

مَقَالَاتُ مَحَبَّةِ الْإِسْلَامِ

مجموعه تالیفات

سید الامام البکیر حضرت مولانا محمد قاسم النانوتوی قدس سرہ



ادارۃ تالیفات اشرفیہ

چوک فوارہ ملت ان پکشتان

(0322-6180738, 061-4519240)

بِسلسلہ
مَقَالَاتِ مَحَبَّتِ الْإِسْلَامِ جلد 3

آپ حیات

حضور سرور عالم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم

کی (برزخی) حیات طیبہ کے ثبوت و دلائل
پر مشتمل لا جواب علمی تحقیقی کتاب

تالیف

سَيِّدُنا اِمَامُنا الْکَبِیْرُ اَبُو مُعِیْنُ اَبُو اَبْدَاللّٰہِ قَاسِمُ الْعَاجِزِیّ رَحْمَۃُ اللّٰہِ عَلَیْہِ
مَحَبَّتِ الْإِسْلَامِ خُصْرُ مَوْلَانَا مُحَمَّدُ قَاسِمُ زَاوَدُوْی رَحْمَۃُ اللّٰہِ عَلَیْہِ

۱۲۳۸ھ تا ۱۲۹۷ھ

بانی دارالعلوم دیوبند

اِدَارَةُ تَالِیْفَاتِ اَشْرَفِیَّةٍ

پوک فوارہ، نستان 0322-6180738

بِسلسلہ
مَقَالَاتِ حُجَّتِ الْإِسْلَامِ جلد 3

آپ حیات

حضور سرور عالم ﷺ

کی (برزخی) حیاتِ طیبہ کے ثبوت و دلائل
پر مشتمل لاجواب علمی تحقیقی کتاب

تالیف

سَيِّدُ الْإِمَامَةِ الْكَبِيرِ الشَّيْخِ الْإِسْلَامِيِّ الْإِمَامِ الْإِسْلَامِيِّ
حُجَّتِ الْإِسْلَامِ حَضْرَةِ مُولَانَا مُحَمَّدِ قَاسِمِ نَانَوٓی رَحِمَہُ اللہُ رَحِمَہُ

۱۲۳۸ھ تا ۱۲۹۷ھ

بانی دارالعلوم دیوبند

إِدَارَةُ تَالِيفَاتِ أَشْرَفِيَّةٍ

ہوک فوارہ ٹلٹان 0322-6180738

آپ حیات

تاریخ اشاعت..... شوال المکرم ۱۴۴۱ھ
ناشر..... ادارہ تالیفات اشرفیہ ملتان
طباعت..... ساؤتھ پنجاب پرنٹنگ پریس، ملتان
بائنڈنگ..... ابو ذر بک بائنڈنگ... ملتان

انتباہ

اس کتاب کی کاپی رائٹ کے جملہ حقوق محفوظ ہیں

قارئین سے گزارش

ادارہ کی حتی الامکان کوشش ہوتی ہے کہ پروف ریڈنگ معیاری ہو۔
الحمد للہ اس کام کیلئے ادارہ میں علماء کی ایک جماعت موجود رہتی ہے۔
پھر بھی کوئی غلطی نظر آئے تو برائے مہربانی مطلع فرما کر ممنون فرمائیں
تاکہ آئندہ اشاعت میں درست ہو سکے۔ جزاکم اللہ

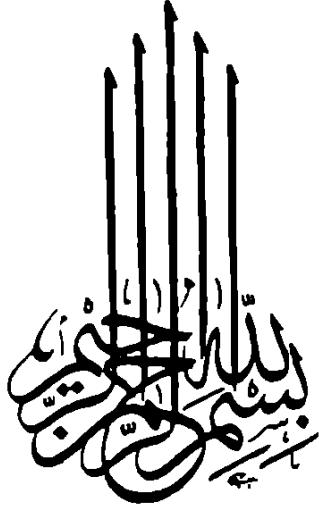
ملنے کے پتے

ادارۃ تالیفات اشرفیہ چوک فوارہ ملتان ہائیکمان

دارالاشاعت..... اردو بازار..... کراچی	ادارہ اسلامیات..... ماناگلی..... لاہور
قرآن محل..... کمیٹی چوک..... راولپنڈی	کتبہ سید احمد شہید..... اردو بازار..... لاہور
مکتبہ دارالاعلام..... قصہ خوانی بازار..... پشاور	مکتبہ عثمانیہ..... اردو بازار..... لاہور
مکتبہ اسلامیہ..... امین پور بازار..... لیصل آباد	اسلامی کتاب گھر..... خیابان سرسید..... راولپنڈی
مستاز کتب خانہ..... قصہ خوانی بازار..... پشاور	اسلامک بک بینس..... امین پور بازار..... لیصل آباد
مکتبہ ماجدیہ..... سرکی روڈ..... کوئٹہ	مکتبہ رشیدیہ..... سرکی روڈ..... کوئٹہ
مکتبہ عرفاروق..... شاہ لیصل کالونی..... کراچی	مکتبہ الشیخ..... بہادر آباد..... کراچی
مکتبہ نعمانیہ..... گوجرانوالہ	والی کتاب گھر..... گوجرانوالہ
اسلامی کتاب گھر..... ایبٹ آباد	مکتبہ علمیہ..... اکوڑہ خٹک

ISLAMIC EDUCATIONAL TRUST U.K
(ISLAMIC BOOKS CENTER)

119-121- HALLIWELL ROAD
BOLTON BLI 3NE. (U.K.)



آب حیات کی آب و تاب

از حکیم الاسلام قاری محمد طیب صاحب رحمہ اللہ
 ذیل کا مکتوب حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب
 صاحب رحمہ اللہ مہتمم دارالعلوم دیوبند نے احسان الحق صاحب
 قریشی پرنسپل گورنمنٹ کمرشیل ٹریننگ انسٹی ٹیوٹ سیالکوٹ کے نام
 (قریشی صاحب کے ایک خط کے جواب میں) لکھا ہے۔ قریشی
 صاحب نے اپنے خط میں حضرت موصوف سے استفسار کیا تھا کہ آیا
 کتاب ”آب حیات“ مصنفہ حضرت نانوتوی رحمہ اللہ عام علماء کی
 دسترس سے باہر ہے؟ جیسا کہ مولانا محمد منظور نعمانی مدیر ”الفرقان“ لکھنؤ
 نے اپنے ایک مضمون میں رائے ظاہر کی ہے۔ حضرت حکیم الاسلام
 رحمہ اللہ کا یہ مکتوب پر از معلومات ہے اور اسے مکمل نقل کیا جاتا ہے۔
 (محمد ازہر شاہ قیصر مدیر ماہنامہ دارالعلوم)

نُحْمَدُهُ وَ نَصَلِّيْ عَلَى رَسُوْلِهِ الْكَرِيْمِ

حضرت المحترم زید مجدکم السامی۔

سلام مسنون نیاز مقرون!

گرامی نامہ باعث شرف ہوا، میں اسی وقت گجرات، بمبئی، مدراس، مالا بار، بنگلور کے طویل سفر کے لئے تیار تھا۔ وقت نہ تھا کہ دیوبند سے عریضہ ارسال کر سکوں۔ اس لئے گرامی نامہ سفر میں ساتھ رکھ لیا کہ راستے میں جواب عرض کر سکوں گا۔ سفر میں بھی مصروفیت کاربڑھی رہی آج میل و شارم میں قدرے فرصت ملی تو قلم لے کر بیٹھا اور جو کچھ ذہن و قلم میں آیا اسے صفحہ قرطاس پر اُتارا، جس کے پیش کرنے کی جرأت کر رہا ہوں، تاخیر جواب کی معافی چاہتا ہوں۔

”آب حیات“ کے سلسلہ میں ”الفرقان“ کے مضمون کا اقتباس پہلی ہی دفعہ نظر سے گذرا۔ واقعہ کی حد تک بات صحیح ہے لیکن لوگوں کا اسے مسئلہ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نفی یا معنوی تحریف کے لئے آڑینا غلط ہے۔ ”الفرقان“ کے اقتباس کا حاصل یہ ہے کہ ”آب حیات“ مشکل اور دقیق کتاب ہے، لیکن جو کتاب مشکل ہو اس کا مضمون ناقابل قبول یا قابل انکار بھی ہوا کرے یہ بالکل انوکھی منطق ہے۔ صوفیاء اور عرفائے اسلام کی دقیق المضامین کتابیں جو ان کی اصطلاحی تعبیرات میں لکھی گئی ہیں، یا معقولات کی بہت سی دقیق التعمیرات کتابیں جو درسوں میں پڑھائی جاتی ہیں، اس اصول پر قابل انکار ہی نہیں بلکہ غلط اور مہمل ٹھہرائی جائیں گی۔ خود حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کی دوسری محققانہ کتابیں مثل ”تقریر دلپذیر، انتصار الاسلام، حدیث العلماء، عصمت انبیاء، قبلہ نما“ وغیرہ جو توحید و رسالت، معصومیت انبیاء، مبداء و معاد اور نبوت کے حقائق پر مشتمل ہے، کیا ان کے مسائل توحید و رسالت وغیرہ کا انکار یا

ان میں تا مل اس وجہ سے جائز ہو جائے گا کہ ان کتابوں کی تعبیر دقیق اور خالص علمی اور عرفانی ہے، جو عوام الناس یا عوام علماء کی دسترس سے باہر ہے؟

بہر حال مسئلہ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے انکار یا اضمحلال کے جواز کے لئے آب حیات کے دقت و غموض کو پیش کیا جانا، یا اسے حیلہ بنانا، بہت ہی عجیب سی بات ہے جو فہم سے بالاتر ہے۔ پھر اگر عقیدہ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بنیاد ہی ”آب حیات“ پر ہوتی تب بھی اس کی دقت تعبیر کے حیلہ سے کہنے سننے کی کچھ گنجائش ہوتی، لیکن کون نہیں جانتا کہ اس مسئلہ کی بنیاد آب حیات نہیں بلکہ کتاب و سنت کی نصوص اور اُمت کا اجماع ہے۔ آب حیات لکھی جاتی یا نہ لکھی جاتی، مجھ جیسا نالائق اسے درسا درسا پڑھے بغیر سمجھ سکتا یا نہ سمجھ سکتا، حضرت مولانا حبیب الرحمن صاحب رحمۃ اللہ علیہ اس پر قابو پا سکتے یا نہ پاسکتے، مسئلہ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنی جگہ حق اور واجب المقبول تھا۔ خود حضرت نانوتوی قدس سرہ بھی تو آخر آب حیات لکھنے سے پیشتر یہی عقیدہ رکھتے تھے جو انہوں نے اپنے مشائخ سے ورثہ میں پایا تھا، کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم برزخ میں حیات جسمانی دنیوی کے ساتھ زندہ ہیں۔ اس کے اثبات کے لئے انہوں نے ”آب حیات“ جیسی قیمتی کتاب لکھی، نہ یہ کہ آب حیات لکھنے کے دوران میں اتفاق سے یہ عقیدہ سخن گسترانہ انداز سے ذہن میں منضبط ہو گیا اور حضرت نے اسے بطور ایک علمی نظریہ کے قبول کر کے عقیدہ بنالیا۔ بہر حال ”آب حیات“ عقیدہ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بنیاد نہیں اور نہ ہی کسی بڑے سے بڑے عالم کا کلام کسی دینی عقیدے کی بنیاد بن سکتا ہے، بلکہ آب حیات اس ثابت بالکتاب والسنت عقیدہ کے عقلی و عرفانی دلائل اور متعلقہ حقائق و معارف کا مجموعہ ہے جس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے برزخ میں حیات جسمانی دنیوی کے ساتھ زندہ ہونے کے مختلف پہلو و اشکاف کئے گئے اور کتاب و سنت کے اس نقلی دعویٰ و عقلی اور حسی انداز کے دلائل و شواہد سے نمایاں کیا گیا ہے۔ یہ کہنا کہ ”آب حیات“ میں حضرت اقدس نے موت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا انکار

کر دیا ہے افتراء اور فتنہ پردازی ہے۔ حضرت رحمہ اللہ نے صراحت کے ساتھ "اِنَّكَ مَيِّتٌ وَّ اِنَّهُمْ مَّيِّتُونَ" کے تحت موت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا اثبات کرتے ہوئے حیات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم پر روشنی ڈالی ہے۔ حضرت اقدس معاذ اللہ نہ موت کے منکر ہیں جو منصوص ہے، نہ حیات بعد الموت کے منکر ہیں جو منصوص ہے بلکہ بلا کسی شائبہ تفرد کے اس بارہ میں پوری اُمت کے ساتھ ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر موت بھی طاری ہوئی اور موت کے بعد برزخ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو حیات بھی عطاء ہوئی جو جسمانی اور دنیوی تھی۔ حضرت رحمہ اللہ کا جو کچھ بھی کلام ہے وہ اس موت اور حیات بعد الموت کی کیفیت میں ہے کہ اس کے طاری ہونے کی نوعیت یہ تھی؟ جو فن حقائق کا مسئلہ ہے نہ کہ فن عقائد کا اور اس کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ماسوتی حیات عام انسانوں جیسی حیات نہ تھی، اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اور تمام انبیاء علیہم السلام کی موت اور حیات بعد الموت بھی عام انسانوں کی موت اور حیات بعد الموت کی طرح نہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر موت طاری ہونے سے زوالِ حیات یا القطارِ حیات کلیہ نہیں ہوا، بلکہ حیات سمٹ گئی اور آثارِ حیات حسی طور پر منقطع ہو گئے۔ برزخ میں وہی کمٹی ہوئی حیات بدستور سابق پھر بدن مبارک میں پھیلا دی گئی۔ اس دعویٰ کا تعلق نہ درحقیقت موت کے طریاں سے ہے نہ بعد الموت حیات کے سریاں سے۔ جو عقیدہ ہے بلکہ ان دونوں کی کیفیت اور صورت ٹکون سے ہے اس لئے اسے تفرد کہنا حتم ہے تفرد بمقابلہ عقیدہ ہوتا ہے، مسلمہ عقیدہ کو مان کر اس کی باطنی حقیقت بیان کرنے سے نہیں ہوتا۔ بالخصوص جبکہ اس خاص کیفیتِ ممات و حیات کے بارہ میں سلف کے ارشادات بھی موجود ہیں تو یقیناً کیفیت میں بھی تفرد نہیں رہتا۔

ہاں تفرد اگر ہے تو طریق استدلال اور دلائل و براہین کی ندرت میں ہے، نہ کہ دعویٰ میں۔ نیز ان دلائل میں اگر انکار ہے تو موت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم یا حیات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا نہیں بلکہ اس خاص کیفیت کی موت اور خاص انداز کی حیات بعد الموت کا غیر انبیاء سے انکار ہے۔

اب اگر اس موت و حیات کی مذکورہ کتاب مخصوص کیفیت اور اندرونی حقیقت کا انکار باب سطح کرنے لگیں، تو یہ انکار ایسا ہی ہوگا جیسا کہ ایک نابینا کسی بینا کے مشاہدات کا انکار محض اس لئے کرنے لگے کہ یہ حقائق اسے نظر نہیں آتے۔ تو جیسے یہ انکار درخور التفات نہ ہوگا ایسے ہی یہ طرزِ عمل بھی لائقِ توجہ نہیں ہو سکتا کہ اسبابِ ظواہر ان حقائق کو اسی پیمانے سے ناپنے لگیں جس سے مدلولات ظاہری کو ناپا جاتا ہے۔

ظاہر ہے کہ جس طرح نصوص کے مدلولات ظاہری کا پیمانہ نصوص کے ظواہر ہوتے ہیں ایسے ہی ان کے مدلولات باطنی کا پیمانہ بواطنِ نصوص ہوتے ہیں: لِكُلِّ آيَةٍ مِنْهَا ظَهْرٌ وَبَطْنٌ وَلِكُلِّ حَدِّ مَطْلَعٌ۔ اور ساتھ ہی وَلِكُلِّ فَنٍ رَجَالٌ۔

باطنی حقائق کے اثبات کو ظاہر مدلولات کا انکار سمجھ جانا اسی کا فعل ہو سکتا ہے جسے نہ ظواہرِ نصوص پر پورا عبور حاصل ہو اور وہی نصوص کے ظہر و بطن کے مابین رابطہ سے واقف ہو، درحالیکہ نصوص کے ظواہر بلاشبہ اپنے بواطن سے مربوط اور وابستہ ہوتے ہیں، اور اس ارتباط کا انکشاف خود ایک مستقل علم ہے جو راہِ سخن فی العلم ہی کا حصہ ہے۔ اس لئے ان بواطن کا انکار درحقیقت ظواہر سے بھی کما حقہ عدمِ واقفیت یا فنِ حقائق سے عدمِ مناسبت کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرزِ عمل کا شکار کتاب ”آب حیات“ بھی ہوئی ہے ورنہ سمجھ میں نہیں آتا کہ ”آب حیات“ کے دقیق ہونے کو مسئلہ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے انکار و نفی سے کیا تعلق ہے؟

دارالعلوم دیوبند میں حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کی تصانیف کو درساً درساً پڑھانے کا سلسلہ حضرت مولانا حسین احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے شروع فرمایا تھا، اور عرصہ تک یہ سلسلہ جاری رہا۔ اس سے پہلے دارالعلوم کے مخصوص اکابر و اساتذہ حضرت کے مضامین حکمت کو دروس میں بذیلِ نصوص کتاب و سنت بیان کرنے کے عادی رہے ہیں۔ حضرت اقدس مولانا شیخ الہند، میرے والد ماجد حضرت مولانا حافظ محمد احمد صاحب اور حضرت مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی رحمہم اللہ خصوصیت سے کلامی مسائل کی تشریح حضرت اقدس ہی کی تصانیف کی روشنی میں فرماتے تھے، جس سے

طلباء کو ان علوم سے بلا درس و تدریس کافی مناسبت پیدا ہو جاتی تھی۔

موجودہ اساتذہ میں حضرت مولانا محمد ابراہیم صاحب مدظلہ صدر المدرسین دارالعلوم اور حضرت مولانا رسول خان صاحب سابق مدرس دارالعلوم کو حکمتِ قاسمیہ پر کافی عبور ہے اور دروس میں ان کے یہاں موقع بہ موقع یہ حکم و اسرارِ قاسمیہ بیانات میں آتے رہتے ہیں۔ مولانا شبیر احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرمایا کرتے تھے کہ:

”اسلام کے مقابلہ میں فلسفہ سو برس تک کتنے ہی رنگ و روپ بدل بدل کر آئے لیکن ”حکمتِ قاسمیہ“ کی روشنی میں اس کا اندازِ قد فوراً پہچانا جائے گا اور اس کی قلعی کھلے بغیر نہ رہے گی۔“

اس لئے حضرت کی کتب باوجود دقیق المدرک ہونے کے یہاں کے طلبہ میں بے حیاتِ اولیہ کا درجہ رکھتی تھیں۔ پھر سمجھ میں نہیں آتا کہ ان کے معذور الحصول یا ناممکن الادراک ہونے کا پروپیگنڈا کن مصالِح پر مبنی ہے۔ لوگ قاضی حمد اللہ، صدرا، شمس بازغہ تو سمجھ لیں اور ”آب حیات“ اور ”قبلہ نما“ سامنے آئے تو اس کے معذور الحصول ہونے کا عذر کر کے کھڑے ہو جائیں، تو سوائے اس کے کہ یا تو اسے فینِ حقائق سے عدم مناسبت یا ”الناس اعداء ما جھلوا“ پر محمول کیا جائے اور کیا کہا جائے؟ اس تفصیل کے بعد جناب کے سوالات کا جواب درج ذیل ہے:

(۱) میں نے ”آب حیات“ درسا درسا نہیں پڑھی، جتنا بن پڑا خود ہی اس کا مطالعہ کیا ہے، نہ وہ ناقابلِ فہم و ادراک ہے اور نہ ہی اس کے علوم ملائکہ کے لئے ہیں بلکہ انسانوں ہی کے لئے ہیں مگر ذی استعداد انسانوں کے لئے جنہیں علومِ دینیہ کے ساتھ معقول و فلسفہ اور ہیئت و ریاضی میں کافی دستگاہ ہو۔ آبِ حیات میں مشکل حصہ دلائل کا ہے، مسائل کا نہیں، دعویٰ یا مسئلہ اس میں وہی ہے جو شرعی ہے، یعنی انبیاء علیہم السلام اور سید الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم برزخ میں جسمانی اور دنیوی حیات کے ساتھ زندہ ہیں، نمازیں پڑھتے ہیں اور رزق پاتے ہیں اور یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی موت اور حیات بعد الموت عام موتوں اور حیاتوں کی طرح نہیں اور نہ ہی موت طاری ہونے اور حیات بعد الموت آنے کی کیفیت ہی عام انسانوں جیسی ہے۔ اسی لئے اس حیات کے اثرات عالم دنیا تک بھی پہنچے ہوئے

ہیں کہ نشان کی بیویاں بیوہ اور قابل نکاح ہوتی ہیں اور نشان کے اموال میں میراث بنتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس دعویٰ یا اس شرعی مسئلہ میں کوئی اشکال نہیں، اشکال اگر ہے تو دلائل اور ان کی محققانہ تعبیر میں ہے لیکن عوام کے لئے نہ کہ اہل علم اور اہل ذوق کے لئے، اور کچھ بھی ہو میرے یا کسی کے اسے درس اور سائنہ پڑھنے سے یا کتاب کے مشکل ہونے سے اس کھلے ہوئے شرعی مسئلہ پر کیا اثر پڑ سکتا ہے کہ اس اشکال کی آڑ میں مسئلہ کی نفی یا انکار کیا جائے۔ یا حضرت کو اس عقیدہ کے کسی بھی پہلو میں جمہور سلف و خلف سے الگ یا متفرد کہا جائے۔

(۲) ”الفرقان“ میں ذکر کردہ واقعہ بالکل صحیح ہے لیکن آخر میں اجمال

کر دیا گیا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ:

”حضرت مولانا حبیب الرحمن صاحب رحمہ اللہ نے مجھے ”آب حیات“

پڑھانے سے یہ کہہ کر معذرت فرمائی تھی کہ یہ کتاب بہت عالی اور دقیق مضامین پر مشتمل ہے اور میں اہتمام کے جھگڑوں میں مبتلا رہ کر چونکہ ہمہ تن اس کتاب کی طرف متوجہ نہیں ہو سکتا اس لئے اس کا پڑھانا میرے لئے مشکل ہے۔ یہ کتاب ایسی نہیں ہے کہ میں ذیلی اور ضمنی طور پر محض سرسری مطالعہ سے اسے حل کر کے اس پر قابو پاسکوں۔“

بہر حال اس واقعہ سے کتاب کے ناممکن الفہم ہونے یا اس میں بیان شدہ مسئلہ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مشکوک یا مشتبہ ہونے پر استدلال کیا جانا قطعاً بے معنی ہے۔ حضرت مولانا نانوتوی قدس سرہ اور دیوبند کے تمام اکابر و علماء کا مسلک اس بارے میں صاف رہا ہے اور ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم عالم برزخ میں حیات جسمانی دنیوی کے ساتھ زندہ ہیں اور یہ ناکارہ خدام اکابر انہیں اکابر مدوحین کے اس مسلک کا پابند اور من و عن تبع ہے۔ والسلام۔

محمد طیب غفرلہ مدیر دارالعلوم دیوبند

۱۸ شعبان ۱۳۸۰ھ، ازبیل و شارم (مدراں)

(ماخوذ از مجموعہ رسائل حکیم الاسلام ج ۳، ص ۶۵۹)



عرض ناشر

”آب حیات“ حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمہ اللہ کی وہ علمی تصنیف ہے جسے حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ نے بھی حضرت مولف رحمہ اللہ سے سبقاً سبقاً پڑھا۔ یہ واقعہ اس تصنیف کے خالص علمی، پیچیدہ اور مشکل ترین ہونے کی شہادت ہے۔ اس علمی تصنیف کی تفہیم کے لئے ضروری ہے کہ ایسا سمجھنا ہو جو حضرت کے طریق استدلال اور انداز تحریر کا ادراک ہو۔ فلسفیانہ مباحث اور منطقیانہ طرز استدلال کا واقف ہو اور یہ کتاب سبقاً سبقاً پڑھائے تو شاید یہ کتاب اہل علم کی سمجھ میں آجائے۔ آئندہ صفحات میں کتاب کے مطالعہ سے پہلے اس کے موضوع اور پس منظر کے طور پر عرض ہے کہ جب حضرت نے روافض کے اعتراضات در مسئلہ فدک کے بارے میں ”ہدیۃ الشیعہ“ تصنیف فرمائی تو اس مسئلہ پر بالکل نئے انداز سے استدلال کیا کہ حدیث شریف میں ہے ”لا نورث مکرکھ صلفہ“ اس حدیث سے حضرت نانوتوی رحمہ اللہ کا ذہن اس جانب منتقل ہوا کہ وراثت کا مسئلہ اس وقت اٹھتا ہے جب مورث وفات پا جائے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ماں کی وراثت اس لئے جاری نہیں ہوئی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم قبر مبارک میں زندہ ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن سے نکاح حرام ہوا۔

”ہدیۃ الشیعہ“ کی تالیف کے دوران جب یہ حقائق حضرت کے سامنے آئے تو آپ نے یقین کر لیا کہ مسئلہ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور مسئلہ فدک دونوں میں علت حقیقی یہی ”حیات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم“ ہے۔ اسلئے آپ نے اس مسئلہ پر دلائل فراہم کرنا شروع کر دیئے۔ یوں قرآنی آیات، احادیث مبارکہ اور بہت سے عقلی دلائل پر مشتمل ”آب حیات“ تالیف ہو گئی۔

اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے ادارہ کو اس کتاب کی پاکستان میں اول اشاعت کا شرف حاصل رہا ہے۔ جبکہ یہ نہایت نایاب و نادر تصور کی جاتی تھی۔ پہلی اشاعت پر شیخ الحدیث حضرت مولانا عبدالحق صاحب رحمہ اللہ (بانی دارالعلوم اکوڑہ خٹک) کی طرف سے گرامی نامہ موصول ہوا تھا جس میں موصوف نے اس علمی کتاب کی اشاعت پر خوب کلمات تحسین اور دعاؤں سے نوازا۔ اللہ تعالیٰ حضرت کے درجات بلند فرمائے۔ آمین

تقریباً ڈیڑھ سال قبل ادارہ نے اسکا کمپیوٹر ایڈیشن شائع کیا۔ اب یہ جدید ایڈیشن مزید خصوصیات کے ساتھ حاضر خدمت ہے۔ جلی حروف کلاں سائز میں ہے اور مزید اس میں بقدر ضرورت پیرا گرافی بھی کردی گئی ہے تاکہ مطالعہ میں آسانی رہے۔ اب یہ کتاب ”مقالات حجۃ الاسلام“ کے تحت جلد نمبر 3 کے طور پر شائع کی جارہی ہے۔ اللہ تعالیٰ ہمارے تمام اکابر کو اپنی شایان شان اجر عظیم عطا فرمائے اور ہمیں ان کے نقش قدم پر چلنے کی توفیق سے نوازیں آمین

والسلام محمد اظہار غفرلہ، شوال المکرم ۱۴۴۱ھ بمطابق جون ۲۰۲۰ء

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ مَا لَکَ یَوْمَ الدِّیْنِ
وَالصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ عَلٰی سَیِّدِ الْخَلٰئِقِ مُحَمَّدٍ وَاٰلِهٖ وَصَحْبِهٖ اَجْمَعِیْنَ...

