہ نے جسکی سب سے زیادہ حمد کی

قولہ اما بعد فیقول العبد المذنب المحتاج الی شفاعۃ النبی

اقول بعد حمد و نعت ہمچو دیگر میگوید بندۂ گنہگار محتاج بہ شفاعت رسول مختار۔ اما بعد کلمہ ایست کہ چون شخصے کلامے بر اسلوبے راند و خواہد کہ اسلوب دیگر بیارد بگوید اما بعد و عبارت بمعنی دخول در رق کاینات است چنانکہ حریت در اصطلاح اہل حقیقت بمعنی خروج از رق کاینات و مرادات و جمیع علایق ست لہذا مصنف علام صفت عبد مذنب آوردہ و ذنب رویت خودی خود است و مقام حریت عزیز است و احرار آنند کہ در شان شان حق تعالی میفرماید ویؤثرون علی انفسہم ولو کان بہم خصاصۃ۔ وقال علیہ السلام انما یکفی احدکم ما قنعت بہ نفسہ وانما یصیر الی اربع اذرع وشبر وانما یرجع الامر الی آخرہ بکمال حریت نتیجۂ کلام عبودیت است عرفا میفرمایند کہ من صدقت للہ عبودیتہ خلصت عن رق الکاینات حریتہ وعبودیت عبارت است از وفاے عہود و رضا بموجود و صبر از مفقود و بعضی گویند

یعنی بعد حمد و نعت کے مصنف اپنی آپ کو غیر فرض کرکے کہتا ہے کہ بندۂ گنہگار آنحضرت کی شفاعت کا محتاج تین کہتا ہون کہ لفظ اما بعد وہ کلمہ ہی جو طرز کلام بدلنے کیلیے آتا ہے مثلاً کوئی شخص اپنا کلام ایک طریقہ سی دوسرے طریقہ پر بدلنا چاہے تو اما بعد کہے اور عبدیت کی معنے عالم کے مطیع ہونیکے ہین جیسا کہ حریت کے معنے باصطلاح اہل تصوف عالم کی اطاعت اور خواہشات اور تمام علائق کی پابندی سی نکلنے کے ہین اسلیے حضرت مصنف عبد کی صفت مذنب لائے ذنب سے مراد اپنی خودی کا علم و ادراک ہے اور مقام حریت اعلی ہی احرار وہ ہین جنکی شان مین اللہ تعالی فرماتا ہی کہ وہ لوگ اپنی نفوس پر ایثار کرتی ہین خواہ جسقدر حاجتمند کیون نہون اور آنحضرت کا ارشاد ہی کہ تم مین ہر ایک کو وہ چیز کافی ہی جس پر اوسکا نفس قناعت اختیار کرلے کیونکہ انجام کار قبر مین جانا ہی اور کمال حریت کمال عبودیت کا نتیجہ ہی عارفین کا قول ہی کہ جو شخص اللہ سی اپنی عبودیت مین سچا ہی اوسکی آزادی اطاعت خلق سی خالص ہے اور عبودیت عہد پورا کرنے اور موجود پر راضی رہنے اور مفقود سی صبر کرنیکو کہتے ہین اور بعضی کہتے ہین

ترك الاختيار فيما يبدأ من الاقدار وبعضے
تبری از حول وقوت را گویند واند کے معانقت با
ماموارت ومفارقت منہیات را وذوالنون گفتہ
عبودیت آنست کہ عبد او ہر حال باشی جریری گفتہ
بندگان نعم بسیار اند وبندگان منعم قلیل ابوعلی دقاق
گفتہ انت عبد من انت فی اسرہ دینارا کان او
درھما او امرأۃ او غیر ذلک قال علیہ السلام
تعس بالفتح ہلاک شدن وپست شدن وافتادن
وبدی ودوری است کذا فی المنتخب عبد الدینار و
عبد الدرھم وتعس عبد الخمیصہ وخمص بالفتح
باریک کردن گرسنگی کسے را است انتہی ابو یزید مردے را
دید گفت ما اسمک گفت خربندہ گفت بمیر اند خدا
حمار تراکہ باشی عبد اللہ نہ عبد الحمار پس ہرگاہ عبودیت
للہ حاصل شد سالک از ماسوی اللہ حریت یافت
ابوعلی دقاق گفتہ کہ چیزے شریف تر بہر عبد از عبودیت
نیست وبہر این وصف کردہ است حق تعالی بدان
نبی خود را در اشرف اوقاتش بدنیا کہ آن شب معراج است
آنجا کہ فرمود سبحان الذی اسری بعبدہ لیلا من
المسجد الحرام وقال فاوحی الی عبدہ ما اوحی
صوفیہ گویند کہ عبودیت اتم از عبادت است وعبودیت
اتم از ہر دو پس عبادت است بعد ازان عبودیت بعد

کہ ترک اختیار قدرت والی چیزین اور بعضے حول وقوت سے
علیحدہ ہو جانی کو اور کچھ لوگ ماموارات کی پیروی اور ممنوعات سے
بچنے کو کہتے ہین ذوالنون مصری کے نزدیک عبودیت یہ ہی کہ
ہر حال مین حق کا بندہ بنا رہی جریری کا قول ہی کہ بندگان
نعمت بہت ہین اور بندگان منعم کم ابوعلی دقاق کا قول ہی کہ تو
جس چیز مین پھنسا ہی اوسیکا بندہ ہی جاہی وہ دینار ہو یا درہم یا عورت
وغیرہ اور آنحضرت کا ارشاد ہی کہ ہلاک ہون بندۂ دینار و درہم
اور آرام یاوین وہ لوگ جو کسی بھوکے کو کھانا کھلا کر اوسکی بھوک
رفع کرین تعس بفتح تا بمعنے ہلاک ہونا وپست ہونا اور گر پڑنا اور
بدی ودوری جیسا کہ منتخب مین ہی اور خمص بالفتح کسی شخص کی بھوک
کم کرنا انتہی ابو یزید نے ایک شخص سے پوچھا کہ تمھارا کیا نام ہی اوسنے
کہا کہ خربندہ آپنے کہا کہ اللہ تمھاری گدھی کو ماری تاکہ تم اللہ کے
بندے ہو نہ کہ گدھے کے بندے تو جسوقت عبودیت للہ حاصل
ہوتی ہی سالک ماسوی اللہ سے آزاد ہو جاتا ہے ابوعلی دقاق کا قول ہی
کہ کوئی چیز بندی کیلیے عبودیت سے زیادہ بزرگ نہین اسیواسطے اللہ تعالے
نے اپنے نبی کو بصفت عبد اونکی دنیاوی قیام کی بزرگترین اوقات
یعنی شب معراج مین موصوف کیا چنانچہ فرمایا کہ پاک ہی وہ ذات
جو اپنی بندہ کو لیگئی ایک رات مین مسجد حرام سے اور فرمایا کہ پھر
وحی بھیجی اپنے بندے کی طرف جو کچھ کہ وحی بھیجی حضرات
صوفیہ کہتے ہین کہ عبودیت عبادت سے اعلے اور عبودیت
ان دونون سے اعلے ہے پہلے عبادت ہے پھر عبودیت پھر

ازان عبودت عبادت عوام مومنین راست و عبودیت
خواص راو عبودت اخص الخواص راونیز گفته اند که عبادت
برای صاحب علم الیقین است و عبودیت برای صاحب
عین الیقین و عبودت برای صاحب حق الیقین و مآل
معنی قرآنیه بدو شی است حفظ آداب العبودیت و تعظیم
حق الربوبیت واین هر دو در سورهٔ فاتحه اند و لذا اورا
ام القرآن گفته اند و قال علیه السلام عرض علی ربی
ان یجعل لی بطحاء مکة ذهبا فقلت یا رب
اشبع یوما و اجوع یوما فاذا اشبعت حمدتك
وشکرتك واذا جعت تضرعت الیك معاذ
ابن جبل گوید که بنده بر ذروهٔ ایمان نتواند رسید تا ذلت
نزد او دوست تر از شرف نبود و بدانکه تعبد در قرآن مجید
مشتق از عبادت است یا از عبودیت و ماضی اول بفتح
عین آمده و از ثانی بضمهٔ عین و مضارع هر دو بضم عین است
لاغیر پس صاحب عبادت عابد است و جمعش عُبّاد
و صاحب عبودیت عبد و جمعش عباد عبادت آن که
چیزے کنی که دران رضائے حق است و عبودیت آن که دوست
داری آن را که در و رضائے اوست و اصول عبادت
شش اند صلوٰة بلا غفلت و صوم بلا غیبت و زکوٰة بلا منت
و حج بلا ارادت و محافظت بر امر و نهی بلا سمعت و ارکان
عبودیت نیز شش بود و آن رضا بلا فتور و صبر بلا شکایت

عبودت عبادت عوام مومنین کے لیے ہے اور عبودیت خواص
کیلیے اور عبودت اخص الخواص کیلیے بعض کا قول ہی کہ عبادت اس
شخص کیلیے ہی جو علم الیقین پر فایز ہو اور عبودیت اوسکی لیے جس کو
عین الیقین کا مرتبہ حاصل ہو اور عبودت حق الیقین والے کیلیے اور بآل معانی
قرآنیہ دو چیزین ہین ایک آداب عبودیت کی محافظت دوسرے حق ربوبیت
کی عظمت اور یہ دونو باتین سورۂ فاتحہ مین موجود ہین اسی وجہ سے اس سورت
کو ام القرآن کہتے ہین اور آنحضرت کا ارشاد ہی کہ میری لیے خدا نے صحرا مکہ
کی سنگریزے سونا کر دینا چاہی مین نے عرض کیا کہ خداوندا نہین بلکہ ایک
روز سیر ہو کر کھاؤنگا اور ایک روز بھوکا رہونگا جب سیر ہونگا تو تیری
حمد اور شکر کرونگا اور جب بھوکا ہونگا تجھسے متضرع عرض کرونگا معاذ
ابن جبل فرماتے ہین کہ اعلی مراتب ایمانی پر بندہ اوسوقت تک نہین پہونچ
سکتا جبتک ذلت اوسکی نگاہ مین عزت سے زیادہ دوست نہو اور وہ خضوع ہو کہ
کلام مجید مین لفظ تعبد عبادت سے مشتق ہی یا عبودیت سے اول یعنی لفظ عبادت
کا ماضی عین کے زبر سے آیا ہی اور عبودیت مین عین کی پیش سے اور مضارع
دونو کا بضم عین ہی تو صاحب عبادت کو عابد کہینگے جسکی جمع عُبّاد ہی اور
صاحب عبودیت کو عبد جسکی جمع عباد ہی عبادت یہ ہی کہ ایسی بات کیجاے
جسمین خدا کی خوشنودی پائی جاے اور عبودیت یہ کہ ایسی بات زیادہ دوست
ہو جسمین خدا کی خوشنودی ہو عبادت کی اصول چھ ہین نماز بلا غفلت
اور روزہ بلا غیبت اور زکوٰة بلا احسان اور حج بلا ریا اور احکام الٰہی
کی محافظت بغیر اظہار کے اور عبودیت کے ارکان بھی چھ ہین
راضی برضا ہونا بلا خیال کسی نقصان کی اور صبر بغیر شکایت کے

ویقین بلاشکوک وشہود بلاشبہ وتواجد بلاقصور و
اتصال قطعیت فتذکر وانصف رزقنا اللہ من
ھذہ وشفاعت انضباب نوراست برجوہر نبوت
کہ ازان جوہر نبوت منبسط میشود نور بسوی انبیاء واولیا
وازانہا بسوی خلق ومعنی شفاعت لغۃً شفیع گردانیدنست
وبحسب عرف لغت مستعمل شدہ درامداد اعلے ادنے
درانچہ ادنی راملایم باشد از دفع مضرت یا جلب نفع و
چون حقیقت آنحضرت اول تعین است باتفاق اہل
کشف وشہود پس شافع در وجود او باشد چون مقام محمود
کہ مفسر بشفاعت کبری شدہ مختص آنحضرت است
چنانچہ اسماے میامن آثار شافع ومشفع وشفیع مشعر
بہ آن ست واشعار بے شعور ممکن نہ لاجرم شافع در شہود
نیز آنحضرت باشد چنانچہ در حدیث وارد است کہ

لی صدری ووضع عنی وزری ورفع لی ذکری
وجعلنی فاتحاً وخاتماً پس واقف برحقایق اسماء
وصفات الٰہیہ بکمالہا غیر آنحضرت نباشد واگر بر
دیگرے لمعاً ازان بارق شود از مشکوۃ روح القدس
آنحضرت بقدر مناسبت منعکس باشد چہ سیادت در
شفاعت مستلزم سیادت در علم است بلکہ مستلزم سیادت
مطلقہ چہ حقیقت شفاعت در دنیا عبارتست از واسطہ
بودن در وصول فیض وجود و در آخرت عبارت از واسطہ

اور یقین بغیر شک کے اور شہود بغیر شبہہ کے اور تواجد بغیر قصور
کے اور قطعیت سے اتصال ان کو یاد رکھو اور انصاف کرو اللہ ہمکو
بھی ان مقامات مین سے عطا کرے اور شفاعت سے مراد جوہر نبوت
پر نورانیت کا نازل ہونا ہے اور اسی جوہر نبوت کی نورانیت انبیا
اور اولیا پر پھیلی ہے اور انہی سے خلق مین اور لغۃً شفاعت کے معنی
شفیع کرنیکے ہین اور لغوی معانی کی لحاظ سے عرفاً یہ لفظ کسی بڑے
شخص کا کسی چھوٹے شخص کو دفع مضرت یا جلب منفعت مین مدد دینے
کیلیے مستعمل ہوتا ہے چونکہ آنحضرت کی حقیقت باتفاق اہل کشف
شہود تعین اول ہے لہذا صفت شفاعت کا بھی آپکو وجود یا جود
مین ہونا ضروری ہے اور مقام محمود یعنی شفاعت کبری بھی آپ
ہی سے مخصوص کردیا گیا ہے چنانچہ آپکے اسماء مبارک شافع ومشفع
وشفیع اسکے مخبر ہین اور اشعار بلاشعور کی ممکن نہین پس آنحضرت
ہی مرتبہ شہود مین بھی شافع ٹھیرے چنانچہ حدیث مین ہے کہ میرا

شرح صدر کیا اور مجھ سے میرا بوجھ اوٹھالیا اور میرا
ذکر بلند کیا اور مجھکو فاتح اور خاتم کیا تو آنحضرت کے
سوا کوئی حقایق اسماء وصفات الٰہیہ کا بالکلیہ واقف
نہین ہوسکتا اگر کسی کو علم بھی ہوتا ہے تو آپ ہی
کے فیض سے بقدر مناسبت اور استعداد علم ہوتا
ہے کیونکہ شفاعت سیادت علم کو بلکہ تمام
باتون مین سیادت کو مستلزم ہے کیونکہ اس عالم مین
شفاعت سے مراد وصول فیض وجودی ہین اور آخرت مین

بودن در وصول فیض شهود چنانچه بر نکته دان
مخفی نخواهد بود۔ عن ابن عباس رضی
حدیث طویل انه قال صلی الله علیه
وسلم انا حبیب الله ولا فخر وانا
حامل لواء الحمد یوم القیامة ولا فخر وانا اول
من یحرک فلق الجنة فیفتح الله لی فیدخلها معی
فقراء المؤمنین ولا فخر وانا اکرم الاولین والاخرین
ولا فخر ومخفی نیست که اصل کرامت و شرافت علم بمعارف
وحقایق الٰہی ست پس چگونه ترجیح غیر بر آنحضرت توان نمود
یا آنکه در بعضے احادیث صحیحه وارد است که اعلمکم بالله
انا و در روایات متعدده ثابت شده که فرمود آنحضرت
انا اکرم ولد آدم عند ربی ولا فخر وعن ابی سعید
الخدری انه قال قال رسول الله صلی الله علیه و
سلم انا سید ولد آدم یوم القیامة وبیدی لواء الحمد و
ولا فخر وما من نبی آدم یومئذ ومن سواه الا
تحت لوائی وانا اول من ینشق عنه الارض ولا
فخر وانا اول شافع واول مشفع وواقفان حقایق و
دقائق احادیث گفته اند که تقیید سیادت بیوم القیامة
با آنکه آنحضرت هم در دنیا و آخرت سید ولد آدم است
مبنی بر آنست که آنحضرت دران روز متفرد است بسیادت
وشفاعت چه جمیع افراد بشر دران روز التجا بآنحضرت آورند

فیض شہودی حاصل ہونے کا واسطہ ہوتا ہی چنانچہ
عاقل پر مخفی نہین حضرت ابن عباس سے حدیث
طویل مین مروی ہی کہ آنحضرتؐ نے فرمایا کہ مین اللہ کا حبیب
ہون مگر مجھے اوسپر فخر نہین اور مین قیامت کے روز لوائی حمد
اوٹھاؤنگا اور مجھکو فخر نہین اور مین پہلا وہ شخص ہون جو جنت کا
دروازہ کھٹکھٹاویگا تو اللہ اوسے میرے لیے کھولدیگا جس مین
میرے ساتھ فقرا مومنین داخل ہونگے اور مجھکو فخر نہین اور مین
اگلون اور پچھلون مین سب سے بزرگ ہون اور مجھکو فخر نہین اور یہ بات
پوشیدہ نہین کہ اصل کرامت و شرافت علم حقایق و معارف الٰہی سے
ہی پس آنحضرتؐ پر کسیکو کیسی ترجیح ہوسکتی ہی احادیث صحیحہ مین ہی کہ مین
تم سب سے زیادہ اللہ کا عالم ہون اور متعدد روایات سے ثابت ہی کہ
آنحضرتؐ نے فرمایا کہ مین خدا کے نزدیک بزرگترین اولاد آدم ہون مگر
مجھے فخر نہین اور ابو سعید خدری سے مروی ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم نے فرمایا کہ مین قیامت کے دن اولاد آدم کا سردار ہونگا اور
میرے ہاتھ مین لوائی حمد ہوگی مگر مجھے فخر نہین اور روسدن کوئی نبی ایسا نہوگا
جو میری جھنڈی کے نیچے نہو اور مین پہلا وہ شخص ہونگا جسکے لیے زمین
شق کیجائیگی یعنی سب سے پہلے مین قبر سے اوٹھونگا مگر مجھے فخر نہین اور مین
پہلا شافع و مشفع ہونگا واقفین حقایق و دقایق احادیث کہتے ہین کہ
آنحضرت کی سیادت مخصوص قیامت کے روز باوجودیکہ آپ دنیا اور آخرت
دونون مین سردار اولاد آدم ہین اس وجہ سے ہی کہ اس روز آنحضرتؐ
ہی تنہا شفاعت فرمائینگے کیونکہ سب لوگ آنحضرتؐ ہی سے التجا کرینگے

پس انفراد آنحضرت بسیادت دران روز ظاهر شود
چنانکه حق تعالی در حق خود فرمود لمن الملک الیوم
لله الواحد القهار یا اینکه در دنیا و آخرت ملک از
ملک اوست لیکن چون در آخرت دعوی مدعیان
منقطع شود و توهم اشتراک برطرف لهذا قید آن روز فرمود
و نیز درین رمز است باینکه در عود مبدأ اولی که یوم القیامة
نمود از انست آنحضرت مستقل و متفرد است و دیگران
درین امر متوصل به آنحضرت اند والله اعلم **فائده** فی
شرح الاوراد وسمیت الشفاعة شفاعة لان
الخاصة کان وترا فصیر شفعا بالشفیع انتهی
و نبوت عبارت از معرفت حق و اسماء و صفات و
احکام آن ست و آن بر دو قسم است یکی نبوت تعریف
که عبارت است از اخبار معرفت ذات و صفات و اسماء
دیگر نبوت تشریع که عبارت ست ازین اخبار مع تبلیغ احکام
و تادیب اخلاق و تعلیم حکمت و قیام بالسیاسة و این مختص
به رسالت است پس نبی بجهت اولی ولی و بجهت ثانی
رسول و شارع است و نبوتش تشریعی ست چنانکه در
اول تحقیق رفته و تحقیق دیگر در رساله تنویر الافق گذشته

لہذا صرف آپ ہی کی سیادت اوس روز ظاہر ہوگی جیسی کہ
خداوند تعالی نے خود اپنی نسبت فرمایا کس کے واسطے آج
بادشاہی ہی ایک خدائے غالب کیلیے حالانکہ ملک دنیا و
آخرت سب اوسی کی ملک ہے لیکن چونکہ آخرت مین تمام
مدعیون کے دعوے باطل اور شریک ہونے کا وہم برطرف
ہو جائیگا لہذا اوس روز کی قید لگا دی اور اس سی اشارہ اس
طرف بھی ہی کہ مبدا اولی کی طرف عود مین جس سی روز قیامت
مراد ہی صرف آنحضرت ہی مستقل اور متفرد ہونگے اور دوسرے
لوگ آنحضرت کے متوسل ہونگے واللہ اعلم **فائدہ** شرح اوراد
مین ہی کہ شفاعت کا شفاعت اس لیے نام رکھا گیا کہ وہ
بالخاصہ طاق ہی پھر تشفیع سی شفع یعنی جفت ہو گئی انتہی اور نبوت
کہتے ہین حق کی اسماء و صفات و احکام جاننے کو جسکی دو قسمین
ہین ایک نبوت تعریف جس سی مراد معرفت ذات و صفات
و اسماء کی خبر دینا ہے دوسرے نبوت تشریع جس سی مراد
انھین باتون کی خبر دینا نیز تبلیغ احکام و تادیب اخلاق و تعلیم
حکمت و قیام بسیاست اور یہ مخصوص برسالت ہی اور نبی بہ ایک جہت سے
ولی اور دوسری جہت سے رسول اور شارع ہی اور نبوت اوسکی تشریعی ہے
جیسا کہ پہلے اسکی تحقیق ہو چکی اور اسکی علاوہ تحقیق رسالہ تنویر الافق مین گذر چکی

قوله الشیخ محمد ابن الشیخ فضل الله الهندی البرهانفوری

اقول یعنی شیخ محمد پسر شیخ فضل الله هندی برهانپوری
که رفیق سید صبغة الله ابن روح الله ابن جمال الله حسینی

یعنی شیخ محمد ابن شیخ فضل اللہ برہان پوری جو
سید صبغة اللہ ابن روح اللہ ابن جمال اللہ حسینی

هندیست وخواجہ تاش وے درتحصیل علوم و
ہردو تلمیذ رشید شیخ وجیہ الدین ابن قاضی نصر اللہ
علوی احمد آبادی اندووی شاگرد شیخ محمد ابن
خطیر الدین حسینی معروف بہ شیخ محمد غوث گوالیاری
صاحب جواہر خمسہ است وفات مصنف در سنہ
یک ہزار و بست و نہ واقع شد و در سنہ نہصد و نود و نہ ۹۹۹
از تحریر این رسالہ فراغ یافت و برہان پور در زمان سابق
صوبہ ہندوستان بود کذا فی اتحاف الذکی للشیخ ابراہیم کردی

ہندی کے رفیق اور ہم سبق تھے اور یہ دونون
شیخ وجیہ الدین ابن قاضی نصر اللہ علوی
احمد آبادی کے شاگرد اور وہ حضرت شیخ
محمد غوث ابن خطیر الدین حسینی گوالیری صاحب
جواہر خمسہ کے شاگرد تھے مصنف نے ۹۹۹ھ مین
وفات پائی اور اس رسالے کو ۹۹۹ھ مین ختم کیا
جیسا کہ اتحاف الذکی مصنفۂ شیخ ابراہیم کردی مین ہے
برہان پور پہلے ہندوستان کا صوبہ تھا۔

قولہ ھذہ نبذۃ من الکلمات فی علم الحقائق

اقول این حاضر فی الذہن کہ نوشتہ ام یا در بند
نگارش آنم چند کلمات اند در علم حقائق ھذا اسم
اشارہ است اشارہ بہ مرتب حاضر فی الذہن کہ
معانی مخصوصہ باشند یا الفاظ مخصوصہ دالہ بر معانی
مخصوصہ اگر گوئی کہ اسم اشارہ مشار الیہ
موجود فی الخارج محسوس مشاہد میخواہد فکیف این
اشارہ بسوے مرتب حاضر فی الذہن درست باشد
گویم آرے وضع بر ہمین است الا بہ اشارۂ عقلی غیر
موجود محسوس و مشاہد نیز مشار الیہ گردانیدہ میشود و
بعد گردانیدنش کالمشاہدۃ علی سبیل المجاز
تنبیہا علی کمال ظہورہ واشارۃ الی فطانۃ السامع
کما قالوا فی قولہ تعالیٰ ذلکم اللہ ربکم حیث اکہ

یعنی یہ امر موجود ذہنی جس کو لکھ چکا ہون یا لکھنا
چاہتا ہون علم حقایق کے چند کلمے ہین ھذا اسم اشارہ
ہے اوس چیز کیطرف جو مرتب موجود فی الذہن ہو خواہ
معانی مخصوصہ ہون یا الفاظ مخصوصہ جو معانی مخصوصہ
پر دلالت کرین اگر یہ کہا جائے کہ اسم اشارہ تو اُس مشار الیہ
کو چاہتا ہی جو خارج مین موجود اور محسوس اور مشاہد بھی ہو
تو یہ اشارہ مرتب حاضر فی الذہن کیطرف کیسے درست ہو سکتا
ہے اُسکا جواب یہ ہی کہ طریقہ یہی ہی لیکن باشارۂ عقلی شئی
غیر موجود محسوس و مشاہد بھی مشار الیہ کیجاتی ہے بعد اسکے کہ
وہ حاضر فی الذہن مثل مشاہد کے کر دیجائے مجازاً اُسکی کمال ظہور پر تنبیہ
اور سامع کی رسائی عقل پر اشارہ کرتی ہوی جیسا کہ مفسرین نے
اللہ تعالیٰ کی اس ارشاد مین بیان کیا ہی کہ یہی اللہ تمھارا رب ہے اسلئے

او سبحانہ تعالے مشارٌ الیہ حسی نمی تواند شد بالبداہت
واشارۂ عقلی آن کہ تمیز کردہ شود شے بمعونت عقل
واین جا ہمین است کما استفدت عن اُستاذی
حین قراءتی شرح التہذیب للیزدی نبذ
انداختن از دست نبذتہ ونبّذتہ بہ معنی
ضد الکثرۃ واندک یقال ذھب مالہ و
بقی نبذ منہ ونابذۃ الحرب ای کاشفہ
وجلس فلان نُبذۃ بالضم والفتح ای
ناحیۃ کذا فی الصراح ونیز در منتخب است کہ
نبذ بالفتح وذال معجمہ چیز اندک وپارہ وبقیہ ونبذے
بزیادت یاء وحدت یعنی بعضے واندکے کلمات
جمع کلمہ وکلمہ کنایت کردہ می شود باہر واحد از ماہیات
واعیان وحقائق وموجودات خارجیہ وبعضے
خاص ماہیات معقولہ وحقایق واعیان را کلمۂ
معنویہ گویند وعینیہ نیز وخارجیات را کلمۂ وجودیہ
وموجودات مفرقات را کلمۂ تامہ خوانند۔ ودر
لطائف الاعلام است کہ الکلمۃ یعنی بہ الحقیقۃ
وان شئت قلت الماھیۃ او العین الثابت مھما
شئت من تعینات الحق فانہ متی اعتبرت
تلک الحقیقۃ مقترنۃ بالوجود بحکم ما یقتضیہ
من اللوازم والتوابع حتی افادت معنی الخلقیۃ

خداوند تعالے مشارٌ الیہ حسی بدیہۃً نہین ہوسکتا اور
اشارۂ عقلی یہ ہے کہ شئی بعد عقل تمیز کی جاے اور یہان
یہی مراد ہے چنانچہ مین نے اپنے اوستاد سے عبداللہ
یزدی کی شرح تہذیب پڑھتے مین یہی سمجھا۔ نبذ کے
معنے کسی چیز کا ہاتھ سے ڈالنا نبذتہ ونبّذتہ معنی
مین ضد کثرت کے اور اندک کے کہا جاتا ہے کہ مال اوس کا
گیا اور تھوڑا باقی رہ گیا۔ اور نابذۃ الحرب بھی یعنی ہتیار
کھولنے والا یا فلان شخص گوشہ مین بیٹھا نبذ بفتح وضم
بمعنی گوشہ جیسا کہ صراح مین ہے اور منتخب مین ہے کہ
نبذ بالفتح وذال معجمہ تھوڑی چیز اور ٹکڑے اور بقیہ کے معنے
مین ہے اور نبذے یاے وحدت کے ساتھ بعضے واندک
کے معنے مین اور کلمات کلمہ کی جمع ہے اور کلمے سے
ہر ایک کی طرف ماہیات ہون یا حقائق یا موجودات
خارجیہ اشارہ کیا جاتا ہے اور بعض خاص ماہیات
معقولہ اور حقائق اور اعیان کو کلمۂ معنویہ کہتے ہین
اور عینیہ بھی اور خارجیات کو کلمۂ وجودیہ کہتے
ہین اور مجردات مفرقات کو کلمۂ تامہ کہتے ہین
اور لطایف الاعلام مین ہے کہ کلمہ سے حقیقت
مراد لی جاتی ہے خواہ ماہیت ہو یا کوئی عین ثابت تعینات
حق سے تو جب تک یہ حقیقت وجود سے مقترن اعتبار کیجاے
اوسپر اوسکے مقتضیات لوازم اور توابع کا حکم کیا جائیگا یہانتک کہ وہ معنی خلقیہ

والموجودیة سمیت کلمة انتهی وبرخے
کلمۂ غیب معنویہ مراد گیرند از تعقل ماہیت من
حیث افرادها عن لوازمها قبل انبساط
الوجود المفاض علیها وعلی لوازمها وکلمۂ
وجودیہ از تعقل ماہیت باعتبار انبساط وجود بران
وبر لوازم کلیہ اعتبار کنند ع والناس فیما یعشقون
مذاهب + وعلم حقایق علمے راگویند کہ دران
بحث کردہ شود از احوال وجود من حیث هو
ومن حیث ظهوره فی المظاهر کذا فی الخصوص
الی معانی النصوص للشیخ المحقق علاء الدین
ابن احمد المهائمی وکروی در اتحاف الذکی گوید
کہ قال شمس الدین محمد ابن حمزة الفناری
فی مصباح الانس والوجود بین المعقول
والمشهود شرح مفتاح غیب الجمع
والوجود علم الحقائق هو العلم بالله من
حیث ارتباطه بالخلق وانتشاء العالم منه
بحسب الطاقة البشریة وقال هذا التعریف
وتعریف المعرفة للمهائمی واحد لان
المعقول فیه انه وجود مطلق واحد
واجب عبارة عن تعین الوجود فی النسبة
العلمیة الذاتیة الذی هو اصل جمیع التعینات

اور موجودیہ کا فائدہ دین اور اوس کا کلمہ نام رکھا
جائیگا اور بعض لوگ کلمۂ غیب معنویہ مراد لیتے ہین
تعقل ماہیت سے بحیثیت اس ماہیت کے مفرد
ہونے کے اپنے لوازم سے قبل انبساط وجود کے جو
اوس پر اور اوس کے لوازم پر اضافہ کیا گیا ہے اور کلمۂ
وجودیہ سے مراد لیتے ہین تعقل ماہیت انبساط وجود کے
اعتبار سے جو اوس پر اور اوس کے تمام لوازم پر ہے ع
اور لوگون کے لیے جس چیز کو وہ دوست رکھتے ہین راستے
ہین + اور علم حقایق اوس علم کو کہتے ہین جسمین وجود سے
بحیثیت وجود اور بحیثیت اوس کے مظاہر مین ظہور کے
بحث کیجاے جیسا کہ خصوص الی معانی النصوص مصنفۂ
شیخ محقق علاء الدین علی بن احمد مہائمی مین مذکور ہے
اور ابراہیم کروی اتحاف الذکی مین لکھتے ہین کہ شمس الدین
محمد ابن حمزہ فناری نے اپنی کتاب مصباح الانس
والوجود بین المعقول والمشہود شرح مفتاح غیب الجمع
والوجود مین لکھا ہے کہ علم حقائق سے مراد علم باللہ
ہے بحیثیت اوس کے خلق سے ارتباط اور اوس سے عالم
کے پیدا ہونیکے بقدر طاقت بشری اور کروی کا قول ہے کہ یہ تعریف
اور علی مہائمی کی بیان کی ہوئی تعریف ایک ہے اسلیے کہ اوس کتاب
مین یہ امر واضح کیا گیا ہے کہ وجود مطلق واحد واجب ہے اور وہ عبارت
ہے وجود کی تعین سے نسبت علمیہ ذاتیہ مین جو کل تعینات کی اصل

ومبداها فلم يخرج البحث عنه من حيث
هو بهذا المعنى عن كونه بحثاً عنه من حيث
الارتباطات واما ما فى المصباح من ان
موضوعه وجود الحق من حيث الارتباطات
لا من حيث هو لانه من تلك الحيثية غنى
عن العالمين لا يتناوله اشارة عقلية و
وهمية فلا عبارة عنه فكيف يبحث عنه
وعن احواله فالمراد بقوله لا من حيث هو
كما يدل عليه كلامه بعد اى لا من حيث
غيب الهوية اى اللاتعين ما دام غير متعين
ولا خفاء فى امتناع البحث عنه من هذه
الحيثية لان البحث يقتضى التعين بوجه ما
فاين الحكم ولا تعين حين اعتبار اللاتعين
فلا تنافى بينهما وقال فى المصباح علوم
الباطن انما يتحقق بعد احكام الظاهر لكن
على طريقة السلف الصالح وهى بعد ان
حقيقة اكثرها وهبية تتلقى من الكمل لا
كسبية ان تعلقت بتعمير الباطن بالمعاملات
القلبية تخلية عن المهلكات وتحلية
بالمنجيات فعلم التصوف والسلوك وان
تعلقت بكيفية ارتباط الحق بالخلق وجهة

اور مبدا ہے تو اس معنی مین ذات من حیث الذات
کی بحث ذات من حیث الارتباطات کی بحث سے خارج
نہین ہوئی لیکن مصباح مین جو یہ ہے کہ اوس کا موضوع
وجود من حیث الارتباطات ہے نہ من حیث الذات کیونکہ
اس حیثیت سے وجود حق اہل عالم سے بے نیاز ہے جس کو
کوئی اشارۂ عقلیہ اور وہمیہ پا نہین سکتا اور نہ بیان ہو سکتا
ہے پھر کیونکر اوس سے اور اوسکے احوال سے بحث کی
جائیگی تو فناری کے قول لا من حیث ہو سے بعد مقصود
ہے جیسا اوسکا یہ کلام دلالت کرتا ہے یعنی بحیثیت غیب ہویت
یعنی لاتعین کے جبتک کہ غیر متعین رہے اور اس حیثیت سے
اس بحث کا ممتنع ہونا ظاہر ہے کیونکہ بحث تعین کو مقتضی ہے
خواہ وہ کسی وجہ سے ہو تو کیسے حکم ہوگا درانحالیکہ اعتبار
لاتعین کی وقت کوئی تعین نہین ہی تو ان دونون یعنی فناری
اور رہمائی کی قول مین کوئی مخالفت نہین ہی اور مصباح مین
ہے کہ علوم ظاہر احکام باطن کے بعد متحقق ہوتے ہین
مگر سلف صالح کے طریقہ پر اور وہ حقیقتاً دو قسم پر ہین اور اکثر
وہبی ہوتے ہین جو کاملین کی طرف سی القا کیی جاتے ہین
کسبی نہین ہوتے اگر وہ متعلق بہ درستی باطن ہون بذریعہ
معاملات قلبی کے مہلکات سے قلب کے تخلیہ اور
نجات دینے والی باتون سے تحلیہ کے تو یہ علم تصوف و
سلوک ہے اور اگر وہ ارتباط حق یا الخلق کی کیفیت

انتشاء الکثرۃ من الوحدۃ الحقیقیۃ مع	اور وحدت حقیقی سے متعلق ہون کثرت ظاہر ہوئے
تباینھما وذلک باضافتھا ومرایتھا	کے سبب سے باوجود ان دونون کے فرق کے جو بوجہ
فعلم الحقایق والمکاشفۃ والمشاھدۃ وتسمیہ	اضافت ومظہریت کے ہے تو اوسکو علم حقایق ومشاہدہ
الشیخ الاکبر العلم باللہ کما یسمی ما قبلہ العلم	ومکاشفہ کہین گے جس کا نام شیخ اکبر نے علم باللہ رکھا
بمنازل الاخرۃ ثم قال واعلی العلوم العلم	ہے اور اگلون نے علم بمنازل آخرہ پھر شیخ اکبر نے فرمایا کہ سب
الالھی الذی نحن بصددہ یعنی علم الحقایق	علمون مین اعلی علم الٰہی ہے جسکے ہم درپے ہین یعنی علم
لان اصولہ ھی المفیدۃ للمعرفۃ بالحقائق	حقائق اسلیے کہ اسکے اصول حقائق تفصیلیہ الٰہیہ وکونیہ کے
التفصیلیۃ الالھیۃ والکونیۃ حتی بحقایق	معرفت کے لیے مفید ہین یہانتک کہ جو قرآن وحدیث
مراد اللہ ورسولہ فی القرآن والحدیث	مین خدا اور رسول کی مراد ہے اوسکے لیے بھی اور اس لیے
ولان الاحوال والاحکام المبحوث عنھا	بھی کہ احوال واحکام جن سی تمام علوم مین بحث کیجاتی ہے
فی سائر العلوم بعض احکام الاسماء الالھیۃ	وہ بھی بعض احکام اسماء الٰہیہ ہی کے ہین کیونکہ وجود مین احکام
اذ لا مخرج عنھا فی الوجود ولان موضوعہ	اسماء الٰہیہ سی باہر جانا ممکن نہین اور اس لیے بھی کہ اس علم
اعم الموضوعات ثم انہ اشرف الکل لعلو	کا موضوع تمام موضوعات سے زیادہ عام ہے اور پھر یہ علم
مرتبۃ موضوعہ علی الکل وھو الحق تعالی	تمام علوم سی اشرف ہی بوجہ اپنی موضوع ومبادی کی اعلی مرتبہ
ومبادیہ ھی الاسماء الاول ولوثاقۃ	ہونے کے جو حق تعالی اور اوسکے اسماء ہین اور بوجہ اپنی
برھانہ ھو الکشف الصحیح والذوق الصریح	دلیل قوی ہونے کے جو کشف صحیح اور ذوق صریح ہے
مع مساعدۃ العقل النظری فی الکل اذ	کل مین عقل نظری کی موافقت سے کیونکہ اوس کی دلیلون
لا تناقض فی حجج وحیطۃ متعلقہ الا	اور احاطہ متعلق مین کوئی اختلاف نہین ہے بیشک
انہ بکل شیء محیط وایضا قال القناری	اللہ ہر چیز کو محیط ہے اور یہ بھی قناری نے کہا کہ
ومبادیہ التی یتضح بھا الارتباطات	اس کے وہ مبادی جن سے پچھلی دو وجہون مین
باحد الوجھین السابقین امھات الحقائق	سے ہر ایک کے ارتباط ظاہر ہوتے ہین امہات حقائق

واصولها اللازمة وجود الحق وتسمّی	اور اون کے اصول ہین جو وجود حق کے لیے لازم
اسماء الذات وستفسر بانها الاسماء العامة	ہین اور انھین کو اسماء ذاتی کہتے ہین اور عنقریب واضح
الحکم القابلة للمتعلقات المتقابلة والصفات	ہوگا کہ یہ اسماء عامۂ الحکم متعلقات متقابلہ اور صفات
المتباینة کالحیوة من حیث هی والعلم	مختلفہ کے قابل ہین جیسے حیات بحیثیت حیات اور علم
من حیث هو وکذا الارادة والقدرة	بحیثیت علم اسی طرح ارادہ اور قدرت اور نوریت اور
والنوریة والوحدة من حیث انها عین	وحدت اس حیثیت سے کہ وہ عین واحد ہے نہ اس حیثیت سے
الواحد من حیث انها نعة الواحد ومسائله	کہ وہ واحد کی صفت ہے اور اوسکے مسائل وہ چیزین ہین
ما یتضح باسماء الذات مما یلیها من اسماء	جو باسماء ذات انھین کے مناسب اسماء صفات اور افعال
الصفات والافعال ونسب التعین من	سے ظاہر ہون اور تعین کی نسبتین اوس تعین کے متعلقات
حقایق متعلقاتها ومراتبها ومواطنها	اور مراتب اور مواطن کے ساتھ اور اوس کے آثار کی
وتفصیل آثارها تعلقا وتخلقا وتحققا	تفصیل بلحاظ تعلق یا ظہور یا ثبوت کے اور صفات و
ومابها یتعین من النعوت والاسماء	اسماء جزئیہ جن سے وہ تعین متعین ہوا ہے اور ان سب کا
الجزئیة ومرجع جمیعها الی امرین احدها	مرجع دو امرون کی طرف ہے ایک تو اون کے ارتباط
معرفة الارتباطین وثانیهما معرفة ما یمکن	کا پہچاننا اور دوسرے اس کی شناخت کہ کس کی معرفت
معرفته وما یتعذر انتہی	ممکن ہے اور کس کی غیر ممکن ہے انتہی

قوله جمعتها بمحض فضل الله وکرمه

اقول یکجا آوردم این کلمات را بمحض فضل و	یعنی مین نے ان کلمات کو محض اللہ کے فضل و کرم سے
کرم جناب باری در اصطلاح قوم اطلاق جمع بر	یکجا کیا۔ مین کہتا ہون اصطلاح قوم مین جمع کا
چند معنی آمده از انجمله آن که قوم اشاره کرده اند	اطلاق کئی معنون پر آیا ہے از انجملہ یہ کہ صوفیہ نے
بجمع سوے حق بلا خلق و بتفرقه عکس این و	جمع سے حق بلا خلق کی طرف اشارہ کیا ہے اور تفرقہ سے
مقابل این فرق است که آن رویت خلق بود	اس کے عکس اور اس جمع کی مقابل ہین فرق ہے جس سے مراد خلق

بلا حق و نوشته اند که جمع اشتغال بحق است
طوریکه مجتمع بود مقصود و متضرع شود خاطر بسبب
توجه بسوے اقدس تعالی شانه و نیز از جمع قصد
کرده می شود اشتغال بشهود الله از ماسوے الله
و گاهے مراد گیرند شهود ماسوی قائماً بالله و گاهے
از حال کسیکه ثابت داشت نفس خود را و حق را و
مشاهده را قائم بالله و بعضے همین را جمع الجمع نیز
تعبیر کنند و نیز جمع ذکر کنند و شهود وحدت در کثرت
مراد گیرند و انچه مذکور است عالم الجمع و حضرت الجمع و
مقام الجمع آن است که مشهود بود ذات بحسب وحدت
خود که محیط جمیع اسماء و حقایق است و برخی از جمع
قصد سازند یکے از منازل عشرهٔ سائرین الی الحق
و آن منزلیست که هرگاه سائران فرود آید متحقق
گردد بحقیقة الجمع بین نفی التفرقه و بین اثباتها چون
دیدن مجمل در مفصل و مفصل در مجمل و جمیع مراتب
حقیه و خلقیه و گاه اطلاق جمع بر حضرت الجمع آید
و آن حقیقت برزخیه است جامع بین الواحدیت
و بین المبدء و المنتهاء و الظهور و البطون پس جمیع
حقایق به تضمن معنی لغوی جمع که یکجا کردن است
کمال مناسبت دارد به ادائے مقصود که بر قریحه
ذکیه مخفی نیست و گو مقصود مصنف این جا این چنین

بغیر حق کے دیکھنا ہے اور بعضون نے لکھا ہے کہ جمع سے
مراد مشغول بحق اس طرح ہونا کہ مقصود مجتمع ہو اور دل مین
خدائے تعالی کی طرف متوجہ ہونے سے تضرع ہو اور جمع سے
مراد ماسوے اللہ سے علیحدہ ہو کر مشاہدہ حق مین مشغول
ہونا اور کبھی ماسوا کو قائم بحق مشاہدہ کرنا مقصود ہوتا ہے
اور کبھی اوس شخص کے حال کو بھی کہتے ہین جو اپنے
نفس اور حق اور مشاہدہ کو اللہ کے ساتھ قائم رکھے بعضے
اسی کو جمع الجمع بھی کہتے ہین اور جمع کہکر شہود وحدت
در کثرت مراد لیتے ہین اور عالم الجمع و حضرت الجمع
و مقام الجمع یہ ہے کہ ذات بحسب واحدیت خود مشہود ہو جو
تمام اسماء و حقائق کو محیط ہے اور اکثر جمع سے سائرین
الی الحق کے مراتب عشرہ مین سے ایک مرتبہ کو مراد لیتے
ہین جو وہ منزل ہے کہ سالک جس وقت اوس مین نزول
کرتا ہے تو بحقیقت جمع نفی و اثبات تفرقہ مین متحقق ہوتا
ہے جیسے مشاہدہ مجمل در مفصل و مفصل در مجمل و تمام
مراتب حقیہ و خلقیہ کا اور کبھی لفظ جمع کا اطلاق
حضرت الجمع پر بھی ہوتا ہے جو حقیقت برزخیہ ہے اور
واحدیت اور مبدا اور منتہا اور ظہور اور بطون کا جامع ہے
تو جمع حقایق بشمول معانی لغوی جمع ادائے مقصود سے
پوری مناسبت رکھتا ہے جو صاحب عقل سلیم پر
پوشیدہ نہین اگرچہ حضرت مصنف کا مقصود یہان پر

نه بود اما کمتر ازان نه باشد که روح پر فتوح حضرت
مصنف رضی بدین تشریح بود و این چه کمتر
است و محض بالفتح و ضاد معجمه هر چیز خالص و در
لفظ محض اشاره بدانست که ادراک این حقایق
موقوف بر جذب ست و جذب در اختیار کسے
نیست جذبة من جذبات الحق توازی
عمل الثقلین یعنی جذبه از جذبهائے حق مقابله
می کند عمل جن و انس را ﴿ وَجَدُوا مَا طَلَبُوا
و این هم ± من معشر طلبوا و ما وجدوا ± والجذبة
هی تقرب العبد بمقتضی العنایة الالٰهیة
المهیاة له کل ما یحتاج الیه فی طی منازل
الحق بلا کلفة وسعی منه کذا فی اصطلاحات الکاشی

نهو لیکن کم سے کم اون کی روح پر فتوح اس تشریح
سے صرور خوش ہوگی اور یہی کیا کم ہے - محض بفتح و
ضاد معجمہ خالص چیز جس سے اشارہ اس طرف ہے کہ
ان حقایق کا ادراک جاذبہ پر موقوف ہے جو کسی
کے اختیار مین نہین - جذبات حق سے ایک جاذبہ
جن و انس کے عمل کا مقابلہ کرتا ہے ﴿ لوگون نے
پایا جو کچھ طلب کیا اور کہان ہین وہ لوگ جنھون نے
طلب کیا اور نہ پایا اور جذبہ کہتے ہین بندے کے
تقرب کو بمقتضاے عنایت الٰہی جو اوسکے لیے وہ تمام
چیزین بلا کلفت و کوشش کے مہیا کر دیتا ہے جنکی
منازل الی الحق طے کرنے مین ضرورت پڑتی ہے ایسا
ہی شیخ عبد الرزاق کاشی کی اصطلاحات مین ہے

قوله وجعلت ثوابها الروح رسول الله صلى الله عليه وسلم وسميته بالتحفة المرسلة الى النبى

اقول و گردانیدم ثواب این جمع را بهر روح پر فتوح
حضرت صلی الله علیه وسلم و موسوم می گردانم آن را
بنام تحفه مرسله بحضور نبی صلے الله علیه وسلم و
حقیقت آن سرور علیه السلام عبارت از تعین اول
ذات است که منشأ آن جمیع شته فله الاسماء
الحسنے کلها و هو الاسم الاعظم و گردانیدن
ثواب یکجا کردن کلمات مر حقیقت جامعه را چه
خوش امریست یعنی تا حقیقت جامعه بحیثیت تعین اولے

یعنی مین نے اس جمیع کا ثواب آنحضرت صلعم کی روح
پر فتوح کو نذر کیا چنانچہ مین اس کو تحفۂ مرسلہ بحضور
نبی صلعم کے نام سے موسوم کرتا ہون اور حقیقت
آنحضرتؐ سے مراد ذات کا تعین اول ہے جو
منشأ حب ہوئی ہے - پس اوسی کے لیے تمام
اسمائے حسنے ہین اور وہی اسم اعظم ہے اور کلمات
یکجا کرنے کا ثواب حقیقت جامعہ کو پہونچانا کتنی اچھی
بات ہے تاکہ حقیقت جامعہ بحیثیت تعین اول ہونیکے

از تذکیر و تذکار بر بہانی احدیت خود محظوظ گردد کہ
احتظاظ سرمایۂ یاد مہجوران می تواند شد و کدام
خوشتر ازین منزلتست کہ رفتہ رفتہ جذب
بخودش راہ دہد پس تعین اول واسطۂ استہلاک
ماسوی در حقیقت خود است این جا نیز بدین
احتظاظ وسیلۂ جذبۂ وصال حقیقی گردد این است
حقیقت مقصود گردانیدن ثواب در باطن ہذا
ولعل اللہ یحدث بعد ذلک امرًا

اپنی یکتائی کی مدلل بات چیت سے محظوظ ہوتا کہ
وہی حظ مہجورین کی یاد کا سرمایہ ہو سکے اور اس
سے زیادہ اچھا کون مرتبہ ہو سکتا ہے کہ جذب
رفتہ رفتہ اپنی جانب متوجہ کرلے اور تعین اول
جس طرح اپنی حقیقت مین ماسوے کی نفی کرنے کا
واسطہ ہے یہان بھی بواسطہ اس حظ کے جذبۂ وصال
حقیقی کا وسیلہ ہو جاے یہی مقصود حقیقتا باطن مین ثواب پہونچانے
سے ہے اور شاید اللہ اسکے بعد کوئی اور بات پیدا کردے۔

قولہ اسئل اللہ تعالی ان یبلغ ثوابہا لروح رسول اللہ

اقول ومی خواہم از حق سبحانہ کہ برساند ثواب
آن را بہ روح حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و خود این
جملہ نیز مفید تاویل آن می تواند شد ثواب یعنی
مزد و جزاے خیر در آخرت توان دانست کہ روح
محمدی در اصطلاح قوم عبارت است از جہت
وحدت علم اعلے مختصہ بہ مظہریت روحانیت
کہ منسوب است بہ تجلی اول فعلیہ حکم الاعمال
والوحدۃ و روح محمدی مظہر این روح است
بسبب کمال طہارت مرآت قابلیت قلب
آنحضرت و مضاہات آن در تبعیت برای حضرت
حق تعالی طہارۃً و تبعیۃً کہ مقتضی اند بہ مقابلاتے کہ
قبول کردہ است قلب شریف وے از حقایق

یعنی مین اللہ سے یہ چاہتا ہون کہ وہ اس کا ثواب
آنحضرتؐ کی روح کو پہونچادے مین کہتا ہون کہ یہ
جملہ خود سابقہ تاویل کے مفید ہے ثواب کے معنے
مزدوری اور جزاے خیر اُخروی کے ہین جاننا چاہیے
کہ روح محمدی سے مراد اصطلاح صوفیہ مین جہت
وحدت علم اعلے مختص بہ مظہریت روحانیت ہے
جو تجلی اول سے منسوب ہے تو اوسی پر اعمال اور وحدت
کا حکم ہے اور روح محمدی اس روح کی مظہر ہے
بسبب کمال طہارت آئینۂ قابلیت آنحضرتؐ اور
اوس کے متعلقات کے جو حضرت حق کی تبعیت کے
لیے ہے یہ طہارت اور تبعیت مقتضی ہین اون مقابلات
کی جن کو آنحضرتؐ کے قلب مبارک نے اون حقائق

اسمائے حق کہ ظاہر اند دران پس گردیدند جمیع انچہ ظاہر است دران از حقایق کونیہ روحانیہ وعوالم قدسیہ عقلیہ تبعًا برائے ظہورات حقائق واسمائے الٰہیہ فظہر الکل فیہ کذلک علی ما ہو علیہ من غیر تبدیل ولا تغییر یوجہ فکان ظہور اسماء الحق فیہ وحقیقۃ الروح انما ہو مجرد تعین غیر قادح فی النزاہۃ والطہارۃ الثابتۃ للمرتبۃ الاولی ولغیرہ من الحقائق الاسماء التی ظہرت فیہ صلے اللہ علیہ وسلم۔

اسماء حق سے قبول کیا ہے جو اوس مین ظاہر ہین تو جو حقائق کونیہ روحانیہ وعوالم قدسیہ قلب شریف مین ظاہر ہین وہ سب ظہورات حقایق واسمائے الٰہیہ کے تابع ہوئے پس تمام چیزین اوس قلب مین ایسی ہی ظاہر ہوئین جیسی کہ تھین بلا کسی تبدیلی وتغیر کے تو قلب مین اسماء حق کا ظہور ہوا اور روح صرف تعین کا نام ہے وہ اس نزاہت اور طہارت مین جو مرتبہ اول اور حقایق اسماء مین ثابت ہے کہ نہین جو آنحضرتؐ مین ظاہر ہوئے ہین۔

قولہ انہ علی کل شیء قدیر وبالاجابۃ جدیر

اقول بتحقیق حق سبحانہ بر ہر شئے قادر است وبہ قبول کردن دعا لائق۔ جدیر بروزن فقیر بمعنے لایق وسزاوار کذا فی الصراح ودلیل لیاقت اجابت مر حق سبحانہ را خود لفظ اللہ است کہ در اصل ذاتے را گویند کہ مستجمع جمیع کمالات باشد پس اجابت دعاء داعی نیز یکے از کمالات جزئیہ وسیت وآوردن سوال خود دلیل کرم عام اوست

یعنی بالتحقیق اللہ تعالی ہر چیز پر قادر ہے اور دعا قبول کرنے کے لائق ہے۔ مین کہتا ہون صراح مین ہے کہ جدیر بروزن فقیر بمعنی لائق وسزاوار اور دلیل لیاقت قبولیت کی خاصکر حق تعالے کے لیے خود لفظ اللہ ہے جس سے در اصل وہ ذات مراد ہے جو جامع جمیع کمالات ہی تو کسی دعا کرنے والے کی دعا قبول کرنا اُسکے اور کمالات جزئیہ مین سے ایک بھی کمال ہی اور سوال کا پیدا کرنا خود اُسکی کرم عام کی دلیل ہے

قولہ اعلموا اخوانی اسعدکم اللہ وایانا

اقول شروع در مطلب می فرماید کہ بدانید ای برادران من نیک بخت کناد شمارا او تعالی ومرا۔ مراد از عمدہ ترین سعادت حب ایمانی است

مین کہتا ہون مطلب کو شروع کرتے ہوے کہتے ہین کہ آگاہ ہوے بھائیو اللہ تعالی تم کو اور مجھکو نیک بخت کری اور عمدہ ترین سعادت سے حب ایمانی

و مؤیدات آن و از عمده مویدات آن استحکام
عزیمت قلبیه است بر اتباع شریعت و کمال
وفور رغبت بر موافقت سنت و شدت نفرت
از ملابست بدعت و قوت اعتصام بحبل الله المتین
یعنی اقتداء ظاهر و باطن به کتاب مبین و سنت
رسول امین و کرهت را به رضا جوئی حضرت حق
چست بستن و اعتقاد و تعظیم او و شعائر او لاسیما
شرع شریف که اعظم الشعائر است درست کردن و
ترجیح جانب حق بر جانب نفس بوجهی که در صلب
نفس انکساری ازان پدید آید و در اساس قوت
بهیمیه ازان انقلاعی هویدا گردد و در امور یکه باعث
این انکسار و مقتضی این انقلاع تواند شد بحسب
اشخاص و اوقات اختلاف عظیم و تفارق فاحش
متحقق است و اخوان اشاره به طائفه از اولیاء
و خلفا و ورثه گویند و اخوان حضرت مصطفی
صلی الله علیه وسلم علی الحقیقت ایشانند و اشوقا
الی لقاء اخوانی من بعدی اشاره بدین طائفه
مخصوص است و علماء امتی کانبیاء
بنی اسرائیل هم ایشانند پس درین لفظ
اخوان نیز اشاره به کمال اتباع حدیث است
مر مصنف را فافهم

اور اوس کے مؤیدات مراد ہین جن مین سب سے اعلیٰ
عزیمت قلبیہ کا استحکام ہے شریعت کی متابعت پر اور
کمال رغبت موافقت سنت پر اور بے انتہا نفرت امور
بدعت سے اور مضبوطی سے اللہ تعالے کے ارشادات
پر عامل رہنا یعنی ظاہر اور باطن مین کتاب مبین اور
احادیث رسول امین کی اقتدا کرنا اور رضا جوئی حق
مین آمادہ و مستعد رہنا اور اعتقاد درست رکھنا اور
اوس کے احکام کی تعظیم واجب جاننا خصوصاً شرع
شریف کی جو بزرگترین احکامات سے ہے اور امر حق کو
ہر حالت مین امر نفس پر مرجح رکھنا اس طرح کہ جس سے
نفس مین شکستگی پیدا ہو اور قوت بہیمی کمزور ہو جو امور کہ
اس شکستگی اور کمزوری کے باعث ہو سکتے ہین اون مین
اشخاص اور اوقات کے موافق بڑا اختلاف اور بدیہی فرق
ہو جاتا ہے اور اخوان سے اشارہ گروہ اولیا و خلفاء و
ورثۂ امت کی طرف ہے جو درحقیقت آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کے اخوان ہین اس ارشاد سے کہ مین اپنے
اون بھائیون کی ملاقات کا مشتاق ہون جو میرے
بعد ہونگے اسی گروہ مخصوص کی طرف اشارہ ہے اور اس ارشاد
کے مورد بھی یہی حضرات ہین کہ میری امت کے علماء انبیائے
بنی اسرائیل کی طرح ہین پس اس لفظ اخوان سے بھی حضرت
مصنف کا اشارہ کمال متابعت حدیث نبوی کی طرف ہے

قوله ان الحق سبحانه هو الوجود المطلق

اقول تحقیق حق سبحانه وجود مطلق است
تحقیق این در هفت مقدمه باید شنید مقدمهٔ
اول آن که وجود اجلی بدیهیات است واعرف
اشیاء و بوجود دیگر اشیاء شناخته می شوند و حق
است به تحقیق زیرا که غیر وے بوے متحقق می شود
پس جهل به مسئلهٔ وجود جهل باصول معارف
می شود باید دانست که معیار صدق قول ما هذا
موجود ولیس ذاک لیس بموجود ترتب احکام و
آثار و عدم ترتب آنها است پس موجود عبارت
از چیزی ست که مرتب الاحکام والآثار است و هر چه
مترتب الاحکام والآثار المختصة خود باشد وے را
موجود گویند پس معدوم مفهوم می باشد که مصداق
مترتب الاحکام والآثار نه باشد وچون سبب ترتب
احکام و آثار جمیع ماهیات وجود است پس سبب
ترتب احکام خود بطریق اولی بود چون نور که سبب
تنویر دیگر اشیاء است همچنان سبب روشن شدن
ذات خود بطریق اولی است پس وجود را بطریق
اولی موجود توان گفت و فی رسالة الوجودیة
الوجود بمعنی ما بانضمامه الی الماهیات
الممکنة تترتب علیها آثارها المختصة بها

یعنی بے شک حق سبحانہ تعالی وجود مطلق ہی اسکی تحقیق
سات مقدمون مین سننا چاہیے۔ پہلا مقدمہ یہ کہ وجود
بدیہیات مین سب سے زیادہ ظاہر اور سب سے زیادہ قابل
معرفت ہے اور اسی وجود سے اور اشیاء بھی پہچانے جاتے
ہین اور اس کی تحقیق سب سے زیادہ اس لیے ضروری ہے کہ
اس کے غیر کی تحقیق بھی اسی سے ہوتی ہے اور مسئلۂ وجود کے
جہل سے اصول معارف کا جہل لازم آتا ہے جاننا چاہیے کہ
اس قول کے کہ کیا یہ موجود ہے اور یہ موجود نہین، صدق کا
معیار احکام اور آثار مترتب ہونا یا نہونا ہے اور موجود سے مراد
وہ چیز ہے جو احکام و آثار سے مرتب ہو تو جو چیز اپنے آثار اور
احکام مخصوصہ سے مترتب ہوگی اوس کو موجود کہین گے اور
جو آثار و احکام سے مترتب نہو وہ معدوم ہے اور جب تمام
ماہیات کے آثار و احکام کے مترتب ہونے کا سبب وجود
ہی ہے تو اپنے احکام مترتب ہونے کا سبب تو بطریق اولی
ہوگا جیسے نور جب اور چیزون کے روشن کر دینے کا
سبب ہے تو اپنی ذات کے روشن کرنے کا بطریق اولی
سبب ہوگا پس وجود کو بطریق اولے موجود کہہ
سکین گے رسالۂ وجودیہ مین ہے کہ وجود کے یہ معنے
ہین کہ جس کے انضمام ماہیات ممکنہ سے اوس پر
اوس کے آثار مخصوصہ مرتب ہون تو وہ

موجود فانه لو لم یکن موجودا لم یوجد
شیء اصلا و لو التالی باطل فالمقدم مثله
بیان الملازمة ان الماهیة قبل انضمام
الوجود الیها غیر موجود قطعا فلو کان
الوجود ایضا غیر موجود لا یمکن ثبوت
احدهما لان ثبوت شیء لشیء فرع وجود
المثبت له و اذا لم یثبت احدهما للآخر
لم یکن الماهیة معروضة للوجود کما ذهب
الیه اهل النظر انتهی و اطلاق وجود در محاورات
بر چار معنی یافته شد یکے معنی مصدری یعنی کون و
حصول بعضی گویند که وجود امر انتزاعی ست که ماهیات
بآن متصف می شوند و جاعل نه ماهیت را ماهیت
گردانیده و نه وجود را وجود بلکه ماهیت را متصف
بوجود گردانید و بعضے گویند جاعل از ذات خود
اصدار ماهیات کرده در خارج و چون ناظران
ترتب احکام و آثار بران ماهیات دیدند صورتے
مشترکه منتزعه ازان ماهیات در ذهن ایشان مرتسم
شد آن را وجود نامیدند پس در خارج همان
ماهیات اند که معقولات اولیه اند و وجود امرے
انتزاعی ذهنی ست و معقول ثانوی این هر دو قول
اگرچه بوجهے صحیح اند لیکن حصر معرفت وجود که منشأ

موجود ہے کیونکہ اگر وہ موجود نہ ہو تو کوئی چیز بالکل پائی
ہی نہ جاے۔ اور اگر تالی باطل ہے تو مقدم بھی۔ اس
لازم و ملزوم ہونے کا بیان یہ ہے کہ ماہیت قبل انضمام
وجود قطعی موجود نہ تھی پس اگر وجود بھی موجود نہ ہوتا تو
ان مین سے ایک کا ثبوت بھی ممکن نہ ہوتا کیونکہ کسی
چیز کا ثبوت کسی چیز کے لیے وجود مثبت لہ کی فرع ہے
اور ان دونون سے اگر ایک بھی دوسرے کے لیے
ثابت نہ ہوتا تو وجود ماہیت کو عارض نہ ہوتا چنانچہ
اکثر متکلمین اس طرف گئے ہین اور محاورات مین وجود
کا اطلاق چار معنون مین پایا جاتا ہے ایک معنی مصدری
یعنی کون اور حصول بعضے کہتے ہین کہ وجود ایک امر
انتزاعی ہے جس سے ماہیات متصف ہوتے ہین اور جاعل
یعنی خالق نے نہ ماہیت کو ماہیت بنایا ہے اور نہ وجود کو وجود
بلکہ ماہیت کو وجود سے متصف کیا اور بعضے کہتے ہین کہ
جاعل نے خود اپنی ذات سے ماہیات کو فی الخارج صادر کیا جب
دیکھنے والون نے احکام اور آثار کا ترتب اون ماہیات پر دیکھا
تو ایک صورت مشترکہ منتزعہ ان ماہیات کی اون لوگونکے ذہن
مین چھپ گئی اوس کا وجود نام رکھا پس خارج مین وہی
ماہیات معقولات اولیہ ہین اور وجود ایک امر انتزاعی
ذہنی و معقول ثانوی ہے یہ دونون قول اگرچہ ایک
طرح صحیح ہین لیکن معرفت وجود کا اس معنی مین کہ وہ

ترتب احکام و آثار باشد باین معنی خطا است
و این معنی بیشک زائد بر جمیع ماهیات است
لیکن حکیم می گوید که واجب بذات منشأ انتزاع
این مفهوم است و در ممکن منشأ انتزاع ذات
من حیث هی نیست بلکه ازین جهت که مستند است
بفاعل و اثر وی است پس می گوید وجود واجب
عین ویست و وجود ممکن زائد بر ذات وی
اما متکلم و صوفی پس به زیادتی این معنی بر ذوات
جمیع موجودات قائل اند و این معنی قابل آن
نیست که کسی گوید که وجود باین معنی مبدء المبادیست
زیاده ازان که عقلا و عرفا مذهب خود قرار دهند
پس هر که از کلام صوفیه توهم این معنی نموده و بران
اعتراض کرده یا جاهل است به اصطلاح ایشان
یا متعصب مغرور البته زیرا اوائل بعضے از اعزه
که قریب زمانه شیخ اکبر بودند مثل علاء الدوله و ملا
سعد الدین پس ایشان معذور بودند زیرا که علم
باصطلاح شیخ اکبر چندان شائع نه شده بود لیکن
الحال چون شارحان فصوص مثل قیصری و
جامی در مصنفات خود تصریح نمودند که مراد ما از وجود
مطلق وجود بمعنی معقول ثانوی نیست پس الحال
اگر کسے بر ایشان اعتراضات کند مبنی بر این معنی

احکام و آثار کے ترتب کا منشا ہے حصر کرنا غلطی ہے اور
اس طرح بے شک وجود کل ماہیات پر زائد ہے لیکن
حکما قول ہے کہ واجب بذاتہ اس مفہوم کے انتزاع کا منشا
ہے اور ممکن مین منشا انتزاع ذات بحیثیت ذات نہین
ہے بلکہ اس سبب سے ہے کہ وہ فاعل سے منسوب اور اوسکا
اثر ہے لہذا کہتے ہین کہ وجود واجب عین واجب ہے
اور وجود ممکن اوس کی ذات پر زائد ہے اور متکلمین اور
صوفیہ کل موجودات کی ذاتون پر اس معنے کی زیادتی کے
قائل ہین اور یہ معنی اس قابل نہین کہ کوئی کہے کہ وجود
اس طرح مبدأ المبادی ہے اس سے زیادہ کہ عرفا و
عقلا اپنا مذہب قرار دین تو جو شخص کلام صوفیہ سے یہ
معنی سمجھے اور اوس پر اعتراض کرے وہ یا تو متعصب و مغرور
ہے یا اون کی اصطلاحات سے بالکل جاہل البتہ
اوائل مین بعض حضرات جو شیخ اکبر کے زمانے سے قریب
تھے جیسے شیخ علاء الدولہ سمنانی و ملا سعد الدین
تو یہ لوگ معذور تھے اس لیے کہ شیخ اکبر کی اصطلاحات
کا علم اوس زمانے مین ایسا شائع نہ تھا لیکن
اب جب کہ شراح فصوص مثل قیصری و جامی نے
اپنی اپنی شرحون مین تصریح کردی کہ ہمارا مقصود
وجود مطلق سے وجود بمعنی معقول ثانوی نہین ہے
پس اگر کوئی ان لوگون پر اس حیثیت سے اعتراضات کرے

معذور نخواهد بود ان اللہ بصیر بالعباد دوم
اطلاق وجود بر وجود خاص هر شے یعنی حقیقت
خاصه وے ازان جهت که مترتب الاحکام والآثار
باشد وباین معنے شیخ ابوالحسن اشعری فرموده که وجود
هر شے عین ذات اوست وحکیم وصوفی با شیخ
اشعری در واجب موافق اند واهل کلام در قول خود
که حقایق الاشیاء ثابتة والعلم بها متحققة
این معنی را اراده کرده اند زیرا که حقائق اشیاء
درین قول عبارت از وجودات خاصه اشیاء است
که هویات خارجیه اند واسباب ترتب احکام وآثار
معنی سوم اطلاق وجود بر وجود منبسط است که صوفیه
آن را نفس رحمانی گویند وآن بطریق ابداع
صادر اول است از مبدء المبادی زیرا که مقیدات
بقید انبساط اما باعتبار اشیاء که در رتبت وے اند
از وجودات خاصه پس وجود مطلق است لابشرط
شے وشمول وے مر وجودات خاصه را مثل شمول
کلی مر جزئیات را نیست بلکه از باب انبساط وسریان
مجهول الکنه است زیرا که صادر اول متحصل ومتقرر
بالفعل است وطبیعت کلیه مبهمه نیست وچون صدور
ابداعی که ماده وحدت در انجا نیست بمنزله تفصیل
اجمالی وظهور شی در مرتبه دوم می باشد یعنی صوفیه

تو وہ معذور نہین ہو سکتا بیشک اللہ بندون کی نیت
دیکھتا ہے دوسرے وجود کا اطلاق ہر شے کے وجود
خاص یعنی اوس کی حقیقت خاصہ پر کہ جو مترتب الاحکام
والآثار ہو اور اسی معنی مین شیخ ابو الحسن اشعری نے
فرمایا ہے کہ وجود ہر شئے کا اوس کا عین ذات ہے
حکما وصوفیہ واجب مین شیخ اشعری سے موافق ہین اور
اہل کلام بھی اپنے قول مین کہ حقایق اشیاء ثابت
ہین اور علم اون کا متحقق ہے یہی معنے مراد لیتے ہین
کیونکہ حقائق اشیاء سے مراد اس قول مین وجودات
خاصۂ اشیاء یعنی ہویات خارجیہ اور اسباب ترتب
احکام وآثار ہین تیسرے معنے وجود کے یہ کہ اطلاق وجود
کا وجود منبسط پر ہے جس کو صوفیہ نفس رحمانی کہتے ہین
اور وہ بطریق ایجاد مبدأ المبادی سے صادر اول ہے
اس لیے کہ وہ بقید انبساط مقید ہے یا باعتبار اشیاء
اوسکے تحت مین ہین وجودات خاصہ سے تو وجود مطلق
لابشرط شئی ہے اور اوسکا شمول موجودات خاصہ پر مثل شمول
کلی کے جزئیات پر نہین ہے بلکہ بطریق سریان وانبساط کے
ہے جسکی ماہیت نامعلوم ہی اسلیے کہ صادر اول متحصل اور متقرر
بالفعل ہے اور طبیعت کلیہ مبہمہ نہین اور مثل صادر ہونے
اوس ایجاد کے کہ جس مین مادہ وحدت نہین ہی بمنزلہ تفصیل
اجمالی کی ہے اور شئی کا ظہور دوسرے مرتبہ مین ہوتا ہی بعضے صوفیہ

گاہے در عبارات بطریق تسامح این مرتبہ را
از مبدء المبادی ممتاز نمی کنند و احکام آن مرتبہ
را بر مبدء المبادی محمول می سازند مثلاً گویند

کبھی عبارات مین بطریق تسامح اس مرتبہ کو مبدء المبادی
سے علیحدہ قرار نہین دیتے اور اوس مرتبے کے احکام کو
مبدء المبادی پر محمول کرتے ہین مثلاً کہتے ہین کہ وہی

هو الساری فی جمیع الذرات و حقیقة الحق
سبحانه و تعالی هو الوجود المطلق اما
برهان عقلی حاکم است که سریان و اطلاق لا
بشرط شئی وجود منبسط را بلا واسطه است و
مبدأ المبادی را بواسطه زیرا که مبدء المبادی
متعالی ست از آنکه هیچ حکمی در وی ملحوظ کنند معنی
چهارم اطلاق وجود بر اول الاوائل و مبدء المبادی
یعنی الوجود الحق البحت که در وی هیچ وجه ثبوت
ماهیت نباشد زیرا که هر ماهیتی که باشد در مرتبه خود
نه موجود است نه معدوم کما بین فی موضعه پس
بسبب چیزیکه ترتب احکام و آثار ماهیت شود اگر
وی هم ماهیت باشد هیچ چیز موجود نشود پس بضرورت
معلوم شد که دراین جا چیزیست که مطلقا ماهیت
نیست و آن موجود محض است لهذا حکیم می گوید لا
ماهیة للواجب سوی الوجود پس در حقیقت
منشأ انتزاع مفهوم کون و حصول و مبدء ترتب
احکام و آثار این معنی است زیرا که وی فعل محض است
و ماسوای وی فی الجمله بالقوه است چنانچه مبدء

تمام ذرات مین ساری ہے اور حقیقت حق سبحانہ وجود
مطلق ہے لیکن دلیل عقلی اس بات پر حکم کرتی ہے
کہ سریان اور اطلاق لابشرط شئے کا وجود منبسط کے
لیے بلا واسطہ ہے اور مبدء المبادی کے لیے بواسطہ
کیونکہ مبدء المبادی اس سے اعلے ہے کہ کسی حکم کا
اوس مین لحاظ کیا جاوے چوتھے معنے اطلاق وجود
اول الاوائل و مبدء المبادی یعنی وجود بحت حق پر
کہ جس مین کوئی وجہ ثبوت ماہیت کی نہو اس لیے
کہ جو ماہیت ہوگی وہ اپنے مرتبے مین نہ موجود ہوگی اور
نہ معدوم جیسا کہ بجائے خود بیان ہوا تو بسبب اوس چیز کے
کہ جس سے ماہیت کے آثار و احکام کا ترتب ہوتا ہے
اگر وہ بھی ماہیت ہوتا تو کوئی چیز موجود ہی نہ ہوتی
پس ثابت ہوا کہ یہان ایک چیز ہے جو مطلقاً ماہیت
نہین ہے اور وہ وجود محض ہے اس واسطے حکما کا
قول ہے کہ واجب کے لیے بجز وجود کے کوئی ماہیت
نہین تو در حقیقت مفہوم کون و حصول کے انتزاع کا منشا
اور ترتب احکام و آثار کا مبدء یہی معنی ہین اس لیے کہ
وہ فعل محض ہے اور اوس کے علاوہ فی الجملہ بالقوہ ہی جیسے

اضافات نیست مگر نور محض خواه بلا واسطه باشد یا
بواسطه پس وجودات خاصه بسبب وجود منبسط مظهر
حضرت وجود الحق می شوند و فعلیت حاصل می کنند
و منشأ ترتب احکام و آثار می شوند و ازان جهت
که مقیدات و بالقوه اند منشأ ترتب احکام و آثار
نتواند شد زیرا که هر چه بالقوه است از حیثیت بالقوه
معدوم است و معدوم منشأ ترتب احکام و آثار موجود
نه تواند شد آری معدوم بالقوه بمنزله شروط و آلات
برای تاثیر فاعل حقیقی می تواند شد و حکما بر این
قاعده تفریع کرده اند استناد جمیع ممکنات را
سوی واجب و این معنی صلاحیت آن دارد که
وجود باین معنی اول الاوائل و اصل الاصول و
مبدء المبادی باشد و مصطلح صوفیه بوجود مطلق و
ذات بحت و احدیت مطلقه همین معنی است و قال
الشیخ صدر الدین القونوی بعد ان صور الوجود
بالمعنی الثالث و مثله بالمادة بقوله الوجود
مادة الممکن و العرض العام هو الوصف الذی عرف
به عند تقیده بقید الامکان و بعده
عن حضرة الوجود و قد سماه العارف
الصمدانی شیخ محی الدین بن عربی فی مواضع من
کتبه نفس الرحمانی و الهباء و العنقاء انتهی کلامه

روشنی کا مبدء نور محض کے سوا کچھ نہیں خواہ بلا واسطہ
ہو یا بواسطہ پس موجودات خاصہ بسبب وجود منبسط مظہر
حضرت وجود حق ہوتے ہیں اور فعلیت حاصل
کر لیتے ہیں اور منشأ ترتب احکام و آثار بھی ہو جاتے
ہیں اور اس طرح کہ مقیدات بالقوہ ہیں منشأ ترتب
احکام و آثار نہیں ہو سکتے اس لیے کہ ہر بالقوہ چیز
بحیثیت بالقوہ ہونے کے معدوم ہے اور معدوم منشأ
ترتب احکام و آثار موجود نہیں ہو سکتا البتہ معدوم
بالقوہ بمنزلہ آلات و شروط تاثیر فاعل حقیقی کے لیے
ہو سکتے ہیں اور حکما نے اسی قاعدے پر واجب
کی طرف تمام ممکنات کے منسوب ہونے کی تفریع کی ہے
اور یہ معنی اس امر کی صلاحیت رکھتے ہیں کہ وجود اس
معنے میں اول الاوائل اور اصل الاصول اور مبدء المبادی
ہے اور صوفیہ کی اصطلاح میں وجود مطلق اور ذات
بحت اور احدیت مطلقہ سے یہی مطلب ہے اور شیخ
صدر الدین قونوی نے وجود کو تیسرے معنے میں تصور
کر کے اور مادہ سے اوس کی مثال دیکر کہا ہے کہ وجود
ممکن کا مادہ ہے اور عرض عام وہ وصف ہے جو اوسکو قید امکان
میں مقید ہونے اور حضرت وجود سے دور ہو جانیکی وقت لاحق ہوا ہے
اور عارف صمدانی شیخ محی الدین ابن عربی نے اپنی کتابوں میں اکثر جگہ
اسے نفس رحمانی اور ہباء اور عنقاء کے نام سے یاد کیا ہے انتہی

مقدمۂ دوم باید دانست کہ صوفیہ آن حقیقت
را کہ حقیقت وجود است من حیث ہو ہو مرتبۂ
لا تعین و ذات بحت خوانند اما نہ باین معنی کہ مفہوم
سلب تعین و بحتیت آنجا ثابت باشد و نیز این
مرتبہ را مرتبۂ احدیت و غیب ہویت و لاہوت
گویند و ہیچ ہمی کہ ورائے وجود فائدۂ دیگر دہد روا
ندارند و چون آن حقیقت را بعلم مطلق و علم اجمال
کہ یافت خود است مر خود را بذات خود و یافت
جمیع شیونات است یعنی اسماء الٰہی و کونی بی امتیاز
یکے از دیگرے ملاحظہ نمایند وحدت گویند و حقیقت
محمدی خوانند و تجلی اول و تعین اول و تنزل اول
نامند و چون آن حقیقت را بعلم مفصل کہ یافت
خود است باصفات و اسمائے الٰہی و کونی مفصلا
بہ امتیاز یکے از دیگرے ملاحظہ نمایند واحدیت و
الٰہیت خوانند و دانش خود کہ در این مرتبہ است مر
اکوان را تعین علمی و اعیان ثابتہ نامند و چون
آن حقیقت متلبس شود بعالم نورانی آن را عالم ارواح
و عالم ملکوت و عالم مثال خوانند و تفصیل این عوالم
آیندہ می آید و چون آن حقیقت متلبس شود بعالم
جسمانی آن را عالم اجسام و عالم شہادت و عالم
ناسوت گویند و چون آن حقیقت مقید باشد

دوسرا مقدمہ جاننا چاہیے کہ صوفیہ حقیقت وجود
کو بحیثیت ذات مرتبۂ لاتعین اور ذات بحت کہتے ہین
مگر نہ بحیثیت ثبوت مفہوم سلب تعین بحتیت اور اس
مرتبہ کو مرتبۂ احدیت اور غیب ہویت اور لاہوت بھی
کہتے ہین اور کوئی اور نام وجود کے علاوہ جو اور معنے کا
فائدہ بھی دیتا ہو اوس پر جایز نہین رکھتے اور جب اوس
حقیقت کو علم مطلق اور علم اجمال کے ساتھ جس مین اپنی
یافت اپنے لیے بذاتہ ہے اور تمام شیونات یعنی اسمائے
الٰہی و کونی کی بھی یافت ہے بلا امتیاز ملاحظہ کرین
اوس کو وحدت و حقیقت محمدی کہتے ہین اور تجلی اول
اور تعین اول اور تنزل اول بھی اور جب اوس حقیقت
کو بہ علم مفصل جس مین اپنی ذات کی یافت بصفات و
اسماء الٰہی و کونی مفصلاً ہے علیحدہ علیحدہ ملاحظہ
کرین اوس کو واحدیت اور الٰہیت کہین گے
اور اپنے اوس علم کو جو مرتبۂ اکوان کے لیے ہے
تعین علمی اور اعیان ثابتہ کہین گے اور جب
وہ حقیقت عالم نورانی سے متلبس ہوگی تو اوس کو
عالم ارواح و عالم ملکوت و عالم مثال کہین گے تفصیل
ان عوالم کی آیندہ بیان کی جائے گی۔ اور جب وہ
حقیقت عالم جسمانی سے متلبس ہوگی اوس کو عالم اجسام
و عالم شہادت و عالم ناسوت کہین گے اور جب وہ حقیقت

بجمیع مراتب مذکورۂ جسمانی و نورانی واحدیت و
وحدت آن را حقیقت انسانی گویند وچون آن
حقیقت بعد ازین تقید در انسان منبسط گردد و متبع
شود بہ جمیع مراتب وہمہ مراتب در وے ظاہر آیند
بانبساط خود و او را کانّہ ھو گردانند آن را انسان
کامل گویند و آن انبساط و اتساع بہ کمال و اکمل مرتبہ
در صورت محمدی دارند و ختم نبوت ہم بر او ازین وجہ
شمارند و معلوم است کہ کمال مقید بدو وجہ نگاہداشتن
است وجہ اطلاق و وجہ تقید کہ در خواست اما
چون آن حقیقت مطلقہ مقید شد بمجرد مقید شدن
بقید خو کردہ عادت گرفت و بقید سمع و بصر مقید و
ہمہ اوصاف مقید بہ تقید عادت گرفتند و آن
حقیقت مطلقہ را و اوصاف آن را ساتر آمدند و از آن
حقیقت بیگانہ وار گردیدند و حجت تقید بران غالب
آمد و احکام و لوازم تقید بر و مستولی شد۔ اکنون
طریق رجوع مقید بسوی مطلق این ست کہ وجہ
اطلاق را بر وجہ تقید غالب کند و ہمیشہ مراقب
بوجہ اطلاق باشد و بہیچ وجہ ملاحظہ بوجہ تقید نہ کند
و بہر طریق کہ وجہ تقید فراموش شود آن را لازم گیرد
و وجہ اطلاق را حاضر آوردن فرض راہ داند
ازین جا گفتہ اند خسر الدنیا والآخرۃ صفت

کل مراتب مذکورہ جسمانی و نورانی واحدیت و وحدت
مین مقید ہوگی اوس کو حقیقت انسانی کہین گے اور
جب یہ حقیقت بعد اس تقید کے انسان مین پھیل
جائیگی اور تمام مراتب پر محیط ہو جائیگی اور تمام مراتب
اوس مین اپنے انبساط سے ظاہر ہونگے اور اوس کو
ویسا ہی کردین گے تو اوس کو انسان کامل کہین گے
اور اوس انبساط و کشادگی کو کاملترین مرتبہ مین صورت
محمدی مین مانین گے اور آپ پر نبوت کے ختم ہونے
کا یہی سبب قرار دین گے اور یہ امر معلوم ہے کہ مقید کا
کمال دو وجہون کی محافظت ہے وجہ اطلاق اور وجہ
تقید کہ جس مین اوس نے یعنی ذات نے مقید ہونا چاہا
لیکن جب وہ حقیقت مطلقہ مقید ہوئی تو بمجرد مقید
ہونے کے اوس نے قید کی عادت ڈال لی اور بقید
سمع و بصر مقید ہوئی اور مقید کے تمام اوصاف نے تقید
کی عادت اختیار کرلی اور اوس حقیقت مطلقہ اور اوس کے
اوصاف کو چھپالیا اور اوس تقید کی حجت کا اوپر غلبہ ہوا
اور احکام و لوازم تقیدات اوپر غالب ہو گئے اب مقید کی مطلق
کیطرف رجوع کا یہ طریقہ ہی کہ وجہ تقید پر وجہ اطلاق کو غالب کرے
اور ہمیشہ ملاحظۂ وجہ اطلاق کا لحاظ رکھے اور کسیطرح وجہ تقید کا ملاحظہ نہ کرے
جسطرح وجہ تقید بھولنا ممکن ہووے یہ طریقہ اختیار کرے اور اسی فرض کو
جانی اسی جگہ سی فرمایا ہی کہ دنیا اور آخرت کا نقصان اوٹھانا

عاشقان است مقید را نگاہداشتن بروجہ مطلق
فرض است و ہرگز ملاحظہ بوجہ تقید نہ کند و اگر خواہد
کہ ہر دو وجہ را نگاہدارد ممکن نیست کہ غلبۂ وجہ
اطلاق حاصل نماید ازان کہ مقید بوجہ تقید عادت
گرفتہ است و تقید و لوازم او لازم حال او آمدہ اند
مانع وجہ اطلاق آیند و سوئے خود کشند ابتداً ممکن
نیست کہ بہ نگاہداشتن دو وجہ وجہ اطلاق را غالب
آرد و بعد از غالب شدن وجہ اطلاق ملتفت بوجہ
تقید شود و مراقب آن و آن وجہ را حاصل کند
دران وقت ممکن است کہ وجہ تقید آن طریق حاصل
آید کہ وجہ اطلاق را حاجب نہ باشد و چون آن وجہ
مقید حاصل شد بدرجۂ کمال رسید و مساوی الطرفین
گشت و حضرات انبیاء کہ بہ خلق آمدہ بودند بوجہ
اطلاق آمدہ بودند ارسل رسولہ بالھدیٰ
و وجہ تقید نیز ہمراہ ایشان بود چنانچہ آیۂ کریمہ است
و دین الحق لیظھرہ علی الدین کلہ ایشان را
ہر دو وجہ دادہ نبی کردند و بہ دعوت خلق فرستادند
وگرنہ نبی و رسول نتوانند شد و نبی ما صلی اللہ علیہ
وسلم ظہور آن ہر دو وجہ بکمال مرتبہ دادہ بودند
لہذا آنحضرت خاتم النبیین آمد و نیز باید دانست
کہ وجود بمعنی ہستی است و ھو الحق تعالیٰ

عاشقین کی صفت ہے اور مقید کی محافظت وجہ
مطلق پر فرض ہے اور ہرگز وجہ تقید کو ملاحظہ نہ کرے
اور اگر دونون وجہون کا لحاظ کرنا چاہے تو ممکن نہین کہ
وجہ اطلاق کا غلبہ حاصل کر سکے کیونکہ مقید تو وجہ تقید کا
عادی ہے تقید و لوازم تقید اوسکے لیے لازم ہو گئے ہین
وہ اوسی وجہ اطلاق کے ملاحظے سے مانع ہونگے اور اپنی
طرف کھینچین گے ابتدا مین دونون صورتون پر نگاہ
رکھکر وجہ اطلاق کو غالب کرنا ممکن نہین وجہ اطلاق
کے غالب ہونے کے بعد وجہ تقید پر متوجہ ہوا اور اوسکا
محافظ رہے اور اسی وجہ کو حاصل کرے اوس وقت
البتہ ممکن ہے کہ وجہ تقید اس طرح حاصل ہو جاوے
جو وجہ اطلاق کا حاجب نہو جب وہ وجہ مقید حاصل
ہو جائیگا تب درجۂ کمال پر پہونچے گا اور مساوی الطرفین
ہو گا حضرات انبیاء جو خلق کی طرف آئے تھے وہ وجہ
اطلاق سے آئے تھے کلام مجید مین ہے کہ ہم نے اپنے رسول
کو ہدایت کے لیے بھیجا اور وجہ تقید بھی اون کے ساتھ تھی
جیسا کہ اس آیت مین ہے اور دین حق کے ساتھ تا کہ اوسکو سب
دینون پر غالب کرے آنحضرتؐ کو دونو وجہ دیکر نبی کر کے دعوت
خلق کیلیے بھیجا اگر ایسا نہوتا تو نبی اور رسول ہی نہوتے اور آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم مین دونو وجہون کا پورا ظہور تھا اسیوجہ سے آپ
خاتم النبیین ہوے نیز جاننا چاہیے کہ وجود ہستی کے معنی مین ہے جو حقتعالیٰ

واین وجود حقیقی حقیقتی ست که باین صفات ثلثه
متصف بود یکے آنکه هستی وے بذات وے بود
ازلاً وابداً دوم آن که قیام موجودات بذات وے
بود حدوثاً وبقاءً سوم آنکه غیر او در خارج منتفی بود
ایقاعاً وامکاناً نه بمعنی تحقق وحصول کما ذهب
الیه بعض الحکماء والمتکلمین زیرا که تحقق و
حصول از معانی مصدریاند که در خارج موجود نمی باشند
بلکه از موجودات ذهنی اند پس اطلاق لفظ وجود
به این معنی بر ذات حق جایز نیست زیرا که ازین
اطلاق لازم می آید که حق موجود ذهنی باشد نه
موجود خارجی وبه ارتفاع عالم از ذهن عالم معدوم
گردد وپیش از حدوث عالم موجود نباشد معاذ الله
من ذلک واطلاق لفظ وجود بمعنی مصدری امر
انتزاعی وموجود ذهنی است نه موجود خارجی ونیز
در ماهیت وجود اختلاف است وهم درین جا باید
رسید که در لاتعین لاحرف سلب است نه به آن
معنی که اول تعین بود چنانکه مثل زید لیس بقائم
که دران تعین قیام زید متحقق بود به قعود اکنون سلب
گشت بلکه در لاتعین سلب تحصیلی وسلب بسیطی است
چون لاشریک له ولم یکن معه شیء که عدم
تعین او ازلی ست نه باین معنی که با وچیزے شریک بود

اور یہ وجود حقیقی وہ حقیقت ہے جو ان تین صفات
سے متصف ہو ایک یہ کہ اوس کی ہستی اوس کے لیے
ازلاً وابداً ہو دوسرے یہ کہ موجودات کا قیام حدوثاً و
بقاءً اوس کی ذات سے وابستہ ہو تیسرے یہ کہ اوس کا
غیر خارجاً معدوم ہو وقوع وامکان مین نہ ثبوت اور حصول
کے معنے مین جس کی طرف بعض حکما اور متکلمین گئے ہین
کیونکہ تحقق اور حصول معانی مصدریہ ہین جو خارج مین
موجود نہین ہوتے بلکہ موجودات ذہنی ہین تو لفظ وجود کا
اطلاق اس معنی سے ذات حق پر جائز نہین کیونکہ اس اطلاق
سے لازم آتا ہے کہ حق موجود ذہنی ہو نہ موجود خارجی اور
عالم واذہان عالم کے ختم ہو جانے پر معدوم ہو جاے اور عالم
کے حدوث سے قبل موجود نہو معاذ اللہ اور لفظ وجود
کا اطلاق بمعنی مصدری امر انتزاعی وموجود ذہنی ہے
نہ موجود خارجی نیز ماہیت وجود مین بھی اختلاف
ہے یہین سے سمجھ لینا چاہیے کہ لاتعین مین لاحرف
نفی ہے نہ یہ معنے کہ پہلے تعین تھا جیسے زید لیس
بقائم مین قیام زید متعین بہ قعود تھا سو اب سلب
ہو گیا بلکہ لاتعین مین نفی تحصیلی اور نفی بسیطی
ہے جیسے لاشریک له اور لم یکن
معه شیء یعنی اوس کا عدم تعین ازلی ہے
یہ معنے نہین کہ کوئی چیز اوس کی شریک تھی

