کل تمام دن روایت ثانیہ سے اشکالات و اعضالات کا اس قدر ہجوم ہوا اور اس ہجوم سے قلب اس قدر مجمع ہموم و غموم ہوا کہ اُس کے سامنے سخت سے سخت بڑی عقبات اور بحری ورطات کی کچھ حقیقت نہ تھی پریشانی سے باطنی ہلاکت قریب تھی آخر دعا و ابتہال میں مشغول ہوا آخر شب میں خدا تعالیٰ کی مدد ظاہر ہوئی اور قلب پر علوم کا ورود ہوا جس سے انشراح نصیب ہوا آج صبح کو یہ سطریں ضبط کیں والحمد للہ علیٰ ما اعطانی مالم اکن اھلا لہ۔ اور چونکہ مضمون میں صورۃً و معنیً ایک گونہ امتیاز ہوگیا اس لئے اس کا ایک لقب بھی جس میں اشکالات کے میدانوں کے قطع کرنے کی طرف بھی اشارہ ہے تجویز کرتا ہوں۔ عبور البراری فی سر والدراری وصلی اللہ تعالیٰ علیٰ خیر خلقہ محمد وآلہ واصحابہ اجمعین۔ سلخ جمادی الاخریٰ سنہ ۱۳۵۱ھ

تمت رسالہ عبور البراری

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

رسالہ ظہور العدم بنور القدم

(یعنی اس شعر مشہور کی شرح)

کل ما فی الکون وھم او خیال ۔۔۔ او عکوس فی المرایا او ظلال

(جس کا اصطلاحی عنوان مسئلہ وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود ہے)

بعد الحمد والصلوٰۃ احقر الخلیقہ۔ بل لا شئی فی الحقیقۃ۔ مظہر مدعا ہے کہ مسئلہ وحدۃ الوجود کے باب میں اکثر قائلین کی خلاف حدود کشادہ زبانی اور اکثر منکرین کی خلاف واقع بدگمانی کا منشا مجموعہ ہے دو امر کا۔ ایک اس کو محض مسئلہ کشفیہ سمجھنا اور دوسرا اُس کا صرف اُن اہل کشف کے کلام میں تتبع کرنا جو مغلوب الحال یا ضیق المقال ہیں اور اس مجموعہ کا اثر غلط فہمی ہونا ظاہر ہے پھر اس غلط فہمی کے ساتھ اگر صاحب کلام سے حسن ظن ہے تو مسئلہ کے متعلق اور اگر سوء ظن ہے تو صاحب مسئلہ کے متعلق مطلق العنانی لازم ہے اور ان ہی دونوں مفسدوں کی اصلاح و انسداد کے لئے علماء معتقدین اہل طریق اور عرفاء اصحاب تحقیق ہمیشہ ساعی رہے ہیں علماء کی غایت سعی کا حاصل تو یہ تھا کہ وحدۃ الوجود کو جس میں ملامت زیادہ ہے توجیہ و تاویل کر کے وحدۃ الشہود کی طرف کہ اُس میں ملامت کم تھی اور دونوں مسئلہ کے اختلاف کو نزاع لفظی کی طرف راجع

ع‌ ؎ یعم تموم الطریق بموم المجاز ۱۲ منہ عہ ؎ بعض اینطین علی وحدۃ الوجود وبعضہا علی وحدۃ الشہود و لبعض اعلیٰ کلام ۱۲ منہ

کیا جاوے اور عرفاء کی تحقیق کا حاصل یہ تھا کہ غلط فہمی کے منشا کو رفع فرمایا جو کہ مجموعہ امرین مذکورین فی السابق ہے یعنی اپنی تقریر سے اس کو واضح فرمادیا کہ دونوں مسئلے علمی اور کلامی ہیں اور دونوں میں اختلاف حقیقی ہے اور وجہ ان کے علمی و کلامی ہونے کی ظاہر ہے کیونکہ حاصل اُن کا تحقیق ارتباط الحادث بالقدیم ہے اور اُس کا مسئلہ علمیہ و کلامیہ ہونا معلوم ہے البتہ یہ ضرور ہے کہ یہ اُن مسائل کلامیہ میں سے نہیں جو عقلی محض ہیں کیونکہ مسئلہ اصولیہ کلامیہ دو قسم کے ہیں ایک عقلی محض یعنی عقل اُن کے لزوم کے حکم کے لئے کافی ہو جیسے مسئلہ وجود صانع وحدوث عالم ونحوہما۔ دوسرے عقلی غیر محض یعنی عقل محض اُن کے امکان کا حکم کرتی ہے مگر ثبوت میں نقل کی بھی احتیاج ہوتی ہے جیسے مسئلہ رویت کا کہ عقل اُس کے امکان کا حکم کرتی ہے اور جو فرقے اس کے امتناع کا حکم کرتے ہیں اُن کے مقابلہ میں اس امتناع کی نفی کرتی ہے گو رویت کی کنہ کا ادراک نہ کر سکے کیونکہ امکان کا بلکہ اثبات کا حکم بھی ادراک کنہ پر موقوف نہیں جیسے علم باری تعالےٰ کا مسئلہ کہ عقلاً ثابت مگر کنہ اُس کی غیر معلوم بلکہ خود علم حادث کی کنہ آجتک قطعاً معلوم نہیں ہوئی کوئی اُسکو مقولہ اضافت سے تبلا رہا ہے کوئی مقولہ انفعال سے کوئی مقولہ کیف بلکہ اقسام علم میں سے جو قسم سب سے اظہر وابین ہے اُس کی کنہ تک منقح نہیں ہوئی خود ابصار ہی کی حقیقت کا اختلاف مشہور ہے لیکن تاہم ان کا اثبات بلا نقل متفق علیہ بین العقلا ہے جب حکم بالاثبات تک ادراک کنہ پر موقوف نہیں تو حکم بالامکان تو بالاولی ادراک کنہ پر موقوف نہ ہوگا پس مسئلہ رویت کا باوجود غیر مدرک بالکنہ ہونے کے عقلی کی وہ قسم ہے کہ امکان اُس کا عقلی اور ثبوت اُس کا نقلی تو ایک قسم عقلی کی ایسی بھی ہوئی پس مسائل کلامیہ دو قسم کے ہوئے سو یہ مسئلے وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود کے بوجہ مدخلیت کشف کے گو قسم اول میں سے تو نہیں لیکن قسم ثانی میں سے ہیں چنانچہ عنقریب آتا ہے باقی یہ کہ کتب کلامیہ میں مذکور کیوں نہیں سو اُس کی وجہ یہ ہے کہ متکلمین نے بالالتزام صرف اُن مسائل کو لیا ہے جو اوّل تو قطعی ہوں اور دوسرے کسی فرقہ سے اُسمیں کلام ظاہر ہوا ہو گو بعض مسائل غیر قطعیہ بھی تبعاً ذکر میں آگئے جیسے جزو لا یتجزی کا مسئلہ کہ تبعاً لمسئلۃ حدوث العالم مذکور ہو گیا ہے لیکن التزام قطعیات ہی کا ہے اور یہ مسئلے نہ قطعی ہیں نہ زمانہ تدوین کلام میں ان کا اس طرح ظہور ہوا تھا پس متکلمین کا ان دونوں مسئلوں کو اس عارض خاص سے ذکر نہ کرنا ہمارے اس دعویٰ کے کہ یہ مسائل کلامیہ کی قسم ثانی سے ہیں معارض نہیں۔ رہا یہ کہ یہ قسم ثانی میں سے کس طرح ہیں مسئلہ وجود کو متکلمین نے تو قسم اول میں ذکر کیا ہے سو بات یہ ہے کہ اثبات الوجود للحوادث کی کیفیت متکلمین کے نزدیک

تو عقلی محض ہے اور صوفیہ کے نزدیک مع الاختلاف بینھم امکاناً عقلی اور وقوعاً کشفی ہے کما ستیتضح من تقریرہا اس لئے مسئلہ وجود متکلمین کے نزدیک قسم اول سے اور صوفیہ کے نزدیک قسم ثانی سے ہے متکلمین کے مسائل قسم ثانی سے اس کو اتنا فرق ہے کہ انھوں نے نقل میں محض نصوص کو لیا ہے اور صوفیہ نے کشف کو بھی مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ مسئلہ عقلی نہ رہے جس طرح مسئلہ رویت باوجود مدخلیۃ نص کے عقلی ہے۔ غایت مافی الباب بوجہ استناد الی الکشف کے ظنی ہوگا اور ظنیت میں بھی ظنیات اصولیہ سے متنزل لعدم کون الکشف فی شیٔ من درجات الحجیۃ لیکن احتمال کے ہوتے ہوئے بطلان مسئلہ کا حکم جزمی[ع] یا ضلال اصحاب مسئلہ کا حکم حتمی یہ تو یقیناً غلو اور معاداۃ اولیاء ہوگا جس میں ایذان بحرب اللہ کی وعید وارد ہے۔ البتہ علماء ظاہر نے جو کیفیت ثبوت الوجود للحوادث کی بیان کی ہے اگر وہ قطعی ہوتی تو بیشک صوفیہ پر حکم بالبطلان صحیح ہوتا لیکن وہ خود قطعی نہیں پس کیفیت ثبوت کے اعتبار سے مسئلہ سب کے نزدیک ظنی رہا اہل ظاہر کے نزدیک قسم اول سے اور اہل باطن کے نزدیک قسم ثانی سے بہرحال عرفا نے ان اغلاط کی اس طرح اصلاح فرمائی کہ دونوں مسئلوں کا اپنی تقریر سے کلامی ہونا ظاہر فرمادیا۔ اور ان تقریرات میں سب میں اوضح واقرب بیان حضرت مجدد صاحبؒ کا ہے جس کو اپنی مکتوبات میں ذکر فرمایا ہے مگر چونکہ اس میں بھی اصطلاحات فن کی ممزوج ہوگئی ہیں اس لئے وہ بیان پھر غامض ہی رہا جس سے اہل ظاہر[ع] منتفع نہیں ہوسکتے اس لئے احقر کا دل چاہا کہ اس کے انتفاع کے تام و[ع] عام ہونے کیلئے اس کا ملخص جس کا اصل ماخذ مجدد صاحب کے مکتوبات کی جلد دوم کا مکتوب اول ہے درسی اصطلاحات میں لکھدوں کہ مسئلہ سے اجنبیت مضرہ تو نہ رہے بلکہ اس کو بھی مثل دوسرے مسائل مسکوت عنہا نقلاً و محتملۃ الصحۃ عقلاً فی درجۃ الاجمال و غیر مدرکۃ الکنہ فی درجۃ التفصیل کے بلکہ بسبب استناد الی الکشف کے احتیاطاً ان سے بھی ادنیٰ درجہ میں قرار دے کر اقل درجہ اولیاء کے حق میں بدزبانی و بدگمانی سے تو بچیں۔ واللہ ولی الوقایۃ + من کل غباوۃ وغوایۃ۔

بیان مقصود۔ تمام اہل حق بلکہ جمیع اہل ملل سماویہ جو عالم کو حادث بالذات و بالزمان مانتے ہیں اس پر متفق ہیں کہ عالم اول معدوم محض تھا پھر حق تعالیٰ کی ایجاد سے موجود ہوا اس کے بعد کلام اس میں ہے کہ

ع فائدہ قید کا یہ ہے کہ ظناً ردکرنا مثل دوسرے مسائل ظنیہ کے جائز ہے جیسا علماء اہل حق میں متداول ہے ۱۲ منہ ع چنانچہ ایک صاحب علم دوست نے اسی مسئلے کے سمجھنے کیلئے مکتوبات کا ایک مقام دیکھنا شروع کیا دو چار سطریں دیکھکر یہ کہکر رکھدیا کہ خدا جانے کیا لکھ رہے ہیں پتہ نہیں لگتا مجھ اس واقعہ سے زیادہ حرکت ہوئی اس رسالہ کو لکھنے کی ۱۲ منہ ع یعنی للخواص ۱۲ منہ

وجود کیساتھ متصف ہونے کی کیفیت کیا ہے اس کیفیت میں چار قول ہیں ایک علمار ظاہر کا دوسرا بعض حکمار اسلام کا تیسرا قائلین بوحدۃ الوجود کا جن کے مشہور رئیس شیخ اکبرؒ ہیں گو اجمالاً اس دعوے کا ان سے پہلے بھی بعض بزرگوں سے صدور ہوا ہے جیسا انا الحق وسبحانی کہنے کا واقعہ مشہور ہے لیکن وہ ظہور اجمال بلکہ ابہام کے درجہ سے متجاوز نہ تھا تفصیل اول شیخ ہی سے ظاہر ہوئی۔ چوتھا قائلین بوحدۃ الشہود کا جن کے امام حضرت مجدد صاحبؒ ہیں مجدد صاحب سے پہلے معروف دو ہی مذہب تھے۔ ایک پہلا اکثر کا ایک تیسرا اقل کا مگر اس تیسرے مذہب کا رنگ ایسا بگڑ گیا تھا کہ اُس نے کفر و زندقہ کی صورت اختیار کرلی تھی اور علمار کو کشف سے خالی محض کرنا واقف سمجھتے تھے اس لئے اُن کے قول کو تسلیم نہ کرتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت مجدد صاحب کو اس کی اصلاح کا واسطہ بنایا اور ان کو ایک خاص کیفیت مسئلہ کی مکشوف ہوئی جس کو انھوں نے ظاہر فرمایا اور اُن کے صاحب کشف ہونیکے سبب اُن سے اتنی مزاحمت نہیں کی گئی اور اس طرح اُس زندقہ کی اصلاح ہوگئی گو علمار ظاہر حضرت مجدد صاحبؒ کی بھی موافقت سے اس لئے معذور ہیں کہ اُن کے قول میں بھی بہ نسبت اپنے مذہب کے استبعاد پاتے ہیں اور مخاطبین فریقین کے اسی اصل پر حال ہیں اجھموا اما ابھم اللہ تعالیٰ۔ مگر جن کو کشف سے ابہام نہیں رہا وہ بھی بزعم خود اس اصل کے تارک نہیں۔ وکل یعمل علی شاکلتہ۔

