نظریۂ وحدۃ الوجود پر ایک علمی کتاب

اراءۃ الدقائق فی شرح مرآۃ الحقائق

کا پہلا اردو ترجمہ

بنام

مراتبِ وجود

مصنف

قطبِ کوکن، امام ربانی، فقیہ

مخدوم علی بن احمد مہائمی شافعی علیہ الرحمہ

(۷۷۶-۸۳۵ھ)

ترجمہ و تحقیق

فاروق خان مہائمی مصباحی

تقسیم کار

اسلاف پبلی شرز، کلیان، مہاراشٹرا

ناشر

اشرفیہ اسلامک فاؤنڈیشن

حیدرآباد، دکن

نظریۂ 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 مہائمی شافعی

علیہ الرحمۃ (۷۷۶ھ-۸۳۵ھ)

ترجمہ و تحقیق:

فاروق خاں مہائمی مصباحی

ناشر:

اشرفیہ اسلامک فاؤنڈیشن، حیدرآباد دکن

تقسیم کار: اسلاف پبلی شرز، کلیان، مہاراشٹرا

جملہ حقوق بحق ناشر و مترجم محفوظ ہیں

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

سلسلۂ کتاب بزبان اردو: 118   سلسلۂ اشاعت بزبان اردو: 51

نام کتاب	:	اراءۃ الدقائق فی شرح مرآۃ الحقائق
اردو نام	:	مراتب وجود
مصنف	:	فقیہ مخدوم علی بن احمد مہائمی شافعی (۷۷۶-۸۳۵ھ)
ترجمہ و تحقیق	:	مفتی فاروق خاں مہائمی مصباحی
تصحیح	:	مولانا فیروز احمد علیمی مصباحی
محرکِ کارواں	:	عالی جناب عبدالغفار قادری، کلیان، مہاراشٹرا
اہتمام وانتظام	:	بشارت علی قادری اشرفی، جدہ-حجازِ مقدس
تعاون وانصرام	:	عالی جناب سرفراز احمد قادری، جدہ-حجازِ مقدس
کمپوزنگ	:	فاروق خاں مہائمی مصباحی/ مولانا محمد طلحہ نظامی
پروف ریڈنگ	:	مولانا محمد مستقیم خان
اشاعت اول	:	۱۴۴۰ھ/ ۲۰۱۹ء (بموقع ۶۰۵/واں عرس مخدوم مہائمی)
ناشر	:	اشرفیہ اسلامک فاؤنڈیشن، حیدرآباد، دکن
تقسیم کار	:	اسلاف پبلی شرز، کلیان، مہاراشٹرا
صفحات	:	112 ہدیہ :

ملنے کے پتے

☆......مترجم کتاب- فاروق خاں مہائمی مصباحی- 07860311024

☆......اسلاف پبلی شرز، کلیان، مہاراشٹرا- 09987773757

☆......سُنّی پبلی کیشنز، دریا گنج، دہلی- 09867934085

☆......اشرفیہ اسلامک فاؤنڈیشن، حیدرآباد- 09502314649

☆......مکتبہ نورالاسلام، شاہ علی بنڈہ، حیدرآباد- 09966387400

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

مشمولات

عرض ناشر ------------------------- ۶

کلماتِ تصوف------------------------- ۹

مقدمہ------------------------- ۱۲

صاحبِ ’’جامِ جہاں نما‘‘------------------------- ۱۲

صاحبِ ’’مرآۃ الحقائق‘‘ و ’’اراءۃ الدقائق‘‘--------- ۱۴

قلمی اور مطبوعہ نسخے کی کیفیت------------------------- ۱۶

کیا یہ دونوں کتابیں حضرت مخدوم کی تصنیف ہیں؟----- ۱۷

کتاب سے پہلے اسے ضرور پڑھیں------------------------- ۱۹

کچھ اپنی باتیں------------------------- ۲۳

ہم نے جو کام کیا------------------------- ۲۵

اراءۃ الدقائق کا خطبہ------------------------- ۲۹

مرآۃ الحقائق کا خطبہ------------------------- ۳۰

آغازِ کتاب------------------------- ۴۴

مقامِ اطلاق------------------------- ۴۵

دائرۂ اوّل کا بیان------------------------- ۴۷

دائرۂ ثانی کا بیان------------------------- ۵۴

اسمِ الٰہی کلی اسمِ کونی کلی کا رب ہے------------------------- ۷۱

وہ امور جن کی دائرۂ ثانی میں صراحت نہیں--------- ۸۲

وہ نام جو دائرہ ثانی کے باہر ہیں------------------------- ۸۸

دائرۂ اول اور اس کے باہر کے نام------------------------- ۹۱

دائرۂ اول کے اوپر کا دائرہ------------------------- ۹۳

اشاریہ برائے شیخ اکبر ابن عربی ونظریۂ وحدۃ الوجود----- ۹۵

انتساب

امام المکاشفین شیخ الاکبر

امام محی الدین ابن عربی

اور

ہندوستان میں

نظریۂ وحدۃ الوجود

کے عظیم داعی، معاصر قطب کوکن،

مخدوم سید اشرف جہاں گیر سمنانی

اور

مبلغ نظریۂ وحدۃ الوجود

فقیہ مخدوم علی بن احمد مہائمی شافعی

کے نام

اشرفیہ اسلامک 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 ناظمِ تعلیمات

جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ

کے نام

گر قبول افتد زہے عز و شرف

فاروق خاں مہائمی مصباحی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

عرض ناشر

تمام تعریفیں اللہ رب العزت کے لیے جو تمام جہانوں کا خالق و مالک ہے۔ بعد حمد خدائے تعالی، بے شمار درود وسلام صاحبِ لولاک، رسول پاک حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم پر، ان کے اہل بیت پر اور ان کے محبوب اصحاب وائمۂ شریعت وطریقت پر۔

"مراتب وجود" -قطب کوکن، فقیہ اعظم، شارح نظریۂ وحدۃ الوجود- فقیہ مخدوم علی بن احمد مہائمی شافعی علیہ الرحمۃ (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 الرحمٰن و تیسیر المنان بعض ما یشیر الی اعجاز القران معروف بہ تفسیرِ مہائمی لکھی تو وہیں وحدۃ الوجود جیسے دقیق علمی مسئلہ پر متعدد کتب ورسائل، مثلاً: 1-ادلۃ التوحید (عربی)؛ 2-اجلۃ التائد فی شرح ادلۃ التوحید (عربی)؛ 3-امحاض النصیحۃ (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 مانڈوی (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 **نظریۂ وحدۃ الوجود** کے پر جوش داعی وشارح 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 ''**جامِ 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 **نظریۂ 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 ہوگئی 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۔ **مستصوفین** (جعلی صوفی) کی ایک جماعت بھی ملتی ہے جو **وحدۃ الوجود** کی غلط تشریحات وتعبیرات پیش کرتے ہوئے اپنی گمرہی عام کر رہے ہیں۔

عاشق قطب کوکن-عالی جناب عبد الغفار 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 برِّ صغیر کے اردو خواں اہل ذوق کی خدمت میں پیش کی جائے۔ مہائمی صاحب نے پھر جناب عبد الغفار قادری صاحب سے رابطہ کروایا، اور اس طرح مجھے بھی اس مبارک کارواں میں شامل ہونے کی سعادت حاصل ہوگئی۔

نظریۂ 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 ونظریۂ وحدۃ الوجود** تیار کیا تھا، وقتا فوقتا 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 کرلیا 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 پبلی شرز،کلیان،مہاراشٹرا]، مفتی فاروق خاں مہائمی مصباحی مدظلہ العالی اور علامہ فیروز احمد علیمی مصباحی مدظلہ العالی جن کی توجہات اور محنتوں کے باعث یہ مبارک کتاب منصۂ شہود پر آرہی ہے۔

الحمد للہ! **اشرفیہ اسلامک فاؤنڈیشن** نے اپنے مختصر علمی وتحریکی کارگزاری میں اپنے اشاعتی منصوبوں کے تحت 130 سے زائد علمی، تحقیقی اور تاریخی عنوانات پر کتب ورسائل تیار کرچکی ہے،جس میں مختلف اہم عربی کتب ورسائل کا پہلی بار اردو ترجمہ کرانا بھی شامل ہے۔"**مراتب وجود**" فاؤنڈیشن کی 51/ویں اشاعتی پیش کش ہے۔

دُعا ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ اپنے حبیب پاک صاحبِ لولاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے وسیلہ جلیلہ سے اس خدمت قلیلہ کو قبول فرمائے، ہر کام کو پائے تکمیل تک پہنچائے، ناشرین واراکین ''**اشرفیہ اسلامک فاؤنڈیشن**'' کو مزید دینی وعلمی خدمت کرنے کی توفیق نصیب فرمائے اور احباب اہل سنت کے لیے اس کتاب کو نفع وفیض بخش بنائے!

آمین بجاہ النبی الامین صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

فقیر غوثِ جیلاں وسمناں

محمد بشارت علی صدیقی اشرفی

جدہ شریف، حجاز مقدس

۱۴۴۰ھ/۲۰۱۹ء

کلماتِ تصوف

مجھ جیسا سطحی نظر والا سمجھتا ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں:

(۱) علمِ ظاہری (۲) علمِ باطنی۔

علمِ 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 ایچ ٹو او (H_2O) کا مجموعہ قرار دیا تو آلات کے ذریعہ پانی کے دونوں گیسوں 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۔

علمِ 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 وتعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو جمیع اشیا کا علم بغیر کسی واسطے کے عطا فرمایا۔ اس علم میں یکسوئی، لوگوں سے قطعِ تعلق اور توجہ الی اللہ کے ذریعہ ترقی حاصل ہوتی ہے۔ قبل اعلان نبوت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم دنیا سے قطع تعلق ہو کر اپنا رشتہ اللہ تبارک وتعالیٰ 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 وشغب کم تھا، لوگوں سے اختلاط کم تھا، اتنا زیادہ اژدہام 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 مشعل 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 مشاہدۂ تجلیِ صفات الٰہی 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 نفسہ فقد عرف ربہ۔“

نفسِ انسانی کو عالم اصغر کہا جاتا ہے اور اسکا ئناتِفانی کو عالم اکبر۔عالمِ اصغر کی معرفت کے بعد جب عالمِ اکبر کی رسائی کا قصد کرتا ہے یعنی سیر الی اللہ سے جو سیر فی اللہ کی منزل پر پہنچتا ہے حسب مراتب وحال ساری دنیا میں صرف خدا کی تجلّی کا مشاہدہ کرتا ہے، ہر ہر شے میں اسے خدا کا جلوہ نظر آتا ہے۔اسی حال میں وہ پکار اٹھتا ہے لا مشھودہ الا اللہ، لا موجود الا اللہ، حق 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' کا نعرہ بلند کرتا ہے، تو کوئی 'تابِ 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 کار آمد اور مرشد و رہنما کے مرتبے کا مستحق سمجھا جاتا ہے۔

ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ترقی کرتے ہوئے محبوبیت اور مطلوبیت کی منزل تک پہنچ گئے۔
''فلنولینك قبلة ترضاھا''میں اسی منزل محبوبیت اور مطلوبیت کی طرف اشارہ ہے۔

یہ منزلِ 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 ینطق عن الھویٰ ان ھو الا وحی یوحیٰ''۔کنکری مصطفی ماریں، رب کہے مصطفیٰ آپ نے نہیں میں نے کنکریاں پھینکیں''وما رمیت اذ رمیت ولکن اللہ رمی''۔بیعت مصطفیٰ اپنے دست کرم پر لے رہے ہوں، رب فرمائے کہ نہیں مصطفی یہ تمہارا دست نہیں میرا دست قدرت ہے''ید اللہ فوق ایدیھم''۔

من تو شدم تو من شدی
من تن شدم تو جاں شدی
تاکس نہ گوید بعد ازیں
من دیگرم تو دیگری

ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے فضل وکرم سے یہ منزلِ محبوبیت ومطوربیت 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 حسبِ

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

تصحیح نامہ

زیرِ 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 نظرِ عنایت میرے لیے قابلِ 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 جملے 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 ''زیرِ غور'' چھوڑ دیے گئے۔ مخدوم مہائمی کی بارگاہ میں دونوں نے مشترکہ استغاثہ پیش کیا، وہاں سے جس کی جانب اشارہ ہوا بحث و تمحیص کے بعد اسے ترجمے میں قابلِ 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 جا سکتا؛ لہذا اہلِ علم اور رہروانِ راہِ سلوک سے 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 علیمی مصباحی
خادمِ تدریس دار العلوم محبوب سبحانی
و خطیب و امام نورانی مسجد، چیمبور، ممبئی
۲۸؍ ربیع الآخر ؍ ۱۴۴۰ھ/ ۵؍ جنوری ؍ ۲۰۱۹ء
ہفتہ

مقدمہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم   حامدا و مصلیا و مسلما

رسالۂ ''جامِ 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 اہلِ 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 اِس کا ترجمہ بنام ''مرآۃ 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 ''اراءۃ الدقائق فی شرح مرآۃ الحقائق'' کے نام سے اس کی ایک جامع شرح فرمائی۔

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

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

صاحبِ ''جامِ جہاں نما''

آپ کا نام شمس الدین محمد بن عز الدین بن عادل بن یوسف تبریزی ہے۔ کنیت ابوالحسن ہے، اور لقب 'محمد شیریں' یا 'ملّا محمد شیریں' ہے، اور بلادِ مغرب میں زیادہ رہنے کی وجہ سے آپ 'شمس مغربی' کے نام سے مشہور ہیں۔

۷۴۹ھ کو 'تبریز' کے ایک گاؤں 'انبند' یا 'اَمّند' یا 'امىند' میں آپ کی ولادت ہوئی۔ آپ

شیخ اسماعیل سیسی کے مرید تھے اور وہ شیخ نورالدین عبدالرحمٰن اسفرائنی کے مرید تھے، سیر وسیاحت کرتے ہوئے آپ بلادِ مغرب-الجزائر ومراکش-تشریف لے گئے، وہاں ایک بزرگ سے-جن کی نسبت شیخ محی الدین ابنِ عربی سے تھی-خرقۂ خلافت حاصل کیا۔

آپ علومِ ظاہری و باطنی میں کامل اور نظریۂ وحدت الوجود کے حامی تھے، آپ نے بہت سے صوفیاے کرام سے اکتسابِ فیض کیا، چناں چہ آپ شیخ بہاءالدین ہمدانی کے ذریعے تین واسطوں سے حضرت نجم الدین کبریٰ کے، شیخ سعدالدین بن محمود زعفرانی کے ذریعے تین واسطوں سے شیخِ اکبر محی الدین ابن عربی کے، شیخ اسماعیل سیسی کے ذریعے تین واسطوں سے حضرتِ شیخ شہاب الدین سہروردی کے فیض یافتہ تھے۔

آپ نے حسبِ ذیل علمی یادگاریں چھوڑی ہیں:

(۱) کلیاتِ دیوانِ شمس مغربی، یہ ۲۲۳ر عربی اشعار، ۱۹۹ر فارسی غزلیں، ۲۲ر مثنوی، ۲ر قطعات، ۳ر ترجیعات، ۳۵ر رباعیات پر مشتمل ہے۔

(۲) رسالۂ مرآۃ العارفین، یہ سورۂ فاتحہ کی تفسیر میں ہے۔

(۳) رسالۂ درر الفرید فی معرفۃ التوحید۔

(۴) رسالۂ جامِ جہاں نما۔

ان میں رسالۂ 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 صاحبِ کتاب حضرت شمس مغربی سے یہ کتاب دو مرتبہ پڑھی تھی، اور اُن کی خدمت میں رہ کر اس پر حاشیہ لگایا تھا، صاحبِ کتاب نے اپنے ہاتھوں سے لکھ کر آپ کو اجازت دی تھی، آپ ہی کا کہنا ہے کہ صاحبِ کتاب نے اس کتاب کے تین نام رکھے تھے: (i) کلیات علمِ توحید (ii) مراتبِ 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 گیسودراز نے لکھی۔

(۴) ایک شرح، حضرتِ مخدوم فقیہ علی مہائمی نے لکھی، جو آپ کے ہاتھوں میں ہے۔

(۵) ایک شرح ''مدام جاں فزا در شرح جام جہاں نما'' ہے، جسے حضرت نعمت اللہ در نے ۸۶۴ھ میں تصنیف فرمائی۔

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

(ماخوذ: نفحات الانس، از: جامی/ مرآۃ الاسرار، از: عبدالرحمٰن چشتی/ مقدمۂ دیوانِ شمس مغربی)

صاحبِ 'مرآۃ الحقائق' و 'اراءۃ الدقائق'

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

۱۰/محرم الحرام/۷۷۶ھ میں آپ کی ولادت ہوئی، آپ کے والدِ 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 سایۂ پدری سے محروم ہو گئے، اس لیے والدۂ ماجدہ، آپ کو کلیان - جو کہ آپ کا دَدِیہال تھا - سے لے کر اپنے میکے 'مہائم' آ گئیں۔

آپ اپنی والدۂ ماجدہ کے بہت فرماں بردار و خدمت گزار تھے۔ اس کا اندازہ اس واقعے سے لگایا جا سکتا ہے کہ ایک رات نمازِ عشا کے بعد والدہ نے آپ سے پانی طلب فرمایا، آپ جب پانی لے کر پہنچے، تو دیکھا کہ والدۂ محترمہ کی آنکھ لگ چکی ہے، اٹھانا سوئے 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 بختی 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 علمِ لدُنّی حاصل ہوا۔

آپ مسلکاً 'شافعی' اور مشرباً 'اویسی' تھے اور حضرت شیخ اکبر محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے پیرو، اور آپ کے نظریۂ وحدتُ الوجود کے زبردست حمایتی تھے، آپ کی بیشتر تصانیف اسی نظریے 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 حسبِ ذیل یوں ہیں:

(۱) تبصیر الرحمٰن و تیسیر المنان بعض ما یشیر الی اعجاز القران۔ (معروف بہ "تفسیرِ مہائمی"، و "تفسیرِ مہائمی"۔)

(۲)ادلۃ التوحید
(۳)اجلۃ التائید فی شرح ادلۃ التوحید
(۴)مرآۃ الحقائق
(۵)اراءۃ الدقائق فی شرح مرآۃ الحقائق
(۶)النور الازہر فی کشف القضاء والقدر
(۷)الضوء الازہر فی شرح النور الازہر
(۸)فقہ المخدومی
(۹)شرح سید الاستغفار
(۱۰)مشروع الخصوص فی شرح الفصوص
(۱۱)خصوص النعم فی شرح فصوص الحکم
(۱۲)زوارف اللطائف فی شرح عوارف المعارف
(۱۳)استجلاء البصر فی الرد علیٰ استقصاء النظر
(۱۴)فتاویٰ مخدومیہ
(۱۵)امحاض النصیحۃ
(۱۶)انعام الملک العلام باحکام حکم الاحکام
(۱۷)الوجود فی شرح اسماء المعبود
(۱۸)ترجمۂ لمعات عراقی
(۱۹)شرح لمعات عراقی
(۲۰)الرتبۃ الرفیعۃ فی الجمع والتوفیق بین الاسرار الحقیقۃ وانوار الشریعۃ
(۲۱)رسالۂ عجیبہ
(۲۲)تنویر الجنان فی تفسیر الفاتحۃ
(۲۳)شرح قصیدۃ الرائیہ

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 وکرامات بزرگ تھے،آپ کی بارگاہ میں اصحابِ کشف کی بھیڑ بھی

لگی رہتی تھی۔ مگر دنیا سے قطعِ تعلق بھی نہ تھا، آپ مہائم کے قاضی مقرر تھے اور سلطانِ گجرات احمد شاہ سے آپ کی رشتے 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 'اراءۃ الدقائق فی شرح مرآۃ الحقائق' کے دو نسخے ہیں:

ایک قلمی ہے، جو 'کتاب خانۂ مجلسِ شورائے ملی' میں موجود نسخے کی پی ڈی ایف فائل ہے، جس کا دفتر نمبر: ۱۴۷۴۴/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/کلمات ہیں۔ نسخے کی کیفیت سے معلوم ہوتا ہے کہ کم سے کم دوسو سال قدیم ہے۔

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

''ہم ''اراءۃ الدقائق فی شرح مرآۃ الحقائق'' پر کام کر رہے ہیں، ان شاء اللہ آواخرِ 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 صفحہ میں ۱۵/سطریں اور ہر سطر میں اوسطاً ۱۱/کلمات ہیں۔ کتاب کے سرورق پر ان الفاظ میں حضرتِ مخدوم کا نام لکھا ہوا ہے:

''العارف الربانی والھیکل الصمدانی علاء الحق والدین
الشیخ علی بن احمد المھائمی 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 حسبِ ذیل کچھ اس طرح ہے:

(۱) مولانا محمد یوسف بن شیخ احمد کھٹ کھٹے نے اپنی کتاب 'کشف المکتوم فی حالات الفقیہ المخدوم' میں ایک عربی اقتباس پیش کیا ہے، یہ اقتباس حضرت مخدوم کی تفسیر 'تفسیرِ مہائمی' کے ایک قلمی نسخے کا ہے، جسے کاتب نے مصنف کے حالات پیش کرنے کے لیے کتاب کے اخیر میں بطورِ خاتمہ نقل کیا ہے۔ سالِ کتابت ۹۶۸ھ ہے۔ اس اعتبار سے یہ سب سے قدیم اقتباس ہے جس میں حضرتِ مخدوم کا تذکرہ ملتا ہے۔ اس اقتباس میں ''مرآۃ الحقائق'' اور ''اراءۃ الدقائق'' دونوں کو حضرت مخدوم کی تصنیفات میں شمار کرایا گیا ہے۔