دور گردید بنعوذ باللہ و در مرتبہ ذات بحت سلب
اعتبارات است و در وحدت ثبوت اعتبارات
است و در واحدیت ظہور اعتبارات ست چنانکہ
دوات و قلم و لوح در دوات صرف اجمال است و در
قلم نسبت بہ لوح اجمال و نظر بر دوات تفصیل و در لوح
صرف تفصیل و حقیقت ماہیتے را گویند کہ در نفس الامر
بود بدون فرض فارض در ذہن ذاہن و اعتبار
معتبر ماہیت اعم است ازین کہ یافتہ شود در ذہن
فقط او فی الخارج ایضا او فی کلیہما معا
و ہویت بمعنی حقیقت است و ہویت بر دو نوع بود
بسیطہ کہ بلا ضم ضمیمہ بود کہ ملحوظ صفات ہم نہ باشد
و مرکبہ یعنی متصف بصفات و شیون گردیدن مطلق
مقید در مظہرے از مظاہر خود و اسم ذات مع النسبۃ را
گویند و اگر مضاف بہ تشبیہ و کثرت باشد آن را
اسمائے کونی و کیانی گویند چون اعیان ثابتہ
کہ ظلال اسمای الٰہی اند فاعلم ہذا الطریق و
تامل و توصل و اعمل علیہ فانہ ینفعک

مقدمۂ سویم در اثبات واجب الوجود قطع نظر
از نقض و ابرام کہ آن را محلے دیگر است باید شنید کہ
عقل در بادی النظر منقسم می سازد موجود را در سہ
قسم ما یجب وجودہ بالنظر الی ذاتہ و ما یجوز

دور ہو گئی نعوذ باللہ اور مرتبۂ ذات بحت مین اعتبارات
کی نفی ہے اور وحدت مین اعتبارات کا ثبوت اور
واحدیت مین اعتبارات کا ظہور ہے جیسے دوات
اور قلم اور لوح دوات مین صرف اجمال ہے اور قلم
مین بہ نسبت لوح کے اجمال اور بلحاظ دوات کے
تفصیل ہے اور لوح مین صرف تفصیل ہے اور حقیقت
اوس ماہیت کو کہتے ہین جو بلا کسی فرض فارض و اعتبار
معتبر ذہن ذاہن کے واقع ہو اور ماہیت اس سے عام
ہے کہ صرف ذہن مین پائی جائے یا خارج مین یا ایک
ساتھ دونون اور ہویت کے معنے حقیقت کے ہین اور
ہویت کی دو قسمین ہین اول بسیطہ جو بغیر کسی چیز
کے ملائے ہوے ہو یعنی صفات بھی ملحوظ نہون دوسرے
مرکبہ یعنی مطلق کا صفات اور شیون سے متصف ہونا اور
کسی مظہر مین اپنے مظاہر سے مقید ہونا اور اسم ذات یا
نسبت کو کہتے ہین اور اگر وہ تشبیہ و کثرت کی طرف منسوب ہو
تو اسماء کونی و کیانی کہینگے جیسے اعیان ثابتہ جو ظلال اسماء
الٰہی ہین پس اس طریقے کو جان لی اور غور کرکے اسپر عمل کر
یہی تجھکو نفع دیگا **تیسرا مقدمہ** اثبات واجب الوجود
مین سوال و جواب سے قطع نظر کرکے جس کا محل اور ہے
یہ جاننا چاہیے کہ عقل بظاہر موجود کو تین قسم پر تقسیم کرتی
ہے ایک وہ جسکے لیے بلحاظ ذات وجود ضروری ہو اور دوسری

فی الوجود والعدم لذاته وما یمتنع

اول واجب ست ثانی ممکن و وجود ممکن بدیهی
است که دیده می شوند بعضے موجوده سابق و لاحق
واما واجب بیانش آنکه غور در مفهوم موجود افاده
می بخشد آنکه تحقق او ممکن نیست بغیر واجب چه اگر
موجود در ممکن منحصر بودے اصلا ثابت نه گشتے چراکه
تحقق ممکن یا بنفسه بودے واین محال بدیهی است
ویا بغیره وآن غیر نیز ممکن بودے پس تسلسل آحاد
گشتے تا غیر نهایت ویا دور واین هر دو محال اند
چه که برین هر دو تقدیر انتفاء آحاد با سرها گشتے چراکه
ثابت است که مالم یجب لا یوجد و وجوب متحقق
نمی شود مگر انگاه که جمیع انحاء عدم ممتنع بوند این امتناع در
ممکنات صرف بدون واجب غیر متحقق است لجواز
انتفاء کل منها فی ضمن انتفاء الکل وبس
این برهان مختصرے نفیس است خفیف المؤنت
غیر محتاج بابطال دور و تسلسل واین طریق مفید است
بهر اختصار و برائے همین این جا پسندیدم **سوال**
وجود مطلق منقسم است بسوے واجب و ممکن و قدیم و
حادث و منقسم الی الشئ وغیر دعین خود نمی بود فضلا
عن ان یکون المنقسم الی الممکن واجبا **جواب**
وجوب و امکان وغیرها اسماء و نسب وجود اند عنی

جسکے لیے وجود و عدم دونون تحقیت اوسکی ذات
کے جایز ہون تیسری وہ جو ممتنع ہو اول واجب ہے
اور دوسرا ممکن اور وجود ممکن بدیہی ہے کہ برابر بعض
موجودات سابق و لاحق دیکھے جاتے ہین اور واجب
کا بیان یہ ہے کہ مفہوم موجود مین غور کرنے سے معلوم
ہوتا ہے کہ اوس کا ثبوت بغیر واجب کے ممکن نہین کیونکہ
اگر موجود ممکن مین منحصر ہوتا تو بالکل ثابت ہی نہوتا
کیونکہ ثبوت ممکن یا بنفسہ ہوتا اور یہ بدیہی محال ہے
یا بغیر سے ہوتا وہ غیر بھی ممکن ہوتا تو ایک سے لانہایۃ
تک تسلسل ہوتا یا دور لازم آتا اور یہ دونون محال
ہین کیونکہ ان دونون صورتون سے تمام تر آحاد کی
نفی ہو جاتی اس لیے کہ یہ ثابت ہے کہ جو چیز واجب
نہوگی و دیائی بھی نہ جائیگی اور وجوب اوس وقت تک ثابت
نہین ہوتا جب تک عدم کی کل اقسام ممتنع نہو جائین اور یہ امتناع
ممکنات صرف مین بغیر واجب کے ثابت نہین اسلیے کہ انتفاء کل
کے ضمن مین ہر ایک کا انتفاء جایز ہی اور یہ دلیل مختصر نفیس ہے
اور سہل الحصول جسمین ابطال دور تسلسل کی ضرورت نہین اور
اختصار کی واسطے یہی طریقہ مفید ہی اور اسی لیے مین نے یہان اسی پسند کیا
سوال وجود مطلق واجب و ممکن و قدیم و حادث مین منقسم ہی اور
شئی منقسم بالغیر اپنی عین نہین ہو سکتی چہ جائیکہ منقسم الی الممکن واجب ہو
جواب وجوب و امکان وغیرہ وجود کی اسماء و نسب ہین یعنی

موجودات نه از اسماء ذاتیه اعنی التی نسبتهما
الی المقابلات سواسیة پس تقسیم در حقیقت نسبت
وجود راست نه نفس او را **سوال** وجود متکثر میشود
به تکثر محال و متکثر واجب نمی شود اذ یجب وحدته
جواب تعدد و تکثر نسب و شیون وجود اند نه عین
وے واگر پرسی که دلیل بر دو قسم است انی ولمی و
واجب اصلا معلول نبوده است بلکه علت جمیع
ممکنات است پس بهر دلیلے که استدلال کرده شود
بر وجود انی خواهد بود لامحاله فلا فرق بین الطریقین
لکون احدهما انیا والاخر لمیا گوییم استدلال
بر وجود واجب فی نفسه نیست بل علی انتسابه الی
هذا المفهوم وشیوته له علی ما ذکره الشیخ
الاکبر فی الاستدلال بوجود المؤلف علی
وجود ذی المؤلف پس وجود واجب فی نفسه
علت لغیر است مطلقا وانتساب او بسوی این
مفهوم معلول آن ست وقد تکون الشیء فی نفسه
علة شیء وفی وجوده عند آخر معلولا له کما
حقق فی موضعه واگر گوئی که وجود ممکن چرا
بدیهی است گوییم که این برهان موقوف ست بر وجود
موجود ما - واین بدیهی است در اثبات خود محتاج
به وجود ممکن نیست پس شکے نیست در وجود ما و وجود

موجودات سے ہین نہ اسماء ذاتیہ سے یعنی وہ جن کی
نسبت مقابلات کی طرف برابر ہے تو درحقیقت تقسیم
نسبت وجود مین ہوئی نہ نفس وجود مین **سوال** وجود
تکثر محال سے متکثر ہو جاتا ہے اور متکثر واجب نہین ہوتا
اسلیے کہ اوسکے لیے وحدت واجب ہے **جواب**
تعدد اور تکثر وجود کے نسب اور شیون ہین اوسکے عین
نہین اگر کہو کہ دلیل کی دو قسمین ہین دلیل انی ولمی اور
واجب بالکل معلول نہین بلکہ خود تمام ممکنات کی علت ہے
تو جس دلیل سے استدلال کیا جائیگا وہ لامحالہ انی ہوگا تو
ان دونون طریقون مین کوئی فرق نہوگا اسلیے کہ ایک انی
ہوگا اور دوسرا لمی تو مین کہونگا کہ وجود واجب پر فی نفسہ
استدلال نہین ہے بلکہ اوسکے اس مفہوم کے انتساب اور اوسکے
ثبوت پر ہے چنانچہ شیخ اکبر نے جہان پر کہ وجود تالیف
سے وجود صاحب تالیف پر استدلال کیا ہے ذکر کیا ہے پس
وجود بذاتہ مطلقا غیر کے لیے علت ہے اور اس مفہوم
کی طرف اوسکی نسبت اوسکا معلول ہے اور کبھی شیء بذاتہ
ایک شیء کی علت ہوتی ہے اور اپنے وجود مین دوسری شیء
کا معلول پڑتی ہے چنانچہ اپنے مقام پر ثابت ہو چکی اور اگر کہو
کہ وجود ممکن کیون بدیہی ہے تو مین کہونگا کہ یہ دلیل ہمارے موجود
کی وجود پر موقوف ہے اور یہ بدیہی ہے جو اپنی بداہت مین وجود ممکن کی
محتاج نہین پس ہمارے وجود مین کوئی شک بھی نہین اور ہمارے

موجود ما بے وجود واجب محال است چرا کہ اگر وجود
در ممکن منحصر بے بود فلم یوجد الممکن اصلا
لبیان السابق و ہمین طریق ممتاز است از طریقۂ
متکلمین وصف کردہ صاحب اشارات بآنکہ این
طریقہ صدیقین است **مقدمۂ چہارم** بدانکہ واجب الوجود
یکے بیش نیست چہ اگر دو شے موصوف بوجوب الوجود
باشند وجود امرے مشترک گردد میان ہر دو پس ناگزیر
باشد از امرے مفارق و موقوف بود وجود ہر دو
بر فارق زیرا کہ مجرد امر مشترک کافی نیست در تحصیل
شے از ان بخصوصہ پس ضرور است از فارق کہ منضم
کردہ شود بدو وجود و آن فارق وجودی بود یا عدمی
پس محتاج بوند آن ہر دو شے بر فارق و المحتاج
لا یوصف بوجوب الوجود و انحصر
امر المعبودیۃ فیہ و ان شئت قلت کہ اگر
متعدد می شد واجب احدہما ممتاز از دیگرے یا
بذاتہ بود بے یا بامر زائد در صورت اولی واجب الوجود
بر آنہا محمول می شد بحمل عرضی و عارض معلول
معروض می شود پس لازم می شد علیت ہر واحد
علیت بوجوب وجود ہر یک و این صریح البطلان است
و در حالت دوم امر زائد بر ذات ہر یک زاید خواہد بود
و این افحش است چہ کہ آن یا معلول باشد بہر ماہیت آنہا

وجود کا وجود بغیر واجب کے وجود کے محال ہی کیونکہ
اگر موجود ممکن مین منحصر ہوتا تو ممکن بالکل ہی نہ پایا جاتا
بیان سابق کے لحاظ پر اور یہی طریقہ متکلمین کی طریقہ سے
ممتاز ہے اور صاحب اشارات نے اسکی یہ تعریف کی ہے
کہ یہ صدیقین کا طریقہ ہے **چوتھا مقدمہ** واضح ہو کہ
واجب الوجود ایک سے زائد نہین کیونکہ اگر دو چیزین واجب الوجود
کی صفت وجوب سے موجود ہوتین تو وجود ان مین ایک
امر مشترک ہوجاتا جسکے لیے یہ لازم آتا کہ کوئی امر مفارق ہو
جسپر اون کا وجود موقوف ہو اس لیے کہ کسی شئی کے
مخصوص حصول مین صرف امر مشترک کافی نہین اور فارق
کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ دونون وجود کے ساتھ
ملایا جائے اور وہ فارق یا وجودی ہو یا عدمی تو وہ دونون
چیزین فارق کی محتاج ہونگی اور شئی محتاج واجب الوجود
ہو نہین سکتی اور امر معبودیت واجب الوجود ہی پر منحصر ہے
اگر چاہو تو یہ بھی کہہ سکتے ہو کہ اگر واجب متعدد ہوتے تو
اونمین سے ایک دوسرے سے یا ذاتاً ممتاز ہوتا یا کسی امر
زائد کی وجہ سے پہلی صورت مین واجب الوجود اور ہر محمل
عرضی محمول ہوتا اور عارض معروض کا معلول ہوتا ہے تو
ہر ایک کی علیت سے ہر ایک کے واجب الوجود ہونیکی علیت لازم
ہوجاتی جو صریحی باطل ہی اور دوسری حالت مین امر زائد ہر ایک کی
ذات مین زائد ہوگا جو بہت برا ہے اسلیے کہ وہ امر یا تو اسکی ماہیت کیلیے

یا بغیر ہا در صورت اولی اگر ماہیت ہر دو متحد بود
تعین مشترک باشد و ہذا خلف و اگر متعدد بود
ماہیت پس ہر یکے معروض وجوب الوجود خواہد
بود اعنی الوجوب المتاکد للواجب وھو
محال کما تسمع عن قریب فی عدم زیادۃ الوجود
علی الذات و در صورت ثانی لازم خواہد آمد
احتیاج الی الغیر و بالجملہ واجب اگر متعدد بوند نسبت
وجود بہ آنہا نسبت عوارض بود فکان ممکنا لا
واجبا اگر گوئی کہ بر تقدیر وحدت واجب نیز
صدق این مفہوم عرضی خواہد بود چہ این مفہوم امر
اعتباری است فلیس عین ذاتہ پس اگر از
بودن واجب عین ذات خود مراد این بود کہ
این مفہوم عین ذات اوست فھو ظاھر البطلان
و اگر این کہ ذات واجب بذاتہ مبدء انتزاع این
مفہوم است بخلاف ممکنات پس چرا صحیح شد
انتزاع ھذا المفہوم ازانہا کہ نسبت کردہ شد
بہ اثر فاعل و چون نہ جایز شد کہ این جا دو شے
بوند کہ ہر یک بذاتہ مبدء انتزاع این مفہوم باشد
فیکون وجودھما عین ذاتھما گوئیم کہ در
بادی النظر عقلی منعے نیست کہ موجود بوند در خارج
دو شی بسیط و یا شد ہر واحد ازان موجود بسیط

معلول ہوگا یا اوسکے غیر کے لیے پہلی صورت مین اگر
دونون کی ماہیت متحد ہو تو تعین مشترک ہوگا اور یہ غلط
ہے اور اگر ماہیت متعدد ہوگی تو ہر ایک، وجوب وجود کا معروض
ہوگا یعنی ایسے وجوب کا جو واجب الوجود کے لیے مخصوص
ہے اور یہ محال ہی جیسا کہ آیندہ وجود کے زائد بر ذات
نہ ہونے کے بیان مین واضح ہوگا اور دوسری صورت مین
احتیاج غیر کی طرف لازم آویگی خلاصہ کلام یہ کہ واجب اگر
متعدد ہونگے تو وجود کی نسبت اونکے ساتھ عوارض کی ہوگی
تو وہ ممکن ہوگا نہ واجب اگر یہ کہو کہ بلحاظ وحدت واجب کے
بھی یہ مفہوم عرضی صادق ہو جائیگا کیونکہ یہ مفہوم ایک اعتباری
امر ہے تو عین ذات نہوگا پس اگر واجب کے اپنی عین ذات
ہونے سے یہ مراد ہو کہ یہ مفہوم اوسکی ذات کا عین ہی تو اوسکا
بطلان ظاہر ہے اور اگر یہ ہو کہ ذات واجب بذاتہ اس
مفہوم کے انتزاع کا مبدء ہے بخلاف ممکنات کے
تو اس مفہوم کا انتزاع کیونکر صحیح ہو سکتا ہے اس لیے
کہ وہ اثر فاعل سے منسوب کیا جاتا ہے اور جب یہ جایز
نہین کہ یہان دو چیزین ہون جو بذاتہ اس مفہوم
کے انتزاع کا مبدء ہون تو اون کا وجود اون کا
عین ہوگا - مین کہون گا کہ بظاہر عقلاً یہ
ممنوع نہین کہ خارج مین دو شے بسیط
موجود ہون اور اون مین سے ہر ایک علت

مستغنی از علت و برای این گفته می شود که در
کلام صوفیه مغالطه ایست چه که آنها هر جا که ذکر کرده اند
که وجود عین حقیقت است مراد ازان گرفته اند امر
حقیقی قائم بذاته حتی یجوز ان یکون عین
ذاته وجائے که دلیل آورده اند بر توحید این چنین که
الوجود عین ذاته ولا یمکن اشتراکه آن جا
مراد گرفته اند از مفهوم چه اگر مراد وجود خاص قائم
بذاته بودے برهان توحید ناتمام می ماند لجواز
ان یکون وجودان خاصان قائمان
بذاتهما یکون امتیاز هما بذاتهما پس گردد
هر یک وجود خاص متعین بذاته وهویت و وجود
خاص بدان هر یک را عین ذات باشد وهی
کما تری کاتب الحروف گوید که خود آیات دال اند
بر وحدت وجود حق مطلق چنانچه یکے ازان قل
هو الله احد است وتوجیه آن بر سه وجه است
عربیه وفقهیه وکلامیه اول یعنی بر اسلوب عربیه
آنست که گوییم الله مبتدا ومسند الیه است
واحد خبر مبتدا ومسند به است واسنادیکه میانها است
اسناد وحدت است سوئے باریتعالے والله اسم
علم است ودلالت می کند بر ذات ولا دلالة
علی شیء من الصفات زیرا که صفات معانی اند

سے مستغنی ہو اور اس لیے کہا جاتا ہے کہ صوفیہ
کے کلام مین مغالطہ ہے کیونکہ اونھون نے جہان
کہین یہ ذکر کیا ہے کہ وجود عین حقیقت ہے اوس سے
یہ مطلب ہے کہ امر حقیقی قائم بذاتہ ہے حتے کہ وہ اوس کا
عین ذات ہو اور جہان کہین توحید پر یون دلیل
لائے ہین کہ وجود عین ذات ہے اور اوس کا مشترک
ہونا ممکن نہین وہان مفہوم مراد لیا ہے اس لیے کہ
مقصود اگر وجود خاص قائم بذاتہ ہوتا تو توحید کی دلیل
ناتمام رہتی بوجہ اس بات کے جایز ہونے کے کہ دو وجود
خاص قائم بذاتہما ہون اور امتیاز ان مین ذاتا ہو تاکہ
ہر ایک وجود مخصوص اپنی ذات اور ہویت مین متعین
ہو جاے اور وجود خاص اون سب کے ساتھ عین
ذات ہو اور یہ جیسا کہ ہے ظاہر ہے کاتب الحروف کہتا
ہے کہ خود آیتین وحدت وجود پر دلالت کرتی ہین۔
چنانچہ اون مین سے ایک قل ھو اللہ احد ہے
جس کا بیان تین طریقے پر ہے عربیہ وفقہیہ وکلامیہ
اول یعنی عربی طریقے پر یون ہے کہ اللہ مبتدا
اور مسند الیہ ہے اور احد مبتدا کی خبر اور مسند بہ ہے
اور جو نسبت کہ ان مین ہے وہ نسبت وحدت ہے
باری تعالی کی طرف اور اللہ اسم علم ہے جو ذات پر
دلالت کرتا ہے نہ کہ صفات پر اس لیے کہ صفات معانی ہین

ودر اعلام معانی منظور نیست چرا کہ میان علم و
وصف تضاد و تنافی ست کما عرف فی علم النحو
واحد کہ اسم صفت ست دلالت می کند بر ذات
باعتبار معنی وحدت کہ در ویست و شک نے کہ
این وحدت مطلقہ است لخلوھا عن التقیید
واسناد یکہ میان خبر و مبتدا ست حقیقی ست لعدم
قرینۃ المجاز پس بمقتضاے این مقدمات مفہوم
از قول وی تعالی این ست کہ باری تعالی واحد
است من حیث الذات بے قید صفتے از صفات
زیرا کہ وحدت چیزے من حیث الذات انگہ باشد
کہ بادے ذات دیگر نہ باشد چہ آن ہنگام کہ تحقق
ذاتین شود وحدت یکے از ایشان من حیث الذات
بے قید صفتے از صفات محال شود فافہم ولہذا
تبین الفرق بین الآیتین اعنی قل ھو اللہ
احد وان الھکم لواحد اذ الوحدۃ المفہومۃ
من قولہ قل ھو اللہ احد ھی الوحدۃ المطلقۃ
المسندۃ الی اسم الذات المفیدۃ لانتفاء الذاتین
الموجبۃ لانعدام وجود الغیر واما الوحدۃ
المفہومۃ من قولہ ان الھکم لواحد فھی
مقیدۃ ومستندۃ الی اسم الالہ لانتفاء
الالھین مستلزمۃ لانعدام وجود المثل

اور اعلام مین معانی منظور نہین اس لیے کہ علم اور وصف
مین باہم ضد ہے جیسا کہ علم نحو سے معلوم ہوتا ہے
اور احد اسم صفت ہے جو ذات پر باعتبار معنی وحدت
کے جو اوس مین موجود ہے دلالت کرتا ہے اور اس مین
شک نہین کہ یہ بوجہ تقید سے خالی ہونے کے وحدت
مطلقہ ہے اور خبر و مبتدا مین جو نسبت ہے وہ حقیقی ہے
کیونکہ مجازی ہونے کا کوئی قرینہ نہین پس ان مقدمات
کے اقتضا سے اللہ تعالے کے قول کا یہ مفہوم ہے کہ
وہ بحیثیت ذات بلا قید صفات یکتا ہے کیونکہ شے یکتا
اوس وقت ہوتی ہے جب اوس کے ساتھ دوسری
ذات نہو کیونکہ دو ذاتون کے تحقق کے وقت ایک
کی وحدت اون مین بحیثیت ذات کے بلا قید صفت
محال ہو جاتی ہے اسی سبب سے ان آیات یعنی قل
ھو اللہ احد اور ان الھکم لواحد
مین فرق ظاہر ہوا اس طور پر کہ قل ھو اللہ
احد سے وحدت مطلقہ مراد ہے جو اسم ذات
کی طرف منسوب اور انتفاء ذاتین کا فائدہ دیتی
ہے اور وجود غیر معدوم کرنے کے لیے موجب ہے اور
جو وحدت ان الھکم لواحد سے مفہوم ہوتی ہے وہ
مقید اور اسم الہ کی طرف منسوب ہے نفی الہین
کے لیے اور وجود مثل معدوم کرنے کے مستلزم ہے

توجیہ دوم بر اصول فقہ آن کہ گویم قولہ تعالے قل
ھو اللہ احد از آیات محکمات است کما صرح بہ
ائمۃ الاصول و محکم بقاعدۂ اصول آنکہ متحمل
تخصیص و تاویل و تبدیل و نسخ نہ بود چون آیۂ
قل ھو اللہ حمل کردہ شود بر وحدت کہ نہ بہ معنی
انعدام وجود غیر است در آیۂ محکم ہم تاویل لازم آید
و ہم نسخ و تبدیل پس تاویل از انکہ گویم قولہ تعالے
قل ھو اللہ احد از ظاہر کتاب است و الظاھر
ما ظھر المراد منہ بنفس الصیغۃ و شکے نیست
کہ وحدتے کہ از آیۂ مذکورہ مفہوم می شود بنفس الصیغۃ
وحدتے ست کہ بمعنی انعدام وجود غیر است چنانکہ
در توجیہ سابق رفتہ پس چون مفہوم این وحدت
نہ باشد لامحالہ وحدت دیگر محتملات لفظ ظاہر بود
و صرف الظاھر الی بعض محتملاتہ تاویل کما
عرف و لزوم نسخ آنکہ گویم آیۂ مذکورہ در افادۂ
وحدت نص مطلق است و سائر آیات دالہ بر وحدت
در افادۂ معنی وحدت نص مقید اند چہ کہ وحدتے کہ
از آیت مفہوم می شود بمعنی انعدام وجود غیر است و
لاشک کہ این وحدت مطلق است چہ انتفاء اثنینیت
درین وحدت من کل الوجوہ است لا من بعض الوجوہ
پس چون این نص مطلق حمل کردہ شود بر سائر آیات

دوسری توجیہ بر اصول فقہ اس طرح ہے کہ قل
ھو اللہ احد آیات محکمات سے ہے چنانچہ
ائمۂ اصول نے تصریح کی ہے اور محکم بر قاعدۂ اصول
وہ ہے جس میں احتمال تخصیص و تاویل و نسخ و
تبدیل نہ ہو جب آیۂ قل ھو اللہ وحدت پر حمل
کی جائیگی کہ جو وجود غیر کے معدوم کرنے کے معنے میں
نہیں ہے تو آیۂ محکم میں تاویل بھی لازم آئیگی اور
نسخ اور تبدیل بھی کیونکہ میرے نزدیک قل ھو اللہ
احد ظاہر کتاب سے ہے اور ظاہر وہ ہے جس سے
مقصود بنفس صیغہ ظاہر ہو جائے اس میں شک نہیں کہ
وہ وحدت جو آیت مذکورہ سے بنفس صیغہ مفہوم ہوتی ہے وہ
وحدت ہے کہ جو وجود غیر معدوم کرنیکے معنے میں ہے جیسا کہ
توجیہ سابق میں بیان ہو چکا تو جب وحدت مفہوم ہی نہ ہوگی
لامحالہ دوسری وحدت محتملات لفظ سے ظاہر ہوگی اور
ظاہر کا بعض محتملات کی طرف پھیرنا بھی تاویل ہے اور
نسخ یوں لازم آتا ہے کہ آیۂ مذکورہ افادۂ وحدت کے لیے
نص مطلق ہے اور باقی آیتیں کہ جو وحدت پر دلالت کرتی
ہیں افادۂ وحدت میں نص مقید کی طرح ہیں کیونکہ اس آیت
سے جو وحدت مفہوم ہوتی ہے وہ بمعنی انعدام وجود غیر کے
ہے اور بیشک یہ وحدت مطلق ہے کیونکہ نفی دوئی اس وحدت
میں من کل الوجوہ ہے نہ من بعض الوجوہ تو جب نص مطلق کل آیات

وحدت که نصوص مقیده اند لامحاله نص مطلق بمقید
گردد و تقیید مطلق نسخ است و تبدیل و نیز
مذهب این است که المطلق یجری علی اطلاقه
والمقید یجری علی تقییده و بهذا ظهر ان
قوله قل هو الله احد محکم فی افادة انعدام
وجود الغیر و قوله لا اله الا هو و انما الهکم
لواحد و سائر الایات الدالة علی الوحدة
محکم فی افادة انعدام وجود المثل فلا یلزم
منه انعدام وجود الغیر و اما توجیه بقاعدهٔ علم
کلام آن که گویم که اگر باوجود ذات اثبات وجود غیر
کنیم در ذات حق تناهی لازم آید و آن محال است
و اعتقادش ضلال اگر گوئی که باثبات وجود غیر
تناهی در ذات چگونه لازم آید گویم جمهور متکلمان
متفق اند بر این که حصول مغایرت بین الشیئین
بدون امکان انفکاک یکے از دیگرے محال است
که الغیران هما اللذان یمکن انفکاک احدهما
عن الآخر و نیز حصول دو ذات با عدم تناهی
یکے از ایشان مستلزم جمع بین الضدین است
تشریح این سخن آنکه در آب گرم مثلاً آتش معیت با
آب دارد و آب معیت با آتش و شک نے که هر یکے
از ایشان متناهی است ورنه لازم آید که یکے در

وحدت یعنی نصوص مقیدہ پر محمول کی جائیگی تو لامحالہ
نص مطلق مقید ہو جائیگی اور مطلق کی تقیید یہی نسخ و
تبدیل ہے اور یہی مذہب بھی ہے کہ مطلق کا اجرا
حالت اطلاق پر ہے اور مقید کا اجرا حالت تقید پر اور
اسی سے معلوم ہوا کہ آیۂ قل ہو اللہ احد وجود غیر کو معدوم
کرنے کے لیے محکم ہے اور اور آیتین جیسے لا الہ الا ہو اور
انما الہکم لواحد وغیرہ جو وحدت پر دلالت کرتی ہین وجود
مثل کے معدوم کرنے کے لیے مفید اور محکم ہین ان سے
وجود غیر کی معدومیت لازم نہین آتی اور بقاعدۂ علم کلام
توجیہ ہے کہ اگر ہم وجود ذات کے ساتھ وجود غیر کا اثبات
کرین تو ذات حق مین تناہی لازم آوے جو محال ہے
اور اوس کا اعتقاد باعث گمراہی اگر یہ کہا جائے کہ وجود
غیر کے اثبات سے ذات مین تناہی کیونکر لازم آویگی تو
اوس کا جواب یہ ہے کہ تمام متکلمین اس امر پر متفق ہین کہ دو
چیزون مین مغایرت بغیر ایک کے دوسری سے
علیحدگی کے محال ہے کیونکہ غیر وہ ہین جن مین باہم
علیحدگی ممکن ہو نیز دو ذاتون کا حصول ایک
کی عدم تناہی سے جمع بین الضدین کو مستلزم ہے
جس کی تشریح یہ ہے کہ گرم پانی مین مثلاً آگ
کو پانی سے معیت حاصل ہے اور پانی کو آگ سے
اور بیشک ان مین سے ہر ایک متناہی ہین ورنہ ایک کا

مکان دیگرے باشد و ذا جمع بین الضدین و نیز
لازم آید کہ یکے گردند و ذا اتحاد بین الضدین زیرا کہ
اتحاد عبارت است از ارتفاع حد فاصل و برزخ
حاجز و شک نے کہ این جا حد فاصل و برزخ حاجز
نیست مگر علمے کہ متصل بذات ہر یک است کما
قال تعالی مرج البحرین دیگر آیت واعبدوا اللہ
ولا تشرکوا بہ شیئا است طریقۂ توجیہ وے
آن ست کہ در کتب تفاسیر از ابن عباس مروی ست
کہ ہر جا کہ در قرآن لفظ عبادۃ آید مراد از وے توحید
است و بر قاعدۂ اصول لا تشرکوا مطلق است
و شیئا عام غیر مخصوص البعض پس معنی آیہ بر مقتضائے
مقدمات ہمچنین باشند کہ یکے گوئید خدائے را و در
یگانگی شریک نیارید بوجے از وجوہ و چیزے را شریک
وے نگردانید در امرے از امور و شک نے کہ باثبات
غیر لازم می آید مر بندہ را شریک و مر باری تعالی را شریک
زیرا کہ شرک در شرع عبارت است از اثبات شریک
و مراد از شریک آنکہ او را شرکت بود با دیگرے در
امرے از امور و چون وجود غیر اثبات یابد لا محالہ وے
شریک حق گردد در ذات و صفات و افعال چہ شرکت
در ذات عبارت است از وجود اثنینیت در وجود ذات
مثلا یکے گوید انا و دیگرے نیز و شرکت در صفات

دوسرے کی جگہ ہونا لازم آوے جو جمع بین الضدین
ہے اور یہ بھی لازم آوے کہ دونوں ایک ہو جائیں
جس کو اتحاد بین الضدین کہتے ہین اس لیے کہ اتحاد
حد فاصل کے اوٹھ جانے کو کہتے ہین اور درحقیقت یہان
کوئی حد فاصل ہے اور نہ برزخ حاجز مگر ایک ایسی علت
ہے جو ہر ایک کی ذات سے متصل ہے جیسا کہ اللہ تعالی
کا ارشاد مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ ہے دوسری آیت یہ ہے کہ تم
اللہ کی عبادت کرو اور اوس کے ساتھ کسی کو شریک نہ کرو
جس کی توجیہ یہ ہے کہ کتب تفاسیر مین حضرت ابن عباس
سے مروی ہے کہ کلام اللہ مین جہان لفظ عبادت آیا ہے
اوس سے توحید مراد ہے اور اصول کے قاعدے کی موافق
لا تشرکوا مطلق ہے اور شیئا عام غیر مخصوص البعض تو آیت کے
معنے ان مقدمات کے مقتضے سے یہ ہونگے کہ خدا کو ایک
کہو اور اوس کی یکتائی مین کسی طرح کسی کو شریک نہ کرو اور
کسی امر مین کسی چیز کو اوس کا شریک نہ جانو اور واقعی اثبات
غیر سے بندے کے لیے شرک لازم آتا ہے اور حق تعالے
کے لیے شریک اس لیے کہ شرک سے شرعًا اثبات شریک مراد ہے
اور شریک سے مطلب یہ ہے کہ اوسکو دوسرے سے کسی امر مین
شرکت حاصل ہو اور جب وجود غیر ثابت ہو جائیگا تو لا محالہ وہ
حق کا ذات اور صفات اور افعال مین شریک ہوگا کیونکہ شرکت ذات
سے دو ذاتون کا پایا جانا مراد ہے مثلا ایک انا کہی تو دوسرا بھی اور شرکت صفات

عبارت ست از حصول یک صفت در دو ذات
و شرکت در افعال عبارت است از صدور یک
فعل از دو ذات پس چون حق تعالے می گوید انا
اگر دیگرے گوید انا لا محالہ شریک گردد در ذات
ہمچنین در صفات و افعال۔ اگر کسے گوید شرک در
شرع عبارت است از اثبات شریک مر حق را در
صفت معبودی نہ اثبات مطلق شرک و شریک
گوئیم انحصار شریک باین معنی مقتضی تقیید نص است
و تخصیص وے و آیت مذکور از محکمات است و لا
تشرکو النص مطلق است و شیئا عام غیر مخصوص البعض
و شک نے کہ تقیید نص مطلق و تخصیص عام غیر مخصوص البعض
بدلیل متراخی نسخ است و نسخ المحکم لا یجوز
کما عرف آیت دیگر لیس کمثلہ شیء است و
توجیہ وے بر دو وجہ است اول آن کہ چون غیر
حق را وجود ثابت کنیم مثل حق لازم آید زیرا کہ
مماثلت عبارت از اشتراک در صفات است
و چون وجود دوئی ذات اثبات یابد لا محالہ
صفات وے نیز ثابت باشند کہ وجود ذات
بے صفات محال است و شک نے کہ صفات
حیات و علم و غیر ذلک اند پس ذاتے کہ در و این
صفات یاشند لا بد آن ذات مثل حق باشد و اگر

دو ذاتون مین ایک ہی صفت کا حاصل ہونا اور
شرکت افعال سے ایک فعل کا دو ذاتون سے
صادر ہونا مراد ہے تو جب حق انا کہتا ہے اگر دوسرا
بھی انا کہے تو لا محالہ ذات مین شریک ہوگا اسی طرح
صفات اور افعال مین بھی۔ اگر کوئی کہے کہ شرعًا
شرک سے حق کی صفت معبودی مین شریک کا
اثبات مراد ہے نہ اثبات مطلق شرک و شریک اوس کا جواب
یہ ہے کہ شریک کا اس معنی مین منحصر کرنا آیت کو مخصوص
اور مقید کرنا ہے اور آیت مذکور آیات محکمات سے ہے
اور لا تشرکو النص مطلق ہے اور شیئا عام غیر مخصوص البعض
اور واقعی نص مطلق کا مقید اور عام غیر مخصوص البعض
کا کسی دلیل سے منسوخ کرنا ہی نسخ ہے اور محکم کا منسوخ
کرنا ناجایز ہے جو بیان ہو چکا دوسری آیت لیس
کمثلہ شیء ہے اس کی توجیہ دو طرح پر ہے اول یہ
کہ جب غیر حق کا وجود ہم ثابت کرین گے تو حق کا مثل
لازم آوے گا اس لیے کہ مماثلت صفات مین شریک
ہونے کو کہتے ہین دوسرے جب ذات کا وجود ثابت
ہو جائے گا تو لا محالہ اوس کے صفات بھی ثابت
ہو جائین گے کیونکہ وجود ذات بلا صفات محال ہے اور
صفات بھی یہی حیات اور علم وغیرہ ہین تو جس ذات مین
یہ صفات پائے جائین گے وہ حق کی مثل ضرور ہوگی اور اگر

فی المثل نفی مماثلت آن با غیر حق تعالی بہمہ وجوہ
فرض کنیم نفی مماثلت در نفس وجود نتوانیم کرد اگر
کسے گوید کہ مماثلت عبارت از اشتراک در جمیع
صفات است گویم این ممکن نیست چہ درین ہنگام
مابہ المفارقۃ غیر مابہ المشارکۃ شود زیرا کہ
میان افراد ماہیۃ مابہ المشارکۃ ماہیت باشد و
مابہ المفارقۃ تعین و شک نے کہ تعین صفت است
کما عرف فی مبادی اصول الکلام پس ثابت
شد کہ برای مماثلت اشتراک در جمیع صفات
شرط نیست و نیز گوییم در زید مثل اسد مثل اسد نیست
در مماثلت مگر در یک صفت شجاعت اگر کسے گوید
کہ مماثلت در جمیع صفات شرط نیست پس چرا
در صفات ذاتے کہ عبارت است از اشتراک در تمام
ماہیت شرط نمی گیری چنانچہ در طوالع گفتہ

الغیران ان اشترکا فی الماہیۃ فمثلان
وچون حمل مماثلت باین معنی کنند حق را مثل
لازم نیاید زیرا کہ ہیچ یک از مخلوقات مشارک
نیست مر حق را در تمام ماہیت گویم در قرآن و احادیث
و کلام فقہا و تراکیب بلغا بمعنے مثل علے الاطلاق
یافتم پس تقیید مثل باین معنی کہ متکلمان مے گویند
مجرد اصطلاح است و اصطلاح تو مے حجت نہ گردد

مثل مین اوس غیر کی مماثلت کی نفی حق کے ساتھ
من کل الوجوہ ہم فرض بھی کرلین تو نفس وجود مین مماثلت
کی نفی ہم نہین کرسکتے اگر کوئی یہ کہے کہ مماثلت سے
مراد کل صفات مین شریک ہونا ہے تو مین کہونگا کہ یہ
ناممکن ہے کیونکہ اُس وقت مابہ المفارقت غیر مابہ المشارکت
ہوگی اس لیے کہ افراد ماہیت مین مابہ المشارکت ماہیت
ہوگی اور مابہ المفارقت تعین اور بے شک تعین صفت ہے
جیسا کہ مبادی اصول کلام مین جانا گیا پس ثابت ہوا کہ مماثلت
کے لیے تمام صفات مین اشتراک مشروط نہین نیز زید
مثل اسد مین۔ مین کہونگا کہ زید مماثلت مین اسد
کا مثل نہین ہے بجز ایک صفت شجاعت کے اگر کوئی
کہے کہ جب مماثلت کل صفات مین شرط نہین تو
صفات ذات مین جس سے تمام ماہیت مین اشتراک
مراد ہے شرط کیون نہین کیجاتی ہے چنانچہ طوالع
مین ہے کہ دو غیر اگر ماہیت مین مشترک ہون تو وہ
دونون مثل ہین اور جب مماثلت کو اس معنی پر قیاس
کرینگے تو حق کا مثل لازم نہ آویگا اسلیے کہ مخلوقات مین
کوئی بھی تمام ماہیت مین حق کا شریک نہین ہے کہونگا کہ قرآن
اور احادیث اور کلام فقہا اور صلحاء بلاغت کی تراکیب مین مثل
مطلقاً مثل کے معنے پائے ہین تو مثل کو اس معنی سے جو متکلمین کے
صرف اصطلاح ہی ہے اور کسی قوم کی اصطلاح دوسری قوم کی لیے حجت نہین

برقومے دیگر۔ وجہ دوم آن کہ لیس کمثلہ شیء از
آیات محکمات است ومثل مطلق است وشئ عام
غیر مخصوص البعض پس اگر مماثلت را مقید گردانم
بقید اشتراک در جمیع صفات یا در تمام ماہیت لامحالہ
نص مطلق مقید گردد وعام غیر مخصوص البعض مخصوص
شود وشک نیست کہ تقئید نص مطلق وتخصیص عام
بدلیل متراخی نسخ است ونسخ المحکم لا یجوز آیت
دیگر کل شیء ھالک الا وجھہ مراد از وجہ
باتفاق جمہور ذات است ودر لغت بمعنے روئے
وہلاک نیستی است وہالک نیست را گویند وسوق
این کلام چون سوق زید قائم است پس مفہوم
از وے چنان باشد کہ ہر چہ غیر حق است نیست
است وہست نیست مگر حق اگر کسے پرسد کہ ہلاک
از روے لغت نیستی است ولیکن نہ نیستی مطلق بلکہ
نیستی کہ بموت وفنا ہست وشک نیست کہ موت
وفنا سبقت وجود تقاضا می کند گوئیم الوجود بین
العدمین کظھر المتخلل بین الدمین وجود اشیاء
بخود نیست واشیاء ازین رو کہ قیام آنہا بخود نیست
وجود ندارند وجود آنہا ازان رو است کہ قیام
بحق دارند وشک نیست کہ چنین وجود را ارباب
شہود وجودے نشمارند کما قال العارف الربانی

ہوتی دوسری یہ وجہ ہے کہ لیس کمثلہ شیء آیات محکمات
سے ہے اور مثل مطلق ہے اور شئے عام غیر
مخصوص البعض پس اگر مین مماثلت کو اشتراک
تمام صفات یا تمام ماہیت کی قید سے مقید کردون
تو لامحالہ نص مطلق مقید ہو جائیگی اور عام غیر مخصوص البعض
مخصوص ہو جائیگا اور بے شک نص مطلق کی تقیید
اور عام کی تخصیص بھی از روئے دلیل نسخ ہے اور
نسخ محکم جایز نہین تیسری آیت کل شیء ھالک
الا وجھہ وجہ سے باتفاق جمہور ذات مراد ہے اور
لغت مین چہرہ کے معنے ہین اور ہلاک سے مراد نیستی
ہے اور ہالک معدوم کو کہتے ہین اور اس کلام کا طریقہ
بھی زید قائم کی طرح ہے تو اوس کا مفہوم یہ ہوگا کہ حق
کے سوا ہر چیز معدوم ہے پھر حق کے کوئی موجود نہین اگر
کوئی پوچھے کہ ہلاک کے معنے لغت مین نیستی کے ہین لیکن
نیستی مطلق نہین بلکہ نیستی بمعنی موت اور فنا اور اسمین
شک نہین کہ موت اور فنا وجود کی سابقیت کا تقاضا
کرتی ہے تو مین کہونگا کہ وجود بین العدمین ظہر متخلل
بین الدمین کی طرح ہے اشیاء کا وجود اپنے آپ سے
نہین اور اشیاء بوجہ قائم بذاتہ نہ ہونے کے وجود
نہین رکھتی ہین انکا وجود اس سبب سے ہی کہ وہ حق سے قائم ہین
اور ایسے وجود کو ارباب شہود وجود شمار نہین کرتے چنانچہ عارف

اوحد الدین الکرمانی ؎ چیزیکہ وجود او بخود
نیست ؛ ہستیش نہادن از خرد نیست + ہستی کہ بحق
قیام دارد + او نیست ولیکہ نام دارد + ظہور حق با شیاء
است وقیام اشیا بحق مانند ظہور آب بہ حباب و
قیام حباب بہ آب وَاِلَیْہِ الْمَرْجِعُ وَاِلَیْہِ الْمَآب دہم
درین مقدمہ بخاطر تو ان داشت کہ وحدت و تعالی
ہم باسم واحد است وہم باسم احد و فرق میان ہر دو
آنکہ احد اطلاق کردہ می شود بر حق بحسب الذات
فقط بلا اعتبارات نسب لاحقہ حق و واحد اطلاق
کردہ می آید بر او تعالے بہ اعتبار نسبت وحدت کہ
از جملہ صفات است بر عین آن ذات بمجنین لاحق
می شوند باو احد نسبت غیر متناہیہ مثلا گویند الواحد
نصف الاثنین وثلث الثلاثۃ وربع الاربعۃ
وغیر ذلک ووحدت گاہے عین شی بود از جمیع
وجوہ وگاہے عین من وجہ وگاہے غیر من جمیع وجوہ
پس اول مثل وحدت حضرت وجود است من
حیث الذات کہ ازان لفظ احد مشتق است وثانی
مثل حضرت وجود است من حیث انہا صفۃ من
الصفات کہ من وجہ عین است ومن وجہ غیر و
ازان لفظ واحد مشتق است وسوم مثل وحدت انواع
اعداد چنانکہ اثنین عدد واحد است وثلاث نیز پس

ربانی اوحد الدین کرمانی کا ارشاد ہے ؎ جس چیز کا
خود وجود نہین اوس کو ہست کہنا خلاف عقل ہے +
جو ہستی کہ حق سے قائم ہے + وہ خود ہستی نہین مگر اسم
ہستی سے موسوم ہے ظہور حق اشیاء سے اور قیام
اشیا حق سے ہے جیسے پانی کا ظہور حباب سے اور حباب
کا قیام پانی سے اوسی کی طرف رجوع اور ٹھکانا ہے
اسی مقدمہ مین یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ حق کی وحدت
اسم واحد سے بھی ہے اور اسم احد سے بھی ان مین فرق
یہ ہے کہ لفظ احد کا اطلاق حق پر صرف بحیثیت ذات
کے ہوتا ہے بلا اعتبار اون نسبتون کے جو حق سے
لاحق ہین اور واحد کا اطلاق حق پر آتا ہے باعتبار نسبت
وحدت کے جو منجملہ صفات ہے عین اوسی ذات پر اسی
طرح واحد کے ساتھ نسب غیر متناہیہ بھی لاحق ہوتی
ہین مثلا کہتے ہین کہ واحد دو کا نصف اور تین کا تیسرا
حصہ اور چار کا چوتھا حصہ وغیرہ ہی اور وحدت کبھی تمام وجوہ
سی عین شی ہوتی ہی اور کبھی ایک وجہ سی عین اور دوسری وجہ
سی غیر اور کبھی تمام وجوہ سی غیر ہوتی ہی پس اول مثل وحدت
حضرت وجود کی ہے بحیثیت ذات جس سی لفظ احد مشتق ہی
اور دوسری مثل وحدت حضرت وجود کی ہی بحیثیت صفات
جو ایک وجہ سی عین اور دوسری وجہ سی غیر ہی اور لفظ واحد اسی سی مشتق
ہی تیسری مثل وحدت اقسام اعداد کی ہی جیسی دو بھی ایک عدد ہی اور تین بھی

هریکے ازینہا نوع واحد است کہ ممتاز است یکے
از دیگرے بخصوصیت لاحقہ و خاصۂ خود و ہمین وحدت
است کہ عارض اجناس و اشخاص نیز میشود و نیز
در احد مبالغتے است کہ در واحد نیست زیرا کہ احد
صفت مشبہ است و واحد اسم فاعل و شک نیست
کہ صفت مشبہ را دلالت بر ثبوت و استمرار است و
اسم فاعل را دلالت بر حدوث و انتقال و لہذا در شرع
اطلاق اسم احد بر اللہ خصوصاً آید از اطلاق واحد بر
وے چہ واحد جاری می شود بر اسم اللہ و الہ نیز
ھو اللہ الواحد القہار و الہکم الہ واحد اما
اسم احد جاری نمیشود مگر بر اسم اللہ جاء ھو اللہ احد
و لم یجئ الہکم احد و بعضے از اہل تحقیق گفتہ اند
کہ واحد مقتضی نفی مثل است و احد مقتضی نفی غیر
چرا کہ استعمال واحد بمعنی نفی مثل آمدہ بخلاف احد
اہل عرب گویند فلان واحد زمانہ ای لا مثل
لہ و نگویند فلان احد زمانہ ہذا المعنی و نیز
گفتہ اند کہ اسم واحد چون مقارنت یابد باسم قہار
مقتضی نفی غیر بود نحو قولہ تعالی لمن الملک
الیوم للہ الواحد القہار ازینجاست کہ ہر جا اسم
واحد بر اسم اللہ در قرآن آمدہ بے مقارنت اسم
قہار نیامدہ و وحدت را دو اعتبار اند تکرر وی کہ موجب

تو ان مین سے ہر نوع واحد ہے جو ہر ایک دوسرے
سے اپنی خصوصیت خاصہ و لاحقہ سے ممتاز ہے اور
یہی وحدت اجناس اور اشخاص مین بھی عارض ہوتی
ہے نیز لفظ احد مین ایک قسم کا مبالغہ ہے جو واحد مین
نہین اسلیے کہ احد صفت مشبہ ہے اور واحد اسم فاعل
صفت مشبہ ثبوت اور استمرار پر دلالت کرتا ہے اور اسم
فاعل حدوث اور انتقال پر اسلیے شرع مین اسم احد
کا اطلاق خصوصًا خداوند تعالی پر بہ نسبت واحد کے
اطلاق ہی کہ واحد کا اطلاق اللہ اور الہ دونون پر ہوتا
ہے جیسے ہو اللہ الواحد القہار اور الٰہکم الٰہ واحد اور
اسم احد کا اطلاق اللہ کے سوا کسی پر نہین آتا ہو اللہ احد
آیا ہے الٰہکم احد نہین آیا اور بعض اہل تحقیق نے کہا ہے
کہ واحد نفی مثل کو مقتضی ہے اور احد نفی غیر کو کیونکہ واحد
کا استعمال نفی مثل کے معنے مین آیا ہے بخلاف احد کے
اہل عرب کہتے ہین فلان واحد زمانہ اے لا مثل لہ نہین
کہتے کہ فلان احد زمانہ اور بعض کہتی ہین کہ اسم واحد جب اسم
قہار کے ساتھ ہوتا ہے تو وہ نفی غیر کا مقتضی ہوتا ہے جیسے اللہ تعالی کا
ارشاد ہے کہ کس کی لیے آج کی دن بادشاہی ہے خدائے غالب یکتا
کے لیے اس لیے جہان کہین اسم واحد اور اسم اللہ
قرآن مین آیا ہے بغیر اسم قہار کے نہین آیا ہے اور
وحدت کے دو اعتبار ہین ایک وحدت کا مکرر ہونا جو موجب

کثرت است و اعتبار منع الانقسام و وحدت صرفه
را دو اعتبار اند اعتبار تجرد و اعتبار تلبس پس وحدت
به اعتبار تجرد از جمیع قابلیات مرتبه احدیت است
و به اعتبار تلبس و قابلیات مرتبه وحدانیه فهما
منتسبان من تلك الوحدة چه که احدیت که
مرتبهٔ اطلاق است یعنی احدیت ذاتیه و احدیت
مطلقه ظاهر شد از وحدت کالوحدانیة فتدبر
و تشکر مقدمهٔ پنجم بدان که وجود واجب زائد
بر ذات نیست بلکه عین اوست دلیلش آن که اگر وجود
زائد بود باید که ذات من حیث هی فی حد ذاته
مع قطع النظر عن العوارض نه موجود بود نه معدوم
و هر چه این چنین است ممکن است زیرا که اتصاف
وجودش یا بسبب ذات است و این محال چه که
الشیء ما لم یوجد لا یوجد پس لازم آید تقدم
آن با لوجود نه اخلف و یا بسبب غیر بود پس معلول
بود و واجب نماند اگر کسی گوید که واجب نزد ما
عبارت است از اقتضاء ذات مر وجود را پس هرگاه
ذات مقتضی وجود شد واجب گردید فلا یحتاج
الی علة و این واجب بود نه ممکن و تقدم شیء علی
نفسه نیز لازم آید گوییم که در میان علت و اقتضاء
فرق صرف در عبارت است پس چون مقتضی

کثرت ہے دوسرے اعتبار منع انقسام اور وحدت صرفہ
کی دو اعتبار ہین اعتبار تجرد اور اعتبار تلبس تو وحدت باعتبار
کل قابلیات سے تجرد کے مرتبہ احدیت ہی اور باعتبار تلبس
اور قابلیات کی مرتبہ وحدانیہ اور یہ دونون اسی وحدت سے
نکلے ہین کیونکہ احدیت جو مرتبہ اطلاق ہی یعنی احدیت
ذاتیہ و احدیت مطلقہ وحدت سے ظاہر ہوے جیسی وحدانیت
پس غور کرو اور شکر کرو پانچوان مقدمہ وجود واجب
ذات پر زائد نہین بلکہ عین ذات ہے جسکی دلیل یہ ہے
کہ اگر وجود زائد ہوتا تو چاہیے تھا کہ ذات بحیثیت ذات
اپنی حد ذات مین عوارض سے قطع نظر کرکے نہ موجود
ہوتی نہ معدوم اور جو چیز ایسی ہو وہ ممکن ہے اس لیے
کہ اوس کے وجود کا اتصاف یا اپنی ذات سے ہے تو
یہ محال ہی کیونکہ شی جب تک موجود نہو گی پائی نہ جائیگی
تو اس سے اوس کا تقدم وجود سے لازم آویگا یہ خطا ہے
یا بسبب غیر کی ہو تو وہ معلول ہوگا واجب نہ رہیگا اگر کوئی
کہے کہ واجب ہمارے نزدیک ذات کی اقتضاء وجود سے مراد
ہے تو جب ذات مقتضی وجود ہوئی واجب ہو گئی تو اپنی
علت کی محتاج نہ رہی اور یہی واجب ہے نہ ممکن اور
شیء کا اپنی ذات پر مقدم ہونا بھی لازم نہ آوے گا
تو مین کہون گا کہ علت اور اقتضاء مین صرف
عبارت کا فرق ہے تو جب اپنے وجود کا مقتضی ہوگا

وجود خود شد کان علة لنفسه فیلزم المحذور اگر
پرسی کہ اقتضاء معنے ندارد بجز آن کہ لا یمکن ان
لا یکون موجودًا الا ان یکون هناك تاثیر
و تأثر گویم عدم امکان یا ذاتی است یا بواسطۂ غیر
در صورت اول ذات علت خواہد بود و لا معنے الا
ما یکون امتناع العدم بالنظر الی ذاته و در ثانی
احتیاج الی الغیر لازم خواہد آمد پس واجب نخواہد ماند
لاجرم لازم آید کہ واجب علت لنفسه بود و بر تقدیر
بودن آن عین وجود بضرورت آنکہ امتناع عدمش
برائے ذات ویست چرا کہ می توانم گفت کہ در صورت
عینیت وجود انصافی نیست اور ابدان معنی امتناع
عدمه لذاته انه هو الوجود المتاکد پس ثابت شد
کہ واجب ہمان وجود بحت است قائم بذاته مجرد
از جمیع نسب و امتیازات و در اعتبارات ذات
مع القید واجب لذاته نیست بل لغیره و هو ذات
البحت و نیز اگر وجود زائد بر ذات باشد اتصاف
ذات بوجود علتے خواہد بود و حینئذ اگر ذات خود باشد
لازم آید تقدم اتصاف ذات بر وجود ذات زیرا کہ
عقل حاکم است بآن کہ ایجاد فرع وجود است
و اگر وجود سابق عین وجود لاحق باشد تقدم
شئ بر نفس لازم آید و اگر غیر بود نقل کلام باتصاف

تو اپنی ذات کی علت ہوگا یہ خلاف قیاس ہی اگر یہ
کہو کہ اقتضاء کے معنے بجز اسکے اور کچھ نہین کہ یہ ممکن
نہین ہی کہ شئی موجود نہ ہو مگر وہان اوسکی تاثیر اور تاثر
موجود ہو تو مین کہتا ہون کہ عدم امکان یا ذاتی ہے یا
بواسطۂ غیر پہلی صورت مین ذات علت ہوگی جس کا
مطلب بجز اسکے کچھ نہین کہ بلحاظ عدم اوسکی ذات کے
ممتنع ہو اور دوسری صورت مین غیر کی احتیاج لازم آویگی
تو واجب واجب نہین رہیگا لہذا لازم آویگا کہ واجب اپنی
ذات کی علت ہو بسبب اوسکے عین وجود ہونیکے اس لیے
کہ امتناع عدم اوسی کی ذات کے واسطے ہے کیونکہ مین
کہہ سکتا ہون کہ عینیت وجود کی صورت مین وہ اوس سے
متصف نہین اور امتناع عدم لذاتہ کے یہ معنی ہین کہ وہ
وجود مؤکد ہی پس ثابت ہوا کہ واجب ہی وجود بحت قایم
بذاتہ اور کل نسب و امتیازات سے مجرد ہی اور اعتبارات مین
ذات مع القید واجب لذاتہ نہین ہی بلکہ لغیرہ ہی اور وہی
ذات بحت ہی نیز اگر وجود ذات پر زائد ہو تو اتصاف
ذات بوجود علت ہوگا اور یہان اگر ذات خود ہو تو تقدم
اتصاف ذات وجود ذات پر لازم آویگا کیونکہ عقل
اس بات کا حکم کرتی ہی کہ ایجاد وجود کی فرع ہے اور اگر
وجود سابق وجود لاحق کا عین ہو تو شئی کا تقدم
ذات پر لازم آویگا اور اگر غیر ہو تو وہ غیر متصف

آن غیر بوجود کنیم کہ تسلسل در وجودات لازم آید
کما تشهد به الفطرة السلیمة و مدققان تصوف
ازین جا گویند کہ وجود حق عین ذات اوست
این قدر بضرورت وقت املا کردہ شد دیگر از کتب
و رسائل صوفیہ باید جست **مقدمہ ششم** ضرور
است کہ وجود حقیقی فی حد ذاتہ لطیف محض باشد
ای فی نفسہ محدود نہ باشد یعنی چنین نمی تواند شد
کہ در بعض مراتب وجودیہ حقیقیہ درماندہ از دیگر مراتب
وجودیہ حقیقیہ بہ مباینت و مزایلت ممتاز گردد زیرا کہ
وجود حقیقی اگر چنین لطیف نہ باشد ضرور است کہ بقول
معلوم العدم لایوجد در دیگر مراتب وجودیہ حقیقیہ
غیر دے یافتہ شود و غیر دی فی نفسہ معدوم است
پس ثابت شد کہ وجود حقیقی از قبیل جواہر مصطلحۂ
حکماء و متکلمین نبود چہ ہر یکے را ازانہا حدیست کہ
بیرون ازان قدم زدن نمی تواند مثلاً انسان من
فرس نیست و فرس منتم نے و جان چیزے دیگر است
و بے جان امرے دیگر و وجود حقیقی ہمہ را شامل
و محیط است و نیز تواں رسید کہ وجود حقیقی در نفس
ذات خود متحقق است ورنہ ترجیح بلا مرجح در امور غیر ارادیہ
لازم آید و این بالبداہۃ محال است و مستلزم
اجتماع النقیضین چہ در مرتبۂ کہ مساوات اقتضاء و

بوجود ہوگا جس سے وجودات مین تسلسل لازم آویگا
جس کی گواہی عقل سلیم دیتی ہے اور مدققین تصوف
یہین سے کہتے ہین کہ وجود حق عین ذات ہے اس قدر
بضرورت وقت لکھا گیا اسکے علاوہ صوفیہ کی کتابون
اور رسائل مین ڈھونڈنا چاہیے **چھٹا مقدمہ** وجود حق
کے لیے ضروری ہے کہ وہ فی حد ذاتہ لطیف محض ہو
یعنی فی نفسہ محدود نہو یعنی ایسا نہین ہو سکتا کہ بعض
مراتب وجودیہ حقیقیہ مین رہکر دیگر مراتب وجودیہ حقیقیہ سے
علیحدہ و ممتاز ہو اس لیے کہ وجود حقیقی اگر ایسا لطیف نہو تو اس
قول کے موافق کہ عدم موجود نہین ہوتا ضروری ہے کہ دیگر
مراتب وجودیہ حقیقیہ مین اوسکا غیر پایا جائے اور اوس کا غیر
فی نفسہ معدوم ہے تو ثابت ہوا کہ وجود حقیقی جواہر مصطلحۂ
حکماء و متکلمین کی طرح نہین ہے کیونکہ اون جواہر سے ہر
ایک کی ایک حد ہے جس سے وہ باہر قدم نہین رکھ سکتا
مثلاً انسان گھوڑا نہین اور گھوڑا بکری نہین جان اور
چیز ہے اور بے جان اور چیز اور وجود حقیقی سب کو محیط اور
شامل ہے اور یہ بھی کہہ سکتے ہین کہ وجود حقیقی اپنے
نفس ذات مین ثابت ہے ورنہ امور غیر ارادیہ مین ترجیح
بلا مرجح لازم آئیگی جو بداہۃً محال ہے اور
دو مخالف چیزون کے اجتماع کو مستلزم
ہے - کیونکہ جس مرتبے مین اقتضاء اور

عدم اقتضائے وجود مفروض است لامساوات
آنہا ازان لازم می آید و باید کہ وجود حقیقی مستفاد
از غیر خود باشد حالانکہ غیر ش فی نفسہ معدوم است
و تقدم الشئ علی نفسہ بالبداہت باطل است
و بجہت انتفائے غیر و بطلان ہمچو تقدم احتمال
تسلسل عددی نیز ناجایز پس ثابت شد کہ
وجود حقیقی را علتے نیست و نہ آن مسبوق بالعدم است
ورنہ گاہے متحقق فی الواقع نہ شدے مقدمہ ہفتم
باید دریافت کہ ہر ماہیتے کہ غیر وجود حقیقی ہست
بحسب ذات خود یعنی بدون علاقۂ حضرت وجود
از عرصہ گاہ خارج بالضرورت و بالاتفاق معدوم
محض است و ظاہر کہ معدوم محض مبدأ اثرے از
آثار خارجیہ نمی تواند شد ورنہ آن معدوم نہ باشد
پس امرے کہ در حکمت و نیز در عرف آن را واقع و
نفس الامر میگویند از وجود حقیقی خالی نمی تواند شد
زیرا کہ واقعیت خارجیہ و تحقق نفس الامری خود از
وجود خبری دہد بدین گونہ کہ اگر آنجا عدم فرض
کردہ شود وجود و لاوجود معًا صادق آیند و این
بدیہی البطلان است بالاتفاق چہ عدم محض
عبارت است از نبودن ہیچ اثرے از وجود
در واقع پس موجودیت آن کہ مقدم ترین آثار وجود

عدم اقتضائے وجود کی مساوات فرض کی جائیگی تو
لامساوات کا ہونا بھی لازم آئیگا اور چاہیے کہ وجود
حقیقی اپنے غیر سے مستفاد ہو حالانکہ اوس کا غیر
فی نفسہ معدوم ہے اور شئی کا اپنی ذات پر مقدم ہونا
بداہۃً باطل ہے اور بوجہ انتفائے غیر اور ایسے تقدم کے
باطل ہونے کے تسلسل عددی کا احتمال بھی ناجایز
تو ثابت ہوا کہ وجود حقیقی کے لیے کوئی علت نہیں اور
نہ وہ مسبوق بالعدم ہے ورنہ واقع میں کبھی ثابت نہ ہوتا
ساتوان مقدمہ جاننا چاہیے کہ جو ماہیت کہ وجود
حقیقی کی بحیثیت اپنی ذات کے غیر ہے یعنی بغیر تعلق
حضرت وجود کے عالم خارج میں وہ بداہۃً اور بالاتفاق
معدوم محض ہے اور یہ امر ظاہر ہے کہ معدوم محض آثار
خارجیہ سے کسی امر کا مبدء نہیں ہو سکتا ورنہ وہ معدوم
ہی نہ ہوتا تو جس امر کو حکمت نیز عرف میں واقع و نفس الامر
کہتے ہیں وہ وجود حقیقی سے خالی نہیں ہو سکتا اس لیے
کہ ثبوت واقعیت خارجیہ و نفس الامر خود وجود کی خبر دیتا
ہے اس طرح پر کہ اگر وہاں عدم فرض کیا جائے تو وجود
اور لاوجود دونوں ساتھ ہی صادق آویں اور یہ
بداہۃً بالاتفاق باطل ہے کیونکہ عدم محض سے
مراد کسی اثر وجودی کا واقع نہ ہونا ہے پس
اوس کی موجودیت جو مقدم ترین آثار وجود یہ ہے

است هیچ معنے ندارد و ازین جا است مسئلهٔ حکمت حقیقیه که العدم لا یوجد فافهم۔

بے معنے ہوگی اور حکمت حقیقیہ کا مسئلہ کہ عدم موجود نہین ہوتا۔ اسی جگہ سے ہے پس اس کو سمجھو۔

قوله وانّ ذلك الوجود ليس له شكل ولا حدّ ولا حصرٌ

اقول وبه تحقیق آن وجود بحت وهستی صرف را در مرتبهٔ اطلاق نه شکلے است ونه حدے ونه حصرے همین مرتبه را مرتبهٔ لابشرط گویند وبشرط لا مرتبهٔ اطلاق مشهور وبه شرط مرتبهٔ تقیید به ظلال وتکثرات واندراج در کل وشکل در لغت بمعنی مانند ودر اصطلاح هو الهیئة الحاصلة للجسم بسبب احاطة حد واحد بالمقدار کما فی الکرة او حدود کما فی المضلعات من المربع والمسدس انتهی کذا فی تعریفات الاشیاء للسید الشریف الجرجانی ونه بودن شکل بسبب نه بودن جسمیت او تعالی است واین ظاهر وباهر است وامانه بودن حد پس مراد ازان یا لا تقف عند حدّ است یا بمعنے تعریف واین هر دو نمی توانند شد چرا که واجب تعالے از کمیات ومتکمات هر دو منزه است ونیز بسیط ذهنی وخارجی ست فاذا حُدَّ والحد مرکب فاین البساطة ونفی حصر نیز ازین تقریر واضح ولایح است چه که حصر مقتضی عددیت است وآن این جا نیست واما معرفت حضرت الوجود منزه از جمله قیود پس

مین کہتا ہون کہ درحقیقت اوس وجود بحت اور ہستی صرف کے لیے مرتبۂ اطلاق مین نہ کوئی شکل ہی اور نہ کوئی حد اور نہ حصر اور اسی مرتبہ کو لابشرط شئ کہتے ہین اور بشرط لاشی مرتبۂ اطلاق مشہور ہی اور بشرط شئ مرتبہ تقیید مع ظلال اور تکثرات اور اندراج درکل اور شکل کے معنی لغت مین مانند کے ہین اور اصطلاح مین ہیئت حاصلہ جسمیہ ہی بسبب اوسکی حد واحد مین مقدار کی ساتھ احاطہ کی جیسے کرہ یا حدود مین جیسے مضلعات مین مربع اور مسدس اسی طرح تعریفات سید شریف جرجانی مین ہے اور شکل نہ ہونا بسبب باریتعالی کی جسمیت نہ ہونے کے ہے جو بخوبی ظاہر ہے لیکن حد نہ ہونا تو اس سے مراد یا لا تقف عند حدّ ہے یا بمعنے تعریف اور یہ دونون نہین ہو سکتے کیونکہ واجب تعالی کمیات اور متکمات دونون سے منزہ ہے نیز بسیط ذہنی وخارجی ہے پس جب محدود کیا گیا اور حد مرکب ہے تو بساطت کہان رہی اور نفی حصر بھی اس تقریر سے ظاہر ہے کیونکہ حصر عدد ہونے کو مقتضی ہے اور وہ یہان نہین ہے اور معرفت حضرت الوجود منزہ از قیود کی بارہ مین

ا یعنی جلسی حضرت الوجود نہین ۱۲

وران دو قسم مردمان اند یکے صاحب البحث
والافکار کہ ایشان را حکما و علما خوانند دیگری
ارباب الکشف والابصار کہ ایشان را عرفا
واولیا خوانند اما اہل بحث و نظر بہ ترکیب مقدمات
وتقریر حجج وادلہ بنظر و استدلال و تعین بمطالب حقیقی
حاصل می نمایند کتب ایشان معروف و طرق اینہا
مشہور اند از وجود ممکن بر وجود واجب استدلال
میکنند و از خلق بخالق سیر و ند اگرچہ این طریقہ محمود است
ولیکن از انجا کہ از نور فیض خالی ست صاحب این
طریقہ واجب را چہ شناسد و حاصل آن بہ عاقبت
جز حیرت مذموم چیزے دیگر نہ بود و حیرت بر دو گونہ
است حیرت نظار و حیرت اولی الابصار اوّل
مذموم است چہ از تصادم شکوک و تعارض ادلّہ
خیزد و حیرت اولی الابصار محمود است چہ از توالی
تجلیات و تتالی بارقات مشاہدۂ وحدانیت و
الوہیت و احکام و عجائب ربوبیت دست دہد
ردت زدنی فیک تحیّرا اشیر بہمین حیرت است
اما اہل کشف و بصیرت بہ تفریغ محل و تصفیہ باطن و
تخلیہ تخیل و کمال تبتل و دوام توجہ بہ منتہائے
مقصود خود برسند و ھو الوصول الی معرفۃ اللہ
ولقائہ و این را اہل سلوک صراط مستقیم نجوانند

دوگروہ ہین ایک صاحب بحث و فکر جن کو علما و حکما
کہتے ہین دوسرے صاحبان کشف جن کو عرفا و اولیا
کہتے ہین - اہل بحث و نظر مقدمات کی ترکیب اور
حجتون کی تقریر اور دلیلون پر نظر رکھکر مطالب حقیقی
کا یقین حاصل کرتے ہین ان لوگون کی کتابین معروف
اور طرق مشہور ہین وجود ممکن سے وجود واجب پر
استدلال کرتے ہین اور خلق سے خالق کی طرف جاتے
ہین اگرچہ یہ طریقہ عمدہ ہے لیکن چونکہ نور فیض سے خالی
ہے اس لیے اس طریقے والا واجب کو کیا پہچان سکتا
ہے آخر مین حیرت مذموم کے سوا اوس کا انجام کچھ
نہین ہوتا اور حیرت کی دو قسمین ہین حیرت نظار
اور حیرت اولی الابصار اول مذموم ہے کیونکہ وہ
دلیلون کے تباین اور شکوک کے تخالف سے پیدا
ہوتی ہے اور حیرت اولی الابصار محمود ہے کیونکہ وہ
تواتر تجلیات مشاہدۂ وحدانیت والوہیت واحکام و
عجائب ربوبیت سے حاصل ہوتی ہے رب زدنی
فیک تحیرا اسی حیرت کی طرف اشارہ ہے اور اہل
کشف و بصیرت فراغت قلب اور صفاء باطن اور یکسوئی
خیالات اور کمال انقطاع اور دوام توجہ سے اپنی منتہائے
مقصود پر پہونچتے ہین اور یہی اللہ کی معرفت تک پہونچنا اور
یہی وصل ملاقات ہے اور اسیکو اہل سلوک صراط مستقیم کہتے ہین

وطریقہ پیمبران ہمین است واشرف واکمل ایمن
طریق وملل ملت حنیفی ودین مصطفوی است ظلمات
اکوان وتقلبات حدثان درین طائفہ اثر نکردہ
برطارت فطرت ماندہ اند واز ظلمات حدثان
گذشتہ بہ لجۂ دریاے وحدانیت رسیدہ اند لیکن
درین طریقہ خطرہا بسیار است ومہالک بے شمار
چہ خطرات ووساوس وورطات ہواجس ومستویلات
باطلہ وتخیلات فاسدہ سالک را در بیابان طلب
حیران وسرگردان دارد وافسد مفاسد آنکہ بہ اندک
نمایشے کسراب بقیعۃ یحسبہ الظمان ماءً
از راہ رفتہ دست از طلب بدارد حتی اذا جاءہ
لم یجدہ شیئاً وبعد از اطلاع بصورت حال حاصلش
غیر حسرت ووبال نہ باشد نعوذ باللہ من ذلک

اور پیغمبرون کا طریقہ بھی یہی ہے اور ان طرق ومذاہب
مین سب سے کامل وبزرگ ملت حنیفی ودین مصطفوی
ہے عالم کی تاریکیون اور حدوث کے تغیرات نے
ان لوگون پر کوئی اثر ہی نہین کیا وہ اپنی پاک طبیعت
ہی پر رہے اور ظلمات حدوث سے گذر کر دریاے وحدانیت
مین مستغرق ہو گئے لیکن اس طریقے مین بہت سی خطرات
ومہلکات مثل خطرات وخیالات فاسدہ ووساوس
وغیرہ کے ہین جو سالک کو بیابان طلب مین حیران
وسرگردان رکھتے ہین جن مین سب سے بڑی
یہ بات ہے کہ تھوڑی سی نمایش مین مثل سراب
کے جسے پیاسا پانی سمجھتا ہی سالک بھٹک کر طلب سے دست بردار
ہو جاتا ہی یہانتک کہ جب اُسکی فریب جاتا ہے تو اُسکو کچھ نہین پاتا اور موجود
حالہ ہی مطلع ہونیکے بعد اُسکو حسرت ووبال کی سوا کچھ حاصل نہین ہوتا نعوذ باللہ

قولہ ومع ہذا ظہر وتجلی بالحد والشکل

القول وبا این ہمہ ظاہر شد وتجلی فرمود در مراتب
تنزلات بہر شکل وبہر حد شیخ عبد الکریم جیلی در چہل
مواطن می نگارد الکلمۃ الثامنۃ والعشرون
فی التجلی وہو عبارۃ عن ظہور الحق بمعاینۃ
ما یعلمہ من اللہ تعالی والتجلیات کثیرۃ
لا تحصی ویجمعہا اصول اربعۃ ہی تجلیات
الافعال وتجلیات الصفات وتجلیات الاسماء

یعنی باین ہمہ حق مراتب تنزلات مین ہر شکل اور حد مین ظاہر
اور متجلی ہوا شیخ عبد الکریم جیلی چہل مواطن مین لکھتے
ہین کہ اٹھائیسوان کلمہ تجلی کے بیان مین جو عبارت
ہے ظہور حق سے بمعاینہ اوس چیز کے جس کو وہ اللہ
سے جانتا ہے اور تجلیات اگرچہ بے شمار ہین
مگر چار اصول پر جمع کیے گئے ہین تجلیات
افعال تجلیات صفات تجلیات اسماء

وتجليات الذات انتهى ودر جامع الاصول
است كه تجلى عبارت از چيزيست كه ظاهر شود براى
قلوب از انوار غيوب وصاحب مفاتيح الاعجاز
شرح گلشن رازى طراز تجلى كه ظهور حق است بر
ديدهٔ دل پاك از روئے كليت بر چار گونه است
آثارى وافعالى وصفاتى وذاتى آثارى آن است
كه بصور جسمانيات كه عالم شهادت است از بسايط
علوى وسفلى ومركبات بهر صورت حضرت حق
را بيند ودر عين رويت بجزم داند كه حضرت
حق است اين را تجلى آثارى خوانند واز جميع
تجليات آثارى تجلى صورى يعنى در صورت
انسان مشاهده نمودن اعلى واتم است وافعالى
آنست كه حضرت حق بصفتے از صفات فعلى كه
صفات ربوبيت اند متجلى شود واكثر آن ست كه
تجليات افعالى متمثل به الوان متلونه نمايند يعنى حق
را بصورت نور سبز وكبود وسرخ وزرد وسپيد بيند
وصفاتى آنكه حضرت حق بصفات سبعهٔ ذاتيه
اعنى حيوة وعلم وارادت وقدرت وسمع وبصر وكلام
متجلى شود وگاه باشد كه تجلى صفاتى متمثل بنور سياه
نمايد وذاتى آن ست كه سالك دران تجلى فانى
مطلق شود وعلم وشعور وادراك مطلقاً نماند

اور تجليات ذات انتهى اور جامع الاصول مين ہے
كه تجلى وہ ہے جو قلوب كے ليے انوار غيب سے ظاہر
ہو اور صاحب مفاتيح الاعجاز شرح گلشن راز لكھتے
ہين كه تجلى سے مراد ظہور حق ہے چشم بصيرت پر اور وہ
بحيثيت كليت چار طرح پر ہے آثارى اور افعالى اور
صفاتى اور ذاتى آثارى وہ ہے كه صور جسمانيات مين يعنى
بسايط علوى وسفلى ومركبات عالم شہادت كى ہر
صورت مين حضرت حق كو ديكھے اور يقين جانے كه حق
ہى موجود ہے اسى كو تجلى آثارى كہتے ہين اور كل
تجليات آثارى سے تجلى صورى يعنى انسان كى صورت
مين مشاہدہ كرنا اعلےٰ اور اتم ہے اور افعالى يہ ہے كه حضرت
حق كسى صفت فعلى سے جو صفات ربوبيت ہين
متجلى ہو اور اكثر ايسا ہوتا ہے كه تجليات افعالى مختلف
رنگون سے متمثل ہوتے ہين يعنى حق كو بصورت نور سبز
يا كبود يا سرخ يا زرد يا سپيد ديكھے اور صفاتى يہ ہے كه
حضرت حق صفات سبعه ذاتيه يعنى حيات و
علم وارادہ وقدرت وسمع وبصر وكلام
سے متجلى ہو اور كبھى ايسا ہوتا ہے كه تجلى
صفاتى متمثل بہ نور سياہ معلوم ہوتى ہے اور
ذاتى يہ ہے كه سالك اوسى تجلى مين فانى ہو جاے
اور علم اور شعور اور ادراك مطلقاً باقى نہ رہے اور

تجلیات مذکورہ بحسب صفاء اوقات متجلی علیہ متفاوت اند اگر حضرت حق را بیند کہ خود حضرت حق است اتم و اکمل است زیرا کہ تحقق در ضمن این زیادہ است و در جمیع مراتب تجلیات حضرت حق را دیدن یا خود مظہر حق شدن در طریق تصفیہ واقع است و شنیدن موسی علیہ السلام ندائے انی انا اللہ و حدیث رایت ربی فی احسن صورۃ و من رانی فقد رای الحق شہود عدول اند بر جواز تجلیات

تجلیات مذکورہ حسب صفاء اوقات متجلی علیہ مختلف ہین اگر حضرت حق کو دیکھے کہ خود حق ہے یہ زائد اتم اور اکمل ہے اس لیے کہ اس ضمن مین تحقیق زائد ہے اور کل مراتب تجلیات مین حضرت حق کو دیکھنا یا خود مظہر حق ہونا طریق تصفیہ مین ہوتا ہے۔ حضرت موسی علیہ السلام کا آواز انی انا اللہ سننا۔ نیز یہ حدیث کہ مین نے اپنے رب کو اچھی صورت مین دیکھا اور جس نے مجھکو دیکھا اوس نے حق کو دیکھا یہ تجلیات کے جواز پر شاہد عادل ہین۔

قولہ ولم یتغیر عما کان علیہ من عدم الشکل وعدم الحد بل الان علی ما علیہ کان

اقول و باوجود این تجلیات متغیر نہ شد از صفتے کہ بر آن بود بلکہ اکنون بر ان ست کہ بود چہ تغیر آنگاہ بود کہ حادث شود دران ذات آنچہ از شیون او کہ در و نباشد اولاً ولکنہ لم یحدث الا ما کان من شانہ ان یظہر فیہ من صور التعینات مع بقاء التنزیہ پس ظاہر گشت الان مع ظہور ہذہ الاکوان کما علیہ کان حیث لا اکوان وصریح تر ازین ست آنکہ این ہمہ جزئیات متفرق حادث ظہور یک ذات اند تعالی و تقدس در رنگ آن کہ صورت زید مثلاً در مرایائے متعددہ نمودے پیدا کردہ است ظہور یک ذات زید است این جا

یعنی باوجود ان تجلیات کے اوس صفت عدم شکل و عدم حصر سے متغیر نہ ہوا بلکہ جس صفت پر پہلے تھا اوسی پر اب بھی ہے کیونکہ تغیر اوسوقت ہوتا جب اوس ذات مین وہ چیز حادث ہوتی جو اوسکے شیون مین پہلے سے نہ ہوتی لیکن یہان تو وہی چیز حادث ہوئی ہے جسکے ظہور کو اوسکی شان مقتضی ہوئی صور تعینات سی مع تنزیہ کے باقی رہنے کے تو معلوم ہوا کہ اب بھی ان موجودات کی ظہور کی ذات وہ ویسا ہی ہے جیسا کہ پہلے تھا اور اس سے زیادہ صریح یہ ہے کہ یہ سب جزئیات متفرق حادث صرف ایک ذات حق کا ظہور ہی جیسے مثلاً زید کی صورت متعدد آئینون مین ظاہر ہوئی اور زید کی ایک ہی ذات کا سب جگہ ظہور ہے نہ وہان

نه جزئیت و اتحاد است و نه حلول و سریان و ذات زید باوجود این همه بر صرافت اصلی خود است ازین صور در وهیچ نه افزوده و نه کاسته آنچه ذات زید است این صور را نامے و نشانے نیست تا بدوے نسبتے از جزئیت و اتحاد و حلول و سریان کنند سر ارشاد الآن کما کان ظاهر آمد چه که در مرتبهٔ که او تعالی است چنانچه عالم را پیش از ظهور آنجا گنجایش نباشد فلاجرم یکون الآن کما کان فافهم

جزئیت ہی نہ حلول نہ اتحاد ہے نہ سریان اور زید کی ذات باین ہمہ اپنی صرافت اصلی پر ہے اسسے نہ اوسمین کچھ زیادتی ہوئی نہ کمی جہان زید کی ذات ہے وہان اون کا نام و نشان بھی نہین جو اوسکے ساتھ نسبت جزئیت اور اتحاد اور حلول اور سریان ثابت کرین ارشاد الآن کما کان کا راز ظاہر ہوگیا کیونکہ جس مرتبہ مین حق ہی وہان عالم کی گنجایش جیسے قبل ظہور نہ تھی بعد ظہور بھی نہ ہوگی تو بیشک وہ اب بھی ویسا ہے جیسا کہ تھا۔

قوله ان الوجود واحد والالباس مختلفة ومتعددة

اقول وآن وجود مطلق بحیثیت اطلاق واحد است والباس مختلف اند به اختلاف شیون و مظاهر چنانکه کثرت و اختلاف صور امواج بحر را متکثر نه گرداند و اسماء مسمی را من جمیع الوجوه متعدد نه کند دریا نفس زند بخار گویند متراکم شود ابر خوانند فرو چکد بارانش نام نهند و چون روان گردد سیل گویند و چون جمع شود و بدریا پیوندد همان دریا بود که بود ؎ فالبحر بحر علی ما کان فی القدم ✣ ان الحوادث امواج وانهار ✣ لا یحجبنك اشکال تشاکلها ✣ عن تشکل فیها فهی استار ✣ یعنی دریاے وحدت اصلی بر همان قرار دریاے باقی ست همچنان بجاے خود است

یعنی وہ وجود مطلق اطلاق کی حیثیت سے یکتا ہی اور الباس مختلف ہین باختلاف شیون و مظاہر جسطرح کثرت و اختلاف صور امواج دریا کو متکثر نہین کرتی اور اسماء مسمی کو من جمیع الوجوہ متعدد نہین کرتی دریا سانس لیتا ہے اوسکو بخار کہتی ہین اور بخارات جب مجتمع ہوتی ہین اونکو ابر کہتی ہین جب ابر مین کیطرف متوجہ ہوتی ہین اونکو بارش سی تعبیر کرتی ہین اور جب وہ جاری ہوتا ہے اوسکو سیل کہتی ہین اور جب جمع ہوکر دریا سے ملجاتا ہی تو بھی وہی دریا رہتا ہی جو پہلی تھا ✣ دریا دریا ہی جیسا کہ قدم مین تھا ✣ حوادث موجین اور نہرین ہین ✣ تجھکو ان شکلون کا ظاہر ہونا اوس وجود سے حجاب مین نہ ڈالے جو ان شکلون مین ظاہر ہوا ہے کہ یہ شکلین اوس کے حجابات ہین یعنی دریاے وحدت اصلی بدستور دریاے باقی ہے اور اوسی طرح اپنی جگہ پر ہے

و این کثرت که ظاهر شده غیری نماید وجودے
ندارد غیر از ہستی دریا بلکه موجهاے دریا است لہذا
گوئیم که بظاہر اسماے الٰہی است وجوہاے اوست
ازان رو که صور حقایق امکانی است پس باید که ترا
این شکلها مجوب نه گرداند که توہم یکے از انہائی چیه
بدانستی که این شکلها پوشش آن حقیقت اند باید
که بر تو پوشیده نماند واز نظر تو پوشیده نه گرداند
حقیقت را و این اختلاف قادح وحدت حقیقت
ذاتی ہم نیست چه وجود ے تعالی ذاتی وی است
زیرا که او عین وجود است وثبوت الشئ لنفسه
ضروری است وسلب الشئ عن نفسه البته محال است
واما وجود ممکنات عبارت از ظہور وجودی ہا است
در حقائق ایشان به آن معنی که چون ممکنی از ممکنات
را شرائط وجود عینی متحقق گردد وے را تعینے
خاص مجہول الکیفیت بظاہر وجود که بمنزله مرآت
است مر باطن وجود را پیدا شود که بجہت آن
مناسبت احکام وآثار عین ثابته آن ممکن در
مرآت آن ظاہر وجود منعکس گردد وظاہر وجود
بسان احکام وآثار منصبغ ومتعین نماید واسماء و
صفات وے به آن قدر خصوصیت شانی که عین
ثابته آن ممکن صورت علمیه آن ست تقاضا کند

به کثرت جو ظاہر ہو کر غیر معلوم ہوتی ہی اسکا وجود ہی نہیں
سوائے دریا کی وجوہ کے بلکہ نسبتی کی موجیں ہیں اسلیے کہ اسماے الٰہی
کی مظاہر ہیں اور اوسکی عین ہیں اسلیے کہ حقایق امکانی
کی صورتیں ہیں لہذا تجھکو بوجہ ان شکلوں کے محجوب نہ ہونا
چاہیے کیونکہ تو بھی اونھیں میں سے ہے جب تو نے یہ
جانا کہ یہ شکلیں اوس حقیقت کی حاجب ہیں تو تجھپر یہ امر
مخفی نہ رہنا چاہیے تاکہ تیری نظر سے یہ شکلیں حقیقت کو
پوشیدہ نہ کرسکیں اور یہ اختلاف وحدت حقیقت
ذاتی کے بھی مضر نہیں کیونکہ وجود حق تعالی ذاتی ہی
اس لیے کہ وہ عین وجود ہی اور شئی کا ثبوت اپنے لیے
ضروری ہے شی کی نفی اپنی ذات سے البتہ محال ہے
اور وجود ممکنات سے مراد وجود حق کا ظہور ہی اونکے حقایق
میں اس طرح کہ جب کسی ممکن میں وجود عینی کی شرطیں
موجود ہوتی ہیں تو اوس ممکن کو ایک خاص نسبت مجہول الکیفیت
ظاہر وجود حق باطن وجود کیلیے آئینے کی طرح ہے پیدا
ہو جاتی ہے جس مناسبت کی وجہ سے اوس ممکن
کے عین ثابت کے احکام وآثار اوس ظاہر وجود کے
آئینے میں منعکس ہو جاتے ہیں اور ظاہر وجود اون
احکام وآثار سے رنگین ومتعین معلوم ہوتا ہی اور اوسکی
اسماء وصفات اوس قدر خصوصیت شان سے کہ جس کا
اوس ممکن کا عین ثابت یعنی صورت علمیہ تقاضا کرتی ہی

ظاہر گردد پس ظاہر وجود منصبغ بآن احکام و آثار
موجودی باشد از موجودات عینی و خارجی و مراد
بہ انضمام و اقتران و معیت وجود حق بہ ماہیت
ظہور آن نسبت است میان ایشان و از مقتضیات
آن نسبت ظہور ماہیت در خارج و ترتب احکام
خارجیہ دے بروے و غیریت وجودات خاصۂ
اشیاء با وجود منبسط در مشاعر و مدارک است فقط
و اضافت وجود حقیقی کہ مبدء آثار است بسوے
عالم وہم و خیال است فافہم و خُصَّ فیہ
فان المقام دقیق و تطور بہ شیونات مختلفہ و
تلبس بہ الباس متعددہ خود از قرآن مجید ثابت
است قال اللہ تعالی کل یوم ھو فی شان
و بل ھم فی لبس من خلق جدید پس
او تعالی چہ در تجلیات وجودی و چہ در شہودی
در ہر آن باسمی دیگر و صفتے دیگر ظاہر شود و ہر دم
بصورتے دیگر برآید و ہر ممکن در ہر آنے بعدم
می رود و در ہمون آن مماثل اول بوجود می آید
و تجلی تکرار ندارد چہ ہر آن فناء صورتے و بقائے
صورتے دیگر حاصل می گردد و موجب فناء و
بقائے تجلیات متعاقبہ است و موجود فنا غیر موجود
بقاء بود انتہی مولانا شاہ ولی اللہ محدث در سطعات

ظاہر ہوتے ہین تو ظاہر وجود ان احکام و آثار سے رنگین
منجملہ موجودات عینی خارجی کے ایک موجود ہوتا ہے
اور انضمام اور اقتران اور معیت وجود حق سے مراد
اوس نسبت کا ظہور ہی جو اوسمین ہے اور اوس نسبت کے
مقتضیات سے ماہیت کا ظہور خارج مین اور
اوس کے احکام خارجیہ کا اوس پر مترتب ہونا
اور وجودات خاصۂ اشیاء کی غیریت وجود منبسط کی
ساتھ حواس اور ادراک مین ہے اور اضافت وجود
حقیقی کہ جو مبدء آثار ہے عالم وہم و خیال کی طرف
ہے پس سمجھو اور اس مین غور کرو کیونکہ یہ مقام مشکل
ہے اور تطور شیونات مختلفہ و تلبس بہ الباس متعددہ
خود قرآن مجید سے ثابت ہے اللہ تعالی فرماتا ہے
کہ ہر دم وہ نئی شان مین ہے۔ اور بلکہ وہ لوگ جدید
پیدایش سے شک مین ہین۔ پس اللہ تعالی تجلیات
وجودی اور شہودی مین ہر وقت ایک نئے اسم اور نئی
صفت سے ظاہر ہوتا ہے اور ہر وقت نئی صورت مین
جلوہ گر ہوتا ہے اور ہر ممکن ہر وقت معدوم ہوتا ہے اور اوسی
وقت مثل سابق بوجود ہوتا ہے اور تجلی مکرر نہین ہوتی کیونکہ ہر وقت
ایک صورت کی فنا سے دوسری صورت کی بقا حاصل ہو جاتی ہے
اور فنا و بقا کا سبب پے در پے تجلیات ہین اور موجود فانی وجود
باقی کا غیر ہوتا ہے انتہی مولانا شاہ ولی اللہ محدث دہلوی طعات مین

می فرماید که بواسطه این تجلی ثابت شد ذات الٰہی
را ارادہ متجددہ و این غیر ارادہ ایست که حکیم آن را
عین ذات می گوید و غیر ارادہ که متکلم بتکلف اثبات
آن نماید تفصیل این اجمال آن که ضوء لازم آفتاب
است و دائم بدوام آفتاب لیکن اثر خاص ضوء
در جسم خاص در یک وقت حادث می شود نه در
اوقات دیگر بسبب استعداد طاری پس وقت
نصف النہار سنگ را گرم ساخت و ساعت گذاخ را
گداخت و این فعل ضوء دائم بدوام آفتاب متجدد شد
بحقیقت سلسلہ جنبانی این تجدد از استعدادات
ارضیہ بود و است و بسوی ہمین معرفت اشارہ کردہ شد
در قول حق کل یوم ھو فی شان انتہی ابو طالب
مکی در قوت القلوب نوشتہ لا یتجلی الحق فی
صورۃ واحدۃ لشخص واحد مرتین و لا
فی صورۃ واحدۃ لاثنین والا یلزم التکرار
فی التجلی وھو عبث ویتعالی الواحد الحق
عن العبث سوال اگر کسی گوید کہ از عدم تکرار
تجلی لازم می آید کہ معدوم بعینہ معاد نگردد این مستلزم
دو فساد است یکے بطلان جزای مکلفین در دنیا و
آخرت چرا کہ مکلف در وقت جزا غیر آن ست کہ
در وقت عمل بود دوم حشر اجساد و جزای اعمال و