اب میں اُن چاروں کیفیتوں کی تقریر مختصر اور حتی الامکان سلیس عرض کرتا ہوں۔ مگر تسہیل و توضیح کے لئے اول ایک مثال کی چار کیفیتیں لکھتا ہوں جن سے سب اقوال پر کیفیات اتصاف بالوجود کے سمجھنے میں اعانت ہوگی وہ مثال آئینہ کی ہے اور اُس کی چار کیفیتیں متعلق محاذاۃ شمس کے ہیں۔ بیان اُس کا یہ ہے کہ بے قلعی آئینہ یعنی شیشہ جب آفتاب کے مقابل رکھا جاتا ہے اس میں چار کیفیتیں پیدا ہوتی ہیں ایک یہ کہ وہ نور آفتاب سے منور ہوجاتا ہے اور یہ نور جس سے آئینہ متصف ہوگیا نور آفتاب کا مغائر نہیں وہ ایک ہی نور ہے جو آفتاب کا وصف بالذات ہے اور آئینہ کا وصف بالعرض اور یہی وجہ ہے کہ اگر آئینہ کو آفتاب کے محاذاۃ سے ہٹالیا جاوے تو وہ منور نہیں رہتا دوسری کیفیت یہ کہ وہ حرارت آفتاب سے سخن ہوجاتا ہے اور یہ حرارت جس سے آئینہ متصف ہوگیا حرارت آفتاب سے مغائر ہے گو مستفاد حرارت آفتاب ہی سے ہے اور یہی وجہ ہے کہ اگر آفتاب کے محاذاۃ سے ہٹالیا جاوے تب بھی وہ آئینہ سخن

عـہ اس قید کا فائدہ رسالہ کے قریب ختم وجہ تسمیہ وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود کے ضمن میں مذکور ہے ۱۲ منہ

رہتا ہے۔ تیسری کیفیت یہ کہ قرص آفتاب آئینہ کے اندر منعکس نظر آتا ہے اور دلیل سے محقق ہو چکا ہے کہ اُس میں جو نظر آرہا ہے وہ نہ عین آفتاب ہے چنانچہ ظاہر ہے اور نہ اُس کی شبح اور مثال ہے بلکہ محض وہم اور خیال ہے۔ کما صرح بہ فی الحاشیۃ علی المیبذی۔ والخیال الذی یری فی المراٰۃ ھو محض بفرض الوھم لا میلادہ علی وجہ الاستقامۃ و محاذاۃ الصورۃ۔ اور یہی وجہ ہے کہ اگر دیکھنے والا اپنی آنکھ بند کرلے تو پھر آئینہ کے اندر کچھ بھی نہیں رہتا اگر اُس میں کوئی شبح ہوتی تو آنکھ بند کرنے سے معدوم کیوں ہو جاتی اور حقیقت اُس کی یہ ہے کہ جب آئینہ پر شعاع بصری پڑتی ہے تو آئینہ سے ٹکرا کر آفتاب کی طرف لوٹتی ہے اور اُس شعاع سے خود آفتاب نظر آتا ہے مگر وہم یوں ہوتا ہے کہ آئینہ کے اندر کوئی چیز ہے اور واقع میں کچھ بھی نہیں جب حقیقت یہ ہو تو ظاہر ہے کہ جب آنکھ بند ہونیسے شعاع آئینہ پر نہ پڑے گی تو آفتاب کی طرف بھی وہ نہ لوٹے گی اور آئینہ میں آفتاب کے متخیل ہونے کا مدار یہی انعکاس شعاع کا تھا اس لئے اب اُس میں آفتاب بھی متخیل نہ ہوگا۔ چوتھی کیفیت یہ ہے کہ اُس آئینہ کا سایہ اُس کے مقابلہ میں زمین یا دیوار وغیرہ پر پڑتا ہے اور اس ظل کا وجود نہ تو نور وحرارت کے درجہ میں واقعیت رکھتا ہے اور نہ عکس مرئی فی المراٰۃ کے درجہ میں غیر واقعی ہے بلکہ دونوں کے بین بین ہے نور وحرارت کے اعتبار سے تو ضعیف اور غیر مستقل اور عکس مرئی کے اعتبار سے قوی اور مستقل۔ پس کیفیت اولیٰ میں نور آئینہ کو عین نور شمس کہیں گے اور کیفیت ثانیہ میں حرارت آئینہ کو مغائر حرارت شمس اور آئینہ کی صفت منضمہ کہیں گے اور کیفیت ثالثہ میں عکس مرئی کو خیال محض کہیں گے اور اُس کی حقیقت معلوم ہونے کے بعد ایک اعتبار سے اُس کو معدوم محض کہنا بھی صحیح ہوگا اور ایک اعتبار سے عین شمس کہنا بھی صحیح ہوگا اور کیفیت رابعہ میں ظل کو آئینہ کی شبح اور مثال کہیں گے اور یہ سب احکام ظاہر ہیں۔ جب یہ مثال اور اُس کی کیفیات مختلفہ کے مختلف احکام ذہن میں مرتسم ہوگئے تو اب بعونہ تعالیٰ وقوتہ اصل مقصود کو بیان کرتا ہوں وہ یہ کہ علماء ظاہر کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے معدومات کو اُن کے ازمنہ میں اپنی قدرت وارادہ سے وجود حادث کیساتھ متصف کردیا اور مراد استقلال سے عدم افتقار الی الموجد حدوثاً او بقاءً نہیں ہے کہ یہ تو خواص واجب سے ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ یہ وجود حادث نہ کسی موجود کا عین ہے نہ اُس کا ظل۔ پس اس وجود سے وہ معدومات موجودات حقیقۃ ہوگئے اور یہ وجود واجب اور ممکن دونوں پر مقول بالتشکیک ہے واجب تعالیٰ پر بالاولیۃ والاولویۃ اور ممکن پر لا بالاولیۃ والاولویۃ۔ پس ان کے نزدیک ممکنات کا اتصاف وجود کیساتھ

ایسا ہے جیسا مثال بالا میں آئینہ کا اتصاف حرارت وسخونیت کیساتھ کہ اتصاف تو حقیقی مگر آفتاب کا مفتقر اور حرارت آفتاب کا مغائر۔ پس اُن کے نزدیک وجود بھی کلی ہے اور موجود بھی کلی اور بعض حکمائے اسلام یوں کہتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے ماہیات ممکنہ کو موجود کرنا چاہا تو اُن کو اپنے وجود کیساتھ جو اس کی ذات کیساتھ قایم ہے ایک خاص نسبت جس کی کنہ معلوم نہیں عطا فرمادی اور کوئی جداگانہ وجود اُن کو نہیں دیا پس وہ ماہیات اس نسبت کے سبب متصف بالوجود ہوگئیں۔ پس ان کے نزدیک ممکنات کا اتصاف وجود کیساتھ ایسا ہے جیسا مثال بالا میں آئینہ کا اتصاف نور کیساتھ کہ وہ نور جزئی حقیقی ہے جس کے ساتھ آفتاب موصوف بالذات ہے اور آئینہ موصوف بالعرض۔ پس نور جزئی حقیقی ہے اور منور کلی اسی طرح یہ لوگ وجود کو جزئی حقیقی کہتے ہیں اور موجود کو کلی اور گو اس نسبت کی کنہ معلوم نہیں مگر دلیل کی ضرورت سے اُس کے قائل ہوگئے۔ فاضل میبذی نے اس مذہب کو شرح ہدایۃ الحکمۃ کی فصل فی ان الواجب لذاتہ لا یشارکہ الممکنات فی وجودہ میں اول مذہب مشہور حکماء کا لیس الوجود المطلق طبعیۃ نوعیۃ مقولا علی وجود ھو عین الذات و وجودات الممکنات بل ھو مقول علیھا قولا عرضیا بالتشکیک ذکر کرکے اس عبارت سے نقل کیا ہے وقال البعض المحققین الی قولہ من الحکماء المحققین۔ یہ مذاہب تھے علماء و حکماء اسلام کے اور اہل کشف اپنے کشف اور ذوق کی بناء پر ممکنات سے وجود کی مطلقاً نفی کرتے ہیں پھر دعویٰ کشف میں تو صرف اُن کے قول ہی کی تصدیق کی جاتی ہے باقی ذوق کی انھوں نے یہ تقریر کی ہے کہ وجود اصل ہے تمام خیرات و کمالات کی جس طرح عدم اصل ہے تمام شرور و نقائص کی اور تمام خیرات و کمالات راجع ہیں حق جل سلطانہ کی طرف تو اُن سب کی اصل یعنی وجود بھی خاص حق تعالیٰ کی ہی صفت ہوگا۔ ممکن کیلئے وجود ثابت کرنا ایک درجہ میں تشریک ہے ممکنات کی واجب تعالیٰ کیساتھ گو علماء کے پاس اس کا جواب ظاہر ہے کہ جب وجود و توابع وجود حق تعالیٰ کیلئے بالذات وعلی وجہ الکمال ثابت ہیں اور ممکنات کے لئے بالعرض وعلی توجہ النقص تو اس میں تشریک کیا ہوئی مگر صوفیہ اپنے اس دعوی میں ذوق کا دعوی کرتے ہیں اس لئے اس میں ان سے منازعت نہیں ہوسکتی اور یہ ذوق کسی دلیل قطعی عقلی یا نقلی کا مصادم بھی نہیں اس لئے اُن کو اس کے قائل ہونے کی گنجائش ہے۔ عقلی کیساتھ تو عدم مصادمت ظاہر ہے چنانچہ خود بعض حکماء اس اتصاف بالوجود کی دلیل عقلی سے نفی کرتے ہیں کما نقلتہ عن الفاضل المیبذی۔ اور گو اُن کی دلیل کے بعض مقدمات متکلم فیہ بھی ہیں مگر مسئلہ کا عقل سے غیر مصادم ہونا تو ثابت

ہوگیا۔ اور نقل کیساتھ عدم مصادمت کی وجہ یہ ہے کہ نقل ایسی تدقیقات سے تعرض نہیں کرتی وہ احکام وجود کا اثبات کرتی ہے اور وہ احکام جیسا اتصاف حقیقی میں صادق ہیں اسی طرح اتصاف مجازی میں بھی اور اس کا کسی کو انکار نہیں تو نقل بھی اس کے مصادم نہ ہوئی۔ پس ان کے نزدیک وجود صرف حضرت حق سبحانہ کیلئے ثابت ہے اور ممکنات کو موجود کہتے ہیں نہ بایں معنی کہ وجود اُن کی صفت ہے بلکہ بایں معنی کہ وجود سے ان کو ایک گونہ تلبس ہے جس کی کنہ تو معلوم نہیں لیکن اُس کے بعض وجوہ و احکام معلوم ہوئے ہیں جن کو مختلف طور پر بیان بھی کیا گیا ہے۔ کما سیاتی فی تقریر وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود اور محض کنہ معلوم نہ ہونے سے جو اشکالات وارد ہو سکتے ہیں اُس سے تو متکلمین بھی محفوظ نہیں چنانچہ مسئلہ ایجاد بالاختیار پر فلاسفہ نے اُن پر سخت سخت اشکالات کئے ہیں مگر جب اُنھوں نے جواب دیدیئے تو اُن کو کوئی ضرر نہیں ہوا اسیطرح صوفیہ نے بھی اشکالات کا جواب دیدیا ہے کما سیاتی نبذ منہ۔ یہ ہے مذہب صوفیہ کا قاطبۃً جس میں سب صوفیہ متفق ہیں اور نفی تعدد وجود میں صوفیہ کے ساتھ بعض حکما بھی شریک ہیں کما صرح الفاضل بعض المحققین۔ اب آگے دو مذہب پر مختلف ہوگئے۔ ایک مذہب ہے شیخ اکبر کا دوسرا حضرت مجدد صاحب کا پس شیخ اکبر یوں کہتے ہیں کہ قبل تخلیق عالم موجود حقیقی صرف ذات حق تھی جس میں دو مرتبے تھے ایک ذات مع اپنے اسماء و صفات کے۔ دوسرے ان اسماء و صفات میں سے علم کا ایک مرتبہ یعنی تمام کائنات وجوبیہ و امکانیہ کا علم تفصیلی جس کو اعیان ثابتہ کہتے ہیں اور ہر چند کہ یہ اعیان ثابتہ جو کہ مرتبہ ہے علم آلہی کا اُن ہی اسماء و صفات میں داخل ہے مگر اس میں دو حیثیتیں ہیں ایک اُس کی صفت علم ہونے کی جس کے ساتھ ذات حق متصف ہو جو منشا ہے صدق قضیہ ھو عالم کا دوسری حیثیت اُس کی معلوم یعنی متعلق علم ہونے کی۔ پہلی حیثیت سے اُس کو موجود عینی یعنی موجود خارجی کہتے ہیں۔ دوسری حیثیت سے اُس کو موجود علمی کہتے ہیں جیسا علم حادث میں صورۃ موجود فی الذہن میں دو حیثیتیں ہوتی ہیں ایک حیثیت اکتناف بالعوارض الذہنیہ کی یعنی یہ کہ وہ ذہن کیساتھ قایم ہے اور ذہن اُس کے ساتھ متصف ہو اس اعتبار سے وہ صفت علم اور موجود فی الخارج ہے دوسری حیثیت نفس صورۃ یعنی یہ کہ وہ علم کا متعلق ہے اس اعتبار سے وہ معلوم اور موجود فی الذہن ہے اسی طرح اعیان دوسری حیثیت سے موجود فی العلم کہلاتے ہیں موجود فی الخارج نہیں کہلاتے اور یہ شبہ نہ کیا جاوے کہ جب یہ موجودات علمیہ علم آلہی میں موجود ہیں اور علم آلہی خارج میں موجود ہے تو یہ موجودات علمیہ بھی بواسطہ خارج میں موجود ہوئے۔ جواب یہ ہو کہ موجود خارجی سے مراد موجود