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

(۲) رسالہ ''ضمیر الانسان'' حضرت مخدوم مہائمی کی حیات پر پہلی مستقل تصنیف ہے جس کی تکمیل ۱۲۳۲ھ میں ہوئی، اس کے صفحہ ۱۰ پر ''مرآۃ الحقائق'' کا ذکر ملتا ہے۔ اس کتاب کے آخری صفحے پر جو اعلان نامہ ہے اس میں اِس کی صراحت موجود ہے کہ حضرت مخدوم مہائمی نے پہلے رسالۂ جامِ جہاں نما کا عربی ترجمہ کیا بعد میں اس کی شرح لکھی۔

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

(۳) ۱۳۱۴ھ میں مولانا محمد عبدالحق دہلوی نے ''تذکرۂ مولانا فقیہ علی مخدوم مہائمی'' کے نام سے ایک مقالہ لکھا تھا جو حضرتِ مخدوم مہائمی کی کتاب 'فقہِ مخدومی'' (مترجم: مولانا عبدالعزیز صاحب، مطبوعہ: گلزارِ حسینی، بمبئی) کے ساتھ شائع ہوا تھا، اس میں بھی ''مرآۃ الحقائق'' اور ''اراءۃ الدقائق'' دونوں کو آپ کی تصنیفات میں شمار کرایا گیا ہے۔

(۴) تاریخ النوائط میں مولانا محمد باقر آگاہ کی کتاب نفحۃ العنبر یہ کے حوالے سے ایک عبارت مذکور ہے، جسم میں ''مرآۃ الحقائق'' اور ''اراءۃ الدقائق'' دونوں کتابیں حضرتِ مخدوم کی طرف منسوب ہیں۔

(تاریخ النوائط، از: عزیز جنگ بہادر، ص: ۳۵۶، مطبوعہ: عزیز المطالع، سنہ ۱۳۲۲ھ)

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

،جلدِ دوم میں ''مرآۃ الحقائق'' کا ذکر آپ کی تصنیفات کے ضمن میں ملتا ہے۔

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

(۶) 'آفتاب کوکن' کے صفحہ ۳۲/ پر اور 'مخدوم علی مہائمی: حیات۔ آثار۔ افکار'، مطبوعہ: نقشِ کوکن پبلی کیشن ٹرسٹ، بمبئی، سنہ:۱۹۷۵ء، از: عبدالرحمٰن پرواز اصلاحی کے صفحہ:۱۱۴-۱۱۵، پر دونوں کتابوں کا ذکر ملتا ہے۔

(۷) سید سعد اللہ قادری (متوفیٰ: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 'سبحۃ المرجان فی آثار ہندوستان' اور 'ماثر الکرام' میں ''اراءۃ الدقائق فی شرح مرآۃ الحقائق'' کو سید صبغۃ اللہ بن سید روح اللہ حسینی بھروچی علیہ الرحمہ کی تصنیف شمار کرائی ہے۔

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

اور مولانا رحمان علی نے 'تذکرۂ علماے ہند' میں انھی کا اتباع کیا ہے۔

(تذکرۂ علماے 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) سبحۃ المرجان میں ہی مذکور ہے کہ سید صبغۃ اللہ بن سید روح اللہ حسینی علیہ الرحمہ کا انتقال سنہ ۱۰۱۵ھ میں ہوا، مزید یہ کہ ماثر الکرام کی تکمیل ۱۱۶۶ھ میں اور سبحۃ المرجان کی تکمیل ۱۱۷۷ھ میں ہوئی، تذکرۂ علماے ہندان کے بہت بعد ۱۹۱۴ء چھپی، جب کہ تفسیرِ مہائمی کے ایک قلمی نسخے کے خاتمے میں ''مرآۃ الحقائق'' اور ''اراءۃ الدقائق'' دونوں کو ۹۶۸ھ ہی میں حضرت مخدوم فقیہ علی مہائمی کی طرف منسوب کیا جا چکا تھا۔

(۲) سید صبغۃ اللہ بن سید روح اللہ حسینی حضرت شاہ وجیہ الدین علوی گجراتی کے شاگرد ہیں، حضرت شاہ وجیہ الدین علوی گجراتی نے بھی رسالۂ ''جام جہاں نما'' کی شرح لکھی ہے، جس میں آپ نے ''اراءۃ الدقائق'' سے خوب استفادہ کیا ہے اور جا بجا 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 صبغۃ اللہ بن سید روح اللہ حسینی کی تصنیف قرار دی ہے، ''مرآۃ الحقائق'' کو نہیں۔ حضرت مخدوم فقیہ علی مہائمی کے سبھی تذکرہ نگار ''مرآۃ 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 ''مرآۃ الحقائق'' تصنیف فرمائی ہے۔ اس کی تائید رسالۂ ضمیر الانسان کے آخری صفحے سے بھی ہو جاتی ہے، جس کی تفصیل صفحہ ۱۷ پر گزر چکی ہے۔

کتاب سے پہلے اسے ضرور پڑھیں

اس کتاب کا موضوع 'مراتبِ وجود' ہے، تصوف میں جب 'وجود' بولا جاتا ہے، تو اس سے وجودِ حق تعالیٰ مراد ہوتی ہے، اور اس 'وجود' کے مراتب ظاہر کرنے کے لیے ''لفظِ تنزلات'' کا استعمال ہوتا ہے۔

لغوی اعتبار سے 'تنزل' کا مفہوم یہ ہے:

''اوپر کی منزل کو چھوڑ کر نیچے کی منزل میں آجانا۔''

مثلاً اگر کوئی وزیر اعظم کی کرسی سے وزیر اعلیٰ کی کرسی پر آجائے، تو کہا جائے گا کہ وزیر اعظم کی تنزلی ہوگئی، 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، 'الآن 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 کرلیں کہ یہ مراتب، محض اعتباری ہیں حقیقی نہیں۔**

اِن مراتب کو حسبِ موقع کبھی 'تنزلات'، کبھی 'تعینات'، کبھی 'تجلیات'، کبھی 'قیودات'، کبھی 'تغیرات' اور کبھی 'اعتبارات' کہتے ہیں۔

ہر مرتبے، تعین، تجلّی اور تنزّل 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 'مقام لاتعین' کا ہے، اس کے اندر جو دائرہ ہے وہ 'تعینِ اول' کا ہے اور اس کے اندر جو دائرہ ہے وہ 'تعینِ ثانی' کا ہے۔

مقامِ لاتعین:

سب سے بڑے دائرے سے 'مرتبۂ لاتعین' مراد ہے۔ یہ مرتبہ جملہ تعینات وتنزلات سے برتر ہے۔ یہاں قیودات وتعینات کا اعتبار نہیں۔

اس کے بعد جو دائرہ ہے وہ 'مرتبۂ تعینِ اول' ہے، اس مقام ومرتبے میں عقل نے ذات کا سب سے پہلے تعقّل واعتبار کیا، مگر یہ اعتبار وتعقّل، اجمالی ہے۔

'تعینِ اول' کے بعد 'تعینِ ثانی' کا مرتبہ ہے۔ یہاں پر عقل نے ذات کا بالتفصیل تعقّل واعتبار کیا۔

'مرتبۂ لاتعین' 'تعینِ اول' 'تعینِ 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 واعتبار کیا وہ 'اطلاق' ہے۔ عقل نے اس کا اعتبار ہر تعین واعتبار سے پہلے کیا ہے؛ اطلاق سے مراد 'عدمِ اعتبارِ قیود' ہے، اور مقامِ 'لاتعین' میں 'عدمِ تقید فی الواقع' مراد ہے۔

تعینِ اوّل:

یہ دائرہ 'تعینِ 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 وتعقل ہوا، یہاں ذات کے اسماو صفات کا اعتبار نہ ہوا۔ یہ مقامِ احدیت، مقامِ اطلاق سے قریب تر ہے۔

قوسِ واحدیت میں ذات کے ساتھ ذات کے اسما وصفات کا اجمالی طور پر شعور واعتبار ہوا، اس قوس میں یہ چار اعتبارات ہوئے:

(۱) وجود (۲) علم (۳) نور (۴) شہود۔

حق تعالیٰ نے 'غیبِ ہَوِیَّت' 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 وگمان بھی نہ ہو کہ علم، نور، وجود، شہود، پہلے نہ تھے، بعد میں ہوئے؛ کیوں کہ یہ مراتب، ازلیہ ہیں، نہ کہ کونیہ حادثہ، حق تعالیٰ حدوث سے منزہ ہے، اس کے علم سے پہلے جہل نہیں، اس کے نور سے پہلے استتار نہیں، اور نہ اس کے وجود سے پہلے فقدان ہے اور نہ اس کے شہود سے پہلے غَیبت 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 وصفات اور ظہور وبطون دونوں شامل ہیں اور یہ دونوں کی جامع ہے اور دونوں کے درمیان حدِّ فاصل بھی، یعنی دونوں کو خلط ملط ہونے نہیں دیتی۔

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

تعینِ ثانی:

جو کچھ مقامِ 'لاتعین' میں تھا، وہ 'تعینِ اول' میں اجمالی طور پر ہے اور جو کچھ 'تعینِ اول' میں اجمالی طور پر ہے، وہ 'تعین ثانی' میں تفصیلی طور پر ہے۔ قاعدۂ 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 آ کر ظاہر ہوئی، اندر وہ اجمال کے صندوق میں گھٹی ہوئی

بند تھی، باہر آ کر اس نے انبساط و انتشار و تفصیل کا پھیلاو اختیار کیا، اسی طرح تعینِ اول نے جب سانس کا اخراج کیا تو تعینِ ثانی نے یہ صورت پکڑی، اِسی بنا پر تعینِ ثانی کو تجلیِ نفسی، تجلیِ ظہوری، ظہور النفس اور نفسِ رحمانی وغیرہ اسما سے بھی موسوم کرتے ہیں۔

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

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

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

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

قوسِ ظاہر الوجود میں 'حقائقِ الٰہی' کا اظہار 'اسماے الٰہی کلّی' سے ہوا، جن سے مراد وہ معنی و استعدادات خاص ہیں، جو حق تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں۔ اور قوسِ ظاہر العلم میں 'حقائقِ کونی' کا اظہار 'اسماے کونی کلّی' سے ہوا جن سے مراد وہ معنی و استعداداتِ خاص ہیں، جو خَلق کے ساتھ خاص ہیں۔

اسماے الٰہی کلّی ۲۸ رہیں، ان کے تحت اسماے کونی کلّی بھی - حروفِ ملفوظی کی تعداد کے مطابق - ۲۸ رہیں، جن کی پرورش اسماے الٰہی سے ہوتی ہے، اور ہر اسمِ الٰہی اپنے مقابل کے اسم کونی کا مربی ہے، اور ہر مربی اپنے مربوب پر محیط ہے۔

جملہ اسماے الٰہی کسی نہ کسی اسمِ کونی کے مربی ہونے کے سبب 'ارباب' ہیں۔ ارباب کا ظہور مربوب سے ہوتا ہے؛ اس لیے اسماے الٰہیہ 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 تا کہ بحث سہل فہم ہو جائے۔

کتاب میں سب سے 'مقامِ اطلاق' کا بیان ہے، پھر 'تعینِ اول' کا، پھر 'تعینِ ثانی' کا، اور اخیر میں 'مقامِ لاتعین' کا۔

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

کچھ اپنی باتیں

۲۸/اپریل/۲۰۱۷ء کو باندرہ اردو ہائی اسکول کے ہمارے مخلص و مشفق استاد جناب عبدالغفار قادری دام ظلہ نے ''اراءۃ الدقائق فی شرح مرآۃ الحقائق''۔مطبوعہ مطبعۂ ترقی، بھنڈی بازار، بمبئی- کا زیروکس عنایت فرمایا، اگلے دن آپ نے اس کے مخطوطے کی پی ڈی ایف فائل بھی میرے وہاٹس اَپ نمبر پر ارسال فرمادی۔

دونوں نسخوں کو سامنے رکھ کر، میں نے بلا تاخیر 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 ہوگیا، 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 (ابنِ رقم) مصباحی دام ظلہ سے سن رکھا تھا کہ مولانا ذوقی شاہ کی کتاب 'سرِّ دلبراں' اصطلاحاتِ تصوف پر بڑی مفید کتاب ہے، اتفاق سے ایک دن دار العلوم محبوبِ سبحانی کی لائبریری میں کوئی کتاب تلاش کر رہا تھا، اچانک نظر 'سرّ دلبراں' پر پڑ گئی، کتاب نکال کر مضامین دیکھے تو دل باغ باغ ہوگیا، کتاب نہیں تصوف کا خزانہ ہے، اس کتاب سے 'اراءۃ 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 نکتہ داں عالمِ دین کی

نظر سے اس ترجمے کا گزرنا بہت ضروری تھا، کہ جو کچھ میں نے سمجھا ہے وہ صحیح ہے بھی یا نہیں۔ اِدھر 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 حضرتِ 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 ہوگئ، اس کا پس منظر بھی بڑا دل چسپ ہے:

ہوا یوں کہ ایک رات 'سرِّ دلبراں' 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 محبوبِ سبحانی کے ماہر استاد حضرت مولانا فیروز احمد علیمی مصباحی سے تصوف کا ذکر چھڑا، کچھ دیر بعد حضرت نے کہاں:

''سرِّ دلبراں 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 حضرتِ 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 سطر 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 بنا دیا ہے، اللہ تعالیٰ حضرت کے اس ایثار وقربانی کو قبول فرمائے، اور اپنی شانِ کریمی کے مطابق حضرت کو جزاے خیر سے نوازے۔

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

بٹایا ہے۔

ایک وقت ایسا بھی آیا تھا کہ میں نے ترجمہ کرنے کا ارداہ ترک کر دیا تھا، پھر حضرت مولانا سعد پٹھان ازہری -خطیب وامام ماہم جامع مسجد- اور برادرِ مکرم بشارت علی صدیقی قادری اشرفی [اشرفیہ 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 جزاے خیر سے نوازے۔

ہم نے جو کام کیا

حضرتِ مخدوم علی مہائمی علیہ الرحمہ نے پہلے رسالۂ 'جامِ جہاں نما' کا ترجمہ بنام 'مرآۃ الحقائق' فرمایا، پھر 'اراءۃ الدقائق فی شرح مرآۃ 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 ہوجاتی تھی۔

اِن شروحات کا ترجمہ اگر اسی انداز میں کیا جائے تو کوئی دشواری پیش نہیں آتی، مگر اس ترجمے کو سمجھنا بڑا دشوار ہوجاتا ہے؛ کیوں کہ ایسی صورت میں مبتدا اور خبر کے درمیان فاصلے بڑھ جاتے ہیں اور جملۂ معترضہ کی بھرمار ہوجاتی 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۔

❁ 'مرآۃ 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 حضرتِ مخدوم کا اندازِ تشریح بھی معلوم ہوجائے، اس کے بعد 'آغازِ کتاب' سے لے کر اختتام تک اس کی رعایت نہیں کی گئی، بلکہ اُنھی جملوں کو بولڈ (جلی) کیا گیا ہے، جس سے کتاب سمجھنے میں آسانی ہو۔

❁ حضرت شیخِ مہائمی نے 'براعتِ استہلال' کے طور پر 'مرآۃ الحقائق' کے خطبے میں 'مراتبِ وجود' کے بعض اصطلاحات استعمال فرمائے ہیں، جس کی وجہ سے عام قاری دِقّت محسوس کرسکتا ہے؛ مگر اس پر دھیان دینے کی ضرورت نہیں، خطبہ پڑھتے جائیں اور ذہن نشیں 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 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 جملۂ معترضہ کی نشان دہی کے لیے ہم نے جملۂ معترضہ کے دونوں جانب ڈیش (-،-) کا استعمال کیا ہے۔ ایسی جگہ اگر عبارت سمجھ میں نہ آئے تو جملۂ معترضہ ہٹا کر عبارت سمجھنے کی کوشش کریں۔

❁ آیات واحادیث کی تخریج اور مشکل مواضع کی وضاحت کردی 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، 'قوسِ ظاہر الوجود' نیچے اور 'قوسِ ظاہر العلم' اوپر ہو گیا تھا، ہم نے ترتیب درست کردی 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؛ لہٰذا اہلِ علم سے گزارش ہے کہ اگر انھیں کسی قسم کی کوئی غلطی ملے تو وہ ہمیں ضرور آگاہ کریں۔

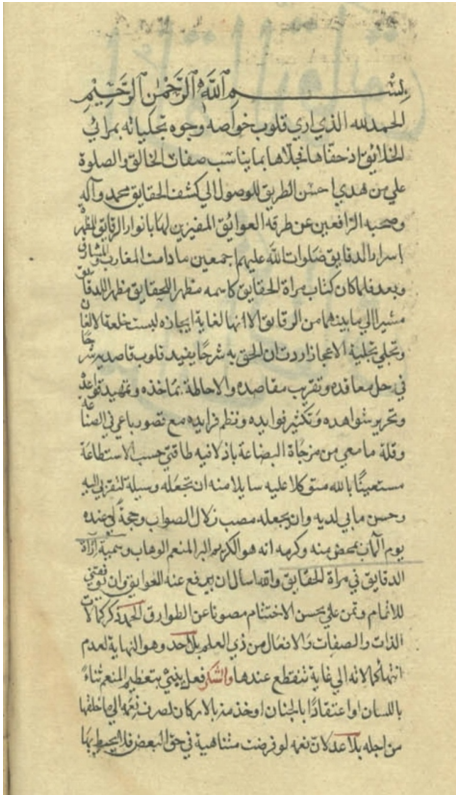
فاروق خاں مہائمی مصباحی

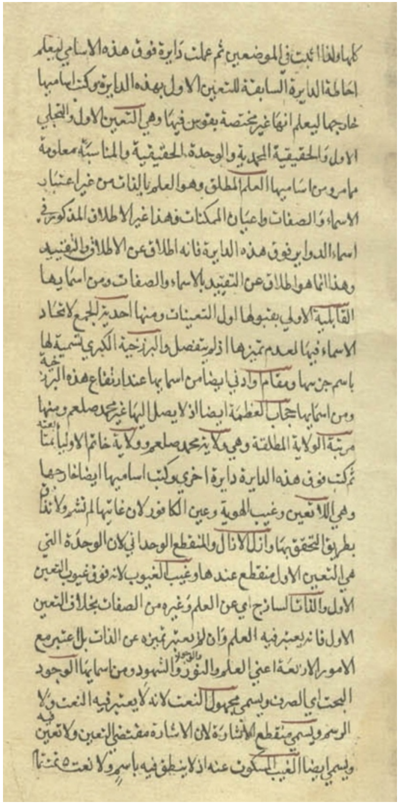
خادمِ تدریس وافتا دار العلوم محبوبِ سبحانی، ساکن ماہم ایسٹ، ممبئی

۲۹ ؍ربیع الآخر ۱۴۴۰ھ/ ۶ ؍جنوری ؍۲۰۱۹ء

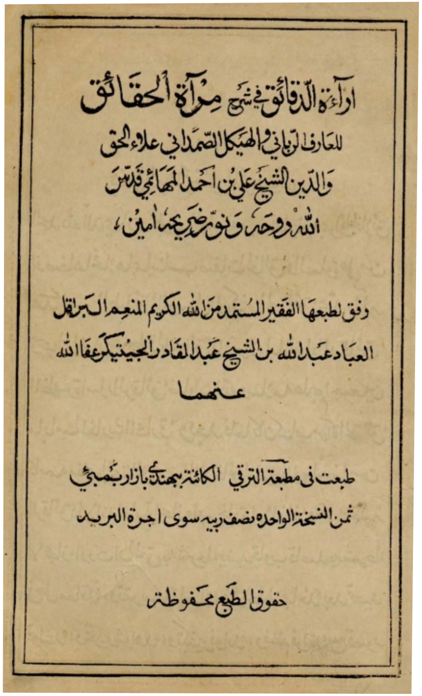
اتوار

❁❁❁





مخطوطہ نسخے کے اوراق



ارآءة الدقائق في شرح مرآة الحقائق
للعارف الرباني والهيكل الصمداني علاء الحق
والدين الشيخ علي بن احمد المهائمي قدس
الله روحه ونور ضريحه امين،

وفق لطبعها الفقير المستمد من الله الكريم المنعم البر اقل
العباد عبد الله بن الشيخ عبد القادر الجيتيكر عفا الله
عنهما

طبعت في مطبعة الترقي الكائنة بهندي بازار بمبئي
ثمن النسخة الواحده نصف ربيه سوى اجرة البريد

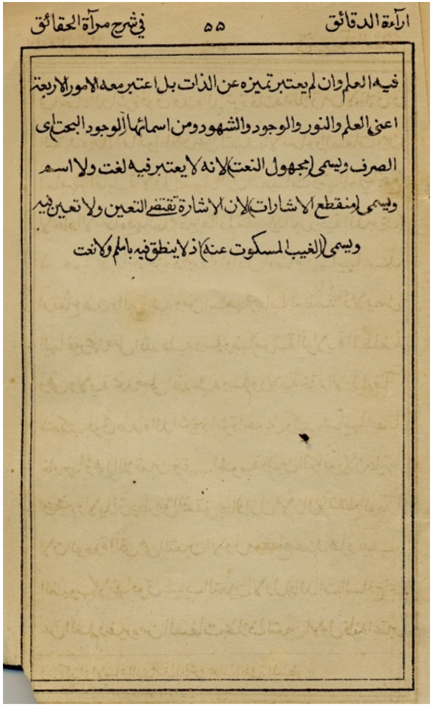
حقوق الطبع محفوظة

ارآءة الدقائق ٣٣ في شرح مرآة الحقائق

اثبتت فيه ثمانية وعشرون اسما الهيا كليا على عدد الحقائق الكونية اذ لا حصر للجزئيات

