

نظریہ وحدۃ الوجود پر ایک علمی کتاب

آلۃ الدقائق فی شجۃ مرآۃ الحقائق

کاپیہ سلا اردو ترجمہ
بکھام

مراتب وجود

مُصَنَّف
قُطْبُ کَوَکَب، اِمَام رِکَابِ، فَمَیْنَةُ
مُخَدَّم عَلٰی بَن اَحْمَد مَهْمَا عِی شَا فَعِی عَلَیْہِ
(۷۷۶-۸۳۵ھ)

ترجمہ و تحقیق
فَارُوق خَان مہبائی مَصْبَاحِی

تقسیم کار
اسلاف بے بلی سرز، کلیان، مہاراشٹرا

ناشر

اِنشِافِیۃ اِسْلَامِک فاؤنڈیشن
حیدرآباد، دکن

نظریہ وحدۃ الوجود پر ایک علمی کتاب
اراءۃ الدقائق فی شرح مرآۃ الحقائق
کا پہلا اردو ترجمہ بنام

مراتب وجود

مصنف:

قطب کوکن، امام ربانی

فقیہ مخدوم علی بن احمد مہاشائی شافعی

علیہ الرحمۃ (۷۷۶ھ-۸۳۵ھ)



ترجمہ و تحقیق:

فاروق خاں مہاشائی مصباحی



ناشر:

اشرفیہ اسلامک فاؤنڈیشن، حیدرآباد دکن

تقسیم کار: اسلامک پبلیشرز، کلیان، مہاراشٹر

جملہ حقوق بحق ناشر و مترجم محفوظ ہیں

بفیض روحانی شیخ الاسلام والمسلمین، رئیس المحققین، اشرف المرشدين
حضرت علامہ مولانا سید محمد مدنی اشرفی جیلانی کچھوچھوی

سلسلہ کتاب بزبان اردو: 118 سلسلہ اشاعت بزبان اردو: 51

..... نام کتاب : ارأة الدقائق فی شرح مرأة الحقائق

..... اردو نام : مراتب وجود

..... مصنف : فقیہ مخدوم علی بن احمد مہانگی شافعی (۷۷۶-۸۳۵ھ)

..... ترجمہ و تحقیق : مفتی فاروق خاں مہانگی مصباحی

..... تصحیح : مولانا فیروز احمد علی مصباحی

..... محرک کارواں : عالی جناب عبدالغفار قادری، کلیان، مہاراشٹرا

..... اہتمام و انتظام : بشارت علی قادری اشرفی، جدہ-حجاز مقدس

..... تعاون و انصرام : عالی جناب سرفراز احمد قادری، جدہ-حجاز مقدس

..... کمپوزنگ : فاروق خاں مہانگی مصباحی/مولانا محمد طلحہ نظامی

..... پروف ریڈنگ : مولانا محمد مستقیم خان

..... اشاعت اول : ۱۴۴۰ھ/۲۰۱۹ء (بموقع ۶۰۵ رواں عرس مخدوم مہانگی)

..... ناشر : اشرفیہ اسلامک فاؤنڈیشن، حیدرآباد، دکن

..... تقسیم کار : اسلاف پبلیشرز، کلیان، مہاراشٹرا

..... صفحات : 112 ہدیہ :

ملنے کے پتے

☆ مترجم کتاب - فاروق خاں مہانگی مصباحی - 07860311024

☆ اسلاف پبلیشرز، کلیان، مہاراشٹرا - 09987773757

☆ سٹی پبلیکیشنز، دریا گنج، دہلی - 09867934085

☆ اشرفیہ اسلامک فاؤنڈیشن، حیدرآباد - 09502314649

☆ مکتبہ نور الاسلام، شاہ علی بندہ، حیدرآباد - 09966387400

☆ عرشی کتاب گھر، میر عالم منڈی، حیدرآباد - 09440068759

مشمولات

۶	عرض ناشر
۹	کلمات تصوف
۱۲	مقدمہ
۱۲	صاحب ’جام جہاں نما‘
۱۴	صاحب ’مرآة الحقائق‘ و ’اراءة الدقائق‘
۱۶	قلمی اور مطبوعہ نسخے کی کیفیت
۱۷	کیا یہ دونوں کتابیں حضرت مخدوم کی تصنیف ہیں؟
۱۹	کتاب سے پہلے اسے ضرور پڑھیں
۲۳	کچھ اپنی باتیں
۲۵	ہم نے جو کام کیا
۲۹	اراءة الدقائق کا خطبہ
۳۰	مرآة الحقائق کا خطبہ
۴۴	آغاز کتاب
۴۵	مقام اطلاق
۴۷	دائرہ اول کا بیان
۵۴	دائرہ ثانی کا بیان
۷۱	اسم الہی کلی اسم کوئی کلی کارب ہے
۸۲	وہ امور جن کی دائرہ ثانی میں صراحت نہیں
۸۸	وہ نام جو دائرہ ثانی کے باہر ہیں
۹۱	دائرہ اول اور اس کے باہر کے نام
۹۳	دائرہ اول کے اوپر کا دائرہ
۹۵	اشاریہ برائے شیخ اکبر ابن عربی و نظریہ وحدۃ الوجود

انتساب

امام الکاشفین شیخ الاکبر

امام محی الدین ابن عربی

اور

ہندوستان میں

نظریہ وحدۃ الوجود

کے عظیم داعی، معاصر قطب کوکن،

مخدوم سید اشرف جہاں گیر سمنانی

اور

مبلغ نظریہ وحدۃ الوجود

فقیہ مخدوم علی بن احمد مہاشی شافعی

کے نام



اشرفیہ اسلام فاؤنڈیشن

حیدرآباد، دکن

میرے استاد و مربی
 میرے آئیڈیل
 عمدۃ المحققین، خیر الاذکیاء
 حضرت علامہ محمد احمد مصباحی دام ظلہ
 سابق صدر المدرسین و موجودہ ناظم تعلیمات
 جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ
 کے نام

گر قبول افتد زہے عز و شرف
 فاروق خاں مہانہ مصباحی

بسم الله الرحمن الرحيم

عرض ناشر

تمام تعریفیں اللہ رب العزت کے لیے جو تمام جہانوں کا خالق و مالک ہے۔ بعد حمد خداے تعالیٰ، بے شمار درود و سلام صاحبِ لولاک، رسولِ پاک حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ پر، ان کے اہل بیت پر اور ان کے محبوب اصحاب و ائمہ شریعت و طریقت پر۔

”مراتب وجود“ قطب کوکن، فقیہ اعظم، شارح نظریہ وحدۃ الوجود۔ فقیہ مخدوم علی بن احمد مہائمی شافعی رحمہ اللہ (776-835ھ) کی کتاب ”اراءۃ الدقائق فی شرح مرآۃ الحقائق“ کا پہلا سلیس اردو ترجمہ ہے۔

قطب کوکن۔ فقیہ علی بن احمد مہائمی اپنے زمانے کے عظیم صوفی ہونے کے ساتھ ساتھ فقہ شافعی کے بہترین امام تھے، آپ نے جہاں علم تفسیر میں مایہ ناز کتاب - تبصیر الرحمن و تیسیر المنان بعض مایشیر الی اعجاز القرآن معروف بہ تفسیر مہائمی لکھی تو وہیں وحدۃ الوجود جیسے دقیق علمی مسئلہ پر متعدد کتب و رسائل، مثلاً: 1- ادلة التوحید (عربی)؛ 2- اجلة التأئد فی شرح ادلة التوحید (عربی)؛ 3- المحاض النصیحة (عربی)؛ 4- مرآۃ الحقائق (عربی) اور 5- اراءۃ الحقائق فی شرح مرآۃ الحقائق (عربی) یادگار چھوڑے ہیں۔

فقیہ مخدوم علی مہائمی، حضرت مخدوم سید اشرف جہانگیر سمنانی (م: 832ھ/1429ء)، مخدوم دکن حضرت سید محمد حسینی بندہ نواز گیسو دراز (م: 825ھ/1422ء)، مخدوم بنگال نور قطب عالم پنڈوی (م: 818ھ/1415ء)، شیخ حسام الدین مانک پوری (م: 853ھ/1449ء) اور بانی سلسلہ شطاریہ۔ حضرت شاہ عبد اللہ شطار صدیقی بخاری ماٹووی (م: 890ھ/1485ء) جیسے بے شمار عبقری شخصیات کے ہم عصر تھے۔

آپ اپنے زمانے کے دیگر صوفیا کی طرح شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کے نظریے وحدۃ الوجود کے پر جوش داعی و شارح تھے، اس حوالے سے مخدوم مہائمی اپنے معاصرین میں ایک ممتاز مقام رکھتے ہیں۔ آپ نے علامہ شمس تبریزی مغربی (749-809ھ) کی فارسی تصنیف رسالہ ”حسام جہاں نما“ کا عربی ترجمہ بنام ”مرآۃ الحقائق“ کیا تھا اور ”اراءۃ الدقائق فی شرح مرآۃ الحقائق“ کے نام سے اس کی جامع عربی شرح لکھی تھی۔ اس کتاب میں مخدوم مہائمی نے بڑے ہی دل کش اور علمی انداز میں نظریے وحدۃ الوجود کی وضاحت اور تشریح پیش کی ہے۔

موجودہ دور میں وحدۃ الوجود جیسے علمی مسئلے پر کام کرنے کی ضرورت پہلے سے بھی زیادہ ہو گئی ہے۔ اس کی کئی وجوہات ہیں، ایک طرف غیر سنی اس نظریہ کو مشکوک بناتے ہوئے اسے غیر اسلامی شرکیہ نظریہ بتانے کی کوشش کر رہے ہیں، تو وہیں دوسری طرف مستشرقین اس عنوان پر کام کرتے ہوئے اپنے باطل افکار اس نظریہ کے ذریعے دین اسلام میں داخل کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ مستوصفین (جعلی صوفی) کی ایک جماعت بھی ملتی ہے جو وحدۃ الوجود کی غلط تشریحات و تعبیرات پیش کرتے ہوئے اپنی گمراہی عام کر رہے ہیں۔

عاشق قطب کوکن۔ عالی جناب عبدالغفار قادری صاحب کی تحریک پر مفتی فاروق خاں مہائمی مصباحی صاحب نے ”اراءۃ الدقائق فی شرح مرآۃ الحقائق“ کا اردو زبان میں انتہائی شستہ، سلیس اور رواں ترجمہ کیا ہے۔ میرا مفتی فاروق صاحب سے تین سال سے واٹس ایپ پر قطب کوکن مخدوم مہائمی اور دیگر علمی کام کے حوالے سے رابطہ رہا ہے۔ ایک آدھ سال پہلے جب مفتی فاروق صاحب حرمین کریمین کی زیارتوں سے مشرف ہوئے تھے تو مجھے ان سے مدینہ منورہ میں ملاقات کا شرف حاصل ہوا، اسی دوران علمی باتوں میں مخدوم کوکن کی نوادرات اور مخطوطات کے حوالے سے بات ہونے لگی، مفتی صاحب نے ”اراءۃ الدقائق فی شرح مرآۃ الحقائق“ کی تفصیلات بتائی، کتاب کی افادیت اور اہمیت کے پیش نظر میں نے چاہا کہ یہ کتاب برصغیر کے اردو خواں اہل ذوق کی خدمت میں پیش کی جائے۔ مہائمی صاحب نے پھر جناب عبدالغفار قادری صاحب سے رابطہ کروایا، اور اس طرح مجھے بھی اس مبارک کارواں میں شامل ہونے کی سعادت حاصل ہو گئی۔

نظریہ وحدۃ الوجود کی تاریخی اور علمی اہمیت کے پیش نظر میں نے کچھ سال پہلے ایک اشاریہ بنام اشاریہ برائے شیخ اکبر محی الدین ابن عربی ونظریہ وحدۃ الوجود تیار کیا تھا، وقتاً فوقتاً اس میں اضافہ ہوتا رہا اور آئندہ بھی ان شاء اللہ تعالیٰ اضافے ہوتے رہیں گے۔ اس اشاریہ کی افادیت کو دیکھتے ہوئے ارادہ ہوا کہ ”اراءۃ الدقائق فی شرح مرآۃ الحقائق“ کے ساتھ بطور ضمیمہ اسے بھی شامل اشاعت کر لیا جائے۔ اس اشاریہ میں شیخ اکبر محی الدین ابن عربی اور وحدۃ الوجود کے حوالے سے کل 58 علمی مقالات اور 182 تحقیقی کتب کے نام اور کیفیات درج کی گئی ہیں۔ امید ہے کہ اسے بھی پسند کیا جائے گا۔

میں ممنون ہوں جناب عبدالغفار قادری صاحب [اسلاف پہلی شرز، کلیان، مہاراشٹرا]، مفتی فاروق خاں مہانگی مصباحی مرغلہ (عالی اور علامہ فیروز احمد علی مصباحی مرغلہ (عالی جن کی توجہات اور محنتوں کے باعث یہ مبارک کتاب منصہ شہود پر آرہی ہے۔

الحمد للہ! اشرفیہ اسلامک فاؤنڈیشن نے اپنے مختصر علمی و تحریری کارگزاری میں اپنے اشاعتی منصوبوں کے تحت 130 سے زائد علمی، تحقیقی اور تاریخی عنوانات پر کتب و رسائل تیار کر چکی ہے، جس میں مختلف اہم عربی کتب و رسائل کا پہلی بار اردو ترجمہ کرنا بھی شامل ہے۔ ”مسراتب وجود“ فاؤنڈیشن کی 51 برویں اشاعتی پیش کش ہے۔

دُعا ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ اپنے حبیب پاک صاحب لولاک صلی اللہ علیہ وسلم کے وسیلہ جلیلہ سے اس خدمت قلبیہ کو قبول فرمائے، ہر کام کو پائے تکمیل تک پہنچائے، ناشرین و اراکین ”اشرفیہ اسلامک فاؤنڈیشن“ کو مزید دینی و علمی خدمت کرنے کی توفیق نصیب فرمائے اور احباب اہل سنت کے لیے اس کتاب کو نفع فیض بخش بنائے!

آمین بجاہ النبی الامین صلی اللہ علیہ وسلم

فقیر غوث جیلاں و سمنان

محمد بشارت علی صدیقی اشرفی

جدہ شریف، حجاز مقدس

۱۴۴۰ھ / ۲۰۱۹ء



کلمات تصوف

مجھ جیسا سطحی نظر والا سمجھتا ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں:
(۱) علم ظاہری (۲) علم باطنی۔

علم ظاہری وہ ہے جو کسی آلہ اور ذریعہ کے واسطے سے حاصل ہو، جیسے مدرسوں، اسکولوں اور کالجوں میں پڑھائے جانے والے علوم۔ مثلاً:

اسکولوں اور کالجوں میں اساتذہ نے پانی کو ایتھن ٹیو (H₂O) کا مجموعہ قرار دیا تو آلات کے ذریعہ پانی کے دونوں گیسو کو الگ الگ کر کے ہوا میں اڑا دیا اور تجرباتی طور پر یہ بات ثابت ہو گئی کہ پانی دو گیسوں کا مجموعہ ہے۔

علم باطنی وہ ہے جو آلے اور واسطے کے بغیر انسان کو صرف تفکر اور توجہ کے ذریعہ حاصل ہو جائے۔ توجہ کے ذریعہ انسان علوم و معارف کے گنجینے جمع کرتا رہتا ہے جیسے اللہ تبارک و تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو جمیع اشیاء کا علم بغیر کسی واسطے کے عطا فرمایا۔ اس علم میں یکسوئی، لوگوں سے قطع تعلق اور توجہ الی اللہ کے ذریعہ ترقی حاصل ہوتی ہے۔ قبل اعلان نبوت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے قطع تعلق ہو کر اپنا رشتہ اللہ تبارک و تعالیٰ سے مضبوط کرنے کے لیے غارِ حرا میں چلے جایا کرتے تھے اور باختلاف روایت تین سے چالیس دن تک آپ غارِ حرا میں روحانی علوم کے منازل طے فرماتے تھے۔ آپ کا زمانہ ایسا زمانہ تھا جس میں شور و شغب کم تھا، لوگوں سے اختلاط کم تھا، اتنا زیادہ اثر و ہام اور بھیڑ بھاڑ نہیں ہوا کرتی تھی، یہ مقصد گھر پر بھی حاصل ہو سکتا تھا، یکسوئی گھر پر بھی میسر ہو سکتی تھی، مگر آپ نے ایسا طریقہ اپنایا جو آنے والے لوگوں کے لیے مشعلِ راہ ہو۔

اس علم میں ترقی کے لیے لوگوں کو ابتداء کسی مرشد اور کامل رہنما کی ضرورت پڑتی ہے، مگر جب توجہ الی اللہ سے مشاہدہ کلی صفات الہی تک رسائی ہونے لگتی ہے تو پھر درمیان سے سالک، مرشد کے واسطے سے بھی بے نیاز ہو جاتا ہے۔ روح اور نفس کی پہچان اور ترقی کے ذریعہ سالک اپنے رب کی معرفت تک پہنچ جاتا ہے، جس کو حدیث میں یوں بیان کیا گیا ”من عرفہ نفسه فقد عرف ربه۔“

نفس انسانی کو عالم اصغر کہا جاتا ہے اور اس کا نفاذ فانی کو عالم اکبر۔ عالم اصغر کی معرفت کے بعد جب عالم اکبر کی رسائی کا قصد کرتا ہے یعنی سیر الی اللہ سے جو سیر فی اللہ کی منزل پر پہنچتا ہے حسب مراتب و حال ساری دنیا میں صرف خدا کی تجلی کا مشاہدہ کرتا ہے، ہر ہر شے میں اسے خدا کا جلوہ نظر آتا ہے۔ اسی حال میں وہ پکاراٹھتا ہے لا مشہودہ الا اللہ، لا موجود الا اللہ، حق حق اللہ اللہ۔ کوئی اس سے آگے مرتبے تک پہنچ جاتا ہے اور دوئی کا تصور ہی ختم ہو جاتا ہے، اپنے اندر ہی اسے حق کی جلوہ آرائی نظر آنے لگتی ہے، ایسی حالت میں کوئی مست ہو کر انا الحق، کانفرہ بلند کرتا ہے، تو کوئی ’تاب ضبط‘ کے ساتھ اب بھی باقی رہتا ہے اور انا العبد تک ہی محدود رہتا ہے جو فنا فی اللہ کے بعد بھی انا العبد تک ہی محدود ہو وہی بقا باللہ کی منزل پر فائز ہوتا ہے اور خلق کے لیے کارآمد اور مرشد و رہنما کے مرتبے کا مستحق سمجھا جاتا ہے۔

ہمارے نبی ﷺ ترقی کرتے ہوئے محبوبیت اور مطلوبیت کی منزل تک پہنچ گئے۔

”فلنولينك قبلة ترضاها“ میں اسی منزل محبوبیت اور مطلوبیت کی طرف اشارہ ہے۔

یہ منزل محبوبیت ہی تو ہے کہ فعل مصطفیٰ کا ہو اور فاعل خدا ہو، مصطفیٰ مسجد نبوی میں ہوں یا مدینہ کی گلیوں میں، صحابہ کی محفل میں ہوں یا ازواج مطہرات کی خلوتوں میں، کلام مصطفیٰ کر رہے ہیں، وہ فرماتا ہے نہیں یہ میرا کلام ہے ”وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى“۔ کنکری مصطفیٰ ماریں، رب کہے مصطفیٰ آپ نے نہیں میں نے کنکریاں پھینکیں ”وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى“۔ بیعت مصطفیٰ اپنے دست کرم پر لے رہے ہوں، رب فرمائے کہ نہیں مصطفیٰ یہ تمہارا دست نہیں میرا دست قدرت ہے ”يد الله فوق ايديهم“۔

من توشدم تو من شدى

من تن شدم تو جاں شدى

تا کس نہ گوید بعد ازیں

من دیگرم تو دیگری

ہمارے نبی ﷺ کے فضل و کرم سے یہ منزل محبوبیت و مطور بیت آپ کے محبین کو بھی میسر ہوتی ہے، جس کو حدیث قدسی میں یوں بیان کیا گیا ہے ”یتقرب الی عبدی بالنوافل حتی کنت الخ“۔

جب سالک سیر الی اللہ سے سیر فی اللہ اور فنا فی اللہ کے منازل طے کرتا ہے تو اسے حسب

حال و مراتب ان امور کا مشاہدہ ہوتا رہتا ہے جسے زیر نظر کتاب میں مختلف دوائر کی شکل میں بیان کیا گیا ہے، ان امور کا تعلق ایسے علوم سے نہیں جنہیں پڑھ کر حاصل کر لیا جائے، نہیں ہرگز نہیں، بلکہ یہ ساری چیزیں تو مشاہدے سے تعلق رکھتی ہیں۔ چشم بصیرت کا مشاہدہ چشم بصارت کے مشاہدے سے کہیں زیادہ قوی اور مضبوط ہوا کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ چشم بصارت کے مشاہدے سے انحراف اور انکار کی مثالیں بہت جلد ملتی ہیں، مگر بصیرت کے مشاہدے سے انحراف یا انکار کی کوئی مثال نہیں ملتی۔

تصحیح نامہ

زیر نظر کتاب ایسے ہی اللہ والوں کے مشاہدات کا مجموعہ ہے۔ ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ اس کتاب کی تصحیح کوئی ایسا شخص کرتا جو خود بھی اس راہ کا مسافر ہو یا اس منزل پر فائز ہو۔ ”من آن مکہ من دانم“، پھر بھی اس کتاب کی تصحیح کے لیے مخدوم مہائمی کی نظر عنایت میرے لیے قابل صد افتخار ہے۔ مہائمی صاحب نے مجھے اس کی دعوت دی۔ کافی پس و پیش اور غور و فکر کے بعد میں نے ذمے داری قبول کی۔ ذمے داری قبول کرنا جتنا آسان ہے نبھانا اس سے کہیں زیادہ مشکل۔ تقریباً ڈھائی مہینے کی سخت محنت کے بعد اس کتاب کی تصحیح عمل میں آئی۔ ایک ایک جملہ کو کئی کئی مرتبہ ملانا پڑا، پھر بھی بعض جگہوں پر تشفی نہ ہوئی تو مترجم سے مراجعت و مباحثہ ہوا، اس کے باوجود بہت سارے مقامات ”زیر غور“ چھوڑ دیے گئے۔ مخدوم مہائمی کی بارگاہ میں دونوں نے مشترکہ استغاثہ پیش کیا، وہاں سے جس کی جانب اشارہ ہوا بحث و تحقیق کے بعد اسے ترجمے میں قابل اشاعت سمجھا گیا۔ ہم نے اپنی طرف سے مکمل احتیاط کیا ہے کہ ترجمہ لفظ سے قریب ہوں اور مفہوم بیانی بھی ہو اور گرفت سے آزادی بھی۔ اس کے باوجود کتاب میں غلطیوں کے امکان کو خارج نہیں سمجھا جاسکتا؛ لہذا اہل علم اور ہر دوازدہ اہل و کسے اصلاح کی گزارش ہے۔ یہ کتاب اگرچہ شرح ہے؛ لیکن اس کی ایک اور تفصیلی شرح کی ضرورت ہے، کوئی صاحب اگر اس جانب توجہ دے تو تصوف کے باب میں ایک عظیم کارنامہ ہوگا۔

محمد فیروز علی مصباحی

خادم تدریس دارالعلوم محبوب سبحانی

وخطیب و امام نورانی مسجد، چیمبور، ممبئی

۲۸ ربیع الآخر ۱۴۴۰ھ / ۵ جنوری ۲۰۱۹ء

مقدمہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم حامداً و مصلیاً و مسلماً

رسالہ ”جام جہاں نما“ علامہ شمس مغربی کی فارسی تصنیف ہے، یہ کتاب بڑی اہمیت کی حامل تھی، لیکن فارسی میں ہونے کی وجہ سے حضرت فقیہ علی مہائمی کے اہل کشف احباب۔ جن کا تعلق عرب سے تھا۔ اس سے استفادہ نہیں کر پارہے تھے، اس لیے آپ نے اُن کے بار بار اصرار کرنے پر اس کا ترجمہ بنام ”مرآة الحقائق“ فرمایا، لیکن یہ ترجمہ کچھ زیادہ ہی مجمل و مختصر ثابت ہوا، بقول خود آپ کے:

”یہ ترجمہ اس قدر مختصر تھا کہ اس کے معانی و مفاہیم کا سمجھنا ہر کسی کے بس کی بات نہ تھی“
اس لیے آپ نے ”اراءة الدقائق فی شرح مرآة الحقائق“ کے نام سے اس کی ایک جامع شرح فرمائی۔

اہل علم کے لیے یہ انتہائی خوشی کی بات ہے کہ ۶۰۵ سال بعد پہلی مرتبہ حضرت مخدوم فقیہ علی مہائمی کی کتاب کا ترجمہ منظر عام پر آچکا ہے، اور اللہ تعالیٰ کی توفیق شامل حال رہی تو بہت جلد وہ حضرت کی مزید کتابوں سے بھی استفادہ فرمائیں گے۔

سردست حضرت شمس مغربی و حضرت فقیہ علی مہائمی۔ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہما۔ کے مختصر احوال پیش کرنا فائدے سے خالی نہ ہوگا۔

”جام جہاں نما“ صاحب

آپ کا نام شمس الدین محمد بن عز الدین بن عادل بن یوسف تبریزی ہے۔ کنیت ابو الحسن ہے، اور لقب ”محمد شیریں“ یا ”ملا محمد شیریں“ ہے، اور بلاد مغرب میں زیادہ رہنے کی وجہ سے آپ ”شمس مغربی“ کے نام سے مشہور ہیں۔

۷۴۹ھ کو ”تبریز“ کے ایک گاؤں ”انبد“ یا ”امند“ یا ”امند“ میں آپ کی ولادت ہوئی۔ آپ

شیخ اسماعیل سیسی کے مرید تھے اور وہ شیخ نور الدین عبدالرحمن اسفرانی کے مرید تھے، سیر و سیاحت کرتے ہوئے آپ بلادِ مغرب - الجزائر و مراکش - تشریف لے گئے، وہاں ایک بزرگ سے - جن کی نسبت شیخ محی الدین ابن عربی سے تھی - خرقہ خلافت حاصل کیا۔

آپ علوم ظاہری و باطنی میں کامل اور نظریہ وحدت الوجود کے حامی تھے، آپ نے بہت سے صوفیائے کرام سے اکتساب فیض کیا، چنانچہ آپ شیخ بہاء الدین ہمدانی کے ذریعے تین واسطوں سے حضرت نجم الدین کبریٰ کے، شیخ سعد الدین بن محمود زعفرانی کے ذریعے تین واسطوں سے شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کے، شیخ اسماعیل سیسی کے ذریعے تین واسطوں سے حضرت شیخ شہاب الدین سہروردی کے فیض یافتہ تھے۔

آپ نے حسب ذیل علمی یادگاریں چھوڑی ہیں:

- (۱) کلیات دیوان شمس مغربی، یہ ۲۲۳ عربی اشعار، ۱۹۹ فارسی غزلیں، ۲۲ مثنوی، ۲ قطعات، ۳ رتزیجات، ۳۵ رباعیات پر مشتمل ہے۔
- (۲) رسالہ مرآۃ العارفین، یہ سورۃ فاتحہ کی تفسیر میں ہے۔
- (۳) رسالہ در الفرید فی معرفۃ التوحید۔
- (۴) رسالہ جامِ جہاں نما۔

ان میں رسالہ جامِ جہاں نما بہت مشہور ہوئی اور اس کی کئی شروحات لکھی گئیں، مثلاً:

- (۱) ایک شرح، احمد بن موسیٰ رشتی نے لکھی، آپ نے صاحب کتاب حضرت شمس مغربی سے یہ کتاب دومرتبہ پڑھی تھی، اور ان کی خدمت میں رہ کر اس پر حاشیہ لگایا تھا، صاحب کتاب نے اپنے ہاتھوں سے لکھ کر آپ کو اجازت دی تھی، آپ ہی کا کہنا ہے کہ صاحب کتاب نے اس کتاب کے تین نام رکھے تھے: (۱) کلیات علم توحید (ii) مراتب وجود (iii) جامِ جہاں نما۔
- (۲) ایک شرح، حضرت سید وجیہ الدین علوی گجراتی نے لکھی، جس کا نام ”حقائق نما“ ہے۔
- (۳) ایک شرح، حضرت خواجہ بندہ نواز گیسو دراز نے لکھی۔
- (۴) ایک شرح، حضرت مخدوم فقیہ علی مہائمی نے لکھی، جو آپ کے ہاتھوں میں ہے۔
- (۵) ایک شرح ”مدام جاں فزا در شرح جامِ جہاں نما“ ہے، جسے حضرت نعمت اللہ در نے

امیر سید نعمت اللہ ولی اور مرزا شاہ رخ بن امیر تیمور کے زمانے میں بعمر ۶۰ سال، ۸۰۹ھ کو مقام تبریز میں آپ کا انتقال ہوا۔ اور حضرت بابا مزید سرخاب تبریزی کے پہلو میں مدفون ہوئے۔

(ماخوذ: نفحات الانس، از: جامی/مرآة الاسرار، از: عبدالرحمن چشتی/مقدمہ دیوان شمس مغربی)

صاحب 'مرآة الحقائق' و 'اراءة الدقائق'

آپ کا نام علی بن احمد بن حسن بن ابراہیم بن اسماعیل ہے، کنیت ابو الحسن اور لقب زین الدین و علماء الدین ہے، اور مخدوم فقیہ علی مہائمی کے نام سے ہندو بیرون ہند مشہور ہیں۔

۱۰ محرم الحرام ۷۶۷ھ میں آپ کی ولادت ہوئی، آپ کے والد ماجد بھی بڑے پایہ کے بزرگ تھے، ابتدائی تعلیم، آپ نے انھی سے حاصل کی تھی، مگر والد کا سایہ زیادہ دنوں تک قائم نہ رہ سکا، اور نو برس کی عمر میں ہی آپ سایہ پدری سے محروم ہو گئے، اس لیے والدہ ماجدہ، آپ کو کلیان - جو کہ آپ کا ذویہال تھا - سے لے کر اپنے میکے مہائم آ گئیں۔

آپ اپنی والدہ ماجدہ کے بہت فرماں بردار و خدمت گزار تھے۔ اس کا اندازہ اس واقعے سے لگایا جاسکتا ہے کہ ایک رات نماز عشا کے بعد والدہ نے آپ سے پانی طلب فرمایا، آپ جب پانی لے کر پہنچے، تو دیکھا کہ والدہ محترمہ کی آنکھ لگ چکی ہے، اٹھانا سوائے ادب سمجھا اور ساری رات پانی کا پیالہ لیے کھڑے رہ گئے، فجر میں جب والدہ کی آنکھ کھلی اور ماجرا معلوم کیا، تو بچے کی اس نیک سختی پر خوش بھی ہوئیں اور بے چین بھی، پھر خوب دعاؤں سے نوازا۔

ماں کی خدمت ہی کا صلہ تھا کہ آپ کو مخدوم کا لقب ملا، حضرت خضر - علی نبینا وعلیہ السلام - کی شاگردی نصیب ہوئی اور ان کے فیض سے علم لدنی حاصل ہوا۔

آپ مسلک شافعی اور مشرباً اولیٰ تھے اور حضرت شیخ اکبر محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے پیرو، اور آپ کے نظریہ وحدت الوجود کے زبردست حمایتی تھے، آپ کی بیشتر تصانیف اسی نظریہ کو ثابت کرتی ہیں، ویسے تو تذکرہ نگاروں نے تو آپ کی تصانیف کی تعداد سو سے زائد بتائی ہے، مگر صرف ۲۳ کتابوں کا نام ملتے ہیں، جو حسب ذیل یوں ہیں:

(۱) تبصیر الرحمن و تیسیر المنان بعض ما یشیر الی اعجاز القرآن۔ (معروف بہ "تفسیر مہائمی" و "تفسیر مہائمی")

- (۲) ادلة التوحيد
 (۳) اجلة التأييد في شرح ادلة التوحيد
 (۴) مرآة الحقائق
 (۵) اراءة الدقائق في شرح مرآة الحقائق
 (۶) النور الازهر في كشف القضاء والقدر
 (۷) الضوء الازهر في شرح النور الازهر
 (۸) فقه المخدومي
 (۹) شرح سيد الاستغفار
 (۱۰) مشرّع الخصوص في شرح الفصوص
 (۱۱) خصوص النعم في شرح فصوص الحكم
 (۱۲) زوارف اللطائف في شرح عوارف المعارف
 (۱۳) استجلاء البصر في الرد على استقصاء النظر
 (۱۴) فتاوى محدوميه
 (۱۵) امحاض النصيحة
 (۱۶) انعام الملك العلامة باحكام حكم الاحكام
 (۱۷) الوجود في شرح اسماء المعبود
 (۱۸) ترجمة لمعات عراقى
 (۱۹) شرح لمعات عراقى
 (۲۰) الرتبة الرفيعة في الجمع والتوفيق بين الاسرار الحقيقة وانوار الشريعة
 (۲۱) رسالة عجيبه
 (۲۲) تنوير الجنان في تفسير الفاتحة
 (۲۳) شرح قصيدة الرائيہ
 مذکورہ ۲۳ کتابوں میں سے ۱۳ کتابیں ہندوستان کی مختلف لائبریریوں میں موجود ہیں اور بقیہ کے صرف نام ہی باقی رہ گئے ہیں۔
 آپ صاحبِ کشف و کرامات بزرگ تھے، آپ کی بارگاہ میں اصحابِ کشف کی بھیڑ بھی

لگی رہتی تھی۔ مگر دنیا سے قطع تعلق بھی نہ تھا، آپ مہائم کے قاضی مقرر تھے اور سلطانِ گجرات احمد شاہ سے آپ کی رشتہ داری بھی تھی۔

۷ / جمادی الآخرہ ۸۳۵ھ میں آپ کا انتقال ہوا۔

(مذکورہ احوال راقم الحروف کی تصنیف ’سوانح مخدوم علی مہائمی‘ سے ماخوذ ہیں۔)

قلمی اور مطبوعہ نسخے کی کیفیت

ہمارے پاس ’اراءة الدقائق فی شرح مرآة الحقائق‘ کے دو نسخے ہیں: ایک قلمی ہے، جو کتاب خانہ مجلس شورائے ملی میں موجود نسخے کی پی ڈی ایف فائل ہے، جس کا دفتر نمبر: ۴۴/۱۲ اور شمارہ نمبر: ۱۰۳۲۸ ہے، اس پر کتابت کی تاریخ درج نہیں، نہ ہی اس پر حضرت مخدوم مہائمی کا نام مکتوب ہے۔ یہ نسخہ ۳۵ صفحات پر مشتمل ہے۔ ہر صفحے میں ۲۳ سطریں اور ہر سطر میں اوسطاً ۱۴ رکعات ہیں۔ نسخے کی کیفیت سے معلوم ہوتا ہے کہ کم سے کم دو سو سال قدیم ہے۔