خارجی اصطلاحی ہے یعنی جو خارج میں بلا واسطہ موجود ہو اور جو شئے بواسطہ علم موجود فی الخارج کے موجود ہو
وہ موجود خارجی نہیں بلکہ واجب میں تو موجود علمی کہلاتی ہے اور ممکن میں موجود ذہنی ورنہ اگر موجود خارجی
عام ہو تو موجودات ذہنیہ کو بھی شامل ہو جاوے گا اور قسیم کا قسم ہونا لازم آوے گا وھو باطل یہ جواب ہو گیا
شبہ کا پس یہ اعیان ثابتہ پہلی حیثیت سے اسماء و صفات میں داخل ہیں جو کہ خارج بالمعنی المذکور میں داخل
اور ایک مرتبہ ہے موجود کا اور دوسری حیثیت سے صفت علم کے مغائر ہو کر (گو تغائر اعتباری ہی ہو) ذات
وصفات کی قسیم ہو کر خارج بالمعنی المذکور سے خارج اور دوسرا مرتبہ ہے موجود کا یعنی موجود علمی۔ غرض اسطرح
سے قبل تخلیق عالم موجود حقیقی صرف ایک ذات تھی جس میں دو اعتبار سے دو مرتبے تھے ایک موجود عینی یعنی
ذات مع اسماء و صفات کہ موجود خارجی اُسی میں منحصر ہے اور اُس کو ظاہر وجود سے بھی تعبیر کر دیا جاتا ہے
وجود سے تو اس لئے کہ ان صوفیہ کے نزدیک وجود عین ذات ہے اور ظاہر بمقابلہ مرتبہ آئندہ کے کہ اس کے
وجود علمی کی بناء پر اُس میں ایک گونہ بطون ہے چنانچہ اس پر وجود خارجی اصطلاحی کا حکم نہیں کیا جاتا پس
ایک مرتبہ تو اُس موجود حقیقی کا یہ تھا۔ دوسرا مرتبہ موجود علمی یعنی اعیان ثابتہ۔ جب اللہ تعالیٰ نے عالم کو عدم
محض سے نکالنا چاہا تو اپنے ارادہ سے اس موجود علمی یعنی اعیان ثابتہ کو ظاہر وجود پر باختلاف مراتب تجلی
یعنی ظہور جو تنزلات کہلاتے ہیں متجلی و منعکس فرمایا۔ تو اس سے ظاہر وجود میں ان اعیان ثابتہ کے عکوس
اس طرح ظاہر ہو گئے کہ نہ اُن عکوس کو وجود خارجی حاصل ہوا اور نہ ظاہر وجود میں انھوں نے حلول کیا۔ محض
ایک طرح کا وجود تخیلی حاصل ہو گیا مگر سرسری نظر میں وہ وجود خارجی سمجھا جانے لگا پس ان کے نزدیک ممکنات
کا اتصاف وجود کے ساتھ ایسا ہے جیسا آئینہ کی مثال بالا میں عکس قرص کا اتصاف وجود کیساتھ کہ آئینہ کے
اندر کوئی چیز واقعی اور موجود بوجود خارجی نہیں شعاع بصری کے ٹکرانے سے وہی اصل جسم نظر آتا ہے جو اُسکے
محاذی ہے اور آئینہ کے اندر وہ نہ بعینہ ہے نہ بمثالہ اور اس بناء پر یہ کہنا صحیح ہو گا کہ عکس مرئی فی المرآۃ فی
نفسہ وہم و خیال محض ہے اُس کا کوئی مستقل وجود نہیں اور حقیقت اُس کی وہی جسم محاذی ہے اسی طرح یہ حضرات
کہتے ہیں کہ ظاہر وجود پر اعیان ثابتہ کو متجلی فرمانے سے اُس میں جو عکوس و نقوش محسوس ہونے لگے اُنکا فی
نفسہ کوئی مستقل وجود نہیں خیالات محضہ ہیں کہ باوجود غیر موجود ہونے کے موجود معلوم ہونے لگے اور حقیقت ان کی
وہی اعیان ثابتہ ہیں یہ تحقیق ہے وجودیہ کے اس قول کی کہ عالم بتمامہ عبارت ہے اسماء و صفات سے جنھوں نے

ع۵ یہاں ایک حاشیہ ہے ملاحظہ ہو ضمیمہ میں مکتوب ثالث کا جواب جو کتاب ہذا کے صفحہ ۵۷ سے شروع ہے ۱۲ شبیر علی عفی عنہ

مرتبہ علم میں تمائز پیدا کر لیا ہے اور آئینہ ظاہر وجود میں ایک قسم کا ظہور تخیلی پیدا کر لیا ہے اور اس قول کی کہ اعیان ثابتہ نے وجود خارجی کی بو بھی نہیں پائی اور اس قول کی کہ اس ظہور میں عالم کو ظاہر وجود سے نہ اتحاد کا علاقہ ہے نہ حلول کا پس وہ حضرات صرف وحدۃ کے قائل ہیں کہ بجز ذات واحد کے کسی کو وجود مستقل حاصل نہیں محض خیالی وجود ہے اتحاد کے قائل نہیں کہ عالم موجود ہو پھر ذات حق کیساتھ وجود میں متحد ہو اور اس سے حلول کی بھی نفی ہو گئی کیونکہ حلول میں حال اور محل دونوں موجود ہوتے ہیں پھر اُن میں ایک نوع کا اتحاد ہو جاتا ہے یہ ہے حقیقت وجودیہ کے مذہب کی اور اسی کو وہ دو عبارتوں سے تعبیر کر دیتے ہیں کبھی تو اسطرح سے کہ عالم بالکل معدوم ہے جیسے صورۃ متخیلہ فی المرآۃ کو معدوم محض یعنی باعتبار وجود مستقل کے کہنا بھی صحیح ہے اور کبھی اس طرح کہ عالم عین حق ہے جیسے صورۃ مذکورہ کو عین جسم محاذی بایں معنی کہ شعاع نے اسی کو ادراک کیا ہے کہنا بھی صحیح ہے۔ اب اس مذہب پر اُس کی حقیقت کے درجہ میں تو کوئی اشکال نہیں رہا البتہ بعض استبعادات برنگ شبہات باقی رہ گئے اُن کو مع جواب کے عرض کرتا ہوں۔

شبہ اول۔ اعیان ثابتہ کو ظاہر وجود پر متجلی فرمانیکے کیا معنے ہیں۔ **جواب** خود بعض عقلیات میں عقلاء دلیل کی ضرورت سے ایک حکم کے قائل ہوتے ہیں اور تحقیق حقیقت کے وقت اُس کے ادراک سے عذر کر دیتے ہیں جیسے بعض حکماء کا قول جو اوپر نقل کیا گیا ہے اُس کے اخیر میں تصریح ہے وتلك النسبة على وجوه مختلفة وانحاء شتى يتعسر الاطلاع على ماهياتها اھ اور کشف میں تو اس کہنے کا زیادہ حق ہے کیونکہ وہ عقل سے اور بھی ابعد ہوتا ہے حتے کہ فلاسفہ باوجود اتنے طویل وعریض دعوی تحقیق کے ایسے مسائل میں صاف کہدیتے ہیں وهذا طور وراء طور العقل لا يدركه الا اصحاب القوة القدسية۔ لیکن تاہم تقلیل استبعاد کیلئے عرض کرتا ہوں کہ تجلی کے معنی ظہور کے ہیں پس اعیان ثابتہ کو ظاہر وجود پر متجلی فرمانیکے یہ معنے ہوں گے کہ اس پر اُن کو ظاہر فرما دیا۔ رہا یہ کہ اعیان ثابتہ جو کہ مرتبہ ہے علم تفصیلی کا پہلے بھی ظاہر وجود پر یعنی ذات حق پر ظاہر تھے چنانچہ کوئی علم بھی ذات حق پر مخفی نہیں۔ پھر ظاہر کا اظہار چہ معنی۔ سو اُس کے معنے یہ ہو سکتے ہیں کہ مطلق ظہور مراد نہیں بلکہ وہ ظہور جس سے وہ اعیان وجود تخیلی کیساتھ موصوف ہو جاویں سو چونکہ اہل حق کے نزدیک حق تعالیٰ علت موجبہ نہیں فاعل مختار ہے اس لئے باوجودیکہ پہلے سے اعیان ثابتہ بھی موجود اور ظاہر وجود بھی موجود اور وہ اعیان اس ظاہر وجود پر ظاہر بھی مگر چونکہ اس خاص ظہور کا جس کا اثر وجود تخیلی ہوا ارادہ نہ فرمایا تھا یہ ظہور خاص نہیں ہوا تھا جب اُس کا ارادہ فرمایا وہ خاص ظہور بھی ہو گیا اور اس سے علم میں کوئی تغیر نہیں ہوا

لیکن خود اس ظہور میں تغیر اضافی ہوا یعنی اول اُس کے متعلق یہ علم تھا کہ لم یقع اب یہ علم ہوا کہ قد وقع لان العلم لا یخاف المعلومات سو یہ تغیر معلوم میں ہے علم میں نہیں مفسرین نے لیعلم اللہ کی تفسیر میں اس کو علم ظہور سے تعبیر فرمایا ہے اسی ظہور کو عارف جامی نے شاعرانہ رنگ میں اس طرح ذکر کیا ہے ؎

بود اعیان جہاں بے چند و چوں   ز امتیاز علمی و عینی مصون

ناگہاں در جنبش آمد بحر جود   جملہ را در خود ز خود با خود نمود

شبہ ثانیہ۔ جب تمام عالم کا وجود محض خیالی ہے تو خیال کے مرتفع ہونے سے معدوم ہوجانا چاہیئے اسی طرح وجود خیالی پر احکام تکلیفیہ کیسے اور اُس پر عذاب و ثواب چہ معنی۔

جواب۔ خیال کے درجات میں تفاوت یہ بھی فاعل مختار کے اختیار میں ہے خود اُس نے ایک خیال تو ایسا پیدا کیا کہ رفع خیال سے اُس کا وجود مرتفع ہو جاوے۔ اور ایک خیال ایسا پیدا کیا کہ رفع خیال سے وہ مرتفع نہ ہو پس عالم کا وجود خیالی اُسی دوسری قسم کا پیدا فرمایا اس لئے احکام وجزا و سزا میں کوئی اشکال نہیں۔

شبہ ثالثہ۔ جب عالم کی حقیقت اعیان ثابتہ ہے اور وہ مراتب وجوبیہ سے ایک مرتبہ ہے جیسا اوپر ذکر ہوا کہ وہ بھی اسماء و صفات میں داخل ہے اور مراتب وجوبیہ تمام نقائص سے منزہ ہیں تو عالم میں جو کہ عکس اور ظہور ہے اس مرتبہ کا شر و نقص کہاں سے آیا۔ **جواب** وہ کہتے ہیں کہ کسی چیز میں کوئی شر اور نقص ذاتی نہیں فالوجود خیر کلہ جس میں کوئی شر و نقص ہے نسبی اور اضافی ہے سانپ کا زہر انسان کیلئے شر ہے مگر خود سانپ کے لئے قوام حیات ہے۔ وھکذا

شبہ رابع۔ اعیان ثابتہ کی حقیقت علم تفصیلی ہے پس اس کی تجلی سے عالم میں صرف علم کا ظہور ہونا چاہیے دوسرے کمالات کا ظہور کیسے ہوا۔ **جواب** چونکہ اعیان ثابتہ تمام معلومات پر مشتمل ہیں اُن میں دوسرے کمالات واجبہ بھی ہیں۔ اعیان ثابتہ کی تجلی اس طرح فرمائی گئی کہ اُس کے ضمن میں دوسرے کمالات کی بھی تجلی ہوگئی۔