بعد حمد و صلوٰۃ کے بندہ ہمجدا ان کترین خلّاق محمد قاسم عفی عنہ وعن والدیہ وعن
جمیع المسلمین جس کی ہمجدا انی پر اس کی پریشانی و بے سروسامانی اور اس کے کترین
خلّاق ہونے پر اس کی ناشائستگی اور نادانی گواہ ہے قدر شناسان کلام ربّانی جن کو
بیان نکات آیات سے ترقی ایمانی اور محبان نبی کی خدمت میں جن کو شرح کمالات
محمدی سے شادمانی ہو عرض پرداز ہے...

چند سال گزرے کہ حسب ایمائے بعض بزرگان واجب الاطاعت شیعوں کے
جواب لکھتا تھا... اثناء تحریر جواب طعن فدک میں منجانب اللہ یوں خیال میں گزرا کہ اگر حکم
میراث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی عام اور حدیث "لَا تُورِثُ مَا خَرَّکُنَّہُ صَدَقَہُ" کو
موضوع اور غلط کہا جائے تو یہ دعویٰ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا جو زبان زد خاص و عام اہل
اسلام ہے خود بخود باطل ہو جائے گا اور اس دعویٰ کا منقوض ہونا منکروں کے کام آئے گا...

الغرض آپ کی حیات حدیث مذکور کی مصدق اور حدیث مذکور دعویٰ حیات کی
مؤید نظر آئی اور اس وجہ سے علماء اہل السنّت کی حقانیت اور خوش فہمی کا یقین ہوا مگر بوقت
تحریر مذکور اتنے ہی لکھنے کا اتفاق ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہنوز قبر میں زندہ ہیں
اور مثل گوشہ نشینوں اور چلہ کشوں کے عزلت گزریں ہیں جیسے ان کا مال قابل اجرائے حکم

میراث نہیں ہوتا ایسے ہی آپ کا مال بھی محلِ توریت نہیں بعد اتمام تحریرِ مذکور، چند سال تحریرِ مذکور ویسی ہی پڑی رہی... نظر ثانی کا اتفاق نہیں ہوا مگر اس سال اگنی ۱۲۸۶ھ میں قبل رمضان شریف سراپا کرم و عنایات مہتمم مطبع ضیائی واقع میرٹھ منشی محمد حیات نے تحریرِ مذکور مسمیٰ بہ ہدیۃ الشیعہ کے چھاپنے کا ارادہ کیا اور اس کی تصحیح میرے ذمہ ڈالی... اس وجہ سے چار ناچار اس کا مل کو اصل تحریر کی نظر ثانی ضرور ہوئی چونکہ نظر ثانی بغرض تہذیب و تالیف ہوا کرتی ہے تو اس نظر مکرر میں مجھے بھی بمقتضائے وقت کمی بیشی اور ازالہ حشو و جبر نقصان کا اتفاق ہوا، جب نظر ثانی کی نوبت مقامِ مذکور تک پہنچی تو بغرض دفع بعضے اوہامِ متخیلہ یوں مناسب معلوم ہوا کہ اول تو اس دعویٰ کو موجب کیا جاوے...

دوسرے اعتراضِ تعارضِ آیت کریمہ ”اِنَّكَ مَبِیْتُ الْخ“ اور علیٰ ہذا القیاس اعتراضِ تعارض بعض احادیث کا جواب دیا جائے...

یہ سمجھ کر جو اس مضمون کو چھیڑا تو حسب تجربہ سابق یہاں بھی اپنے خیال سے زیادہ طول ہو گیا اور اپنے انداز سے بڑھ کر مضمونِ مذکور کے شاخ و برگ پھیلے ہوئے نظر آئے... ادھر کثرتِ مشاغل باعثِ رنج و تعب اُدھر دل کا مل جدا آرام طلب اس وجہ سے کبھی لکھا کبھی نہ لکھا... اس میں رمضان شریف کا آجانا نہ لکھنے کا اور بہانہ ہو گیا، غرض ہنوز اس تقریر کے اتمام کی نوبت نہ آئی تھی کہ سامانِ غیبی باعثِ عزمِ سفر حج ہوا...

آٹھویں سوال کو وطن سے رخصت ہو کر گرد افشائی راہ بیت اللہ اختیار کی، میرٹھ پہنچ کر جو تقریرِ مذکور کے اتمام رہ جانے کا ذکر آیا تو منشی صاحب موصوف بتا کید تمام باعثِ انجام ہوئے اور یہ فرمایا کہ غالباً ممبئی پہنچ کر بانتظار روانگی سفینہ جہاز چند روز کا توقف ہوا، پھر وہاں کچھ اور کام بھی نہ ہوگا... اگر اس عرصہ میں تمام کر کے میرٹھ کو روانہ کیا جائے تو پھر یہ ارمان نہ آئے کہ ہدیۃ الشیعہ کو چھاپا تو کیا چھاپا... طعنِ میراثِ فدک کے جوابوں میں جو کہ جواب تھا وہ وہی نہ چھاپا، جب وہ اپنے اصرار سے باز نہ آئے اور ان کے اصرار پر مجھ سے انکار نہ ہو سکا، ادھر دیکھا کہ کتابِ مذکور کے چند اجزاء چھپ چکے اور اسی قدر

چھپ جانے کے بعد توقف میں حرج بھی ہے تو بجز تسلیم اور کچھ نہ سوچھی، مسودہ کے کاغذ جو بعض احباب کے حوالے کرنے کے لیے ساتھ لایا تھا، ساتھ لیے اور ممبئی پہنچا تو ہر چند دس بیس روز تک وہاں رہنا پڑا مگر کچھ دن بوجہ کاہلی امروز فردا میں گزرے اور کچھ دن بیماری کے بہانہ میں رائیگاں گئے...

آخر ایام قیام میں طبیعت پر بوجھ ڈال کر بیٹھا اور جوں توں بن پڑا، پانچ یا چار دن میں تمام کیا مگر یہ ارادہ جو پیشتر سے مکنون تھا کہ بعد اتمام اصل کو میرٹھ روانہ کیجئے اور نقل بغرض پیشکش حضرت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہ ساتھ لیجئے دل کا دل ہی میں رہا... نقل کا اتفاق نہ ہوا زمانہ روانگی کا جلد آ گیا، ناچار ہو کر میرٹھ کا بھیجنا موقوف رکھا پر بامید ہائے چند در چند ایک بار حضرت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہ کے گوش گزار کر دینا یا ملاحظہ اقدس سے گزار لینا ضروری سمجھا... اس لیے اوراق مسودہ کا پشتارہ باندھ کر جہاز پر چڑھا اور محض بامداد خداوندی باوجود گمراہی اور نامہ سیاہی کے جس کی وجہ سے اپنی رسائی تو درکنار ہمراہیوں کی گم گشتگی کا بھی اندیشہ تھا دریا پار ہو کر جدہ پہنچا اور وہاں سے بسواری شتر دو روز میں دونوں قبلوں کی زیارت سے مشرف ہوا... ”بیت اللہ زادھا اللہ شرفاً و عزۃً الی یوم القیامۃ“ کا طواف میسر آیا اور حضرت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہ کی قدم بوسی سے رُتبہ عالی پایا...

”اعنی بزیارت مطلع انوار سبحانی منبع اسرار صمدانی مورد افصال ذی الجلال والاکرام مخدوم مطارع خاص و عام سر حلقہ مخلصان سراپا اخلاص سر لشکر صدیقان باختصاص رونق شریعت زیب، طریقت ذریعہ نجات وسیلہ سعادات دستاویز مغفرت، نیاز مندان بہانہ و اگداشت مستمندان ہادی گمراہان مقتدائے حین، پناہان زبدۂ زمان، عمدۂ دوران سیدنا و مرشدنا و مولانا الحاج امداد اللہ لا زال کاسمہ امداد امن اللہ للمسلمین و اہل اللہ کی زیارت سے جو ہنگامہ رست خیر مثال غدر ہندوستان کے بعد وطن قدیمی تھانہ بھون ضلع سہارن پور و مظفر نگر کو چھوڑ کر بحکم اشارات ہائنی بلد اللہ الامین

مکہ معظمہ زادہ اللہ شرفا و عزتہ میں مقیم ہیں۔۔۔“ بہرہ اندوز شرف و عزت ہو ابوجہ تہدستی دین و دنیا اور کچھ پیش کش نہ کر سکا، اوراق سیاہ مسودہ مذکور کو پیش کر کے رسم پیشکش بجالایا۔۔۔

مگر شکر عنایات کس زبان سے کیجئے کہ اس ہدیہ مختصرہ کو قبول فرما کر صلہ و انعام میں دُعائیں دیں۔۔۔ علاوہ بریں نصیحت و جدانی اور تحسین زبانی سے اس ہچمدان کی اطمینان فرمائی، اپنی کم مائیگی اور ہیچ مدانی کے سبب جو تحریر مذکور کے صحت میں تردد تھارفع ہو گیا۔۔۔ پھر یہ کوئی سمجھے تو اور متعجب ہو، قاسم نادان کی تحقیق اور تنقیح اور ایسی مستحسن اور صحیح:

زبان گنگ و چنین نغمہ خوش آئندہ

میں کہاں اور یہ مضامین عالی کہاں، یہ سب اس شمس العارفین کی نور افشانی ہے یہاں میں بھی مثل زبان و دست و قلم واسطہ ظہور مضامین مکنونہ دل عرش منزل ہوں ورنہ اپنی ہیچ مدانی سے جس پر بے سرو سامانی، دوسری پریشانی دو شاہد عادل گواہ ہوں انکار نہیں کیا جاتا۔۔۔ بے سرو سامانی کا حال پوچھئے تو نہ اپنے گھر میں کوئی عالم جو بوجہ قدر دانی علم کی طرف لگائے، نہ اپنے دل میں شوق جو تحصیل علم میں مزہ آئے اور اس کام سے دل نہ گھبرائے، نہ گھر میں کوئی کتاب جو یہ بات ہو کہ جب جی چاہا اٹھایا دیکھ لیا، نہ روپیہ پیسے کا ایسا حساب کہ حسب دلخواہ ضروریات تحصیل میں لیا صرف کیا اور پریشانی کی کیفیت پوچھئے تو کچھ نہ پوچھئے۔۔۔

ایک دل ہزار مقصود پھر ہر مقصود کے لیے ہزار غم موجود، ایک بات ہو تو کچھ بات بھی ہے، پھر کس کس کو حاصل کیجئے جو دل کو قرار آئے اور دل کی پریشانی جائے، ساری تمنائیں بر آئیں تو ہم میں اور خدا میں کیا فرق رہ جائے اور سب ارادوں سے دست بردار ہو جائے اور خدا کے ہو رہے تو ایسی عقل اور ایسی ہمت کہاں سے آئے کہ بجز نام خدا اور کچھ نہ بھائے، یہ نصیب ہو تو پھر کیا بات نعمت و ولایت ہم سے نابکاروں کو ہاتھ آجائے۔۔۔ بہر حال اپنا حال تو معلوم ہے اس سامان پر یہ نعمت۔۔۔

ہاں حضرت مسطور الصفات کی عنایت کے نام جو کچھ لگائیں بجا ہے اور ان کی

توجہات کی نسبت جو کچھ بتائیں زیبا ہے... اس لیے یہ ہچمدان بدترین گنہ گارانِ زبان و دل سے اس بات کا معترف ہے کہ میرے کلام پریشان میں اگر کوئی سخن دل نشین اہل دل اور کوئی تحقیق لائق تصدیق اہل حق ہے تو وہ حضرت مرشد برحق ادام اللہ فیوضہ کے امتساب و توسل کا پھل ہے اور اگر اختلاط اغلاط اور آمیزش خرافات ہو تو یہ تیرہ دروں خود قائل ہے کہ اپنی عقل نارسا ہے اور اپنے دماغ میں خلل ہے...

یہی وجہ ہوئی کہ حضرت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہ کے سنانے کی ضرورت ہوئی مگر جب زبان فیض ترجمان سے آفریں و تحسین سن لی تو اصل مضامین کی حقیقت تو اپنے نزدیک محقق ہو گئی... یوں کوئی منکر نہ مانے تو وہ جانے، منکروں کا کام یہی ہے ہاں نقصانِ تقریب اور پریشانیِ تقریر کا اندیشہ باقی ہے... سو اس کی اصلاح محققانِ عیب پوش کے ذمہ ہے میرا کام نہیں میرا کام ہے تو یہ ہے کہ تعمیل امر بزرگان کی جائے سو جیسے ارشاد حضرت مجموعہ علم و عمل جامع کمالات عیانی و پنہانی عالم ربانی مولانا رشید احمد صاحب خلیفہ ارشد حضرت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہ باعث تحریر اصل رسالہ اعلیٰ ہدیۃ الشیعہ ہوا تھا ایماء ہدایت اہتمام حضرت مخدوم عالم پیر و مرشد برحق اس طرف مشیر ہوا کہ تقریر اثبات حیات سید الموجودات سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کو ہدیۃ الشیعہ سے جدا کر کے جدا نام رکھ دیجئے... سو بایں نظر کہ یہ تقریر اول مثبت حیات خلاصہ موجودات علیہ و علی آلہ افضل الصلوٰۃ والتسلیمات ہے... دوسرے اس اثبات سے اس مردہ دل کو اُمید زندگانی جاودانی ہے... مع ہذا نشی محمد حیات صاحب موصوف گوئے اس باب میں متقاضی ہوئے... یوں مناسب معلوم ہوا کہ اس رسالہ کا نام آب حیات رکھا جائے...

دل میں یہ ٹھان کر قلم اٹھایا، اور ٹھہرائی کہ شروع تو خدا کے گھر سے کیجئے اور بن پڑے تو بوسنہ گاہِ عالم درِ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم پر اختتام کو پہنچا دیجئے تاکہ ابتداء انتہا دونوں مبارک ہوں ورنہ جس قدر بن پڑے غنیمت ہے کیونکہ اس وسیلہ سے اس ظلم و جہول کو اُمیدِ صحت اور ظنِ قبول ہے...

سو خیر تادم تحریر سطور تو یہ کمترین انا م آستانہ خداوندی پر جبہ رسا ہے اور پچیسویں ذی الحجہ کو سنا ہے کہ مشا قان زیارت کا مدینہ منورہ کو ارادہ ہے... ان کے ہر کا ب ان شاء اللہ تعالیٰ یہ ننگ اُمت بھی روانہ ہونے والا ہے...

اب لازم یوں ہے کہ مطلب کی باتیں کیجئے... سواؤل تو ناظرین بانصاف کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ باجماع اہل عقل و نقل و شہادت عقل کوئی حکم احکام خداوندی سے علل اور مصالح و حکم سے خالی نہیں ہے، ایسا کوئی حکم نہیں کہ اس کے لیے کوئی علت اور اس میں کوئی نہ کوئی مصلحت و حکمت نہ ہو چونکہ اس رسالہ میں ایسی باتوں کی تفصیل کی گنجائش نہیں تو فقط اجمال ہی پر اکتفا کیا جاتا ہے... اجماع اہل عقل تو سبھی کو معلوم ہے باقی اجماع اہل عقل و شہادت عقل پر جملہ مشہورہ مسلمہ کا قہ انام فعل الحکیم "لا یخلوا عن الحکمة" شاہد عادل ہے... رہی شہادت نقل سو وہ آیات جو لفظ حکمت پر مشتمل ہیں جیسے "يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ" یا لفظ حکم کو متضمن ہیں جیسے "وَكُلًّا اثْنَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا" اہل انصاف کے لیے اس باب میں دلیل کافی و شاہد وانی ہیں...

وجہ دلالت اور شہادت کی یہ ہے کہ بعد غور بشرط سلامت ذہن و شہادت عقل یوں معلوم ہوتا ہے کہ لفظ حکم و حکمت سے جو کلام اللہ میں جا بجا آتا ہے علم نسبت حکمیہ حقیقیہ احکام شرعیہ مراد ہے لیکن نسبت حکمیہ حقیقیہ کی حقیقت شرح طلب ہے... اس لیے گزارش ہے کہ کوئی صفت کسی موصوف میں بالذات ہوتی ہے اور کسی موصوف میں بالعرض، سو جس موصوف میں وہ صفت بالذات ہے وہ موصوف تو اُس صفت کا محکوم علیہ حقیقی ہے اور وہ صفت اس موصوف کے لیے محکوم بہ حقیقی اگرچہ بوجہ مفقود ہونے حمل مواطاة کے باعتبار طرف صفت و موصوف کو محکوم علیہ و محکوم بہ نہ کہہ سکیں علیٰ ہذا القیاس نسبت فیما بین نسبت حکمیہ حقیقیہ ہے اور اگر ما بین صفت و موصوف ارتباط اور اتصاف ذاتی نہیں تو سب کو مجازی سمجھئے مگر نسبت حقیقیہ کی اطلاع تین طریق سے متصور ہے... محکوم علیہ سے محکوم بہ کو دریافت کیجئے اور اس طریق سے نسبت فیما بین کو دریافت کر لیجئے یا دونوں کو دریافت کیجئے اور فیما

بین کو پہچاننے یا محکوم بہ سے محکوم علیہ کی طرف جائے اور نسبت فیما بین کی خبر لائیے مگر چونکہ شکل اول میں اول طرف اعمیٰ محکوم علیہ کا علم ضروری ہے اور شکل ثالث میں طرف ثانی کا علم لابد ہے اور شکل ثانی میں دونوں کی اطلاع کی اول حاجت ہے تو بالضرور حکماء دین مراتب حکمیہ میں بترتیب متفاوت ہوں گے... مع ہذا سوا طریق اول کے محکومات بہا کی اطلاع بجز تقلید انبیاء متصور نہیں کیونکہ عقول ناقصہ ادراک محکومات علیہا میں کافی نہیں...

علاوہ بریں ایک محکوم علیہ کا علم اس کے سارے لوازم اعمیٰ محکومات بہا کو مستلزم ہو سکتا ہے اور محکوم بہ کا علم اگر مستلزم بھی ہووے تو ایک ہی محکوم علیہ کے علم کو مستلزم ہوتا ہے، اس وجہ سے بھی مرتبہ اول قابل اولیت ہے، پھر بایں وجہ کہ مرتبہ ثالث اول و ثانی سے بالذات متاخر ہے اس کا مرتبہ بھی ان دونوں کے بعد ہی ہوگا... سو مرتبہ اول بدرجہ کمال تو انبیاء ہی کے ساتھ مخصوص نظر آتا ہے... اگرچہ کسی قدر متبعان باخلاص بھی ان کے شریک ہوں...

چنانچہ قبل ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم تحیۃ الوضوء پر حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مداومت فرمانا اور بہت سے احکام میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے موافق وحی کا آنا اس پر شاہد ہے علیٰ ہذا القیاس حضرت بایزید بسطامی اور حضرت شیخ محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہما کے وہ اقوال جن سے احکام شرعیہ پر بے درس و تدریس فقط بمعویۃ الہام ان کا مطلع ہونا ثابت ہوتا ہے عجب نہیں کہ اس پر محمول ہو اور احتمال ہے کہ فقط علم احکام مراد ہو... بے اس کے کہ ان کے محکومات علیہا معلوم ہوں... چہ جائیکہ اس سے محکومات بہا اعمیٰ احکام کی طرف ذہن کو انتقال واقع ہوا ہو اور مرتبہ ثانی اکابر اولیاء مجتہدان باتقاء کے لیے ہے...

رہا مرتبہ ثالث وہ معرکہ آراء اذکیاء اُمت ہے ماوراء اس کے تقلید سخت ہے... بظاہر علم ہے اور حقیقت میں جہل مگر چونکہ محکومات علیہا حقیقی علت اور ملزوم ہیں اور محکومات بہا حقیقی معلول و لازم ادھر احکام شریعت سے محکومات بہا مراد ہیں یا معنی مشہور اعمیٰ تصدیق یا نسبت حکمیہ تو لا جرم ہر حکم شریعت کے لیے کوئی نہ کوئی محکوم علیہ حقیقی ہوگا... چنانچہ بناء قیاس بھی اسی پر ہے... یعنی جب یہ معلوم ہو گیا کہ فلا نے حکم یعنی محکوم بہ کے

لیے فلانی شے محکوم علیہ ہے تو جہاں جہاں وہ شے پائی جائے گی بشرط علم یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ وہ حکم بھی یہاں موجود ہے کیونکہ محکوم علیہ حقیقی جب علت اور ملزوم ٹھہرا تو محکوم بہ حقیقی معلول اور لازم ہوگا اور معلول و لازم علت و ملزوم کو لازم ہوتے ہیں...

بہر حال بشرط سلامت ذہن لفظ حکم و حکمت سے وہی مراد ہے جو اس ہجحدان نے عرض کیا ورنہ صحت مضامین مسطورہ جو شرح لفظ حکمت و حکم میں مذکور ہوئے... خود ظاہر ہے غرض احکام دین کے لیے علل کا ہونا یقینی اور ان علل کا ان احکام کے حق میں وجوہ ہونا اور ان احکام کا ان علل کے حق میں مصلحت ہونا ظاہر و باہر ہے... ہاں وہ احکام بھی اگر اور کسی امر کے علت ہوں تو وہ امر ان احکام کی مصلحت کہلائے گا... القصہ حقائق وجود اور احکام معبود میں ارتباط لزوم اور علاقہ علیت و معلولیت ہے... یہاں شاید کسی کو یہ شبہ پیش آئے کہ احکام دین جو بمعنی اوامر و نواہی ہیں، انشاء ہیں نہ خبر یا اطراف خبر جو محکومات علیہا کا ہونا ضروری ہو... اس لیے یہ معروض ہے کہ اوامر و نواہی پر احکام کا اطلاق مجازی ہے، درحقیقت اس جگہ احکام ہیں جن پر امر و نہی متفرع ہوتا ہے... مثال درکار ہے تو لیجئے کلام اللہ میں ایک جا نماز کا امر فرمایا تو یوں فرمایا:

فَإِذَا أَطَمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ

كِتَابًا مُؤَقَّرًا

دوسری جازنا سے منع فرمایا تو یوں فرمایا: لَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً

وَسَاءَ سَبِيلًا

پہلی آیت امر کو مشتمل ہے... دوسری نہی کو، دونوں جا امر و نہی کے بعد

امر و نہی کے فرمانے کی علت بیان فرمائی... اعنی ارشاد فرمایا: "إِنَّ الصَّلَاةَ الْخ" اور "إِنَّهُ كَانَ الْخ" اور یہ دونوں جملے خبریہ ہیں... باقی بعض نظائر جملہ "إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ" کو مثل "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ" انشائیہ کہنا اور امر بصورت خبر قرار دینا قطع نظر اس کے کہ یہ بات اول تو جملہ "إِنَّ الصَّلَاةَ" کے انشائیہ ہونے کی کوئی دلیل نہیں...