فرماتے ہین کہ اس تجلی کی وجہ سے ذات الٰہی مین
ارادۂ متجددہ ثابت ہوا یہ علاوہ اوس ارادہ کے ہے جسکو
حکما عین ذات کہتے ہین نیز علاوہ اوس ارادہ کے جس کو
متکلمین تکلف سے ثابت کرتے ہین تفصیل اس اجمال کی یہ
ہے کہ ضوء لازم آفتاب ہے اور ہمیشہ آفتاب کے ساتھ
ہے لیکن ضوء کا اثر خاص جسم خاص مین ایک وقت
خاص مین پیدا ہوتا ہے نہ دیگر اوقات مین بسبب
استعداد موجود کے یعنی دوپہر کے وقت تو وہ پتھر کو گرم
کر دیتی ہے اور اوسی وقت برف کو بھی پگھلا دیتی ہے
اور اسی سبب سے ضوء کا فعل ہمیشہ آفتاب کے وجود سے
حقیقتاً پیدا ہوتا رہتا ہے اور اسی تجدد کی سلسلہ جنبانی استعدادات
ارضیہ سے ہوئی ہے اور اسی معرفت کی طرف اللہ تعالے
کے اس قول مین اشارہ ہے کہ ہر دم وہ نئی شان مین ہے
ابو طالب مکی نے قوۃ القلوب مین لکھا ہے کہ حق ایک صورت مین ایک
شخص کیلیے دو بار تجلی نہین کرتا اور نہ ایک صورت مین دو کیواسطے
اگر ایسا ہو تو تجلی مین تکرار لازم آوے جو فعل عبث ہے اور حق
فعل عبث سے پاک ہے سوال اگر کوئی کہے کہ تجلی کی مکرر نہ ہونے
سے لازم آتا ہے کہ معدوم بعینہ معاد نہو اور یہ دو فساد دو
کو مستلزم ہے ایک مکلفین کی دنیا و آخرت مین جزا باطل
کرنے کو کیونکہ مکلف جزا کے وقت اوس کا غیر ہے
جو عمل کے وقت تھا دوسری حشر اجساد اور جزای اعمال کو

حشر اجساد ثابت شده است شرعاً و کشفاً جواب
بناء ثبوت این امرین بر اتحاد در ذات و حقیقت
است و آن منافی اختلاف در صور و احوال و
نشآت نیست پس گوییم که حقیقت آدمی بل حقیقت
هر ذرهٔ از عالم بالنسبة الی ذاته و حقیقته
لا الی علم موجده نیستی است که بر ابطهٔ وجودی
علمی که صورت معلومیت او را در علم قدیم حق تعالی
بود از فیض وجود حق وجود بروے بحسب قابلیت
وی عارض میگردد قال تعالی اولا یذکر الانسان
انا خلقناه من قبل ولم یك شیئا پس از
یافتن این هستی که او را عارضی است بموجب کل
شیء یرجع الی اصله هر دم او را باصل خویش
که نیستی است بالذات میل حاصل میشود ولیکن
بسبب مدد یکه از صفت بقاء حق دمبدم بوے
می پیوندد از فناء محفوظ میماند و از بقاء محظوظ می شود
ازین جهت هیچ وقت اثر موجدی و خالقی حق از
وے منقطع نه باشد هر چند او را از وصول آن اثر
آگهی نبود و الیه الاشارة بل هم فی لبس من
خلق جدید ۵ هر نفس نو می شود دنیا و ما +
بے خبر از نو شدن اندر بقا + عمر همچون جوے نو نو
می رسد + مستمری می نماید در جسد +

حشر اجساد شرعاً اور کشفاً دونون سے ثابت ہین
جواب ان باتون کا مبنا ثبوت ذات اور حقیقت کے
اتحاد پر ہے جو اختلاف صور و حالات و نشآت کے
منافی نہین تو مین کہونگا کہ حقیقت انسان بلکہ ہر ذرہ
عالم کی بنظر اپنی ذات و حقیقت کی نہ بنظر اپنی موجد کے
علم کے نیستی ہے جسپر اوس وجود علمی کی رابطے سے جو اوسکی
صورت معلومیت کو علم قدیم حق تعالی سے تھا وجود حق
کے فیض سے اوسکی استعداد کی موافق وجود اوسکو عارض
ہوتا ہے۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے کہ کیا یاد نہین کرتا
انسان کہ ہم نے اوسکو پیدا کیا حالانکہ اوس سے قبل وہ
کچھ نہ تھا پس اس عارضی وجود پانے سے بسبب اسکے کہ
ہر چیز اپنی اصل کیطرف پلٹتی ہے ہر وقت اوسکو بھی اپنی
اصل یعنی نیستی کیطرف بالذات خواہش پیدا ہوتی ہے
لیکن اوس مدد کے سبب سے جو صفت بقاء حق سے وقتا
فوقتا اوسکو پہونچتی رہتی ہے فنا سے محفوظ رہتا ہے اور بقا سے محظوظ
ہوتا ہے اسیوجہ سے کہ سیوقت ایجاد و تخلیق کا اثر اوس سے منقطع
نہین ہوتا اگرچہ اوسکو اسکی خبر نہین ہوتی اور اسیطرف اس
آیت بل هم فی لبس من خلق جدید مین اشارہ ہے ۵
دنیا ہر وقت نئی ہوتی رہتی ہے اور ہم دنیا کی حدت سے
بالکل بے خبر ہین + عمر مثل نہر کے پانی کی نئی ہوتی رہتی
ہے اور اس جسم مین وہ ہمیشہ رہنے والی معلوم ہوتی ہے

شاخ آتش چون بجنبانی بساز ÷ در نظر آتش نماید
بس دراز ÷ این درازی هست از تیزی صنع ÷
می نماید صورت انگیزی صنع ÷ پس ترا هر لحظه
مرگ و رجعت است ÷ مصطفے فرمود دنیا ساعت است
هر دمے از وے همی آید الست ÷ جوهر و اعراض
میگردند پست ÷ گرنمی آید بگی زیشان ولی آمدن
شان از عدم باشد بلے ÷ در وجود آدمی جان و
روان ÷ می رسد از غیب چون آب روان ÷ صد هزار
احوال آمد این چنین ÷ باز سوی غیب رفتند ای امین ÷
حال هر روزی بوے ماننده نے ÷ همچو آب اندر شش
کش بندنے ÷ شادی هر روز از نوعے دگر ÷ فکرت
هر روز را دیگر اثر ÷ واز ارباب نظر هیچ کس ازین تجدد
آگهی ندارد لیکن شیخ ابوالحسن اشعری و اتباع او از
محققان اشاعره که سواد اعظم متکلمین اند در بعض
اجزاء عالم ای جمیع اعراض به تجدد امثال مطلع گردیده
و بقرار اثامن صفات سبعهٔ الهیه داشته اند و حسابنیه
که معروف بسوفسطائیه اند در همه اجزاء عالم چه جواهر و
چه اعراض قائل تجدد امثال اند و هر یکے از فریقین
من وجهے خطا کرده و وجه خطاء هر دو در تصفیه شرح
شرح التسویه نوشته ام که برقول اشاعره ورائے حقیقت
حق اثبات جواهر متعدده میشود که اعراض متبدله

بیٹھی ہلانے سی آگ دیکھنے مین بہت بڑی معلوم ہوتی ہے
حالانکہ یہ اوسکا بڑا معلوم ہونا ہلانی والی کی تیزی سی ہوتا ہے
پس تمھارے لیے ہر گھڑی موت اور رجوع ہی خود آنحضرت
کا ارشاد ہی کہ دنیا گھڑی بھر کی لیی ہے ہر وقت اوس سی صدے
الست آتی ہے جس سی جواہر و اعراض سب پست ہو جاتے
ہین اگرچہ انسی بلی کی آواز نہین آتی لیکن انکا عدم سی آنا
یہی اقراری جسم انسانی مین روح آب روان کیطرح آتی ہے
اور ہزارون حالات اوسپر گذرتی اور پھر غائب ہو جاتے
ہین روزانہ کا اوسکا حال مثل نی کے ہی یا اوس نہر کی پانی کی
طرح جسکا بند نہ بندھا ہو ہر روز اوسکو ایک نئی قسم کی خوشی
پیدا ہوتی ہی اور ہر روز کی فکر سی ایک نیا اثر ہوتا ہی اور کوئی
عقلمند اس تجدد سی باخبر نہین سوای شیخ ابوالحسن اشعری اور
اونکے تابعین محققین اشاعرہ کے جو متکلمین کے سواد اعظم ہین وہ
بعض اجزای عالم یعنی کل اعراض مین تجدد امثال کی قائل ہوے
ہین اور صفت بقا کو آٹھوین صفت صفات سبعۂ الٰہیہ
سے قرار دیتے ہین اور حسابنیہ جو سوفسطائیہ کی نام سی مشہور
ہین وہ تمام اجزاء عالم جواہر اور عرض سب مین تجدد
امثال کے قائل ہین اور ہر ایک نے ایک طرح پر خطا
کی ہے جس کو تفصیل سی مین نی تصفیہ شرح تسویہ مین
لکھدیا ہی کہ اشاعرہ کی قول پر حقیقت حق کے علاوہ
متعدد جواہر کا اثبات ہوتا ہی کہ اعراض متجددہ متبدلہ

متجدده باآنها قائم اند حالانکه نمی دانند که عالم
بجمیع اجزائه اعراض متبدله متجدده اند که درعین
واحد وجود مجتمع شده اند و در هر آنے ازین عین زائل
میشوند و امثال آنها بوی تلبس می کردند جامی رح
گوید ؎ بحر لیست نه کاهنده نه افزاینده ÷
امواج برورونده و آینده ÷ عالم چو عبارت ازین
امواج ست ÷ نبود دو زمان بلکه دو آن پاینده ÷
و بر قول سوفسطائیه از سریان حقیقت واحد حق که در
جمیع اجزاء عالم بود و به صور و اعراض عالم متلبس
می شود و موجودات متعینه متعدده می نماید غافل
هستند و عالم را خیالے بے اصل می دانند حالانکه
ظهور نیست حقیقت واحده را در مراتب کونی جز
به این صور و اعراض چنانکه وجود نیست صور و اعراض
را در خارج بدون او و باقی درین مقام تفاصیل
دیگر اند این رساله گنجایش آن ندارد از شروح
فصوص در فص شیثی نقد النصوص وغیره و
دیگر کتب مبسوطه باید طلبید و نیز باید دانست که
آصف ابن برخیا در عرش بلقیس انچه تصرف
کرده از کمال علم همین خلق جدید است چنانچه
صاحب نقد النصوص در فص سلیمانیه تفصیل آن
کرده است و در تعلیقات همین فص می گوید

اون جواہر کی وجہ سے قائم ہین حالانکہ اشاعرہ نہین
جانتے کہ عالم مع اپنے کل اجزاؤ کے اعراض متجددہ
متبدلہ ہین جو ایک ذات وجود مین جمع ہوئے ہین
اور ہر وقت اوس ذات سے زائل ہوتے اور ویسے
ہی اوس سے متلبس ہوتے ہین مولانا جامی فرماتے
ہین ؎ ایک دریا ہی جو نہ گھٹتا ہی نہ بڑھتا موجین اوسپر
آتی جاتی رہتی ہین ۔ عالم سے مراد یہی موجین ہین جو
دو وقت بلکہ دو گھڑی بھی نہین ٹھیرتین اور سوفسطائیہ
کی قول پر جو حقیقت حق واحد کی سریان سی کہ جو اجزاء
عالم مین ہی اور اعراض و صورسی متلبس ہوکر موجودات متعینہ
اور متعددہ مین ظاہر ہوا ہے غافل ہین اور عالم کو خیالی
اور بے اصل جانتے ہین حالانکہ مراتب کونی مین ظہور
حقیقت واحدہ بجز ان صور اور اعراض کے نہین ہوا
جس طرح اونکا وجود فی الخارج بغیر اوسکے نہین پایا جاتا
باقی اس مقام مین اور بہت سی تفصیلین ہین جنکی اس
رسالہ مین گنجایش نہین فصوص کی شروحون مین سے
فص شیثی نقد النصوص وغیرہ مین اور دوسری
بڑی کتابون مین ڈھونڈھنا چاہیے اور یہ بھی جاننا
چاہیے کہ آصف ابن برخیا نے تخت بلقیس مین جو تصرف کیا وہ اسی
خلق جدید کی کمال علم کیوجہ سی تھا چنانچہ صاحب نقد النصوص نے
فص سلیمانیہ مین اسکی تفصیل کردی ہے اور اسی فص کے تعلیقات مین کہتے ہین

قال بعضهم قدس الله اسرارهم عین واحد یعنی وجود
حق وہستی مطلق بچندین ہزار صور ظاہر شدہ وہر
صورتے کہ در ہر زمانے موجود اند معدوم می شوند و
مثل آن بہ تجلی اسم فاطر و خالق کہ ازان عین واحد
فائض می شود موجود می گردند و از غایت سرعت
احساس نمی توان کرد اگر صورتے در زمانے معین
و مکانی معین مثلاً در مشرق معدوم شود و در ہمان
زمان مثل آن در مغرب موجود گردد محال نیست
زیرا کہ جایز باشد کہ در یک مکان و یک زمان
چیزے معدوم شود و مثل آن موجود گردد ہمچنین مستحیل
نباشد کہ در یک زمان آنچہ در مکانے معین مثلاً
در مشرق موجود و در مغرب معدوم گردد چون یک
عین است کہ باین صور تہا ظاہر می شود آن عین
واحد را مشرق و مغرب جنوب و شمال و فوق و تحت
یکسان است زیرا کہ نورش محدود و متناہی نیست
او ست کہ بصفات ممکنہ مصور و موصوف است
بہر صورت و صفت کہ در مشرق موجود است اگر
خواہد در مغرب موجود شود و در مشرق معدوم گردد
و اگر خواہد بعکس زیرا کہ او ست کہ در جہات مختفی
میگردد چنانکہ دریائے محیط کہ در جہت مغرب و مشرق
و جنوب و شمال متموج می شود موجہا صور دریا عین دریا

کہ بعض صوفیہ قدس اللہ اسرارہم نے کہا کہ عین واحد یعنی
وجود حق اور ہستی مطلق بے شمار صورتون مین ظاہر ہوئی
اور ہر وقت ہر صورت موجود ہو کر معدوم ہو جاتی ہے
اور ویسی ہی اسم فاطر و خالق کے فیضان تجلی سے اس
قدر جلد موجود ہو جاتی ہے کہ محسوس نہین کیجا سکتی اگر
کوئی صورت کسی مقرر زمانے یا مقرر جگہ مین مثلاً مشرق مین
معدوم ہو جائے اور اوسی وقت ویسی ہی مغرب مین موجود
ہو جائے تو یہ محال نہین اس لیے کہ یہ بات جایز ہے کہ
ایک جگہ یا ایک وقت اگر کوئی چیز معدوم ہو جائے تو ویسی ہی
موجود ہو جائے اسی طرح یہ بھی محال نہین کہ ایک زمانہ مین
جو چیز کسی معین جگہ مثلاً مشرق مین موجود ہو مغرب مین
معدوم ہو جائے کیونکہ ایک ہی ذات ہے جو ان صورتون
سے ظاہر ہوتی ہے اوسے مشرق و مغرب جنوب و
شمال فوق و تحت سب برابر ہے اس لیے کہ اوس کا
نور محدود و متناہی نہین وہی ان صفات کی
صورتون سے مصور اور موصوف ہے جس صورت
اور جس صفت سے مشرق مین موجود ہے اگر چاہے
مشرق سے معدوم ہو کر مغرب مین موجود ہو جائے
یا اس کے برعکس اس لیے کہ وہی ہے جو جہات مین
مخفی ہوتا ہے جس طرح دریاے محیط مشرق و مغرب و جنوب و
شمال مین سب طرف موجین مارتا ہی موجین عین دریا

باشند وچنانکہ دریا دائم در تموج است نورش دائم در تجلی است وصور مختلف کہ دائم محسوس اند ظاہر خدا اند ووجود عین واحد واز جہات مقدس باطن خدا است انتہی

ہوتی ہین اور جس طرح دریا ہمیشہ تموج مین ہے نور حق بھی ہمیشہ تجلی مین ہے اور صور مختلف جو ہمیشہ سے محسوس ہین ظاہر حق ہین اور وجود عین واحد جہات سے مقدس باطن حق ہی انتہے

قولہ وان ذلک الوجود حقیقۃ جمیع الموجودات وباطنہا

اقول وآن وجود مطلق حقیقت کل موجودات است وباطن آنہا وحقیقت شئی مشاہدہ ربوبیت است یعنی انہ تعالی ہو الفاعل کل شئ والمقیم لہ بحیث لا ہویۃ قائمۃ بنفسہا مقیمۃ لکل شئ سواہ وباطنیت حقہ در مظاہر موجودات از ادعیہ ماثورہ نیز ثابت است کہ وانت الباطن فلیس دونک شئ وگویم نیز باطن بودن او مر اشیا را مراد آن داشتہ شود کہ لا شئ دونہ دیگر ہمہ خیال است مولانا رومی فرماید ؎ ماعدمہائیم وہستیہائے ما ۔ تو وجود مطلقی فانی نما ۔ جملہ معشوق است وعاشق پردۂ ۔ زندہ معشوق است وعاشق مردۂ ۔ پس حقیقت موجودات ہمہ اوست ودیگر وہم وخیال شیخ الرئیس ابو علی ابن سینا در فصل سادس فن اول الٰہیات شفا مے گوید کل ما سوا الواجب الوجود الواحد فی نفسہ باطل وشیخ اکبر در فص یوسفی می فرماید فاعلم انک

لیعنی وہ وجود مطلق کل موجودات کی حقیقت اور اون کا باطن ہی حقیقت شی سے مراد ربوبیت کا مشاہدہ ہی اس طرح پر کہ اللہ تعالی ہر شئی کا فاعل اور قیوم ہی اس حیثیت سے کہ کوئی ہویت قائم بذاتہ وقیوم لغیرہ اوسکی سوا نہین اور حق کی باطنیت مظاہر موجودات مین اون دعاؤن سے بھی جو حدیث مین مروی ہین ثابت ہی کہ تو باطن ہی تیرے سوا کوئی چیز نہین مین کہونگا کہ اوسکے اشیاء کی باطن ہونے سے یہ مقصود رکھا گیا ہی کہ کوئی چیز اوسکے غیر نہین باقی سب خیال ہی مولانا روم فرماتے ہین کہ ہم اور ہماری ہستیان معدوم ہین تو وجود مطلق ہی فانی کا ظاہر کرنیوالا سب کچھ معشوق ہی ہی عاشق صرف ایک پردہ ہے معشوق ہی زندہ ہی اور عاشق مردہ ہے پس تمام موجودات کی حقیقت حق ہی ہے اوسکے علاوہ وہم وخیال ہی شیخ الرئیس ابو علی ابن سینا چھٹی فصل فن اول الٰہیات شفا مین لکھتے ہین کہ واجب الوجود یکتا کے علاوہ ہر چیز فی نفسہ باطل ہے اور شیخ اکبر فص یوسفی مین لکھتے ہین کہ تم

خیال وجمیع ما تدرکه مما تقول فیه سواء
خیال فالوجود ای الکونی کله خیال فی
خیال والوجود الحق انما هو الله خاصّة
من حیث ذاته وعینه لا من حیث اسمائه
گویم چرا که نزد ایشان اسم من وجهٔ عین مسمّی ومن وجهٔ
غیر او می باشد کما فی آخر الفص الادریسی
فالاسم عین المسمّی من حیث الذات وغیر
المسمّی من حیث ما یختص به المعنی انتهی و
باطنیت حق مر عالم را عبارت از مرتبهٔ وحدت است
چه که تعینی قبل آن نیست فکذا کانت هی باطن
کل حقیقة الهیّة وکونیّة وابطن کل باطن
وبطون غیب هویت مقدسه است زیرا که کان الله
ولا شئ معه فکیف لغیره شئ وهو الآن
علی ما علیه کان لان ما یفرض غیرًا له او سواه
لا یصح استقلاله بشیئیة لیکون بنفسه
فضلًا عن ان یکون مدرکًا بها فالشئ
حقیقة انما هو الله فلذا لا یدرکه الابصار
ولا ینا له الافکار لان الحقایق لا یحققه
وهو یحققها لانها لا هویة لها الا الهویته
وابطن الظهورات تجلی اول است وآن عبارت
از ظهور ذات است نفسها لنفسها فلیس قبله

خیال ہو اور تمام وہ چیزین جنکو ما سوا کہکر ادراک کرتی ہو
وہ بھی خیال ہین پس وجود کونی بالکل خیالی ہی اور وجود
حقیقی اللہ ہی مخصوص ہی بحیثیت ذات کی اور اوسکی عین ہونیکی
نہ بحیثیت اوسکی اسماء کی مین کہونگا کہ یہ اسلیے کہا کہ شیخ اکبر کے
نزدیک اسم ایک طرح سی عین مسمّی ہی اور ایک طرح سی غیر جیسا کہ
آخر فص ادریسی مین ہی پس اسم بحیثیت ذات مسمّی کا عین ہی اور
بحیثیت اپنی معنی مخصوص کی مسمّی کا غیر ہی انتہی اور باطنیت حق
عالم کیلیے اس سی مراد مرتبہ وحدت ہی کیونکہ کوئی تعین اس
سے پہلے نہین اس لیے وہی وحدت ہر حقیقت الٰہیہ وکونیہ
کی باطن ہوگی اور ہر باطن کی باطن اور باطن غیب ہویت
مقدسہ ہی اس لیے کہ اللہ تھا اور کوئی چیز اوسکی ساتھ نہ تھی
تو کیونکر اوسکے غیر کیلیے کوئی چیز ہوگی حالانکہ وہ اسوقت بھی
ویسا ہی ہے جیسا کہ تھا کیونکہ جو چیز اوسکی غیر یا اوسکی سوا
فرض کیجائیگی اوسکا استقلال بہ شیئیت صحیح نہوگا کیونکہ
وہ چیز اپنی ذات مین اس سی برتر ہوگی کہ شیئیت سی ادراک
کیجائے پس شئ درحقیقت اللہ ہی ہی اسلیے اوسکو نظرین
ادراک نہین کرتین اور فکرین نہین پاتین کیونکہ حقایق
اوسکو ثابت نہین کرتی بلکہ وہ حقایق کو ثابت کرتا ہے
اسلیے کہ حقایق کی ہویت ہویت حق تعالے سی
ہے اور ابطن ظہورات تجلی اول ہے جس سے
مراد ظہور ذات بذاتہ لذاتہ ہے تو اس سے قبل

ظهور لیکون ابطن منه وباطن اطلاق ظاهر الوجود
نیز این را گویند و باطن روح محمدی نیز و باطن
ارواح من سواه من الکمل تجلی ثانی است
که آن اطلاق ظاهر الوجود است و باطن وجود
باطنی شیون مندرجه اند در وحدت و باطن ممکنات
اعیان ثابته اند که حقایق ممکنات اند در حضرت علم

کوئی ظہور نہین جو بہ نسبت اوس کے زیادہ پوشیدہ ہو اور
اوسی کو باطن اطلاق ظاہر الوجود بھی کہتے ہین اور باطن
روح محمدی بھی اور آنحضرتؐ کے سوا اور کاملین کی ارواح
کا باطن تجلی ثانی ہی جسکو اطلاق ظاہر الوجود کہتے ہین اور وجود
باطنی کا باطن وہ شیون ہین جو وحدت مین مندرج ہین اور
باطن ممکنات اعیان ثابتہ ہین جو حقایق ممکنات ہین حضرت علم مین

قوله وان جميع الكاينات حتى الذرة لا تخلو عن ذلك الوجود

اقول جمیع کاینات حتی ذرۂ ازان وجود خالی
نیست کاینات ای موجودات اعم ازینکه خارجیه
باشند یا ذهنیه چه که این همه عکس مهر و بیان بستان
حقیقی حق اند و انفصال عکس از ذات محال است
تفصیل این اجمال آنکه همه آثار معقوله و محسوسه
که همانند معبر بعالم باعتبار منشأ موجودیت خود ها
یکے بیش نیست صرف وحدت است نه کثرت
مانند هیولاے عناصر و موالید بر مذهب اشراقیین
که جوهرے بسیط است و جوهرے در و حلول نه کرده
و از مرکز عالم تا کره اثیری یک شخص است و اختلاف
صور عناصر و موالید نزد آنها از اعراض و لیست و
اصحاب جوهر فرد را نیز غیر ازین گفتن که تنوع ماهیات
جسمیه از قبیل اعراض است و مشائین را نیز ازین
گفتن که اختلاف تشخصات افراد نوع واحد از همین

یعنی کل کاینات یہانتک کہ کوئی ذرہ اوس وجود سے خالی
نہین مین کہتا ہون کہ کائنات یعنی موجودات وہ خارجیہ
ہون یا ذہنیہ کیونکہ یہ سب بستان حقیقی حق کے مظہر یعنی
شیونات کی عکس ہین اور عکس کا ذات سے علیحدہ ہونا محال
ہے اس اجمال کی تفصیل یہ ہی کہ تمام آثار معقولہ و محسوسہ
معبر بعالم بنظر اپنے منشأ موجودیت کی ایک سے زائد نہین
جو صرف وحدت ہی نہ کثرت جیسے عناصر و موالید کا
ہیولی جو بر مذہب اشراقیین ایک جوہر بسیط غیر مرکب
ہی جسمین کسی دوسرے جوہر کی حلول نہین کیا ہی اور مرکز
عالم سے کرہ اثیری تک ایک ہی شخص ہی اور اختلاف صور عناصر
اور موالید اونکے نزدیک اوسکے اعراض سے ہی اور اصحاب
جوہر فرد کو بھی اس کہنے کے سوا کہ ماہیات جسمیہ کا مختلف
ہونا اعراض کے قبیل سے ہی اور مشائین کو بھی اس کہنے
کے سوا کہ نوع واحد کی افراد کی تشخصات کا اختلاف اسی

قبیل است چارہ نیست پس جایز است کہ بین
گونہ آثار کثیرہ را باحضرت وجود حق ہمچنین
نسبت باشد بلا تشبیہ کہ اعراض را باجواہر و این
کثرت آثار بمقتضای اعیان ثابتۂ آنہا است در
باطن علم حضرت حق کہ ہمان ست مابہ الموجودیۃ

قبیل سے ہے چارہ نہین تو جایز ہے کہ اس طرح پر
آثار کثیرہ کو وجود حق سے بلا تشبیہ وہی نسبت ہو جو
اعراض کو جواہر سے ہے اور اون آثار کی کثرت اونکی
اعیان ثابتہ کی اقتضا سی باطن علم حضرت حق مین جو حقیقتا
مابہ الموجودیت ہی ظاہر وجود مین اپنی اوقات پر ظاہر ہوتے

حقیقتہ بظاہر الوجود علی اوقاتہا نمایان
می شوند و خواہند شد و ہمین اند معنی خلق و تکوین
عالم پس اینہا غیر حضرت حق نیند بدین معنی کہ در
مرتبۂ نمایش ظاہری نیز وجودے متاصل و مباین
از و ندارند چنانچہ عرض را غیر از وجود جوہر نمی باشد
و این عین وے نیستند چنانچہ اعراض جسمیہ جسم
نمی باشند پس من وجہ غیر حق اند یعنی ذات عالم
وجود حقیقی نیست کہ سلب ہستی از و ممتنع باشد و
من وجہ عین اند یعنی در مرتبۂ موجودیت ظاہر
مباین از و کما ہو فی الوہم و الخیال یافتہ نمی شوند
یعنی حق تعالے بہ حقیقت ہستی محض است و عالم
من وجہ ہست و من وجہ نیست و مع ہذا مورد و مصدر
بسی از آثار وجودیہ می شود و ہمین معنی دارد کہ من وجہ
ہست و من وجہ نیست و ازین ست کہ او تعالی خود را
می ستاید کہ ہو الاول و الآخر و الظاہر و الباطن و ہو بکل شیء علیم

اور ہوتے ہین اور ہونگے اور یہی خلق اور تکوین عالم
کی معنی ہین لہذا یہ غیر حق نہین ہین اس طرح کہ مرتبۂ
نمایش ظاہری مین بھی کوئی اوس سے علیحدہ وجود
نہین رکھتے چنانچہ عرض کا وجود جوہر کے سوا نہین
ہوتا اور یہ سب اوسکے عین بھی نہین ہین اس طرح کہ
بذاتہ موجود حقیقی نہین ہین جیسے اعراض جسمیہ جسم نہین
ہوتے تو ایک طرح سے غیر حق ہین یعنی ذات عالم موجود
حقیقی نہین جس سی نفی وجود ممنوع ہو اور ایک طرح سے
عین ہین یعنی مرتبۂ موجودیت ظاہر مین اوس سی وہم
و خیال کی طرح علیحدہ نہین پائے جاتے یعنی حق تعالے
در حقیقت ہستی محض ہی اور عالم ایک طرح سے ہے بھی اور
نہین بھی ہی اور با این ہمہ بہت سی آثار وجودیہ کا سبب
صدور و ورود ہو جاتا ہی اور اسی لیی عالم ایک طرح سی ہے اور
ایک طرح سی نہین ہی اور اسیوجہ سی اللہ تعالی اپنی تعریف مین فرماتا
ہی کہ وہی اول اور آخر اور ظاہر و باطن ہی اور وہی ہر چیز کا عالم ہے

قولہ وان ذلک الوجود

اقول چون در مرتبهٔ اولی تعدد اطلاق وجود بر چار معنی ثابت شد لاجرم موہمی وہم می تواند کرد کہ بر تقدیر وجود مصدری وجود چگونہ موجود فی الخارج میتواند شد چراکہ آن اعتبار است پس عین واجب چہ سان می تواند شد لہذا میفرماید

میں کہتا ہون جب مقدمۂ اولی مین تعدد اطلاق وجود چار معنی پر ثابت ہوا تو خیال کرنیوالا ضرور یہ خیال کرسکتا ہی کہ درصورت وجود بمعنی مصدری کسطرح وہ فی الخارج موجود ہوسکتا ہی کیونکہ وہ اعتباری ہی تو عین واجب کیسے ہوسکتا ہی لہذا فرماتے ہین

قولہ لیس بمعنی التحقق والحصول لانہما من المعانی المصدریۃ لیسا موجودین فی الخارج ولا یطلق الوجود بہذا المعنی علی الحق سبحانہ تعالی الموجود فی الخارج تعالی عن ذلک علوا کبیرا بل غنیا بذلک الوجود الحقیقۃ المتصفۃ بہذہ الصفات اعنی وجودہا بذاتہا ووجود سایر الموجودات بہا وارتفاع غیرہا فی الخارج

اقول وبہ تحقیق وجود بمعنی تحقق وحصول نیست کہ آن معانی مصدریہ اند واز قبیل معقولات ثانیہ کہ در برابر وے امرے نیست در خارج بلکہ ماہیات را عارض می شوند در تعقل چنانکہ محققین حکما و متکلمین تحقیق آن کردہ اند ووجود باین معنی بر حق سبحانہ تعالی اطلاق کردہ نمی شود بلکہ مراد از وجود آن ست کہ حقیقی باشد کہ ہستی دے بوی باشد یعنی بذات خود وہستی موجودات بوی فی الحقیقۃ غیر وے موجود نیست در خارج وباقی موجودات عارض وی اند وقائم بوے واطلاق وجود بر حق تعالی بر ہمین معنی ثانی است ہستی بقیاس عقل اصحاب قیود جز عارض اعیان حقایق نمود لیکن بر مکاشفات ارباب شہود

مین کہتا ہون کہ حقیقتاً وجود بمعنی تحقق وحصول جو معانی مصدریہ ہین نہین ہی اور نہ معقولات ثانیہ کے قبیل سی کیونکہ اوسکے برابر کوئی امر خارج مین نہین بلکہ تعقل مین ماہیتون کو عارض ہوتی ہین چنانچہ محققین حکما اور متکلمین نے اسکی تحقیق کی ہی اور وجود کا اس معنی مین حق پر اطلاق نہین کیا جاتا ہی بلکہ وجود سی مراد یہ ہی کہ حقیقی ہو جسکی ہستی خود اوس سی ہو یعنی بذات خود اور موجودات کی ہستی اوسکی ذات سی ہو اور درحقیقت اوس کا غیر فی الخارج موجود نہین اور باقی موجودات اوس کے عارض اور اوسی سے قائم ہین اور وجود کا اطلاق حق تعالی پر اسی دوسرے معنی پر ہی وجود۔ اصحاب قیود کی قیاس عقل پر سوائے عارض اعیان حقایق کی اور کچھ نہین لیکن ارباب شہود کی مکاشفات سی معلوم ہوتا ہی

اعیان ہمہ عارض اند و معروض وجود + و قیام وجود بذاتہا دفعًا للتسلسل است و وجود دیگران ازان دفعًا لاجتماع النقیضین۔

کہ اعیان خود عارض ہین اور وجود معروض ہی اور وجود کا قیام خود اپنی ذات مین یہ تسلسل کا دافع ہی اور دوسرون کا وجود اوس سی یہ اجتماع النقیضین کا دافع ہے۔

قولہ وان ذلک الوجود من حیث ذاتہ لکنہ لا ینکشف لاحد

اقول و آن وجود مطلق من حیث ذات منکشف احدے نیست چرا کہ اطلاقش ذاتیست و ادراک بے تعین مسبوقہ نمی شود و در صورت تعین تقید است و لا تقید فیہ و لا علم و لا کشف تفصیل این اجمال آن کہ ذات حق سبحانہ در مرتبۂ غیب ہویت از احاطۂ عقول و افہام متعالی است و ازین وجہ ہیچ ادراک را با و راہ نیست چہ این مرتبہ محیط است بسائر مراتب تنزلات پس ہیچ کدام ازان مراتب احاطہ بران نتوان کرد بلکہ انچہ در عقول و افہام خواہ ملکی خواہ بشری در آید مرتبۂ از مراتب مجالی شعوری آنحضرت است چہ ہمچنانکہ حق تعالی در مظاہر عینی بحسب اختلاف استعدادات و قابلیات بصور مختلفہ تجلی دارد در مجالی علمی نیز بہمان منوال بصور مختلفہ ظاہر است و ہر فردے از افراد را بہ صفتے کہ در و ظاہر است می ستاید و از دیگر صفات کہ او را ازان حظ نیست تنزیہ می نماید الا الانسان کامل کہ محیط بجمیع

مین کہتا ہون کہ وہ وجود مطلق بحیثیت ذات کسی پر بھی نہین کھلتا کیونکہ اوسکا اطلاق ذاتی ہے اور ادراک بغیر تعین فرض کیے نہین ہوتا اور در صورت تعین تقید ہے اور ذات حق مین نہ تقید ہی اور نہ علم اور نہ کشف اس اجمال کی تفصیل یہ ہی کہ ذات حق مرتبۂ غیب ہویت مین عقل اور فہم کے احاطہ سی برتر ہے اسی وجہ سے کسی ادراک کا اوس مین دخل نہین کیونکہ یہ مرتبہ کل مراتب تنزلات کو محیط ہی لہذا کوئی مرتبہ اوسکا احاطہ نہین کرسکتا بلکہ جو کچھ عقلون اور سمجھون مین آتا ہی خواہ وہ ملکی ہون یا بشری وہ سب اوس کے مراتب اور مجالی علمی سے ہے کیونکہ جسطرح حق مظاہر عینی مین بحسب اختلاف استعدادات و قابلیات مختلف صورتون سے متجلی ہی اسی طرح مجالی یعنی مراتب علمی مین بھی مختلف صورتون سے ظاہر ہے اور ہر فرد اوس کی تعریف اوسی صفت سے کرتا ہے جو اوس مین ظاہر ہے اور دوسری صفات سے جنکا حظ اوس کو نہین تنزیہ کرتا ہی سوائے انسان کامل کے جو کل

حقائق است اورا بجمیع صفات کمال بلسان
حال و بال و مقال می ستاید و این مرتبهٔ
حضرت ختمی است که مبعوث به مقام محمود است
و لواء حمد مخصوص اوست و لهذا اسمی از مشتقات حمد
شده گاه باسم مفعول و گاه بصیغهٔ مبالغه و گاه در
طرف حامدیت و گاه در طرف محمودیت و گاه
بصفت تفضیل حامد و محمود و احمد و این ادراک که
انسان کامل را حاصل است بر دو وجه است یکی
باعتبار تقید او بجمیع صفات که در مظاهر مختلفه و مراتب
متفاوته ادراک حاصل است و این ادراک متعلق به
مرتبهٔ اطلاقی نیست بلکه باعتبار جمیع تقیدات است
دیگر باعتبار وحدت حقیقی ذاتی و این جز در مرتبهٔ
بقا بالله حاصل نمی شود که درین مرتبه ادراک
مدرِک و مدرَک یکی و آن ادراک راجع بذات
ظاهر است نه به مظهر و ازین تفصیل معلوم شد که ذات
حق تعالی در همه مراتب عالم است بخود و آنچه
بعضی از سالکان مسلک تحقیق را اشتباه شد
که چون دران مرتبه نسب تمام تر مستهلک اند پس
علم بذات دران مرتبه نه باشد بنا بر آن که علم
نسبت است یا مستلزم نسبت شبهتی ضعیف است
و مستلزم امری شنیع که سلب علم بالذات است در

حقائق کا محیط ہے وہ اوس کی کل صفات کمال کی
زبان حال اور قلب سے ستایش کرتا ہی اور یہ مرتبہ
حضرت ختمیت مآب صلعم کے لیے ہے جو مقام محمود کے
لیے مبعوث ہوئے ہین اور لوائے حمد اونکے لیی مخصوص
ہے اور اسی لیے مشتقات حمد سے اونکا نام رکھا گیا کبھی
بصفت مفعول کبھی بصیغۂ مبالغہ کبھی حامدیت کیطرف اور
کبھی محمودیت کی طرف اور کبھی بصفت تفضیل جو حامد اور
محمود اور احمد ہین اور یہ ادراک جو انسان کامل کو حاصل ہے
دو طریقے پر ہے ایک باعتبار اوسکی کل صفات کی ساتھ
مقید ہونے کے جو مختلف مظاہر و مراتب مین اوس کو
حاصل ہین اور یہ ادراک مرتبۂ اطلاق سے متعلق نہین
بلکہ باعتبار کل تقیدات کے ہی دوسرے باعتبار وحدت
حقیقی ذاتی جو سوائے مرتبۂ بقا باللہ کی اور کسی مرتبہ مین
حاصل نہین ہوتا کیونکہ اس مرتبہ مین ادراک اور ادراک
کرنے والا اور ادراک کیا گیا سب ایک ہی اور وہ ادراک
ذات ظاہر کیطرف راجع ہی نہ مظہر کیطرف اور اس تفصیل سے
معلوم ہوا کہ ذات حق تمام مراتب مین اپنی ذات کی عالم ہے
اور یہ جو بعضے سالکین مسلک تحقیق کو شبہہ ہوا کہ جب اوس
مرتبہ مین سب نسبتین فانی ہین تو ذات کا علم بھی اوس
مرتبہ مین نہو گا کیونکہ علم یا تو نسبت ہی یا مستلزم نسبت
یہ ایک ضعیف شبہہ اور خراب بات کا مستلزم ہے یعنی

مرتبہ از مراتب حق تعالیٰ عَنْ ذٰلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا
وتحقیق مقام بر وجے کہ شبہہ ازان مرتفع گردد آنست
کہ حقیقت علم عدم غیبوبت مجرد لیست از
تجردی وعدم غیبوبت بجہت عینیت باشد ہمچون
علم نفس بذات خود وآن را و امثال آن را علم حضوری
گویند وگاہ بجہت ارتباطی دیگر باشد ہمچو قیام
صورت مجردہ منتزعہ از مادیات بنفس وآن را علم
حصولی خوانند ودر صورت اولی چون آن مجرد
قائم بذات خود است علم خود باشد بخود پس خود
عالم باشد وخود معلوم وخود علم ودر صورت ثانیہ کہ
قایم بغیر است علم غیر باشد وخود علم باشد وخود
معلوم اما خود عالم نہ باشد بلکہ عالم غیر او باشد وآن
محل صور است وچون حضرت حق در اعلی مراتب
تجرد است زیرا کہ از ماہیت مجرد است فضلاً
عن المادۃ پس خود عالم باشد وخود معلوم ونسبت
عدم غیبوبت را مصداق عینیت باشد وتفصیل این
سخن آنست کہ نسبت از منتزعات عقل است ومطابق
ومصداق آن گاہ وحدت است چون اتحاد
وعینیت کہ متحقق در واقع ومحکی عنہ این نسبت وحدت
است ونسبت دوئی در عقل است وگاہ مصداق
ومطابق نسبت ارتباطی ست میان دو چیز کہ ہر یک

مراتب سے حق کی علم ذاتی کی نفی کا خدا اس سے بہت بزرگ
ہے اس مقام کی ایسی تحقیق جس سے شبہہ بالکل رفع
ہو جاے یہ ہے کہ حقیقت علم کسی مجرد کا اپنے مرتبۂ تجرد
سے غائب نہونا ہے اور یہ غائب نہونا کبھی عینیت سے
ہوتا ہے جیسے اپنی ذات کا علم اور اوسکو علم حضوری کہتے ہین
اور کبھی بسبب ارتباط کسی دوسری چیز کے ہوتا ہے جیسے نفس
مین صورت مجردہ کا قائم ہونا جو مادہ سے بنی ہو اوسکو علم
حصولی کہتے ہین اور پہلی صورت مین چونکہ وہ مجرد اپنی ذات
سے قائم ہے یہ اپنا علم اپنے آپ مین ہے تو خود ہی عالم ہوگا
اور خود ہی معلوم اور خود ہی علم اور دوسری صورت مین کہ
غیر سے قائم ہے غیر کا علم ہوگا تو علم و معلوم خود ہوگا لیکن عالم
خود نہ ہوگا بلکہ عالم اوس کا غیر ہوگا جو اون صورتون
کا محل ہے اور چونکہ حضرت حق اعلےٰ مراتب تجرد مین ہے
اس لیے کہ ماہیت سے مجرد ہے چہ جائیکہ مادہ تو وہ
خود عالم ہے اور خود معلوم اور نہ غائب ہونے کی نسبت
سے عینیت کا مصداق ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ
نسبت خود عقل سے نکلی ہے جسکے مطابق ومصداق کبھی وحدت
ہوتی ہے جیسے اتحاد وعینیت جو واقعی ثابت ہے اور وہی
اس سے نسبت کی گئی ہے جو وحدت ہے اور دوئی کی
نسبت عقل مین ہے اور کبھی مصداق ومطابق نسبت
وہ ارتباط ہے جو دو چیزون کے درمیان ہو کہ ہر ایک

بصورت علمیہ موجود اند در واقع ہمچو نسبت ابوت و
بنوت و مطابق و مصداق نسبت عدم غیبوبت
در صورت ادراک نفس و عقل و حضرت حق خود را و حدت
است و عدم اثنینیت و علم مستلزم نسبت است
باحد الطرفین و ازین لازم نمی آید کہ علم عالم متعلق
بذات او نشود چگونہ کسی این وہم شود در شان
حق تعالی با آنکہ نفس و عقل کہ مراتب امکانی اند
عالم اند بخود بلکہ بحقیقت حق تعالی عین علم انہج
است بخود ہر چہ از و صادر شدہ و شود من الاول
الی الابد بران نہج باشد کہ مبین شدہ و لہذا
بعضے قدما و حکما کہ انوار حکمت از مشکوۃ نبوت اقتباس
نمودہ اند تعبیر از مبدء اول بعلم کردہ اند و چنین گفتہ
اند کہ از علم عقل صادر شدہ و از عقل نفس و از نفس
طبع و از طبع جسم پس روشن شد کہ حضرت حق
عالم است بخود در ہمہ مراتب اما غیر او عالم بمرتبہ
ذات بحت من حیث وحدتہا الاطلاقیہ نمی تواند شد
چہ مصداق نسبت دران صورت عینیت و وحدت
نیست لثبوت التقید و التعین فی جانب المدرک
تعلقے دیگر نمی تواند بود بنا بر آن کہ دران مرتبہ
جمیع تعینات و نسب مستہلک اند بلکہ دران مرتبہ
غیر بکلی فانی است پس تعلق و ارتباط دران مرتبہ

واقع مین علیحدہ صورت پر موجود ہین جیسے باپ اور
بیٹے ہونے کی نسبت اور نہ غائب ہونے کی نسبت کے
مطابق و مصداق صورت ادراک نفس و عقل مین اور
خود حضرت حق کے اپنے ادراک مین وحدت اور دوئی
کا نہ ہونا ہی اور علم کے لیے لازم ہی کہ دو مین سی ایک طرف
اوس کی نسبت ہو اس سی یہ لازم نہین آتا کہ عالم کا علم
اوسکی ذات سی متعلق نہو کسی کو خدا کی شان مین کیسے
اسکا وہم ہو سکتا ہی باوجودیکہ نفس اور عقل بھی جو مراتب
امکانی ہین اپنی عالم ہین بلکہ حق کا بالذات عین علم ہونا
اور اپنی ذات کا عالم ہونا زائد حد ست ہی جو کچھ اوس سی
صادر ہوا یا ہوگا ازل سی ابد تک اوسی طریقی پر ہوگا جس
طریقہ سی ظاہر ہوا اسلیے بعض حکماء قدیم نی جنھون نی انوار
حکمت چراغ نبوت سی حاصل کیے ہین اونھون نی مبدء اول
سی علم مراد لیا ہی یون کہا ہی کہ علم سی عقل صادر ہوئی اور عقل
سی نفس اور نفس سی طبیعت اور طبیعت سی جسم تو معلوم ہوا کہ حضرت
حق تکل مراتب مین اپنا عالم ہی لیکن اوسکا غیر مرتبہ ذات بحت
کا بحیثیت اوسکی وحدت اطلاقیہ کی عالم نہین ہو سکتا کیونکہ
نسبت کا مصداق اوس صورتمین عینیت و وحدت نہین ہو جہ
جانب مدرک مین ثبوت تعین و تقید کی کوئی دوسرا تعلق نہین ہو
سکتا کیونکہ اوس مرتبہ مین کل تعینات اور نسبتین فانی ہین بلکہ اوس
مرتبہ مین غیریت ہی بالکل فانی ہی تو تعلق اور ارتباط کا اوس مرتبہ مین

نمی گنجد این سخن خالی از دقتے نیست باید کہ بہ نظر دقیق در و امعان نماید	کیسے گذر ہو سکتا ہے یہ بات دقت سے خالی نہین بہت غور اور خوض سے اسکو دیکھنا چاہیے۔
قولہ ولا یدرکہ العقول ولا الوھم ولا الحواس ولا یتاتی فی القیاس	
اقول وادراک نمی تواند کرد او را عقل و نہ وہم و نہ حواس و نہ حاصل می گردد بقیاس شیخ اکبر در باب ثالث وسبعین از فتوحات گوید کہ انما سمی العقل عقلا لانہ ماخوذ من العقال فلا قدم لہ فی معرفۃ الحق تعالی فی مرتبۃ الاطلاق انتہی گویم و نیز دلیل عدم معرفت عقل این است کہ ہر عاقل را عقلے است مثل او و حق را مثلے نہ فمن عرفہ بعقلہ ما عرفہ و اہل طریق گاہی از عقل مراد گیرند قلم اعلے و ھو العقل الاول و گاہے طبیعت کلیہ و حواس جمع حاسہ است و آن دہ اند پنج ظاہری و پنج باطنی کہ از ان جملہ وہم است و آن قوتی ست در تمام دماغ لیکن مختص بہ تجویف اوسط است از دماغ کہ معنی جزئیات موجودہ محسوسہ را ادراک می نماید و شیخ مقتول در ہیاکل النور می نویسد کہ الوھم ھو الذی ینازع العقل فی قضایاہ حتی ان المتفرد یمیت فی اللیل نومۃ عقلہ و یخوفہ و ھو یخالف العقل فی امور غیر محسوسۃ حتی ان الذین یتبعون قضایاہ	مین کہتا ہون او سکو عقل اور وہم اور حواس ادراک نہین کر سکتے اور نہ وہ قیاس سے حاصل ہو سکتا ہی شیخ اکبر فتوحات کے تہترویں باب مین لکھتے ہین کہ عقل کا نام عقل اسوجہ سے کہا گیا کہ وہ عقال سے ماخوذ ہی جسکے معنی رسی کے ہین پس معرفت حق مین مرتبۂ اطلاق مین اوسکا گذر نہین ہے انتہی مین کہونگا اور بھی دلیل عدم معرفت عقل کی یہ ہی کہ ہر عاقل کی عقل اوسکی مثل ہوتی ہی اور حق کا کوئی مثل ہی نہین تو جس شخص نے اوسکو عقل سے پہچانا اوسنے اوسکو نہین پہچانا اور اہل طریق کبھی عقل سے قلم اعلے کو مراد لیتے ہین اور وہی عقل اول ہی اور کبھی طبیعت کلیہ کو اور حواس حاسہ کی جمع ہی جو دس ہین پانچ ظاہری اور پانچ باطنی جنمین سے ایک وہم بھی ہی اور وہ ایک قوت تمام دماغ مین ہی لیکن اوسط حصہ دماغ کی تجویف سے مخصوص ہی جو جزئیات کی معانی موجودہ محسوسہ کو ادراک کرتی ہی شیخ شہاب الدین مقتول ہیاکل النور مین لکھتے ہین کہ وہم وہ قوت ہی جو عقل سے اپنے احکام مین جھگڑتی ہی یہانتک کہ محض وہم خواب مین عقل کو زائل کر دیتا ہی اور اوسے خوف دلاتا ہی اور غیر محسوس باتون مین وہ عقل کی مخالف بھی ہی یہانتک کہ جو لوگ اوس کے احکام پر چلتے ہین

ینکرون ماوراء المحسوسات ولم یتفکروا انّ	وہ محسوسات کے علاوہ چیزون کا انکار کرنے لگتے ہین
عقولھم بل اوھامھم وتخیلاتھم و	اور اس بات کو نہین سوچتے کہ اونکی عقلین بلکہ اونکی وہم
نفوسھم لا تحسّ بل لا یحس من الجسم	اور خیالات اور نفوس محسوس نہین کیجاتی بلکہ جسم سے بھی سوا
الا السطح الظاھر دون سمکہ انتھی	سطح ظاہر کے محسوس نہین کرتے نہ کہ سمک کو انتہی

قولہ لان کلہ محدثات والمحدث لا یدرک الّا کنہ المحدث تعالی ذاتہ و صفاتہ عن ذلک علوّا کبیرا

اقول زیرا کہ این ہمہ عقل و وہم وغیرہ حادث	مین کہتا ہون اس لیے کہ یہ سب عقل اور وہم وغیرہ
اند و حادث ادراک نمی کند مگر کنہ حادث را	حادث ہین اور حادث صرف کنہ حادث ہی کا ادراک
برتر است شان او از حدوث آرے فطرت	کرتا ہی اور خدا کی شان حدوث سے عالی ہی واقعی فطرت
نفس انسانی بواسطۂ تعلقات جسمانی قاصرات	نفس انسانی بوجہ تعلقات جسمانی ادراک وحدت سے
از ادراک وحدت آن بمنزلۂ احول کہ یکے را دو	قاصر ہے وہ ڈھیرے کیطرح ایک کو دو دیکھتا ہی اور دونون
می بیند و بین الصورتین نسبتی تصور می کند و آن	مین ایک نسبت خیال کرتا ہے اور یہ بوجہ کمی قوت ادراک
بنا بر قصور آلات ادراک است بے آن کہ در	کی ہے بغیر اسکے کہ واقعی دوئی ہو اس مقام مین سر یہ ہے
نفس الامر اثنینیتے باشد و سر این مقام آن است	کہ وجود حق کا جب کوئی مثل نہین بلکہ اوسکا غیر ہی موجود
کہ چون وجود حق را مماثلتے نیست بلکہ غیر او در	نہین تو جس مثال اور خیال مین ممکنات کے ساتھ
وجود نیست پس ہر چہ در تمثیل و تصویر حقایق	حقایق الٰہی اور اوس کی ذات کی نسبت کی متعلق
الٰہی و نسبت ذات او بہ ممکنات گویند خالی از	کہین گے وہ آمیزش قصور سے خالی نہوگی اس لیے کہ
شائبۂ قصورے نہ خواہد بود زیرا کہ علم و ادراک	علم و ادراک اوس کا احاطہ نہین کر سکتے تو عبارات اور
باو محیط نیشود فکیف عبارات و الفاظ کہ در مرتبۂ احاطہ	الفاظ جو مرتبۂ احاطہ مین علم سے بہت نیچے ہین کیسے محیط
از علم فرو مراند چرا کہ نہ ہر چہ باشد تواں دریافت	ہو سکتے ہین کیونکہ یہ ضرور نہین کہ جو ہو وہ معلوم بھی
نہ ہر چہ تواں دریافت تعبیر ازاں تواں کرد۔	ہو جاے نہ یہ ضرور ہی کہ جو معلوم ہو جاے وہ بیان بھی ہو سکے

قوله ومن اراد معرفته من هذا الوجه وسعى فيه فقد ضيّع وقته

اقول وکسی کہ معرفت اورا بکنہ وحقیقت او اراده	مین کہتا ہون اور جس شخص نے اوسکی معرفت کو اوسکی کنہ
نمود و دران سعی کرد وقت خود را ضائع کرد و خود	اور حقیقت کے ساتھ حاصل کرنا چاہا اور اوس مین
جناب باری بواسطۂ رافت ورحمتی کہ در شان	کوشش کی اوس نے اپنا وقت ضائع کیا خود جناب
عباد دارد از تامل در ذات خود تحذیر می فرماید کہ	باری بوجہ اپنی مہربانی اور رحمت کے جو بندون پر رکھتا
یحذرکم الله نفسه والله رؤف بالعباد	ہے اپنی ذات مین غور کرنے سے منع فرماتا ہی کہ تمکو ڈراتا
وسبب منع از تفکر این است کہ میان ما وحق مناسبتے	ہے اللہ اپنی ذات سے اور اللہ بندون پر مہربان ہے
نیست در باب خامس واربعین ومائة از فتوحات	جسکا سبب یہ ہے کہ ہم مین اور حق مین کوئی مناسبت
است کہ انما منعوا التفکر لانه لا یتعدی	نہین فتوحات کے اکیسویں باب مین ہی کہ بے شک
احد الامرین اما الجولان فی المخلوقات	وہ لوگ تفکر سے روکے گئے اسلیے کہ وہ دو حال سے خالی نہین
واما الجولان فی الاله واعلی درجات	یا مخلوقات مین ہو یا حق مین اور اعلی درجہ تفکر مخلوقات
جولانه فی المخلوقات ان یتخذ وها	مین ہے کہ اوس سے دلیل لین اور دلیل کا مخالف
دلیلا ومعلوم ان الدلیل یضاد المدلول	مدلول ہونا معلوم ہی ہے پس حد ناظر مین دلیل اور
فلا یجتمع دلیل ومدلول فی حد الناظر	مدلول کبھی جمع نہین ہو سکتے اور حق مین تفکر اوسکو
ابدا واما جولانه فی الاله لیتخذه دلیلا	مخلوقات پر دلیل لانے کے لیے تو اسمین ایسی بے ادبی
علی المخلوقات ففیه من سوء الادب ما	ہے جو مخفی نہین اسلیے کہ اسمین حق کی طلب اوسکے غیر کے
لا یخفی لانه طلب الحق لغیره ای لیدله	لیے ہے یعنی تاکہ وہ عالم پر دلالت کری تو حق تعالی کو بالذات
علی الکاینات فما طلبه تعالی بعینه وذلك	اوس نے طلب نہ کیا اور یہ انتہاے جہل ہے کیونکہ
غایة الجهل فانه لا شیء ادل علی	کسی شئے کی بہترین دلیل خود نفس شے ہے
الشیء من نفسه ودر باب وصایا از فتوحات	اور فتوحات کے باب وصایا مین فرماتے ہین
گوید ایاك ان تدعی معرفة ذات خالقك	کہ معرفت ذات خالق کے دعوے سے اپنے کو بچا

فانك فی المرتبة الثانية من الوجود و
اما فی حال فنائك فما عرفه تعالی هناك
الا هو فحل معنی التوحید عن الذوق
انتهی و باید دانست که وقت نزد صوفیه عبارت
است از زمانهٔ حاضر که واسطه ایست میان ماضی
و مستقبل و ازین است قول شان الصوفی
ابن الوقت ای مشتغل بما هو اولی به
فی الحال و گاهی بمعنی ما یصادفهم من تعریف
الحق لهم دون ما یختارونه لانفسهم
و ازین جاست قول صوفیه فلان یحکم الوقت
ای انه مستسلم لما یبدء له من الغیب عن
غیر اختیاره و هذا ایضا انما یکون فیما لا
حکم فیه من جهة الشرع فاما ما فیه حکم
من جهته فان تضیعه و احالة الحکم فیه
علی المقادیر خروج عن الدین ابو علی دقاق
گوید که وقت تو آنست که تو در آنی اگر در دنیائی
وقت تو دنیا است و اگر در عقبی هستی آن وقت
تست و اگر در سروری یا حزن آن وقت تست
و اما قول صوفیه که الوقت سیف قاطع مراد
ازان اینست که الوقت غالب علیهم بما یجری الله
به من قضائه و قدره کما ان السیف

کیونکہ تو مرتبۂ ثانیہ وجود مین ہے یا حالت فنا مین
تو حق کو حق ہی پہچانے گا پس ذوق سے توحید کے
معنے حل ہو گئے انتہٰی اور جاننا چاہیے کہ وقت سے
مراد حضرات صوفیہ کے نزدیک زمانۂ موجودہ ہے جو
گذشتہ اور آیندہ مین واسطہ ہے اور یہین سے حضرات
صوفیہ کا قول ہے کہ صوفی ابن الوقت ہے یعنی اوسی چیز مین
مشغول ہوتا ہے جو زمانۂ حال مین اوس سے قریب تر
ہے اور کبھی وقت کے معنی اوس چیز کا یا نا ہے جسکو
خدا نے اونکے لیے پھیر دیا نہ وہ جسکو انھون نے اپنے لیے
اختیار کیا یہین سے حضرات صوفیہ کا قول ہے کہ فلان یحکم الوقت
وقت سے حکم کرتا ہے یعنی درحقیقت وہ اوس چیز پر مطلع
کیا گیا جو اوسکے لیے غیب سے بغیر اوسکے اختیار کے ظاہر
کیگئی اور یہ اوس چیز مین بھی ہوگا جسمین بحیثیت شرع کوئی
حکم نہین مگر جسمین بحیثیت شرع حکم ہے تو اوسکا ضائع کرنا
اور اوسمین دخل دینا دین سے خروج ہے ابو علی دقاق کہتے
ہین کہ تمھارا وقت وہ ہے جسمین تم ہو اگر دنیا مین ہو تو تمھارا
وقت دنیا ہے اور اگر عقبے مین ہو تو وہ تمھارا وقت ہے
اگر خوش ہو یا غمگین تو وہ بھی تمھارا وقت ہے اور
اور صوفیہ کا قول کہ وقت تلوار کیطرح ہے اوس سے مراد یہ ہے
کہ وقت اون پر غالب ہے اوس چیز سے جسکو اللہ نے اپنی
قضا و قدر سے اون پر جاری کیا ہے جس طرح تلوار

غالبٌ بقطعه و بعضے گویند کہ لین مشہ قاطع
حدہ فمن لاینہ سلم ومن خاشنہ اصطلم
کذلك الوقت من استسلم لحکمہ نجی
ومن عارض بترك الرضی انتکس وتردی
وبعضی گویند معناہ انہ لادوام لہ فادرك
فیہ امانیك ولاتدعہ یمضی عنك و
کن حاکما علی وقتك لامحکوما علیہ بوقتہ
وقیل السکیس من کان بحکم وقتہ فان کان
وقتہ الصحو فقیامہ بالشریعۃ وان
کان وقت المحو فالغالب علیہ احکام
الحقیقۃ وفی غیر الصحو والمحو للصوفی
اوقات تساعدہ واوقات تناکدہ
فمن ساعدہ الوقت فھو لہ وقت و
من ناکدہ الوقت فھو علیہ مقت فعلیك
بالمراقبۃ فان کان بسط فالزم الادب
وان کان قبض فالزم السکون والسکینۃ
الی ان ینقضی

کاسٹنے مین غالب ہے اور بعضے کہتے ہین کہ اوسکا
چھونا آسان ہی اور اوسکی باڑھ قاطع ہی تو جس شخص نے
اوسے چھوا وہ بچا اور جس نے باڑھ پر ہاتھ رگڑا وہ زخمی
ہوا اسی طرح وقت ہی کہ جو اوسکے حکم پر چلا اوسنے نجات
پائی اور جس نے بہ ترک رضا منھ پھیرا وہ سرنگون ہوا
بعضے کہتے ہین کہ اوسکے یہ معنی ہین کہ درحقیقت وقت
کے لیے ہمیشگی نہین تو وقت سے اپنا مطلب نکال لو اور اوسپر
گذر نہ جانے دو اور اوسپر حاکم رہو اوسکے محکوم نہو بعض کے
نزدیک مکیس وہ ہی جو اپنے وقت کا تابع ہو اگر اوسکا وقت
صحو ہو تو اوسپر اتباع شریعت لازم ہی اور اگر محو ہو تو اوسپر
احکام حقیقت غالب ہونگی اور صوفی کیلیے صحو اور محو کے علاوہ
اور بھی اوقات ہین جو کبھی اوسکو خوش رکھتی ہین اور کبھی
ناخوش جسکو اوسکے اوقات خوش رکھین تو اوسکے لیے
وہ وقت وقت ہی اور جسکو ناخوش رکھین وہ وقت اوسکے
لیے عذاب ہی اور تجھ پر مراقبہ یعنی نگاہداشت لازم ہی اگر حالت
بسط طاری ہو تو ادب لازم ہی اور اگر حالت قبض طاری ہو
تو سکون و اطمینان لازم ہی تاوقتیکہ وہ حالت گذر نہ جاوے

قولہ وان لذلك الوجود مراتب کثیرۃ

اقول بعد تسلیم نارسائی در ذات حق وعدم
امکان رسائی آن می فرمایند وخیال طالبان
کہ ازین جا نسبت تضییع ذکر و فکر خود می شود

مین کہتا ہون کہ ذات حق مین نارسائی کی
تسلیم کے بعد اور طالبین کے خیال کو جو اپنے
ذکر اور فکر کے ضائع ہونے کی نسبت ہوتا ہے

دفع می نمایند کہ آن وجود مطلق را مراتب بسیار اند و مجالی بے شمار و وصول عبارت دیگر است کہ آن آیندہ می آید

دفع کرکے فرماتے ہین کہ اوس وجود مطلق کے بہت سے مراتب اور ظہورات ہین اور وصول اس کے علاوہ ہے جو آیندہ بیان کیا جائیگا۔

قولہ المرتبۃ الاولی مرتبۃ اللاتعین والاطلاق والذات البحت لا بمعنی ان قید الاطلاق ومفہوم السلب ای سلب التعین ثابتان فی تلک المرتبۃ بمعنی ان ذلک الوجود فی تلک المرتبۃ منزہۃ عن اضافۃ النعوت والصفات ومقدسۃ عن کل قید حتی قید الاطلاق ایضا وھذہ المرتبۃ تسمی بالمرتبۃ الاحدیۃ وھی کنہ الحق ولیس فوقھا مرتبۃ اخری بل کل المراتب تحتھا

اقول مرتبۂ اولی مرتبۂ لاتعین و اطلاق و ذات بحت است نہ باین معنی کہ درین مرتبہ قید اطلاق و مفہوم سلب تعین ثابت باشد برائے وجودی بلکہ بمعنی آن کہ آن وجود دران مرتبہ منزہ است از اضافت اوصاف و مقدس است از ہر قید حتی کہ از قید اطلاق نیز و این مرتبہ را احدیت نامند و بالائے آن مرتبہ نیست بلکہ کل مراتب زیر آنند حاصل آن کہ مرتبۂ لابشرط مرتبۂ احدیت جمع و ہویت ساریہ در جمیع موجودات است و بشرط لاشئی مرتبۂ وحدت و برزخ البرازخ و عماء و بشرط جمیع اسماء و صفات مرتبۂ الوہیت است و احدیت و اطلاق عماء بر مرتبۂ احدیت موافق حدیث است ابو رزین عقیلی از پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم پرسید

مین کہتا ہون کہ مرتبۂ اول لاتعین اور اطلاق اور ذات بحت ہی نہ اس معنی مین کہ اس مرتبہ مین قید اطلاق اور نفی تعین کا مفہوم وجود کے واسطے ثابت ہے بلکہ اس معنی مین کہ وجود اس مرتبہ مین اضافت اوصاف سے منزہ اور ہر قید سے پاک ہی حتی کہ قید اطلاق سے بھی اس مرتبہ کو احدیت کہتے ہین اس سے اوپر کوئی مرتبہ نہین بلکہ کل مراتب اسکے نیچے ہین خلاصہ یہ کہ مرتبۂ لابشرط شئی مرتبۂ احدیت جمع اور ہویت ہی جو تمام موجودات مین ساری ہے اور بشرط لاشئی مرتبۂ وحدت ہی اور برزخ البرازخ اور عماء بھی ہی اور بشرط تمام اسماء و صفات کی مرتبۂ الوہیت اور واحدیت ہی اور مرتبۂ احدیت پر عماء کا اطلاق حدیث کی موافق ہے ابو رزین عقیلی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ

این کان ربنا قبل ان یخلق خلقه فرمود	ہمارا رب دنیا پیدا کرنے سے پہلے کہان تھا آپنے
کان فی عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء	فرمایا کہ مرتبۂ عماء مین تھا جسکے نہ اوپر ہوا ہے اور
وخلق عرشه علی الماء وعماء ابر رقیق را گوید	نہ نیچے اور اوسنے عرش پانی پر پیدا کیا اور عماء ابر رقیق
ابن اثیر در نہایہ گوید العماء بالفتح والمد السحاب	کو کہتے ہین ابن اثیر نہایہ مین لکھتے ہین کہ عماء کے معنی
قال ابو عبید لا یدری کیف کان ذلك	بدلی کے ہین ابو عبید نے کہا کہ معلوم نہین یہ عماء کیسا
العماء وفی روایته کان عماءه بالقصر ومعناه	تھا اور ایک روایت مین کان عماءہ بقصر ہے جسکی
لیس معه شیء انتهی وپوشیده نماند که هرچند در	معنی لیس معہ شئ کے ہین انتہی واضح ہو کہ اگرچہ صوفیہ کی
اصطلاح صوفیه میان احدیت ووحدت	اصطلاح مین احدیت اور وحدت اور واحدیت مین فرق
واحدیت فرق است جامی قدس سره السامی	ہی مولانا جامی قدس سرہ فرماتی ہین کہ وجود بی شرط
می فرماید ؎ هستی بے شرط وحدتش نامزد است	وحدت ہی اور مشروط بشرط لا احدیت ہی اور مشروط بشرط
ورزانکه بشرط لا است نقش احد است ؎ مشروط بشرط	شئ واحدیت ہی اوسی ایک ہی ذات کا ظہور ازل سی ابد
شئ باشد واحد ؎ میدان که ظهورش ز ازل تا	تک سمجھ مگر شہود وحدت در کثرت اور شہود احدیت
ابد است ؎ اما شهود وحدت در کثرت وشهود	در کثرت ایک ہی معنی مین معلوم ہوتا ہی کہ کل ذرات
احدیت در کثرت به یک معنی می نماید که جمیع ذرات	کاینات کا مظہر ایک ہی وجود دیکھا جائے - اسی
کاینات را مظهر یک وجود دیده شود لهذا خواجه	واسطے خواجہ محمد پارسا فصل الخطاب مین لکھتے ہین کہ
محمد پارسا در فصل الخطاب آورده که قال بعضهم	بعضون فی تفسیر انا اعطیناک الکوثر مین کہا ہی کہ بیشک
انا اعطیناك الکوثر ای معرفة الکثرة	ہم نے تمکو کوثر دی یعنی کثرت کی معرفت وحدت
بالوحدة وعلم التوحید التفصیلی وشهود	سے اور توحید کا علم تفصیل سی اور وحدت کا شہود عین
الوحدة فی عین الکثرة بتجلی الواحد وهو	کثرت مین بہ تجلی واحد اور یہ تجلی بمنزلہ نہر جنت کے ہی
هذا التجلی بمنزلة نهر فی الجنة من شرب	جس نے اس نہر سے پانی پیا کبھی وہ پیاسا نہوا
منه لم یظمأ ابدا فصل لربك ای اذا	فصل لربك اپنی پروردگار کی عبادت کر یعنی جب

شاهدت الوحدة فی عین الکثرة فصل	تو عین کثرت مین وحدت کا مشاہدہ کرے تو
بالاستقامة الصلوة التامة بشهود الروح	استقامت سے پوری نماز پڑھ بشہود روح وحضور قلب
وحضور القلب وانقیاد النفس طاعة البدن	واطاعت نفس وجسم سیاکل عبادات مین کیونکہ درحقیقت
فی هیاکل العبادات فانها الصلوة الکاملة	یہی نماز کامل ہی اور حقوق جمع وتفصیل پوری کرنے
الوافیة لحقوق الجمع والتفصیل انتهی کاشی در	والی انتہی کاشی اپنی کتاب تاویلات مین لکھتے ہین
تاویلات خود آورده که انا اعطیناك الکوثر	کہ ہم نے تم کو کوثر یعنی کثرت کی معرفت بوحدت اور
ای معرفة الکثرة بالوحدة وعلم التوحید	علم توحید تفصیلی اور عین کثرت مین وحدت کا شہود
التفصیلی وشهود الوحدة فی عین الکثرة	دیا انتہی اور ایسا ہی کچھ شیخ روزبہان بقلی نے تفسیر
انتهی وبه همین معنی است انچه در عرائس آمده الکوثر	عرائس البیان مین لکھا ہی کہ کوثر سے مراد حقیقتاً آنحضرتؐ
بالحقیقة استغراقه فی بحر جماله ودنوه	کا اوس بحر جمالی مین استغراق اور اوسکے مراتب قرب مین
فی منازل قربه وله کوثر القلب تجری	آپ کا نزول ہی اور آپ ہی کیلیے کوثر قلب ہی جو انہار
انهار انوار مشاهدة الحق من بحار	انوار مشاہدۂ حق کو دریائے ازل اور ابد سے جاری کرتی ہی اور
الازل والابد یزید فی کل نفس سواقیها	ہر گھڑی اوسکی روانی بڑھتی رہتی ہے انتہی اور آنحضرت
الی الابد انتهی وحضرت صلی الله علیه وسلم بعد از	صلے اللہ علیہ وسلم بعثت کے بعد سے احدیت در
بعثت در شهود احدیت در کثرت بوده اند هذا	کثرت کے مشاہد مین رہے یہ اوس کی شرح ہے
ولعل الله یحدث بعد ذلك امرا	شاید اللہ اس کے بعد کوئی اور بات ظاہر کرے۔

قوله المرتبة الثانیة مرتبة التعین الاول وهی علمه تعالی لذاته وصفاته و لجمیع الموجودات علی وجه الامتیاز من غیر امتیاز بعضها عن بعض وهذه المرتبة تسمی بالوحدة والحقیقة المحمدیة

اقول اول مراتب تنزلات ذات بحت تعین	مین کہتا ہون ذات بحت کی تنزلات کی اول مراتب سے
وی است بشان کلی جامع مرشیون کونیه والهیه را	اوسکا تعین شان کلی ہی ہے جو جامع تمام شیون الٰہیہ اور کونیہ کا ہی

بآن طریقہ کہ خود را بایں شان کلی جامع بداند و
صورت علمیۂ ذات متلبس بآن شان کلی مراورا
حاضر بود بروجہ کلی جملی و این را تعین اول و وحدت
گویند و تنزل وی علماً بہ تفاصیل این شان کلی
این را تعین ثانی و واحدیت خوانند و بآن طریقہ
کہ خود را بہمہ شیون الٰہیہ کونیہ کہ دران شان کلی
اندراج داشتند بہ تفصیل بداند این مرتبہ را حقیقت
محمدی نامند و بعضے عالم جبروت و صفات گمان
کردہ اند چنانچہ اول را لاہوت گویند و فرق
میان مرتبتین ظاہر است کہ در مرتبۂ اول
محض اطلاق است و درین ثانی تمایز ذات و
صفات پیدا آمد گو تنزل بالاجمال است و علی ہذا
ظہور و تجلی عبارت است ازان کہ شئ با نکہ ذات
و صفات حقیقت وے محفوظ باشند در مراتب

اس طرح کہ اپنے آپ کو اس شان کلی جامع سے
جانے اور صورت علمیہ ذات اوس شان کلی سے متلبس
بطریق اجمالی کلی اوسکے پیش نظر ہو اسی کو تعین اول
اور وحدت کہتے ہین اور اسکے تنزل علمی کو بہ تفصیل اس
شان کلی کے واحدیت اور تعین ثانی کہتے ہین اور
اس طریقے سے کہ وہ اپنے آپ کو تمام شیون الٰہیہ اور
کونیہ مین جو اوس شان کلی مین داخل ہین بہ تفصیل سے
جانتا ہے اس مرتبہ کو حقیقت محمدی کہتے ہین اور بعض نے
اسی کو عالم جبروت و صفات بھی گمان کیا ہے جسطرح اول
کو عالم لاہوت کہا ہے اور ان دونون مرتبون مین جو فرق
ہے وہ ظاہر ہے کہ مرتبۂ اول مین محض اطلاق ہے اور اس
دوسرے مین تمایز ذات و صفات ظاہر ہوا اگرچہ تنزل
مجملاً ہے اور اسی طور پر ظہور اور تجلی سے مراد یہ ہے کہ شئ
باوجود اسکے کہ اوس کی ذات اور صفات اور حقیقت

دیگر ہویدا گردد کظہور الملک فی صورۃ البشر
جامی در تمہید اشعۃ اللمعات می فرماید کہ مظہر ہر شئ
صورت اوست و صورت شئ عبارت ازامریست
کہ آن شئ بوی معقول یا محسوس شود و ظہور شئ
تمیز و تعین وی است چنانکہ ظہور جنس مثلاً در مرتبۂ
انواع تمیز و تعین ویست بہ تنوعات و ظہور نوع
در مراتب اشخاص تعین و تمیز بہ مشخصات اوست

محفوظ ہون دوسرے مراتب مین ظاہر ہو جائے جیسے
فرشتے کا انسان کی صورت مین ظاہر ہونا مولانا جامی
تمہید اشعۃ اللمعات مین فرماتے ہین کہ ہر شئ کا مظہر
اوس کی صورت ہے اور صورت شئ وہ ہے جس سے شئ معقول
یا محسوس ہو اور شئ کا ظہور اوسکی تمیز اور اوسکا تعین ہے مثلاً
جنس کا ظہور مرتبۂ انواع مین تنوعات سے اوسکی تمیز اور تعین ہے
نوع کا ظہور مراتب اشخاص مین مشخصات سے اوسکا تعین اور تمیز ہے

انتهی و حضرت شیخ اکبر در باب سادس از فتوحات
تجلی اعظم را باد نے مسامحہ بحقیقت محمدی تعبیر فرمود
و وجہ تعبیر ظاہر آن ست کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم
را باین تجلی اعظم نسبتے خاص است کہ تواں گفت
کہ آنحضرت تمثال تجلی اعظم در نوع انسانیت
شاعرے خوش گفتہ ؎ تقدیر یک ناقہ نشاند
دو محمل ؛ سلمای حدوث تو و لیلای قدم را

انتہی حضرت شیخ اکبر نے فتوحات کے چھٹے باب مین
تجلی اعظم کو باندک فرق حقیقت محمدی سی تعبیر کیا ہے
جسکی بظاہر وجہ یہ ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو
اس تجلی اعظم سے ایک خاص نسبت ہے جسکی وجہ
سے کہہ سکتے ہین کہ آنحضرتؐ نوع انسانی مین تجلی
اعظم کی صورت پر ہین کسی شاعر نے خوب کہا ہی ؎
تقدیر نے ایک ناقہ پر دو محملین رکھین ایک تیرے
سلمائے حدوث کی اور دوسری لیلائے قدم کی۔

قال فی الفتوحات بدء الخلق الصباء و
اول موجود فیه الحقیقة المحمدیة الرحمانیة
الموصوفة بالاستواء علی العرش الرحمانی
وهی العرش الالهی انتهی و قرینه بران که شیخ
اکبر بحقیقت محمدی تجلی اعظم را اراده کرده آن ست
که وے را موصوف بالاستواء علی العرش فرمود
اما آن که وے را عرش الهی گفته پس بنا بر آن ست
که وی منصهٔ ظهور مرتبهٔ الوهیت است هذا والله اعلم

فتوحات مین شیخ اکبر نے لکھا ہی کہ مرتبۂ سبا سی پیدائش
کی ابتدا کی گئی اور پہلی جو چیز اوس سی موجود ہوئی وہ حقیقت
محمدیہ رحمانیہ ہی جو مستوی علی العرش ہونے سے موصوف ہے
اور جو عرش الہی ہی لنتے اور شیخ اکبر کے اس قول کا قرینہ
یہ ہے کہ اوسکو عرش پر مستوی ہونے سے موصوف
فرمایا ہے لیکن اوسے عرش الہی جو کہا تو اس لیے کہ وہ
مرتبۂ الوہیت کے ظہور کا سبب ہے واللہ اعلم

قوله المرتبة الثالثة مرتبة التعين الثانی وهی عبارة عن علمه تعالی لذاته وصفاته
والجمع علی وجه التفصیل والتمیز بعضها عن بعض وهذه المرتبة تسمی بالواحدیة والحقیقة الانسانیة

اقول مرتبهٔ سوم مرتبهٔ تعین ثانی ست و آن
عبارت است از علم او تعالی مر ذات و صفات
خود و جمیع را بر طرز تفصیل با تمیز بعضے از بعض و
این را مرتبهٔ واحدیت و حقیقت انسانی گویند

مین کہتا ہون کہ تیسرا مرتبہ مرتبۂ تعین ثانی ہے جس
سے مراد ہے اللہ تعالی کا علم اپنی ذات اور صفات
اور جمیع موجودات کا بطریقۂ تفصیل با امتیاز یکدیگر
اسکو مرتبۂ وحدانیت و حقیقت انسانی کہتے ہین

جامی در نقد النصوص می فرماید که جمیع انچه در
عالم است مفصلا مندرج است در نشأ انسان
مجملا پس انسان عالم صغیر مجمل است از روی صورت
و عالم انسان کبیر است مفصل انتهی قال المحقق
الدوانی فی رسالة الزوراء ان النشأة
الانسانیة مظهر جمیع الاسماء والصفات
اذ قد اجتمع فیها جمیع الحقایق من المجردات
والمادیات واللطائف والکثائف من
التفاصیل التی تعرض لها من آیات الآفاق
والانفس فهو انموذج لجمیع العالم ولذلک
سمّی بالعالم الصغیر انتهی وشیخ امان پانی پتی
در مرآة الحقیقة گوید که صورت انسانی احدیت
جمع جامع جمیع تعینات فعلیه وانفعالیه است و
اجمال همه مراتب جزئی امکانی ترکیب نموده تا
بدان اجزا فیض همه تواند رسید کما هو من
شان الخلیفة وازین است که توجه وتعشق او
بهر مرتبه همان مناسبت اوست که ازو در فطرت
او مستور است مثلا توجه وتعشق او بمرتبهٔ ملکی همان
جزو ملکی اوست که در اوست وتوجه وتعشق او
بجمال الهیه بهمان چیزی است ازو که در اوست
و انسانیت او بدو پس توجه وتعشق هر مرتبه که

جامی نقد النصوص مین لکھتے ہین کہ عالم مین بالتفصیل
جو کچھ ہی وہ بالاجمال نشأ انسانی مین ہی پس بحیثیت
ظاہر انسان عالم صغیر مجمل ہی اور عالم انسان کبیر مفصل
ہے انتہے محقق دوانی اپنے رسالہ زوراء مین لکھتے ہین
کہ نشأ انسانیہ کل اسماء وصفات کی مظہر ہے اسلیے کہ
انسان مین کل حقائق مجردات ومادیات لطائف
وکثایف مع اون تفصیلون کی جو آیات انفس وآفاق سے
اوسکو عارض ہوئے ہین جمع ہوئے ہین تو وہ تمام
عالم کا خلاصہ ہی اس لیے اوسکا نام عالم صغیر رکھا گیا
انتہی شیخ امان پانی پتی مرآة الحقیقت مین لکھتے ہین
کہ صورت انسانی احدیت جمع اور کل تعینات فعلیہ اور
انفعالیہ کی جامع ہی اور تمام مراتب جزئی امکانی سے
مجملاً مرکب کی گئی ہی تاکہ اون اجزا سے سب کو فیض
پہونچا سکے جو خلیفہ کی شان ہی اور اسی لیے ہر مرتبے سے
اوس کا تعشق اور توجہ اوس کی مناسبت سے ہے
جو اوس کی فطرت مین مستور ہی مثلا اوس کا تعشق و
توجہ مرتبۂ ملکی سے بھی اوس کا جزو ملکی ہی جو اوس مین
موجود ہے اور اوس کا تعشق وتوجہ جمال الٰہی سے
بوجہ اوس چیز کے ہے جو اوس مین اوس کی افاضہ سے
موجود ہے اور اوسی وجہ سے اوس کی
انسانیت ہے تو جس مرتبے سے توجہ اور تعشق

غالب اوست شود بهمان واصل بود وهذا
هوالمراد بالوصول بالمراتب الالهية فی
عین هذه النشاة الانسانیة انتهی وسماعت
دارم از حضرت اوستادی که حقیقت عبارت
است از ما یشیر بقوله انا ومن که بسبب
تعلق بالبدن حیات است وبسلب آن ممات
ونیز انسان در اصل اسم مردم چشم است ومشتق
از انست ناراى ابصرت انتهی گوئیم انسان
کامل عبارت است از جامع جمیع مراتب الهیه
وکونیه از عقول ونفوس کلیه وجزئیه وطبیعیه
الی آخر التنزلات للوجود واین مرتبه را بعضی عمائیه
نیز گفته اند بهر مشاهدهٔ این مرتبهٔ کونیه بمرتبهٔ الهیه
ای تعین ثانی اعنی واحدیت دآن را عمائیه
انسان گویند چه که این مرتبهٔ برزخ حائله است
میان وحدت وکثرت وظاهر شده است حق
دران علما بصفات الخلق از روی تنزل از مرتبهٔ
مختصه بحضرت الحق لاجرم اضافت کرده شود
باو تعالی انچه مضاف شود بسوی خلق ویجتنب
عن اضافته النقائص الیه تعالی بوجه
من الوجوه همچنین این مرتبهٔ انسان مرتبهٔ
عمائیه است چرا که برزخ است میان این عالم

غالب ہوگا اوسی مین واصل ہوگا اور اس نشاۃ
انسانیہ مین مراتب الٰہیہ کے وصول سے یہی مقصود
ہے انتہے اور مین نے اپنے حضرت اوستاد مولانا
شاہ تقی علی قلندر سے سنا ہی کہ حقیقت انسانی سی مراد
وہ چیز ہی جسکی طرف انا ومن سی اشارہ کیا جاتا ہی جو بسبب
تعلق بدن حیات ہی اور بنفی تعلق ممات اور انسان
در اصل آنکھ کی پتلی کو کہتے اور آنست نارا اسی مشتق ہی
جسکے معنی ابصرت کے ہین انتہی مین کہونگا انسان
کامل وہ ہی جو تمام مراتب الٰہیہ کونیہ عقول ونفوس کلیہ
جزئیہ وطبیعیہ آخر تنزلات وجود تک کا جامع ہو اس مرتبہ
کو بعضون نی عمائیہ بھی کہا ہی بوجہ اس مرتبہ کونیہ مین
مرتبہ الٰہیہ کے مشاہدہ کے یعنی تعین ثانی جس سے
مراد واحدیت ہے اوس کو عمائیہ انسان کہتے ہین
کیونکہ یہ مرتبہ وحدت اور کثرت مین برزخ
حائل ہے جس مین حق علما بصفات خلق
اپنے مرتبہ مخصوصہ سے تنزل کرکے ظاہر ہوا ہے
اس مرتبہ مین ضروری ہے کہ جو کچھ خلق کی
طرف منسوب ہو وہی حق کی طرف بھی
منسوب ہو اور ناقص چیزون کو اوس کی
طرف منسوب کرنے سے باز رہے اسی طرح یہ مرتبہ
انسانی مرتبہ عمائیہ ہے کیونکہ اس عالم

وحق و بہ تحقیق حق سبحانہ متصف گشتہ درین
مرتبہ عیناً بصفات خلق و محجب ماند از نقائص
الا آنکہ عمائیہ ثانیہ مرتبۂ مربوبیت است و عمائیہ
اولی مرتبۂ ربوبیت اینک قدرے ضروری از مسئلۂ
علم واجب نیز شنیدنی است امام رازی و امام الحرمین
گویند کہ علم نظری است اما تحدیدش عسیر و طائفۂ
از حکما بہ امکان تحدید آن قائل شدہ اند و
صوفیہ گویند کہ بسبب شدت ظہور تحدیدش
ممکن نیست چرا کہ در معرفت شرط است کہ اجلی
از معرّف بود و چیزے از علم اجلی نیست الا غیب
ذات و تقدمش بر و تقدم شرط است بر مشروط
علی تقدیر المغایرۃ نہ مطلقا و مع ذلک ثابت
نمی شود تقدم نیز مگر بعلم پس آن حقیقتے است
کلیہ کہ آن را نسب و خواص و احکام و عوارض
اند و لوازم و مراتب و اہل نظر گویند کہ علم را
تعریفات شتی اند و ہمہ منظورہ فیہا مختار ازان
این است کہ علم صفتے است کہ موجب تمیز باشد
میان معانی کہ محتمل نقیض نبود و میر سید شریف
گوید کہ احسن تعریفات این است کہ گفتہ اند ھو

اور حق کے درمیان مین برزخ ہے اور درحقیقت
حق تعالی ذاتاً اس مرتبہ مین بصفات خلق متصف
ہوا اور نقائص سے علیحدہ رہا ہے مگر یہ عمائیہ ثانیہ
مرتبۂ مربوبیت ہے اور عمائیۂ اولی مرتبۂ ربوبیت اب
بقدر ضرورت مسئلۂ علم واجب بھی مختصراً سننے کے لائق
ہے امام رازی اور امام الحرمین کہتے ہین کہ علم حق نظری ہے
لیکن اوسکا محدود کرنا دشوار ہے اور حکما کا ایک گروہ امکان
تحدید کا قائل ہوا ہے اور حضرات صوفیہ کہتے ہین کہ بسبب
شدت ظہور کی اوس کا محدود کرنا ناممکن ہے کیونکہ معرفت مین
شرط ہے کہ وہ معرف سے زائد روشن ہو اور علم سے زیادہ روشن
کوئی چیز نہین سوائے غیب ذاتی کے اور اوسکا تقدم اوس پر
ایسا ہے جیسے شرط کا مشروط پر تقدم بر تقدیر مغایرۃ نہ
مطلقاً اور پھر بھی تقدم نہین ثابت ہوتا مگر بعلم پس وہ ایک
حقیقت کلیہ ہے جسکے نسب و خواص و احکام و عوارض و لوازم
و مراتب بھی ہین اور اہل نظر کہتے ہین کہ علم کی تعریفات
مختلف ہین اور کوئی تعریف اعتراض سے خالی نہین سب سے بہتر
یہ ہے کہ علم ایک صفت ہے جو اون معانی مین جو محتمل نقیض نہین
ہوتے سبب تمیز ہوتی ہے میر سید شریف کہتے ہین کہ سب سے عمدہ
تعریف یہ ہے کہ وہ ایک صفت ہے جسکے سبب سے شئی مذکور

صفۃ یتجلی بہ المذکور لمن قامت ھی بہ
پس مذکور شامل معدوم و موجود و ممکن و مستحیل و مفرد

اوس شخص مین جس مین وہ صفت قائم ہے روشن ہو جاتی
ہے پس مذکور معدوم و موجود و ممکن و مستحیل و مفرد

ومرکب وکلی وجزئی است والمعنی انه صفة
تنکشف بها لمن قامت هی به لا لمن هی
من شانه ان یذکر انکشافا تاما لا اشتباه
فیه پس ظن وجهل مرکب واعتقاد مقلد مصیب
خارج گشت چرا که دران انکشاف تام وانشراح
که ازان عقده حل بود نمی شود وحکما گویند که
هو حصول صورة الشیء فی العقل او
الصورة الحاصلة ونزد اهل کشف وتحقیق
لازم نمی آید از تعلق علم بالمعلوم حصول معلوم
در نفس عالم ولا مثاله ای صورته پس مسمی نزد قوم
تعلق خاص است ونسبت او محدثة للذات
از معلوم وشک نیست که آن نسبت متاخرة است
از معلوم در تعقل وملاحظه لانها تابعة وراجعة
واز ین جا است انچه بعضے گفته اند که علم را دو اضافه
اند یکے بسوے عالم ودیگرے بہ معلوم پس بتقدیر
حضور مغایرتے نه باشد میان علم ومعلوم الا
اعتباری بل آنجا اضافتے است غیر آن هر دو
وآن اضافت عالم است به معلوم وکانهم
الی هذا اشاروا بقولهم العلم صفة
ذات اضافة پس صفت آن علم است واضافت
عالمیة کما صرح فی المقاصد ودلالت دارند

ومرکب وکلی وجزئی سب کو شامل ہے یعنی مطلب یہ کہ
علم وہ صفت ہے جس سی انکشاف شئی اوس شخص کو
حاصل ہو کہ جس مین یہ صفت قائم ہی نہ اوس شخص کو
جس کی شان ہو کہ وہ انکشاف تام کو ذکر کرے جسمین
شبہہ نہو تو اس سی ظن اور جہل مرکب اور اعتقاد مقلد مصیب
خارج ہو گیا کیونکہ اسمین پورا انکشاف اور انشراح نہین ہوتا
جس سی عقدہ حل ہو جاے اور حکما کہتے ہین کہ وہ صورت شئی کا
عقل مین حاصل ہونا ہی یا خود صورت حاصلہ اور اہل کشف و
تحقیق کی نزدیک علم ومعلوم کی تعلق سی حصول معلوم نفس عالم
مین لازم نہین آتا اور اسکی کوئی مثال یعنی اسکی صورت نہین
پس مسلمی قوم کی نزدیک تعلق خاص ہی اور اوسکی نسبت ذات
کی لیی معلوم سی حادث ہی اور بے شک وہ نسبت تعقل اور ملاحظہ
مین معلوم سی متاخر ہی کیونکہ وہ تابع اور راجع ہی اور اسی لیے
بعضون نی کہا کہ علم کی دو نسبتین ہین ایک عالم کیطرف اور
دوسری معلوم کی طرف تو بلحاظ حضوری ہونیکی علم ومعلوم
مین کوئی مغایرت بجز اعتباری ہونیکے نہوگی بلکہ وہان
علاوہ اوسکی ایک اور نسبت ہی جو اضافت عالم بمعلوم ہی اور گویا کہ
اون لوگون نی اپنے اس قول سی کہ علم ایک صفت ذات صاحب
اضافت ہے اسی طرف اشارہ کیا ہے پس صفت
علم ہے اور نسبت عالمیت جیسا کہ شرح مقاصد مین تصریح
کی گئی ہے اور آیات صریحہ اس پر دلالت کرتی ہین