شبہ خامسہ۔ شیخ کا مذہب مشہور ہے کہ اسماء و صفات باہم بھی اور ذات کی ساتھ بھی عینیت رکھتی ہیں اور متجلی علیہ میں تغائر ضروری ہے پھر یہ تجلی کیسے ہوئی۔ **جواب** اوّل تو شیخ سے اس مسئلہ کی نقل محل کلام ہے اور اگر ہو بھی تو اُن کا ایسی عینیت کا قائل ہونا ثابت نہیں جیسی عینیت کے فلاسفہ قائل ہیں کہ حقیقت

اُس کی نفی صفات ہے جس سے وہ اس لئے متحاشی نہیں کہ ذات حق کو علۃ موجبہ مانتے ہیں اور واحد سے زیادہ کا مصدر نہیں مانتے اور باوجود اس اتحاد بالذات کے جس تغائر اعتباری کے وہ قائل ہیں چنانچہ ذات واجب کو باوجود اتحاد کے ایک اعتبار سے وہ عاقل کہتے ہیں اور ایک اعتبار سے معقول اور ایک اعتبار سے عقل جیسا چنانچہ مشہور ہے وہ تغائر اعتباری معتبر نہیں کیونکہ معتبر وہ تغائر اعتباری ہے جہاں وحدۃ ذات کیساتھ جو حیثیت تغائر کی ہے وہ ایسی ہو کہ اُس کا تحقق متغائرین کے صدق پر مقدم ہو جیسے اپنے نفس کو معالجات نفسانیہ ہیں۔ معالِج اور معالَج کا تغائر ہے اور وہ تغائر اعتباری معتبر نہیں۔ جہاں حیثیت تغائر کا تحقق متغائرین کے صدق سے متاخر ہو اور فلاسفہ ذات واجب میں تغائر اعتباری بالمعنی الاول کے منکر ہیں۔

چنانچہ میرزاہد نے حواشی رسالہ قطبیہ میں اُن سے تصریحاً نقل کیا ہے ان معنی عینیۃ صفات الواجب معہ ان هناك اتحادا محضا وان الحيثية فی قولهم ذاته تعالى من حيث انها مبدء الانكشاف علم ومن حيث انها مبدء الآثار قدرة هى الحيثية المتاخرة عن اعتبار مفهوم العلم والقدرة لا الحيثية المتقدمة على صدقهما حيثيت الكثرة فيه بوجه ما۔ اور اسی سلسلہ میں یہ بھی کہا ہے ان الامر فيما نحن فيه ليس كما فی المعالج والمعالج حيث يوخذ فی الاول حيثية القوة الفعلية وفی الثانی حيثية القوة الانفعالية فالعاقل والمعقول والعقل يعنی الحاضر عند الذات المجردة ههنا امر واحد وليس بينها تغائر اصلا ولو بالاعتبار اھ اور یہاں تجلی علیہ میں باوجود اتحاد بالذات کے تغائر اعتباری بالمعنی الاول کا انکار ان حضرات سے کہیں ثابت نہیں اور یہ تغائر ان احکام کیلئے کافی ہے البتہ جس تغائر کے متکلمین قائل ہیں کہ صفات کو ذاتاً متحد نہیں کہتے بلکہ زائد علی الذات مانتے ہیں کما فی الیواقیت گو لزوم کا بھی حکم کرتے ہیں اور گو ادب کے سبب غیریت کا اطلاق نہیں کرتے صوفیہ اس کا انکار کرتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ فلاسفہ تغائر اعتباری کے بھی نافی ہیں اور متکلمین تغائر بالذات کو بھی قائل ہیں۔ اور صوفیہ اتحاد بالذات و تغائر بالاعتبار کے قائل ہیں اور آسنا تغائر تجلی احدهما على الآخر کے لئے کافی ہے۔ یہ ہے حاصل مذہب وجودیہ کا جس سے معلوم ہو گیا ہو گا کہ منجملہ مسائل علمیہ کے یہ بھی ایک علمی مسئلہ ہے گو مستند اُس کا کشف ہو جس کو مقدمہ میں شرح و بسط کیساتھ بیان کر چکا ہوں لیکن ممکن ہے کہ کبھی کسی علمی مسئلہ کے کشف اضطراری یا اُس کے مراقبہ و استحضار اختیاری سے کسی کیفیت یا حال کا ایسا غلبہ ہو جاوے کہ اُس مسئلہ کا اظہار بلا اختیار ایسے عنوان سے ہو جائے کہ وہ عنوان اُس مسئلہ کے تمام جوانب کے احاطہ کیلئے کافی نہ ہو اور اس ناتمام عبارت کے سبب سامعین کو غلط فہمی پیدا ہو جائے پس اس مسئلہ میں جو موہم عبارات بعض کے

اقوال میں پائی جاتی ہیں منشا اُس کا یہ ہے سو حُسن ظن کا مقتضا یہ ہے کہ اگر فن میں مہارت ہو تو اُس کو حقیقت کی طرف راجع کر لے ورنہ سکوت اختیار کرے اور مسائل تصوف ہی کی کیا تخصیص ہے واقعات یومیہ میں بھی کسی عارض سے کبھی ایسا غلبہ ہو جاتا ہے کہ ایک طرف مشغول ہو جانے سے دوسری جانب سے ذہول ہو جاتا ہے کما فی المشکوٰۃ عن عثمان قال ان رجالا من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم حین توفی حزنوا علیہ حتی کاد بعضھم یوسوس قال عثمان فکنت منھم فبینا انا جالس مر علی عمر رضی اللہ عنہ وسلم فلم اشعر بہ فاشتکٰی عمر الی ابی بکر رضی اللہ عنہ ثم اقبلا حتی سلما علی جمیعا الی قولہ قال ابو بکر صدق عثمان قد شغلک امر فقلت اجل الحدیث رواہ احمد۔ دیکھئے حضرت عثمان کو حضرت عمرؓ کے سلام کی خبر نہ ہوئی جس کا جواب دینا واجب تھا اکثر فرح یا غضب کے غلبہ میں ایسا ہو جاتا ہے کبھی ذہن قابو میں نہیں رہتا کبھی زبان قابو میں نہیں رہتی اسی طرح اگر حال باطنی کی مغلوب کو تکلم کے وقت خصوص جب کہ وہ بھی اضطرارًا ہو عبارت کے تمام جوانب کا احاطہ نہ رہے تو کیا مستبعد ہے اُس کو معذور سمجھنا چاہیے۔ رہا یہ کہ بعد افاقہ کے اُس کی اصلاح کر دینا چاہیے تھا تاکہ گمراہی نہ پھیلتی جواب یہ ہے کہ اُس پر مطلع صرف خواص ہوتے تھے اور وہ حقیقت کو سمجھتے تھے کتابیں بھی خواص ہی کے لئے لکھی جاتی ہیں تاکہ وہ اپنے واردات کو اُن پر منطبق کر کے اُن کی صحت و فساد کا اندازہ کر سکیں اُن ہی بزرگوں کو ان مطالع کی جو کہ ہر خفی و ظاہر مضامین کے لئے مطالع ہو گئے کیا خبر تھی پھر اس پر بھی انھوں نے غیر اہل کیلئے یہ فتویٰ دیا یحرم النظر فی کتبنا اس سے زیادہ کیا کرتے۔ اب حضرت مجدد صاحب کے مشرب کا بیان کرنا باقی رہ گیا۔ سو اس میں تو شیخ اکبر کیساتھ وہ بھی متفق ہیں کہ وجود حقیقی کی عالم سے نفی کرتے ہیں جیسا اوپر بیان ہو چکا ہے صرف اثبات وجود غیر حقیقی للممکنات کی کیفیت میں ان سے مختلف ہیں اور یہ فرماتے ہیں کہ قبل تخلیق عالم موجود حقیقی صرف ایک ذات حق تھی مع اپنے جمیع اسماء و صفات کے اور ان اسماء و صفات کے علاوہ مرتبہ عدم میں کچھ حقائق اعتباریہ تھے یعنی اُن اسماء و صفات کے مقابل مفہومات جو ذات حق میں معدوم ہیں جیسے علم کے مقابل جہل اور قدرت کے مقابلہ میں عجز و علی ہذا پس یہ دو چیزیں ہوئیں ایک کمالات کہ وہ وجودات ہیں اور دوسرے نقائص کہ وہ عدمات ہیں جب حق تعالیٰ نے عالم کو ظاہر کرنا چاہا ان کمالات کو ان عدمات پر تجلی فرمایا ان عدمات میں اُن کمالات کی صورت منعکس ہو گئی اور اس انعکاس سے ایسے حقائق ظاہر ہو گئے کہ اُن کا مادہ تو یہ عدمات ہیں اور اُن کی صورت یہ عکوس ہیں اور یہی حقائق ماہیات ہیں ممکنات کے اور چونکہ یہ عدمات بوجہ نقائص ہونے کے عین نہیں ہیں اسماء و صفات کے جیسا عین ثابتہ ان کے عین تھے

اور بوجہ اُن میں انعکاس کمالات کے عدمات محضہ بھی نہیں رہے لہذا اُن کا وجود نہ حقیقی ہے کا نحصار الوجود الحقیقی فی الحق سبحانہ وتعالیٰ اور نہ خیالی محض ہیں کما کان فی مذھب الوجودیہ ورنہ عینیت نقائص کی کمالات کیساتھ لازم آوے گی ھف (اور وجودیہ پر یہ لازم نہ آیا تھا صرف اُن کے نزدیک عینیت کمالات ظاہر وجود کیساتھ لازم آتی تھی کیونکہ وجود خیالی کوئی چیز نہ تھا ولا تحذور فیہ) پس ان عدمات کا وجود جب نہ حقیقی ہے نہ خیالی تو دونوں کے بین بین ہے اس کو وجود ظلی کہتے ہیں ظل کی یہی شان ہوتی ہے کہ ذی ظل کے غائب ہونے سے تو غائب ہوجاتا ہے مگر شعاع بصری کے بند ہونے سے وہ معدوم نہیں ہوتا پس اُن کے نزدیک یہ وجود ظلی مثال بالا میں اُس آئینہ کے سایہ کے مشابہ ہے جو دھوپ میں ظاہر ہوتا ہی کہ حقیقت اُس کی عدم نور ہے اور یہ خاص شکل وصورت مربع یا مدور وغیرہ احاطہ نور سے پیدا ہوتی ہے کیونکہ اگر وہاں دھوپ نہ ہوتو یہ شکل خاص پیدا نہو عجب نہیں یہی تصرف فی العدم محمل ہو مولانا رومی کے کلام کا ؎

پس خزانہ صنع حق باشد عدم — کہ برآرد زو عطاہا دمبدم

مبدع آمد حق ومبدع آن بود — کہ برآرد فرع بے اصل وسند

(دفتر پنجم قبیل سرخی مثال عالم نیست ہست نما و عالم ہست نیست نما)

اور یہ محمل اگر صحیح ہو کہ ہو تو وحدۃ الشہود کے اجمالی قول کو بھی مجدد صاحب سے متقدم کہنا صحیح ہوگا جیسا وحدۃ الوجود کے اجمالی قول کا شیخ اکبر سے متقدم ہونا اوپر بیان مقصود کے شروع میں مذکور ہوا ہے یہ حاصل ہے مجدد صاحب کے مشرب کا جس کا لقب وحدۃ الشہود ہے اور حقیقت اس کی بھی وحدۃ الوجود ہی ہے کیونکہ اوپر معلوم ہوچکا کہ ان کے نزدیک بھی وجود حقیقی واحد ہی ہے جیسا شیخ اکبر کے نزدیک تھا صرف فرق یہ ہی کہ شیخ اکبر وجود ظلی کی نفی کرتے ہیں اور مجدد صاحب اُس کا اثبات کرتے ہیں۔ پس اصطلاح میں وحدۃ الوجود کے معنے یہ ہوئے کہ اثبات وحدۃ الوجود مع نفی الوجود الظلی اور ظاہر ہے کہ مجدد صاحب اس کے قائل نہیں اس لئے اُن کے مشرب کا لقب وحدۃ الوجود نہیں ہوا باقی وحدۃ الشہود سے ملقب ہونے کی وجہ سو وہ یہ ہے کہ مجدد صاحب نے شیخ اکبر کا عذر یہ فرمایا ہے کہ اُن کو غلبۂ نور وجود سے وجود ظلی مشہود نہیں ہوا۔ صرف وجود واحد ہی مشہود ہوا جیسا بے قلعی کے آئینہ کا ظل جو کہ بوجہ اس میں سے دھوپ چھننے کے کامل طور سے مستبین نہیں ہوتا بعض اوقات ضعیف البصر کو محسوس نہیں ہوتا بلکہ صرف محیط وممزوج دھوپ ہی