دوسرے قرینہ تقدم ”فَاقْبِلُوا الصَّلَاةَ“ اس کے خبر ہونے کی خبر دیتا ہے انصاف سے دیکھیں تو از قبیل مجاز ہے، رہا علاقہ مجاز وہ یہ ہے کہ مضمون جملہ ہائے معلومہ کو امر و نہی لازم ہے... چنانچہ: ”إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ الْخ“ و نیز آیت ”الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الْخ“ سوا اس کے اور آیتیں اور حدیثیں صراحۃً یا اشارۃً اس پر دلالت کرتی ہیں... غرض اس قسم کے جملے منجملہ تفصیل اجمال آیت ”إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ“ وغیرہ میں امر بصورت خبر نہیں ہاں چونکہ اس تفصیل کو بحکم اجمال مذکور امر یا نہی لازم ہے تو علماء اصول نے نظریہ انجام ان کو بھی داخل امر و نہی رکھا... بالجملہ او امر و نہی شرعیہ غیر شرعیہ کو احکام کہنے کی یہ وجہ ہے جو معروض ہوئی...

ارباب فہم سے اُمید تسلیم ہے اور اگر کسی صاحب کو تامل ہو تو اس کا اتنا ہی حاصل نکلے گا کہ حکم بمعنی امر و نہی ہے... مضامین سابقہ کا تسلیم کرنا تو بہر حال لازم ہی ہوگا کیونکہ ملاحظہ فرمایا ان تقریر گزشتہ کو معلوم ہو چکا ہے کہ مضامین مذکورہ کے انکار میں بہت سے امور عقلیہ و نقلیہ کا انکار لازم آئے گا، ہاں اتنا فرق ہوگا کہ بجائے لفظ احکام لفظ مسائل کہنا پڑے گا اور مسائل کا ہونا ہر علم میں عقلی ہو یا نقلی لازم ہے... چنانچہ لفظ علم بھی جو ایسے دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے جو باہم مبتداء و خبر ہوتے ہیں علوم کے لیے مسائل اور مسائل کے لیے محکوم علیہ و محکوم بہ کے ہونے کی خبر دیتا ہے... چنانچہ واقفان دانش مندی اور ماہران کتب منطق پر یہ بات پہلے ہی واضح ہوگی...

اور جب ہر علم میں مسائل ہوئے بلکہ علم مسائل ہی کا نام علم ہوا اور ہر مسئلہ میں محکوم علیہ اور محکوم بہ ہوئے تو اگر وہ محکوم علیہ اور محکوم بہ حقیقی ہیں تب تو ہر امر و نہی کے لیے علت کا ہونا ظاہر ہے کیونکہ محکوم بہ مسائل علم دین میں مامور بہ یا منہی عنہ یا معنی لفظ مامور بہ و لفظ منہی عنہ ہے ورنہ یہ بات بھی ظاہر ہے کہ ہر بالعرض کے لیے کوئی نہ کوئی بالذات ہے...

سو جو محکوم علیہ بالذات ہوگا وہی محکوم علیہ حقیقی اور ملزوم اور علت ہے اور طریق

اثبات مدعا کے لیے یہ ہے کہ آیت ”الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْخَ“ اور نیز آیت ”إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ“ اور سوا اس کے اور آیتیں ذوق و فہم ہو تو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ امر خدا اور رسول کے لیے مامور بہ کا معروف و عدل وغیرہ ہونا ضروری ہے اور معروف وغیرہ ہونا امر سے سابق ہے علیٰ ہذا القیاس منہی عنہ ہونے کے لیے اس کا منکر و فحشاء ہونا لازم ہے اور یہ اوصاف اس کے منہی عنہ ہونے سے مقدم بلکہ بایں نظر کہ خدا کی طرف سے بعث رسل وغیرہ سامان ہدایت من جملہ آثار رحمت ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے امر و نہی از قسم شفقت اور ابھی ثابت ہوا کہ خدا اور رسول کے امر و نہی کو معروف و منکر وغیرہ ہونا لازم ہے تو بالضرور کوئی معروف وغیرہ ایسا نہ ہوگا جو مامور بہ نہ ہو چکا ہو اور کوئی منکر وغیرہ ایسا نہ ہوگا کہ منہی عنہ نہ ہو چکا ہو... خیر مطلب تو مطلب اول سے ہے... اعمیٰ ہر امر کے لیے مامور بہ کا معروف وغیرہ ہونا اور نہی کے لیے منہی عنہ کا منکر وغیرہ ہونا ضرور ہے اور معروف و منکر وغیرہ ہونا امر و نہی سے مقدم، سو صاف ظاہر ہو گیا کہ امر کی علت مثلاً وصف معروفیت اور نہی کی علت مثلاً وصف منکریت ہے...

توضیح کے لیے ایک مثال معروض ہے شہادت ”انہ کان

فاحشة“ سے زنا من جملہ فحشاء ہوا اور فحشاء بحکم ”ینہی عن الفحشاء“ منہی عنہ تو اب قیاس کی یہ صورت ہوگی زنا فحشاء ہے اور فحشاء منہی عنہ اس صورت میں نتیجہ یہ نکلا زنا منہی عنہ ہے مگر چونکہ حد اوسط علت ثبوت حد اکبر لاصغر ہوتی ہے تو فحشاء کا علت نہی ہونا ظاہر ہو گیا... غرض ہر امر و نہی کی کوئی نہ کوئی علت ہے اور یہی ہمارا مطلب تھا اور بزعم احقر حدیث ”لکل حد مطلع“ بضم الهم و تشد الطاء بھی بخبرہ اس جانب مشیر ہے... وجہ دلالت کی یہ ہے کہ مطلع بضم الهم و تشد الطاء جہر و کے اور جہا نکلنے کی جائے کو کہتے ہیں... سو جیسے جہر و کوں اور جہا نکلنے کی جگہوں سے تمام وہ چیزیں نظر آیا کرتی ہیں جو ان کے مقابل ہوتی ہیں اور ان کے وسیلے سے معلوم ہو جاتی ہیں ایسے ہی علل

کے مقابل جس قدر معلول ہوتے ہیں ان کے وسیلے سے معلوم ہو جاتے ہیں اور اہل نظر صائب کو گویا انہیں میں سے نظر آتے ہیں لیکن کوئی نہیں کہہ سکتا کہ مطلع سے علل قریبہ ہی مراد ہیں... عجب نہیں کہ علل بعیدہ اعمیٰ صفات خداوندی جو علل اصلی ہیں مراد ہوں کیونکہ ثبوت حقوق اللہ یا حقوق العباد کی اصل مقتضی یہ صفات ہی ہیں...

مثلاً خدا کی ربوبیت اور عظمت عبادت اور تعظیم کی خواستگار ہے اور خدا کا بصیر ہونا بندہ سے حیا اور ترک فحشاء کو مقتضی ہے اس جگہ سے ظاہر ہو گیا ہوگا کہ معلول اور لازم سے اس مقام میں یہ حقوق ہی مراد ہیں جو بندہ کے ذمہ ثابت ہوتے ہیں... اعمال خارجیہ مراد نہیں جو یہ شبہ واقع ہو کہ معلول اور لازم علت اور ملزوم سے منفک نہیں ہو سکتے، پھر کیا سبب کہ باوجود علل اور ملزومات لوازم و معلولات کہیں ہیں کہیں نہیں، اعمیٰ کوئی مطلع ہے اور اس کے ہاتھ سے اعمال صالحہ موافق علل صادر ہوتے ہیں اور کوئی عاصی ہے اور اس سے اعمال حسب اقتضاء علل صادر نہیں ہوتے بلکہ علل و ملزومات بے معلومات و لوازم نظر آتے ہیں... الغرض جو شخص علل بعیدہ اور قریبہ پر مطلع ہوگا وہ عالم اور حکیم کامل اور مصداق ”وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا“ ہوگا ورنہ اگر لوح محفوظ کا بھی حافظ ہو تو عالم نہیں جاہل ہے... خیر اب بس کیجئے اور اصل مطلب کی راہ لیجئے...

مخدوم من جب ہر حکم کے لیے کوئی نہ کوئی علت ٹھہری اور وہ علت محکوم علیہ حقیقی ہوئی اور حکمت معرفت نسبت حکمیہ حقیقیہ کا نام ہوا تو لاجرم تحقق نسبت کے لیے وجود طرفین اعمیٰ محکوم علیہ اور محکوم بہ ضروری ہوا اور علم نسبت کے لیے علم طرفین کی حاجت ہوئی... لیکن بعض اوقات اطراف نسبت خود کوئی نسبت اور اضافت ہوتے ہیں... تحقق نسبت اولیٰ کے لیے جیسا نسبت ثانیہ کا تحقق ضروری ہے اور اس کی معرفت اور علم کے لیے نسبت ثانیہ کے علم و معرفت کی حاجت ہے ایسے ہی اطراف نسبت ثانیہ اور علم و معرفت اطراف نسبت ثانیہ ضروری ہے... سو جو احکام عقود اور اضافات پر مثل بیوع و اجارات و نکاح متفرع ہوتے ہیں ان کی تفرع اور تحقق اور معرفت تفرع کے

لیے جیسے تحقق بیوع و اجارات و نکاح اور معرفت تحقق بیوع و اجارات و نکاح ضرور ہے ایسے ہی تحقیق اطراف عقود معرفت تحقق اطراف عقود کی حاجت ہے...

مثلاً منکوحہ غیر کے نکاح کی حرمت اس کے نکاح پر مفرغ ہے اور نکاح اس کی علت ہے اور نکاح ایک نسبت اور اضافت ہے... فیما بین زوجین اور اسی سبب سے اپنے تحقق میں ان دونوں کے تحقق کا محتاج ہو... سواگر کہیں حرمت بوجہ نکاح ہوگی تو نکاح پہلے ہوگا اور جب نکاح ہوا تو ناکسین کا وجود دنیوی اُغنی حیات خود ثابت ہو جائے گا... لیکن چونکہ عقد کو انعقاد لازم بلکہ اصل مقصود ہے تو جیسے عقد کے لیے عاقدین کی ضرورت ہے ایسے انعقاد کے لیے وہی منعقدین اُغنی مقصود علیہ اور معقود بہ کی حاجت ہے...

علیٰ ہذا القیاس علم نسبت اولیٰ کے لیے معرفت منعقدین ضروری ہے بلکہ بعد غور، یوں معلوم ہوتا ہے کہ عقود میں اصل مقصود انعقاد ہے اور اولاً بالذات ضرورت ہے تو منعقدین کی ضرورت ہے... مگر چونکہ انعقاد بے عقد ممکن نہیں اور عقد بے عاقدین عقود اُغنی بیوع و اجارات میں متصور نہیں تو ثانیاً بالعرض عقد عاقدین کی حاجت ہوئی... یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ استحقاق حقوق بیع و وارث کی جانب منتقل ہوتا ہے... حق استیفاء حقوق اجارہ اُغنی منافع ورثہ کی جانب منتقل نہیں ہوتا کیوں کہ قوام اصل مقصود اُغنی انعقاد منعقدین کے ساتھ ہے اور منعقدین میں سے معقود علیہ تو بہر حال مشخص اور معین ہی ہوتا ہے...

اور اس وجہ سے اس کا موجود نہ ہونا بوجہ عدم اول ہو یا عدم ثانی موجب عدم حدوث انعقاد یا باعث زوال انعقاد ہوتا ہے اور معقود بہ اُغنی ثمن یا اجرت اگر عروض میں سے ہے تو تعین اور تشخیص ظاہر ہے اور اس صورت میں یہ بھی معقود علیہ ہے جیسا معقود علیہ اس صورت میں معقود بہ ہے اور اگر نقود میں سے ہے تو در صورت نہ ہونے اسباب تعین کے مثل اشارہ ایک مضمون کلی ہے جس کی ہزار ہا افراد متصور ہیں اور اس وجہ سے اس کے ہلاک اور فنا کے قبل قیامت عالم اسباب میں کوئی صورت نہیں اور

اس کی وجہ سے عدم انعقاد متصور نہیں... بالجملہ چونکہ بیع و ثمن اشیاء ثابتہ اور مقرر میں سے ہوتے ہیں یعنی اس کا وجود محتاج زمان نہیں آن واحد میں بتمامہ متحصل ہو سکتا ہے تو انعقاد بیع بھی دفعۃً متصور ہے اور پھر موت عاقدین موجب انحلال عقدۃ انعقاد نہیں ہو سکتی کیونکہ انعقاد اپنے حدوث میں عقد عاقدین کا محتاج ہے اپنی بقاء میں اس کا محتاج نہیں بقاء میں ہے تو فقط منعقدین کا محتاج ہے... چنانچہ رشتہ و رسن کے انعقاد سے ظاہر ہے... رہا یہ خلجان کہ انعقاد بیع بغرض ملک مطلوب ہوتا ہے... پھر جب عاقدین ہی نہیں تو ملک کی کیا صورت ہوگی اور کون مالک ہوگا تو اس کا جواب اول تو یہ ہے کہ ملک من حیث ہوا علی التعین کسی مالک کو مقتضی ہے در صورت وراثت ملک کی اضافت بدل جائے گی ملک نہ بدلے گی... اس واسطے ایسے مواقع میں انتقال ملک کہتے ہیں...

دوسرے یہ تبدیل ملک اعنی مشتری کا بائع کے قائم مقام اور اس کا نائب ہو جانا اور بائع کا مشتری کے قائم مقام اور اس کا نائب بن جانا لازم بلکہ اصل غرض انعقاد ہے... چہ جائیکہ مخالف ہو تو عاقدین میں سے ایک کا مرجانا اور اس کے وارثوں کا اس کے قائم مقام ہو جانا بھی مخالف انعقاد نہ ہوگا جو عاقدین میں سے کسی کی موت کے سبب انحلال عقدۃ انعقاد متصور ہو... غایت مافی الباب عاقدین کی آپس میں نیابت بالخصوص لازم ہو اور وارثان عاقدین کی نیابت لازم نہ ہو...

الحاصل انعقاد اور ہے اور ملک اور ملک انعقاد پر متفرع ہوتی ہے جیسے انعقاد کو اپنے حدوث و بقاء میں منعقدین کی حاجت ہے ملک کو اپنے حدوث و بقاء میں مالک کی ضرورت مگر جیسے ملک کو مالک بنادینے والوں کی حاجت ہوتی ہے تو فقط حدوث ہی میں ہوتی ہے بقاء میں حاجت نہیں... اس صورت میں بعد انعقاد بیع اگر عاقدین میں سے کوئی مرجائے تو جیسا وہ دوسرے عاقد کے قائم مقام ہوا تھا وارث اس کا قائم مقام ہو جائے گا اور اس حساب سے قائم مقام کا قائم مقام کہلائے گا... اگر اندیشہ طول سب راہ قلم نہ ہوتا تو اس مضمون کے پس و پیش کے مضامین بھی باعث انشراح ناظرین ہوتے مگر

اس عذر معقول کے باعث اس بات کو یہیں ختم کر کے عرض دیگر زیر قلم ہے...

اعنیٰ مبیع و ثمن بوجہ استقرار آن واحد میں موجود ہوتے ہیں اور اس وجہ سے انعقاد بیع فیما بین مبیع و ثمن دفعۃً واحدۃً متصور ہے مگر منافع از بسکہ ثابت و مستقر نہیں ہوتے بلکہ بایں وجہ کہ جیسے ابعاد اور ذی ابعاد مکان پر منطبق ہوتے ہیں... حرکات زمان پر منطبق ہوتے ہیں... منافع جواز قسم حرکات ہیں زمانہ کے تجدد کے ساتھ متجدد ہوتے جاتے ہیں اور ان کا وجود اپنی تحصیل میں زمانہ کا محتاج ہے... آن واحد میں متحصل نہیں ہو سکتا جو انعقاد و اجارۃ دفعۃً واحدۃً متصور ہو بلکہ شیعۃً فشیعۃً انعقاد بھی متجدد ہوتا جاتا ہے کیونکہ منافع اشیاء متجددہ میں سے ہیں... دفعۃً واحدۃً موجود نہیں ہو سکتے اور قبل وجود منعقدین انعقاد کی کوئی صورت نہیں...

باقی رہا تا اختتام میعاد معین اجارات کا لازم ہو جانا، سو یہ اگرچہ بظاہر اسی عقد واحد کا اثر ہے مگر وہ عقد اول حقیقت میں عقد نہیں بلکہ بوجہ ذکر زمانہ بالمعنی وعدہ عقود منافع متجددہ زمانہ معین کو مشتمل ہے اور یہ لزوم و فاء وعدہ کا لزوم ہے جس سے بقدر تجدد منافع عقود اور انعقادات متجددہ پیدا ہوتے جاتے ہیں... عقد واحد کا لزوم نہیں جو یہ شبہ پیش آئے کہ اگر عقد و انعقاد کے لیے وجود منعقدین ضروری ہے تو اجارات میں وقت عقد و انعقاد حدوث منافع سے مقدم ہوتا ہے منافع میں سے کچھ بھی موجود نہیں... باقی اس قدر لزوم وعدہ کہ قابل داد و فریاد ہو... اگرچہ سارے وعدوں میں نہ پایا جائے لیکن اجارات ذراعات و مجاریات میں بغرض دفع حرج و آسائش خلائق علاوہ اس لزوم کے جو ہر وعدۃً صالح کے لیے ہے اتنا بھی ضرور تھا اس واسطے شارع کی طرف سے اس قسم کے وعدوں میں دنیا میں بھی دار و گیر مقرر ہوئی... بالجملہ چونکہ اجارات میں شیعۃً فشیعۃً وقت تجدد منافع عقود انعقادات متجددہ ہوتے ہیں تو اگر قبل اتمام مدت اجارہ مستاجر مر جاوے تو ورثہ کو بحکم استیجار مورث استحقاق استیجار اجیر باقی نہ رہے گا کیونکہ وراثت در حقیقت نیابت ملک ہے اور ملک بوجہ عقد پلید ہوتی ہے تو بعد انعقاد پیدا ہوتی ہے اور انعقاد قبل وجود منعقدین متصور نہیں تو پھر اجارات

میں وراثت جاری ہو تو کیونکر ہو ورنہ ملک منافع بضع جو تفریعات نکاح میں سے ہے... بایں وجہ کہ نکاح بھی بظاہر ایک قسم کا اجارہ ہے بلکہ اور اجارات کی نسبت بوجہ احترام منافع بضع زیادہ مہتمم بالشان گو درحقیقت سامان منافع بضع کے جو ایک شئی مستقر ہے بیع ہوتی ہے... چنانچہ طلاق بمنزلہ اعتاق اور خلع بمنزلہ کتابت ہے... اس پر شاہد ہے اس سے زیادہ کی یہاں گنجائش نہیں اور رسائل میں مفصل مرقوم ہے لاریب بعد موت ناکح ورثہ کی طرف منتقل ہوتے اور اولاد کو بعد موت والا منکوحات الاب والدہ ہو یا غیر والدہ سب حلال ہو جاتیں... ہاں ایک شبہ باقی رہا...

شبہ وہ یہ ہے کہ اگر مانع وراثت اجارات یہ ہے کہ جو منافع مملوک مورث ہوتے تھے وہ معدوم ہو چکے اور جو باقی تھے وہ مملوک ہونے ہی نہ پائے جو مستاجر اعمیٰ مورث ہلاک و فنا ہو گیا اور زندہ ہی نہ رہا جو وہ اول مالک ہوتا اور بعد موت وارث اس کا قائم مقام ہو سکتا، شہداء تو بشہادت کلام اللہ زندہ موجود ہیں... ان کے مالک ہونے میں کیا خرابی تھی اور نیابت ورثہ سے کون مانع تھا...

جواب شبہ

سو جواب اس شبہ کا قطع نظر اس کے کہ شہادت نیت پر موقوف ہے اور وہ ایک امر معنوی ہے اس کی خبر خدا ہی کو ہو تو ہو، اول تو یہی ہے کہ در صورت وراثت بلکہ بیع و شراء اجارہ وغیرہ اسباب انتقال ملک میں بھی وہی ملک اول ورثہ وغیرہم کی جانب خواہ تام ہو خواہ بقدر حصص منتقل ہوتی ہے... چنانچہ ظاہر ہے اور کیوں نہ ہو وارث و مشتری مثلاً مورث و بائع کا قائم مقام ہوتا ہے اور قائم مقام نہ ہونے کے لیے جیسے تبدیل قائمین ضرور ہے، بقاء مقام بھی لازم ہے اور جب مقام بحالہ باقی ہوگا تو لوازم مقام جوں کے توں باقی ہوں گے لوازم مقام کا نام ہم ضروریات مقام رکھتے ہیں، تسہیل کے لیے ایک مثال معروض ہے...

مثال

کسی چھت کے نیچے اگر کوئی پتھر رکھا ہوا ہو تو سقف بہ نسبت سنگ کے فوق اور سنگ مذکور بہ نسبت سقف مرفوع کے تحت کہلاتا ہے... اگر سنگ مذکور اٹھا لیجئے اور اس کی جگہ پر دوسرا پتھر جماد بجئے یا سقف مذکور کو گرا دیجئے اور اسی ارتفاع پر دوسری چھت بناد دیجئے تو وہی تحتیت اولیٰ جو سنگ اول کو عارض تھی... علیٰ ہذا القیاس وہی فوقیت اولیٰ جو سقف اول کو عارض تھی اس سنگ ثانی اور اس سقف ثانی کو ہو جائے گی اور کسی عاقل کو یہ تامل نہیں ہوتا کہ یہ فوقیت اور یہ تحتیت اور ہے اور وہ فوقیت اور وہ تحتیت اور... وجہ اس کی وہی ہے کہ مقام سابق یعنی چیز اول باقی ہے اس لیے ضروریات مقام اعنی فوقیت و تحتیت بھی بدستور باقی رہیں گے باقی فوقیت و تحتیت کی ضروریات مقام کے سمجھنے میں اگر تامل ہو تو پھر وہ کون سی بات ہوگی جو بے تامل تسلیم کی جائے، کون نہیں جانتا کہ موصوف تحتیت و فوقیت اولاً وبالذات احیاز ہیں... ثانیاً وبالعرض اشیاء متخیرہ اور سنگ اول کی تحتیت سقف ثانی کی طرف اور سقف اول کی فوقیت سنگ ثانی کی طرف مثل سقف اول و سنگ اول بدستور منسوب ہوگی اور سب جانتے ہیں کہ اوصاف ذاتیہ اور لوازم ماہیت قابل انفکاک نہیں ہوتے جب یہ مثال ذہن نشین ہو چکی تو اب بگوش ہوش سنئے کہ جیسے چیز فوق و تحت کو بلحاظ یک دگر فوقیت و تحتیت اولاً وبالذات عارض ہوتی ہے پھر بوسیلہ ان دونوں چیزوں کے سقف و سنگ کو مثلاً وہی فوقیت اور وہی تحتیت عارض ہوتی ہے اور سقف و سنگ چیز مذکور سے منتقل ہو جائیں تو یہ فوقیت اور تحتیت ان کے ساتھ منتقل نہیں ہوتی بلکہ چیز ہی میں خود قائم رہتی ہے ایسے ہی مالکیت اور مملوکیۃ اور قابضیت و مقبوضیت اولاً وبالذات مقام مالک و مملوک و قابض و مقبوض کے ساتھ قائم ہیں اور اس مقام کے واسطے سے مالک و مملوک و قابض و مقبوض کو یہ صفتیں عارض ہوتی ہیں... سو مالک و مملوک اور قابض و

مقبوض کے بدل جانے سے یہ ضروریات مقام متبدل نہ ہوں گے بلکہ جیسے در صورت تبدل سقف و بقاء سنگ مذکور بحالہ کے وہی تحتیت سابقہ جو اول سقف اول کی طرف منسوب تھی اب سقف ثانی کی طرف منسوب ہو جاتی ہے ایسے ہی در صورت تبدل مالک وہی مملوکیہ سابقہ زمین و باغ کی مثلاً جو پہلے مورث کی طرف منسوب تھی اب وارث کی طرف منسوب ہو جاتی ہے اور دعویٰ انتقال ملک میں ملک سے یہی مملوکیہ مراد ہے ورنہ ملک بمعنی مصدر جو از قسم لایمقی زما میں ہے تبدل مالک کے ساتھ متبدل ہو جاتی ہے... بالجملہ ضروریات مقام اعنی مالکیہ و مملوکیہ اور ایک کا دوسرے کے ساتھ انتساب تبدل یا قائم مقام اعنی تبدل مالک و مملوک سے متبدل نہیں ہوتی لیکن در صورت وراثت بجز زوال حیات اور کوئی چیز موجب تبدل ملک نہیں، سو اگر موت شہداء موجب زوال حیات اول نہیں تو شہداء خود مالک ہوں گے اس صورت میں نہ اموال شہداء قابل میراث رہیں گے نہ ازواج شہداء کسی کے نکاح کے قابل اور اگر موت شہداء موجب زوال حیات اول ہے اور وہ حیات جس کے تحقق پر کلام اللہ اور احادیث صحیحہ ناطق ہیں حیات ثانی ہیں...