نصوص آیات بر عموم علم او تعالی بہر شئی کہ معدوم
بود یا موجود جزئی بود یا کلی و علیہا الاعتماد
و آنچہ در استدلال گفتہ اند کہ مقتضی علم ذات
او تعالی است و مصحح معلومیت او ذات معلومات
اند و المانع منتفٍ بر آن وارد می شود کہ عدم المانع
در نفس الامر ممنوع است و نزد ما عدم آن نافع
نیست و حکما در کیفیت علم باری تقریرے
کردہ اند کہ ندائے بلندی کند بر عموم علم لیکن
امام حجۃ الاسلام و ابو البرکات بغدادی گفتہ اند
کہ اکثر متقدمین و متاخرین فلاسفہ انکار کردہ اند
علم او تعالی را در جزئیات ۔ فقیر می گوید کہ انکار
شان مر علم جزئیات را اگر در علم حصولی بود میتواند
بود لاختصاص حصولہا فی الحواس الباطنۃ
الحالۃ فی الاجسام و المختصۃ بہا و بحث
ما اگر در حضوری بود مجال انکار نماند کہ آن موقوف
بر حواس نیست و سلسلۂ زمانیہ غیر متناہیہ کہ
شیئا فشیئا از عدم بوجود خارج می شود مع
سلسلۂ غیر متناہیۂ زمان موجود و حاضر
باشد نزد او تعالی بر ہمہ در حد خود از زمان اگر
بعض آن معدوم و غیر حاضر است نزد ما
کاتب الحروف گوید کہ تحقیق مقام آن کہ علم واجب

کہ اللہ تعالی کا علم ہر شے کے ساتھ عام ہی خواہ وہ معدوم
ہو یا موجود جزئی ہو یا کلی اور یہی معتمد علیہ ہی اور یہ جو اوسکی
دلیل مین کہا گیا کہ مقتضی یعنی علم جاری کرنیوالی حق تعالی
کی ذات ہی اور اوسکی معلومیت کی مصحح معلومات کی ذاتین ہین
اور مانع معدوم ہی تو اسپر اعتراض وارد ہوتا ہی کہ مانع کا نہ ہونا
درحقیقت ممنوع ہی اور ہماری نزدیک اوسکا ہونا نافع نہین اور
حکمائی کیفیت علم باری مین تقریرین کین ہین جو اوس کے
عموم علم کو واضح کرتی ہین لیکن امام حجۃ الاسلام و ابو البرکات
بغدادی کہتے ہین کہ اکثر متقدمین و متاخرین فلاسفہ نے
حق تعالی کے علم جزئیات کا انکار کیا ہی فقیر کہتا ہی کہ اون
لوگون کا انکار خصوصًا علم جزئیات سی اگر صرف علم حصولی
مین ہوتا تو ہو سکتا تھا بوجہ اوس کی خصوصیت سے
حواس باطنہ مین حاصل ہونے کے جو اجسام مین موجود
اور اونھین سے مخصوص ہین اور ہماری بحث اگر علم
حضوری مین ہو تو کوئی مجال انکار نہین کیونکہ وہ
حواس پر موقوف نہین اور سلسلۂ زمانیہ غیر متناہیہ
جو رفتہ رفتہ عدم سے وجود مین مع سلسلۂ غیر متناہیہ
کے ظاہر ہوتا ہے حق کے نزدیک سب اپنی حد مین
حاضر و موجود رہتے ہین اگرچہ بعض ہمارے علم
مین معدوم و غیر موجود ہون ۔ کاتب الحروف
کہتا ہے کہ تحقیق مقام یہ ہے کہ علم واجب

بر دو گونہ است اجمالی و تفصیلی اجمالی مبدأ علم
تفصیلی است و خلاف صورت ذہنیہ چرا کہ آن
عبارت است از علم واجب بذات قدسی سمات خود
کہ مبدء انکشاف تمام عالم است بنقیرہ و قطمیرہ
بحیثیتے کہ دران تمیز تام بود و این نیست مگر ذات
او تعالی و ذات او خلاق جمیع مخلوقات و
موجودات است چہ ذہنیہ و چہ خارجیہ و از
ذات او تعالی منکشف می شوند تمامۂ ممکنات
کہ آن علم تفصیلی است پس او مبدأ علم تفصیلی
بود و ہمین صفت کمال و عین ذات ذو الجلال
است و ممکن کہ در و تساوی وجود و عدم است
و وجود وے راجع بوجود حق است چنانکہ اہل
تحقیق از حکماء و صوفیۂ عرفا گفتہ اند کہ وجود الممکن
ھو بعینہ وجود الواجب و وجود واجب
عین اوست پس چون واجب بدانست
ذات خود را دانست جمیع ممکنات را بحسب اتحاد
در وجود میرزاہد در حاشیہ منہیہ ملا جلال می نویسد
کہ قد سنح لی علی ان وجود الممکن وجود
قائم بذاتہ و واجب لذاتہ دلیل شریف
وھو انہ لو کان وجود الممکن قائما بہ فاما
ان یکون اتصافہ بہ اتصافا انضمامیا او

دو طرح پر ہے اجمالی اور تفصیلی اجمالی مبدء علم
تفصیلی ہے اور صورت ذہنیہ کے خلاف کیونکہ وہ
عبارت ہے علم واجب سے اپنی ذات کے لیے جو
تمام عالم کے انکشاف کا مبدء بہ کمی و زیادتی ہے
اس حیثیت سے کہ اوس مین پوری پوری تمیز ہو اور سوائے
ذات باری تعالی کے اور کسی مین نہین اور اوسکی ذات
تمام مخلوقات و موجودات کی خالق ہے خواہ موجودات
ذہنیہ ہون یا موجودات خارجیہ اور تمام ممکنات اوسی کی
ذات سے منکشف ہوتی ہین جس سے مراد علم تفصیلی ہے
پس وہی علم تفصیلی کا مبدأ ہوا اور یہی صفت عین ذات
حق ہے اور ممکن مین وجود اور عدم دونون برابر ہین اوسکا
وجود۔ وجود حق کی طرف راجع ہے جیسا کہ حکما و محققین
اور حضرات صوفیۂ عارفین نے کہا ہے کہ وجود ممکن بذاتہ
وجود واجب ہے اور وجود واجب اوسکا عین ہے تو جب
واجب نے اپنی ذات کو جانا تو تمام ممکنات کو بحسب اتحاد
وجود جانا۔ میرزاہد حاشیۂ ملا جلال مین لکھتے ہین کہ
بے شک مجھے اس مضمون پر کہ وجود ممکن وجود قائم
بذاتہ اور اپنی ذات کے لیے واجب ہے ایک
دلیل نفیس واضح ہوئی ہے جو یہ ہے کہ اگر وجود
ممکن اوس کے ساتھ قائم ہو پس اس کا متصف
ہونا یا باتصاف انضمامی ہوگا یا باتصاف

انتزاعیا وعلی الاول یلزم ان یکون قبل
الوجود موجودا ضرورۃ ان الاتصاف
یتوقف علی وجود الموصوف وعلی الثانی
لابد لہ من منشا الانتزاع ھو الوجود
حقیقۃ فتنتقل الکلام الیہ وبھذا الدلیل
یثبت کثیر من المطالب العالیۃ کعینیۃ
الوجود فی الواجب واختصاص الایجاد
بہ جل وعلا وشمول قدرتہ وعلمہ
تعالی شانہ انتھی حاصل آنکہ اگر وجود ممکن عین
واجب نہ بود پس یا عین ماہیت ممکنہ بود یا جزو
آن واین ہر دو باطل اند زیرا کہ کلام در وجود
خاص است کہ متحد است با تشخص وبودنش عین
یا جزو مستلزم است کون الجزئی کلیا واین
باطل است یا خارج بود پس صفت انضمامی بود
واتصاف آن بدان اتصاف انضمامی باشد
یا اتصاف انتزاعی واتصاف آن انتزاعی یا
امر منفصل ازان نہ منتزع ومنضم اول باطل است
چہ انضمام شئی فرع وجود منضم الیہ است واین ظاہر
است چہ کہ شئی تا وقتیکہ او لا موجود نخواہد شد
دیگرے بدان چسان منضم خواہد گشت پس
انضمامیت وجود بہ ممکن مقتضی وجود ممکن است

انتزاعی - انضمامی ہونے مین یہ بات لازم آویگی کہ
وجود سے پہلے موجود ہو اس لیے کہ اتصاف موصوف
کے وجود پر موقوف ہی اور انتزاعی ہونی مین منشا انتزاع
ہونا ضروری ہے جو حقیقتاً وجود ہی تو کلام اوس کی طرف
منتقل ہو جائیگا اور اس دلیل سے بہت سی مطالب
عالیہ ثابت ہونگے جیسے عینیت وجود واجب بانحصوصیت
ایجاد بہ باری تعالے یا شمول قدرت وعلم باری تعالے
انتہی خلاصہ اس کا یہ ہی کہ اگر وجود ممکن عین واجب نہ ہو
تو یا عین ماہیت ممکنہ ہوگا یا اوس کا جزو اور یہ دونون
باطل ہین اس لیے کہ کلام وجود خاص مین ہے
جو تشخص سے متحد ہے اور اوس کا عین یا جزو ہونا جزئی
کے کلی ہو جانے کو مستلزم ہے اور یہ بھی باطل ہے
یا وجود واجب سے خارج ہو تو صفت انضمامی ہوگی
اور اوس وجود سے اوس کا اتصاف انضمامی ہوگا
یا اتصاف انتزاعی اور اوس انتزاعی کا اتصاف
یا کسی علیحدہ چیز سے ہوگا جو نہ منتزع ہوگی
نہ منضم - اول یعنی انضمام باطل ہے کیونکہ شئے
کا انضمام وجود منضم الیہ کی فرع ہے اور یہ ظاہر
ہے کیونکہ شئے تا وقتیکہ پہلے موجود نہ ہو لیگی
دوسری اوس سے کس طرح منضم ہو سکے گی
پس انضمامیت وجود بہ ممکن مقتضی وجود ممکن

قبل الانضمام پس این وجود یا بعینه وجود منضم الیه
است یا غیر آن بر اول لازم خواهد آمد کون
الوجود قبل الوجود وهذا الدور وبر ثانی
نقل کلام خواهیم کرد بسوے وجود مقدم به آن که
منضم است یا منتزع و انضمام مقتضی وجود منضم الیه
است قبل منضم لامحاله لازم خواهد آمد قبل این
وجود نیز وجود وهکذا الی غیر النهایة وهو
التسلسل المحال وبر ثانی نقل کلام به منشأ انتزاع
خواهیم کرد که اگر منشأ آن موجود بوجود خارجی بود
فهو الوجود الحقیقی الخارجی وهو المقصود
واگر غیر بود در وجود غیر نقل کلام خواهیم کرد دران لازم
خواهد آمد تسلسل پس متعین گشت این که وجود امر
منفصل است و متاخر از ماهیت منسوبة الیها
الوجود نیست چه که وجود مناط موجودیت است
برائے ماهیت والمناط لابد من تقدمه
علی المنوط ومداخلة فیه وهو لایکون
الا عینه لاجرم متعین شد این که وجود حقیقی همان
علت است وعلت حقیقی ممکنات بر تحقیق اهل
تدقیق نه باشد مگر واجب تعالی وحده او بعد
الروابط والشرائط والحیثیات فصار
الوجود الحقیقی للممکنات عبارة عن وجود

قبل انضمام کو ہے تو یہ وجود یا بعینہ وجود منضم الیہ ہی یا
اوس کا غیر بعینہ ہونے مین وجود کا قبل وجود کے
ہونا لازم آویگا اور یہ دور ہے۔ اور دوسرے یعنی غیر
ہونے مین وجود مقدم کی طرف بات منتقل ہوگی مع
اس امر کی کہ وجود منضم ہی یا منتزع اور انضمام وجود منضم الیہ
قبل منضم مقتضی ہوتا ہی لامحالہ اس وجود سی قبل بھی وجود کا ہونا
لازم آویگا اور اسیطرح لاانتہا تک اور یہ تسلسل محال ہے
دوسرا یعنی وجود کا انتزاع اسمین بھی کلام منشأ انتزاع
کی طرف منتقل ہوگا کہ اگر اوسکا منشا موجود خارجی ہو
تو وہ وجود حقیقی خارجی ہے اور وہی مقصود ہے اور
اگر غیر ہو تو وجود غیر مین بھی کلام نقل کرینگا اوسمین بھی
تسلسل لازم آویگا پس یہ مقرر ہوا کہ وجود ایک علیحدہ
چیز ہی اور ماہیت سی جسکی طرف وجود منسوب ہے متاخر
نہین ہی کیونکہ وجود ماہیت کے لیے موجودیت کا موقوف
الیہ ہے اور مناط کے لیے منوط پر مقدم ہونا اور وجود
کا موجودیت مین داخل ہونا ضروری ہی اور وہ اوس کا
عین ہی ہوتا ہے لہذا ثابت ہوا کہ وجود حقیقی علت ہے
اور علت حقیقی ممکنات حسب تحقیق اہل تدقیق صرف
واجب تعالی ہی ہے۔ یا بعد روابط و شرائط و
حیثیات کے پس وجود حقیقی ممکنات
کے لیے وجود ذات باری سے مراد ہوگا

ذاته عزّ شانه هذا هو المقصود ووجود بر
دو معنی است انتزاعی وآن امرے اعتباری ست
اتحاد او با چیزے از موجودات عینیه صحیح نیست
ورنه لازم آید که اعتباری اعتباری نماند دیگر
وجود حقیقی که منشاء انتزاع وجود مصدری است
وآن آنکه بر و آثار مترتب بوند وآن در واجب
عین ماهیت است بمعنی آن که بذاتها مبدأ آثار
است وهمین وجود حقیقی است ولهذا قابل عدم
نه بود ودر ممکن غیر ماهیت است من حیث هی
هی فقیل هو الماهیة من حیث انها محصلة
بمعنی ان الماهیة نفسها بعد جعل الجاعل
تصیر مبدأ للاثار وقیل صفته انضمامیة
وقیل بانتزاعیة قیل هو ذات الواجب
سبحانه وهکذا الی عشرة مذاهب کما
فصل فی موضعه پس غرض میرزاهد آن ست
که وجود حقیقی ممکن بعینه وجود واجب است نه بدین
معنی که مر ممکن وجودی بود و واجب را وجودی آخر
بعد ازان باهم متحد بوند بل بمعنی ان الآثار
علی الممکن بحسب الظاهر مترتبة حقیقة علی
ذات الواجب فیکون ذاته تعالی بعینها
وجود الممکن ومبدء آثاره فثبت هذا الوجود

اور یہی مقصود ہے اور وجود دو معنون پر ہی ایک
انتزاعی جو ایک اعتباری امر ہے جسکا اتحاد کسی وجود
سے ذاتاً صحیح نہین ورنہ پھر اعتباری نہ رہیگا دوسرا
وجود حقیقی جو منشأ انتزاع وجود مصدری ہے اور وہ یہ
ہے کہ آثار اوس پر مرتب ہون اور وہ واجب مین
عین ماہیت ہے اس معنی مین کہ ماہیت بذاتہ مبدأ آثار
ہے اور یہی وجود حقیقی ہے اور اس لیے وہ قابل
عدم نہین اور ممکن مین غیر ماہیت من حیث الذات
ہے بعض کہتے ہین کہ وہ اس حیثیت سے ماہیت
ہے کہ محصلہ ہے اس طرح کہ ماہیت اوس کی
ذات ہے جو بعد جعل جاعل وہ مبدء آثار
ہو جائے گا اور بعض کہتے ہین کہ صفت انضمامیہ
ہے اور بعض کہتے ہین کہ انتزاعیہ ہے اور بعض
کہتے ہین کہ وہی ذات واجب ہے اسی طرح دس
مذہب ہین جو مفصلاً بجاے خود مذکور ہین پس میرزا ہد
کی غرض یہ ہے کہ وجود حقیقی ممکن بعینہ وجود واجب
ہے نہ یہ کہ ممکن کا علیحدہ وجود ہے اور واجب کا علیحدہ
جو بعد کو باہم متحد ہو گئے بلکہ یہ معنے ہین کہ آثار ممکن
بحسب ظاہر حقیقتاً ذات واجب پر مترتب ہین
تو ذات واجب بعینہ وجود ممکن اور اوس کے
آثار کا مبدا ہو گی تو ثابت ہوا کہ ہر

الی کل ممکن لارتباط خاص له سبحانه یترتب
علیه الآثار التی یفیضها ذلك الارتباط
ولیس له وجود علیحدة قائمة بحیثیته یکون
مبدء الآثار المرتبة علیه حقیقة والا لکان
وصفا قائما بها قیاما انضمامیا او انتزاعیا
وهما باطلان ویندفع ما یتوهم ان وجود
الممکنات لو کان هو وجود الواجب بعینه
کان الحمل صحیحا بین الممکن والواجب وبین
کل ممکنین لتحقق مناط الحمل وهو الاتحاد
فی الوجود وذلك لان تغایر الارتباطات
أبی عن صحة الحمل بین الممکنات انفسها و
اما بین الواجب والممکن فلیس فیها وحدة الوجود
لان الواجب تعالی هو نفس الوجود بخلاف
الممکن فانه لا وجود له حقیقة عند التحقیق
بل ینسب الیه وجود الواجب مسامحة
فلا یکون ذو الوجود حقیقة لان الواجب
والممکن موجودان بوجود واحد ومناط
الحمل هذا لا ذاك واما عینیة وجود الواجب
للماهیة فلجریان الدلیل لعینها کما فی الممکن وعدم
جواز انضمام الفصل الی الجنس لبساطة الثانی
ذهنا وخارجا واما اختصاص الاتحاد به

ممکن ہین بوجہ اوس خاص ربط کے جو اوس کو
حق سے ہے یہ وجود ہے اور اوسی پر وہ آثار مترتب
ہوتے ہین جو اس ارتباط پر اضافہ کیے جاتے ہین
اوس کے لیے کوئی علیحدہ وجود ماہیت سے قائم نہین
جو اون آثار مترتبہ کا مبدء ہو اور اگر ایسا نہو تو اوس کا
وصف ہوگا جو اوس مین بقیام انضمامی یا انتزاعی قائم
ہوگا اور یہ دونون باطل ہین اور یہ وہم بھی دفع
ہو سکتا ہے کہ وجود ممکنات اگر بعینہ وجود واجب ہو
تو قیاس ممکن واجب اور ہر دو ممکنون مین صحیح ہوگا کیونکہ
قیاس کا موقوف الیہ اتحاد فی الوجود ہی اور یہ اس لیے کہ
ارتباطات کی مغایرت صحت قیاس ہی ممکنات مین ذاتا
منکر ہی لیکن واجب اور ممکن مین تو اون مین وحدت
وجود نہین اس لیے کہ واجب تعالی ہی نفس وجود ہے
بخلاف ممکن کے کہ اوسکے لیے اہل تحقیق کی نزدیک حقیقتا
کوئی وجود ہی نہین ہی بلکہ وجود واجب کو بخلاف ظاہر اوسکیطرف
منسوب کرتی ہین تو ممکن کا حقیقتا وجود ہی نہین اسلیے کہ واجب اور
ممکن ایک وجود سی موجود ہین اور قیاس مقتضی اسکو ہی نہ اوسکو لیکن
عینیت وجود واجب ماہیت کیلیے تو اوسمین بھی وہی دلیل بعینہ
جاری ہوگی جو ممکن مین ہی اور انضمام فصل کا جنس کے
لیے جایز نہ ہونا بوجہ بساطت جنس کے ذہنا اور
خارجا ہے لیکن اتحاد کی خصوصیت اوس سے

فلان الممکن لما لم یکن موجودًا فی نفسه
امتنع ان یکون موجدا لغیره واما شمول
علمه وقدرته فلان کل ممکن معلوم و
مقدور ما وحدة والعلم والقدرة لما
کان فی آثار الوجود الحقیقی المختص به
تعالی ولا یتحقق فی غیره ولم یکن شیء
خارجا عن علمه واما علم تفصیلی پس سید ہروی
در منهیه می نگارد که مراتبه اربعة احدها
ما یعبّر عنه بالقلم والنور والعقل فی الشریعة
وبالعقل الکلی عند الصوفیة وبالعقول
عند الحکماء فالقلم حاضر عنده تعالی
مع ما یکون فیه والثانی ما یعبر عنه
باللوح المحفوظ فی الشریعة وبالنفس الکلیة
عند الصوفیة وبالنفوس الفلکیة المجردة
عند الحکماء فاللوح حاضرة عنده تعالی
مع ما فیه من صور الکلیات وثالثها ما
یعبر عنه بکتاب المحو والاثبات فی
الشریعة وبالنفوس الفلکیة المنطبعة فی
الحکمة وهی القوی الجسمانیة التی ینتقش
فیها صور الجزئیات المادیة وهی النفوس
المنطبعة فی الاجسام العلویة فهذه القوی

اس لیے ہے کہ جب ممکن فی نفسہ موجود نہوگا تو اپنے غیر
کا موجد بھی نہ ہوگا اور اوسکے علم اور قدرت کا شمول اس
طرح ہی کہ ہر ممکن اپنے پیدا کرنے والے کا معلوم و مقدور ہے
اور علم و قدرت بوجہ آثار وجود حقیقی ہونے کے واجب
تعالی سے مخصوص ہین اوس کے غیر مین ثابت نہین اور
اوسکے علم سے کوئی چیز خارج نہین اور علم تفصیلی کے
بارے مین سید ہروی منہیہ مین لکھتے ہین کہ علم تفصیلی
کے چار مراتب ہین پہلا وہ جس کو شریعت مین نور اور
عقل اور قلم کہتے ہین اور صوفیہ کے نزدیک عقل کلی
اور حکما کے نزدیک عقول کہتے ہین تو قلم مع اپنی کل
چیزون کے باری تعالے کے نزدیک حاضر ہے اور
دوسرا وہ جسے شریعت مین لوح محفوظ اور صوفیہ
کے نزدیک نفس کلیہ اور حکما کے نزدیک نفوس
فلکیہ مجردہ کہتے ہین تو لوح مع اپنی تمام صور کلیات
کے جو اوس مین موجود ہین باری تعالے کے
پاس حاضر ہے۔ اور تیسرا وہ جسے شریعت
مین کتاب المحو والاثبات۔ اور حکمت مین
نفوس فلکیہ منطبعہ کہتے ہین جو وہ قوائے
جسمانیہ ہین جن مین صور جزئیات مادیہ
منتقش ہوتی ہین اور یہی اجسام علویہ مین
نفوس منطبعہ ہین۔ تو یہہ قوین

مع ما فیها من النقوش حاضرة عنده
تعالی و رابعها سائر الموجودات الخارجیة
والذهنیة الحاضرة عنده تعالی انتهی
حاصل آنکه علم تفصیلی او تعالی به جمیع اشیاء خارجیه
و ذهنیه و کلیه و جزئیه حاضره و حاصله مستقله و
مادیه و مجرده از جواهر و اعراض علم حضوری است
بهر استحاله قیام صورت در حق تعالی و اما آنچه
متاخرین گفته اند که الله تعالی مادی و متغیر نیست
من حیث هو مادی و متغیر چرا که ادراک
جزئیات مادیه بحیث الاقتران بالمادة
احساس و تخیل است و این هر دو بغیر آله جسمانی
نه بوند و همچنین علم بجزئیات متغیره از وجه وقوع
آن در ماضی و مستقبل و حال که موجب تغیر علم است
اما ادراک آنها از حیثیت عدم اقتران بالمادة مثل
علم منجم به کسوف جزئی و ادراک آنها لا من حیث
وقوعها فی الازمنة بل مع الازمنة آن
برای او تعالی ثابت است من غیر لزوم شئ
من الامرین گوییم این حصر در هر دو باطل است
و قیاس غائب بر شاهد مفید نیست و اینکه ادراک
جزئیات متغیره من حیث وقوعها فی الازمنة
المعینة موجب تغیر علم است هیچ نیست چه تخصیص

مع اپنے تمام نقوش کے باری تعالے کے سامنے
حاضر ہین اور چوتھا تمام موجودات خارجیہ اور ذہنیہ
کا (علم تفصیلی) جو باری تعالے کے حضور مین حاضر
ہین انتہی خلاصہ یہ کہ حق تعالے کا علم تفصیلی کل اشیاء
خارجیہ و ذہنیہ و کلیہ و جزئیہ حاضرہ و حاصلہ مستقلہ
مادیہ و مجردہ از جواہر و اعراض علم حضوری ہے
بوجہ حق تعالی مین قیام صورت کے محال ہونے کے
اور یہ جو متاخرین نے کہا ہے کہ اللہ تعالی مادی اور
متغیر نہین بحیثیت اوس کے مادی اور متغیر ہونے کے
کیونکہ جزئیات مادیہ کا ادراک بحیثیت اقتران بالمادہ
احساس اور تخیل ہی اور یہ دونون بغیر جسمانی آلہ کے
نہین ہوتے ایسے ہی جزئیات متغیرہ کا علم بھی بوجہ
اوس کے ماضی و مستقبل و حال مین واقع ہونے کے جو
تغیر علم کا سبب ہے لیکن اون کا ادراک بحیثیت عدم
اقتران بادہ کے ایسا ہے جیسے نجومی کا علم و ادراک
بہ کسوف جزئی نہ بحیثیت اوس کے زمانون مین وقوع
کے ہے بلکہ زمانون کے ساتھ ہے اور وہ حق تعالے
کے لیے بلا ان امور کے لزوم کے ثابت ہے مین کہونگا کہ ہمکا حصر
دونون مین باطل ہی اور غائب کا قیاس حاضر پر مفید نہین ہے
اور یہ کہ جزئیات متغیرہ کا ادراک بحیثیت اوسکے زمانہ معینہ
مین واقع ہونیکے تغیر علم کا سبب ہے یہ کچھ نہین کیونکہ تخصیص

حکم بہ جزئیات وجہے ندارد چراکہ لازم ازین آن است
کہ او تعالی متغیر را نداند من حیث انہ متغیر
سواء کان جزئیا او لا ولذا عمم الحکم فی الشفاء
وتحقیق این آن است کہ چون ذات واجب زمانی
نیست بمعنی حادث فی الزمان اگرچہ مقارن
برای وست نزد حکما پس جمیع ازمنہ نزد او تعالی
حاضر باشند بمجموع خط ممتد حاضر بجمیع اجزائہ پس
بداند او تعالی ہر متغیر واقع فی زمانہ را چنانکہ میداند
ہر شئی را در مکان او و تقدم و تاخر در حادث
است نہ نسبت بعض با بعض بہ نسبت ذات
اقدس وے تعالی وچون ذات حقہ زمانی
نیست بلکہ محیط و عالم است بر زمان علم آنحضرت
نیز زمانی نہ بود بلکہ محیط بجمیع ازمنہ دفعۃً واحدۃً
ازلاً وابداً و ہر جزو از اجزائی زمان و حوادث
واقعہ دران بہمان وجہ کہ واقع است مشاہدۂ
اوست و سر آن این کہ چون ذات حق بلکہ امور
متقدمہ بر زمان مطلقاً محاط زمان نیستند
بلکہ محیط پس ازمنہ نسبت بہ ایشان نہ بوند زیرا کہ
زمان فرع حرکت است و حرکت ناشی از قوت
و قوت ملتزم عدم بالقوہ و عدم در ساحت وجود
حقیقی بلکہ در حریم مجردات راہ ندارد پس از ازل تا ابد

حکم بالجزئیات کی کوئی وجہ نہین کیونکہ اس سے یہ لازمی
ہے کہ حق تعالے متغیر کو بحیثیت متغیر نہ جانے خواہ وہ
جزئی ہو یا نہو اور اسی واسطے یہ حکم کتاب شفا مین عام
کیا گیا ہے جس کی تحقیق یہ ہے کہ جب ذات واجب
زمانی بمعنی حادث فی الزمان نہین ہی اگرچہ حکما کے
نزدیک اوس کی مقارن ہی تو تمام زمانے باری تعالی
کے نزدیک حاضر ہونگے جیسے لانبا خط اپنے تمام اجزاء
کے ساتھ حاضر ہی پس حق تعالی ہر متغیر زمانی کو جانتا ہے
جیسے ہر حیز کو اوس کی جگہ پر جانتا ہے اور حادث مین تقدم
اور تاخر بہ نسبت بعض از بعض کے ہے نہ بہ نسبت ذات
باری تعالی کے اور چونکہ ذات حق زمانی نہین بلکہ محیط
اور زمانہ کی عالم ہے تو علم حق تعالی کا بھی زمانی نہوگا
بلکہ اوس کا علم بیک دفعہ کل زمانون پر ازلاً ابداً محیط
ہے اور ہر جزو اجزاے زمان اور اجزاے زمانی سب
اوس کے مشاہدہ مین ہین اوس کا سر یہ ہے کہ جیسے
ذات حق بلکہ امور متقدمہ زمانہ پر مطلقاً زمانے کے محاط
نہین ہین بلکہ محیط ہین تو زمانیات اون سے منسوب
نہ ہونگے اس لیے کہ زمان حرکت کی فرع ہے اور
حرکت قوت سے پیدا ہے اور قوت عدم بالقوہ کو
مستلزم ہے اور عدم کا میدان وجود حقیقی بلکہ حریم
مجردات مین گذر نہین تو ازل سے ابد تک

به یک دفعه محاط علم الٰہی است و ہیچ چیز از و غائب
و ماضی و استقبال به نشاء قاصرهٔ عالم امکانی
بلکه عالم هیولانی است که به شعب عدم ممزوج است
آنجا که محض هستی و کمال است غبار عدم را هیچ
وجه راه نیست ۵ در علم خدا ماضی و مستقبل و حال
آن کس گوید که او نداند احوال ۵ اینها همه محبوس
زمان می گوید بلکه از قید خود افتاده در ضیق مقال
مولانا قطب الدین رازی در محاکمات گفته است
که مراد حکما آن ست که علم حق زمانی نیست و
در حق او ماضی و مستقبل و حال تصور نتوان کرد
بلکه امتداد زمان با حوادث که مقارن اجزائے
اوست بیک دفعه نزد او تعالی حاضر است و
همه نسبت با و متساوی و چون خواهی که این معنے
را نیک دریابی زمان را بسیمانے فرض کن که
هر جزو او برنگے باشد اگر مورے متحرک او را مشاهدہ
کند هر دم رنگے ظاهر شود و رنگے غائب و اگر تو
مشاهد کنی همه را به یک نظر توانی دید و محقق
طوسی در شرح اشارات هم درین معنی امرے
گفته و کاتب الحروف می گوید که از تحقیق سابقه ام
که در هر دو قسم علم باری گفته آمد که وجود ممکنات
بعینها وجود واجب است پس چه مجال پرسش

به یک دفعه علم الٰہی مین محاط ہے کوئی چیز اوس سے
غائب نہین ماضی اور استقبال به نشاء قاصرہ عالم
امکانی بلکه عالم ہیولانی ہے جو آمیزش عدم سی مخلوط
ہے جہان محض ہستی و کمال ہے وہان عدم کا دخل
نہین ۵ خدا کے علم مین ماضی و مستقبل و حال ہونا
شخص کہتا ہے جو حالات سے ناواقف اور زمانہ کے
ساتھ مقید اور اپنی قید سے گفتگو مین تنگ ہے۔ مولانا
قطب الدین رازی نے محاکمات مین لکھا ہے کہ حکما
کا یہ مقصود ہی کہ حق کا علم زمانی نہین ہے اوس کے
متعلق ماضی اور مستقبل اور حال کا خیال ہی نہ کرنا چاہیے
بلکه امتداد زمان با حوادث جو اوس کے اجزا کے مقارن
ہین بیک دفعه باری تعالے کے روبرو حاضر ہے اور
سب نسبتین اوس سی برابر ہین اگر اوس مضمون کو اچھی
طرح سمجھنا چاہو تو زمانے کو دھاگے کی طرح فرض کرو
جس کا ہر جزو ایک نئے رنگ کا ہے اگر چیونٹی اوس پر
چل کر اس کا مشاہدہ کرے تو ہر وقت اوس سے ایک
نیا رنگ ظاہر ہو اور دوسرا رنگ غائب اور اگر تم دیکھو
تو سب کو ایک حالت پر دیکھ سکتے ہو محقق طوسی نے
اشارات کی شرح مین بھی اسی مضمون کو لکھا ہی کاتب الحروف
کہتا ہی کہ تحقیق سابق سی جو اقسام علم باری تعالے کی متعلق
کیے گئی کہ وجود ممکنات بعینہ وجود واجب ہین پس پوچھ کچھ

وجود گفتگو است وعلاوہ ازین نہ دانستن
واجب تعالی جزئیات را بر وجہ جزئی نیز بعد از
حق است درحالیکہ قول مسلم است کہ تمامہ موجودات
فائضہ اند از فیاض حقیقی جل مجدہ فیضان او
از و منفک نیست از انکشاف موجودات نزد
او تعالی حق صریح ہمان است کہ چون علم او تعالی
نہ مکانی است نہ زمانی لہذا نسبت علمش بسوے
جمیع امکنہ وازمنہ علی السواء بود انتہے ۔ ودر
لواقح الانوار است کہ علم صفتے واحد است کہ
بدان ادراک جمیع معلومات کردہ می شود وہیچ ہیچ
معلوم علم نیست بلکہ علم نفس تعلق عالم است بہ
شئی کہ عالم است بالذات یا بالاعتبار و تعلق
نسبت عدمی است کہ او را وجود نیست معلومات
حاضر اند نزد او تعالی یراھا فی جمیع الوجوہ
بعلم واحد والاختلاف الی المعلومات
لا الیہ سبحانہ وعلم محدث چنین نبودہ است
بلکہ او مقید است بالزمان فالانکشاف لہ
تعالی لیس بحصول المعلوم ولا مثالہ بل
بذوات المعلومات ولوازمھا من الصفات
الحقیقیۃ والاعتباریۃ وجودا وعدما انتہی
اگر پرسی کہ تعلق بالممتنعات بہ ہمین معنی چگونہ

اور گفتگو کی کیا ضرورت باقی رہی اس کے علاوہ واجب
تعالے کا جزئیات کو بطریق جزئی نہ جاننا بھی حق سے
بعید ہے درانحالیکہ مسلمہ قول ہے کہ تمام موجودات فیاض
حقیقی جل مجدہ سے فائض ہین اوس کا فیضان اوس سے
علیحدہ نہین انکشاف موجودات سے باری تعالے کے
نزدیک صاف تو یہی ہے کہ چونکہ علم حق نہ مکانی ہے
نہ زمانی لہذا تمام مکانون اور زمانون سے اوس کی علم
کی نسبت برابر ہوگئی انتہی اور لواقح الانوار مین ہے کہ علم
ایک صفت ہے جس سے تمام معلومات ادراک کیے
جاتے ہین اور ہر معلوم کے واسطے کوئی علم نہین ہے بلکہ
علم سے مراد عالم کا نفس تعلق شئی سے ہے جو بالذات عالم
کے مغایر ہے یا بالاعتبار اور تعلق نسبت عدمی ہے جو
موجود نہین اور تمام معلومات باری تعالے کے روبرو
حاضر ہین وہ اون کو بسبب علم واحد بجمیع الوجوہ دیکھتا
ہے اور معلومات مین اختلافات ہین نہ کہ باری تعالے مین
اور محدث کا علم ایسا نہین ہے بلکہ وہ زمانہ سے مقید
ہے پس حق تعالے کو انکشاف بسبب حصول
معلوم اوس کی مثال نہین ہے بلکہ بذات ولوازم
معلومات صفات حقیقیہ اور اعتباریہ سے ہین
وجودی ہون یا عدمی انتہے ۔ اگر پوچھو
کہ علم کا تعلق ممتنعات سے اس طرح کیسے

می تواند شد چه آن را نه ذوات اند بلکه آن عدمات
محضه اند فی انفسها پس چه معنی انکشاف خواهند
بود درین وقت و حالانکه اہل حق متفق اند
برین که علم او تعالی اعم از قدرت اوست متعلقة
بالواجب والممکن والممتنع بخلاف قدرته
که آن متعلق نیست الا بالممکن جواب متنعات
خارجیه وکذا رویة الله بصورة ما لها موطن
الا القوة المتخیلة المقول لها الخیال المتصل
عند المحققین ولا شك ان القوی الحالة
فی الابدان والصور المرتسمة فیها معلومة
للحق مع امتناع الصور اذ لیس لها صور فی
انفسها اذ لیس لها ثبوت نفسی کما للممکن
المعدوم حین عدمه ولا اوسع شیء فی
القوی من الخیال فاتضح لك ان تر تسم
فیه صور لا ثبوت لها فی الخارج ولا فی
العقل اذ العقل لا یدرك الا بالات هذه
القوی فی موطن الصور الحالة فیدرکها
العقل من هذا الوجه لان المحال له صور
معقولة اذ المعقولات لها صور ثبوتیة فی
انفسها وان لم تکن موجودة فی الخارج حین
ادراك العقل لها انتهی وانتقالات عالم و

ہو سکتا ہے کیونکہ اون کی ذاتین اون کی نہین ہین
بلکہ وہ بالذات معدوم محض ہین تو پھر انکشاف کے
کیا معنے ہون گے حالانکہ اہل حق اس بات پر متفق
ہین کہ علم حق اوس کی قدرت سے عام ہی کہ واجب و
ممکن وممتنع سی متعلق ہے بخلاف قدرت کے جو ممکن
کے سوا کسی سے متعلق نہین تو جواب یہ ہی کہ ممتنعات
خارجیہ اور اسی طرح رویت حق ایسی صورت سے
جس کی قوت متخیلہ کے سوا کوئی جگہ نہین جس کو محققین خیال
متصل کہتے ہین اور بے شک وہ قوت جو اجسام مین موجود
ہے اور صورتین اوس مین چھپتی ہین حق کے علم مین
باوجود امتناع صور ہین اس لیے کہ اون کے لیے بذاتہ صورتین
نہین ہین کیونکہ اون کے لیے ثبوت نفسی نہین ہے
جیسا کہ ممکن معدوم کے لیے اوس کے معدوم ہونے کے
وقت اور قوتون مین خیال سے زیادہ کوئی چیز وسیع
نہین تو تمکو یہ ظاہر ہو گیا کہ خیال مین وہ صورتین چھپتی ہین
جن کا ثبوت نہ خارجی ہوتا ہے نہ عقلی اسلیے کہ عقل ان قوی
کے آلات ہی سے مواطن صور حالہ مین ادراک کرتی ہے
تو عقل اوس کو اسی وجہ سی ادراک کرتی ہے نہ یہ کہ اس کا
محال صور معقولہ ہین کیونکہ معقولات بذاتہ صور ثبوتیہ
ہین اگرچہ ادراک عقل کے وقت موجودہ
فی الخارج نہون انتہی اور عالم کے تغیرات اور

تجدد نوازل و حدوث اوصاف مورث این همه	تجدد حالات و حدوث اوصاف یہ سب علم واجب کے
علم واجب نمی تواند شد چرا که راسخین فی العلم	مورث نہین کیونکہ حضرات صوفیہ نے کہا ہے کہ عالم
گفته اند که عالم بجمیع تفاصیله حاضر است نزد او	مع تمام تغیرات کے باری تعالے کے روبرو حاضر ہے تو
تعالی پس اعیان و احوال آنها بر صورتیکه توانند	اعیان اور اون کے حالات جس صورت پر ہون باری
شد در آن مشهود معلوم او تعالی اند پس هرگاه	تعالی کے مشہود اور معلوم ہین تو جس وقت حق تعالی نے
ایجاد کرد حق سبحانه اعیان و احوال آن را ایجاد	اعیان اور احوال کو پیدا کیا تو مع اون کے اماکن و ازمنہ
کرد آنها را با ماکنها و ازمنتها و اعتباراتها	و اعتبارات کے ایجاد کیا جو حق تعالی پر منکشف ہین اور
منکشفة عنده تعالی و یکشف الله تعالی	اللہ ایک چیز کے بعد دوسری چیز پے در پے بے نہایت
شیئا بعد شیء الی ما لا یتناهی علی التوالی	ظاہر کیا کرتا ہے پس حدوث بعض سے بعض کی طرف
پس حدوث راجع از بعض است به بعض مثلاً	راجع ہے مثلاً ایک شخص کی ایک صورت لڑکپن مین
شخص واحد را صورتی است در صبا و صورتی در	ہوتی ہے اور ایک صورت جوانی مین اور ایک صورت
شباب و صورتی در هر دم و هر یک ازین غائبه اند	ہر وقت اور انمین سے ہر ایک دوسری سے غایب ہو جاتی
از دیگری پس ماضی و مستقبل و حال حاضر اند نزد	ہے پس صور ماضیہ مستقبلہ و حال اوس کے علم مین حاضر
او فلا یتصف علمه بهذه الازمان و علم	ہین تو اوس کا علم زمانی نہین ہو سکتا اور علم حق اوسکا
او تعالی عین ذات اوست صدقا و مغایر آن	عین ذات یقینا اور اوس کا مغایر مفہوما ہے جس کے
مفهوما و آن را اعتبارات غیر متناهی اند علی حسب	اعتبارات اوس کے حسب معلومات بے انتہا ہین پس
معلوماتها فیصح ان یقال انه صفته	یہ کہنا صحیح ہوگا کہ وہ اوس کی صفت ہے یعنی ذات باری
ای امر قائم بذاته تعالی قیاما انتزاعیا	تعالے مین قائم ہے اور قیام اوس کا انتزاعی ہے
و امر امجولا علی الذات بحسب التغایر فی	اور ذات پر بحسب تغایر مفہوم محمول ہی اشیاء اوسی سے
المفهوم ینکشف به الاشیاء عند تعلقه	منکشف ہوتی ہین جب وہ اوس سی متعلق ہوتا ہی یا ایسا
بها او تعلق یوجب الانکشاف فانه	تعلق جو انکشاف کا باعث ہوتا ہے تو اوس کو

من حيث انه يوجب التجلي والانكشاف
يقال له العلم وانه مبدء في عالم الانوار للصور
المجردة القائمة بذواتها ووجودها في
انفسها هو وجوده له تعالى فعلاً كما ان
وجود الاعراض في انفسها هو وجودها في
محالها قولاً فيصح ان علمه تعالى صور قائمة
بذواتها اى مرتبة التفصيل وان يقال
انه حضوري بمعنى ان الاشياء منكشفة
لذاته من غير ارتسام شيء فيه لان الذوات
المقدسة والجواهر المجردة مع ما فيها
من الصفات والاعتبارات ولواحقها
حاصلة له تعالى بالعلم البسيط الذي هو
مبدء للتفصيل وانه عين الذات اى
صدقاً وانه غيره اى مفهوماً وانه لا عينه
اى مفهوماً ولا غيره اى صدقاً انتهى وفي
بعض الرسائل ان علمه تعالى له تعلقات
ازلية بكل ما يصح ان يعلم وتعلقات
متجددة بالمتجددات من حيث وقوعها
في ازمنة معينة والتغير في التعلقات
والاضافات لا يضر بكماله لان ذلك التغير
والتجدد ليس بنقصان في ذاته لان بكماله

بحیثیت اوس کے سبب تجلی وانکشاف ہونے کے علم
کہتے ہین جو عالم انوار مین اون صور مجردہ کا مبدء ہے
جو اپنی ذات مین قائم ہین اور اون کا وجود بذاتہ علم
باری تعالی کا وجود فعلی ہے جیسے وجود اعراض بذاتہ
اپنے محل مین بحیثیت قول اوس کا وجود ہین تو یہ صحیح
ہوگا کہ علم واجب تعالی صور قائمہ بذاتہا ہین یعنی
مرتبہ تفصیل مین اور اگر کہا جائے کہ علم حضوری کے
یہ معنی ہین کہ اشیاء اوس کی ذات کے لیے منکشف
ہین بلا کسی چیز کے اوس مین چھپ جانے کے کیونکہ ذوات
مقدسہ وجواہر مجردہ مع اپنی تمام صفات اور اعتبارات
اور لواحق کے اللہ تعالی کو علم بسیط جو مبدء تفصیل ہے
حاصل ہین اور یہ کہ وہ صریحاً عین ذات اور مفہوماً غیر
ذات ہے یا یہ کہ وہ مفہوماً اوس کا عین ہے اور نہ صریحاً
غیر انتہی اور بعض رسائل مین ہے کہ علم باری تعالی کے
لیے اون تمام چیزون کی ساتھ جن کا جاننا صحیح ہو
تعلقات ازلیہ ہین اور بوجہ متجددات تعلقات
متجددہ ہین بحیثیت اون کے ازمنہ معینہ مین واقع
ہونے کے اور تغیر تعلقات واضافات اوس
کے کمال کو مضر نہین اس لیے کہ اس سے
اوس کی ذات مین کوئی نقصان
لازم نہین آتا کیونکہ اوس کا کمال

التام يقتضي ان يكون المتجدد حاصلاً
في الازل لنقصان ذلك المتجدد كما ان
الممتنع لا يتعلق به القدرة لنقصان الممتنع لا
لنقصان في ذاته تعالى وقدرته وكذا
سائر المحالات العقلية قال المحقق الدواني
في الزوراء في جميع ما ذهب اليه المتكلمون
والحكماء في العلم قاصر لعدم اطلاعهم
على جلية الامر فقد ثبت علمه تعالى
بالبرهان كما ثبت بالقران حتى نتري
هذه الصفة وكذا سائر الصفات في
العالم على حسب قابلية كل شيء من العالم
اما تري الى النحل كيف ينيت بيتا مسدسا
يتحير العقل فيه فليس لها هذا الا بعلم
اعطاها الله اياها هكذا سايرالحيوانات
بل الجمادات فان التسبيح لا يكون الا من علم انتهى

نام اس بات کا مقتضی ہے کہ متجدد ازل مین حاصل
ہو سبب اس متجدد کے نقصان کے جس طرح کہ قدرت
ممتنع سے متعلق نہین ہوتی بوجہ نقصان ممتنع کے
نہ بسبب ذات باری یا اوس کی قدرت مین نقصان
کے اسی طرح کل محالات عقلیہ ہین محقق دوانی نے
زوراء مین لکھا ہے کہ متکلمین اور حکما کی عقول علم
کے بارے مین بوجہ امر ظاہر پر اطلاع نہ ہونے کے قاصر
رہین تو در حقیقت علم باری تعالی لیلون سے ثابت ہوا
ہے جیسا کہ کلام اللہ سے ثابت ہے یہان تک کہ یہ صفت
بھی دیکھی گئی اور اسی طرح باقی صفات عالم مین بموجب
قابلیت عالم کی ہر چیز کے شہد کی مکھی کو دیکھو کہ وہ کیسا
گھر بناتی ہے جسمین چھ پہل ہوتی ہین اور اوس مین عقل حیران
ہو جاتی ہے تو یہ اوسے اوس علم سے حاصل ہوتا ہے جو
اوس کو اللہ نے دیا اسی طرح باقی حیوانات بلکہ جمادات
ہین کیونکہ تسبیح بلا علم کے نہین ہوتی انتہی۔

قوله فهذه ثلث مراتب كلها قديمة والتقدم والتاخر عقلي لا زماني

اقول این مراتب ثلثه قدیمه اند و اظهار قدم
بغرض آن بوده تا کسے نه فهمد که از تنزل حدوثی
پیرامون وجود حق تعالی حادث گشته که ازان
توهم محلیت حوادث در دل تواند گذشت پس
می فرماید که تقدم و تاخر درین مراتب عقلی ست

مین کہتا ہون یہ تینون مراتب قدیم ہین اور قدم
کا اظہار اس لیے ہوا کہ کوئی یہ نہ سمجھے کہ تنزل کے
سبب سے ذات حق مین حدوث پیدا ہو گیا کہ جس
سے توہم محلیت حوادث دل مین گذرے لہذا فرماتے
ہین کہ تقدم اور تاخر ان مراتب مین عقلی ہے

نه زمانی وعقلی منسوب بعقل است وآن قوتے ست درّاکه که بدان کلیات میتوان دریافت وتقدم بر پنج معنی آید اول تقدم زمانی مثل تقدم نوح بر نبی ما صلے اللہ علیہ وسلم دوم تقدم بالطبع واو آنکه ممکن نباشد که چیزے موجود شود مگر آن که متقدم به آن موجود باشد مثل تقدم واحد بر اثنین سوم تقدم بالشرف مثل تقدم ابی بکر بر عمرؓ چہارم تقدم بالرتبه واو آنکه قریب باشد از مبدء محدود وکترتب الصفوف فی المسجد منسوبًا الی المحراب پنجم تقدم بالعلیته کتقدم حرکة الید علی حرکة القلم کذا فی هدایة الحکمة

نہ زمانی - اور عقلی عقل کی طرف منسوب ہی جو ایک قوت مدرکہ ہے جس کے سبب سے کلیات دریافت ہو سکتے ہین اور تقدم پانچ معنون پر آتا ہے اول تقدم زمانی جیسے حضرت نوحؑ کا تقدم آنحضرتؐ پر دوسرے تقدم بالطبع وہ یہ کہ کسی چیز کا موجود ہونا بغیر اس کے کہ متقدم بھی اوس کے ساتھ موجود ہو ممکن نہ ہو جیسے ایک کا تقدم دو پر تیسرے تقدم بالشرف جیسے حضرت ابوبکر کا تقدم حضرت عمرؓ پر چوتھے تقدم بالرتبہ وہ کہ جو مبدء محدود سے مرتب ہو جیسے مسجد مین محراب کی نسبت سے صفون کا ترتب پانچوین تقدم بالعلیتہ یعنی سبب جیسے ہاتھ کی حرکت کا تقدم حرکت قلم پر اسی طرح ہدایت الحکمت مین ہے -

قوله المرتبة الرابعة مرتبة عالم الارواح وهي عبارة عن الاشياء الكونية المجردة البسيطة البحت التي ظهرت على ذواتها وعلى امثالها

اقول مرتبۂ چہارم عالم ارواح است وآن عبارت است از اشیاء مخلوقه که مجرد و بسیط از مادہ محض اند که ظاہر شدہ اند بر ذوات وامثال خود باید دانست که عالم ارواح تعین اول است از تعینات کیانیه وآن را عالم امر وعالم ملکوت و عالم غیب علوی نیز گویند وآن قابل اشارۂ حسی نیست چنانکه عالم خلق وعالم شہادت وعالم

مین کہتا ہون کہ چوتھا مرتبہ عالم ارواح ہے یعنی اشیاء مخلوقہ جو مادہ سے مجرد اور بسیط ہین اور اپنی ذاتون اور صورتون پر ظاہر ہوئی ہین - جاننا چاہیے کہ عالم ارواح تعینات کونیہ کا پہلا تعین ہے جس کو عالم امر وعالم ملکوت وعالم غیب علوی بھی کہتے ہین اور وہ قابل اشارۂ حسی نہین ہے عالم خلق اور عالم شہادت اور عالم

سفلی است کہ آن تعین ثالث از تعینات
کیانیہ است کہ قبول اشارہ می کند وھما المراد
بقولہ فلا اقسم بما تبصرون وما لا تبصرون
وعلما دو گروہ شدہ اند در بیان روح گروہی سکوت
ورزیدہ اند اقتدا اً بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم
وقتیکہ سوال کردہ بود او را نضر بن حارث از کفار
قریش پس نازل شد ویسئلونک عن الروح
قل الروح من امر ربی وطائفۂ کلام کردہ اند پس
جمہور متکلمین وقاضی باقلانی ونظام از معتزلہ بدان
رفتہ اند کہ روح جسمی نورانی ست علوی حقیقت
حسی متحرک نافذ در جوہر اعضا وساری ہمچو سریان
ماء الورد فی الورد وقلیلے از انہا گفتہ اند عرض وھو
الحیوۃ التی صار البدن حیا بوجودھا
واہل تحقیق بر انند کہ روح جوہر یست قائم بنفسہ غیر
متحیز مجرد از مادہ لا جسم مفارق بالبدن لہ
التجرد ولا عرض قائم بالجسم بلکہ آن نہ داخل
بدن است ونہ خارج ازان ونہ متصل ونہ منفصل
ونہ جسمی ونہ جسمانی نعم او را تعلق بابدن است
تعلق تدبیر وتصرف وبرین رفتہ اند حجۃ الاسلام و
امام راغب وابو زید دبوسی - وبسوئے این منتہی
می شود کشف اہل مشاہدہ ولکل وجھۃ ھو مولیھا

سفلی کی طرح جو تعینات کونیہ مین تیسرا تعین اور
قابل اشارہ ہے اور یہی اللہ تعالے کے اس ارشاد سی
مراد ہے کہ مین قسم کھاتا ہون اون چیزون کی جو تم
دیکھتے ہو اور جو نہین دیکھتے روح کے بیان مین علما
کے دو گروہ ہو گئے ہین ایک نے بوجہ متابعت آنحضرت
سکوت اختیار کیا ہے کہ جب آنحضرت سے نضر ابن حارث
نے جو کفار قریش سی تھا سوال کیا تو یہ آیت نازل ہوئی
کہ ای محمد لوگ تم سی روح کو پوچھتے ہین تو کہدو کہ روح میرے
رب کے حکم سی ہے اور ایک گروہ نی کلام کیا ہی پس گروہ
متکلمین اور قاضی باقلانی اور نظام معتزلی کے نزدیک
روح ایک جسم نورانی علوی متحرک حس کی حقیقت ہی جو ہر اعضا
مین نافذ اور ساری ہی جیسے عرق گلاب گلاب مین ساری
ہوتا ہے اور اون مین سے بعض کے نزدیک عرض ہی اور
وہ حیات ہے جسکے وجود سے بدن زندہ ہو جاتا ہی اور
محققین کی نزدیک روح ایک جوہر قایم بالذات غیر متحیز مجرد از مادہ ہے
کوئی جسم مجرد مفارق از بدن نہین ہی اور نہ عرض قائم بالجسم ہی بلکہ وہ
نہ بدن مین داخل ہی نہ اوس سی خارج نہ متصل ہی نہ منفصل نہ جسم ہے
نہ جسمانی البتہ اوسی بدن سی تعلق ہی جو جسم کی قائم رکھنی اور اوسمین
تصرف کرنیکی لیی ہی اور اسیطرح امام حجۃ الاسلام غزالی اور امام راغب اور
ابو زید دبوسی گئی ہین اور اہل مشاہدہ کا کشف بھی اسی پر ختم ہوتا ہے
اور ہر ایک کی ایک سمت ہے جس کی طرف وہ متوجہ ہوتا ہے

اہل تحقیق گویند کہ روح انسانی بعد خراب شدن
بدن خراب نمی شود و نہ معدوم بود بعد اعدام او
و اختلاف است در ازلیت و ابدیت روح جمعی از
صوفیہ بسرمدیت آن از لا و ابدا رفتہ اند و شرذمہ
ازان توقف کردہ و امام حجۃ الاسلام و اشراقیون
و مشاؤن بر انند کہ ابدیست نہ ازلی و اختلاف
کردہ اند علما در ماہیت روح کہ نوعی است یا جنسی و
ارسطو و ابو علی بہ نوعیت آن رفتہ اند و گروہے از
حکما و ابو البرکات بغدادی و امام رازی از متکلمین
بہ جنسیت و نیز عروج او و معاودت او بعد
خراب شدن بدن مختلف فیہ است و روح را
بعضے در وستم گفتہ اند سراجی و زجاجی سراجی
مخلوقی است قائم بالذات و از شان اوست
کہ قوی و جسد را روشن کند ہر گاہ کہ بدان متعلق بود
پس او را اطلاق فی نفسہ است کضوء الشمس
فی جرمہا و زجاجی مخلوقے قائم بالغیر است
شانِ آن این کہ پیدا کند افعال قلبیہ قابلیہ را
و برائے اوست تقیید کاضواء الشمس
فی دور النہار پس وحدت صفت ذاتی اوست
و کثرت صفت عارضی و نفس ناطقہ ہر انسان
زجاج آن سراج است و او امیر بدن است

اہل تحقیق کہتے ہین کہ روح انسانی بعد جسم خراب ہو جانے
کے خراب نہین ہو جاتی اور نہ اوسکے معدوم ہو جانیکے بعد
معدوم ہو جاتی ہے اور روح کی ازلیت و ابدیت مین
اختلاف ہے ایک گروہ حضرات صوفیہ اوسکی سرمدیت
ازلی و ابدی کا قائل ہی اور بعضون نی سکوت کیا ہی امام
حجۃ الاسلام اور اشراقیین اور مشائین کا قول ہی کہ وہ ابدی ہے
نہ ازلی اور ماہیت روح مین بھی علمانی اختلاف کیا ہی کہ
نوعی ہی یا جنسی ارسطو اور ابو علی نوعیت کی قائل ہوی ہین اور
حکما کا ایک گروہ اور ابو البرکات بغدادی اور امام رازی
گروہ متکلمین سی اوسکی جنسیت کی قائل ہین نیز اوسکا عروج اور
جسم خراب ہونیکے بعد اوسکی عود مین بھی اختلاف ہی اور روح کی
بعضون نی دو قسمین لکھی ہین سراجی و زجاجی سراجی مخلوق قائم
بالذات ہی جسکی حالت یہ ہی کہ بروقت تعلق قوی اور جسم کو
روشن کر دیتی ہے تو اوسکے لیے اطلاق فی نفسہ ہی جیسے
ضوء یعنی آفتاب کی روشنی اپنی جرم مین اور زجاجی
مخلوقی قائم بالغیر ہے جس کی حالت یہ ہی کہ وہ افعال
قلبیہ اور بدنیہ کو ظاہر کرتی ہے اور اوس کے
لیے تقید ہے جیسے آفتاب کی روشنی دن مین
تو وحدت اوس کی صفت ذاتی ہے اور کثرت
صفت عارضی اور ہر انسان کا نفس ناطقہ اوس
چراغ کا شیشہ ہے اور وہ بدن کی مالک ہے

وجوارح خدم وحشم او اما روح حیوانی مشترک بین الانسان والحیوان پس آن جسمانی است قائم در تجویف ایسر از قلب دران قدرے یسیر بلغم است وآن مرکب روح انسانی بودہ است وبرآن قدرے از بخار ضبابی است کہ آن را جان گویند وہم در خاطر باید دانست کہ عالم ارواح اتم ظہور است از عالم اسرار وعالم مثال از عالم ارواح وعالم اجسام اتم ظہور است از عالم مثال کیف و قرب لاتعین سزاوار اکثر اجمالیت است از کل فالاعلیٰ اکثر اجمالا من الاسفل والاسفل اکثر تفصیلا من الاعلیٰ وللہ الحمد۔

اور تمام اعضا اوس کے تابع ہین لیکن روح حیوانی جو انسان اور حیوان دونون مین مشترک ہے تو وہ جسمانی ہے جو خلاء مین قلب کی بائین جانب قائم ہے اوس مین تھوڑا بلغم بھی ہے اور وہ مرکب روح انسانی ہے اور اوس پر تھوڑا سا بخار ضبابی یعنی مظر مثل شبنم کے ہے جس کو جان کہتے ہین اور یہ بھی سمجھ لینا چاہیے کہ عالم ارواح مین عالم اسرار سے اور عالم مثال مین عالم ارواح سے اور عالم اجسام مین عالم مثال سے زیادہ ظہور ہے اور کیون نہ ہو جبکہ قرب لاتعین کلیت سے اجمال مین زائد ہے پس اعلیٰ مین اسفل سے زیادہ اجمال ہے اور اسفل مین اعلیٰ سے زیادہ تفصیل ہے اور اللہ کے لیے حمد ہے۔

قولہ المرتبۃ الخامسۃ مرتبۃ عالم المثال وھی عبارۃ عن الاشیاء الکونیۃ المرکبۃ اللطیفۃ التی لاتقبل التجزی والتبعیض والخرق والالتیام

اقول مرتبہ پنجم عالم مثال است وآن عبارت ست ازاشیاء موجودہ مرکبہ لطیفہ کہ تجزیہ وتبعیض وخرق والتیام قبول نمی کند یعنی تعین ثانی از تعینات کیانیہ حضرت مثال است ودر زبان شریعت برزخ است چہ او واسطہ ایست میان اعلیٰ و اسفل یعنی عالم ارواح وعالم اشباح واین عالم روحانی است زیرا کہ جوہر نورانی بمثابہ جوہر جسمانی ست در قبول بعض اعراض وباجوہر مجرد عقلی در بودن

مین کہتا ہون پانچوان مرتبہ عالم مثال ہے یعنی وہ اشیاء موجودہ مرکبہ لطیفہ جو تجزیہ وتبعیض وخرق و التیام کے قابل نہین یعنی تعینات کونیہ دوسرا تعین حضرت مثال ہے جس کو شریعت مین برزخ کہتے ہین اس لیے کہ وہ اعلیٰ واسفل یعنی عالم ارواح وعالم اجسام مین واسطہ ہے اور یہ عالم روحانی ہے کیونکہ جوہر نورانی قبول بعض اعراض مین جوہر جسمانی کی طرح ہے اور نورانی ہونے کی حیثیت سے جوہر مجرد عقلی کے

نورانی وآن خیال متصل است یا منفصل متصل
آنکه دیده شود در خواب بقوت دماغیه از صور واشکال
والوان واضواء چراکه کمیت وکیفیت وسائر اعراض
مکتسب اند از اسفل وفقدان ومواد وتجرد آن اکتساب
است در اعلے ومنفصل آنکه او را تعلقے ست باخوابها
وقوائے دماغیه را در ومدخلے نے وہمین مراد است
بمثل افلاطونیه ومشائیه منکر آن اند واندران تجسد
ارواح وتروح اجسادی شود وشخصیت اعمال واخلاق
وآنجا ظاہر می گردند معانی بصور متناسبه ورویت
آنحضرت جبرئیل را در صورت دحیهٔ کلبی دراین حضرت
انعکاس صور در مرایا است وازین مشهد است رویت
شخص واحد در صور کثیره لطیفه وقبیحه وانیسه ومهیبه و
عظیمه وحقیره وظهور هریکے واخفا بر دیگرے وازینجا
است انسلاخ بدلا از ابدان خود ہا عرفا گویند که
که روح بے جسدی تواند بود لہذا چون از بدن اسطقسی
وکالبد آخشیجی مفارقت جوید او را جسدے وشبحی و
ہیکلی مثالی در عالم اشباح باشد ومتعلق می شود تا

قیامت ومن ورائهم برزخ الی یوم یبعثون
اشراق قدسی در خاطر علیل پرتو انداخته که اگر
متحرق بصیر به دیدهٔ تحقیق نظر کند صور محسوسه هر
لقعه از بقاع عالم شهادت بل هر شخصے از اشخاص

مشابہ ہے اور وہ خیال متصل ہی یا منفصل متصل وہ جو
خواب مین دماغی قوت سے دیکھا جائے خواہ وہ صورتین ہون
یا تشکلین یا رنگ یا روشنیان کیونکہ کمیت اور کیفیت اور کل
اعراض اسفل سے لیے گئے ہین اور مادہ کا ہونا اور اوسکا تجرد
اعلے سے لیا گیا ہی اور منفصل وہ ہی جسکا تعلق خواب سے ہو اور
دماغی قوتونکا اوسمین دخل نہو انہین کو مثل افلاطونیہ کہتے
ہین اور مشائیہ اسکے منکر ہین اور اسمین روحین متجسد اور اجسام
روح کی حکم مین ہو جاتے ہین اور اعمال اور اخلاق بھی متشکل
ہوتی ہین اور وہین معانی مناسب صورتون مین ظاہر ہوتی ہین
اور آنحضرتؐ کا جبرئیل کو دحیہ کلبی کی صورت مین دیکھنا آئینہ
مین صورت منعکس ہونیکی طرح ہی اور ہمین سے ایک شخص بہت
سے صور لطیف وقبیح وانیس ومہیب وعظیم وحقیر مین دیکھا جاتا
ہی اور ایک پر ظاہر اور دوسرے سے پوشیدہ ہوتا ہی اور اسی جگہ
سے ابدالون کا اپنے بدنون کو چھوڑنا ہے عرفا کہتے ہین کہ
روح بغیر جسد کے نہین رہ سکتی اسواسطے جب جسم عنصری سے
علیحدہ ہو جاتی ہے تو اوسکے لیے جسم اور صورت مثالی عالم
اجسام مین ہوتا ہی جس سے وہ متعلق ہو جاتی ہی اور قیامت تک
اوس سے متعلق رہتی ہی اور اونکے پس پشت برزخ ہی جس دن
تک اوٹھائے جائینگے ایک پاک روشنی نے دل بیمار پر یہ
شعاع ڈالی ہی کہ اہل بصیرت کو ہر چیز جو کہین نظر آتی ہی وہ اوسکو
دوسری چیز کی شبیہ دیکھتا ہی جو دوسرے عالم کی ہوتی ہی اور ہر شخص کو

بقعه واحده را شبهه و مثال صور بقعه دیگر پندارد
و ظلال شخص آخر شناسد که الولد الحلال یشبه
بالخال بهرحال عالم مثال برزخی است میان
عالم اجسام و عالم ارواح و مشتمل است بر صور
هرچه در عالم مثال است او شبیه است به اجسام
ازان حیثیت که محسوس مقداری است و به ارواح
ازان جهت که نورانی است در لسان شرع ازان
بسوق الجنة تعبیر شد ان فی الجنة لسوقا ما فیها
بیع و لا شری الا الصورة من الرجال و النساء
و صوفیه آن را خیال منفصل و ارض حقیقت گویند و
تعبیر آن بخیال مطلق نیز می کنند بواسطهٔ اطلاق و
شمول آن بر صور مجردات و مادیات و اشراقیان
اقلیم ثامن و مثل معلقه و عالم اشباح خوانند صاحب
اصطلاحات صوفیه گوید عالم المثال باصطلاح
الحکماء عالم النفوس المنطبعة و هو فی
الحقیقة خیال العالم عارف الٰہی حکیم متالہ
محقق حصری فرموده و افق ارسطو افلاطون
فی اثبات هذا العالم الا ان ارسطو قال
ان هذا المثل قامت بالقوی الخیالیة
السفلیة و القوی الجسمانیة الفلکیة و
قال افلاطون ان هذا المثل لا تکون

ایک دوسرے شخص کا پرتو دیکھتا ہی کیونکہ ولد حلال مامون
کے مشابہ ہوتا ہے بہرحال عالم مثال مابین عالم اجسام اور
عالم ارواح برزخ ہی اور صور تو پر شامل ہی جو کچھ عالم مثال
مین ہی وہ اجسام سی اس حیثیت سی مشابہ ہی کہ محسوس مقداری ہے
اور ارواح سی اس حیثیت سی کہ نورانی ہی اوسی بزبان شریعت
سوق الجنة کہا ہی حدیث مین ہی کہ جنت مین ایک بازار ہی
جسمین مردون اور عورتون کی صورتون کے سوا کسی چیز
کی خرید و فروخت نہین ہوتی اور صوفیہ اوس کو خیال منفصل
اور ارض حقیقت کہتے ہین اور اسی کو خیال مطلق بھی
کہتے ہین بواسطہ اوس کے اطلاق اور صور مجردات و
مادیات پر شامل ہونے کے اور اشراقیین اوس کو
اقلیم ثامن اور مثل معلقہ اور عالم اشباح کہتے ہین
اور صاحب اصطلاحات صوفیہ کہتے ہین کہ عالم مثال
اصطلاح حکما مین عالم نفوس منطبعہ ہے جو درحقیقت
خیال عالم ہے - عارف الٰہی حکیم متالہ محقق حصری
نے فرمایا ہے کہ حکیم ارسطو نے اس عالم کے
اثبات مین حکیم افلاطون کی موافقت
کی ہے مگر فرق یہ ہے کہ ارسطو کے نزدیک
یہ مثل بذریعہ قوت خیالی سفلی اور قوت
جسمانی فلکی کے قائم ہوتی ہین اور
افلاطون کے نزدیک یہہ مثل نہ

خارجة ولا داخلة ومظاهرها هی
القوی الخیالیة السفلیة والعلویة فعند
فلاطن ثلثة عوالم مطابقة احدها عالم
الاجسام وثانیها عالم المثال وثالثها
عالم المجردات ووافق ارسطو فی اصل وجود
هذه العوالم لکنه خالفه فی ان المثل
قائمة بذاتها وقال ان المثل الخیالیة انما
تقوم بالقوی الخیالیة والمثل العقلیة
انما قامت بالمجردات فالنزاع بینهما
بحسب الظاهر انما هو فی نحو وجود المثل
النوریة والظلمانیة بعد اتفاقهما فی
اصل وجود العوالم الثلثة وحاصل کلام آن که
افلاطن صور مثالیه را قائم بذوات میداند وارسطو
قائم بغیر باین معنی که صور عقلیه نوریه قائم به مجردات
اند وصور جسمیه ظلمانیه قائم به خیال وبعضے از
اکابر علما چون دیده اند که عالم مثال را خیال
منفصل نامیده اند وصور مثالیه را قائم بذات
میدانند بنابراین دو مقدمه در تصحیح عالم مثال
قائل شده به تجرد خیال وعدم حلول این در ماده
می گویند که آن خیال مجرد باقیست بانفس ناطقه
بعد از مفارقت او از بدن محسوس وغیاث الحکماء

نہ خارج ہوتے ہین نہ داخل اور اوس کے مظاہر
یہی قوائے خیالیہ سفلیہ اور علویہ ہین تو افلاطون
کے نزدیک تین عالم برابر ہین جس مین پہلا عالم
اجسام ہے اور دوسرا عالم مثال اور تیسرا عالم مجردات
اور اسی کی موافقت ارسطو نے ان عوالم کے اصل وجود
مین کی ہے لیکن اونھون نے اس قول مین کہ مثل
اپنی ذات سے قائم ہین افلاطون کی مخالفت کی
ہے اور اون کا قول یہ ہے کہ مثل خیالیہ درحقیقت
خیالی قوتون سے اور مثل عقلیہ مجردات سے قائم
ہین تو اون مین نزاع بحسب ظاہر وجود مثل نوریہ
وظلمانیہ کے متعلق ہے اصل وجود عوالم ثلثہ مین
متفق ہونے کے بعد خلاصۂ کلام یہ ہے کہ افلاطون صور
مثالیہ کو قایم بالذات جانتے ہین اور ارسطو قائم بالغیر
اس طرح کہ صور عقلیہ نوریہ مجردات سے اور صور
جسمیہ ظلمانیہ خیال سے قائم ہین اور بعض اکابر علما
نے جب یہ دیکھا کہ عالم مثال کو خیال منفصل کہتے اور
صور مثالیہ کو قائم بالذات جانتے ہین تو ان دونون
باتون کی وجہ سے وہ بھی تصحیح عالم مثال مین بہ تجرد خیال
اور اوسکے عدم حلول بمادہ کی قائل ہوئے ہین اور کہتے ہین کہ
خیال مجرد نفس ناطقہ کے ساتھ بعد اوسکے جسم محسوس سے علیحدہ
ہونیکے باقی ہی اور غیاث الحکما شہاب الدین مقتول

در شرح ہیاکل النور گوید انما سمی هذا العالم
بالمثال لکونه مشتملاً علی صور ما فی العالم
الحسی ولکونه اول مثال صوری لما فی
الحضرة العلمیة الالهیة من صور الاعیان
والحقائق وسمی بالخیال المنفصل لکونه
مادیاً شبیهاً بالخیال المنفصل انتهی وباید
دانست که عرفا از مشاهدات خود چنین دیده اند
که برزخی که میان غیب و شهادت واقع است غیر
برزخی است که ارواح بعد از مفارقت نشأ دنیا
در وی خواهند یافت صور جمیع اعمال و اخلاق حسنه و
سیئه که در نشأ دنیا کسب کرده اند چنانچه در
آیات و احادیث وارد شده درین جا باشد و گفته که
برزخی که روح بعد از مفارقت بآن جا منتقل میشود
غیر برزخی است که میان ارواح و اجساد است اول
را غیب مجالی گویند و ثانی را غیب امکانی و قال
اهل الشهود فی بیان عظمة عالم المثال ان
العالم الحسی بالنسبة الی العالم المثال
کحلقة ملقاة فی بیداء لا نهایة لها و در
شرح حکمة الاشراق است که وهو عالم عظیم الفسحة
غیر متناه یجد وجد والعالم الحسی لجمیع ما
فیها من الکواکب والمرکبات من المعادن

شرح ہیاکل النور میں لکھتے ہیں کہ یہ عالم مثال اس لیے
موسوم ہوا کہ یہ اون صورتون پر شامل ہے جو عالم
حسی میں ہیں نیز بوجہ اوس کے اول مثال صوری
ہونے کے جو حضرت علمیۂ الٰہیہ میں صور حقایق و اعیان
سے ہے اور خیال منفصل سے بوجہ مادی ہونے کے
موسوم ہوا جو خیال منفصل سے مشابہ ہے انتہے جاننا
چاہیے کہ عارفین نے اپنے مشاہدات میں اس طرح دیکھا
ہے کہ غیب اور شہادت کے درمیان والی برزخ اوس
برزخ کے علاوہ ہے جس میں روحیں جسم سے علیحدہ
ہونے کے بعد رہینگی اور کل اعمال اور اچھے و برے
اخلاق کی صورتیں جو اوس نے دنیاوی زندگی میں
حاصل کی ہیں جو آیات اور احادیث میں وارد ہیں
یہیں ہونگی اور بعضون نے کہا جس برزخ میں روح بدن
سے علیحدہ ہونیکے بعد رہتی ہے وہ اوس برزخ کی علاوہ ہے جو
ارواح اور اجساد کی درمیان میں ہے اول کو غیب مجالی اور
دوسری کو غیب امکانی کہتے ہیں اور عالم مثال کی عظمت کے
متعلق اہل شہود کا قول ہے کہ عالم حسی عالم مثال کے
مقابلے میں ایسا ہے جیسے بہت بڑے جنگل میں کوئی
حلقہ ڈال دیا جاوے۔ اور شرح حکمة الاشراق میں
ہے کہ وہ ایک عالم نہایت وسیع ہے جس کی انتہا نہیں اور
تمام اشیاء عالم حسی یعنی کواکب اور مرکبات معدنیات

والنباتات والحيوانات والانسان وبزيد
عليه باشياء مثل اشباح المجردات انتهى مولانا
رومى مى فرمايند ؎ پيشهٔ آموز كاندر آخرت ÷
اندر آيد دخل كسب معرفت ÷ آنچنان شهريست
پر بازار و كسب ÷ تو نه بيذارى كه كسب آنجاست
حسب ÷ كلام مولانا ايضا دلالت صريحى مطابقى
دارد بران كه كسب علوم وخلق وطلب درجهٔ كمال
در عالم مثال متحقق است وكلمات حكماء پيشين و
عرفاى مصطبه نشين نيز بر وجود اين عالم ناطق اند
چنانكه منقول است از معلم اول ارسطاطاليس كه در
ميمر رابع آثولوجيا يعنى مباحث آلهى گفته كه من وراء
هذا العالم سماء وارض وبحر وحيوان و
ناس سماويون وكل من فى ذلك العالم
سماوى وليس هناك شىء ارضى والروحانيون
الذين هناك يلايمون الانس الذى هناك
لا ينفر بعضهم عن بعض وكل واحد لا ينافر
صاحبه ولا يضاره بل يستريح اليه انتهى
گويم كه قول حكيم در آثولوجيا كل من فى ذلك
العالم سماوى وليس هناك شىء ارضى اشاره
به لطافت اين عالم است ومن وراء هذا العالم
سماء وارض مؤيد اين اشارت است واز اينجا تاويل

نباتات وحيوانات وانسان به سب مقابلهٔ اوسمين موجود
هين اور اوس عالم مين ديگر اشيا مثل اجسام ومجردات كے
اس عالم سى زائد هين انتهى مولانا ے رومى فرماتے هين ؎
وه پيشه سيكهو جو آخرت مين كام آئے جيسا انسان كسب
معرفت كرتا هى تو معرفت حاصل هوتى هى اوس عالم مين بهى
كسب كا دخل هى جيسا كه اس عالم مين بغير كسب كے كچهه نهين هوتا۔
اسيطرح وه بهى ايك شهر بارونق وكسب هے۔ يه نه سمجهو كه اسى دنيا كا
كسب وهان بهى كافى هى۔ مولانا كا كلام بهى اس امر پر صريحى دلالت
كرتا هى كه كسب علوم وخلق وطلب درجهٔ كمال عالم مثال مين ثابت هے
اور حكماے سابقين اور عرفا وصاحب يقين كى بهى كلمات اس
عالم كى وجود كى متعلق ناطق هين چنانچه معلم اول ارسطاطاليس نے
كتاب آثولوجيا يعنى مباحث آلهى كى چوتهى ميمر مين لكها هى كه اس
يعنى باب ۱۲
عالم كى علاوه آسمان اور زمين اور دريا اور حيوان وانسان آسمانى
هين اور اوس عالم كى هر چيز آسمانى هى وهان كوئى چيز ارضى نهين اور وه
روحانى لوگ جو وهان هين اون آدميونسى جو يهان هين ملايمت كرتى
هين بعض بعض سى نفرت نهين كرتى اور نه آپسمين نفرت كرتى
يا نقصان پهونچاتى هين بلكه ايك دوسر كو آرام پهونچاتے
هين انتهى مين كهتا هون كه آثولوجيا مين حكيم كا قول كه اس
عالم كى هر چيز سماوى هى كوئى چيز ارضى نهين اس سى اشاره
اوس عالم كى لطافت كيطرف هى اور من وراء هذا العالم سماء وارض
سى اس اشاره كى تائيد هوتى هى اور يهين سى اس قول كى تاويل

یا من اظهر الجمیل کہ از مشکوٰۃ اہل قدس طہارت	کہ ای وہ شخص جسنے جمیل کو ظاہر کیا ز بان صاحب قدس و طہارت
علیہم السلام پر تو ظہور یافت کہ ما من مؤمن الا	علیہم السلام ہی ان الفاظ مین پستی بطون سی بلندی عرش پر ظاہر
وله مثال فی العرش از حضیض بطون بذروهٔ	ہوئی کہ کوئی مومن ایسا نہین ہی جسکے واسطے عرش مین مثال نہ موجود
عرش ظہور آمد و شیخ اکبر در فتوحات در تحقیق این	ہو شیخ اکبر فتوحات مین اس عالم کی تحقیق مین لکھتے ہین کہ ہر نفس مین
عالم می فرماید کہ فی کل نفس خلق الله فیها عوالم	اللہ نے عوالم پیدا کیے ہین جو دن رات اُسکی تسبیح کرتی ہین کا ہلی نہین
یسبحون اللیل والنهار لا یفترون وخلق الله	کرتی اور اللہ نے منجملہ اون عوالم کے ایک عالم کو ہماری صورت
من جملة عوالمها عالمًا علی صورتها اذا ابصرها	پر پیدا کیا ہی عارف جب اُس عالم کو دیکھتا ہی تو اپنی آپکو اوسمین
العارف یشاهد نفسه فیها وبعض علمائنا اثبات	مشاہدہ کرتا ہی اور بعض علمائی اس عالم کا اثبات عقلی دلیلون سے
این عالم بدلیل عقلی کرده اند چنانچہ قلم حکمای مشائین	کیا ہی جیسا کہ حکمائی مشائین نے اسکو لکھا ہی اور وہ دلیل یہ ہے
تحریر آن کرده کہ والدلیل هو ان الصورة المرئیة	کہ جو صورت آئینو نمین دیکھی جاتی ہی وہ آئینو نمین موجود نہین
فی المرایا لیست فیها والا لما اختلفت رویتنا	رہتی اگر ایسا نہو تو ہماری رویت اختلاف مواضع نظر سی مختلف
لها باختلاف مواضع النظر لکن یختلف علی	نہو لیکن مختلف ہو جاتی ہی چنانچہ تجربہ شاہد ہی کیونکہ جو شخص
ما یشهد به التجربة فان من ینظر عن یمین	آئینہ کی داہنی جانب سی دیکھیگا تو وہ جگہ دیکھیگا جو بائین
المرأة یراه فی موضع غیر الموضع الذی یراه	جانب دیکھنے والے کی جگہ کے علاوہ ہوگی اور نہ ہوا مین کیونکہ وہ
الرائی من الیسار فیه ولا فی الهواء فانه شفاف	شفاف ہی کوئی چیز اوسمین ظاہر نہین ہوتی باوجود اس کے
لا یظهر فیه شیء مع انا قد نری عند نظرنا	کہ ہم آئینہ دیکھنے کی وقت وہ چیز دیکھتے ہین جو ہوا سے بھی
فی المرأة ما هو اعظم من الهواء کالسماء ولیست	بڑی ہی جیسے آسمان اور نہ بصارت مین کیونکہ بڑی چیز کا
فی البصر لامتناع انطباع العظیم فی الصغیر	انطباع چھوٹی چیز مین ممتنع ہی اور نہ یہ بعینہا صورت تمہاری ہے
ولیست هی صورتك بعینها بل ان ینعکس	علاوہ اس کی شعاع آئینے مین تمہارے چہرے کی مقابل
الشعاع فی المرأة الی وجهك والی ما یرائی	منعکس ہوتی ہے یا اوس چیز مین جو خلاف جہت
فی خلاف جهته المرأة فان القول بالشعاع	آئینہ دیکھی جائے پس اس قول کا مقید کرنا شعاع سے

باطل من وجوه كثيرة وليست في عالم
العقول اي عالم المجردة عن المادة لانها
ذوات مقدارية والمجردات لا تكون
كذلك فبالضرورة تكون في صقع آخر
وهو عالم المثال والخيال وكذا الصور
المرئية في المنام او تتخيل في اليقظة بل تشاهد
في الامراض كاصحاب البرسام والسرسام
وعند غلبة الخوف فيكون لهذه الصورة
مظاهر فصور المرايا مظهرها المرايا وصور
الخيال مظهرها التخيل وكذا الحس المشترك
وغيرها من القوى الجسمانية وكذا في
هذا العالم كثير من الغرائب وخوارق
العادات كما يحكى عن بعض الاولياء
انه مع اقامته ببلدته كان من حاضري
المسجد الحرام ايام الحج وانه ظهر من بعض
جدران البيت او خرج من بيت مسدودة
الابواب والكوات وكادراك موسى ابن
عمران للباري تعالى لما ظهر في الطور وغيره
كما هو مذكور في التوراة او كظهور جبرئيل
بصورة دحية الكلبي انتهى پس انچه حق و
ادلى واحسن واقوى در باب اثبات اين عالم است

یہ بہت وجہون سے باطل ہے اور عالم عقول مین نہین
یعنی اوس عالم مین جو مجرد اشیاء مادیہ سی ہے اسلیے کہ وہ
ذوات مقداریہ ہین اور مجردات اس طرح نہین ہوتی تو اس
سبب سے وہ دوسرے مرتبہ پر ہونگے اور وہی عالم مثال
اور خیال ہی اور اسی طرح وہ صورتین ہین جو خواب مین دیکھی
جاتی ہین یا جاگتے مین متخیل ہوتی ہین بلکہ اکثر امراض مین
دکھائی دیتی ہین جیسے سرسام اور برسام کے مریضون کو
غلبہ اور خوف کے وقت بھی۔ تو ان صورتون کے لیے
بھی مظاہر ہین پس آئینے والی صورتون کے مظہر آئینے
ہین اور خیالی صورتون کا مظہر تخیل ہے اور اسی طرح
حس مشترک وغیرہ قوائے جسمانی اور ایسے ہی اس عالم مین
بہت سی نادر اور خلاف عادت چیزین ہین چنانچہ بعض
اولیاء اللہ سی مروی ہے کہ وہ باوجود اپنے شہر مین مقیم
ہونے کے ایام حج مین مکہ معظمہ مین موجود پائے گئے یا
گھر کی دیوارون سے نکلے یا ایسے گھر سے ظاہر ہوے
جس کے دروازے بند تھے یا جیسے حضرت موسی ابن
عمران نے ذات باری تعالے کا ادراک کیا جب
اوس کا ظہور کوہ طور پر ہوا اور علاوہ اس کے
جیسا کہ توریت مین مذکور ہے یا جیسے حضرت جبرئیل
دحیہ کلبی کی صورت مین ظاہر ہوے انتہے۔ پس
حق اور اولے اور انسب اس عالم کے اثبات کے متعلق

آن ست کہ گفتہ شود کہ چون اثبات این عالم انبیاء
واولیا رصاحبان رصد ارواح بمشاہدات ذوقیہ
وبہ مکاشفات عینیہ کردہ اند واصحاب ارصاد
روحانی در ادراک مطالب ودریافت حقایق
بلند قدر انداز اصحاب ارصاد جسمانی پس چنانچہ
تصدیق مینمائی این جماعت را در انچہ بر تو عرض
می نمایند از ہیأت عالم فلکی سزاوار تر است کہ
تصدیق نمائی این جماعت را نیز بانچہ خبر می دہند
از اسرار ورموز عالم غیب بلکہ ایشان بہ تصدیق اولی
والسب اند واللہ اعلم

یہ کہنا ہے کہ جب اس عالم کو انبیاء اور اولیاء اور
اون لوگون نے جنھون نے روحانیات کا مشاہدہ
کیا ہے اپنے ذوقی مشاہدات اور ذاتی مکاشفات
سے ثابت کردیا ہے اور اصحاب مشاہدات روحانی
مطالب کے ادراک اور حقائق کے دریافت مین مرتبۃً
اصحاب مشاہدات جسمانی سے زیادہ ہین تو جس طرح
اون کی تصدیق اون امور مین کرتے ہو کہ جو ہیئات علم
فلکی کے بارہ مین وہ پیش کرتے ہین اسی طرح اون کی اسرار
اور رموز عالم غیب کے اخبار کی بھی تصدیق کرو بلکہ انکی
تصدیق زائد بہتر اور مناسب ہے واللہ اعلم

قولہ والمرتبۃ السادسۃ مرتبۃ عالم الاجسام وھی عبارۃ عن الاشیاء الکونیۃ المرکبۃ الکثیفۃ التی تقبل التجزی والتبعیض

اقول مرتبۂ ششم مرتبۂ عالم اجسام است وآن
عبارت است از اشیاء مخلوقہ مرکبۂ کثیفہ کہ تجزی و
تبعیض ہر دو قبول می کنند تفصیل این اجمال آنست
کہ تعین ثالث از تعینات کیانیہ حضرت شہادت
واجسام است وآن حس کہ مفید اشارۂ حسی است
برخے ازان نزد بعضے قابل کون وفساد نیند
کالعرش والکرسی زیرا کہ مقعر اول ومحدب ثانی
سقف جنت است وبسایط آن پس ہمیشہ محیط
بآن باشند وآن ہر دو طبعی اند نزد اہل کشف

مین کہتا ہون کہ چھٹا مرتبہ مرتبۂ عالم اجسام ہی جو اشیاے
مخلوقہ مرکبۂ کثیفہ سے مراد ہین اور تجزی اور تبعیض قبول
کرتی ہین اس اجمال کی یہ تفصیل ہے کہ تعینات
کونیہ سے تیسرا تعین عالم شہادت واجسام۔ اور وہ
حس ہے جو اشارۂ حسی کو مفید ہے بعض کے نزدیک
کچھ افراد قابل کون وفساد نہین ہین مثلاً عرش اور
کرسی اس لیے کہ مقعر اول اور محدب ثانی جنت کی
چھت ہے اور اوس کے بسایط اوسی کے ساتھ ہمیشہ
محیط ہون گے اور وہ دونون اہل کشف کے نزدیک طبعی ہین

و برخے قابل ہر دو اند کالسموات السبع و ثوابت و سیار
و ارضی و کاینات الجو کہ ایہا عنصریات اند خواہ بسیط
باشند مثل عناصر و رعد و برق و سحاب یا مرکبہ
چون معادن و نباتات و حیوان و بر ہر یک فلک
موکل است کہ آن روح است و اطلاع نیست
برین مگر بعض خواص و اشرف اجسام بدن انسان
کامل است کہ از عالم صغیر است و در و مثالی است
برائے انچہ درین عالم دیدہ می شود و شرحہ لا یطیق
ہذا الکر اس بل گفتہ اند کہ عالم کبیر بسبب احتوائی
او بر مراتب وجوبیہ و امکانیہ معًا در صورت وحدانیت
بسبب امکانیت او جسد مسویست و بوجود وجوب او
عود در روح گیرد پس آدم انسان کامل چنانکہ عالم
قبل خلقت آدم جسدے مسوّے بود بسبب خلقت
او عالم گشتہ و این حضرت اتم مظاہر است چہ انچہ
مدرک باشد بالاجمال در مراتب عالیہ و حضرات
متقدمہ این جا بالتفصیل دریافتہ میشود فافہم و انصف

اور بعضے قابل کون و فساد ہین جیسے ساتون آسمان اور
ثوابت و سیارا اور زمین اور مخلوقات جو مابین آسمان
اور زمین کے ہین اور یہی عنصریات ہین خواہ بسیط ہون
جیسے عناصر اور رعد اور برق اور بدلی یا مرکب جیسے
معادن اور نباتات اور حیوانات اور ہر آسمان پر ایک
موکل ہے جو اوس کی روح ہے جس پر اطلاع بعض خواص
کو ہوتی ہے اور اجسام مین سب سے بزرگ انسان
کامل ہے جو عالم صغیر ہے جس مین اس عالم کی ہر چیز
کی مثال ہے جس کی شرح کی اس رسالہ مین ضرورت
نہین بلکہ بعض نے کہا ہے کہ عالم کبیر بوجہ مراتب وجوبیہ و
امکانیہ یہ معًا مشتمل ہونیکی صورتمین بسبب امکانیت جسد
مسوّی ہے اور بوجہ اپنی وجوب کے روح کی طرف عود کرتا ہے تو انسان
کامل ہوا جسطرح عالم قبل خلقت آدم جسد مسوّی تھا اور اسکی سبب انہوا
کہ جسمی عالم ہوا اور یہی مظہر اتم ہے کیونکہ جو کچھ مراتب عالیہ و حضرات
متقدمہ مین مجملًا ادراک کیا جاتا ہے وہ اس مرتبہ مین تفصیلًا
پایا جاتا ہے پس سمجھو اور انصاف کرو۔

قولہ المرتبۃ السابعۃ ہی مرتبۃ الجامعۃ لجمیع المذکورۃ الجسمانیۃ والنورانیۃ والروحانیۃ والوحدۃ والوحدانیۃ وہو التجلی الاخیر وہو اللباس الاخیر وہی الانسان فہذہ سبع مراتب منہا مرتبۃ للاظہر

اقول مرتبہ ہفتم مرتبہ ایست جامعہ جمیع مذکورہ جسمانیہ و
برزخیہ نوریہ و وحدت و واحدیت و این تجلی آخر است
و لباس اخیر و آن انسان است پس ہمہ ہفت مراتب شدند

مین کہتا ہون کہ ساتوان مرتبہ جو تمام مراتب مذکورہ
جسمانیہ برزخیہ و نوریہ و وحدت و واحدیت کا جامع اور
تجلی آخر و لباس اخیر ہے انسان ہی تو یہ سات مرتبہ ہوئے

واولی ازان مرتبۂ لاظہور است وبرزخ امری حائل
است درمیان شیئین ومراد ازان عالم مشہود است
میان عالم معانی وصور وعالم ارواح واجسام و
عالم دنیا وآخرت وبرزخ جامع حضرت واحدیت
وتعین اول است کہ اصل برازخ است وبرزخ البرازخ
وحدت است ومراد از انسان انسان کامل است
بالفعل والوجود ولباس مشتق از لبس کنایہ از صورت
مزاجیہ انسانیہ است بہ ملابست تلبس نفس نفیسہ وے
بدان ونیز کنایہ است از ظہور ذات بالتعینات و
اشارہ است بدین لبس الخ صاحب نظم السلوک نوشتہ

ے ویظہر للعشاق فی کل مظہر ÷ فی اللبس
فی اشکال حسن بدیعۃ ÷ واولیت مرتبۂ اولی
ظاہر است واز تحقیق سابق ہم واضح ولائح است