قوس ظاهر الوجود

ولما كان الثاني اي قوس ظاهر العلم باعتبار الكثرة الحقيقية منشأ الحقائق الكونية
اي مبدء تميزها اثبت فيه ثمانية وعشرون اسما كونيا كليا على عدد الحروف الملفوظة في
لغة العرب اذ الحقائق الكونية تسمى حروفا عاليات والحروف الملفوظة مظاهرها فجعل
كل اسم في قوس ظاهر العلم في مقابلة اسم في قوس ظاهر الوجود لمزيد مناسبة بينهما



ارآءة الدقائق ٥٥ في شرح مرآة الحقائق

فيه العلم وان لم يعتبر تميزه عن الذات بل اعتبر معه الامور الاربعة
اعني العلم والنور والوجود والشهود ومن اسمائها الوجود البحت اي
الصرف ويسمى المجهول النعت لانه لا يعتبر فيه نعت ولا اسم
ويسمى المنقطع الاشارات لان الاشارة تقتضي التعين ولا تعين فيه
ويسمى الغيب المسكوت عنه اذ لا ينطق فيه باسم ولا نعت

مطبوعہ نسخے کے اوراق

اراءۃ الدقائق کا خطبہ

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

حضور اکرم حضرت **محمد مصطفیٰ** صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم پر - جنھوں نے کشفِ حقائق کا بہترین راستہ دکھایا - اور آپ کی آل واصحاب 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 اسرار دقیقہ کو ظاہر کر دیتی ہے - **تا قیامت درود وسلام ہو۔**

حمد وصلاۃ کے بعد عرض ہے:

کتاب 'مراۃ الحقائق' یوں تو اسم 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 وحقائق 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 ومفاہیم، حقائق ومقاصد کو سمجھ سکیں، اور خوب خوب استفادہ کر کے اس کے استدلالات، قواعد اور مآخذ کو اچھی طرح ذہن نشیں کر لیں۔

اس کام میں مَیں نے اپنی طاقت بھر کوشش کی ہے، گرچہ مجھے اپنی کم علمی وبے بضاعتی کا اعتراف ہے، مگر قادرِ مطلق سے مدد کا طلب گار ہوں، اسی پر بھروسا ہے اور اسی سے دعا ہے کہ وہ محض اپنے فضل وکرم 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 آسکے۔

اس شرح کا نام مَیں نے '' اراءۃ الدقائق فی شرح مرآۃ 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۔

مرآۃ 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 وصفات 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، اگر چہ اس کے اسما اور صفات کثیر ہوں۔

احدیت:

احد ہونے سے مراد یہ ہے کہ محض ذات کا اعتبار کیا جائے، ذات کے ساتھ اسما وصفات کا اعتبار نہ کیا جائے اور اس عدمِ اعتبار میں کوئی مضائقہ نہیں؛ کیوں کہ اسما وصفات 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 واحدِ حقیقی کے ساتھ احدیت بہر حال قائم رہتی ہے۔

واحدیت:

واحد ہونے سے مراد یہ ہے کہ ذات کے ساتھ ساتھ اسما وصفات کا اعتبار اس حیثیت سے کیا جائے کہ ذات اسما وصفات کی منشا ہے،اور اس اعتبار کرنے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں؛ کیوں کہ ذات اور اسما وصفات 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 وصفات کا اعتبار اسی وقت ہوتا ہے جب کہ ذات کو حوادث کی طرف منسوب کیا جائے؛ لہذا ذات اسما وصفات 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 وصفات کا نور ممکنات کے اجسام کو منوّر 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 سایے کا خود اپنا کوئی وجود نہیں ہوتا ہے، سایے کا وجود اسی وقت ہوتا ہے جب سورج روشن ہو، اگر چہ 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 وآخر ہونے کے درمیان واسطہ ہے۔]

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

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

وحدت اول وآخر کے درمیان واسطہ اس لیے ہے؛ کیوں کہ وحدت فی نفسہ نہ اول ہے نہ آخر اور ہر وہ چیز جو طرفین 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 وآخر ہونے کے درمیان جو حد فاصل ہے، اس حدِ 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 وحدتِ ذات ہے۔]

کیوں کہ وحدتِ ذاتی ہی ان امورِ متقابلہ کے تمام ممتاز وحدتوں میں ظاہر ہوتی ہے، اور چوں کہ یہ برزخ اُن امورِ 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 وحدتِ ذات ہے۔

[اور حقیقتِ محمدیہ-جس سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی روح متحقق ہے-**وحدتِ ذات کا عین** ہے۔]

کیوں کہ جو اُمورِ تعینِ اول میں ہیں، (خواہ وہ 'احدیت' میں ہوں یا 'واحدیت' میں) 'حقیقتِ محمدیہ' ان کو متضمن ہے، اور تعینِ اول اُسی 'وحدتِ ذات' کا عین ہے، جو 'احدیت' و 'واحدیت' کی منشا ہے۔ (لہذا 'حقیقت محمدیہ'، 'وحدتِ ذات' کی عین ہوئی۔)

جو اُمورِ تعینِ اول میں ہیں، 'حقیقتِ محمدیہ' ان کو متضمن ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ 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 اسماے کلیہ- جو کہ 'مقام حضرت الوجوب' 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 'حقیقت انسانیہ' ہیں- **مقامِ حضرتِ وجوب** (اسماے کلیہ- جو کہ مقام حضرت وجوب ہے- کا علم رکھنے کی وجہ سے) اور **مقامِ حضرتِ 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) اِن دونوں مقام کی جامع، تعینِ اوّل ہی میں ہوئی، اور 'وحدت' بھی ان دونوں مقام کی جامع ہے۔

(لہذا ثابت ہوا کہ جو اُمورِ 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 تجلیِ اول کو 'مقامِ احدیت' میں ذات کے کمالات کا اور 'مقامِ واحدیت' میں ذات کے اسماے اُوَل کا اجمالی طور پر شعور حاصل ہے۔]

اجمالی طور پر شعور اس لیے ہے کہ اس مقام (مقامِ تعینِ اوّل و مقامِ تجلیِ اوّل) میں امتیازات کو دخل ہی نہیں، اس لیے 'وحدت' نے 'احدیت' اور 'واحدیت' کا اعتبار یہاں صرف اجمالی طور پر کیا، ہاں! اسماے اُوَل کا شعور اس طور پر ہو گیا کہ تعینِ اوّل نے ذات کے وجود کا اعتبار کیا تو اسے اس کا علم ہوا، اور اس ذات کا نور چمکا تو اس کا شہود ہوا۔

[لہٰذا یہ تعینِ اوّل وجود، علم، نور اور شہود کے اعتبار کو شامل ہے۔]

ثنا:

کسی کے اوصاف کو خوب صورت انداز میں ذکر کرنا ثنا کہلاتا ہے۔ یہاں پر حمد کی بجاے ثنا کو اس لیے ذکر کیا گیا ہے؛ تا کہ یہ پتہ چل جائے کہ کمالاتِ حقیقیہ کا ذکر ہو چکا، حمد اُنھی اعلیٰ کمالات و مقامات کے ساتھ خاص ہے، جب کہ یہاں پر جن چیزوں کا ذکر ہے وہ اُنھی 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 اسماے اُوَل کے علم سے مقید ہونا ہے۔ اور 'اول' اس اعتبار سے کہ ان کا اعتبار دیگر تمام اعتبارات سے مقدم ہے۔

تجلّیِ اول:

تجلی کہتے ہیں شے کا دوسری شے کے لیے ظاہر ہونا، اور تجلیِ اول سے مراد، ذات اور اسماے اُوَل 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 تجلیِ ثانی کا تقاضا کیا، اس تعینِ ثانی اور تجلیِ ثانی کو ذات کے کمالات اور اس کے اسما کا تفصیلی طور پر شعور حاصل ہے۔]

تعینِ ثانی:

تعین ثانی اسما کی تفصیل کے ساتھ مقید ہے۔

تجلیِ ثانی:

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

[**واحدیت کی جہت سے** (تجلیِ 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..) **تجلیِ ثانی کے ذریعے مرتبۂ الوہیت کا تعین ہوا**۔ جس مرتبے میں تمام اسما، صفات اور ان کے مظاہر کا ظہور ہوتا ہے]

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

ظاہر الوجود:

اس کا اتصال پہلے اسما وصفات سے ہے اور اس کے بعد اسما وصفات کے مظاہر سے، اس مقام میں ان کے مظاہر کا اعتبار اس لیے ہے کہ یہ مقام مقامِ تفصیل ہے اور تفصیل بطون وخفا کے منافی ومخالف ہے، یہی وجہ ہے کہ اس مقام میں مکمل طور پر تفصیل ہو جاتی ہے۔

وجوب، ظاہر الوجود کی صفتِ خاصہ ہے:

اس کی دلیل یہ ہے کہ ظاہر الوجود کے علاوہ یا تو 'نفسِ وجود' ہے یا 'ماہیات'، چوں کہ 'نفسِ وجود' کے ساتھ صفات کا اعتبار نہیں ہوتا، اور 'وجوب' صفات کے قبیل سے ہے؛ لہٰذا '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 وعدم دونوں نسبت یکساں و برابر ہے؛ لہٰذا ماہیات –من حیث ھی 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 مقامِ الوہیت ہی وجود وعدم میں سے کسی کو ترجیح دینے کا تقاضا کرتی ہے، یہ ترجیح دینا واجب ہے؛ لہٰذا جس نے اس ترجیح دینے کو واجب کرایا ہے، اس سے بدرجۂ اولیٰ وجوب متصل ہوگا۔ اور یہاں پر وجوب بالغیر کا اعتبار اس

لیے ہے کہ اسماو صفات کا وجوب ذات کے واجب کرنے سے ہے۔

ظاہر العلم:

ظاہر العلم سے حقائقِ اشیا کی تفصیل ہوئی ہے- بعد اس کے کہ وہ ذات میں پوشیدہ و مجمل تھیں- اور مقامِ 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 مسلّم ہے کہ علت کا جاننا معلول کے جاننے کو مستلزم ہے؛لہذا ضروری ہے کہ 'مقامِ 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 حقائقِ ممکنات کی تفصیل ہے یا اسماے الٰہیہ وصفات الٰہیہ کی تفصیل ہے، حقائقِ ممکنات سے امکان کا لزوم تو ظاہر ہے، ہاں! وجود سے الگ ہو کر حقائقِ ممکنات کا تصور و تحقق صرف اسی مقام (مقامِ ظاہر العلم) میں ہوتا ہے: کیوں کہ خارج میں وجود سے الگ ہو کر ان کا تحقق محال ہے۔

اسماے الٰہیہ وصفات الٰہیہ 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 (اسماے الٰہیہ وصفات الٰہیہ) فی نفسہٖ ممکن ہوئے اور انھی اسما اور صفات کے واسطے سے ذات مقامِ ظاہر العلم میں (حقیقت وخارج میں نہیں، محض علم کے ظہور میں) ممکن ہوئی۔

(یاد رکھیں! یہاں امکان کا معنی صرف یہ ہے: عدمِ ظہور سے ظہور پر ورود۔)

حقیقتِ انسانیہ:

اسی سے روح انسانی کا وجود ہے، یہی جمعیتِ آدم علیہ السلام کے راز و اسرار کا مظہر ہے۔ مرتبۂ الوہیت، حقیقتِ انسانیہ پر اس طور پر مشتمل ہے، کہ ذات کی نسبت ممکنات کی طرف ذات کے اسما کے ذریعے ہوئی ہے؛ تا کہ ان اسما 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

پایۂ 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 ہوسکتی ہے، حقیقت نہیں، اسی لیے ایک ایسی حقیقت کی ضرورت تھی جو اُن چیزوں کی جامع ہو جو ذات کے اسما و صفات کے مناسب ہے۔ (یہ اسما و صفات، حقائقِ الٰہیہ 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 کونیہ 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۔

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

﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيٰنِ لَا بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيٰنِ﴾

(سورۂ رحمٰن: ۱۹-۲۰)

سے اسی حقیقتِ انسانیہ کی طرف اشارہ ہے، کہ انسان وجوب و امکان کے دو سمندروں کا جامع ہے، لیکن اتصال و انقلاب سے حاجز و مانع ہے؛ لہٰذا 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 اِن سب کے اجمال ہیں۔]

سنتِ الٰہیہ جاری ہے کہ وہ فاعل و منفعل کے درمیان تناسب کی رعایت کرتی ہے۔ چوں کہ جب اللہ تبارک وتعالیٰ 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 'ذاتِ بے نیاز' سے فیض حاصل کرے اور حاجت مندوں میں اس فیض کو تقسیم کرے؛ لہٰذا 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 وسلام اس لیے فرمایا؛ تاکہ خود اس سردار پر مکمل فیضان ہو اور پھر اس سے مخلوق پر عام ہو۔

سردار سے مراد ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں؛ کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تمام انبیا و رسل علیہم السلام سے اکمل وافضل ہیں، جیسا کہ خود آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ہی فرمایا:

''أَنَا سَيِّدُ وُلْدِ آدَمَ وَلَا فَخْرَ أَيْ بِسِيَادَتِهِمْ بَلْ نِسْبَتِيْ إِلَى رَبِّيْ، إِذْ لَا أَلْتَفِتُ إِلَى مَا سِوَاهُ.''

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 و من دونہ 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، مجلسِ برکات، مبارک پور)

ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سردار اس طور پر ہیں کہ جملہ حقائق کونیہ، ارواح اور اجسام، آپ کی حقیقت اور آپ کے روح وجسم کی تفصیل ہیں؛ کیوں کہ جب آپ کی حقیقت احدیت اور واحدیت کے درمیان برزخیتِ کبریٰ کے مقام پر فائز ہے، تو جو کچھ بھی اس برزخیتِ کبریٰ کے تحت ہے سب کو آپ کی حقیقت جامع ہوئی، اور جب آپ کی روحِ مبارک اس حقیقت پر فائز ہے، تو آپ کی روح ایسی کلی ہوئی جو مابقیہ تمام ارواح کو جامع ہے۔ اور جب آپ کی روح کلی ہے تو وہ جسمِ 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 وسلام 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۔]

اگر چہ یہ علما و اولیا فرداً فرداً کچھ کچھ شریعتِ محمد یہ 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 علما و اولیا جو حاملینِ شریعتِ مصطفیٰ ہیں،حضور صلی اللہ علیہ وآلہٖ 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 جا سکے۔

ساتھ ہی جمیع ابنیا، 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 خُمار بھی۔ **اس کے مصنف عالمِ ربّانی ،عارفِ صمدانی ،مقتدی العارفین، امام المتألہین،شمس الحق والحقیقۃ والدین محمد بن شریف امام عزالدین مغربی ہیں۔**]

ربّانی:

رب کی طرف منسوب ہے؛ جس طرح رب مخلوق کو پالتا ہے، یوں ہی عالمِ ربّانی 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 ربانیین اللہ تعالیٰ کی معرفت اللہ تعالیٰ سے کرتے ہیں اور اس طرح کرتے ہیں کہ عارفوں کے بھی مقتدیٰ ہو جاتے ہیں۔

متألہین:

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

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

فتوحات کو مغرب ومشرق میں عام کرے اور آپ کی روح کو جمال غیبی سے روشن کرے؛ تا کہ 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 وسلام جو مقامِ فردیت وقطبیت 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 اَکوان کثیر ہوں، **اور وہ تحقیقی طور پر یہ دیکھنا چاہتے ہیں** کہ ساری کائنات اللہ ربُّ العزت کے اسما کی صورتیں ہیں؛ تا کہ اسماے الٰہیہ 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 علوم عربیہ میں ناقص ہیں یا پھر عربی عبارات واشارات کی پیچیدگیوں کو حل کرنے سے قاصر ہیں۔]

اس لیے یہ کتاب فارسی میں لکھ دی، تا کہ 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 عقول عالیہ اور ارواح بشریہ۔

(۴)عالَمِ ملکوت، یعنی نفوس بشریہ وسماویہ، اسے عالمِ مثال بھی کہتے ہیں؛ کیوں کہ اس میں مختلف صورتوں کی مثال ہے۔

(۵)عالَمِ ملک، یہ عالمِ اجسام واعراض ہے۔

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

(قواعدِ کلیہ کے لیے حضرتِ مخدوم مہائمی علیہ الرحمہ نے لفظِ '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 قاعدۂ 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۔ 'فاعل' حدِ اوسط ہے، اِس حدِ اوسط کو گرائیے تو نتیجہ نکلے گا: 'زید مرفوع ہے'۔

تو دیکھا آپ نے جو قاعدۂ کلیہ کے جزئیات ہوتے ہیں وہ صغریٰ بنتے ہیں، اور قاعدۂ کلیہ کبریٰ بنتا ہے، اور قاعدۂ کلیہ اِن جزئیات پر برابر فِٹ بیٹھتا ہے۔)

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

یعنی 'تعینِ اول' کے لیے الگ دائرہ ہے اور 'تعینِ 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 ومعقولات کو محسوسات کی طرز پر سمجھ سکیں۔]

کیوں کہ محسوسات کو عوام وخواص 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 پا رہے تھے۔ مجھ سے مطالبہ کیا کہ میں اس رسالے کا عربی ترجمہ لکھ دوں؛ تاکہ اس کی باریکیاں ان کے لیے آشکارا ہوجائیں اور فائدہ عام ہوجائے، عربی داں عربی رسالے سے استفادہ کرلیں اور فارسی داں فارسی رسالے سے۔ اور اس کا فیضان تام ہوجائے، کیوں کہ زبانوں کے اختلاف سے فوائد میں اضافہ ہوجاتا ہے؛ لہٰذا جب فارسی کے ساتھ ساتھ عربی ترجمہ بھی ہوجائے گا تو ناظرین دونوں کتابوں سے مکمل فائدہ اٹھا سکیں گے۔]

(اسی مقصد کے پیشِ 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 کردیا ہے، میں نے نہ ہی کچھ حذف واضافہ کیا ہے اور نہ ہی کوئی اختلاف رائے ظاہر کی ہے، جب کہ دوسری کتابوں میں اختلاف رائے 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 وتعالیٰ کا قول:

﴿سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ﴾

(سورۂ نحل:۸۱)

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

[میں نے اس کتاب کا نام 'مرآۃ 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۔ لفظِ 'مرآۃ الحقائق' سے کتاب کے مندرجات کو سمجھنا زیادہ آسان ہے، جب کہ لفظِ 'جامِ جہاں نما' میں یہ بات نہیں۔

اسمِ عَلَم کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے مندرجات کو ظاہر کرنے والا ہو؛ کیوں کہ اَعلام سے مقصود امتیازِ تام ہوتا ہے، مزید یہ کہ جہاںؔ یا عالم کے دکھانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ جہاںؔ یا عالم کے حقائق محسوسات کی صورت میں دکھائی دیں، بلکہ لفظ جہاںؔ 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 جا سکتا کہ یہ رسالہ عالم کے حقائق اور اس کی صورتوں کے بیان پر مشتمل ہے۔

لہذا اس رسالے کا نام 'مرآۃ 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، **اوران دونوں دائروں میں سے ہرایک میں دوقوس 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 ورموز 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۔

دائرۂ اول:

پہلے دائرے میں احدیت، واحدیت اور وحدت کا بیان ہے، احدیت وواحدیت اس دائرے کے دوقوس ہیں، اور وحدت اس دائرے کا خط اور برزخ ہے۔ نیز واحدیت میں جو اسمائے اُوَل- وجود، علم، نور، شہود- ہیں، **ان کا بھی بیان ہے اور یہ سارے امور تجلیِ اول اور تعینِ اول کے بیان میں ہیں۔**

دائرۂ ثانی:

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

مقامِ اطلاق

قارئینِ 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 وخیال سے محفوظ رہیں۔

موجودات کی ترتیب میں عقل نے سب سے پہلے جس کا تعین واعتبار کیا وہ 'اطلاق' ہے۔ عقل نے اس کا اعتبار ہر تعین واعتبار 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 'عدمِ اعتبارِ قیود' مراد ہے، یہاں 'ظہور فی البطون کا حکم واثر' مندرج ہے؛ کیوں کہ اس مرتبے میں سب کچھ ہے مگر عدمِ تمیّز کے ساتھ ہے؛ کیوں کہ تمیّز، 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 واثر' مندرج ہے)؛ کیوں کہ ظہور، بطون کی ضد ہے، اور ایک ضد دوسری ضد میں مندرج نہیں ہوسکتی، ہاں ایک ضد کا اثر وحکم دوسری ضد میں مندرج ہوسکتا ہے۔

اور اس 'اطلاق' میں ظہور فی البطون کا حکم واثر کیوں نہ مندرج ہو؛ جب کہ 'تعینِ 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 اندراجِ حقیقی نہیں بلکہ اندراجِ حکمی ہے، اس لیے اس 'مقامِ اطلاق' میں **'عینیت اور غیریت کے اسم'** کا یہاں ذکر نہیں۔ **'عینیت وغیریت کے اسم'** کا ذکر کیوں کر ہو، جب کہ اس مقام میں 'اسم' ہی کا ذکر نہیں۔ اور اِس مقام میں 'اسم' کا ذکر کیوں کر ہو؛ کہ اسم میں تمیز وامتیاز

ہوتا ہے اور یہ تمیز و امتیاز یا تو 'رسم' سے ہوتا ہے یا 'نعت' سے اور اس مقام میں خود 'رسم ونعت' کا ذکر نہیں، اور 'نعت' - جو کہ وصف وجودی کا نام ہے- یہاں کیوں کر مذکور ہو، جب کہ یہاں 'وصف' - جو وصف وجودی وعدمی دونوں کو عام ہے- مذکور نہیں، اور 'وصف' کسی چیز کا وصف اسی وقت ہوسکتا ہے جب کہ وہ شے امورِ ظاہرہ یا امورِ باطنہ میں سے ہو، اور یہاں تو 'ظہور وبطون' ہی نہیں۔ اور 'ظہور وبطون' - جو کہ کثرت ووحدت 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 وامکان' ان کے لوازم ہیں اور خود 'وجوب وامکان' 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، سب پوشیدہ ہیں۔