دوسرا نسخہ مطبوعہ ترقی، بھنڈی بازار کا مطبوعہ ہے۔ یہ جناب شیخ عبداللہ بن عبدالقادر کی محنتوں سے منظرِ عام آیا تھا، کتاب کی قیمت ۵۰ روپیے لکھی ہوئی ہے، جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ کم سے کم سو سال قدیم ہوگی۔ اس کی تائید اس سے بھی ہو جاتی ہے کہ ۱۳۲۳ھ میں مطبوعہ شہابیہ، بمبئی سے رسالہ ضمیر الانسان کی طباعت ہوئی تھی، جس کے آخری صفحے پر یہ اعلان تھا:

”ہم ’اراءة الدقائق فی شرح مرآة الحقائق‘ پر کام کر رہے ہیں، ان شاء اللہ آواخر ماہِ رجب ۱۳۲۳ھ تک یہ کتاب آپ کے ہاتھوں میں ہوگی۔“

اس حساب سے یہ نسخہ ۱۱۷ سال پرانا ہے۔

یہ نسخہ ۵۵ صفحات پر مشتمل ہے، ہر صفحے میں ۱۵ سطریں اور ہر سطر میں اوسطاً ۱۱ رکعات ہیں۔ کتاب کے سرورق پر ان الفاظ میں حضرت مخدوم کا نام لکھا ہوا ہے:

”العارف الربانی والہیکل الصمدانی علاء الحق والدين

الشيخ علی بن احمد المہائمی قدس اللہ روحہ ونور ضریحہ“

کیا یہ دونوں کتابیں حضرت مخدوم کی تصنیف ہیں؟

مذکورہ سوال کے جواب کے سلسلے میں ہمیں جو مواد ملتا ہے، وہ حسب ذیل کچھ اس طرح

ہے:

(۱) مولانا محمد یوسف بن شیخ احمد کھٹے نے اپنی کتاب ’کشف المکتوم فی حالات الفقہ الخدم‘ میں ایک عربی اقتباس پیش کیا ہے، یہ اقتباس حضرت مخدوم کی تفسیر ’تفسیر مہائے‘ کے ایک قلمی نسخے کا ہے، جسے کاتب نے مصنف کے حالات پیش کرنے کے لیے کتاب کے اخیر میں بطور خاتمہ نقل کیا ہے۔ سال کتابت ۹۶۸ھ ہے۔ اس اعتبار سے یہ سب سے قدیم اقتباس ہے جس میں حضرت مخدوم کا تذکرہ ملتا ہے۔ اس اقتباس میں ”مرآة الحقائق“ اور ”اراءة الدقائق“ دونوں کو حضرت مخدوم کی تصنیفات میں شمار کرایا گیا ہے۔

(تین تحقیقی مقالے، ص: ۴۳، مطبوعہ: پیر مخدوم چیر میٹیل ٹرسٹ، ماہم)

(۲) رسالہ ”ضمیر الانسان“ حضرت مخدوم مہائے کی حیات پر پہلی مستقل تصنیف ہے جس کی تکمیل ۱۲۳۲ھ میں ہوئی، اس کے صفحہ ۱۰/۱ پر ”مرآة الحقائق“ کا ذکر ملتا ہے۔ اس کتاب کے آخری صفحے پر جو اعلان نامہ ہے اس میں اس کی صراحت موجود ہے کہ حضرت مخدوم مہائے نے پہلے رسالہ جام جہاں نما کا عربی ترجمہ کیا بعد میں اس کی شرح لکھی۔

(ضمیر الانسان، ص: ۱۰-۱۶، از: سید ابراہیم حسینی، مطبوعہ: مطبعہ شہابیہ، بمبئی، ۱۳۲۳ھ)

(۳) ۱۳۱۴ھ میں مولانا محمد عبدالحق دہلوی نے ”تذکرہ مولانا فقیہ علی مخدوم مہائے“ کے نام سے ایک مقالہ لکھا تھا جو حضرت مخدوم مہائے کی کتاب ”فقہ مخدومی“ (مترجم: مولانا عبدالعزیز صاحب، مطبوعہ: گلزار حسینی، بمبئی) کے ساتھ شائع ہوا تھا، اس میں بھی ”مرآة الحقائق“ اور ”اراءة الدقائق“ دونوں کو آپ کی تصنیفات میں شمار کرایا گیا ہے۔

(۴) تاریخ النواظ میں مولانا محمد باقر آگاہ کی کتاب فقہ العبر یہ کے حوالے سے ایک عبارت مذکور ہے، جس میں ”مرآة الحقائق“ اور ”اراءة الدقائق“ دونوں کتابیں حضرت مخدوم کی طرف منسوب ہیں۔

(تاریخ النواظ، از: عزیز جنگ بہادر، ص: ۵۶، مطبوعہ: عزیز المطابع، سنہ ۱۳۲۲ھ)

(۵) حضرت مولانا سید امام الدین گلشن آبادی (متوفی: ۱۳۳۱ھ) کی کتاب تاریخ الاولیاء

جلد دوم میں ”مرآة الحقائق“ کا ذکر آپ کی تصنیفات کے ضمن میں ملتا ہے۔

(بحوالہ: آفتاب کوکن، از: منشی فخر الدین خادم مہائمی، ص: ۸۸، کرمی پریس بک ایجنسی، پائیدھونی، بمبئی، سنہ: ۱۳۶۶ھ)

(۶) آفتاب کوکن کے صفحہ ۳۲ پر اور ’مخدوم علی مہائمی: حیات۔ آثار۔ افکار، مطبوعہ:

نقش کوکن پبلی کیشن ٹرسٹ، بمبئی، سنہ: ۱۹۷۵ء، از: عبدالرحمن پرواز اصلاحی کے صفحہ: ۱۱۴-۱۱۵،
پردونوں کتابوں کا ذکر ملتا ہے۔

(۷) سید سعد اللہ قادری (متوفی: ۱۹۶۰) نے اپنے تحقیقی مقالے میں ثابت کیا ہے کہ یہ

دونوں کتابیں آپ کی ہی ہیں۔ (تین تحقیقی مقالے، ص: ۳۸-۴۰)

پھر بعد کے سبھی تذکرہ نگار اس پر کلی طور پر متفق ہیں کہ یہ دونوں آپ ہی کی تصنیف ہے۔

لیکن مشہور تذکرہ نگار میر غلام آزاد علی بلگرامی نے اپنی کتاب ’سبحة المرجان فی

آثار ہندوستان‘ اور ’ماثر الکرام‘ میں ”اراءة الدقائق فی شرح مرآة الحقائق“ کو سید صبغة اللہ بن سید

روح اللہ حسینی بھروچی علیہ الرحمہ کی تصنیف شمار کرائی ہے۔

(سبحة المرجان فی آثار ہندوستان، ص: ۱۰۵، مطبوعہ: بیروت، لبنان۔ ماثر الکرام، ص: ۱۰، مطبوعہ: آگرہ)

اور مولانا رحمان علی نے ”تذکرہ علمائے ہند“ میں انھی کا اتباع کیا ہے۔

(تذکرہ علمائے ہند، ص: ۹۲، مطبوعہ: لکھنؤ)

مگر میر غلام آزاد علی بلگرامی اور مولانا رحمان علی کی بات کچھ وجوہات کی بنا پر ٹھیک معلوم

نہیں ہوتی:

(۱) سبحة المرجان میں ہی مذکور ہے کہ سید صبغة اللہ بن سید روح اللہ حسینی علیہ الرحمہ کا

انتقال سنہ ۱۰۱۵ھ میں ہوا، مزید یہ کہ ماثر الکرام کی تکمیل ۱۱۶۶ھ میں اور سبحة المرجان کی تکمیل

۱۱۷۷ھ میں ہوئی، تذکرہ علمائے ہند ان کے بہت بعد ۱۹۱۴ء چھپی، جب کہ تفسیر مہائمی کے ایک

قلمی نسخے کے خاتمے میں ”مرآة الحقائق“ اور ”اراءة الدقائق“ دونوں کو ۹۶۸ھ ہی میں حضرت

مخدوم فقیہ علی مہائمی کی طرف منسوب کیا جا چکا تھا۔

(۲) سید صبغة اللہ بن سید روح اللہ حسینی حضرت شاہ وجیہ الدین علوی گجراتی کے شاگرد

ہیں، حضرت شاہ وجیہ الدین علوی گجراتی نے بھی رسالہ ”جام جہاں نما“ کی شرح لکھی ہے، جس

میں آپ نے ”اراءة الدقائق“ سے خوب استفادہ کیا ہے اور جابجا اس کا حوالہ بھی دیا ہے، اور گرچہ

یہ ناممکن نہیں کہ استاد اپنے شاگرد کی کتاب سے استفادہ کرے، مگر بعید ضرور ہے۔

(۳) میر غلام آزاد علی بلگرامی اور مولانا رحمان علی نے صرف ”اراءۃ الدقائق“ کو سید صبغة اللہ بن سید روح اللہ حسینی کی تصنیف قرار دی ہے، ”مرآة الحقائق“ کو نہیں۔ حضرت مخدوم فقیہ علی مہائمی کے سبھی تذکرہ نگار ”مرآة الحقائق“ کو حضرت مخدوم کی تصنیف قرار دیتے ہیں۔ اور ”اراءۃ الدقائق“ پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ”اراءۃ الدقائق“ اسی نے لکھی ہے جس نے ”مرآة الحقائق“ تصنیف فرمائی ہے۔ اس کی تائید رسالہ ضمیر الانسان کے آخری صفحے سے بھی ہو جاتی ہے، جس کی تفصیل صفحہ ۷۱ پر گزر چکی ہے۔

کتاب سے پہلے اسے ضرور پڑھیں

اس کتاب کا موضوع ’مراتب وجود‘ ہے، تصوف میں جب ’وجود‘ بولا جاتا ہے، تو اس سے وجود حق تعالیٰ مراد ہوتی ہے، اور اس ’وجود‘ کے مراتب ظاہر کرنے کے لیے ”لفظ تنزلات“ کا استعمال ہوتا ہے۔

لغوی اعتبار سے ’تنزل‘ کا مفہوم یہ ہے:

”اوپر کی منزل کو چھوڑ کر نیچے کی منزل میں آ جانا۔“

مثلاً اگر کوئی وزیر اعظم کی کرسی سے وزیر اعلیٰ کی کرسی پر آ جائے، تو کہا جائے گا کہ وزیر اعظم کی تنزلی ہو گئی، مگر تصوف میں جب ’تنزل‘ بولا جاتا ہے تو یہ مفہوم مراد نہیں ہوتا، وجود جیسا تھا اب بھی ویسا ہی ہے، اس میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوا، ’الان کما کان‘، یہ جملہ تغیرات - چاہے علمی ہو یا عینی، ذہنی ہو یا خارجی - محض اعتباری ہیں، حقیقی نہیں، یہی تغیرات مراتب کہلاتے ہیں، ایک بار پھر ذہن نشیں کر لیں کہ یہ مراتب، محض اعتباری ہیں حقیقی نہیں۔

ان مراتب کو حسب موقع کبھی ’تنزلات‘، کبھی ’تعینات‘، کبھی ’تجلیات‘، کبھی ’قیودات‘، کبھی ’تغیرات‘ اور کبھی ’اعتبارات‘ کہتے ہیں۔

ہر مرتبے، تعین، تجلی اور تنزل کو دائرے کی شکل میں پیش کیا گیا ہے، دائرے کے باہر جو نام لکھے ہوئے ہیں وہ اس دائرے کے اندر کے امور کو اور ان دائروں کو محیط ہے جو اس دائرے کے اندر دوسرے مرتبے، تعین، اور تنزل کو پیش کرنے کے لیے بنائے گئے ہیں۔

یا یوں کہیے کہ ہر دائرے کے باہر جو نام لکھے ہوئے ہیں، ان کی حیثیت کلیات کی ہے، اور دائرے کے اندر جو امور ہیں یا جو دوسرے دائرے ہیں ان کی حیثیت جزئیات کی ہے، اگرچہ اندر والے دائرے اپنے سے اندر والے دائرے کے لیے کلیات کی حیثیت رکھتے ہیں۔ کتاب میں کل تین دائرے ہیں، سب سے اوپر والا دائرہ 'مقامِ لائقین' کا ہے، اس کے اندر جو دائرہ ہے وہ 'تعیینِ اول' کا ہے اور اس کے اندر جو دائرہ ہے وہ 'تعیینِ ثانی' کا ہے۔

مقامِ لائقین:

سب سے بڑے دائرے سے 'مرتبہ لائقین' مراد ہے۔ یہ مرتبہ جملہ تعینات و تنزلات سے برتر ہے۔ یہاں قیودات و تعینات کا اعتبار نہیں۔ اس کے بعد جو دائرہ ہے وہ 'مرتبہ تعینِ اول' ہے، اس مقام و مرتبے میں عقل نے ذات کا سب سے پہلے تعقل و اعتبار کیا، مگر یہ اعتبار و تعقل، اجمالی ہے۔ 'تعیینِ اول' کے بعد 'تعیینِ ثانی' کا مرتبہ ہے۔ یہاں پر عقل نے ذات کا بالتفصیل تعقل و اعتبار کیا۔

'مرتبہ لائقین' و 'تعیینِ اول' و 'تعیینِ ثانی' کی تعبیر کے لیے دوسرے اصطلاحات کا بھی استعمال کیا گیا ہے اور وجہ مناسبت بھی بتادی گئی ہے۔

مقامِ اطلاق:

یہ مقام 'مقامِ اطلاق' ہے، موجودات کی ترتیب میں عقل نے سب سے پہلے جس کا تعین و اعتبار کیا وہ 'اطلاق' ہے۔ عقل نے اس کا اعتبار ہر تعین و اعتبار سے پہلے کیا ہے؛ اطلاق سے مراد 'عدمِ اعتبارِ قیود' ہے، اور مقامِ لائقین میں 'عدمِ تقيدي في الواقع' مراد ہے۔

تعیینِ اول:

یہ دائرہ 'تعیینِ اول' کو بتلاتا ہے، اس دائرے میں دو قوس ہیں۔ اوپر والا قوس، 'قوسِ احدیت' ہے، نیچے والا قوس، 'قوسِ واحدیت' ہے، اور دونوں قوس کے درمیان جو خط ہے وہ 'برزخ' ہے، اسے 'وحدت' کہتے ہیں، وحدت دونوں قوس کی جامع ہے۔ قوسِ احدیت میں سب سے پہلے صرف ذات کا تصور و تعقل ہوا، یہاں ذات کے اسماء و صفات کا اعتبار نہ ہوا۔ یہ مقامِ احدیت، مقامِ اطلاق سے قریب تر ہے۔

توس واحدیت میں ذات کے ساتھ ذات کے اسما و صفات کا اجمالی طور پر شعور و اعتبار ہوا، اس توس میں یہ چار اعتبارات ہوئے:

(۱) وجود (۲) علم (۳) نور (۴) شہود۔

حق تعالیٰ نے 'غیب ہوئیٹ' سے تعینِ اول میں اپنے پر تجلی فرمائی، یہ علم ہے۔ اپنے پر نظر ڈالی، یہ نور ہے۔ اپنے کو پایا، یہ وجود ہے۔ اپنے ساتھ حاضر ہوا، یہ شہود ہے۔

یہاں پر یہ وہم و گمان بھی نہ ہو کہ علم، نور، وجود، شہود، پہلے نہ تھے، بعد میں ہوئے؛ کیوں کہ یہ مراتب، ازلیہ ہیں، نہ کہ کوئی حادثہ، حق تعالیٰ حدوث سے منزہ ہے، اس کے علم سے پہلے جہل نہیں، اس کے نور سے پہلے استعار نہیں، اور نہ اس کے وجود سے پہلے فقدان ہے اور نہ اس کے شہود سے پہلے غیبت کو تقدم حاصل ہے۔

احدیت باطن ہے اور واحدیت ظاہر، جو کچھ احدیت میں باطن تھا وہ واحدیت میں اجمالی طور پر ظاہر ہوا۔ اور وحدت، 'احدیت' و 'واحدیت' دونوں کو شامل ہے، ایک جہت سے احدیت سے متصل ہے اور دوسری جہت سے واحدیت سے، وحدت میں ذات و صفات اور ظہور و بطون دونوں شامل ہیں اور یہ دونوں کی جامع ہے اور دونوں کے درمیان حدِ فاصل بھی، یعنی دونوں کو خلط ملط ہونے نہیں دیتی۔

وحدت کا 'احدیت' و 'واحدیت' سے ایسا ہی تعلق و نسبت ہے، جیسا علم کا 'عالم' و 'معلوم' سے ہے اور اس نسبت و تعلق کے اعتبار سے تینوں ذات میں متحد ہیں، مگر ذات میں کسی تمیز و تعدد کا اعتبار نہیں، ہاں! وحدت میں آکر امتیاز پیدا ہوتا ہے اور اس امتیاز کے اعتبار سے وحدت ہی تعینِ اول ہے۔ اور جب وحدت ہی تعینِ اول ہے، تو گویا پورا دائرہ ہی وحدت ہے، اسی کو حقیقتِ محمدیہ کہتے ہیں۔

تعینِ ثانی:

جو کچھ مقامِ 'لا تعین' میں تھا، وہ 'تعینِ اول' میں اجمالی طور پر ہے اور جو کچھ 'تعینِ اول' میں اجمالی طور پر ہے، وہ 'تعینِ ثانی' میں تفصیلی طور پر ہے۔ قاعدہ کلیہ ہے کہ ہر اجمال میں تفصیل پوشیدہ ہوتی ہے، انسان اپنی قوت سے اپنے اندر کی سانس باہر نکالتا ہے، تو جو کچھ اُس کے اندر ہوتا ہے، وہی باہر آتا ہے، سانس اندر مخفی تھی باہر آکر ظاہر ہوئی، اندر وہ اجمال کے صندوق میں گھٹی ہوئی

بند تھی، باہر آ کر اس نے انبساط و انتشار و تفصیل کا پھیلاؤ اختیار کیا، اسی طرح تعینِ اول نے جب سانس کا اخراج کیا تو تعینِ ثانی نے یہ صورت پکڑی، اسی بنا پر تعینِ ثانی کو تجلّی نفسی، تجلّی ظہوری، ظہورِ انفس اور نفسِ رحمانی وغیرہ اسماء سے بھی موسوم کرتے ہیں۔

تعینِ اول کے اجمال کی تفصیل تعینِ ثانی میں اس طرح ہوئی کے پہلے اسماء و صفات کے آثار مفصل طور پر اجزائے عالم میں ظاہر ہوئے، پھر ان تفصیل کا اجمال حضرت آدم علیہ السلام میں ہوا، اس 'تفصیل' اور 'اجمال' بعد التفصیل سے تجلّی ثانی تکمیل کو پہنچی، اور کمالِ ذاتی کا ظہور پوری آن بان کے ساتھ ذہناً خارجاً حاصل ہوا۔

یہ دائرہ تعینِ ثانی و تجلّی ثانی کو بتلاتا ہے، یہ دائرہ بھی دو قوس اور ایک برزخ پر مشتمل ہے، اوپر والا قوس 'قوس وحدت' ہے اسے 'قوس ظاہر الوجود' کہتے ہیں اور نیچے والا قوس 'قوس کثرت' ہے، جسے 'قوس ظاہر العلم' کہتے ہیں۔ اور اس دائرے کا برزخ 'حقیقتِ انسانیہ' ہے۔

قوس ظاہر الوجود کا تعلق 'حقائقِ الہیہ' سے ہے، اور یہ قوس 'وجوب' و 'ربوبیت' کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور قوس ظاہر العلم کا تعلق 'حقائقِ کونیہ' سے ہے اور یہ 'امکان' و 'عبودیت' کے ساتھ مخصوص ہے۔

قوس ظاہر الوجود، قوسِ احدیت کے مقابلے میں ہے۔ اس قوس میں 'ذاتِ احدیت'، 'اسماء' و 'صفات' میں ظاہر ہوئی اور قوس ظاہر العلم، قوسِ واحدیت کے مقابلے میں ہے۔ قوسِ واحدیت میں 'اسماء و صفات' کا اجمالی علم ہوا تھا، یہاں قوس ظاہر العلم میں 'اسماء و صفات' بالتفصیل ظاہر ہوئے۔

قوس ظاہر الوجود میں 'حقائقِ الہی' کا اظہار اسماءِ الہی کئی سے ہوا، جن سے مراد وہ معنی و استعداداتِ خاص ہیں، جو حق تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں۔ اور قوس ظاہر العلم میں 'حقائقِ کونی' کا اظہار اسماءِ کونی کئی سے ہوا جن سے مراد وہ معنی و استعداداتِ خاص ہیں، جو خلق کے ساتھ خاص ہیں۔

اسماءِ الہی کئی ۲۸ ہیں، ان کے تحت اسماءِ کونی کئی بھی - حروفِ ملفوظی کی تعداد کے مطابق - ۲۸ ہیں، جن کی پرورش اسماءِ الہی سے ہوتی ہے، اور ہر اسمِ الہی اپنے مقابل کے اسمِ کونی کا مربی ہے، اور ہر مربی اپنے مربوب پر محیط ہے۔

جملہ اسماء الہی کسی نہ کسی اسم کوئی کے مربی ہونے کے سبب 'ارباب' ہیں۔ ارباب کا ظہور مربوب سے ہوتا ہے؛ اس لیے اسماء الہیہ کی معرفت کا انحصار مربوبات کی معرفت پر موقوف ہے۔

کتاب میں ان ارباب و مربوبات کا ذکر ہے۔ اور دونوں کے درمیان وجہ مناسبت کا بھی ذکر ہے۔ ہم نے ارباب اور وجہ مناسبت کو بولڈ (جلی) کر دیا ہے تاکہ بحث سہل فہم ہو جائے۔ کتاب میں سب سے 'مقام اطلاق' کا بیان ہے، پھر 'تعیین اول' کا، پھر 'تعیین ثانی' کا، اور اخیر میں 'مقام لاقین' کا۔

شاید اس فن کی یہ پہلی کتاب آپ مطالعہ کر رہے ہوں؛ اس لیے ہو سکتا ہے کہ اسے ایک سے زیادہ مرتبہ مطالعہ کرنا پڑے۔

کچھ اپنی باتیں

۲۸/۱ اپریل ۲۰۱۷ء کو باندہ اردو ہائی اسکول کے ہمارے مخلص و مشفق استاد جناب عبدالغفار قادری دام ظلہ نے "اراء الدقائق فی شرح مرآة الحقائق"۔ مطبوعہ مطبعہ ترقی، بھنڈی بازار، بمبئی۔ کا زیروکس عنایت فرمایا، اگلے دن آپ نے اس کے مخطوطے کی پی ڈی ایف فائل بھی میرے وہاں آپ نمبر پر ارسال فرمادی۔

دونوں نسخوں کو سامنے رکھ کر، میں نے بلاتاخیر کام کا آغاز کر دیا، پہلے ایک مرتبہ اچھی طرح سے پوری کتاب کا مطالعہ کیا، اس کے بعد ترجمہ کرنے بیٹھا، ۱۵/اگست ۲۰۱۷ء کو ترجمہ مکمل ہو گیا، مگر خود مجھے اس ترجمے پر کامل اطمینان نہ تھا؛ کیوں کہ اس فن کی یہ پہلی کتاب تھی جسے میں نے مطالعہ کیا تھا، اپنے مشفق استاد حضرت مولانا نور القمر (ابن رقم) مصباحی دام ظلہ سے سن رکھا تھا کہ مولانا ذاتی شاہ کی کتاب 'سر دلبر' اصطلاحات تصوف پر بڑی مفید کتاب ہے، اتفاق سے ایک دن دارالعلوم محبوب سبحانی کی لائبریری میں کوئی کتاب تلاش کر رہا تھا، اچانک نظر 'سر دلبر' پر پڑ گئی، کتاب نکال کر مضامین دیکھے تو دل باغ باغ ہو گیا، کتاب نہیں تصوف کا خزانہ ہے، اس کتاب سے 'اراء الدقائق' کو سمجھنے میں کافی مدد ملی، اب میں نے دوبارہ ترجمہ کرنا مناسب سمجھا، بحمد اللہ ۳۱/مارچ ۲۰۱۸ء کو دوسری مرتبہ ترجمہ کرنے سے فارغ ہوا۔

مگر اب بھی ایک خلش دل میں باقی تھی، وہ یہ کہ کسی باریک بین و مکتہ داں عالم دین کی

نظر سے اس ترجمے کا گزرنا بہت ضروری تھا، کہ جو کچھ میں نے سمجھا ہے وہ صحیح ہے بھی یا نہیں۔ ادھر حال یہ ہے کہ اس طرح کے دقیق مسئلے میں کوئی پڑنا ہی نہیں چاہتا، اور پڑے بھی کیوں؟ معاوضے میں صرف اور صرف دعائیں جو ملتی؛ اس لیے میں نے کسی سے کہا بھی نہیں، بس حضرت مخدوم کی بارگاہ میں جا کر اس کام کے لیے عریضہ پیش کرتا رہا۔ حضرت کے دربار سے کوئی خالی جائے ایسا کب ممکن ہے، یہ مشکل بھی آسان ہوگئی، اس کا پس منظر بھی بڑا دل چسپ ہے:

ہوا یوں کہ ایک رات ’سُرّ دلبراء‘ مطالعہ کرنے کے بعد اسے دارالافتاء ہی میں بھول گیا، اگلے دن کتاب وہاں نہ تھی، بہت تلاش کرنے کے باوجود نہ ملی، آخر کار مجھے دوسرا نسخہ منگوانا پڑا، اتفاق سے ایک دن دارالعلوم محبوب سبحانی کے ماہر استاد حضرت مولانا فیروز احمد علی مصباحی سے تصوف کا ذکر چھڑا، کچھ دیر بعد حضرت نے کہاں:

”سُرّ دلبراء نامی ایک کتاب ہے، وہ اس موضوع پر بہت مفید ہے، اپنے دارالافتاء میں رکھی ہوئی تھی، میں نے کچھ ورق پڑھے تو میری دل چسپی بڑھ گئی، میں نے اسے دارالافتاء سے نکال کر اپنے پاس رکھ لیا، ہر روز جیسے ہی کچھ موقع ملتا ہے اسے نکال کر پڑھ لیتا ہوں، واقعی حضرت! بڑی مفید کتاب ہے۔“

اب تک کتاب گم ہونے کا قضیہ میں سمجھ چکا تھا، میں نے موقع غنیمت جان کر حضرت سے اپنے ترجمے کا ذکر کیا اور ساتھ ہی اس کی تصحیح کرنے کی بھی مانگ کر ڈالی، حضرت بھی چوں کہ حضرت مخدوم کے عاشقوں میں سے ہیں، اور اس فن سے گہری دل چسپی رکھتے ہیں؛ اس لیے خوشی خوشی راضی ہو گئے۔ اور صلے میں مانگا بھی تو دعائیں مانگی۔

حضرت نے ایک ایک ستر پانچ پانچ مرتبہ مطالعہ کیا ہے، ایک ایک صفحہ گھنٹوں تک پڑھا ہے، غلطیوں کی نشان دہی بھی کی، اور کتاب کو عام فہم بنانے میں بھی بے حد مفید مشوروں سے نوازا ہے، سچ کہوں تو تصحیح کا حق ادا کر دیا، اور ترجمے کو مستند بنادیا ہے، اللہ تعالیٰ حضرت کے اس ایثار و قربانی کو قبول فرمائے، اور اپنی شانِ کریمی کے مطابق حضرت کو جزائے خیر سے نوازے۔

کتاب میں موجود نقشے حضرت مولانا نصر الدین سبحانی - استاد دارالعلوم محبوب سبحانی - نے بنائے ہیں۔ دارالعلوم محبوب سبحانی کے درجہ سادسہ کے طالب علم محمد طلحہ نظامی نے اس کتاب کی کمپوزنگ کی ہے اور جماعتِ خامسہ کے طالب علم محمد مستقیم خان نے پروف ریڈنگ میں ہمارا ہاتھ

بٹایا ہے۔

ایک وقت ایسا بھی آیا تھا کہ میں نے ترجمہ کرنے کا ارادہ ترک کر دیا تھا، پھر حضرت مولانا سعد پٹھان ازہری - خطیب و امام ماہم جامع مسجد - اور برادرِ مکرم بشارت علی صدیقی قادری اشرفی [اشرف اسلامک فاؤنڈیشن، حیدرآباد، دکن] کی تحریک پر دوبارہ کام کا آغاز کیا۔ میں مذکورہ تمام احباب کا تہہ دل سے شکر گزار ہوں۔ اللہ تعالیٰ سب کو جزائے خیر سے نوازے۔

ہم نے جو کام کیا

حضرت مخدوم علی مہائمی علیہ الرحمہ نے پہلے رسالہ 'جامِ جہاں نما' کا ترجمہ بنام 'مرآة الحقائق' فرمایا، پھر 'اراءة الدقائق فی شرح مرآة الحقائق' کے نام سے اس کی شرح فرمائی۔ آپ کا زمانہ آٹھویں اور نویں صدی کا زمانہ تھا، اس وقت شارحین میں یہ طریقہ رائج تھا کہ وہ کتاب کی شرح اس انداز میں فرماتے کہ شرح، متن سے ممتاز نہ ہوتی، ہاں! دونوں میں امتیاز پیدا کرنے کے لیے متن کے اوپر لکیر کھینچ دی جاتی تھی، جس کی وجہ سے کتاب سمجھنے میں آسانی ہو جاتی تھی۔

ان شروحات کا ترجمہ اگر اسی انداز میں کیا جائے تو کوئی دشواری پیش نہیں آتی، مگر اس ترجمے کو سمجھنا بڑا دشوار ہو جاتا ہے؛ کیوں کہ ایسی صورت میں مبتدا اور خبر کے درمیان فاصلے بڑھ جاتے ہیں اور جملہ معترضہ کی بھرمار ہو جاتی ہے؛ اس لیے ترجمہ کرنے میں یہ طریقہ نہیں اپنایا گیا ہے، بلکہ زیادہ کوشش یہ کی گئی ہے کہ کس طرح کتاب کو عام فہم اور سہل کیا جائے۔

✽ 'مرآة الحقائق' کا خطبہ جہاں ختم ہوتا ہے، وہاں تک متن کے ترجمے کو اس طرح [-] کے بریکٹ میں رکھ کر بولڈ (جلی) کر دیا گیا ہے؛ تاکہ قارئین کو حضرت مخدوم کا انداز تشریح بھی معلوم ہو جائے، اس کے بعد 'آغاز کتاب' سے لے کر اختتام تک اس کی رعایت نہیں کی گئی، بلکہ انھی جملوں کو بولڈ (جلی) کیا گیا ہے، جس سے کتاب سمجھنے میں آسانی ہو۔

✽ حضرت شیخ مہائمی نے 'براعتِ استعمال' کے طور پر 'مرآة الحقائق' کے خطبے میں 'مراتبِ وجود' کے بعض اصطلاحات استعمال فرمائے ہیں، جس کی وجہ سے عام قاری دقت محسوس کر سکتا ہے؛ مگر اس پر دھیان دینے کی ضرورت نہیں، خطبہ پڑھتے جائیں اور ذہن نشین کرتے جائیں، جب آپ پوری کتاب سمجھ کر پڑھ لیں گے، تو خطبہ بھی آسان لگنے لگے گا۔

✽ ہمارا اولین مقصد یہ تھا کہ اگر کوئی صرف اردو ترجمہ پڑھ کر کتاب سمجھنا چاہے، تو سمجھ لے، اس لیے کسی مسئلے میں مفہوم کی ادائیگی کے لیے ہم نے اپنی طرف سے کچھ عبارت بھی بڑھائی ہے، مگر امتیاز کے لیے ان عبارتوں کو قوسین میں جگہ دی گئی ہے۔ ہاں! کسی قوسین میں اگر اس طرح کے دو ڈاٹ ”..“ نظر آئے تو اسے حضرت مخدوم کی عبارت کا ترجمہ ہی سمجھا جائے۔

✽ مذکورہ مقصد کے تحت ہم نے مکمل لفظی ترجمہ کرنے سے بھی پرہیز کیا ہے۔

✽ کتاب میں جملہ معترضہ کی نشان دہی کے لیے ہم نے جملہ معترضہ کے دونوں جانب ڈیش (،-) کا استعمال کیا ہے۔ ایسی جگہ اگر عبارت سمجھ میں نہ آئے تو جملہ معترضہ ہٹا کر عبارت سمجھنے کی کوشش کریں۔

✽ آیات و احادیث کی تخریج اور مشکل موضوع کی وضاحت کر دی گئی ہے۔

✽ اس کتاب میں جو پہلا اور آخری نقشہ ہے، اصل کتاب میں بس یہی دو نقشے تھے، باقی کے ۵ نقشوں کا اضافہ ہم نے کیا ہے، مزید یہ کہ اصل کتاب کا جو دوسرا نقشہ ہے، اس میں قوسین کی ترتیب بدل گئی تھی، قوس ظاہر الوجود نیچے اور قوس ظاہر العلم اوپر ہو گیا تھا، ہم نے ترتیب درست کر دی ہے۔

ہم نے اپنی طاقت بھر پوری کوشش کی ہے کہ کتاب غلطیوں سے پاک رہے، پھر بھی یہ دعویٰ کرنا مشکل ہی ہے کہ کتاب غلطیوں سے پاک ہے؛ لہذا اہل علم سے گزارش ہے کہ اگر انھیں کسی قسم کی کوئی غلطی ملے تو وہ ہمیں ضرور آگاہ کریں۔

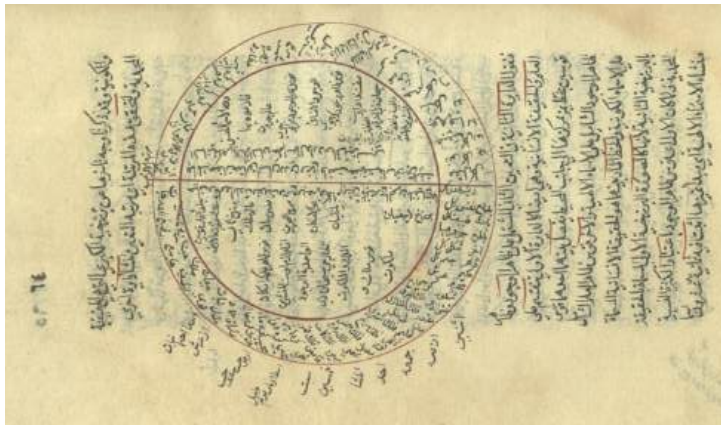
فاروق خاں مہاشی مصباحی

خادم تدریس و افتادار العلوم محبوب سبحانی، ساکن ماہم ایسٹ، ممبئی

۲۹ ربیع الآخر ۱۴۴۰ھ / ۶ جنوری ۲۰۱۹ء

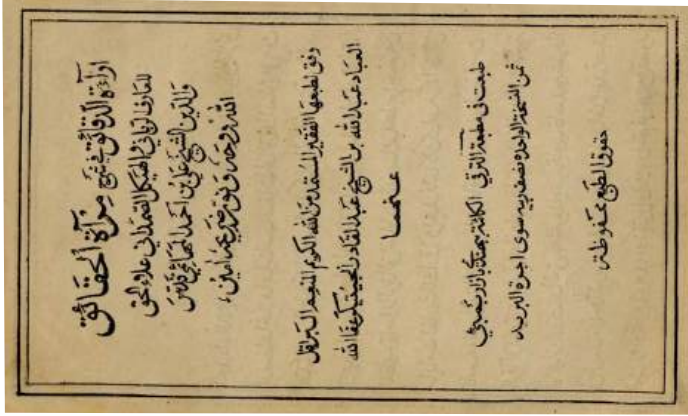
اتوار



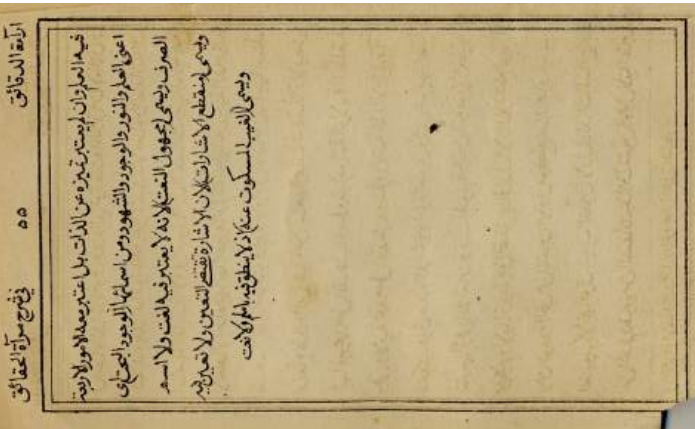
[illegible]