اُس کو نظر آتی ہے (اور یہی تطبیق مثال سبب ہے مثال بالا میں غیر قلعی دار آئینہ کے فرض کرنے کا) سو چونکہ مجدد صاحب شیخ کے دعوے وحدۃ الوجود بالمعنے المذکور کی اس حقیقت کے کہ وہ وحدۃ الشہود ہے کاشف ہوئے اس کشف حقیقت کی مناسبت سے ان کے مشرب کا لقب وحدۃ الشہود ہو بایں معنی کہ وحدۃ الوجود مشہور کی حقیقت وحدۃ الشہود ہے اُنھوں نے ظاہر فرمائی پس گویا شیخ اکبر حقیقت مسئلہ کی وحدۃ الوجود سمجھے اور مجدد صاحب اُسی مسئلہ کی حقیقت وحدۃ الشہود سمجھے۔ نیز شیخ وجود عالم کی نفی کرتے ہیں اس لئے صرف وجود حق کا مشاہدہ کرتے ہیں اور مجدد صاحب عالم کے لئے وجود ظلی کا اثبات کرتے ہیں مگر باوجود اس کے اُس کا مشاہدہ نہیں کرتے صرف وجود حق ہی کا مشاہدہ کرتے ہیں جیسے دن میں ستاروں کا مشاہدہ نہیں ہوتا باوجودیکہ ستارے موجود ہیں اور موجود سمجھے بھی جاتے ہیں (کلا الوجہین ماخوذ من المکتوبات) یہ وجہ ہے تسمیہ اصطلاحیہ میں فرق کی ورنہ لغوی معنی وحدۃ الوجود کے قائل ہونے میں دونوں حضرات شریک ہیں جیسا اوپر ظاہر ہو چکا کہ وہ بھی وجود کو جزئی حقیقی کہتے ہیں پس چار مذہب میں سے تین مذہب اس دعوے میں متفق ہیں صرف علماء ظاہر وجود کو کلی مشکک اور اس کے مصداق کو متعدد مانتے ہیں اور مجدد صاحب کے مشرب پر اکثر وہ استبعادات بھی وارد نہیں ہوتے جو وجودیہ پر وارد ہوتے تھے اگرچہ اُن سے بھی مدفوع ہو گئے تھے مگر اُن پر وارد ہی نہیں ہوتے۔ مثلاً شبہ ثانیہ اس لئے وارد نہیں ہوتا کہ اُن کے نزدیک وجود عالم کا خیالی نہیں بلکہ ظلی ہے جو کہ قسم ہے وجود نفس الامری کی اور مثلاً شبہ ثالثہ اس لئے وارد نہیں ہوتا کہ شرور و نقائص کو عدمات سے ناشی مان لیا جاوے گا اور مثلاً شبہ رابع اس لئے وارد نہیں ہوتا کہ وہ جمیع کمالات کی مستقلاً تجلی کے قائل ہیں اور مثلاً شبہ خامسہ اس لئے وارد نہیں ہوتا کہ اُن کے نزدیک متجلی و متجلی علیہ میں عینیت کا احتمال ہی نہیں البتہ شبہ اولی یعنی عدمات پر اسماء و صفات کی تجلی فرمانے کی حقیقت کا سوال یہاں بھی واقع ہو سکتا ہے اجمالاً بھی اور اُس کا جواب وہی ہے جو وہاں اجمالاً لکھا گیا تھا اور تفصیلاً بھی جس کا جواب وہاں کے تفصیلی جواب سے اس لئے مغائر ہے کہ وہ سوال تفصیلی بھی وہاں کے سوال کے مغائر ہے اور یہ اُس بھی عویص ہے جیسا ادنی تامل سے معلوم ہو سکتا ہے کیونکہ اس میں عدم کیلئے وجود کے احکام (چنانچہ متجلی علیہ کا مقتضے الوجود ہونا ظاہر ہے) پھر اُس عدم پر قدم کا حکم کرنا لازم آتا ہے گو جواب سے وہ بھی دفع ہو جاتا ہے لیکن سوال کے عویص ہونے میں شبہ نہیں اور اس بنا پر وحدۃ الوجود کو بہ نسبت وحدۃ الشہود کے البعد عن العقل کہنا اقرب الی العقل نہیں ہے

اور وہ سوال یہ ہے کہ وہ عدمات جب کہ کسی قسم کے وجود سے بھی متصف نہیں پھر وہ محل انعکاس الوجودیات کیسے بن گئے کہ محلیت للوجودی کیلئے وجودیت کا اشتراط ظاہر ہے جواب یہ ہے کہ عدمات گو موجود نہ ہوں مگر ہیں واقعی۔ چنانچہ یہ قضیہ قطعاً صادق ہے کہ مثلاً عجز ذات حق میں معدوم ہے تو یہ عدم واقعی نہ ہوگا تو معاذ اللہ عجز کا وجود واقعی ہوگا۔ لاستحالۃ ارتفاع النقیضین اور یہ محال ہے پس اس عدم کی واقعیت ثابت ہوگئی اسی طرح دوسرے عدمات کی بھی اور اگر یہ شبہ ہو کہ قضیہ موجبہ کیلئے وجود موضوع شرط ہے اور یہاں موضوع مثلاً عجز موجود نہیں چنانچہ ظاہر ہے تو موجبہ مثلاً العجز معدوم کیسے صادق آوے گا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ موجبہ حقیقت میں سالبہ ہے یعنی العجز لیس بموجود لیکن یہ سالبہ بھی واقعی ہے تو عدم کا واقعی ہونا اب بھی ثابت رہا لیکن اگر اس کو موجبہ بھی مان لیا جاوے تو اُس صورت میں محققین نے اس اشتراط ہی کو تسلیم نہیں کیا چنانچہ حمداللہ نے اس سے بحث کی ہے اُن کے نزدیک موضوع ومحمول میں صرف تعلق شرط ہے اور وہ یہاں متحقق ہے بہرحال جب عدمات واقعی ہوئے تو وہ محل انعکاس بن سکتے ہیں اور یہ مسلم نہیں کہ وجودی کے محل کیلئے وجودیت شرط ہے صرف واقعیت کافی ہے اور وہ متحقق ہے کما ذکر اگر کہا جاوے کہ عدم تو قدیم ہے اگر اس کو واقعی مانا جاوے تو واقعیات کا قدم لازم آتا ہے جواب یہ ہے کہ کسی چیز کے عدم کا قدم حقیقت میں اُس کے قدم کا عدم ہے جو عین مطلوب ہے اور اُس سے کوئی محذور لازم نہیں آتا صرف الفاظ موحش ہیں مگر اعتبار معانی کا ہے۔ اگر کہا جاوے کہ عدم تو حقیقت واحدہ ہے اُس میں تجزی وتمائز نہیں پھر اسماء وصفات مختلفہ کی تجلی اس پر کیسے ہوئی کہ اس سے محل واحد پر احوال متعددہ کا ورود لازم آتا ہے وھو غیر معقول۔ جواب یہ ہے کہ باوجود عدم کی حقیقت واحدہ ہونے کے اُس میں باعتبار تمائز مضاف الیہ کے تمائز اضافی واعتباری ہے پس جیسے حال میں تعدد ہے محل میں بھی تعدد ہوگیا اور کوئی اشکال نہیں رہا غرض شبہات تو سب دفع ہوگئے باقی یہ کہ اس انعکاس کی کنہ کیا ہے سو اوپر ذکر ہوچکا ہے کہ کشفیات کی کنہ تو ہم کو کیا معلوم ہوتی خود عقلیات کی کنہ بتلانے سے عقلا عاجز ہیں۔ چنانچہ جن ارتسامات وانتقاشات کے عقلاء قائل ہیں ان کی کنہ نہیں بتلا سکتے۔ دیکھئے صور محسوسہ کا ارتسام حدوثاً وبقاءً حس مشترک وخیال میں اور معانی جزئیہ کا وہم اور حافظہ میں اور معانی کلیہ کا ادراکاً عقل میں اور حفظاً عقل فعال میں جو سب سے ہی زیادہ بے جوڑ ہے یہ سب حکماء وفلاسفہ کے دعوے ہیں جن میں سے بعض میں بعض حکماء اسلام بھی متفق ہیں مگر آج تک کنہ معلوم نہ کرسکے اور اسی وجہ سے باخودہا بھی کثرت سے اس میں اختلاف کرتے ہیں۔ پس اگر ارتسام اسماء وصفات کا اعدام میں مدرک بالکنہ نہ ہو مگر کوئی دلیل قطعی نقلی یا عقلی اُس کی

مصادم بھی نہ ہو تو محض عدم ادراک کنہ سے اُس کا واجب الانکار ہونا لازم نہیں آتا۔ مذہب شہودیہ کا بیان بھی بحمد اللہ تعالیٰ ختم ہوا جس پر مقصود بھی ختم ہو گیا اب بطور فذلکہ کے دونوں مذہبوں میں فرق کا ملخص عرض کر کے ایک وصیت پر رسالہ کو ختم کرتا ہوں وہ فرق یہ ہے عــہ کہ وجودیہ کے نزدیک حقیقت عالم کی اسماء و صفات ہیں جو ظاہر وجود پر متجلی ہوئے اور اُس سے عالم کا وجود خیالی پیدا ہوا جس کی تعبیر کبھی یوں کرتے ہیں کہ وہ معدوم محض ہے مگر اس کی ساتھ ہی مورد احکام کا ہے اور کبھی یوں کرتے ہیں کہ وہ عین حق ہے اور دونوں کا حاصل ایک ہی ہے اور شہودیہ کے نزدیک حقیقت عالم کی عدمات ہیں جن پر اسماء و صفات نے تجلی فرمائی جس سے وجود ظلی پیدا ہوا اس لئے وہ عالم کو نہ معدوم سمجھتے ہیں نہ عین حق ہے۔ باقی عالم سے نفی وجود حقیقی میں دونوں شریک ہیں اور اس میں اہل ظاہر کی ملامت کے دونوں ہدف ہیں اور یہ ملامت شیخ پر اس لئے زیادہ ہے کہ اُن کے کلام کو غلط سمجھتے ہیں حالانکہ ظاہر ہے کہ اگر شیخ کا قول ضلال محض ہوتا تو حضرت مجدد صاحب بجائے اُس کی تقریر کے اُس کا ابطال اور شیخ کی تضلیل بلکہ تکفیر فرماتے حالانکہ باوجود تغلیط کے اُن کو تصریحاً مقبولان آلہی میں شمار فرماتے ہیں کما فی مکتوباتہ رح۔

اب آخر میں ضروری وصیت کرتا ہوں وہ یہ کہ اول تو تمام مسائل کلامیہ میں عموماً اور ان میں سے اُن مباحث میں جن کا تعلق ذات و صفات سے ہے خصوصاً بدون قطعی عقلی یا نقلی کے محض ظنیات کی بناء پر کہ کشف سب میں انزل ہے کوئی حکم کرنا خصوص حکم جازم کرنا بلکہ بلا ضرورت کچھ بھی گفتگو کرنا سخت محل خطر و خلاف مسلک سلف صالحین ہے اور جن بزرگوں نے کچھ کلام کیا ہے اُن میں اکثر کی غرض محض اہل اہوار کا دفع تھا جیسا مجدد صاحب نے بغرض اصلاح غلاۃ وجودیہ اس میں کلام فرمایا) گو بعض نے اُس کو مقصود بنا لیا جو کہ خلاف احتیاط ہے۔ اسلم ایسے مسائل میں یہی ہے کہ نصوص سے تجاوز نہ کریں اور سلف کے مسلک پر اور ہاں کے اس ارشاد پر کہ ابھموا ما ابھم اللہ تعالیٰ عمل رکھیں اور اگر کوئی حقیقت زائدہ علی النص کسی دلیل ظنی سے کہ کشف بھی اس میں داخل ہے منکشف ہو اور کسی دلیل عقلی قطعی اور نیز کسی نص قطعی یا ظنی کے مخالف بھی نہ ہو تو اُس میں بھی خوض نہ کریں دونوں جانب کو محتمل سمجھتے رہیں چونکہ یہ مسئلہ متکلم فیہا بھی اُن ہی مسائل سے ہے جن کا تعلق ذات و صفات سے ہے۔ کیونکہ حاصل اس کا ارتباط الحادث بالقدیم ہے اس لئے اس کیساتھ بھی یہی معاملہ رکھیں اور اجمالاً اعتقاد تو جزم کیساتھ رکھیں کہ عالم پہلے ناپید تھا اللہ تعالیٰ نے اُس کو اپنے علم و قدرت و ارادہ سے پیدا فرمایا باقی یہ کہ

عــہ یہاں ایک حاشیہ ہے ملاحظہ ہو ضمیمہ میں مکتوبات ثالث کے جواب کا اضافہ جو کتاب ہذا کے صفحہ پر ہے۔ شبیر علی عفی عنہ

کس طرح پیدا فرمایا اس میں نہ خوض کریں نہ کلام کریں جیسے مسئلہ قدر میں احادیث میں بھی تعلیم منصوص ہے کہ اجمال کے درجہ میں اُس کے اعتقاد کو فرض اور شرط ایمان فرمایا اور تفصیل کے درجہ میں خوض یا کلام کو منع فرمایا۔ واللہ الموفق لکل مغلق ومحقق ومنغلق ومدقق +

اوائل ربیع الثانی ۱۳۳۱ھ حین بلوغ عمری سبعۃ وستین سنۃ والحمد للہ اولاً وآخراً والصلوٰۃ علی رسولہ باطناً وظاہراً