جنمین پہلا مرتبہ لاظہور ہے اور برزخ وہ چیز ہے جو حائل ایک
چیز ہے جس سے وہ عالم مراد ہے جو عالم معانی وصور
عالم ارواح واجسام وعالم دنیا وآخرت کے درمیان
مشہود ہے اور برزخ جامع حضرت واحدیت وتعین اول
ہے جو برزخون کی اصل ہی اور برزخ البرازخ وحدت
ہے اور انسان سے انسان کامل بالفعل اور بالوجود
مراد ہے اور لباس لبس سے مشتق ہی جس سی صورت
مزاجیہ انسانیہ کیطرف اشارہ ہی جسنے اوسکے نفس نفیس کا
لباس اختیار کیا ہی اور ظہور ذات بہ تعینات کی طرف
اشارہ ہی اور اوس لبس کیطرف اشارہ کرکے صاحب
نظم السلوک نے لکھا ہے کہ عاشقون کے لیی ہر مظہر مین
ہر لباس اور ہر عمدہ صورتمین ظاہر ہوتا ہی اور مرتبۂ اولی کی
اولیت تو ظاہری ہی نیز بتحقیق سابق سی واضح اور روشن ہے

قولہ والستۃ الباقیۃ منہا مراتب الظہور الکلیۃ

اقول وشش مراتب بقیہ از مراتب ہفتگانہ ظہور کلیہ اند
کہ این ہمہ تمامۂ جزئیات از وبہ عرصۂ ظہور خرامیدہ اند
وظہور عبارت از مرتبہ ایست کہ بدان امتیاز یکی از دیگری بود

مین کہتا ہون اور چھ مراتب بقیہ سات مراتب سے ظہور کلی
ہین جس سے یہ تمام جزئیات ظاہر ہوئے ہین اور ظہور
وہ مرتبہ ہے جس سے ایک کا دوسرے سے امتیاز ہوجائے۔

قولہ والاخرۃ منہا الانسان اذا عرج وظہر فیہ المراتب المذکورۃ مع انبساط یقال لہ الانسان الکامل

اقول ومرتبۂ اخیر ازین مراتب مراد ازان مرتبۂ
انسانی ست آن کہ ہرگاہ کہ عروج کند انسان و
ظاہر شود در وجمیع مراتب مذکورہ مع انبساط ای

مین کہتا ہون اور ان مراتب کے مرتبۂ اخیر سے مراد
مرتبۂ انسانی ہے کہ جس وقت انسان عروج کرتا ہی اور
اوس مین تمام مراتب مذکورہ بالتفصیل ظاہر ہوجاتی ہین

تفصیل او را انسان کامل گویند چرا کہ صورت کاملۂ
الٰہی کہ ظاہر است بحسب این مظاہر ظہورش ممکن
نیست باین حیثیت مگر در مظہر انسان کامل جہ
کہ حقیقت انسان کامل آنست کہ یافتہ میشود در و
علم بالذات والصفات والماہیات بعلم اجمالی کہ
در و تفصیل نیست چنانکہ این شان تعین اول است و
یافتہ میشود در و علوم مفصلہ کہ در و اجمال نیست کما ہو
شان التعین الثانی و یافتہ می شود در و مرتبۂ ارواح
و مرتبۂ مثال و مرتبۂ شہادت کما ہو شان
ہذہ المراتب الثلثۃ و در کونین نبودہ است اعظم رتبۃً
شئی غیر انسان کامل کہ او خلیفۃ اللہ است حقًا
مولانا شاہ ولی اللہ محدث در الطاف القدس در
بیان خواص انسان کامل می فرماید کہ انانیت
کبریٰ انانیت خاص انسان کامل را جارحۂ خود
میسازد و حاصلش آنکہ زبان زید چنانکہ در انانیت
مقیدۂ خود میگوید کہ من زیدم کار من چشیدن و گفتن
است و ہم دیدن و شنیدن و کردن و رفتن است
ازین اطلاق زبان زید زید نمیگردد و زید مطلق
زبان مقید نمیشود بلکہ زبان مظہر و جارحہ زید است
و زید بجارحۂ خود کلام میکند ہمچنان انسان کامل
مظہر و جارحۂ حق می گردد و حق بجارحۂ خود کلام میکند

تو اوس کو انسان کامل کہتے ہین کیونکہ ظہور صورت کاملۂ
الٰہی جو موافق ان مظاہر کے ظاہر ہے اس حیثیت سے ممکن
نہین مگر انسان کامل مین اس لیے کہ حقیقتًا انسان کامل
وہی ہے جسمین علم ذات اور صفات اور ماہیات بعلم اجمالی
پایا جائے نہ کہ تفصیلی جیسے کہ تعین اول کی حالت ہے اور
علوم مفصلہ پائے جائین جس مین اجمال بالکل نہو جیسے کہ
تعین ثانی کا حال ہے اور اوس مین مرتبۂ ارواح اور
مرتبۂ مثال اور مرتبۂ شہادت بھی پایا جائے جیسا کہ ان
مراتب ثلثہ کی حالت ہے اور کونین مین کوئی چیز
مرتبۂ انسان کامل سے بزرگ نہین کیونکہ وہ حقیقتًا
خلیفۃ اللہ ہے مولانا شاہ ولی اللہ محدث الطاف القدس
مین خواص انسان کامل مین بیان فرماتے ہین کہ انانیت
کبریٰ انانیت خاص انسان کامل کو اپنا آلہ بناتی
ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ زید کی زبان جس طرح اپنی انانیت
مقیدہ مین کہتی ہے کہ مین زید ہون میرا کام دیکھنے
اور کہنے نیز دیکھنے اور سننے اور کرنے اور چلنے کا
ہے تو اس کہنے سے زید کی زبان زید نہین
ہو جاتی اور زید مطلق زبان مقید نہین ہو جاتا
ہے بلکہ زبان مظہر اور آلۂ زید ہے۔ زید اوس
آلے سے کلام کرتا ہے اسی طرح انسان کامل مظہر
آلۂ حق ہو جاتا ہے اور حق بذریعہ اپنے آلہ کی کلام کرتا ہے

مثنوی ۵ بامریدان آن فقیر محتشم ✣ بایزید آمد
که نک یزدان منم ✣ گفت مستانه عیان آن ذوفنون

لا الٰہ الا انا فاعبدون ✣ چون گذشت
آن حال گفتندش صباح ✣ تو چنین گفتی و نبود این
صلاح ✣ گفت این بار اگر کنم این مستغاث ✣ تیغها بر من
زنید آن دم بله ✣ حق منزه از تن و من باتنم ✣ چون
چنین گویم بباید کشتنم ✣ مست گشت و باز استغراق
رفت ✣ آن وصیتهاش از خاطر برفت ✣ عشق
آمد عقل او آواره شد ✣ صبح آمد شمع او بیچاره شد ✣
عقل او شحنه است چون سلطان رسید ✣ شحنهٔ بیچاره
در کنجی خزید ✣ عقل سایهٔ حق بود حق آفتاب ✣
سایه را با آفتاب او چه تاب ✣ چون پری غالب
شود بر آدمی ✣ گم شود از مرد وصف مردمی ✣ هر چه
گوید آن پری گفته بود ✣ زین سرے نے زان
سرے گفته بود ✣ چون پری را این دم و قانون بود ✣
کردگار آن پری خود چون بود ✣ آدمی رفته پری
خو داو شده ✣ ترک بے الهام تازی گو شده ✣ چون
بخود آید نداند یک لغت ✣ چون پری را هست
این ذات و صفت ✣ پس خداوند پری و آدمی ✣
از پری کے باشدش آخر کمی ✣ شیر گیر از خون نره
شیر خورد ✣ تو بگوئی آن نه کرد آن باده کرد ✣ در سخن

مثنوی مین ہی کہ اپنے مریدون سے حضرت بایزید بسطامی نے
کہا کہ مین خدا ہون اور بحالت مستی صاف صاف دعوی نے
فرمایا کہ میری سوا کوئی معبود نہین میری عبادت کرو جب وہ حال
فرو ہوگیا تو دوسری روز مریدون نے عرض کیا کہ آپنے ایسا کہا
تھا اور یہ ٹھیک نہین حضرت نے جواب مین فرمایا کہ اگر ابکی بار پھر مین
یہ کہون تو اوسیوقت میرے تلوار مار دینا کیونکہ حق حسمانیت سے منزہ ہی
اور مین باوجود حسمانیت اگر یہ کہون تو قابل گردن زدنی ہون پھر جب
دوبارہ مست ہوے تو وہ اپنا ارشاد بھول گئی مولانا فرماتے ہین کہ عشق
کا غلبہ جب ہوتا ہی تو عقل علیحدہ ہو جاتی ہی جیسے صبح ہو جانے سے
شمع کی روشنی بیکار ہو جاتی ہی عقل و عشق کی مثال سپاہی بادشاہ
کی ہی جب بادشاہ آتا ہی تو بیچارہ سپاہی الگ کونے مین بیٹھ جاتا ہی عقل سپاہی
کیطرح ہی اور حق یعنی عشق آفتاب کیطرح سایہ آفتاب کے سامنے کب ٹھیر سکتا
ہی جب کوئی جن کسی آدمی پر غالب آجاتا ہی تو اس سے آدمیت کے اوصاف
جاتی رہتی ہین اوسوقت جو کچھ وہ کہتا ہی وہ جن ہی کا قول ہوتا ہی
جب جن کا یہ قاعدہ ہی تو خالق الجن کا کیا کہنا انسان اپنی حالت سے
گذر جاتا ہی اور پری کی حکم مین ہو جاتا ہی اگر ترک ہوتا ہی تو عربی بولنے
لگتا ہی جب وہ حالت فرو ہو جاتی ہی اور ہوش مین آجاتا ہی تو ایک لفظ
نہین جانتا جب جن اور پری مین یہ قدرت ہی تو جو سب کا خالق ہی
وہ کب اس سے عاری ہو سکتا ہے۔ اگر کوئی شراب کے نشے
مین شیر کو پکڑ لے تو یہی کہا جائیگا کہ یہ شراب کا اثر ہے
یہ شخص کچھ نہین کر سکتا اسی طرح شرابی جب باتین کرنے پر

پرداز از نو و کہن ÷ تو بگوئی بادہ گفتہ است این
سخن ÷ بادہ را چون بود این شور و شور ÷ نور حق
رانیست این فرہنگ و زور ÷ کہ ترا از تو بکل خالی
کند ÷ تو شوی پست آن سخن عالی کند ÷ گرچہ
قرآن از لب پیغمبر است ÷ ہر کہ گوید حق نہ گفتہ
کافر است ÷ و آز قرآن مجید ہویدا است کہ از درخت
ندا ء انی انا ربک برآمد اگر از انسان کامل برآید
چرا عجب بود ۔ صاحب گلشن راز می فرماید ؎
روا باشد انا الحق از درختے ÷ چرا نبود روا از نیک بختے

آتا ہے تو بھی یہی کہا جاتا ہی کہ یہ شراب کی وجہ سے ہی جب
شراب مین اتنا زور و شور ہی تو کیا نورانیت حق مین یہ زور و
شور نہین ہو سکتا کہ تمکو تمام خیالات اور خواہشات سے خالی
کر کے تم ایسے پست خیال سے اعلےٰ باتین کہلوا دے دیکھو
کلام اللہ اگرچہ آنحضرت کی زبان سی ظاہر ہوا لیکن جو اوسکو
خدا کا کلام نہ کہے وہ کافر ہے اور قرآن شریف سی صاف
ظاہر ہی کہ آواز انی انا ربک درخت سی آئی اگر انسان کامل سی
آوی تو کون تعجب کی بات ہی صاحب گلشن راز کہتے ہین جب درخت سے
انا الحق کی آواز آنا جایز رکھی گئی تو انسان سی کیسی ناجایز ہو سکتی ہی

قولہ والعروج والانبساط علی الوجہ الاکمل کان فی نبینا صلی اللہ علیہ وسلم ولذا کان خاتم النبیین

اقول واین عروج وانبساط بر وجہ کامل بود در
پیغمبر ما صلی اللہ علیہ وسلم وبہمین وجہ خاتم النبیین
شد و عروج عبارت است از سیر مقربین وذلک
ان کل سالک اذا سلک علی طریق کان
غایۃ الحق بشرط فوزہ تعالی منہ سبحانہ
بسعادۃ فان ذلک السالک صاحب معراج
وسلوکہ عروج والانبساط یعنون بہ السیر
مع الجبلۃ بارسال السجیۃ والتحاشی من
وحشۃ الحشمۃ والمراد بالسیر مع الجبلۃ
السیر مع ما جبل العبد علیہ من الاخلاص
من غیر تکلف ولا تصنع فی قول او عمل و

مین کہتا ہون کہ یہ عروج اور انبساط ہمارے حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم مین پورا تھا اسی وجہ سی آپ خاتم النبیین ہوے اور
عروج سے مراد مقربین کی سیر ہے اس لیے کہ سالک جب
کسی طریقہ پر چلتا ہے تو اوس کی انتہا حق ہی ہوتی ہے
بشرطیکہ وہ اپنی خوش نصیبی سے حق تک پہونچ
جاے پس یہی سالک صاحب معراج ہے اور
اوس کا سلوک عروج اور انبساط ہے جس سے سیر
مع الجبلت مراد ہے خواہشات طبعی چھوڑنی اور درشت
حشمت سے کیسو ہونے کی ساتھ سیر مع الجبلت سی مراد وہ
سیر ہے جو بندے مین صفت اخلاص سے پیدا ہو
کوئی تکلف یا بناوٹ قول و عمل مین نہ ہو۔

ذلك انما يكون بارسال السجية اى الطبع الذى
جمعها سجايا وهى الطبايع وبالتحاشى اى
والتجنب عن وحشة الحشمة ويعنى بالحشمة
الحياء وذلك لما يلزم المستحى من الوحشة انتهى
وانبساط بر دو قسم است انبساط مع الخلق وانبساط
مع الحق انبساط مع الخلق بر سه حال است اول
آنكه معزول ندارد خلق را از روى ظن بر نفس خود بما
لها من الحظوظ بالاعتزال عنهم والخلوة
دونهم بل توثرهم على نفسك بالاجتماع بهم
وترك حظك من الاعتزال عنهم دوم آنكه انبساط
كنى خلق را در فضل خود باموالسات بر ايشان انچه
زائد از ضرورت ايشت بعد از ان احسان بقدر امكان
است سوم آنكه تحمل كند آنرا كه از خلق صادر شود از سوى
معاشرت ونگرداند خود را ميان خلق موقر از اندازه
بيشتر وانبساط مع الحق اينست كه دوست ندارد ترا
خوف از حق از رجاى تو بحق بل كما انك تخاف
الم نقمته فكذا ترجو فضله وعميم نعمته وانطواء
الانبساط مع الانبساط معناه انطواء انبساط العبد
فى بساط الحق بحيث لا يرى لنفسه بسطا ولا قبضا
لكون الحق تعالى هو الباسط القابض من غير واسطة
بحيث يستهلك وصف العبد فى وصف الرب عز سلطانه انتهى

اور یہ ترک عادات طبعی سے ہوتا ہے سجیہ کی جمع
سجایا ہے یعنی خصائل وعادات اور بذریعۂ وحشت
حشمت سے بچنی کی حشمت سے حیا مراد ہے اس لیے کہ حیا
کرنے والے کے لیے وحشت لازمی ہے انتہے اور انبساط دو
قسم پر ہے انبساط بخلق اور انبساط بحق انبساط بہ خلق کی
تین حالتین ہین اول خلق کو اپنے نفس پر گمان رکھنے
کی وجہ سے معزول نہ رکھے کیونکہ اوسے اون سے علیحدہ
ہونے اور خلوت اختیار کرنے مین حظ ہوتا ہے بلکہ بذریعہ
اون کی ہمنشینی کے اون سے یکسو ہونے کے حظ کو ترک
کرے دوسرے مخلوقات کو اپنے فضل مین حصہ دے
اور جو چیزین اپنی ضروریات سے زائد ہون اون کو تقسیم کردے
پھر بقدر امکان احسان کرے تیسرے خلق کی خراب
معاشرت کو برداشت کرے اور اپنے کو خلق مین اندازہ
سے زیادہ موقر نہ کرے اور انبساط بحق یہ ہے کہ امید اور خوف
حق کے ساتھ برابر ہو خوف زائد نہو یعنی جس طرح گناہون کے
عذاب کا خوف رکھے اوسی طرح اوسکے عموم نعمت سے امید
رکھے اور انطواء الانبساط مع الانبساط کے معنی یہ ہین کہ بندہ
کا انبساط بساط حق مین ملا ہوا ہو اس حیثیت سے کہ
اپنے مین نہ قبض دیکھے نہ بسط بوجہ حق کی بلا واسطہ قابض
اور باسط ہونے کے اسی طرح وہ اپنی صفات حق عز سلطانہ
کی صفات مین فانی کرے انتہے۔

قوله کما ان اسماء مرتبة الالوهية لا يجوز اطلاقها على مراتب الكون والخلق كذلك لا يجوز اطلاق مراتب اسماء الكون والخلق على مرتبة الالوهية

اقول یعنی وجود بر جمیع مراتب موجودات ذہنی و خارجی محمول می شود و مراتب متفاوت است بعضها فوق بعض و در ہر مرتبہ او را اسامی صفات و نسب و اعتبارات مخصوصہ است کہ در سائر مراتب نیست چون مرتبۂ الوہیت و ربوبیت و مرتبۂ عبودیت و خلقیت پس اطلاق اسامی مراتب الوہیت مثلاً چون اللہ و رحمن و غیرہما بر مراتب کونیہ عین کفر و محض زندقہ باشد و ہمچنین اطلاق اسامی مخصوصہ بمراتب کونیہ بر مراتب آلہیہ غایت ضلال و نہایت خذلان باشد

مین کہتا ہون یعنی وجود کل مراتب موجودات ذہنی و خارجی پر محمول ہوتا ہی لیکن اوسکے مراتب مختلف ہین بعض بعض سی زائد اور ہر مرتبہ مین اوسکے اسماء و صفات و نسب و اعتبارات مخصوصہ ہین جو کل مراتب مین نہین جیسے مرتبۂ الوہیت و ربوبیت و مرتبۂ عبودیت و خلقیت پس اسماء مرتبۂ الوہیت کا اطلاق اللہ اور رحمن وغیرہ کی طرح مراتب کونیہ پر عین کفر اور محض زندقہ ہے اسی طرح مراتب کونیہ کے اسماء مخصوصہ کا اطلاق مراتب آلہیہ پر باعث ضلالت اور رسوائی ہے۔

قوله وان لذلك الوجود كمالين احدهما كمال ذاتي وثانيهما كمال اسمائي اما كمال الذاتي فهو عبارة عن ظهوره تعالى على نفسه بنفسه لنفسه بلا اعتبار الغير والغيرية

اقول حضرت وجود الحق را کہ ذات بحت است دو کمال اند یکے کمال ذاتی و دیگرے کمال اسمائی اما کمال ذاتی و آن عبارت است از ظہور او تعالے بر نفس خود بہ نفس خود برائی نفس خود بلا اعتبار غیر و غیریت حاصل آنکہ او را ذات خود بذات حاصل است بے اعتبار امرے زائد کہ آن ظہور ذات مر نفس خود را در نفس خود از بہر نفس خویش است و کمال عبارت است از حصول ما ینبغی لما ینبغی کما ینبغی پس در کمال ذاتی

مین کہتا ہون کہ حضرت وجود حق یعنی ذات بحت کی دو کمال ہین ایک کمال ذاتی اور دوسرا کمال اسمائی کمال ذاتی سی مراد ہے حق کا ظہور اپنی ذات سے اپنی ذات پر اپنی ذات کے لیے بلا اعتبار غیر اور غیریت کے خلاصہ یہ ہی کہ حق کو اپنی ذات بغیر کسی امر زائد کے اعتبار کی یا لذات حاصل ہی کہ وہ ظہور ذات مخصوص اپنی ذات کا اپنی ہی ذات مین اپنی ذات کیلیے ہی اور کمال سے مراد اوس چیز کا حاصل ہونا ہی جو اوسی کے لیے لائق ہی اور پورے طور پر اوسکی لیاقت رکھتا ہی پس کمال ذاتی مین

دو سیر و دو دور اند یکے سیر اجمالی و دور کہ در وے علم
ذات بذات اجمالاً بود و آنرا دائرۃ الوجود خوانند
قوس عروجی و اعلاے وے احدیت است و قوس
نزولی و ادناے وے واحدیت و قباب این دائرہ را
برزخ کبریٰ و حقیقت محمدیہ گویند دوم سیر و دور تفصیلی کہ
در وی علم ذات بذات و بہ کمالات ذات مفصلاً بود
و آن را دائرۃ الوہیت نامند قوس عروجی و اعلاے
وی اسماء الٰہی وجوبی است کہ آن را ظاہر وجود خوانند
و قوس نزولی و ادناے وے اسماء کیانی و امکانی کہ
آن را ظاہر علم گویند و قباب این دائرہ را برزخ صغریٰ
و حقیقت انسانیہ خوانند و این کمال ذاتی را عالم علم
و فیض اقدس نیز نامند و ذات بدین علم و مشاہدہ
از وجود عالم و عالمیان مستغنی است چہ علم و شہود جمیع
مر ایشان را بجمیع احکامہم و مقتضیاتہم عند اندراجہم
فی الوحدۃ حاصل است اما این شہود شہود بسیط
غیبی علمی چون شہود مفصل در مجمل و کثیر در واحد
و نخلہ مع الاغصان و توابعہا در نواۃ واحدہ اما کمال
اسمائی مرتبۂ وجود عالم در خارج بود و موجد مطلق عم
نوالہ بر صور علمیہ درین کمال اسمائی بہ تجلی ایجادی
متجلی و بنور انبساطی وجود ذاتی منبسط گردید و موجودات
خارجیہ را بظہور آورد اما مظاہر خارجیہ مجردہ را عالم غیب

دو سیر اور دو دور ہین ایک سیر و دور اجمالی ہی جسمین ذات
کا علم ذات کی ساتھ اجمالی ہوتا ہی اسکو دائرۃ الوجود کہتی
ہین جو دو قوس پر مشتمل ہی ایک قوس عروجی جسکا اعلی مرتبہ
احدیت ہی اور دوسرا قوس نزولی جسکا ادنی مرتبہ احدیت ہے
اور اس دایرہ کی درمیانی حصہ کو برزخ کبریٰ اور حقیقت محمدیہ کہتی
ہین دوسری سیر اور دور تفصیلی ہی جسمین ذات کا علم ذات اور
کمالات ذات کی ساتھ مفصل ہوتا ہی اسکو دائرۃ الوہیت کہتی
ہین اور یہ بھی دو قوس پر مشتمل ہی ایک قوس عروجی جسکا اعلی مرتبہ
اسماء الٰہی وجوبی ہین جنکو ظاہر وجود کہتی ہین اور دوسری قوس
نزولی جنکا ادنی مرتبہ اسماء کونی و امکانی ہین جنکو ظاہر علم کہتی
ہین اور اس دائرہ کی درمیانی حصہ کو برزخ صغریٰ اور حقیقت انسانیہ
کہتی ہین اور اس کمال ذاتی کو عالم علم اور فیض اقدس بھی کہتی ہین اور
ذات بوجہ اس علم و مشاہدہ کی وجود عالم و اہل عالم سی مستغنی ہے
کیونکہ حق کو علم و شہود ان سب کا مع کل انکی احکامات اور مقتضیات
کی انکی وحدت مین داخل ہونیکے وقت حاصل ہی لیکن یہ شہود شہود
غیبی علمی ہی جیسے مفصل کا شہود مجمل مین یا کثیر کا واحد مین یا
درخت کا مع اپنی شاخون وغیرہ کے ایک گٹھلی مین اور کمال
اسمائی مرتبۂ وجود عالم فی الخارج ہی حق عم نوالہ صور علمیہ پر اس
کمال اسمائی مین تجلی ایجادی کے ساتھ متجلی ہوا اور نور انبساطی
وجود ذاتی کے ساتھ ساری ہو کر موجودات خارجیہ
کو وجود اور ظہور مین لایا مظاہر خارجیہ مجردہ کو عالم غیب

اضافی وعالم ملکوت وعالم امر خوانند و مظاہر خارجیہ
مادیہ را عالم شہادت مطلقہ وعالم ملک وعالم خلق
نامند واین مظاہر مجردہ ومادیہ را عالم خارج و
فیض مقدس نیز گویند وعند المحققین مراتب سفر
الٰہی نامتناہی اند اما حصر اکوان از روی کلیت
در بست وہشت مرتبہ کردہ اند کما قیل ؎
عقل کل نفس کل طبیعت کل + بعد ازان جوہر
ہبائی دان + جسم کل شکل وعرش وکرسی پس
نہ فلک شد با مر حق گردان + فلک اطلس است
اول او + آخر ینش تمر ببین تو عیان + پس
ازان کرۂ اثیر وہوا + بعد ازان آب وخاک را میدان +
شد تمام انگہے جماد ونبات + ظاہر آمد ازان پیش
حیوان + گشت باز بحسب حکم ازل + ملک و
جن وعاقبت انسان + مرتبہ جامع جملہ شد ظاہر +
اوست مقصود کل کون ومکان + قوس عروجی
واعلای این دائرۃ الاکوان عالم علوی وملکوت
بود وقوس نزولی وادنای وے عالم سفلی وناسوت
این دائرہ را برزخ جامع وعالم مثال مطلق نامند
وظہور حق درین مظاہر خارجی کمال جلا است
وشہود وے مر ورا درین مجالی اکوانی کمال
استجلا اما این شہود شہود یست عیانی ووجودی چون

اضافی وعالم ملکوت وعالم امر کہتے ہین اور مظاہر خارجیہ
مادیہ کو عالم شہادت مطلقہ وعالم خلق وعالم ملک کہتے
ہین اور انھین مظاہر مجردہ ومادیہ کو عالم خارج اور فیض
مقدس بھی کہتے ہین اور محققین کے نزدیک سفر الٰہی
کے بے انتہا مراتب ہین لیکن حصر اکوان بحیثیت کلیت
اونھون نے اٹھائیس مرتبون مین کیا ہے چنانچہ کہا ہے
کہ ؎ اول عقل کل ہر نفس کل پھر طبیعت کل پھر جوہر
ہبائی پھر جسم کل شکل پھر عرش پھر کرسی پھر نو آسمان جو
با مر حق متحرک ہین جن کا اول فلک اطلس اور آخر فلک القمر ہے
پھر کرۂ اثیر وکرۂ ہوا اور کرۂ آب وکرۂ خاک ہے اس مین سب
جمادات اور نباتات آگئے بعد اوسکے مرتبۂ حیوان ظاہر
ہوا پھر بحکم ازلی فرشتہ اور جن ظاہر ہوے بعد اوس کے
انسان پھر مرتبۂ جامع یعنی انسان کامل ہے جس مین
کل چیزین ظاہر ہوئین اور جو مقصود آفرینش عالم ہے
قوس عروجی اور اس دائرۃ الاکوان کا اعلے مرتبہ
عالم علوی وعالم ملکوت ہے اور قوس نزولی اور اوسکا ادنی
مرتبہ عالم سفلی ہے اور اس دائرے کا درمیانی حصہ
برزخ جامع اور عالم مثال مطلق ہے اور حق کا ظہور
مظاہر خارجی مین کمال جلا ہے اور اوس کا شہود
مخصوص اپنے لیے ان مجالی اکوانی مین کمال
استجلا ہے اور یہ شہود شہود عیانی وجودی ہے جیسے

شہود مجمل در مفصل و واحد در کثیر نواۃ در نخلہ و
توابع آن و آخر کل اکوان و مقصود از آفرینش
جہان و جامع جمیع مراتب قدم و حدثان و مخلوق
بر صورت رحمان انسان، کامل است چنانچہ
آخر شجر و مقصود از نصب شجر و جامع جمیع مراتب ثمر
اول شجر و مخلوق بر صورت ثمر اول ثمر آخر بچتہ است
و مقصود اقصائے این نزول محمد رسول اللہ بود
الانسان سری عبارت از دست و انا سر العبد
بر عکس سفر الحق از اسفل بہ اعلی و از کثرت بوحدت
بود ہمچو شہود شخص واحد در عکس مرایا متکثرۂ مختلفہ
و شہود تخم واحد در شجر و شہود آب در امواج و حباب
و شہود موم در بیاد ہا و فرزین و مقصد اقصائے
این عروج لا الہ الا اللہ بود و انا سر الانسان
اشارت باوست

مجمل کا شہود مفصل مین اور واحد کا کثیر مین اور گٹھلی کا
درخت مین اور کل اکوان کا آخر اور عالم کی پیدایش کا
مقصود اور کل مراتب حدوث و قدم کا جامع اور صورت
حق پر مخلوق انسان کامل ہے جیسے درخت لگانے
کا مقصود اور نتیجہ بحیثیت مجموعی اس درخت کا پہلا پھل
ہے اور پہلے پھل کی شکل پر آخری بچتہ پھل بھی ہوتا ہے
اسی طرح اس نزول کی انتہا سے مقصود آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم ہین الانسان سری اسی سے مراد ہے لیکن
بندے کا سفر حق کے سفر کے برعکس اسفل سے اعلی کی طرف
اور کثرت سے وحدت کی طرف ہوتا ہے جیسے ایک شخص
کا شہود بہت سے مختلف آئینون مین یا بیج کا شہود درخت
مین یا پانی کا شہود موج اور حباب مین اور موم کا شہود بیادون
اور فرزین مین اور انتہاے مقصد اس عروج کا لا الہ الا اللہ
ہی اور انا سر الانسان ہی اسی کی طرف اشارہ ہے۔

قولہ و غناء المطلق لازم لہذا الکمال الذاتی و معنی الغناء المطلق مشاہدتہ تعالی فی نفسہ
جمیع الشیون و الاعتبارات الالٰہیۃ و الکونیۃ مع احکامہا و لوازمہا و مقتضیاتہا علی
وجہ کلی جملی لاندراج الکل فی بطون الذات وحدۃ کاندراج جمیع الاعداد فی الواحد العددی

اقول و غنائے مطلق لازم کمال ذاتی ست و معنی
غناء مطلق آن ست کہ شیون و احوال و اعتبارات
ذات باحکامہا و لوازمہا بر وجہ کلی جملی کہ در جملہ
مراتب الٰہی و کیانی می نماید مر ذات را در بطون

مین کہتا ہون کہ غناء مطلق کمال ذاتی کے لیے لازم ہی اور اوسکی
یہ معنی ہین کہ ذات کی شیون و احوال اور اعتبارات مع اونکی
احکام اور لوازم کے بطریقہ کلی جملی جو کل مراتب الٰہی و کیانی
مین نظر آتے ہین وہ سب کے سب باطن ذات مین

آن و اندراج کل در وحدت آن چون اندراج
جمیع اعداد و مراتب آنها در واحد و واحد در احد
مشاهد و ثابت باشند به جمیع صور ها و احکامها
کما ظهرت و تظهر مفصلة فی المراتب الی الابد پس
ذات اقدس بدین مشاهده مستغنی باشد از عالم و
عالمیان و از ظهور ایشان بر وجه تفصیل در مراتب
ابد الآباد بدین چه علم حق و شهود او مر ایشان را بجمیع
احکامهم و مقتضیاتهم عند اندراجهم فی الواحد به
حاصل است چنانکه می فرماید اما اندراج در جمیع
اعداد در واحد عددی بدین تفصیل است که واحد
در مراتب اعداد ظهوری دارد و در هر یک خاصیتی
و فائده می دهد که در آن دیگر نیست و حقیقت هر
یک مغائر حقیقت دیگر یست و همه تفصیل مرتبهٔ
واحدی کنند که واحد است که درین مراتب تکرار
ظهور کرده زیرا که اثنین دو واحد است و ثلثة سه
و همچنین جمیع اعداد که در آن هیئت وحدانی مجتمع
گشته اند و از آن اثنان و ثلثة و غیرهما من الاعداد
حاصل شده پس مادهٔ اعداد متکرر میگردد و صورت
اعداد هم و همه اعداد بواحد موجود اند و واحد
بر واحدیت خود ازلاً و ابداً باقی ست پیدا کردن
واحد بتکرار خویش اعداد را مثالی است مر پیدا کردن

بطریق اندراج کل در وحدت و اندراج جمیع اعداد و
مراتب در واحد و واحد در احد مشهود اور ثابت ہون
مع تمام احکام اور صورتون کے جیسا کہ ظاہر ہوئے ہین اور
ابد تک مراتب مین تفصیل کی ساتھ ظاہر ہونگے پس ذات
اقدس اس مشاہدہ سے عالم اور عالم والون اور مراتب
ابد الآباد مین اون کے ظہور تفصیلی سے مستغنی ہوگی اس
لیے کہ جو احکام و مقتضیات مرتبۂ واحدیت مین ان پر
وارد ہونے والے ہین حق کو اپنی ذات مین ان کا علم و شہود
حاصل ہے جیسا کہ فرماتے ہین لیکن کل اعداد کا اندراج
واحد عددی مین اس تفصیل سے ہے کہ واحد مراتب اعداد
مین سے ہر ایک مین نئے طریقے سے ظاہر ہی اور ہر ایک
مین ایک خاصیت اور فائدہ دیتا ہے جو دوسرے
مین نہین اور ہر ایک کی حقیقت دوسری کی حقیقت سے
مختلف ہی حالانکہ سب مرتبۂ واحد ہی کی تفصیل ہین اور
واحد ہی ان مراتب مین مکرر ہو کر ظاہر ہوا ہی اس لیے کہ دو
کا عدد ایک پر ایک زائد کرنے سے ہوا اور تین دو پر ایک زائد
کرنے سے اسیطرح کل اعداد ہین جو اون ہیئت وحدانی مین مجتمع
ہوئی ہین اور اونسی دو اور تین وغیرہ اعداد حاصل ہوئی ہین پس اعداد
کا مادہ مکرر ہو جاتا ہی اور اعداد کی صورت بھی اور تمام اعداد
واحد مین موجود ہین اور واحد اپنی واحدیت پر ازلاً و
ابداً باقی ہے اور واحد کا اپنی تکرار سے اعداد کو پیدا کرنا

حق خلق را بظهور خویش در صور کونیه و تفصیل عدد
مراتب واحد را مثالی است مر اظهار اعیان احکام
اسماء و صفات را و ارتباط میان واحد و عدد دگه
موجد این مفصل مرتبه ایست مثالی ست مر ارتباط
میان حق و خلق را که حق موجد خلق است و مفصل
مرتبهٔ تنزلات و ظهورات حق و آنکه میگوئی که واحد
نصف اثنین و ثلث ثلثة و غیرها مثالیست نسب
لازمه را که صفات حق همان اند پس نور حقیقی یکے
بیش نیست و آن نور خداست نامحدود و نامتناهی
و عالم تجلی نور اوست و تعینات حق و تمیزات وجود
مطلق خالی ازان نیند که در مرتبهٔ علم باشند
یا در مرتبهٔ عین اگر در مرتبهٔ علم اند حقایق و ماهیات
اشیاء اند و اگر در مرتبهٔ عین اند وجودات اشیاء
باشند پس حقایق اشیاء عبارت باشند از تعینات
وجود حق در مرتبهٔ علم هرگاه وجود تجلی کند بر خود
متلبس بشانے از شیون تجلی علمی عینی حقیقی باشد
از حقایق موجودات و چون تجلی کند متلبس بشانے
دیگر حقیقتے دیگر باشد از حقایق پس موجودات
متکثرهٔ متعددهٔ که مسمی بعالم است نباشد مگر
تعینات نور و تنوعات ظهور حق که ظاهر است حسب
مدارک و مشاعر از احکام و آثار آن حقایق است

یہ حق کے خلق کو صور کونیہ مین اپنے ظہور سے پیدا کرنیکی مثال
ہے اور تفصیل عدد کی مراتب واحد کے لیے اعیان و احکام
اسماء و صفات کے ظاہر کرنے کی مثال ہی اور ربط مابین
واحد اور اعداد کے جو اس مرتبہ کی تفصیل کا موجد ہی ربط
خلق باحق کی مثال ہی کہ حق موجد خلق ہی اور مرتبهٔ
تنزلات اور ظہورات کی تفصیل کرنیوالا بھی حق ہی ہے اور
یہ جو کہتے ہو کہ ایک دو کا نصف اور تین کا تیسرا حصہ ہی یہ
نسب لازمہ کی مثال ہی جو در حقیقت حق کے صفات ہین
پس نور حقیقی ایک سے زائد نہین اور وہ نور حق ہی جسکی
نہ کوئی حد ہے اور نہ انتہا اور عالم اسی نور کی تجلی ہے اور
تعینات حق اور تمیزات وجود مطلق یا تو مرتبهٔ علم مین ہونگی
یا مرتبهٔ عین مین اگر مرتبهٔ علم مین ہین تو حقایق اور
ماہیات اشیاء ہون گے اور اگر مرتبهٔ عین مین ہین تو وجودات
اشیاء ہون گے پس حقائق اشیاء مرتبهٔ علم مین تعینات
وجود حق سے مراد ہونگے جس وقت وجود اپنے اوپر تجلی کریگا
تو حقایق موجودات مین سے کسی شیون تجلی علمی عینی
حقیقی کی شان مین ظاہر ہوگا اور جب متجلی ہوگا تو
کسی دوسری شان یا حقیقت سے ظاہر ہوگا۔
پس موجودات متکثرہ متعددہ جن کا نام عالم ہی بجز تعینات
نور اور اقسام ظہور حق کے اور کچھ نہین جو بظاہر حسب
ادراک و شعور اون حقائق کے احکام اور آثار کے

متعدد و متکثری نماید و حقیقت وجود بر همان
وحدت حقیقی خود است که منبع وحدت و کثرت
و بساطت و ترکیب و ظهور و بطون است و نور
وجود حق تعالی بمثابهٔ نور محسوس است و حقایق و
اعیان ثابته بمنزلهٔ زجاجات متنوعه و متلونه و
تنوعات ظهور حق در حقایق و اعیان چون الوان
مختلفه چنانکه نمایندگی الوان نور بحسب الوان
زجاج است که حجاب اوست و فی نفس الامر
او را لونے نیست تا اگر زجاج صاف است نور
در وے سفید و صافی نماید و اگر کدر و ملون بود
نور هم در وے کدر و ملون نماید همچنین نور وجود
حق را با هر یک از حقایق و اعیان ظهوری ست
اگر آن حقیقت و عین قریب است به بساطت
و نوریت و صفا چون اعیان عقول و نفوس
مجرده نور وجود دران مظهر در غایت صفا
و بساطت نماید و اگر بعید است چون اعیان جسمانیات
نور وجود دران کثیف نماید با آنکه فی نفسه کثیف است
و نه لطیف پس او ست منزه از صورت و شکل و صفت
و لون در حضرت احدیت و اوست که در مظاهر متکثره
بصور مختلف ظهور کرده بحسب اسماء و صفات و بتجلی
اسمائی و صفاتی و افعالی خود را بر خود جلوه داد۔

متعدد اور کثیر معلوم ہوتے ہین اور در حقیقت وجود اپنی
اوسی وحدت حقیقی پر ہے جو منبع وحدت و کثرت و بساطت
و ترکیب و ظہور و بطون ہے اور نور وجود حق بمنزلہ نور محسوس
کے ہے اور حقائق و اعیان ثابتہ بمنزلہ مختلف رنگین
شیشون کے اور ظہور حق کے اقسام حقائق و اعیان مین
مختلف رنگون کی طرح ہین جیسے مختلف رنگ کی روشنی
شیشون کی اختلاف سی ہوتی ہی جو اوس کا حجاب ہی اور
در حقیقت اوس کا کوئی رنگ نہین اگر شیشہ صاف ہی تو اوس
سے سفید اور صاف روشنی معلوم ہوگی اور اگر میلا یا رنگین
ہے تو روشنی بھی میلی و رنگین معلوم ہوگی اسی طرح نور وجود
حق کا بھی ہر ایک حقیقت اور عین مین ایک ظہور ہے
اگر وہ حقیقت اور عین نورانیت و صفائی و بساطت
سے قریب ہے جیسے ذوات عقول اور نفوس مجردہ تو نور
وجود اوس مظہر مین نہایت صفائی اور روشنی اور بساطت
سے معلوم ہوگا اور اگر دور ہے جیسے جسمانیات کی ذاتین
تو نور وجود اوس مین کثیف معلوم ہوگا اور پھر وہ بذاتہ لطیف
ہے نہ کثیف وہ صورت اور شکل اور صفت اور رنگ
سے منزہ ہے وہی حضرت احدیت ہے جو مظاہر کثیرہ
مین بصور مختلفہ موافق اسماء و صفات ظاہر ہوا ہے اور
اوسی نے بہ تجلی اسمائی و صفاتی و افعالی اپنے کو اپنے
آپ پر ظاہر کیا ہے۔

قوله انما سميت غناء مطلقا لانه تعالى بهذه المشاهدة مستغن عن ظهور العالم على وجه التفصيل لا حاجة له في حصول المشاهدة الى العالم وما فيه لان مشاهد جميع الوجودات حاصل له تعالى عن اندراج الكل في بطونه ووحدته وهذه المشاهدة تكون شهودا عينا علميا كشهود المفصل في المجمل والكثير في الواحد والنخل مع الاغصان وتوابعها في النواة

اقول جز این نیست که نام کرده شد این غنا غنا مطلق را چرا که او تعالی باین مشاهدهٔ ذاتی خود مستغنی است از ظهور عالم بر وجه تفصیل که او را احتیاجی نیست در حصول مشاهده بعالم و ما فی العالم زیرا که مشاهدهٔ جمیع موجودات حاصل است او تعالی را از اندراج کل در بطون و وحدت او تعالی و این مشاهده شهود عینی علمی است همچو مشاهدهٔ مجمل در مفصل و کثرت در واحد و درخت خرما مع شاخها وغیرها در تخم و مسئلهٔ اندراج الکل فی الکل بدین گونه است که انتقال ذهنی خود حاکم است بدان که هر چه در عالم است دران اندماج و انفتاح واقع است و در نباتات و حیوانات بدیهی است مثلا درخت سدره که در تخمش تمام درخت مندرج است و عقل بضرورت حکم می کند که از این تخم چنین درخت و اغصان و اوراق و ازهار و اثمار ظاهر خواهد شد نه غیر چون این تخم را بکارند همچنانکه عقل حکم کرده آن درخت منفتح و مفصل می شود و باز

مین کہتا ہون کہ درحقیقت یہ غنا غنا مطلق سے موسوم کی گئی کیونکہ حق تعالی بوجہ اپنے اس مشاہدۂ ذاتی کے عالم کے مفصل ظاہر ہونے سے مستغنی ہے یعنی حصول مشاہدہ مین عالم و اہل عالم کی کوئی حاجت نہین کیونکہ اوس کو تمام موجودات کا مشاہدہ بوجہ کل کے اوس کے بطون اور وحدت مین داخل ہونے کے حاصل ہی ہے اور یہ مشاہدہ شہود عینی علمی ہے جیسے مشاہدۂ مجمل در مفصل یا کثرت در وحدت یا درخت خرما مع شاخ وغیرہ در تخم اور مسئلۂ اندراج الکل فی الکل اس طرح ہے کہ انتقال ذہنی خود اس امر کا حاکم ہے کہ جو کچھ عالم مین ہے اوس مین اندماج اور انفتاح واقع ہے اور نباتات اور حیوانات مین بدیہی ہے مثلاً بیر کا درخت جس کے تخم مین تمام درخت داخل ہے اور عقل بداہۃً حکم کرتی ہے کہ اس تخم سے ایسا درخت مع شاخ و پتے و پھل و پھول ظاہر ہوگا نہ اس کے خلاف جب تخم کو بوتے ہین تو موافق عقل وہ درخت نکلتا اور پھلتا ہے اور پھر

آن تفصیل در ثمرش مندمج می گردد و هَلُمَّ جَرًّا
عجیب تر آن که در حالت انفتاح و تفصیل حقیقت
اجمالیه سدره در جمیع افراد اغصان و اوراق محفوظ
است دلیلش این که هرگاه یک ورق سدره بر
درخت سدرهٔ دیگر پیوند کنند و آن سدره را از
شکفتن اغصان و اوراقش منقطع سازند ازهمان
ورق نقطهٔ درنشو و نمای آید و می بالد تا آنکه درخت
همان ورق مفصل می شود و ثمر خود دهد و شر
درخت معزول بار نیارد و اگر احیانا شاخی از
درخت معزول سر کشد و بیالد ثمر خود بیارد و ثمر و درخت
ورق پیوندی نیارد و ذلك تقدیر العزیز
العلیم ازین جا انتقال باید کرد که ذات بحت در
مرتبهٔ عقل کل منفتح و مفصل است و عقل کل در مرتبهٔ
نفس کلیه مندمج و مجمل اگرچه هر شئ مجموعهٔ کل است
لیکن قابلیت ظهور بعض دارد و بعضے نه و حقیقت
جامعهٔ قلبیه انسان کامل ممتاز است بانکه بسبب
اعتدال قابلیت ظهور همه بالفعل دارد لهذا از علم
به تفاصیل خود علم تمام اشیاء حاصل می کند و
فی الحقیقت علم بخود حاصل می کند چه هر چه درک
می کند نمونهٔ آن شئ در فطرت وی حاصل است
کذا فی اصل الاصول و مفتاح المعارف و این

وہ تفصیل اوس کے پھل مین پوشیدہ ہو جاتی ہے
جس کا مشاہدہ شاہد ہے اور سب سے زیادہ عجیب
یہ کہ بحالت تفصیل اوس بیر کے درخت کی حقیقت
اجمالی تمام افراد یعنی شاخون اور پتون مین محفوظ رہتی
ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ جس وقت ایک پتہ بیر کے
درخت کا دوسرے بیر کے درخت مین ملا دین اور دوسرے
کا نشو و نما موقوف کر دین تو وہی پہلا درخت پھلے
پھولے گا یہان تک کہ وہی پتہ ایک بڑا درخت ہو کر
پھل دیگا اور درخت معزول نہ پھلیگا اگر اتفاقا کوئی
شاخ اوس درخت معزول کی سرسبز ہو جاے تو پھر وہی
پھلیگا اور یہ قلم نہ پھلیگا اور یہ خدائے غالب اور عالم
کی قدرت ہے یہین سے سمجھنا چاہیے کہ ذات بحت
مرتبهٔ عقل مین کل مفصل ہے اور عقل کل مرتبهٔ نفس
کلیہ مین مندمج اور مجمل اگرچہ ہر شئ کل کا مجموعہ ہے
لیکن ظہور کی قابلیت بعض رکھتی ہین اور بعض نہین
اور حقیقت جامعہ قلبیہ انسان کامل اس لیے ممتاز
ہے کہ وہ بسبب اعتدال سب کے ظہور کی بالفعل
قابلیت رکھتا ہے اسی واسطے اپنے علم کی تفصیل سے تمام
اشیاء کا علم حاصل کرتا ہے اور درحقیقت اپنی ذات کا
علم حاصل کرتا ہے کیونکہ جو کچھ ادراک کرتا ہے اوسکا نمونہ اوسکو
فطرۃً حاصل ہے اسی طرح اصل الاصول اور مفتاح المعارف مین ہے اور

اجمال اخیر انسانی در رنگ آن ست که اول تخم درخت است چون آن تخم بہ مراتب تفصیلی خود درامد اغصان واوراق وہمہ تفاصیل بروی کار آورد تا آنکہ بہ اثمار رسید وبعد ثمریت بہ تخمیت خود عود نمود وبصورت اولیۂ خود کہ تخم بود برآمد حالا درین تخم اول وآخر فرقے نیست مگر آنکہ آخر از اول برآمد بلکہ خود اول آخر برآمد وازین جا فرق قدم وحدوث ووجوب وامکان وغنا وافتقار حاصل بفرماید ھو الاول والاخر والظاھر والباطن وھو بکل شیء علیم وجامی در لوائح می فرماید کہ حقیقت ہستی بہ جمیع شیون واضافات ونسب واعتبارات کہ حقائق ہمہ موجودات اند در حقیقت ہر موجود ساری ست ولذا قیل کل شیء فی کل شیء انتھی وصاحب گلشن راز می گوید ؎ اگر یک قطرہ را دل برشگافی ۔ برون آید ازو صد بحر صافی ؛

اجمال اخیر انسانی اس طرح ہے کہ اولاً درخت کا تخم ہے جب وہ تخم اپنے مراتب تفصیلی مین آیا تو شاخین اور پتے وغیرہ سب ظاہر ہوئے یہان تک کہ وہ پھلون تک پہونچا اور پھل کے بعد پھر اپنی تخمیت کی طرف پلٹ آیا اور اپنی پہلی صورت تخمیہ کے ساتھ پھر ظاہر ہوا اب اس تخم اول وآخر مین کوئی فرق بجز اسکے نہین کہ آخر اول سے ظاہر ہوا بلکہ خود اول آخر مین ظاہر ہوا اس جگہ سے فرق حدوث وقدم ووجوب وامکان وغنا وافتقار حاصل ہو سکتا ہے وہی اول اور آخر اور ظاہر اور باطن ہے اور وہی ہر چیز کا عالم ہے۔ مولانا جامی لوائح مین فرماتے ہین کہ حقیقت ہستی یعنی وجود مع کل شیون واعتبارات ونسب واضافات جو تمام موجودات کے حقایق ہین درحقیقت ہر موجود مین ساری وطاری ہے اسی لیے کہتے ہین کہ ہر چیز کے اندر ہر چیز ہے انتہے اور صاحب گلشن راز فرماتے ہین ؎ اگر ایک ایک قطرہ مین تفتیش کیجائے ۔ تو اوسمین سے سیکڑون دریا نکل سکتے ہین۔

قولہ واما الکمال الاسمائی فھو عبارۃ عن ظھورہ تعالیٰ علی نفسہ وشھود ذاتہ فی التعینات الخارجیۃ اعنی العالم ومافیہ وھذا الشھود یکون شھودا عیانیا عینیا وحیا کشھود المجمل فی المفصل والواحد فی الکثیر والنواۃ فی النخلۃ وتوابعھا

اقول ولیکن کمال اسمائی عبارت است از ظہور او تعالیٰ بر نفس خود وشہود ذات خود در تعینات خارجیہ

مین کہتا ہون اور لیکن کمال اسمائی سے مراد ظہور حق اپنی ذات پر اور اپنی ذات کا شہود تعینات خارجیہ

یعنی عالم و انچہ دروست و این شہود عیانی عینی
وجودی بود ہمچو شہود مجمل در مفصل و واحد در کثیر
و تخم در خرما و توابع آن حاصل آنکہ کمال اسمائی
عبارت است از کمالے کہ آنحضرت را نظر بہ اسماء
و صفات حاصل شود و حکما نیز بہر دو کمال اشارت
کردہ آنجا کہ گفتہ اند واجب تعالی تام است و
فوق التمام و این کمال اسمائی مستوعب است مر
جمیع شیون و کمالات را خواہ حسن آن شیون عقلاً
و عرفاً و شرعاً معلوم شود یا نہ و این استیعاب نزد
صوفیہ بہ کشف و وجدان ثابت است و بر قواعد
حکما نیز مبرہن حیث قالوا واجب الوجود
لذاتہ واجب من جمیع جہاتہ زیرا کہ بالضرورت
معلوم است کہ شئی یا متقرر بہ خود است یا متقرر
بغیر اول واجب است و ثانی ممکن پس باز اگر
ہر ممکن اقتضائے و کمالے واجب را ثابت باشد
کہ بہ آن اقتضا بہ آن ممکن تقرر و تحقق یافتہ است
و چون واجب بالفعل باید پس مستوعب جمیع
اقتضاءات و کمالات باشد پس این کمال اسمائی کہ
مستوعب جمیع شیون است مقتضایش آن است
کہ ذات بہر شان متلبس شدہ ظاہر شود تا کمال
جلاء و استجلا حاصل آید قال الجامی ؎ آمدن

یعنی عالم و مافیہا مین ہے اور یہی شہود عیانی عینی
وجودی ہے جیسے مجمل کا شہود مفصل مین اور واحد کا
کثیر مین اور تخم کا خرمہ وغیرہ مین خلاصہ یہ کہ کمال
اسمائی وہ کمال ہے جو ذات کو اسماء و صفات کی ساتھ
حاصل ہو حکما نے بھی انھین دونون کمالون کی طرف
اشارہ کیا ہے جہان کہ کہا ہے کہ واجب تعالی تام ہے
اور تمام سے اوپر اور یہ کمال اسمائی تمام شیون اور کمالات
کو شامل ہی خواہ اون شیون کی خوبیان عقل اور عرف
اور شرع سے معلوم ہون یا نہ ہون اور یہ شمول صوفیہ
کے نزدیک کشف اور وجدان سے ثابت ہے اور
اور حکما کے قواعد پر بھی واضح و ظاہر ہے چنانچہ حکما
کہتے ہین کہ واجب الوجود لذاتہ اپنی تمام جہتون
سے واجب ہے اس لیے کہ بداہۃً معلوم ہے کہ شئے
یا اپنی ذات سے ثابت ہے یا اپنے غیر سے اول واجب
ہے اور دوسرا ممکن تو ہر ممکن کے مقابلے مین واجب
کا ایک اقتضاء اور ایک کمال ثابت ہوگا کہ جس سے
وہ ممکن ثابت ہوا ہے اور جب وہ واجب بالفعل
ہوگا تو تمام اقتضاءات اور کمالات کو بھی شامل ہوگا
پس اس کمال اسمائی کا جو تمام شیون کو شامل ہے
مقتضا یہ ہے کہ ذات ہر شان سے متلبس ہو کر ظاہر ہو تا کہ
کمال جلا اور استجلا حاصل ہو جامی کا قول ہی کہ ؎ صور تونین آکر

در صور کمال جلاست ۔ دیدنِ آن کمال استجلاست
جلا یعنی ظہور حق بحسب الاعتبارات و جلا کمال
ذاتی ست چون مفصل در مجمل در علم و آن غیب
مجرد است از غیریت و استجلا ای شہود او تعالی نفسہ
بہذہ الاعتبارات و این مجمل است در مفصل
فی العین و العیان متلبسا بالغیریۃ کذا
فہمت پس ہرگاہ ذات بحت تجلی کرد و ظہور نمود
بہ مقتضیات و شیون ذاتیہ خود پس اول تجلی و
ظہور عینی وے وجود منبسط است بر طبق تعین
اول علمی وی کہ شان کلی جلی بود و این وجود
منبسط صادر اول است بطریق ابداع قال الشیخ
الاکبر فی الباب السادس من الفتوحات
فلما اراد وجود العالم و بدءہ علی حد ما
علمہ لعلمہ انفعل عن تلک الارادۃ المقدسۃ
لقرب تجلی من تجلیات التنزیہ الی الحقیقۃ
الکلیۃ انفصل عنہا حقیقتہ تسمی الہباء بمنزلۃ
طرح البناء الجص لیفتح ما شاء من الاشکال
والصور انتہی و بعد ازان تجلی و ظہور عینی وی است
بہ تفصیل شیونات ذاتیہ خود در این وجود منبسط بر
طبق تعین ثانی علمی کہ واحدیت بود پس بر طبق
حقایق درین وجود منبسط ہویات خاصہ کہ مبدء

ظاہر ہونا جلا ہے اور اوس کا دیکھنا استجلا جلا سے مراد
ظہور حق باعتبارات ہے اور جلا کمال ذاتی ہے جیسے
مفصل مجمل مین مرتبۂ علم مین اور وہ غیب مجرد ہے
غیریت سے اور استجلا سے مراد حق کا اپنی ذات کو
ان اعتبارات کے ساتھ دیکھنا ہے اور یہ مجمل ہی مفصل
مین مرتبہ عین اور اعیان مین بتلبس غیریت ۔ یہی
مین نے سمجھا ہے پس جس وقت ذات بحت نے تجلی
کی اور اپنے مقتضیات اور شیون ذاتیہ مین ظہور کیا
تو اول تجلی اور ظہور ذاتی اوس کا وجود منبسط ہی موافق
اوس کے تعین اول علمی کے جو شان کلی اجمالی تھی
اور یہ وجود منبسط بطریق ابداع صادر اول ہے شیخ اکبر
نے فتوحات کے چھٹے باب مین لکھا ہے کہ حق نے جب
عالم کے وجود کا ارادہ کیا اور اوس کو اپنے علم کے موافق
ظاہر کیا تو بوجہ اپنے علم کے اس ارادۂ مقدسہ سے متاثر
ہو کر تجلیات تنزیہی کے قرب سے حقیقت کلیہ مین نزول
کر کے ایک علیحدہ مرتبہ مین ظاہر ہوا جس کا نام ہباء رکھا گیا
جو بمنزلۂ استرکاری کیے ہوے مکان کے ہے تاکہ اس مرتبہ
مین جن شکلون کو اور صورتون کو چاہے ظاہر کرے آتشی
پھر اوسکی بعد تجلی اور ظہور ذاتی ہی اپنی شیونات ذاتیہ کی تفصیل
سے اس وجود منبسط مین موافق تعین ثانی علمی کے جو
واحدیت ہے پس بحسب حقائق اس وجود منبسط مین جو ہویات خاصہ

ترتب احکام و آثار مخصوصه خود ها باشند ظاهر شدند
پس واجب آمد که بر طبق الوہیت ہویتے خاصه
ظاہر شود پس تجلی ذات بحت در حاق وسط این
وجود منبسط و آن تجلی اعظم است که حکایت می کند
وجوب وقدم وغناء ذاتی را زیرا که اینها هم شیون اند
از شیونات ذاتیه پس واجب است بمقتضائے
کمال اسمائی که این شیون ها هم در ہویت خاصه
از جمله ہویاتے که در وجود منبسط باشند ظاہر شوند
سوال وجوب ذاتی وغناء وقدم از صفات
اول الاوائل اند که ذات بحت است پس تجلی اعظم
چگونه بآنها متصف شود و حکایت آنها کند **جواب**
تجلی اعظم را با ذات بحت نسبتے ست خاص که تعبیر
ازان دشوار و به آن نسبت حکایت آنها می کند
و برای تفہیم و تقریب ذہن گاہے گویند که این تجلی
نمونه ایست ذات بحت را در حاق وجود منبسط و
گاہے گویند که چنانکه در انسان چیزیست که مشار الیه
لفظ انا است همچنین در انسان کبیر این تجلی مشار الیه
انا است و به توسط این تجلی انا ذات بحت راجع
می شود و گاہے گویند که این نسبت تجلی بذات
بحت مثل نسبت ہویت است بحقیقت خودش
و این ابلغ تعبیرات است **سوال** این تعبیر بر قواعد

اپنے احکام اور آثار مخصوصہ کے ترتب کا مبدء ہین ظاہر
ہوے پس ضروری ہوا کہ موافق مرتبۂ الوہیت کی ایک
ہویت خاصہ اس وجود منبسط مین بسبب تجلی ذات
بحت کے ظاہر ہو اور یہی تجلی اعظم ہے جو وجوب و
قدم وغناء ذاتی کو بیان کرتی ہے اس لیے کہ وہ بھی
شیونات ذاتیہ کے شیون ہین اور بمقتضاے کمال
اسمائی یہ ضروری ہے کہ یہ شیون بھی ہویت خاصہ مین
اون کل ہویات سے جو وجود منبسط مین ہین ظاہر ہو جائین
سوال وجوب ذاتی وغناء وقدم اول الاوائل یعنی
ذات بحت کے صفات ہین تجلی اعظم کیسے اون کے ساتھ
متصف ہوتی اور اوس کو واضح اور ثابت کرتی ہے **جواب**
تجلی اعظم کو ذات بحت سے ایک خاص نسبت ہے جس کی
تعبیر دشوار ہے اسی نسبت سے وہ اوس کو واضح اور
ثابت کرتی ہے سمجھانے کے طور پر کبھی اس طرح کہتے ہین کہ
یہ تجلی ذات بحت کے لیے نمونہ ہے وسط وجود منبسط مین
اور کبھی کہتے ہین کہ جس طرح انسان مین ایک چیز ہے جسکی
طرف لفظ انا سے اشارہ کیا جاتا ہے اسی طرح انسان کبیر مین
یہ تجلی انا کی مشار الیہ ہے اس تجلی کی ذریعہ سے انا ذات بحت
کیطرف راجع ہوتی ہے اور کبھی کہتے ہین کہ اس تجلی کی نسبت ذات
بحت سے نسبت ہویت کیطرح ہے جو خود اوسکو حقیقت کے ساتھ
اور یہ نہایت پر معنی تعبیر ہے **سوال** یہ تعبیر قواعد

صوفیہ است زیرا کہ ایشان بہ تجلی و تنزل قائل اند
پس باکے نیست کہ ہمان ذات بحت در یک مرتبہ
تجلی کند بہ صفات فعلیہ و ہویت وجوبیہ شود و در
یک مرتبہ تنزل کند بصفات منفعلہ و ہویات متعدّدہ
ممکنہ شود امّا بر قواعد حکما راست نہ آید چہ کہ اوشان
قائل بہ تجلی و تنزل نیستند و سبر ہن کردہ اند کہ ہرگاہ
ہویت زائدہ بر حقیقت باشد و آن حقیقت محتاج
باشد در وجود سوائے غیر پس آن حقیقت و ہویت
ہر دو واجب نہ باشند قال الفارابی فی الفصوص
فکل ما ھویتہ غیر ماھیتہ فھو بینہ من
غیرہ و ینتھی الی مبدء لا مھیۃ لہ مبائنۃ
للھویۃ انتھی جواب تشبیہ در جہت اتحاد حقیقت
است با ہویت نہ در دیگر وجوہ و مراد آن نیست کہ
ذات بحت مہیۃ کلیہ مبہمہ است کہ متحصل می شود بہ تجلی
اعظم تا درین تحصیل احتیاج بغیر لازم آید و اعتراض حکیم
متوجہ شود بلکہ مراد آن است کہ ذات بحت بحسب
کمال ذاتی کہ دارد تمام است پس بمنزلۂ حقیقت
است امّا از جہت فرط فعلیت و کمال تحصیل مرتبۂ
دیگر و یرا ملحوظ می شود کہ فوق التمام است و آن کمال
اسمائی است پس بمنزلۂ ہویت باشد قال الفارابی
فی الفصوص ثم وجودھا فوق التمام فتفصل

قواعد صوفیہ کے موافق ہی اس لیے کہ وہ تجلی اور تنزل کے
قائل ہین پس کوئی ہرج نہین کہ وہی ذات بحت
ایک مرتبہ مین بصفات فعلیہ متجلی ہو کر ہویت وجوبیہ
ہو جائے اور ایک مرتبہ مین بصفات منفعلہ تنزل کر کے
ہویات متعددہ ممکنہ ہو جائے لیکن حکما کی قواعد کے مطابق
درست نہین کیونکہ وہ تجلی اور تنزل کے قائل نہین ہین اونکی
نزدیک جب ہویت حقیقت پر زائد ہوگی اور وہ حقیقت
وجود مین غیر کی محتاج ہوگی تو وہ دونون حقیقت اور ہویت
واجب نہونگی فارابی نی شرح فصوص مین کہا ہی کہ ہر چیز کی
ہویت اوسکی ماہیت کی غیر ہوگی تو اوسکی ہویت خود اوسکی
غیر ہوگی اور سلسلہ مین جہان ماہیت نہین ہی ہویت کی
مخالفت ممنوع ہی انتہی جواب تشبیہ حقیقت ہویت حیثیت
اتحاد مین ہی نہ دوسری وجہون مین اس سی مقصود نہین
کہ ذات بحت ماہیت کلیہ مبہمہ ہی اور تجلی اعظم کی ساتھ حاصل
ہوتی ہی کیونکہ اس تحصیل مین غیر کی احتیاج لازم آویگی اور حکما
کا اعتراض موافق ہوگا بلکہ مقصود یہ ہی کہ ذات بحت اپنی کمال
حاصلۂ ذاتی سی تمام ہی پس وہ بمنزلۂ حقیقت ہی لیکن فرط
فعلیت و کمال کی وجہ سی دوسرے مرتبہ یعنی کمال اسمائی کا حاصل
کرنا اوسی ملحوظ ہوتا ہی جو فوق التمام ہی پس اس صورت مین وہی حقیقت
بمنزلۂ ہویت ہوگی فارابی نے فصوص مین کہا ہے
پھر اوس کا وجود فوق التمام ہے پس مفصل ہوتا

ای یظهر علی التمام انتهی و قال صدر الدین الشیرازی فی شواهد الربوبیة ذاته من تمام الفعلیة یجب ان یکون مستند جمیع الکمالات ومنبع کل الخیرات فیکون بهذا المعنی تاما و فوق التمام انتهی کذا فی قول الفصل بارجاع الفرع الی الاصل۔	یعنی پورے طور پر ظاہر ہوتا ہے انتہی اور صدر الدین شیرازی نے شواہد الربوبیت مین لکھا ہے کہ اوسکی ذات کو لیے بحیثیت تمامی فعلیت کے یہ ضروری ہی کہ تمام کمالات اوسکی طرف منسوب ہون اور وہ کل نیکیون کا منبع ہو تب اس معنی مین تام بلکہ فوق التمام ہوگی انتہی اسی طرح قول الفصل بارجاع الفرع الی الاصل مین ہی۔

قوله وهذا الکمال الاسمائی من حیث التحقق والظهور موقوف علی وجود العالم ومافیه لان معناه السابق لایحصل الا بظهور العالم علی وجه التفصیل

اقول واین کمال اسمائی بہ نظر تحقق وظهور خویش موقوف بر وجود عالم ومافیه العالم است چرا که معنی کمال اسمائی که سابق بیان شد بدون ظهور عالم بالتفصیل چگونه می تواند شد واین ظهور در فهم کاتب الحروف بدان ماند که تلفظ را تلفظ بر آله قوت ناطقیه خود شخص باشد وظاهر است که میان کمال حق ومایان فرقے از زمین تا آسمان است پس حضرت حق سبحانه بموجب ارشاد خود ان الله لغنی عن العالمین بحسب کمال ذاتی از وجود عالم و عالمیان مستغنی است واما تحقق وظهور کمال اسمائی موقوف است بر وجود اعیان ممکنات که مرایا و مجالی صفات واعتبارات اند اگر گویند که حینئذ استکمال حق بغیر لازم می آید گویم که مرآت نیز که مظهر	مین کہتا ہون اور یہ کمال اسمائی بلحاظ اپنے تحقق اور ظہور کے وجود عالم ومافیہا پر موقوف ہے کیونکہ کمال اسمائی کے جو معنی بیان ہو چکے وہ بغیر عالم کے ظہور تفصیلی کے حاصل نہین ہو سکتی اور یہ ظہور میری سمجھ کے مطابق یون ہی کہ جیسے تلفظ کا ظہور بولنے والے سے جو الفاظ کو اپنی زبان پر جاری کرتا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ ہمارے اور حق کے کمال مین آسمان اور زمین کا فرق ہے پس حضرت حق بموجب اپنے ارشاد اِنَّ اللّٰہَ لَغَنِیٌّ عَنِ الْعَالَمِیْن کے اپنے کمال ذاتی کے موافق وجود عالم اور اہل عالم سے مستغنی ہے اور کمال اسمائی کا تحقق اور ظہور اعیان ممکنات کے وجود پر موقوف ہے جو مجالی صفات واعتبارات ہین اگر کہین کہ اس سے حق کا استکمال بالغیر لازم آتا ہی تو مین کہونگا کہ آئینہ جو مظہر

ز مجلی است مطلقاً غیر نیست بلکه او را و جهت است
یکے تعین شخصی وے کہ لاحق بوے شدہ و بہ آن
جہت غیر است و دیگرے جہت وجودی کہ قیام ہمہ
موجودات بآن وجود است و این عین وجود حق است
پس استکمال بغیر لازم نیاید ہکذا قال بعض
شارح الفصوص و پوشیدہ نماند کہ مرآتیت و
مظہریت موجودات مر وجود حق را از حیثیت غیریت
است نہ از جہت عینیت چہ مظہریت مرایا و مظاہر
باعتبار تعین و تقیدات است و ایشان باعتبار
تعین و تقید غیر وجود مطلق اند اگرچہ در حقیقت وجود
متحد اند و محققان از غیریت این میخواہند و غیر حقیقی
خود عدم محض است پس جواب باصواب آنست کہ
گویند ذات فی نفسہا کامل است بے اعتبار وجود
اغیار کہ مظہر مقیدات است و کمال اسمائی بجہت
کمال مظاہر و اسماء و شیون است نہ بجہت کمال ذات
محض پس استکمال ذات بغیر لازم نیاید و نیز
کاتب الحروف گوید کہ مطلق من حیث الظہور خواہان
مقید نیست از مقیدات لا علی التخصیص و التعین
حتی یبطل استغناء وہ الذاتی پس چنانچہ مطلق را
استغنائے ذاتی من حیث الذات است ہمچنین او را
استغنائیت من حیث الظہور عن مظہر خاص

اور مجلی ہے مطلقاً غیر نہیں ہی بلکہ اوس کی دو جہتیں
ہیں ایک اوس کا تعین شخصی جو اوس کو لاحق ہوا ہے اور
اس جہت سے وہ غیر ہے اور دوسری جہت وجودی جس
سے تمام موجودات کا قیام اوس وجود سے ہے اور یہ
عین وجود حق ہے لہذا غیر سے استکمال لازم نہیں آویگا
اسی طرح بعض شارحین فصوص نے کہا ہے اور مخفی نہ رہے
کہ وجود حق کے لیے موجودات کی مرآتیت اور مظہریت
بحیثیت غیریت کے ہے نہ بحیثیت عینیت کیونکہ آئینوں
اور مظاہر کی مظہریت تعینات اور تقیدات کے اعتبار سے
ہے جس کی وجہ سے وہ وجود مطلق کے غیر ہیں اگرچہ حقیقت
وجود میں متحد ہیں اور محققین اسی کو غیریت کہتے ہیں
اور غیر حقیقی خود عدم محض ہے پس جواب باصواب
یہی ہے کہ ذات فی نفسہ کامل ہے بغیر اعتبار وجود اغیار
کے جو مظہر مقیدات ہے اور کمال اسمائی بسبب کمال
مظاہر اور اسماء اور شیون کے ہے نہ بسبب کمال ذات
محض کے اس سے ذات کا بذریعہ غیر کے کامل ہونا لازم
نہیں آتا نیز کاتب الحروف کہتا ہی کہ خود مطلق بوجہ اپنے
ظہور کے مقیدات سے کسی مقید کا خواہاں ہی نہ بطور تخصیص
و تعین کے جس سے اوس کا استغناء ذاتی باطل ہو جاوے پس
جس طرح مطلق کو بحیثیت ذات استغنائے ذاتی حاصل
ہی اس طرح من حیث الظہور بھی مظہر خاص سے استغنا حاصل

ظهور مطلق مقتضی مقیدًا است من غیر تعین چرا که اگر
متعین بود لکان ذلک لتعین قبلة توجهه المطلق

اور ظہور مطلق کسی غیر معین مقید کا مقتضی ہی کیونکہ اگر
متعین ہو تو یہ تعین قبلۂ توجہ مطلق ہو جائیگا اور استغنائے

فیبطل الاستغناء الذاتی المطلق فیحتاج الیه
وغیست چنین چہ کہ استغنا وصف ذاتی ست و استلزام
عارض پس مطلق مستلزم مقیدًا است بر سبیل
بدلیت و اما مقید پس قبلۂ احتیاجش امری معین است
کہ ہمان مطلق است و این راجع بہ اصلی ست و آن
این کہ مطلق بسیط حقیقی است و مقید مرکب حقیقی و
ترکیب عنوان کثرت است و در کثرت یافتہ می شود

ذاتی مطلقًا باطل ہو جائیگا اور وہ اوسکا محتاج
ہو جائیگا اور ایسا نہین ہی اس لیے کہ استغنا وصف
ذاتی ہی اور استلزام وصف عارضی پس مطلق مستلزم
کسی مقید کو بطریق بدلیت ہی اور مقید تو اوسکا قبلۂ
احتیاج ایک امر معین ہی جو مطلق ہی اور یہ ایک اصل
کی طرف راجع ہی جو یہ ہی کہ مطلق بسیط حقیقی یعنی غیر مرکب
ہی اور مقید مرکب حقیقی اور ترکیب عنوان کثرت ہے اور

مماثلة وتشابه وان کان بعض منها عالیًا و
بعض متوسطًا و بعض سافلًا پس سبب تشابه و
تشاکل ہر واحد از ان نائب آخر است و ہر کثرت
محتاج بسوئے وحدت است پس قبلہ کثرت وحدتے
است لاضد لها ولا ند فلا یناوب شیء منابها
پس ضرور است کہ وحدت قبلۂ کثرت بود لا بالعکس
بوجه النیابة فی الکثرة الترکیبیة ولا نیابة
فی الواحد البسیط وظاہر آمد ازین سرے دیگر
کہ ظہور مطلق محتاج الی مقیدًا ما اور ایست استغنائے
از مقید خاص فہو بیان تشبیه فی عین التنزیه
حافظ می فرماید ؎ سایۂ معشوق اگر افتاد بر عاشق
چہ شد ؎ ما با و محتاج بودیم او با مشتاق بود یعنی

کثرت ہی مین مماثلت و مشابہت پائی جاتی ہی اگرچہ
بعض ادنی ہین عالی ہون اور بعض متوسط اور بعض سافل
پس ہر ایک کے مشابہ اور ہم شکل ہونے کا سبب وہی
نائب آخر ہی اور ہر کثرت وحدت کی محتاج ہی پس قبلہ کثرت
وہ وحدت ہے جس کا نہ کوئی ضد ہی اور نہ مثل اور کوئی
چیز اوس کی قائم مقام نہین پس ضروری ہوا کہ وحدت
قبلۂ کثرت ہو نہ برعکس کثرت ترکیبی مین وجود نیابت
کی وجہ ہی اور واحد بسیط مین نیابت ہے نہین اس سے
ایک اور سرّ ظاہر معلوم ہوا کہ ظہور مطلق جو کسی مقید کا محتاج ہے
وہ مقید خاص سے مستغنی ہی اور یہی تشبیہ در عین تنزیہ ہی حافظ
فرماتے ہین ؎ کہ معشوق کا سایہ اگر عاشق پر پڑگیا تو
کیا تعجب کیونکہ مین اوسکا محتاج تھا اور وہ میرا مشتاق یعنی

مطلق منفک از مقید ما نیست و نه مقید منفک
از مطلق و مع ذلک مطلق در غنا ذاتی خود است
و مقید در افتقار ذاتی خویش پس مقید محتاج به مطلق
است در وجود و مطلق محتاج به مقید است در
ظهور و احتیاج در وجود ضروریست که از طرف واحد
بود تا تقدم الشیٔ علی نفسه لازم نیاید و اشتیاق
جایز است که از طرفین بود که آن از امور زائده
بر وجود است پس مطلق حقیقی آنکه او را قیدے

نه مطلق مقید سے اور نہ مقید مطلق سے علیحدہ ہی اور باوجود
اس کے مطلق اپنی غنا ذاتی مین ہی اور مقید اپنی احتیاج
ذاتی مین تو مقید مطلق کا محتاج اپنے وجود مین ہے
اور مطلق مقید کا محتاج ظہور مین ہے اور احتیاج
وجود مین ضروری ہے کہ ایک طرف سے ہو تا کہ شیٔ کا
اپنی ذات پر مقدم ہونا لازم نہ آوے اور اشتیاق دونون
طرف سے ہوتا ہے کیونکہ وہ وجود کے لیے ایک زائد
بات سی ہے پس مطلق حقیقی وہ ہے جو کسی وجہ سے

نه بود بوجه من الوجوه فلا کلیة ولا جزئیة
ولا نسبة ولا خصوصیة فیه ولا فعلیة و
لا قابلیة ولا عالمیة ولا معلومیة ولا اسم
ولا رسم ولا تشبیه ولا تنزیه ولا یضاف
الیه حال ولا حلال فالمتقابلات ساقطة
عن بابه حتی صفة الاطلاق کالتقید ایضا
مطروحة عن جنابه

مقید نہو نہ اوس مین کلیت ہو نہ جزئیت نہ نسبت نہ خصوصیت
نہ فعلیت نہ قابلیت نہ عالمیت نہ معلومیت نہ اسم نہ رسم
نہ تشبیہ نہ تنزیہ اور جمال و جلال کی بھی اوس کی طرف
نسبت نہ کی جائے پس متقابلات اوس مرتبہ مین
ساقط ہین یہان تک کہ تقید کی طرح
صفت اطلاق بھی اوس مرتبے سے
ساقط ہے۔

قوله وانّ ذلک الوجود لیس بحالّ فی الموجودات ولا متحد بها لانّ الحلول والاتحاد لابد لهما من وجودین حتی یحلّ احدهما فی الاخر او یتحد احدهما مع الاخر

اقول وبه تحقیق وجود مطلق حلول نه کرده در موجودات
و نه متحد شده به موجودات زیرا که حلول و اتحاد را
ضرور است از دو وجود تا احدے در دیگرے حال
بود یا یکے با دیگرے متحد و نیز دلیل نفی اتحاد آن که

مین کہتا ہون کہ درحقیقت وجود مطلق نے نہ موجودات
مین حلول کیا ہی اور نہ اونسے متحد ہوا ہی اسلیے کہ حلول اور اتحاد
کیلیے دو وجود ہونے کی ضرورت ہی تا کہ ایک دوسری مین
حال یا ایک دوسری سی متحد ہو اور نفی اتحاد کی یہ بھی دلیل ہی کہ

اتحاد درمیان دو چیز برسه نحو است اول آنکه یک
شئ بعینه شئ آخر بود چنانچه یکے از دیگرے منفک
نه بود و شئ دیگر بوے منضم نه شود این محال مطلق
است در واجب باشد یا غیر آن و ثانی آن که
شئے دیگر بوے منضم شود پس حاصل شود از انضمام
دو چیز حقیقت واحد بحیثیتے که مجموع شخص واحد
گردد این در ممکن جایز است و در واجب ممتنع
و ثالث آن که شئ اول شئ آخر گردد بطریق استحاله
در جوہر یا عرض و این نیز محال است در حق تعالیٰ
و تقدس زیرا که اتحاد مقتضی دو وجود است و
آنجا نیست مگر وجود واحد و کذا حلول و صیرورت
نیز مقتضی دو وجود اند لامحاله حلول و صیرورت
ممتنع است پس معلوم شد که باتفاق فریقین
اتحاد درمیان واجب تعالیٰ بمعانی مذکوره نیست
لهذا حضرت امیر المومنین امام المتقین سلطان الشهداء
امام حسین شهید دشت کربلا رضی الله تعالیٰ عنه
فرمود ولو تسمع الاتحاد من اهل الله او تجده
فی مصنفاتهم فلا تفهم منه ما فهمت
من الاتحاد الذی قلنا فیه انه یحصل
من الموجودین اذ لیس مرادهم بالاتحاد
الا شهود الوجود الحق الواحد المطلق

دو چیزون مین اتحاد تین طرح پر ہوتا ہے - اول یہ کہ
ایک شئی بذاتہ دوسری شئی ہو جائے ایسا کہ ایک
دوسری سے علیحدہ نہو اور نہ کوئی چیز اوس مین مل سکے
یہ مطلقاً محال ہے واجب مین ہو یا کسی اور مین دوسرے
یہ کہ دوسری چیز اوس سے مل جائے اور ان دونون
کے ملنے سے ایک حقیقت حاصل ہو اس حیثیت سے کہ
مجموع شخص واحد ہو جائے یہ ممکن مین جائز ہے اور واجب
مین ممنوع تیسری یہ کہ شئ اول بطریق استحالہ جوہر یا عرض
مین شئ آخر ہو جائے یہ بھی حق تعالیٰ مین محال ہے
اس لیے کہ اتحاد دو وجود کو مقتضی ہے اور یہان دوسرا
وجود ہے نہین اسی طرح حلول اور صیرورت بھی دو وجود
کی مقتضی ہین لامحالہ یہ بھی ممنوع ہون گے پس معلوم
ہوا کہ باتفاق فریقین واجب تعالےٰ مین اتحاد بمعانی
مذکورہ نہین ہے اسی واسطے حضرت امیر المومنین
امام المتقین سلطان الشہداء امام حسین شہید دشت کربلا
رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ اگر تم اہل اللہ سے
اتحاد کو سنو یا اون کے مصنفات مین پاؤ تو اوس سے
یہ اتحاد نہ سمجھو جس کو ہم نے بیان کیا کیون کہ
یہہ دو موجودون مین ہوتا ہے - اون
لوگون کا مقصود اتحاد سے شہود وجود
حق بحق ہے جس سے سب موجود

الذی الکل به موجود بالحق فیتحد من
حیث کون کل شیء موجودا به ومعدوما
بنفسه لا من حیث ان له وجودا خاصا
اتحد به پس معلوم شد که این اتحاد و حلول نسبت
میان حال ومحل تعالی الله عن ذلک علوا
کبیرا بلکه ارتباط معنوی است ونسبتی است خاصه
ودانسته شد که این اتحاد اتحاد دیگر است واین
حال حال آخر چنانچه آفتاب وماهتاب در آب
مرئی می شوند وحلول آنها در آب نیست بلکه آب
بحال خود است وآفتاب وماهتاب بحال خود
لیکن درمیان آب وآفتاب وماهتاب نسبتی است
که بسبب آن ظاهر می شود صورت آنها در آب

قوله والوجود واحد لا تعدد له اصلا انما التعدد
اقول وجود مطلق واحد است که در و تعدد نیست
چنانکه خود بالا ارشاد شد که نه خاص است نه عام
تعدد اگر هست در صفات است چنانچه ذوق عارفان
ووجدان شان گواه است عدم تعدد آن ظاهر
وتعدد صفات خود موجود است وباید دانست که
وحدت را دو اعتبار اند اعتبار تکررش که موجب
کثرت است واعتبار منع الانقسام پس وحدت باعتبار
منع الانقسام ضد کثرت است وبه اعتبار اول یعنی

فی الصفات علی ما یشهد به ذوق العارفین ووجدانهم

ہین پس اتحاد اس حیثیت سے ہوا کہ ہر شے اوس
کی موجودیت سے موجود اور اپنی ذات مین معدوم
ہے نہ اس طرح کہ اوس کا کوئی خاص وجود ہے
جس سے وہ متحد ہو پس معلوم ہوا کہ یہ اتحاد اور حلول
حال اور محل مین نہین ہے اللہ تعالیٰ اس سے
بزرگ ہے بلکہ یہ ارتباط معنوی اور ایک خاص نسبت
ہے اور معلوم ہوا کہ یہ اتحاد اور ہی اتحاد ہے اور یہ
حال اور ہی حال ہے جیسے آفتاب اور ماہتاب پانی
مین دیکھے جاتے ہین مگر اون کا حلول پانی مین نہین
ہوتا پانی اپنی حال پر ہوتا ہے اور آفتاب ماہتاب
اپنے حال پر لیکن پانی اور آفتاب اور ماہتاب مین ایک
نسبت ہوتی ہے جسکی سبب سے اونکی صورتین پانی مین ظاہر ہوتی ہین

مین کہتا ہون وجود مطلق ایک ہے اوس مین تعدد نہین
جیسا کہ خود اوپر ارشاد ہوا کہ وجود نہ خاص ہے نہ
عام تعدد اگر ہے تو صفات مین جس کا گواہ عارفین کا
وجدان وذوق ہے وجود کا عدم تعدد تو ظاہر ہی ہے
اور صفات کا تعدد خود موجود ہے جاننا چاہیے کہ وحدت
کے دو اعتبار ہین ایک اعتبار اوس وحدت کے مکرر ہونے کا جو
کثرت کا سبب ہے اور دوسرا اعتبار اوسکی نہ منقسم ہو سکنے کا تو
وحدت دوسرے اعتبار سے کثرت کی خلاف ہے اور اول کی اعتبار سے

نکرد جز کثرت پل فاعل آن و متصف میشود وجود	کثرت کا جز بلکہ اوس کا فاعل ہے اور عدم کی طرح
با وحدت و کثرت چنانکہ متصف میشود عدم بدان	وجود بھی وحدت اور کثرت دونون سے متصف
ہر دو مگر نہ وجود متصف بعدم است و نہ عدم متصف	ہوتا ہے مگر نہ وجود عدم سے متصف ہوتا ہے اور نہ عدم
بوجود و کثرت گاہے در ذوات می بود و گہے در لوازم	وجود سے اور کثرت کبھی ذاتون مین ہوتی ہے اور
اولی مختص بعالم است چرا کہ در ذات حق سبحانہ کثرتی	کبھی لوازم مین اول عالم سے مخصوص ہے اس لیے کہ
نیست بوجہ من الوجوہ و ثانی مشترک میان عالم و	ذات حق مین کسی طرح کثرت نہین اور دوسرا عالم اور
حق چرا کہ او تعالی را شیون و اسماء و صفات و	حق دونون مین مشترک ہے اس لیے کہ جس طرح حق
افعال و آثار غیر متناہیہ اند و ہمچنین عالم را نیز صفات	کے شیون و اسماء و صفات و افعال و آثار غیر متناہیہ
و افعال اند و مشہور است کہ ما من کثرۃ الا	ہین اسی طرح عالم کے بھی صفات اور افعال ہین اور مشہور
و قد احاطتہا الوحدۃ پس ماہیات امکانیہ	ہے کہ کوئی کثرت ایسی نہین جس کا احاطہ وحدت نے
کلہا نہ باشند الا صور علمیہ ثابتہ در حضرت امکان	نہ کیا ہو پس تمام ماہیات امکانیہ وہ صور علمیہ ہین جو
حاصلہ از تجلی وجود مطلق حق تعالی لذاتہ بذاتہ	حضرت امکان مین ثابت اور تجلی وجود مطلق حق تعالے
فی حضرۃ علمہ الذاتی الذی ہو عین ذاتہ	سے جو اوس کے علم ذاتی عین ذات مین لذاتہ بذاتہ سے
پس نہ باشند ماہیات امور متکثرۂ متغایرۃ الوجود	حاصل ہوئے ہین پس ماہیات درحقیقت وہ امور
در حقیقت تا لازم آید بودن او تعالی محل کثرت	متکثرہ نہین ہین جو مغایر وجود ہین جس سی حق تعالے
و مؤید این قول است آنکہ قیصری در تحقیق وحدت	کا محل کثرت ہونا لازم آوے اور اسی قول کا مؤید
و کثرت گوید ان الماہیات لیست الا صورا	ہے جو قیصری نے تحقیق وحدت و کثرت مین کہا ہے
علمیۃ ثابتۃ فی حضرۃ الامکان حاصلۃ	کہ ماہیات صور علمیہ ہین جو حضرت امکان مین
من تجلی الوجود المطلق ہو الحق تعالی	ثابت اور تجلی وجود مطلق سے جو حق نے
لذاتہ بذاتہ فی حضرۃ علمہ الذی ہو	بذاتہ لذاتہ اپنے علم عین ذات مین کی ہے
عین ذاتہ فلیست امورا متکثرۃ متغایرۃ	حاصلہ ہین پس امور متکثرہ درحقیقت وجود کے مغایر

للوجود فی الحقیقة والا یلزم ان یکون هو
او علمه الذی هو عینه محلاً للامور المتکثرة
المغائرة له من کل الوجوه انتهی واین جا مثالی
خوش گوش دار که عالم را یک آئینه فرض کن و در
وے حق را بین به همه اسماء و صفات تا از اهل مشاهده
باشی پس ازان برتر آئی و ملاحظه کن که تو چون
عالم را می بینی و میدانی و ذات تو محیط است
بهمه و همه مرتسم اند در وے پس ذات تو آئینه است
آنها را در اول مشاهدهٔ حق در غیر می کردی اکنون
در خود می کنی پس برتر آ و ملاحظه کن که ممکنات
من حیث هی موجود نیند پس ایشان را از میان
دور کن و همه را صور تجلیات حق بین و قائم بوی پس
همه کمال و جمال حق اند که در حق مشاهده می کنی
بعد ازان برتر آئی و خود را از میان بیرون انداز
و مدرک و مشاهد حق را بین فهو الشاهد والمشهود
وهو الفناء وتمام الفقر واذا تم الفقر هو الله۔

نہیں اگر ایسا نہو تو یہ بات لازم ہوگی کہ وہ یا اوس کا
علم جو اوس کا عین ہے اون امور متکثرہ کا محل ہو جو
من کل الوجوہ اوس کے مغایر ہین انتہے یہان اور
ایک عمدہ مثال سن رکھو کہ عالم کو آئینہ کی طرح فرض
کرو اور اوس مین حق کو مع تمام اسماء و صفات دیکھو
تاکہ ارباب مشاہدہ مین سے ہو جاؤ پھر اوس سی ترقی کر کے
ملاحظہ کرو کہ تم جب عالم کو دیکھتے اور جانتے ہو اور تمھاری ذات
سب کو محیط ہی اور سب چیزین اوسمین منعکس ہین تو تمھاری
ذات اونکے لیے آئینہ کی طرح ہوگی پہلے تم حق کا مشاہدہ غیر
مین کرتی تھے اب اپنی دلمین کرتی ہو پھر اس سی ترقی کرکے ملاحظہ
کرو کہ ممکنات بحیثیت ذات موجود ہی نہین اونکو درمیان سے
علیحدہ کرو اور سب کو صور تجلیات حق دیکھو اور اوسی سی قائم جانو یہ سب
حق کا کمال و جمال ہی جو حق ہی مین تم مشاہدہ کرتی ہو پھر اس سے
بھی ترقی کرکے اور اپنی نفی کرکے دیکھنے والا اور ادراک کرنیوالا
بھی حق ہی کو دیکھو وہی شاہد ہی اور وہی مشہود اور یہی فنا اور
انتہائے فقر ہے اور جب فقر تمام ہوا تو وہی حق ہے۔

قوله وان العبودیة والتکالیف والشدة والراحة والاتعاب والالام کلها راجعة الی التعینات

اقول عبودیت و تکلیف و شدت و راحت و
تعب و الم ہر همه راجع اند به تعینات چون تعین
نه ماند مبین بجز او یعنی حق که ماند فاین العابد و تحقیق
آنکه وجود یکی است و غیر وے موجود نیست و

مین کہتا ہون کہ عبودیت اور تکلیف اور شدت اور
راحت اور تعب اور رنج سب تعینات کی طرف راجع ہین جب
تعین نہ رہیگا تو حق کی سوا اور کون رہیگا پھر عابد کہان اور
تحقیق یہ ہے کہ وجود ایک ہے جسکے سوا کوئی موجود نہین

محال است کہ باشد از انکہ حقیقت وے تعالے
وجود است وغیر وے بالکلیہ جز عدم نہ باشد پس
غیر وے موجود نتواند بود از انکہ حقیقت وجود را مثل
ومخالف وضد نیست وغیر دراین سہ قسم منحصر است
پس غیر وے موجود نباشد واصل موجودات ہمون ست
وہمہ کاینات ازوی صادر اند واو بذات خود بہمہ
موجودات متعین ومتکیف شدہ است وبہ لباس
مخلوقات ظاہر آمدہ وذات او با ہمہ صفات مقید
شدہ خلق نماگشتہ است بے انقلاب حقیقت وے
وصفات حقیقیہ وی واو بحال خود است بہ اطلاق
خود وصفات حقیقیہ وی ہم بحال وبہ کمال خود اند
وباطلاق خود وبہ آن اطلاق حقیقت واطلاق
صفات خود باین تقید جلوہ نمودہ است پس ظاہر
باین تقید وبلوازم این تقید است وبہ باطن بہ ہمان
اطلاق وبہ لوازم این اطلاق است مرج البحرین[1]
یلتقیان بینہما برزخ لا یبغیان بیان این معنی
است پس انچہ تقید است راجع بظاہر آمد وہمہ
اطلاق راجع بہ باطن پس او فی الحقیقت آلہ است
عبد نما اما گاہے فی الحقیقت عبد نمی شود چنانچہ
حقیقت وی وصفات حقیقیہ وی منقلب نہ باشند
از انکہ انقلاب حقیقت وی محال است وانفکاک