مخطوط نسخے کے اوراق

[illegible]



مطبوعه نجف کے ادراک



اراءة الدقائق کا خطبہ

تمام حمد و ثنا اللہ رب العزت کے لیے، جس نے مخلوق میں سے اپنے خاص بندوں کے دلوں کو اپنی تجلیات سے روشناس کرایا، اسے صاف و شفاف کر کے خالق کی صفات کے مناسب صفات سے آراستہ فرمایا۔

حضور اکرم حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ پر۔ جنہوں نے کشفِ حقائق کا بہترین راستہ دکھایا۔ اور آپ کی آل و اصحاب پر۔ جو اُس راہ میں حائل ہونے والی رکاوٹوں کو دور کرنے والے ہیں، اور اسے اس لطیف نور سے روشن کرنے والے ہیں، جو اسرارِ دقیقہ کو ظاہر کر دیتی ہے۔ تاقیامت درود و سلام ہو۔

حمد و صلاۃ کے بعد عرض ہے:

کتاب 'مرآة الحقائق' یوں تو اسمِ بامسمیٰ ہے، حقائق کو ظاہر کرتی ہے، دقائق کو بیان کرتی ہے اور ان دونوں کے درمیان جو باریک نکات ہیں، ان کی طرف اشارہ کرتی ہے، مگر اس قدر مختصر ہے کہ اس کے معانی و حقائق کو سمجھنا ہر کسی کے بس کی بات نہیں؛ اس لیے میں نے سوچا کیوں نہ اس کی ایک شرح لکھ دوں، جس سے قارئین اس کے معانی و مفاہیم، حقائق و مقاصد کو سمجھ سکیں، اور خوب خوب استفادہ کر کے اس کے استدلالات، قواعد اور مآخذ کو اچھی طرح ذہن نشین کر لیں۔

اس کام میں میں نے اپنی طاقت بھر کوشش کی ہے، گرچہ مجھے اپنی کم علمی و بے بضاعتی کا اعتراف ہے، مگر قادرِ مطلق سے مدد کا طلب گار ہوں، اسی پر بھروسہ ہے اور اسی سے دعا ہے کہ وہ محض اپنے فضل و کرم سے اس کتاب کو ایسا وسیلہ بنائے جس کے ذریعے میں اس کا قرب حاصل کر سکوں، میرا خاتمہ بخیر ہو، یہ کتاب لغزشوں سے پاک رہے اور قیامت میں میرے کام آ سکے۔

اس شرح کا نام میں نے ”اراءة الدقائق فی شرح مرآة الحقائق“ رکھا ہے، اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں دستِ سوال دراز ہے کہ وہ اس راہ میں آنے والی رکاوٹوں کو دور فرمائے، مجھے اس کتاب کو مکمل کرنے کی توفیق دے اور تمام مصیبتوں سے محفوظ رکھ کر حسنِ خاتمہ عطا فرمائے۔

مرآة الحقائق کا خطبہ

[بے حساب حمد، بے شمار شکر اس ذات کے لیے جس کی وحدت اس کے احد اور واحد ہونے کی منشا ہے۔]
حمد:

باری تعالیٰ کی ذات و صفات اور افعال کے کمالات کا ذکر کرنا حمد کہلاتا ہے۔
بے حساب:
حمد بے حساب اس لیے کہ اس کے کمالات کی کوئی انتہا نہیں ہے۔
شکر:

کوئی ایسا فعل جس سے منعم کی تعظیم کا پتہ چلے، شکر کہلاتا ہے۔ خواہ وہ زبان کے ذریعے سے ثنا کر کے ہو، یا دل سے احترام کر کے ہو یا اعضا کے ذریعے خدمت کر کے ہو، اور شکر اس لیے کہ منعم نے اپنی نعمتیں مخلوق کو عطا کر دیں۔
بے شمار:

شکر بے شمار اس لیے کہ اگر بعض افراد کے حق میں اس کی نعمتیں متناہی فرض بھی کر لی جائیں، تب بھی کوئی ایسا عدد نہیں ملے گا جو ان کا احاطہ کر سکے۔
وحدت:

وحدت اسے کہتے ہیں جو اجزا اور افراد کے سبب کثیر نہ ہو، اگرچہ اس کے اسما و صفات کثیر ہوں۔
احدیت:

احد ہونے سے مراد یہ ہے کہ محض ذات کا اعتبار کیا جائے، ذات کے ساتھ اسما و صفات کا اعتبار نہ کیا جائے اور اس عدم اعتبار میں کوئی مضائقہ نہیں؛ کیوں کہ اسما و صفات اس ذات کی غیر نہیں، ایسا اس لیے ہے؛ کیوں کہ احدیت صفت مشبہ کی طرح ہے، کہ جس طرح صفت مشبہ

موصوف کی ذات کے ساتھ قائم رہتی ہے، اسی طرح واحد حقیقی کے ساتھ احدیت بہر حال قائم رہتی ہے۔

واحدیت:

واحد ہونے سے مراد یہ ہے کہ ذات کے ساتھ ساتھ اسما و صفات کا اعتبار اس حیثیت سے کیا جائے کہ ذات اسما و صفات کی منشا ہے، اور اس اعتبار کرنے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں؛ کیوں کہ ذات اور اسما و صفات عین نہیں؛ کیوں کہ واحدیت اسم فاعل کی طرح ہے کہ جس طرح اسم فاعل حدوث پر دلالت کرتا ہے، اسی طرح واحدیت میں ذات کے ساتھ ساتھ اسما و صفات کا اعتبار اسی وقت ہوتا ہے جب کہ ذات کو حوادث کی طرف منسوب کیا جائے، لہذا ذات اسما و صفات کی منشا ہوئی۔

اور وحدت، احد اور واحد ہونے کی منشا اس لیے ہے؛ کیوں کہ یہ دونوں، وحدت کی فرع ہیں۔ احدیت کا فرع ہونا تو ظاہر ہے، اور واحدیت اس طور پر فرع ہے کہ ذات کے اسما، ذات کے غیر نہیں ہوتے، یہی وجہ ہے کہ اسما کی خوبیاں ذات کی طرف لوٹ جاتی ہیں۔

[اور (اس ذات کی وحدت) اس کے ازلی وابدی ہونے کا آئینہ ہے۔]

ازلی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کوئی اس سے سابق نہیں۔
اور ابدی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ منقطع نہ ہو۔

’ازلیت‘ و ’ابدیت‘ ذات میں اس طرح ظاہر ہیں جیسے آئینے میں صورت ظاہر ہوتی ہے؛ لہذا یہ دونوں ذات میں متحد ہیں، کیوں کہ ذات پر زمانے کا گزر ہوا ہی نہیں، اور حمد کا تعلق ازلیت و ابدیت دونوں سے اس لیے ہے؛ کیوں کہ یہ دونوں ذات کی پختگی اور کمال پر دلالت کرتے ہیں۔

[اور (اس ذات کی وحدت) اس کے ظاہر و باطن ہونے کا رابطہ ہے۔]

ظاہر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اسما و صفات کا نور ممکنات کے اجسام کو منظور کرے۔
باطن ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ذات (ممکنات میں موجود ہونے کے باوجود) ممکنات کے اجسام سے پوشیدہ ہے؛ کیوں کہ ذات (ممکنات میں موجود تو ہے، مگر) ان کے اجسام میں حلول کرنے سے پاک ہے، ہاں! اپنے کمالات سے ممکنات میں ظاہر ہوتا ہے۔

ظاہریت و باطنیت ایک دوسرے کے مقابل ہیں، اس لیے یہ دونوں ایک ساتھ جمع

نہیں ہو سکتے، ہاں! کسی واسطے سے ان کا اجتماع ممکن ہے، اور وہ واسطہ وحدۃ الوجود ہے، (کہ وجود ایک ہی ہے) ظاہر اس اعتبار سے کہ ممکنات کو روشن کرتا ہے اور باطن اس اعتبار سے کہ (ممکنات میں موجود تو ہے، مگر) ان میں حلول کرنے سے پاک ہے۔

ظاہر و باطن حمد کے اس لیے مستحق ہیں کہ یہ دونوں ممکنات کے اجسام کو وجود بخشتے ہیں، یا اس لیے کہ ممکنات کا وجود، حق کے وجود کا سایہ ہے، اور سائے کا خود اپنا کوئی وجود نہیں ہوتا ہے، سائے کا وجود اسی وقت ہوتا ہے جب سورج روشن ہو، اگرچہ سورج (بادلوں میں) چھپ گیا ہو۔ اور چوں کہ ان دونوں کا رابطہ وحدت ہی ہے، لہذا ساری خوبیوں کی جامع وہی ذات ہوئی۔

[اور (اس ذات کی وحدت) اس کے اول و آخر ہونے کے درمیان واسطہ ہے۔]

اول ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ اشیا کے وجود کا مبداء ہے۔

اور آخر ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ اشیا کی بقا کا مرجع ہے۔

وحدت اول و آخر کے درمیان واسطہ اس لیے ہے؛ کیوں کہ وحدت فی نفسہ نہ اول ہے نہ آخر اور ہر وہ چیز جو طریفین میں سے کسی میں بھی داخل نہ ہو تو وہ واسطہ ہی ہوتی ہے۔

لہذا جس سے اشیا کی ابتدا اور بقا ہے، جب یہ وحدت ان کے درمیان واسطہ ہے تو وجود میں آنے اور باقی رہنے کے اعتبار سے اشیا کی ساری خوبیاں اسی وحدت کی طرف لوٹ جائیں گی۔

[اور اس کے احد و واحد ہونے کے درمیان جو حد فاصل ہے، اسی طرح اس کے ازلی و

ابدی ہونے کے درمیان، ظاہر و باطن ہونے کے درمیان، اور اول و آخر ہونے کے درمیان جو حد فاصل ہے، اس حد فاصل سے اسی وحدت کی طرف اشارہ ہے۔]

کیوں کہ اُن میں سے ہر ایک متقابلین کے لیے ایک وحدت ہے، جو ان آٹھوں میں سے ہر ایک کو اپنے مقابل سے ممتاز کرتی ہے، اور وہ ساری وحدتیں، وحدتِ ذات کی طرف اشارہ کرتی ہیں، یہ بھی وحدتِ ذات کا ایک کمال ہے؛ لہذا ان ساری وحدتوں کی خوبیاں بھی، وحدتِ ذات کی طرف لوٹ جائیں گی۔

[اور برزخ - جو کہ ممتاز امور متقابلہ کی جامع ہے - سے مراد بھی وہی وحدت ذات ہے۔]

کیوں کہ وحدت ذاتی ہی ان امور متقابلہ کے تمام ممتاز وحدتوں میں ظاہر ہوتی ہے، اور چوں کہ یہ برزخ اُن امور متقابلہ کی جامع ہے اور ان میں سے ہر ایک کو اپنے غیر سے ممتاز کرتی ہے، اس لیے اس برزخ کی خوبیوں کی بھی مستحق وہی وحدت ذات ہے۔
[اور حقیقتِ محمدیہ۔ جس سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی روح متحقق ہے۔ وحدت ذات کا عین ہے۔]

کیوں کہ جو امور تعینِ اول میں ہیں، (خواہ وہ احدیت، میں ہوں یا واحدیت، میں) حقیقتِ محمدیہ ان کو متضمن ہے، اور تعینِ اول اُسی وحدت ذات کا عین ہے، جو احدیت و واحدیت کی منشا ہے۔ (لہذا حقیقتِ محمدیہ، وحدت ذات کی عین ہوئی۔)
جو امور تعینِ اول میں ہیں، حقیقتِ محمدیہ ان کو متضمن ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اُس وقت بھی نبی تھے، جب کہ حضرت آدم علیہ السلام ابھی روح و جسد کے درمیان تھے، حضرت آدم علیہ السلام حقیقتِ انسانیہ ہیں، اللہ تعالیٰ نے آپ کو اسمائے کلیہ۔ جو کہ مقام حضرت الوجود ہے۔ کا علم سکھایا ہے، اور آپ کو اُس زمین پر اپنا خلیفہ بنایا ہے جس میں کون و فساد پیدا کرنے کے لیے افلاک و کواکب بنائے گئے ہیں۔

(چوں کہ حضرت آدم علیہ السلام زمین پر اللہ تعالیٰ کے خلیفہ ہیں اور اس کے اذن سے اس میں تصرف کرنے والے ہیں۔) اور ایک کامل تصرف کرنے والے کے لیے ضروری ہے کہ وہ اُن حقائق کا جامع ہو جس میں وہ تصرف کرنے والا ہے، لہذا حضرت آدم علیہ السلام۔ جو کہ حقیقتِ انسانیہ ہیں۔ مقام حضرت وجوب (اسمائے کلیہ۔ جو کہ مقام حضرت وجوب ہے۔ کا علم رکھنے کی وجہ سے) اور مقام حضرت امکان (زمین میں تصرف کرنے کی وجہ سے) کے جامع ہوئے، اور چوں کہ حقیقتِ محمدیہ، حقیقتِ انسانیہ، جو تعینِ ثانی میں دونوں مقام کی جامع ہے۔ سے اعلیٰ ہے، لہذا وہ (حقیقتِ محمدیہ) ان دونوں مقام کی جامع، تعینِ اول ہی میں ہوئی، اور وحدت، بھی ان دونوں مقام کی جامع ہے۔

(لہذا ثابت ہوا کہ جو امور تعینِ اول میں ہیں، حقیقتِ محمدیہ اُن کو متضمن ہے، اور وحدت، تعینِ اول کو متضمن ہے، لہذا حقیقتِ محمدیہ اور وحدت، دونوں تعینِ اول کو متضمن ہوئے، اور اس تضمن کے اعتبار سے حقیقتِ محمدیہ، وحدت کی عین ہوئی۔)

[اور بے انتہا ثنا اس مرتبے والے کے لیے جس کے حضور دیگر تمام مراتب حاضر رہتے ہیں، جس کے تعینِ اول اور تجلّیِ اول کو مقامِ احدیت میں ذات کے کمالات کا اور مقامِ واحدیت میں ذات کے اسمائے اُول کا اجمالی طور پر شعور حاصل ہے۔]

اجمالی طور پر شعور اس لیے ہے کہ اس مقام (مقامِ تعینِ اُول و مقامِ تجلّیِ اُول) میں امتیازات کو دخل ہی نہیں، اس لیے وحدت نے احدیت اور واحدیت کا اعتبار یہاں صرف اجمالی طور پر کیا، ہاں! اسمائے اُول کا شعور اس طور پر ہو گیا کہ تعینِ اُول نے ذات کے وجود کا اعتبار کیا تو اسے اس کا علم ہوا، اور اس ذات کا نور چمکا تو اس کا شہود ہوا۔
[لہذا یہ تعینِ اُول وجود، علم، نور اور شہود کے اعتبار کو شامل ہے۔]

شنا:

کسی کے اوصاف کو خوب صورت انداز میں ذکر کرنا ثنا کہلاتا ہے۔ یہاں پر حمد کی بجائے ثنا کو اس لیے ذکر کیا گیا ہے؛ تاکہ یہ پتہ چل جائے کہ کمالاتِ حقیقیہ کا ذکر ہو چکا، حمد انھیں اعلیٰ کمالات و مقامات کے ساتھ خاص ہے، جب کہ یہاں پر جن چیزوں کا ذکر ہے وہ انھیں کمالات کے اوصاف ہیں۔

بے انتہا:

اور یہ ثنا بے انتہا اس لیے ہے؛ کیوں کہ اوصاف بے انتہا ہیں، اور اس کے اوصاف بے انتہا اس لیے ہیں؛ کیوں کہ ان اوصاف کے مظاہر بے انتہا ہیں۔

تعینِ اول:

تعین سے مراد قید ہے، چاہے جس قسم کی قید ہو۔ اور تعینِ اول سے مراد ذات اور اسمائے اُول کے علم سے مقید ہونا ہے۔ اور اُول اس اعتبار سے کہ ان کا اعتبار دیگر تمام اعتبارات سے مقدم ہے۔
تجلّیِ اول:

تجلّی کہتے ہیں شے کا دوسری شے کے لیے ظاہر ہونا، اور تجلّیِ اول سے مراد، ذات اور اسمائے اُول کا، ذات (وہ ذات جو مقامِ اطلاق سے پہلے ہے) کے لیے اجمالاً ظاہر ہونا۔

[اس تعینِ اول اور تجلّیِ اول نے تعینِ ثانی اور تجلّیِ ثانی کا تقاضا کیا، اس تعینِ ثانی اور تجلّیِ ثانی کو ذات کے کمالات اور اس کے اسمائے تفصیلی طور پر شعور حاصل ہے۔]

تعیین ثانی:

تعیین ثانی اسما کی تفصیل کے ساتھ مقید ہے۔

تخلی ثانی:

تخلی ثانی میں ان اسما کا تفصیلی طور پر ظہور ہوگا۔

[واحدیت کی جہت سے (تخلی ثانی، اسما کا تفصیلی طور پر شعور رکھتی ہے، احدیت کی جہت سے نہیں؛ کیوں کہ احدیت صرف کمال ذاتی کا شعور رکھتی ہے، اور ذات کے علاوہ ہر چیز سے بے نیاز ہے۔) تخلی ثانی کے ذریعے مرتبہ الوہیت کا تعین ہوا۔ جس مرتبے میں تمام اسما، صفات اور ان کے مظاہر کا ظہور ہوتا ہے]

[یہ مرتبہ الوہیت مقام ظاہر الوجود پر مشتمل ہے۔ جس کی صفت خاصہ وجوب ہے، خواہ بالذات ہو یا بالغیر، اور مقام ظاہر العلم پر مشتمل ہے، جس کے لیے امکان لازم ہے۔ اور حقیقت انسانیہ پر مشتمل ہے۔ جو وجوب و امکان کے درمیان برزخ ہے۔]

ظاہر الوجود:

اس کا اتصال پہلے اسما و صفات سے ہے اور اس کے بعد اسما و صفات کے مظاہر سے، اس مقام میں ان کے مظاہر کا اعتبار اس لیے ہے کہ یہ مقام مقام تفصیل ہے اور تفصیل بطون و خفا کے منافی و مخالف ہے، یہی وجہ ہے کہ اس مقام میں مکمل طور پر تفصیل ہو جاتی ہے۔

وجوب، ظاہر الوجود کی صفت خاصہ ہے:

اس کی دلیل یہ ہے کہ ظاہر الوجود کے علاوہ یا تو نفس وجود ہے یا ماہیات، چوں کہ نفس وجود کے ساتھ صفات کا اعتبار نہیں ہوتا، اور وجوب صفات کے قبیل سے ہے، لہذا نفس وجود کے ساتھ اس کا اعتبار نہیں ہو سکتا۔ اور ماہیات کے ساتھ بھی وجوب کا اعتبار نہیں ہو سکتا؛ کیوں کہ ماہیات کی طرف وجود و عدم دونوں نسبت یکساں و برابر ہے؛ لہذا ماہیات - من حیث ہی ماہیات - اس میں وجوب ہے ہی نہیں۔ (تو ثابت ہوا کہ وجوب ظاہر الوجود کی صفت خاصہ ہے۔)

اس مقام میں وجوب کا اعتبار اس لیے کیا گیا ہے؛ کیوں کہ مقام الوہیت ہی وجود و عدم میں سے کسی کو ترجیح دینے کا تقاضا کرتی ہے، یہ ترجیح دینا واجب ہے؛ لہذا جس نے اس ترجیح دینے کو واجب کرایا ہے، اس سے بدرجہ اولیٰ وجوب متصل ہوگا۔ اور یہاں پر وجوب بالغیر کا اعتبار اس

لیے ہے کہ اسما و صفات کا وجوب ذات کے واجب کرنے سے ہے۔
ظاہر العلم:

ظاہر العلم سے حقائق اشیا کی تفصیل ہوئی ہے۔ بعد اس کے کہ وہ ذات میں پوشیدہ و مجمل تھیں۔ اور مقام الوہیت، ظاہر العلم پر اس لیے مشتمل ہے؛ کیوں کہ ظاہر العلم ذات اور ممکنات کے درمیان علت کی حیثیت رکھتا ہے۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ علت کا جاننا معلول کے جاننے کو مستلزم ہے؛ لہذا ضروری ہے کہ مقام الوہیت میں اشیا کی تمام تفصیل ہو۔
امکان، ظاہر العلم کے لوازم میں سے ہے:

اس کی دلیل یہ ہے کہ ظاہر العلم میں یا تو حقائق ممکنات کی تفصیل ہے یا اسمائے الہیہ و صفات الہیہ کی تفصیل ہے، حقائق ممکنات سے امکان کا لزوم تو ظاہر ہے، ہاں! وجود سے الگ ہو کر حقائق ممکنات کا تصور و تحقق صرف اسی مقام (مقام ظاہر العلم) میں ہوتا ہے؛ کیوں کہ خارج میں وجود سے الگ ہو کر ان کا تحقق محال ہے۔

اسمائے الہیہ و صفات الہیہ سے امکان کا لزوم اس طور پر ہے کہ ان کا وجوب اس ذات کی وجہ سے ہے جس کے ساتھ یہ قائم ہیں؛ لہذا اس ذات کی طرف نسبت کرنے میں یہ (اسمائے الہیہ و صفات الہیہ) فی نفسہ ممکن ہوئے اور انھی اسماء و صفات کے واسطے سے ذات مقام ظاہر العلم میں (حقیقت و خارج میں نہیں، محض علم کے ظہور میں) ممکن ہوئی۔
(یاد رکھیں! یہاں امکان کا معنی صرف یہ ہے: عدم ظہور سے ظہور پر ورود۔)

حقیقتِ انسانی:

اسی سے روح انسانی کا وجود ہے، یہی جمعیتِ آدم علیہ السلام کے راز و اسرار کا مظہر ہے۔ مرتبہ الوہیت، حقیقتِ انسانیہ پر اس طور پر مشتمل ہے، کہ ذات کی نسبت ممکنات کی طرف ذات کے اسماء کے ذریعے ہوئی ہے؛ تاکہ ان اسماء کے ذریعے حقیقتِ انسانیہ کی جامعیت کے اسرار ظاہر ہوں اور اس جامعیت کا کامل طور پر ظہور، علم ہی کے ذریعے سے ہو سکتا ہے، چاہے جس اعتبار سے بھی ہو۔

مثلاً:

اس کے متعلق حوادث جو علم رکھتے ہیں، ذات اسے اپنے علم سے جوڑ لے، اور یہ چیز

پایہ تکمیل تک اسی وقت پہنچ سکتی ہے جب کوئی چیز اس ذات کو بغیر کسی واسطے کے جانے؛ کیوں کہ غیر سے معلوم ہونا ایک مثال ہو سکتی ہے، حقیقت نہیں، اسی لیے ایک ایسی حقیقت کی ضرورت تھی جو ان چیزوں کی جامع ہو جو ذات کے اسما و صفات کے مناسب ہے۔ (یہ اسما و صفات، حقائق الہیہ ہیں، یہ واجب ہیں۔) ساتھ ہی ساتھ اسے اس بات کا بھی علم ہو کہ یہ اسما و صفات اپنے حقائق کے اعتبار سے آفاق میں کس طرح ظاہر ہوتے ہیں۔ (اور جو آفاق میں ظاہر ہوتے ہیں، وہ حقائق کوئی کہلاتے ہیں، یہ ممکن ہیں۔) ان دونوں حقائق کا احاطہ کرنا ضروری تھا، اور دونوں کا احاطہ حقیقت انسانیہ کرتی ہے جو کہ وجوب و امکان کے درمیان برزخ ہے۔

حقیقت انسانیہ ظاہر الوجود اور ظاہر العلم کے درمیان برزخ ہے، جس طرح حقیقت محمدیہ احدیت و واحدیت کے درمیان برزخ ہے۔ حقیقت آدم، حقیقت محمدیہ علی نبینا وعلیہ السلام۔ سے متاخر ہے، اور اللہ تبارک و تعالیٰ کے اس فرمان:

﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ لَآ يَبْغِيَانِ﴾

(سورہ رجن: ۱۹-۲۰)

سے اسی حقیقت انسانیہ کی طرف اشارہ ہے، کہ انسان وجوب و امکان کے دو سمندروں کا جامع ہے، لیکن اتصال و انقلاب سے عاجز و مانع ہے؛ لہذا واجب ممکن نہیں ہوتا اور نہ ہی ممکن واجب۔

[اور کامل درود و سلام اس سردار پر (جو جملہ حقائق اور جملہ ارواح و اجسام کے جامع ہیں۔) جملہ حقائق، ارواح اور اجسام انھی کی حقیقت انھی کے روح و جسم کی تفصیل ہیں؛ کیوں کہ وہی ان سب کے اجمال ہیں۔]

سنت الہیہ جاری ہے کہ وہ فاعل و منفعل کے درمیان تناسب کی رعایت کرتی ہے۔ چوں کہ جب اللہ تبارک و تعالیٰ نہایت پاک و منزہ اور بے نیاز ہے اور مخلوق نہایت حاجت مند اور محتاج ہے؛ اس لیے ایک ایسے جامع وسیلے کی ضرورت تھی جو ذات بے نیاز سے فیض حاصل کرے اور حاجت مندوں میں اس فیض کو تقسیم کرے؛ لہذا ایک سردار کا وسیلہ لیا گیا۔

اور جسے اس سردار کی بارگاہ کا وسیلہ بنایا جائے، ان میں سب سے افضل 'صلاۃ' ہے؛ کیوں کہ یہی وہ ذریعہ ہے جو بندے کو اس کے رب سے ملاتا ہے۔

کامل درود و سلام اس لیے فرمایا؛ تاکہ خود اس سردار پر مکمل فیضان ہو اور پھر اس سے مخلوق پر عام ہو۔

سردار سے مراد ہمارے نبی ﷺ ہیں؛ کیوں کہ آپ ﷺ تمام انبیا و رسل علیہم السلام سے اکمل و افضل ہیں، جیسا کہ خود آپ ﷺ نے ہی فرمایا:

”اَنَا سَيِّدُ وَلَدِ آدَمَ وَلَا فَخْرَ أَيُّ بَشِيَّةٍ أَتَيْتَهُمْ بَلْ يُسَبِّحُنِي إِلَى رَبِّي، إِذْ لَا أَلْفَتْ إِلَى مَا يَسُودُ“
میں تمام بنی آدم کا سردار ہوں؛ لیکن مجھے ان کے سردار ہونے پر کوئی فخر نہیں، میری نسبت تو میرے رب کی طرف ہے، میں اس کے سوا کہیں دھیان نہیں لگاتا۔ آپ نے ادباً یہ نہیں فرمایا کہ میں آدم کا بھی سردار ہوں۔ ہاں! بعض مقامات پر اس طرف اشارہ فرمایا ہے کہ آپ ان کے بھی سردار ہیں۔ مثلاً آپ نے ایک مرتبہ فرمایا:

”آدم ومن دونه تحت لوائی“

آدم اور ان کے علاوہ سب، میرے جھنڈے تلے ہوں گے۔

(جامع ترمذی، کتاب المناقب عن رسول اللہ ﷺ، باب: فضل النبی ﷺ، ج: ۲، ص: ۲۰۱-۲۰۲،

مجلس برکات، مبارک پور)

ہمارے نبی ﷺ سردار اس طور پر ہیں کہ جملہ حقائق کو نبی، ارواح اور اجسام، آپ کی حقیقت اور آپ کے روح و جسم کی تفصیل ہیں؛ کیوں کہ جب آپ کی حقیقت احدیت اور واحدیت کے درمیان برزخیت کبریٰ کے مقام پر فائز ہے، تو جو کچھ بھی اس برزخیت کبریٰ کے تحت ہے سب کو آپ کی حقیقت جامع ہوئی، اور جب آپ کی روح مبارک اس حقیقت پر فائز ہے، تو آپ کی روح ایسی کلی ہوئی جو باقیہ تمام ارواح کو جامع ہے۔ اور جب آپ کی روح کلی ہے تو وہ جسم کلی میں تصرف کرنے والی ہوئی، اور جب آپ کی روح تمام اشیا میں تصرف کرنے والی ہے، تو وہ جو کچھ فیض حاصل کرے گی، اس کا فیضان تمام اشیا پر کرے گی۔

اور آپ اس تفصیل کا اجمال ہیں اور اجمال کا کمال تفصیل سے ہے؛ لہذا یہ ساری تفصیل اور سارے ظہور آپ کے مذکورہ مراتب کی تکمیل لیے ہی ہوئے ہیں۔

[اور آپ کی اولاد اور آپ کی امت کے علما و اولیا۔ رضی اللہ تعالیٰ عنہم۔ پر درود و سلام جو آپ کی شریعت۔ جس میں تمام شریعتوں کی خوبیاں یکجا ہیں۔ کے عرش کو اٹھانے والے اور اصل و

فرع کے نقش کو پیش کرنے والے ہیں۔]

اگرچہ یہ علماء اولیا فرداً فرداً کچھ کچھ شریعتِ محمدیہ کو اٹھائے ہوئے ہیں مگر۔ من حیث الکل۔ ساری شریعت کو انھی لوگوں نے اٹھایا ہے، اور جس طرح وہ فرشتے جو حاملینِ عرش ہیں، رب تعالیٰ کے قریب ہیں۔ اسی طرح یہ علماء اولیا جو حاملینِ شریعتِ مصطفیٰ ہیں، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب ہیں۔ اور آپ کی شریعت کے اصول و فروع کو قواعدِ کلیہ کی صورت میں پیش کرنے والے ہیں؛ تاکہ ان سے جزئیات کا استنباط کیا جاسکے۔

ساتھ ہی جمیع انبیاء، رسل اور فرشتوں پر بھی درود و سلام ہو۔

حمد و صلاۃ کے بعد:

[یہ فارسی رسالہ ہے، جس کا نام 'جامِ جہاں نما' ہے۔ 'جامِ جہاں نما' کا معنی ہے ایک پیالہ جو اس قدر صاف و شفاف ہو کہ اس میں سارا عالم ظاہر ہو، اور جب اس میں جامِ معرفت ڈالی جائے تو دوسری جہت سے اس میں عالم کا ظہور ہو، یعنی ظہور میں مزید اضافہ ہو اور ساتھ ہی ساتھ ختم بھی۔ اس کے مصنف عالمِ ربانی، عارفِ صمدانی، مقتدی العارفین، امام المتاہلین، شمس الحق والحقیقۃ والدین محمد بن شریف امام عز الدین مغربی ہیں۔]

ربانی:

رب کی طرف منسوب ہے؛ جس طرح رب مخلوق کو پالتا ہے، یوں ہی عالمِ ربانی مخلوق کی رہ نمائی فرماتا ہے۔

صمدانی:

یہ صمد کی طرف منسوب ہے، کہ یہ عالمِ صمدانی معرفت کے حصول میں اللہ الصمد کا محتاج ہوتا ہے، اس کے علاوہ کسی کا محتاج نہیں ہوتا۔

لہذا یہ علمائے ربانین اللہ تعالیٰ کی معرفت اللہ تعالیٰ سے کرتے ہیں اور اس طرح کرتے ہیں کہ عارفوں کے بھی مقتدی ہو جاتے ہیں۔

متاہلین:

وہ لوگ جو اللہ تعالیٰ کی عبادت و محبت میں مشغول رہتے ہیں۔

[حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی متابعت اور ان سے محبت کے صدقے میں اللہ تعالیٰ آپ کی

فتوحات کو مغرب و مشرق میں عام کرے اور آپ کی روح کو جمال غیبی سے روشن کرے؛ تاکہ نفس کی تاریکیاں دور ہو جائیں؛ کیوں کہ حضور اکرم ﷺ فیض پہنچانے میں۔ خاص کر علمی فیضان کرنے میں۔ عظیم واسطہ ہیں، قرآن کریم آپ ہی کا خاصہ ہے، جو کہ عربی زبان میں ہونے کی وجہ سے علمی فیضان کا جامع ہے؛ کیوں کہ عربی زبان اسرار و معانی بیان کرنے میں دوسری تمام زبانوں سے کامل تر ہے۔]

[آپ پر اور آپ کی اُن آل پر درود و سلام جو مقامِ فردیت و قطبیت پر فائز ہیں۔]
 'افراد وہ لوگ ہیں جو اقطاب کی نظروں سے اوجھل ہوتے ہیں، یہ لوگ باطن میں اللہ رب العزت کے خلیفہ ہوتے ہیں، خواہ ظاہر میں خلیفہ ہوں یا نہ ہوں، یہ آپ ﷺ کا بہت بڑا کمال ہے؛ کیوں کہ یہ جلیل القدر مراتب انھیں آپ ہی کی متابعت اور آپ سے محبت کرنے کے صلے میں ملے ہیں۔

[علامہ مغربی نے یہ کتاب فارسی زبان میں اس لیے تحریر فرمائی، کہ بہت سے طالب علم جو وحدۃ الوجود کے قائل ہیں، وحدۃ الوجود یعنی وجود ایک ہی ہے جس سے ساری اشیا کا تحقق ہے، اگرچہ متحققات اور اُس کو ان کثیر ہوں، اور وہ تحقیقی طور پر یہ دیکھنا چاہتے ہیں کہ ساری کائنات اللہ رب العزت کے اسما کی صورتیں ہیں؛ تاکہ اسمائے الہیہ میں سے کوئی ان سے پوشیدہ نہ رہے، اور تجریدی طور پر یعنی اپنے دل کو غیر اللہ سے دور کر کے یہ دیکھنا چاہتے ہیں کہ ہر چیز میں حق تعالیٰ کا ظہور ہے اور اسی کے وجود سے تمام ماسوا کا تحقق ہے۔]

[اور انھیں موجودہ کتب سے مکمل استفادہ نہیں ہو پاتا ہے؛ کیوں کہ انھیں ایسی کتابیں میسر ہی نہیں ہے جس سے انھیں مکمل تسکینِ قلب حاصل ہو جائے اور ان کے دل میں حصولِ مقصد کی مزید تپش نہ رہے، اس فن کے اماموں کی کچھ کتابیں ہیں بھی تو وہ عربی میں ہیں اور عربی ان کی سمجھ سے باہر ہے؛ کیوں کہ وہ علومِ عربیہ میں ناقص ہیں یا پھر عربی عبارات و اشارات کی پیچیدگیوں کو حل کرنے سے قاصر ہیں۔]