چنانچہ ارواح شہداء کا ان اجسام سے جدا کر کے اجواف طیر خضر میں داخل کر دینا جو ایک قسم کا تناخ ہے بشہادت احادیث صحیحہ اس پر شاہد ہے اور نیز لفظ ”عند ربہم“ جو کلام اللہ میں واقع ہے اس جانب مشیر ہے تو پھر اس شبہ کا کیا موقع ہے کیونکہ قیام ملک حیات اول کے ساتھ تھا جب وہ زائل ہو گئی تو وہ ملک حیات ورثہ کے ساتھ متعلق ہو گئی... اس لیے کہ ورثہ کی حیات ہم جنس حیات اول مورث ہے جو ملک اس کے ساتھ متعلق تھی وہ ایسے ہی حیات کے ساتھ متعلق ہو سکتی ہے جو اس کے ہم جنس ہو وجہ اس کی یہ ہے کہ اموال و ازواج دنیوی سے تمتع بذریعہ جسم دنیوی متصور ہے یہ جسم روح کے حق میں ذریعہ منافع دنیوی آلہ تمتع اور وسیلہ انتفاع ہے بلکہ یہ اموال و ارواح اسی کی آسائش اور اس کے دفع مضار کے لیے مطلوب ہیں...

سو جب روح کو اس جسم سے تعلق ہی نہ رہا تو یہ ازواج و اموال روح کے حق میں پیکار محض ہوں گے اور دوسرے عالم کے اجسام سے اگر تعلق پیدا ہو گیا ہے تو وہ اس باب میں کچھ مفید نہیں کیونکہ اس عالم کے اجسام سے تعلق اگر ذریعہ انتفاع ہو سکتا ہے تو وہیں کے ازواج و اموال کے انتفاع کا ذریعہ ہو سکتا ہے... مع ہذا ملک شہید کو اگر بحال سابق قائم رکھئے اور بنجانب ورثہ منتقل نہ کہئے تو صد ہا دشواریاں اور ہزار ہا حرج نظر آتے ہیں کیونکہ ازواج و اموال شہداء میں در صورت مسطورہ تصرف کیجئے تو کس استحقاق سے کیجئے اور یوں ہی رہنے دیجئے تو کب تک رہنے دیجئے اور کاہے کے لیے رہنے دیجئے اس لیے حکمت لم یزلی بنظر سابقہ نفع رسانی اقربا جس کی طرف جملہ ”اَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا“ مشیر ہے... مقتضی ہوئی کہ بقدر قرب و بعد مدارج نفع رسانی مثل دیگر اموات ملک شہید بھی اس کے وارثوں کی طرف منتقل ہوا کرے اور اس کے اجارات خواہ از قسم نکاح ہوں یا غیر نکاح اسی کی موت پر تمام ہو جائیں وہاں اگر کسی کی موت مزمل حیات اول نہ ہو بلکہ جیسے معانی متضادہ بشرطیکہ ایک بالذات ہو تو دوسرا بالعرض مجتمع ہو سکتے ہیں... اگرچہ اثر ایک ہی کا یعنی بالعرض ہی کا ظاہر ہو کسی جگہ موت و حیات دو مجتمع ہو جائیں اور اس وجہ سے روح کا بدن اول سے تعلق منقطع نہ ہو تو اس صورت میں اس کے اموال و ازواج بدستور اسی کی ملک میں باقی رہیں گے اور کسی کو اس کے اموال میں اختیار تصرف نہ ہوگا... تا وقتیکہ وہ خود قبل موت کسی کو اپنا کارکن نہ بنا جائے اور اس کو کوئی دستور العمل نہ بنا جائے... اس صورت میں البتہ اس کا رکن کو ویسا ہی اختیار ہوگا جیسا کہ کارکنان احیاء کو اختیار ہوتا ہے یعنی جیسے کارکنان احیاء اشیاء احیاء کے مالک نہیں ہو جاتے بلکہ ملک احیاء بدستور قائم رہتی ہے بوجہ وکالت ایک اختیار مستعار ان کو بھی حاصل ہو جاتا ہے ایسے ہی اگر کوئی میت جس کی موت موجب زوال حیات دنیوی نہ ہوئی ہوئی قبل موت کسی کو اپنا کارکن اور اپنے اموال میں اپنا وکیل بنا جائے تو وہ کارکن وکیل اور کارکن ہی رہے گا، مالک نہ بن جائے گا اور اس وجہ

سے اس کو جائز نہ ہوگا کہ سر مو بھی خلاف امر موکل کرے... بالجملہ مدار کار میراث و القطاع نکاح زوال حیات پر ہے... عروض موت کو اس سے کچھ علاقہ نہیں...

اکثر مواقع میں موت موجب زوال حیات ہو جاتی ہے اور اس سبب سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ یہ سب موت ہی کی کار پردازیاں ہیں... باقی وجہ اس بات کی کہ مدار کار میراث و القطاع نکاح زوال حیات پر ہے وہی ہے جو پہلے مر قوم ہوئی کہ نکاح و ملک و مالکیت خواص و خصائص احياء بلکہ ذوی العقول میں سے ہیں... اموات مثل جمادات قابل ملک و مالکیت و نکاح نہیں... سو اگر کسی کی موت موجب زوال حیات ہی نہیں تو بوجہ بقاء حیات و عقل اس کے ملک اور نکاح میں بھی باقی رہیں گے اور یہ اختفاء اور استتار حیات و عقل جو بوجہ موت پیش آیا ہے اس بات میں خارج نہ ہوگا... رہا یہ استبعاد کہ موت و حیات باوجود اس تضاد و تخالف کے جو ظاہر ہے محل واحد میں، زمان واحد میں کیونکر مجتمع ہو سکتے ہیں... سو اس کے جواب کے لیے ناظرین اور اوراق کو اس بحث کا انتظار کرنا پڑے گا جس میں اس کی تحقیق ہے کہ موت و حیات میں تقابل عدم و ملکہ اور پھر حیات و موت نبوی اور موت و حیات دیگر احياء اموات میں کیا فرق ہے...

بالفعل قابل گوش نہاد ن یہ بات ہے کہ انبیاء کرام علیہم السلام خصوصاً سرور انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص میں غور و تامل کیجئے تو ار باب اذہان متوسط کو بھی بہ نسبت بقاء حیات علیہم السلام خصوصاً سرور انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم وہ یقین حاصل ہو جاتا ہے جو ار باب حدس کو بجز ملاحظہ خصائص و خواص مذکور کے باعث انشراح خاطر ہوتا ہے شرح اس معما کی نہ ہے کہ جیسے اختلاف اوضاع شمس و قمر اور اختلاف تشکلات قمر کو دیکھ کر ار باب حدس کا ذہن اس جانب منتقل ہوگا کہ نور قمر نور شمس سے مستفاد ہے اور بعد شرح و بیان کے اصحاب اذہان متوسط نے بھی اس کو تسلیم کیا اور اس پر یقین کیا ایسے ہی سلامت اجساد انبیاء علیہم السلام علی الدوام اور حرمت ابدی نکاح ازواج مطہرات رضوان اللہ علیہم اجمعین اور عدم توریث انبیاء علیہم السلام سے ذہن ار باب حدس اول تو اس جانب منتقل ہوتا ہے کہ یہ

احکام مذکورہ احکام و ثمرات حیات ہیں اور بعد بیان اس بات کے کہ یہ امور ثلاثہ ثمرات حیات ہیں، اصحاب اذہان متوسطہ بھی اس کو قبول کرتے ہیں بلکہ یہ سمجھ لیتے ہیں کہ جیسے سلامت اجساد اور عدم توریت میں سب انبیاء شریک ہیں... یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے ساتھ مخصوص نہیں... چنانچہ احادیث صحیحہ اس پر شاہد ہیں ایسے ہی ممانعت نکاح ازواج بھی عام ہوگی... ازواج محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی کچھ خصوصیت نہیں... گو بتصریح کلام اللہ و حدیث صحیح سے اب تک معلوم نہ ہوا ہو... بہر حال یہ استدلال افادہ یقین میں اس سے کم نہیں کہ اختلاف اوضاع شمس و قمر اور اختلاف تشکلات قمر کو دیکھ کر اس کا یقین ہو جائے کہ نور قمر نور شمس سے مستفاد ہے بلکہ جیسے دھوپ اور چاندنا اور آمد و شد مردم اور معاملات گونا گوں اور حرکات و اصوات کو دیکھ کر بے دیکھے آفتاب کے طلوع کا یقین ہو جاتا ہے... ایسے ہی امور مذکورہ کے ہونے سے حیات کا ہونا معلوم ہو جاتا ہے... اس اشکال اور اس استدلال میں ہرگز کچھ فرق نہیں... یہاں اگر لوازم سے طرزیات کو دریافت کرتے ہیں تو وہاں بھی لوازم ہی سے استدلال کرتے ہیں بلکہ جیسے صورت مذکورہ میں فقط چاندنا اور دھوپ کا نمایاں ہونا دن کے ہونے اور آفتاب کے طلوع کے لیے بہ نسبت اور باتوں کے دلیل کامل ہے اور تنہا کافی ہے...

یہاں تینوں باتیں ایسی ہی ہیں اور ہر ایک ان میں سے اثبات حیات میں کافی ہیں کیونکہ دھوپ اور روشنی کی دلیل کامل اور کافی ہونے کی تو یہی وجہ ہے کہ دھوپ اور چاندنا طلوع آفتاب کو لازم ہے اور سوا آفتاب کے عالم اجسام میں سے کسی جسم میں یہ نور و جمال نظر نہیں آتا اور سوا دھوپ اور روشنی کے اور احوال باقیہ اور طلوع آفتاب میں اتصال اتفاقی ہے اور روشنی دھوپ بھی اگرچہ لازم ہیں پر لازم وجود خارجی ہیں لازم ذات آفتاب نہیں...

سو یہاں امور ثلاثہ مذکورہ میں سے ہر ہر امر لازم حیات ہے... عوارض اتفاقیہ میں سے نہیں اس باب میں تنقیح حقیقت بغرض تسکین خاطر مد نظر ہو، تو ملاحظہ فرمائیے:

کہ فاعل کو فعل بمعنی مابہ الفعل اور منفعل کو اعنی مفعول کو انفعال بمعنی مابہ الانفعال لازم ہوتا ہے... مابہ الفعل کا نام ہم قوت فعلی اور مابہ الانفعال کا نام قوت انفعالی رکھتے ہیں... غرض یہ دونوں ان دونوں کی ذات کو لازم ہوتے ہیں... وجہ اس کی یہ ہے کہ فاعل کو قوت فعلی اور منفعل کو قوت انفعالی بالضرور ضرورت ہے ورنہ افعال اور انفعالات کی پھر کوئی صورت نہیں کیونکہ ہر فعلیت کو فعلی ہو یا انفعالی ایک قوت کی حاجت ہے... سو یہ دونوں قوتیں ان دونوں میں اگر بالذات ہیں تو لزوم اور لزوم کا ذاتی ہونا ظاہر ہے اور اگر بالعرض ہیں تو ہر بالعرض کے لیے کوئی نہ کوئی بالذات چاہیے کہ جس میں یہ قوتیں بالذات ہوں اور جس میں یہ قوتیں بالذات ہوں وہی حقیقتاً فاعل و منفعل ہیں... ہاں فعل و انفعال جو ہر ہوتے تو بالذات کی ضرورت نہ ہوتی مگر یہ دونوں قوتیں ان دونوں کو لازم ہیں تو قوت فعلی سے متاثر اور منفعل ہونا عرض مفارق ہے...

مثلاً نور شمس جس کو قوت فعلی آفتاب کہئے... آفتاب کو لازم ہے تو دھوپ جو اثر نور ہے بہ نسبت زمین کے عرض مفارق ہے ایسے ہی ملک بمعنی مشہور جو منظور نظر عوام ہے بہ نسبت اموال عرض مفارق ہے... ہاں ملک بمعنی مابہ الملک جس کو قوت فعلی مالک کہئے البتہ ذوات مالکین کے ساتھ لازم ہے مگر جیسے دھوپ جو عرض مفارق زمین ہے بے نور شمس کے جو لازم شمس میں سے ہے متحقق نہیں ہو سکتے اور کیونکر ہو معلول کہیں بھی بے علت متحقق ہوا ہے ایسے ہی ملک بمعنی مشہور بدوں ملک بمعنی مابہ الملک متحقق نہیں ہو سکتے کیونکہ وہ علت ہے اور یہ معلول اور اسی پر کیا موقوف ہے جو عرض مفارق ہو گا وہ کسی کے عرض لازم ہی کا طفیل ہو گا... اس لیے ثبوت ملک بمعنی مشہور تقدم ملک بمعنی مابہ الملک پر لاجرم دلالت کرے گا ورنہ وجود معلوم بے وجود علت لازم آئے گا یا معلول کی جانب عموم کا احتمال نکلے گا...

بطلان مضمون اول میں تو کلام ہی نہیں رہا... مضمون ثانی عاقل کے نزدیک وہ بھی باطل ہے اس لیے کہ علت کسی کے عرض لازم کا نام ہے... بشرطیکہ منفعل کی

جانب متعدی ہو اور معلول کسی کے عرض مفارق کا نام ہے... بایں لحاظ کہ وہ کسی سے متصل ہوا ہے اور ظاہر ہے کہ عرض مفارق اس صورت میں وہی عرض لازم ہے بایں لحاظ کہ فاعل سے صادر ہوا ہے اور اس کے ساتھ قائم ہے اور اس کے حق میں لازم ذات ہے اور بایں لحاظ کہ مفعول پر واقع ہوا ہے... اگر کوئی علت مانع انفکاک ہے تو لازم وجود ہے اور اگر منفک ہو سکتا ہے تو اس کے حق میں عرض مفارق ہے اور جب عرض مفارق بعینہ عرض لازم ہو اس سے عام نہیں ہو سکتا... یہاں وحدت شخصی ہے تو وہاں بھی وحدت شخصی ہوگی... یہاں وحدت نوعی ہے تو وہاں بھی وحدت نوعی ہوگی مگر چونکہ ملک بمعنی مشہور بغرض تصرف مطلوب ہے تو مالک کی جانب قوت استیلاء و قہر و غلبہ ضرور ہے... سو یہ قوت و استیلاء و غلبہ ہی ملک بمعنی مابہ الملک ہوگی اور یہ قوت لاجرم مالک کو لازم ہونی چاہیے... چنانچہ ابھی واضح ہو چکا ہے اور اس بات سے معلوم ہوتا ہے کہ سبب ملک فقط استیلاء و قبض ہے اور اسباب معروفہ یعنی بیع اور شراء اور اجارہ اور ہبہ اور میراث اسباب حصول قبض ہیں، اسباب ملک بالذات نہیں... ہاں بایں وجہ کہ یہ اسباب ذریعہ حصول اور قبض ذریعہ حصول ملک ہے ان اسباب کو بھی اسباب ملک کہہ دیتے ہیں...

باجملہ اموال جو مباح الاصل ہیں جیسے اول دفعہ بوجہ قبض و استیلاء مملوک ہوئے... آئندہ بھی بوجہ قبض ہی مملوک ہوتے رہتے ہیں... چنانچہ بائع کے ذمہ تسلیم کا واجب ہونا اور مشتری کو قبل القبض بیع کا ممنوع ہونا عقل صائب ہو تو اسی جانب مشیر ہے... گو قبل القبض بیع کی ممانعت مشاکلت ربا پر بھی متفرع ہو اور شاید یہی وجہ ہوئی کہ فقہائے حنفیہ استیلاء کفار کو مزمل ملک اہل اسلام اور موجب ملک کفار قرار دیتے ہیں اور ہر وہاب کے لیے اختیار ردّ شئی موہوب بتلاتے ہیں، اگر اسباب مذکورہ اسباب ملک ہوتے تو بائع کے ذمہ تسلیم واجب نہ ہوتی... البتہ بائع کو مزاحمت اور ممانعت عن التصرف ممنوع ہوتی اور مشتری کو قبل القبض بیع ممنوع نہ ہوتی، اگر ہوتی بھی تو حسب اقتضائے مشاکلت ربا مکروہ ہی ہوتی... علیٰ ہذا القیاس غلبہ کفار اور ان کے استیلاء کو غصب کہتے

موجب ملک کفار اور مزمل ملک اہل اسلام نہ کہتے اور ادھر واہب کو ان کے نزدیک اختیار استرداد نہ ہوتا کیونکہ در صورت یہ کہ ہبہ ملک کے لیے موجب بالذات ہو تو پھر ازالہ ملک کی کوئی صورت نہ تھی ہاں ملک بالذات محل تصرف ہوتی تو یوں بھی ہو سکتا تھا... اس صورت میں شے موہوب کا استرداد بے شک غصب ہوگا... علاوہ بریں حدود ملک از قسم لزوم ہے از قسم ایجاد و فعل نہیں ورنہ میراث و وصیت میں ملک کا تحقق معتذر تھا... سوتا وقت بقاء ملزوم ملک کا باقی رہنا ضرور ہے اور وہ ملزوم بجز استیلاء و غلبہ قبض اور کچھ معلوم نہیں ہوتا... مگر یہ استیلاء و قہر موہوب لہ کو واہب کی جانب سے میسر آیا ہے وہ بھی اس طرح کہ موہوب لہ کی جانب سے کچھ زور و زور نہیں... اگر ہے تو فقط ایک قبول ہے اور قبول و انفعال میں اتصاف بالعرض ہوتا ہے، بالذات نہیں ہوتا... البتہ ہر ما بالعرض کے لیے ما بالذات کی ضرورت ہے اور اس جگہ پر ما بالذات لاریب واہب ہے اس صورت میں لاریب موہوب لہ در بارہ استیلاء و قبض و تصرف واہب کا وکیل ہوگا تا کہ اس کی طرف اتصاف ذاتی اور اس کی طرف اتصاف بالعرض صحیح ہو اور جب یہ فرق مسلم ہوگا تو اختیار استرداد آپ مسلم ہوگا اور اس باب میں عاریت و ہبہ میں کچھ فرق نہ ہوگا... ہاں بایں وجہ کہ ہبہ وعدہ عدم استرداد کو متضمن ہے اور عاریت میں یہ بات نہیں... ہبہ میں ایک ملک ضعیف پیدا ہو جائے گی اور اس وجہ سے استرداد مکروہ ہوگا...

خیر یہ ذکر تو اس مقام میں استطرادی تھا مقصود بالذات نہ تھا جو کما فیہی اس کی تحقیق و تنقیح کی طرف متوجہ ہو جائے، نہ اپنا کوئی مطلب ان امور کی شرح و بسط پر موقوف اپنا مطلب ہے تو اتنا ہے کہ جیسے ذات آفتاب کو قطع نظر کسی اور امر کے نور لازم ہے ایسے ہی قوت استیلاء و غلبہ و مبداء قہر و قبض ذات مالک کو لازم ہے اور جیسے دھوپ زمین من حیث ہو کے حق میں عرض مفارق ہے... پر بشرط تعلق فیما بین زمین و نور، یہی دھوپ زمین کے حق میں لازم اور زمین کا اس طور سے منور ہونا... بشرط تعلق مذکور آفتاب کو لازم ہے... ایسے ہی ملک اموال کے حق میں عرض مفارق

ہے... پر بشرط تعلق فیما بین قوت مذکورہ و اموال یہی ملک اموال کے حق میں لازم اور اموال کا مملوک ہونا بشرط تعلق مذکور قوت مذکورہ کو لازم ہے...

سوائی بات کو سمجھنے کے لیے مضامین مذکورہ بالا کافی ہیں اور اگر کسی متوہم کی نظر میں کافی نہ ہوں تو نہ ہوں ہماری بات پھر بھی ہاتھ سے نہیں جاتی کیونکہ اس صورت میں بہت سے بہت کوئی تامل کرے گا تو اسباب معروفہ کے اسباب ملک نہ ہونے میں تامل کرے گا مگر کوئی پوچھے ہمارا کیا نقصان ہے ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ ملک بمعنی عرض مفارق اثر تعلق قوت مذکورہ ہے وہ تعلق بطور قبض حاصل نہیں ہوتا نہ سہی، بوجہ بیع و شراء و دیگر اسباب معلومہ سہی لیکن ظاہر ہے کہ اس صورت میں بھی حاصل وہی نکلے گا... بہر حال قوت مذکورہ اور اثر تعلق قوت مذکورہ اعنی ملک بمعنی عرض مفارق ذات مالک کو لازم ہے... مگر قوت استیلاء کو اپنی فعلیت اور ظہور اثر مذکور میں اختیار اور شعور کی حاجت ہے... چنانچہ بدیہی بھی ہے اور نیز اکثر اسباب معروفہ ملک کا اختیاری ہونا اس پر دلالت کرتا ہے... علاوہ بریں ملک بغرض تصرف و انتفاع مطلوب اگر اختیار نہ ہو تو پھر عرض مذکور کا حصول معلوم ورنہ ملک محض ایک اثر متوہم کا نام ہوگا جس کو ملک بمعنی مقولہ یا ایک قسم کی اضافت کہئے ملک محوٹ عنہ نہ ہوگی جس پر احکام معلومہ اعنی حلت تصرف مالک و حرمت تصرف غیر و غیر ہا متفرع ہوں...

الغرض ملک محوٹ عنہ کو اختیار و شعور ضرور ہے اور اختیار و شعور خصائص احياء میں سے ہے نباتات و جمادات سے متصور نہیں سو ملک بھی خصائص احياء میں سے ہوگی... مگر چونکہ مالک حقیقی خداوند کریم ہے سو اس کے جو مالک ہے مالک مجازی اعنی ایک ملک مستعار پروردگار کی طرف سے حاصل ہے تو اس صورت میں صورت خلافت نکلے گی...

چنانچہ ”اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَۃً“ جو جمیع انحاء خلافت کو شامل ہے، خلافت ملک ہو یا خلافت حکم وغیرہ اس خلافت ملک اموال کی طرف جو ایک نحو خاص کی خلافت ہے اشارہ بھی موجود ہے واللہ اعلم... اور یہ ظاہر ہے کہ خلیفہ کسی کا وہی ہوتا

ہے جو اس کا کام کر سکے... اس لیے خلافت ملکی کے لیے یہ لازم ہوا کہ خلیفہ خداوندی نگران رضائے خداوندی رہے جہاں اس کی مرضی ہو صرف کرے جہاں نہ ہو نہ کرے یعنی اسراف نہ کرے تاکہ خلافت و وکالت مقلب بفساد و خیانت و بغاوت نہ ہو جائے اور دستور العمل خلفائے ملک اعنی فرمان واجب الاذعان ”اعطوا کل ذی حق حقہ“ کی مخالفت سے ذلت نہ اٹھائے مگر ظاہر ہے کہ یہ لیاقت اور اس خلافت کی وجاہت بجز عقل متصور نہیں تو ملک اموال کے لیے علاوہ اس شعور و اختیار کے جس میں تمام حیوانات شریک تھے... عقل و فہم کی ضرورت ہوئی اس لیے ملک خصائص ذوی العقول میں سے ہوئی... قبض و استیلاء حیوانات جو اکثر مواقع میں مشہور ہے... دربارہ ملک کچھ مفید نہ ہوا... یہ بات انسان کے ساتھ مخصوص رہی جمادات و نباتات تو درکنار اور حیوانات بھی اس نعمت سے محروم رہے...