اور نہ ہو سکتا ہے اس لیے کہ حق تعالی کی حقیقت وجود
ہے اور اوسکا غیر بالکلیہ معدوم تو اوسکا غیر موجود ہی
نہین ہو سکتا اور چونکہ حقیقت وجود کے کوئی مثل اور
مخالف اور ضد نہین اور غیر ان تینون قسمون مین منحصر ہے
پس اوسکا غیر موجود ہی نہ ہوگا تمام موجودات کی اصل
وہی ہے تو تمام عالم اوسی سے صادر اور وہ بذات خود تمام
موجودات مین متعین اور متکیف اور مخلوقات کے لباس
مین ظاہر ہوا ہے اور اوس کی ذات تمام صفات سے
مقید ہوئی اور بلا تبدیلی حقیقت وصفات حقیقیہ خلق مین
ظاہر ہوئی وہ اور اوس کے صفات حقیقیہ اپنے حال اور
کمال پر اپنے اطلاق مین ہین اور وہ اپنے اطلاق
حقیقت اور اطلاق صفات سے اس تقید مین
جلوہ گر ہوکر اس تقید اور لوازم تقید مین ظاہر
ہوا ہے اور بہ باطن اوسی اطلاق ولوازم اطلاق
پر ہے آیت مرج البحرین یلتقیان بینہما برزخ
لا یبغیان مین اسی کا بیان ہے تقید ظاہر
کی طرف راجع ہے اور اطلاق باطن کی طرف
پس وہ در حقیقت آلہ عبد نما ہے لیکن در حقیقت
کبھی عبد نہین ہوتا جس طرح اوس کی حقیقت
اور صفات حقیقیہ تبدیل نہین ہوتے کیون کہ
اوس کی حقیقت کی تبدیلی اور اوس کے

[1] مرج البحرین یلتقیان بینہما برزخ لا یبغیان ۔ دو دریا جو ملتے ہین اور اونکے درمیان ایک حجاب ہے جو اونکو ملنے نہین دیتا ۔۱۲

صفات حقیقیہ وی از ان حقیقت نیز محال است پس
آنکہ عبد نما باشد و چون عبد بہ توجہ تمام باصل خود
و بہ باطن خویش باز گردد و نظر از ین تقیدات بردارد
و بر باطن گذارد و این شعور بالکلیہ فانی گردد تا ذات
و صفات وے کہ مقیدات اند منبسط گردند و بہ ذات
و صفات حق متحد باشند ہمچو انبساط ذات و صفات
حق دران وقت این بندہ کانّہ ھو باشد و عبد
آلہ نما گردد این است کمال آن بندہ اما گاہے
فی الحقیقت آلہ نہ شود از انکہ چون تقید آن بندہ
و صفات آن بندہ بالکلیہ انبساط پذیرد او بالکلیہ
نماند کدام منبسط گردد و کہ متحد باشد با حق پس کمال
بندہ این است کہ در وی حق جلوہ گر باشد و آن
بندہ انبساط و اتحاد با حق پذیرد چنانچہ کانہ ھو گردد
و عبد آلہ نما شود این است تحقیق محققان و عقیدۂ
گروہ صوفیان و ذوق و وجدان عارفان اگر عارفے
از شعور خود بالکلیہ گم گردد و خود را ھمون بیند و ھو
ھو گوید معذور است زیرا کہ نیست از حقیقت حال
خود و چون ہشیار شود از حقیقت حال خود خبردار
گردد و خود گوید کہ کمال من این است کہ من عبد
آلہ نما باشم چنانچہ حضرت سلطان العارفین بایزید
بسطامی قدس سرہ العزیز می فرمایند ان قلت

صفات حقیقیہ کا اوس سی علحدہ ہونا محال ہے پس آلہ
عبد نما ہوگا اور جب بندہ پوری توجہ سے اپنی اصل
اور باطن کی طرف متوجہ ہو کر ان تقیدات پر نظر نہین
کرتا اور باطن پر چھوڑ دیتا ہے یہ تو شعور بالکل فانی
ہو جاتا ہے یہان تک کہ اوسکی ذات اور صفات جو مقید
ہین منبسط ہو جاتے ہین اور حق کی ذات و صفات مین اوسی
کی ذات و صفات کے انبساط کی طرح متحد ہو جاتے ہین
اوس وقت یہ بندہ گویا وہی ہو کر عبد آلہ نما ہو جاتا ہی اور یہی
اوس کا کمال ہے لیکن کبھی درحقیقت آلہ نہین ہوتا اس لیے
کہ جب اوس بندہ کے تقید و صفات انبساط کلی قبول
کر لیتے ہین اور وہ بالکل نہین رہتا تو کون منبسط ہو اور کون
حق سی متحد ہو پس بندہ کا کمال یہ کہ اوس مین حق جلوہ گر
ہو اور وہ بندہ حق کے ساتھ انبساط اور اتحاد قبول کر کے
گویا وہی ہو کے عبد آلہ نما ہو جاے یہی محققین کی تحقیق اور
حضرات صوفیہ کا عقیدہ اور عارفین کا ذوق و وجدان ہے
اگر کوئی عارف اپنے شعور سی بالکل گم ہو جائی اور اپنے کو
وہی دیکھے اور وہی کہے تو معذور ہی اور حقیقت حال سے
بے خبر جب ہوشیار ہو کر اپنی حقیقت حال
سے خبردار ہوگا تو خود کہے گا کہ یہ میرا کمال ہے
کہ مین آلہ عبد نما ہون جیسا کہ حضرت سلطان العارفین
بایزید بسطامی قدس سرہ العزیز فرماتے ہین کہ اگر مین نے

یوما سبحانی ما اعظم شانی فانا الیوم کافر
ومجوسی وانا اقطع زناری واقول اشهد
ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده و
رسوله چون سلطان العارفین از حقیقت حال
خود خبردار شد گفت اکنون مسلمان شدم حقیقت
حال این است که آن حقیقت مطلق را باین تقید
دریابد بے اتحاد و تباین تا مسلمان حقیقی شود علمائے
ظاہر بر بناء خود ہیچ طوری از اطوار یگانگی بر عالم
روا ندارند بلکه کفر پندارند زیرا که نزد ایشان عالم
را با حق بہیچ وجه یگانگی نیست وصوفیه بر بناء خود
ہمه اطوار یگانگی بر عالم جایز دانند بل جزوے وکنے
از ایمان شمارند ازان که نزد ایشان حق ثابت
است اما نه جداگانه وبیگانه از عالم ونه متحد و یگانه
با او زیرا که نزد ایشان من حیث الوجود یگانگی است
ومن حیث المراتب بیگانگی وثبوت ایمان به دو
رکن است یگانگی وبیگانگی وآن یگانگی وبیگانگی
بدو امر است امر الحق والعبد وجمع الامرین
المذکورین را ایمان تمام وکمال میدانند لان
فیه ثبوت الحق والعبد بلا تباین واتحاد
پس کسیکه بوجدان وذوق بے تباین واتحاد
ہر دو مرتب را برابر دارد وحقیقت وجود را با جمیع

کسی ان سبحانی ما اعظم شانی کہا تو مین آج ہی کافر
اور مجوسی ہون اور مین زنار توڑکر اشہد ان لا الہ
الا اللہ واشہد ان محمدا عبدہ ورسولہ کہتا ہون جب
سلطان العارفین اپنے حال سے خبردار ہوے تو
فرمایا کہ اب مین مسلمان ہوا ہون حقیقت حال یہ ہے
کہ اوس حقیقت مطلق کو اس تقید کے ساتھ بغیر اختلاف
اور اتحاد کے پاوے تاکہ مسلمان حقیقی ہو جاوے علمائے
ظاہر اپنے دلائل سی کسی قسم کی یگانگت عالم مین جایز ہی
نہین رکھتی بلکہ کفر سمجھتے ہین اس لیے کہ اون کے نزدیک
عالم کو حق کے ساتھ یگانگت کی کوئی وجہ نہین اور صوفیہ
اپنے دلائل سی تمام اقسام یگانگی کو عالم پر جایز رکھتے ہین
بلکہ اوس کو جزو و رکن ایمان سمجھتے ہین اس لیے کہ
اون کے نزدیک حق ثابت ہے مگر نہ عالم سے علیحدہ
اور نہ متحد اس لیے کہ اون کے نزدیک بحیثیت وجود
یگانگی ہے اور بحیثیت مراتب بیگانگی اور ایمان کا ثبوت
دو رکن سے ہے یگانگی اور بیگانگی اور وہ دو امر سے
خالی نہین امر حق وعبد اور ان دونون کے جمع کو
کمال ایمان جانتے ہین اس لیے کہ اوس مین حق اور عبد
کا ثبوت بغیر اختلاف اور اتحاد کے ہے پس جو شخص
وجدان اور ذوق سے دونون مرتبون کو بغیر
اختلاف اور اتحاد کے برابر رکھے اور حقیقت وجود کو کل

هیئات حقیقیه وجمیع قیود خلقیه در یابد واورا کامل مکمل
می گویند وکسی که باستیلائے وجود و یا باستیلائے
حق مرتبهٔ خلق را محو سازد واورا مغلوب الحال گویند
و معذور دارند و مرفوع القلم شمارند ان الله لا یواخذ
العشاق بما صدر عنهم وکسی که رویت خلق
حق را ساتر آید واورا محجوب گویند وکسی که بمجرد علم
وحدت یا توهم حظوظ آن مرتبه را بر دارد واورا ملحد
وزندیق گویند وکسی که علم و معرفت و وحدت را
چنانکه مذکور است بداند و بدان عقیدهٔ صحیحه دارد و
مراقب بدان بود اورا عالم ربانی خوانند و امید است
که بطفیل این علم و عقیده و مراقبه بدرجهٔ کمال رسد
درین جهان یا در ان جهان وکسی که مراقب نبود
و آن علم و عقیده صحیحه دارد او هم ازین نصیب خالی نبود
و ازین حظ عاری نه باشد و هر که این علم و عقیدهٔ
صوفیه را یاد دارد و بتحقیق بداند از زلت صوفیان
خام و زندیقیت زنادقه و الحاد ملاحده و اباحت
اباحتیه نجات یابد و بدرجهٔ صدیقان رسد و الله اعلم بالصواب

هیآت حقیقیه وقیود خلقیه کے ساتھ یاد ہی اوسکو کامل
ومکمل کہین گے اور جو شخص غلبهٔ وجود یا غلبهٔ حق مین
مرتبهٔ خلق کو محو کرے اوس کو مغلوب الحال کہین گے اور
معذور و مرفوع القلم سمجھین گی بیشک اللہ عشاق سی درگی
باتون پر مواخذہ نہین کرتا اور جس شخص کو رویت خلق
حق سے حجاب ہوتی ہی اوس کو محجوب کہتے ہین اور جو شخص
حظوظ علم وحدت کے توہم سے حفظ مراتب کو اوٹھا دے
اوسکو ملحد اور زندیق کہینگے اور جو شخص کہ علم اور معرفت اور
وحدت کو جانے اور اوس سی صحیح عقیدہ رکھے اور اوسکا محافظ
رہی اوسکو عالم ربانی کہینگے اور امید ہی کہ اس علم اور عقیدہ اور
مراقبہ کی طفیل مین وہ درجهٔ کمال پر پہونچی اس عالم مین
یا اوس عالم مین اور جو شخص کہ مراقب نہو اور علم اور عقیدہ
صحیح رکھے وہ بھی بد نصیب نہین اور نہ اس حظ سی عاری
اور جو شخص کہ اس علم اور عقائد صوفیہ کو بہ تحقیق یاد رکھی
تو صوفیان جاہل کی لغزش اور زندیقون کی زندیقیت
اور ملحدون کے الحاد اور اباحیہ کی اباحت سی نجات
پاکر صدیقین کے درجے پر پہونچے واللہ اعلم بالصواب

قوله وان ذلك الوجود باعتبار مرتبة الاطلاق منزه عن هذه الاشياء كلها

اقول وآن وجود باعتبار مرتبهٔ اطلاق منزه است
ازین اشیاء وازین وجه پایهٔ رفعت ادراکش از
مقاولهٔ حواس ومجادلهٔ قیاس متعالی است و

مین کہتا ہون کہ وہ وجود باعتبار مرتبهٔ اطلاق
ان چیزون سے منزہ ہے اور اسی وجہ سے اوس کا
پایهٔ رفعت ادراک مرتبهٔ حواس و قیاس سی برتر ہے اور

ساحت عزت معرفتش از تردد افہام وتعرض اوہام
خالی نہایت عقول را در بدایت معرفت او جز تحیر
وتلاشی دلیلے نہ وبصیرت صاحب نظران را در
اشعۂ انوار عظمت او جز تعامی وتقاسی سبیلی نہ زیرا کہ
ازین حیثیت اطلاقیہ وے بہ حجاب عزت محتجب است
وبہ ردائے کبریا متخفی ہیچ نسبت نیست میان او و
میان ماسوای او پس شروع از طریق معرفت او
ازین وجہ اضاعت بضاعت وقت است چنانکہ
گذشت وطلب آنچہ ممکن نیست وظفر بتحصیل او
محال است مگر بوجہ اجمال بداند کہ وراء آنچہ متعین
شدہ است امریست کہ ظہور ہر متعین بدوست واو
فی حد ذاتہ از تعین مبرا است حافظ میفرماید ؎
عنقا شکار کس نشود دام باز چین ۔ کانجا ہمیشہ باد
بدست است دام را ۔ عنقا اشارت است بہ مرتبۂ
احدیت **سوال** اگر گوئی کہ تفکر در ذات محال است
پس نہی من وجہ چیست **جواب** نہی من وجہ
پندار ذات است وفکر دران مولوی می فرماید ؎
آنکہ در ذاتش تفکر کرد نیست ۔ در حقیقت آن
نظر در ذات نیست ۔ ہست آن پندار او زیرا بذاتہ
صد ہزاران پردہ آمد تا آلہ ۔ پس ظفر بتحصیل او ہست
مگر بہ نوع انخلالی وتعینی وظہور ہر تعین بدوست او

ساحت عزت معرفت سمجھ کے تردد افہام اور وہم کے تعرض
سے خالی عقول انتہائی کو اوسکی ابتدائے معرفت مین
سوائے تحیر اور تلاش کے کوئی دلیل نہین اور بصیرت
صاحبان نظر کو اوس کے انوار عظمت کی شعاعون مین
نابینا اور عاجز ہو جانے کے سوا کوئی راستہ نہین کیونکہ بحیثیت
اطلاق وہ حجاب عظمت مین متحجب اور ردائے کبریائی مین
پوشیدہ ہی اوسکے اور ماسوا کے درمیان مین کوئی نسبت نہین
پس اطلاقی حیثیت سی اسکے حصول معرفت کی ابتدا کرنا
تضیع اوقات اور ناممکن چیز کی طلب ہی اور حصول محال ہی مگر
بروجہ اجمال جانے کہ تعین کے علاوہ ایک امر ہی جس سے
ہر تعین کا ظہور ہی اور وہ بذاتہ تعین سی مبرا ہی حافظ کہتے
ہین کہ ؎ عنقا کا کسی سی شکار نہین ہو سکتا جال
سمیٹ لینا چاہیے کیونکہ وہان بجز ہوا کے جال کو کچھ
حاصل نہین عنقا سے مرتبۂ احدیت کی طرف اشارہ ہے
سوال اگر یہ کہین کہ تفکر ذات مین محال ہے پس
من وجہ ممانعت کیون ہے **جواب** ممانعت من وجہ
ذات کے معلوم کرنے اور اوس مین فکر کرنے سے ہے
مولانا روم فرماتے ہین ؎ جو شخص اوسکی ذات مین تفکر کرتا ہی
تو در حقیقت اوسکی ذات کیطرف نظر نہین ہی وہ اوسکا پندار ہے
اسلیے کہ اس پر ہزارون حجابات حق کے ہین لہذا بالکشود تعین
کی اوسکا حصول نہین ہو سکتا اور ظہور ہر تعین اوسکی ذات سی ہے اور وہ

فی حد ذاته از تعین معرا و از جمیع موجودات علمی
و عینی مبرا و ادراک او سبحانه باعتبار تعینات نور و
تنوعات ظهور است در مراتب تنزلات و مجالی
مکونات و این ادراک بر دو گونه است اول ادراک
بسیط و هو عبارة عن ادراك الوجود الحق
مع الذهول عن الادراك و ثانی مرکب و هو
عبارة عن ادراك الوجود الحق مع الشعور
بهذا الادراك و ان المدرك هو الحق و در ظهور
وجود حق بحسب ادراک بسیط خفائی نیست زیرا که هر چه
ادراک کنی اول هستی او مدرک شود اگرچه از ادراک
این ادراک خفائی باشد از غایت ظهور مخفی ماند
چنانکه ادراک الوان و اشکال بواسطه ادراک
ضیائی است که آنها محیط است باوجود این بیننده
در ادراک آنها از ادراک ضیا غافل میشود و تعینیت
ضیا معلوم گردد که ورائے آن امرے دیگر مدرک
بوده است که ضیاست همچنین نور هستی حق که محیط است
به ضیا و الوان و اشکال و به بیننده و بجمیع موجودات
ذهنی و خارجی قیوم همه است و ادراک شے بے
ادراک او محال است اگرچه از ادراک او همه غافل
باشند و آن غفلت بسبب دوام ظهور و ادراک اوست
اگر ضیا این نور غائب شود ظاهر گردد که در وقت

اپنی ذات مین تعین سے معرا اور کل موجودات عینی
و علمی سے مبرا ہے اور اوس کی ذات کا ادراک باعتبار
اوس کے تعینات نور اور اقسام ظہور کے مراتب تنزلات
اور مجالی مخلوقات مین ہے اور یہ ادراک دو قسم پر ہے
اول ادراک بسیط اور وہ مراد ہے ادراک وجود حق سے
بغفلت ادراک دوسرا ادراک مرکب اور وہ مراد ہے ادراک
وجود حق سے مع شعور اس ادراک کے نیز اسکے کہ مدرک
حق ہے اور ظہور وجود حق مین ادراک بسیط کے موافق
کوئی خفا نہین اس لیے کہ جس چیز کو ادراک کروگے اولاً
اوس کی ہستی مدرک ہوگی اگرچہ اس ادراک کے ادراک
سے کوئی خفا ہو اور انتہائے ظہور سے مخفی رہے جیسا کہ
الوان اور اشکال کا ادراک روشنی کے ادراک سے
ہے جو اون کو محیط ہے پھر بھی دیکھنے والا اون کے ادراک
مین ضیا کے ادراک سے غافل ہو جاتا ہے اور ضیا کا
تعین ہونا معلوم ہو جاتا ہے کہ علاوہ اس کے کوئی دوسرا
امر مدرک ہوا ہے جو ضیا ہے اسی طرح نور ہستی حق ہے
جو ضیا اور الوان اور اشکال اور دیکھنے والے اور تمام موجودات
ذہنی اور خارجی کو محیط اور سب کا قیوم ہے کسی چیز کا
ادراک بغیر اوسکے ادراک کے محال ہی اگرچہ اوسکے ادراک
سے سب غافل ہون اور وہ غفلت بسبب دوام ظہور و ادراک
کے ہے اگر اس نور کی ضیا غائب ہو جائے تو یہ ظاہر ہو کہ

ادراک موجودات امرے دیگر نیز مدرک بود و است
که آن نور وجود حق است و اما ادراک مرکب محل
فکر و خفا و صواب و خطا است و حکم ایمان و کفر
باو ست و تفاصیل معرفت میان ارباب معرفت
به تفاوت مراتب اوست و اشارہ به آن است قول
صدیق اکبر که العجز عن درک الادراک ادراک

اللهم وفقنا لهذا الادراک واشغلنا بذکرک
عمن سواک **فائدۂ جلیلہ** پوشیدہ نہ ماند که چیزیکه
شناختن آن متعذر باشد از دو سبب باشد یکی آن که
آن چیز پوشیده باشد و روشن نبود دیگر آن که
بغایت روشن بود و چشم طاقت آن نیارد و ازین
سبب بود که خفاش در روز نه بیند و به شب بیند نه
از انکه چیزہاے شب ظاہر است لیکن بروز سخت
ظاہر است و چشم او ضعیف پس دشواری معرفت
حق از روشنی اوست که بس ظاہر است و دلها طاقت
دریافت آن نیارند و روشنی و ظهور حق بآن شناسی
که قیاس کنی اگر خطے نوشته بینی یا جامۂ دوخته
هیچ چیز نزد تو روشن تر از قدرت و علم و حیات و
ارادت کاتب و درزی نباشد که این فعل وی
این صفات را از باطن او چنان روشن گرداند که
علم ضروری حاصل آید اگر خدای تعالی در همه عالم

ادراک موجودات کے وقت کوئی اور امر بھی مدرک ہوا ہے
کہ جو نور وجود حق ہے لیکن ادراک مرکب محل فکر و خفا
و صواب و خطا کا ہے اور کفر اور ایمان کا حکم اوسی پر ہے
اور معرفت کی تفصیل ارباب معرفت کے نزدیک اوسکے
فرق مراتب سے ہے اور حضرت صدیق اکبر کے قول سے
کہ ادراک کے ادراک سے عجز ادراک ہے اسی کی طرف
اشارہ ہے یا اللہ ہم کو اس ادراک کی توفیق دے اور
اپنے غیر سے ہٹا کر اپنی طرف مشغول کرلے **فائدۂ جلیلہ**
واضح ہو کہ جس چیز کا پہچاننا دشوار ہوتا ہے وہ دو وجہ سی
ایک یہ کہ وہ چیز پوشیدہ ہو ظاہر نہو دوسری یہ کہ نہایت
ظاہر ہو آنکھ اوس کے دیکھنے کی تاب نہ لاسکے اسی لیے
جمگاڈر دن مین نہین دیکھ سکتا رات مین دیکھتا ہے
نہ اس لیے کہ رات مین چیزین ظاہر ہوتی ہین بلکہ اس
لیے کہ دن مین زائد ظاہر ہوتی ہین اور اوس کی آنکھ
ضعیف ہوتی ہی تو معرفت حق کی دشواری اس لیے
ہے کہ وہ ظاہر ہے اور قلوب اوس کی دریافت کی طاقت
نہین رکھتے اور روشنی و ظہور حق کی مثال یون سمجھ سکتے
ہو کہ اگر کوئی لکھا ہوا کاغذ یا سلا ہوا کپڑا دیکھو تو کوئی چیز تمہارے
نزدیک قدرت و علم و حیات و ارادہ کاتب و درزی سی زیادہ واضح
نہو کیونکہ اوسکے اس فعل نے ان صفات کو اوسکی باطن سی ظاہر
کیا کہ جس سی علم ضروری حاصل ہوا اگر خداوند تعالی تمام عالم مین

یک مرغ بیش نیافریدے یا یک نبات بیش نیافریدے
ہر کہ دران نگریستے اورا کمال علم و قدرت و جلال
و عظمت صانع آن ضروری شدے کہ دلالت این
از دلالت خط بر کاتب ظاہر تر است ولیکن ہر چہ
موجود است از آسمان و زمین و غیرہا بلکہ ہر چہ
آفریدہ است در وہم و خیال آید ہمہ یک صفت است
کہ گواہی میدہند بر جلال صانع و از بسیاری دلیل
در روشنی پوشیدہ شدہ است چہ کہ اگر بعضے فعل وے
بودے و بعضے نہ انگاہ ظاہر بودے چون ہمہ یک
صفت شد پوشیدہ شد و مثال این چنان است
کہ ہیچ چیز روشن تر از نور آفتاب نیست کہ ہمہ چیزہا
بآن ظاہر شوند ولیکن اگر آفتاب بشب غایب
نہ شدے یا بسبب سایہ محجوب نہ گشتے ہیچ کس
ندانستے کہ بر روی زمین مثلاً نوری ہست کہ جز
سفیدی و سیاہی و رنگہا نمیدیدند و گفتندے
بیش ازین نیست پس این کہ بدانستند کہ نور چیزے
ہست بیرون از الوان کہ الوان بآن پیدا شوند
ازان بود کہ بشب الوان پوشیدہ شوند و در سایہ
پوشیدہ تر ازان کہ در آفتاب پس از ضد وی آنرا
بشناختند ہمچنین اگر آفریدگار را غیبت و عدم
ممکن بودے آسمان و زمین بر ہم افتادے و ناچیز

صرف ایک چڑیا یا ایک درخت پیدا کرتا تو جو شخص اوس کو
دیکھتا اوس کو کمال علم و قدرت و جلال و عظمت صانع
ضرور ماننا پڑتی جس کی دلیل خط کاتب کی دلیل سی
زیادہ ظاہر ہے لیکن موجودات مین آسمان و زمین وغیرہ
بلکہ تمام مخلوقات وہمی و خیالی سب ایک صفت ہی جو صانع
کی بزرگی پر گواہ ہین مگر دلائل کی کثرت و وضاحت
سے پوشیدہ ہو گیا ہے کیونکہ اگر اوس کے بعض افعال
ہوتے اور بعض نہ ہوتے اوس وقت ظاہر ہوتا جب
سب ایک طرح کے ہوے پوشیدہ ہو گیا جس کی مثال
یہ ہے کہ کوئی چیز آفتاب کی روشنی سے زیادہ روشن
نہین کہ اوس سے سب چیزین ظاہر ہوتی ہین لیکن
اگر آفتاب رات مین غائب نہ ہوتا یا بدلی مین چھپ
نہ جاتا تو کسی کو معلوم نہ ہوتا کہ زمین پر کوئی روشنی
بھی ہے سیاہی اور سفیدی اور دوسرے رنگون
کے سوا روشنی کا ادراک بھی نہین ہوتا اور کہتے کہ
اس سے زیادہ کچھ نہین ہے پس یہ جو جانا کہ نور
رنگون سے علاوہ ایک چیز ہے جس سے رنگ پیدا
ہوتے ہین اس لیے جانا کہ رات مین رنگ پوشیدہ
ہو جاتے ہین اور سایہ مین دھوپ سے زیادہ پوشیدہ تو
یہ نور اپنی ضد سے پہچانا گیا اسی طرح اگر خدا کا غائب
اور معدوم ہونا ممکن ہوتا تو آسمان و زمین با وصف جمادی

شدے انگاہ او را بضرورت بشناختندے لیکن
چون ہمہ چیزہا یک صفت است در شہادت و این
شہادت بر دوام است پس روشن است و از
روشنی پوشیدہ شدہ است و دیگر آن کہ در کودکی
این در چشم قرار گرفتہ است در وقتی کہ عقل آن نبودہ
است کہ شہادت وے بداند چون خوی کرد و الفت
گرفت بعد ازان از شہادت آگاہی نیابد مگر حیوانے
غریب یا نباتے غریب بیند انگاہ بی اختیار سبحان اللہ
از زبان وے بجہد کہ شہادت آن آگاہی بدل از
دہد پس ہر کرا چشم ضعیف نیست ہر چہ بیند از صنع
او بیند نہ آن چیز را چہ آسمان و زمین ازان روے
بیند کہ صنع اوست چنانکہ کسے خط بیند نہ ازان روے
کہ جزو کاغذ است کہ این چنین کسے بیند کہ خط
نداند بلکہ ازان روے کہ خط منظوم است تا در بن
کاتب را می بیند چنانکہ در تصنیف مصنف را بیند
نہ خط را و چون چنین شد در ہر چہ نگرد خدائے را
بیند کہ ہیچ چیز نیست کہ نہ صنع اوست اگر خواہی کہ در
چیزے نگری نہ ازوست و نہ وی ست نتوانی و ہمہ
بزبان فصیح کہ آن را زبان حال گویند گواہی می دہند
بہ کمال قدرت و جلال عظمت او و ازین روشن تر
در عالم چیزے نیست لیکن عجز خلق ازین معرفت از

کچھ نہ سنتا اوس وقت اوسے ضرور تا پہچانتے لیکن
جب سب چیزین ایک ہی طرح سے نی ہر ہین اور یہ صور
ہمیشہ سے ہے تو روشن ہے اور بوجہ روشنی پوشیدہ ہو گیا
ہے اور دوسرے یہ کہ آدمی لڑکپن مین یہ باتین آنکھ سے
دیکھتا ہے اوس وقت اوس کو عقل نہین ہوتی کہ اوس کے
ظہور کو جانے اور مانوس ہو جانے پر بھی اس سے بظاہر آگاہ
نہین ہوتا مگر جب کوئی عجیب و غریب جانور یا درخت دیکھتا ہے
اوس وقت بے اختیار اوس کی زبان سے سبحان اللہ نکل جاتا
ہے جو دل کی آگاہی کی خبر دیتا ہے تو جس شخص کی آنکھ
ضعیف نہین و ہر چیز کو اوسکی صنعت کی حیثیت سے
دیکھیگا نہ اوس چیز کو کیونکہ وہ آسمان اور زمین کو اوس کی
صنعت کی حیثیت سے دیکھتا ہے جیسے کوئی شخص خط کو جزو
کاغذ ہونے کی حیثیت سے نہین دیکھتا کیونکہ اس طرح وہ دیکھتا
ہے کہ جو خط کو نہین جانتا بلکہ اس طریقے سے دیکھتا ہے کہ
خط منظوم ہے یہان تک کہ کاتب کے اوصاف کو دیکھتا ہے
جیسے تصنیف سے مصنف کو دیکھتا ہے نہ خط کو اور جب ایسا
ہو گیا تو جو کچھ دیکھیگا اوس مین خدا کو دیکھیگا کیونکہ کوئی
چیز ایسی نہین جو اوسکی بنائی ہوئی نہ ہو اگر تم کوئی چیز
ایسی دیکھنا چاہو جو نہ وہ ہو تو اوس سے ہو تو یہ ناممکن ہے سب
بزبان فصیح اوسکی جلال عظمت و کمال قدرت پر گواہی دیتی ہین اور اس سے
زیادہ روشن عالم مین کوئی چیز نہین لیکن خلق کا عجز اوس معرفت سے

از ضعف ایشان است انتهی کذا فی الکیمیاء	بوجہ اون کے ضعف کی یہ انتہی ہے سطرح کیمیای سعادت مین ہے
قولہ وان ذلک الوجود محیط بجمیع الموجودات کاحاطۃ الملزوم باللوازم والموصوف بالصفۃ لاکاحاطۃ الظرف بالمظروف او الکل بالجزء تعالی عن ذلک علوا کبیرا	
اقول وجود مطلق محیط و سار است بجمیع موجودات مثل احاطۂ ملزوم بہ لوازم و موصوف بہ صفت نہ مثل احاطۂ ظرف بہ مظروفیت یا کل باجزاء بر تر است وی ازین عالیست و بزرگ و ازین تلطف ذات لازم نمی آید بسبب غایت لطافت وے مثل افتادن نور بصر بر شمس و عدم تلطخ آن از وجہ آنکہ تلطخ در فرمان جسم مع الجسم می شود و موجد وجود سادج کہ بمعنی ذات است بغیر اقتران بماہیت بلکہ ماہیت امکانیہ خود اگر منفصل شود از خودی قرین حضرت وجوب بحبت گردد فلیس لنا الاتحاد **سوال** ہر چند تحول و تغیر نباشد اما صوفیہ باتحاد ظاہر با مظہر در ظہور قائل اند و ہمچنین باحاطہ و معیت ذاتی پس تلطخ و تلوث لازم آید **جواب** گویم ہرگاہ ظاہر را در ذات و صفات حقیقیہ تبدل و تغیر راہ نیابد بسبب ظہور در مظاہر چنانکہ گفتم پس ہیچ محال لازم نیاید آیا نمی بینی در آئینہ کہ صور قاذورات در و دیدہ می شوند و ہیچ تلطخ و تلوث لازم نہ آید تا آنجا کہ توان گفت کہ آئینہ با صور در ظہور متحد است و در ذات	مین کہتا ہون کہ وجود مطلق کل موجودات مین محیط و سارے ہے مثل احاطہ ملزوم کی لوازم سی اور موصوف کی صفت سے نہ مثل احاطہ ظرف کے مظروف یا کل کی جزء کے لیی ذات حق اس سی بزرگ ہی اور اس سی آمیزش ذات بسبب اوسکی انتہائے لطافت کی لازم نہین آتی جیسے آنکھ کی روشنی کا آفتاب پر پڑنا اور اوس سی اوسکی عدم آمیزش کیونکہ آمیزش بحکم جسم جسم کی ساتھ ہوتی ہی اور موجد وجود سادج ہی یعنی ذات ہے بغیر کسی ماہیت سی اقتران کی بلکہ ماہیت امکانیہ خود اگر خودی سے علیحدہ ہوجاے تو حضرت وجوب بحبت کی قریب ہوجاے پس ہمارے لیی اتحاد نہین ہی **سوال** اگرچہ تبدل و تغیر نہین ہوتا لیکن صوفیہ ظاہر کی اتحاد کی مظاہر کے ساتھ ظہور مین قائل ہین اور اسی طرح احاطہ اور معیت ذاتی کی بھی قائل ہین پس اس سے تو آمیزش لازم آتی ہی **جواب** مین کہونگا کہ جب بظاہر ذات و صفات حقیقیہ مین بسبب مظاہر مین ظہور کی جو مین بیان کر چکا ہون تغیر و تبدل پیدا نہین ہوتا تو کوئی محال بھی لازم نہ آویگا دیکھو آئینہ مین صورتون اور قاذورات دیکھی جاتی ہین مگر اوس سی کوئی آمیزش اوس مین لازم نہین آتی یہانتک کہ کہہ سکین کہ آئینہ صورتون کی ساتھ ظہور مین متحد ہی اور اوسکی ذات

وصفات حقیقیه وی هیچ تغیر و تبدل راه نه یافته
زیرا که آئینه را از نمایندگی صورت جز بنسبت نمایندگی
نمی افزاید و به زوال صورت مرئی بنسبت نمایندگی
زائل نمی شود و شک نیست که از تغیر و تبدل بنسبت
هیچ تغیرے و نقصے بوے لاحق نشود ایضاً تلطخ
و تلوث از خواص اجسام کثیفه است فما لیس بجسم
فلیس من شانه ان یتلطخ و یتلوث بلکه
بعضے اجسام لطیفه نیز متلطخ نمیشوند چنانکه نسمه و روح
حیوانی که ترکیب وے از لطائف عناصر است
و جسم لطیف است هر کس بوجدان میداند که سار است
در بدن مثل سریان آب در گل و هرگز با اختلاط
بدنی به چیزیکه در امعا است ملوث نمی شود والا
لازم آید که همه غیر طاهر باشند پس هرگاه که جسم لطیف
با وجود ملابست متلوث نمی شود فما ظنك بالعلی
شواهق المجردات و معنی سریان وجود او در مراتب
آن است که همان حضرت وجود است که در جمیع
مراتب هویدا است در مرتبهٔ علویه و الوهیت متحقق
و موجود است و در مرتبهٔ سفلیه امکانیه ظهور نور و ست
و پرتو کمالات او در رنگ ظهور شخص در آئینهائے متعدد
و این ظهور باز بسته وهم و خیال است نمی بینی که
قوام ذرات به نور آفتاب است که درین مراتب هویدا است

وصفات حقیقیه مین کوئی تغیر و تبدل نہین پایا جاتا اس لیے
کہ صورت دکھلانے کی نسبت کے سوا آئینہ مین کچھ زیادتی
نہین ہوتی اور شخصی صورت زائل ہو جانے پر دکھلانے کی نسبت
زائل نہین ہوتی اور کوئی شک نہین کہ نسبت کے تغیر و
تبدل سے کوئی تغیر اور نقص اوسمین لاحق نہین ہوتا اور آمیزش
اور آلایش اجسام کثیفہ کی خواص سی ہے پس جو چیز جسم نہین
ہی اوس کی شان یہ نہین ہو سکتی کہ آلودہ اور ملی ہوئی ہو
بلکہ بعض اجسام لطیفہ مین بھی آمیزش نہین ہوتی جیسے روح
انسانی و روح حیوانی جو لطیف عنصرون سی مرکب ہی اور
جسم لطیف ہے ہر شخص اپنے وجدان سی جانتا ہی کہ بدن
مین ایسی ساری ہے جیسے پانی مٹی مین اور ہرگز بوجہ اختلاط
بدن اون چیزون سی جو امعا یعنی آنتون مین ہین آلودہ
نہین ہوتی ورنہ لازم آوی کہ سب ناپاک ہون تو جب جسم
لطیف باوجود آمیزش آلودہ نہین ہوتا تو مجردات اعلی
کا کیا کہنا اور مراتب مین اوس کے سریان وجود کے یہ
معنے ہین کہ وہی حضرت وجود ہے جو کل مراتب مین ظاہر
ہے وہ مرتبہ علویہ اور الوہیت مین متحقق اور موجود ہی اور
مرتبہ سفلیہ امکانیہ مین اوس کے نور کا ظہور اور کمالات کا
پرتو جیسے شخصی ظہور متعدد آئینون مین اور یہ ظہور
وہم اور خیال کی کارستانی ہے دیکھو کہ ذرات کا قیام
آفتاب کے نور سے ہے جو ان مراتب مین ظاہر ہے

شبانگاه اثرے ازان پدید نیست اگر دست فراز کنی هیچ نیابی درین صورت راست آمد که همان آفتاب است که درین مراتب نمایان است و مع ذلک نمیتوان گفت که ذرات عین خورشید اند که موهوم را با موجود کدام نسبت و ظل و عرض را با جوهر و اصل چه دعوی همسری -

رات مین اوس کا کوئی اثر اونمین ظاہر نہین ہوتا اگر ہاتھ پھیلاؤ تو بھی کچھ نہ ملیگا اس صورت مین یہ ثابت ہوا کہ وہی آفتاب ہے جو ان مراتب مین ظاہر ہے پھر بھی ذرات کو عین آفتاب نہین کہہ سکتے اس لیے موہوم کو موجود سے کیا نسبت اور ظل و عرض کو جوہر اور اصل سے ہمسری کا کیا دعوے -

قوله وان ذلك الوجود كما انه باعتبار محض اطلاقه ساريٌ في ذوات جميع الموجودات بحيث يكون ذلك الوجود في تلك الذات عين تلك الذوات كما كانت تلك الذوات قبل الظهور في ذلك الوجود عين ذلك الوجود كذلك الصفات الكاملة لذلك الوجود باعتبار كليتها واطلاقها ساريٌ في جميع صفات الموجودات بحيث تكون تلك الصفات الكاملة في ضمن صفات الموجودات عين صفات الموجودات كما كانت صفات الموجودات قبل الظهور في تلك الصفات الكاملة عين تلك الصفات الكاملة

اقول وجود بحت چنانکه باعتبار محضیت و اطلاق خود ساری است در جمیع موجودات بطوریکه همان وجود در ممکنات عین آن ذوات است چنانکه آن ذوات قبل ظهور در وجود بودند عین وجود همین طور صفات کامله وی برائے آن وجود باعتبار کلیت و اطلاق خود که در جمیع صفات موجودات ساری ست بطوریکه همان صفات کامله در ضمن صفات موجودات عین صفات موجودات اند همچنانکه صفات موجودات قبل ظهور در این صفات کامله عین این صفات کامله

مین کہتا ہون کہ وجود بحت جس طرح باعتبار اپنی محضیت اور اطلاق کے تمام موجودات مین ساری ہے اس طرح کہ وہی وجود ممکنات مین اون کا عین ہے جس طرح وہ ذاتین قبل وجود مین ظہور کے اوس کی عین تھین اسی طرح اوس کی صفات کاملہ بھی اوس وجود کے لیے باعتبار اپنی کلیت اور اطلاق کے جو کل صفات موجودات مین ساری ہے اوس طریقے پر کہ وہی صفات کاملہ ضمن صفات موجودات مین عین صفات موجودات ہین اسی طرح صفات موجودات قبل ظہور ان صفات کاملہ مین اونکے عین

بود چہ آنکہ مقرر شدہ است کہ صور ممکنہ مظاہر اسماء
وصفات حق اند پس از انہا جدائی می تواند شد
غرضکہ ذات وصفات ہر دو با ذوات و صفات
عالم متحد اند چہ کہ ذات از صفات منفک نیست
پس جواہر عالم مظہر ذات بحت قرار دادہ شوند و
اعراض آن مظاہر صفات وے ورنہ عدم محض
باشند مثلاً صفت علم در ضمن علم عالم بجزئیات
عین علم بجزئیات است۔ و در کلیات عین آن
و در علم فعلی و انفعالی عین آن و در علم ذوقی و
وجدانی عین آن تا غایتے کہ در ضمن علم موجودات
کہ بحسب عرف ایشان را عالم می دانند عین علم
است کہ لاحق حال ایشان است و علی ہذا
سائر الصفات والکمالات۔ جامی فرماید ؎ اے
ذات تو در ذوات اعیان ساری + اوصاف تو
در صفات شان متواری + وصف تو چہ ذات
مطلق است انما نیست + در ضمن مظاہر از تقید عاری
کاتب الحروف گوید کہ وجود حقیقی ای ہو ہو اعیان
ثابتہ ظاہر نبیند و نخواہند شد سرمدًا ازلا و ابدًا پس
بطون صفت ذاتیہ ہر دو است و جز این نیست کہ
ظاہر یا احکام اعیانند و آثار آن و یا اسماء و صفات
و شیون و تجلیات وجود و یا وجود متعین بحسب

تھے۔ کیونکہ یہ بات ثابت ہے کہ صور ممکنہ حق کی مظاہر
اسماء و صفات ہین تو اون سے کب علیحدہ ہو سکتی ہین
غرضکہ ذات اور صفات دونون ذوات اور صفات
عالم سے متحد ہین کیونکہ ذات صفات سے علیحدہ نہین ہے
لہذا جو اہر عالم ذات بحت کے مظہر قرار دیے جائین اور
اوس کے اعراض اوس کے صفات کے مظاہر ورنہ عدم
محض ہو جائین گے مثلاً صفت علم ضمن علم عالم بجزئیات
مین عین علم بہ جزئیات ہے اور کلیات مین اوس کا عین
اور علم فعلی اور انفعالی مین اوس کا عین اور علم ذوقی اور
وجدانی مین اوسکا عین یہان تک کہ ضمن علم اون
موجودات مین جنھین عرف مین عالم کہتے ہین عین علم
ہین کہ اون کے لاحق حال ہین اسی طرح باقی صفات
اور کمالات ہین جامی فرماتے ہین ؎ کہ تیری ذات
اعیان کی ذاتون مین ساری ہے + اور تیرے
اوصاف اون کے صفات مین پوشیدہ تیری ذات کا
وصف اطلاق ہے مگر ضمن مظاہر مین تقید سی عاری نہین
کاتب الحروف کہتا ہے کہ وجود حقیقی یعنی ذات اور
اعیان ثابتہ نہ ظاہر ہین اور نہ کبھی ازل سے ابد تک
ظاہر ہونگے پس بطون دونون کی صفت ذاتی ہے
ظاہر جو کچھ ہے وہ اعیان کے احکام و آثار ہین یا اسماء
و صفات و شیون و تجلیات وجود یا وجود متعین

تلک الامور حیثیہ کہ وجود حقیقی واحد است بوحدت
حقیقیہ وظہور صرف احکام یا اسماء وصفات راست
زیرا کہ اگر وجود در امرآۃ فرض کنی پس ظہور در ان احکام
وآثار اعیان ثابتہ راست واگر اعیان را مرآۃ اعتبار
کنی پس ظاہر در ان شیون واسماء وصفات و
تجلیات وجود اند یا وجود متعین بالاسماء والصفات
والتجلیات این ست وبدان قلندران دیگر محتاج
تعلیم است از عبارت در فہم آمدن مشکل اگر گوئی کہ
چون واجب ساری بود در جمیع ممکنات لازم می آید
کہ جمیع ممکنات واجب الوجود بوند اذ المقید عین
المطلق وحالانکہ چنین نیست گویم از وجوب شئی
لازم نیست کہ لوازم آن نیز واجب باشند نمی بینی کہ
کلیت حقیقت انسانیہ مستدعی کلیت حصص جزئیہ
نیست مع انہا عینہا چرا کہ حمل مطلق بر جزئیاتش
صحیح است ومع ذلک صحیح نیست کہ جزئی کلی بود لامحالہ
آثار اطلاق مغایر آثار تقید باشند وایضاً وجود را
حیثیات اند پس وجود بہ حیثیت سریان در حقایق
ممکنات متصف بوجوب نیست کہ آن وصف
تجرد است دون التلبس فالوجود من حیث
انہ واجب لا یکون ممکنا ومن حیث انہ ممکن
لا یکون واجبا وہر ہر حیثیت حکمی است مغائر

ان امور کے موافق کیونکہ وجود حقیقی بوحدت حقیقیہ
ایک ہے اور ظہور صرف احکام یا اسماء وصفات کا ہے
اس لیے کہ اگر وجود کو آئینہ کی طرح فرض کرو تو اوس مین
احکام اور آثار اعیان ثابتہ کا ظہور ہی اور اگر اعیان کو آئینہ
اعتبار کرو تو اوس مین شیون اور اسماء وصفات و تجلیات
وجود ظاہر ہین یا وجود متعین باسماء وصفات و تجلیات
یہ قلندرون کا وجدان ہے اس کے علاوہ اور محتاج
تعلیم ہے عبارت سے سمجھ مین آنا مشکل ہی اگر یہ کہو کہ واجب
کے تمام ممکنات مین ساری ہونے سے یہ لازم آتا ہے
کہ تمام ممکنات واجب الوجود ہون اس لیے کہ مقید عین
مطلق ہے حالانکہ ایسا ہے نہین تو مین کہونگا کہ وجوب
شے سے یہ لازم نہین آتا کہ اوس کے لوازم بھی واجب
ہون دیکھو کہ کلیت حقیقت انسانیہ مستلزم کلیت حصص جزئیہ
نہین حالانکہ وہ اوس کے عین ہین کیونکہ حمل مطلق
اوس کے جزئیات پر صحیح ہے پھر بھی یہ صحیح نہین کہ جزئی
کلی ہو لامحالہ آثار اطلاق آثار تقید کے غیر ہونگے اور وجود
کی مختلف حیثیتین ہین پس وجود بحیثیت حقائق ممکنات
مین ساری ہونے کے وجوب سے متصف نہین کہ وہ
تجرد کا وصف ہے نہ تلبس کا پس وجود بحیثیت واجب
ہونے کے ممکن نہ ہوگا اور بحیثیت ممکن ہونے
کے واجب نہ ہوگا اور ہر حیثیت کا حکم دوسری

حکم حیثیت اُخری چہ کہ احکام منسوبہ الی الوجود بنظر
حیثیات مختلفہ اند ورنہ نسبت احکام بسوی وجود
نمی توانست شد بہر اطلاق وجود از ہر نسبت حتی
عن نسبۃ الاطلاق ایضاً واطلاق دو اند
اطلاقیکہ معرا از نسب است کلہا من الفعل
والانفعال والوجوب والامکان واطلاقیکہ
معرا از جمیع نقائص امکانیہ است من التعینات
الجسمانیۃ والمثالیۃ والروحیۃ واوّل ذات
فقط وثانی ذات مع الاسماء وہمچنین وجوب نیز
دو اند یکے ذات صرفہ کہ دران تعین وتقید اصلا
نیست دوم ذاتے کہ ماخوذ است مع اسماء وصفات
پس واجب حقیقی اول آن عین اطلاق است یا بمعنی
الاول والثانی عین الثانی ولا منافاۃ
بین الاطلاق المتصف بالخلق والاتحاد
اگر پرسی کہ سریان نسبتی است کہ مقتضی ساری
مسری فیہ است وساری ازلی است پس مسری فیہ
نیز باشد کہ ازلی بود وعوالم کل سیما نشأۃ دنیاویہ
ازلی ست ونہ ابدی گویم واجب تعالی زمانی
نیست چرا کہ زمان بر مذہب حکما حرکت فلک الافلاک
را گویند پس چنانکہ واجب زمانی نیست کذلک
اول العالم نیز زمانی نیست پس قبلیت وبعدیت

حیثیت کے حکم کے مغائر ہے کیونکہ احکام منسوب
بہ وجود بہ نظر حیثیات کے مختلف ہین ورنہ احکام کی
نسبت وجود کی طرف بوجہ وجود کے ہر نسبت سے
مطلق ہونے کے نہین ہوسکتی خواہ وہ نسبت اطلاق ہی
کیون نہو اور اطلاق دو ہین ایک وہ اطلاق جو تمام نسب
فعل اور انفعال اور وجوب اور امکان سے معرا ہے
اور دوسرا وہ اطلاق جو تمام نقائص امکانیہ تعینات
جسمانیہ ومثالیہ وروحیہ سے معرا ہے اور اول صرف
ذات اور دوسرا ذات مع الاسماء ہے اور اسی طرح وجوب
بھی دو ہین ایک ذات صرف جس مین تعین اور تقید
بالکل نہین دوسری وہ ذات جو اسماء وصفات کے
ساتھ ماخوذ ہی تو واجب حقیقی کا پہلا مرتبہ عین اطلاق ہے
یعنی اول اور دوسرا دوسرے کا عین ہی اور کوئی مخالفت
اطلاق حقیقی اور اطلاق متصف بالخلق والاتحاد مین
نہین اگر کہو کہ سریان ایک نسبت ہے جو ساری اور مسری فیہ
کو مقتضی ہے اور جب ساری ازلی ہے تو مسری فیہ کو
بھی ازلی ہونا چاہیے اور تمام عوالم خصوصاً نشاۃ دنیاویہ
نہ ازلی ہے نہ ابدی تو مین کہون گا کہ واجب تعالی
زمانی نہین کیونکہ زمانہ حکما کے مذہب پر فلک الافلاک
کی حرکت کو کہتے ہین تو جس طرح واجب زمانی نہین
اسی طرح اول عالم بھی زمانی نہین پس قبلیت اور بعدیت

در عالم و واجب اگر باشند زمانی خواهند بود پس لازم
می آید که واجب و عالم زمانی بوند و لیس الامر
کذالک البتة واجب و عالم هر دو موجود اند معًا اما
واجب علت عالم است و عالم معلول و له تقدم
پس انچه متصوری شوند از کثرت در مراتب وجوب و
امکان از شیون همه مندرج اند در حضرت ذات
پس او تعالی بالذات غنی از عالمین است و معنی
غنا آنکه جمیع نسبت و اعتبارات مشاهد او تعالی اند
درین مراتب فهو عین وجود الجمیع فی الخارج
مستغنی عن الزمان و بنظر ذات او وجود و عدم عالم
هر دو برابر اند چه عالم عبارت از شرح اسماء اوست در
ازل و عالم را در ازل مرتبهٔ وجودیه نیست چه آن
مرتبه ذات است بالذات فقد کان تعالی فی
مرتبة الذات ولا عالم هناك فان العالم
مسمی بهذه الاشیاء قال الشیخ فی الفص
الهودی وهو الاول اذ کان هو ولا هی
وهو الاخر اذ کان عینها عند ظهورها و
قال فی فصل اعتقاد اهل الاختصاص
ارتباط العالم بالله ارتباط ممکن بواجب و
مصنوع بصانع فلیس للعالم فی الازل مرتبة
وجودیة فانها مراتب الواجب بالذات

اگر عالم اور واجب مین ہونگے تو زمانی ہونگے پس لازم آویگا
کہ واجب اور عالم دونون زمانی ہون اور یہ بات ہرگز
یہان نہین واجب اور عالم دونون ایک ساتھ موجود
ہین لیکن واجب عالم کی علت ہے اور عالم اوس کا
معلول اور علت کے لیے تقدم ہی تو اقسام کثرت شیون
جس قدر مراتب وجوب و امکان مین متصور ہوتے ہین
سب حضرت ذات مین داخل ہین پس حق تعالی بالذات
اہل عالم سے غنی ہے غنا کے یہ معنی ہین کہ تمام نسب و
اعتبارات ان مراتب مین باری تعالے کے مشاہد ہین
تو وہ سب کے وجود کا خارجًا عین ہے اور زمان سے
مستغنی اور بنظر اوس کی ذات کے عالم کا وجود اور عدم
دونون برابر ہی کیونکہ عالم سے مراد ازل مین اوس کے اسماء
کی تفصیل ہی اور ازل مین عالم موجود نہین کیونکہ وہ ذاتی
مرتبہ ذاتی ہے پس اللہ تعالی مرتبہ ذات مین تھا
جہان عالم نہین ہی لہذا عالم انھین اسماء کا مسمی ہوا شیخ اکبر
نے فص ہودی مین کہا کہ وہی اول ہے جبکہ وہ تھا
یہ نہ تھا اور وہی آخر ہے جبکہ اوس کا عین ہوا اوس کے
ظہور کے وقت اور فصل اعتقاد اہل اختصاص مین ہے
کہ ارتباط عالم بحق ارتباط ممکن بواجب یا مصنوع
بصانع کی طرح ہے تو ازل مین عالم کے لیے کوئی
مرتبہ وجودیہ نہین کیونکہ وہ واجب بالذات کا مرتبہ ہے

فهو الله ولا شئ معه سواء كان العالم
موجودا او معدوما پس عالم در وجود عینی خود
محتاج به مؤثر است وچون چنین است پس قدیم
نه بود الحاصل گو عالم بنظر صورت علمیه واجب از واجب
باشد لیکن چون متاثر است محتاج بود به مؤثر ولو
كان المؤثر موجودا كحركة المفتاح المحتاج
الى حركة اليد پس رفع گردید شکوک وشبهات
مخالفین فافهم وچون عینیت ذات بحت وصفات
آن باذوات وصفات عالم شنیدی اگر قدری عینیت
صفات نیز بشنو ذہم خراشی به سمع نتواند رسید باید دانست
که اهل ملل متفق اند بران که واجب تعالی را صفات
ثبوتیه اند بعضے ازان آنند که افعال باری بران
موقوف اند وبرخی غیر این اما حکما پس نفی کردند
صفات را ودو گروه شدند شرذمه از متقدمین
فلاسفه در علم واجب می گویند که لا شعور له ف
صدور العالم عنه فافاضة الوجود وما
يتبعه لازم ذاتی له تعالی همچو لزوم ضوء شمس
که آن را بدان شعور نیست ونه ازان او را انفکاک و
ندانستند که ازین اتصاف جهل لازم می آید در باری
تعالی الله عما يقول الظلمون علوا كبيرا طائفه
ازجانب ایشان عذر خواسته اند که اوشان اراده نفی

اور وہی حق ہے اور کوئی چیز اوس کے ساتھ نہین خواہ
عالم موجود ہو یا معدوم چونکہ عالم اپنے وجود عینی مین
مؤثر کا محتاج ہے لہذا قدیم نہین الغرض اگرچہ عالم بنظر
صورت علمیہ واجب واجب ہو لیکن متاثر ہونے سے مؤثر
کا محتاج ہوگا اگرچہ اوس کے ساتھ مؤثر موجود ہو جیسے
کنجی کی حرکت ہاتھ کی حرکت کی محتاج ہے پس شکوک و
شبہات مخالفین رفع ہوگئے لہذا سمجھو واجب ذات
بحت اور اوس کے صفات کے ذوات اور صفات
عالم سے عینیت سن لی اب اگر مطلق صفات کی
عینیت بھی سن لیجاے تو باعث سامعہ خراشی نہ ہوگی
جاننا چاہیے کہ اہل مذاہب اس امر پر متفق ہین کہ واجب تعالے
کے صفات ثبوتیہ ہین جن مین بعض ایسی ہین کہ جن پر
افعال باری تعالی موقوف ہین اور کچھ اس کے علاوہ
ہین مگر حکما صفات کی نفی کرتی ہین اور اونکے دو گروہ ہین
ایک گروہ متقدمین فلاسفہ کا ہے جو علم واجب کے متعلق یہ کہتا
ہے کہ عالم کے صدور مین باری تعالی کو شعور نہین ہے پس
افاضہ وجود اور اوس کے توابع باری تعالی کے لیے لازم
ذاتی ہین جیسے ضوء آفتاب کے لیے لازم ہے جسکا شعور آفتاب
کو نہین اور نہ وہ اوس سے علیحدہ ہے مگر وہ یہ نہین جانتے کہ اس
اتصاف سے حق کے لیے جہل لازم آتا ہے اور حق تعالی کی اقوال سے
برتر ہے کچھ لوگ اونکی طرف سے عذر خواہ ہین کہ اس سے اونکا مطلب

علم تفصیلی کردند که آن مستلزم تکثر در ذات است و
تمسک کرده اند نفی کنندگان بآنکه اگر حق چیزے را
داند هر آئینه ذات او نیز بداند چرا که او دانست خود
را می داند و علم نسبت است میان اثنین و اثنینیت
نیست در وے بوجهین الوجه جوابش این که علم نسبت
نیست بل صفتے ست ذات نسبت پس ثابت
شوند هر دو طرف هر نسبتے که میان او و معلوم و
عالم است و لو سلم انه نسبة پس تغیر اعتباری
طرفین کافی است و وارد می شود بر این که لازم
می آید که واجب تعالی عالم نباشد بهذین
الاعتبارین لتقدمهما علی العلم و طائفه از
متاخرین و بسیاری از قدما گفته اند ما یترتب
علی المخلوق علی ثبوت صفة من الصفات
از الدة علی الذات فهو یترتب علی ذاته
تعالی من غیر اعتبار صفته فذاته حی
علیم قادر مرید سمیع بصیر متکلم باعتبار
آثار الحیوة و العلم و القدرة و غیرها لذاته
وحدها باعتبار تعلقاتها المختلفة یقال
له حی علیم الخ و لیس هناك صفة اصلا
و لا یذهب علیك ان مذاق الانبیاء تتمه
بخلاف هذا فانهم یثبتون الصفات التی

علم تفصیلی کی نفی ہے کہ وہ ذات مین تکثر کو مستلزم ہی اور
نفی کرنے والون نے اس سے تمسک کیا ہی کہ اگر حق
کسی چیز کو جانے تو اپنی ذات کو بھی ضرور جانیگا کیونکہ وہ
اپنے علم کو جانتا ہے اور علم ایک نسبت ہے دو مین یعنی
عالم اور معلوم مین اور اوس مین کسی طرح دوئی نہین اوس کا
جواب یہ ہے کہ علم نسبت نہین ہے بلکہ صفت صاحب
نسبت ہے تو دونون طرف سے اوس نسبت سے جو اوس کے
اور معلوم اور عالم کے درمیان ہے ثابت ہوگی اور اگر
اوس کا نسبت ہونا مان لیا جائے تو طرفین کا تغیر اعتباری
کافی ہے اسپر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اس قول سے لازم
آتا ہے کہ واجب تعالی بوجہان دو اعتبارون کے علم پر مقدم
ہونیکے عالم نہو اور ایک گروہ متاخرین نیز اکثر متقدمین کا قول ہے
کہ جو چیز مخلوق پر صفات زائد علی الذات سے کسی صفت کی ثبوت پر
مترتب ہوتی ہی وہی ذات باریتعالی پر بغیر اوسکی صفت کے اعتبار کے
مترتب ہوتی ہی پس اوسکی ذات حی علیم قادر مرید سمیع بصیر متکلم
باعتبار آثار حیات و علم و قدرت وغیرہ کے ہی تو ذات محض باعتبار
مختلف تعلقات کی حی و علیم وغیرہ کہی جاتی
ہے اور یہان بالکل کوئی صفت نہین یہہ
نہ سمجھنا چاہیے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کا
مذاق اس کے خلاف گواہی دیتا ہے
کیونکہ وہ صفات کو ثابت کرتے ہین ۔ انتہے

پس شبہ نیست دران کہ مفہوم ذات مغایر مفہوم صفات است لہذا ہر کہ قائل غیریت صفات است قائل باعتبار مفہوم است و شک نے کہ احد ہمانرا آخر منفک نیست و ازینجاست کہ متکلم گوید کہ صفات نہ عین اند و نہ غیر بالنظر ین المذکورین پس ثابت کرد ذات و صفت زائد بران حقیقت و این مذہب جمہور اشاعرہ است غیر ابی الحسن اشعری فی بعض الصفات و سائر اہل کشف و امام غزالی گویند کہ جمیع صفات عین ذات اند و ما قال علی المرتضی کرم اللہ وجہہ کمال الاخلاص لہ تعالی و فی روایۃ کمال التوحید نفی الصفات عنہ یعنی جمیع الصفات عین الذات ہی من حیث الوجود ولیس ثمہ موجودات متغائرۃ بالذات کصفاتنا وقوانا القائمۃ بنا المختلفۃ من حیث الوجود والمفہوم بالحقیقۃ بل صفاتہ شیون انتزاعیۃ الذات الواجب الوجود لیس لکل وجود علی حدۃ مغائر للذات بل ہی موجودات بوجود الذات فہی عین الذات من حیث الوجود ومغائرۃ لہا وبعضہا لبعض من حیث المفہوم انتہی شیخ اکبر در

تو اس مین کوئی شبہ نہین کہ مفہوم ذات مفہوم صفات کے مغایر ہے اسی واسطے جو شخص اوس کی ذات سے صفات کے غیر ہونے کا قائل ہے وہ باعتبار مفہوم کے ہی اور اس مین شک نہین کہ ایک دوسری سے علیحدہ نہین اسی لیے متکلمین کہتے ہین کہ صفات نہ عین ذات ہین نہ غیر انھین دونون دلیلون سے اور صفت کو اوس حقیقت پر زائد ثابت کیا ہی اور یہ مذہب تمام اشاعرہ کا ہی بجز ابوالحسن اشعری کے بعض صفات مین اور تمام اہل کشف کا اور امام غزالی کہتے ہین کہ کل صفات عین ذات ہین اور یہ جو امیرالمومنین علی مرتضی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ کمال اخلاص لہ تعالی اور بروایتے کمال توحید اوس سے نفی صفات ہے یعنی کل صفات بحیثیت وجود کے عین ذات ہین اور یہان موجودات ذات سے متغایر نہین ہین۔ جیسے بحیثیت وجود مفہوم حقیقتا ہماری صفات اور قوے ہم سے مختلف ہین بلکہ اوس کے صفات اوس کی ذات کے شیون انتزاعیہ ہین اور ہر ایک کا وجود علیحدہ علیحدہ ذات کے مغایر نہین ہے بلکہ بہ سبب وجود ذات موجود ہین تو بحیثیت وجود عین ذات اور بحیثیت مفہوم بعض بعض سے مغایر ہین انتہے۔ شیخ اکبر قدس سرہ فتوحات مین

فتوحات گوید کہ بودن باری حی عالم قادر وکذا
سائر صفات این ہمہ نسب و اضافات اند برای
او تعالی الا اعیان زائدۃ لما یؤدی الی
نعتہا بالنقص اذ الکامل بالزائد ناقص
بالذات عن کمالہ بہذا الزاید و او تعالے
کامل است لذاتہ پس زائد بزیادت در حقیقت بر
ذات محال است و بالنسبۃ و بالاضافات محال نے
و اما قول القائل لا ہی ہو و لا ہی غیرہ
پس این کلامیست در غایت بعد چہ کہ این کلام
دلالت دارد بر اثبات زائد کہ آن غیر بلا شک است
الا انہ انکر ہذا الاطلاق لا غیر ثم یحکم
فی الحد بان قال الغیران ہما اللذان
یجوز مفارقۃ احدہما عن الاخر زمانا او
مکانا و وجودا و عدما فنفی الغیریۃ بہذا
المعنی عن الصفات و لیس ہذا الحد للغیرین
انتہی قال بعض العلماء الغیریۃ امتیاز شئ
عن آخر بحیث یقال و یشار الیہ بالاثنینیۃ
انتہی کلامہ الشریف و در شرح مواقف است
ان صفات الحق اضافات و الاضافۃ کما
تطلق علی النسب المتکثرۃ تطلق علی معروضہا
امام غزالی گوید کہ مراد تعالی را صفات زائدہ بر ذات

لکھتے ہین کہ باری تعالے کا حی و عالم و قادر ہونا
اسی طرح باقی صفات یہ سب اوس کے نسب اضافات
ہین نہ اعیان زائد اس لیے کہ اس سے اوس کی صفت
مین نقص پڑتا ہے کیونکہ کامل بالزائد بالذات ناقص
ہے کہ اوس کا کمال اس زائد پر موقوف ہے اور وہ
اپنی ذات مین کامل ہے تو فی الحقیقت کسی چیز کا ذات
پر زائد ہونا محال ہے اور بذریعہ نسب و اضافات کے
محال نہین اور قائل کا یہ قول کہ نہ یہ وہ ہے اور نہ یہ
اوس کا غیر تو یہ کلام انتہا و بعد مین ہے کیونکہ یہ اثبات
زائد پر دلالت کرتا ہے جو بلا شک غیر ہے مگر یہ کہ اوس
نے اس اطلاق کا انکار کیا ہے نہ غیر کا پھر حد مین یون
حکم کرتا ہے کہ کہتا ہے غیر وہ ہین جن مین ایک کا
دوسرے سے علیحدہ ہونا زمان یا مکان یا وجود یا عدم
مین جایز ہو تو اس معنی مین نفی غیریت صفات سے
ہے اور یہ غیر کے لیے محدود نہین ہے انتہے بعض
علما کے نزدیک غیریت یہ ہے کہ ایک شئی کا امتیاز
دوسری سے اس حیثیت سے ہو کہ اوس کی طرف دوئی سے
اشارہ کیا جائے اور شرح مواقف مین ہے کہ صفات حق
اضافات ہین اور اضافت کا حکم طرح اطلاق نسب
متکثرہ پر ہوتا ہے اوسی طرح اوسکے معروض پر بھی ہوتا ہے
اور امام غزالی کہتے ہین کہ واجب تعالی کی ذات صفات پر

نیند چرا کہ اگر مقدم شود وجود حق بآن صفت باطل
بود وجود او بتقدیر عدم صفت پس متعلق شد
بآن و گردید مرکب از اجزا لا تتم ذاتہ الا بمجموعها
و ہر مرکب معلول است و ان کان لا یلزم عدمہ
من تقدیر عدم تلک الصفۃ فهی عرضیۃ
فیہ کالعلم فی الانسان و این محال است چرا کہ
ہر عرضی معلول است و حینئذ اگر صفت ذات واجب
بودہ باشد بآن ذات فاعل و قابل ہر دو بود و کونہ
فاعلا غیر است مر کونہ قابلا را لانہ یفعل لا من
حیث یقبل و یقبل لا من حیث یفعل پس
باشد در ذات کثرت بوجہ ما و ظاہر است کہ کثرت
بوجہ من الوجوہ در ذات واجب محال است زیرا کہ
او سبحانہ واحد است از ہر وجہ و اگر علت غیر واجب
باشد پس بطلان آن بدیہی است المختصر صوفیہ و
اشاعرہ اثبات صفات کنند الا شرذمۃ قلیلۃ از قدماء
فلاسفہ کہ منکر صفت اند لیکن میان صوفیہ و غیر
ایشان از مثبتین فرقی ست در تقریر اثبات صوفیہ
گویند کہ جمیع صفات کمالیہ عین ذات اند من
حیث الوجود و لیس ثمۃ موجودات
متغایرۃ بالذات یقال لها العلم و القدرۃ
الی غیر ذلک من الصفات ہمچو صفات ما و قوای ما

زائد نہین کیونکہ اگر وجود حق کسی صفت پر مقدم ہوگا
تو بتقدیر عدم صفت اوس کا وجود باطل ہوگا یا اوس کے
متعلق ہوگا اور ایسے اجزا سے مرکب ہوگا جن کے
بغیر اوسکی ذات تمام نہین ہوگی اور ہر مرکب معلول ہے
اور اگر ایسا ہو کہ اوس کا عدم اس صفت کے عدم کے سبب سے
نہ لازم آئے تو وہ اوس مین عرضی ہوگا جیسے علم انسان
مین اور یہ محال ہی کیونکہ ہر عرضی معلول ہے اور اس
وقت اگر صفت ذات اوس ذات سے واجب ہو تو
فاعل اور قابل دونون ہوگی اور اوس کی فاعلیت
اوس کی قابلیت کے غیر ہوگی اس لیے کہ جس حیثیت
سے کرتا ہے اوس حیثیت سے قبول نہین کرتا اور جس
حیثیت سے قبول کرتا ہے اوس حیثیت سے کرتا نہین تو ذات
مین کثرت بوجہ ما ہو جائیگی اور ظاہر ہی کہ کسی طرح کی بھی
کثرت ذات واجب مین ممکن نہین اسلیے کہ بارتعالی ہر
طرح واحد ہی اور اگر علت غیر واجب ہو تو اوسکا بطلان بدیہی
ہی مختصر یہ کہ صوفیہ و اشاعرہ صفات کا اثبات کرتی ہین مگر
قدمائے فلاسفہ مین چند لوگ صفت کے منکر ہین لیکن صوفیہ
اور غیر صوفیہ جو مثبتین ہین انمین فرق ہی صوفیہ یہ ثابت
کرتی ہین کہ کل صفات کمالیہ بحیثیت وجود عین ذات
ہین اور یہان موجودات متغایرہ بالذات نہین جن کو علم
اور قدرت وغیرہ کہتے ہین جیسے ہمارے صفات اور قوے

که در ما حال اند و قائم و مختلف من حیث الوجود
والمفهوم بل صفات او تعالی شیون انتزاعیه اند
برای ذات واجب که هر یک را وجودی متغایر
از ذات نیست بلکه همه موجود اند بوجود ذات فهی
عین الذات من حیث الوجود و مغایرة
لها بعضها بعضا من حیث المفهوم فهی
موجودات عقلیة لا عینیة ولازم تعدد ذات
و تکثر آن از حیثیت وجود خارجی ست ولها آثار
و احکام فیما له الوجود العینی انتهی وقال
المحقق الدوانی ولا یلزم من کون الشی صفته
شیء وثابتا له کونه موجودا وثابتا فی
نفسه مطلقا کالقدم الذاتی و وجوب
الذاتی انتهی واین جا دقیقه ایست و آن این که
انتزاع بر دو قسم است انتزاع معقولات ثانیه
مثل وجود و وجوب وغیر ذلک من الامور العامة
وانتزاعی که چنین نبود مثل عمی در زید اعمی یا آنکه
هر دو از ان منتزع اند اما از امور خارجیه نیستند
لیکن اولی از محمولات عقلیه و قضایای ذهنیه
است و ثانی از محمولات خارجیه پس مجرد انتزاع
از امر خارجی کافی نیست در بودن قضیه خارجیه
بلکه واجب است این که نبود محمول در طرف انتزاع

جو ہم مین حال اور قائم ہین اور وجود اور مفہوم کی
حیثیت سے مختلف ہین بلکہ واجب تعالی کی صفات
اوس کے شیون انتزاعیہ ہین جن کا وجود ذات سے
مغایر نہین بلکہ سب وجود ذات سے موجود ہین تو یہہ
بحیثیت وجود عین ذات ہین ان مین بعض بعض سے
بحیثیت مفہوم غیر ہین اور یہی موجودات عقلیہ ہین نہ عینیہ
اور لازم تعدد و تکثر ذات بحیثیت وجود خارجی ہے اور
اوس کے لیے آثار اور احکام اوس چیز مین ہین جس کا
وجود عینی ہے انتہے اور محقق دوانی نے کہا کہ کسی
شئے کی صفت اور اوس کے لیے ثابت ہونے سے
اوس کا مطلقاً موجود اور فی نفسہ ثابت ہونا لازم
نہین آتا جیسے قدم ذاتی اور وجوب ذاتی ۔ انتہے اور
یہان ایک دقیقہ ہے کہ انتزاع دو قسمون پر
ہے ۔ انتزاع معقولات ثانیہ جیسے وجود اور وجوب
و دیگر امور عامہ اور وہ انتزاع جو ایسا نہ ہو جیسے
نابینائی اس قول مین کہ زید نابینا ہے ۔ یا یہہ کہ
دونون اس سے منتزع ہین مگر امور خارجیہ
سے نہین ہین پہلا محمولات عقلیہ اور قضایائے ذہنیہ
سے ہے اور دوسرا محمولات خارجیہ سے پس مجرد
انتزاع امر خارجی سے قضیۂ خارجیہ ہونے مین کافی
نہین بلکہ یہ واجب ہے کہ محمول طرف انتزاع مین

مخلوط بالموضوع بلکه ماند موضوع بعد انتزاع محمول
بر حال خود کالاعمی چرا که هرگاه انتزاع کردیم عمی را
از امر خارجی ضروری نه شد در بودن آن موجود
خارجی پس منتزع عنه عمی است بعد انتزاع که باقی
و موجود است بحال خود بخلاف وجود سائر امور عامه
که آن مخلوط اند یا موضوع در طرف انتزاع واذا
انتزعنا الوجود من الموضوع ما بقی الموضوع
موجودا فصفاته تعالی و شیونه لیس
مثل الامور العامة فی الانتزاع حتی
یکون الصفة ذهنیة و یخرج من کونها
خارجیة کاتب الحروف گوید که اصل مسئله چنانکه
ذوق کمل عارفین بدان گواهی میدهد و اجضرات
مرشدین و اوستاد خود سماعت دارم آن است
که ذات شئی واحد است در حقیقت اندران کثرتے
نیست و صفات عین آن و صوفیه گویند که چنانکه
کنه ذات حق معلوم نیست کنه صفات هم معلوم
نیست لیکن چون اشعهٔ صفات بر ماهیات ایشان
تابیده ادراک بوجه معتد به میتوان کرد و وجوب وجود
که انسان را میست در فهم آن قاصر است و معتزله از
اثبات صفات بدان وجه اهرب اند تا تعدد قدما
من حیث اعتبار تعین ذات بالصفات لازم نیاید و این

موصوف سے مخلوط نہ ہو بلکہ موضوع بعد انتزاع محمول
اپنے حال پر رہے جیسے اعمیٰ کیونکہ جس وقت عمیٰ کا
انتزاع امر خارجی سے ہم کرین گے تو اوس موجود
خارجی کا ہونا ضروری نہ ہوگا پس منتزع منہ عمی ہے
جو بعد انتزاع کے اپنے حال پر باقی اور موجود ہے
بخلاف باقی امور عامہ کے وجود کے جو موضوع کے ساتھ
طرف انتزاع مین مخلوط ہین اور جب وجود کو موضوع سے
ہم علیحدہ کرین گے تو موضوع موجود نہ باقی رہیگا پس
صفات واجب تعالی اور اوس کے شیون انتزاع
مین امور عامہ کی طرح نہین ہین کہ جس کے سبب سے
صفت ذہنیہ ہو یا خارجیہ ہونے سے خارج ہو جائے
کاتب الحروف کہتا ہے کہ اصل مسئلہ چنانچہ عرفاء کاملین کا ذوق
جس پر گواہی دیتا ہے اور اپنے حضرات مرشدین اور اوستاد سے
مین نے سنا ہے یہ ہے کہ ذات شئی ایک ہے درحقیقت اوسمین
کوئی کثرت نہین اور صفات اوسکے عین ہین اور صوفیہ
کہتے ہین جس طرح کنہ ذات حق معلوم نہین کنہ صفات
بھی معلوم نہین لیکن جب شعاع صفات اون ماہیات پر چمکین
تو اوسکا ادراک بخوبی کر سکتے ہین اور وجود کا وجوب
انسان کے لیے نہین ہے اسلیے اوسکے سمجھنے سے قاصر ہے
اور معتزلہ اثبات صفات سے اسلیے بھاگتے ہین تاکہ قدما
مین تعدد بحیثیت اعتبار ذات کی صفات سے لازم نہ آوے اور

نه برجائی خود است چه که تعدد ذوات اعتباری ست
و اعتباری قادح وحدت حقیقی نمی تواند شد
کالاصابع بالنظر للکف وسوائی ازین صفات
اگر واجب اند برائے ذات اند نه بالذات و تعدد
در قدیم ذاتی نمی شود۔ ولطیفه چه خوش گفته است
شیخ اکبر در کلام علی التشدید فی الصلوة عن
الفتوحات در بیان فرق صفات و اوصاف
آنکه صفات آنند که ازان امری زائد معقول شود و
عین زائد بر عین موصوف بود و اوصاف گاهے
عین موصوف بنود بنسبة خاصة لها عین
موجود و شعرانی نیز در یواقیت والجواهر فی
عقائد الاکابر گویند که ملخص از تمام کلام شیخ آنکه او
قائل است به صفات که عین ذات اند لا غیر
کشفا و یقینا و به قال جماعة من المتکلمین
وما علیه اهل السنة والجماعة اولی انتهی

بجائے خود ٹھیک نہین کیونکہ ذاتون کا تعدد اعتباری
ہے اور اعتبار وحدت حقیقی کا مانع نہین جیسے ہتیلی
دیکھنے مین اونگلیان مانع نہین علاوہ اس کی صفات
اگر واجب ہین تو ذات ہی کے لیے نہ خود بالذات اور
تعدد قدیم ذاتی مین ہوتا نہین اور شیخ اکبر فتوحات
مین الکلام علی التشدید فی الصلوة کے باب مین فرق
صفات و اوصاف کے بیان مین کیا اچھی بات کہی ہے
کہ صفات وہ ہین جس سے کوئی امر زائد معقول ہو اور
عین زائد عین موصوف پر ہو اور اوصاف عین کبھی موصوف
ہوتی ہین اوسکی نسبت خاصہ کی ساتھ جو موجود کی عین
ہوتی ہے اور شعرانی بھی کتاب یواقیت الجواہر فی عقائد الاکابر
مین لکھتے ہین کہ شیخ کی تمام کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ اسکی قائل ہین کہ
صفات از روی کشف و یقین عین ذات ہین نہ غیر اور اسی سے
متکلمین کی ایک جماعت نے کہا ہے کہ اس امر مین جو رائے
اہل سنت والجماعت کی ہے وہ بہتر ہے۔ انتہی۔

قوله وان العالم بجميع اجزائه اعراض والمعروض هو الوجود

اقول عالم بجمیع اجزائه اعراض است ومعروض
آن وجود بحت واین بعینه مقولهٔ شیخ اکبر است در
فص شعیبی ودلیلش آنکه هر چند حقایق موجودات
را تحدید کنند در حدود ایشان غیر از اعراض چیزے
دیگر ظاهر نمی شود مثلاً وقتی که گویند انسان

مین کہتا ہون کہ عالم اپنے تمام اجزا کی ساتھ اعراض ہے جس کا
معروض وجود بحت ہے اور یہ بعینہ فص شعیبی مین شیخ اکبر
کا مقولہ ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ جس قدر حقایق موجودات
کی اون کی حدود مین تحدید کرتی ہین اونسے اعراض کی علاوہ
کوئی دوسری چیز ظاہر نہین ہوتی مثلاً جب کہین کہ انسان

حیوان ناطق است وحیوان جسم نامی حساس متحرک
بالارادہ وجسم جوہر است قابل مر ابعاد ثلثہ را وجوہر
موجود یست لافی موضوع وموجود ذاتی ست کہ مر اورا
تحقق وحصول باشد درین حدود ہر چہ مذکور میشود
ہمہ از قبیل اعراض است الا آن ذات مبہم کہ در
مفہومات ملحوظ است زیرا کہ معنی ناطق ذات یمن
لہ النطق است ومعنی نامی ذات من لہ النمو و
ھکذا فی البواقی واین ذات مبہم عین وجود حق و
ہستی حقیقی است بذات خود وقیوم است مر آن
اعراض را وآنکہ ارباب نظر می گویند کہ امثال این
مفہومات فصول نیستند بلکہ بآن فصول تعبیر می کنند
بواسطہ عدم قدرت بر تعبیر از حقائق فصول بوجہی کہ
ممتاز شوند از ماعدای خود بغیر این لوازم لوازمے کہ
از ینہا اخفی باشد مقدمہ ایست ممنوع وکلامی ست
نامسموع وبر تقدیر تسلیم ہر چہ در نظر ما جوہر ذاتی باشد
قیاس بآن عین واحد عرضی خواہد بود زیرا کہ اگرچہ
داخل است در حقیقت جوہر اما خارج است از ان
عین واحد وقائم است بوے ودعوی آنکہ این جا
امر یست جوہری ورائے عین واحد در غایت سقوط
است بہ تخصیص وقتی کہ کشف ارباب حقیقت کہ
مقتبس است از مشکوۃ نبوت بخلاف آن گواہی دہد

حیوان ناطق ہے اور حیوان جسم نامی متحرک بالارادہ
اور جسم جوہر قابل ابعاد ثلثہ یعنی طول وعرض
وعمق ہے اور جوہر موجود لافی موضوع ہے۔ اور
موجود وہ ذات ہے جس کو تحقق اور حصول ان حدود
مین ہو یہ سب کچھ من قبیل اعراض ہے اوس ذات
مبہم کے سوا جو مبہمات مین ملحوظ ہے اس لیے کہ ناطق
وہ ہے جس کے لیے نطق ہو اور نامی وہ ہے جس کے
لیے نمو ہو اسی طرح اور باقی ہین اور یہ ذات مبہم
بذات خود عین وجود حق وہستی حقیقی ومقوم اعراض
ہے ارباب نظر جو یہ کہتے ہین کہ ان مفہومات کے
امثال فصول نہین ہین بلکہ اونھین فصول سے
تعبیر کرتے ہین یہ بوجہ حقائق فصول سے تعبیر پر قدرت
نہ ہونے کے ہے اس طور پر کہ وہ اپنے غیر سے بلا
ان لوازم کے جو ان سے پوشیدہ ہین ممتاز ہوتے
ہین یہ ایک مقدمہ ممنوع وکلام نامسموع ہے اور اس کے
تسلیم کر لینے پر بھی جو کچھ ہماری نظر مین جوہر ذاتی ہو
اوس عین واحد کے قیاس سے عرضی ہوگا اس لیے کہ
اگرچہ حقیقت جوہر مین داخل ہے مگر اوس ذات واحد
سے خارج اور اوسکے ساتھ قائم ہے جسکی دلیل یہ ہے کہ یہان ایک
جوہری ہے جو عین واحد کی علاوہ تخصیصًا غایت سقوط مین ہے
کشف ارباب حقیقت جو مشکوۃ نبوت سے ماخوذ ہے اسکی خلاف کی گواہی دے

مخالف عاجز باشد از اقامت دلیل والله یقول الحق وهو یهدی السبیل	تو مخالف دلیل قائم کرنے سے عاجز ہو جائیگا اور اللہ سچ کہتا ہے اور وہی راہ راست بتاتا ہے۔

قوله وان للعالم ثلث مواطن احدها التعین الاول وتسمی فیه شیونا وثانیها التعین الثانی وتسمی فیه اعیانا ثابتة وثالثهما التعین فی الخارج وتسمی فیه اعیانا خارجة

اقول وبه تحقیق برای عالم سه مواطن اند یکے ازان تعین اول است که اسم شیون در و موسوم کرده می شوند و دیگرے ازان تعین ثانی است که اعیان ثابته در وی موجود اند و سویم ازین تعین فی الخارج است که ازان مراد اعیان خارجیه اند باید دانست که مواطن عالم سه اند اول نفس الامر و آن عبارت است از اقتضاءات حضرت وجود الحق که بمنزله لوازم است و صوفیه آن را شیونات ذاتیه گویند زیرا که هر چیه موجود شده یا خواهد بود بازائے وے شانے و اقتضائے مر اول الاوائل را ثابت است پس احدیت جمیع شیونات را موطن نفس الامریست و چون مدار ادراک به تجرد است کما برهن فی موضعه وحضرت وجود الحق بر اعلی شواهق تجرد است پس بذات خود مدرک این شیونات ذاتیه خود باشد باین جهت صور علمیه نیز توان گفت نه آنکه در ذات صور اشیاء مرتسم اند تا لازم آید که ذات محل امور متکثره شده تعالی ذاته عن ذلك قال المحقق الجامی	میں کہتا ہوں کہ تحقیقا مواطن عالم تین ہیں ایک وہ تعین اول جس میں شیون ہیں اور دوسرا تعین ثانی جس میں اعیان ثابتہ موجود ہیں اور تیسرا تعین فی الخارج جس سے اعیان خارجیہ مراد ہیں جاننا چاہیے کہ عالم کے تین مواطن ہیں اول نفس الامر جس سے حضرت وجود حق کے اقتضاءات مراد ہیں جو بمنزلہ لوازم کے ہیں اور حضرات صوفیاء ان کو شیونات ذاتیہ کہتے ہیں اس لیے کہ جو کچھ موجود ہوا یا ہوگا اوس کے مقابلے میں ایک شان اور اقتضا اول الاوائل یعنی ذات کے لیئے ثابت ہے تو احدیت کل شیونات کا موطن نفس الامر ہے چونکہ ادراک کا دار مدار تجرد پر ہے جیسا کہ بجائے خود ثابت ہوا اور حضرت وجود حق چونکہ اعلے مرتبہ تجرد پر ہے لہذا اپنے ان شیونات ذاتیہ کا مدرک خود ہوگا اسی سبب سے صور علمیہ بھی کہہ سکتے ہیں نہ اس سبب سے کہ ذات میں صور اشیا مرتسم ہیں جس سے ذات کا محل امور متکثرہ ہونا لازم آوے گا اور ذات حق اس سے برتر ہے۔ محقق جامی نے

فی مقدمة شرح الفصوص ففی الامر عبارة
عن علم الذاتی الحاوی لصورة الاشیاء کلیا
وجزئیا صغیرها وکبیرها جمعا وتفصیلا
عینیة کانت او علمیة لا یعزب عنه مثقال ذرة
فی الارض ولا فی السماء موطن دوم خارج است و
انچه از اطلاقات صوفی و متکلم و حکیم بے پرده می شود
این است که خارج کنایه باشد از وجود منبسط زیرا که
موجود فی الخارج آن را گویند که مرتب الاحکام والآثار
المختصه باشد و هر چند که مبدء حقیقی احکام و آثار حضرت
وجود الحق است لیکن چون صدور وجود منبسط از وے
بطریق ابداع است پس وجود منبسط را نیز مبدء ترتب
احکام و آثار ماهیات توان گفت باآنکه ربط و نسبت
مجهول الکیفیات ماهیات را با حضرت وجود بدون
توسط وجود منبسط نتوان شد چنانچه شب نشینان را
در استفاضهٔ نور از شمس توسط قمر ضروری است پس
هر چه درین وجود منبسط تحقق دارد وی را موجود
خارجی گویند و موطن سوم اذهان موجودات است
زیرا که هر چیز در ذهن کسی باشد البته از معدوم مطلق
ممتاز است و بسبب این تحقق محکوم علیه احکام ثبوتی
می شود که این را اعیان ثابته فرموده اند و ما قبل
این را اعیان خارجیه و موطن عبارت است از

شرح فصوص کے مقدمہ مین لکھا ہے کہ نفس الامر اوس
علم ذاتی سے مراد ہے جو صور اشیاء کا وہ کلی ہون یا
جزئی چھوٹے ہون یا بڑے عینیہ ہون یا علمیہ از رہے
جمع و تفصیل حاوی ہو اوس سے کوئی ذرہ رمین اور
آسمان مین پوشیدہ نہین دوسرا موطن خارج ہی اور
صوفیہ اور متکلمین و حکما کی گفتگو سے جو ظاہر ہوتا ہے وہ
یہ ہے کہ خارج سی وجود منبسط کی طرف اشارہ ہی کیونکہ
موجود فی الخارج وہ ہی جو احکام اور آثار مخصوصہ سی مرتب
ہو اگرچہ مبدء احکام و آثار حقیقی حضرت وجود حق ہے
لیکن جب اوس سی وجود منبسط کا صدور بطریقہ ایجاد ہے
تو وجود منبسط کو بھی ترتب احکام و آثار ماہیات کا مبدء
کہہ سکتے ہین باوجودیکہ ماہیات مجہول الکیفیات کا
ربط حضرت وجود سی بغیر ذریعہ وجود منبسط کے نہین ہو سکتا
جس طرح کہ رات مین بیٹھنے والون کو آفتاب سے
روشنی حاصل کرنے مین ماہتاب کا توسط ضروری ہے
لہذا جو کچھ اوس وجود منبسط مین متحقق ہے اوس کو موجود
خارجی کہین گے تیسرا موطن موجودات کے ذہن ہین
اس لیے کہ جو چیز کسی کے ذہن مین ہوتی ہی وہ معدوم
مطلق سے یقیناً ممتاز ہے اور اسی تحقق سی محکوم علیہ
احکام ثبوتی ہوتے ہین جن کو اعیان ثابتہ کہتے
ہین اور اوس کے ماقبل کو اعیان خارجیہ اور موطن سی مراد

محل اوقات وارد قادم از عدم بوجود کذا فی اسرار الخلوۃ اسی وارد کے عدم سی وجود مین آنیکی جگہ یا وقت ہے - کذا فی اسرار الخلوۃ

قولہ الاعیان ما شمت رائحۃ الوجود وانما الظاھر احکامھا واثارھا

اقول اعیان ثابتہ بوئے از وجود نہ شمیدہ اند جز این نیست کہ ظاہر احکام و آثار وی اند یعنی اعیان ثابتہ ہمچنان بر بطون اصلی خود اند و بوئے از وجود نہ شمیدہ چہ کہ حقیقت واحدہ مطلقہ دران وجوب و امکان ہر دو دائر اند پس ہر گاہ مقید شود باول رب و آلہ است و ہر گاہ مقید شود در ثانی عبد و مالوہ است پس آن ہر دو در مرتبۂ خود ہا متصف اند باوصاف ذاتیہ مخصوصہ کہ متعدی نمی شود بکے بدیگرے و نیز متصف اند باوصاف عرضیہ مکتسبہ از آخر پس واجب غنی بذات است و ممکن فقیر بالذات و این اجل مراتب است در عبد ممکن چہ اکہ موطن عبد ہمان عدم است این باشند معنی الاعیان ما شمت رائحۃ الوجود -

مین کہتا ہون کہ اعیان ثابتہ نے وجود کی بو نہین سونگھی ظاہر اون کے آثار اور احکام ہین اور خود اوسی طرح اپنے بطون اصلی پر ہین کیونکہ حقیقت واحدہ مطلقہ مین وجوب اور امکان دونون دائر ہین جب اول سے مقید ہوگا تو رب و آلہ ہوگا اور جب دوسرے سے مقید ہوگا تو عبد و مالوہ ہوگا تو وہ دونون اپنے مراتب مین اوصاف ذاتیہ مخصوصہ سے متصف ہین جو ایک دوسرے سے متعدی نہین ہوتے نیز اوصاف عرضیہ سی جو دوسرے سے مکتسب ہین متصف ہوتی ہین پس واجب غنی بالذات ہی اور ممکن فقیر بالذات اور یہ عبد ممکن کے لیے اعلے مقام ہی کیونکہ اونکا مقام اصلی عدم ہی اور الاعیان ما شمت رائحۃ الوجود کے یہی معنی ہین -

قولہ وان المدرک فی کل شیء ھو الوجود وبواسطتہ یدرک ذلک الشیء کالنور بالنسبۃ الی سائر الالوان والاشکال

اقول چون اشیاء بخود ہا معدوم اند پس آنچہ مدرک می شود آن وجود است و بواسطۂ آن معلوم می شود آن شی ہمچو نور بہ نسبت تمام رنگہا و شکلہا حاصل این کہ صور امکانیہ را نسبتے مخصوص بذات است و آن را از حضرت اسماء توجہات متعینہ اند

مین کہتا ہون کہ جب اشیا بخود بخود معدوم ہین تو جو کچھ مدرک ہے وہ وجود ہے جسکے سبب سی وہ چیز معلوم ہو جاتی ہے جیسے نور بہ نسبت تمام رنگون اور شکلون کے خلاصہ یہ ہے کہ صور امکانیہ کو ایک خاص نسبت ذات سے ہی اور اوسکے لیے حضرت اسماء سی توجہات متعینہ ہین