ضمیمہ ۔ بعد تحریر رسالہ مولانا نور محمد صاحب مقیم حیدر آباد سے ایک اتفاقی مختصر مکاتبت اسی مسئلہ کے متعلق ہوئی تتمیماً للفائدہ اس کو بھی ملحق کر دینا مناسب معلوم ہوا وھو ھذا

مکتوب اوّل از مولانا ۔ (بعد تمہید) ایک مسئلہ میں جو التکشف صفحہ میں تحت عنوان وحدۃ الوجود ووحدۃ الشہود درج ہے کہ لفظی فرق ہے دونوں میں یہ سمجھ میں نہیں آیا کیونکہ وحدۃ الوجود کی جو تقریریں دیکھی ہیں آئی ہیں اس میں یہ معنی ہیں وجود ایک ذات دو"

کیونکہ ذات مایستند الیہ الصفات ہے اس لحاظ سے صفات کمال کا استناد ذات باری عز اسمہٗ کی طرف اور صفات نقص کا استناد ذات ممکن کی طرف ہے۔ مثلاً حیّ اور میّت واجب اور ممکن قدیم حادث یا یوں کہہ سکتے ہیں صفات ثبوتیہ کا استناد ذات واجب کی طرف صفات سلبی کا ذات ممکن کی طرف اس سے واضح ہوا غیریت اعتباری اور عینیت حقیقی ہے اور وحدۃ الشہود برعکس ہے۔ پھر صرف لفظی اختلاف کی قائل ہونے کی کیا سبیل ہے پھر درآں حالیکہ اہل فن کی تصریحات اسی نوع کی موجود ہیں۔ حضرت مجدد رحمۃ اللہ علیہ نے بھی لفظی اختلاف کی صراحت کی ہے اس کے علاوہ دونوں لفظ یہ بتلاتے ہیں کہ ہمہ اوست میں سالک وحدت وجود میں سمجھتا ہے اور ہمہ از وست میں شہود میں وحدت سمجھتا ہے یعنی وہاں وحدت حقیقی ہے یہاں وحدت صرف شہودی ہے اگر ارشاد ہوگا تو تفصیلی عرض کروں گا۔

جواب از احقر ۔ السلام علیکم ۔ یہ اختلاف بدو ظہور مسئلہ وحدۃ الشہود سے ہے کہ ان دونوں میں نزاع لفظی ہے یا حقیقی ۔ بعض اول کے قائل ہوئے ہیں اور اس کے خلاف عبارات کو اس کی طرف راجع کیا ہے ومنہم شیخی رح اور بعض ثانی کے قائل ہوئے ہیں۔ مجدد صاحب رح کے کلام سے ثانی ہی مفہوم ہوتا ہے چنانچہ ان کا ارشاد ہے تا فرق درمیان دو مذہب بروجہ اتم حاصل گردد و یکے بدیگرے خلط نہ شود۔ اس کے بعد فرماتے ہیں۔ پس عالم باسرہا نزد شیخ محی الدین عبارت از اسماء وصفات ست کہ در خانہ

علم تمیز پیدا کردہ در مرات ظاہر وجود در خارج نمودے حاصل کردہ است ونزد فقیر عالم عبارت از عدمات ست
کہ اسماء وصفات واجبی در خانہ علم در آنجا منعکس گشتہ ودر خارج بایجاد حق سبحانہ آں عدمات باں عکوس
بوجود ظلی موجودہ شدہ الخ۔ میرا خیال یہ ہے کہ حقیقت میں تو اختلاف حقیقی ہے مگر چونکہ وحدۃ الوجود مسئلہ
موحشہ تھا اس لئے مصلحین امت نے اس میں تاویل کرکے وحدۃ الشہود کی طرف راجع کرلیا تکشف من حضرت
کا ملفوظ اسی پر مبنی ہے اور میں بھی پہلے یہی سمجھتا تھا مگر تھوڑا زمانہ ہوا کہ حضرت مجدد صاحب کا ایک مکتوب نظر سے
گذرا اس کو دیکھ کر وہ خیال پیدا ہوا جو اوپر عرض کیا گیا۔ اور اسی بناء پر بندہ نے آجکل ایک رسالہ لکھا ہے جو
مجدد صاحب کے قول پر مبنی ہے جو طبع نہیں ہوا۔ آپ نے جو تقریر نقل کی ہے وہ نظر سے نہیں گذری اگر پوری
عبارت مع ماخذ معلوم ہو تو اپنے رسالہ کی اصلاح کردوں۔

مکتوب ثانی از مولانا۔ (بعد تمہید) حضرت مجدد صاحب قدس سرہٗ مکتوب (۴۴) جلد ۲ میں فرماتے
ہیں۔ محبت آثارا ایں فقیر در مکتوبات ورسائل خود بہ تفصیل نوشتہ است ونزاع فریقین را بلفظ راجع داشتہ الخ
اس کے بعد فرق وتوجیہات کو واضح فرمایا ہے۔ اور ان توجیہات میں مکتوب اول جلد ۲ کی توجیہات کا
اعادہ کرکے تطبیق بیان فرمائی ہیں اور وجہ تطبیق بیان فرمانے کی یہ معلوم ہوتی ہے کہ مکتوب اول جلد ۲ میں
تبادر فرق حقیقی ہے اور مکتوب (۴۴) میں صراحت لفظی کی ہے اس لئے قطع تعارض کی ضرورت آپکو
محسوس ہوئی چنانچہ مکتوب اول جلد ۲ کی عبارت جو تقریباً نص ہے فرق تحقیق پر یہ ہے "تا فرق درمیان دو
مذہب بوجہ اتم حاصل گردد" دونوں مکاتیب کے ملاحظہ سے اس ناچیز خادم نے دونوں مذہب کا خلاصہ جو
جو سمجھا ہے وہ بھی عرض کرتا ہے اور پھر دونوں میں کیا فرق ہے۔ حضرت شیخ اکبر ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے
ہیں یعنی مکتوب اول جلد ۲ میں جو ان کا مذہب معلوم ہوتا ہے اس سے میں نے یہ سمجھا ہے وجود ایک ہے (وجود
مطلق) ذات دو ہیں۔ (ذات واجب ذات ممکن) کیونکہ دونوں مرجع استناد صفات ہیں۔ کیونکہ ظلال
وعکوس اسماء وصفات کو عین اسماء وصفات کہتے ہیں اور اسماء وصفات عین ذات ہیں اس لئے وجود
واحد ہوا اور ذات وہمی وتخیلی ہوئی جس کا وجود فی الخارج قطعاً نہیں اور حضرت شیخ اعیان ممکنات کیلئے
جو ظلال اور عکوس سے عبارت ہے ہستی فی الخارج کو مرآۃ قرار دیتے ہیں اور اسی وجہ سے ان کو عینیت
کا قائل ہونا پڑا ان کے نزدیک صفات میں حسن وقبح اضافی ہے۔ اور حضرت مجدد صاحب رحمۃ اللہ علیہ
اس بات میں حضرت شیخ سے متفق ہیں کہ اعیان ممکنات اسماء وصفات کے عکوس وظلال ہیں لیکن مرات

عکوس ہیں اختلاف رکھتے ہیں۔

حضرت قدس سرہٗ ہستی فی الخارج کو مرآت نہیں قرار دیتے بلکہ اسماء و صفات کے مقابل میں جو عدمات مرتبۂ علم میں ہیں ان کو مرآت قرار دیتے ہیں بلکہ ان صور ممتزجہ کو ممکنات سے تعبیر فرماتے ہیں۔ حضرت شیخ فرماتے ہیں۔ "ماشممت رائحۃ الوجود الخارجی اور حضرت مجدد صاحب اس کے وجود خارجی کے قائل ہیں۔ مگر ان عکوس یا صور ممتزجہ یا عدمات متقابلہ کا وجود ظاہر وجود کا ظل اور ان کا خارج اس کے خارج کا ظل اور ان کا نفس الامر اس کے نفس الامر کا ظل۔ چنانچہ جلد ۳ مکتوب ۲۶ صـ۵۲ میں صراحت فرماتے ہیں۔

(عالم در خارج موجود است اگرچہ ایں خارج ظل آں خارج بود و ایں وجود ظل آں وجود باشد الخ)۔

حضرت شیخ اعیان کی نسبت فرماتے ہیں کہ یہ وہی اسماء و صفات ہیں جو مرتبۂ علم میں تمیز حاصل کر چکے ہیں اور حضرت مجدد صاحب فرماتے ہیں کہ نہیں یہ عکوس و ظلال ہیں اور عکس عین ذی عکس نہیں ہو سکتا۔ اور نہ وہی ہو سکتا ہے بلکہ فی الخارج موجود ہے (لیکن عین مرآۃ بھی نہیں ہو سکتا پھر تعبیر ممکنات کی عدمات متقابلہ سے کرنا کس توجیہ پر ہے نور محمد) اور حضرت قدس سرہٗ یہ بھی فرماتے ہیں کہ دو ذات ہیں لیکن اس کے ساتھ وہ وجود کو بھی فی الخارج دو مانتے ہیں گو دونوں کے فی الخارج میں فرق ہو اور صفات کے حسن و قبح کو اضافی نہیں مانتے بلکہ صفات نقص راجع بہ ذات ممکن و صفات کمال راجع بواجب کہتے ہیں اور اس کی ساتھ ہی وجود اصلی حضرت مجدد صاحب کے نزدیک بھی ایک ہے جیسا کہ مکتوب اول جلد ۲ کی تمہید سے واضح ہوتا ہے۔ جہاں انھوں نے صفات نقص کو راجع بعدم اور صفات کمال کو راجع بوجود کہا ہے اور پھر ممکنات و اعیان کو تعبیر عدمات سے کی ہے اگر اس کے بعد کوئی ارشاد ہو تو اس خادم و خاکپا کو مطلع فرمایا جائے۔

یہ خلاصہ ہے جو میں نے حضرت مجدد صاحب کے خطوط سے سمجھا ہے جس کی بعض مواقع پر تعبیر اپنے لفظوں میں کر دی ہے۔

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے بھی کسی حیدرآبادی بزرگ کے جواب میں دونوں میں فرق لفظی کی صراحت کی ہے اور فرق بیان بھی فرمایا ہے وہ قلمی ہے مدرسہ کے کتب خانہ میں ہے تلاش کیلئے کہہ دیا ہے امید ہے کہ ملنے کے بعد نقل کر کے بھیج دوں گا۔ دونوں مکتوب میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ فرق تو حقیقی ہے مگر چونکہ اصلی وجود کے ایک ہونے میں دونوں متحد ہیں اس لئے اس کو بہت تھوڑا فرق سمجھا گیا جو قطع نظر کرنے کے قابل ہے۔ واللہ اعلم

جواب از احقر ۔ السلام علیکم ۔ میں نے جو مکتوبات مجددیہ سے سمجھا ہے وہ قریب قریب وہی ہے جو آپ نے سمجھا ہے ۔ کچھ کچھ تعبیر میں تفاوت ہے جس کو میں نے اپنے رسالہ میں اختیار کیا ہے اور غالباً میری تعبیر کچھ واضح و سلیس ہے تاہم بعض اجزاء آپ کی تحریر میں غالباً زائد ہیں اسی لئے میں نے اس مکاتیب کو اپنے رسالہ کا ضمیمہ بنانے کا ارادہ کرلیا ہے ۔ اگر حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا جواب سہولت سے میسر ہوجائے اس کو بھی ضمیمہ کا جزو بنادوں گا ۔ آپ نے اپنے اس مکتوب میں اعیان کی نسبت حضرت مجدد صاحبؒ کا یہ قول کہ یہ عکوس وظلال ہیں اور عکس عین ذی عکس نہیں ہوسکتا اور نہ وہمی ہوسکتا ہے بلکہ فی الخارج موجود ہے اھ نقل کرکے ایک اشکال وارد فرمایا ہے ونصہ (لیکن عین مراۃ بھی نہیں ہوسکتا پھر تعبیر ممکنات کی عدمات متقابلہ سے کرنا کس توجیہ پر ہے نور محمد) سو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ عدمات کو مجموعہ حقیقت ممکنات نہیں فرماتے بلکہ اُن کی مجموعہ حقیقت میں عدمات کو اصل و مادہ کہتے ہیں اور عکوس اسماء وصفات کو بمنزلہ صور حالّہ کے پس جہاں عدمات کو ممکنات کی حقائق کہا ہے حقائق سے مراد مادہ ہے نہ کہ مجموعہ حقیقت ۔

چنانچہ جلد دوم کے مکتوب اول میں اس کی تصریح ہے فی قولہؒ آن عدمات باآں عکوس اسماء وصفات حقائق ممکنات اند ۔ غایت مافی الباب آن عدمات در رنگ اصول و مواد آں ماہیات اند وآن عکوس ہمچوں صور حالّہ درآں مواد اھ ۔