اس لیے یہ کتاب فارسی میں لکھ دی، تاکہ ایسے طلبہ بھی اس سے خوب خوب استفادہ کر لیں۔

[اس رسالے میں علمِ توحید کے قواعد کلیہ بیان کیے گئے ہیں، ساتھ ہی ساتھ وجود کے

مراتب بھی بیان کیے گئے ہیں۔]

کیوں کہ وجود گرچہ ایک ہی ہے، مگر اس کے ظاہر ہونے کے کل چھ مراتب ہیں:

(۱) احدیت۔

(۲) واحدیت۔

(۳) ارواحِ مجردہ یعنی عقولِ عالیہ اور ارواحِ بشریہ۔

(۴) عالمِ ملکوت، یعنی نفوسِ بشریہ و سماویہ، اسے عالمِ مثال بھی کہتے ہیں؛ کیوں کہ اس میں مختلف صورتوں کی مثال ہے۔

(۵) عالمِ ملک، یہ عالمِ اجسام و اعراض ہے۔

(۶) عالمِ انسانِ کامل، جو سارے مراتب کا جامع ہے۔

(قواعدِ کلیہ کے لیے حضرت مخدوم مہائے علیہ الرحمہ نے لفظ 'کلیات' کا استعمال فرمایا ہے اور اس لفظ 'کلیات' کی تشریح یوں فرمائی ہے:

”کلیات ان قواعد کو کہتے ہیں جو اپنی جزئیات پر فٹ بیٹھتے ہیں، اس طور پر کہ یہ جزئیات ان قواعد کے صغریٰ بنتے ہیں۔“

منطقی حضرات دلیل کو 'شکل' کہتے ہیں، اُن کے نزدیک کل چار دلیلیں ہیں، جو علی الترتیب شکلِ اول، شکلِ ثانی، شکلِ ثالث اور شکلِ رابع کہلاتی ہیں، ہر دلیل یا شکل کے دو جز ہوتے ہیں، پہلے جز کو 'صغریٰ' اور دوسرے جز کو 'کبریٰ' کہتے ہیں، دلیل میں کچھ ایسے فقرے ہوتے ہیں جو صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں مشترک ہوتے ہیں، اسے 'حدِ اوسط' کہتے ہیں، جب دلیل میں سے 'حدِ اوسط' کو گرا دیا جائے تو جو باقی بچتا ہے اسے 'نتیجہ' کہتے ہیں۔

اب دیکھیے:

جیسے 'ہر فاعل مرفوع ہوتا ہے'، یہ ایک قاعدہ کلی ہے، اب کسی کے مرفوع ہونے پر کوئی دلیل دینی ہو، تو یہ کہا جاتا ہے:

دلیل: (۱) زید فاعل ہے۔ (۲) اور ہر فاعل مرفوع ہوتا ہے۔

اس دلیل میں پہلا جملہ صغریٰ ہے، اور دوسرا جملہ کبریٰ ہے۔ 'فاعلِ حدِ اوسط' ہے، اس حدِ اوسط کو گرا دیے تو نتیجہ نکلے گا: 'زید مرفوع ہے'۔

تو دیکھا آپ نے جو قاعدہ کلیہ کے جزئیات ہوتے ہیں وہ صغریٰ بنتے ہیں، اور قاعدہ کلیہ کبریٰ بنتا ہے، اور قاعدہ کلیہ ان جزئیات پر برابر فٹ بیٹھتا ہے۔)

[علامہ مغربی علیہ الرحمہ نے اس رسالے میں نہایت اچھوتا انداز اپنایا ہے، آپ نے ہر مرتبہ کو بیان کرنے کے لیے ایک دائرہ بنایا ہے۔]

یعنی 'تعیین اول' کے لیے الگ دائرہ ہے اور 'تعیین ثانی' کے لیے الگ دائرہ ہے، اور یہ دائرے جزوی دائرے پر مشتمل ہیں، اور ان جزوی دائروں کو کلی دائرے گھیرے ہوئے ہیں۔

[آپ نے ان دائروں میں نقشے بنا کر وجود کے مراتب کو ظاہر فرمایا ہے؛ تاکہ طالب علم، معانی و معقولات کو محسوسات کی طرز پر سمجھ سکیں۔]

کیوں کہ محسوسات کو عوام و خواص ہر کوئی سمجھ لیتا ہے، مگر معقولات صرف خواص ہی سمجھ پاتے ہیں، اور اگر عوام کو معقولات سمجھانا ہو تو معقولات کو محسوسات سے تشبیہ دینی پڑتی ہے یا تصویروں کے ذریعے سمجھانا پڑتا ہے۔

[کتاب میں اتنی ساری خوبیاں تھیں، اس لیے مخلصین کی ایک جماعت نے۔ جو کشف کے ذریعے حق کے طلب کرنے میں میرے معاون ہیں، مگر عربی الاصل ہونے کی وجہ سے فارسی میں مہارت نہیں رکھتے تھے اور اس کتاب سے استفادہ نہیں کر پارہے تھے۔ مجھ سے مطالبہ کیا کہ میں اس رسالے کا عربی ترجمہ لکھ دوں؛ تاکہ اس کی باریکیاں ان کے لیے آشکارا ہو جائیں اور فائدہ عام ہو جائے، عربی داں عربی رسالے سے استفادہ کر لیں اور فارسی داں فارسی رسالے سے۔ اور اس کا فیضان تام ہو جائے، کیوں کہ زبانوں کے اختلاف سے فوائد میں اضافہ ہو جاتا ہے؛ لہذا جب فارسی کے ساتھ ساتھ عربی ترجمہ بھی ہو جائے گا تو ناظرین دونوں کتابوں سے مکمل فائدہ اٹھا سکیں گے۔]

(اسی مقصد کے پیش نظر راقم کو بھی 'اردو ترجمہ' کرنے کی سعادت حاصل ہوئی، کہ بہر حال زبان کے اختلاف سے فوائد میں اضافہ ہوتا ہے۔)

[خیر، میں نے ان کے مطالبے کو پورا کرتے ہوئے اس کتاب کا ترجمہ کر دیا ہے، میں نے نہ ہی کچھ حذف و اضافہ کیا ہے اور نہ ہی کوئی اختلاف راے ظاہر کیا ہے، جب کہ دوسری کتابوں میں اختلاف راے ظاہر کی ہے۔]

ہاں! بعض مقامات پر کچھ چیزیں حذف کی ہیں، مگر اس قرینے سے کہ ان کا مقابل وہاں مذکور تھا، جیسے اللہ تبارک و تعالیٰ کا قول:

﴿سَرَّابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ﴾

(سورہ نحل: ۸۱)

میں البرد مخدوف ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہارے کچھ لباس بنائے جو تمہیں گرمی سے محفوظ رکھے، اس میں 'ٹھنڈی' مخدوف ہے، مراد یہ ہے کہ ایسا لباس بنایا ہے جو تمہیں گرمی اور ٹھنڈی دونوں سے محفوظ رکھے۔

[میں نے اس کتاب کا نام 'مرآة الحقائق' (حقائق کا آئینہ) رکھا ہے۔]

کیوں کہ اس کتاب کے مندرجات اس طرح منظر کشی کرتے ہیں جس طرح محسوسات آئینے میں نظر آتے ہیں۔ لفظ 'مرآة الحقائق' سے کتاب کے مندرجات کو سمجھنا زیادہ آسان ہے، جب کہ لفظ 'جام جہاں نما' میں یہ بات نہیں۔

اسم علم کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے مندرجات کو ظاہر کرنے والا ہو؛ کیوں کہ اعلام سے مقصود امتیاز تام ہوتا ہے، مزید یہ کہ جہاں یا عالم کے دکھانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ جہاں یا عالم کے حقائق محسوسات کی صورت میں دکھائی دیں، بلکہ لفظ جہاں یا عالم کو سنتے ہی جو چیز ذہن میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ 'عالم حادث' ہے۔ لہذا لفظ 'جام جہاں نما' سے یہ نہیں سمجھا جاسکتا کہ یہ رسالہ عالم کے حقائق اور اس کی صورتوں کے بیان پر مشتمل ہے۔

لہذا اس رسالے کا نام 'مرآة الحقائق' زیادہ بہتر ہے، جس سے اس کے مندرجات کا علم ہو جاتا ہے، اور نام ہونا بھی ایسا ہی چاہیے؛ کیوں کہ نام رکھنے کا مقصد ہی یہ ہوتا ہے کہ نام ذاتِ مسمیٰ کو اس کے تمام ماسوا سے ممتاز کر دے۔

[رب قدیر سے امید ہے کہ وہ اس عربی رسالے کو بھی نفع بخش بنائے جس طرح اس نے فارسی رسالے کو نفع بخش بنایا، اس کتاب کو خطا اور لغزشوں سے محفوظ رکھے، اور یہ بعید نہیں کہ میری دعا قبول ہو جائے؛ کیوں کہ وہ ہر چیز پر قادر ہے، اور دعاؤں کو قبول کرنے والا بھی تو وہی ہے۔]



کتاب کا آغاز

یہ رسالہ ۲ دائروں پر مشتمل ہے، ایک دائرے میں تعینِ اول کا بیان ہے اور دوسرے دائرے میں تعینِ ثانی کا بیان ہے، اور ان دونوں دائروں میں سے ہر ایک میں دو قوس ہیں۔
قوس:

قوس دائرے کا وہ حصہ ہوتا ہے جس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ اتنا ہی حصہ اس دائرے میں اس کا مقابل ہے۔

اور دونوں دائروں کے بیچ میں ایک ایک خط ہے، یہ خط دونوں قوسوں کے اسرار و رموز کے جامع ہونے کے ساتھ ساتھ دونوں قوسوں کے لیے برزخ کی حیثیت رکھتا ہے، جو دونوں قوسوں کو خلط ملط ہونے سے بچاتا ہے۔

دائرہ اول:

پہلے دائرے میں احدیت، واحدیت اور وحدت کا بیان ہے، احدیت و واحدیت اس دائرے کے دو قوس ہیں، اور وحدت اس دائرے کا خط اور برزخ ہے۔ نیز واحدیت میں جو اسمائے اول - وجود، علم، نور، شہود - ہیں، ان کا بھی بیان ہے اور یہ سارے امور تجلّی اول اور تعین اول کے بیان میں ہیں۔

دائرہ ثانی:

دوسرے دائرے میں ظاہر الوجود - جس کی صفت خاصہ وجوب ہے -، ظاہر العلم - امکان جس کے لیے لازم ہے - اور حقیقتِ انسانیہ - جو وجوب و امکان کے درمیان برزخ ہے - کا بیان ہوگا۔ ظاہر الوجود اور ظاہر العلم اس دائرے کے دو قوس ہیں اور حقیقتِ انسانیہ اس دائرے کا خط اور برزخ ہے، اور یہ ساری چیزیں تجلّی ثانی اور تعینِ ثانی کے بیان ہیں۔

مقامِ اطلاق

قارئین کرام! اللہ تعالیٰ فرشتوں کے سردار روح القدس کے ذریعے آپ کی تائید فرمائے؛ تاکہ آپ پر شیطانی وسوسہ غالب نہ آئے، اور آپ نفسیاتی افکار اور وہم و خیال سے محفوظ رہیں۔

موجودات کی ترتیب میں عقل نے سب سے پہلے جس کا تعین و اعتبار کیا وہ 'اطلاق' ہے۔ عقل نے اس کا اعتبار ہر تعین و اعتبار سے پہلے کیا ہے؛ کیوں کہ 'اطلاق' وصف ہے، اور وصف کے لیے کسی موصوف کا ہونا ضروری ہے، جس سے وہ وصف متصف ہو سکے؛ لہذا 'اطلاق' سے پہلے ذات ہے جس سے اطلاق متصف ہے۔

یہاں اطلاق سے 'عدم تقید فی الواقع' مراد نہیں ہے، بلکہ 'عدم اعتبار قیود' مراد ہے، یہاں 'ظہور فی البطون کا حکم و اثر' مندرج ہے؛ کیوں کہ اس مرتبے میں سب کچھ ہے مگر عدم تمیز کے ساتھ ہے؛ کیوں کہ تمیز، تعین کی فرع ہے۔

یہاں یہ نہیں فرمایا کہ اس مرتبے میں ظہور فی البطون ہوگا (بلکہ یہ فرمایا کہ اس مرتبے میں 'ظہور فی البطون کا حکم و اثر' مندرج ہے)؛ کیوں کہ ظہور، بطون کی ضد ہے، اور ایک ضد دوسری ضد میں مندرج نہیں ہو سکتی، ہاں ایک ضد کا اثر و حکم دوسری ضد میں مندرج ہو سکتا ہے۔

اور اس 'اطلاق' میں ظہور فی البطون کا حکم و اثر کیوں نہ مندرج ہو؛ جب کہ 'تعین اول' میں 'احدیت' اور 'واحدیت' مندرج ہیں اور یہ دونوں 'وحدت' میں مندرج ہیں اور 'وحدت' تمام مراتب کو ڈھاپ کر پوشیدہ کر دیتی ہے؛ کیوں کہ 'وحدت' کا مقام 'مقامِ اطلاق' سے بہت قریب تر ہے۔

چوں کہ یہاں اندراج حقیقی نہیں بلکہ اندراج حکمی ہے، اس لیے اس 'مقامِ اطلاق' میں 'عمینیت اور غیریت کے اسم' کا یہاں ذکر نہیں۔ 'عمینیت وغیریت کے اسم' کا ذکر کیوں کر ہو، جب کہ اس مقام میں 'اسم ہی کا ذکر نہیں۔ اور اس مقام میں 'اسم' کا ذکر کیوں کر ہو؛ کہ اسم میں تمیز و امتیاز

ہوتا ہے اور یہ تمیز و امتیاز یا تو 'رسم' سے ہوتا ہے یا 'نعت' سے اور اس مقام میں خود 'رسم و نعت' کا ذکر نہیں، اور 'نعت' - جو کہ وصف و جودی کا نام ہے - یہاں کیوں کر مذکور ہو، جب کہ یہاں 'وصف' - جو وصف و جودی و عدمی دونوں کو عام ہے - مذکور نہیں، اور 'وصف' کسی چیز کا وصف اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ وہ شے امورِ ظاہرہ یا امورِ باطنہ میں سے ہو، اور یہاں تو 'ظہور و بطون' ہی نہیں - اور 'ظہور و بطون' - جو کہ کثرت و وحدت کی فرع ہے - یہاں کیوں کر مذکور ہوں، جب کہ یہاں خود کثرت و وحدت مذکور نہیں، اور کثرت و وحدت یہاں اس لیے مذکور نہیں؛ کہ وجوب و امکان ان کے لوازم ہیں اور خود وجوب و امکان یہاں مذکور نہیں۔

مذکورہ سارے امور جن کے مذکور ہونے کی نفی کی گئی ہے، یہ بحسب الواقع نہیں، بلکہ محض عقل کے اعتبار کرنے سے ہے، اور اس اعتبار میں 'ظاہریت' جو کہ کثرت کا تقاضا کرتی ہے، 'باطنیت' جو کہ وحدت کا تقاضا کرتی ہے، 'اولیت' جو کہ وجوب کا تقاضا کرتی ہے اور 'آخریت' جو کہ امکان کا تقاضا کرتی ہے، سب پوشیدہ ہیں۔

چوں کہ اس اعتبار میں یہ سارے امور پوشیدہ تھے؛ اس لیے ان امور اور ان امور کے ملزومات کے مذکور نہ ہونے کا حکم لگا دیا گیا۔



دائرہٴ اول کا بیان

لیکن چون کہ اس طرح کے اعتبارات کا وہم تک کرنا موجبِ نقص ہے؛ اس لیے شاہدِ خلوتِ غیبِ ہوئے نے۔ یعنی ایک ایسے شاہد نے جس نے 'مرتبہٴ اطلاق' کا مشاہدہ کیا، وہ 'مرتبہٴ اطلاق' جو کہ 'غیبِ ذات' ہے اور 'غیبِ ذات' کا ان اعتبارات سے خالی رہنے کا وہم تک کرنا موجبِ نقص ہے۔ یہ تقاضا کیا کہ اپنی ذات سے اپنی ذات پر تجلی فرمائے، اور یہ چیز اس وہم کو ختم کر دیتی ہے۔ اس مقام کو حضور الشیء لنفسہ مع تجردہ کہتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ انسان۔ جب تک اسے کچھ بھی شعور ہو۔ اپنے نفس سے بالکل غافل نہیں ہوتا۔ تو سب سے پہلے اس نے، 'وحدتِ ذاتی' کی صفت کے ساتھ تجلی فرمائی؛ کیوں کہ یہ 'وحدتِ ذاتی' مقامِ اطلاق سے قریب تر ہے۔ یہ 'وحدتِ ذاتی' ہی 'اولِ اعتبار' ہے، جو 'تعیینِ اول' سے حاصل ہوا، اور 'تعیینِ اول' 'ہوئےٴ اطلاق' سے ظاہر ہوئی ہے، پھر اس 'وحدتِ ذاتی' کے بعد 'احدیث' اور اس کے بعد 'واحدیت' ظاہر ہوئی۔

اور یہ 'وحدتِ ذاتی'؛ 'اولِ اعتبار' کیوں نہ ہو، جب کہ یہ جمیع قابلیت کی اصل ہے، یعنی ہر تعین کا مبداء ہے، اور ہر تعین کا مبداء اس طور پر ہے کہ شے جب تک اپنے قیودات کے اعتبار سے متحد نہ ہو، اپنے قیودات میں سے کسی مخصوص قید کے ساتھ متعین نہیں ہو سکتی۔

(اسی طرح ذات، کہ اس کے سارے مظاہر اس کے قیودات اور تعینات ہیں۔ اور ذات اُن سارے قیودات و تعینات کو متحد ہے، انہی قیودات میں سے سب سے پہلی قید اور سب سے پہلا تعین 'وحدتِ ذاتی' ہے؛ کیوں کہ اس کا ظہور سب سے پہلے ہوا۔ ذات کی نسبت سب سے پہلے اسی کی طرف ہوئی؛ لہذا یہ ہر قید اور تعین کا مبداء ٹھہرا۔)

اور اس بات کی توضیح کہ وہ تمام قابلیت و تعینات کی اصل ہے، یہ ہے کہ اس 'وحدتِ ذاتی' کی طرف ہر اس چیز کی نسبت کرنا، جو ذات کے قیودات ہیں، برابر ہے۔ لہذا 'وحدتِ ذاتی' ہر قابلیت کا 'مبداءِ اصل' ہوئی۔

لہذا اس وحدت میں ظہور اور بطون دونوں کی قابلیت ہے، بایں طور کہ اس کے ساتھ کوئی ایسی چیز ملے جو ظہور اور خفا کا فائدہ دے، اور اس اعتبار سے کہ 'وحدت' ظہور و بطون دونوں کی قابلیت رکھتی ہے وہ، 'احدیت' - جو کہ بطون کی متقاضی ہے - اور 'واحدیت' - جو ظہور کی متقاضی ہے - کی مظہر ہے۔

اور یہ 'احدیت' و 'واحدیت'، 'وحدت' میں اس لیے ظاہر ہوئے؛ کیوں کہ یہ دونوں نسبتی ہیں، ان میں سے ہر ایک کا اعتبار نسبت کے ذریعے ہوتا ہے؛ لہذا یہ دونوں 'من حیث الانتنساب' اس نسبت کے ذریعے ظاہر ہوتے ہیں جو ان دونوں کے درمیان رابطہ ہے۔ اور یہ 'رابطہ' وحدت ہے۔

'وحدت' کے رابطہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ 'احدیت' میں صرف ذات کا اعتبار ہوتا ہے، اور 'واحدیت' میں ذات مع صفات کا اعتبار ہوتا ہے، اس حیثیت سے یہ دونوں ایک دوسرے کے متقابل ہو گئے، اور 'وحدت' ذاتی، ان دونوں کے درمیان رابطہ ہو گئی؛ کیوں کہ ذات ان دونوں میں سے ہر ایک میں ایک ہی ہے، چاہے کچھ اعتبار کیا جائے یا نہ کیا جائے۔ اور یہ 'وحدت' ذاتی، ان دونوں کا مظہر اس طور پر ہے کہ یہ دونوں اعتبار جو ذات میں حاصل و ظاہر ہوئے اسی 'وحدت' ذاتی کے سبب حاصل و ظاہر ہوئے۔

لہذا یہ 'احدیت' و 'واحدیت'، 'وحدت' سے اس طرح ظہور میں آئے جس طرح فروغ، اصول سے اور مشتقات، مصادر سے ظاہر ہوتے ہیں، اور جس طرح 'مُحَبِّیَّت' و 'مُجَوِّبِیَّت'، 'محبت' سے اور 'عاشقیَّت' و 'معشوقِیَّت'، 'عشق' سے ظاہر ہوتے ہیں۔

یہاں پر محبت اور عشق کی مثالیں اس لیے پیش کر دی گئیں؛ تاکہ یہ وضاحت ہو جائے کہ دونوں نسبتی چیزیں نسبت سے کس طرح ظاہر ہوتی ہیں، اس سلسلے میں یہی کافی ہے کہ ان دونوں کا معنی افراط اور عدم افراط میں مختلف ہے، جو اس بات کی وضاحت کرتا ہے کہ جس طرح وہ معنی جس میں افراط نہیں وہ منشا ہے اُس کا جو اس سے متصف نہیں، اسی طرح وہ معنی جس میں افراط ہے وہ منشا ہے اس کا جو اس سے متصف ہو۔

'وحدت' کا 'احدیت' اور 'واحدیت' کا منشا (مظہر) ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وحدت ان دونوں کے لیے برزخ نہ ہو؛ کیوں کہ 'وحدت'، 'احدیت' و 'واحدیت' کے بیچ میں ہوتا

ہے اور رابطے کی حیثیت رکھتا ہے، اور اسی بیچ میں اور رابطہ ہونے کی وجہ سے اُسے برزخ کہا جاتا ہے، اور یہ برزخیت اعتباری ہے۔

اور وحدت مظہر ہونے کے اعتبار سے ان دونوں (احدیت و واحدیت) کا عین ہے۔ اور یہ کوئی بعید نہیں کہ نسبت دونوں منتسب کا من وجہ عین ہو جائے۔ جیسے کہ 'عالم'، 'معلوم' اور 'علم'؛ کہ مرتبہ ذات میں یہ (ایک ہیں اور) متحد ہیں، حالاں کہ 'علم' ان دونوں کے درمیان نسبت ہے؛ کیوں کہ مقام ذات میں علم ہی کل ہے یعنی عالم و معلوم کا مجموعہ ہے۔ اور اس مقام ذات میں 'ذات' کو صفات سے امتیاز حاصل نہیں، اور نہ نسبت کو دونوں منتسب سے امتیاز حاصل ہے۔ (لہذا وحدت من وجہ دونوں کا عین ہوئی۔)

لیکن جب ہم 'عالم'، 'معلوم' اور 'علم' میں غور کرتے ہیں اور 'عالم' اور 'معلوم' کے درمیان 'علم' کے نسبت ہونے کا اعتبار کرتے ہیں، تب ہم کہتے ہیں کہ علم ان دونوں کے درمیان نسبت ہے۔

بالکل اسی طرح 'احدیت' و 'واحدیت' اور 'وحدت' حقیقتاً متحد ہیں، لیکن جب ہم ان کے درمیان تمیز کا اعتبار کرتے ہیں، تب ہم یہ کہتے ہیں کہ 'وحدت' ان دونوں کے درمیان نسبت کی حیثیت رکھتی ہے، اور ان دونوں کی منشا ہے۔

اور اس 'وحدت' کو جانبین سے ممتاز کرنے کے لیے؛ دو ذاتی اعتبار ہیں۔ یعنی ان دونوں ذاتی اعتبار کا منشا ایک ایسی ذات ہے جو ان دونوں پر صادق آتی ہے۔

پہلا اعتبار:

'تعددِ اسماء اور ان صفات' کا منتفی ہونا ہے، جو موجودات کی طرف منسوب ہیں۔ (جو موجودات کا سبب بنتے ہیں) جیسے 'علم'، 'ارادہ' اور 'قدرت' جس کی وجہ سے حق، معلومات، مرادات اور مقدورات کی طرف منسوب ہوا۔

(واضح رہے کہ یہاں اسماء اور صفات کے منتفی ہونے سے مراد یہ ہے کہ ان کا اعتبار نہ کیا

جائے۔)

اس اعتبار کی وجہ سے ذات کو 'احد' کہتے ہیں؛ کیوں کہ یہ اعتبار، ذات - جس کی عزت ثابت و مستحکم ہے - کے ثبوت پر دلالت کرتا ہے؛ کیوں کہ 'ذات' احداً اپنے تصور میں 'معلوم'، 'مراد'

اور مقدور کا محتاج نہیں، وجہ اس کی یہی ہے کہ احدیت صفت مشبہ ہے جو ثبوت پر دلالت کرتی ہے۔
دوسرا اعتبار:

یہ کہ 'تعددِ اسما' اور 'صفات' کا تو اعتبار کیا جائے، مگر ذات میں تعدد کا اعتبار نہ کیا جائے۔
اس اعتبار سے ذات کو 'واحد' کہتے ہیں؛ کیوں کہ 'وحدتِ ذات' نے 'اسما' و 'صفات' کو واحد کے حکم میں (حکم واحد میں) کر دیا ہے۔ اور یہ اعتبار چوں کہ حوادث کی طرف نظر کرنے سے حاصل ہوتا ہے، گویا کہ یہ 'اعتبارِ واحد' ہی حادث ہے، 'واحد' اسم فاعل ہے، اور اسم فاعل حدوث پر دلالت کرتا ہے۔

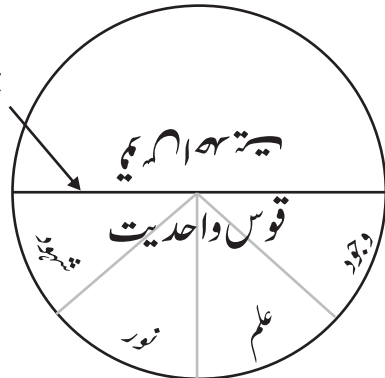
یہ دونوں اعتبار ('احد' اور 'واحد') ایک دوسرے کے مقابل ہیں۔ اور ان دونوں کو 'وحدت' جوڑتی ہے؛ لہذا 'وحدت' ان دونوں اعتبار (احد و واحد) کے درمیان واسطہ اور نسبت کا حکم رکھتی ہے؛ کہ اسی 'وحدت' سے دونوں ممتاز ہوئے ہیں۔

(اُن دونوں اعتبار کی وجہ سے اگرچہ 'وحدت' اُن دونوں کے درمیان واسطہ اور نسبت ہے۔) لیکن حقیقت کے اعتبار سے 'وحدت' طرفین کا عین ہے۔

'احدیت' کا عین ہونا تو ظاہر ہے۔ (کہ 'احدیت' میں 'ذات' کے سوا، 'اسما' و 'صفات' کا اعتبار ہی نہیں۔) 'واحدیت' کا عین اس طور پر ہے کہ 'اسما' اور 'صفات'، 'ذات' کے مغائر نہیں ہوتے۔

اس مرتبہ 'تعیینِ اول' کو سمجھانے کے لیے اور ذہن میں اس کی تصویر محسوسات کی طرح بٹھانے کے لیے۔ کیوں کہ نفس محسوسات سے زیادہ مانوس ہوتی ہے۔ میں نے یہ دائرہ بنایا ہے:

برزخیت کبریٰ، حقیقتِ محمدیہ، وحدتِ حقیقہ
قابِ قوسین، تعینِ اول، قابلیتِ اولیٰ



گرچہ یہ دائرہ 'تعیینِ اول' کا دائرہ ہے، اور اس میں مراتب ممتاز نہیں ہوتے، مگر اس

دائرے میں ایک 'خط' بھی ہے جو دائرے کے مرکز سے دونوں جانب سیدھ میں دائرے کے محیط تک جاتا ہے۔ یہ 'خط' اس بیان کے لیے ہے کہ وہ امور جو اس خط پر مشتمل ہیں وہ تعین ثانی میں ممتاز ہوں گے؛ تاکہ اول امر میں یہ سمجھا جاسکے کہ ان امور کا وجود حقیقتاً تعین ثانی میں نہیں ہوا؛ بلکہ یہ امور تعین ثانی میں ممتاز ہوتے ہیں۔

یہ 'خط' اس دائرے کو 'دوقوس' میں بانٹ دیتا ہے۔ ان دونوں میں سے ایک 'قوس' احدیت ہے۔ جس میں امتیازات بالکل نہیں ہوتے۔ اور دوسرا 'قوس' واحدیت، جس میں اجمالاً امتیازات ہوتے ہیں۔ اور ان دونوں قوس کے درمیان جو 'خط' ہے وہ مقام 'قاب قوسین' ہے، یعنی دونوں قوس میں جو کچھ ہے یہ خط ان کا جامع ہے۔ اور جامع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ 'خط' حقیقت کے اعتبار سے ان دونوں قوسوں کا عین ہے۔

اسی خط کو۔ اس اعتبار سے کہ یہ تمام کے تمام اعتبار کرنے میں حقیقتاً تجلی اول کا حامل ہے۔ 'حقیقت محمدیہ' کہتے ہیں۔ کیوں کہ 'حقیقت محمدیہ' حضور ﷺ کی روح مبارک کی تعین کا منشا ہے۔ اور 'تعین اول' سے بھی یہی 'حقیقت محمدیہ' ہی مراد ہے۔

اب 'حقیقت محمدیہ'۔ جو کہ دونوں اعتبار ('احدیت' و 'واحدیت') کو ایک دوسرے سے جدا اور ممتاز کرتی ہے۔ کا اعتبار کر لینے کے بعد، ان دونوں اعتبار میں سے 'واحدیت' کی تقسیم کا ذکر آتا ہے؛ لہذا 'واحدیت' کی چار قسمیں ہیں، یعنی 'قوس' واحدیت میں وہ چار اعتبارات ثابت ہیں، جو اس قوس میں اعتباری طور پر ممتاز ہوئے، نہ کہ حقیقتاً۔

وہ چار امور یہ ہیں: (۱) وجود۔ (۲) علم۔ (۳) نور، اور (۴) شہود۔

ان چاروں امور کا تعلق 'تعین اول' سے ہے، جس میں امتیازات کی اصلاً گنجائش نہیں، اس کے باوجود یہ چاروں امور 'قوس' واحدیت میں ثابت ہو رہے ہیں۔ اس کی خاص وجہ یہی ہے کہ 'قوس' واحدیت کا سمجھنا ان کے سمجھنے پر موقوف ہے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے (غریب ہوئے سے) 'تعین اول' میں۔ یعنی اس 'وحدت' میں جو 'واحدیت' و 'واحدیت' کو شامل ہے۔ بغیر کسی امتیاز کے اپنی ذات پر تجلی فرمائی، یہی 'علم' ہے، اپنے پر روشنی ڈالی یہی 'نور' ہے، اپنے کو پایا یہی 'وجود' ہے، اپنے ساتھ حاضر ہوا یہی 'شہود' ہے۔

مذکورہ بات سے یہ وہم ہو سکتا ہے کہ یہ امور (علم، نور، وجود اور شہود) پہلے نہ تھے بعد میں ہوئے؛ اس لیے یہ بات ذہن میں رکھیں کہ (یہ مراتب، ازلیہ ہیں نہ کہ کونیہ حادثیہ) حق تعالیٰ حدوث سے منزہ و مبرّ ہے؛ لہذا اس کے علم سے پہلے جہل کا وہم نہ ہو!!! نہ اس کے نور سے پہلے استتار کا وہم ہو!!! نہ اس کے وجود سے پہلے فقدان کا تصور ہو!!! اور نہ اس کے شہود سے پہلے غیبت کا وہم و خیال گزرے!!!