بتعینها تنا بسوی هر واحد از صور امکانیه که آن توجه
حضرت غیر توجه است از حضرت اسم آخر پس ممثل
واحد است و تماثیل مختلفه صاحب لمعات می طراز د
ماه آئینه آفتاب است همچنانکه از ذات خورشید در ماه
هیچ نیست و از ذات ماه در آفتاب اثری نی کذلک
لیس فی ذاته من سواه شئ ولا فی سواه من
ذاته شئ انتهی وفقیه علی مهایمی در امحاض النصیحة
می گوید لا شك ان وجود کل شئ لم یکن
من ذاته بل کان من اشراق نور الحق ولا
شك ان بینه وبین المحل نسبة منشاها
صفته فی الذات هی مع الذات اسم من اسماء الله
فاسماؤه تعالی هی الظاهرة فی الاشیاء وهی
اسرار الربوبیة لکن ما تظهر فیتلك الاسماء
لا یصیر ربا بل مربوبا ویتوهم القاصر انه
صار ربا کما یتوهم الصبی عند رویته صورة
الشمس فی المرآة ان فی المرآة شمسا انتهی عارف رومی
گوید ؎ هر در و دیوار گوید روشنم ÷ پرتو غیری ندانم
کین منم ÷ پس بگوید آفتاب ای نارشید ÷ چونکه من
نائب شوم آئید پدید ÷

کہ جو اوسکے تعینات کی ساتھ صور امکانیہ مین ہی ہر ایک کیطرف
متعلق ہین کہ ہر اسم کی توجہ دوسرے اسم کی توجہ کی مغائر ہے
پس ممثل واحد ہے اور تماثیل مختلفہ صاحب لمعات لکھتے ہین
کہ ماہتاب آفتاب کا آئینہ ہی جسطرح ذات خورشید سے
ماہتاب مین کچھ نہین ہی اور ذات ماہتاب سی آفتاب مین
کوئی اثر نہین اسیطرح اوسکی ذات مین اوسکی سوا کچھ نہین اور
نہ اوسکی ماسوا مین اوسکی ذات کی سوا کوئی چیز ہی انتہی اور
فقیہ علی مہائی امحاض النصیحہ مین لکھتے ہین کہ بیشک کسی چیز کا
وجود ذاتہ نہین بلکہ وہ اشراق نور حق سی ہی اور وہ فی اوسکی اور
محل کی درمیان مین ایک نسبت ہی جسکا منشا وصف ذاتی
ہے جو ذات کی ساتھ اسماء اللہ مین سی ایک اسم ہی پس واجب
تعالے کی اسماء ہی اشیاء مین ظاہر ہین اور وہی اسرار
ربوبیت ہین لیکن جسمین یہ اسماء ظاہر ہوتے ہین وہ رب
نہین ہو جاتا بلکہ مربوب ہوتا ہی اور نا فہم سمجھتا ہی کہ وہ رب
ہو گیا جیسے بچہ آفتاب کا عکس آئینہ مین دیکھکر سمجھتا ہے کہ آئینہ
مین آفتاب موجود ہی انتہی عارف رومی کہتے ہین کہ ہر در و
دیوار روشن ہو کر کہتا ہی کہ مین بذاتہ روشن ہون مجھ مین
کسیکا پرتو نہین تو آفتاب کہتا ہی کہ ای نالائق میری غائب
ہو جانیکے بعد اگر یہ روشنی رہے تو دعوی بھی صحیح ہی۔

قوله ولاجل دوام الظهور وشدته لا يعلم هذا الادراك الا الخواص

اقول وبرای دوام ظهور وشدت آن این ادراک را
مین کہتا ہون کہ اور بوجہ اوسکی دوام وشدت ظہور کی اسکا ادراک

ندانند مگر خواص چه هر قدر که نسب و اضافات
افزون باشند خفاے او افزون تر پس ظهور او در
عین خفا است و خفا در عین ظهور باید دانست که
اهل الله مشاهده کرده اند ظهور عالم بر دو وجه یکے آنکه
حق مرآة خلق است پس خلق نظر کردند نفوس خود را
به بصر حق در مرآة حق فهو الناظر لنفسه منهم
دوم آن که خلق مرآة حق است پس حق ظاهر می شود
بهر خلق بنور استعدادات شان و می بینند خود را
ازان بصور شان و بر هر دو وجه اگر محتجب شود حق
از عالم هر آئینه فنا شود عالم دفعةً واحدةً پس عدم
احتجاب او ازین وجه لطف بعالم است و رحمت بر او
و از وجه آخر احتجاب او دست از عالم و آن سبب ظهور
عالم است در اسرار الخلوة می آرد که غیر الله من اشد
ظهوره فی نوره بحیث یضعف الادراکات
الکونیة عند من یسمی ذلک الظهور الحجاب
وهو فی الحقیقة ظهور و ظهور اسماء در حقیقت ظهور
ذات است چرا که اسماء امور عدمیه اند و ظهور وجود
و بطون ذات عین ظهور اسماء است و ظهور حق
عین بطون او و بطون او عین ظهور او بحیثیت
واحده چرا که او واحد از جمیع وجوه است قال الشیخ
الاکبر فعین اولیته عین آخریته و عین

خواص کی سوا عوام نہین کر سکتے کیونکہ جسقدر نسبتین اور
اضافتین زائد ہونگی اوسکا خفا زائد ہوگا پس اوسکا ظہور
عین خفا مین اور خفا عین ظہور مین ہی جاننا چاہیے کہ
اہل اللہ نے ظہور عالم دو طریقہ پر مشاہدہ کیا ہی ایک یہ کہ حق
آئینہ خلق ہی تو خلق نے اپنی نفوس کو بہ بصر حق آئینہ حق مین
دیکھا تو وہ اون سی اپنی ذات کا دیکھنے والا ہی دوسرے یہ کہ
خلق آئینہ حق ہی پس حق ہر خلق مین اونکے نور استعداد سی
ظاہر ہوتا ہے اور اپنے آپ کو اونکی صورتون سی دیکھتا ہے
اور دونون طرح اگر حق عالم سے پوشیدہ ہو تو عالم یک دفعہ
فنا ہو جائے تو اس وجہ سی اوسکا عالم سی پوشیدہ نہ ہونا
لطف و رحمت ہی اور دوسری وجہ سی اوس کا عالم سی پوشیدہ
ہونا عالم کے ظہور کا سبب ہی اسرار الخلوۃ مین لکھتے ہین کہ
علاوہ اسکے کہ اوسکا ظہور تو بہت زیادہ ہی ایسا کہ اوسکی
نزدیک جس نے اوس ظہور کا نام حجاب رکھا ہی ادراکات
کونیہ کو اپنی نور مین ضعیف کر دیتا ہے اور وہ در حقیقت
حجاب نہین ہی بلکہ ظہور ہی ہی اور اسماء کا ظہور در حقیقت ذات کا
ظہور ہی کیونکہ اسماء امور عدمیہ ہین اور ظہور وجود ہی اور ذات
کا بطون عین اسماء کا ظہور ہی اور حق کا ظہور اوس کا عین
بطون اور اوس کا بطون عین ظہور ہے بحیثیت واحدہ
کیونکہ وہ کل حیثیتون سی واحد ہے شیخ اکبر نے کہا ہے
اوس کی عین اولیت عین آخریت ہے اور عین

ظاهریته عین باطنیته والیه کان یشیر الخراز بقوله مجتمعة بین الضدین ثم یتلو هو الاول والاخر والظاهر والباطن وشدة ظهوره انما هو تعینه بالکثرات وذلک عین خفاء الوحدة انتهی	ظاہریت عین باطنیت ہی اور ابو سعید خراز اپنے قول مجتمعۃ بین الضدین مین اسی طرف اشارہ کرتی ہین اور پھر پڑھتے ہین کہ وہی اول اور آخر اور ظاہر اور باطن ہی اور اوسکے ظہور کی شدت بسبب اوس کی تعین کثرت کے ہے اور یہ عین خفاء وحدت ہے انتہی

قوله وان القرب قربان قرب النوافل وقرب الفرایض اما قرب النوافل فهو زوال صفات البشریة وظهور صفات الله تعالی بان یحیی ویمیت باذنه تعالی ویبصر ویسمع من جمیع جسده لا من الاذن والعین فقط وکذا یسمع المسموعات من بعید ویبصر المبصرات من بعید وعلی هذا القیاس فهذا المعنی فناء الصفات فی صفات الله تعالی وهو ثمرة قرب النوافل

اقول وبه تحقیق قرب دو اند یکے قرب نوافل دوم قرب فرایض اما قرب نوافل پس عبارت است از زوال صفات بشریه وظهور صفات حق تعالی بروے باین طور کہ زندہ و مردہ کند باذن حق وبیناو شنوا شود از حیثیت جسد خود نہ از چشم وگوش فقط وہمچنین بشنود مسموعات بعیده ومبصرات بعیده را از دور وبرین قیاس پس این معنی فناء صفات عبدست در صفات حق واین ثمرۂ قرب نوافل است و حدیث صحیح بخاری لا یزال العبد یتقرب الی بالنوافل مشیر این قرب نوافل است ودرین مرتبه بنده فاعل است وحق آله وتحقیق حقه این هر دو قرب نوافل وفرایض از رسالۂ تنویر الافق توان جست	مین کہتا ہون درحقیقت دو قرب ہین ایک قرب نوافل دوسرا قرب فرائض قرب نوافل صفات بشریہ کی زائل اور صفات حق کے اوسپر ظاہر ہونے سی مراد ہے اس طرح پر کہ باذن حق مارے اور جلائے اور بحیثیت اپنی جسد کے دیکھے اور سنے نہ صرف کان اور آنکھ سی اسی طرح مسموعات اور مبصرات بعیدہ کو دور سے دیکھے اور سنے اور اسی قیاس پر اور بھی ہین پس یہی معنی صفات عبد کے صفات حق مین فنا ہونے کے ہین اور یہ قرب نوافل کا ثمرہ ہی صحیح بخاری کی حدیث ہی کہ ہمیشہ بندہ میری طرف تقرب نوافل کی قرب ڈھونڈھتا رہتا ہے اس سی قرب نوافل کیطرف اشارہ ہی اس مرتبہ مین بندہ فاعل ہی اور حق آلہ اور قرب نوافل کی پوری تحقیق میری رسالہ تنویر الافق مین دیکھنا چاہیے

وباید دانست کہ قرب پنج مرتبہ دارد یکے قرب زمانی
چنانچہ زمان سرور انبیا قریب بزمان عیسیٰ ست
از زمان موسیٰ علیہم الصلوات والتسلیمات دویم
قرب مکانی چنانچہ قمر بما قریب تر از مشتریست
چہ قمر در سماے اولیٰ ست و مشتری در سماے سادس
سویم قرب عقلی چنانچہ بایزید بسطامی و ابو الحسن
خرقانی رضی اللہ عنہما بسرور عالم صلی اللہ علیہ و
سلم نزدیک تر بودند از عتبہ و شیبہ درین جا قرب
بعد بہ اوصاف ملکوتی و شیطانی است نہ زمانی
مکانی چہ عتبہ و شیبہ بزمان و مکان نزدیک تر
بودند و عقل زیادہ ازین سہ مرتبہ ادراک ندارد
چہارم قرب آفریدگار تعالیٰ و تقدس بہر موجودے
کہ آن را قرب من حیث الوجود و الاحاطہ گویند
مثال قرب روح باجسد مثال قرب خدای تعالیٰ
باکل کاینات است وھو من ضرب المثال
وللہ المثل الاعلیٰ چہ روح نہ درون قالب است
و نہ برون قالب و نہ متصل بقالب و نہ منفصل بلکہ
روح از عالم دیگر است و از دخول و خروج و اتصال
و انفصال و غیرہا از لوازم اجسام ہیچ نسبت ندارد
و باین ہمہ ذرہ از ذرات قالب نیست کہ روح
بحقیقت و بذات با او نیست پس معیت حق سبحانہ تعالیٰ

جاننا چاہیے کہ قرب کے پانچ مرتبے ہین ایک قرب زمانی
مثلاً آنحضرت صلعم کا زمانہ حضرت عیسے کے زمانے سے
بہ نسبت حضرت موسی کے زمانے کے قریب تھا دوسرا
قرب مکانی جیسے ماہتاب بہ نسبت مشتری کے ہم سی زیادہ
قریب ہے کیونکہ ماہتاب پہلے آسمان پر ہے اور مشتری
چھٹے آسمان پر تیسرے قرب عقلی جیسے بایزید بسطامیؒ اور
ابو الحسن خرقانیؒ آنحضرت صلعم سے بہ نسبت عتبہ و شیبہ کی زیادہ نزدیک
تھے یہان قرب اور بعد اوصاف ملکوتی اور شیطانی سے
ہے نہ زمان و مکان سے کیونکہ عتبہ و شیبہ زماناً و
مکاناً زیادہ قریب تھے اور عقل ان تین مرتبون سے
زیادہ ادراک کی طاقت نہین رکھتی چوتھے قرب حق
ہر موجود جس کو قرب من حیث الوجود اور احاطہ
کہتے ہین قرب روح باجسد کی مثال قرب حق
بجمیع کاینات کی طرح ہے - یہ بھی ایک ضرب المثل
ہے - اور اللہ تعالیٰ کے واسطے اعلیٰ مثال
ہے کیونکہ روح نہ جسم کے اندر ہے نہ جسم سے باہر
نہ متصل ہے نہ علیحدہ بلکہ روح دوسرے عالم
سے ہے لوازم جسمانیت یعنی دخول و خروج و اتصال
و انفصال وغیرہ سے کوئی نسبت نہین رکھتی
اور باایں ہمہ ذرات جسم سے کوئی ذرہ ایسا نہین جس
مین روح حقیقتاً و بالذات نہ ہو پس معیت حق

باعالم ہمبرین مثال است من عرف نفسہ فقد عرف ربہ اشارت بدین سر بود وھو معکم اینما کنتم جز عارف صاحب بصیرت نداند چون این قرب بر دل عارف ہویدا گردد در نظر او قرب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم و جبرئیل علیہ السلام و عرش و سدرہ و مومن و کافر و مورچہ و پشہ بہ قیوم وجود ہمہ یکسان گردد ما ترٰی فی خلق الرحمن من تفاوت شیر بدان ست وللہ المشرق والمغرب فاینما تولوا فثم وجہ اللہ ان اللہ واسع علیم مخبر ازان کذا فی التبصرۃ للشیخ القونوی ؎ چون خرد با تست مشرف بتنت ✣ گرچہ زو قاصر بود این دیدنت ✣ نیست قاصر دیدن روی فلان ✣ از سکون و جنبشت در امتحان ✣ از خرد غافل شود بر بد تند ✣ بعد ازان عقلش ملامت می کند ✣ گر نہ بودے حاضر و غائب بدے ✣ از ملامت کے ترا سیلی زدے ✣ چون ببینی قرب حق اندر شہود ✣ زان بدانی قرب خورشید وجود ✣ قرب چون ایست عقلت را بتو پیست چپ و راست پس یا پیش او ✣ قرب بے چون چون نباشد شاہ را ✣ کہ نیاید بحث عقل این را مدا ودرین قرب چارم حضرت مجدد در مکتوب اول

عالم کے ساتھ اسی طرح ہے من عرف نفسہ فقد عرف ربہ سے اسی سر کی طرف اشارہ ہے اور وھو معکم اینما کنتم کا راز عارف صاحب بصیرت کے سوا کوئی نہین جانتا جب یہ قرب عارف کامل کے دل پر ظاہر ہوتا ہے تو اوس کی نظر مین قرب آنحضرت صلعم و جبرئیل و عرش و سدرہ و مومن و کافر و مورچہ و پشہ خدا کی ساتھ برابر ہو جاتا ہے ما ترٰی فی خلق الرحمن من تفاوت اشارہ اسی طرف ہے اور آیت وللہ المشرق الخ اسی کی مخبر ہے ایسا ہی شیخ قونوی کے تبصرہ مین ہے ؎ جیسے تمھاری عقل تمھارے جسم کی خبر رکھتی ہے اگرچہ اوس کی دید سے تم قاصر ہو لیکن اوس کی دید تمھارے سکون اور جنبش دیکھنے سے قاصر نہین ہے جو شخص عقل سے غافل ہو کر برائی پر تن جاتا ہے تو اوس کی عقل پھر اوس کو ملامت کرتی ہے اگر عقل حاضر نہ ہوتی غائب ہوتی تو طپانچہ ملامت تجھے کون مارتا جب تم قرب حق کو شہود مین دیکھوگے تو قرب خورشید وجود جان سکتے ہو جس طرح تمھاری عقل کو تم سے ایک بے مثل قرب ہے کہ وہ نہ تمھارے داہنے ہے نہ بائین نہ سامنے نہ پیچھے تو قرب حق کیون بے مثل نہ ہو جس مین عقل بحث نہین کر سکتی اور اس چوتھے قرب مین حضرت مجدد نے اپنے مکتوبات کی

؎ جس نے اپنے نفس کو پہچانا اوسنے اپنے رب کو پہچانا ۱۲ ؎ اور وہی تمھارے ساتھ ہے جہان تم رہو ۱۲ ؎ قرب کی تحقیق تم نے نہ پائی ۱۲ ؎ یہ مغرب ہے جو مشرق و مغرب ہے بیشک اللہ کا سمھنا اور واسع اور علیم ہے

جلد ثالث حرفے بامزہ میزند کہ ہر شئی بماہیت خود
آن شی شی است و از برای ثبوت ماہیت مر آن
شی را ہیچ جعل جاعل درکار نیست کہ ثبوت شئی
مر نفس خود را ضروری است ازین جا گفت اند
کہ جعل در نفس ماہیات ثابت نیست و ماہیات
مجعول نیستند بلکہ جعل جاعل از برای اتصاف
ماہیات بوجود درکار است فعل صباغ در اتصاف
ثوب است بہ لون نہ اینکہ ثوب را ثوب سازد و لون
را لون گرداند کہ آن تحصیل حاصل است پس جعل
در نفس شی نہ شد بلکہ در اتصاف شی بوجود شد پس
ثابت شد کہ شی بماہیت خود شئی است و این معنی
در نظر کشفی در ظل شی و عکس شئی مفقود است کہ
عکس و ظل شئی بماہیت ظلی و عکسی خود ظل و عکس
نیست بلکہ بہ ماہیت اصل خود ظل و عکس گشتہ است
چہ ظل ماہیت ندارد ہمان ماہیت اصل است کہ
بہ ظل خود ظہور نمودہ است پس اصل اقرب باشد ظل را
از نفس خود چہ ظل بہ اصل خود ظل است نہ بہ نفس خود
چون عالم ظلال و عکوس افعال واجبی است ناچار
افعال کہ اصول اویند از عالم بعالم اقرب باشند
و ہمچنین چون افعال ظلال صفات واجبی اند جل
شانہ ناچار صفات بعالم از عالم و از اصول عالم

تیسری جلد مین بہت اچھی بات کہی ہے کہ ہر شے اپنی
ماہیت سے شے ہے اور ثبوت ماہیت کے لیے اوس شئی
کو مخصوص طور پر کوئی جعل جاعل درکار نہین کیونکہ شی
کا ثبوت اپنی ذات کے لیے ضروری ہے اسی لیے کہتے
ہین کہ جعل نفس ماہیات مین ثابت نہین اور ماہیات
مجعول نہین ہین بلکہ جعل جاعل وجود کو ماہیات سے
متصف کرنے کے لیے درکار ہے رنگریز کا کام کپڑے کو
رنگین کرنے کا ہے نہ کپڑے کو کپڑا بنانا اور رنگ کو رنگ
کرنا کہ وہ تحصیل حاصل ہے پس جعل نفس شی مین نہ ہوا
بلکہ شئی متصف بوجود ہوئی تو ثابت ہوا کہ شئی اپنی ماہیت
سے شے ہے اور یہ معنی اہل کشف کی نظر مین ظل شی اور
عکس شی مین مفقود ہین کہ عکس اور ظل شی اپنی ماہیت
ظلی اور عکسی سے خود ظل اور عکس نہین بلکہ اپنی اصل ماہیت سے
ظل اور عکس ہو گئے ہین کیونکہ ظل ماہیت نہین رکھتا اوسی
ماہیت اصل نے ظل مین اپنا ظہور کیا ہے پس اصل بنسبت
ظل سی قریب تر ہوگا کیونکہ ظل اپنی اصل سے ظل ہے
نہ اپنے نفس سے چونکہ عالم افعال واجبی کے ظلال
اور عکوس کا نام ہے تو لامحالہ افعال جو اوس کے
اصول ہین عالم سے بہ نسبت عالم کے قریب تر
ہون گے اور اسی طرح جب افعال واجب تعالے کی ظلال
صفات ہین تو وہ عالم سے بہ نسبت عالم اور اصول عالم کے

که افعال باشند اقرب باشند که اصل الاصول اند و
چون صفات نیز ظلال حضرت ذات اند و حضرت
ذات جل سلطانه اصل جمیع اصول است لاجرم
حضرت ذات بعالم از عالم و از افعال و صفات
واجبی اقرب باشند این است بیان اقربیت وے
تعالی که در حیز تحریر و بیان آمد عقلا اگر بر سر انصاف
بیایند محتمل که قبول این معنی نمایند اگر قبول ننمایند
غم نیست که خارج از مبحث اند انتهی پنجم قرب
من حیث السلوک و الاستعداد و آن بر دو نوع است
یکے قرب نوافل دویم قرب فرایض قرب نوافل
عبارت ازانست که سالک خود را فاعل یابد و حق
را آله چنانچه بی یسمع و بی یبصر اشارت ست
بآن و قرب فرایض عبارت است ازانکه سالک
خود را آله یابد و حق را فاعل چنانچه الحق ینطق
علی لسان عمر اشارت است ازان و این قرب
فرائض پس از فناء وجود سالک میسر گردد بخلاف
قرب نوافل کما فی الانتباه۔

جو افعال واجبی ہین زیادہ قریب ہون گے کیونکہ
اصل الاصول ہین اور جب صفات بھی حضرت ذات
کے ظلال ہین اور حضرت ذات کل اصلون کی اصل
ہے لامحالہ حضرت ذات عالم کے ساتھ عالم سے اور
افعال اور صفات واجبی سی قریب تر ہوگی یہ واجب
تعالی کی اقربیت کا بیان ہے جو حیز تحریر و بیان
مین آیا اگر عقلا انصاف پر آوین تو ممکن ہے کہ اسے
قبول کرین اور اگر قبول نہ کرین تو کوئی غم نہین کہ وہ خارج
از مبحث ہین انتہی۔ پانچوان قرب بحیثیت سلوک اور استعداد
کے ہی جو دو قسمون پر ہی ایک قرب نوافل دوسرے قرب
فرایض قرب نوافل سی یہ مراد ہی کہ سالک اپنی کو فاعل
اور حق کو آلہ پاوی جسکی طرف بی یسمع و بی یبصر مین اشارہ
ہی اور قرب فرایض سی یہ مراد ہے کہ سالک اپنے کو آلہ
اور حق کو فاعل پاوے جسکی طرف الحق ینطق علی
لسان عمر مین اشارہ ہے اور یہ قرب فرایض بعد فنائے
وجود سالک کے میسر ہوتا ہے بخلاف قرب نوافل
کے جیسا کہ انتباہ مین ہے۔

قوله واما قرب الفرايض فهو فناء العبد بالكلية من شعور جميع الموجودات حتى عن نفسه ايضا بحيث لم يبق في نظره الا الوجود الحق سبحانه وهذا معنى فناء العبد في الله وهو ثمرة قرب النوافل

اقول قرب فرایض آن کہ بندہ بالکلیہ فانی شود
مین کہتا ہون کہ قرب فرایض یہ ہی کہ بندہ تمام موجودات

از ادراک کل موجودات حتی از نفس خود بطوری کہ
باقی نماند در نظر او بجز وجود حق این فنا را العبد
فی اللہ است و آن ثمرۂ قرب فرایض است جامی
در اشعۃ اللمعات در بیان این قرب میفرماید کہ بحکم
فرمودۂ ان اللہ واسع علیم گنجایش آن دارد کہ
خود بصورت ہمہ گویندگان و ہم بصورت ہر چہ
گویند بر آید پس ہر کہ گوید و ہر چہ جوید ہمہ درست باشد
اظہار چنین اسرار ہر چند ناز کی دارد اما معذور دارد
خود گفت حقیقت خود خود بشنید ۔ زان روی کہ خود
نمود خود را خود دید ۔ جنید رضی اللہ عنہ کہ لسانی است
از السنۂ حق میفرماید سی سال است کہ من با حق
سخن می گویم و خلق پندارد کہ با ایشان می گویم یعنی
جنید در مجالی خلق حق را می دید و شنونده او را
سید انست و محجوبان پنداشتند کہ با خلق می گوید
و شنونده ایشان اند بلکہ خود جنید در میان نبود
و حق میگفت و محجوبان پنداشتند کہ جنید می گوید
بسمع موسی ہم او می شنید کہ بزبان شجرہ گفت انی
انا اللہ رب العالمین انتہی ملخصاً و نیز باید دانست
کہ این دو قرب مرتبۂ احسان بنده اند کہ آن را
سیر و سفر معنوی گویند در قرب نوافل حق باطن
بنده بود و بنده ظاہر حق و این مرتبہ در فنا صفات

کے ادراک سے بالکل فانی ہو جائے حتی کہ اپنے نفس سے
بھی ایسا کہ اوسکی نظر مین حق کے سوا کچھ باقی نہ رہی اور
یہی اللہ مین بندہ کی فنا ہی اور یہی قرب فرایض کا ثمرہ
ہی مولانا جامی اشعۃ اللمعات مین اس قرب کے بیان مین فرماتے
ہین کہ بحکم ان اللہ واسع علیم اسکی گنجایش ہی کہ اپنی کو
تمام کہنے والون کی صورت یا جس صورت مین کہ وہ
کہین ظاہر کردی تو جو کوئی جو کچھ کہے اور جو کچھ ڈھونڈھے
سب درست ہے ایسے اسرار کا اظہار اگرچہ نازک ہی لیکن
معذور معذور ہی ۔ خود اوسنی اپنی حقیقت کہی اور خود ہی
سنی اسی سبب سے خود ہی ظاہر ہوا اور خود ہی نے اپنی آپ کو
دیکھا لسان الحق حضرت جنید فرماتے ہین کہ تیس برس سے
مین حق سی باتین کرتا ہون اور لوگ سمجھتے ہین کہ اوسنی باتین
کرتا ہون یعنی وہ مظاہر خلق مین حق کو دیکھتے اور اوسی کو
سننے والا جانتے تھے اور محجوب لوگ سمجھتے تھے کہ وہ ہم سی
کہتے اور ہم اوسے سنتے ہین بلکہ خود جنید بھی درمیان نہین تھے
حق ہی کہتا تھا اور لوگ جانتے تھے کہ جنید کہتے
ہین اور سمع موسی سے بھی اوسی نے سنا جس نے زبان
شجر سے کہا کہ بیشک مین اللہ تمام عالم کا رب ہون انتہی نیز
جاننا چاہیے کہ دونون مراتب بنده کے لیے مرتبۂ احسانی
ہین جسکو سیر و سفر معنوی کہتے ہین قرب نوافل مین حق بنده
کا باطن ہوتا ہے اور بنده حق کا ظاہر اور یہ مرتبہ فنا صفات مین

حاصل می شود و در قرب فرائض حق ظاہر بندہ بود و بندہ باطن حق و این مرتبہ در فنای ذات و وصول بمقام فرق بعد الجمع حاصل می آید صدر الدین قونوی میفرماید کہ باطن حق ظاہر انسان کامل است و ظاہر حق باطن انسان کامل یعنی باطن و ظاہر انسان کامل باطن و ظاہر حق است۔

حاصل ہوتا ہے اور قرب فرایض مین حق بندہ کا ظاہر اور بندہ حق کا باطن ہوتا ہے اور یہ مرتبہ فنائے ذات اور مقام فرق بعد الجمع کے وصول مین حاصل ہوتا ہی صدر الدین قونوی فرماتے ہین کہ حق کا باطن انسان کامل کا ظاہر ہے اور حق کا ظاہر انسان کامل کا باطن یعنی باطن و ظاہر انسان کامل کا حق کا باطن و ظاہر ہے۔

قولہ وان من القائلین بوحدۃ الوجود من یعلم ان الحق سبحانہ حقیقۃ جمیع الموجودات ولکن لا یشاہد الحق سبحانہ فی الخلق

اقول و برخی از قائلین وحدت وجود کسانے اند کہ میدانند این کہ حق سبحانہ تعالی حقیقت جمیع موجودات است و این از تقاریر سبز ہین شدا ما مشاہدہ حق در خلق نمی کنند تفصیل این آیندہ می آید

مین کہتا ہون کہ بعض قائلین وحدت وجود مین لوگ ہین جو یہ جانتے ہین کہ حق تمام موجودات کی حقیقت ہے اور یہ تقریرون سے ظاہر ہو چکا لیکن حق کا مشاہدہ خلق مین نہین کرتے اسکی تفصیل آیندہ آتی ہی۔

قولہ و منہم من یشاہد الحق فی الخلق شہودا حالیا بالقلب وہذہ المرتبۃ اولی من الاولی

اقول و بعض آنند کہ مشاہدہ حق در خلق می کنند بشہود حالی قلبی و این مرتبہ بہ نسبت اولے اولی است چہ کہ مشاہدہ مجمل است در مفصل۔

مین کہتا ہون اور بعض وہ لوگ جو حق کا مشاہدہ خلق مین شہود حالی قلبی سے کرتے ہین اور یہ مرتبہ پہلے مرتبہ سے اچھا ہے کیونکہ اسمین مجمل کا مشاہدہ مفصل مین ہے۔

قولہ و منہم من یشاہد الحق فی الخلق والخلق فی الحق ولا یکون احدہما مانعا عن الآخر شہودا عیانیا وہذہ المرتبۃ اعلی و اولی من المرتبتین السابقین وہی مقام الانبیاء والاقطاب متابعتہم انتہی

اقول بعضی ازان مشاہدہ حق در خلق و خلق در حق میکنند و یکے مر دیگر را حاجب و مانع نیست از دیگر بشہود عیانی و این مرتبہ اعلی و اولی است از دو مرتبہ

مین کہتا ہون انمین سے بعض حق کا مشاہدہ خلق مین اور خلق کا حق مین کرتے ہین اور ان دونون مین سے ایک دوسرے کا شہود عیانی سے حاجب و مانع نہین یہ مرتبہ مراتب سابقہ سے اعلے و اولی ہے

سابق واین مقام انبیاء واقطاب است بمتابعت
انبیاء شیخ اکبر می فرماید که الناس علی ثلثة اقسام
قسم یری الخلق ولا یری الحق وقسم یری
الحق ولا یری الخلق وقسم جامع بین الخلق
والحق وهو صاحب البقاء انتهی مولانا روم میفرماید
ه آن یکے ماہے ہمی بیند عیان + وان یکے
تاریک می بیند جہان + وان دگر سہ ماہ می بیند بہم +
این سہ کس بنشستہ یک موضع بہم + یعنی خلق سہ قسم
اند یکے آن کہ در نظر او موجود و مشہود جز حق نہ باشد
حق را بیند وبس وآن موحد است دوم آنکہ در چشم او
مشہود و موجود جز خلق نباشد وبس واین محجوب است
در بیت اول بیان ہمین سہ قسم است سوم آنکہ ہم
مشاہدۂ حق کند در مرآت خلق وہم مشاہدۂ خلق
کند در مرآت حق وہم مشاہدۂ ہر دو مرآت واین
کس محقق است جامی فرماید ه اعیان ہمہ آئینہ و
حق جلوہ گر است + یا نور حق آئینہ واعیان صور است
در چشم محقق کہ حدید البصر است + ہر یک زدو این
آئینہ آن دگر است + ودر نقد النصوص و تعلیقات
آن مولانا جامی نوشتہ اند کہ مردم بر چار مقام اند
یکے فرق اول کہ در وی شہود خلق است محجب از
حق وصاحب این ہمہ خلق بنگرد وحق را بالجمیع وجوہ

اور یہ انبیاء کا مقام ہے نیز اقطاب کا بمتابعت انبیا شیخ اکبر
فرماتے ہین کہ لوگ تین قسم کے ہین ایک وہ جو خلق کو دیکھتے
اور حق کو نہین دیکھتے دوسرے وہ جو حق کو دیکھتے اور خلق کو
نہین دیکھتے تیسرے وہ جو حق اور خلق دونوں کے جامع ہین
یہی صاحب بقا ہین انتہی مولانا روم فرماتی ہین ایک وہ
شخص ہی جو ماہتاب کو صاف ظاہر دیکھتا ہے اور ایک وہ
شخص ہی جو جہان کو تاریک دیکھتا ہی تیسرا وہ شخص ہی جو تین
چاند ایک ساتھ دیکھتا ہی اور یہ تینون باہم ایک جگہ بیٹھے ہوے
ہوتی ہین یعنی خلق تین قسم پر ہی ایک وہ جسکی نظر مین حق
کی سوا کوئی موجود و مشہود نہ ہو یہ موحد ہی اور ایک وہ جسکی نظر
مین خلق کی سوا کوئی موجود اور مشہود نہو یہ محجوب ہی شعر اول مین
انھین لوگون کا بیان ہی اور ایک وہ جو حق کو آئینۂ خلق
مین اور خلق کو آئینۂ حق نیز دونون کا علیحدہ علیحدہ بھی مشاہدہ
کرے اور یہی محقق ہے۔ مولانا جامی فرماتے ہین تمام
اعیان آئینہ کی طرح ہین جس مین حق جلوہ گر ہے یا نور
حق آئینہ ہے اور اعیان صورتین ہین نیز نظر محقق کی
نگاہ مین ان دونون مین سے ہر ایک دوسرے کا آئینہ
ہے اور نقد النصوص اور اوس کے تعلیقات مین
مولانا جامی لکھتے ہین کہ آدمی چار مقام پر ہین
ایک صاحب فرق جو حق کو علیحدہ سے دیکھتا ہے اور
یہ شخص بالکل خلق کو دیکھتا ہے اور حق کو ہر طرح سے

غیر داند دوم جمع کہ در وی شہود حق است بی خلق
و این مرتبۂ فناء سالک است چہ تا زمانے کہ ہستی
سالک بر جا بود شہود حق بے خلق نیست و صاحب
این مقام وحدت را در کثرت ملاحظہ نماید و صاحب
فنا از دو حال خالی نیست یکے آن کہ بالکل مسلوب العقل
شود و دران سکر و بیخودی ماند و این طائفہ را مجذوب
مطلق خوانند قلم تکلیف بر آنہا نیست معاف و
ترخان حق اند چہ تکلیف بر عقل است و ایشان مجانین
حق اند انکار و اقتداء ایشان نباید کرد ؎ گشتہ اند
این قوم ترخان خدا بمکے بود انکار ایشان خود روا
رو بصدق دل بجو زایشان نظر ÷ منکر و مانع مشو ای
بے خبر ÷ محققان صوفیہ این طائفہ را کامل نامند
زیرا کہ سالک قبل از وصول بمقام جمع و استغراق
اشیاء را من جمیع الوجوہ غیر می بیند و در مقام تعطل
و تفرقہ بود و در ہنگام استغراق نہ کثرت حقیقی بیند و
نہ اعتباری پس درین مرتبۂ استغراق عدم امتیاز
تابع و متبوع و عابد و معبود است و ساکن مقام
استغراق پردہ در شریعت دیگر آن کہ پس از فناء
آنہا را بہ بقاء حق باقی گرداند سوم فرق ثانی کہ در وی
شہود خلق است قائم بحق و صاحب این مقام کثرت
را در وحدت می نگرد چہارم جمع الجمع کہ در وی شہود وحدت

غیر جانتا ہے دوسرے جمع جس مین حق کا شہود بغیر
خلق کے ہی اور یہ مرتبہ فناء سالک کا ہی کیونکہ جب تک سالک
کی ہستی قائم ہوتی ہی حق کا شہود بغیر خلق کے نہین ہوتا
اس مقام والا وحدت کو کثرت مین دیکھتا ہی اور صاحب فنا
دو حال سی خالی نہین ایک وہ جو بالکل مسلوب العقل ہون
اور سکر و بیخودی مین رہین جنکو مجذوب کہتی ہین اور تکلیف
شرعیہ نہین سب اونکو معاف ہی وہ لوگ ترخان حق ہین
کیونکہ تکلیف عقل پر ہے اور یہ مجانین حق ہین ان کا انکار
اور انکی اقتداء نہین کرنا چاہیے یہ قوم خدا کی ترخان ہی
انکا انکار کسی طرح جایز نہین صدق دل سی انکی طرف متوجہ
رہو اور ان کے منکر نہ ہو ترخان سے مصاحبین خاص مراد
ہین جو تمام امور سے مستغنی ہوتے ہین محققین صوفیہ ان کو
کامل نہین جانتے اس لیے کہ سالک وصول سی پہلے مقام
جمع و استغراق مین اشیاء کو ہر طرح غیر دیکھتا ہی اور مقام
تعطل اور تفرقہ مین ہوتا ہی اور بحالت استغراق نہ کثرت
حقیقی کو دیکھتا ہی اور نہ اعتباری کو پس اس مرتبۂ استغراق
مین تابع و متبوع و عابد و معبود کا امتیاز نہین ہی اور
سالک مستغرق پردہ در شریعت ہے دوسرے یہ کہ بعد
فنا کے بقاء حق سے باقی رہتے ہین تیسرے فرق ثانی مین
جسمین شہود خلق قائم بحق ہونیکے ساتھ ہو اس مقام والی کثرت کو
وحدت مین دیکھتے ہین چوتھے جمع الجمع جسمین شہود وحدت

درکثرت وشہود کثرت در وحدت می باشد بی انفکاک
انتہی وجمع الجمع مقام سرور انبیاء است صلی اللہ علیہ و
سلم وورثۂ وی صاحب گلشن راز گوید ؎ ہمہ از
وہم ہستست این صورت غیر ٭ کہ نقطۂ دائر است از سرعت
سیر ٭ یکے خط است زاول تا آخر ٭ بر و خلق جہان
گشتہ مسافر ٭ درین رہ انبیا چون ساربان اند ٭
دلیل ورہنمائے کاروانند ٭ وزایشان سید ما گشتہ
سالار ٭ ہمون اول ہمون آخر درین کار ٭ مقام
دلکشایش جمع جمع است ٭ جمال جان فزایش
شمع جمع است ٭ و نیز باید دانست کہ مرتبۂ جمع را گاہے
مرتبۂ بقا خوانند چہ انسان درین مرتبہ از خود فانی است
و بہ بقائے حق باقی و گاہے مرتبۂ فنا گویند و مرتبۂ
فرق ثانی را بقا چہ انسان در مرتبۂ جمع از خود فانی است
و در مرتبۂ فرق ثانی بحق باقی اللھم ارزقنا ھذا
المقام ببرکۃ سید انبیائک علیہ وعلیہم السلام

درکثرت اور شہود کثرت در وحدت بغیر تفرقہ کے ہوتا ہے
انتہی اور جمع الجمع آنحضرت صلعم اور اونکے وارثون کا مقام ہے
صاحب گلشن راز لکھتے ہین ؎ یہ غیریت کی صورتین تمھارے
وہم کی وجہ سی قائم ہین ورنہ دراصل خود نقطہ ہی سرعت سیر
کی وجہ سی دائرہ ہی اول سی آخر تک ایک ہی خط ہی جسپر تمام
عالم چل رہا ہے اس راہ مین انبیا ساربان کی طرح قافلہ
والون کے راہبر اور راہنما ہین انھین مین سے ہمارے
آنحضرت صلعم سردار ہین وہی سب سے اول اور وہی سب سے
آخر ہین آپ کا مقام عالی جمع الجمع ہے اور آپکا جمال جانفزا
شمع محفل کی طرح ہی اور یہ بھی جاننا چاہیے کہ مرتبۂ جمع کو کبھی
مرتبۂ بقا کہتے ہین کیونکہ انسان اس مرتبہ مین اپنی سے فانی
اور بہ بقاء حق باقی ہی اور کبھی مرتبۂ فنا کہتے ہین اور مرتبۂ فرق
ثانی کو بقا کیونکہ انسان مرتبۂ جمع مین اپنے سے فانی اور
مرتبۂ فرق ثانی مین حق سی باقی ہی خداوندا ہم کو یہ مقام ببرکت
حضرت سید الانبیاء علیہ السلام عطا کر۔

قولہ ومن المحال ان یحصل المرتبۃ المتوسطۃ من تلک المراتب الثلثۃ لمن خالف الشریعۃ والطریقۃ فضلا عن المرتبۃ الاخیرۃ التی ھی اعلی منا سواھا من المرتبتین

اقول ومحال است کہ حاصل شود مرتبۂ متوسطہ
ازین ہر سہ مراتب کسی را کہ خلاف شریعت و طریقت
بود چہ جائے مرتبۂ اخیرہ جمع الجمع کہ اعلی مراتب است
کہ حاصل شدن آن از اجلی محالات است و اعلم

مین کہتا ہون اور محال ہی کہ مرتبۂ متوسطہ اوسکو حاصل
ہو جو خلاف شریعت و طریقت ہو تو مرتبۂ اخیرہ یعنی
جمع الجمع کا جو سب سے اعلے مرتبہ ہے کیا ٹھکانا کیونکہ
اوس کا حاصل ہونا بالکل محالات سے ہے واضح ہو کہ

ان الریاضات لا تفید ولا تقرب العبد الی اللہ
ما لم تکن علی موافقۃ الشریعۃ ومتابعۃ السنۃ
کما قال الشیخ الجنید قدس سرہ الطرق کلھا
مسدودۃ علی الخلق الا من اقتفی اثر رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم فحینئذ لا بد لمن اراد التقرب
الی اللہ تعالی بالریاضات الحکمیۃ ان یقتدی
بالشریعۃ الغراء ویتبع السنۃ الحسناء حتی ینتج
لہ من الریاضات التقرب الیہ تعالی والمعرفۃ
بہ فلعدم الاقتداء وترک الاتباع قد ضل
المرتاضون بمجرد الریاضات الاختراعیۃ عن
نور الھدایۃ فی معرفۃ الحق سبحانہ تعالی مع
تعمقھم فی تزکیۃ النفس بتلک الریاضات
الشاقۃ بل افسدوا عقائدھم کلما تعمقوا فی
الریاضات لان کل من لم یطبق ریاضتہ
بالشریعۃ ولم یتبع السنۃ فلیس لہ نصیب من
التقربات الالھیۃ والمعرفۃ الحقانیۃ ولا یحصل
لہ من تلک الریاضات الا الاوھام الفاسدۃ
والخیالات الکاسدۃ التی لیس لھا من اللہ قبول
بل انما یحالہ عن طریق الحق خروج وعدول
انتھی کذا فی جامع الاصول وایضا فیہ قالوا
الشریعۃ امر بالتزام العبودیۃ دائما والحقیقۃ

ریاضات جب تک موافق شریعت ومتابعت سنت نہوں
تب تک نہ وہ مفید ہوتی ہین اور نہ اوس سے بندہ کو حق
کا قرب حاصل ہوتا ہے چنانچہ حضرت شیخ جنید قدس سرہ کا
ارشاد ہے کہ بجز متابعت نبوی صلعم کے اور سب راہین خلق
پر بند ہین تو جو کوئی تقرب الی اللہ بذریعہ ریاضات حکمیہ
چاہے اوسے شریعت غراء کی اقتدا اور سنت سنیہ کی
پیروی کرنا چاہیے تاکہ نتیجہ ریاضات یعنی معرفت وتقرب
الٰہی ظاہر ہو کیونکہ ترک اقتداء واتباع سے اہل ریاضت
بمجرد ریاضیات اختراعیہ کے بجائے نور ہدایت حاصل
کرنیکے گمراہ ہو گئے باوجودیکہ اونھون نے تزکیہ نفس مین
ان ریاضات شاقہ سے معرفت حق مین غور کیا جس قدر
ریاضات مین غور وخوض کیا اوسی قدر اون کے
عقائد فاسد ہو گئے کیونکہ جس کی ریاضت حسب
شریعت ومتابعت سنت نہ ہو تو اوسے معرفت
الٰہیہ سے کوئی حصہ نہین اوس کو ان ریاضات سے
اوہام فاسدہ وخیالات واہیہ کے سوا کچھ حاصل نہین
اور یہ اللہ تعالے کے نزدیک مقبول نہین بلکہ اس
مین طریق حق سے خروج وعدول کا خوف ہے
انتہے - اسی طرح جامع الاصول مین ہے نیز
اوسی مین ہے کہ صوفیہ کا قول ہے کہ شریعت
التزام عبودیت کا حکم ہے - اور حقیقت

مشاهدة الربوبية فكل شريعة غير مؤيدة
بالحقيقة فغير مقبولة وكل حقيقة غير
مقيدة بالشريعة فغير مقبولة ايضا والشريعة
ان تعبده والحقيقة ان تشهده فالشريعة
قيام بما امر والحقيقة شهود لما قضى وقدر
وما اخفى واظهر وبايد دانست كه اهل ظاهر
اهل شريعت اند واهل باطن اهل حقيقت واين هر دو
متلازم اند حقيقتا چرا كه طريق الى الحق را ظاهر است
وباطن ظاهرش شريعت است وباطنش حقيقت
پس بطون حقيقت در شريعت چون بطون روغن
در لبن است يا بوئے گل در گل پس مراد از حقيقت در
شريعت اقامت عبوديت است بر وجه مرضے
فكل شريعة لا حقيقة لها فهي عاطلة وكل
حقيقة لا شريعة لها فهي باطلة پس شريعت
حق است وحقيقت آن حق وجامع است
اين را قول تعالى اياك نعبد واياك نستعين
پس اياك نعبد شريعت ست واياك نستعين حقيقت فتدبر واستظهر

مشاہدۂ ربوبیت ہے پس جو شریعت کہ بغیر امداد حقیقت
کے ہو وہ نامقبول ہی اور جو حقیقت شریعت سی مقید نہ ہو
وہ بھی نامقبول ہی پس شریعت یہ ہی کہ اوسکی عبادت کیجاے
اور حقیقت یہ ہے کہ اوسکا مشاہدہ کیا جاے پس شریعت
قیام بہ امورات ہے اور حقیقت اوس چیز کا شہود ہی جو قضا و
قدر سی متعلق ہی مخفی ہو خواہ ظاہر نیز جاننا چاہیے کہ اہل ظاہر
اہل شریعت ہین اور اہل باطن اہل حقیقت اور یہ دونون حقیقتاً
متلازم ہین کیونکہ راہ حق کا ایک ظاہر ہے اور ایک
باطن ظاہر شریعت ہی اور باطن حقیقت پس حقیقت شریعت
مین اسی طرح پوشیدہ ہے جیسے گھی دودھ مین یا خوشبو پھول
مین پس حقیقت اور شریعت سی مطلب عبودیت کا بطریق
پسندیدہ قائم کرلینا ہے تو جس شریعت مین حقیقت نہ ہو وہ
باطل ہی ہے تو شریعت حق ہے اور حقیقت اوس حق
کی حقیقت ہے اور اللہ تعالے کا ارشاد ایاك نعبد
وایاك نستعین اس کا جامع ہے تو ایاك
نعبد شریعت ہے اور ایاك نستعین حقیقت اس کو
غور کرو اور سمجھو

قوله وان جميع الموجودات من حيث الوجود عين الحق سبحانه وتعالى والغيرية اعتبارية واما من حيث الحقيقة فالكل هو الحق سبحانه ومثاله الحباب والموج والبرد والثلج فان كلهن من حيث الحقيقة عين الماء ومن حيث التعين غيره وكذا السراب من حيث الحقيقة عين الهواء ومن حيث التعين غير الهواء والسراب في الحقيقة هواء ظهر بصورة الماء

اقول جمیع موجودات بحیثیت وجود عین اند و غیریت
اعتباریست ورنہ در اصل کل حق است و مثالش
حباب و موج و برد و برف است کہ ہمہ من حیث الحقیقت
عین آب اند و من حیث التعین غیر و اعتبار واقعی و حقیقی
است نہ اعتبار معتبر چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث
در مکتوب مدنی می نگارند و کذلک کلام مولانا
عبد الرحمن الجامی عندی مسلم فان مقصودہ
نفی تاصل الحقایق بجعلها و ایجادها اعتبارات و
اضافات للوجود الحق بمعنی ان الوجود ظهر
فیها و تعین بها لا بمعنی الفرق الاعتباری انتهی
بقدر الضرورة و الباقی فی المقام بالجملة آن غیریت
اعتباریست دیگر حاجت بیان ندارد کہ ظاہر ترست
و از تقاریر سابق محقق گشتہ رفت البتہ این فی الجملہ
غیریت کہ مناط احکام و آثار نشأتین تواند شد اشیاء را
ثابت است و نیز کمال ہر شی عبارت از ظہور صورت
نوعیہ اوست بہ تمام احکام و آثار خود یا بأکثر آنہا برابر
است کہ بفطرت و موہبت باشد یا بتدبیر و کسب
حاصل شود پس آنانکہ فطرت شان متغیر نہ شدہ ائمہ
باشند در علوم و اخلاق و اعمال و دیگرے را اقتدا بایشان
واجب باشد تا کمال نوعی حاصل کنند پس ریاضت و
مجاہدہ تدبیر و کسب است برای اقتدا بسلیم فطرتان

میں کہتا ہوں کہ کل موجودات بحیثیت وجود عین حق ہیں
اور غیریت اعتباری ہے ورنہ در اصل سب حق ہی جسکی
مثال حباب اور موج اور ٹھنڈی اوس اور برف ہی کہ سب
حقیقتاً عین آب ہیں اور بحیثیت تعین غیر اور اعتبار واقعی و
حقیقی ہی نہ اعتبار معتبر جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث مکتوب
مدنی میں لکھتے ہیں کہ اسیطرح مولانا عبد الرحمن جامی کا کلام میرے
نزدیک مسلم ہی کیونکہ اونکا مقصود نفی تاصل حقائق ہی اونہیں
مخلوقات کی ساتھ اور یہ کہ وہ وجود حق کی اعتبارات و اضافات
ہیں اس معنی میں کہ وجود انمیں ظاہر اور انسے متعین ہوا نہ
فرق اعتباری کے معنے میں انتہی بقدر ضرورت اور باقی اپنے
مقام پر ہی غرضکہ وہ غیریت اعتباری ہے جسمیں توضیح کی
ضرورت نہیں کہ خود واضح ہی اور پہلی تقریروں سے ثابت
ہو چکا ہے البتہ یہ تھوڑی غیریت جسپر دونوں عالم کے
احکام اور آثار موقوف ہو سکتے ہیں اشیاء کے لیے ثابت ہے
اور ہر شی کی کمال سے بھی مراد اوسکی صورت نوعیہ کا اپنے تمام
یا اکثر احکام و آثار کے ساتھ ظہور ہی تو دو حال سے خالی
نہیں یا وہ بہ فطرت و موہبت ہوں یا بتدبیر اور کسب سے
حاصل کی گئی ہوں تو وہ جن کی فطرت میں تغیر نہیں
ہوا وہ علوم اور اخلاق اور اعمال میں ائمہ ہیں دوسروں کو
انکی اقتدا واجب ہی تاکہ کمال نوعی حاصل کریں پس ریاضت اور
مجاہدہ صاحب فطرت سلیم کی اقتدا کی لیے تدبیر و کسب ہے

تا هر چه از ثمرات بر سلامت فطرت در نشأتین مترتب
میشود بر مقتدیان هم مترتب شود و شاید ازین جا
فرقه از معتزله گمان برده اند آنجا که واجب تعالی
و ممکنات را در ذات شریک و مماثل میدانند و تفاوت
نمیدانند الا در اعتبارات و صفات حالانکه در کتب
متداوله اهل وحدت وجود از هیچ کسے از کبراء صوفیه
این منقول نیست بلکه بخلاف این تصریحات است
از انجمله است در لوائح ؎ تا چند حدیث وجه و
ابعاد و جهات ÷ تا کے سخن از معدن و حیوان و نبات
یک ذات فقط بود محقق نه ذوات ÷ این کثرت
وهمی ز شیون است و صفات ÷ معنی این رباعی
همانست که وجود واحد است و موجود متعدد و نیز
بدان که چون ظهورات حق مطابق اعیان ثابته
علمیه ذی تعالی میباشد ضرور است که هر نقصانی که
مقتضائی آن اعیان خواهد بود بهمان نقصان ظهور
خواهد فرمود پس آن نقصان خواه از لوازم ارواح
باشند خواه از لوازم اجسام صرف بحیثیت آن مرتبه ظهور
است نه بحیثیت ذات ذی تعالی که از عالم ارواح
نیز باطن تر است و آن ذات پاک در عین این تنزل
برهان کمال ذاتی خود بوده است پس چنانچه آن
مراتب نازله یعنی عالم ارواح و عالم اجسام از قبیل امور

تا که جو کچھ ثمرات فطرت سلیم پر دونون عالم مین مرتب ہون
مقتدیون پر بھی مرتب ہون اور شاید یہان فرقۂ معتزلہ نے
یہ گمان کیا ہے کہ جو واجب تعالی اور ممکنات کو ذات مین
شریک اور مثل جانتے ہین اور اعتبارات و صفات کے
سوا کوئی فرق نہین کرتے حالانکہ اہل وحدت وجود
کی مشہور کتابون مین کسی بزرگ سے بھی یہ منقول نہین
بلکہ اس کے خلاف تصریحات ہین از انجملہ لوائح مین ہے
؎ کہ کب تک وجہ اور ابعاد اور جہات کا بیان ہوگا
کہان تک معدنیات اور حیوانات اور نباتات کے متعلق
گفتگو کیجائے صرف ایک ہی ذات ثابت ہے نہ متعدد
ذاتین یہ کثرت وہمی شیون اور صفات کی ہے اس رباعی
کا یہی مطلب ہے کہ وجود ایک ہے اور موجود متعدد اور
یہ بھی واضح ہو کہ جب ظہورات حق مطابق اوسکے اعیان ثابتہ
علمیہ کے ہوتے ہین تو ضروری ہے کہ ہر نقصان جو اوس کے
اعیان کا مقتضا ہو اوسی نقصان کے ساتھ ظہور بھی کرے
تو وہ نقصان خواہ لوازم ارواح سے ہو خواہ لوازم اجسام
سے صرف اوس مرتبہ کی حیثیت سے اوس کا ظہور ہے نہ بحیثیت
ذات واجب تعالی کہ وہ عالم ارواح سے بھی زائد پوشیدہ
ہے اور وہ ذات پاک عین اس تنزل مین اپنے
اوسی کمال ذاتی پر ہے تو جس طرح وہ مراتب نازلہ
یعنی عالم ارواح اور عالم اجسام مین بسبب امور

وہمیہ مانند پیکر بشری فرشتہ بودہ اند آن نقصانات
نیز یعنی جاہل یا عاجز بودن ارواح و مقید چیزو
مکان بودن اجسام و ریزہ ریزہ شدن آنہا از
ہمین قبیل است و ذات مقدس حضرت واجب الوجود
درعین این نقصانات بہمان کمالات متحقق می باشد
سبحان ربك رب العزة عما یصفون الحاصل
موقوفیت کمال حق بر عالم صرف از جہت تحقق
آن کمال است و ظاہر کہ تحقق خود از معانی مصدریہ
است کہ مر متحقق را ضرورت افتد بر آن و ذات بحت
ہمچنان بر صرافت خود است چنانکہ بود و ماند چنانکہ ہست
اکنون در اثبات وحدت وجود بعضی آیات و احادیث
کہ بعبارۃ النص و دلالۃ النص دلالت دارند میفرماید

وہمیہ مثل صورت بشری و فرشتہ کے ہوے ہین وہ نقصانات
بھی یعنی ارواح کا جاہل یا عاجز ہونا اور اجسام کا حیز و
مکان مین ہونا یا اون کا ٹکڑے ٹکڑے ہونا بھی اسی
قبیل سے ہے اور ذات مقدس حضرت واجب الوجود عین
ان نقصانات مین اونھین کمالات سے قائم رہتی ہے
تیرا پروردگار صاحب عزت وصف کرتیوالونکے وصف سے
پاک ہے خلاصہ یہ کہ حق کی کمال اسمائی کا عالم پر موقوف ہونا
صرف اوس کمال کی تحقق کی وجہ ہے اور ظاہر ہے کہ تحقق خود
معانی مصدریہ مین سے ہے جسکی خود متحقق کو ضرورت پڑتی ہے
ذات بحت اوسیطرح اپنی صرافت پر ہے جیسے کہ تھی اور جسطرح
ہے ویسی رہیگی اب اثبات وحدت وجود مین بعض آیتین اور
حدیثین جو بعبارۃ النص و دلالۃ النص دلالت کرتی ہین فرماتے ہین

قولہ والدلائل الدالۃ علی وحدۃ الوجود کثیرۃ اما من الآیات

اقول دلائل دالہ بر وحدت وجود بسیارند دلائل
جمع دلیل والدلیل فی اللغۃ ھو المرشد وما بہ
الارشاد وفی الاصطلاح ھو الذی یلزم من العلم
بہ العلم بشیء آخر وحقیقۃ الدلیل ھو ثبوت
الاوسط للاصغر واندراج الاصغر تحت الاوسط
کذا فی تعریفات الاشیاء للسید الشریف
الجرجانی اما دلائل مثبتہ وحدت وجود پس آیات

مین کہتا ہون کہ دلائل وحدت وجود بہت ہین دلائل
دلیل کی جمع ہے جس کی معنی لغت مین راہ بتانے والے کے
ہین نیز جس چیز سے کہ راہ دکھلائی دے اور اصطلاح مین
دلیل وہ ہے جسکے علم سے دوسری چیز کا علم ہونا لازم
ہو اور حقیقت دلیل اوسط کا ثبوت اصغر کے لیے اور اصغر کا
اوسط کے تحت مین داخل ہونا ہے اسی طرح میر سید شریف جرجانی
کی کتاب تعریفات الاشیا مین ہے اب حدہ وجوہات کے نزدیک دلائل کلام مدعی ہین

قولہ قولہ تعالی ولله المشرق والمغرب فاینما تولوا فثم وجه الله

اقول قول وی تعالی وخدای راست جایے برآمدن
آفتاب و جائی فرو رفتن آن پس ہر جا کہ رو آرید
آن سو روئی اوست مغربی گوید ؎ ہر سو کہ دو دیدیم
ہمہ سوئے تو دیدیم ÷ ہر جا کہ رسیدیم سر کوئے تو دیدیم
روئے ہمہ خوبان جہان را بہ تماشا ÷ دیدیم ولے
آئینۂ روئے تو دیدیم ÷ ہر قبلہ کہ بگزیدہ دل از بہر عبادت
آن قبلۂ دل را خم ابروی تو دیدیم ÷ ملا عبد الغفور مینویسد
کہ مقتضای آیت تنزہ اوست از تقید چہ اگر مقید بودے
و محصور مضمون آیت صحیح نیامدے زیرا کہ معنی آیت
این است کہ ہر جا کہ رو آرید آنجا وجہ وجود خدا ست
پس اگر مقید بودی در ہر موضع یافت نشدی انتہی کلامہ
گویم کہ این از مقولۂ مکان است و تولیت از روی لغت
رو در آوردن و ثَمَّ اشارت بسوی آن مکان کہ مفہوم
از این است و مراد از وجہ ذات حق است یعنی
ہر جا کہ روید آنجاست ذات خدا و شک نے کہ آن
ہنگام کہ وجود غیر فرض کنند روی بدو آرند آن جا
ذات حق نباشد چرا کہ حال خالی ازان نیست کہ
ہنگامے کہ وجود غیر فرض کنند رو بدو آرند منفک
فرض کنند یا غیر منفک فرض کنند ظاہر است کہ آنجا
ذات حق نہ باشد والا لم یکن منفکا و اگر غیر منفک
فرض کنند ہم ذات حق آنجا نباشد چہ آن ہنگام ذات

مین کہتا ہون اللہ تعالی فرماتا ہے اور خدا ہی کے لیے مشرق
و مغرب ہی تو جسطرف تم متوجہ ہو اوسیطرف اللہ کا منہ ہے
مغربی فرماتے ہین ؎ جسطرف ہم گئے ہر طرف تجھی کو دیکھا
اور جس جگہ پہونچے وہ تجھسے خالی نہ دیکھی تمام عالم کی خوبصورتون کو
بطور تماشا دیکھا تو سب کو تیری صورت کا آئینہ دیکھا جو قبلۂ
دل نے عبادت کیلیے اختیار کیا وہ قبلۂ دل تیرا ہی ابرو
خمدار تھا ملا عبد الغفور لکھتے ہین کہ آیت کا مقتضا اوسکا تقید
سے منزہ ہونا ہے کیونکہ اگر مقید اور محصور ہوتا تو آیت کا
مضمون صحیح نہ ہوتا اس لیے کہ آیت کے یہ معنی ہین کہ جسطرف
تم متوجہ ہو اوسی طرف خدا کا منہ ہے اگر مقید ہوتا تو ہر جگہ
نہ پایا جاتا انتہی مین کہون گا کہ یہ مقولہ مکان سی ہے اور
تولیت کے معنی لغوی متوجہ ہونے کے ہین اور ثم سے
اشارہ اوسی مکان کی طرف ہے جو مفہوم این کا ہے
اور وجہ سی مراد حق کی ذات ہے یعنی جس طرف تم متوجہ
ہو اوسی طرف خدا کی ذات ہے اور واقعی جب کسی غیر کا
وجود فرض کرین تو خدا کی ذات وہان نہوگی کیونکہ دو
حال سی خالی نہین کہ جب وجود غیر فرض کرینگی او اوسطرف
متوجہ ہونگے تو علیحدہ فرض کرینگے یا نہ کرینگے اگر علیحدہ فرض
کرینگے تو ظاہر ہے کہ وہان ذات حق نہ ہوگی ورنہ منفک
نہوگی اگر غیر منفک فرض کرین تو بھی وہان حق کی
ذات نہ ہوگی کیونکہ اوس وقت ضروری ہے کہ ذات

حق را لابد باذات غیر مفروض کنند بر مثال آتش در آب
گرم و یا روح در قالب و شک نیست که در آب گرم
آتش بجائے خود و آب بجائے خود است نه در مکان
آب آتش است و نه در آتش آب والا یلزم الجمع
بین الضدین و چون این ثابت شد درین حال اگر
کسے رو آورد بمکان یکی لامحاله در آن مکان دیگری
نه باشد پس دانستیم که اثبات وجود غیر در اینما تولوا
فثم وجه الله درست نیاید سواء فرض وجود الغیر
منفکا عنه او غیر منفک و گوئیم که چون وجود غیر
فرض کنیم لامحاله منفک از ذات فرض کنیم که بدون تصور
انفکاک وجود غیر محال است والا یلزم المماسة
والاتصال لذاته کما عرف من فن الکلام و چون
وجود غیر منفک فرض کنند شک نے که آنجا ذات
حق نباشد چنانکه بالا رفته اگر گوئی که هرگاه ذات حقه
متعقل نمیشود و نیز میفرمایا اینما تولوا فثم وجه الله
پس کل جهات برای توجه ما برابر باشد مشروعیت
استقبال قبله بالخصوص در حالت صلوة چیست گوئیم
که شیخ اکبر در لوائح الانوار گفته که حکمت در تخصیص جهت
قبله آنست که چون مایان چنان هستیم که قلوب ما مجتمع
نمیشوند بدون توجه الی جهة الواحدة لان احدنا
ذو جهة فلا یقبل ان یتعقل الا ذا جهة و من ههنا

حق کو غیر کے ساتھ فرض کرین جیسے گرم پانی مین آگ
یا جسم مین روح اور کوئی شک نہین کہ گرم پانی مین آگ
بجائے خود ہے اور پانی بجائے خود نہ پانی کی جگہ آگ
ہے اور نہ آگ کی جگہ پانی اگر ایسا ہو تو جمع بین الضدین
لازم آویگا اور جب یہ ثابت ہوا تو اس حال مین اگر
کوئی ایک مکان کی طرف متوجہ ہو لامحالہ اوس مکان مین
دوسرا نہ ہوگا پس اس سے معلوم ہوا کہ وجود غیر کا اثبات
اینما تولوا فثم وجہ اللہ سے درست نہین ہوتا خواہ وجود
غیر اوس سے منفک فرض کیا جائے یا غیر منفک اور مین
کہونگا کہ وجود غیر بھی ہم فرض کرلین تو لامحالہ ذات سے
منفک فرض کرینگے بغیر تصور انفکاک وجود غیر محال ہے ورنہ
اوسکی ذات کے لیے مس اور متصل ہونا لازم آویگا جیسا کہ
فن کلام سے معلوم ہوتا ہے اور جب وجود کو غیر منفک فرض کرین
تو کوئی شک نہین کہ وہان حق کی ذات نہوگی جیسا کہ اوپر بیان
ہوچکا اگر یہ کہین کہ جب ذات حقہ مدرک نہین ہوتی اور یہ بھی ارشاد ہے
کہ اینما تولوا فثم وجہ اللہ تو کل جہتین ہمارے توجہ کیلیے برابر ہین پس مشروعیت
استقبال قبلہ مخصوص صلوٰۃ پنجگانہ کی حالت مین کیون ہے مین کہونگا کہ شیخ اکبر
لوائح الانوار مین لکھتے ہین کہ حکمت تخصیص سمت قبلہ یہ ہے کہ چونکہ ہم
لوگونکے قلوب بغیر ایک جہت کی طرف توجہ کے مجتمع نہین ہوتی
کیونکہ ہم مین سے ہر ایک ذو جہت ہے تو وہ صاحب
جہت ہی کے تعقل کو قبول کرے گا اور اسی لیے

قالوا کلما خطر ببالك فالله تعالی بخلاف
ذلك واوجبوا علی ان العبد ان ینزه الحق تعالی
عما ظهر له وصرفه فکان تخصیص التوجه الی الکعبة
شفقة من الحق علینا لیجمع همنا علیه سبحانه والا
فساير الجهات فی حقه سواء وقال اعلم انه من
اعجب الامور ان العبد فی حقه تعالی سواء قال تعالی
یعلم ویتحقق ان الحق تعالی لیس فی جهة ثم مع ذلك
یغلب وهمه علی عقله فلا یشهد الحق تعالی الا متعالیا
فی جهة الفوق وبما یستدل بعضهم بقوله تعالی
یخافون ربهم من فوقهم ولیس فی هذه الآیة
دلیل صریح علی ذلك لان المراد یخافون ربهم
ان ینزل عذابا من فوقهم ای من السماء انتهی
واین مسئله جهت مزلة الاقدام خلقے کثیر است واجب
بر ما است که اقرار کنیم بجهل در معرفت کیفیت این و
همین اعتقاد سلف صالح است

حضرات صوفیہ کہتے ہین کہ جو کچھ تیری قلب مین گذری
اللہ تعالی اوس سے علیحدہ ہی اور بندہ پر واجب ہی کہ اسے
تعالی کردہ اوس خیر سے پاک جانی جو اوسکے لیے ظاہر ہوئین
اور اپنے دل کو اوسکیطرف مصروف کری تو کعبہ کیطرف توجہ کی
تخصیص اللہ کی ہمپر شفقت ہی تاکہ ہماری ہمتین اور ارادے
اوسی پر جمع ہو جائین ورنہ کل جہات اوسکے لیے برابر ہین اور
کہا ہی کہ دیکھو یہ عجیب تر ین بات ہی کہ بندہ حقتعالی کی بارہ مین
تعالی کہتا ہوئی یہی جانتا ہی سمجھتا ہی کہ حقتعالی کے لیے کوئی جہت
مخصوص نہین پھر بھی اوسکا وہم عقل پر غالب آتا ہی اور وہ حق کو
نہین دیکھتا مگر بلندی پر اوپر کی جانب جسپر اکثر لوگ اوسکی
ارشاد یخافون ربهم من فوقهم سے دلیل لاتے ہین حالانکہ اس آیت
مین اسپر دلیل صریح نہین اسلیے کہ وہ اپنے پروردگار سے اس امر مین خوف
کرتی ہین کہ وہ اوپر آسمان سے عذاب نازل کری انتہی اور اس
مسئلہ مین اکثر لوگونکی قدم ڈگمگائی ہین اور ہمپر واجب ہے کہ ہم اس معرفت
کی کیفیت مین جہل کا اقرار کرین اور یہی سلف صالحین کا اعتقاد ہی

قوله قوله تعالی نحن اقرب الیه من حبل الورید

اقول قول وی تعالی است نا قریب تر ایم بسوی
از رگ گردن یعنی نحن اقرب الیه لا بالمکان ولا
بالزمان ولا بالمرتبة بل بالذات من غیر اختلاط
ولا اتحاد من حبل الورید ای من العرق الوارد
من الراس الی مقدم العنق کذا فی تفسیر الرحمانی

مین کہتا ہون کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہی کہ ہم اوس کی طرف
رگ گردن سے زیادہ قریب ہین یعنی ہم اوسکی طرف نہ بمکان و
زمان و مرتبہ بلکہ بالذات بلا اختلاط و اتحاد رگ گردن
سے زیادہ قریب ہین یعنی اوس رگ سے جو سر سے
گردن کے اوپر کے حصے تک ہی اسی طرح تفسیر رحمانی

که مصنف آن شیخ علی مہائمی یکے از اکابر صوفیہ و
علماء ایشان ست و کشف و ایضاح این قرب موقوف
بر مقدمہ ایست کہ علماء این طائفہ علیہ بتحقیق و تدقیق
آن موفق شدہ اند و ھی ان جمیع الموجودات من
حیث الوجود عین الحق و من حیث التعین
غیرہ و الغیریۃ اعتباریۃ و اما من حیث الحقیقۃ
فالکل ھو الحق فقول الصوفی الکل ھو و قول المتکلم
ان کل شئ غیرہ کلہ صحیح و مثالہ الحباب
و الموج و کوز الثلج فان کلھن من حیث الحقیقۃ
عین الماء و من حیث التعین غیرھا و کذا
من حیث الحقیقۃ عین الماء و در لفظ اقرب کہ صیغہ
تفضیل از قرب است اندکے غور باید کرد چہ قرب جبل الورید
کہ مفضل علیہ است بامخاطب قرب جزء بالکل است و
قرب حق با عبد کہ مفضل است قرب ھویت است
با ماھیت و اگر واضح تر خواہند بدانند کہ قرب مطلق است
معرا از قید اطلاق ہم ؎ اتصال بے تکیف بے قیاس
ہست رب الناس با جان ناس ہر گاہ این مقدمہ
ممہد شد پس عینیت و غیریت و وحدت و اثنینیت
ہر دو راست شدند کذا افاد استاذی و مرشدی
مولانا شاہ تقی علی القلندر فی بعض افاداتہ
و کاتب الحروف گوید کہ اقرب اسم تفضیل مستعمل بدون است

مصنفہ شیخ علی مہائمی میں ہی اور اس قرب کا کشف اور
ایضاح ایک مقدمہ پر موقوف ہی جسکی تحقیق و تدقیق
کی توفیق اس گروہ کی علما کو ہوئی جو یہ ہی کہ کل موجودات
بحیثیت وجود عین حق ہین اور بہ حیثیت تعین غیر اور
غیریت اعتباریہ ہے بحیثیت حقیقت تو سب حق ہی ہے
پس صوفی کا قول کہ کل وہی ہی اور متکلم کا قول کہ ہر شئے
اوسکی غیر ہین سب صحیح ہین اور اوسکی مثال حباب اور موج
اور اولون کی ہی کیونکہ وہ سب بحیثیت حقیقت عین ہوا
ہین اور بحیثیت تعین غیر اسی طرح بحیثیت حقیقت آب
ہین لفظ اقرب مین جو باب قرب سے افعل التفضیل کا
صیغہ ہی تھوڑا غور کرنا چاہیے کیونکہ قرب جبل الورید جو
مخاطب کے لیے باعث فضیلت ہی مثل قرب جزء بالکل
ہے اور قرب حق بہ بندہ جو باعث فضیلت ہی قرب ہویت
بماہیت کی طرح ہی اگر اس سے بھی زیادہ واضح جاننا چاہین
تو قرب مطلق ہی جو قید اطلاق سے بھی معرا ہی ؎ خدا
کا بندہ سے اتصال بے کیفیت و بے قیاس ہی جب یہ مقدمہ
درست ہوگیا تو عینیت و غیریت اور وحدت و اثنینیت
دونون ٹھیک ہوگئے ایسا ہی میرے اوستاد اور مرشد
مولانا شاہ تقی علی قلندر نے اپنے بعض افادات
مین لکھا ہے ۔ اور کاتب الحروف کہتا ہے کہ
اقرب اسم تفضیل جو بہ لفظ من مستعمل ہے

دلالت دارد بر اشتراک در اسم قرب اگرچہ مختلف الکیف
بود پس اشتراکی نیست درمیان قرب صفات و قرب
حبل الورید چرا کہ قرب از صفات معنویست و قرب
حبل الورید حسی پس در اقربیت با و تعالی مر انسان را
از حبل ورید کہ آن حقیقی است دلیلی ست بر آن کہ
قرب و تعالی حقیقی است ای بالذات اللازم لها
الصفات اگر گوئی کہ چون دوست داشت او تعالی
این را کہ قریب تر باشد با از حبل ورید پس چرا اورا
نہ دریابیم گوئیم شیخ اکبر در باب خامس و ثمانین از
فتوحات گفتہ کہ قرب حجاب است چنانکہ بعد همچو
آب کہ چون اندران درآئی ہر چند در و چشم کشائی
ہیچ نہ بینی بوجہ شدت قرب و اگر گوئی کہ این ہفتاد
ہزار حجاب درمیان حق و خلق کہ شارع علیہ السلام
بیان فرموده از چہ روشد نگوئیم کہ حجب کنایہ از شہود
عبد است بعد خود را از حضرت حق پس اینہا راجع
بشہود عبد اند و حق همچنان بر شدت ظہور خود است
ایضاح این کلام آن کہ عبد مومن مشتمل بر علم و جہل
است پس علم ادراک حجب نوریہ میکند و جہل حجب
ظلمانیہ آری ؎ گر بعلم آئیم آن ایوان اوست +
ور بجہل آئیم آن زندان اوست + در باب رابع و خمسین و
مائتین از فتوحات است کہ حجاب عظمت از حق ابدًا

اسم قرب کے ساتھ مشترک ہونے پر دلالت کرتا ہی اگرچہ
کیفیتین مختلف ہون تو کوئی اشتراک قرب صفات اور قرب
حبل الورید مین نہین ہوگا کیونکہ قرب صفات معنوی سے
ہے اور قرب حبل الورید حسی ہی تو اقربیت اوس واجب تعالی
کی انسان کی شہ رگ سے جو حقیقی ہی اسکی دلیل ہی کہ
قرب بھی اوسکا حقیقی یعنی بالذات ہے جسکے لیے صفات
لازم ہین اگر یہ کہو کہ جب حق تعالی نے ہم سے شہ رگ
سے زائد ہونے کو پسند کیا تو اوسکو ہم کیون نہین پاتی تو
مین کہونگا کہ شیخ اکبر نے فتوحات کے باب پچاسی مین لکھا
ہے کہ قرب بعد کی طرح حجاب ہے مثلاً پانی کے اندر آنکھ
کھولین تو بوجہ اوس کے شدت قرب کے کچھ دکھائی نہ دیگا
اگر یہ کہو کہ ستر ہزار حجاب حق اور خلق کے درمیان جو
شارع علیہ السلام نے بیان فرمائے یہ کس طرح ہوئے تو
مین کہونگا کہ حجابات سے مراد بندہ کا حضرت حق سے
اپنی دوری مشاہدہ کرنا ہے تو یہ راجع بہ شہود عبد ہی حق
اوسی طرح اپنی شدت ظہور پر ہی اس کلام کی توضیح یہ ہی کہ
بندۂ مومن علم اور جہل دونون پر مشتمل ہی پس علم حجابات
نوریہ کا ادراک کرتا ہے اور جہل حجابات ظلمانیہ کا ؎ اگر ہم علم کی طرف آوین تو وہ اوس کا محل ہے
اور اگر جہل کی طرف آوین تو وہ اوس کا قید خانہ ہے
فتوحات کی باب دو سو پچاسی مین ہی کہ حجاب عظمت حق سے کبھی

رفع نمی تواند شد چہ حجاب عظمت عبارت از عدم احاطہ
بحق است پس نخواہد او فتاد عین عبد الابرین حجاب
فاذن العبد راہ وما راہ وازین است کہ در باب
حادی وخمسین ومائتین از فتوحات گوید فسبحان
من لا یعلم الا بانہ لا یعلم اگر توہم شود کہ پس معنی
قل ھذہ سبیلی ادعو الی اللہ چہ باشد گویم این کہ
ادعو الی طریق اللہ الخاصۃ التی جاء بہ الرسل
علیہم الصلوٰۃ والسلام علی حذف مضاف
ومن ادعی انہ یدعو الی اللہ حقیقۃ من
غیر مضاف قلنا لہ کیف عرفت من لیس
کمثلہ شیء حتی یدعو الناس الیہ فانہ لو کان
شیء لوقعت التماثل وھو تعالی لا یماثل
فلیس مثلہ تعالی شیء ومن ھو کذلک لا
یعرف فبطل دعواک معرفۃ اللہ تعالی کذا
فی الباب الثالث والستین من الفتوحات
کاتب الحروف گوید کہ خلاصۂ کار این است کہ حق
سبحانہ بہ بندہ از ہمہ چیز ہا نزدیک تر است واز این
گفتن ہم نزدیک تر چرا کہ حال قرب در عبارت
نمی گنجد وقتیکہ قرب را بعبارت در آورند بُعد می شود
قرب نہ آنست کہ با او نزدیک شدی واز و عبارتے
توانی کرد قرب آن ست کہ تو در وی گم شوی و خود را

رفع نہین ہو سکتا کیونکہ اوس سی مراد حق کا احاطہ نہ ہو سکتا ہے
تو بندہ کی آنکھ اسی حجاب پر پڑتی ہے تو اس وقت بندہ
اس کو دیکھتا ہے اور نہین بھی دیکھتا اسی لیے فتوحات
کے باب دو سو اکاون مین لکھتے ہین کہ پاک وہ ہے وہ
جو نہین جانا جاتا بجز اس حیثیت کے کہ وہ نہین جانا جاتا اگر پھر یہ
وہم ہو کہ قل ھذہ سبیلی ادعو الی اللہ کی کیا معنی ہونگے
تو مین یہ کہونگا یہہ کہ مین اللہ کی اوس خاص راستہ کی طرف
بلاتا ہون جسپر پیغمبران علیہم السلام آئے بر طریقہ حذف مضاف
اور جو اوسکا مدعی ہو کہ وہ اللہ کی طرف حقیقتاً دعوت بغیر
نسبت کی کرتا ہے تو اوس کے لیے ہم کہین گی کہ اوس ذات
کو تو نے کیسے پہچانا جسکے مثل کوئی چیز نہین اور جسکی تو لوگونکو
دعوت دیتا ہے اگر وہ شی ہوتا تو تماثل ضرور واقع ہوتا حالانکہ
وہ کسی سی مشابہ نہین اور نہ اوسکے مثل کوئی شی ہے اور جو
ایسا ہو وہ پہچانا نہین جا سکتا تو دعوائی معرفت حق
ہی تیرا باطل ہے اسی طرح فتوحات باب ترانوے مین
ہے کاتب الحروف کہتا ہی کہ خلاصہ یہ ہے کہ حق اپنے
بندے سے تمام چیزون سے زیادہ نزدیک ہے اور اس
کہنے سے بھی زیادہ نزدیک ہے کیونکہ قرب کا حال
عبارت مین نہین آسکتا جب قرب کو عبارت مین لاوینگے
بعد ہو جاویگا قرب نہین ہے کہ اوسکی ساتھ نزدیک ہو جاؤ اور
اوس سی کوئی مفہوم حاصل کر سکو قرب یہ ہے کہ اوسمین گم ہو جاؤ

وغیر خود را گم کنی و ندانی که کجا بودی و از کجا آمدی
پیش بزرگے خبر آوردند که فلان شیخ از قرب سخن
میکند گفت چون به آن رسی بگوئی آنجا که مائیم
قرب بعد است قرب عبارت از نابودن تست
آنجا عبارت کجا گنجد و حجاب میان بندهٔ و حق همین
انتقاش صور کونیه است در دل و این بسبب
صحبتهائے پراگنده و دیدن الوان و اشکال گوناگون
زیاده میشود و از گفتن و شنیدن سخنان رسمی پس باید
که هر چه خیال را منافر آید اجتناب نماید و بی محنت و مشقت
و ترک لذت و شهوات حسی این معنی دست ندهد

اور غیر کو بھی اوسمین گم کردو اور یہ نجانو کہ کہان تھے اور
کہان ہوگئے ایک بزرگ سے لوگون نے بیان کیا کہ فلان
بزرگ قرب کو بیان کرتے ہین اونھون نے جواب مین کہا
کہ جب اون سے ملاقات ہو تو کہنا کہ جس جگہ ہم ہین وہان قرب
بعد ہی قرب تمھارا نہ ہونا ہی وہ بیان مین کب آسکتا ہی
حق اور بندہ مین حجاب صورکونیہ کا قلب مین منقش ہونا
ہے جو بوجہ پریشان صحبتون اور طرح طرح کے رنگ اور شکل
دیکھنے نیز رسمی باتون کے کہنے اور سننے سے زیادہ ہوتا ہے
تو چاہیے کہ جو برا خیال آوے اوس سے پرہیز کرے اور بلا محنت و
مشقت و ترک لذات و شہوات حسی یہ بات حاصل نہین ہوتی

قوله قوله تعالی الله معکم اینما کنتم

اقول قول وی تعالی است الله با شماست
هر جا که باشید ازین جا معیت ذاتیه بذوق و عقل
توان فهمید چه حقیقت معیت مصاحبت شیئ است
بهر شئ آخر خواه هر دو واجب باشند کذات الله
وصفاته یا جایز کالانسان مع مثله یا واجب
وجایز و آن معیت الله تعالی است بذاته وصفاته
بالمخلوقات چنانکه درین آیت وان الله مع
المحسنین ومع الصابرین است چه معلوم است
که مدلول اسم الله ذاتیست لازمه متعینه تا متعلق شود
بجمیع ممکنات و این معیت نیست همچو معیت متحیزین

مین کہتا ہون کہ اللہ تعالی کا قول ہی کہ اللہ تمھارے ساتھ
ہے جہان رہو یہین سی معیت ذاتیہ کو بذوق و عقل
سمجھنا چاہیے کیونکہ معیت کی حقیقت یہ ہی کہ ایک دوسرے
سے یکجا ہو خواہ دونون واجب ہون جیسے حق کی ذات
اور اوسکی صفات یا دونون جایز ہون جیسے انسان اپنے
مثل کے ساتھ یا واجب اور جایز دونون ہون اور وہ حق
کی معیت بذاتہ وصفاتہ مخلوقات سی ہی جیسا کہ اس آیت مین
ہے کہ اللہ احسان اور صبر کرنیوالون کے ساتھ ہی کیونکہ یہ معلوم
ہے کہ اسم اللہ کا مدلول ایک ذات لازمہ متعینہ ہی تا کہ کل ممکنات
کے ساتھ متعلق ہو اور یہ معیت معیت متحیزین کی طرح نہین ہے

بهر نه بودن مماثلت حق تعالی مر خلق را که موصوف اند
بصیمیت و مقتضر اند بلوازم ضروریه آن و متعالیست معیت
از نسبت و نظیر لکماله تعالی وارتفاعه عن صفات
خلقه لیس کمثله شئ وهو السمیع البصیر و نیز ازین
منتفی شد قول بلزوم حلول در چیز کاینات از قول بمعیت
ذات مع انه لا یلزم من معیة الصفات دون
الذات انفکاك الصفات عن الذات ولا بعدها
ولا تجیزها وسائر لوازمها فلزم من معیة
الصفات بشی معیة الذات وعکسه لتلازمها
مع تغایرهما عن المکان ولوازم الامکان لانه تعالی
مباین لصفات خلقه تبایناً مطلقاً مولانا جامی
در اشعة اللمعات میفرماید که هر موجود را حق سبحانه دو
جهت اند معیت وی باحق واحاطه وسریان وی
سبحانه تعالی در وی بالذات بے توسط امری دیگر
واین جهت را طریق وجه خاص گویند وفیضی که ازین
طریق میرسد بی واسطه است وتوجه بنده را باین جهت
توجه بوجه خاص گویند واستیلاء این جهت را بر بنده
واستهلاک واضمحلال بنده را باین جهت جذبه گویند و جهت
دیگر سلسله ترتیب است وفیضی که بوی رسد بنحست
بر مراتب آنها مرور کند ومنصبغ باحکام آنها شود تدریجاً
بوی رسد وچون بنده بهمین طریق متصاعداً حق سبحانه

اس لیے کہ حق کو خلق کی ساتھ کوئی مماثلت نہین کیونکہ خلق
جسمیت سی موصوف اور اوسکی لوازم ضروریہ کی محتاج ہین
اور معیت نسبت اور نظیر سی اونچی ہی بوجہ واجب تعالی کے
کمال اور اوسکی صفات خلق سی عالی ہونیکے اوسکی مثل کوئی
چیز نہین وہی شنوا اور بینا ہے نیز اس سی اوس قول کی نفی
بھی ہوگئی کہ معیت ذاتی کی کامل ہونیسے چیز کاینات مین حلول
لازم آتا ہی باوجود اسکے کہ معیت صفات نہ کہ ذات سی صفات کا
ذات سی جدا ہونا لازم نہین آتا اور نہ اُسکا بعد وتجیز اور دیگر لوازم
پس لازم آویگا کہ اگر کسی شئی کیساتھ صفات کی معیت ہو تو ذات کی بھی
معیت ہوگی یا اسکی برعکس کیونکہ ذات اور صفات اگرچہ مکان اور
لوازم امکان سی بلند ہین لیکن ایک دوسرے کیلیے لازم ہین اسلیے کہ حق تعالی
صفات خلق سی بتباین مطلق مباین ہی مولانا جامی اشعة اللمعات مین
فرماتی ہین کہ ہر موجود کو حق کیساتھ دو جہتین ہین ایک جہت حق سی
اُسکی معیت کی اور اُسکا محیط ہونا اور اُسمین بالذات بغیر کسی دوسرے
امر کی توسط کی ساری ہونا اور اُس جہت کو طریق وجہ خاص کہتی ہین
جو فیض اس طریقہ سی پہونچتا ہی وہ بلا واسطہ ہوتا ہی اور بندہ کی توجہ کو اس جہت
مین توجہ خاص کہتی ہین اور بندہ پر اس جہت کی غلبہ کو اور اونکی مغلوب
اور مضمحل ہونیکو جذبہ کہتی ہین اور دوسری جہت سلسلہ ترتیب کی ہی جو فیض
اُس سی پہونچتا ہی وہ اُن اُمور کی واسطہ سی ہوتا ہے جو وجود حق کیساتھ اُسکی معیت مین
دخل رکھتی ہین اور جو فیض کہ اُسکو پہونچتا ہی اولاً اُسکی مراتب پر گذرتا ہی اور اُنکے
احکام کی رنگ سی رنگین ہو جاتا ہے اور نزول کرتا ہوا اُسکو پہونچتا ہی اور جب بندہ

واسطے ہمدرد کرنا ہوا فی نجانہ

تعالی باز گردد با آنکه احکام یک یک مرتبه باز میگذارد
و بمرتبهٔ فوق آن ترقی می کند تا بآن اسمی که مبدأ تعین
وی است برسد و دران مستهلک و مضمحل گردد و آن
نسبت بوی تجلی ذاتی وی باشد و این طریق را سلسلهٔ
ترتیب گویند و رونده بر این طریق مرتبهٔ بعد مرتبه
سلوک گویند و واصل باین طریق را اگرچه کمتر باشد از
واصل بطریق اول اما او را احاطه است باحوال
مراتب که واصل بطریق اول را نیست
و واصل بطریق اول را چون باز گردانند و بر
طریق سلسلهٔ ترتیب باز مطلوب رسانند وی را
مجذوب و سالک خوانند و سالک بر طریق ثانی را
چون سلوک وی منتهی شود بوجه خاص و استهلاک دران
حاصل گردد سالک مجذوب گویند و هریکی صاحب
دولت و اقتدار را شاید که تربیت مریدان ازوی آید
انتهی کاتب الحروف می گوید که چون مقرر شده که واجب
تعالی وجود بحت است و وجود اشیاء وجود مقید پس
لامحاله معیت ذاتی بود و درین سخنی نیست کسانی که
از معیت ذاتی احتراز نمایند و تاویل به معیت صفاتی کنند
بر ایشان به چند وجه اعتراض می تواند شد اول آنکه
ضمائر در قرآن و حدیث راجع اند بذات نه به صفات
و آمیت وهو معکم اینما کنتم وانه بکل شئ محیط

کی طرف واپس ہوتا ہے تو ایک ایک مرتبہ کے احکام کو چھوڑتا
جاتا ہے اوس سی ترقی کرتا رہتا ہے یہان تک کہ اوس اسم تک
جو اوس کا مبدأ التعین ہے پہونچتا ہے اور اوسمین مغلوب اور
مضمحل ہو جاتا ہے اور وہ نسبت اوسکی ساتھ اوسکی تجلی ذاتی
ہو جاتی ہے اس طریقہ کو سلسلۂ ترتیب کہتے ہین اور اس طریق پر
سیر کرنے والے کو ایک مرتبہ سی دوسرے مرتبہ پر پہونچنے کو سلوک کہتے ہین اور اس
طریق پر واصل اگرچہ طریق اول کی واصل سی کمتر ہوتا ہے لیکن اوسے
احوال مراتب کا احاطہ حاصل ہوتا ہے جو طریق اول
کے واصل کو نہین ہوتا اور واصل طریق اول جب رجوع
کرتا ہے اور بر طریق سلسلہ ترتیب مطلوب پر پہونچتا ہے
اوس کو مجذوب سالک کہتے ہین اور سالک طریق ثانی کا
جب کسی خاص وجہ سی سلوک ختم ہو جاتا ہے اور اوسمین وہ
مغلوب ہو جاتا ہے اوسکو سالک مجذوب کہتے ہین اور ان دونون
صاحب دولت و اقتدار مین سی ہر ایک کو تربیت مریدین کرنا
لائق ہے انتہی کاتب الحروف کہتا ہے کہ جب یہ ثابت ہو گیا
کہ واجب تعالی وجود بحت ہے اور اشیاء کا وجود وجود مقید تو
لامحالہ معیت ذاتی ہوگی اور اسمین کوئی اعتراض نہین جو لوگ
معیت ذاتی سی احتراز کرتی اور معیت صفاتی کی تاویل کرتی ہین
اون پر کئی وجہون سی اعتراض ہو سکتا ہے اول یہ کہ جتنی
ضمیرین قرآن اور حدیث مین ہین وہ ذات کیطرف راجع ہین
نہ صفات کیطرف تو پھر وہو معکم اینما کنتم اور انہ بکل شئ محیط کی

چگونہ راجع بصفات تواند شد دویم آنکہ در قرن اول
کسی تاویل نہ نمودہ است چنانچہ حافظ ابن حجر آن را
بقلم آوردہ پس درین تاویل مخالفت بہترین القرون
است سوم آنکہ صفات از ذات منکشف نیستند نزد
متکلم نیز کہ قائل بزیادتی صفات است وجود صفات
مجرد عن الذات غیر معقول بود و لقولنا اللہ معنا
بالعلم فقط لا بالذات لازم می آید استقلال صفات
بانفسہا فخیندہ بمساوقت معیت صفاتی معیت ذاتی
لازم خواہد آمد پس تاویل چہ فائدہ خواہد بخشید ؎
روستائے زدست باران جست ٭ رفت در پائے
ناودان بنشست ٭ محققین متکلمین نیز قائل بمعیت
ذاتی شدہ اند شعرانی در یواقیت الجواہر می نگارد کہ
در جامع ازہر سنہ خمس و تسع مائۃ درین مسئلہ معیت
میان شیخ بدر الدین علائی حنفی و شیخ مواہبی شاذلی
مجلسی منعقد گردید شیخ علائی درین مقدمہ رسالہ
مفردہ تصنیف کردہ اصول آن را در انجا بقلم آوردہ است
ہر کہ طالب تفصیل باشد در یواقیت و الجواہر و نیز در
اصل سی چہارم اصل الاصول و دیگر کتب مبسوطہ بہ بیند۔