مکتوب ثالث از مولانا ۔ (بعد تمہید) اشکال کے جواب سے تسلی ہوئی ۔ لیکن حلول کے مدارج اور اقسام ہیں ۔ ایک قسم امتزاج ہے یعنی تداخل الاجزاء بعضہا فی بعض حتی لا یمتاز بعضہا من بعض کانہا شئی واحد فما بقی اسمہا الاول بل صار موسوما باسم جدید ومتشخصا بتشخص جدید اور دوسری قسم ارتسام کحلول العکوس وحلول الظلال فی الماء او فی ای محل ۔ پس اگر اول قسم مراد ہے تو اُس کو اصل اور مادہ کہنا درست ہے لیکن اشکال یہ ہے کہ اعیان ثابتہ مرتبہ علم ہی میں ممتاز اور موجود مانے گئے ہیں جو مراتب قدیمہ میں سے ہے اور اس قسم کی ترکیب مراتب امکانیہ حدوثیہ میں سے ہے اور اگر دوسری قسم مراد ہے جیسا کہ حضرت مجدد صاحب کا ارشاد ہے تو چاہئے کسی صورت میں بھی حمل بالمواطات صحیح نہ ہو کیونکہ عکس اور مرآۃ میں حمل مذکور کسی طرح جائز نہیں ۔ حالانکہ مجدد صاحب نے بعض حالات میں حمل صحیح قرار دیا ہے بایں معنی کہ وہ شخص کاذب نہیں اور اسی تاویل سے اہل وجود کی تعبیر سے تحاشی فرمائی ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ حضرت مجدد صاحب قدس سرہٗ عکوس اور ظلال اور ان کے اذوار کے درمیان حمل مذکور کے قائل ہیں مگر مرآۃ یعنی عدمات اور ذی عکوس یا عکوس کے مابین حمل

مذکور کے قائل نہیں مثلاً کوئی ناواقف کم سمجھ زید کے عکس کو آئینہ میں دیکھکر کہہ سکتا ہے کہ ھذا زید گو وہ مطابق نفس الامر نہیں مگر اس کو کاذب بھی نہیں کہہ سکتے ہاں اگر وہ مراۃ کو زید کہے یا عکس زید اور مراۃ میں حمل مذکور کا قائل ہو تو وہ خلاف نفس الامر ہے اور وہ شخص کاذب بھی ہے۔ جواب یہ ہے کہ ایسی حالت میں عدمات داخل حقائق ممکنات نہیں ہو سکتے پھر صرف عکوس و ظلال ہی حقائق ممکنات ہوں گے جو اہل وجود کا مسلک ہے میری سمجھ میں جو کچھ آیا عرض کیا گیا ہے اور صحیح وہی ہے جو حضور فرمائیں باقی پوری کتاب حضور کی خدمت مرسل ہے اور جہاں جہاں اس قسم کے مضامین ہیں اس کی فہرست کتاب کے بازو کے کاغذ پر بقید صفحات درج کر دی گئی ہے اس کے علاوہ حضور مکتوب از صـ ۲۴۸ بھی ملاحظہ فرمالیں کہ حضرت قدس سرہٗ نے اس میں بسط فرمایا ہے۔

جواب از احقر۔ مولانا السلام علیکم۔ محبت نامہ و رسائل یعنی مکتوبات حضرت مرزا صاحب و حضرت قاضی ثناء اللہ صاحب و حضرت شاہ ولی اللہ صاحب و حضرت شاہ عبد العزیز صاحب موجب ازدیاد علوم ہوے۔ سوال کے جواب میں عرض ہے کہ یہ ترکیب عدمات و عکوس سے ترکیب حقیقی نہیں مشابہ ترکیب کے ہے جیسے ظل جسم منسوب یا موضوع فی الشمس کو اسی توجیہ سے نور و ظلمت سے مرکب کہدیا جاتا ہے ورنہ عدم و وجود سے مرکب عدم ہونا چاہیے پس جس طرح حقیقت ظل کی ظلمت ہے مگر اس شرط سے کہ اُس کو نور نے ایک خاص ہیئت عطا کر دی ہے۔

اسیطرح حقیقت ممکنات کی عدمات ہیں مگر نہ من حیث ہی ہی اور یہی معنی ہیں میرے کلام کے مکتوب سابق میں کہ وہ عدمات کو مجموعہ حقیقت ممکنات نہیں فرماتے الخ بلکہ اس شرط سے کہ وہ عکوس سے متاثر ہیں جنھوں نے ان عدمات کو ایک خاص تمیز عطا کر دی ہے اسی لئے مجدد صاحب کے کلام میں در رنگ اصول و مواد اور ہمچوں صور حالہ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ پس یہ تعلق مشابہ حلول کے ہے اور زیادہ تر مشابہ حلول قسم اول کو باقی اشکال کا جواب یہ ہے کہ جو خاص امتیاز اس ترکیب سے پیدا ہوا ہے۔ یہ اعیان ثابتہ میں کہاں تھا اور راز اس کا یہ ہے کہ مرتبہ اعیان کا امتیاز اثر ہے علم کا اور اس لئے مثل علم کے قدیم ہے اور یہ امتیاز اثر ہے فعل کا اور اس لئے مثل فعل کے حادث ہے۔ اور دوسری شق کے ذکر میں جو تحریر فرمایا ہے کہ جیسا مجدد صاحب کا ارشاد ہے اور تحریر فرمایا ہے کہ حمل صحیح قرار دیا ہے یہ میری سمجھ میں نہیں آیا مجدد صاحب ایسے وجود ظلی کے قائل نہیں جیسا عکس فی المرآۃ یا فی الماء اور حمل کی تو صراحۃً نفی فرمائی ہے۔ فی قولہ نزد فقیر عین شئی نیست بلکہ شبح ست و مثال آں شئی و حمل یکے بر دیگرے ممتنع است الخ (مکتوب اول ج دوم) باقی مقامات معلمہ بھی میں دیکھ لئے اُن میں کوئی امر اپنے رسالہ کے خلاف نہیں پایا صرف دو مقام پر حاشیہ لکھنے کی ضرورت محسوس ہوئی ایک اصطلاح ظاہر وجود کے متعلق۔ دوسرے

وحدۃ الوجود وحدۃ الشہود کے اختلاف حقیقی یا لفظی ہونے کے متعلق۔ چنانچہ ذیل میں دونوں مرقوم ہیں اور میں اس سے مسرور ہوا کہ رسالہ کا کوئی جزو اکابر کی تحقیق کے خلاف ثابت نہیں ہوا اور اس مسرت کے سبب آپ ہوئے ورنہ یہ رسائل میں نے کبھی دیکھے بھی نہ تھے فجزاکم اللہ تعالیٰ اور وہ دونوں حاشیے یہ ہیں۔

پہلا حاشیہ۔ رسالہ میں جس مقام پر وجودیہ کے مذہب کی تقریر شروع ہوئی ہے وہاں یہ عبارت ہے اسکو بعض[عه] ظاہر وجود سے بھی تعبیر کردیا جاتا ہے الخ لفظ ظاہر وجود پر یہ حاشیہ ہے بعض اکابر کے قول سے اس میں ایک قید بھی معتبر ہے کہ ذات کا وہ ظہور جو اعیان ثابتہ میں مؤثر ہوا ہے کما فی المکتوب المدنی للشاہ ولی اللہ رحمہ **قولہ** وھذا ھو الذی یسمیہ الصوفیہ بالفیض الاقدس وبعد اسطر **قولہ** فعبروا عن ھذا المعنی بقولھم وانا ظھر الوجود الی قولہ الذی یصل رشحہ الاٰثار انما ھو الوجود فقط لکنہ ظھر علی القانون باطن الوجود الخ اور اسی سے اس تسمیہ کی ایک دوسری وجہ بھی معلوم ہوگئی وہ یہ کہ ظہور ذات کا اسی مقام سے شروع ہوتا ہے اس کے قبل باطن محض تھی۔

دوسرا حاشیہ۔ اس ضمیمہ کے مکتوب اول کے جواب میں میرا یہ قول ہے میرا خیال[عه] یہ ہے الخ اس پر یہ حاشیہ ہے مکتوب مدنی میں حضرت شاہ صاحب بھی اختلاف لفظی کی طرف گئے ہیں اور مولوی غلام یحییٰ صاحب بھی اپنے ایک رسالہ میں اسی کے قائل ہوئے ہیں لیکن حضرت مرزا صاحب نے رسالہ مذکورہ پر جو حاشیہ تحریر فرمایا ہے اس میں ارشاد کیا ہے اما تعارض بمسئلہ تطبیق ضرورتے نداشت کہ ایں توفیق بین المکشوفین اگرچہ خالی از تکلف نیست لیکن متضمن مصلحت عمدہ است ھی الاصلاح بین الفئتین العظیمتین اھ ۲۵ رجب ۱۳۴۶ھ

اضافہ در جواب مکتوب ثالث۔ ایک تیسرا حاشیہ بھی ہے جو اصل رسالہ کے اسی مقام کے متعلق ہے جہاں خاتمہ کے قریب وحدۃ الوجود وحدۃ الشہود کے فرق کا خلاصہ بیان کیا گیا ہے **فی قولی** وہ فرق[عه] یہ ہے کہ وجودیہ کے نزدیک الخ اور اس حاشیہ سے حاشیہ دوم کی بھی مزید توضیح ہوجاتی ہے وہ تیسرا[عه] حاشیہ حسب ذیل ہے اس فرق کی تکمیل و تسہیل یہ ہے کہ ذات واجب اصل میں باطن محض تھی جب باقتضائے حکمت ذات باطنہ کے بواسطہ مصنوعات حادثہ ظاہر فرمانے کا ارادہ کیا اور ظاہر ہے کہ ظہور کنہ کا ممتنع ہے پس اس ظہور مقصود کا محل وجود ہوگا لقول عارفین سہ

عه یہ عبارت کتاب ہذا کے ص ۶۶۷ سطر ۹ میں ہے ۱۲ (شبیر علی عفی عنہ) عه یہ عبارت کتاب ہذا کے صفحہ ۔۔۔ پر ہے ۱۲ شبیر علی عفی عنہ
عه یہ عبارت کتاب ہذا کے صفحہ ۔۔۔ پر ہے ۱۲ شبیر علی عفی عنہ للعه چونکہ یہ حاشیہ بعد میں ذہن میں آیا اس لئے حاشیہ ثانی سے اس کی ترتیب نہیں رہی ۱۲ شبیر علی عفی عنہ

دور بیناں بارگاہِ الست — جز ازیں پے نہ بردہ اند کہ ہست

اور یہی معنی ہیں ھو الظاھر والباطن کے یعنی الظاہر بوجودہ والباطن بذاتہ پس اول توجہ ارادہ ظہور کے لئے اپنے وجود کی طرف ہوئی اور یہ مرتبہ ظاہر وجود کہلاتا ہے اور اس کو ظاہر باعتبار ارادہ اظہار کے بمقابلہ باطن ذات کے کہدیا جاتا ہے ورنہ ظہور تام تو اس مرتبہ کا بعد ایجاد حوادث کے ہوگا۔ کما اشیر الیہ فی القول المشہور کنت کنزا مخفیا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق۔ اور باعتبار تعلق ارادہ ظہور کے بعض نے اس مرتبہ کو صادر اوّل کہدیا ہے نہ کہ باعتبار ایجاد کے کیونکہ وہی بعض اس ہیں اور ذات میں صرف فرق اعتباری کے بھی قائل ہوئے ہیں اور اس ارادہ کے بعد اس وجود کا اظہار اس طرح کیا گیا کہ اس کے مراتب ظہور میں جو کہ تنزلات کہلاتے ہیں اپنے علم و قدرت و ارادہ و سمع و بصر و کلام و جمیع کمالات سے تصرف کیا گیا اور یہی معنی ہیں اسمار و صفات کو ظاہر وجود پر متجلّی فرمانیکے اور اُن مراتب ظہور میں جو مراتب وجوبیہ ہیں اُن میں اور ذات میں تو محض تغایر اعتباری ہی ہے اور وہ تصرف سے بھی منزہ ہیں پس اُن سے ظہور مقصود متحقق نہیں ہو سکتا اس لئے ظہور مقصود کیلئے مراتب امکانیہ ہیں (جو کہ اسمار و صفات کمال کے مقابل نقائص و عدمات ہیں مثل جہل و عجز وغیرہما) اُن اسمار و صفات سے تصرف کیا گیا اور یہی معنی ہیں ان اسمار کو ان عدمات پر متجلی فرمانیکے (اور یہ عدمات گو اعدام ملکات کے ہیں مگر بوجہ عدم محل کے ان میں وجودیت نہ تھی بلکہ اعدام محضہ ہیں اس لئے اصل رسالہ میں جو انکو عدم محض کہا ہے اُس سے تنافی نہ ہوئی) بس اس اسمار و صفات کی دو تجلیاں متحقق ہوئیں اور ہر ممکن کے حدوث میں یہ دونوں مستمر رہتی ہیں ایک ظاہر وجود پر ہر مرتبہ ظہور میں ایک عدمات پر سو اس میں تو کسی کو کلام نہیں اور کسی کو کسی تجلی سے انکار نہیں اور اسی مقام پر نظر کر کے بعض اکابر نے وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود میں نزاع لفظی کا حکم کر دیا ہے۔ بایں معنی کہ جو فرقہ جس تجلی کا مثبت ہے دوسرا اُس کا نافی نہیں مگر اب صرف کلام اس میں رہ گیا کہ ممکنات کا مبدار تعین آیا تجلی اوّل ہے اور یہ وحدۃ الوجود ہے یا تجلی ثانی اور یہ وحدۃ الشہود ہے اور اسی مقام پر نظر کر کے نزاع حقیقی کا حکم کر دیا جاتا ہے اس کی ایسی مثال ہے کہ جیسے حکما اس پر سب متفق ہیں کہ جب کوئی چیز ذہن میں آتی ہے وہاں اُس معلوم کی صورت بھی ذہن میں حاصل ہوتی ہے اور ذہن اس سے متاثر بھی ہوتا ہے اور ذہن میں اور اُس صورت میں ایک تعلق بھی ہو جاتا ہے اس میں تو سب کا اتفاق ہو گیا اس میں اختلاف ہو گیا کہ مبدأ انکشاف ان تین چیزوں میں سے کون چیز ہے اسی اختلاف کے سبب علم کو کسی نے مقولہ کیف سے کہدیا کسی نے مقولہ انفعال سے کسی نے مقولہ اضافت سے کن اچھا خوب