بالجملہ ملک خصائص انسانی میں سے ہے اور وہ بھی خاصہ لازمہ... چنانچہ ابھی مرقوم ہو چکا ہے... اس صورت میں لزوم ملک بہ نسبت احواء لزوم نور بہ نسبت جرم آفتاب سے کم نہ ہوگا، اگر ہوگا تو زیادہ ہی ہوگا اس لیے کہ نور آفتاب کے لوازم خارجیہ میں سے ہے اور ملک بمعنی ما بہ الملک لازم ماہیت ذوی العقول ہے... چنانچہ ظاہر ہے اور اگر کسی پر ظاہر نہ ہو تو گو یہ کم فہم طویل سخن میں کم فہموں سے بایں نظر ڈرتا ہے کہ ان کے لیے اور اُلجھنے کا سامان ہو جائے گا... پر بایں اُمید کہ اہل فہم گوروز بروز کم ہوتے جاتے ہیں لیکن تاہم ابھی عالم آباد ہے... دل نا شاد کی باتیں کچھ کچھ نقل کرتا ہے... اہل معقول لازم ماہیت کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں:

اول: ملزوم و لازم باہم علت و معلول ہوں...

دوم: یہ کہ دونوں معلول علت ثالثہ کے ہوں...

پہلی صورت میں تو علاقہ لزوم ظاہر ہے... دوسری صورت میں وجہ لزوم یہ ہے کہ جیسے علت سے معلول جدا نہیں ہوتا ایسے ہی معلول بے علت نہیں ہو سکتا... بایں

ہمہ عموم کا احتمال نہیں... چنانچہ اوپر معروض ہو چکا... اس لیے معلول کے ساتھ علت ضرور ہوگی، اور اس علت کے ساتھ اس کے سارے ہی معلول ہوں گے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں معلولات میں باہم تلازم ہوگا مگر چونکہ ایک معلول کا بہ نسبت دوسرے معلول کے لازم و ملزوم ہونا مجازی ہے کیونکہ اس صورت میں اصل لزوم بین العلل والمعلول نکلا تو یہ ہیچمدان لازم ذات کو فقط قسم اول ہی میں منحصر رکھتا ہے اور قسم ثانی کو لازم وجود سمجھتا ہے... پر لازم وجود خاص نہیں یعنی لازم وجود خارجی یا لازم وجود ذہنی نہیں بلکہ لازم وجود عام ہوگا اور اس صورت میں لازم ماہیت لازم بین بالمعنی الاخص ہی ہوگا... چنانچہ اجزاء آئندہ میں ان شاء اللہ واضح ہو جائے گا... بہر حال صفت ذاتی بمعنی مشارالیه کو اس کے موصوف بالذات کے حق میں لازم ماہیت سمجھئے... ہاں موصوف بالذات اور موصوف بالعرض کا پہچانا ضرور ہے ورنہ لزوم خارجی بلکہ اتصال اتفاقی باعث مغالطہ ہو جائے تو عجب نہیں... پھر یہ لازم ماہیت اگر کسی منفعل کی جانب متعدی ہو تو اس منفعل کے حق میں قطع نظر شرائط تعدی سے تو عرض مفارق ہوگا اور بعد لحاظ شرائط تعدی اگر منفعل اس موصوف بالذات سے مبائن ہے اور وہ شرائط موصوف بالذات منفعل کے ساتھ دائم ہیں تو فقط منفعل کے حق میں لازم خارجی کہلائے گا... ہاں باعتبار وجود کے اس صفت منفعل کو بھی کہ بیشتر بلحاظ تقييد و اضافت منفعل اس کا نام جدا ہو جاتا ہے... گو حقیقت میں صفت وہی صفت موصوف بالذات ہے پر بہ نسبت موصوف بالذات بھی لازم وجود خارجی کہہ دیتے ہیں، جیسے دھوپ کہ حقیقت تو اس کی وہی نور آفتاب ہے جو آفتاب کے حق میں صفت ذاتی اور زمین کے حق میں بالعرض ہے اور پھر دھوپ جو اس کو کہتے ہیں اتصاف عرض کہتے ہیں... مثلاً اس سے پہلے اس کا یہ نام نہیں ہے تو یہ دھوپ جیسے زمین کے حق میں باعتبار صدق کے لازم وجود خارجی ہے... باعتبار وجود کے بعد لحاظ شرائط مذکورہ آفتاب کے حق میں بھی لازم وجود خارجی ہے اور اگر امر مبائن نہیں اعمی بوجہ اختلاط مبادی اشتقاق ایک دوسرے پر محمول ہوتا ہے

اور ایک کا خارج میں موجود ہونا معنی کلیت سے جزئیت تک پہنچنا دوسرے کے اختلاط پر موقوف ہے تو مبادی مختلطہ ایک دوسرے کے لازم وجود خارجی ہوں گے اور نیز بعد تعدی صفت متعدی منفعل کے کسی صفت ذاتی سے مخلوط ہو کر جو دوسرا نام بلکہ دوسری حقیقت پیدا کر لیتی ہے، اس حقیقت حاصلہ کو بھی بظاہر دونوں کا لازم وجود خارجی کہیں گے... پر مردان حق شناس ایک کے جن میں فقط دوسرے کی صفت ذاتی اور لازم ماہیت کو لازم وجود خارجی کہیں گے... ہاں مجموعہ کو مجموعہ کے حق میں لازم ماہیت کہیں تو عجب بھی نہیں بلکہ مستحسن ہے کیونکہ ہر ایک کی صفت ذاتی کو اس حقیقت حاصلہ کی قیام و قوام میں دخل ہے... بالجملہ لازم ماہیت اسی صفت کو کہتے ہیں جس کے تحقق میں فقط ماہیت تنہا کافی ہو، کسی اور کی امداد و اعانت یا اختلاط و ارتباط کی حاجت نہ ہو...

سو یہ بات بجز اوصاف ذاتیہ کے اور کسی کو میسر نہیں اور اوصاف بالعرض اگر ہوتے ہیں تو لازم وجود خارجی ہوتے ہیں اور میرے خیال میں اوصاف انتزاعیہ میں سے اگر کوئی وصف اپنے موصوف کو لازم ہے تو از قسم لازم وجود خارجی ہے لزوم کے ساتھ خارج میں موجود ہے... ہاں سبیل ادراک میں فرق ہی یہ نہیں کہ وہ خارج میں ہے تو یہ زمین میں ہے ورنہ لزوم ہی کیا ہوا اور ان اوصاف میں بھی مثل انضمامیات دوسروں کی طرف سے عروض و تعدی ہے... مثلاً آسمان پر فوقیت زمین کی طرف سے عارض ہوتی ہے اور زمین پر تحتیت آسمان سے آتی ہے اور اصل فوقیت زمین کے ساتھ اور اصل تحتیت آسمان کے ساتھ قائم ہے مگر چونکہ بوجہ کمال لطافت یہ اوصاف متعدی محسوس نہیں ہوتے تو قبل تعدی ان کے لیے کوئی نام تجویز نہ کیا گیا جیسے دھوپ قبل تعدی نور تھا ورنہ یہ استبعاد قیام فوقیت بالعرض اور قیام تحتیت بالسماء مرتفع ہو جاتا اور ان اوصاف کے عروض میں جو دوسروں کی اضافت اور لحاظ کی ضرورت ہے اس کی وجہ بھی معلوم ہو جاتی...

بالجملہ لازم وجود خارجی وصف بالعرض ہوتا ہے جو دوسری ماہیت سے اس طرف متعدی ہوتا ہے... رہی یہ بات کہ واسطہ فی الثبوت کی دونوں صورتوں میں ذو واسطہ

موصوف بالذات ہوتا ہے حالانکہ واسطہ کی وساطت و اعانت ظاہر ہے... سو اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ صفت ذو واسطہ کے حق میں صفت ذاتی بمعنی بالذات مقابل بالعروض ہوتی ہے... بلکہ یہ مطلب ہے کہ حصہ صفت عارضہ میں واسطہ فی الثبوت مثل واسطہ فی العروض شریک ذی واسطہ نہیں بلکہ یا تو فقط وہ ذو واسطہ ہی متصف ہوتا ہے یا دونوں ہوتے ہیں... پر ہر ایک کے لیے جدا جدا حصہ عارض ہوتا ہے یہ نہیں کہ مثل واسطہ فی العروض دونوں ایک ہی حصہ میں شریک ہوں، ایک متصف بالذات ہو، ایک متصف بالعروض ورنہ کون کہہ دے گا کہ وہ رنگ جو کپڑے کو بواسطہ رنگ ریز عارض ہوتا ہے کپڑے کی صفت ذاتی ہے ورنہ زردی، سرخی، نیلک وغیرہ کپڑے کے ساتھ دائم قائم ہوتی، نہ عدم سابق ہوتا، نہ عدم لاحق اُس کو لاحق ہو سکتا... ہاں اجزاء نیل و کسبہ وغیرہ کی صفت ذاتی کہئے تو بظاہر بجا ہے... گو بنظر تحقیق یہ صفتیں ان کے حق میں بھی اوصاف ذاتیہ نہیں... یہی وجہ ہے کہ مثل نور آفتاب ان کو بھی لازم وجود خارجی کہتے ہیں، لازم ماہیت نہیں کہتے... رہے اوصاف انتزاعیہ ان میں سے اپنے موصوفات کو اگر کوئی وصف لازم ہو تو میرے خیال میں از قسم لزوم وجود خارجی ہے، ہاں لزوم موجودات ذہنیہ میں سے ہے... علیٰ ہذا القیاس حرکت قلم و مفاح جو بواسطہ دست متحرک عارض ہوتی ہے، قلم و مفاح بلکہ دست متحرک کے حق میں صفت ذاتیہ نہیں... ورنہ لاجرم فیما بین حرکت قلم و مفاح و دست دوام ذاتی ہوتا کیونکہ لوازم ذاتیہ ذات کی طرف مستند ہوتے ہیں... یعنی ذات ان کی علت ہوتی ہے اور معلول علت سے منفک نہیں ہوتا... رہا یہ خلجان کہ اگر حرکت صفت ذاتی بمعنی بالذات نہیں تو بالعرض ہوگی... پھر ہر بالعرض کے لیے کوئی بالذات چاہیے، سو وہ کون ہے جو متحرک بالذات ہے اور علی الدوام متحرک ہے اور پھر اس کے دست و مفاح قلم کے لیے واسطہ فی العروض ہے... سو اس کا جواب اول تو یہ ہے کہ ہمیں اس سے کیا کام کہ وہ کون ہے اس کا انکار ممکن ہی نہیں کہ صفت ذاتی موصوف کے لیے دائم ہوتی ہے اور حرکت بالفعل دست و قلم و مفاح کو دائم نہیں... اس صورت میں جواب دہی سب ہی کے ذمہ ہے...

مگر بایں ہمہ بندہ سمجھداں ہی عرض پرداز ہے کہ بالذات و بالعرض شیون و جودیات اور اقسام کائنات میں سے ہیں... عدمیات کو ان باتوں سے سروکار نہیں اور حرکت عدمی ہے ہاں بظاہر و جودی معلوم ہوتی ہے اور وہ بھی اس قدر کہ جوامر و جودی ہے یعنی سکون اس کے سامنے عدمی معلوم ہوتا ہے... پر بعینہ یہ ایسا ہی قصہ ہے جیسے روز روشن میں آدمی کا سایہ کہ ایک امر عدمی ہے... دھوپ پر ایک وجود زائد معلوم ہوتا ہے بلکہ دھوپ بہ نظر ظاہر کوئی شے ہی معلوم نہیں ہوتی... معلوم ہوتا ہے تو سایہ معلوم ہوتا ہے یا زمین معلوم ہوتی ہے... تعاقب لیل و نہار و توار و نور و ظلمت سے اگر عروض و زوال نور مشہود نہ ہوں تو کسی کو بہ نسبت نور ارض یعنی دھوپ یہ گمان نہ ہوتا کہ یہ بھی کوئی شے ہے، کچھ سمجھتے تو سایہ ہی کو سمجھتے شرح اس معما کی یہ ہے کہ وجود مطلق کے وجودی ہونے میں تو تاثر ہو ہی نہیں سکتا... ورنہ وجود بھی عدمی ہو تو پھر بجز عدم اور کیا ہے جو وجودی ہو اور جب وجود مطلق وجودی ہے تو وجود مقید بھی لاجرم وجودی ہوگا کیونکہ وجود مطلق تو بوسیلہ عدم ہی مقید ہوگا ورنہ تقید الٰہی بنفسہ لازم آئے گی اس لیے کہ ماوراء وجود ہے تو عدم ہے... سو عدم سے اگر مقید نہ ہوگا تو پھر وجود کے لیے وجود ہی مابہ التقید ہوگا... مگر لحوق عدم بالوجود بطور سریان تو متصور ہوگا ہی نہیں ورنہ اتصاف الوجود بالعدم اور اتصاف الٰہی بفضہ لازم آئے گا ہاں لحوق ہوگا تو بطور طریان ہوگا اور میں جانتا ہوں کہ طریان بجز عدم کے اور کسی کا کام ہی نہیں... سطوح و خطوط و نقاط جن کے لیے حلول طریانی تجویز کیا ہے... غور کیجئے تو انتہاء جسم اور انتہاء سطح اور انتہاء خط کا نام ہے... یعنی اس سے آگے جسم و سطح و خط نہیں... بالجملہ لحوق عدم ہے تو بطور طریان ہے، یعنی عدم محیط وجود ہے... سو اس کا ماحصل فقط یہی ہے کہ یہ وجود واسع نہیں ایک وجود قلیل ہے اور وجود قلیل بھی مثل وجود واسع وجود ہی ہے عدم نہیں جو عدمی کہئے... بالجملہ وجود مقید بھی جو ایک قلیل اور محصور باحاطۃ العدم ہے مثل وجود مطلق جو ایک وجود واسع غیر محصور ہے وجود ہی ہے عدم نہیں، قلت و کثرت کا فرق ہے مگر عدم لاحق بالوجود کبھی بظاہر بذریعہ

وجودیات لاحق ہوتا ہے جیسے مکان و زمان مثلاً ایسے مواقع میں نظر ظاہری سے دیکھتے تو تقیید الوجود بالوجود ہوتی ہے... پر حقیقت میں تقیید الوجود بالعدم ہوتی ہے کیونکہ قضیہ زید موجود فی الدار کے یہ معنی ہیں کہ اس کا وجود سوادار کے اور کہیں نہیں...

سو یہ سلب جو بُعد فی الدار کو لازم ہے مفاد عدم ہے نہ مفاد وجود... جب یہ بات متحقق ہو چکی تو اب اتنا اور خیال فرمائیے کہ سکون میں تقیید وجود بالمكان المعین اور تقیید المكان بالموجود المعین اعمی الجسم المعین ہوتا ہے اور وجود مقید حسب تقریر بالا وجودی ہے نہ عدی تو لا جرم سکون وجودی ہوگا اور چونکہ ممکنہ متعددہ باہم مجتمع نہیں ہو سکتے تو اگر وجود کو ایک مکان کے اختصاص کے بعد دوسرے سے اختصاص حاصل ہوگا تو لا جرم اختصاص اول زائل ہو جائے گا اور زوال اختصاص کی اس جگہ پر یہی صورت ہے کہ وہ وجود معین اس مکان سے زائل ہو جائے... سو اس کو بجز عدم اور کا ہے سے تعبیر کیجئے...

مگر ظاہر ہے کہ حرکت میں زوال اختصاص مذکور ہوتا ہے... گو حصول اختصاص دیگر لازم آجائے اور میں جانتا ہوں جس نے حرکت کو وجودی کہا ہے اس کے لیے یہ حصول اختصاص ہی موجب غلطی ہوا ہے اور کیونکر غلط نہ کہئے اگر مصداق حرکت یہی اختصاص ہے تو سکون میں اور حرکت میں کیا فرق رہا اور زمان و آن کا فرق نکالنے تو اس سے فقط تفاوت مقدار ثابت ہوگا یا اختلاف ظرف سوان دونوں سے اتنا فرق کہ ایک دوسرے میں تقابل جس کو اختلاف ماہیت لازم ہے متصور نہیں اس لیے کہ تفاوت مقادیر اور اختلاف ظروف سے ماہیت نہیں بدلتی اور زوال اختصاص کو دیکھتے تو اس کا عدی ہونا ظاہر ہے اور تو وارد اختصاصات پر نظر کیجئے تو وہ کوئی امر محصل نہیں... اس کی حقیقت وہی زوال اختصاص اور حصول اختصاص دیگر ہے... سو ما بین حرکت و سکون تقابل تضاد کہئے یا تقابل عدم و ملکہ ایک امر ایک کے مقابل ہوگا... مجموعہ امرین بالفرض اگر مصداق حرکت ہو بھی تو سکون سے جس میں فقط حصول اختصاص ہے تقابل کیونکر صحیح ہوگا...

علاوہ بریں حصول اختصاص کو جو سرمایہ سکون ہے تو ارداختصاصات سے بلحاظ حصول اختصاص جو تو ارد کو لازم ہے تقابل ہو ہی نہیں سکتا... ورنہ تقابل الٰہی بنفسہ لازم آئے تقابل ہوگا تو بلحاظ زوال اختصاص ہی ہوگا... سو اس میں عدم سے زیادہ اور کیا ہے... بالجملہ مصداق حرکت زوال اختصاص مذکور ہے اور وہ لاریب عدمی ہے... انقسام بالعرض وبالذات سے اس کو کیا کام ہاں اختصاص بمکان یا جو اصل سکون ہے امر وجودی ہے سو اس کو کون کہتا ہے کہ نہ بالعرض ہے نہ بالذات ہے یہ بات لاریب اجسام کے اوصاف ذاتیہ میں سے نہیں ہے... چنانچہ قابل ابعاد مثلاً ہونا خود اثبات جسم میں سے بنے بے اس کے متصور نہیں... ہاں اختصاص کسی مکان خاص کے ساتھ البتہ ایک امر عرضی ہے... اس مکان خاص کی طرف سے جس میں یہ اختصاص بالذات ہے اس جسم میں بالعرض آجاتا ہے اس پر بھی تسکین نہ ہو تو اب اور صاحب ارشاد فرمائیں...

باجملہ جو صفت کسی امر کی امداد و اعانت اور کسی کے ذریعہ اور وسیلہ اور واسطہ سے حاصل ہوتی ہے وہ صفت بالعرض ہوتی ہے بالذات نہیں ہوتی، ورنہ ذات تن تنہا اس کے حصول میں کافی ہوتی اور چونکہ لازم ذات اور لازم ماہیت کے بھی یہی معنی ہیں کہ ذات تن تنہا اس کے حصول میں کافی ہو اور وہ صفت فقط ذات ہی کی طرف مستند ہو تو بالضرور لازم ماہیت انہیں اوصاف میں منحصر ہوگا... موصوف کے لیے بالذات حاصل ہوں نہ کہ بالعرض، اس صورت میں لازم وجود خارجی اگر لازم باعتبار صدق ہے اور اسی کی تخصیص مد نظر ہے تو ملزوم کے حق میں صفت بالعرض ہوگا تاکہ لازم ماہیت اور لازم وجود کا بہ نسبت ایک دوسرے کے تقسیم ہونا صحیح ہو اور عرض مفارق اور لازم وجود میں باعتبار اتصاف کچھ فرق نہ ہوگا، دونوں جگہ اتصاف بالعرض ہوگا... ہاں دوام اور عدم کا فرق رہے گا... سو اسی نظر سے کہ ملزوم کے لیے دوام اور علاقہ موجبہ دوام ضرور ہے... ضرور ہوا کہ موصوف بالذات اعنی ماہیت کے لیے جو لازم ماہیت کے لیے ملزوم حقیقی ہے ایک منفعل چاہیے دوسرے وہ امور جو

وسیلہ تعدی صفت ہوں اور موصوف بالذات سے موصوف بالعرض تک لازم موصوف بالذات اعنی لازم ماہیت کو پہنچاویں، خواہ ایک امر ہو یا متعدد ایسے ہی امور کو اس سمجھد ان نے شرائط تعدی تعبیر کیا ہے اور کسی کو فہم ہو تو اُمید ہے کہ یہ بھی سمجھ جائے کہ اصطلاح قوم میں اسی کو واسطہ فی الثبوت کہتے ہیں... پھر یہ واسطہ فی الثبوت اگر تا دوام ذات منفعل اعنی موصوف بالعرض دائم ہے تو وہ وصف متعدی موصوف بالعرض کے حق میں لازم وجود خارجی ہے ورنہ عرض مفارق...

جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اب اس طرف توجہ لازم ہے کہ جب بقاء ملک و نکاح و سلامت جسد نبوی سے بقاء حیات پر استدلال ایسا ہی ہوا جیسا دھوپ سے طلوع آفتاب پر تو اس صورت میں حیات بجائے آفتاب اور قوت تملک اعنی قوت استیلاء و قہر و قبض مذکور بجائے شعاع اور اموال و ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن اجمعین اور جسد مبارک حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بمنزلہ زمین و درود یوار و اشجار مثلاً ہوں گے... غرض قوت تملک مقابل شعاع اور حیات مقابل آفتاب ہوگی...

اور یہ پہلے سے معلوم ہے کہ فیما بین آفتاب و شعاع علاقہ لزوم خارجی ہے بلکہ تحقیق لزوم ریختہ قلم احقر بھی جواب بھی مشرف بملاحظہ ہوئی ہے... اس پر دلالت کرتی ہے اور کیوں نہ ہو ذات آفتاب جو فقط ایک جسم کروہی ہے ہرگز اس کو مقتضی نہیں کہ منور ہی ہو کیونکہ نہ اقتضاء جسمیت یہ ہے نہ مقتضائے کرویت اور جسم مع النور کو مصداق آفتاب کہئے تو نور لازم خارجی چھوڑ لازم ماہیت سے بھی بڑھ کر جز و ماہیت ہوگا مگر اور بھی منہ میں زبان رکھتے ہیں... اس صورت میں ہم کہیں گے حیات کا مصداق حیات مع قوت التملک ہے خیر اس نزاع لا حاصل سے کیا حاصل، یہ بات مسلم چھوڑ بدیہی سہی کہ نور آفتاب کے حق میں لازم وجود خارجی ہے اور تحقیق علاقہ فیما بین حیات اور قوت تملک کے دیکھنے کے بعد اس میں بھی ان شاء اللہ تامل نہ رہے گا کہ قوت تملک حیات کے لیے لازم ذات ہے... بالجملہ لازم ماہیت وہ ہے کہ بے واسطہ کسی اور امر کے ذات

ملزوم اس کو مقتضی ہو... عام ہے کہ واسطہ فی الثبوت ہو یا واسطہ فی العروض، اگر واسطہ فی العروض ہے تب تو حاجت بیان ہی نہیں اور واسطہ فی الثبوت ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ واسطہ فی الثبوت کی دونوں قسمیں کارگزار و خدمت گار واسطہ فی العروض ہوتی ہیں... اگر ان دونوں میں سے کوئی بھی ہوگا تو واسطہ فی العروض پہلے ہوگا... چنانچہ ناظرین تحقیق لزوم پر ان شاء اللہ مخفی نہ رہے گا اور ان شاء اللہ اس کی تحقیق آگے بھی آئے گی...

اس صورت میں کوئی فہیم ایسا نظر نہیں آتا کہ قوت تملک مذکورہ اور حیات میں کوئی واسطہ پیدا کرے... بالبدلتہ ان دونوں میں علاقہ لزوم ہے اور وہ بھی بے واسطہ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ذات آفتاب اعنی جسم مخصوص کروی... اس بات کو مقتضی نہیں کہ منور ہی ہوا کرے ورنہ اور اجسام خاص کراجم کروی سب کے سب منور ہوتے اور عمدہ علامت لزوم ذاتی کی یہ ہے کہ لازم بین بالمعنی الاخص ہو یا بالمعنی الاعم وہ لازم ماہیت ہی ہوتا ہے لازم وجود نہیں ہوتا کیونکہ لازم وجود بشرط امر ثالث لازم ہوتا ہے جس کو واسطہ فی الثبوت کہتے یا بشرط تعدی اس صورت میں ذات ملزوم بے امر ثالث مذکور لازم پر دلالت ہی نہ کرے گی جو یوں کہتے کہ فقط ذات ملزوم کے تصور کو لازم کا تصور لازم ہے یا فقط ذات ملزوم اور ذات لازم کے تصور کو جزم بالملزوم لازم ہے...

سو ظاہر ہے کہ یہ بات حیات عقلاء اور قوت تملک میں موجود ہے اور آفتاب اور نور میں نہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ لزوم ماہیت کو کوئی لزوم نہیں پہنچتا لزوم خارجی ہو یا لزوم ذہنی کیونکہ لازم وجود ذہنی ہو یا خارجی فی الحقیقت عرض مفارق ہوتے ہیں امر ثالث کے باندھے جوڑے لازم بن جاتے ہیں...