کس طرح ضمیرین صفات کیطرف راجع ہو سکتی ہین دوسرے یہ
قرن اول مین کسی شخص نے تاویل نہین کی جیسا کہ حافظ
ابن حجر نے اس کو لکھا ہے تو اس تاویل مین خیر القرون
کی مخالفت ہی تیسرے یہ کہ صفات ذات سے متکلم کے
نزدیک بھی جو زیادتی صفات کا قائل ہی منفک نہین ہین
اور صفات کا وجود ذات سی مجرد غیر معقول ہی اور ہمارے
اس قول سی کہ اللہ ہمارے ساتھ صرف علماً ہی نہ ذاتاً صفات
کا استقلال نہ لازم آتا ہی جس سی بمتابعت معیت صفاتی
معیت ذاتی لازم آویگی تو تاویل کیا فائدہ بخشیگی ؎
دہیاتی بارش سی تو بھاگا گھر نا یدان کے نیچے بیٹھ گیا محققین
متکلمین بھی معیت ذاتی کے قائل ہوے ہین شعرانی
یواقیت والجواہر مین لکھتے ہین کہ مدرسۂ جامع ازہر مین
۹۰۵ھ مین اس معیت کے مسئلے مین شیخ بدر الدین
علائی حنفی اور شیخ مواہبی شاذلی کے درمیان مجلس
منعقد ہوئی اور شیخ علائی نے اس بحث مین ایک رسالہ
تصنیف کیا اور اوس مین اس کے اصولون کو بھی لکھا
ہے جو شخص طالب تفصیل ہو وہ یواقیت والجواہر نیز اصل الاصول
کی چونتیسوین اصل و نیز دیگر کتب مبسوطہ دیکھے۔

قولہ قولہ تعالیٰ ونحن اقرب الیہ منکم ولکن لا تبصرون ۵

اقول قول وی تعالیٰ است من قریب ترہستم
بسوئی عبد از شما ولیکن شما نمی بینید شیخ الاسلام

مین کہتا ہون کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہی کہ مین بندہ کیطرف
تم سے زیادہ قریب ہون لیکن تم نہین دیکھتے ہو شیخ الاسلام

ابن اللبان گوید کہ درین آیت دلیل است بران کہ
قربیت او تعالی از عبد خود بقرب حقیقی است چنانکہ
لائق است بذات او تعالی چہ او متعالی ست از مکان
و مراد از قرب او تعالی بہ عبد قرب بالعلم و القدرۃ او
بالتدبیر است مثلاً پس ہرگاہ فرمود ولکن لا تبصرون
دلالت کرد بران کہ مراد باو قرب حقیقی مدرک بالبصر
است لو کشف اللہ عن بصرنا فان المعلوم ان
البصر لا تعلق لادراکہ بالصفات المعنویۃ وانما
یتعلق بالحقائق المرتبۃ انتہی و اول مراتب قرب
قرب است از طاعت حق و انصاف در دوام اوقات
بعبادت او تعالی پس قرب عبد از حق بالایمان و الاحسان
است و قرب او تعالی از عبد در دنیا از عرفان است
و در آخرت از شہود عیان لا بالمشافہۃ تعالی
عن ذلک و بندہ تا از خلق بعد نہ کند با خالق قرب
نبود و قرب از صفات قلوب است نہ اجسام و قرب
حق بالعلم و القدرۃ عام است بکل و بالطف و نصرت
خاص بہر مومنین و بالانس خاص برای اولیا و فرق
میان قرب و حضور آن کہ قرب بسبب طاعت و عبادت
دائمہ بود و حضور بصرف کلیت خود در ذکر او و رویۃ القلب
قرب را حجاب است کہ فمن شاہد فی نفسہ محلا
و خطرا فہو محکوم بہ و لذا قالوا او حشنک اللہ

ابن اللبان کہتے ہین کہ یہ آیت اسکی دلیل ہی کہ حقتعالے
کی قربیت اپنی بندہ سی بقرب حقیقی ہے جو اوسکی ذات کے
لائق ہی کیونکہ وہ مکان سی برتر ہی اور اوسکے قرب بہ بندہ سے
مراد اوسکا قرب بعلم و قدرت بالتدبیر ہی مثلاً پس جسوقت
ولکن لا تبصرون فرمایا تو اس بات پر دلالت کی کہ اس سے
مراد قرب حقیقی ہی جو آنکھ سی ادراک ہوتا ہی اگر اللہ ہماری آنکھ
کھول دی کیونکہ یہ معلوم ہی کہ بصر اوسکے ادراک کی لیے صفات
معنویہ سی متعلق نہین ہی بلکہ وہ حقائق مرتبہ سی متعلق ہے
انتہی اور اول مرتبہ قرب خدا کی عبادت سی قرب اور ہر
وقت اوسکی عبادت مین مصروف ہونا ہے تو بندہ کا قرب
حق سی بذریعہ ایمان اور احسان کے ہے اور حق کا قرب
بندہ سی دنیا مین عرفان سی ہے اور آخرت مین شہود اور
اعیان سی نہ مشافہہ سے اللہ تعالی اس سے برتر ہے اور
بندہ جب تک خلق سی بعید نہو خدا سے قریب نہ ہوگا اور
قرب صفات قلوب سی ہی نہ اجسام سی اور قرب حق بعلم و
قدرت سب کی لیے عام ہی اور بہ لطف و نصرت مومنین سے
اور بہ اُنس اولیا اللہ سی مخصوص ہی قرب اور حضور مین فرق یہ
ہے کہ قرب طاعت و عبادت دائمی کی سبب سی ہوتا ہی اور حضور
صرف اپنی کلیت کو اُسکے ذکر مین صرف کرنیسے اور رویت القلب قرب
کا حجاب ہے پس جو شخص اپنی ذات مین محل اور خطرہ مشاہدہ کرے وہ مبعد
دیا گیا ہے اسلیے کہتے ہین کہ اللہ تجھکو اپنی قرب سی وحشت دے

من قربہ ای من شہودک بقربہ	یعنی اپنے شہود سے اوس کے قرب مین
قولہ قولہ تعالی ان الذین یبایعونک انما یبایعون اللہ ید اللہ فوق ایدیہم	
اقول قول وی تعالی ست آنانکہ بیعت کردند ترا	مین کہتا ہون کہ اللہ تعالی کا قول ہی کہ جن لوگون نی تجھسے
جز این نیست کہ بیعت می کنند با حق و دست حق	بیعت کی حقیقتا اونھون نی خدا کی بیعت کی خدا کا ہاتھ اونکے
بالای دست اوشان ست نزول این آیت در قصۂ	ہاتھون پر ہی اس آیت کا نزول بیعت الرضوان کی قصہ مین ہوا
بیعت الرضوان ست مراد این کہ دست رسول اللہ	اور اس سی مراد یہ ہی کہ رسول اللہ کا ہاتھ جو بیعت کرنیوالون کے
کہ بالای دستہای مبایعین است آن دست خدا است	ہاتھونکے اوپر ہی وہ خدا کا ہاتھ ہی حضرت ابن عباس کا قول ہی کہ
قال ابن عباس ید اللہ بالوفاء لما وعدھم من	اللہ کا ہاتھ اوس اچھائی کی ایفاء وعدہ کی ساتھ جو انسی کیا گیا اون
الخیر فوق ایدیہم نکثہ بدیعتہ قال الشیخ الاکبر	لوگونکے ہاتھونکی اوپر ہی نکثہ بدیعہ شیخ اکبر لواقح الانوار مین لکھتی
فی لواقح الانوار اعلم انہ لیس عند اھل الکشف	ہین کہ اہل کشف کی نزدیک کلام عرب مین وہ بالکل مجازی
فی کلام العرب مجازا اصلا وانما ھو حقیقۃ	معنے مین نہین ہی بلکہ حقیقی معنی مین ہی اسلیے کہ اون لوگون نے
وذلک انھم وضعوا الفاظھم حقیقۃ لما وضعوا	حقیقتا جو الفاظ جس چیز کیلیے بنائے اوسکے لیی بنائی ہین جیسے
فوضعوا ید القدرۃ للقدرۃ وید الجارحۃ للجارحۃ	لفظ ید قدرت کو قدرت کیلیے بنایا ہی اور ید جارحہ کو جارحہ کیلیے
وید المعروف للمعروف وھکذا ومن ادعی انھم	اور ید معروف کو معروف کیلیے اور بھی اسی طرح اور جو شخص اس کا
تجوزوا فی ذلک فعلیہ الدلیل ولا سبیل الیہ	مدعی ہو کہ اونھون نی مجازی معنی اعتبار کیی تو اوسپر دلیل میان کرنا لازم
فان لما قالوا فلان اسد وضعوا ھذا حقیقۃ	ہی حالانکہ کوئی دلیل اسپر نہین ہی پس جب اون لوگون نی کہا کہ فلان
فی لسانھم ان کل شجاع یسمی اسدا فوضعوا	شخص شیر ہی تو اوسکو حقیقتا اونھون نی اپنی محاورہ مین اسلیی بنایا
ھذا الاطلاق حقیقۃ لا مجازا ومن ھنا	کہ ہر شجاع شخص شیر ہی تعبیر کیا جاوے تو اس اطلاق کو اونھون نے
یعلم العاقل ان کلما جاء فی الکتاب والسنۃ من	حقیقتا رکھا ہی مجازا اور یہین سی عاقل سمجھ سکتا ہی کہ جو کچھ قرآن
ذکر الید والعین ونحو ذلک لا یقتضی بالتشبیہ	اور حدیث مین ہاتھ و آنکھ وغیرہ کا ذکر آیا ہی اوسمین سی کسی مین تشبیہ
فی شیء اذ التشبیہ انما یکون بلفظ المثل او	کا حکم نہین کیا جاتا اس لیی کہ تشبیہ درحقیقت لفظ مثل یا

كاف الصفة وما عداهذين الامرين انما
هو الفاظ اشتراك فنسبها حينئذ متى جاءت
الى كل ذات بما تعطيه حقيقة تلك الذات
انتهى وقال فى الباب الثامن من الفتوحات
اعلم ان كل ما جاء فى الكتاب والسنة مما يوهم
ظاهره التشبيه هو على بابه وانما ذلك تنزل
بعقول العرب الذين جاء القرآن على لغتهم
وذلك مثل قوله تعالى ثم دنى فتدلى
فكان قاب قوسين او ادنى فان ملوك
العرب كانت عندها المكرم المقرب يجلس
منهم على هذا الحد فعلقت بذلك قرب محمد
صلى الله عليه وسلم من ربه عز وجل ولا يتاتى
بما فهمت من ذلك سوى القرب انتهى ملخصا
وقال فى الباب السابع والسبعين ومائة
عليك يا اخى بالتسليم لكل ما جاءك من
آيات الصفات واخبارها وان اكثر المأولين

کاف صفت کے ساتھ بیان ہوتی ہی اور جو الفاظ ان قسمون
کی علاوہ ہین وہ مشترک ہین تو اوسکی نسبتین اس وقت مین اکثر
کل ذاتون کی طرف ہوتی ہین جنکو ذات حقیقت عطا کرتی ہی
انتہی اور فتوحات کی آٹھوین باب مین لکھا ہی واضح ہو کہ جو کچھ
قرآن اور حدیث مین آیا ہی جس سی بظاہر تشبیہ کا وہم ہوتا ہی وہ
اوسی طریقہ پر ہے اور درحقیقت یہ تنزل اقوال عرب کے موافق
ہے کہ جنکی زبان مین قرآن نازل ہوا اور یہ اللہ تعالی کے
اس ارشاد کی طرح ہے کہ پھر قریب ہوئے اور زیادہ قریب ہوے
تو دو کمانون کا فرق رہ گیا یا اس سی کم کیونکہ شاہان عرب
کے یہان مکرم و مقرب وہ شخص ہوتا تھا جو اس حد پر بٹھلایا
جاتا تھا اسی لیی آنحضرت کا قرب خدا کی بیان سی اسی طریقہ
پر بیان کیا گیا اور اس سی اس قرب کے سوا اور کچھ نہین
سمجھا جا سکتا انتہی ملخصا۔ اور فتوحات کے باب ایک سو ستتر
مین ہے کہ اے بھائی اون باتون کا تسلیم کر لینا سمجھکر
لازم ہی جو آیات و اخبار مین صفات کی بیان مین آئی ہین
کیونکہ اکثر اہل تاویل ہلاک ہوئے ہین۔

هالكون **قوله** قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن

اقول قول وى تعالى است اوست اول يعنى
اولیت قبل ہر شئ بلا ابتداء اى كان هو ولم يكن
شئ موجودا و آخر بعد فناء ہر شى بلا انتہا يعنى
اشیاء فانى خواہند شد و او باقى خواہد ماند و ظاہر اے

مین کہتا ہون کہ اللہ تعالی کا قول کہ وہی اول ہی یعنی
بلا ابتدا ہر چیز سے پہلے وہی تھا اور کوئی شی موجود نہ تھی
اور آخر ہے بلا انتہا ہر چیز کے فنا کے بعد یعنی اشیاء
فانی ہو جائین گی اور وہ باقی رہیگا اور ظاہر ہی یعنی

غالب بر ہر شئی و باطن ای عالم بہر شئی - هذا معنی
قول ابن عباس وقال بعضهم هو الاول القدیم
والاخر الرحیم والظاهر الحلیم والباطن العلیم
وقال الجنید هو الاول یشرح القلوب هو
الاخر یغفران الذنوب هو الظاهر یکشف
الکروب هو الباطن بعلم الغیوب قال الشیخ
الاکبر فی شرحه لترجمان الاشواق ان الحق
اول عین ما هو اخر وظاهر و باطن واخر عین
ما هو اول وظاهر و باطن و باطن من عین
ما هو ظاهر و اول و اخر و ظاهر من عین ما هو
باطن و اول و اخر ففی کل صفة ما فی اخواتها
وذلك لمباینة صفاته تعالی خلقه اذ لا یتعدی
کل صفة من صفاتهم ما حدّه الحق لها مثلا
صفة الشم لا یعطی سوی شم العطر والتین وصفة
السمع لا یتعدی المسموعات فلا یری بها ولا یتکلم
وقس علی ذلك فعلم ان سبب توقف العقول
الضعیفة فی کون الصفات الالهیة تعقل
کل صفة منها فعل اخواتها کون من توقف
رای ان القوی التی خلق الانسان علیها
لا یتعدی حقایقها فقاس الحق تعالی علی
نفسه وظن ان صفة الحق کذلك انتهی

ہر شئی پر غالب ہے اور باطن یعنی ہر شئی کا عالم ہی یہی حضرت
ابن عباس کے ارشاد کا مطلب ہی بعضون کا قول ہی کہ
وہی اول مین قدیم اور آخر مین رحیم اور ظاہر مین بردبار اور
باطن مین عالم ہی اور حضرت جنیدؒ کا ارشاد ہی کہ وہی قلوب
کھولنی مین اول اور گناہون کے بخشنے مین آخر اور غمون
کے دفع کرنے مین ظاہر اور غیبی باتون کی جاننی مین باطن
ہے شیخ اکبر شرح ترجمان الاشواق مین لکھتے ہین کہ حق
اول ہے جو آخر ظاہر و باطن کا عین ہی اور آخر ہی جو اول و ظاہر
و باطن کا عین ہی اور باطن ہی جو ظاہر و اول و آخر کا
عین ہی اور ظاہر ہے جو باطن و اول و آخر کا عین ہے
پس ہر صفت مین ویسا ہی جیسا کہ اوسکی متشابہات مین ہی اور
یہ بسبب صفات واجب تعالی کے صفات خلق سی متباین ہونیکے
اسلیے کہ خلق کی کوئی صفت اوس حد سی متجاوز نہین ہوتی جو
اوسکے لیی حق نی مقرر کردی ہی مثلاً سونگھنے کی صفت عطا نہین
ہوتی بجز عطر اور مٹی سونگھنے کی اور صفت سمع مسموعات سی نہین
پلٹتی یعنی اوس سے نہ دیکھا جا سکتا اور نہ کلام کیا جا سکتا ہے اسی پر اور بھی
قیاس کرنا چاہیی پس یہ بات معلوم ہوئی کہ صفات الہیہ کی کونیت مین
عقول ضعیفہ کی توقف کا سبب یہ ہی کہ انمین سی ہر ایک صفت کا ویسی ہی صفات
کی فعل اور اوسکی مشابہات پر تعقل ہوتا ہے کہ جسنی یہ بات دیکھی کہ وہ چیز انسان
کی تخلیق ہوئی اوسکی حقایق متعدی نہین تو حق کو بھی اسی پر قیاس کیا
اور یہ گمان کیا ہے کہ حق کی صفت بھی اسی طرح ہے انتہی

قال فی باب الاسرار انما اخبرنا الله تعالی
بانه الاول والاخر والظاهر والباطن
لیرشدنا الی ترک التعب فی طریق معرفة
الذاتیة کانه تعالی یقول الذی یطلبونه
من الباطن مثلا هو عین ما تطلبونه من
الظاهر ومع ذلك فلم تصنع النفوس الی
هذه الارشاد بل یحب فی الادلة وصارت
کل شئ ظهر لها من صفات الحق تطلب خلافه
ولو انها کانت وقفت مع ما ظهر لها من
وجوه المعارف لعرفت علی ما هو علیه فکان
طلبها لما غاب عینها هو عین حجابها فما
قدرت الذی ظهر لها حق قدره لشغلها
بما تخیلت انه بطن عنها وانه ما بطن عنها
شئ هو من مقامها وانما حجب کل واحد عما
فوقها مقامه لا غیر وقال ایضا فی الباب
السادس والخمسین ومائتین من الفتوحات
اعلم ان تجلیات الحق تعالی بالاسماء لها ثلث
مراتب الاول یتجلی للعالم باسم الظاهر ولا
یبطن علی العالم شئ من امر الحق تعالی وهذه
خاص لموقف القیامة الثانیة ان یتجلی
للعالم فی اسمه الباطن فیشهده القلوب

باب الاسرار میں لکھا ہی کہ اللہ تعالی نے ہم کو خبر دی کہ وہ اول اور
آخر اور ظاہر اور باطن ہی تاکہ معرفت ذاتیہ کی راہ میں ہم کو ترک
تعب کا راستہ دکھائی گویا کہ حقتعالی فرماتا ہی کہ وہ شخص جسکو لوگ
مثلاً باطن میں ڈھونڈتے ہین اوسکا عین ہی جسکو تم ظاہر میں ڈھونڈتے
ہو اور باوجود اس کے نفوس اس ارشاد کی طرف نہین جاتے
بلکہ دلیلین پسند کرتی ہین اور جو چیز انپر صفات حق سی ظاہر ہے
اسکے خلاف طلب کرتی ہین اگر وہ نفوس اس چیز کی ساتھ ٹھہرتے
جو معارف میں سی اونکے لیی ظاہر ہوئی ہی تو اوسکی ماہیت کو
پہچان جاتے پس اوس چیز کی طلب جسکی ذات غائب ہی ہی
عین حجاب ہو جاتی ہے تو جو چیز اونکے لیی ظاہر ہوئی اوسکی
پوری قدر نفوس سی نہ کی اس خیال سی کہ وہ اُن سی پوشیدہ ہے
حالانکہ جو چیز اونسے پوشیدہ ہے وہ صرف مقام کی مناسبت
سی ہے کیونکہ ہر نفس سی وہ چیز پوشیدہ ہوتی ہے جسکا مقام
اوس کے مافوق ہی اس کے سوا اور کچھ نہین ہی اور فتوحات
کے باب دوسو چھپن ۲۵۶ مین ہے کہ تجلیات حق کے
تین مرتبے ہین اول یہہ کہ عالم کے لیے باسم ظاہر
متجلی ہوتا ہے اور عالم پر کوئی امر حق پوشیدہ
نہین ہوتا اور یہ موقف قیامت کے لیے
خاص ہے دوسرے یہ کہ عالم مین اپنے
اسم باطن سے متجلی ہوا ہے ۔ پس
قلوب اوس کا مشاہدہ کرتے ہین

دون الابصار ولهذا يجد الانسان في فطرته
الاستناد اليه والاقرار به من غير نظر في دليل
ويرجع في اموره كلها اليه الثالث ان يتجلى
في اسمه الظاهر والباطن معا وهذه خاص
بالانبياء وكمل ورثتهم انتهى كما في اليواقيت
والجواهر شيخ ابو الحسن شاذلي گويد كه حق تعالى محو
كرد جميع اغيار را بقول خود هو الاول والآخر
والظاهر والباطن پرسيده شد كه فاين الخلق فرمود
موجودون ولكن حكمهم مع الحق كالبنانية
التي في كوة الشمس تراها صاعدة وهابطة
واذا قبضت عليها لا تتراها فهي موجودة في
الشهود ومقصودة في الوجود انتهى ومخفى نماند
كه محققان علوم عربيه را اتفاق است بر اين كه تعريف
هر دو جزو جمله موجب حصر است وهيچ قسمى از اقسام ثلثه
حصر در ما نحن فيه درست نمى گردد الا حصر محكوم به بر محكوم
عليه واين مستلزم آن است كه حق سبحانه بغير صفات
اربعه مذكوره به هيچ صفتى موصوف نباشد پس بجز
الله موجود بودن ظاهر بودى يا باطن و بر هر دو طريق
حصر آيت مذكوره كاذب افتاد واينچه بعضى
گفته اند كه حصر در صورت تعريف جزء من اكثرى است
نه كلى جوابش آن كه باتفاق علما كثرت سبب تبادر است

نه كه ابصار اور اسى واسطے انسان فطرةً اوسكى طرف استناد
كرتا اور اوسكا اقرار بلا دليل كرتا اور اپنے كل امور مين اوسى
كى طرف رجوع كرتا ہے تيسرے يه كه اپنے اسم ظاہر اور
باطن سى يكدفعه متجلى ہوا ہے اور يه انبياء اور اونكے وارثين
كاملين سى مخصوص ہے انتہى جيسا كه يواقيت والجواہر مين ہے
شيخ ابو الحسن شاذلى نے فرمايا كه الله تعالى نے كل اغيار كو
اپنے اس ارشاد هو الاول والآخر والظاہر والباطن سے
محو كرديا لوگون نے پوچھا كه پھر خلق كہان ہے فرمايا موجود ہين
ليكن اون كا حكم حق كے ساتھ اون كرنون كى طرح ہے
جن كو آفتاب كى موجودگى مين كسى شعاعدان مين اوترتى
چڑھتے ديكھو اور جب وہ بند كرديا جائے تو نه ديكھو پس وہى
ظاہر مين موجود اور وجود مين مقصود ہے انتہى اور واضح ہو كه
محققين علوم عربيه كا اسپر اتفاق ہے كه دونون جزو جمله
كى تعريف حصر كا سبب ہے اور كسى قسم كا حصر اس مبحث
مين درست نہين بجز حصر محكوم به محكوم عليه كے اور اس كو
مستلزم ہے كه حق بغير چاردون صفات مذكوره كے كسى
صفت سے موصوف نہو پس الله كے سوا ظاہر يا باطن
مين موجود ہونا دونون طرح پر آيت مذكوره كا حصر
جھوٹ ہوتا اور يه جو بعضون نے لكھا ہے كه حصر
در صورت تعريف جزء مين اكثرى ہے نه كلى اسكا
جواب يه ہے كه باتفاق علما كثرت سبب تبادر ہے

وتبادر علامت حقیقت است دوم آنکه زید هو العالم
باتفاق علما مفید حصر است وحصر صفتی است اضافی
ونسبتی بین الشیئین وظاهر است که مدلول ضمیر فصل
ومرجع او زید است نه نسبتے که بین الجزئین است زیرا که
حال ضمیر بافراد وتثنیه وتانیث وتذکیر نسبت باختلاف
مرجع مختلف میگردد واستفادهٔ حکم درصورت عدم ذکر
ضمیر نیز دلیل عدم دلالت اوست برنسبت وچون
دلالت برحکم ندارد دلالتش برحصر که اخص ازوی است
نیز نخواهد بود زیرا که حصر حکمی است مرکب از ایجاب و
سلب واستفاده اعم مستلزم استفاده اخص است **سوال**
میتواند بود که مجموعهٔ ضمیر وتعریف جزئین مفید حصر نباشد
جواب اگر علت حصر مجموع باشد باید که تعریف جزئین
فقط اصلا مفید حصر نباشد تا به اکثر چه رسد زیرا که انتفاء
علت مستلزم انتفاء معلول است ایجاد انسته میشود
ابطلان آنچه علماء منطق گفته اند که وضع ضمیر برائے
نسبت است

اور تبادر حقیقت کی علامت ہے دوسری یہ کہ زید
ہو العالم باتفاق علما حصر کو مفید ہے اور حصر ایک
اضافی صفت اور دو چیزون کی باہم نسبت ہے اور
ظاہر ہے کہ مدلول ضمیر فصل اور اوس کا مرجع زید ہے
نہ وہ نسبت جو دونون جزدون کے درمیان مین ہے اس
لیے کہ ضمیر کا حال مفرد اور تثنیہ اور تانیث اور تذکیر سے
بہ نسبت اختلاف مرجع مختلف ہو جاتا ہی اور حکم کا استفادہ
ضمیر کے ذکر نہ کرنے کی صورت مین بھی اوس کی نسبت پر
دلالت نہ کرنے کی دلیل ہی اور جب حکم پر دلالت نہین کرتی تو
اوس کی دلالت حصر پر بھی جو اوس سے اخص ہے نہ ہوگی
سوال ہو سکتا ہی کہ مجموعہ ضمیر اور تعریف جزئین مفید
حصر نہ ہو **جواب** اگر علت حصر مجموع ہو تو چاہیے کہ
صرف جزئین کی تعریف کے بالکل مفید نہ ہو تو اکثر کا
کیا ذکر اس لیے کہ نفی علت مستلزم نفی معلول کو ہی
ہے یہین سے علماء منطق کے قول کا بطلان معلوم
ہوتا ہے کہ وضع ضمیر نسبت کے لیے ہے۔

قولہ قولہ تعالی وفی انفسکم افلا تبصرون

اقول قول وی تعالی است در نفوس خود چرا
نمی بینید یعنی حق در نفوس شما است وشما بوجہ کوری
توہم انانیت نمی بینید وچون از حجاب ہستی محض
کہ چون حباب است وخود پرستی کہ مثل سراب است

مین کہتا ہون کہ اللہ تعالے کا ارشاد ہے کہ اپنی نفوس
مین کیون نہین دیکھتے یعنی حق تمہارے نفوس مین ہے تم بوجہ
نابینائی توہم انانیت کی نہین دیکھتے جب حجاب ہستی محض سے
جو حباب کی طرح ہے اور خود پرستی جو سراب کی طرح ہے

بیرون آئید و دیدۂ بصیرت بکحل الجواہر معرفت بکحل
سازید لامحالہ آیات و کرامات کہ در نفس انسانی تعبیہ
نمودہ اند مدانید بعد ازان بمقتضای مَنْ عَرَفَ نَفْسَہٗ
فَقَدْ عَرَفَ رَبَّہٗ درباركاہ صمدیت باریابید و از انجا
گفتہ اند کہ ہیچ راہ بہتر از راہ دل نیست القلب بیت اللہ
ہمین معنی دارد ؎ ای آنکہ ہمیشہ در جہان می جوئی
این سعی ترا چہ سود دارد گوئی ✣ چیزیکہ تو جویای نشان
اوئی ✣ با تست ہمی تو جای دیگر جوئی ✣ داؤد علیہ السلام
پرسید کہ یارب ترا کجا جویم فرمود نزد کسانیکہ قلوب
اوشان بہر من شکستہ اند از بہر آنکہ ہر کہ چیزے
دوست دارد ذکرش بسیار کند انا جلیس من
ذکرنی آسمان چہ منزلت دارد کہ حامل او باشد زمین
چہ مرتبت دارد کہ موضع او بود قلب ہم محب او و ہم
مونس او و ہم موضع اسرار او پس ہر کہ طواف قلب کرد
مقصود یافت ہر کہ راہ دل غلط کرد آن مایہ دور افتاد کہ
ہرگز خود را باز نیابد درین میاویز کہ کفر قبیح است و
اسلام نیک ہر چہ ترا بخدا رساند اسلام است و ہر چہ
از راہ باز دارد کفر و در حقیقت مرد سالک را ہرگز نہ کفر
باز دارد و نہ اسلام کہ کفر و اسلام دو حالت است کہ
از و لابد است کہ تا با خود باشی و چون از خود خلاص یافتی
کفر و ایمان نیز اگر ترا طلبند نیابند آری تا بندہ نہ شوی

باہر آؤ گے اور دیدۂ بصیرت مین کحل الجواہر معرفت کا سرمہ
لگاؤ گے تو لامحالہ آیات اور کرامات جو نفس انسانی مین
رکھے گئے ہین جانو گے اور سکے بعد بمقتضای من عرف
نفسہ فقد عرف ربہ بارگاہ صمدیت مین جا سکو گے اس لیے
کہتے ہین کہ کوئی راہ خدا تک پہونچنے کی راہ دل سی بہتر نہین دل
اللہ کا گھر ہی اسی معنی مین ہی ؎ اے شخص تو جو ہمیشہ عالم مین
دوڑتا پھرتا ہی تو یہ کوشش تیری بے فائدہ ہی جس چیز کو تو ڈھونڈتا
ہے وہ تجھی مین موجود ہی تو اسی دوسری جگہ تلاش کرتا ہے
داؤد علیہ السلام نے پوچھا کہ خدایا مین تجھی کہان تلاش کرون
حکم ہوا اون لوگونکے پاس جنکے قلوب میرے لیے شکستہ ہین
اسلیے کہ شخص جس چیز کو دوست رکھتا ہی اوسی ہیت یاد کرتا ہے
مین اوسکا ہمنشین ہون جو مجھکو یاد کرتا ہی آسمان زمین کی کیا
طاقت جو اوسکے حامل ہون قلب اوس کا محب بھی ہی اور مونس
اور موضع اسرار بھی تو جس نے قلب کا طواف کیا مقصود پالیا اور
جس نے دل کی راہ بھلا دی اتنا دور جا پڑا کہ پھر اپنے کو واپس
نہین سکتا یہ خیال نہ کرو کہ کفر برا ہی اور اسلام اچھا جو چیز تمکو
خدا تک پہونچا دی وہ اسلام ہی اور جو باز رکھے وہ کفر درحقیقت
سالک کو ہرگز نہ کفر باز رکھ سکتا ہے اور نہ اسلام کیونکہ کفر و
اسلام دو ضروری حالتین ہین جبتک اپنی خودی مین ہو
اور جب خودی سے علیحدہ ہو گئے تو اگر کفر اور ایمان تم کو تلاش
بھی کرین تو نہ پاوین سچ ہے کہ جبتک بندہ نہ ہو گے

آزاد نہ شوی و تا فقیر نشوی غنی نہ باشی و تا ہمہ بر ہم نہ زنی و پشت بر ہمہ نہ کنی ہمہ نشوی تا پشت بہر دو عالم نہ کنی بہ آدم و آدمیت نرسی

آزاد نہوگی اور جبتک فقیر نہوگی امیر نہوگی اور جبتک سب کو تہ و بالا کر دے اور سب سے توجہ نہ ہٹاؤگی مرتبہ غنی مین نہ پہونچوگی اور جبتک دونون عالم سی منہ نہ پھیروگی مرتبۂ آدم اور آدمیت تک نہ پہونچوگے۔

قولہ قولہ تعالیٰ واذا سألک عبادی عنی فانی قریب

اقول قول وی تعالیٰ است ہرگاہ بپرسند از تو بندگان من مرا پس بگو کہ من قریب ام معنی قرب سابقاً گذشتند و اقرب طرق وصول الی اللہ نزد حضرات قلندر نفی وجود است گو صوم و صلوٰۃ نیز طریقہ وصول بحضرت احدیت بودہ اند اما تمام نمیشود وصول بدون نفی وجود و بدین وجہ می باید سالک ازو امداد ظاہری و باطنی آن قدر کہ نمی یابد ازین ہر دو چرا کہ ہرگاہ وجود منتفی شود سائر اوصاف او مضمحل گردند و برگردد سالک عبد خالص و این معنی دارد وجودک ذنب لا یقاس بہ ذنب رزقنی اللہ۔

میں کہتا ہون اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے جب میرے بندے تم سے مجھکو پوچھین تو کہدو کہ مین قریب ہون قرب کے معنے پہلے گذر چکے سب سے نزدیک راستہ خدا تک پہونچنے کا حضرات قلندران عظام کے نزدیک نفی وجود ہے اگرچہ صوم و صلوٰۃ بھی طریقۂ وصول حضرت احدیت ہین لیکن پورا وصول بغیر نفی وجود کے نہین ہوتا ہے اور اس سی سالک امداد ظاہری اور باطنی اسقدر پاتا ہی جو اون دونو سی نہین پاتا کیونکہ جب وجود منتفی ہوجاتا ہے تو کل اوصاف مضمحل ہوجاتی ہین اور سالک عبد خالص ہوجاتا ہی اس مقولہ کا کہ تیرا وجود ہے گناہ ہی جسکے برابر کوئی گناہ نہین یہی مطلب ہے۔ اللہ مجھکو بھی توفیق دے

قولہ قولہ تعالیٰ ما رمیت اذ رمیت ولکن اللہ رمیٰ

اقول قول وی تعالیٰ است نہ انداختہ بودی تو وقتیکہ انداختہ بودی ولیکن انداخت حق سبحانہ و این آیت مخبر از قرب فرایض است درین مرتبہ حق فاعل است و بندہ آلہ و ظاہر است کہ حق جل مجدہ در وقت صدور رمی از سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نفی رمی نمود یعنی ای محمد صلی اللہ علیہ وسلم تو رمی نکردی لیکن

میں کہتا ہون اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ تم نے تیر نہین پھینکا تھا جب کہ تیر پھینکا تھا بلکہ اللہ نے تیر پھینکا یہ آیت قرب فرایض کی مخبر ہے اس مرتبے مین حق فاعل ہے اور بندہ آلہ اور ظاہر ہے کہ حق نے تیر پھینکنے کے وقت آنحضرت سے تیر پھینکنے کی نفی فرمائی یعنی اے محمد صلعم تم نے تیر نہین پھینکا بلکہ

حق تعالی رمی کردچہ اکہ تو آلہ بودی ومن فاعل بودم
ونسبت افعال درحقیقت بسوی فاعل است ومجازاً
بسوی آلہ میشود وکذا فی سلوك القادریۃ للمولوی
رفیع الدین القندھاری وقلت فی ھذہ الآیۃ
وقولہ تعالی یداللہ فوق ایدیھم نزول الحق
الی الخلق من حیث یشاء تفضلا منہ واظہارا
العنایۃ علی اخص العباد لان السیر لہ النزول
الی الخلق اذ لا یحکم علیہ ولیس المراد بالنزول
الحلول او الاتحاد بالمعنی اللغوی تعالی عن
ذلك بل المراد منہ انتساب الحق الی الخلق
نسبۃ مراتب الحقیۃ فی الاسماء کالرب والرحیم
وغیرھما وانتسابہ الیہ بعض مراتب الخلقیۃ
فی الاوصاف کالجوع والمرض ودونھما وان
کان بوجہ من التاویل والتفویض علی
علم الالھی وھذہ النزول للرب والعروج للعبد
دائمان ثابتان للتجلی الالھی فی الالوھیۃ ففی
الحقیقۃ ھو اللہ لا غیر یفعل ما یشاء ویحکم
ما یرید وقال صاحب نقد النصوص فی
الفص الابراھیمیۃ وکذلك ھو الرامی حقیقۃ
فی اذ رمیت فیدہ ای ید محمد علیہ السلام
ید الحق وھو الرامی لنفیہ الرمی عن محمد علیہ السلام

خدا نے پھینکا کیونکہ تم آلہ تھے اور مین فاعل تھا اور افعال
کی نسبت حقیقتاً فاعل کیطرف ہوتی ہی اور مجازاً آلہ کیطرف
ایسا ہی مولوی رفیع الدین قندھاری کی کتاب سلوک القادریہ
مین ہی مین کہونگا کہ اس آیت اور اللہ تعالے کے ارشاد
ید اللہ فوق ایدیہم مین حق کا خلق کیطرف نزول ہی جس طرح
چاہے تفضل اور مخصوص بندون پر اظہار عنایت کی لیے
اس لیے کہ اوس کی سیر خلق کی طرف نزول ہی کیونکہ اوسپر
حکم نہین کیا جاتا ہے اور نزول سی مراد حلول یا اتحاد کے
لغوی معنی نہین ہین کیونکہ واجب تعالی اس سی برتر ہی بلکہ
اوس سی حق کا مطلب خلق کی طرف نسبت کرنا ہی بطور
نسبت مراتب حقیہ کے اسماء مین جیسے رب اور رحیم وغیرہ اور
اوس کا اپنی طرف بعض اوصاف خلقیہ منسوب کرنا جیسے
بھوک اور مرض وغیرہ اگرچہ تاویل یا تفویض کسی وجہ سے
علم الٰہی مین ہو تو یہی رب کا نزول اور عبد کا عروج ہی
اور یہ دونون دایمی اور تجلی الٰہی کے لیے الوہیت مین
ثابت ہین پس درحقیقت وہی اللہ ہے نہ غیر اللہ ہی
جو کچھ چاہتا ہے کرتا ہے جس بات کا ارادہ کرتا ہے
اوس کا حکم کرتا ہے صاحب نقد النصوص نے فص
ابراہیمیہ مین لکھا ہے کہ اسی طرح حقیقتاً اذ رمیت
مین وہی رامی ہے یعنی آنحضرت صلعم کا ہاتھ
خدا کا ہاتھ ہے اور وہی رامی ہے کیونکہ خدا نے اپنے

فی قوله وما رمیت واثبات الرمی للحق سبحانه بقوله ولکن الله رمی وهذا قریب الی الفرائض ومحکم	ارشاد وَمَا رَمَيْتَ سے رمی آنحضرت کی نفی فرما کر ولکن اللہ رمے سے اپنی رمی ثابت کی ہی اور یہی قرب فرایض ہی انتہے
وغیر ذلک من الآیات الکریمة	
اقول سوای ازین دیگر آیات کریمه اند که دلالت بر وحدت وجود دارند بلکه نزد من نزول جمله قرآن بر بنائے وحدت وجود است کما لا یخفی۔	مین کہتا ہون علاوہ اسکے اور آیات کریمہ بھی ہین جو وحدت وجود پر دلالت کرتی ہین بلکہ میرے نزدیک تمام قرآن کا نزول وحدت وجود کو ثابت کرنیکی بنا پر ہی جیسا کہ مخفی نہین
قوله ومن اقواله صلی الله علیه وسلم اصدق کلمة قالها العرب قول لبید الا کل شیء ما خلا الله باطل انه	
اقول واز اقوال آنحضرت است راست ترین کلمات که عرب گفته اند قول لبید شاعر است آگاه باشید که هر شیء ماسوائے حق باطل است تحقیق این آنکه ماهیات ممکنه اگرچه مجعول اند و موجود اما من حیث ذاتها مسلوبة التقرر والتحقق هر ازین ممکنات دائما هالکه اند الا بنظر الی وجه الحق الجاعل فهو الموجود وماسواه باطل فی حد ذاته وانما هو هو بانتسابه الی باریه فلو لم یمسک السموات والارض لزالتا ان امسکهما من احد من بعده این اند معنی اصدق کلمة عرب یعنی کلمه لبید شاعر پس مناط انتزاع موجودیت آن مناط انتساب است بسوئی جاعل پس عالم باسر قوام او بنظر الی الجعل جاعل قیوم توانا است وانتساب بسوی او واگر از واجب قیوم قطع نظر کرده شود نماند مر عالم را تقرر و تمیز که انتزاع	مین کہتا ہون آنحضرتؐ کا ارشاد ہی کہ عمدہ ترین کلمات عرب لبید شاعر کا قول ہی کہ ہر چیز اللہ کے سوا باطل ہے تحقیق اسکی یہ ہے کہ ماہیات ممکنہ اگرچہ مجعول و موجود ہین لیکن بحیثیت ذات انکا تقرر اور تحقق مسلوب ہے پس ممکنات ہمیشہ ہالک ہین مگر بہ نظر وجہ حق جاعل یعنی خالق موجود ہین اس کے علاوہ ہر چیز اپنی حد ذات مین باطل ہے اور درحقیقت باری تعالے ہی منسوب ہونے سے موجود ہے پس اگر آسمانون کو اور زمینون کو نہ روکتا تو وہ زائل ہو جاتے اور اسکے سوا اون کو کون روکتا یہی معنی اوس سچے کلمہ عرب یعنی مقولہ لبید شاعر کے ہین پس موقوف الیہ اوسکی انتزاع موجودیت کا اوسکے انتساب کا جاعل کیطرف موقوف ہونا ہے تو تمام عالم کا قیام بنظر جعل جاعل قیوم توانا سی ہی اور انتساب بھی اوسی کی طرف ہے اگر واجب قیوم سے قطع نظر کی جاے تو عالم کے لیے تقرر اور تمیز کچھ بھی نہ رہے گا جس سے انتزاع

موجودیت ازان تصور کرده آید پس واجب بالحقیقت
وجود عالم است بمعنی آنکه صدق وجود بر عالم و انتزاع
موجودیت از عالم آن حیثیت انتساب است بجناب
ارفع او ولیکن واجب چون مقرر بذات خود است
پس ذات او همان وجود است بدان معنی که موجودیت
منتزع است از ذات و لکنه حقیقت او بلا اعتبار حیثیتی
تعلیلیه و تقییدیه پس نسبت موجودیت باو مثل نسبت
منتزعه انسانیت است بسوی انسان و مراد ما این نیست
که عقل تصور ذات و لکنه حقیقت کرده ازان این انتزاع
کرده است تا خلاف تحقیقات سابقه فهمیده شود بلکه
مقصود اینست که عقل بشهادت برهان حکم میکند که این
حقیقت حقه مجهوله الکنه بعینها مناط انتزاع الاثنینیت
است پس لازم گشته که وجود او تعالی لذاته بذاته
و وجود سائر ذوات از جعل او و افاضه از پس وجود
در حقیقت یکی بیش نیست و کذلک موجود بالذات نیز
یکی اگرچه در موجود بوجه انتساب تعدد و تکثر است
هذا کما قاله اساطین الحکمة من اهل الاشراق
ان الوجود واحد والمتکثر هو الموجود بعد این
بدان که عالم بنظام جملی خود معلول واحد است و بذاته
فائض از علت واجبه خویش لکون ذاته تابعة
لذات مبدعه و صدوره و مناسبة له وظلا

موجودیت خیال کیا جاوے پس واجب در حقیقت عالم کا وجود
اس معنی میں ہی کہ صدق وجود عالم پر اور انتزاع موجودیت
عالم کی اوس حیثیت میں حق کیطرف انتساب ہے مگر واجب چونکہ
بذاتہ مقرر ہی تو اوسکی ذات ہی اوسکا وجود ہی طرح کہ موجودیت
اوسکی ذات اور اوسکی کنہ حقیقت سے بغیر اعتبار کسی حیثیت تعلیلیہ
اور تقییدیہ کی منتزع ہی اوسکی ساتھ نسبت موجودیت انسان
کیطرف نسبت منتزعہ انسانیہ کیطرح ہی اور اس سے ہمارا یہ مقصد
نہیں ہی کہ عقل ذات اور کنہ حقیقت کا تصور کرکے اوس سے
یہ انتزاع کیا ہی تاکہ خلاف تحقیقات سابقہ سمجھی جاوے بلکہ
یہ مقصود ہے کہ عقل بشہادت دلیل یہ حکم کرتی ہے کہ
حقیقت حقہ مجہولہ الکنہ بذاتہ موقوف علیہ انتزاع اثنینیت
کی ہے تو ظاہر ہوا کہ واجب تعالی کا وجود ذاتی ہی اور
باقی تمام ذاتیں اوسکی صفت خلق و افاضہ سے ہیں پس
وجود حقیقتاً ایک ہی زائد نہیں اسی طرح موجود بالذات بھی ایک
ہے اگرچہ موجود میں بوجہ انتساب تعدد اور تکثر ہی اسیای
حکمائے اشراقین اساطین حکمت کا قول ہی کہ وجود
در حقیقت ایک ہے اور موجود متکثر ہے پھر جاننا چاہیے
کہ عالم اپنے نظام مجملی سے معلول واحد ہے اور بذاتہ
اپنی علت واجبہ سے فائض کیونکہ اوس کی
ذات اپنے مبدء اور موجد کی ذات کی تابع اور
اور اوس کی ذات کریمہ کے مناسب اور اوسکی ظل

الذاتة الکریمة لیکن ہرگاہ ازین نظر بریدہ آید خواہد بود
عالم تفصیلاً معلولات شتی کہ ہر ہمہ ظل مبدء اند فائض
علیہ وقائم بہا بدون وساطت تنزل سابق او

ہے لیکن جب اس سے قطع نظر کی جاے تو عالم تفصیلاً
مختلف معلولات ہوگا جو سب مبدأ کے ظل اور اوس پر
فائض اور اوس سے قائم ہین مگر بغیر وساطت تنزل

یسبق لکونہ غیر صالح للاستناد الیہ بلا واسطة
پس درحقیقت نیست آنجا مگر ذات واحدہ کہ اورا
ظل ممدود است وفیض مبسوط واین معرفت قدسیہ

سابق کے یا بوجہ اوسکے بلا واسطہ استناد کے لیے صالح
نہونیکے پس درحقیقت وہان ذات واحد کے سوا کوئی چیز
نہین جسکا سایہ ممدود اور فیض مبسوط ہے اور یہ معرفت قدسی

غایت اقدام عقول است ونہایت مقام فحول اما
درجات عرفان متفاوت اند مگر چون این معرفت بر
باطن مستولی شود وبہ نور آن قلب مستضئ گردد لاسیما

عقلا کی اخیری دریافت اور علما کے مقام کی انتہا ہی لیکن
عرفان کی درجے مختلف ہین مگر جب یہ معرفت باطن پر غالب
ہوجاتی ہی اور اوسکی نورسی قلب روشن ہوجاتا ہی خصوصًا اگر اوسکا

اگر حصولش از راہ کشف بود قطع کند عارف نظر را
از رویت نفس خود وصفات آن وفنا کند ذات و
صفات خود را در ذات وصفات او تعالی پس نہ بیند

حصول بذریعہ کشف ہوتا ہی تو عارف اپنی نفس اور اوس کے
صفات کی رویت سے قطع نظر کرتا ہے اور اپنی ذات وصفات
کو ذات وصفات حق مین فنا کر دیتا ہے تب اوسکا جمال

جمال او در آئینہ نفس خویش بل قطع گردد نظر او از عالم
بالکلیہ مستہلک گردند ذوات باسرہا در ذات وصفات
حق وبیند حق را در ہر شئ بل نہ بیند در وجود دگر حقیقت

اپنی آئینہ نفس مین دیکھتا ہی بلکہ اوسکی نظر عالم سے بالکل اوٹھ جاتی
ہی اور تمام ذاتین بالکل ذات وصفات حق مین فانی ہوجاتی ہین
اور حق کو ہر شی مین دیکھتا ہی بلکہ وجود مین ایک حقیقت کے

وحدانیہ کہ نورش محیط دائرۂ اکوان است و درگیرد اورا
دہشتی کہ زبانش گنگ گردد ونیز در افاضۂ حق بہر
زمان مراد آن نیست کہ تاثیر حق زمانی است بل

سوا کچھ نہین دیکھتا جسکا نور دائرۂ عالم کو محیط ہی اور وہ خائف
ہوجاتا ہی اوسکی زبان بند ہوجاتی ہی اور ہر گھڑی افاضۂ
حق سے یہ مراد نہین کہ تاثیر حق زمانی ہے بلکہ اللہ تعالے

آنہا را بافاضۂ دہری وجعل ابداعی حال کون
المجعولیة والماہیة المجعولة مختصصین بزمان

ماہیت کا افاضہ کرتا ہے اور اون کی ذاتون کو افاضۂ
زمانی بجعل ابداعی کے ساتھ مجعولیت اور ماہیت مجعولہ
ہونے کے وقت کسی زمانہ سے مخصوص کر دیتا ہے

ای یصلح المهیة لقبول الفیض فی ذلک الزمان	یعنی ماہیت اسی زمانہ مین قبول فیض کی صلاحیت رکھتی
فهذا هو الحق الحقیق بالقبول و به نأخذ و	ہے پس یہی امر ثابت قابل قبول ہے اور اسی کو ہم
به نقول نعم ؎ عبارا تنا شتی و حسنک	اختیار کرکے کہتے ہین کہ ہمارے بیانات مختلف اور تیرا
واحد ÷ وکل الی ذاک الجمال یشیر ÷	حسن یکتا ہی اور ہر شخص اسی حسن کی طرف اشارہ کرتا ہے

قوله قوله صلی الله علیه وسلم ان احدکم اذا قام للصلوٰة فانما یناجی ربه فان ربه بینه وبین القبلة

اقول وقول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم از شما	مین کہتا ہون آنحضرت صلعم کا ارشاد ہے کہ تم مین سے جو
کسیکہ بر نمازی استد پس جز این نیست کہ مناجات	شخص نماز کے لیے کھڑا ہوتا ہے وہ حقیقتاً حق سے مناجات
بحق می کند و تحقیق رب او ما بین او و قبلہ او است	کرتا ہے اور بیشک اوس کا رب اوس کے اور قبلہ کے
و این نیز اشارہ بہ قرب است از دو قرب مذکورہ	درمیان ہے یہ بھی اشارہ اونھین قرب مذکورہ کی طرف ہے

قوله قوله صلی الله علیه وسلم وما یزال عبدی یتقرب الی بالنوافل حتی احبه فاذا احببته کنت سمعه الذی یسمع به وبصره الذی یبصر به

اقول و قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ہمیشہ	مین کہتا ہون آنحضرت صلعم کا ارشاد ہے کہ ہمیشہ
است بندہ من کہ نزدیکی میجوید بسوئے من بہ نوافل	میرا بندہ میری طرف بذریعۂ نوافل یعنی وہ عبادات
یعنی عبادتے کہ واجب نیستند تا آنکہ دوست میدارم	جو واجب نہین قرب طلب کرتا ہے یہان تک کہ مین
من بندہ را پس چون دوست میدارم او را می باشم	اوسے دوست بنا لیتا ہون حب دوست بنا لیتا
من شنوائی وے کہ می شنود بہ آن و می باشم	ہون تو پھر مین ہی اوس کی سماعت ہو جاتا ہون
بینائی وے کہ می بیند بآن و دیدہ التی یبطش بها	جس سے وہ سنتا ہے اور اوس کی بینائی
و می باشم دست آن بندہ کہ میگیرد بہ آن بطش	جس سے وہ دیکھتا ہے اور اوس کا ہاتھ جس
در اصل حملہ کردن و سخت گرفتن و مراد این جا مطلق	سے وہ پکڑتا ہے بطش کے معنے حملہ کرنے اور مضبوط
گرفتن است و رجله التی یمشی بها و می باشم	پکڑنے کے ہین یہان صرف پکڑنا مراد ہے اور اوس کے
پائے وے کہ راہ می رود بآن و در بعضی روایات	پیر جس سے وہ چلتا ہے اور بعض روایتون مین ہے کہ

وفواده الذی یعقل به ومی باشم دل وے کہ
ادراک می کند بآن ولسانه الذی یتکلم به و
زبان وی کہ سخن می کند بآن ودر آخر این حدیث
در بعضی روایات این نیز زیادت می کند کہ فبی یسمع
پس بمن می شنود وبی یبصر وبمن می بیند وبی
یبطش وبمن می گیرد وبی یمشی وبمن می رود
یعنی نمی شنود ونمی بیند ونمی گیرد ونمی رود بسوئی
چیزے مگر آنکہ ملحوظ ومقصود وے رضا وطاعت
من می باشد ومنظور ومشہود وے ذات مقدس
من است واول این مرتبہ عمل است از جہت امتثال
امر وے نیست تقرب کسبی وی بجانہ وآخر وی فنا
در توحید ومراین کلام را بیانے است کہ در فتوح الغیب
آوردہ شدہ است کذا قال الشیخ الدہلوی
سوال اگر گوئی کہ جماعتے ازین حدیث فہمیدند
وجود اتحاد حق تعالی بعبد وحدوث آن دران و
این سابقًا باطل کردہ رفت **جواب** معنی کنت
سمعه الی آخرہ این اند کہ این کون شہودی مرتب
است برین شرط کہ آن حصول معیت است پس
بحیثیت ترتیب شہودی آمد حدوث مشار الیہ بقولہ
کنت سمعہ لا من حیث التقدیر الوجودی
شیخ محی الدین ابن عربی در باب ثامن وستین در کلام

اوس کا دل جس سے وہ ادراک کرتا ہے اور اوس کی
زبان جس سے وہ بات کرتا ہے اور اس حدیث کے
آخر مین بعض روایتون مین اتنا اور زیادہ ہے کہ پھر
مجھی سے سنتا اور مجھی سے دیکھتا ہے اور مجھی سے پکڑتا
اور مجھی سے چلتا ہے یعنی نہ سنتا اور نہ دیکھتا اور نہ
پکڑتا اور نہ کسی چیز کی طرف جاتا ہے مگر اوس کا ملحوظ
اور مقصود میری خوشنودی اور عبادت ہوتی
ہے اور اوس کا منظور نظر اور مشہود میری ذات
مقدس ہوتی ہے اور اوس کا پہلا مرتبہ عمل ہے
بسبب اوس کے امتثال امر اور نیت تقرب
بحق کے جس کا آخر مرتبہ توحید مین فنا ہے اور
مخصوص طور پر اس ارشاد کی توضیح شرح
فتوح الغیب مین کی گئی ہے ایسا ہی شیخ عبد الحق
محدث دہلوی نے لکھا ہے **سوال** اگر یہ کہو کہ ایک
جماعت نے اس حدیث سے حق اور بندہ کے
اتحاد وجود وحدوث کو سمجھا ہے جو پہلے ہی باطل
کیا جا چکا ہے **جواب** کنت سمعہ کے معنی یہ ہین کہ
کہ یہ کون شہودی اس شرط پر مرتب ہے کہ وہ معیت کا
حصول ہے پس بحیثیت ترتیب شہودی کنت سمعہ
سے مشار الیہ کا حدوث ہوا نہ بحیثیت تقدیر وجودی کے
شیخ محی الدین ابن عربی فتوحات مکیہ کی اڑسٹھوین باب یعنی

علی الاذان فی الفتوحات المکیہ گوید کہ مراد بہ کنت
سمعہ و بصرہ الی آخرہ انکشاف است برائی آنکہ
بندہ بقرب نوافل حاصل ساخت چرا کہ حق تعالی
سمع عبد قبل تقرب نبود ثم کان الان تعالی اللہ
عن ذلک وعن عوارض الطاریۃ قال وھذہ
من اغر المسائل الالھیۃ **سوال** اگر پرسی کہ درین
حدیث حق تعالی صورحسیہ ما از سمع و بصر و نحو ہما چرا
ذکر فرمود و چون ذکر نہ کرد قوای روحانیہ را کالخیال
والحفظ والفکر والتصور والوھم والعقل و ما
وجہ تخصیص الحسیۃ **جواب** شیخ اکبر خود
در باب سادس واربعین و ثلاثمائۃ از فتوحات
گفتہ اند کہ انہ تعالی ما ذکر الحواس الظاھرۃ الا
لکونھا مفتقرۃ الی اللہ لا الی غیرہ بخلاف
القوی الروحانیۃ فانھا مفتقرۃ الی الحواس
والحق تعالی لا ینزل منزلۃ من یفتقر الی غیرہ
بخلاف من ھو مفتقر الی اللہ تعالی وحدہ
لا شریک بہ احد فقد بان لک ان الحواس
الظاھرۃ اسم لکونھا ھو التی یھب للقوی
الروحانیۃ ما تتصرف فیہ وما بہ یکون
حیاتھا العلمیۃ واللہ اعلم و در باب الاسرار
من الفتوحات گفتہ کہ و من قال بالحلول فھو

باب الاذان میں لکھتے ہیں کہ کنت سمعہ بصر سے مراد
انکشاف امر ہے اس لیے کہ بندہ نے قرب نوافل سے
یہ حاصل کیا ہے کیونکہ حق تعالی سمع عبد تقرب کے پہلے
نہ تھا اب ہوا اللہ تعالی اس سے اور عوارض طاریہ سے برتر ہے
اور کہا کہ یہ مشکل ترین مسائل الٰہیہ سے ہے **سوال**
اس حدیث میں حق تعالے نے ہمارے صورحسیہ
یعنی سمع و بصر وغیرہ کا کیوں ذکر کیا اور کیوں قوائے
روحانیہ یعنی خیال اور حافظہ اور فکر اور تصور اور
وہم اور عقل کا ذکر نہ کیا حسیہ کی تخصیص کی کیا وجہ
ہے **جواب** خود شیخ اکبر فتوحات کے دو سو چھیالیسویں
باب میں لکھتے ہیں کہ اللہ تعالے نے حواس ظاہرہ کو بسبب
اونکے حق کی طرف محتاج ہونے اور غیر کی طرف محتاج
نہ ہونے کے ذکر کیا بخلاف قوائے روحانیہ کے جو
درحقیقت حواس کے محتاج ہیں اور حق تعالی وہ چیز
کیطرف نزول نہیں فرماتا جو اوسکے غیر کی محتاج ہو
بخلاف اونکے کہ جو اوسی کے محتاج ہوں بزرگ و یکتا ہے
اوسکا کوئی شریک نہیں تو تمپر یہ بات ظاہر ہوئی کہ حواس ظاہرہ
اون چیزوں کا نام ہے جو قوائے روحانیہ کو وہ چیز بخشتے ہیں
جس میں قوای روحانیہ تصرف کرتے ہیں جسکی وجہ سے
اونکو حیات علمیہ ہوتی ہے واللہ اعلم اور فتوحات کے
باب الاسرار میں ہے کہ جو شخص حلول کا قائل ہے وہ

معلول فان القول بالحلول مرض لا یزول
ومن فصّل بینك وبینه اثبت عینك و
عینه الا تری قوله کنت سمعه الذی یسمع
به فاثبتك باعادة الضمیر الیك لیدل
علیك وما قال بالاتحاد الا اهل الالحاد و
کما ان القائل بالحلول من اهل الجهل
والفضول فانه اثبت حالاً ومحلاً فمن
فصّل نفسه عن الحق فنعم ما فعل ومن وصل
فکانه شهد علی نفسه بانه کان مفصولا حتّی
اتصل والشیء الواحد لا یصل نفسه وما ثمّ الا
ذاته ومصنوعاته وایضا الحادث لا یخلو
من الحوادث ولو حل بالحوادث القدیم
لصح قول اهل التجسیم فالقدیم لا یحل ولا یکون
محلاً ومن ادّعی الوصل فهو فی عین الفصل
انتهی ودر باب ثانی وتسعین ومائتین از فتوحات
گوید که اعظم دلیل بر نفی حلول واتحاد این است که عقلاً
میدانی که در قمر چیزے از نور شمس نیست و نه شمس
بذاتها منتقل می شود پس مر عبد نیست از خالق او
شئ حال انتهی - ونیز ظاهر است که اگر حق در عالم حال
شود دنما ند حق تعالی قدیم ونیز قلب حقایق لازم آید و
این نیز بر قاعدهٔ مقررهٔ عقلا درست نیاید - ونیز فقیر

بیمار ہی کیونکہ حلول کا قائل ہونا مرض لازوال ہی اور جس نے
تیرے اور اوسکے درمیان مین فصل کردیا اوسنے تیری اور
اوسکی عینیت ثابت کردی دیکھو کہ کنت سمعہ الذی یسمع بہ مین
تمھاریطرف ضمیر کے اعادہ سی تمھارے لیئے ثابت کردیا تاکہ
تمھاری لیے دلیل ہو اور اتحاد کا قائل ملی کی سوا کوئی نہین اسیطرح
حلول کا قائل بھی جاہل اور فضولی ہی کیونکہ اوسنی حال اور محل کو
ثابت کیا ہی تو جس نی اپنی نفس کو حق سی علیحدہ کیا اوس نے جو کچھ
کیا اچھا کیا اور جس نی ملا دیا گویا اپنی نفس پر اس بات کا گواہ
ہوا کہ وہ علی دہ تھا پھر متصل ہوا اور شئی اپنی ذات سے
نہین ملتی اور یہان صرف اوس کی ذات ہی ہے اور
اوس کے مصنوعات نیز حادث حوادث سی خالی نہین ہوتا
اور اگر حوادث مین قدیم حال ہو تو البتہ اہل تجسیم کا قول
بھی صحیح ہوگا پس قدیم نہ حال ہوتا ہے نہ محل جو شخص
وصل کا مدعی ہو وہ عین فصل مین ہی انتہی اور فتوحات
کے باب دو سو بیانوے[۲۹۲] مین لکھتے ہین کہ اعلے دلیل نفی
حلول و اتحاد یہ ہی کہ عقلاً تم اس کو جانتے ہو کہ ماہتاب
مین کوئی چیز نور آفتاب سے نہین اور نہ آفتاب بذاتہ
منتقل ہوتا ہے لہذا بندہ مین بھی اوس کے خالق سے
کوئی چیز حال نہین انتہی اور ظاہر ہی کہ اگر حق عالم مین حلول
کر جائے تو حق قدیم نہ رہے اور قلب حقایق بھی لازم
آوی اور یہ بھی عقلا کے قاعدہ مقررہ پر ٹھیک نہین اور فقیر

کاتب الحروف میگوید کہ حق خلق و خلق حق بدین اعتبار نیز نمیتواند شد و معلول در رتبۂ علت ہرگز نمیتواند گشت فتامل یا اخی فانک لا تجدہ فی غیر کتابی	کاتب الحروف کہتا ہی کہ حق کا خلق اور خلق کا حق ہونا اس اعتبار سے بھی ممکن نہین کہ معلول علت ہرگز نہین ہوسکتا لہذا اسمین غور کرو میری کتاب کے سوا اور کہین نہ پاوگے

قولہ قولہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ یقول مرضت فلم تعدنی

اقول قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم است کہ او تعالی خواہد فرمود در روز قیامت بیمار شدم پس مرا عیادت نہ کردی۔ وتحقیق این در شرح مشکوۃ شریف موجود است آن جا باید نگریست۔	مین کہتا ہون کہ آنحضرت کا قول ہی کہ اللہ تعالے قیامت کی دن فرمائیگا کہ مین بیمار ہوا تو نے میری عیادت نہ کی اس کی تحقیق شرح مشکوۃ شریف مین موجود ہے اوس مین دیکھنا چاہیے۔

قولہ وروی الترمذی فی حدیث والذی نفس محمد بیدہ لو انکم دلیتم بحبل الی الارض السفلی لھبط علی اللہ ثم قرء ھو الاول والاخر والظاھر والباطن وھو بکل شیء علیم

اقول ترمذی از ابوہریرہؓ در حدیثی طویل روایت می کند کہ فرمود آنحضرت قسم بہ کسیکہ جان من بہ قبضۂ قدرت اوست کہ اگر بیندازید شما دلوے بہ ریسمانی بستہ بر زمین اسفل ہر آئینہ خواہد آفتاد آن ریسمان بر خدا گویم چرا کہ نقطۂ مرکز آسمان و زمین و ہر چہ دران و درین است وجود مطلق است کہ اسم او اللہ است پس تحت و فوق با و یکسان باشد و چنانچہ در باطن زمین باشد در باطن آسمان نیز باشد و ہر چہ در سموات است کہ عالم ارواح است و ہست و ہر چہ در زمین است کہ عالم اجسام است ہم او ہست بعد ازان فرمود آنحضرت ھو الاول والاخر	مین کہتا ہون کہ ترمذی ابوہریرہؓ سے حدیث طویل روایت کرتے ہین کہ آنحضرت صلعم نے فرمایا قسم اوسکی جسکے قبضۂ قدرت مین میری جان ہی اگر تم ڈول کو رسی مین باندھکر زمین کے نیچے ڈالو تو وہ رسی خدا پر پڑیگی مین کہونگا اس واسطے کہ نقطۂ مرکز آسمان اور زمین اور جو کچھ اسمین یا اوس مین ہے ایک وجود مطلق ہے جس کا نام اللہ ہے تحت و فوق اوسکے نزدیک برابر ہی جس طرح باطن زمین مین ہی باطن آسمان مین بھی ہے اور جو کچھ آسمانون مین ہے یعنی عالم ارواح اوسی کا ہے اور جو کچھ زمین مین ہے یعنی عالم اجسام یہ اوسی کے لیے ہے پھر آنحضرت صلعم نے فرمایا ھو الاول والاخر

والظاهر والباطن وهو بکل شئ علیم یعنی چون حضرت حق وجود خود را معلوم فرمود ازان چار نسبت متحقق شدند صفت علم او خود را و صفت نور که مستلزم ظهور است خود را و صفت وجود ای یافتن او خود را و شهود ای حضور او خود را از تحقق علم عالمیت و معلومیت متحقق شد و از نور ظاهریت و مظهریت واز وجود واجبیت و موجودیت واز شهود شاهدیت و مشهودیت و باز ظهور که لازم نور است مستلزم بطون شد چه ظهور متاخر است از بطون و بطون مقدم بر ظهور به تقدیم ذاتی و این مستلزم اولیت و آخریت شد پس بوسیلهٔ ظهور که لازم نور است چار صفت دیگر متحقق شدند اول و آخر و ظاهر و باطن۔

والظاهر والباطن وهو بکل شئ علیم یعنی جب حضرت حق نے اپنا وجود معلوم کیا اوس سے چار نسبتین ثابت ہوئین اوس کی صفت علم اپنے لیی اور صفت نور جو اوس کے ظہور کو مستلزم ہی اور صفت وجود یعنی اوس کا اپنے کو پانا اور شہود یعنی اوسکا حضور اپنے لیے تحقق علم سے عالمیت اور معلومیت متحقق ہوئی اور نور سے ظاہریت اور مظہریت اور وجود سی واجبیت اور موجودیت اور شہود سے شاہدیت اور مشہودیت پھر ظہور جو لازم نور ہے بطون کا مستلزم ہوا کیونکہ ظہور بطون کے بعد ہے اور بطون ظہور پر ذاتاً مقدم ہے اور یہ اولیت اور آخریت کا مستلزم ہوا تو بسبب ظہور کے جو لازم نور ہے چار صفتین ثابت ہوئین اول اور آخر اور ظاہر اور باطن۔

قوله وقال امیر المومنین علی کرم الله وجهه عرفت ربی بربی ولولا ربی لما دریت ما ربی۔

اقول فرمود امیر المومنین علی کرم الله وجهه شناختم رب خود را بر رب خود و نمی پرستم خدائے را که نمی بینم او را و شرح این ظاهر است الی غیر ذلک

مین کہتا ہون کہ امیر المومنین علی کرم الله وجهه نے فرمایا کہ مین نے اپنی رب کو اپنے رب سے پہچانا اور مین خدا کی پرستش نہین کرتا ہون جسکو دیکھتا نہین ہون اور اسکی شرح ظاہر ہی اسکی علاوہ اور بھی ہین

قوله واما اقوال الائمة العارفین بالله الدالة علی وحدة الوجود فاکثر کثیرة بحیث لا یاتی فی العدد الحصر ولذا لم اذکرها وان شئت فعلیک بمطالعة کتبهم

اقول واما اقوال ائمهٔ عارفین که مثبت وحدت وجود اند پس بسیار تر اند که در شمار و حصار نمی تواند رسید تا کجا ذکر کنیم اگر خواهی در کتب و رسائل اوشان ببین۔

مین کہتا ہون کہ ائمہ عارفین کی اقوال مثبت وحدت وجود بہت زیادہ ہین جو حصر اور شمار مین نہین آسکتے کہان تک ہم ذکر کرین اگر چاہو تو اونکی کتابون اور رسالون مین دیکھو۔

قوله ایها الطالب ان اردت الوصول الی الله تعالی فالزم بمتابعة النبی اولاً قولاً وفعلاً وظاهراً وباطناً

اقول ای طالب اگر می خواہی وصول الی اللہ را پس لازم گیر اولاً متابعت نبوی در قول و فعل و ظاہر و باطن چرا کہ متابعت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم منتج و ثمر محبت الٰہی است چنانکہ فرمود حق جل وعلا قل ان کنتم تحبون اللہ فاتبعونی یحببکم اللہ و مثال محبت قدیم در جذب حقیقت مصطفوی ہمچنان است کہ خاصیت مقناطیس در جذب آہن۔ حق صفت خود را کہ جذب آہن است بہ مجذوب و محبوب خود بخشید تا آہن دیگر جذب تواند کرد و علی ہذا خاصیت ہر جاذبے در مجذوب خود سرایت می کند ہمچنین روح محمدی کہ محبوب و مجذوب اول است خاصیت جذب ارواح مومنان از مقناطیس محبت قدیمہ اکتساب کرد و چنین ہزار ہا ارواح صحابہ از اطراف و اکناف عالم بخود کشید و ہر ایک از ایشان بقدر استعداد از ان خاصیت نصیبے یافتند و ارواح تابعین را بخود کشیدند و ہمچنین از ارواح تابعین بہ ارواح مشایخ و علماء راسخ آن خاصیت قرناً بعد قرنٍ و بطناً بعد بطنٍ منتقل شد و سلسلۂ مریدی و مرادی منتظم گشت و ہر مریدے

میں کہتا ہوں کہ اگر تم وصول الی اللہ چاہتے ہو تو اولاً متابعت نبوی قولاً و فعلاً و ظاہراً و باطناً مضبوطی سے اختیار کرو کیونکہ متابعت نبوی کا نتیجہ محبت الٰہی ہے جیسا کہ اللہ تعالے نے فرمایا کہ ای محمد کہو اگر اللہ کو تم لوگ دوست رکھتے ہو تو میری متابعت کرو اللہ تمکو دوست رکھیگا اور مثال محبت قدیم کی جذب حقیقت مصطفوی میں رکھی ہے جیسے مقناطیس کی خاصیت جذب آہن میں حق نے اپنی صفت کو جو جذب آہن ہے اپنی محبوب اور مجذوب کو بخشا تاکہ دوسرے آہن کو بھی جذب کر سکے اور اسی طرح پر ہر جاذب کی خاصیت اپنی مجذوب میں سرایت کرتی ہے اسی طرح روح محمدی نے جو محبوب و مجذوب اول ہے جذب ارواح مومنین کی خاصیت مقناطیس محبت قدیمہ سے حاصل کرکے ہزارون ارواح صحابہ کو اطراف اور کناف عالم سے اپنی طرف جذب کیا اور انمیں سے ہر ایک نے بقدر اپنی استعداد کے حصہ پایا اور ارواح تابعین کو اپنی طرف کھینچا اسی طرح ارواح تابعین سے ارواح مشایخ و علماء راسخ میں وہ خاصیت قرناً بعد قرن اور بطناً بعد بطن منتقل ہوئی اور سلسلہ مریدی اور مرادی کا مضبوط ہو گیا اور ہر مرید

مراد شد و این معنی از اثر برکت متابعت رسول است صلی اللہ علیہ وسلم پس ہر کہ بواسطۂ کمال متابعت و رابطۂ اتصال بہ ارواح مشایخ با روح نبی علیہ السلام اتصال یافتہ خاصیت محبت الٰہی در وی پدید آمد و رتبۂ محبوبی و مرادی یافت چہ ارواح مشایخ علی الترتیب با روح نبی علیہ السلام پیوستہ اند بہ محبت و متابعت و خاصیت محبت الٰہی بدان واسطہ در ہمہ سرایت کردہ و متابعت قولی وے صلعم آن کہ سخن سالک آن بود کہ وے را بود و فعلاً آن کہ بر خلاف اشارت وے ہیچ فعلے نہ کند دینی و دنیوی و ظاہراً آن کہ خود را از صفات مذمومہ پاک دارد چنانکہ وے صلعم داشتہ و باطناً این کہ حواس و جوارح را مرتب دارد چنانکہ او داشتہ۔

مراد ہوا اور یہ متابعت نبوی صلعم ہی کی برکت کا اثر ہے پس جو شخص بواسطۂ متابعت و رابطۂ اتصال بہ ارواح مشایخ کے آنحضرتؐ کی روح مبارک سے متصل ہو گیا اوسمین محبت الٰہی کی خاصیت ظاہر ہوئی اور اوس نے مرتبۂ محبوبی و مرادی پا لیا کیونکہ ارواح مشایخ با ترتیب بسبب محبت اور متابعت کے روح آنحضرت سے ملی ہین اور محبت الٰہی کی خاصیت نے اون سب مین سرایت کی ہے اور متابعت قولی آنحضرتؐ کی یہ ہے کہ سالک کے منہ سے وہی بات نکلے جو آپ نے فرمائی ہو اور فعلی یہ ہے کہ آنحضرتؐ کے اشارہ کے خلاف کوئی فعل دینی یا دنیاوی نہ کرے اور ظاہری یہ ہے کہ صفات مذمومہ سے اپنے کو پاک رکھے جس طرح آنحضرتؐ نے اپنی کو پاک رکھا اور باطنی یہ کہ حواس اور جوارح کو مرتب رکھے جس طرح آنحضرتؐ نے مرتب رکھا۔

قولہ ثم افعل مراقبۃ وحدۃ الوجود ثانیاً التی ھی عین معنی الکلمۃ الطیبۃ

اقول شریعت اقوال است و طریقت افعال و حقیقت احوال و معرفت راس المال طہارت شریعت از آب و خاک است و طہارت طریقت بہ تخلیہ از ہوا جس و طہارت حقیقت خلوۂ قلب از ماسوی اللہ پس ہر کہ گمان برد کہ عبور از حجب بشریت و وقوف بر اسرار طریقت و حقیقت

مین کہتا ہون شریعت اقوال ہین اور طریقت افعال اور حقیقت احوال اور معرفت راس المال طہارت شریعت پانی اور مٹی سے ہے اور طہارت طریقت تخلیہ ہوا جس سے اور طہارت حقیقت قلب کا ماسوا اللہ سے خالی ہونا ہے تو جو شخص یہ سمجھے کہ حجابات بشریت سے عبور اور اسرار طریقت و حقیقت پر وقوف

بدان چیز است که مخالف شریعت است فقد
طغی وغلبت علیه الضلالة شیخ نجم الدین
کبری گوید که شریعت مثل کشتی است وطریقت
مثل دریا وحقیقت مثل دُر پس آن که دُر خواہد
تا بر کشتی سوار شده در دریا نیاید دُر بکف نیارد
پس اول شئی که واجب است بر طالب
شریعت است وآن عبارت است از اوامر
الٰہیہ دنیویہ از غسل ووضو وصوم وصلوٰة وغیر ذلک
وطریقت اخذ بالتقوٰے را گویند وحقیقت وصول
الی المقصد ومشاہدۂ نور تجلی را پس می فرماید
کہ بعد ملازمت اتباع شریعت مراقبۂ وحدت
وجود کن کہ آن عین معنی کلمۂ طیبہ لا الٰہ الا اللہ
است۔ بدان کہ مراقبہ اقرب طرق الی اللہ است
من حیث التقرب الی اللہ ولیکن این مطلقاً
نیست بلکہ بہ نسبت اہل جذب چہ کہ مراقبۂ
غیر وے را اقرب طرق نیست چہ سالک
محتاج است بسلوک بالاسماء والمجاہدہ و
مراقبہ گویند رویت جناب حق را بہ عین بصیرت
بر دوام مع تعظیم مذہل وجذب حاصل وسرور
باعث وشوق حادث۔ صوفیہ گویند مراعاۃ الیسیر

مخالفت شریعت سے ہے وہ گمراہ ہے اور اوس پر
گمراہی غالب ہے شیخ نجم الدین کبرے کہتے ہین کہ
شریعت کشتی کی طرح ہے اور طریقت دریا کی طرح اور
حقیقت موتی کی طرح پس جو شخص موتی چاہے جب
تک وہ کشتی پر سوار ہو کے دریا مین نہ جائیگا موتی
نہ ملے گا پس اول چیز جو طالب پر واجب ہے وہ
شریعت ہے یعنی اوامر الٰہیہ دنیویہ جیسے غسل ووضو
وصوم وصلوٰة وغیرہ اور طریقت تقوٰے اختیار
کرنے کو کہتے ہین اور حقیقت مقصد پر پہونچنے اور
نور تجلی کے مشاہدہ کرنے کو پس فرماتے ہین کہ بعد
ملازمت اتباع شریعت وحدت وجود کا مراقبہ کرو
کہ وہ عین کلمۂ طیبہ لا الٰہ الا اللہ کے معنی ہین۔
واضح ہو کہ مراقبہ خدا کی راہون مین سب سے
نزدیک راہ بہ حیثیت خدا کے تقرب کے ہے مگر
نہ مطلقاً بلکہ بہ نسبت اہل جذب کے کیونکہ غیر
اہل جذب کا مراقبہ اقرب طرق مین نہین ہے
اس لیے کہ سالک سلوک اسماء اور مجاہدہ کا محتاج
ہے اور مراقبہ حق کو چشم بصیرت سے ہمیشہ دیکھنے
اور تعظیم مذہل وجذب حاصل وسرور باعث وشوق
حادث کو کہتے ہین صوفیہ کہتے ہین کہ ہر بات مین اور ہر وقت

لاطلاع الحق فی لحظة ولفظة علی
انکشاف از حقیقت کا پاس ولحاظ اس معنی مین ہونا چاہیے

معنی قوله تعالی افمن هو قائم الی آخره
و مراقبه ماخوذ از رقابت است بمعنی محافظت
یا از رقوب بمعنی انتظار و نیز بمعنی مراصدت و آن
قریب است از معنی حفظ و انتظار۔ و در اصطلاح
اهل حقیقت مراقبه استدامت علم عبد است
باطلاع الرب فی جمیع احواله و بعضی گویند
هی مراعاة السر بملاحظة الحق
مع کل خطرة و قیل هی تسلیط هیبة
الحق و نظره علی القلب و سائر الاعضاء
فی کل حرکاتها و سکناتها۔ قال الله کان
علیکم رقیبا و قال علیه السلام
لجبرئیل لما سئل عن الاحسان
ان تعبد الله کانک تراه فان لم تکن
تراه فانه یراک فقوله فان لم تکن
تراه فانه یراک اشارة الی حال المراقبة
پس مراقبه اقرب طرق الی الله است من
حیث التقرب الیه و این بعینه معنی نفی
و اثبات اند چه که مراقبه ملاحظهٔ اثبات وحدت
وجود الٰهی است در باطن و این معنی بعینه معنی
لا الٰه الا الله است زیرا که نتیجهٔ ذکر نفی و
اثبات مراقبه است چه حقیقت نفی و اثبات

جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے اَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ الخ اور مراقبہ رقابت
سے ماخوذ ہے محافظت کے معنی مین یا رقوب سے انتظار
کے معنی مین اور مراصدت کے معنی مین بھی ہے اور
یہ حفظ اور انتظار کے معنے سے قریب ہی اور اصطلاح
اہل حقیقت مین مراقبہ کے یہ معنی ہین کہ بندہ ہمیشہ
یہ یقین کرے کہ پروردگار اس کے ہر حال سے مطلع ہے
اور بعض کہتے ہین کہ یہ باطن کی نگاہداشت ہی بملاحظہ
حق مع ہر خطرہ کے اور بعض کے نزدیک ہیبت حق
اور اوس کی نظر کا مسلط ہونا ہے قلب اور کل اعضا کے
حرکات و سکنات پر اللہ تعالےٰ نے فرمایا کہ وہ تمھارا
نگران ہے اور آنحضرت صلعم نے جبرئیل سے فرمایا
جبکہ اونھون نے مرتبۂ احسان کو پوچھا کہ اللہ کی عبادت
کرو گویا کہ تم اوس کو دیکھتے ہو اگر تم اوس کو نہین
دیکھ سکتے ہو تو وہ تم کو دیکھتا ہے پس آنحضرتؐ کا
ارشاد فَاِنْ لَّمْ تَکُنْ تَرَاہُ فَاِنَّہٗ یَرَاکَ مین مراقبہ
کی طرف اشارہ ہے تو مراقبہ خدا کی سب سے نزدیک
راہ ہے بحیثیت اوس کے تقرب کے اور یہ بعینہ نفی اور
اثبات کے معنے ہین کیونکہ مراقبہ باطن مین اثبات
وحدت وجود الٰہی کا ملاحظہ ہے اور یہ بعینہ لا الٰہ
الا اللہ کے معنے ہین اس لیے کہ ذکر نفی و اثبات
کا نتیجہ مراقبہ ہے کیونکہ حقیقت نفی و اثبات

بالقلب است و بعضی گفته اند که توجه و مراقبه یکی است و بعضے فرق باین چنین بیان می کنند که توجه آن است که مقید متوجه مطلق شود و هر ارادت و طلب در مطلق نماید و اشتیاق و انتظار ظهور مطلق به کمال در نهایت است یا در قرین نهایت که آن را مراقبه گویند۔	بالقلب ہے اور بعضے کہتے ہین کہ توجہ اور مراقبہ ایک چیز ہے اور بعضے یہ فرق بیان کرتے ہین کہ توجہ یہ ہے کہ مقید مطلق کی طرف متوجہ اور اوس کی ارادت و طلب مطلق ہی کے لیے ہو اور اشتیاق اور انتظار ظہور مطلق کمال انتہا مین ہے یا قرب بہ انتہا کے جس کو مراقبہ کہتے ہین۔
قولہ من غیر اشتراط وضوء وان وجد فھو اولی ولا فی تخصیص وقت دون وقت ومن غیر ملاحظة النفس دخولا وخروجا فی مراقبة ولا من ملاحظة حروف الکلمة الطیبة بل لا یلاحظ الا المعنی فقط فی کل حال قائما او قاعدا او ماشیا او مضطجعا او متحرکا او ساکنا شاربا او اکلا	
اقول وضو در مراقبہ شرط نیست واگر بود اولی است کہ بہ آداب باشد واثرش زیادہ تر بود بلا تخصیص وقت وغیر وقت وبغیر ملاحظۂ نفس در دخول وخروج در مراقبہ وبدون ملاحظۂ حروف کلمۂ طیبہ بلکہ ملاحظۂ معنے باید در ہر حال خواہ در حالت قیام باشد یا قعود یا مشی یا در اضطجاع و یا بحالت حرکت یا سکون یا در اکل و یا در شرب گوئیم طریقۂ آن این کہ ذاکر بہ لسان قلب لا الٰہ تلفظ کند وجمیع تعلقات قلبیہ را نفی کند بعد ازان ہم بہ لسان قلب الا اللہ تصور کند وبدان اثبات	مین کہتا ہون کہ وضو مراقبہ مین شرط نہین اگر ہو تو بہتر ہے کہ یہ آداب سے ہے اور اوس کا اثر زیادہ ہوگا بلا تخصیص وقت وغیر وقت کے اور بغیر ملاحظۂ نفس کے دخول اور خروج کے مراقبہ مین اور بغیر ملاحظہ حروف کلمۂ طیبہ کے بلکہ صرف معنی کا ملاحظہ چاہیے ہر حال مین خواہ حالت قیام مین ہو یا قعود مین یا چلنے مین یا لیٹنے مین یا حرکت مین یا سکون مین یا کھانے پینے کے وقت میرے نزدیک اوس کا طریقہ یہ ہے کہ ذاکر زبانِ قلب سے لا الٰہ کہے اور کل تعلقات قلبیہ کی نفی کرے پھر زبانِ قلب سے الا اللہ کہے اور اوس سے حق کا

وجود وحدانیت حق کند واگر باین طریقہ کند حاجت بہ حبس نفس بہر حضور مذکور و وصول ذہول از ماسوی اللہ ندارد پس ہر گاہ اسمین مذکورین را بطریقین معلومین ذکر کرد بوجہ آن صفوت وزکا نفس حاصل گشت وذاکر باین ہر دو ذکر عارف باللہ و واصل الی اللہ گردد پس بجز این بہر معرفت حق حاجت بہ طریقۂ دیگر نہ دارد کما لا یخفی علی من فعل۔

وجود یکتا ثابت کرے اور اس طرح کرنے مین حضور مذکور اور ماسوی اللہ سے غفلت کے وصول مین سانس روکنے کی ضرورت نہین پھر جب اوس نے اسماء مذکورہ کا ذکر بطریق معلوم کیا اور اوس کی وجہ سے صفائی اور برگزیدگی نفس مین حاصل ہوگئی تو ذاکر ان ذکرون کی وجہ سے عارف باللہ اور واصل الی اللہ ہوگیا اس کے سوا معرفت حق کے لیے کسی دوسرے طریقہ کی حاصل کرنے کی ضرورت نہین چنانچہ جس نے اس کو کیا ہے اوسپر مخفی نہین۔

قولہ وطریق المراقبة ان تنفی انیتك اولا والانیة عبارة عن ان یکون حقیقتك وباطنك غیر الحق سبحانه ولا تنفی الا هذا الانیة وهو عین معنی لا اله ثم اثبت الحق فی باطنك ثانیا وهو معنی الا الله

اقول وطریق مراقبہ آن است کہ نفی کن اولا انیت خود را وانیت عبارت است ازین کہ حقیقت وباطن تو غیر حق باشد پس نفی ہمین زعم غیریت کنی کہ این باشند معنی لا الہ واثبات حق کن در باطن کہ این بوند معنی الا اللہ باید دانست کہ انیت عبارت است از بودن قلب محجوب بہ وجود امکان و اثبات وجود حق در آن عبارت از مشاہدۂ وجود اللہ است در قلب پس مادام کہ قلب محجوب بود بوجود امکانی

مین کہتا ہون کہ مراقبہ کا طریقہ یہ ہے کہ اولاً اپنی انیت کی نفی کر دو انیت یہ ہے کہ تمھاری حقیقت اور تمھارا باطن غیر حق معلوم ہو تو اسی خیال غیریت کی نفی کرنا چاہیے لا الہ کے یہی معنی ہین۔ اور باطن مین حق کا اثبات کرو کہ الا اللہ کے یہی معنی ہین جاننا چاہیے کہ بسبب وجود امکانی قلب کا محجوب ہونا انیت ہے اور اس وجود امکانی مین اثبات وجود حق قلب مین وجود الٰہی کے مشاہدہ سے عبارت ہے پس جبتک کہ قلب وجود امکانی سے محجوب

وجود حق مشاہدہ نہ گردد و حق تجلی نہ کند دران ابدًا
و دانستہ نہ شود طریق توحید و طالب عارف باللہ
حق المعرفت نہ شود **سوال** وجود امکانی کہ
مجازی ظلی است چگونہ حاجب و مانع از شہود
وجود حقیقی اصلی تواند بود **جواب** وجود امکانی
حجاب می گردد بہ نسبت اہل حجاب کہ محجوب اند
بہ وجوب امکانی در قلب کالعمی فی العین
کہ مادامیکہ قلب محجوب بدان حجاب بود نور وجود
مشاہدہ نہ گردد چنانکہ بچشم کور نور آفتاب نتوان دید
با این ہمہ کہ آفتاب موجود لنفس الامریست و نورش
ظاہر در عالم است فافہم

رہے گا وجود حق کا مشاہدہ نہ ہوگا اور حق اوس مین
کبھی متجلی نہ ہوگا اور طریق توحید کا علم بھی نہ ہوگا اور
طالب کما حقہ عارف باللہ نہ ہوگا **سوال** وجود
امکانی کہ جو مجازی ظلی ہے شہود وجود حقیقی اصلی
کا حاجب و مانع کیسے ہو سکتا ہے **جواب** وجود
امکانی بہ نسبت اہل حجاب کے حجاب ہو جاتا ہے
جن کے قلب پر وجوب امکانی کا پردہ پڑا ہے جیسے
نابینائی آنکھ مین ہے جب تک قلب اوس حجاب سے
محجوب رہتا ہے اوسے نور وجود کا شہود نہین ہوتا جیسے
اندھے کو نور آفتاب نظر نہین آتا با این ہمہ کہ آفتاب
موجود ہے اور اوسکی روشنی پھیلی ہوئی ہے پس سمجھو

قولہ فان قلت اذا کان الوجود واحدًا وغیرہ لیس بموجود فایّ شیء
ینفی وایّ شیء یثبت

اقول یعنی اگر گوئی کہ چون حسب تقریرات
سابقہ ظاہر و مبرہن گشت کہ وجود مطلق واحد
است غیر او موجودے نیست پس نفی کرا کنیم و اثبات کرا

مین کہتا ہون کہ اگر یہ کہو کہ جب حسب تحریرات سابق
ظاہر ہوا کہ وجود مطلق ایک ہے اوس کا غیر موجود
نہین تو ہم کس کی نفی کرین اور کس کا اثبات کرین

قولہ قلت وہم الغیریۃ والاثنینیۃ نشأ للخلق وہذا الوہم باطل فلک ان ینفی
ہذا الوہم ثم اثبت الحق سبحانہ فی باطنک ثانیًا

اقول گویم کہ آن وہم غیریت و دوئی است
کہ این را باطل باید کرد و حق را ثابت و طریقہ
آن بالا رفت

مین کہتا ہون اس کا جواب یہ ہے کہ وہ وہم
غیریت اور دوئی ہے جس کو باطل اور حق کو ثابت
کرنا چاہیے جس کا طریقہ اوپر بیان ہو چکا ۔

قوله ایها الطالب اذا غلب علیك الحال بفضل الله وکرمه لا تقدر علی نفی اینیتك الوهمیة بل لم تبق فیك الا اثبات الحق سبحانه تعالی رزقنا الله تعالی وایاکم هذا المقام بحرمة النبی وآله الامجاد

اقول ای طالب ہرگاہ کہ بر تو حال غالب شود بفضل خدا و کرم وی قدرت بر نفی انیت وہمیہ خود نتوانی داشت بلکہ نخواہد ماند در تو مگر اثبات حق روزی دہد ما را و شما را احدائے بر تر این مقام بحرمت رسول وآل وی کہ بزرگ اند این اشارہ بہ جذبۂ تعلق قرب ایجادی حق است کما اشار الیہ تعالی اللہ یجتبی الیہ من یشاء هذا آخر ما اردنا شرح هذا الصحیفة الشریفة اللهم کما انعمتنی من تیسیر اتمامها فیسر لنا تمام معرفتك وتمام توفیقك وتمام مغفرتك وتمام رضوانك۔

میں کہتا ہوں ای طالب جسوقت تجھپر خدا کے فضل اور کرم سے حال غالب ہوگا تو نفی اینیت وہمیہ کی تجھ میں خود قدرت نباقی رہیگی بلکہ اثبات حق کے سوا تجھ سے کچھ نہ ہوویگا اللہ تعالی ہم کو اور تم کو یہ مقام بحرمت آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم اور اون کی اولاد برگزیدہ کے عطا کرے اس سے جذبۂ تعلق قرب ایجادی حق کی طرف اشارہ ہے چنانچہ اللہ تعالی فرماتا ہے کہ اللہ جس کو چاہتا ہے برگزیدہ کرتا ہے۔ یہ اوس چیز کا ختم ہے جسکا ہم نے ارادہ کیا تھا یعنی اس صحیفہ کی شرح یا اللہ جسطرح تو نی ہمیں اس شرح کی بآسانی اتمام کی نعمت بخشی اوسیطرح ہماری لیے اپنی پوری معرفت ومغفرت وبخشش وخوشنودی آسان فرما۔

بفضل الله العلی الاکرم قد تم ترجمة هذا الکتاب علی ید العبد الاحقر علی حیدر غفر له الله العلی الاکبر نهار سابع وعشرین یوم الثلثاء من شهر صفر المظفر سنة اثنی واربعین وثلث مائة بعد الالف من هجرة النبی المطهر علیه صلوٰة الله وسلامه دایما ما طلع الشمس ولمع القمر اللهم تقبل منا هذا السعی کما تقبلت عن اسلافنا وانعمنا کما انعمت علیهم برحمتك ومنك وارزقنا معرفة تامة واجعله لنا خیر رفیق وارشدنا الی سواء الطریق وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین والصلوٰة والسلام علی رسوله وحبیبه سید المرسلین وعلی آله واصحابه واولیاء امته اجمعین آمین ثم آمین