سمجھ لو۔ اور تجلیین مذکورین میں سے تجلی اوّل کا محل چونکہ وجود ہے اور وجود پر وجود طاری ہونیکے کوئی معنی نہیں اس لئے اُس تجلی سے ماہیات کا وجود خیالی ہوگا اور تجلّی ثانی کا محل چونکہ عدمات ہیں اور عدم پر وجود کا طاری ہونا معقول ہے۔ لہذا اُس تجلّی سے ماہیات کا وجود واقعی ہوگا جو اصلی کے مقابلہ میں ظلّی ہے اور یہ دونوں تجلی متعاقب ہوتی ہیں اگر تجلی اوّل سابق ہوتی ہو جس سے وجود خیالی ہوگا تو دوسری تجلّی کا اثر اُس کے تابع ہوگا اُس کا مغیر نہ ہوگا۔ لہذا وہ خیالی ہی رہے گا اور ظلیت بھی اُس کا ایک درجہ ہوگا اور اگر دوسری تجلی سابق ہوتی ہو جس سے وجود ظلّی ہوگا تو پہلی تجلّی کا اثر اُس کے تابع ہوگا اُس کا مغیر نہ ہوگا لہذا وہ ظلی ہی رہے گا۔ اور ظلیت بھی اُس کا ایک درجہ ہوگا جیسے کسی بوتل کو اول رنگین کردیں پھر اُس میں سادہ پانی بھریں تو پانی رنگ میں بوتل کا تابع نظر آتا ہے اور اگر اول پانی کو رنگین کرکے سادہ بوتل میں بھردیں تو بوتل رنگ میں پانی کے تابع نظر آتی ہے اور واقع میں رنگ کے اعتبار سے نہ بوتل پانی کی مغیر ہوئی نہ پانی بوتل کا مغیر ہوا اور یہ تشبیہ من کل الوجوہ نہیں مطلق تابعیت مع عدم التغیر میں ہے گو کیفیت تابعیت کی طرفین تشبیہ میں متفاوت ہو۔ **تمت الضمیمہ**[۵]

الحاق + هو للحق احقاق + وللباطل ازهاق

یہ تو رسالہ کے ضمیمہ سے معلوم ہوچکا کہ مسئلہ وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود مسائل کشفیہ سے ہیں کسی نص کے مدلول نہیں۔ ایسے مسائل کیلئے یہی غنیمت ہو کہ وہ کسی نص سے مصادم نہ ہوں یعنی کوئی نص اُن کی نافی نہ ہو باقی اس کی کوشش کرنا کہ نص کو اُن کا مثبت بنایا جاوے اس میں تفصیل ہے وہ یہ کہ اگر نص اُس کی محتمل ہو تو درجہ احتمال تک اُس کا رکھنا غلو تو نہیں مگر تکلف ہے اور اُس کو درجۂ احتمال سے بڑھادینا غلو ہے اور اگر وہ محتمل بھی نہ ہو تو اُس کا دعویٰ کرنا احتمالاً یا جزماً صریح تحریف ہے نص کی۔ البتہ اگر وہ دعویٰ بطور تفسیر یا تاویل کے نہ ہو محض بطور علم اعتبار کے ہو تو اُس میں یہ تفصیل ہو کہ وہ حکم اگر کسی اور نص سے ثابت ہو تب تو وہ اعتبار داخل حدود ہے اور اگر وہ کسی اور نص سے ثابت نہ ہو تو وہ بھی تکلف ہے چونکہ ان مسائل کے متعلق نصوص میں بعض نے تکلف کا ارتکاب کیا ہے اور بعض نے غلو کا اور بعض نے تحریف کا اس لئے نمونہ کے طور پر اس باب میں چند تنبیہات کرتا ہوں۔

---

[۵] چونکہ اس کے بعد جمادی الثانیہ ۱۳۴۲ھ تک ابھی اور کوئی خط نہیں آیا لہذا ضمیمہ ختم کردیا گیا ۱۲ منہ

(تنبیہ اوّل) آیت ربنا ما خلقت هذا باطلا کیساتھ۔ حدیث الا کل شئ ما خلا الله باطل کو منضم کرکے بعض نے کہا ہے کہ آیت اس قضیہ کی قوت میں ہے المخلوق لیس بباطل اور حدیث اس قضیہ کی قوت میں ہے کل غیر الله باطل ان دونوں مقدموں کا مجموعہ شکل ثانی ہے بعد حذف حد اوسط کے نتیجہ یہ نکلا المخلوق لیس غیر الله جب غیر نہ ہوا تو عین ہوا اور یہی وحدۃ الوجود ہے اور اُس کا صریح تحریف ہونا ظاہر ہے کیونکہ یقیناً آیت میں باطل کی تفسیر عبث ہے اور حدیث میں باطل کی تفسیر فانی ہے۔ پس حد اوسط مکرر بھی نہیں لہذا استدلال محض باطل ہے۔

(تنبیہ ثانی) آیت الله نور السموات والارض میں بعض کا قول ہے کہ نور کی حقیقت ہے ظاہر بنفسہ و مظہر لغیرہ اور یہ اصل شان وجود کی ہے پس نور کا مصداق وجود ہے تو نور السموات والارض کے معنی وجود السموات والارض کے ہوئے تو معلوم ہوا کہ ممکنات کا کوئی وجود جداگانہ نہیں ان کا وجود خود ذات واجب ہے اور یہی وحدۃ الوجود ہے اور یہ تکلف ہے اسی واسطے صاحب روح نے اس کو نقل کرکے کہا ہے وهذا منزع صوفی وانت تعلم انہ مما لا یهتدی الیہ بنور الاستدلال بل هو طور وراء طور العقل لا یهتدی الیہ الا بنور الله عزوجل اھ آیت کی بے تکلف تفسیر یہ ہے کہ الله تعالیٰ نور (ہدایت دینے والا) ہے آسمانوں (میں رہنے والوں) کا اور زمین (میں رہنے والوں) کا (یعنی آسمان و زمین اور مراد اس سے کل عالم ہے جس کو ہدایت ہوئی ہے ان سب کو الله ہی نے ہدایت دی ہے۔ فهذا الحمل کزید عدل ای هو ذو عدل او نور بمعنی منور ھادی

(تنبیہ ثالث) آیت کل شئ هالك الا وجهه میں بعض نے کہا ہے کہ ہالک کے معنے معدوم کے ہیں معلوم ہوا کہ سب ممکنات اس وقت بھی معدوم ہیں یہی وحدۃ الوجود ہے اور یہ تکلف یا غلو ہے کیونکہ یہاں ہالک اسم فاعل بمعنی مستقبل ہے یعنی سب معدوم ہو جاویں گے بمعنی حال نہیں کہ اس وقت معدوم ہیں جیسا ایک دوسرے مسئلہ پر اسی آیت سے بعض کا استدلال تحریف ہے وہ مسئلہ تجدد امثال ہے اس بعض نے یہ تاویل کی ہے کہ ہر موجود دوسری آن میں معدوم ہوتا رہتا ہے۔ روح المعانی میں اس کو نقل کرکے کہا ہے ولا یخفی بطلانہ۔

(تنبیہ رابع) آیت اجعل الالهة الها واحدا سے بعض اہل غلو نے وحدۃ الوجود کو اس طرح ثابت کیا ہے کہ سب آلہہ کو آلہ واحد قرار دینے پر کفار نے انکار کیا تو معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وحدۃ کا دعویٰ فرمایا ہوگا لیکن یہ استدلال اس لئے غلط ہے کہ یہاں جعل واحد کے معنے یہ ہیں کہ دوسرے آلہہ کی نفی فرمائی اور آلہ واحد کا اثبات کیا نہ یہ کہ سب کے اتحاد کا دعویٰ کیا ہو (نعوذ بالله) فمن ادعی فعلیہ البیان پس یہ جعل ایسا ہے

جیسا حدیث میں آیا ہے من جعل الھموم ھما واحد اھم الآخرۃ۔ اور ظاہر ہے کہ یہ مراد نہیں کہ ہموم دنیا و ہم آخرت کو متحد کر دیا بلکہ مقصود یہی ہے کہ ہموم دنیا کی نفی کر دی اور ہم آخرت کو ثابت و باقی رکھا خوب سمجھ لو۔

تنبیہ خامس۔ بعض مغلوبین نے لا الٰہ الا اللہ کی اسی تفسیر میں ایک رسالہ کلمۃ الحق جس کا جواب بعض علماء نے دعوۃ الحق کافی شافی لکھدیا ہے جو شائع بھی ہو گیا یہ سب وحدۃ الوجود کے متعلق نقول تھے آگے وحدۃ الشہود کے متعلق بعض نقول ہیں۔

تنبیہ سادس۔ آیت الم تر الی ربک کیف مد الظل میں بعض نے کہا ہے کہ نور حقیقی کا ماسوا کہ واقع میں ظلمت ہے ظل ہے اور صانع عالم جو کہ معطی نور وجود ہے شمس کے مشابہ ہے اگر مشیت الٰہیہ ہوتی تو اس کو کتم عدم میں ساکن رکھتا مگر شمس کو اس کی دلیل یعنی شاہد بنایا گیا جیسے ارشاد ہے اولم یکف بربک انہ علی کل شیء شہید پھر بتدریج اس کو منقبض کر لیا جیسے ارشاد ہے کل شیء ھالک الا وجہہ۔ تو اس آیت میں ممکنات کو واجب کا ظل کہا گیا اور یہ وحدۃ الشہود ہے اور اس کا تکلف ہونا ظاہر ہے۔ ظاہراً تو ظل سے مراد اس کے حقیقی معنی ہیں اور آیت میں دھوپ اور سایہ کے تغیرات سے توحید پر استدلال کیا گیا ہے (بیان القرآن ملاحظہ ہو) دوسرے اگر آیت میں استعارہ بھی مان لیا جاوے تب بھی یہ یقینی ہے کہ ظل کے معنے اصطلاحی نہیں پھر آیت اس سے کیا تعلق۔

تنبیہ سابع۔ حدیث السلطان ظل اللہ فی الارض سے بھی استدلال کیا گیا ہے اور اس کا بھی وہی جواب ہے کہ یہاں ظل کے معنے اصطلاحی نہیں بلکہ استعارہ ہے اس بنا پر کہ یرجع الناس الیہ ویأوون الیہ ورنہ ظل بالمعنی الاصطلاحی میں سلطان کی کیا تخصیص ہے۔ تم الالحاق۔ رابع جمادی اخری سنہ ۱۳۴۷ھ وھو اول یوم وقف فیہ الریل بقرب الجبانۃ وعقدت لہ الجنۃ بھیۃ فرحا وسرورا ما محطۃ الجدیدۃ وکان الفصل بین ھذا الزمان وزمان دخول الریل فی القصبۃ اثنین وعشرین سنۃ وثلثۃ اشھر وعشرۃ ایام فقط (اشرف علی عفی عنہ)[1]

رسالہ احکام الائتلاف فی احکام الاختلاف

بسم اللہ الرحمن الرحیم ط

بعد الحمد والصلوٰۃ مقصود اس تحریر سے ایک غلطی عظیم کا رفع کرنا ہے جس میں قریب قریب عام ابتلا ہو رہا ہے

---

[1] اس قصہ میں اور الحاق میں ایک مناسبت ہے۔ پس اس کا ذکر بے ربط نہیں ہوا وجہ مناسب یہ ہے کہ کوئی شخص قدیم اسٹیشن ملقب بہ لقب لغوی "تھانہ بھون" کا محصول دے کر اس سے تجاوز کر کے جدید اسٹیشن ملقب بہ لقب اصطلاحی "قصبہ تھانہ بھون" پر اترے اور زائد محصول کے مطالبہ کا یہ جواب دے کہ اسٹیشن تھانہ بھون کا مفہوم اس پر بھی صادق ہے جواب دیا جائیگا کہ جو لفظ کی تفسیر اس معنی اصطلاحی سے غلط ہے ایسی ہی الحاق ہذا کی بعض تفاسیر میں ہیں یہ بعض تفاسیر مثل اور یہ قصہ مثال ہے ۱۲ منہ