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

دائرۂ اوّل کا بیان

لیکن چوں کہ اس طرح کے اعتبارات کا وہم تک کرنا موجبِ نقص ہے؛ اس لیے شاہدِ خلوتِ غیبِ ہَوِیَّتْ نے- یعنی ایک ایسے شاہد نے جس نے 'مرتبۂ اطلاق' کا مشاہدہ کیا، وہ 'مرتبۂ 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 کردیتی ہے۔ **اس مقام کو 'حضور الشيء لنفسه مع تجرده' کہتے ہیں،** یہی وجہ ہے کہ انسان- جب تک اسے کچھ بھی شعور ہو- اپنے نفس سے بالکل غافل نہیں ہوتا۔

توسب 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 **'تعینِ اول'** سے حاصل ہوا، اور تعینِ اول **'ہَوِیَّتِ اطلاقیہ'** سے ظاہر ہوئی ہے، پھر اس **'وحدتِ ذاتی'** کے بعد **'احدیت'** اور اس کے بعد **'واحدیت'** ظاہر ہوئی۔

اور یہ **'وحدتِ ذاتی'**، **'اوّلِ اعتبار'** کیوں نہ ہو، جب کہ یہ جمیع قابلیات کی اصل ہے، یعنی ہر تعین کا مبدا ہے، اور ہر تعین کا مبدا 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 ہوسکتی۔

(اسی طرح ذات، کہ اس کے سارے مَظاہر اس کے قُیودات اور تعینات ہیں۔ اور ذات اُن سارے قیودات وتعینات کو متحد ہے، انھی 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 مبدا ٹھہرا۔)

اور اس بات کی توضیح کہ وہ تمام قابلیات وتعینات 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 'مبدا' و'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 الانتساب' 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' اِن دونوں کے درمیان رابطہ ہوگئی؛ کیوں کہ ذات ان دونوں میں سے ہر ایک میں ایک ہی ہے، چاہے کچھ اعتبار کیا جائے یا نہ کیا جائے۔

اور یہ 'وحدتِ ذاتی' اِن دونوں کا مظہر اس طور پر ہے کہ یہ دونوں اعتبار جو ذات میں حاصل و ظاہر ہوئے اسی 'وحدتِ ذاتی' کے سبب حاصل و ظاہر ہوئے۔

لہذا یہ 'احدیت' و 'واحدیت'، 'وحدت' سے اس طرح ظہور میں آئے جس طرح فروع، اصول سے اور مشتقات، مصادر سے ظاہر ہوتے ہیں، اور جس طرح 'مُحَبِّیت' و 'محبوبیت'، 'محبت' سے اور 'عاشقیت' و 'معشوقیت'، '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 اِن 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 برزخیتِ 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 وجہٍ عین ہو جائے۔ جیسے کہ 'عالم'، 'معلوم' اور 'علم'؛ کہ مرتبۂ ذات میں یہ (ایک ہیں اور) متحد ہیں، حالاں کہ 'علم' ان دونوں کے درمیان نسبت ہے؛ کیوں کہ مقامِ ذات میں علم ہی کل ہے یعنی عالم و معلوم کا مجموعہ ہے۔ اور اس مقامِ ذات میں 'ذات' کو 'صفات' سے امتیاز حاصل نہیں، اور نہ نسبت کو دونوں منتسب سے امتیاز حاصل ہے۔ (لہذا وحدت من وجہٍ 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 اِن دونوں کے درمیان نسبت ہے۔

بالکل اسی طرح 'احدیت'، '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 اِن دونوں ذاتی اعتبار کا منشا ایک ایسی ذات ہے جو ان دونوں پر صادق آتی ہے۔

پہلا اعتبار:

'تعددِ اسما' اور اُن '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 اسما 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 'ذاتِ احد' اپنے تصور میں 'معلوم'، 'مراد'

اور 'مقدور' کا محتاج نہیں، وجہ اس کی یہی ہے کہ احدیت صفتِ مشبہ ہے جو ثبوت پر دلالت کرتی ہے۔

دوسرا اعتبار:

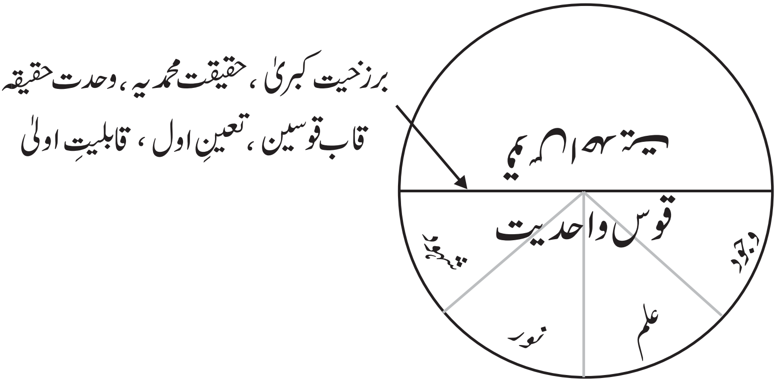
یہ کہ 'تعددِ اسما' اور 'صفات' کا تو اعتبار کیا جائے ،مگر ذات میں تعدد کا اعتبار نہ کیا جائے۔ اس اعتبار سے ذات کو '**واحد**' کہتے ہیں؛ کیوں کہ 'وحدتِ ذات' نے 'اسما' و'صفات' کو واحد کے حکم میں (حکم واحد میں) کر دیا ہے۔اور یہ اعتبار چوں کہ حوادث کی طرف نظر کرنے سے حاصل ہوتا ہے، گویا کہ یہ 'اعتبارِ واحد'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

یہ دونوں اعتبار ('احد' اور 'واحد') ایک دوسرے کے مقابل ہیں۔اور اِن دونوں کو 'وحدت' جوڑتی ہے؛لہٰذا 'وحدت' اِن 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 'تعینِ 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:



گرچہ یہ دائرہ تعینِ 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 جا سکے کہ ان امور کا وجود حقیقتاً تعینِ ثانی میں نہیں ہوا؛ بلکہ یہ امور تعینِ ثانی میں ممتاز ہوتے ہیں۔

یہ 'خط' اس دائرے کو 'دو قوس' میں بانٹ دیتا ہے۔ ان دونوں میں سے ایک **'قوسِ احدیت'** ہے۔ جس میں امتیازات بالکل نہیں ہوتے۔ اور دوسرا **'قوسِ واحدیت'** جس میں اجمالاً امتیازات ہوتے ہیں۔ اور اِن 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 تجلیِ اول کا حامل ہے- **'حقیقت محمدیہ'** کہتے ہیں۔ کیوں کہ 'حقیقت محمدیہ' حضور ﷺ کی روحِ مبارک کی تعین کا منشا ہے۔ اور 'تعینِ 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؛ لہٰذا 'واحدیت' کی چار قسمیں ہیں، یعنی 'قوسِ واحدیت' میں وہ چار اعتبارات ثابت ہیں، جو اِس قوس میں اعتباری طور پر ممتاز ہوئے، نہ کہ حقیقتاً۔

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

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

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ **حق تعالیٰ** نے **(غیبِ ہَوِیَّت سے) 'تعینِ اول' میں**- یعنی اس 'وحدت' میں جو 'احدیت' 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 ہوسکتا 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 منزّہ ومبرّا 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 غَیبُت کا وہم وخیال گزرے!!!

بات صرف اتنی سی ہے کہ 'عقل' نے اس 'تعینِ اول' سے پہلے اِن اُمور کا اعتبار ہی نہیں کیا۔

یہ چاروں اُمور 'قوسِ احدیت' سے مختص نہ ہو کر 'قوسِ واحدیت' سے ؛اس لیے مختص ہوئے؛ کیوں کہ اِن چاروں اُمور 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 وامتیاز ہے اور ان چاروں امور میں 'کثرتِ اعتباری' ہونے کی وجہ سے ایک گونہ تمیز وامتیاز 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 اُمور ممتاز نہیں ہو پاتے، بلکہ اس قوس میں (اس طرح اجمال ہے) کہ اِن 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 وتصور کرنا، رَوا نہیں، بالکل اسی طرح 'تجلیِ ثانی' میں جو باتیں معلوم ہوں گی، اس پہلے بھی جہل کا وہم وتصور کرنا، رَوا نہیں۔یہاں بھی بات یہی ہے کہ 'تجلیِ اول' میں جو اعتبار ہوا، وہ اعتبار، کلی تھا اور 'تجلی 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 نشیں کر لیں:

'تجلیِ اول' کمال ذاتی کے اعتبار کرنے کا نام ہے،یعنی اِس میں 'احدیت' کے ذریعے ذات کے کمالات کا اور 'واحدیت' کے ذریعے اسما 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 ہوسکتا ہے جب کہ حقائق کونیہ ممتاز ہوجائیں؛ کیوں کہ (تجلیِ اوّل میں ذات اور اسمائے اُول کا ذکر ہے اور) اسما ذات کے مغائر نہیں ہوتے (لہذا جزئی طور پر تفصیل نہیں ہوسکتی۔) ہاں! وہ اسما جب حقائقِ کونیہ کی طرف منسوب ہوتے ہیں، اس وقت ذات سے مغائرت کا اعتبار ہوتا ہے۔لیکن اسما حقائق کی طرف اسی وقت منسوب ہوتے ہیں، جب حقائق ممتاز ہوجائیں۔

(لہذا حقائق کونیہ کے ممتاز ہونے پر تفصیل کا موقوف ہونا ثابت ہوگیا۔اور حقائقِ کونیہ 'تجلیِ ثانی' میں ممتاز ہوتے ہیں، لہذا جزئی طور پر تفصیل 'تجلیِ ثانی' میں ہوگی۔)

(مذکورہ پیراگراف میں '**مکمل**' کی قید اس لیے بڑھائی گئی ہے؛ کیوں کہ 'قوسِ واحدیت' میں کچھ تفصیل ہوتی ہے۔ہاں! 'قوسِ احدیت' میں اجمالِ محض ہوتا ہے۔)

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

''**وهو مشروط بالعالم تفصيلاً وبآدم اجمالاً بعده إلى قوله على الترتيب**'']

تجلیِ اول میں تفصیل کی گنجائش ہی نہیں ہے؛ کیوں کہ تجلیِ 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**'- اگر چہ اس میں اسما کے کمالات کا اعتبار نہ کیا جائے- **غنیِ مطلق کو مستلزم ہے، جو تمام تفاصیل سے بے نیاز ہے۔**

پھر بھی اِس 'غنیِ مطلق' نے اسما 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 اسما 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 'تجلیِ اول' اجمالی طور پر تفاصیل کو متضمن ہے؛ اس لیے تفاصیل سے بے نیاز ہے۔

دائرۂ ثانی کا بیان

چوں کہ 'اسما کے کمالات' کا ظہور حقائق کونیہ 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 اسما کے کمالات ہیں- اس اعتبار سے کہ وہ حقائقِ عالم اور آدم (علیہ السلام) کی طرف منسوب ہوں- اور اسما کا کمال یہ ہے کہ اسما اور اس کے آثار کی صورتیں ایک ساتھ ظاہر ہوں۔

یہ مطلوب (یعنی اسما 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 اجزا 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 اجزا تفصیلی طور پر (چاہے ذہنی ہو یا خارجی) ظاہر ہوں گے تو اسما کے کمالات بھی (چاہے ذہنی طور پر ہوں یا خارجی طور پر) تفصیل کے ساتھ ظاہر ہوں گے۔

'اسما 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 اجزاے عالم' اور 'حقائق اسماے الہیہ' دونوں کے جامع ہیں؛ لہذا آدم علیہ السلام کے ذریعے، اسما 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 اسما وصفات کی حیثیت سے اس نے تعین ثانی اور اس کے بعد کے تعین میں تفصیل کے ساتھ اسما وصفات 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 'اسما وصفات' میں مغائرت نہیں ہے۔

اور یہ تفصیل اس اعتبار سے کہ 'اسماوصفات'، '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 ہوسکتا ہے جب کہ حقائقِ کونیہ ممتاز ہوں اور اسما کے لیے حکمِ غیریت کا ثبوت ہو۔ اگر چہ یہ حکمِ 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 'تعینِ اول' میں اور خاص کر 'مقامِ 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 'مقامِ 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 کمالِ ذاتی کے ذریعے ذات نے پہلی تجلی فرمائی تھی۔

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

لہذا یہ 'تجلیِ ثانی'، 'تجلیِ 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 اسماے الٰہیہ اور صفات الٰہیہ کی اجمال و تفصیل حقائقِ کونیہ کی تفصیل پر موقوف ہے، اور خود یہ حقائقِ کونیہ اُنھی اسما کے ذریعے ممتاز ہوتے ہیں۔

اس لیے جب تجلیِ ثانی نے اسماے الٰہیہ اور صفات الٰہیہ کو مقامِ اجمال سے نکالا تو حقائقِ کونیہ ممتاز ہو گئے، اور حقائقِ کونیہ کی وجہ سے حقائقِ الٰہیہ ممتاز ہو گئے - جب کہ یہ دونوں 'تجلیِ اول' میں اور اس سے پہلے 'مقامِ اطلاق' میں ذات میں پوشیدہ تھے - اور حقیقتِ انسانیہ بھی ممتاز ہو گئی جو

کہ حقائقِ الٰہیہ اور حقائقِ کونیہ کی جامع ہے۔

اور اسماے الٰہیہ کے ظاہر ہونے کی وجہ سے، وہ ساری جزئیات جن کی تفصیل ہونی تھی، اس مقام میں سب ممتاز ہوگئے۔ اور اس ترتیب پر ممتاز ہوتے رہے جو اسباب ومسببات کے درمیان ہوتی ہے، اور اسبابِ اسمائی تک اسی طرح ہوتے رہے۔

اس مقام میں اسماے الٰہیہ اور صفاتِ الٰہیہ اور اسی طرح حقائقِ کونیہ اور حقیقتِ انسانیہ ذات کو چھپا لیتی ہیں۔ (کہ تجلی اول میں ذات میں اسما وصفات مخفی تھے اور تجلیِ ثانی میں اسما وصفات میں ذات مخفی ہو جاتی ہے۔)

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

اسی رقیق بادل کی طرف حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اشارہ فرمایا ہے، جب حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے پوچھا گیا: ''أَيْنَ كَانَ رَبُّنَا قَبْلَ أَنْ يَّخْلُقَ 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 صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کے جواب میں فرمایا: ''فِيْ عَمَاءٍ مَا فَوْقَهٗ هَوَاءٌ وَمَا تَحْتَهٗ هَوَاءٌ''

مقامِ 'عما' میں، جس کے نہ اوپر ہوا ہے نہ نیچے۔ اور یہ 'عما' وہی رقیق بادل ہے، یعنی حقائق الٰہیہ، حقائق کونیہ اور حقیقت انسانیہ۔

حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ''مافوقه هواء وما تحته هواء'' اس لیے فرمادیا؛ تاکہ لفظ 'عما' سے ہمارا ذہن اس بادل کی طرف نہ جائے جو ہمارے درمیان متعارف ومشہور ہے؛ کیوں کہ اس بادل کے اوپر بھی ہوا ہے اور نیچے بھی ہوا۔

(جامع ترمذی، کتاب: فضائل القرءان عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، باب: ومن سورۃ ہود، ج:۲، ص:۱۳۸، مجلسِ برکات، مبارک پور)

اور اس مقام کو جس میں حقائقِ الٰہیہ، حقائقِ کونیہ اور حقیقتِ انسانیہ ممتاز ہوتے ہیں:

تعینِ ثانی کہتے ہیں:

کیوں کہ اس میں ذات اپنے اسما کے ساتھ مقید ہے۔

تجلیِ ثانی بھی کہتے ہیں:

کیوں کہ اس مقام میں ذات کا ظہور اس کے اسما کے ساتھ ہو رہا ہے۔

مقامِ الوہیت بھی کہتے ہیں:

کیوں کہ یہ مقام اسما و صفات پر مشتمل ہے اور ان حقائقِ کونیہ اور حقیقتِ انسانیہ پر مشتمل ہے جو اسما و صفات کی طرف منسوب ہیں۔

اس مقام کو 'اللہ' بھی کہتے ہیں:

کیوں کہ اللہ ذات مع جمیع صفات کا نام ہے۔

'ملک الحیاۃ' بھی کہتے ہیں:

کیوں کہ ہر ایک کی حیات اسی سے فیض یاب ہے۔

'حرفِ با' بھی کہتے ہیں:

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

رسالۂ 'جام جہاں نما' کے مصنف حضرت شیخِ 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 'حرفِ با' (یعنی حقیقتِ تعین ثانی، جو اسما 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 واسطۂ سببیہ نہ ہوتا۔

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

رہے کہ) یہ سبب (تجلّی ثانی) اگر چہ حاجب ہے، مگر اس کا حاجب ہونا، اِس بات کے منافی نہیں کہ وہ مؤثرِ حقیقی کا مظہر نہ ہو۔ جیسے کہ دلیل اور صناعت کہ یہ دونوں بھی مدلول اور صانع کے لیے حجاب ہوتے ہیں۔ لیکن تینوں یعنی سبب، دلیل اور صناعت یہ مسبِّب ، مدلول اور صانع کے لیے ایک دوسرے اعتبار سے معرِّف ومظہر (دلیل) ہوتے ہیں۔

دلیل اور صناعت 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 مسبِّب پر دلالت کرتا ہے کہ مسبِّب ہی ہے جس نے حادث کو وجود بخشا۔

سبب جو مسبِب کی معرفت کراتا ہے اس کے بارے میں یہ کہا گیا ہے:

'با' کے ذریعے 'وجودِ حقیقی' اعیانِ موجودات میں ظاہر ہوا؛ کیوں کہ 'وجودِ حقیقی' کا ظہور اسمائے الٰہیہ کے واسطے سے ہے۔ (اور اسمائے الٰہیہ کے ظہور ہی کو تو 'با' کہتے ہیں۔)

اعیان میں اسی کا وجود ظاہر ہے، اور صورتِ ظاہرہ، صاحبِ صورت ظاہرہ کی مثال ہے؛ لہذا یہ صورت اس وجود سے صرف محل کے اعتبار جدا ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ صاحبِ 'جام جہاں نما' نے فرمایا:

'با' کے نقطے سے - یعنی ماہیات وامکان کے نقطے سے - عابد معبود سے ممتاز ہوا ہے۔

یعنی موجودات میں وجودِ حقیقی کا ظہور مرتبہ ٔ ثانیہ میں ہوا۔

یعنی تعینِ ثانی اور تجلیِ ثانی - جسے 'با' کہتے ہیں؛ کیوں کہ وہ مرجعِ اسباب ہے - میں اسمائے الٰہیہ کے ظاہر ہونے سے وجودِ حقیقی کا ظہور ہوا۔

اور یہ مرتبہ ٔ ثانیہ جس طرح ذات کے لیے حجاب ہے اسی طرح ذات کا معرف بھی ہے اور یہی، تعینِ اول میں ذات کے لیے مظہرِ اول بھی ہے۔

اور اس بنیاد پر کہ موجودات میں وجودِ حقیقی کا ظہور نہیں ہوا؛ بلکہ اسمائے الٰہیہ کا ظہور ہوا، یہ کہا جاتا ہے:

'با' (تجلّی ثانی) **کے ذریعے موجودات کا وجود ہوا، یعنی اسمائے الٰہیہ کے موجودات میں ظاہر ہونے کی وجہ سے موجودات کا وجود ہوا۔**

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

صورت' میں ظاہر ہوا ہے، اور جن امور پر تجلیِ اول کا دائرہ مشتمل ہے، تجلیِ ثانی کا دائرہ بھی انھی امور پر مشتمل ہے:

چوں کہ تعینِ ثانی - جو کہ تجلیِ نفسی ہے-(تعینِ ثانی کو تجلیِ نفسی اس لیے فرمایا تاکہ یہ پتہ چل جائے کہ تجلیِ ثانی کا ظہور ایسے ہی ہوا ہے جس طرح متنفس - 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**' و '**کثرت**' اور '**برزخ**' پر مشتمل ہے۔ یہ 'برزخ' من وجہٍ 'وحدت' و 'کثرت' کو جدا کرتا ہے، اور من وجہٍ 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 اسما کے ظہور سے ظاہر ہوگا۔

یہ '**ظاہر الوجود**' وجوب کے وصف سے متصف ہے؛ کیوں کہ احدیت میں کوئی وصف ہی نہیں ہے، اور آگے جو '**ظاہر العلم**' کا ذکر آرہا 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، مقامِ تفصیل (مرتبۂ تفصیل) ہے؛ لہذا اُس 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– ہے۔ 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۔

اِس 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 قوسِ 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 اِس قوس میں ذات، اسما کے ذریعے سے، حقائقِ کونیہ اور حقائقِ انسانیہ کی طرف منسوب ہے؛ **اِس 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 'شئونِ کلیہ' کو شامل ہے اور 'شئون 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 'شئون 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 اِس مقام میں ہوگیا۔ لیکن اِن 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 منشائے تفصیل ہے۔

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

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

ہے،لیکن حقیقی اورنسبتی ہونے میں قوسِ ظاہر الوجود کے برعکس ہے ؛**لہذا تعینِ ثانی کے قوسِ ظاہر العلم کے لیے -جو کہ صورت میں تعینِ اول کی 'واحدیت' کے مثل ہے۔'کثرتِ حقیقی' ہے،** واحدیت کے اس میں سرایت کرنے کی وجہ سے ،اگر چہ واحدیت میں جو کثرت ہے وہ غیر حقیقی ہے؛ کیوں کہ واحدیت، مقامِ اجمال ہے،لیکن جب واحدیت کی تفصیل ہوئی،تو وہ کثرت، 'کثرتِ حقیقی' ہوگئی۔