بات صرف اتنی سی ہے کہ 'عقل' نے اس 'تعیینِ اول' سے پہلے ان امور کا اعتبار ہی نہیں کیا۔

یہ چاروں امور 'قوسِ احدیت' سے مختص نہ ہو کر 'قوسِ واحدیت' سے؛ اس لیے مختص ہوئے؛ کیوں کہ ان چاروں امور میں 'کثرتِ اعتباری' ہے۔ ان چاروں امور کو 'کثرتِ اعتباری' سے اس لیے متصف کیا؛ کیوں کہ یہ اجمال کی حالت ہے اور یہ حالت محض اعتباری ہے۔ اور 'قوسِ واحدیت' کی اصل تمیز و امتیاز ہے اور ان چاروں امور میں 'کثرتِ اعتباری' ہونے کی وجہ سے ایک گونہ تمیز و امتیاز ہے، اس لیے یہ 'قوسِ واحدیت' سے مختص ہوئے اور 'قوسِ احدیت' سے مختص نہ ہوئے؛ کیوں کہ 'قوسِ احدیت' مقامِ اطلاق سے قریب تر ہے اور (اس قربت کی وجہ سے 'قوسِ احدیت' میں امتیازات ہیں ہی نہیں؛ بلکہ وہاں صرف اجمال ہی اجمال ہے۔) اس لیے 'قوسِ احدیت' میں یہ امور ممتاز نہیں ہو پاتے، بلکہ اس قوس میں (اس طرح اجمال ہے) کہ ان چاروں میں سے ہر ایک دوسرے کا عین ہے۔

پھر اس طرف اشارہ فرمایا:

جس طرح 'تجلیِ اول' میں جو باتیں معلوم ہوئیں، اس سے پہلے جہل کا وہم و تصور کرنا، روا نہیں، بالکل اسی طرح 'تجلیِ ثانی' میں جو باتیں معلوم ہوں گی، اس پہلے بھی جہل کا وہم و تصور کرنا، روا نہیں۔ یہاں بھی بات یہی ہے کہ 'تجلیِ اول' میں جو اعتبار ہوا، وہ اعتبار کلی تھا اور 'تجلیِ ثانی' میں جو اعتبار ہوگا، وہ اعتبار، جزئی تفصیلی ہوگا۔ (یعنی ہر ہر جز کا تفصیلی اعتبار ہوگا۔)

اس لیے یہ بات اچھی طرح ذہن نشین کر لیں:

'تجلیِ اول' کمالِ ذاتی کے اعتبار کرنے کا نام ہے، یعنی اس میں 'احدیت' کے ذریعے ذات کے کمالات کا اور 'واحدیت' کے ذریعے اس کے کمالات کا اجمالاً اعتبار کیا گیا ہے۔ یعنی کلی

طور پر اعتبار کیا گیا ہے، جزئی طور پر تفصیل کے ساتھ اعتبار نہیں کیا گیا۔

کیوں کہ جزئی طور پر مکمل تفصیل کے ساتھ اعتبار، اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ حقائق کو نیہ ممتاز ہو جائیں؛ کیوں کہ (تجلی اول میں ذات اور اسمائے اول کا ذکر ہے اور) اسماء ذات کے مغائر نہیں ہوتے (لہذا جزئی طور پر تفصیل نہیں ہو سکتی)۔ ہاں! وہ اسماء جب حقائق کو نیہ کی طرف منسوب ہوتے ہیں، اس وقت ذات سے مغائر کا اعتبار ہوتا ہے۔ لیکن اسماء حقائق کی طرف اسی وقت منسوب ہوتے ہیں، جب حقائق ممتاز ہو جائیں۔

(لہذا حقائق کو نیہ کے ممتاز ہونے پر تفصیل کا موقوف ہونا ثابت ہو گیا۔ اور حقائق کو نیہ تجلی ثانی، میں ممتاز ہوتے ہیں، لہذا جزئی طور پر تفصیل تجلی ثانی، میں ہوگی)۔
(مذکورہ پیرا گراف میں ’مکمل‘ کی قید اس لیے بڑھائی گئی ہے؛ کیوں کہ ’قوسِ واحدیت‘ میں کچھ تفصیل ہوتی ہے۔ ہاں! ’قوسِ احدیت‘ میں اجمال محض ہوتا ہے۔)

[اس کا مزید بیان اگلے صفحے پر اس عبارت کے تحت آئے گا:]

”وہو مشروط بالعالم تفصیلاً وبأدم اجمالاً بعدہ اِلی قوله علی الترتیب“
تجلی اول میں تفصیل کی گنجائش ہی نہیں ہے؛ کیوں کہ تجلی اول پر وحدت کا غلبہ ہے، اور تفصیل، کثرت چاہتی ہے۔ مگر تفصیل کی گنجائش کا نہ ہونا، تفصیل سے جاہل رہنے کو مستلزم نہیں ہے؛ کیوں کہ ’کمال ذاتی‘۔ اگرچہ اس میں اسماء کے کمالات کا اعتبار نہ کیا جائے۔ غنی مطلق کو مستلزم ہے، جو تمام تفصیل سے بے نیاز ہے۔

پھر بھی اس ’غنی مطلق‘ نے اسماء اور اس کے آثار کی صورتیں ظاہر ہونے سے پہلے ہی، ذات اور جو اس کی شان کے لائق ہے، سب کا ازل سے ہی مکمل طور پر مشاہدہ کر رکھا ہے، لہذا اسماء اور اس کے آثار کی صورت میں جو کچھ تفصیل ابد تک ظاہر ہونے والی ہے، اجمالی طور پر ان کا مشاہدہ کر چکا ہے۔

چوں کہ تجلی اول، اجمالی طور پر تفصیل کو متضمن ہے؛ اس لیے تفصیل سے بے نیاز

ہے۔



دائرہ ثانی کا بیان

چوں کہ اسماء کے کمالات کا ظہور حقائق کو نبیہ کے ممتاز ہونے کے بعد ہی ممکن ہے؛ اس لیے تعینِ اول نے تعینِ ثانی کا تقاضا کیا۔

لہذا تعینِ ثانی میں جو مطلوب ہے وہ اسماء کے کمالات ہیں۔ اس اعتبار سے کہ وہ حقائقِ عالم اور آدم (علیہ السلام) کی طرف منسوب ہوں۔ اور اسماء کا کمال یہ ہے کہ اسماء اور اس کے آثار کی صورتیں ایک ساتھ ظاہر ہوں۔

یہ مطلوب (یعنی اسماء کے کمالات کا ظہور) عالم کے ذریعے تفصیلی طور پر حاصل ہوگا۔ اولاً ذہنی طور پر اور ثانیاً اس کے مکمل ہونے کے وقت خارجی طور پر؛ کیوں کہ عالم کے اجزاء میں سے ہر ایک جز کسی خاص اسم کا یا تو ’مظہر‘ ہے یا اس خاص اسم کے ’اثر کا محل‘ ہے؛ لہذا جب عالم کے اجزاء تفصیلی طور پر (چاہے ذہنی ہو یا خارجی) ظاہر ہوں گے تو اسماء کے کمالات بھی (چاہے ذہنی طور پر ہوں یا خارجی طور پر) تفصیل کے ساتھ ظاہر ہوں گے۔

’اسماء کے کمالات‘ کا یہ ظہور جو ’عالم‘ کے ذریعے تفصیلی طور پر ہوا تھا، ’آدم‘ علیہ السلام کے ذریعے اس تفصیل کے بعد پھر اجمالی طور پر ہوگا؛ کیوں کہ آدم علیہ السلام ’حقائقِ اجزاء‘ عالم اور ’حقائقِ اسماء‘ الہیہ، دونوں کے جامع ہیں؛ لہذا آدم علیہ السلام کے ذریعے، اسماء کے کمالات اجمالی طور پر ایک ساتھ ظاہر ہوں گے، جب کہ عالم کے ذریعے تفصیلی طور پر الگ الگ ظاہر ہوئے تھے۔ اور یہ تفصیل بھی ذات ہی کا کمال ہے؛ کیوں کہ ذات، ذات ہونے کی حیثیت سے تو بے نیاز ہے، مگر اسماء و صفات کی حیثیت سے اس نے تعینِ ثانی اور اس کے بعد کے تعین میں تفصیل کے ساتھ اسماء و صفات کے کمالات کا اقتضا فرمایا ہے، جس طرح تعینِ اول میں اجمالی طور پر اقتضا فرمایا ہے۔ اور یہ اجمال بھی (ذات کے کمالات سے ہے اور) ذات کی بے نیازی کے منافی نہیں ہے؛ کیوں کہ یہ اجمال، ذات کا کمال اس حیثیت سے ہوا ہے؛ کہ ’ذات‘ اور ’اسماء و صفات‘ میں مغایرت نہیں ہے۔

اور یہ تفصیل اس اعتبار سے کہ 'اسما و صفات'، 'ذات' کے عین نہیں ہیں، بلکہ ان اسما و صفات کا تعلق عالم اور آدم علیہ السلام سے ہے۔ یہ ایک 'دوسرا کمال' ہے۔

اور اس تفصیل کے 'دوسرے کمال' ہونے پر یہ چیز دلالت کرتی ہے کہ اس کمال کا حصول اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ حقائق کو نیا ممتاز ہوں اور اسما کے لیے حکم غیریت کا ثبوت ہو۔ اگرچہ یہ حکم غیریت اس نسبت کے اعتبار سے ہو جو نسبت 'اسما' کو موجودات کی طرف ہے؛ کیوں کہ 'اسما' کی جو نسبت کائنات و موجودات کی طرف ہے، وہ یقینی طور پر مغائر ہے۔

اور یہ تفصیل، دوسرا کمال اس لیے بھی ہے کہ 'تعیین اول' میں اور خاص کر 'مقام احدیت' میں حقائق کے ممتاز ہونے اور حکم غیریت کے ثبوت کا تصور ہی ممکن نہیں ہے۔ اور 'مقام واحدیت'، 'مقام احدیت' سے قریب قریب ہے۔ (کیوں کہ امتیازات اور حکم غیریت کا ثبوت 'مقام واحدیت' میں بھی نہیں۔)

لہذا 'اسما کے کمالات' کا ظہور ایک دوسرے تعین پر موقوف ہوا۔ جس میں ذات، اسما کے کمالات سے مقید ہوگی۔ اور ایک دوسری تجلی پر موقوف ہوا۔ جس کے ذریعے ذات، اسما کے کمالات سے متصف ہو کر ظاہر ہوگی۔ چوں کہ اسما کے کمالات، ذات کے لیے مطلوب ہیں، اس لیے ذات نے اسما کے کمالات کے ذریعے (دوسری) تجلی فرمائی، جس طرح اس سے پہلے کمال ذاتی کے ذریعے ذات نے پہلی تجلی فرمائی تھی۔

تجلی ثانی کیوں کر نہ ہو، جب کہ یہ تجلی ثانی باطن کی حیثیت سے نفس اور سانس کی طرح ہے۔

لہذا یہ 'تجلی ثانی'، 'تجلی اول' سے اس طرح ظاہر ہوئی جس طرح ہم میں سے کوئی اپنے اندر کی حرارت کو خارج کرنے کے لیے سانس لیتا ہے۔

چوں کہ اسما کے الہیہ اور صفات الہیہ کی اجمال و تفصیل حقائق کو نیا کی تفصیل پر موقوف ہے، اور خود یہ حقائق کو نیا انھی اسما کے ذریعے ممتاز ہوتے ہیں۔

اس لیے جب تجلی ثانی نے اسما کے الہیہ اور صفات الہیہ کو مقام اجمال سے نکالا تو حقائق کو نیا ممتاز ہو گئے، اور حقائق کو نیا کی وجہ سے حقائق الہیہ ممتاز ہو گئے۔ جب کہ یہ دونوں 'تجلی اول' میں اور اس سے پہلے مقام اطلاق میں ذات میں پوشیدہ تھے۔ اور حقیقت انسانیہ بھی ممتاز ہو گئی جو

کہ حقائقِ الہیہ اور حقائقِ کونیہ کی جامع ہے۔

اور اسمائے الہیہ کے ظاہر ہونے کی وجہ سے، وہ ساری جزئیات جن کی تفصیل ہونی تھی، اس مقام میں سب ممتاز ہو گئے۔ اور اس ترتیب پر ممتاز ہوتے رہے جو اسباب و مسببات کے درمیان ہوتی ہے، اور اسبابِ اسمائی تک اسی طرح ہوتے رہے۔

اس مقام میں اسمائے الہیہ اور صفاتِ الہیہ اور اسی طرح حقائقِ کونیہ اور حقیقتِ انسانیہ ذات کو چھپا لیتی ہیں۔ (کہ تجلی اول میں ذات میں اسما و صفات مخفی تھے اور تجلی ثانی میں اسما و صفات میں ذات مخفی ہو جاتی ہے۔)

لہذا یہ تجلی ثانی (نفس) رقیق بادل کی طرح ہے، جو من وجہ شمس کو چھپا دیتا ہے، اسی طرح یہ تجلی ثانی بھی شمسِ احدیت (یعنی ذات) کو چھپا دیتی ہے؛ لہذا اس تجلی ثانی کے ظاہر ہونے کے بعد احدیت ظاہر نہیں ہوتی۔

اسی رقیق بادل کی طرف حضور ﷺ نے اشارہ فرمایا ہے، جب حضور ﷺ سے پوچھا گیا: ”أَيُّنَ كَانَ رَبُّنَا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ؟“

ہمارا رب، مخلوق کی تخلیق سے پہلے کہاں تھا؟ یعنی اسما اور اس کے آثار کی صورتیں ظاہر ہونے سے پہلے ہمارے رب کی ربوبیت کا ظہور کس مقام میں ہوا۔ حضور ﷺ نے اس کے جواب میں فرمایا: ”فِي عَمَاءٍ مَافَوْقَهُ هَوَاءٌ وَمَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ“

مقامِ عما میں، جس کے نہ اوپر ہوا ہے نہ نیچے۔ اور یہ عما وہی رقیق بادل ہے، یعنی حقائقِ الہیہ، حقائقِ کونیہ اور حقیقتِ انسانیہ۔

حضور اکرم ﷺ نے ”مَافَوْقَهُ هَوَاءٌ وَمَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ“ اس لیے فرمادیا؛ تاکہ لفظ عما سے ہمارا ذہن اس بادل کی طرف نہ جائے جو ہمارے درمیان متعارف و مشہور ہے؛ کیوں کہ اس بادل کے اوپر بھی ہوا ہے اور نیچے بھی ہوا۔

(جامع ترمذی، کتاب فضائل القرآن عن رسول اللہ ﷺ، باب: ومن سورۃ ہود، ج: ۲، ص: ۸۳، مجلس

برکات، مبارک پور)

اور اس مقام کو جس میں حقائقِ الہیہ، حقائقِ کونیہ اور حقیقتِ انسانیہ ممتاز ہوتے ہیں: تعینِ ثانی کہتے ہیں:

کیوں کہ اس میں ذات اپنے اسماء کے ساتھ مقید ہے۔
تجلی ثانی بھی کہتے ہیں:

کیوں کہ اس مقام میں ذات کا ظہور اس کے اسماء کے ساتھ ہو رہا ہے۔
مقام الوہیت بھی کہتے ہیں:

کیوں کہ یہ مقام اسماء و صفات پر مشتمل ہے اور ان خالق کوئیہ اور حقیقتِ انسانیہ پر مشتمل ہے جو اسماء و صفات کی طرف منسوب ہیں۔

اس مقام کو اللہ بھی کہتے ہیں:

کیوں کہ اللہ ذاتِ مع جمع صفات کا نام ہے۔
'ملک الحیاء' بھی کہتے ہیں:

کیوں کہ ہر ایک کی حیات اسی سے فیض یاب ہے۔
'حرف با' بھی کہتے ہیں:

کیوں کہ یہ مقام، مقامِ ثانی ہے، جس طرح 'حرف با'، حروفِ تجلی اور حروفِ ابجد میں ترتیب کے اعتبار سے ثانی ہے۔

رسالہ 'جام جہاں نما' کے مصنف حضرت شیخ محقق شمس الدین محمد شیریں عز الدین مغربی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں:

ایک رات میں نے خواب میں دیکھا کہ میں کسی شخص سے کوئی روایت لکھ رہا ہوں، وہ شخص کسی کامل سے روایت کر رہا ہے:

”اگر 'حرف با' (یعنی حقیقتِ تعین ثانی، جو اسماء و صفات پر مشتمل ہے) نہ ہوتا تو مخلوق خالق کا دیدار کر لیتی۔“

یعنی خالق کی ذات کا مشاہدہ کر لیتی؛ کیوں کہ اُس وقت مخلوق اور خالق کے درمیان حجابِ سببی اور واسطہ سببیہ نہ ہوتا۔

کیوں کہ 'با' صوفیوں کی اصطلاح میں 'سبب' کو کہتے ہیں (باے سببیہ سے استعارہ کرتے ہوئے 'با' کو 'سبب' کہتے ہیں۔) اور سبب (تجلی ثانی) حجاب اس طور پر ہوتا ہے کہ وہ مسبب میں مؤثرِ حقیقی کی رویت و دیدار سے رکاوٹ پیدا کرتا ہے۔ (لیکن یہ بات بھی ذہن میں

رہے کہ) یہ سبب (تجلی ثانی) اگرچہ حاجب ہے، مگر اس کا حاجب ہونا، اس بات کے منافی نہیں کہ وہ مؤثر حقیقی کا مظہر نہ ہو۔ جیسے کہ دلیل اور صنعت کہ یہ دونوں بھی مدلول اور صانع کے لیے حجاب ہوتے ہیں۔ لیکن تینوں یعنی سبب، دلیل اور صنعت یہ مسبب، مدلول اور صانع کے لیے ایک دوسرے اعتبار سے معرّف و مظہر (دلیل) ہوتے ہیں۔

دلیل اور صنعت کا مدلول اور صانع پر دلالت کرنا ظاہر ہے، اور سبب اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ہر حادث کسی محدث کا محتاج ہے؛ لہذا سبب مسبب پر دلالت کرتا ہے کہ مسبب ہی ہے جس نے حادث کو وجود بخشا۔

سبب جو مسبب کی معرفت کراتا ہے اس کے بارے میں یہ کہا گیا ہے:
 'با' کے ذریعے وجود حقیقی اعیان موجودات میں ظاہر ہوا؛ کیوں کہ وجود حقیقی کا ظہور اسماء الہیہ کے واسطے سے ہے۔ (اور اسماء الہیہ کے ظہور ہی کو تو 'با' کہتے ہیں۔)
 اعیان میں اسی کا وجود ظاہر ہے، اور صورت ظاہرہ، صاحب صورت ظاہرہ کی مثال ہے؛ لہذا یہ صورت اس وجود سے صرف محل کے اعتبار جدا ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ صاحب جام جہاں نما نے فرمایا:

'با' کے نقطے سے۔ یعنی ماہیات و امکان کے نقطے سے۔ عابد معبود سے ممتاز ہوا ہے۔
 یعنی موجودات میں وجود حقیقی کا ظہور مرتبہ ثانیہ میں ہوا۔
 یعنی تعین ثانی اور تجلی ثانی۔ جسے 'با' کہتے ہیں؛ کیوں کہ وہ مرجع اسباب ہے۔ میں اسماء الہیہ کے ظاہر ہونے سے وجود حقیقی کا ظہور ہوا۔

اور یہ مرتبہ ثانیہ جس طرح ذات کے لیے حجاب ہے اسی طرح ذات کا معرف بھی ہے اور یہی تعین اول میں ذات کے لیے مظہر اول بھی ہے۔
 اور اس بنیاد پر کہ موجودات میں وجود حقیقی کا ظہور نہیں ہوا؛ بلکہ اسماء الہیہ کا ظہور ہوا، یہ کہا جاتا ہے:

'با' (تجلی ثانی) کے ذریعے موجودات کا وجود ہوا، یعنی اسماء الہیہ کے موجودات میں ظاہر ہونے کی وجہ سے موجودات کا وجود ہوا۔

اب اس کے بعد اس طرف اشارہ فرمایا کہ تجلی ثانی، تجلی اول کا مظہر ہے اور تجلی اول کی

صورت میں ظاہر ہوا ہے، اور جن امور پر تجلّیِ اول کا دائرہ مشتمل ہے، تجلّیِ ثانی کا دائرہ بھی انہی امور پر مشتمل ہے:

چوں کہ تعینِ ثانی - جو کہ تجلّیِ نفسی ہے - (تعینِ ثانی کو تجلّیِ نفسی اس لیے فرمایا تاکہ یہ پتہ چل جائے کہ تجلّیِ ثانی کا ظہور ایسے ہی ہوا ہے جس طرح تنفس - سانس لینے والے - سے سانس کا ظہور ہوتا ہے۔۔) اور تعینِ اول پر متفرع ہے؛ اس لیے تعینِ ثانی، تعینِ اول کی صورت میں ظاہر ہوا - جیسے کہ بچہ والدین کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے - لہذا تعینِ اول کی طرح تعینِ ثانی بھی دو قوس اور ایک خط پر مشتمل ہے۔

تو جس طرح تعینِ اول 'احدیت' و 'واحدیت' اور 'وحدت' پر مشتمل ہے، اسی طرح تعینِ ثانی 'وحدت'، 'کثرت' اور 'برزخ' پر مشتمل ہے۔ یہ 'برزخ' من وجہ 'وحدت' و 'کثرت' کو جدا کرتا ہے، اور من وجہ دونوں کا جامع ہے۔

تعینِ ثانی کی 'وحدت'، تعینِ اول کی 'احدیت' کے مقابلے میں ہے۔

تعینِ ثانی کی 'کثرت'، تعینِ اول کی 'واحدیت' کے مقابلے میں ہے۔

تعینِ ثانی کا 'برزخ'، تعینِ اول کی 'وحدت' کے مقابلے میں ہے۔

تعینِ ثانی کی 'وحدت' کو ظاہر الوجود (وجود کو ظاہر کرنے والا) کہتے ہیں؛ کیوں کہ یہ وہی وجود ہے، جو تعینِ اول کی احدیت میں تھا، اور اس میں یہ قید لگی تھی کہ اس کے ظہور سے ظاہر ہوگا۔

یہ ظاہر الوجود و وجوب کے وصف سے متصف ہے؛ کیوں کہ احدیت میں کوئی وصف ہی نہیں ہے، اور آگے جو ظاہر العلم کا ذکر آ رہا ہے وہ امکان سے متصف ہے، اور 'برزخ' وجوب و امکان دونوں کا جامع ہے، اس وجہ سے برزخ دونوں میں سے کسی ایک سے متصف اور کسی ایک کے ساتھ خاص نہیں۔

تعینِ ثانی کی 'کثرت' کو ظاہر العلم کہتے ہیں؛ کیوں کہ یہ وہی علم ہے جو اجمالی طور پر تعینِ اول کے 'واحدیت' میں تھا۔ اور اس میں یہ قید لگی تھی کہ تعینِ ثانی میں یہ علم ظاہر ہوگا۔ چوں کہ تعینِ ثانی، مقام تفصیل (مرتبہ تفصیل) ہے؛ لہذا اس علم کا یہاں ظہور ہو گیا۔

یہ 'کثرت' اس اعتبار سے ہے؛ کہ اس (قوس) کا تعلق حقائقِ کونیہ سے - جو ذات

سے مختلف ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ یہ امکان کا ملزوم ہے؛ کیوں کہ حقائقِ اشیا و حقائقِ کونیہ ہی ممکن ہیں، جب کہ ان کا ثبوت علم میں ہو، ورنہ تو وہ واجب بالغیر یا ممتنع بالغیر ہیں۔

اس ظاہر الوجود اور تعینِ ثانی کی وحدت کے لیے۔ اس حیثیت سے کہ یہ تعینِ اول کی احدیت کی صورت ہے۔ ایک وحدتِ حقیقی ہے۔ 'احدیت' کے اس قوس وحدت (ظاہر الوجود) میں ظاہر ہونے کی وجہ سے، اور اس وحدتِ حقیقی کے اعتبار سے کل کو ظاہر الوجود کہا جاتا ہے۔

اور اس اعتبار سے کہ اس قوس میں ذات، اسما کے ذریعے سے، حقائقِ کونیہ اور حقائقِ انسانی کی طرف منسوب ہے؛ اس قوسِ ظاہر الوجود کے لیے ایک کثرتِ نسبتی بھی ہے، 'واحدیت' کے اس قوس (ظاہر الوجود) میں ظاہر ہونے کی وجہ سے؛ کیوں کہ قوسِ وحدت (ظاہر الوجود) اگرچہ 'احدیت' کی صورت میں ہے، لیکن چوں کہ محلِ تفصیل میں ہے؛ اس لیے یہ تعینِ اول کی 'واحدیت' کے مماثل ہے۔ لہذا یہ کثرتِ نسبتی، قوسِ وحدت ہی میں ظاہر ہوگی۔

اور اس قوسِ وحدت کا 'احدیت' کا مظہر ہونا، اس 'کثرتِ نسبتی' کے منافی نہیں ہے؛ کیوں کہ قوسِ وحدت یعنی قوسِ ظاہر الوجود، اگرچہ تعینِ اول کی 'احدیت' کا مظہر ہے، مگر 'شعونِ کلیہ' کو شامل ہے اور 'شعونِ کلیہ' پر احدیت مشتمل ہے۔ لیکن مقامِ احدیت میں وہ ممتاز نہیں ہوا تھا؛ اس لیے اس کو اعیانِ ثابتہ نہیں کہا گیا تھا۔ (چوں کہ اس مقام میں 'شعونِ کلیہ' بھی ممتاز ہو گئے؛ اس لیے اس کو اعیانِ ثابتہ کہتے ہیں اور اعیانِ ثابتہ کثیر ہیں۔)

یہ قوسِ وحدت (ظاہر الوجود) وجود، علم، نور اور شہود کے اعتباراتِ اصلیہ کو بھی شامل ہے؛ کیوں کہ اگرچہ تعینِ اول کی 'احدیت' میں ان چاروں کا اعتبار نہیں کیا گیا تھا، مگر یہ چاروں اس 'احدیت' میں مخفی (چھپے ہوئے) تھے۔ اور چوں کہ یہ مقام، مقامِ تفصیل ہے؛ اس لیے جو کچھ مقامِ 'احدیت' میں اجمالاً تھا، اس کا ظہور اس مقام میں ہو گیا۔ لیکن ان چاروں کی نسبت اس 'قوسِ وحدت' (قوسِ ظاہر الوجود) کی طرف اس اعتبار سے ہے، کہ یہ قوسِ وحدت 'تعینِ اول کی 'واحدیت' کا بھی مظہر ہے؛ کیوں کہ 'واحدیت' ہی اصل میں منشاے تفصیل ہے۔

قوسِ ظاہر الوجود کی 'کثرتِ نسبتی' اسما و صفات کے ممتاز ہونے کا مبداء و منشا ہے؛ کیوں کہ صرف وحدت، تمیز کے منافی ہے۔

تعینِ ثانی کے قوسِ ظاہرِ العلم کے لیے بھی، قوسِ ظاہر الوجود کی طرح، 'وحدت' و 'کثرت'

ہے، لیکن حقیقی اور نسبتی ہونے میں قوس ظاہر الوجود کے برعکس ہے۔ لہذا تعینِ ثانی کے قوس ظاہر العلم کے لیے۔ جو کہ صورت میں تعینِ اول کی 'واحدیت' کے مثل ہے۔ 'کثرت حقیقی' ہے، واحدیت کے اس میں سرایت کرنے کی وجہ سے، اگرچہ واحدیت میں جو کثرت ہے وہ غیر حقیقی ہے؛ کیوں کہ واحدیت، مقامِ اجمال ہے، لیکن جب واحدیت کی تفصیل ہوئی، تو وہ کثرت، 'کثرت حقیقی' ہوگئی۔

تعیینِ ثانی کے قوس ظاہر العلم کے لیے 'وحدت نسبتی' ہے۔ یہ 'وحدت نسبتی' مراتبِ متاخرہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہے۔ اور اگر اس 'وحدت نسبتی' ہی کی طرف نظر کریں، تو یہ 'وحدت نسبتی' ایک مجموعی حیثیت رکھتی ہے۔ مجموعی حیثیت اس طور پر ہے کہ 'وحدت نسبتی' میں موجود علوم کا اس طرح اعتبار کریں کہ ان سب علوم پر کسی 'اسم واحد' کا اطلاق ہو سکے۔

اور اس 'قوس ظاہر العلم' کے لیے 'وحدت نسبتی'۔ جو مجموعی حیثیت رکھتی ہے۔ اس لیے ہے کہ تعینِ اول کی 'واحدیت' اس 'قوس ظاہر العلم' میں من وجہ ظاہر ہے؛ کیوں کہ قوس ظاہر العلم اگرچہ 'واحدیت' کا مظہر ہے، مگر یہ 'وحدت' کو بھی متضمن ہے اور 'وحدت'، 'واحدیت' کو بھی شامل ہے۔

اس 'کثرت علمیہ' کو 'اعیان ممکنات'۔ جو کہ 'حقائق کونیہ' ہیں۔ کہتے ہیں؛ کیوں کہ یہ ذات سے مختلف ہیں؛ لہذا 'حقائق کونیہ' کے لیے 'کثرت حقیقیہ' ہے اور 'کثرت اسماء' اعتباری طور پر ہے؛ اس لیے کہ اسماء ذات کے مغائر نہیں ہیں۔

اور اس 'وحدت علمیہ' کو مقامِ ارتسام کہتے ہیں؛ کیوں کہ اس میں 'اعیان ثابتہ' مرتسم ہوتے ہیں، اور 'اعیان ثابتہ' اگرچہ کثیر ہیں، مگر ان کے لیے متعدد محل نہیں ہیں؛ بلکہ ایک ہی محل ہے، اور وہ ہے علمِ الہی۔ اور اس کی صفات میں تعدد نہیں ہے؛ لہذا یہ صحیح ہے کہ وہ علم واحد سے تمام معلومات کو جانے اور کلام واحد سے تمام معانی سے کلام کرے۔

اس 'وحدت علمیہ' کو 'عالم معانی' بھی کہتے ہیں؛ کیوں کہ 'اعیان ثابتہ' یہ اشیا کے معانی ہیں۔

اس 'وحدت علمیہ' کو 'بحر امکان' بھی کہتے ہیں؛ کیوں کہ اس میں ممکنات غیر متناہیہ کا اجتماع ہے، اس سے ماقبلِ عالم و جوبِ ذاتی ہے، اور اس کے بعد یا تو عالم واجب بالغیر ہے یا 'ممتنع'۔

بالغیر۔

اور اسی 'بحر امکان' کو قرآن میں 'نون' سے کنایہ کیا گیا ہے۔ اللہ تبارک و تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے:

﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾

(سورہ قلم: ۱)

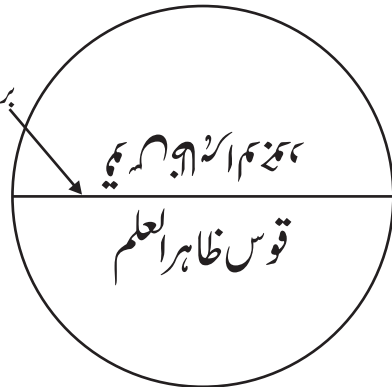
کیوں کہ 'بحر امکان' فی نفسہ ممکن ہے، اس کا وجود امرِ گن سے ہوا ہے۔ اس کے وجود کو 'کون' کہتے ہیں۔ اور نون، لغت عرب میں 'کون' کے لوازم میں سے ہے۔

اور تعینِ ثانی کا برزخ۔ جو تعینِ اول کی وحدت کی طرح ہے، اور وہ 'خط' ہے جو، 'قوسِ ظاہر الوجود' اور 'قوسِ ظاہر العلم' کے درمیان حدِ فاصل ہے، جس طرح 'وحدت'، تعینِ اول میں 'احدیت' اور 'واحدیت' کے درمیان فاصل ہے۔ 'حقیقتِ انسانیہ' ہے۔

اور 'حقیقتِ انسانیہ' برزخ اس لیے ہے؛ کیوں کہ حقیقتِ انسانیہ، 'اسماے الہیہ' اور 'اسماے کونیہ' کی جامع ہے اور ان دونوں کے درمیان واسطہ ہے۔ اور یہ برزخ (یعنی حقیقتِ انسانیہ) برزخیتِ کبریٰ (یعنی حقیقتِ محمدیہ) سے متاخر کیوں ہے؟ اس کی وجہ ہم ماقبل میں بیان کر چکے ہیں۔

اور مرتبہ تعینِ ثانی کے تحقق کے لیے ایک دوسرا دائرہ اس طرح بنتا ہے:

برزخِ انسانیہ حقیقتِ انسانیہ، برزخِ ثانی، تعینِ ثانی
تجلیِ ثانی، ملتقی العالمین، حضرتِ عما



تعینِ ثانی کا یہ دائرہ ثانی، 'ظاہر الوجود'، 'ظاہر العلم' اور 'حقیقتِ انسانیہ' پر مشتمل ہے۔ اور

دائرۂ اول کی طرح اس دائرے میں بھی دو قوس ہیں اور ایک خط ہے۔ خط، دائرے کے مرکز سے دونوں جانب سیدھ میں دائرے کے محیط تک جاتا ہے اور دائرے کو دو قوس میں بانٹ دیتا ہے۔ ان دونوں قوس میں سے ایک 'قوس ظاہر الوجود' ہے جو اسماء الہیہ پر مشتمل ہے۔ دوسرا 'قوس ظاہر العلم' ہے جو اسماء کونیہ پر مشتمل ہے۔

اور خط۔ جو ان دونوں کے درمیان سے گزرتا ہے۔ 'حقیقتِ انسانیہ' ہے، اسے 'برزخیتِ ثانیہ' کہتے ہیں؛ کیوں کہ اس کی صورت 'برزخیتِ اولیٰ' کی طرح ہے جسے 'حقیقتِ محمدیہ' کہتے ہیں۔ چوں کہ 'قوس ظاہر الوجود' اپنی 'کثرتِ نسبتی' کی وجہ سے اسماء الہیہ کا منشا ہے، یعنی ان کے ممتاز ہونے کا مبداء ہے۔ اس لیے اس میں ۲۸ اسماء الہیہ کلیہ۔ اسماء کونیہ کی تعداد کے مطابق۔ ثابت ہوئے، (اسماء الہیہ جزئیہ نہیں)؛ کیوں کہ جزئیات کا تو کوئی شمار ہی نہیں۔

اور چوں کہ 'قوس ظاہر العلم' اپنی 'کثرتِ حقیقی' کے اعتبار سے حقائق کونیہ کا منشا ہے، یعنی ان کے ممتاز ہونے کا مبداء ہے۔ اس لیے اس میں ۲۸ اسماء کونیہ کلیہ۔ کلام عرب میں بولے جانے والے حروف کی تعداد کے مطابق۔ ثابت ہوئے؛ کیوں کہ حقائق کونیہ کو 'حروفِ عالیہ' کہتے ہیں اور 'حروفِ ملفوظہ' ان 'حروفِ عالیہ' کے مظہر ہیں۔

اسی لیے 'قوس ظاہر العلم' کا ہر اسم 'قوس ظاہر الوجود' کے ہر اسم کے مقابل واقع ہے، اور ان دونوں کے درمیان مزید مناسبت کی تفصیل ان شاء اللہ آئندہ آئے گی۔

چوں کہ حقیقتِ انسانیہ 'برزخ' ہونے کی وجہ سے دونوں قوس کی جامع ہے، اس لیے حقیقتِ انسانیہ اسم جامع کا مظہر ہوئی؛ لہذا وہ قوس ظاہر العلم میں بھی ثابت ہے، مگر اس میں یہ اشارہ بھی ہے کہ حقیقتِ انسانیہ چاہے جتنی ترقی کر جائے، وہ حقائق کونیہ کی حد سے نہیں نکل سکتی، نہ ہی مقام الوہیت تک پہنچ سکتی ہے۔ اگرچہ وہ 'فنا فی اللہ' یا 'بقا باللہ' کے مرتبے تک پہنچ جائے۔ جب کہ بعض سطحی نظروں والے اس کے برخلاف سمجھ بیٹھے ہیں۔

حقیقتِ انسانیہ اگرچہ دونوں قوسوں کی جامع ہے، مگر یہ اس کے قوس ظاہر العلم کے ساتھ خاص ہونے کے منافی نہیں ہے؛ اس کی ایک نظیر بھی ہے، اور وہ یہ ہے:

”حقائقِ الہیہ اور حقائق کونیہ میں سے ہر ایک کا ظہور نفسِ رحمانی سے ہے۔ مگر یہ یاد رہے کہ 'رحمن قوس ظاہر الوجود' ہی کے ساتھ خاص ہے، (اور اس ظہور کا مطلب یہ ہے کہ) چوں کہ

رحمن ممتاز نہیں تھا، اس لیے تمیز و امتیاز کے ذریعے اس نے پہلے اپنے آپ پر، اسما پر اور اعیان پر رحم فرمایا۔“

جہور کا موقف ہے کہ جو بھی نفسِ رحمانی سے ظاہر ہوا، اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ ’عالمِ کون‘ سے ہو، حالاں کہ حقیقت میں ایسا نہیں ہے، بلکہ ان ’حروفِ کونیہ‘ یعنی کہ حقائقِ محدثات کا نفسِ رحمانی سے ظاہر ہونا ’عالم‘ سے عبارت ہے، ظہور سے پہلے وہ، عالم نہیں تھا، عالم یہ اس وقت ہوا، جب ’ماسوی اللہ کا اسم‘ ہوا، اور ’ماسوی اللہ کا اسم‘ اس وقت ہوا جب اس کا نام۔ اس کے حادث ہونے کی وجہ سے۔ کائنات رکھا گیا، اور۔ اس کائنات میں اس کے وجود کے ظاہر ہونے کی وجہ سے۔ موجودات رکھا گیا۔

یہاں پر ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب ’رحمانیت‘ اس تعین سے پہلے متعین نہ تھی، تو اس کے لیے یہ نفس کہاں سے آگیا؟
تو اس کے جواب میں فرمایا:

نفسِ رحمانی۔ جو کہ اسمائے الہیہ کا مظہر ہے، اور ان اسمائے الہیہ میں سے ایک اسمِ رحمن بھی ہے۔ کا ظہور حروف۔ یعنی حقائقِ کونیہ۔ کے ساتھ تنفس کے باطن سے ہے؛ چوں کہ اسماء، حقائقِ کونیہ کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے ممتاز ہیں؛ اس لیے اسماء کا امتیاز اسی نفس سے ہوگا (جو حروف کے ساتھ ظاہر ہو رہا ہے) کسی دوسرے نفس سے نہیں ہوگا، تنفس کے باطن سے یعنی ’غیبِ ہویت‘ سے ہے جو کہ اس نفس کو متضمن ہے۔ اور نفس اس میں موجود ہے جیسے کہ کرب؛ لہذا رحمن نے اسی ’غیبِ ہویت‘ سے تنفس (انسباطِ نفس) فرمایا۔

اور تنفس کا یہ باطن، نفس کا محل نہیں ہے؛ بلکہ یہ ’وعین الحق‘ ہے اور ’وعین الحق‘ اپنے ماسوا کا محل نہیں۔ ہاں! وہ باطن، نفس کو متضمن ہے، لہذا نفس۔ جو اسمائے الہیہ کو شامل ہے۔ اور حروفِ کونیہ، کا اس باطن میں ہونا، یہ بطریقِ تضمن ہے، اور یہ تضمن ایسا تضمن نہیں جو کل کو جز سے اور ظرف کو مظروف سے ہوتا ہے؛ کیوں کہ باطن میں تو امتیاز ہے ہی نہیں؛ لہذا ان دونوں۔ نفس اور حروفِ کونیہ۔ کا باطن میں بطریقِ تضمن ہونا، باطن کا عین ہے۔

اس کو اس طرح سمجھا جاسکتا ہے، کہ وہ صورت جو آئینے میں ظاہر ہوتی ہے۔ وہ آئینے میں ظاہر ہونے سے پہلے صاحبِ صورت کی ’وعین‘ ہوتی ہے۔ اور جب آئینے میں ظاہر ہو جاتی ہے تو ’غیر‘

ہو جاتی ہے؛ مگر ایسا بھی نہیں ہوتا کہ وہ صاحبِ صورت سے زائل ہو جاتی ہے اور نہ ہی صاحبِ صورت سے منتقل ہو کر آئینے میں آ جاتی ہے؛ بلکہ ہوتا یہ ہے کہ وہ صورت، پہلے صاحبِ صورت میں باطن و پوشیدہ تھی، اب وہی ظاہر ہو گئی۔

لہذا ذاتِ باطن ہونے کے اعتبار سے یعنی نفس اور حروف کا ذات میں باطن ہونے کے اعتبار سے، حقائقِ اشیا اور وجودِ اشیا کے لیے اصل اور اول ہے، جس طرح وہ شخص۔ جس کی صورت آئینے میں ظاہر ہوئی۔ اپنی صورت کے لیے اصل اور اول ہے۔

اور وہی ذاتِ ظاہر ہونے کے اعتبار سے آخر ہے۔ یعنی اس اعتبار سے کہ حقائقِ اشیا اور وجودِ اشیا جو پہلے ذات میں متضمن تھے، ذات کے ان میں ظاہر ہونے سے ظاہر ہوئے۔

اب یہاں پر پھر ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ 'ظاہر مع الکثر'، 'باطن مع الوحده' کا عین کیوں کر ہو سکتا ہے؟

اس کا جواب یوں دیا:

یہ جو کثرتِ ظاہر ہے یہ تعینِ ثانی اور اس کے مابعد کے تعین میں ہے، یہ اس وحدت کو کوئی ضرر نہ پہنچائے گی، جو اپنے باطن کے اعتبار سے کل کے لیے وحدت ہے، وہی باطن جو ساری کثرتوں کا عین اور حق و حقیقت ہے۔

اس کو یوں سمجھیں:

جس طرح زید کے اعضا کی کثرت اور اس کی قوتِ مدد کہ محرک کی کثرت۔ جو حقیقتِ زید کے مظاہر ہیں۔ زید کو من حیث الحقیقت کثیر نہیں کرتے، اسی طرح 'حق' بھی اپنے مظاہر کے کثیر ہونے کی وجہ سے کثیر نہ ہوگا، اور نہ حق کے مظاہر پر الہیت کا حکم لگے گا۔

لہذا جس نے عقل، نفس اور طبیعت جیسی کلیات کو، اور ان کے علاوہ کو اکب، عناصر اور مولدات کو۔ اس اعتبار سے کہ یہ حق کے مظاہر ہیں۔ خدا کہہ دیا، اس نے خطا اور غلطی کی۔ بالکل اسی طرح جس نے زید کے ہاتھ کو۔ اگرچہ زید کا ہاتھ اس کے جملہ مظاہر میں سے ایک مظہر ہے۔ زید کہا اس نے غلطی کی (جب زید کے ہاتھ کو زید کہنا غلط ہے تو ان اُمور کو جو زید سے صادر ہوتے ہیں زید کہنا، بدرجہ اولیٰ غلط ہے۔) لہذا جب کسی نے غیر خدا پر خدا کا اطلاق کرنے میں غلطی کی تو اس نے کفر اور زندقہ کیا۔

اگر ہم یہ کہیں کہ ہر ایک میں وجود حق و اسمائے حق ظاہر ہیں، تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس ظاہر ہونے کی حیثیت سے اس کا وجود احادِ اشیا میں سے ہر ایک میں مکمل طور پر موجود ہے، اور وحدۃ الوجود فی الكل کا قول کرنے سے۔ یعنی یہ کہنے سے کہ ہر ایک میں ایک ہی وجود ظاہر ہے۔ ہر ایک شے کو خدا کہنا جائز نہیں ہو جاتا۔

کیوں کہ وحدۃ الوجود کے قائلین کا یہ کہنا ہے کہ موجوداتِ اشیا کا 'مجموعہ' شے واحد ہے، اور وہ وجود ہے۔ (خواہ وہ شے ظاہر ہو یا مخفی۔)

ان کا یہ کہنا نہیں ہے کہ موجودات میں سے ہر ایک، موجودات کا 'مجموعہ' ہے، جس میں حق ظاہر ہے۔ ورنہ تو اس مجموعے کو۔ اس اعتبار سے کہ وہ وجود حق کا مظہر ہے۔ مجازاً خدا کہنا درست ہو جائے گا، اگر یہ کہنا درست ہو کہ مظہر کا حکم وہی ہوتا ہے جو ظاہر کا حکم ہوتا ہے۔ (اور یہ بھی حقیقت ہے کہ مظہر اور ظاہر کا حکم ایک نہیں؛ لہذا جب مظہر کو خدا نہیں کہا جاسکتا تو ظاہر کو کیوں کر خدا کہا جاسکتا ہے۔)

اس بات پر دلیل۔ کہ وجود واحد ہی 'مجموعہ' ہے، نہ کہ مجموعے میں سے ہر ایک موجودات کا 'مجموعہ' ہے، ورنہ تب تو یہ کہنا صحیح ہو جائے گا کہ ہر ایک خدا ہے۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾

(سورہ حدید: ۳)

تو یہاں پر 'مجموع' کو واحد پر محمول کیا گیا ہے، اس اعتبار سے کہ مجموع ایک ہی ہے۔ نہ کہ واحد کو 'مجموع' پر اور نہ واحد کو 'کل واحد' (ہر ایک) پر۔

پھر اس طرف اشارہ فرماتے ہوئے کہ واحد کو 'مجموع' پر یا 'کل واحد' پر محمول کرنا کیوں کر درست ہو سکتا ہے؟ جب کہ 'مجموع' اور 'کل واحد' کی تعبیر 'سوی' اور 'غیر' سے کی جاتی ہے۔ اور یہ تعبیر کیوں نہ کی جائے؟ جب کہ اس (مجموع اور کل واحد) میں کثرت بالکل ظاہر ہے؛ کیوں کہ وہ کثیف و لطیف ہے۔

فرمایا:

'عالمِ حدثان، جنہیں 'سوی' اور 'غیر' کہا جاتا ہے۔ اس میں یہ بھی اشارہ ہے کہ اسماء اور صفاتِ الہیہ کو 'سوی' اور 'غیر' نہیں کہا جاتا جس طرح انہیں عین نہیں کہا جاتا اس کی دو قسمیں ہیں:

ایک عالم لطیف - جو کہ باطن کا مظہر ہے - یہ 'عالم ارواحِ انسانیہ'، 'عالم عقول'، یعنی عالم ملائکہ، مقربین اور عالمِ نفوس، یعنی عالمِ ملائکہ سماویہ، ہیں۔

دوسرا عالم کثیف - جو کہ ظاہر کا مظہر ہے - یہ 'عالم اجسام' ہے، محیطِ عرش سے لے کر مرکز

تک -
مرکز:

اس نقطے کو کہتے ہیں جو دائرے کے بیچ میں ہوتا ہے، اور اس نقطے سے محیط کی طرف نکلنے والے خطوط سیدھ اور لمبائی میں برابر ہوتے ہیں، اور یہ جو مرکز ہے یہ عرش کا جز ہے؛ کیوں کہ یہ، عالم جسمانی کے وسط میں ہے۔

اور دونوں قسم - کثیف و لطیف - اس دائرے میں ظاہر ہوتے ہیں۔

اگرچہ یہ دائرہ 'ظاہر الوجود' و 'ظاہر العلم' یا 'تعیینِ ثانی' کے ساتھ مخصوص ہے۔ مگر حقیقت میں اس دائرے سے 'نفسِ رحمانی' کی طرف اشارہ ہے۔ اور 'نفس' ہر اس کو شامل ہے جو باطن سے ظاہر کی طرف نکلے، اور یہ شمول کیوں نہ ہو؟ جب کہ اس 'نفسِ رحمانی' سے ان امور کی تفصیل مقصود ہے جو ذات میں مجمل ہیں۔

لہذا اس دائرے میں 'عالم کے مفردات' کی تفصیل ہے، یعنی عالم کے حقائقِ بسیطہ کی تفصیل ہے۔

اور اسی طرح اس میں 'عالم کے مرکبات' کی بھی تفصیل ہے، وہ جس قدر بھی جامع ہو، یہ اعتبار کیے بغیر کہ وہ نفس سے کتنے متاخر ہیں۔

اور ان کے ساتھ ساتھ 'انسان' کی تفصیل ہے۔

'انسان'، 'نفسِ رحمانی' کے کلیات - یعنی اسمائے الہیہ - کا اور حروف - یعنی حقائقِ کونیہ کلیہ -

کا جامع ہے۔

یہ حروف، مظاہرِ اسمائے الہیہ کے کلیات ہیں، یعنی محدثات ہیں، حقائقِ کونیہ کلیہ ہیں۔ ان حروف کی تعداد ۲۸ ہے، جو حروفِ فجائی کی تعداد کے مطابق ہیں۔

نفسِ رحمانی، ان امور پر کیوں نہ مشتمل ہو؟ جب کہ قرآن میں انبساطِ نفس کا حکم ہوا ہے؛ کیوں کہ قرآن میں جو یہ آیت ہے:

﴿فِي رَقٍّ مَّنْشُورٍ﴾

(سورہ طور: ۳)

وہ اس 'انبساطِ نفس' سے کنایہ ہے، کہ یہ نفس 'حقائقِ الہیہ'، 'حقائقِ کونیہ' اور 'حقائقِ انسانیہ' کے ساتھ انبساط فرماتا ہے۔

'حقائقِ کونیہ' اس انبساط میں کیوں نہ داخل ہوں؟ جب کہ قرآن حکیم میں جو یہ آیت ہے:

﴿وَكُتِبَ مَّسْطُورٍ﴾

(سورہ طور: ۲)

اس سے اس طرف اشارہ ہے کہ سارے 'عوالم' اپنے حقائق کے ساتھ اس نفس میں ثابت ہیں۔

اس کے بعد مصنف علیہ الرحمہ نے یہ اشارہ فرمایا:
اس دائرے کی جمعیت انھی امور کے ساتھ مخصوص نہیں، جو تصویر میں دکھائی گئی ہیں؛ بلکہ اس دائرے کے اندر:

'صراط' بھی ہے؛ کیوں کہ وہ جہنم کے اوپر بنا ہے۔
'میزان' ہے، جو 'صراط' کے سامنے رکھا ہوا ہے۔

'جنت' ہے، جنت اس دائرے میں کیوں نہ داخل ہو جب کہ حدیث میں آیا ہے:
'جنت' کی زمین 'کرسی' ہے، اور اس کی چھت 'رحمن کا عرش' ہے، عرش ہی سے جنت کی نہریں پھوٹی ہیں۔

اور خود یہ 'عرش و کرسی' اس دائرے میں داخل ہیں؛ لہذا جو بھی ان دونوں کے درمیان ہوگا، وہ بھی اس دائرے میں داخل ہوں گے۔

جہنم ہے، جہنم اس دائرے میں کیوں نہ داخل ہو، جب کہ جہنم ساتوں آسمان میں داخل

ہے۔

اور خود یہ ساتوں آسمان اس دائرے میں داخل ہیں۔ جو ابھی مرکز عالم کے ارد گرد ہیں اور قیامت کے دن جہنم کے درکات (تہہ بہ تہہ) ہو جائیں گے؛ کیوں کہ قیامت کے دن جہنم کے حدود اور اس کی انتہا 'مقعد فلک المنزل' - یعنی فلکِ ثوابت - سے لے کر 'اسفل سافلین' - یعنی مرکز عالم - تک ہوگی۔

'فلکِ ثوابت' شیخ اکبر محمد الدین ابن عربی کے نزدیک 'کرسی کا غیر' ہے، اور مسلم فلاسفہ کے نزدیک 'عینِ کرسی' ہے۔

یہ امور، اس دائرے سے خارج کیسے ہو سکتے ہیں؟ جب کہ یہ سارے امور 'نفس کے حروف' میں سے ہیں، اور یہ دائرہ انہی کی منظر کشی کرنے کے لیے ہے۔

پھر اس طرف اشارہ فرمایا کہ اس دائرے میں بہت سے امور ہیں، مگر وہ امور جن کو اس دائرے میں رکھا گیا ہے، وہی اس دائرے کے ساتھ کیوں مخصوص ہیں:

یہ اسمائے کونیہ - جو 'قوسِ ظاہر العلم' میں ثابت ہیں، اور 'امکان' جس کے لوازم میں سے ہے - عالمِ ارواح و اجسام کے کلیات ہیں، برخلاف صراط، میزان، جنت اور جہنم کے؛ کیوں کہ وہ جزئیات میں سے ہیں، اور اس دائرے میں کلیات ہی ثابت ہیں۔

اسمائے کونیہ کلیات اس طور پر ہیں کہ ان میں سے ہر ایک ایسا دائرہ ہے، جو اپنے سے ماتحت جزئیات کو محیط ہے، اگرچہ جو اس دائرے میں موجود ہیں وہ بعض صورتوں میں دوسرے کلیات سے گھرے ہوئے ہیں، مگر یہ اضافی جزئیات ان کی کلیت کے منافی نہیں ہیں۔

لہذا 'عقلِ کل' جو 'قوسِ ظاہر العلم' میں ثابت ہے، یہ باقی اُن عقول کو گھیرے ہوئے ہے جو اس قوس میں ثابت نہیں ہیں۔

اسی طرح 'نفسِ کلیہ' جو 'قوسِ ظاہر العلم' میں ثابت ہے، یہ باقی نفوس کو گھیرے ہوئے ہے، اگرچہ 'نفسِ کلیہ' 'عقلِ کل' سے گھری ہوئی ہے، مگر 'نفسِ کلیہ' کا 'عقلِ کل' سے گھرنا، اس کے مابقیہ نفوس کو گھیرنے کے منافی نہیں ہے؛ لہذا جو بھی 'قوسِ ظاہر العلم' میں ثابت ہیں، وہ سب عالمِ حدِ ثابن کے کلیات ہیں۔

جس طرح اسمائے الہیہ - جو 'قوسِ ظاہر الوجود' میں ثابت ہیں - یہ اسمائے کلیہ ہیں؛ کیوں

کہ ان میں سے ہر ایک، ایک دائرہ ہے، جو اپنے ماتحت جزئیات کو گھیرے ہوئے ہے، اگرچہ وہ اسمائے جزئیہ بھی ایسے کلیات ہیں جو اپنے سے ماتحت کو محیط ہیں۔

پھر اس طرف اشارہ فرمایا کہ جو امور اس دائرے میں ثابت نہیں وہ معنایاً اس دائرے میں ثابت ہیں:

اس میں کوئی شک نہیں کہ ہر جزئی، کسی نہ کسی ایسی کلی کے ماتحت ہے جو اس دائرے میں داخل ہے۔

’اسمائے الہیہ کلیہ‘ اور ’اسمائے کونیہ کلیہ‘ اپنے اپنے قوس میں ثابت ہیں، تو معنایاً اسمائے الہیہ جزئیہ اور اسمائے کونیہ جزئیہ بھی ان دونوں قوس میں ثابت ہیں۔

اگرچہ یہ دونوں قوس متناہی ہیں اور متناہی میں ’امر کلی غیر متناہی‘ کی اور ’جزئیات غیر متناہی‘ کی وسعت نہیں ہوتی؛ لیکن اتنی وسعت ضرور ہوتی ہے کہ اس میں کلیات و جزئیات غیر متناہیہ ظاہر ہو جائیں۔

جیسے آئینہ، کہ اتنی وسعت رکھتا ہے کہ اس سے بہت بڑی صورت اس میں ظاہر ہو جائے۔ (اگرچہ وہ خود اس صورت سے چھوٹا ہو۔)

لہذا انھی دونوں قوسوں سے اسمائے الہیہ اور اسمائے کونیہ کے لامتناہی کلیات و جزئیات ظاہر ہو جائیں گے۔



’اسمِ الہی کلی‘ - ’اسمِ کونی کلی‘ کا رب ہے

اب اس طرف اشارہ فرمایا کہ ہر اسم کونی کسی نہ کسی اسمِ الہی کے مقابلے میں ہے:
 ہر اسمِ الہی کلی کسی نہ کسی اسمِ کونی کلی کا رب ہے۔
 اور ان دونوں کا کلی ہونا اسمِ الہی کلی کا اسمِ کونی کلی کے رب ہونے سے مانع نہیں ہے؛
 کیوں یہ تو کلی منطقی و عقلی میں ہوتا ہے، اور یہاں جو کلی ہے وہ کلی طبعی ہے۔
 یہاں پر ربوبیت کا یہ معنی نہیں ہے کہ ذات کے بغیر ہی اسمِ الہی نے اسمِ کونی کو وجود
 بخش دیا؛ بلکہ معنی یہ ہے کہ یہ اسم کونی کلی، اسمِ الہی کلی کا مظہر ہے۔
 ظاہر العلم۔ جس کے قوس میں اسمائے کونیہ کلیہ ثابت ہیں۔ ظاہر الوجود۔ جس کے قوس
 میں اسمائے الہیہ کلیہ ثابت ہیں۔ کا مظہر ہے۔

جیسا کہ اس سے پہلے بیان ہوا کہ اسمائے الہیہ کا ظہور، اسمائے کونیہ کے ذریعے ہوتا ہے،
 مگر پھر بھی اسمائے الہیہ کو اسمائے کونیہ کا مربوط نہیں کہہ سکتے، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ
 حقائق الہیہ اپنی صورت و آثار کے ظہور میں حقائق کونیہ سے مربوط ہے اور کسی شے سے مربوط
 ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ، اُس شے کا مربوط ہو جائے۔

ہاں اسمائے کونیہ، اسمائے الہیہ کے مربوط ضرور ہیں؛ کیوں کہ اسمائے کونیہ کا وجود
 اسمائے الہیہ سے مشروط ہے؛ لہذا اسمائے کونیہ کا وجود اسمائے الہیہ سے حاصل ہوا۔ اور جس سے کسی
 شے کو وجود ملتا ہے وہ، اس شے کا رب ہوتا ہے۔

اب ہم یہاں سے ہر رب کی جو اس کے مربوط کے ساتھ مناسبت ہے، اس کا ذکر
 کرتے ہیں:



(۱) بدیع:

’عقل کل‘ کا رب ہے؛ کیوں کہ عقل کل میں استعدادِ ابداعیہ ہے، اور اس کے لیے کوئی مادہ نہیں۔

(۲) باعث:

’نفس کلیہ‘ کا رب ہے؛ کیوں کہ عقل کے اجسامِ کلیہ پر تصرف کرنے کا باعثِ نفس کلیہ ہی ہے؛ کیوں کہ نفس کلیہ کے ذریعے عقل کا تصرف اجسام پر ہوتا ہے۔

(۳) باطن:

’طبیعت کلیہ‘ کا رب ہے؛ کیوں کہ طبیعت کلیہ کا حصول، نفسِ رحمانی سے ہوتا ہے، اور اس نفسِ رحمانی کا حصول، اسمِ الہیِ ’باطن‘ سے ہے۔ یہ ’نفسِ رحمانی‘، ’نفسِ انسانی‘ کے مشابہ ہے، کہ جس طرح نفسِ انسانی ’حرارتِ باطنہ‘ کو باہر نکالتی ہے اور بروقتِ خارجہ کو داخل کرتی ہے، اس

طرح جو امور باطن میں مخفی ہیں، اُن کا ظہور نفسِ رحمانی سے ہوتا ہے۔

(۴) آخر:

’ہبا‘۔ یعنی ہیولیٰ۔ کارب ہے؛ کیوں کہ ’ہیولیٰ‘ ظہور وجود کا آخری مرتبہ ہے۔ وجود اس مرتبہ میں غایتِ حسن میں ہوتا ہے۔

(۵) ظاہر:

’شکلِ کلی‘۔ صورت۔ کارب ہے؛ کیوں کہ ہیولیٰ کا ظہور شکل و صورت پر موقوف ہے۔

(۶) حکیم:

’جسمِ کلی‘ کارب ہے؛ کیوں کہ مختلف طبیعتوں (مثلاً حرارت و برودت، رطوبت و بیہست وغیرہ) کا اجتماع، جسمِ کلی میں اُسی کی حکمت سے ہوا ہے۔

(۷) محیط:

’عرش‘ کارب ہے؛ کیوں کہ عرش اجسام کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔

(۸) شکور:

’کرسی‘ کارب ہے؛ کیوں کہ یہ امر شرعی اور نہی شرعی کی تفصیل کا مبداء ہے، اور ایسے کلمات افادہ کرتا ہے، جن کی وجہ سے شکر کرنا واجب ہوتا ہے۔

(۹) غنی:

’فلکِ بروج‘ کارب ہے؛ کیوں کہ بروج، کوکب سے غنی و بے نیاز ہے۔

(۱۰) مقتدر:

’فلکِ المنازل‘ کارب ہے؛ کیوں کہ فلکِ المنازل، عالمِ عناصر میں کون و فساد کا سبب

ہے۔

(۱۱) رب:

’فلکِ زحل‘ کارب ہے؛ کیوں کہ یہ سیاروں کے اوپر ہے، اور ’اُمرا‘ و ’کبرا‘ کا طالع

ہے۔

(۱۲) علیم:

’فلکِ مشتری‘ کارب ہے؛ کیوں کہ یہ ’علما‘ کا طالع ہے۔

(۱۳) قاہر:

’فلکِ مرتخ‘ کا رب ہے؛ کیوں کہ فلکِ مرتخ کی طبیعت میں قہر ہے۔

(۱۴) نور:

’فلکِ شمس‘ کا رب ہے؛ کیوں کہ ’شمس‘ منور ہونے اور عالم کو منور کرنے میں، تمام کواکب سے زیادہ تام ہے۔

(۱۵) مصور:

’فلکِ زہرہ‘ کا رب ہے؛ کیوں کہ رحمِ مادر میں بچوں کی صورت بنانا اور حسین و جمیل صورتوں سے محبت کرنے کی نسبت اسی کی طرف ہے۔

(۱۶) محضی:

’فلکِ کاتب‘۔ یعنی عطارد۔ کا رب ہے؛ کیوں کہ حساب و کتاب اور اہل دیوان کے معاملہ کی نسبت عطارد ہی کی طرف ہے۔

(۱۷) مبین:

’فلکِ قمر‘ کا رب ہے؛ کیوں کہ قمر اپنی سیر و چال سے زمانے کی مقدار بیان کرتا ہے۔

(۱۸) قابض:

’کرہِ اشیر‘ کا رب ہے؛ کیوں کہ یہ پیوست کا فائدہ دیتا ہے۔

(۱۹) حی:

’کرہِ ہوا‘ کا رب ہے؛ کیوں کہ کرہِ ہوا کے ذریعے جانداروں کی زندگی اور بقا ہے۔

(۲۰) محیی:

’کرہِ آب‘ کا رب ہے؛ کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے آب ہی کے ذریعے ہر جاندار کو پیدا فرمایا ہے۔ جیسا کہ قرآن عظیم میں اس کی صراحت موجود ہے:

﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾

(سورۃ انبیاء: ۳۰)

(۲۱) ممیت:

’کرہِ تراب‘ کا رب ہے؛ کیوں کہ مٹی مردوں کا ٹھکانہ ہے، اس میں جانداروں کی

اکثریت زندہ نہیں رہ پاتی۔

(۲۲) عزیز:

’جمادات‘ کارب ہے؛ کیوں کہ من جملہ جمادات میں سے سونے، چاندی اور قیمتی ہیرے جواہرات بھی ہیں، اور یہ چیزیں عامۃ الناس کو عزیز ہیں۔

(۲۳) رزاق:

’نباتات‘ کارب ہے؛ کیوں کہ نباتات ہی سے جانداروں کو رزق ملتا ہے۔

(۲۴) منزل:

’حیوان‘ کارب ہے؛ کیوں کہ حیوان، انسان کے تابع فرمان ہیں، کہ حیوانوں پر انسان سوار ہوتا ہے، اور اس پر اپنے بوجھ لاد کر ایک شہر سے دوسرے شہر جاتا ہے، اگر حیوان نہ ہوتے، تو انسان ایسا مشکل سے ہی کر پاتا، اللہ تعالیٰ نے حیوانوں کو انسان کے لیے مسخر و تابع کر دیا ہے، باوجودے کہ حیوان، انسان سے طاقت ور ہوتے ہیں۔

(۲۵) قوی:

’ملائکہ‘ کارب ہے؛ کیوں کہ ملائکہ میں طاقت و قوت بہت زیادہ ہوتی ہے، دیکھیے! جبریل علیہ السلام ملائکہ میں سے ہیں، انھوں نے اپنے ایک پر کے ذریعے قوم لوط کی پوری بستی اٹھالی تھی۔

(۲۶) لطیف:

’جِنّاتوں‘ کارب ہے؛ کیوں کہ جناتوں کے اجسام لطیف ہوتے ہیں، اتنے کہ دکھائی نہیں دیتے۔

(۲۷) جامع:

’انسان‘ کارب ہے؛ کیوں کہ انسان، (اسرائی) اسمائے الہیہ اور حقائق کونیہ کا جامع

ہے۔

(۲۸) رفیع الدرجات: ’یہ مرتبہ جامعہ‘۔

یعنی حقیقتِ محمدیہ۔ کارب ہے؛ کیوں کہ حقیقتِ محمدیہ کا مرتبہ حقیقتِ انسانیہ سے بلند و بالا ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل گزر چکی۔

بھراس طرف اشارہ فرمایا کہ 'ارباب' کا 'مربوبات' کے ذریعے ظاہر ہونا، ذاتِ مربوبات کے لیے نہیں ہے؛ بلکہ اس لیے ہے کہ یہ، انسان کے یا تو مقدمات ہیں یا مہتمات:

ارباب و مربوبات میں سے ہر ایک کے امتیاز کا دار و مدار، 'حقیقتِ برزخیتِ انسانیہ' پر ہے جس طرح دائرے کے دونوں قوس کے امتیاز کا دار و مدار، ان کے درمیان موجود خطِ فاصل پر ہے۔

جس طرح 'خطِ فاصل'، قوسین کا جامع ہے، اسی طرح 'برزخیتِ انسانیہ' بھی ارباب و مربوبات کی جامع ہے۔ بلکہ جامعیت میں خطِ فاصل سے بھی زائد ہے۔ دیکھیے! 'برزخیتِ انسانیہ' تمام حقائقِ الہیہ و کونیہ۔ یعنی تمام ارباب و مربوبات۔ کو جامع ہے، یہی وجہ ہے کہ 'حقیقتِ انسانیہ' قوسِ ظاہرِ العلم میں سے ہونے کے باوجود، دونوں قوسوں کے درمیان بطورِ برزخ و خط ہے۔

مگر یہ مقام و مرتبہ 'حقیقتِ عقول' اور 'حقیقتِ نفوسِ علویہ' کو حاصل نہیں، اگرچہ وہ کتنے ہی جلیل القدر کیوں نہ ہوں۔

کیوں کہ حقیقتِ انسانیہ کے علاوہ مابقیہ تمام حقائق کو یہ 'حاطہ' اور 'جامعیت' حاصل نہیں، وہ کمالات کی چاہے جس بلندی پر پہنچ جائیں، یہی وجہ ہے کہ معرفت اور عبادت کی جو لذت انسان کو حاصل ہے، وہ دوسروں کو حاصل نہیں ہے۔

لہذا یہ دوسرے حقائق، نہ اسمائے الہیہ سے واقف ہیں، نہ کسی اسمِ الہی سے اللہ تعالیٰ کی پاکی بولتے ہیں، اور سوائے ان اسمائے مخصوصہ کے جو ان کے ارباب ہیں، دوسرے اسمائے الہیہ کی عبادت بھی نہیں کرتے۔

برخلاف 'حقیقتِ انسانیہ' کے؛ کیوں کہ حقیقتِ انسانیہ، عبادت و معرفت کے سلسلے میں انتہائی کمال کو پہنچی ہوئی ہے؛ اس لیے کہ حقیقتِ انسانیہ تمام اسماء کی عبادت کرتی ہے، تمام اسماء سے واقف ہے اور تمام اسماء کے ذریعے اللہ تعالیٰ کی پاکی بولتی ہے۔

یہ اس کی جامعیت ہی کا کمال ہے، کہ تمام اسماء سے واقف ہونا، اس کے لیے آسان ہو گیا ہے، اور اس کے پاس تمام عبادت کرنے کے لیے آلات بھی ہیں۔

اور اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ فرمان:

﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾

- جو حضرت آدم علیہ السلام کے حق میں ہے، جو حقیقتِ انسانیہ کے روپ میں ظاہر ہوئے۔
حقیقتِ انسانیہ کی اسی جامعیت پر دلالت کرتا ہے۔

اگرچہ بعض حضرات کا یہ نظریہ ہے کہ یہ آیت اس بات پر دلالت نہیں کرتی کہ حضرت آدم علیہ السلام جمیع اسماء الہیہ کے جامع ہیں۔ مگر ان کی نظر قاصر ہے؛ کیوں کہ جب وہ اس طرف غور کریں گے اور یہ معلوم کرنے کی کوشش کریں گے کہ:

”اسماء الہیہ کی معرفت ان کے مربوبات (اسماء کونیہ) کی معرفت پر موقوف ہے، اور معرفتِ اشیء للشیء اسی وقت تام ہو سکتی ہے، جب وہ شے اس میں موجود ہو۔“

تو وہ سمجھ جائیں گے کہ ’قوسِ ظاہر الوجود‘۔ یعنی حقائقِ الہیہ۔ حقیقتِ انسانیہ کا باطن ہے، اور ’قوسِ ظاہر العلم‘۔ یعنی حقائقِ کونیہ۔ حقیقتِ انسانیہ کا ظاہر ہے۔

مذکورہ آیت کا ظاہر اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو تمام اسماء۔ چاہے وہ اسماء الہیہ ہو یا اسماء کونیہ۔ کا علم سکھادیا ہے۔

لہذا حقیقتِ انسانیہ علمی اعتبار سے تمام اسماء کا احاطہ کیے ہوئے ہے؛ کیوں کہ وہ ایسے وجود کا احاطہ کیے ہوئے ہے جو اس مقام کے مناسب ہے۔

اور جب اس معاملے میں غور کیا جائے کہ حقیقتِ انسانیہ، حقائقِ الہیہ اور حقائقِ کونیہ کی جامع ہے، تو یہ کہا جائے گا کہ ’حقائقِ کونیہ کا مجموعہ‘ حقیقتِ انسانیہ کے اجزاء ہیں، اور ’حقائقِ الہیہ کا مجموعہ‘ حقیقتِ انسانیہ کے روحانی قویٰ ہیں۔

اور جب حقائقِ کونیہ، حقیقتِ انسانیہ کے اجزاء ہیں، تو ملائکہ کا حضرت آدم علیہ السلام کو سجدہ کرنا، ایسا ہی تھا جیسے جز بکل کے آگے خضوع اختیار کرتا ہے؛ تاکہ آدم علیہ السلام۔ یعنی حقیقتِ انسانیہ۔ کا تمام اجزاء کا جامع ہونا برقرار رہے۔ اور اس خضوع کا ظہور سجدے کی صورت میں اس لیے ہوا؛ کیوں کہ سجدے میں غایت درجے کا خضوع ہوتا ہے۔

اب یہاں پر ایک سوال یہ اٹھتا ہے کہ انسان اگرچہ ’قوسِ ظاہر الوجود‘ اور ’قوسِ ظاہر العلم‘ کا احاطہ کیے ہوئے ہے، مگر اس احاطے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ ان کا کلی طور پر احاطہ کر لیا ہو؛ کیوں کہ قوسین میں حق تعالیٰ کی صفات کے اجناس عالیہ نہیں ہیں؟
اس کے جواب میں فرمایا:

اجناسِ عالیہ۔ جس سے حق تعالیٰ کی ساری صفات متفرع ہوتی ہیں۔ حق تعالیٰ کی امہات الصفات۔ جو کہ حق تعالیٰ کی امہات الاسما ہیں۔ کی حیثیت رکھتی ہیں۔

اجناسِ عالیہ یہ ہیں: حیات، علم ارادہ، قدرت، سمع، بصر اور کلام۔

یہ اجناسِ عالیہ، تعینِ ثانی کے برزخِ ثانی۔ یعنی برزخِ انسانی۔ میں ثابت ہیں۔ اجناسِ عالیہ، 'قوسِ ظاہرِ العلم' میں اس لیے ثابت نہیں؛ کیوں کہ وہ 'حقائقِ کونیہ' میں سے نہیں ہیں۔ اور 'قوسِ ظاہرِ الوجود' میں اس لیے ثابت نہیں؛ کیوں کہ 'قوسِ ظاہرِ الوجود' میں وہی صفات ہیں جو کسی خاص مربوب کے رب ہیں اور وہ خاص مربوب اس کے مقابلہ میں 'قوسِ ظاہرِ العلم' میں ثابت ہیں۔

جب کہ 'صفتِ حیات'، عقول، نفوس، جن و انس، حیوانات اور نباتات، سب کو عام ہے۔ اور 'صفتِ علم'، ملائکہ اور جن و انس کو عام ہے۔

اور 'باقیہ صفات'۔ یعنی ارادہ، قدرت، سمع، بصر اور کلام۔ نباتات کے علاوہ مذکورہ سب کو عام ہیں۔