لازم حقیقی وہ لازم ماہیت ہے اور نیز لازم ماہیت فی الحقیقت اور بنظر غائر مساوی ملزوم ہوتا ہے عموم کا احتمال یہاں خیال محال ہے کیونکہ ناظرین اوراق کو پہلے معلوم ہو چکا ہے: ”کما ان الواحد لا یصدر عنه الا الواحد کذلک لا یصدر الواحد الا عن الواحد والعقل تکفیه الاشارة“ باقی رہے لوازم وجود

خارجی وہ بے شک عام ہوتے ہیں بلکہ عام ہی ہوتے ہیں کیونکہ لازم وجود جب ملزوم کے حق میں وصف بالعرض ٹھہرا اور ملزوم اس کے حق میں موصوف بالعرض تو لاجرم موصوف بالذات کو بھی وہ لازم جو اس کا وصف بالعرض ہے اپنے موصوف بالذات کو بھی لازم ہوگا بلکہ بدرجہ اولیٰ اس صورت میں لاجرم ملزوم فیما بین قوت تملک اور حیات ملزوم فیما بین نور و ذات آفتاب سے بدرجہا قوی ہوگا کیونکہ قوت تملک اور حیات میں احتمال انفکاک نہیں اور نور اور آفتاب میں انفکاک ممکن ہے اور نیز قوت تملک کی دلالت وجود حیات پر نور کی دلالت سے جو آفتاب پر کرتا ہے بدرجہا بڑھ کر ہوگی کیونکہ یہاں سوا حیات کے کسی اور چیز سے وجود قوت تملک متصور نہیں اور نور مذکور کا وجود کچھ آفتاب ہی پر منحصر نہیں ممکن ہے کہ کوئی اور چیز ہو اور یہ بھی ظاہر ہے کہ جیسے قوت تملک موجب تساوی ملزوم ذاتی حیات پر بے شبہ و بے شک دلالت کرتی ہے ایسے ہی مملوکیہ اموال اور منکوحیت ازواج اور سلامت جسد بطور معلوم وجود قوت مذکور پر دلالت کرتی ہے... یعنی یہاں بھی احتمال عموم نہیں منکوحیت و مملوکیہ مطلقہ قوت مطلقہ پر اور منکوحیت و مملوکیہ مقیدہ یعنی جیسے کسی شخص خاص کی طرف مضاف ہو قوت خاصہ مضافہ شخص خاص پر دلالت کرتی ہے... غرض بہر طور امور مذکورہ سے وجود حیات پر استدلال کرنا نور سے آفتاب پر استدلال کرنے سے بڑھا ہوا ہے...

باقی رہی نور آفتاب کی وضاحت اور کمال ظہور اور لوازم حیات کی عدم وضاحت اس فرق کو دیکھ کر کوئی یہ دھوکا نہ کھائے کہ نور آفتاب کیفیت دلالت میں لوازم حیات سے بڑھا ہوا ہے... اس وضاحت اور عدم وضاحت کا ماحصل فقط اتنا ہے کہ نور کی اطلاع ہر کسی کو ہو جاتی ہے اور لوازم حیات پر کوئی کوئی مطلع ہوتا ہے لیکن اطلاع لوازم عام ہو یا خاص مدار استدلال اطلاع ملزوم پر ہے اطلاع لوازم پر نہیں سوا اس کا حال پہلے ہی معلوم ہو چکا کہ اطلاع ملزوم لوازم ماہیت کی اطلاع کے بعد لوازم ماہیت میں ضروری ہے اور لوازم وجود میں اگر ہوتی ہے تو نظری ہوتی ہے کیونکہ ملزوم ماہیت

میں تو ذات ملزوم فقط یا ذات لزوم و لازم دونوں مل کر کافی ہو جاتے ہیں کسی اور واسطہ کی حاجت نہیں ہوتی اور لزوم وجود میں بے واسطہ کام نہیں چلتا اور یہ بھی جاننے والے جانتے ہوں گے کہ نظریۃ اسی کا نام ہے کہ کوئی واسطہ فی العلم بیچ میں دخیل ہو...

غرض یہاں اعمیٰ بجانب آفتاب لازم ظاہر ہے تو وہاں اعمیٰ بجانب حیات لزوم ظاہر ہے لیکن ظہور لزوم ایسا ظہور ہے کہ اس کے ظہور کی وجہ سے لوازم کو صفت بیہیت حاصل ہو جاتی ہے یعنی لازم لازم بین کہلانے لگتا ہے اور ظہور لوازم باوجود یہ کہ مکتسب عن الغیر نہیں، پھر بھی لوازم کو صفت بیہیت ہاتھ نہیں آتی... الغرض لزوم فیما بین حیات و امور ثلاثہ مذکورہ بنسبت لزوم فیما بین جسم آفتاب و نور آفتاب قوی ہے تو امور ثلاثہ مذکورہ سے ثبوت حیات پر استدلال کرنا طلوع آفتاب پر وجود نور سے استدلال کرنے سے قوی ہوگا... ہاں اتنی بات مسلم کہ امور ثلاثہ مذکورہ سے وجود حیات پر استدلال کرنا استدلال اتنی ہے اور اس استدلال میں وضع ثانی سے وضع مقدم کو دریافت کیا جاتا ہے اور یہ علم منطق میں محقق اور مبرہن ہے کہ وضع تالیٰ منج وضع مقدم نہیں ہوتی...

دوسرے یہ کہ امور ثلاثہ میں سے انبیاء کے اموال میں میراث کا نہ ہونا ہنوز محل نزاع ہے شیعہ اس کو تسلیم نہیں کرتے... مع ہذا عدم توریث انبیاء سے ان کی حیات کو ثابت کرنے میں مصادرہ علی المطلب ہے کیونکہ بشہادت دیباچہ اصل غرض اثبات حیات سے تصحیح حدیث ”لانورث“ اور حکم حدیث ”لانورث“ تھی... پھر جب حدیث مذکور ہی کے وسیلہ سے حیات ثابت ہونے لگی تو قصہ ختم ہو چکا...

تیسرے یہ کہ سلامت اجساد انبیاء علی الاتصال استمرار حیات پر دلالت نہیں کرتا... اگر لمحہ دو لمحہ بلکہ پھر دو پھر کے لیے روح کو بدن سے کچھ تعلق نہ رہے اور القطار کلی ہو جائے اور بعد ازاں پھر بدستور روح و بدن میں وہی علاقہ سابق عود کر آئے تب بھی بدن میں کچھ فساد نمایاں نہ ہوگا... لیکن اس صورت میں نہ نکاح قائم رہے گا نہ ملک اموال باقی رہے گی بلکہ یہ تعلق ثانی از قبیل حیات اخروی ہوگا غایۃ مافی الباب اوروں

سے پہلے حیات حاصل ہوئی... سو اس میں کیا قباحت ہے... آخر حصول حیات اخروی میں بھی تقدم و تاخر مسلم الثبوت ہے... خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا سب سے اول قبر سے اٹھنا حدیثوں میں مصرح ہے، ان تینوں خدشوں کے سوا چوتھا خدشہ یہ ہے کہ:

علماء متقدمین نے حرمت نکاح ازواج مطہرات کو ان کے اُمہات ہونے پر مبنی اور متفرع کیا ہے... حیات نبوی کا ثمرہ نہیں سمجھا یہی وجہ ہوئی کہ منکوحہ نبوی غیر مدخولہ بہا کے نکاح کو سلف سے لے کر خلف تک سب نے جائز رکھا ہے... اگر علت ممانعت نکاح حیات نبوی ہوتی تو مدخولہ بہا کی ہی کیا خصوصیت تھی، مدخولہ بہا اور غیر مدخولہ بہا دونوں کا نکاح اُمّتوں کو حرام ہوتا...

یہ چار خدشے جو مذکور ہوئے ان میں سے پہلا خدشہ تو تینوں استدلالوں کو مخدوش کرتا ہے... باقی تین باقی ایک ایک استدلال کو مخدوش کرتے ہیں... علاوہ بریں پانچواں ایک معارضہ موجود ہے وہ یہ ہے کہ اول تو آپ کی وفات اور آپ کا انتقال ہزاروں آدمیوں نے آنکھوں سے دیکھا... دوسرے جناب باری عز اسمہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کر کے فرماتے ہیں: ”انک میت وانہم میتون“ جس کے یہ معنی ہیں کہ تم بھی مرنے والے ہو اور وہ بھی مرنے والے ہیں... پھر جب جناب باری عز اسمہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی موت کی خبر دیں... اُدھر ہزاروں کے سامنے آپ کا انتقال ہو چکا ہو... متواتر قرن بعد قرن یہ خبر چلی آتی ہو کہ آپ مدینہ منورہ میں مدفون ہیں تو پھر آپ کا زندہ ہونا کیوں کر مسلم ہو سکتا ہے... ہاں خدا کی خبر اور خبر متواتر سے زیادہ اگر کوئی دلیل قوی ہو اور اس سے آپ کی حیات ثابت ہو جائے تو بحکم قواعد تعارض تسلیم بھی کیا جائے...

اب اگر آپ کی حیات مسلم بھی ہو تو بعد اس کے کہ آپ کا انتقال حسب فرمودہ خداوندی ہزاروں نے آنکھوں سے دیکھ لیا اور ان کے واسطے سے ہم کو خبر پہنچ گئی، اس حیات کو یا تو حیات ثانی کہا جائے گا یا مثل حیات شہداء سمجھا جائے گا... مگر ظاہر ہے کہ یہ دونوں صورتیں مفید مطلب صاحب رسالہ نہیں اس کی غرض تو اس رد و کد سے یہ ہے

کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات دنیوی علی الاتصال اب تک برابر مستمر ہے اس میں القطار یا تبدل و تغیر جیسے حیات دنیوی کا حیات برزخی ہو جانا واقع نہیں ہوا... چنانچہ بعض مضامین دیباچہ اس پر شاہد ہیں یعنی غرض اصلی اصل تحریر سے مدافعت طعن میراث فدک تھی سو وہ جب ہی ہو سکتی ہے کہ حیات نبوی حیات دنیوی ہو اور پھر وہ بھی علی الاتصال برابر بدستور چلی آتی ہو ورنہ حیات شہداء اور حیات ثانی مانع ترتب میراث نہیں اور علیٰ ہذا القیاس مانع اجازت نکاح ازواج نہیں چنانچہ ظاہر ہے...

غرض یہ پانچ خدشے ابھی باقی ہیں اور پھر ہر ایک خدشہ قابل لحاظ اور لائق التفات ہے اس لیے بترتیب ان خدشات کے جوابات معروض ہیں... ملاحظہ فرمائیے گا...

اول خدشہ کا جواب تو یہ ہے کہ اگر یہ استدلال اتنی ہے تو دھوپ سے آفتاب کے طلوع پر استدلال بھی اتنی ہے وہ اگر مفید یقین ہے تو یہ پہلے ہے وہ نہیں تو یہ بھی نہ سہی مگر دھوپ کے مفید یقین طلوع ہونے میں کسی کو شک نہیں اس لیے استدلال معلوم کے مفید یقین ہونے میں بھی متردد نہ رہنا چاہیے ہاں اس استدلال اور اس استدلال میں اگر کوئی فرق معتد بہ ہوتا تو مضائقہ بھی نہ تھا اور جب دونوں استدلال من کل الوجوہ ایک ہی سے ہوئے بلکہ امور ثلاثہ معلومہ سے حیات پر استدلال نور سے آفتاب پر استدلال کرنے سے بڑھ کر ہوا تو کیا تامل ہے، اس صورت میں وضع تالی منج وضع مقدم ہو کہ نہ ہو ہماری بلائے ہمیں افادہ یقین کافی ہے، سو وہ بفضلہ تعالیٰ پہلے ہی حاصل ہے...

دوسرے یہ کہ استدلال اتنی میں علیٰ جمیع التقادیر وضع تالی کو منج وضع مقدم نہ کہنا دلیل کم نہیں ہے لوازم ماہیت کا مساوی ماہیت ہونا کچھ بہت دیر نہیں ہوئی جو ثابت ہو چکا... پھر وضع تالی منج وضع مقدم نہ ہو اس کے کیا معنی ورنہ ہزار ہا یقین جن کے یقین ہونے کا تمام عالم کو یقین ہے یقینی نہ رہیں گے... دھوپ سے آفتاب کو سمجھنا اور کسی کی آواز دیوار کے پیچھے سے سن کر اس کو پہچان لینا اور معجزات سے انبیاء علیہم السلام کی نبوت پر ایمان لانا اور علامات مندرجہ توریت و انجیل وغیرہ کتب مقدسہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پہچان لینا جو قوت

یقین میں اپنی اولاد کے پہچاننے کے برابر ہے... چنانچہ آیت ”يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ“ اس کی گواہ ہے... یہ سب یقین جن کا یقینی ہونا یقینی ہے یقینی نہ رہیں گے بلکہ خود خداوند کریم کی معرفت جو عوام کو بمشاہدہ عالم حاصل ہوتی ہے یقینی نہ رہے گی...

علیٰ ہذا القیاس اہل ایمان کا ان کے معاملات سے مؤمن سمجھنا اور کفار کا ان کے معاملات سے کافر سمجھنا اور اسی طرح نیک و بد کا پہچاننا اور سچے جھوٹے کا جاننا جو بوسیلہ آثار اعمیٰ معاملات حاصل ہوتا ہے... یہ سب علوم رائیگاں جائیں گے اور یہ احکام ”لَا تَعْدُ وَلَا تَحْصِي“ جو ان علوم پر مفرغ ہوتے ہیں مترتب نہ ہونے پائیں گے اور چونکہ اس مقام میں ہماری غرض یقین سے فقط اتنی ہی ہے کہ موجب ترتب احکام و آثار ہو سکے، ایسا یقین نہ سہی کہ جیسا توحید و رسالت وغیرہ کے لیے بکار ہے تو مؤمن و کافر و صادق و کاذب و نیک و بد کے ایمان و کفر و صدق و کذب و نیکی و بدی کے ادراک کو اگر کوئی ظنی بھی کہے چنانچہ مقتضائے تعریف یقین و ظن جو کتب فنون دانش مندی بلکہ کتب عقائد میں مندرج ہے یہی ہے تو ہمیں کچھ مضرنہیں کیونکہ ہم بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات کے لیے ایسے یقین کے خواستگار نہیں کہ وہ ہم سنگ یقین توحید و رسالت ہو... فقط اس قدر کافی ہے کہ منشاء ترتب آثار و احکام ہو سکے... اگر اہل فراست کے نزدیک بعد اس کے کہ امور مثلاً مذکورہ سے حیات کو دریافت کریں، حیات کا یقین توحید و رسالت کے یقین سے کم نہ ہو، گوبایں وجہ کہ یہ اعتقاد عقائد ضروریہ میں سے نہیں اس کا حاصل نہ ہونا بلکہ اس کا انکار موجب کفر نہ ہو جیسے آفتاب کو دیکھ کر آفتاب کا انکار موجب کفر نہیں... چہ جائیکہ بوسیلہ دھوپ دریافت کیجئے اور پھر انکار کیجئے...

الغرض استدلال اتنی اور وضع تالی علی العموم غیر مفید و غیر منج نہیں ہاں یوں کہتے کہ اگر کوئی لازم یا اثر یا مسبب معلول ایسا ہو کہ اس کے ملزوم یا موثر یا اسباب یا علل کثیر ہوں اور پھر ان میں سے کسی ایک کی تخصیص یعنی ایک کا تحقق اور باقیوں کا عدم تحقق بدلیل ثابت نہ ہو تو ایسے لازم سے مثلاً اس کے کسی ملزوم خاص پر استدلال نہیں

ہو سکتا اور ایسے لازم کی مثلاً وضع کسی خاص ملزوم کی وضع کی منج نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ احتمال باقی رہتا ہے کہ شاید یہ لازم کسی اور ملزوم سے پیدا ہوا ہو اور اگر کوئی لازم ایسا ہو کہ اس کا ملزوم مثلاً فقط ایک ہی ہو یا بہت ہوں پر ایک کی تخصیص بدلیل ثابت ہو جائے تو پھر یہ استدلال لاجرم مفید یقین اور وضع تالی منج وضع مقدم ہوگی...

سو استدلالات مذکورہ سب اسی قسم کے ہیں یعنی جس لازم یا اثر وغیرہ سے مثلاً اس کے ملزوم یا مؤثر پر استدلال ہے تو اس کے لیے ملزوم یا مؤثر فقط وہی ایک اس کا مدلول ہے جیسے دھوپ اور آفتاب کی مثال میں یا ملزوم و مؤثر وغیرہ تو کثیر ہیں پر بدلیل ایک ملزوم و مؤثر خاص کی تخصیص ثابت ہو گئی جیسے خوارق کار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا اور انبیاء علیہم السلام کی نبوت پر دلالت کرنا... یعنی ہر چند خوارق انبیاء ہی کے ساتھ مخصوص نہیں... ساحروں اور کاہنوں سے بھی ایسے وقائع وقوع میں آتے ہیں پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور انبیاء علیہم السلام کا اول تو موصوف بصفات حمیدہ ہونا مثل صدق و عفاف و زہد و خیر خواہی خلافت جو بعد تجارب کثیرہ اہل عصر پر واضح ہو گئے تھے... دوسرے دعویٰ نبوت کر کے خوارق کا دکھانا صاف اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ منشاء خوارق مشہودہ نبوت ہی ہے سحر و کھانت نہیں ورنہ اول تو ساحروں اور کاہنوں کو ان صفات سے کیا سروکار وہ طالب دنیا ہوتے ہیں اور اہل دنیا میں صفات مذکورہ تو کہاں ان کے اضداد البتہ ہوتے ہیں... دوسرے ساحر و کاہن بھی دعویٰ نبوت کر کے اگر خوارق مطلوبہ اور معجزات مدعوہ دکھلا دیں تو پھر عوام کو تمہیر نبی غیر نبی کی ممکن ہی نہیں جو مورد کالیف خداوندی ہو سکیں، ہاں ایسا شخص کہے کچھ دکھلا دے کچھ تو کچھ بعید نہیں...

بانی رہی یہ بات کہ امور مثلاً مذکورہ کے لیے ملزوم فقط حیات متصلہ ہی ہے یا اور امور بھی ہیں پر کسی دلیل سے حیات کی تخصیص ثابت ہو گئی... سو ظاہر نظر میں گو تعداد اسباب و ملزومات امور مذکورہ معلوم ہوتا ہے... چنانچہ سلامت جسد کے لیے گھی، تیل، شہد وغیرہ اشیاء حافظہ قوی میں ڈال دینا یا گھڑی دو گھڑی کے لیے حیات منقطع ہو کر پھر حیات

کا عود کر آنا اور حرمت نکاح ازواج کے لیے نسب و مصاہرت و رضاع وغیرہ اسباب محرمہ کا پیش آنا اور عدم توریت کے لیے قتل و اختلاف دین وغیرہ اسباب حرمان کا موجود ہونا سب ہو سکتے ہیں لیکن قطع نظر اس کے ان تینوں باتوں کے اور اسباب مذکورہ یہاں بالقطع موجود نہیں اس موضع خاص میں یعنی سلامت جسد نبوی اور حرمت نکاح ازواج مطہرات اور عدم توریت اموال مقبوضہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں اگر غور فرمائیے تو ایک وہی حیات ہے اور کوئی امر مذکورہ میں سے ہو ہی نہیں سکتا... نہ یہ کہ ہو تو سکتا ہے پر ہے نہیں... شرح اس معما کی یہ ہے کہ ہم مطلقاً سلامت جسد سے بقاء حیات پر استدلال نہیں کرتے جو یہ احتمال ہو کہ شاید اسباب مذکورہ میں سے اور کوئی سبب موجب سلامت جسد ہو حیات نہ ہو یا حیات ہی ہو پر عرصہ قلیل کے لیے منقطع ہو کر پھر عود کیا ہو بلکہ بحکم حدیث زمین پر اجساد انبیاء علیہم السلام کے حرام ہونے سے استدلال کرتے ہیں... سو سوائے حیات کے اسباب مذکورہ کی صورت میں بقاء بدن نہ بوجہ حرمت یا احترام ہے بلکہ بوجہ موانع خارجیہ ہے... اگر یہ موانع نہ ہوتے تو زمین سب ہضم کر جاتی...

علاوہ بریں احترام کی تو کوئی وجہ نہیں صور مذکورہ میں جسد مردہ میں کیا احترام و عزت آگئی رہی، حرمت بمعنی مشہور سو وہ اگر ہوتی تو وہ بوجہ ناپاکی ہوتی، سونا پاکی کا یہ حال ہے کہ پاخانہ جو سب ناپاکیوں سے زیادہ ناپاک ہے وہ تو زمین پر حرام نہ ہو تھوڑے عرصہ میں سب کھا پی کر برابر کر دے... اجساد انبیاء جن کے مطہر و مقدس ہونے پر یہ اضافت ہی گواہ ہے بوجہ ناپاکی اس پر حرام ہو جائے، ہاں حیات کو موجب حرمت کہئے اور حرمت کو احترام پر مبنی رکھئے جیسے آدمی کے گوشت کی حرمت کہ اُس کا سبب ناپاکی نہیں عزت و احترام ہے تو البتہ یہ بات قابل قبول ہے کیونکہ حیوانات نباتات سے محترم اور نباتات جمادات سے پھر حیوانات میں بنی آدم اور بنی آدم میں سے مؤمنین اور مؤمنین میں سے بھی انبیاء سب سے زیادہ محترم اور جمادات میں زمین سب سے زیادہ کمتر اور عزت میں سب سے کم سو اگر اس پر وہ چیزیں جو اشرف و اعلیٰ ہیں حرام ہوں تو کچھ عجب نہیں، خصوصاً بنی آدم اور ان میں سے اہل ایمان اور انبیاء

علیہم السلام لیکن ظاہر ہے کہ بعد مرگ جسدِ مُردہ منجملہ جمادات ہو جاتا ہے تو اس صورت میں انبیاء علیہم السلام کو اگر بعد وفات زندہ نہ کہئے مُردہ کہئے ان کے اجساد کا حیوان بھی ہونا صحیح نہیں... چہ جائیکہ انسان بلکہ اس صورت میں ان کے اجساد کو داخل جنس نباتات رکھنا بھی غلط ہے، پھر حرام ہونے کی کون سی وجہ ہے...

الغرض وجہ حرمت احترام ہو تو ہو اور وہ در صورت حیات تو ممکن ہے ورنہ ممکن نہیں رہی، یہ بات کہ بوجہ احترام یا ناپاکی غیر ذوی العقول پر کسی چیز کے حرام ہونے نہ ہونے کے کیا معنی اس طرح کی حرمت ذوی العقول کے ساتھ مخصوص ہے اور غیر ذوی العقول میں وجوب و حرمت وغیرہ محض بمعنی طبیعت و خاصیت وغیرہ طبیعت و غیر خاصیت ہوں تو ہوں اگر کوئی صفت غیر ذوی العقول میں سے کسی کی خاصیت اور طبیعت ہے تو اس کو بہ نسبت اس کے مامور بہ اور اس صفت کے عدم یا اس کی ضد کو حرام کہہ دیا ہوگا،

سو اس کا جواب یہ ہے کہ ملفوظات انبیاء علیہم السلام کے تتبع سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ غیر ذوی العقول کی نسبت امر و نہی فقط موقع طبیعت و عدم طبیعت ہی میں وارد نہیں ہوئے... چنانچہ اجساد انبیاء کی حرمت سے حرمت کا موقع غیر طبیعت میں وارد نہ ہونا تو خود ظاہر ہے... اگر مخالف طبیعت ہی کا نام حرام تھا تو طبیعت ارضی تو اسی بات کو مقتضی تھی کہ اجساد انبیاء کو کھالیتی باعتبار طبیعت ارضی تو ان کے اجساد میں اور اوروں کے اجساد میں کچھ فرق نہیں معلوم ہوتا اور آیت "يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا" سے خلاف طبیعت مامور ہونا آشکارا ہے سو امر و نہی سے علی العموم طبیعت و غیر طبیعت مراد لینا تو صحیح نہیں... صحیح ہے تو یہ ہے کہ حیوانات نباتات جمادات بھی جن کو غیر ذوی العقول کہتے ہیں... بشہادت کلام اللہ و احادیث رسول اللہ علوم و ادراک رکھتے ہیں اور وہ بھی مکلف ہیں ان کے لائق ان کے لیے بھی احکام ہیں... منجملہ ان احکام کے ان کے امور طبعی بھی معلوم ہوتے ہیں جیسے حضرت یوشع علیہ السلام کا آفتاب کو یوں کہنا کہ تو بھی مامور ہے یعنی اپنی سیر میں یا رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وسلم کا اس شخص کے خطاب میں جس نے ہوا پر لعنت کی تھی، یہ فرمانا کہ لعنت نہ کر یہ مامور ہے اس پر دلالت کرتا ہے مگر چونکہ اول تو ان کا ذوی العقول ہونا جو مدار تکلیف شرعی ہے... مخفی نظر عوام کو اس تک رسائی نہیں، دوسرے ان میں تعمیل احکام میں علی الدوام پائی جاتی ہے یعنی اپنے طبائع پر قائم ہیں اور یہ شان مکلفین یعنی جن و بشر سے بہت مستبعد ہے تو یہ ان کے علوم اور ادراکات و ارادات کا احتضا اور دوام تعمیل احکام کا استبعاد اہل عقول قاصرہ کے لیے جن کو کم عقل معقولی کہتے ہیں اور پھر یہ امور جو حیات کے عوارض مفارقہ میں سے ہیں... بزعم خود ظاہر بینوں کو لوازم حیات نظر آتے ہیں باعث انکار معنی حقیقی امر و نہی ہو جاتا ہے مگر حق یہی ہے اور اہل حق جن کا دیدہ بصیرت کشادہ ہے وہ خوب جانتے ہیں کہ سوا جن و بشر سب اپنے اپنے کام پر بارادہ و اختیار قائم ہیں مگر چونکہ مثل جن و بشر ان میں عصیان خداوندی نہیں اور اس سبب سے ان کا حال یکساں رہتا ہے...