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

اور اس 'قوسِ ظاہر العلم' کے لیے 'وحدتِ نسبتی'- جو مجموعی حیثیت رکھتی ہے- اس لیے ہے کہ تعینِ اول کی 'احدیت' اس 'قوسِ ظاہر العلم' میں من وجہٍ ظاہر ہے؛ کیوں کہ قوسِ ظاہر العلم اگر چہ 'واحدیت' کا مظہر ہے،مگر یہ 'وحدت' کو بھی متضمن ہے اور 'وحدت'، 'احدیت' کو بھی شامل ہے۔

اس 'کثرتِ علمیہ' کو **'اعیانِ ممکنات'**- جو کہ 'حقائقِ کونیہ' ہیں- کہتے ہیں؛ کیوں کہ یہ ذات سے مختلف ہیں؛لہذا 'حقائقِ کونیہ' کے لیے 'کثرتِ حقیقیہ' ہے اور 'کثرتِ اسما' اعتباری طور پر ہے؛اس لیے کہ اسما، ذات کے مغائر نہیں ہیں۔

اور اس وحدتِ علمیہ کو **'مقام ارتسام'** کہتے ہیں ؛ کیوں کہ اس میں 'اعیانِ ثابتہ' مرتسم ہوتے ہیں ، اور 'اعیانِ ثابتہ' اگر چہ کثیر ہیں، مگر ان کے لیے متعدد محل نہیں ہیں؛ بلکہ ایک ہی محل ہے،اور وہ ہے علمِ الٰہی۔اور اس کی صفات میں تعدد نہیں ہے؛لہذا یہ صحیح ہے کہ وہ علمِ واحد سے تمام معلومات کو جانے اور کلامِ واحد سے تمام معانی سے کلام کرے۔

اس وحدتِ علمیہ کو **'عالم معانی'** بھی کہتے ہیں؛ کیوں کہ 'اعیانِ ثابتہ' یہ اشیا کے معانی ہیں۔

اس وحدتِ علمیہ کو 'بحر امکان' بھی کہتے ہیں؛ کیوں کہ اس میں ممکناتِ غیر متناہیہ کا اجتماع ہے،اس سے ماقبل 'عالمِ وجوبِ ذاتی' ہے،اور اس کے بعد یا تو 'عالم واجب بالغیر' ہے یا 'ممتنع

بالغیر'۔

اوراسی 'بحر امکان' کو قرآن میں 'نون' سے کنایہ کیا گیا ہے۔اللہ تبارک وتعالیٰ ارشاد فرماتا ہے:

﴿نٓ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾

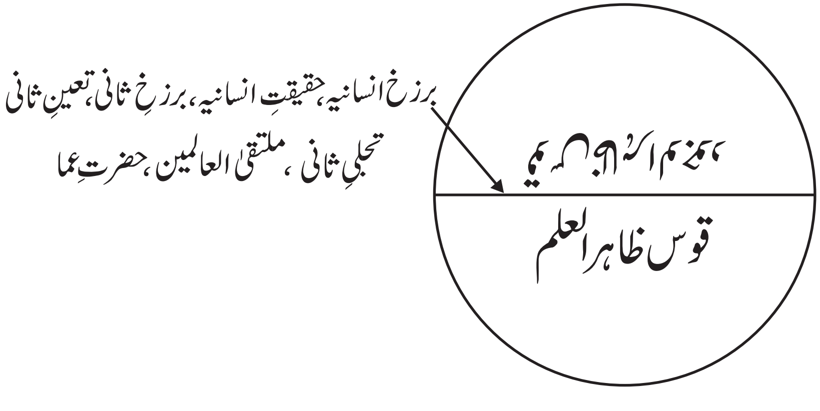
(سورۂ قلم:۱)

کیوں کہ 'بحر امکان' فی نفسہٖ ممکن ہے،اس کا وجود امرِ کُن سے ہوا ہے۔اس کے وجود کو 'کون' کہتے ہیں۔اورنون،لغت عرب میں 'کون' کے لوازم میں سے ہے۔

اور تعینِ ثانی کا برزخ – جوتعینِ 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 الٰہیہ'اور 'اسماے کونیہ' کی جامع ہے اور اِن دونوں کے درمیان واسطہ ہے۔اور یہ برزخ (یعنی حقیقتِ انسانیہ) برزخیت کبریٰ (یعنی حقیقتِ محمدیہ) سے متأخر کیوں ہے؟اس کی وجہ ہم ماقبل میں بیان کر چکے ہیں۔

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



تعینِ ثانی کا یہ دائرۂ 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 'قوسِ ظاہر الوجود' ہے جو اسماے الٰہیہ پر مشتمل ہے۔

دوسرا 'قوسِ ظاہر العلم' ہے جو اسماے 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 'قوسِ ظاہر الوجود' اپنی 'کثرتِ نسبتی' کی وجہ سے اسماے الٰہیہ کا منشا ہے، یعنی ان کے ممتاز ہونے کا مبدا ہے۔ اس لیے اس میں ۲۸ ر اسماے الٰہیہ کلیہ- اسماے کونیہ کی تعداد کے مطابق- ثابت ہوئے، (اسماے الٰہیہ جزئیہ نہیں)؛ کیوں کہ جزئیات کا تو کوئی شمار ہی نہیں۔

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

اسی لیے 'قوسِ ظاہر العلم' کا ہر اسم 'قوسِ 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؛ لہٰذا وہ قوسِ ظاہر العلم میں بھی ثابت ہے، مگر اس میں یہ اشارہ بھی ہے کہ 'حقیقتِ انسانیہ' چاہے جتنی ترقی کر جائے، وہ حقائقِ کونیہ کی حد سے نہیں نکل سکتی، نہ ہی مقامِ الوہیت تک پہنچ سکتی ہے۔ اگر چہ وہ 'فنا فی اللہ' یا 'بقا باللہ' کے مرتبے تک پہنچ جائے۔ جب کہ بعض سطحی نظر والے اس کے برخلاف سمجھ بیٹھے ہیں۔

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

''حقائقِ الٰہیہ اور حقائقِ کونیہ میں سے ہر ایک کا ظہور نفسِ رحمانی سے ہے۔ مگر یہ یاد رہے کہ رحمٰن قوسِ ظاہر الوجود ہی کے ساتھ خاص ہے، (اور اس ظہور کا مطلب یہ ہے کہ) چوں کہ

رحمٰن ممتاز نہیں تھا، اس لیے تمیّز و امتیاز کے ذریعے اس نے پہلے اپنے آپ پر، اسما پر اور اعیان پر رحم فرمایا۔‘‘

جمہور کا موقف ہے کہ جو بھی نفسِ رحمانی سے ظاہر ہوا، اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ ’عالَمِ کون‘ سے ہو، حالاں کہ حقیقت میں ایسا نہیں ہے، بلکہ ان ’حروفِ کونیہ‘ یعنی کہ حقائقِ مُحدَثات کا نفسِ رحمانی سے ظاہر ہونا ’عالَم‘ سے عبارت ہے، ظہور سے پہلے وہ، عالَم نہیں تھا، عالَم 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 آ گیا؟

تو اس کے جواب میں فرمایا:

نفسِ رحمانی- جو کہ اسماے الٰہیہ کا مظہر ہے، اور ان اسماے الٰہیہ میں سے ایک اسم رحمٰن بھی ہے-**کا ظہور حروف**- یعنی حقائق کونیہ-**کے ساتھ متنفس کے باطن سے ہے؛** چوں کہ اسما، حقائقِ کونیہ کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے **ممتاز** ہیں؛ اس لیے اسما کا امتیاز اسی نفس سے ہوگا (جو حروف کے ساتھ ظاہر ہو رہا ہے) کسی دوسرے نفس سے نہیں ہوگا، متنفس کے باطن سے **یعنی** ’**غیبِ ہَوِیَّت**‘ سے ہے جو کہ اس نفس کو **متضمن** ہے۔ اور نفس اس میں موجود ہے جیسے کہ کرب؛ لٰہذا رحمٰن نے اسی ’غیبِ ہَوِیَّت‘ سے تنفس (انبساطِ نفس) فرمایا۔

اور متنفس کا یہ ’باطن‘ نفس کا محل نہیں ہے؛ بلکہ یہ تو ’عین الحق‘ ہے اور ’عین الحق‘ اپنے ماسوا کا محل نہیں۔ ہاں! وہ باطن، نفس کو متضمن ہے، **لٰہذا نفس**- جو اسماے الٰہیہ 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؛ **لٰہذا ان دونوں**- نفس اور حروفِ کونیہ- **کا باطن میں بطریقِ تضمن ہونا، باطن کا عین ہے۔**

اس کو اس طرح سمجھا جا سکتا ہے، کہ وہ صورت جو آئینے میں ظاہر ہوتی ہے۔ وہ آئینے میں ظاہر ہونے سے پہلے صاحبِ صورت کی ’عین‘ 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 ذات 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 ذات 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 الکثرت'، 'باطن مع الوحدۃ' کا عین کیوں کر ہوسکتا ہے؟

اس کا جواب یوں دیا:

یہ جو 'کثرتِ ظاہرہ' 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 وحقیقت ہے۔

اس کو یوں سمجھیں:

جس طرح زید کے اعضا کی کثرت اور اس کی قوتِ مُدرِکہ ومحرِّکہ 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 الٰہیت کا حکم لگے گا۔

لہذا جس نے عقل، نفس اور طبیعت جیسی کلیات کو، اور ان کے علاوہ کواکب، عناصر اور مولّدات 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-** اگر چہ 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، بدرجۂ 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 وجودِ حق واسماے حق ظاہر ہیں، تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اِس ظاہر ہونے کی حیثیت سے اس کا وجود 'احادِ اشیا' میں سے ہر ایک میں مکمل طور پر موجود ہے، اور 'وحدۃ الوجود فی الکل' 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 ہوجاتا۔

کیوں کہ 'وحدۃ الوجود' کے قائلین کا یہ کہنا ہے کہ موجوداتِ اشیا کا 'مجموعہ' شیِ 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 وجودِ حق کا مظہر ہے۔ **مجازاً خدا کہنا درست ہوجائے 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 جا سکتا تو ظاہر کو کیوں کر خدا کہا جا سکتا ہے۔)

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

﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾

(سورۂ 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 'کلِ واحد' (ہر ایک) پر۔

پھر اس طرف اشارہ فرماتے ہوئے کہ 'واحد' کو 'مجموع' پر یا 'کل واحد' پر محمول کرنا کیوں کر درست ہوسکتا 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 ولطیف ہے۔

فرمایا:

'عالَمِ حدثان' جنھیں 'سویٰ' اور 'غیر' کہا جاتا ہے۔ اس میں یہ بھی اشارہ ہے کہ اسما اور صفاتِ الٰہیہ کو 'سوی' اور 'غیر' نہیں کہا جاتا جس طرح انھیں عین نہیں کہا جاتا اس کی **دو قسمیں ہیں:**

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

دوسرا **عالمِ 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۔

اگر چہ یہ دائرہ 'ظاہر الوجود' 'ظاہر العلم' یا 'تعینِ 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 متأخر ہیں۔

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

'انسان' نفسِ رحمانی کے کلیات- یعنی اسماے الٰہیہ- **کا اور حروف**- یعنی حقائقِ کونیہ کلیہ- کا جامع ہے۔

یہ حروف، مظاہرِ اسماے الٰہیہ کے کلیات ہیں، یعنی محدثات ہیں، حقائقِ کونیہ کلیہ ہیں۔
ان حروف کی تعداد ۲۸/ ہے، جو حروف تہجی کی تعداد کے مطابق ہیں۔

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

﴿فِیْ رَقٍّ مَّنْشُوْرٍ﴾

(سورۂ طور: ۳)

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

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

﴿وَ کِتٰبٍ مَّسْطُوْرٍ﴾

(سورۂ طور: ۲)

اِس 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 'رحمٰن کا عرش' ہے، عرش ہی سے جنت کی نہریں پھوٹتی 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 بھی مرکز عالم کے اردگرد 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 'مقعدِ فلک المنازل' -یعنی فلکِ ثوابت- سے لے کر 'اسفلِ سافلین' -یعنی مرکز عالم- تک ہوگی۔**

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

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

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

یہ اسمائے کونیہ- جو 'قوس ظاہر العلم' میں ثابت ہیں، اور 'امکان' جس کے لوازم میں سے ہے- عالم 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 اِس 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۔

لہٰذا '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؛ لہٰذا جو بھی 'قوسِ ظاہر العلم' میں ثابت ہیں، وہ سب عالمِ حدَ ثان کے کلیات ہیں۔

جس طرح اسمائے الٰہیہ- 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، اگر چہ وہ اسماے 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 معناً اس دائرے میں ثابت ہیں:

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

'اسماے الٰہیہ کلیہ' اور 'اسماے کونیہ کلیہ' اپنے اپنے قوس میں ثابت ہیں، تو معناً 'اسماے الٰہیہ جزئیہ' اور 'اسماے کونیہ جزئیہ' بھی اِن دونوں قوس میں ثابت ہیں۔

اگر چہ یہ دونوں قوس متناہی ہیں اور متناہی میں 'امر کلی غیر متناہی' کی اور 'جزئیاتِ غیر متناہی' کی وسعت نہیں ہوتی؛ لیکن اتنی وسعت ضرور ہوتی ہے کہ اس میں کلیاتِ وجزئیاتِ غیر متناہیہ ظاہر ہو جائیں۔

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

لہذا انھی دونوں قوسوں سے اسماے الٰہیہ اور اسماے کونیہ کے لا متناہی کلیات وجزئیات ظاہر ہو جائیں گے۔

❁❁❁

'اسمِ الٰہی کلی' - 'اسم کونی کلی' کا رب ہے

اب اس طرف اشارہ فرمایا کہ ہر اسم کونی کسی نہ کسی اسم الٰہی کے مقابلے میں ہے:

ہر 'اسمِ الٰہی کلی' کسی نہ کسی 'اسمِ کونی کلی' کا رب ہے۔

اور ان دونوں کا کلی ہونا 'اسمِ الٰہی 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 طبیعی ہے۔

یہاں پر ربوبیت کا یہ معنیٰ نہیں ہے کہ ذات کے بغیر ہی 'اسمِ الٰہی' نے 'اسمِ کونی' کو وجود بخش دیا؛ بلکہ معنیٰ یہ ہے کہ یہ 'اسم کونی کلی'، 'اسم الٰہی کلی' کا مظہر ہے۔

ظاہر العلم-جس کے قوس میں اسمائے کونیہ کلیہ ثابت ہیں- ظاہر الوجود-جس کے قوس میں اسمائے الٰہیہ کلیہ ثابت ہیں- کا مظہر ہے۔

جیسا کہ اس سے پہلے بیان ہوا کہ اسمائے الٰہیہ کا ظہور، اسمائے کونیہ کے ذریعے ہوتا ہے، مگر پھر بھی اسمائے الٰہیہ کو اسمائے کونیہ کا مربوب نہیں کہہ سکتے، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ حقائق الٰہیہ 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 مربوب ہو جائے۔

ہاں اسمائے کونیہ، اسمائے الٰہیہ کے مربوب ضرور ہیں؛ کیوں کہ اسمائے کونیہ کا وجود اسمائے الٰہیہ سے مشروط ہے؛ لہٰذا اسمائے کونیہ کا وجود اسمائے الٰہیہ 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 مربوب کے ساتھ مناسبت ہے، اس کا ذکر کرتے ہیں:

(۱) بدیع:

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

(۲) باعث:

'نفسِ کلیہ' کا رب ہے؛ کیوں کہ عقل کے اجسامِ کلیہ پر تصرف کرنے کا **باعث** نفسِ کلیہ ہی ہے؛ کیوں کہ نفس کلیہ کے ذریعے عقل کا تصرف اجسام پر ہوتا ہے۔

(۳) باطن:

'طبیعتِ کلیہ' کا رب ہے؛ کیوں کہ طبیعتِ کلیہ کا حصول، نفسِ رحمانی سے ہوتا ہے، اور اس نفسِ رحمانی کا حصول، اسم الٰہی '**باطن**' سے ہے۔ یہ 'نفسِ رحمانی'، 'نفسِ انسانی' کے مشابہ ہے، کہ جس طرح نفسِ انسانی 'حرارتِ باطنہ' کو باہر نکالتی ہے اور 'برودۃِ 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 - کا رب ہے؛ کیوں کہ 'ہیولیٰ' ظہور وجود کا **آخری** مرتبہ ہے۔ وجود اس مرتبہ میں غایتِ حسن میں ہوتا ہے۔

(۵) ظاہر:

'شکلِ کلی' -صورت- کا رب ہے؛ کیوں کہ ہیولیٰ کا **ظہور** شکل وصورت پر موقوف ہے۔

(۶) حکیم:

'جسمِ کلی' کا رب ہے؛ کیوں کہ مختلف طبیعتوں (مثلاً حرارت و برودت، رطوبت و یبوست وغیرہ) کا اجتماع، جسمِ کلی میں اُسی کی **حکمت** سے ہوا ہے۔

(۷) محیط:

'عرش' کا رب ہے؛ کیوں کہ عرش اجسام کا **احاطہ** کیے ہوئے ہے۔

(۸) شکور:

'کرسی' کا رب ہے؛ کیوں کہ یہ امرِ شرعی اور نہیِ شرعی کی تفصیل کا مبدا ہے، اور ایسے کلمات افادہ کرتا ہے، جن کی وجہ سے **شکر** کرنا واجب ہوتا ہے۔

(۹) غنی:

'فلکِ بروج' کا رب ہے؛ کیوں کہ بروج، کواکب سے **غنی** و **بے نیاز** ہے۔

(۱۰) مقتدر:

'فلک المنازل' کا رب ہے؛ کیوں کہ فلک المنازل، عالمِ عناصر میں **کون و فساد** کا سبب ہے۔

(۱۱) رب:

'فلکِ زحل' کا رب ہے؛ کیوں کہ یہ سیاروں کے اوپر ہے، اور 'اُمَرا و کُبرا' کا طالع ہے۔

(۱۲) علیم:

'فلکِ مشتری' کا رب ہے؛ کیوں کہ یہ 'علما' کا **طالع** ہے۔

(۱۳) قاہر:

'فلکِ مریخ' کا رب ہے؛ کیوں کہ فلکِ مریخ کی طبیعت میں قہر ہے۔

(۱۴) نور:

'فلکِ شمس' کا رب ہے؛ کیوں کہ 'شمس' منور ہونے اور عالَم 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 وجمیل صورتوں سے محبت کرنے کی نسبت اسی کی طرف ہے۔

(۱۶) محصی:

'فلکِ کاتب' - یعنی عطارد - کا رب ہے؛ کیوں کہ حساب وکتاب اور اہل دیوان کے معاملہ کی نسبت عطارد ہی کی طرف ہے۔

(۱۷) مبین:

'فلکِ قمر' کا رب ہے؛ کیوں کہ قمر اپنی سیر وچال سے زمانے کی مقدار بیان کرتا ہے۔

(۱۸) قابض:

'کرۂ اثیر' کا رب ہے؛ کیوں کہ یہ یبوست کا فائدہ دیتا ہے۔

(۱۹) حی:

'کرۂ ہوا' کا رب ہے؛ کیوں کہ کرۂ ہَوا کے ذریعے جانداروں کی زندگی اور بقا ہے۔

(۲۰) محیی:

'کرۂ 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 الْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾

(سورۂ انبیا: ۳۰)

(۲۱) ممیت:

'کرۂ تراب' کا رب ہے؛ کیوں کہ مٹی مُردوں کا ٹھکانہ ہے، اس میں جانداروں کی

اکثریت زندہ نہیں رہ پاتی۔

(۲۲)عزیز:

'جمادات' کا رب 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)رزّاق:

'نباتات' کا رب ہے؛ کیوں کہ نباتات ہی سے جانداروں کو رزق ملتا ہے۔

(۲۴)مُذِل:

'حیوان' کا رب ہے؛ کیوں کہ حیوان، انسان کے تابعِ 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' کا رب ہے؛ کیوں کہ ملائکہ میں طاقت وقوت بہت زیادہ ہوتی ہے، دیکھیے! جبرئیل علیہ السلام ملائکہ میں سے ہیں، انھوں نے اپنے ایک پَر کے ذریعے قومِ لوط کی پوری بستی اٹھالی تھی۔

(۲۶)لطیف:

'جِنّاتوں' کا رب ہے؛ کیوں کہ جناتوں کے اجسام لطیف ہوتے ہیں، اتنے کہ دکھائی نہیں دیتے۔

(۲۷)جامع:

'انسان' کا رب ہے؛ کیوں کہ انسان، (اسرارِ) اسماے الٰہیہ اور حقائق کونیہ کا جامع ہے۔

(۲۸)رفیع الدرجات: یہ 'مرتبۂ جامعہ'۔

یعنی حقیقتِ محمدیہ- کا رب ہے؛ کیوں کہ حقیقتِ محمدیہ کا مرتبہ حقیقتِ انسانیہ سے بلند وبالا ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل گزر چکی۔

پھر اس 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 متممات:

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

جس طرح 'خط فاصل'، قوسین کا جامع ہے، اسی طرح 'برزخیتِ انسانیہ' بھی ارباب و مربوبات کی جامع ہے۔ بلکہ جامعیت میں خط فاصل سے بھی زائد ہے۔ دیکھیے! 'برزخیتِ انسانیہ'، تمام حقائقِ الٰہیہ وکونیہ- یعنی تمام ارباب و مربوبات- کو جامع ہے، یہی وجہ ہے کہ 'حقیقتِ انسانیہ' قوس ظاہر العلم میں سے ہونے کے باوجود، دونوں قوسوں کے درمیان بطور برزخ وخط 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 'احاطہ' 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 اسماے الٰہیہ سے واقف ہیں، نہ کسی اسمِ الٰہی سے اللہ تعالیٰ کی پاکی بولتے ہیں، اور سواے ان اسماے مخصوصہ کے جو ان کے ارباب ہیں، دوسرے اسماے الٰہیہ 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 اسما کی عبادت کرتی ہے، تمام اسما سے واقف ہے اور تمام اسما کے ذریعے اللہ تعالیٰ کی پاکی بولتی ہے۔

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

اور اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ فرمان:

﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾

(سورۂ بقرہ: ۳۱)

-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۔**

اگر چہ بعض حضرات کا یہ نظریہ ہے کہ یہ آیت اس بات پر دلالت نہیں کرتی کہ حضرت آدم علیہ السلام جمیع اسماے الٰہیہ کے جامع ہیں۔مگران کی نظر قاصر ہے؛ کیوں کہ جب وہ اس طرف غور کریں گے اور یہ معلوم کرنے کی کوشش کریں گے کہ:

''اسماے الٰہیہ کی معرفت ان کے مربوبات (اسماے کونیہ) کی معرفت پر موقوف ہے، اور 'معرفۃ الشیء للشیء' اسی وقت تام ہوسکتی ہے، جب وہ شے اس میں موجود ہو۔''

تو وہ سمجھ جائیں گے کہ 'قوسِ ظاہر الوجود'- یعنی حقائقِ الٰہیہ- 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 کررہا ہے کہ **اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم** علیہ السلام **کو تمام اسما**- چاہے وہ اسماے الٰہیہ ہو یا اسماے کونیہ- **کا علم سکھا دیا ہے۔**

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

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

اور جب حقائقِ کونیہ، حقیقتِ انسانیہ کے اجزا ہیں، تو ملائکہ کا حضرت آدم علیہ السلام کو سجدہ کرنا، ایسا ہی تھا جیسے جز، کل کے آگے خضوع اختیار کرتا ہے؛ تا کہ آدم علیہ السلام -یعنی حقیقتِ انسانیہ- کا تمام اجزا 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 گرچہ 'قوس 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 کرلیا ہو؛ کیوں کہ قوسین میں حق تعالیٰ کی صفات کے اجناس عالیہ نہیں ہیں؟

اس کے جواب میں فرمایا:

اَجناسِ عالیہ-جس سے حق تعالیٰ کی ساری صفات متفرع ہوتی ہیں-**حق تعالیٰ کی امہاتُ الصفات**- جو کہ حق تعالیٰ کی امہات الاسماہیں- **کی حیثیت رکھتی ہیں۔**

اَجناسِ عالیہ یہ ہیں: حیات، علم ارادہ، قدرت، سمع، بصراور کلام۔

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

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

اور '**مابقیہ 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 برزخ ثانی صرف اِنھی کے ساتھ مخصوص نہیں؛ کیوں کہ وہ مابقیہ حقائق الٰہیہ کی بھی جامع ہے۔

حقائقِ الٰہیہ کے لوازمات 'وجوب' ہیں اور حقائقِ کونیہ کے لوازمات 'امکان' ہیں۔ مگر حقائقِ الٰہیہ 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 الٰہیہ کی جامع ہے، تو حقائق کونیہ کی جامع نہیں ہوسکتی۔

کیوں کہ دونوں قوسوں میں سے ہر ایک قوس دوسرے قوس کے لوازم پر مشتمل ہے؛ لہٰذا 'قوسِ ظاہر 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 ظاہر 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 ظاہر الوجود' کا وجوب، 'قوسِ ظاہر العلم' کے وجوب سے قوی تر ہے۔ اور 'قوسِ ظاہر العلم' کا امکان، 'قوسِ ظاہر الوجود' کے امکان سے قوی تر ہے۔

یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حقیقتِ انسانیہ، جمیع حقائقِ الٰہیہ وحقائقِ کونیہ کو کس طرح محیط ہوسکتی ہے؟ جب کہ برزخِ کبریٰ- جو کہ 'احدیت' و 'واحدیت' کے درمیان ہے- حقیقتِ انسانیہ سے خارج ہے، اور یہ اس بات کو مستلزم ہے کہ حقائقِ الٰہیہ وحقائقِ کونیہ، حقیقتِ انسانیہ سے خارج ہوں۔

اس کے جواب میں فرمایا:

برزخِ کبریٰ- جو کہ 'احدیت' و 'واحدیت' 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 حقیقت 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 عدم 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 انبیاے کاملین کے حقائق ثابت ہیں، اور انبیاے کرام کے حقائق، حقیقتِ محمدیہ کی صورت ہیں؛ بلکہ انبیاے کرام کے حقائق، عینِ برزخِ ثانی ہیں؛ کیوں کہ برزخِ ثانی، تجلیِ ثانی کا حامل ہے اور تجلیِ ثانی ہی تو انبیاے 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۔

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

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

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

(۲) انبیاے کرام کے حقائق = صورتِ حقیقتِ محمدیہ

(۳) انبیاے کرام کے حقائق = تجلیِ ثانی

(۴) انبیاے کرام کے حقائق = برزخِ ثانی (کیوں کہ برزخ ثانی، تجلیِ ثانی کا حامل ہے۔)
اب مذکورہ چاروں نکات کو ذہن میں رکھتے ہوئے اس کو منطق کی شکلِ اول سے یوں سمجھیے:

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

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

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

لہٰذا اس جہت سے برزخِ کبریٰ- یعنی حقیقتِ محمدیہ- حقیقت انسانیہ سے خارج نہ ہوگا۔)

یہ جو کہا گیا برزخیت، عینِ 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؛ لہٰذا ابتدا کے اعتبار سے برزخیتِ کبریٰ، تجلیِ اول کی حامل ہے۔

چوں کہ برزخیتِ کبریٰ، تجلیِ اول کی حامل ہے؛ اس لیے برزخیتِ کبریٰ کو سب سے پہلے 'احدیت وواحدیت کے قابَ قوسین' کا مقام ملا ہے، یہ مقامِ قابَ قوسین، حضرت محمد ﷺ کے فانی فی اللہ اور باقی باللہ ہونے سے پہلے، آپ ﷺ کی غایت معراج ہے۔

اور 'او ادنیٰ' سے اس طرف اشارہ ہے کہ تجلیِ ذاتی کے نور کے سطوت و غلبے سے مغلوب ہوکر برزخیت، مخفی ہوگئی اور قوسین متحد ہوگئے۔ یعنی اس طرف اشارہ ہے کہ تجلی، برزخیت کی عین ہوگئی، یہ مقامِ 'او ادنیٰ' حضور ﷺ کے فانی فی اللہ اور باقی باللہ ہونے کے بعد، آپ ﷺ کی غایت معراج ہے۔

مگر یہ چیز حقیقتِ انسانیہ کا احاطہ کرنے میں خلل انداز نہیں ہے؛ کیوں کہ جو انبیاے کرام، حقیقتِ انسانیہ میں داخل ہیں، ان کی غایتِ معراج اس طرح نہیں جس طرح حضور اکرم ﷺ کی غایتِ معراج ہے؛ کیوں کہ برزخیتِ کبریٰ کو تجلیِ اول میں **'احدیت وواحدیت کے قاب قوسین' کا جو مقام ملا ہے، یہ حضور اکرم ﷺ کے فانی فی اللہ اور باقی باللہ ہونے سے پہلے حضور ﷺ کی غایت 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 **قاب قوسین کا جو مقام ملا ہے، یہ مقام سارے انبیاے 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 حقیقت انسانیہ عینِ تجلی ثانی ہو گئی۔)

اِن کو جو تجلیِ 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۔

اگر چہ ان سارے انبیاے کرام کو تجلیِ ذاتی حاصل ہوئی، مگر ان کی یہ تجلیِ ذاتی، حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تجلیِ ذاتی کی طرح نہیں۔ لیکن ان کی یہ تجلیِ ذاتی، تجلیِ اول- جس میں صفات کا اعتبار ہی نہیں- کی صورت ہے۔ (تو دونوں تجلی میں مماثلت کیوں کر ہو سکتی ہے۔)

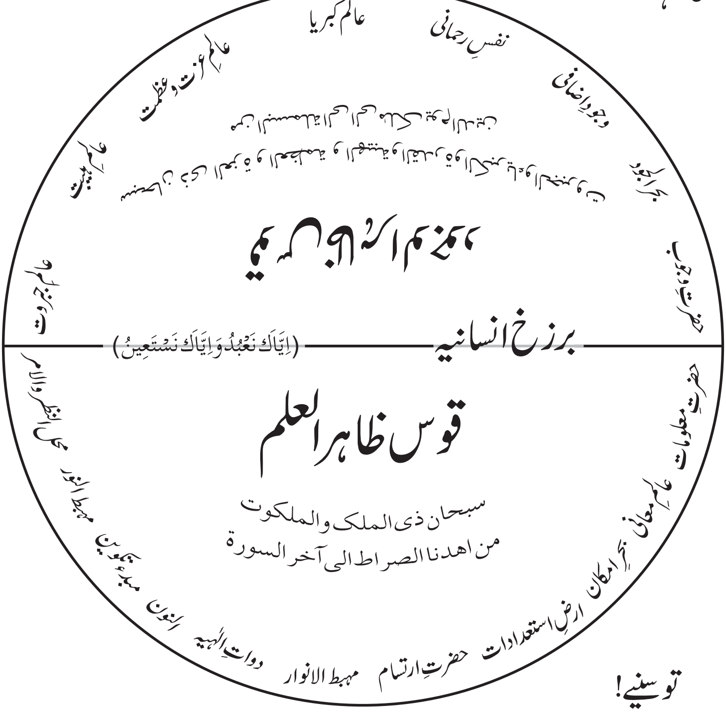
یہ جو بیان ہوا، یہ کسی امہات الصفات کے غلبے کی وجہ سے ہے۔ جس کے غلبے کا اثر انبیاے کرام کے احکام اصلیہ وفرعیہ پر مبنی کتابوں میں، ان کے ذوقی احوال میں اور ان کے مشربی کشف میں ظاہر ہے۔

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

❁❁❁

وہ امور جن کی دائرۂ 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 سنیے!

دائرۂ ثانی دو قوس پر بٹتا ہے۔

ان میں سے ایک 'قوسِ 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 'حضرتِ وجوب' بھی کہتے ہیں؛ کیوں کہ اس سے ماقبل کوئی صفت ظاہر نہیں ہوئی تھی؛ اس لیے وجوب کی صفت بھی ظاہر نہیں ہوئی؛ لہٰذا 'وجوبِ ذاتی' اس قوس میں ظاہر ہوا، اور اسی طرح 'صفات' اور 'اسماے ذاتی' کے وجوب کا ظہور اور اُن 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 جُودِ الٰہی وسخاوتِ الٰہی یہاں اسما وصفات کے واسطے ہوئی۔

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

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

اس قوس کو 'عالَمِ کبریا' بھی کہتے ہیں؛ کیوں کہ ذاتِ 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 وذلیل تھے۔

اس قوس کو 'عالَمِ عزت وعظمت' 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 ومنزہ ہے۔

اس قوس کو 'عالَمِ ہیبت' بھی کہتے ہیں؛ کیوں کہ ہر ایک، ذات کی ہیبت رکھتے ہیں اور اس کے ارادے کے خلاف نہیں کرتے۔

اس قوس کو 'عالَمِ جبروت' بھی کہتے ہیں؛ کیوں کہ جبروت، 'عالَمِ اسماے الٰہیہ وصفات الٰہیہ' ہیں، جس نے 'اعیانِ ثابتہ' پر جبر کیا کہ وہ خود- اعیان ثابتہ- پر وجود کا فیضان کرے۔ یا یوں کہیے کہ انکسارِ عدمیت نے یہاں اسما وصفاتِ الٰہیہ کے غلبے سے فیضانِ وجود قبول کیا۔

لہٰذا 'قوسِ ظاہر الوجود' پر یہ عبارت 'سبحان ذی العزۃ والعظمۃ والھیبۃ والقدرۃ والکبریاء والجبروت' صادق آتی ہے۔

اور سورۂ فاتحہ 'بسملہ' سے لے کر ﴿مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ﴾ 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، مجلسِ برکات، مبارک پور، اعظم گڑھ)

دوسرا قوس، 'قوس ظاہر العلم' ہے۔

اس قوس کو **'حضرتِ معلومات'** کہتے ہیں: اس لیے کہ اسماے الٰہیہ سب کے سب اسی قوس میں ظاہر ہوئے؛ کیوں کہ اسی قوس میں اسماے الٰہیہ کی صورتوں اور آثار کے ظہور سے، 'اسماے الٰہیہ' کا مکمل طور سے علم ہوا۔

اس قوس کو **'عالمِ معانی'** بھی کہتے ہیں: کیوں کہ اسماے الٰہیہ یہاں حقائق کونیہ کی تبعیت میں ظاہر ہوئے ہیں: اس لیے یہاں اسماے الٰہیہ کے معانی کا ظہورِ تامّہ ہوا ہے۔

(اشیا کی صورتیں 'اعیانِ ممکنات' ہیں، اشیا کے معانی 'اعیانِ ثابتہ' ہیں، صورتوں میں معانی پوشیدہ ہوتے ہیں، اس لیے 'اعیانِ ممکنات' اپنے اندر 'اعیانِ ثابتہ' کو لیے ہوئے ہیں۔)

اس قوس کو **'بحرِ امکان'** بھی کہتے ہیں: کیوں کہ اس قوس کا تعلق اصالۃً حقائق ممکنات سے ہے۔

اس قوس کو **'ارضِ 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 اِس استعداد کے تابع ہے۔

جس طرح عمارت زمین کے تابع ہوتی ہے۔

اس قوس کو **'حضرتِ ارتسام'** بھی کہتے ہیں: کیوں کہ اعیان اور اس کے استعداد کا اس میں تمیز ہوا، جس طرح **مرتسمات** (حروف وصور)، لوح و قرطاس میں ممتاز ہوتے ہیں۔

اس قوس کو **'مہبط الانوار'** بھی کہتے ہیں: کیوں کہ اس قوس میں اسماے الٰہیہ کے صور و آثار کا تنزّل، اعیانِ ثابتہ کی استعداد کے حساب سے ہوا ہے۔

اس قوس کو **'دواتِ الٰہیہ'** بھی کہتے ہیں: کیوں کہ قلمِ اعلیٰ نے اعیانِ موجودات پر ان کی استعداد کے مطابق، سارے قضا و قدر لکھ ڈالے، یہ قضا و قدر اِس 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 عالمِ امکان و اعیانِ ثابتہ کی طرف اشارہ ہے۔

اس قوس کو **'مبدءِ تکوین'، 'مہبط النور'، 'محل النظر والامر'** بھی کہتے ہیں: اس بنا پر کہ اللہ تعالیٰ نے: ﴿نٓ وَالْقَلَمِ﴾ (سورۂ قلم: ۱) کے ساتھ اِس کو مقترن فرمایا۔

اس قوس میں ''سبحان ذی الملك والملكوت'' متعین ہے،اس اعتبار سے کہ یہ قوس عالمِ شہادت وغیب پر مشتمل ہے۔(یعنی اس مقام میں 'عالمِ ملک وملکوت' دونوں کی استعداد پائی جاتی ہیں۔)

اور سورۂ فاتحہ کی آیت:﴿اهْدِنَا 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 'خطِ فاصل' ہے،اسے حقیقت انسانیہ کہتے ہیں؛

کیوں کہ یہ خط،**تجلیِ ثانی** کا حامل ہےاور تجلیِ 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 يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ﴾

(سورۂ رحمٰن:۱۹-۲۰)

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

اس خط کو '**حضرتِ عما**' بھی کہتے ہیں؛ کیوں کہ ذاتِ الٰہیہ اور موجودات کے درمیان یہ 'غیمِ رقیق' کی طرح ہے۔

سورۂ فاتحہ کی آیت:﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ کا تعلق اس سے ہے؛ کیوں کہ یہ آیت،اللہ تعالیٰ اور بندے کے درمیان مشترک ہے۔

یہ خط سات ایسی صفاتِ الٰہیہ کا حامل ہے جو'امہاتِ صفات' کی حیثیت رکھتی ہیں۔ امہات اس لیے کہ یہ سات صفات ما بقیہ صفات کے لیے 'اَجناسِ 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:

سنیچر 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 اِن دنوں میں سے ہر دن کی پہلی ساعت کی نسبت، ان سیاروں کے ساتھ مخصوص ہے۔

اور ان 'افلاک' کی طرف انبیاے کرام علیہم السلام بھی منسوب ہیں، جیسا کے 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 اسماے کونیہ کی طرف ان کے وجود کی ترتیب کے اعتبار سے ہے اور حروفِ ملفوظہ کی طرف ان کے مخارج، حلق، لسان اور شفت، 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۔

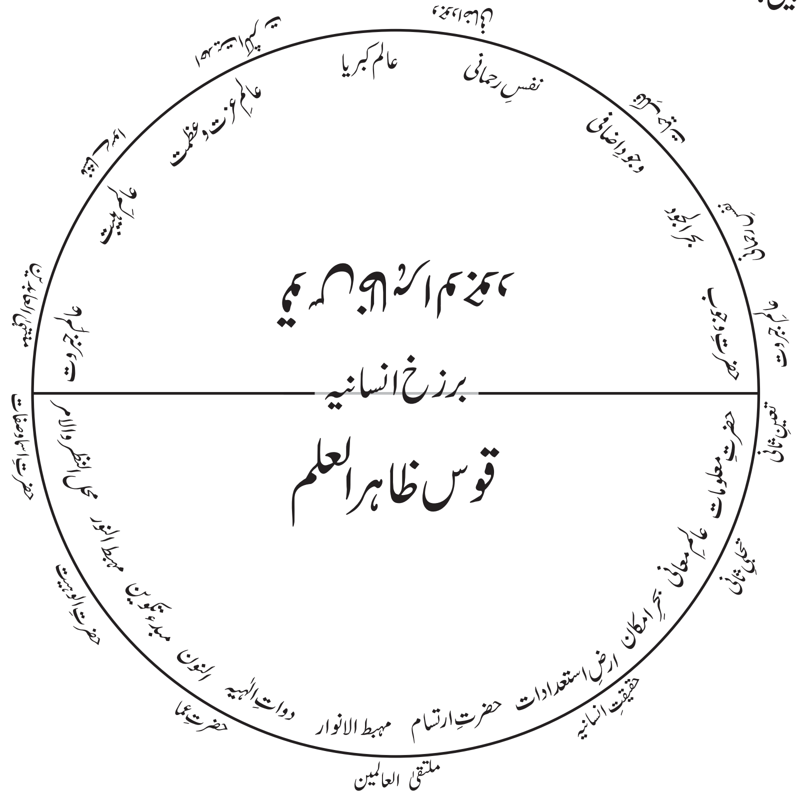
عرش پر لکھا ہوا ہے کہ 'عرش جنت کی چھت ہے'۔

اور کرسی پر لکھا ہوا ہے کہ ’کرسی جنت کی زمین ہے‘، جیسا کے حدیث میں آیا ہے۔
(اس حدیث کی تخریج اس کتاب میں پہلے گزر چکی ہے)
فلکِ منازل پر لکھا ہوا ہے کہ یہ دوزخ کی چھت ہے۔
اور جس نے فلکِ 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 دائرۂ 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:



حضرتِ الوہیت:

کیوں کہ اس کا تعین دائرے میں ہی ہوا، مگر چوں کہ کسی قوس یا برزخ کے ساتھ مخصوص نہیں؛ اس لیے دائرے کے باہر لکھا گیا؛ تا کہ اس پر دلالت ہو جائے کہ یہ، پورے دائرے کو عام ہے؛ کیوں کہ اسی کے ذریعے اسماے الٰہیہ کی نسبت اسماے کونیہ کی طرف ہوئی، اگر اسے 'وسطِ دائرے' کے ساتھ خاص کیا جاتا، تو یہ وہم ہوتا کہ یہ، حقیقتِ انسانیہ کے ساتھ خاص ہے۔

حضرت اسماو صفات:

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 **'حضرتِ اسماو صفات'** 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؛ تا کہ اس بات پر دلالت ہو کہ یہ دونوں قوس کو محیط ہے۔

منشاے سِوی:

کیوں کہ اس کا مبدا اسماے الٰہیہ ہیں جو اس بات کا تقاضا کرتے ہیں کہ یہ 'قوسِ ظاہر الوجود' میں رہے، حالاں کہ یہ 'قوسِ ظاہر العلم' کے ساتھ خاص ہے، لہذا یہ دائرے کے باہر ثابت ہوا؛ تا کہ 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۔

وجودِ 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 بطریق 'نفس تعینِ اول' سے حاصل ہوا، جیسا کہ ماقبل میں اس کی تفصیل گزر چکی۔

عالم جبروت:

کیوں کہ اعیانِ ثابتہ نے اس مرتبے سے جبراً وجود اختیار کیا۔

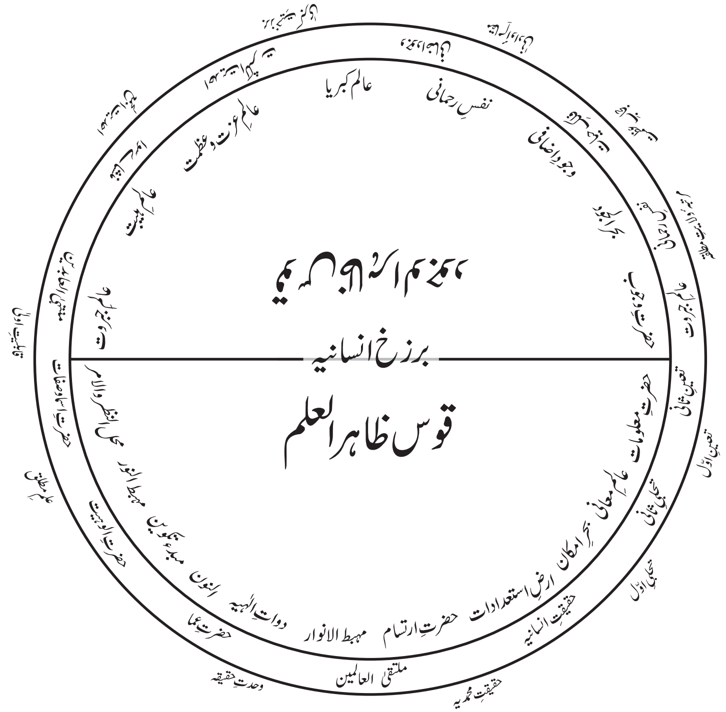
اس ’مرتبے‘ کو تعین ثانی اور تجلی ثانی اور حقیقت انسانیہ کہتے ہیں۔

اگرچہ اِن 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۔

❁❁❁

دائرۂ اول اور اس کے باہر لکھے نام

اس دائرے کے باہر ایک اور دائرہ بنایا گیا؛ تا کہ وہ یہ بتائے کہ 'تعینِ اول کا سابق دائرہ'، اِس (دائرۂ ثانی) کو گھیرے ہوئے ہے۔ اور اس کے نام اس کے باہر لکھے گئے؛ تا کہ یہ معلوم ہو کہ وہ اِس دائرے (تعین اول کے سابق دائرے) کے کسی قوس کے ساتھ خاص نہیں۔



وہ نام 'تعینِ اول'، 'تجلیِ اول'، 'حقیقتِ محمدیہ' اور 'وحدتِ حقیقیہ' ہیں، اور وجہِ مناسبت ماسبق سے معلوم ہو سکتی ہے۔

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 '**علمِ مطلق**'، 'اُس مقامِ اطلاق' کے علاوہ ہے، جو اِس دائرے سے اوپر بننے والے دائرے کے ناموں میں سے ہے؛ کیوں کہ وہ مقام تو 'اطلاق من الاطلاق والتقیید' ہے۔اور یہ مقام 'اطلاق عن التقیید بالاسماء والصفات' ہے۔یعنی وہاں اطلاق و تقیید سے اطلاق ہے۔اور یہاں اسما و صفات کی قید سے اطلاق ہے۔(یعنی وہاں 'عدمِ تقید فی الواقع' ہے،اور یہاں 'عدم اعتبارِ قیود' ہے،یعنی وہاں 'اطلاق لا بشرطِ شئ' ہےاور یہاں 'اطلاق بشرط لاشئ ہے۔)

اس کا ایک نام '**قابلیتِ اولیٰ**' ہے؛

کیوں کہ یہ،اولِ تعین کو قبول کرنے والا ہے۔

اسے '**احدیت الجمع**' بھی کہتے ہیں؛

کیوں کہ یہاں اسما متحد ہیں؛ کیوں کہ یہاں تفصیل نہیں،اس لیے تمیز نہیں۔

اسے '**برزخیت کبریٰ**' بھی کہتے ہیں؛

یہ 'تسمیۃ الکل باسم الجزء' کے قبیل سے ہے۔

اور '**مقامِ اَو ادنیٰ**' اس کا ایک نام ہے؛

جب کہ برزخیت کبریٰ (تجلیِ ذاتی کے نور کی سطوت و غلبے سے مغلوب ہوکر) مرتفع ہو جائے۔

اس کا ایک نام '**حجابِ عظمت**' بھی ہے؛

کہ ذاتِ محمدی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سوا کسی کا یہاں ورود نہ ہوا۔

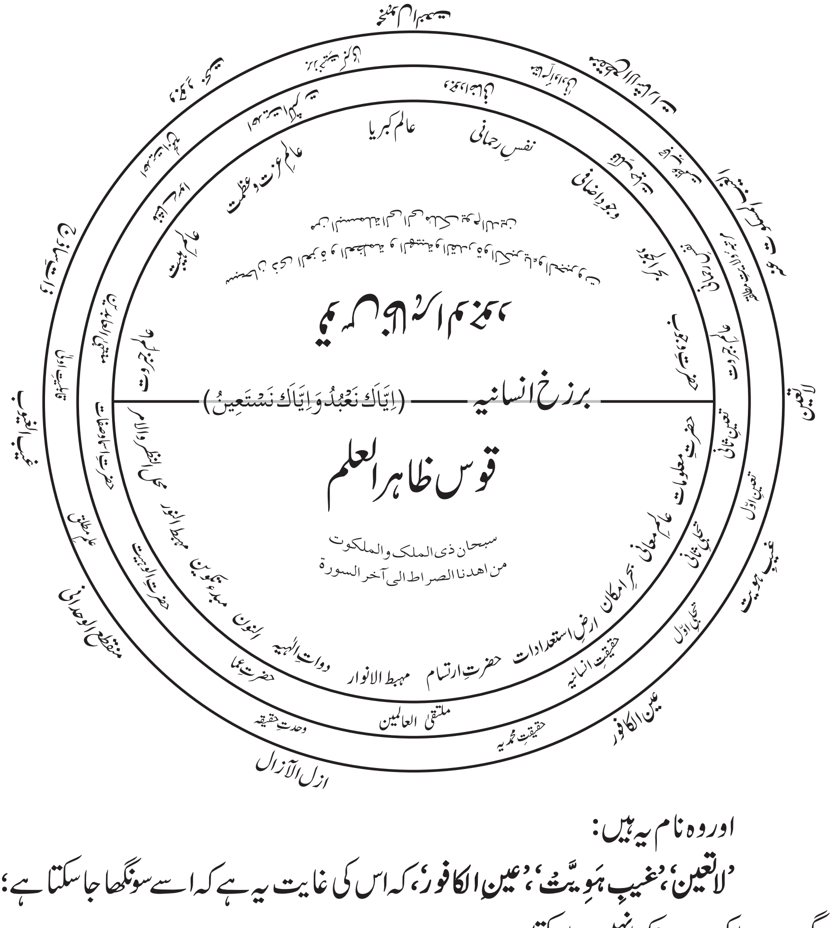
اس کے ناموں میں سے '**مرتبۂ ولایتِ مطلقہ ہے**'اور یہ ولایتِ **محمد مصطفیٰ** صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہے۔

اور آپ کی متابعت میں یہ، 'ولایتِ خاتم الاولیاء' ہے۔

❁❁❁

دائرۂ اول کے اوپر کا دائرہ

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



اور وہ نام یہ ہیں:

'لاتعین'، 'غیبِ ہَوِیَّتُ'، 'عینِ الکافور'، کہ اس کی غایت یہ ہے کہ اسے سونگھا جا سکتا ہے؛ مگر اسے پا کر اسے چکھا نہیں جا سکتا۔

اور **'ازل الآزال'**، **'منقطع الوحدانی'**؛ کیوں کہ تعینِ اول- جو کہ وحدت ہے وہ یہاں منقطع ہے۔

غیب الغیوب:

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

ذاتِ ساذج:

یعنی یہ مقام، ’علم اور صفات سے خالص وسادہ ہے، یہاں کسی کا اعتبار نہیں، برخلاف تعینِ اول کے، کہ وہاں علم کا اعتبار ہے اگر چہ ’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 ’وجودِ بحت‘- یعنی خالص- ہے، (یہاں ذات، ’اسم‘ و ’رسم‘ و ’وصف‘ و ’نعت‘ سے خالص ہے۔)؛ اور

مجہول 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 للہ!

مؤرخہ ۱۲/رجب المرجب/۱۴۳۹ھ مطابق ۳۱/مارچ/۲۰۱۸ء
بعد نماز ظہر، ساڑھے تین بجے، دوسری مرتبہ ’’اراءۃ الدقائق فی شرح مرآۃ الحقائق‘‘ کے ترجمے سے فارغ ہوا۔
اللہ تعالیٰ اسے میرے، میرے اساتذہ ووالدین، میرے بھائی بہن، اہل وعیال اور دوست واحباب کے لیے آخرت کا سامان کرے!
آمین بجاہ سید المرسلین صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم!

اشاریہ برائے

شیخ اکبر محی الدین ابن عربی

و

نظریۂ وحدۃ الوجود

❁❁❁

مرتب

بشارت علی صدیقی اشرفی حیدرآبادی

-؛-؛-؛-؛-؛-؛-؛-؛-؛-؛-

❁❁❁

اشرفیہ اسلامک فاؤنڈیشن،

حیدرآباد دکن

❁❁❁

مشمولات

فصل (1): امام شیخ محی الدین ابن عربی کے متعلق اہم کتب ورسائل

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

باب: خاص شیخ اکبر کے ردوابطال میں لکھی جانی والی کتب [18 کتب]

فصل (2): فصوص الحکم اوراس کے متعلق رسائل وکتب

باب: فصوص الحکم کی شروحات [43 کتب]

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

فصل (3): وحدۃ الوجود اوراس کے متعلق مقالات، رسائل وکتب

باب: مقالات [58 مقالات]

باب: عربی رسائل وکتب [22 کتب]

باب: فارسی واردو کتب ورسائل [42 کتب]

باب: مخطوطات [4 کتب]

باب: وحدۃ الوجود پر پی ایچ ڈیز [4 پی ایچ ڈی]

باب: خاص وحدۃ الوجود کے رد پر کتب ورسائل [11 کتب]

کل-58 مقالات+182 کتب

-،-،-،-،-،-،-،-،-،-،-،

فصل(1):

امام شیخ محی الدین ابن عربی کے متعلق اہم کتب ورسائل

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

1-السر المختبی فی ضریح ابن العربی-امام عبدالغنی النابلسی-
2-الرد المتین علی منتقص العارف محی الدین-امام عبدالغنی النابلسی-
3-الکبریت الاحمر فی بیان علوم الشیخ الاکبر-امام عبدالوهاب الشعرانی-
4-الیواقیت والجواهر فی بیان عقائد الاکابر-امام عبدالوهاب الشعرانی-
5-القول المبین فی الرد عن الشیخ محی الدین-امام عبدالوهاب الشعرانی-
6-الرد المعترضین علی الشیخ محی الدین-امام الفیروزآبادی-
7-النور الابهر فی الدفاع عن الشیخ الاکبر-امام الفیروزآبادی-
8-عین الحیاة فی معرفة الذات و الصفات و الافعال-شیخ محمد المکی [تلمیذ امام عبد الرحمن جامی]
9-ارشاد ذوی العقول الی براءة الصوفیة من الاتحاد و الحلول-دار الآثار
10-هدایة السالك الی اسنی المسالك-شیخ محمد المزجاجی-
11-تنبیه الغبی بتبرئة الشیخ ابن العربی-امام جلال الدین السیوطی-
12-مفتاح الوجود الاشهر فی توحید کلام الشیخ الاکبر-شیخ عبدالله الصلاحی [مخطوط-دار الکتب]
13-قرة اهل 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-دکتور عثمان یحیی-
16-الفیض التقی حل مشکلات ابن العربی-شیخ حافظ سید شاہ علی انور قلندر کاکوروی؛ تحقیق و ترجمہ: ڈاکٹر سید مسعود انور علوی کاکوروی؛ 1999ء-
17-الدر الثمین فی مناقب الشیخ محی الدین-شیخ ابراهیم بن عبدالله القادری البغدادی؛ تحقیق: دکتور صلاح الدین المنجد؛ اردو ترجمہ: ڈاکٹر سلمہ فردوس سیہول؛ ناشر: کتاب محل، لاہور، پاکستان-
18-امحاض النصیحة-امام علاء الدین علی بن احمد المهائمی الدکنی [م:835ھ]
19-الرتبة الرفیعة فی الجمع و التوفیق بین الاسرار الحقیقة و انوار الشریعة

[رد- الذریعة الی نصرة الشریعة- شیخ اسماعیل بن ابی بکر الیمنی المعروف ابن المقری]-امام علاء الدین علی بن احمد المھائمی الدکنی[م:835ھ]

20-الفقہ عند الشیخ الاکبر محی الدین ابن العربی- شیخ محمود محمود الغراب۔

21-حقیقة العبادة عند محی الدین بن عربی- شیخ کرم امین ابوکرم؛ دارالامین، قاہرہ۔

22-ابن عربی، حیاتہ و مذھبہ- شیخ عبدالرحمن بدوی؛ مکتبۃ الانجلو المصریۃ، قاہرہ۔

24-شرح کلمات الصوفیة الرد علی ابن تیمیة من کلام الشیخ الاکبر محی الدین ابن العربی-جمع وتالیف: محمود محمود الغراب؛ مطبعۃ نضر؛ 1402ھ/ 1981ء-

25-ابن عربی، حیاتہ و مذھبہ- شیخ عبدالرحمن بدوی؛ مکتبۃ الانجلو المصریۃ، قاہرہ۔

26-ھکذا تکلم ابن عربی- دکتور نصر حامد ابوزید۔

27-الشیخ الاکبر محی الدین بن العربی، سلطان العارفین- شیخ عبد الحفیظ فرغلی علی القرنی۔

28-امام ابن عربی۔ مولانا عینی النظامی؛ اعظم اسٹیم پریس، چارمنار، حیدرآباد دکن۔

29-التنبیہ الطربی فی تنزیہ ابن عربی- شیخ اشرف علی تھانوی؛ اشرف المطابع، تھانہ بھون، 1346ھ۔

30-محی الدین ابن عربی حیات و آثار- ڈاکٹر محسن جہانگیری/ مترجم: احمد جاوید، سہیل عمر؛ ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، 1999ء۔

31-شیخ اکبر محی الدین ابن عربی- محمد شفیع بلوچ؛ مکتبۃ جمال، لاہور، 2006ء۔

-،-،-،-،-،-،-،-،-،-،-،-،-،-،-،

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

1-رسالة فی ذم ابن عربی- شیخ محمد بن عمر الدمشقی الکاملی[م:652ھ] مخطوط، دارالکتب-

2- کتاب الرتباط- شیخ قطب الدین محمد بن احمد القسطلانی المصری[م:686ھ]

3-نصیحة صریحة- شیخ قطب الدین محمد بن احمد القسطلانی المصری[م:686ھ]

4-القول المبنی عن ترجمة ابن عربی- شیخ عبداللطیف السعودی المقلب بلبان الکردی[م: 636ھ]

5-تحذیر النبیه و الغبی من الافتتان باب عربی- شیخ تقی الدین محمد بن احمد الفاسی[م: 832ھ]

6-العقد الثمین باخبار البلد الامین- شیخ تقی الدین محمد بن احمد الفاسی[م:832ھ]

7-النصیحة- شیخ اسماعیل بن ابی بکر الیمنی المعروف ابن المقری [م:837ھ]
8-الرد ابن سبعین و ابن عربی- شیخ محمد بن احمد البساطی المالکی [م:842ھ]
9-تنبیه الغبی الی تکفیر ابن عربی- شیخ برھان الدین بقاعی-
10-تحذیر العباد من اھل العناد- شیخ برھان الدین بقاعی-
11-القول المبنی عن ترجمة ابن عربي- امام شمس الدین محمد بن عبدالرحمن سخاوی [م:902ھ]
12-تسفیه الغبی فی تنزیه ابن عربی- شیخ ابراھیم بن محمد الحلبی [م:956ھ]
13-نعمة الذریعة فی نصرة الشریعة- شیخ ابراھیم بن محمد الحلبی [م:956ھ]
14-ابن عربی الصوفی فی میزان البحث و التحقیق- شیخ عبدالقادر بن حبیب اللہ السندی-
15-رسائل و فتاوی فی ذم ابن عربی الصوفی- جمع و تحقیق: دکتور موسی بن سلیمان؛ 1410ھ-
16-مصرع التصوف اوتنبیه الغبی الی تکفیر ابن عربی / و یله کتاب- تحذیر العباد من اھل العناد- شیخ برھان الدین بقاعی؛ تحقیق: عبد الرحمن الوکیل؛ دار الکتب العلمیه، بیروت؛ 1400ھ/1980ء-
17-ابن عربی، عقیدته و موقف علماء المسلمین منه- دکتور دغش بن شبیب العجمی؛ مکتبه اھل الاثر؛ 1432ھ/2011ء-
18-الذریعة الی نصرة الشریعة- شیخ اسماعیل بن ابی بکر الیمنی المعروف ابن المقری

-،-،-،-،-،-،-،-،-،-،

❁❁❁

فصل (2):
فصوص الحکم اوراس 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 لکھنوی، باراول مطبع احمدی، کانپور، 1311ھ ؛ باردوم باہتمام محمد عثمان، کاشانہ علم وادب، حیدر آباد کالونی، کراچی، پاکستان۔

باب: فصوص الحکم کی شروحات

1-الفکوك فی اسرار مستندات حکم الفصوص- شیخ صدر الدین محمد بن اسحاق القونوی[م:673ھ]؛ تحقیق وتعلیق: دکتور عاصم ابراھیم الکیالی؛ 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 علاءالدین علی بن احمد المھائمی الدکنی[م:835ھ]؛ تحقیق: شیخ احمد فرید المزیدی؛ دارالکتب العلمیہ ، بیروت، لبنان؛ 2007ء-

6-شرح الفصوص- امام ملا عبدالرحمٰن جامی/ نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص ابن عربی- امام ملا عبدالرحمن جامی؛ تحقیق وتعلیق: دکتور عاصم ابراھیم الکیالی؛ 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 الحصکفی 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 محی الدین ابن عربی من الفصوص[فارسی]- امام ابوالفتح محمد مظفر الدین محمد بن حمید المکی[م:926ھ]

11-مجمع البحرین شرح الفصین- شیخ شریف ابن ناصر اللکیلانی[م:940ھ]؛ تحقیق: شیخ احمد فرید المزیدی؛ دارالکتب العلمیہ ، بیروت، لبنان؛ 2007ء-

12-کشف الحجاب عن وجہ للکتاب فی شرح الفصوص[مجلدین]- شیخ یحیی بن بیر علی بن نصوح القسطنطینی الرومی[م:1007ھ]

13-جامع اسرار الفصوص-قرہ باش الولی علی الاطول بن محمد الرومی[م:1097ھ]

14-جواھر النصوص فی کلمات الفصوص- امام عبدالغنی بن اسماعیل النابلسی الدمشقی[م:1143ھ]

15-الفضل الوھبی فی ترجمۃ الجانب الغربی فی حل مشکلات الفصوص لابن عربی- شیخ احمد نیلی ابن القاضی عسکر مرزا محمد حبیب الحنفی[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 وتعلیق: دکتور عاصم ابراھیم الکیالی؛ دارالکتب العلمیہ، بیروت، لبنان-

19-شرح الفصوص الحکم- شیخ عبدالخالق آفندی-

20-کشف مایردبہ علی الفصوص [عین الحیاۃ]۔ تحقیق: شیخ احمد فرید المزیدی؛ دارالکتب العلمیہ، بیروت، لبنان؛ 2007ء-

21-مشرع الخصوص فی شرح الفصوص [امام صدرالدین قونوی کی شرح الفصوص کی شرح]- امام علاءالدین علی بن احمد المھائمی الدکنی [م: 835ھ]

22-شرح فصوص الحکم۔ شیخ فارابی المعروف بہ المعلم الثانی۔

23-شرح فصوص الحکم- شیخ داود قیصری؛ 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 ابوالمحاسن 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 مصطفی بن محمد اکبر تھانیسری دہلوی۔

34-شرح الفصوص علی وفق النصوص- شیخ محمد افضل بن عبدالرحمن عباسی الہ آبادی۔

35-الطریق الامم شرح فصوص الحکم- شیخ نورالدین بن محمد صالح گجراتی۔

36-شرح الفصوص- شیخ علی اصغر صدیقی قنوجی۔

40-شرح الفصوص- شیخ طاہر بن یحیی عباسی الہ آبادی۔

41-التاویل المحکم شرح فصوص الحکم- شیخ محمد حسن امروہی۔

42-شرح علی فصوص الحکم- شیخ جمال الدین گجراتی [م: 1124ھ]

43-تائید الملھم فی شرح اربع کلمات من فصوص الحکم- شیخ محمد افضل الہ آبادی۔

باب: فصوص الحکم کی رد میں لکھی جانی والی کتب

1-بیان حکم مافی الفصوص- شیخ عبداللطیف السعودی المقلب بلبان الکردی[م:636ھ]
2-اشعة النصوص فی ھتك استار الفصوص- شیخ احمد بن ابراھیم الواسطی[م:711ھ] مخطوط-
3-الرد الاقوم علی مافی فصوص الحکم - شیخ ابن تیمیہ حرانی حنبلی-
4-اباطیل الفصوص-امام سعدالدین تفتازانی حنفی[م:792ھ]
5-تسورات النصوص علی ھورات الفصوص- شیخ محمد بن محمد الغزی[م:808ھ]
6-الحجة الدامغة لرجل الفصوص الزائغة- شیخ اسماعیل بن ابی بکر الیمنی المعروف ابن المقری[م:837ھ]
7-رد الفصوص-امام ملا علی قاری حنفی مکی-

-،-،-،-،-،-،-،-،-،-،-،-،

❁❁❁

فصل(3):
وحدۃ الوجود اوراس 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، جولائی1919ء-
3-وحدۃ الوجود اور اکابر اسلام-عبدالسلام ندوی؛ المعارف، ص:408-421، دسمبر1922ء-
4-وحدۃ الوجود[استدراک بر مضمون ذیل بنام سید سلیمان ندوی]-معین الدین انصاری؛ المعارف، ص: 396-398، مئی1923ء-
5-خواجہ عطار اور وحدۃ الوجود-محمد احمد صدیقی؛ المعارف، ص:297-308، اپریل1955ء-
6-اسلامی فکر میں وحدۃ الوجود کا نظریہ- حافظ غلام مرتضی؛ المعارف، ص: 165-180، مارچ 1960ء-
7-اسلامی فکر میں وحدۃ الوجود کا نظریہ[استدراک بر مضمون عبد الحئ چشتی]؛ المعارف، جولائی، ص: 59-68 / اگست، ص:147-154 / اکتوبر، ص:301-307؛ 1960ء-

8-اسلامی فکر میں وحدۃ الوجود کا نظریہ [استدراک بر استدراک بالا]-- حافظ غلام مرتضی؛ 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 الہ 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 یحی 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 شبیب انور علوی کاکوروی، صوفیہ نمبر، جلد-1، ص: 75؛ مدیر۔ علامہ سید جیلانی اشرف کچھوچھوی۔ صوفی فاؤنڈیشن، دہلی، محرم الحرام 1431ھ/ جنوری 2010ء-

16-نظریۂ 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 رایوبی، جلد-6، ص: 37؛ جمادی الاولی 1438ھ/ فروری 2017ء-

19-شیخ علاء الدولہ سمنانی و نظریۂ وحدۃ الوجود (فارسی)- ڈاکٹر قاسم کاکایی؛ Journal of Religious Thought, Shiraz University, Iran; Vol. 1 New, No. 1 (Ser.10) Spring 2004.