یہ اجناسِ عالیہ، برزخِ ثانی میں ثابت تو ہیں، مگر برزخِ ثانی صرف انہی کے ساتھ مخصوص نہیں؛ کیوں کہ وہ باقیہ حقائقِ الہیہ کی بھی جامع ہے۔

حقائقِ الہیہ کے لوازمات 'وجوب' ہیں اور حقائقِ کونیہ کے لوازمات 'امکان' ہیں۔ مگر حقائقِ الہیہ کا 'امکان' کو لازم نہ ہونے سے اور حقائقِ کونیہ کا 'وجوب' کو لازم نہ ہونے سے، یہ لازم نہیں آتا کہ حقیقتِ انسانیہ، اگر حقائقِ الہیہ کی جامع ہے، تو حقائقِ کونیہ کی جامع نہیں ہو سکتی۔

کیوں کہ دونوں قوسوں میں سے ہر ایک قوس دوسرے قوس کے لوازم پر مشتمل ہے؛ لہذا 'قوسِ ظاہرِ الوجود' امکان پر اس حیثیت سے مشتمل ہے کہ صفات کو ذات کی ضرورت ہوتی ہے جس کے ساتھ وہ قائم رہتی ہے۔ اور 'قوسِ ظاہرِ العلم' وجوب پر اس حیثیت سے مشتمل ہے کہ حق ہی نے اس کو وجود (وجوب) بخشا ہے۔

ہاں! دونوں میں ہلکا سا فرق ضرور ہے۔ وہ یہ کہ 'قوسِ ظاہرِ الوجود' کا وجوب، 'قوسِ ظاہرِ العلم' کے وجوب سے قوی تر ہے۔ اور 'قوسِ ظاہرِ العلم' کا امکان، 'قوسِ ظاہرِ الوجود' کے امکان سے قوی تر ہے۔

یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حقیقتِ انسانیہ، جمعِ حقائقِ الہیہ و حقائقِ کونیہ کو کس طرح محیط ہو سکتی ہے؟ جب کہ برزخِ کبریٰ۔ جو کہ 'احدیت' و 'وحدیت' کے درمیان ہے۔ حقیقتِ انسانیہ سے خارج ہے، اور یہ اس بات کو مستلزم ہے کہ حقائقِ الہیہ و حقائقِ کونیہ، حقیقتِ انسانیہ سے خارج ہوں۔

اس کے جواب میں فرمایا:

برزخِ کبریٰ۔ جو کہ 'احدیت' و 'وحدیت' کے درمیان ہے۔ وہ حقیقتِ انسانیہ سے مطلقاً خارج نہیں ہے، بلکہ برزخِ کبریٰ کی دو جہتیں اور دو اعتبار ہیں، (ایک جہت سے وہ حقیقتِ انسانیہ سے خارج ہے اور دوسری جہت سے خارج نہیں۔)

پہلی جہت، جہتِ خروج:

اس جہت سے برزخِ کبریٰ، تجلیِ اول کا حامل ہے، وہ دراصل حقیقتِ محمدیہ ہے، اور اس جہت سے برزخِ کبریٰ، حقیقتِ انسانیہ سے خارج ہے۔

دوسری جہت، جہتِ عدمِ خروج:

اور اس جہت سے برزخِ کبریٰ کا ظہور تجلیِ ثانی میں بھی ہوا ہے؛ کیوں کہ تجلیِ ثانی میں حقیقتِ محمدیہ، برزخِ ثانی کی ہی صورت میں ہے، اور حقیقتِ محمدیہ، برزخِ ثانی کی صورت میں اس لیے ہے، کہ برزخِ ثانی میں سارے انبیاء کا ملین کے حقائق ثابت ہیں، اور انبیاء کرام کے حقائق، حقیقتِ محمدیہ کی صورت میں؛ بلکہ انبیاء کرام کے حقائق، عینِ برزخِ ثانی ہیں؛ کیوں کہ برزخِ ثانی، تجلیِ ثانی کا حامل ہے اور تجلیِ ثانی ہی تو انبیاء کرام کے حقائق ہیں، جیسے کہ برزخیتِ کبریٰ حقیقتِ محمدیہ کا عین ہے؛ کیوں کہ برزخیتِ کبریٰ، تجلیِ اول کا عین ہے۔ اور تجلیِ اول ہی تو حقیقتِ محمدیہ ہے۔

لہذا اس اعتبار سے برزخِ کبریٰ حقیقتِ انسانیہ سے خارج نہیں۔

(بات ذرا گول ہو گئی، اسے آسان لفظوں میں یوں سمجھیں:

(۱) برزخِ ثانی میں انبیاء کرام کے حقائق ہیں۔

(۲) انبیاء کرام کے حقائق = صورتِ حقیقتِ محمدیہ

(۳) انبیاء کرام کے حقائق = تجلیِ ثانی

(۴) انبیاء کرام کے حقائق = برزخِ ثانی (کیوں کہ برزخِ ثانی، تجلی ثانی کا حامل ہے۔)
اب مذکورہ چاروں نکات کو ذہن میں رکھتے ہوئے اس کو منطق کی شکل اول سے یوں

سمجھیے:

حقیقتِ محمدیہ کی صورت، انبیاء کرام کے حقائق ہیں۔ (صغریٰ)

انبیاء کرام کے حقائق، برزخِ ثانی ہے۔ (کبریٰ)

اب حدِ اوسط: انبیاء کرام کے حقائق کو گرایئے، نتیجہ کیا نکلا: حقیقتِ محمدیہ کی صورت، برزخِ ثانی ہے۔

لہذا اس جہت سے برزخِ کبریٰ۔ یعنی حقیقتِ محمدیہ۔ حقیقتِ انسانیہ سے خارج نہ

ہوگا۔)

یہ جو کہا گیا برزخیت، عین تجلی ہے، یہ اس بات کے منافی نہیں کہ برزخیت، تجلی کا حامل ہے؛ کیوں کہ تجلی کا حامل ہونا، ابتدا کے اعتبار سے ہے اور عینیت، انتہا کے اعتبار سے ہے؛ لہذا ابتدا کے اعتبار سے برزخیتِ کبریٰ، تجلی اول کی حامل ہے۔

چوں کہ برزخیتِ کبریٰ، تجلی اول کی حامل ہے؛ اس لیے برزخیتِ کبریٰ کو سب سے پہلے 'احدیت و واحدیت کے قابِ قوسین' کا مقام ملا ہے، یہ مقام قابِ قوسین، حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے فانی فی اللہ اور باقی باللہ ہونے سے پہلے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی غایتِ معراج ہے۔

اور 'اودانی' سے اس طرف اشارہ ہے کہ تجلی ذاتی کے نور کے سطوت و غلبے سے مغلوب ہو کر برزخیت، مخفی ہوگئی اور قوسین متحد ہو گئے۔ یعنی اس طرف اشارہ ہے کہ تجلی، برزخیت کی عین ہوگئی، یہ مقام 'اودانی' حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فانی فی اللہ اور باقی باللہ ہونے کے بعد، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی غایتِ معراج ہے۔

مگر یہ چیز حقیقتِ انسانیہ کا احاطہ کرنے میں خلل انداز نہیں ہے؛ کیوں کہ جو انبیاء کرام، حقیقتِ انسانیہ میں داخل ہیں، ان کی غایتِ معراج اس طرح نہیں جس طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی غایتِ معراج ہے؛ کیوں کہ برزخیتِ کبریٰ کو تجلی اول میں 'احدیت و واحدیت کے قابِ قوسین' کا جو مقام ملا ہے، یہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فانی فی اللہ اور باقی باللہ ہونے سے پہلے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی غایتِ معراج ہے۔ اور برزخیتِ صغریٰ کو تجلی ثانی میں ظاہر الوجود۔ جو کہ احدیت

کی صورت میں ہے۔ اور ظاہر العلم۔ جو کہ واحدیت کی صورت میں ہے۔ کے قابِ قوسین کا جو مقام ملا ہے، یہ مقام سارے انبیاء کرام کے لیے ان کے فانی فی اللہ اور باقی باللہ ہونے سے پہلے، ان کی غایت معراج ہے۔ لہذا جب وہ فانی فی اللہ و باقی باللہ ہو گئے تو دونوں قوس (قوسِ ظاہر الوجود و قوسِ ظاہر العلم) متحد ہو گئے۔ (اور حقیقتِ انسانیہ عینِ تجلی ثانی ہو گئی۔)

ان کو تجلی ذاتی حاصل ہے، وہ قوسِ ظاہر الوجود اور قوسِ ظاہر العلم کا متحد ہونا ہے، یہ اتحاد، ظہورِ ذات کے نور کی سطوت و غلبے سے مغلوب ہو کر برزخیتِ صغریٰ کے مخفی ہو جانے سے حاصل ہوئی ہے۔

اگرچہ ان سارے انبیاء کرام کو تجلی ذاتی حاصل ہوئی، مگر ان کی یہ تجلی ذاتی، حضورِ اکرم ﷺ کی تجلی ذاتی کی طرح نہیں۔ لیکن ان کی یہ تجلی ذاتی، تجلیِ اول۔ جس میں صفات کا اعتبار ہی نہیں۔ کی صورت ہے۔ (تو دونوں تجلی میں مماثلت کیوں کر ہو سکتی ہے۔)

یہ جو بیان ہوا، یہ کسی امہات الصفات کے غلبے کی وجہ سے ہے۔ جس کے غلبے کا اثر انبیاء کرام کے احکامِ اصلیہ و فرعیہ پر مبنی کتابوں میں، ان کے ذوقِ احوال میں اور ان کے مشربی کشف میں ظاہر ہے۔

اگر اس دائرے میں اس کے اسرار کے تعلق سے کلام کیا جاتا ہے تو کبھی ختم نہ ہوتا، اس لیے اختصار کے پیش نظر ہم اسی پر اکتفا کرتے ہیں؛ کیوں کہ وقت کم ہے اور قیامت قریب ہے۔



وہ امور جن کی دائرہ ثانی میں صراحت نہیں ہوئی

اب ہم، ان امور کی تشریح کرتے ہیں، جو دائرہ ثانی میں ثابت ہیں، مگر ان کی صراحت نہیں ہوئی ہے۔



تو سنئے!

دائرہ ثانی دو قوس پر بنتا ہے۔

ان میں سے ایک 'قوس ظاہر الوجود' ہے، 'ظاہر الوجود' اس لیے کہ وجود اپنے 'اسما و صفات' کے امتیاز کے ذریعے اسی قوس میں ظاہر ہوا ہے۔ اس سے پہلے ظاہر نہیں ہوا تھا۔ اس قوس کو 'حضرت وجوب' بھی کہتے ہیں؛ کیوں کہ اس سے ماقبل کوئی صفت ظاہر نہیں ہوئی تھی؛ اس لیے وجوب کی صفت بھی ظاہر نہیں ہوئی؛ لہذا 'وجوب ذاتی' اس قوس میں ظاہر ہوا، اور اسی طرح 'صفات' اور 'اسما' ذاتی کے وجوب کا ظہور اور ان امور کا ظہور۔ جو وجوب کے واجب کرنے سے واجب ہوئے۔ اسی قوس میں ہوا۔

اس قوس کو بحر الجود بھی کہتے ہیں، اس لیے کہ جود الہی وسخاوت الہی یہاں اسماء و صفات کے واسطے ہوئی۔

اس قوس کو وجود اضافی بھی کہتے ہیں؛ کیوں کہ اس قوس کو موجودات کی طرف جو نسبت ہے، وہ نسبت تحقیق فی الخارج والی نسبت ہے۔

اس قوس کو نفس رحمانی بھی کہتے ہیں؛ کیوں کہ یہاں اسماء اور اعیان ممکنات کا تنفس اس شان سے ہوا کہ ہر ایک آپس میں ایک دوسرے سے ممتاز ہو گئے، مگر اعیان ممکنات ثابت قوس ظاہر العلم میں ہوئے؛ کیوں کہ تنفس اصل میں جو ہوا، وہ اسماء کو ممتاز کرنے کے لیے ہوا؛ لہذا اعیان ممکنات عرضی اور فرعی طور پر ممتاز ہو گئے۔ لیکن ممتاز دونوں ایک ساتھ ہوئے۔

اس قوس کو عالم کبریٰ بھی کہتے ہیں؛ کیوں کہ ذات باری تعالیٰ کی کبریائی کا ظہور آسمان وزمین میں ہوا، اس کے ظہور سے آسمان وزمین کا وجود ہوا، اور وہ عظمت والے ہوئے، بعد اس کے کہ وہ معدوم و ذلیل تھے۔

اس قوس کو عالم عزت و عظمت بھی کہتے ہیں؛ کیوں کہ ذات، آسمان وزمین اور جو کچھ بھی ان کے درمیان ہے، ان میں حلول کرنے اور ان سے متحد ہونے سے، پاک و منزہ ہے۔ اس قوس کو عالم ہیبت بھی کہتے ہیں؛ کیوں کہ ہر ایک، ذات کی ہیبت رکھتے ہیں اور اس کے ارادے کے خلاف نہیں کرتے۔

اس قوس کو عالم جبروت بھی کہتے ہیں؛ کیوں کہ جبروت، عالم اسماء الہیہ و صفات الہیہ ہیں، جس نے اعیان ثابتہ پر جبر کیا کہ وہ خود اعیان ثابتہ۔ پر وجود کا فیضان کرے۔ یا یوں کہیے کہ انکسار عدمیت نے یہاں اسماء و صفات الہیہ کے غلبے سے فیضان و وجود قبول کیا۔

لہذا قوس ظاہر الوجود پر یہ عبارت سبحان ذی العزۃ والعظۃ والہیۃ والقدرة والکبریاء والجبروت صادق آتی ہے۔

اور سورۃ فاتحہ بسملہ سے لے کر ﴿مَلِکِ یَوْمِ الدِّینِ﴾ تک کا تعلق اسی قوس سے ہے۔ جیسا کہ اس حدیث میں مذکور ہے جو تقسیم صلاۃ کے متعلق ہے۔

(صحیح مسلم، کتاب الصلاۃ، باب وجوب قراءۃ الفاتحۃ فی کل رکعۃ، ج: ۱، ص: ۱۶۹-۱۷۰،

مجلس برکات، مبارک پور، اعظم گڑھ)

دوسرا قوس، قوس ظاہر العلم ہے۔

اس قوس کو حضرت معلومات کہتے ہیں؛ اس لیے کہ اسمائے الہیہ سب کے سب اسی قوس میں ظاہر ہوئے؛ کیوں کہ اسی قوس میں اسمائے الہیہ کی صورتوں اور آثار کے ظہور سے، اسمائے الہیہ کا مکمل طور سے علم ہوا۔

اس قوس کو عالم معانی بھی کہتے ہیں؛ کیوں کہ اسمائے الہیہ یہاں حقائق کوئیہ کی تبعیت میں ظاہر ہوئے ہیں؛ اس لیے یہاں اسمائے الہیہ کے معانی کا ظہور تامہ ہوا ہے۔

(اشیا کی صورتیں اعیان ممکنات ہیں، اشیا کے معانی اعیان ثابتہ ہیں، صورتوں میں معانی پوشیدہ ہوتے ہیں، اس لیے اعیان ممکنات اپنے اندر اعیان ثابتہ کو لیے ہوئے ہیں۔) اس قوس کو بحر امکان بھی کہتے ہیں؛ کیوں کہ اس قوس کا تعلق اصالتہ حقائق ممکنات سے ہے۔

اس قوس کو ارض استعدادات بھی کہتے ہیں؛ کیوں کہ (اس قوس میں لطیف و کثیف یعنی اجسام و مجردات - دونوں کے علم کی استعداد ہوتی ہے اور) علم اس استعداد کے تابع ہے۔ جس طرح عمارت زمین کے تابع ہوتی ہے۔

اس قوس کو حضرت ارتسام بھی کہتے ہیں؛ کیوں کہ اعیان اور اس کے استعداد کا اس میں تمیز ہوا، جس طرح مرتسمات (حروف و صور)، لوح و قرطاس میں ممتاز ہوتے ہیں۔ اس قوس کو مہبط الانوار بھی کہتے ہیں؛ کیوں کہ اس قوس میں اسمائے الہیہ کے صور و آثار کا تنزیل، اعیان ثابتہ کی استعداد کے حساب سے ہوا ہے۔

اس قوس کو دوات الہیہ بھی کہتے ہیں؛ کیوں کہ قلم اعلیٰ نے اعیان موجودات پر ان کی استعداد کے مطابق، سارے قضا و قدر لکھ ڈالے، یہ قضا و قدر اس مقام میں ثابت ہوئے؛ لہذا وہ روشنائی کے منزل میں ہے، اور یہ مقام دوات کے منزل میں۔ اس قوس کو النون بھی کہتے ہیں؛ کیوں کہ اس سے عالم امکان و اعیان ثابتہ کی طرف اشارہ ہے۔

اس قوس کو مبدئ تکوین، مہبط النور، محل النظر والامر بھی کہتے ہیں؛ اس بنا پر کہ اللہ تعالیٰ نے: ﴿ن وَالْقَلَمِ﴾ (سورہ قلم: ۱) کے ساتھ اس کو مقترن فرمایا۔

اس قوس میں ”سبحان ذی الملك والملكوت“ متعین ہے، اس اعتبار سے کہ یہ قوس عالم شہادت و غیب پر مشتمل ہے۔ (یعنی اس مقام میں عالم ملک و ملکوت دونوں کی استعداد پائی جاتی ہیں۔)

اور سورہ فاتحہ کی آیت: ﴿اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ سے لے کر آخری سورت تک کا تعلق، اسی قوس سے ہے؛ کیوں کہ یہ آیتیں خاص بندوں سے متعلق ہیں۔

اور دونوں قوس کے درمیان ایک خط فاصلہ ہے، اسے حقیقتِ انسانیہ کہتے ہیں؛ کیوں کہ یہ خط تجلّی ثانی کا حامل ہے اور تجلّی ثانی ہی حقیقتِ انسانیہ ہے۔ اس خط کو برزخِ ثانی بھی کہتے ہیں؛ کیوں کہ یہ برزخیتِ اولیٰ کی فرع ہے جو کہ احدیت و واحدیت کے درمیان ہے۔

اس تعلق سے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيْنَ لَا بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيْنَ﴾

(سورہ الرحمن: ۱۹-۲۰)

اسی وجہ سے اس خط کو ملتقی العالمین بھی کہتے ہیں۔

اس خط کو حضرت عما بھی کہتے ہیں؛ کیوں کہ ذاتِ الہیہ اور موجودات کے درمیان یہ ”غیمِ رقیق“ کی طرح ہے۔

سورہ فاتحہ کی آیت: ﴿اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ﴾ کا تعلق اس سے ہے؛ کیوں کہ یہ آیت، اللہ تعالیٰ اور بندے کے درمیان مشترک ہے۔

یہ خط سات ایسی صفاتِ الہیہ کا حامل ہے جو امہاتِ صفات کی حیثیت رکھتی ہیں۔ امہات اس لیے کہ یہ سات صفات مابقیہ صفات کے لیے اُجناسِ عالیہ کی حیثیت رکھتی ہیں۔ وہ سات صفات یہ ہیں:

(۱) حیات۔ (۲) علم۔ (۳) ارادہ۔ (۴) قدرت۔ (۵) سمع۔ (۶) بصر۔ (۷) کلام۔

ان ساتوں صفات کا تعلق ساتوں افلاکِ سیارات سے ہے، یہی ساتوں سیارے نجومیوں کے نزدیک ساتوں آسمان سے متعلق ہیں۔

لہذا:

سینچر کی نسبت فلکِ زحل کی طرف،
 جمعرات کی نسبت فلکِ مشتری کی طرف،
 منگل کی نسبت فلکِ مریخ کی طرف،
 اتوار کی نسبت فلکِ سورج کی طرف،
 جمعہ کی نسبت فلکِ زہرہ کی طرف،
 بدھ کی نسبت فلکِ عطارد کی طرف، اور
 پیر کی نسبت فلکِ قمر کی طرف کی گئی ہے۔
 کیوں کہ ان دنوں میں سے ہر دن کی پہلی ساعت کی نسبت، ان سیاروں کے ساتھ
 مخصوص ہے۔

اور ان 'افلاک' کی طرف انبیاء کرام علیہم السلام بھی منسوب ہیں، جیسا کہ حدیثِ
 معراج میں مذکور ہے۔

لہذا:

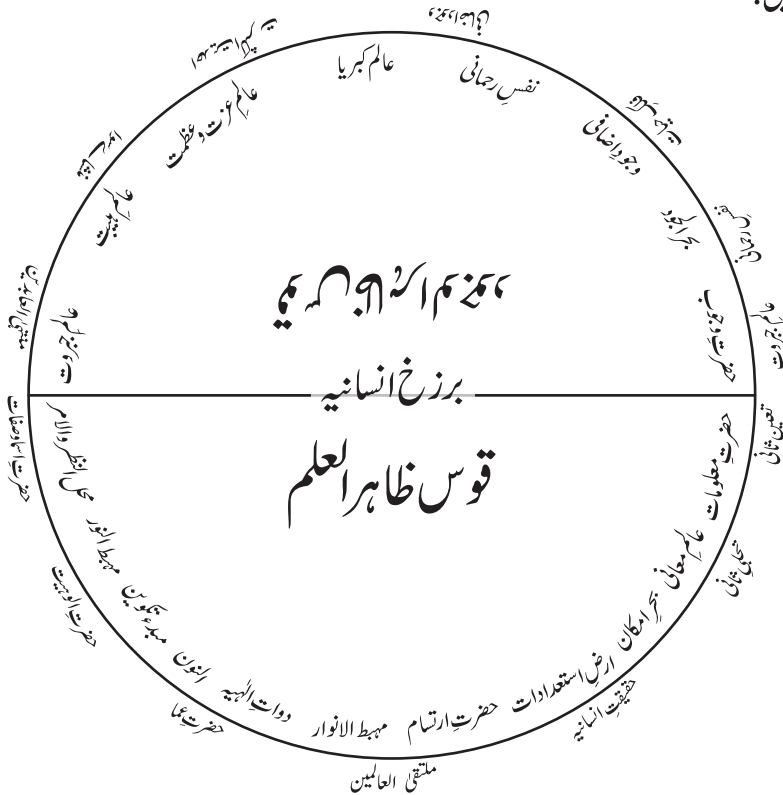
حضرت ابراہیم علیہ السلام کی نسبت فلکِ زحل کی طرف،
 حضرت موسیٰ علیہ السلام کی نسبت فلکِ مشتری کی طرف،
 حضرت ہارون علیہ السلام کی نسبت فلکِ مریخ کی طرف،
 حضرت ادریس علیہ السلام کی نسبت فلکِ شمس کی طرف،
 حضرت یوسف علیہ السلام کی نسبت فلکِ زہرہ کی طرف،
 حضرت عیسیٰ علیہ السلام و یحییٰ علیہ السلام کی نسبت فلکِ عطارد کی طرف،
 حضرت آدم علیہ السلام کی نسبت فلکِ قمر کی طرف ہے۔
 'منازلِ قمر' کی نسبت اسمائے کونیہ کی طرف ان کے وجود کی ترتیب کے اعتبار سے ہے
 اور حروفِ ملفوظہ کی طرف ان کے مخارجِ حلق، لسان اور شفقت، کے اعتبار سے ہے۔
 کیوں کہ یہ موجودات 'نفسِ رحمانی' سے اس طرح حاصل ہوئے ہیں، جس طرح
 حروفِ ملفوظہ، 'نفسِ انسانی' سے حاصل ہوئے ہیں۔
 عرش پر لکھا ہوا ہے کہ 'عرشِ جنت کی چھت ہے'۔

اور کرسی پر لکھا ہوا ہے کہ کرسی جنت کی زمین ہے، جیسا کہ حدیث میں آیا ہے۔
 (اس حدیث کی تخریج اس کتاب میں پہلے گزر چکی ہے)
 فلک منازل پر لکھا ہوا ہے کہ یہ دوزخ کی چھت ہے۔
 اور جس نے فلک منازل کو جنت کی زمین قرار دیا، اس نے غلط کیا؛ کیوں کہ مسلم فلاسفہ
 کے نزدیک جنت کی زمین کرسی ہے۔



وہ نام جو دائرہ ثانی کے باہر لکھے ہیں

یہ وہ امور تھے جو دائرے کے اندر لکھے ہوئے ہیں۔ دائرے کے باہر جو نام لکھے ہیں وہ یہ ہیں:



حضرت الوہیت:

کیوں کہ اس کا تعین دائرے میں ہی ہوا، مگر چون کہ کسی قوس یا برزخ کے ساتھ مخصوص نہیں؛ اس لیے دائرے کے باہر لکھا گیا؛ تاکہ اس پر دلالت ہو جائے کہ یہ، پورے دائرے کو عام ہے؛ کیوں کہ اسی کے ذریعے اسمائے الہیہ کی نسبت اسمائے کونیہ کی طرف ہوئی، اگر اسے وسط دائرے کے ساتھ خاص کیا جاتا تو یہ وہم ہوتا کہ یہ، حقیقت انسانیت کے ساتھ خاص ہے۔

حضرت اسما وصفات:

کیوں کہ اسے تعینِ ثانی میں اس لیے ثابت کیا؛ کہ اولاً اس کا ظہور ذات میں ہوا، اور ثانیاً اس کے مظاہر میں، اور اس اعتبار سے 'حضرت اسما وصفات' نے اس دائرے کا احاطہ کیا ہے، اور 'قوسِ ظاہر الوجود' کے ساتھ جو یہ خاص ہے، وہ اس کے ذات میں ظاہر ہونے کے اعتبار سے ہے۔

منتہی العابدین:

کیوں کہ عابد حضرات تعینِ حقیقتِ انسانیہ کے محل سے تجاوز نہیں کر سکتے، اسے دائرے کے باہر اس لیے لکھا گیا؛ تاکہ اس بات پر دلالت ہو کہ یہ دونوں قوس کو محیط ہے۔

منشأے سوی:

کیوں کہ اس کا مبدا اسمائے الہیہ ہیں جو اس بات کا تقاضا کرتے ہیں کہ یہ 'قوسِ ظاہر الوجود' میں رہے، حالانکہ یہ، 'قوسِ ظاہر العلم' کے ساتھ خاص ہے، لہذا یہ دائرے کے باہر ثابت ہوا؛ تاکہ جہتِ خصوصیت بیان ہو جانے کے بعد عمومیت پر بھی دلالت کرے۔

احدیت الکثرت (کہ احدیت کا ظہور یہاں کثرت میں ہوا):

کیوں کہ یہاں کثرتِ اسما کا اتحاد ذات سے ہوا، اور اسی اعتبار سے ذات کا اتحاد موجودات سے ہوا؛ لہذا یہ دائرے کو محیط ہے۔

وجود اضافی:

کیوں کہ اس مرتبے میں وجود کی اضافت کائنات کی طرف ہوئی، اور اضافت، طرفین کا تقاضا کرتی ہے۔ لہذا اسے دائرے سے خارج ثابت کیا، کہ عموم پر دلالت کرے۔

فلک حیات:

کیوں کہ تمام زندہ مخلوقات پر حیات کا فیضان اسی مرتبے سے ہوا، بلکہ ہر ایک پر۔

نفس رحمانی:

کیوں کہ تعینِ ثانی بطریقِ 'نفس تعین اول' سے حاصل ہوا، جیسا کہ ماقبل میں اس کی تفصیل گزر چکی۔

عالم جبروت:

کیوں کہ اعیان ثابتہ نے اس مرتبے سے جبراً وجود اختیار کیا۔
 اس مرتبے کو تعین ثانی اور تجلی ثانی اور حقیقت انسانیہ کہتے ہیں۔
 اگرچہ ان ناموں میں سے بعض نام 'قوسِ ظاہر الوجود' یا 'قوسِ ظاہر العلم' کے ساتھ خاص
 ہیں، مگر ایک دوسرے اعتبار سے وہ پورے دائرے کو محیط ہیں؛ اس لیے ان کا ذکر دونوں جگہ ہوا۔



اس کا ایک نام 'علمِ مطلق' بھی ہے، اور علمِ مطلق اسما، صفات اور اعیان ممکنات کے

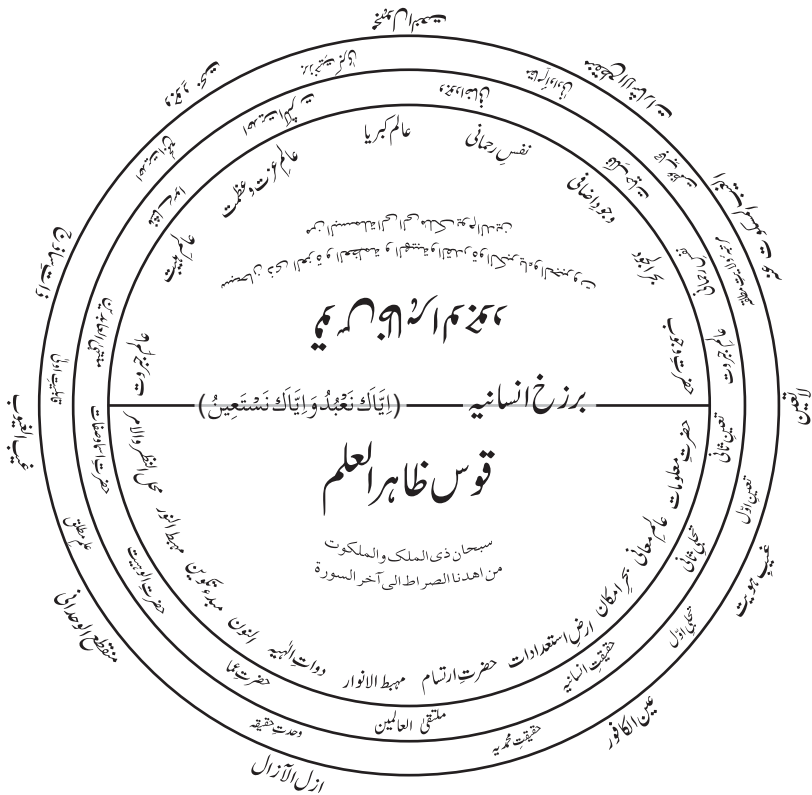
علاوہ 'علم بالذات' کو بھی کہتے ہیں۔ اور یہ 'علم مطلق'، 'اُس مقام اطلاق' کے علاوہ ہے، جو اس دائرے سے اوپر بننے والے دائرے کے ناموں میں سے ہے؛ کیوں کہ وہ مقام تو 'اطلاق من الاطلاق' و 'التقیید' ہے۔ اور یہ مقام 'اطلاق عن التقیید' بالاسماء والصفات ہے۔ یعنی وہاں اطلاق و تقیید سے اطلاق ہے۔ اور یہاں اسماء و صفات کی قید سے اطلاق ہے۔ (یعنی وہاں 'عدم تقیید فی الواقع' ہے، اور یہاں 'عدم اعتبار قیود' ہے، یعنی وہاں 'اطلاق لا بشرطی' ہے اور یہاں 'اطلاق بشرط لاشی' ہے۔)

اس کا ایک نام 'قابلیتِ اولیٰ' ہے؛
 کیوں کہ یہ، اول تعین کو قبول کرنے والا ہے۔
 اسے 'احدیت الجمع' بھی کہتے ہیں؛
 کیوں کہ یہاں اسماء متحد ہیں؛ کیوں کہ یہاں تفصیل نہیں، اس لیے تمیز نہیں۔
 اسے 'برزخیت کبریٰ' بھی کہتے ہیں؛
 یہ 'تسمیۃ الكل باسم الجزء' کے قبیل سے ہے۔
 اور 'مقام اودائی' اس کا ایک نام ہے؛
 جب کہ 'برزخیت کبریٰ' (منجلی ذاتی کے نور کی سطوت و غلبے سے مغلوب ہو کر) مرتفع ہو جائے۔

اس کا ایک نام 'حجابِ عظمت' بھی ہے؛
 کہ ذاتِ محمدی ﷺ کے سوا کسی کا یہاں ورود نہ ہوا۔
 اس کے ناموں میں سے 'مرتبہ ولایت مطلقہ' ہے اور یہ ولایتِ محمد مصطفیٰ ﷺ ہے۔
 اور آپ کی متابعت میں یہ، ولایتِ خاتم الاولیاء ہے۔



پھر اس دائرے کے اوپر ایک اور دائرہ بنایا گیا، اور اس دائرے کے نام بھی اس کے خارج میں لکھے گئے۔



اور وہ نام یہ ہیں:

’لا تعین، غیب ہو، عین الکا فور‘، کہ اس کی غایت یہ ہے کہ اسے سونگھا جاسکتا ہے؛ مگر اسے پا کر اسے چکھ نہیں جاسکتا۔

اور ازل الّا ازل، و منقطع الّوحدانی؛ کیوں کہ تعینِ اول - جو کہ وحدت ہے وہ یہاں منقطع ہے۔

غیب الغیوب:

کیوں کہ یہ تعین اول کے غیوب سے بھی اوپر کا مقام ہے۔

ذات سازج:

یعنی یہ مقام، علم اور صفات سے خالص و سادہ ہے، یہاں کسی کا اعتبار نہیں، برخلاف تعین اول کے، کہ وہاں علم کا اعتبار ہے اگرچہ ذات سے ممتاز ہو کر نہیں ہے، بلکہ ذات کے ساتھ چار امور۔ یعنی علم، نور، وجود اور شہود۔ کا اعتبار ہے۔

اس کے ناموں میں سے وجود و نعت، یعنی خالص ہے، (یہاں ذات، اسم و رسم و وصف و نعت سے خالص ہے۔)؛ اور

مجهول النعت:

کیوں کہ یہاں نہ نعت کا اعتبار ہے نہ اسم کا۔

منقطع الاشارات:

کیوں کہ اشارہ، تعین چاہتا ہے اور اس مقام میں تعین نہیں۔

الغیب المسکوت عنہ

کیوں کہ یہ مقام اسم و نعت سے خاموش ہے۔



الحمد لله!

مؤرخہ ۱۲ رجب المرجب ۱۴۳۹ھ مطابق ۳۱ مارچ / ۲۰۱۸ء

بعد نماز ظہر، ساڑھے تین بجے، دوسری مرتبہ ”اراءة الدقائق فی شرح مسرآة الحقائق“ کے ترجمے سے فارغ ہوا۔

اللہ تعالیٰ اسے میرے، میرے اساتذہ و والدین، میرے بھائی بہن، اہل و عیال اور دوست و احباب کے لیے آخرت کا سامان کرے!

آمین بحبہ سید المرسلین ﷺ!