دوسرے حواس و اعضاء جو طریق ادراک اور خدام ادراک ہیں اور تنفس و کلام و گفتگو وغیرہ جو آثار ادراک و خواص حیات میں سے ہیں پائے نہیں جاتے تو ان کا ارادہ مخفی و مستتر ہے اہل معقول جن کو عقل سے بہرہ کم ہے اس کو طبیعت کہتے ہیں اور اس کی تعریف میں فاعل بے ارادہ کہہ کر اپنی بے عقلی ظاہر کرتے ہیں کون نہیں جانتا کہ فاعل بے ارادہ ایک مفہوم بے مصداق بلکہ ممتنع ہے فعل کے لیے فاعل میں ارادہ شرط ہے ورنہ اس کا فعل نہیں کسی قاصر کا فعل ہے... بہر حال فعل فاعل ارادی اور قسری میں منحصر ہے فعل طبعی ظاہر میں قسم ثالث ہے ورنہ فور سے دیکھو تو انہیں میں داخل ہے...

الغرض اہل عقل قاصر جن کو معقول کہتے ہیں بعض مامورات غیر ذوالعقول کو طبعی اور اس کے مخالف کو خرق عادت یا بالخاصہ کہتے ہیں اور اہل حق دونوں کو تعمیل حکم ربانی سمجھتے ہیں اور کیوں نہ سمجھیں جہاں بوجہ تصدیق نبوی باوجود مرور دُھور اور طول زمانہ کے بے دیکھے اجساد انبیاء علیہم السلام کو زیر خاک سالم تسلیم کرتے ہیں... نباتات و جمادات میں حیات و ادراک و ارادہ کو اگر ان کے فرمانے کے موافق تسلیم کر لیا تو کچھ تعجب نہیں یہاں تو

بہت سے آثار علم و خبر کی خبر بھی دیتے ہیں... کدو وغیرہ کی بیل میدان میں سطح زمین پر پھیلتی ہے اور اسی میدان میں یا اس کے قرب و جوار میں اگر کوئی چیز لکڑی وغیرہ کے اقسام سے لکڑی یا گڑی ہوئی ہو یا کوئی رسی وغیرہ کا ایک سر اس کے پاس کسی چیز میں اور دوسرا سر کسی اور چیز میں لیکن اونچا بندھا ہوا ہو تو پھر وہ بیل اس پر لپٹ لپٹ کر اوپر چڑھ جاتی ہے...

علیٰ ہذا القیاس اگر کوئی درخت علی الاستقامت سیدھا اوپر کو جاتا ہو اور اتفاقات سے کوئی چیز اوپر ایسی آجائے کہ یہ درخت اگر برابر بڑھتا چلا جائے تو اس میں رُک جائے تو یہ قاعدہ مقرر ہے کہ وہ درخت جب اس کے قریب پہنچے گا تو ایک طرف مڑ جائے گا... شعور ہو تو یہ بات خالی علم و شعور سے معلوم نہیں ہوتی... ایسے وقائع نادرہ کو جو گاہ و بے گاہ واقع ہوں پھر ان سے بھی تحصیل نفع یا نقصان سے بچاؤ ٹپکتا ہوا امور طبعیہ پر محمول کرنا خلاف وجدان ہے... اگرچہ کم فہم کو اس کی گنجائش پھر بھی باقی ہے کہ اسے بھی ایک طبعی بات کہے...

الغرض تقلید انبیاء اور اتباع رسل علیہم السلام کیجئے تو سب جگہ کیجئے، اجساد انبیاء کے صحیح و سالم رہنے پر ایمان ہے تو اس پر بھی ایمان ہے قدرت خدا میں دونوں داخل مرتبہ امکان میں دونوں برابر تاویل جب کیجئے جب کوئی محال لازم آئے... نباتات و جمادات کے محکوم و مامور ہونے میں کیا خرابی ہے بلکہ عموم حکومت خداوندی نکلتا ہے... غایت مافی الباب بوجہ جامعیت حقیقت انسانی کہ وہ تمام حقائق کو جامع ہے انسان کی نسبت اوامر و نواہی بکثرت ہوں اور نباتات و جمادات کی نسبت بجز یا خداوندی اور تعمیل احکام مخصوصہ جن کو اہل ظاہر طبائع کہتے ہیں اور کوئی امر و نہی نہ ہو اور ہو بھی تو کمتر ہو جیسے زمین کی نسبت اجساد انبیاء علیہم السلام کے کھانے کی ممانعت...

اس تقریر کے بعد یہ احتمال بھی باقی نہیں رہتا کہ وجوب و حرمت سے ایسے مواقع میں مقتضائے وجوب و حرمت اعنی دوام فعل یا دوام عدم فعل مراد ہے... وجہ ارتفاع کی یہ ہے کہ معنی حقیقی وجوب و حرمت کو چھوڑ کر یہ معنی مجازی جب مراد لیجئے کہ معنی حقیقی نہ

بن سکیں... سو یہ بات جب تھی کہ حیات محال ہوتی اور جب بشہادت انبیاء حیات ثابت ہو گئی تو پھر کیا کلام ہے...

الغرض حرمت مذکور بحکم ایمان حقیقی ہے اور مبنی اس حرمت کا ناپاکی تو ہو ہی نہیں سکتی کیونکہ اجساد مقدسہ مطہرہ انبیاء علیہم السلام اگر بالفرض ناپاک تھے اور اس وجہ سے زمین پر حرام ہوئے تو ہمارے تمہارے جشہ ہائے ناپاک تو بدرجہ اولیٰ ناپاک تھے... بدرجہ اولیٰ حرام ہوتے... علیٰ ہذا القیاس گو موت وغیرہ اور ناپاکیاں اول حرام ہوتیں، اس صورت میں ہونہ ہو سبب حرمت کا احترام ہوگا کیونکہ اسباب حرمت انہیں دو میں منحصر ہیں اور احترام اجساد جب ہی متصور ہے کہ مادہ حیات اور تعلق روح باقی ہو ورنہ جسم بے روح من جملہ جمادات ہے اس کو زمین پر چنداں فوقیت نہیں جو فرق عزت و احترام پیدا ہو اور نہ ہی حرمت اس پر متفرع ہو... باقی بعض شہداء و صلحاء کے اجساد کا بعد از منہ طویلہ صحیح و سالم مشہود ہونا علیٰ ہذا القیاس کنکروڑ کی جڑ کی ہڈی کا سالم رہنا...

چنانچہ حدیثیں صحیح اُس پر دال ہیں قطع نظر اس کے کہ اسی طرح علی الدوام رہنا کسی دلیل سے ثابت نہیں، یہ ضروری نہیں کہ بوجہ حرمت ہی ہو جو ان کے لیے بھی حیات کا اثبات ضروری ہو جیسے ہم تم بعض اشیاء بوجہ حرمت نہیں کھاتے خواہ بوجہ احترام ذات طعام ہو... جیسے انسان کا گوشت یا بوجہ احترام مکان طعام جیسے حرم کے جانور کا گوشت یا بوجہ ناپاکی ہو جیسے خنزیر وغیرہ اور بعض اشیاء بوجہ محبت یا بامید نفع جیسے پلے ہوئے کبوتر وغیرہ یا سواری بار برداری کے اونٹ و بیل اور بعض چیزیں بوجہ ادب جیسے گائے، بیل، کسی پیر کا عطیہ ہو اور بعض اشیاء بوجہ عدم رغبت اور بعض اشیاء بوجہ عدم قدرت جیسے پیران کہنہ سال شکستہ دندان سخت چیزیں مثل چنوں وغیرہ کے نہیں کھا سکتے اور بعض اشیاء بوجہ موانع خارجیہ جیسے شہد باندہ ایزد از نبور نہ کھا سکے ایسے ہی زمین کے نہ کھانے کے لیے بھی وجہ کثیر ہوں، ان میں سے انبیاء کے اجسام کے نہ کھانے کی وجہ تو احترام ذاتی ہو اور شہداء و صلحاء کے اجسام کے نہ کھانے کی وجہ مثلاً ادب ہو اور کنکروڑ کی ہڈی کے نہ

کھانے کا باعث مثلاً عدم قدرت ہو یعنی بوجہ سختی اس کو نہ کھا سکتی ہو... علاوہ بریں انبیاء کے سوا اگر ان کے بعض اتباع میں بھی مادہ حیات اور ان کے اجسام کے ساتھ تعلق روح باقی رہتا ہو اور بوجہ حیات وہاں بھی حرمت احترازی ہو تو ہمارا کیا نقصان ہے...

ہمارا ادعویٰ تو یہ ہے کہ انبیاء زندہ ہیں یہ نہیں کہ اور کوئی مثل انبیاء زندہ ہی نہیں ہاں چونکہ انبیاء کی زندگی بوجہ علم نبوت معلوم ہے تو وہ دونوں حکم باقی اعمیٰ حرمت ازواج اور عدم توریت اموال قابل تکلیف اور بالیقین واجب العمل ہوں گے اور اوروں میں بوجہ نہ معلوم ہونے حیات کے کسی وجہ سے دونوں حکم باقی کی تکلیف شارع کی طرف سے صادر نہ ہوئی... بہر حال ہمارا استدلال حیات انبیاء پر نفس سلامت اجساد سے نہیں جو احتمال سبب دیگر یا شبہ القطاع حیات ہو ہم جو اثبات حیات کرتے ہیں تو حرمت اجساد سے استدلال کرتے ہیں...

اور حرمت حسب تحریر بالا بے حیات متصور نہیں ورنہ اسباب حافظ قوی اگر موجب سلامت جسد ہیں تو قطع نظر اس کے کہ جو اسباب اس بات میں معروف ہیں جیسے گھی، تیل، شہد، سرکہ اس جگہ بالیقین نہیں تو تصحیح مضمون حرمت کی کوئی صورت نہیں کیونکہ موانع مذکورہ کی صورت میں نہ کھانے کی ایسی مثال ہے جیسے مکھیوں کی نیش زنی کے اندیشہ سے شہد کو نہ کھائیے یا محافظان سرکاری کے اندیشہ سے نہر کے گھاس پھوس کی طرف جو حقیقت میں مباح الاصل ہیں... نیت نہ دوڑائیے مگر ظاہر ہے کہ اس کو حرمت پر متفرع نہیں کہہ سکتے اور القطاع حیات یعنی تھوڑی دیر کے لیے مر کر پھر زندہ ہو جانے کی صورت میں زمین کے کسی جسم کو نہ کھانے کی ایسی صورت ہے جیسے کسی جانور کو ذبح کر کے چھیل چھال کر پکار کھئے اور قبل اس کے کہ کھانے پائیں کسی کے اعجاز یا کرامت سے وہ پھر زندہ ہو جائے، یعنی جیسے قبل ذبح بے کیے اس کے گوشت کو بحالت زندگی نوج کر کھانا حرام تھا اور علیٰ ہذا القیاس بعد زندگی اسی طرح سے کھانا حرام ہے اور مابین ان دونوں حالتوں کے حلال تھا پر کھانے کی فرصت نہ ملی، ایسے ہی در صورت القطاع حیات

حالت میں کچھ شک نہیں پر بوجہ قلت فرصت زمین کھانے نہ پائے اور اس وجہ سے وہ جسد سلامت رہ جائے تو کچھ عجب نہیں لیکن یہ سلامتی بوجہ حرمت نہیں...

غرض سلامتی جسد بوجہ حرمت جس سے ہم استدلال کرتے ہیں وہ بر حیات متصور نہیں اور جب اس مسبب کے لیے فقط ایک ہی سبب ہوا جس کو حیات کہتے ہیں تو اس مسبب سے حیات پر استدلال قوت اور افادہ یقین میں ایسا ہی ہوگا جیسے دھوپ سے اور نور سے آفتاب کے طلوع پر استدلال قوی اور مفید یقین ہے جیسے نور بقدر مذکور کے لیے بجز آفتاب اور کوئی سبب نہیں ایسے ہی سلامت اجساد بطور مذکور کے لیے بجز حیات اور کوئی سبب نہیں رہا... حیرامکان میں ہونا وہ دونوں جگہ برابر ہے... اگر سلامت اجساد بطور مذکور کے لیے سوا حیات کے اور سبب بھی ممکن ہے تو نور بقدر مذکور کے لیے بھی سوا آفتاب کے اور سبب ممکن ہے... مگر یہ امکان جیسا یہاں قاذح یقین نہیں، وہاں بھی نہ ہوگا... اس امکان کے سبب آفتاب کے یقین میں تردد کرنا جیسا وہم میں داخل ہے اور صاحب تردد کو وہی کہا جاتا ہے، یہاں بھی یہ تردد داخل وہم رہے گا اور صاحب تردد وہی کہلائے گا اور یہ فرق ظہور نور اور وضوح آفتاب اور اختفاء سلامت جسد نبوی اور استتار حیات جس کی وجہ سے اس کو مثل نور آفتاب ہر کوئی محل استدلال میں نہیں لاسکتا اور حیات مثل آفتاب ہر کسی کو اس طرح سے معلوم نہیں ہو سکتی ہمارے دعویٰ میں قاذح اور ہمارے مطلب کے مخالف نہیں اس لیے کہ مدار استدلال چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا... ملازمت پر ہے ظہور دلیل اور وضوح مدلول پر نہیں ایک استدلال کو دوسرے استدلال کے ساتھ قوت وضعف میں تشبیہ بشرط مساوات کیفیت ملازمت صحیح ہے... اگرچہ ایک استدلال میں دلیل اور مدلول ہر عام و خاص پر واضح ہوں اور دوسرے میں خفی لیکن دلیل و مدلول اگرچہ ہر عام و خاص پر واضح ہوں... استدلال جب ہی بن پڑے گا کہ دلیل و مدلول میں ارتباط ملازمت معلوم ہو، پھر اس کے بعد اس دلیل کا اختصاص اس مدلول کے ساتھ معلوم ہو ورنہ دلیل و مدلول میں کتنی بھی وضاحت کیوں نہ ہو استدلال متصور نہیں...

سو اس باب میں نور سے آفتاب پر استدلال کرنا اور سلامت جسد سے حیات پر استدلال کرنا دونوں برابر ہیں... اگر استدلال حیات میں یہ دونوں باتیں ضروری ہیں تو استدلال آفتاب میں بھی دونوں ضروری ہیں... ہاں چونکہ نور مذکور اور اس کا اختصاص آفتاب کے ساتھ ہر خاص و عام کو معلوم ہے اس لیے اس طریق سے آفتاب کو ہر کوئی دریافت کر سکتا ہے اور سلامت جسد اور اس کا حیات کے ساتھ اختصاص کسی کسی کو معلوم ہے تو اس طریق سے حیات کو بھی کوئی کوئی دریافت کر سکتا ہے لیکن بعد اطلاع سلامت جسد معلوم اور بعد اطلاع اختصاص سلامت جسد جو حیات کے ساتھ ہے سلامت جسد سے حیات پر استدلال کرنے والا اور نور سے آفتاب پر استدلال کرنے والا دونوں برابر ہیں... اس تقریر سے جیسا سلامت جسد بطور مذکور کا اختصاص حیات کے ساتھ ثابت ہوا ویسا ہی تیسرے خدشے کا جواب بھی بخوبی واضح ہو گیا...

رہا حرمت نکاح ازواج مطہرات اور عدم توریت کا حیات کے ساتھ اختصاص، سو اس میں سے اول کے اختصاص کی تو یہ وجہ ہے کہ ہم مطلق حرمت نکاح سے استدلال نہیں کرتے جو کسی کم عقل کو سوا حیات نبوی کسی اور سبب کا احتمال ہو بلکہ اس حرمت سے استدلال کرتے ہیں کہ جو تمام اُمت کے لیے اپنا ہوا یا بیگانہ عام ہو، سوا ایسی حرمت بجز حیات زوج یا عدت اور کسی وجہ سے متصور نہیں کیونکہ اول تو اسباب حرمت مندرجہ رکوع ”حُرْمَتُ عَلَیْکُمْ اُمَّہَاتُکُمُ الْخ“ الخ وغیرہ میں سے کوئی سبب ایسا عام نہیں کہ تمام اہل ایمان کو اس کی وجہ سے کسی خاص عورت سے نکاح حرام ہو، ایسا سبب ہے تو زندگانی زوج یا عدت ہے جس پر لفظ ”والمحصنات“ دلالت کرتا ہے باقی کسی اور سبب کا احتمال ایسا ہی سمجھئے جیسا نور بقدر معلوم کے لیے سوا آفتاب کے اور شئی کا احتمال کیونکہ جیسے نور بقدر معلوم کے لیے آج تک سوا آفتاب کے کوئی سبب دیکھا نہ سنا ایسا ہی حرمت عامہ کے لیے سوا زندگانی زوج یا عدت کوئی علت دیکھی نہ سنی... علاوہ بریں جملہ ”وَاجِلْ لَّکُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِکُمْ“ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ سوا اسباب

مذکورہ کے حرمت کے لیے اور کوئی سبب متصور ہی نہیں، اس صورت میں حرمت عامہ کے لیے سوا زندگیانی زوج اور عدت کے اور کوئی سبب نہ ہوگا...

باقی رہا اختصاص عدم تو ریٹ سو اس کا جواب اول تو یہ ہے کہ حدیث ”لا نورث“ میں وراثت بمعنی موروثیت کی نفی ہے وراثت بمعنی وارثیت کی نفی نہیں یعنی اصل وراثت ہی کی نفی ہے یہ نہیں کہ اصل تو موجود ہے پر موانع خارجیہ مانع ظہور اثر ہیں جیسے ایام سفر میں فرضیت صوم بمعنی مقتضائے نسبت عبودیت و معبودیت موجود ہے... یہی وجہ ہے کہ روزہ رکھ لیا جائے تو ادا ہو جاتا ہے پر موانع خارجیہ مانع ظہور اثر ہیں، اگر بہ مجرد اتمام سفر قبل حصول فرضیت ادا مر جائے تو اثر فرضیت یعنی عقاب و عتاب مترتب نہ ہوگا، مانع خارجی یعنی وفور رحمت خداوندی بلحاظ مشقت اس اثر کو ظاہر نہیں ہونے دیتی، لیکن ظاہر ہے کہ اس حال میں اور حال قبل تشریف آوری رمضان میں زمین آسمان کا فرق ہے وہاں یوں نہیں کہہ سکتے کہ اصل حکم صوم موجود ہے ورنہ لازم آتا کہ صوم قبل رمضان ادا میں محسوب ہو جاتا... گو ظاہر حال یعنی عدم عقاب میں اس زمانہ کا روزہ نہ رکھنا اور بطور مذکور یعنی حالت سفر میں رمضان کا روزہ نہ رکھنا برابر ہے... جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اب غور فرمائیے:

”لا نورث“ فرمایا ہے... ”لا یورثنا احد“ نہیں فرمایا... اگر ”لا یورثنا احد“ سمجھتے تو بے شک بحکم کمال حقیقت شناسی اور کمال بلاغت نبوی اہل تدقیق و تحقیق یہ سمجھتے کہ مورث کی جانب کچھ عذر نہیں پر وارث کسی وجہ سے محروم ہیں اور ”لا نورث“ میں یہ اشارہ ہے کہ یہاں موروثیت ہی صحیح نہیں وارثوں کی وارثیت درکنار اور موروثیت کے صحیح نہ ہونے کی بجز حیات اور کوئی علت نہیں... صاحب مال اگر زندہ ہے گولب مرگ ہو اس کا مال اس کی ملک میں رہے گا، اس کے وارث اس کے دین پر ہوں کہ نہ ہوں قاتل ہوں کہ نہ ہوں...

غرض اس کی جانب صفت موروثیت ہی نہیں اور اس کا مال محل میراث ہی

نہیں... چہ جائیکہ کسی کے وارث ہونے کی نوبت آئے کیونکہ مورث کی موروثیت وارثوں کی وارثیت سے بالذات مقدم ہے جیسے معبود مطلق کی معبودیت یعنی وہ بات جو منشاء استحقاق عبادت ہے عباد کی عبادت سے مقدم بالذات ہے... اگر یہ نہ ہوتا تو خدا میں بھی مثل اور معبودوں کے استحقاق عبادت نہ ہوتا... ہاں موروثیت و معبودیت انتزاعی جو بعد تعلق وراثت اور صدور عبادت مورث اور خدا کی جانب ثابت ہوتی ہے... البتہ وراثت اور عبادت سے متاخر ہے کیونکہ اس صورت میں مورث و معبود مفعول وراثت اور عبادت بمعنی ما وقع علیہ الفعل ہے جو مصطلح نجات ہے اور وقوع فعل بے شک صدور فعل سے متاخر ہے اور پہلی صورت میں مفعول بمعنی من یقتضی وقوع الفعل علیہ ہے اور استحقاق اور اقتضاء صدور فعل صدور فعل سے لاجرم مقدم ہے...

رہی یہ بات کہ مقتضی تعلق وراثت کون چیز ہے سو وہ موت مورث ہے اور وہ بے شک وراثت ورثہ اور تعلق وراثت سے مقدم ہے اور نظر بظاہر مفہوم گو موت و موروثیت مرادف نہ ہوں پر مصداق کو دیکھئے تو موروثیت وہ خود موت ہی ہے اور اس صورت میں صراحتہ اس حدیث سے نفی موت انبیاء نکلتی ہے... غرض ”لا نورث“ میں مصدر مجہول یعنی مبنی للمفعول بمعنی ”من وقع علیہ الفعل“ کی نفی نہیں مصدر مبنی للمفعول بمعنی ”من یقتضی وقوع الفعل علیہ“ کی نفی ہے کیونکہ مصدر مبنی للمفعول بمعنی ”ما وقع علیہ الفعل“ کا عدم مصدر مبنی للفاعل کے عدم کی فرع ہے... جیسے اس کا وجود و تحقق اس کے وجود و تحقق کی فرع ہے... اس صورت میں مقتضاء حقیقت شناسی اور کمال علم اور بلاغت بالغہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم یہ نہ تھا کہ فرع کی نفی کرتے اور در باب نفی اصل لوگوں کو تردد میں ڈالتے کیونکہ فرع کی نفی کو اصل کی نفی لازم نہیں بلکہ اصل کی نفی کرتے جس سے اصل و فرع دونوں کی نفی ہو جاتی اور لفظ مختصر رہتا اور مطلب دو بالا ہو جاتا... یعنی ”لا یرثنا احد“ فرماتے...

علاوہ بریں جملہ ”ما ترکناہ صدقہ“ بھی باعتبار معنی جب ہی صحیح ہو سکتا ہے کہ موروثیت بمعنی اقتضاء وقوع فعل وراثت ہو... چنانچہ عنقریب واضح ہو جائے گا...

الغرض ”لا نورث“ فرمانا اور ”لا یروثنا احد“ نہ فرمانا خالی نکتہ سے نہیں اہل فہم سمجھ گئے ہوں گے کہ وہ ان شاء اللہ بھی فرق ہے جو معروض ہوا...

اور اس سے صاف ظاہر ہے کہ انبیاء بدستور زندہ ہیں کیونکہ عدم اقتضاء وقوع فعل وراثت زوال حیات کی صورت میں تو متصور ہی نہیں متصور ہے تو حیات میں متصور ہے لیکن انبیاء کی زندگی زیر پردہ عارض ظاہر بینوں کی نظروں سے مستور ہے مثل اُمت ان کی موت میں زوال حیات نہیں... چنانچہ ان شاء اللہ واضح ہو جائے گا...