20-Gisudaraz on Wahdat al-Wujud by Dr Syed Khusro Hussaini; 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.

21-Shuhud vs Wujud: A Study of GisuDaraz by Dr Syed Khusro Hussaini; Islamic Culture, Vol. LIX; P: 323-339; October 1985 CE.

22-وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کی تحقیق- علامہ مولانا پیر محمد چشتی پشاوری؛الرسائل و المسائل، ج: 2،ص:303؛گلف پبلشرز، پشاور، پاکستان؛2015ء-

23-مقالہ درمسئلۂ وحدۃ الوجود از افادات شیخ مکی؛ ڈاکٹر محمد احمد صدیقی؛ استاد عربی و فارسی، الہ آباد یونی ورسٹی؛عبدالمجید مطبع اسرار کریمی، الہ آباد؛ 1373ھ/1954-

24-حضرت مجدد الف ثانی اور وحدۃ الشہود- ڈاکٹر سراج احمد خان؛ جہاں امام ربانی؛ اقلیم دوم، کشور پنجم، ص:740؛1425ھ/2005ء-

25-ابن عربی اور امام ربانی کے بعض نظریات (ایک تقابلی جائزہ)- علامہ شاہ ابو الحسن زید فاروقی دہلوی؛ جہاں امام ربانی؛اقلیم دوم، کشور پنجم، ص:753؛1425ھ/2005ء-

26-وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود [بشمول۔ مقالات سواتی]- صوفی عبد الحمید خان سواتی دیوبندی، گجرانوالہ؛مرتب: مولانا محمد فیاض خان سواتی؛ جامعہ نصرۃ العلوم- فاروق گنج، گجرانوالہ، پاکستان-

27-مسئلہ وحدۃ الوجود اور آل غیر مقلدیت- مفتی رب نواز دیوبندی؛ مجلہ صفدر، گجرات، شمارہ-5؛ پاکستان-

28-شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کا نظریہ تعلیم-مولانا سید مناظر احسن گیلانی؛المعارف،اعظم گڑھ،فروری 1945ء-

29-شیخ محی الدین ابن عربی اور ہندوستان؛ پروفیسر ڈاکٹر خلیق احمد نظامی، بشمول"تاریخی مقالات"، ندوۃ المصنفین، جامع مسجد، دہلی،1385ھ/1966ء-

30-قرآن اور وحدۃ الوجود، سید اشرف جہاں گیر سمنانی کے نقطۂ نظر سے؛ ڈاکٹر سید وحید اشرف اشرفی جیلانی،تصوف [حصہ اول]؛ص:102-139-

31-ابن عربی، شیخ علاء الدولہ سمنانی اور سید گیسو دراز اور وحدت الوجود؛ ڈاکٹر سید وحید اشرف اشرفی جیلانی،تصوف [حصہ اول]؛ص:140-167-

32-شیخ محی الدین ابن عربی، احوال، افکار، آثار؛ مولانا شاہد رضا نجمی، الاحسان، خانقاہ عارفیہ۔

33-ابن عربی اور حقیقت محمدیہ؛ ڈاکٹر محمد حسین آزاد، الاحسان، شمارہ5، شعبہ علوم اسلامیہ، گورنمنٹ کالج یونی ورسٹی، فیصل آباد۔

-،-،-،-،-،-،-،-،-،-،-،-،

وحدۃ الوجود پر متفرق مقالات کا مجموعہ:

فلسفۂ 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 ابو سعید 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 - کندن لاہوری -

12- سارتر کے تصور جود و لاشئیت پر ایک تنقیدی نظر - بختیار حسن صدیقی -

13- وحدۃ الوجود - علامہ الطاف جاوید -

14- ابن عربی کا نظریۂ وحدۃ الوجود - علامہ عبد السلام دہلوی -

15- مرتبہ احدیت یا وجود مطلق - علامہ الطاف جاوید -

16- وحدۃ الوجود اور اعیان ثابتہ - 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 تنقیحات - محمد جمال پانی پتی -

24- وحدۃ الشہود: مجدد الف ثانی، اقبال اور تصوف - ڈاکٹر محمد علی صدیقی -

25-اقبال اور وحدۃ الوجود-بشیر احمد ڈار-
26-علامہ اقبال اور وحدۃ الوجود-حافظ عباد اللہ فاروقی-
27-اقبال اور نظریہ وحدۃ الوجود-سید علی عباس جلالپوری-
28-اقبال اور وحدۃ الوجود: چند توضیحات-محمد جمال پانی پتی-
29-کیا اقبال وحدۃ الوجودی تھے؟-ڈاکٹر سید محمد عبداللہ-
30-اقبال کا نظریۂ وحدۃ الوجود-ڈاکٹر زاہدہ پروین-

-،-،-،-،-،-،-،-،-،-،-،-،

باب: عربی رسائل و کتب

کتاب الاحدیة-شیخ اکبر محی الدین ابن عربی؛ حیدر آباد دکن، 1361ھ-
1-ایضاح المقصود من وحدۃ الوجود-امام عبدالغنی النابلسی (عربی)؛ مطبعۃ العلم؛ تحقیق-عزۃ حصریۃ؛ دمشق، 1389ھ/1969ء-
2- اطلاق القیود شرح مرآۃ الوجود-امام عبدالغنی النابلسی (عربی)
3-الظل الممدد فی معنی وحدۃ الوجود- امام عبدالغنی النابلسی (عربی)
4- کتاب الوجود الحق و الخطاب الصدق-امام عبدالغنی النابلسی (عربی)
5-تقریب الکلام علی الافہام [فی معنی وحدۃ الوجود]-امام عبدالغنی النابلسی (عربی)
6-نظریة وحدۃ الوجود بین ابن عربی و الجیلی - الدکتورۃ سهیلة عبد الباعث الترجمان؛ تقدیم-الدکتور حربی عباس؛ (عربی) منشورات مکتبہ خزعلی، 2002ء-
7-مطلع الجود الی تحقیق التنزیہ فی وحدۃ الوجود- امام شیخ ابراھیم الکورانی [الازہریۃ] (عربی)
8-ادلۃ التوحید-مخدوم علی مہائمی شافعی ہندی (عربی)
9-اجلۃ التائد فی شرح ادلۃ التوحید-مخدوم علی مہائمی شافعی ہندی (عربی)
10-امحاض النصیحۃ-مخدوم علی مہائمی شافعی ہندی (عربی)
11-مراۃ الحقائق-مخدوم علی مہائمی شافعی ہندی (عربی)
12-اراءۃ الحقائق فی شرح مراۃ الحقائق-مخدوم علی مہائمی شافعی ہندی (عربی)
(☆ رسائل فی وحدۃ الوجود-شیخ ابراہیم بن حسن السهر زوری الکردی الکورانی؛ تحقیق و تقدیم:

سعید عبد الفتاح؛ مکتبۃ الثقافۃ الدینیۃ، قاھرہ؛1428ھ/2007ء-

13-مطلع الجود بتحقیق التنزیہ فی وحدۃ الوجود- شیخ عارف باللہ، ابراھیم الکردی الکورانی-

14-جلاء النظر فی بقاء التنزیہ مع التجلی فی الصور- شیخ عارف باللہ، ابراھیم الکردی الکورانی-

15-رسالۃ فی بیان وحدۃ الوجود- شیخ فضل اللہ الھندی-

16-لطائف الجود فی مسالۃ وحدۃ الوجود- شیخ سید عبد الرحمن العیدروس الحسینی-

17-نفائس العرفان- شیخ محمد الشاذلی-

18-عقائد الصوفیۃ- شیخ محمد بن بہاء الدین-☆)

19-وحدۃ الوجود عند شیخ الاسلام مصطفی صبری (1869-1954ء)-عبد الحلیم قفاف، عمار جیدل؛1426ھ/2005ء-

20-مرآۃ العارفین- امام صدر الدین قونوی-

21-تقیید ان فی وحدۃ الوجود- امام احمد ابن عجیبۃ؛ تحقیق: استاذ جان لیوس میشون؛ دار لبقاء الزرقاء؛ مراکش؛1419ھ/1998ء-

22-کتاب الوجود- امام عبد الغنی بن اسماعیل نابلسی؛ دار الکتب العلمیہ، بیروت، 1424ھ/2003ء-

23-اللغۃ والمجاز بین التوحید ووحدہ الوجود- عبد الوھاب المسیری

-،-،-،-،-،-،-،-،-،-،-،-،-،

❁❁❁

باب: فارسی و اردو کتب و رسائل

1-وحدۃ الوجود و شھود الحق فی کل موجود- بحر العلوم امام عبد العلی انصاری فرنگی محلی-

2-ازالۃ العنود فی مسئلۃ السماع و وحدۃ الوجود- قاضی ثناء اللہ پانی پتی؛ مطبع مجتبائی، دہلی، 1309ھ-

3-الروض الموجود فی تحقیق الوجود- امام علامہ فضل حق چشتی خیر آبادی؛ مفید الاسلام پریس، حیدر آباد دکن، 1313ھ-

4-رسالہ وحدۃ الوجود- حضرت حاجی امداد اللہ فاروقی چشتی صابری مہاجر مکی-

5-القول المسعود المحمود فی مسئلہ الوحدۃ الوجود- امام اہل سنت شاہ احمد رضا خان

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 ملتانی۔
8-وحدۃ الوجود-علامہ مولانا شاہ ابوالحسن زید فاروقی نقشبندی مجددی دہلوی؛1390ھ/1970ء۔
9-تسویہ۔شیخ محب اللہ الہ آبادی۔
10-جام جہاں نما۔صوفی علامہ شمس مغربی۔
11-ادب در وحدت وجود و وحدت شہود-مولانا فتح محمد بہاول نگری[غیر مطبوعہ][تذکرہ اکابر اہل سنت: 372]/ادب در وحدۃ الوجود و وحدۃ الشھود-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 والشہود-مولانا سید امیر اجمیری؛[تذکرہ اکابر اہل سنت:173]
15-مکتوب در مسئلہ وحدۃ الوجود-میاں علی محمد، بسی شریف[مطبوعہ]؛صفحات:77؛1374ھ۔
16-فیصلہ وحدۃ الوجود والشہود-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 اھل السنۃ والجماعۃ، سرگودھا، پاکستان؛2008ء۔
22-رسالہ نکتہ النقطہ-مولانا عبدالرحمن بنگوی؛نور آرٹ پریس، راولپنڈی، پاکستان۔
23-مقدمہ تحقیق الحق فی کلمۃ الحق-مولانا عبدالرحمن بنگوی؛نور آرٹ پریس، راولپنڈی، پاکستان۔
24-لوئح-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-ھمات-شاہ ولی اللہ محدث دہلوی۔

27-وجود و شهود-امیر حمزہ شنواری؛ حمید پریس، پیشاور، 1974ھ۔
28-نورواحدیت-پیر غلام محمد گولڑوی؛ سیرت فاؤنڈیشن، لاہور، 2000ء۔
29-لمعة التوحید فی کلمة لبین-علامہ فیض احمد فیض چشتی؛ مکتبہ مہریہ، گولڑہ شریف، اسلام آباد، پاکستان، 1996ء۔
30-وجود ہستی اور تصور توحید-شیخ بدیع الزماں سید نورسی (1873-1960)؛ ترجمہ: اکرام طیب/ الیف نیاز؛ جہانگیر بک ڈپو؛ لاہور-
31-تحقیق الحق فی کلمة الحق-علامہ پیر سید مہر علی شاہ جیلانی چشتی گولڑوی؛ ترجمہ: علامہ فیض احمد چشتی؛ پاکستان اورینٹل پرنٹرز [پراؤیٹ] لمیٹیڈ، لاہور؛1418ھ/1997ء-
32-مسئلہ وحدة الوجود [مضمون]-علامہ مفتی حنیف قریشی رضوی؛ روئیداد مناظرہ-گستاخ کون؟ ص:371-491؛ پاکستان۔
33-افادات شیخ محی الدین ابن عربی (فارسی)-شیخ محب اللہ الہ آبادی؛ اردو ترجمہ: شاہ غلام مصطفی مھروندوی، شاہ محمد باقر الہ آبادی؛ نذیر اینڈ سنز پبلشرز؛ لاہور؛1998ء۔
34-تصویہ شرح تسویہ-شیخ حافظ سید شاہ علی انور قلندر کاکوروی؛2015ء-
35-رسالہ بحث وحدة الوجود-امام مخدوم سلطان سید اشرف جہانگیر سمنانی-
36-وحدت الوجود یعنی کلمة الحق-مولانا سید عبد الرحمن صوفی لکھنوی؛ اللہ والے کی قومی دکان، کشمیری بازار، لاہور۔
37-اردو ترجمہ کلمة الحق بنام معرفة الحق-مولانا عرفان احمد انصاری؛ اللہ والے کی قومی دکان، کشمیری بازار، لاہور۔
38-مسئلہ وحدت الوجود اور اقبال-الف۔د۔نسیم؛ مکتبہ جدید پریس، لاہور، 1992ء۔
39-نعرہ انا الحق اور مسئلہ وحدة الوجود پر ایک لا جواب تصنیف [تذکرہ حسین بن منصور حلاج]-حکیم سید امین الدین؛ سیرت فاؤنڈیشن؛ لاہور-
40-توحید، وحدة الوجود کے تناظر میں-ڈاکٹر مرزا اختیار حسین کیف نیازی، ویلکم بک پورٹ، کراچی، 2012ء۔
41-توحید اخلاص [یازدہ رسائل]۔خواجہ سید محمد حسینی بندہ نواز گیسودراز؛ سیرت فاؤنڈیشن، لاہور، 2003ء-
42-گلزار وحدت-حاجی نجم الدین؛ مطبع رضوی، دہلی۔

ـ،ـ،ـ،ـ،ـ،ـ،ـ،ـ،ـ،ـ،ـ،ـ،ـ،

باب: مخطوطات

1-تلخیص کلمات الصوفیة فی مسئلة وحدة الوجود؛ج:4، 464/ 14ق؛ نسخ۔ 1073ھ؛تصوف، جواہر گلگشن، علی گڑھ۔
2-لطائف الجود فی مسئلة وحدة الوجود۔شیخ سید عبدالرحمن العیدروس الحسینی-
3-مفتاح الوجود الاشھر فی توجیه کلام الشیخ الاکبر- شیخ عبداللہ الصلاحی [دار الکتب، مخطوط]
4-رسالہ الوجودیہ-امیر کبیر میر سید علی ہمدانی کبروی-

باب: وحدة الوجود پر پی ایچ ڈیز

1-اقبال اور تصوف (وحدة الوجود اور وحدة الشہود کی روشنی میں)-بشیر احمد نحوی؛نگران پروفیسر آل احمد سرور و پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی؛اقبال انسٹی ٹیٹ، کشمیر یونی ورسٹی، 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 فلسفۂ وحدة الوجود کی فکری معنویت؛ مقالہ نگار-عبدالعزیز ساحر، راولپنڈی؛ نگران ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، لاہور۔پنجاب یونی ورسٹی، لاہور، پاکستان، 2000ء۔

-،-،-،-،-،-،-،-،-،-،-،-،

باب: خاص وحدة الوجود کے رد پر کتب و رسائل

1-حقیقه مذهب الاتحادیة-شیخ ابن تیمیہ حرانی حنبلی۔
2-الحجج النقلیة و العقلیة فیما ینافی الاسلام من بدع الجھمیة و الصوفیة-شیخ ابن تیمیہ حرانی حنبلی۔

3-السبعينية- شیخ ابن تیمیہ حرانی حنبلی۔
4-نصرۃ المعبود فی الرد علی اہل وحدۃ الوجود- شیخ محمد بن اسماعیل الصنعانی[1182ھ]
5-الصارم الحداد القاطعۃ لعلائق ارباب الاتحاد- شیخ محمد بن علی الشوکانی۔
6-البیان المفید فی المفرق بین الالحاد و التوحید- شیخ احمد بن ابراھیم الواسطی [م: 711ھ]
7-الرد علی اہل وحدۃ الوجود- امام سعد الدین تفتازانی؛ مطبوعہ استانبول، 1294ھ-
8- کشف الغطاء عن حقیقۃ التوحید و بیان حال ابن عربی و اتباعہ المارقین- امام حسین بن عبد الرحمن الحسینی الاھدال الیمنی [م:855ھ]
9-الرد علی القائلین بوحدۃ الوجود- امام ملا علی قاری حنفی مکی[م:1011ھ]
10-وحدۃ الوجود فی ضوء العقیدۃ الاسلامیۃ- شیخ خضر سوندک، 1399ھ-
11-عقیدۃ الصوفیۃ، وحدۃ الوجود الخفیۃ- دکتور احمد بن عبد العزیز القصیر ؛مکتبۃ الرشد، ریاض؛[736 صفحات]؛1424ھ/2003ء-

-،-،-،-،-،-،-،-،-،-،-،-،-،

اشرفیہ اسلامک فاؤنڈیشن

حیدر آباد دکن

اشرفیہ اسلامک فاؤنڈیشن کے زیر اہتمام ہونے والے علمی کام

شعبہ تصنیف وتالیف (جدید عنوانات پر)

1-''اے ابن آدم!''[ایمان افروز نصیحتوں پر مشتمل 52 احادیث وآثار 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 وآثار کا مجموعہ جس میں استغفار کے فضائل وثمرات کی تفصیل دی گئی ہیں]؛ مرتب: محمد بشارت علی صدیقی اشرفی-

3-**''قرآن کے اقتصادی اعجاز کا جائزہ''**- تالیف: ڈاکٹر انوار احمد خان بغدادی (پرنسپل دار العلوم علیمیہ نسواں، جمدا شاہی، بستی، یوپی انڈیا)

4-**''حیات مخدوم العالم''** [مخدوم العالم، قطب بنگال، گنج نبات، 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 عبد الخبیر 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 پر اولین تحقیقی سوانحی کتاب]؛ **مؤلف**: علامہ مولانا ساجد علی مصباحی (استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ، یوپی)

6-**''آئینۂ ہندوستان شیخ اخی سراج الدین عثمان- احوال و آثار''** [مصنف ہدایۃ النحو، خلیفۂ سلطان المشائخ نظام الدین اولیا، بانی سلسلہ سراجیہ، مرشد مخدوم العالم شیخ علاء الحق پنڈوی، آئینۂ ہندوستان شیخ اخی سراج الدین عثمان علیہ الرحمہ کی حیات و خدمات پر اولین تحقیقی کتاب] -**تصنیف**: علامہ مولانا مفتی عبد الخبیر اشرفی مصباحی-

7-**''قندیل معرفت''** [مرید چراغ دہلی، خلیفہ مخدوم جہانیاں جہاں گشت، مربی شیخ مخدوم سارنگ و شیخ مخدوم مینا لکھنوی۔ قطب و مخدوم لکھنو۔ حاجی الحرمین مخدوم شیخ قوام الدین عباسی چشتی لکھنوی کی حیات، خدمات اور ملفوظات پر اولین تحقیقی و تاریخی کتاب۔] **مؤلف**: مولانا سید نور محمد لکھنوی مصباحی علیمی۔

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

9-**تحریک استشراق؛ ماضی، حال، مستقبل**: **مؤلف**: علامہ مولانا کمال احمد علیمی نظامی۔

10-**شیخ جلال الدین تبریزی سہروردی۔ احوال و آثار** [خطۂ بنگال کے اولین داعی اسلام و امام طریقت، خلیفۂ شیخ الشیوخ شہاب الدین سہروردی، مصاحب غوث زماں 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 عبد الخبیر اشرفی مصباحی-

11-**رسائل وحدۃ الوجود** [مسئلۂ وحدۃ الوجود پر بلند پایہ تحقیقی رسائل کا مجموعہ: الروض الموجود فی تحقیق الوجود- امام علامہ فضل حق چشتی خیر آبادی/ انوار اللہ الودود فی مسئلۃ وحدۃ الوجود- شیخ الاسلام علامہ مولانا شاہ انوار اللہ فاروقی حیدر آبادی/ القول المسعود المحمود فی مسئلۃ الوحدۃ الوجود- اعلیٰ حضرت امام احمد رضا بریلوی/ وحدت الوجود- محدث اعظم ہند علامہ سید محمد محدث کچھوچھوی/ 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
ISBN 81-87872-44-9
9 788187 872440

ASHRAFIYA
ISLAMIC FOUNDATION
Hyderabad
Deccan