اشاریہ برائے
 شیخ اکبر محی الدین ابن عربی
 و
 نظریہ وحدۃ الوجود



مرتب
 بشارت علی صدیقی اشرفی حیدر آبادی

—؛—؛—؛—؛—؛—؛—؛—؛—؛—



اشرفیہ اسلامک فاؤنڈیشن،
 حیدرآباد دکن



باب: شیخ اکبر کے تعارف، مناقب و دفاع میں لکھی جانی والی کتب [31 کتب]

باب: خاص شیخ اکبر کے رد و ابطال میں لکھی جانی والی کتب [18 کتب]

باب: فصوص الحکم کی شروحات [43 کتب]
باب: فصوص الحکم کی رد میں لکھی جانی والی کتب [7 کتب]

باب:	مقالات	[58 مقالات]
باب:	عربی رسائل و کتب	[22 کتب]
باب:	فارسی وارد و کتب و رسائل	[42 کتب]
باب:	مخطوطات	[4 کتب]
باب:	وحدة الوجود پر پی ایچ ڈیز	[4 پی ایچ ڈی]
باب:	خاص وحدة الوجود کے رد پر کتب و رسائل	[11 کتب]

کل-58 متالات+182 کتب



فصل (1):

امام شیخ محی الدین ابن عربی کے متعلق اہم کتب و رسائل

باب: شیخ اکبر کے تعارف، مناقب و دفاع میں لکھی جانی والی کتب

- 1- السر المختبی فی ضریح ابن العربی - امام عبدالغنی النابلسی -
- 2- الرد المبتین علی منتقص العارف محی الدین - امام عبدالغنی النابلسی -
- 3- الکبریٰ الاہمر فی بیان علوم الشیخ الاکبر - امام عبدالوہاب الشعرانی -
- 4- الیواقیت و الجواہر فی بیان عقائد الاکابر - امام عبدالوہاب الشعرانی -
- 5- القول المبین فی الرد عن الشیخ محی الدین - امام عبدالوہاب الشعرانی -
- 6- الرد المعتبرین علی الشیخ محی الدین - امام الفیر وز آبادی -
- 7- النور الابر فی الدفاع عن الشیخ الاکبر - امام الفیر وز آبادی -
- 8- عین الحیاة فی معرفة الذات و الصفات و الافعال - شیخ محمد المکی [تلمیذ امام عبدالرحمن جامی]
- 9- ارشاد ذوی العقول الی براءة الصوفیة من الاتحاد و الحلول - دار الآثار
- 10- ہدایة السالک الی اسنی المسالک - شیخ محمد المرز جامی -
- 11- تنبیہ الغبی بتبرئة الشیخ ابن العربی - امام جلال الدین السیوطی -
- 12- مفتاح الوجود الاشہر فی توحید کلام الشیخ الاکبر - شیخ عبداللہ الصلاحی [مخطوط - دار الکتب]
- 13- قرۃ اہل الحظ الاوفر فی ترجمة الشیخ الاکبر - شیخ حامد العمادی [دار الکتب]
- 14- الانتصار للشیخ محی الدین - شیخ علی بن میمون المغربی [دار الکتب]
- 15- مؤلفات الامام ابن عربی، تاریخها و تصنیفها - دکتر عثمان یحیی -
- 16- الفیض التقی حل مشکلات ابن العربی - شیخ حافظ سید شاہ علی انور قلندر کا کوروی؛ تحقیق و ترجمہ: ڈاکٹر سید مسعود انور علوی کا کوروی؛ 1999ء -
- 17- الدر الثمین فی مناقب الشیخ محی الدین - شیخ ابراہیم بن عبداللہ القادری البغدادی؛ تحقیق: دکتر صلاح الدین النخیر؛ اردو ترجمہ: ڈاکٹر سلمہ فردوس سیہول؛ ناشر: کتاب محل، لاہور، پاکستان -
- 18- محاضرات النصیحة - امام علاء الدین علی بن احمد الہامی الکنی [م: 835ھ]
- 19- الرتبة الرفیعة فی الجمع و التوفیق بین الاسرار الحقیقة و انوار الشریعة

- 20- الفقه عند الشيخ الاكبر هي الدين ابن العربي- شيخ محمود محمود الغراب-
21- حقيقة العبادة عند هي الدين بن عربي- شيخ كرم امين البوكرم؛ دار الامين، قاهره-
22- ابن عربي، حياته ومذهبه- شيخ عبدالرحمن بدوي؛ مكتبة الانجلو المصرية، قاهره-
24- شرح كلمات الصوفية الرد على ابن تيمية من كلام الشيخ الاكبر هي الدين ابن العربي- جمع وتأليف: محمود محمود الغراب؛ مطبعة نصر؛ 1402هـ/ 1981ء-
25- ابن عربي، حياته ومذهبه- شيخ عبدالرحمن بدوي؛ مكتبة الانجلو المصرية، قاهره-
26- هكذا تكلم ابن عربي- دكتور نصر حامد ابو زيد-
27- الشيخ الاكبر هي الدين بن العربي، سلطان العارفين- شيخ عبد الحفيظ فرغل على القرني-
28- امام ابن عربي- مولانا عيني النظامي؛ اعظم اسٹيم پریس، چارمنار، حیدرآباد دکن-
29- التنبيه الطرقي في تنزيه ابن عربي- شيخ اشرف علي تھانوی؛ اشرف المطابع، تھانہ بھول، 1346ھ-
30- محي الدين ابن عربي حيات وآثار- ڈاکٹر محسن جہانگیری/ مترجم: احمد جاوید، سہیل عمر؛ ادارہ ثقافت اسلامية، لاہور، 1999ء-
31- شيخ اکبري الدين ابن عربي- محمد شفيع بلوچ؛ مكتبة جمال، لاہور، 2006ء-

باب: خاص شیخ اکبر کے رد و ابطال میں لکھی جانی والی کتب

- 1- رسالة في ذم ابن عربي- شيخ محمد بن عمر الدمشقي الكاظمي [م: 652هـ] مخطوط، دار الكتب-
- 2- كتاب الرتباط - شيخ قطب الدين محمد بن احمد القسطلاني المصري [م: 686هـ]
- 3- نصيحة صريحة - شيخ قطب الدين محمد بن احمد القسطلاني المصري [م: 686هـ]
- 4- القول المبني عن ترجمة ابن عربي- شيخ عبد الطيف السعودي المقلب بلبان الكردي [م: 636هـ]
- 5- تحذير النبیه و الغبی من الافتتان باب عربي- شيخ تقی الدین محمد بن احمد الفاسی [م: 832هـ]
- 6- العقد الثمين بأخبار البلد الامين - شيخ تقی الدین محمد بن احمد الفاسی [م: 832هـ]



فصل (2):

فصوص الحکم اور اس کے متعلق رسائل و کتب

فصوص الحکم کے اردو تراجم:

مترجم: بحر العلوم پروفیسر علامہ عبدالقدیر صدیقی حسرت حیدر آبادی؛ نذیر سنز پبلشرز، لاہور۔

مترجم: محمد برکت اللہ لکھنوی؛ تصوف فاؤنڈیشن، 1999ء۔

ترجمہ فصوص الحکم بنام کنوز اسرار القدم مع حواشی بنام خزائن اسرار الکلم [2 جلدیں]؛ علامہ مبارک علی چشتی فخری حیدر آبادی، تصحیحات۔ مولانا عبدالغفار کھنوی، باراول مطبع احمدی، کانپور، 1311ھ۔ بار دوم باہتمام محمد عثمان، کاشانہ علم و ادب، حیدر آباد کالونی، کراچی، پاکستان۔

باب: فصوص الحکم کی شروحات

- 1- الفکوک فی اسرار مستذات حکم الفصوص - شیخ صدر الدین محمد بن اسحاق القنوی [م: 673ھ]؛ تحقیق و تعلیق: دکتور عاصم ابراہیم الکلیالی؛ دارالکتب العلمیہ، بیروت، لبنان۔
- 2- شرح الفصوص - امام عبدالرزاق کاشانی [م: 730ھ]
- 3- شرح الفصوص - شیخ داؤد بن محمود بن محمد الرومی [م: 751ھ]
- 4- شرح الفصوص - امام مخدوم سلطان سید اشرف جہانگیر سمنانی۔
- 5- خصوص النعم فی شرح فصوص الحکم - امام علاء الدین علی بن احمد المہانجی الدکنی [م: 835ھ]؛ تحقیق: شیخ احمد فرید المریدی؛ دارالکتب العلمیہ، بیروت، لبنان؛ 2007ء۔
- 6- شرح الفصوص - امام ملا عبدالرحمن جامی/نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص ابن عربی - امام ملا عبدالرحمن جامی؛ تحقیق و تعلیق: دکتور عاصم ابراہیم الکلیالی؛ دارالکتب العلمیہ، بیروت، لبنان۔
- 7- شرح الفصوص الحکم - شیخ محمد بن صالح الرومی [م: 855ھ]
- 8- شرح الفصوص الحکم - امام احمد بن یوسف بن محمد الحصفی القاضی شہاب الدین السندی الشافعی [م: 895ھ]
- 9- حاشیہ علی فصوص الحکم - شیخ بایزید خلیفۃ ابن عبداللہ الرومی [م: 910ھ]
- 10- الجانب الغربی فی حل مشکلات حمی الدین ابن عربی من الفصوص [فارسی] - امام ابوالفتح محمد مظفر الدین محمد بن حمید الکی [م: 926ھ]
- 11- مجمع البحرین شرح الفصین - شیخ شریف ابن ناصر الکلیدانی [م: 940ھ]؛ تحقیق: شیخ احمد فرید المریدی؛ دارالکتب العلمیہ، بیروت، لبنان؛ 2007ء۔
- 12- کشف الحجاب عن وجه للکتاب فی شرح الفصوص [مجلدین] - شیخ یحییٰ بن بیر علی بن نصور السفسطینی الرومی [م: 1007ھ]
- 13- جامع اسرار الفصوص - قرہ باش الولی علی الاطول بن محمد الرومی [م: 1097ھ]
- 14- جواهر النصوص فی کلمات الفصوص - امام عبدالغنی بن اسماعیل النابلسی الدمشقی [م: 1143ھ]
- 15- الفضل الوہبی فی ترجمۃ الجانب الغربی فی حل مشکلات الفصوص لابن عربی - شیخ احمد نیلی ابن القاضی عسکر مرزا محمد حبیب آغشی [م: 1161ھ]
- 16- نص الفصوص فی شرح الفصوص - شیخ حیدر بن علی العلوی الحسینی الآملی۔

- 17- تجلیات عرائس النصوص فی منصات حکم الفصوص - شیخ عبداللہ البوسنوی -
- 18- شرح الفصوص الحکم المسمی توضیح البیان - شیخ سید یعقوب خان افندی [م: 1899ھ]؛ تحقیق و تعلیق: دکتور عاصم ابراہیم الکیالی؛ دارالکتب العلمیہ، بیروت، لبنان -
- 19- شرح الفصوص الحکم - شیخ عبدالحق آفندی -
- 20- کشف ما یردہ علی الفصوص [عین الحیاة] - تحقیق: شیخ احمد فرید المریدی؛ دارالکتب العلمیہ، بیروت، لبنان؛ 2007ء -
- 21- مشرع الخصوص فی شرح الفصوص [امام صدرالدین قونوی کی شرح الفصوص کی شرح] - امام علاء الدین علی بن احمد المہاجی الدکنی [م: 835ھ] -
- 22- شرح فصوص الحکم - شیخ فارابی المعروف بہ المعلم الثانی -
- 23- شرح فصوص الحکم - شیخ داود فیضی؛ بوستان کتاب، ایران، 1428ھ -
- 24- رسالۃ النصوص - امام محمد بن اسحاق قونوی؛ تھران، ایران، 1342ھ -
- 25- شرح الفصوص [فارسی] - شیخ سید علی بن شہاب الدین ہمدانی کشمیری -
- 26- شرح الفصوص [فارسی] - شیخ سید محمد بن یوسف حسینی چشتی دکنی بندہ نواز گیسو دراز -
- 27- عین الفصوص شرح الفصوص [عربی] - شیخ ابوالحسن شرف الدین دہلوی [م: 795ھ] -
- 28- نقش الفصوص شرح الفصوص - شیخ شمس الدین بن شرف دہلوی [م: 797ھ] -
- 29- شرح الفصوص - شیخ عبدالغنی بن عبداللہ شطاری گجراتی -
- 30- شرح الفصوص [عربی، فارسی] - شیخ محب اللہ عمری چشتی الہ آبادی -
- 31- شرح الفصوص - شیخ عبدالکریم بن عبداللہ سلطان پوری -
- 32- شرح الفصوص - شیخ عبدالنبی نقشبندی سیام جوراسی -
- 33- شخوص الحکم شرح الفصوص [فارسی] - شیخ غلام مصطفیٰ بن محمد اکبر تھانیسری دہلوی -
- 34- شرح الفصوص علی وفق النصوص - شیخ محمد افضل بن عبدالرحمن عباسی الہ آبادی -
- 35- الطريق الائمہ شرح فصوص الحکم - شیخ نور الدین بن محمد صالح گجراتی -
- 36- شرح الفصوص - شیخ علی اصغر صدیقی قنوجی -
- 40- شرح الفصوص - شیخ طاہر بن یحییٰ عباسی الہ آبادی -
- 41- التاویل المحکم شرح فصوص الحکم - شیخ محمد حسن مروہی -
- 42- شرح علی فصوص الحکم - شیخ جمال الدین گجراتی [م: 1124ھ] -
- 43- تائید الملہم فی شرح اربع کلمات من فصوص الحکم - شیخ محمد افضل الہ آبادی -

- 1- بیان حکم ما فی الفصوص - شیخ عبدالطیف السعودی المقلب بلبان الکردی [م: 636ھ]
- 2- اشعة النصوص فی ہتک استار الفصوص - شیخ احمد بن ابراہیم الواسطی [م: 711ھ]
- مخطوط -
- 3- الرد الاقوم علی ما فی فصوص الحکم - شیخ ابن تیمیہ حرائی حنبلی -
- 4- بأطیل الفصوص - امام سعد الدین تفتازانی حنفی [م: 792ھ]
- 5- تسورات النصوص علی ہورات الفصوص - شیخ محمد بن محمد الغزالی [م: 808ھ]
- 6- الحجة الدامغة لرجل الفصوص الزائغة - شیخ اسماعیل بن ابی بکر الیمنی المعروف ابن المقرئ [م: 837ھ]
- 7- رد الفصوص - امام ملا علی قاری حنفی کی -



فصل (3):

وحدة الوجود اور اس کے متعلق مقالات، رسائل و کتب

باب: مقالات

- 1- وحدۃ الوجود- محدث اعظم ہند علامہ مولانا سید محمد اشرفی جیلانی کچھوچھوی، ماہ نامہ اشرفی، کچھوچھہ۔
- 2- وحدۃ الوجود- گنگا ناتھ جھا؛ المعارف، ص: 29-35، جولائی 1919ء۔
- 3- وحدۃ الوجود اور اکبر اسلام- عبدالسلام ندوی؛ المعارف، ص: 408-421، دسمبر 1922ء۔
- 4- وحدۃ الوجود [استدراک بر مضمون ذیل بنام سید سلیمان ندوی] - معین الدین انصاری؛ المعارف، ص: 396-398، مئی 1923ء۔
- 5- خواجہ عطار اور وحدۃ الوجود- محمد احمد صدیقی؛ المعارف، ص: 297-308، اپریل 1955ء۔
- 6- اسلامی فکر میں وحدۃ الوجود کا نظریہ- حافظ غلام مرتضیٰ؛ المعارف، ص: 165-180، مارچ 1960ء۔
- 7- اسلامی فکر میں وحدۃ الوجود کا نظریہ [استدراک بر مضمون عبدالحی چشتی]؛ المعارف، جولائی، ص: 59-68 / اگست، ص: 147-154 / اکتوبر، ص: 301-307؛ 1960ء۔

- 8- اسلامی فکر میں وحدۃ الوجود کا نظریہ [استدراک براستدراک بالا] -- حافظ غلام مرتضیٰ: المعارف، ص: 22-37، جنوری 1961ء۔
- 9- ہندوستان میں وحدۃ الوجود کے مسئلہ سے متعلق بعض غلط فہمیوں کا ازالہ۔ سید صباح الدین عبد الرحمن: المعارف، ص: 165-191، مارچ 1970ء۔
- 10- کیا وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود نزاعی لفظ ہے؟۔ غلام محمد: المعارف، ص: 85-100، اگست 1989ء۔
- 11- تسویہ۔ شیخ محب اللہ آبادی کی شروح و جروح؛ پروفیسر شبیر احمد خاں غوری: تصوف برصغیر میں (تصوف کے نادر مخطوطات)، ص: 38؛ خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ: 1992ء۔
- 12- ملا صدرا کا رسالہ وحدۃ الوجود۔ ڈاکٹر غلام یحییٰ انجم مصباحی: تصوف برصغیر میں (تصوف کے نادر مخطوطات)، ص: 63؛ خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ: 1992ء۔
- 13- وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود۔ تصوف کے دو بنیادی نظریے۔ الطاف احمد اعظمی: المعارف، ص: 325-339، مئی 2009ء۔
- 14- شاہ ولی اللہ دہلوی اور وحدۃ الوجود اور شہود میں تطبیق؛ حیات عامر حسینی: المعارف، ص: 192-208، ستمبر 2009ء۔
- 15- خواجہ باقی باللہ اور وحدۃ الوجود۔ حافظ شعیب انور علوی کا کوروی، صوفیہ نمبر، جلد-1، ص: 75؛ مدیر۔ علامہ سید جیلانی اشرف کچھوچھوی۔ صوفی فاؤنڈیشن، دہلی، محرم الحرام 1431ھ/ جنوری 2010ء۔
- 16- نظریہ وحدۃ الوجود کا علمی جائزہ۔ مولانا امام الدین سعیدی، سال نامہ الاحسان، الہ آباد، شمارہ-5، ص: 183؛ ربیع الآخر 1435ھ/ فروری 2014ء۔
- 17- اردو غزل میں وحدۃ الوجودی نظریہ؛ پروفیسر مناظر عاشق ہرگانوی، بھاگلپور، بہار؛ اکیسویں صدی میں تصوف، عالمی بحران کے حل کی تلاش؛ ص: 291؛ مارچ 2016ء۔
- 18- وحدۃ الوجود۔ مشائخ چشت کا منظور نگاہ نظریہ۔ علامہ مولانا محمد احمد مصباحی، سال نامہ۔ یادگار ایوبی، جلد-6، ص: 37؛ جمادی الاولیٰ 1438ھ/ فروری 2017ء۔
- 19- شیخ علاء الدولہ سمنانی و نظریہ وحدۃ الوجود (فارسی)۔ ڈاکٹر قاسم کا کاپی؛

Journal of Religious Thought, Shiraz University, Iran; Vol. 1 New, No. 1 (Ser.10) Spring 2004.

Gisudaraz on Wahdat al-Wujud by Dr Syed Khusro Hussaini; -20 Studies in Islam, Vol. XIX; 4; P: 233-245; 1982 C.E. Paper read in 1981 C.E at All India Conference on Sufism, Indian Institute of Islamic Studies, Hamdard Complex, New Delhi.

- ‘-‘-‘-‘-‘-‘-‘-‘-‘-‘-‘-‘-‘-



وحدة الوجود پر متفرق مقالات کا مجموعہ:

- فلسفہ وحدۃ الوجود (مقالات) - مرتب: ڈاکٹر وحید عشرت؛ سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، 2008ء -
- 1- وحدۃ الوجود کیا ہے؟ - ڈاکٹر الف - د - نسیم -
 - 2- تصور وحدۃ الوجود کا تاریخی ارتقاء - ڈاکٹر ابوسعید نور الدین -
 - 3- وحدۃ الوجود: تعریف و توجیہ - الطاف احمد اعظمی -
 - 4- وحدۃ الوجود - غلام احمد پرویز -
 - 5- وحدۃ الوجود کے متعلق مغالطے - ڈاکٹر الف - د - نسیم -
 - 6- وحدۃ الوجود - سید محمد فاروق احمد قادری -
 - 7- وحدۃ الوجود اور روح کا مسئلہ - غیاث چودھری -
 - 8- وحدۃ الوجود - ڈاکٹر محسن جہانگیری، ترجمہ: احمد جاوید / محمد سہیل عمر -
 - 9- وحدۃ الوجود - سید حسین نصر، ترجمہ: مرزا محمد منور -
 - 10- وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کے نمائندہ حکماء - قاضی قیصر الاسلام -
 - 11- وحدۃ الوجود - کنڈن لاہوری -
 - 12- سارتر کے تصور وجود و لاشعیت پر ایک تنقیدی نظر - بختیار حسن صدیقی -
 - 13- وحدۃ الوجود - علامہ الطاف جاوید -
 - 14- ابن عربی کا نظریہ وحدۃ الوجود - علامہ عبدالسلام دہلوی -
 - 15- مرتبہ احادیث یا وجود مطلق - علامہ الطاف جاوید -
 - 16- وحدۃ الوجود اور اعیان ثابۃ - ڈاکٹر محسن جہانگیری، ترجمہ: احمد جاوید / محمد سہیل عمر -
 - 17- وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود - مولانا سعید احمد اکبر آبادی -
 - 18- وحدۃ الوجود (معنی و مفہوم)

اقبال اور تصور وحدۃ الوجود

- 19- وحدۃ الوجود کے متعلق اقبال کے افکار کا ارتقاء - ڈاکٹر الف - د - نسیم -
- 20- وحدۃ الوجود کا تنقیدی جائزہ - الطاف احمد اعظمی -
- 21- فلسفہ وجودیت اور سارتر - ڈاکٹر اسلم انصاری -
- 22- وحدۃ الوجود اور دہریت - طالب حسین سیال -
- 23- اقبال اور وحدۃ الوجود: چند تحقیقات - محمد جمال پانی پتی -
- 24- وحدۃ الشہود: مجدد الف ثانی، اقبال اور تصوف - ڈاکٹر محمد علی صدیقی -

- ~~~~~



باب: عربی رسائل و کتب

(☆) رسائل في وحدة الوجود - شيخ إبراهيم بن حسن السهر زوري الكردي الكوراني؛ تحقيق وتقديم:

قادری برکاتی بریلوی۔

6- انوار اللہ الودود فی مسئلۃ وحدۃ الوجود۔ شیخ الاسلام علامہ مولانا شاہ انوار اللہ فاروقی قادری چشتی حیدر آبادی۔

7- وحدۃ الوجود کیا ہے؟۔ امام اہل سنت غزالی زماں حضرت علامہ مولانا سید احمد سعید کاظمی چشتی صابری ملتان۔

8- وحدۃ الوجود۔ علامہ مولانا شاہ ابوالحسن زید فاروقی نقشبندی مجددی دہلوی؛ 1390ھ/1970ء۔

9- تسویہ۔ شیخ محب اللہ آبادی۔

10- جام جہاں نما۔ صوفی علامہ شمس مغربی۔

11- ادب در وحدت وجود و وحدت شہود۔ مولانا فتح محمد بہاولنگری [غیر مطبوعہ] [تذکرہ اکابر اہل سنت؛

372] / ادب در وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود۔ خواجہ فتح محمد؛ باہتمام۔ حافظ منظور احمد بھاولنگری، پاکستان۔

12- بیان وحدۃ الوجود۔ حکیم سید امین الدین احمد، لاہور، شاہ اینڈ سنز پریس؛ صفحات: 44؛ 1975ء۔

13- رسالہ وجودیہ۔ شاہ محمد مسعود دہلوی [قلمی]؛ صفحات: 81؛ تذکرہ مظہر مسعود، ص: 121۔

14- مسئلہ وحدۃ الوجود و الشہود۔ مولانا سید امیر جمیری؛ [تذکرہ اکابر اہل سنت؛ 173]

15- مکتوب در مسئلہ وحدۃ الوجود۔ میاں علی محمد، بکشی شریف [مطبوعہ]؛ صفحات: 77؛ 1374ھ۔

16- فیصلہ وحدۃ الوجود و الشہود۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی [مطبوعہ، لکھنؤ]

17- شرح رباعیات در وحدۃ الوجود۔ حضرت علامہ عبدالرحمن جامی۔

18- رسالہ وحدۃ الوجود۔ مولانا سید آل حسن رضوی حسرت موہانی؛ اردو پریس، علی گڑھ۔

19- غالب اور وحدۃ الوجود۔ ڈاکٹر حبیب النساء بیگم؛ اردو لائبریری سنٹر، بنگلور؛ 1971ء۔

20- وحدۃ الوجود۔ احمد علی رضا قادری۔

21- مسئلہ وحدۃ الوجود۔ محمد محمود عالم صفدر اوکاڑوی دیوبندی؛ اتحاد اہل السنۃ والجماعۃ، سرگودھا، پاکستان؛

2008ء۔

22- رسالہ نہکتہ النقطہ۔ مولانا عبدالرحمن بٹکوی؛ نور آرٹ پریس، راولپنڈی، پاکستان۔

23- مقدمہ تحقیق الحق فی کلمۃ الحق۔ مولانا عبدالرحمن بٹکوی؛ نور آرٹ پریس، راولپنڈی،

پاکستان۔

24- لوح۔ مولانا عبدالرحمن جامی؛ ترجمہ۔ کپتان واحد بخش، پاکستان۔

25- نور وحدت۔ خواجہ نصیر الدین چراغ دہلی؛ اردو ترجمہ۔ محمد سلیم جمالی، جمال اکیڈمی، ملتان۔

26- ہمات۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی۔

- ‘-‘-‘-‘-‘-‘-‘-‘-‘-‘-



- 1- تلخیص کلمات الصوفیة فی مسئلة وحدة الوجود؛ ج: 4، 464 / 14 ق؛ نسخ- 1073ھ؛ تصوف، جواہر کلکش، علی گڑھ۔
- 2- لطائف الجود فی مسئلة وحدة الوجود- شیخ عبد الرحمن العیدروس الحسینی۔
- 3- مفتاح الوجود الاشہر فی توجیہ کلام الشیخ الاکبر- شیخ عبد اللہ الصلاحي [دار الکتب، مخطوط]
- 4- رسالہ الوجودیہ- امیر کبیر میر سید علی حمدانی کبوی۔

باب: وحدۃ الوجود پر پی ایچ ڈیز

- 1- اقبال اور تصوف (وحدة الوجود اور وحدۃ الشہود کی روشنی میں) - بشیر احمد نجوی؛ نگران پروفیسر آل احمد سرور پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی؛ اقبال انسٹی ٹیوٹ، کشمیر یونیورسٹی، سری نگر، اکتوبر 1987ء۔
- 2- Sufi Thoughts of Muhibbullah Ilahabadi & His Concept of Wahdat ul-Wujud by Malihe Moalem, Supervised by Prof. Basir Ahmad Khan, Dept. of Islamic Studies, Jamia Hamdard, New Delhi-62;
- 3- Iqbal's Approach to Sufism by Mohd. Khaliq, Supervised by Dr. Latif Hussain S. Kazmi, Dept. of Philosophy, Aligrah Muslim University, Aligarh, India; 2011 C.E.

4- جدید اردو غزل میں فاسفہ وحدۃ الوجود کی فکری معنویت؛ مقالہ نگار- عبدالعزیز ساحر، راولپنڈی؛ نگران ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، لاہور۔ پنجاب یونیورسٹی، لاہور، پاکستان، 2000ء۔



باب: خاص وحدۃ الوجود کے رد پر کتب و رسائل

- 1- حقيقه مذهب الاتحادية- شيخ ابن تيمية حراني حنبلي-
2- الحجج العقلية و العقلية فيما ينافي الاسلام من بدع الجهمية و الصوفية- شيخ ابن تيمية حراني حنبلي-

- 4- نصرۃ المعبود فی الرد علی اهل وحدة الوجود - شیخ محمد بن اسماعیل الصنعانی [1182ھ]
5- الصارم الحداد القاطعة لعلائق ارباب الاتحاد - شیخ محمد بن علی الشوکانی -
6- البیان المفید فی المفرق بین الاتحاد و التوحید - شیخ احمد بن ابراهیم الواسطی [م: 711ھ]
7- الرد علی اهل وحدة الوجود - امام سعد الدین تفتازانی؛ مطبوعہ استانبول، 1294ھ -
8- كشف الغطاء عن حقيقة التوحید و بیان حال ابن عربی و اتباعه البارقین - امام حسین بن عبد الرحمن الحسینی الاهدال الیمینی [م: 855ھ]
9- الرد علی القائلین بوحدة الوجود - امام ملا علی قاری حنفی کلّی [م: 1011ھ]
10- وحدة الوجود فی ضوء العقيدة الاسلامیة - شیخ خضر سوندک، 1399ھ -
11- عقيدة الصوفیة، وحدة الوجود الخفیة - دکتور احمد بن عبد العزیز القصیر؛ مکتبۃ الرشید، ریاض؛ [736 صفحات] 1424ھ/2003ء -



اشرفیہ اسلامک فاؤنڈیشن

حیدر آباد دکن



اشرفیہ اسلامک فاؤنڈیشن کے زیر اہتمام ہونے والے علمی کام

شعبہ تصنیف و تالیف (جدید عنوانات پر)

- 1- ”اے ابن آدم!“ [ایمان افروز نصیحتوں پر مشتمل 52 احادیث و آثار کا مجموعہ جس میں مومنین کو یا ابن آدم! کہہ کر مخاطب کیا گیا ہے:] مرتب: محمد بشارت علی صدیقی اشرفی۔
- 2- ”فضائل استغفار“ [70 احادیث و آثار کا مجموعہ جس میں استغفار کے فضائل و ثمرات کی تفصیل دی گئی ہے:] مرتب: محمد بشارت علی صدیقی اشرفی۔

3- ”قرآن کے اقتصادی اعجاز کا جائزہ“ - تالیف: ڈاکٹر انوار احمد خان بغدادی (پرنسپل دارالعلوم علیمیہ نسواں، جمد اشاہی، بستی، یو پی انڈیا)

4- ”حیات مخدوم العالم“ [مخدوم العالم، قطب بنگال، گنج نیات، مرشد مخدوم اشرف سمنانی، حضرت شیخ علاء الحق والدین پنڈوی بنگالی علیہ الرحمہ پر بزبان اردو پہلی تفصیلی تحقیقی سوانحی کتاب] - تصنیف: علامہ مولانا مفتی عبدالنجیر اشرفی مصباحی -

5- ”ملک العلماء قاضی شہاب الدین دولت آبادی (۷۶۱-۸۴۹ھ)“ [غوث العالم سید مخدوم اشرف جہاں گیر سمنانی علیہ الرحمہ کے نامور خلیفہ پراولین تحقیقی سوانحی کتاب]؛ مؤلف: علامہ مولانا ساجد علی مصباحی (استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ، یو پی)

6- ”آئینہ ہندوستان شیخ اجمی سراج الدین عثمان - احوال و آثار“ [مصنف ہدایہ النخو، خلیفہ سلطان المشائخ نظام الدین اولیا، بانی سلسلہ سراجیہ، مرشد مخدوم العالم شیخ علاء الحق پنڈوی، آئینہ ہندوستان شیخ اجمی سراج الدین عثمان علیہ الرحمہ کی حیات و خدمات پراولین تحقیقی کتاب] - تصنیف: علامہ مولانا مفتی عبدالنجیر اشرفی مصباحی -

7- ”قدیل معرفت“ [مرید چراغ دہلی، خلیفہ مخدوم جہانیاں جہاں گشت، مربی شیخ مخدوم سارنگ و شیخ مخدوم مینا لکھنوی - قطب و مخدوم لکھنوی - حاجی الحرمین مخدوم شیخ قوام الدین عباسی چشتی لکھنوی کی حیات، خدمات اور ملفوظات پراولین تحقیقی و تاریخی کتاب] - مؤلف: مولانا سید نور محمد لکھنوی مصباحی علمی -

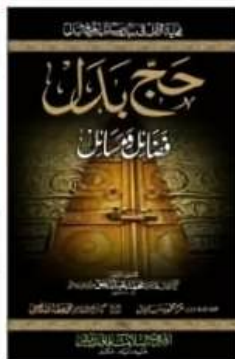
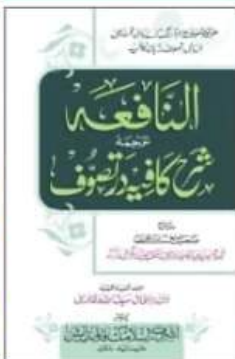
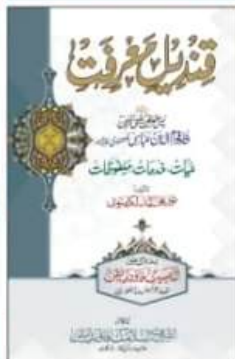
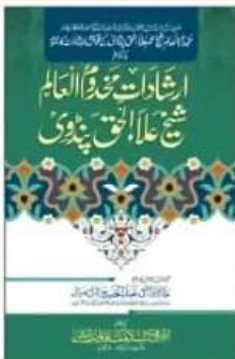
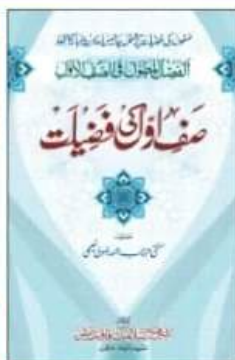
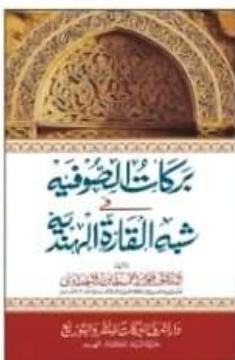
8- سید سلیمان اشرف - احوال و آثار [حضرت پروفیسر سید سلیمان اشرف بہاری، (سابق استاذ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی) کے حیات، خدمات اور افکار پر پہلا مجموعہ مقالات]؛ مرتب: سید قمر الاسلام -

9- تحریک استشرق؛ ماضی، حال، مستقبل: مؤلف: علامہ مولانا کمال احمد علی نظامی -

10- شیخ جلال الدین تبریزی سہروردی - احوال و آثار [خطہ بنگال کے اولین داعی اسلام و امام طریقت، خلیفہ شیخ الشیوخ شہاب الدین سہروردی، مصاحب غوث زمان بہاء الدین زکریا ملتانی و قطب الدین بختیار کاکی --- امام الصوفیہ، شیخ الاسلام حضرت شیخ جلال الدین تبریزی سہروردی علیہ الرحمہ پر ایک تفصیلی، تاریخی و تحقیقی سوانحی کتاب]؛ تصنیف: علامہ مولانا مفتی عبدالنجیر اشرفی مصباحی -

11- رسائل وحدۃ الوجود [مسئلہ وحدۃ الوجود پر بلند پایہ تحقیقی رسائل کا مجموعہ؛ الروح الوجود فی تحقیق الوجود - امام علامہ فضل حق چشتی خیر آبادی/ انوار اللہ الودود فی مسئلہ وحدۃ الوجود - شیخ الاسلام علامہ مولانا شاہ انوار اللہ فاروقی حیدر آبادی/ القول المسعودی المحمود فی مسئلہ الوجود - اعلیٰ حضرت امام احمد رضا بریلوی/ وحدت الوجود - محرث اعظم ہند علامہ سید محمد محدث کچھوچھو/ وحدۃ الوجود کیا ہے؟ غزالی زماں حضرت علامہ سید احمد سعید کاظمی/ مع اشاریہ کتب، رسائل و مقالات بر شیخ اکبر محی الدین ابن عربی و وحدۃ الوجود]؛ مرتب: محمد بشارت علی صدیقی اشرفی -





SUNNI PUBLICATIONS

2818/6, Gali Garahiya, Kucha Chellan
Darya Ganj, New Delhi-110002
Mob.: 9867934085
E-mail: zubair006@gmail.com

₹ 30.00



ASHRAFIYA

ISLAMIC FOUNDATION

Hyderabad
Deccan