علاوہ بریں ”ما تر کناہ صدقہ“ جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ متروکہ انبیاء صدقہ ہے اس کو مقتضی ہے کہ کوئی مصدق بھی ہو سو وہ سوائے ذوات انبیاء علیہم السلام اور کون ہوگا... پر ان کا مصدق ہونا جب ہی صحیح ہو سکتا ہے کہ وہ وقت تصدق بقید حیات ہوں اور وقت تصدق بشہادت ”ما تر کناہ“ وہ زمانہ ترک ہے اور ترک اس جگہ بوجہ موت محقق ہوا تو لا جرم وقت ترک جو وقت موت ہے انبیاء زندہ ہوں گے اور ان کی موت ان کی حیات کی سائر ہوگی یعنی یہ موت رافع ودافع نہ ہوگی... چنانچہ ان شاء اللہ یہ بات آئندہ خوب آشکارا ہو جائے گی...

اس جگہ سے اہل فہم پر روشن ہو گیا کہ ”ما تر کناہ صدقہ“ اور ”لا نورث“

میں علاقہ علیہ و معلولیت و اصلیت و فرعیت ہے... ظاہر میں تو ”ما تر کناہ صدقہ“ حکم سابق کے لیے موقع علت میں معلوم ہوتا ہے لیکن اگر برعکس کہئے تو زیادہ انسب ہے بلکہ وہی صحیح ہے کیونکہ مضمون جملہ ”لا نورث“ جو بحکم تقریر گزشتہ نفی موت ہے اصل ہے اور چونکہ یہ اصل مانع ترتب و تعلق میراث ہے... ادھر بوجہ عروض موت ظاہری چلہ کشی و پردہ نشینی قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اموال میں تصرف سے معذور اس لیے اس کی ضرورت ہوئی کہ اپنے کارکن کو اپنے اموال کا جمع خرچ بتلا جائیں...

غرض مضمون ”لا نورث“ باعث بیان ”ما تر کناہ صدقہ“ اور ”ما تر کناہ

صدقہ“ اپنے صحت میں مضمون ”لا نورث“ کا محتاج اور یہ دونوں جملے ایک دوسرے

کے مؤید و مددگار اور ہر ایک بالاستقلال حیات انبیاء پر شاہد کیونکہ عدم موروثیت اور تصدق دونوں حیات کے ساتھ مخصوص ہیں... بجز حیات اور کسی صورت میں یہ دونوں باتیں متصور نہیں لیکن ارباب فہم پر پوشیدہ نہ رہے کہ حیات انبیاء اگر مانع ہے تو مانع موروثیت انبیاء ہے مانع وراثت انبیاء نہیں ہو سکتی...

سو کیا عجب ہے کہ انبیاء اپنے آباء و اجداد کے بشرطیکہ ان کے آباء و اجداد انبیاء نہ ہوں وارث ہوئے ہوں اور یہ جو احادیث صحیحہ میں فقط لفظ ”لا نورث“ پر اکتفا کیا ہے اور ”لا نورث“ جیسے زبان زدا کثر عوام ہے نہیں بڑھایا تو اسی واسطے نہ بڑھایا ہو اور اگر بالفرض وہ لفظ ”لا نورث“ بھی صحیح ہو تو اس کی وجہ محض رعایت لزوم فیما بین اخذ و عطا ہو یعنی دنیا میں اولاً بدلا ہے لینا ہے تو دنیا بھی ہے اور دینا نہیں تو لینا بھی نہیں...

اب عرض یہ ہے کہ ناظرین تحریر ہذا پر بخوبی واضح ہو گیا کہ امور مٹلاش مذکورہ خواص حیات میں سے ہیں عوارض عامہ میں سے نہیں جو ان سے استدلال حیات پر نادرست ہو اور جب استدلال صحیح ہو تو اس کی کیا پرشش ہے کہ یہ استدلال اتنی ہے یا لٹی علیٰ ہذا القیاس اس کا کیا اندیشہ کہ یہاں تو وضع تالی وضع مقدم پر استدلال ہے... یہ کیوں کر درست ہوگا... اب تسہیل فہم اور تقلیل وحشت ناظرین کے لیے خلاصہ جواب خدشہ اول معروض ہے...

وہ یہ ہے کہ بوجہ اتنی ہونے استدلال معلوم کے جو یہ اعتراض واجب ہوتا تھا کہ استدلال ”اِنِّی“ میں وضع تالی منتج وضع مقدم نہیں پھر کیوں کر مطلوب معلوم ثابت ہوگا تو اس کے دو جواب ہوئے... اول تو یہ کہ عدم امتناع بوجہ احتمال عموم تالی ہے... سو یہاں بالبداہتہ معلوم ہے کہ سوائے حیات امور مٹلاش کے لیے اور کوئی سبب ہی نہیں، ہونہ ہو حیات ہی ہوگی... اس صورت میں تالی کو عام تھی لیکن اس جگہ ایک خاص امر معین یعنی حیات میں منحصر ہے...

دوسرے یہ کہ تالی عام ہے نہیں یعنی ہر امر امور مٹلاش میں سے حیات ہی کے

ساتھ مخصوص ہے... یہاں عموم ہی نہیں جو کچھ اندیشہ ہو... اب لازم یوں ہے کہ خدشہ ثانی کا جواب بھی رقم کیجئے، ناظرین اور اراق منتظر ہوں گے...

جناب من! عدم توریث کا ہنوز محل نزاع ہونا مسلم اول تو ہمیں اہل حق سے کام ہے یہ کیا کچھ تھوڑی بات ہے کہ اہل سنت کا پرانا عقیدہ جس پر اعتقاد مقلدانہ تھا محقق ہو جائے... شیعہ راہ پر نہ آئے تو بلا سے دوسرے شیعہ کہاں تک تین پانچ کریں گے... ایک دلیل اگر بطور مناظرہ نا تمام رہ گئی تو کیا نقصان اور بہت دلیلیں ہیں کچھ پہلے سن چکے ہو کچھ آگے ان شاء اللہ سنو گے... بایں ہمہ ایسی دلیل کی ضرورت ہے تو سنئے...

توریث اگر ہنوز محل نزاع میں ہونا مسلم پر نزاع دو قسم کے ہوتے ہیں ایک نزاع معقول دوسرا وہ جس کو دھینگا دھینگگی کہتے ہیں... سو کسی چیز کے ہونے نہ ہونے میں اگر قسم اول کا نزاع ہے تو اس سے کسی شئی پر استدلال قابل سماعت نہ ہوگا ورنہ وہ نزاع قابل سماعت نہ ہوگا... چنانچہ اہل فہم پر آشکارا ہے مگر یہ بھی اہل فہم پر آشکارا ہے کہ دلیل دو قسم کی ہوتی ہے عقلی یا نقلی اور نقلی کا قوت وضعف باعتبار احوال رواۃ اور اتصال سند ہوتا ہے... اگر راوی اچھے سچے حافظ، ضابط فہم ہوں اور سند متصل ہو تو باتفاق فریقین وہ روایت واجب القبول ہوگی... اب ہم پوچھتے ہیں کہ روایت ”لا نورث ما ترکناہ صلفۃ“ بہ ہمہ صفت موصوف پھر انکار کے کیا معنی...

اگر ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ شیعوں کے نزدیک برے ہیں تو ان کی برائی کی کیا دلیل؟ اگر برائی بھی مذک کا میراث میں نہ دینا ہے تب تو مصادرہ علی المطلوب ہے اور اگر غصب خلافت ہے تو اس کا حال مفصل تو کتب شیعہ مطولہ مثل ازالۃ الخفاء و تحفۃ اثنا عشریہ وغیرہ سے معلوم ہوگا... پر کچھ کچھ تو رسالہ ہدیۃ الشیعہ سے بھی واضح ہو جائے گا... یہاں اس رد و کد کی گنجائش نہیں... پر اس قدر معروض ہے کہ غصب کے لیے دو باتیں ضروری ہیں ایک منصوب منہ دوسرے قہر غاصب، سو یہ دونوں مفقود اول کے مفقود ہونے کی تو یہ دلیل ہے کہ ابو بکر صدیق رضی اللہ

تعالیٰ عنہ سے پہلے اہل حل و عقد نے بلکہ سوا ان کے اوروں نے بھی کسی سے بیعت کی ہی نہ تھی جو غصب کی نوبت آتی اور دوسرے کے مفقود ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قبل استخلاف ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کسی پر جبر نہیں کیا بلکہ لوگوں نے در باب استخلاف ان پر جبر کیا اور وہ جبر کرتے بھی تو کس بھروسہ پر زور و زبر کچھ نہ تھا... باقی تخیلات مجنونانہ کو ایسے مقامات میں دستاویز بنانا دیوانوں کا کام ہے... چونکہ تواریخ اہل سنت بوجہ بدگمانی قابل استناد نہیں لازم یوں ہے کہ اس قصہ میں نصاریٰ وغیرہم سے تحقیق کیجئے ان کو تو ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کام نہ عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے، بلکہ سب سے زیادہ انہیں کے دشمن کیونکہ باعث برہمی دولت یہود و نصاریٰ دونوں تھے اور اس پر بھی خاک ڈالئے...

اس روایت کی تکذیب کی وجہ بزعیم شیعہ مخالفت قرآن ہے... سو اس کا حال رسالہ ہدیۃ الشیعہ میں بخوبی واضح ہو گیا... اس رسالہ کے دیکھنے والے پر ان شاء اللہ پوشیدہ نہ رہے گا کہ اس روایت اور آیات قرآنی میں ہرگز مخالفت نہیں بلکہ اس درجہ کو وفاق ہے کہ باہم مؤید یک دیگر ہیں اور کلام اللہ کے مخالف ہی سہی مگر بزعیم شیعہ کلام اللہ کی مخالفت کیا مضمر ہے، کلام اللہ جواب عالم میں موجود ہے وہ تو ان کے نزدیک کلام ربانی ہی نہیں بیاض عثمانی ہے... ہاں کافی کلینی کے مخالف ہوتے تو مضائقہ نہ تھا... سو ناظرین اوراق ہدیۃ الشیعہ کو یہ بھی معلوم ہو گا کہ یہ روایت روایات کافی کلینی سے دربارہ عدم توریث انبیاء کچھ کم ہوگی زیادہ نہ ہوگی اور اسے بھی جانے دیجئے بڑی مخالفت کی وجہ تو یہی ہے کہ آیت ”يُؤْصِيكُمُ اللَّهُ فِيْ اَوْلَادِكُمْ“ اور آیت ”وَهَبْ لِيْ مِنْ لَّدُنْكَ وَلِيًّا يٰرَبِّیْ“ اور آیت ”وَوَرِثَ سُلَيْمٰنُ دَاوُدَ“ سے میراث انبیاء ثابت ہوتی ہے، دواخیر کی آیتوں سے میراث انبیاء کا ثبوت تو ظاہر ہے... رہی آیت اول وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور امتیوں کو دونوں کو عام ہے... اس لیے آپ بھی اس حکم میں داخل ہوں گے... پھر عموم ”لانورث“ کہاں رہا... سودا خیر کی آیتوں سے میراث کا ثبوت جب ممکن ہے کہ

”نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا“ سے میراث کا ثبوت ہو سکے اور ”يُؤْصِيكُمُ اللَّهُ“ ثبوت میراث نبوی جب ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی موت اول تو مسلم ہو اور جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مردہ ہی نہیں بلکہ زندہ ہیں تو پھر آیت ”يُؤْصِيكُمُ اللَّهُ“ اور حدیث ”لا نورث“ میں کیا مخالف رہا اور اس پر بھی قناعت نہ کیجئے عدم توریت کے قصہ کو اصل سے جانے ہی دیجئے، ہم امور مٹاؤں میں سے فقط اُن دو باقی ہی پر اکتفا کرتے ہیں لیکن یہ دو بھی کم نہیں... ان میں سے ہر ایک حیات پر دلالت کرنے میں کافی وافی ہے... جیسے نور آفتاب فقط آفتاب پر دلالت کرنے میں کافی ہے... پھر جب ایک نور آفتاب دلیل آفتاب بن سکے تو یہاں ویسے ویسے دو ہیں لیکن ظاہر ہے کہ جب حیات ان دو ہی سے بلکہ ان میں سے ہر ایک سے ثابت ہوگئی تو عدم توریت کا ثبوت آپ ظاہر ہے اور یہ بھی روشن ہوگا کہ روایت کا ثبوت اور اس کی قوت کچھ اسی میں منحصر نہیں کہ اس کی سند ہی اچھی ہو، اگر کوئی آیت یا روایت صحیحہ اس کے مصدق ہو تو یہ تصدیق آیت و روایت کافی ہے، اول تو حیات قابل انکار نہیں... ہاں منکر بے عقل کا اعتبار نہیں، وہ انکار کر بیٹھے تو کون مانع ہے منہ میں دو انگشت کی زبانی کافی ہے... اس لیے کلام اللہ کی سند پیش کرنی لازم ہوئی... اول خداوند کریم قرآن مجید کی شان میں فرماتا ہے:

”مُصَدِّقٌ لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ“ سو ”مَا بَيْنَ يَدَيْهِ“ توریت و انجیل وغیرہ یا آیات نازلہ سابقہ ہیں... بہر حال ایک دوسرے کو تصدیق کرنا موجب صدق یک دیگر ٹھہرا... ادھر آیات تشابہات کے بعضے اکابر نے یہی معنی کہے ہیں کہ ایک آیت دوسری آیت کے مشابہ اور مطابق ہے... چونکہ ایک میں مضمون ہے، دوسری آیت کا اور دوسری آیت کا مضمون اکثر جگہ اس کا مصدق ہے... غرض ”مصدق لما بین یدیه“ ہونا دربارہ بیان اعتبار کلام اللہ مذکور ہوا ہے...

سو حدیث ”لا نورث“ بزعم شیعہ جو بحکم ”الْمَرْءُ يَقِيسُ عَلَى نَفْسِهِ“ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو کاذب و کذاب جانتے ہیں بوجہ کذب صدیق

اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ مزعومی شیعہ اگر ضعیف بھی ہو تو تب بھی بوجہ تصدیق آیات مشعرہ بقاء نکاح ازواج مطہرات و روایت سلامت اجساد انبیاء علیہم السلام... پھر یہ روایت قابل اعتبار ہوگی، ہاں جھوٹوں اور بے دینوں کی بات کو خلاف واقع ہونا لازم ہوتا تو ایک بات بھی تھی پر ایسی بات کوئی نادان ہی کہے تو کہے اگر ایسی روایتیں مخالف واقع ہی ہوا کرتیں اور ضعیف روایتیں سچی ہوا ہی نہ کرتیں تو روایات ضعیفہ سے امر واقعی کا دریافت کر لینا صحاح سے زیادہ سہل ہوتا... صحاح میں تو گنجائش تردد بھی تھی... ضعاف میں تردد سے مطمئن ہو جاتے جو خبر ضعیف سنتے اس کی نقیض کو یقینی سمجھا کرتے... بایں ہمہ اگر ایسا ہوتا تو روایت ”لا نورث“ اور آیات مشعرہ بقاء نکاح اور روایت مضمّنہ سلامت جسد میں مطابقت ہی کیوں ہوتی...

علاوہ بریں خداوند کریم ارشاد فرماتا ہے:

”وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ الْخ“ یہ استنباط خود اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ سوا قوت سند اعتبار روایت کے ایک یہ بھی صورت ہے کہ عقل بے واسطہ کسی امر کے یا بواسطہ اخبار صحیحہ کے اس کی تصدیق کرے، ایسی ہی یہ آیت ”إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا“ اسی بات پر دلالت کرتی ہے کیونکہ تبیین یہی ہے کہ مضمون خبر کو عقل تسلیم کر لے ورنہ مضمون سربستہ ہزار کی خبر سے بھی واضح نہیں ہوتا... حروف مقطعات کے معنی اور استواء علی العرش کی حقیقت اور دیدار خداوندی کی کیفیت باوجود اس تو اتر قرآنی کے آج تک نہ کھلی... بالجملہ جس خبر کی مصدق عقل یا نقل ہو اس کو صادق ہی سمجھنا چاہیے... اگرچہ اس کے راوی ضعیف ہی کیوں نہ ہوں اور اب تک بھی سمجھ میں نہ آیا ہو تو ایسی سمجھ پر پھر پڑیں... مگر تاہم اتمام حجت کے لیے ایک مثال معروض ہے...

مثال

کہ اگر دو شخص کبھی کے بہرے یکا یک اپنی شنوائی کا دعویٰ کریں اور ایک دوسرے سے باتیں کریں تو ہر ایک کی شنوائی دوسرے کی شنوائی کی مصدق ہوگی اور پھر اس پر ایک حکایت معروض ہے...

حکایت

حضرت سید اظہار فہ جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک شخص کو مضطرب اور بے قرار دیکھ کر وجہ پوچھی تو اس نے عرض کیا کہ اپنی والدہ کو جہنم میں دیکھتا ہوں، آپ نے اس سے تو کچھ نہ فرمایا پر موافق اس حدیث کے جس میں پچھتر ہزار یا لاکھ بار کلمہ طیبہ کے ثواب پر وعدہ مغفرت ہے اسی قدر کلمہ جو آپ کا پڑھا ہوا تھا اس کی والدہ کی روح کو بخشا... بر چند ابھی اس سے کچھ ذکر نہیں کیا تھا جو اس کو مسرور پایا... اس حزن سابق کے بعد اس خوشی کی علت پوچھی تو اس نے کہا کہ اب میں اپنی والدہ کو جنت میں دیکھتا ہوں... اس پر آپ نے فرمایا کہ اس جوان کے مکاففہ کی صحت حدیث معلوم سے معلوم ہوئی اور حدیث مذکور کی صحت اس کے مکاففہ سے معلوم ہوئی... سو جیسے حدیث معلوم باعتبار سند تو ضعیف تھی پر بطریق مذکور اس کی صحت منکشف ہوئی... اسی طرح حدیث "لا نورث" کو اگر صحیح سمجھ لیجئے تو کیا نقصان ہے... مکاففہ میں تو احتمال خطا بھی تھا، یہاں تو آیات و روایات صحیحہ موجود ہیں اور حکایت مذکورہ میں احتمال وضع ہو تو ہر چند اس کا وضعی ہونا ہمارے مدعا کے مخالف نہیں کیونکہ مثال میں تو فرض بھی کام دے جاتا ہے مگر تاہم یوں سمجھ کر کہ سیاہ دلوں کا مکاففہ کی بات سے راہ پر آنا تو معلوم اس نام سے ان کے حق میں الٹی اور گمراہی کا اندیشہ ہے اس لیے ان کی فہم کے موافق ایک اور مثال واضح لکھتا ہوں...

مثال

فرض کیجئے دو مرد عادل کسی ایک بات پر متفق ہوں اور تیسرا کوئی جھوٹا آدمی ایسی بات کہے کہ ان دونوں کی بات کے مؤید ہو تو جیسے ان دو کی خبر تیسرے کی بات کی مصدق ہے اس تیسرے کی خبر ان دو کی خبر کی مؤید ہوگی ایسی ہی ماخذ سلامت جسد اور ممانعت نکاح ازواج مطہرات تو حدیث ”لانورث“ کی مصدق اور یہ حدیث ان دونوں کے ماخذ کی مؤید ہوگی...

غرض ذکر حدیث ”لانورث“ جیسے اہل حق کے حق میں مثبت مدعا ہے، مخالف و منکر کے لیے بھی بوجہ تائید مذکور کسی قدر جانگزا ہے... علاوہ بریں یہ ایک حدیث اگر شیعوں کو مسلم نہیں تو نہ سہی اور ایسی روایتیں اور آیتیں ہیں کہ نہ میراث کی آیتوں کے مخالف نہ کسی اور آیت کے معارض، پھر بایں ہمہ دربارہ اثبات حیات مؤید ان میں سے ایک تو وہ روایت جس کا ما حاصل یہ ہے کہ جس نے میرے مرنے کے بعد میری زیارت کی تو گویا اس نے جیتے جی میری زیارت کی، اہل فہم پر روشن ہوگا کہ غرض اس کلام سے تسکین خاطر حنین مشتاقان دیدار سرور دین ہے جو کم نصیبی سے آپ کی زیارت سے محروم رہے، موانع خارجی کے باعث آنے نہ پائے یا آپ کے بعد اس عالم میں آئے سو تسکین جب ہی متصور ہے کہ آپ زندہ ہوں... محبان ایمانی کو ملاقات پس پردہ بھی کافی ہے، آنکھوں سے نہ دیکھا نہ سہی، عبداللہ بن مکتوم کو جو ناپینا تھے باوجود محرومی دیداریوں نہیں کہہ سکتے کہ دیدار سے محروم رہے، دوسرے وہ روایت جس کا یہ مضمون ہے کہ جس نے حج کیا اور میری زیارت نہ کی تو اس نے مجھ پر جفا کی...

تیسرے وہ روایتیں جن سے انبیاء کا قبور میں نماز پڑھنا ثابت ہوتا ہے... چوتھے وہ روایت جس سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا بالخصوص قبر میں نماز پڑھنا ثابت ہے... پانچویں معراج کی روایت جس سے انبیاء گزشتہ کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم کے پیچھے نماز پڑھنا اور بہ ترتیب معلوم آسمانوں میں ان سے ملاقات کا ہونا ثابت ہوتا ہے... ان روایات میں بعض روایات کا باعتبار سند کے چنداں قوی نہ ہونا مضر نہیں... چند ضعیف باہم مل کر ایسی طرح قوی ہو جاتے ہیں... جیسے بہت سے احاد مل کر متواتر بن جاتے ہیں... یہاں تو فقط ضعاف ہی نہیں دو ضعیف ہیں تو دو صحیح بھی ہیں رہی، آیتیں سوا یک تو ان میں سے یہ آیت ہے:

”وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ

وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا“

کیونکہ اس میں کسی کی تخصیص نہیں، آپ کے ہم عصر ہوں یا بعد کے امتی ہوں اور تخصیص ہو تو کیونکر ہو آپ کا وجود تربیت تمام امت کے لیے یکساں رحمت ہے کہ پچھلے امتیوں کا آپ کی خدمت میں آنا اور استغفار کرنا اور کرانا جب ہی متصور ہے کہ آپ قبر میں زندہ ہوں اور اگر اہل عصر ہی کے ساتھ، یہ فضیلت مخصوص تھی تو آیت ”الَّذِينَ آمَنُوا بِالْمُؤْمِنِينَ وَارْتَبَعُوا لَهُمْ وَالَّذِينَ آمَنُوا بِالْمُؤْمِنِينَ وَارْتَبَعُوا لَهُمْ“ کے دونوں جملے جدا جدا آپ کی حیات پر اسی طرح دلالت کرتے ہیں کہ ان شاء اللہ قرآن کے ماننے والوں کو تو گنجائش انکار رہتی نہیں اور جو شخص قرآن کے انکار سے موافق حدیث ثقلین لا ریب داخل زمرہ گمراہان ہو چکا، اس کی راہ پر لانے کی کوئی تدبیر نہیں...

غرض جو لوگ کلام اللہ کو بیاض عثمانی کہہ کر خدا کی آیات سے اپنے خیالات و اہیات کو مقدم سمجھتے ہیں، وہ لوگ تو اپنے عقیدے کے موافق بھی بشہادت حدیث مذکور گمراہ ہوں گے، وہ نہ مانیں تو وہ جانیں پر مومنان باخلاص کو بعد استماع تفسیر آیت مذکور ان شاء اللہ تسلیم دعویٰ معلوم لازم ہوگا مگر چونکہ مدافعت خدشہ چہارم بھی اسی آیت کی تفسیر پر موقوف ہے... خدشہ چہارم کی تقریر یاد دلا کر بعد کو اپنے جی کی باتیں عرض کروں گا...

اس لیے تقریر خدشہ چہارم اوّل معروض ہے...

وہ یہ ہے کہ صاحب رسالہ حرمت نکاح ازواج مطہرات سے رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم کی حیات پر استدلال کرتا ہے اور علماء متقدمین نے حرمت نکاح ازواج رضوان اللہ علیہم اجمعین کو آپ کے حیات پر متفرع نہیں سمجھا بلکہ ان کے اُمہات المؤمنین ہونے کا ثمرہ قرار دیا ہے... یہی وجہ ہوئی کہ منکوحہ نبوی غیر مدخولہ بہا کے نکاح کو سلف سے لے کر خلف تک سب نے جائز رکھا ہے... اگر علت ممانعت نکاح حیات ہوتی تو مدخولہ بہا کی کیا تخصیص تھی... مدخولہ بہا اور غیر مدخولہ بہا دونوں کا نکاح اُمّتیوں کو حرام ہوتا...

الغرض خیال صاحب رسالہ دربارہ حرمت مذکورہ مخالف اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین وغیرہم معلوم ہوتا ہے اس لیے یہ ہیچمدان عرض پرداز ہے کہ ہمارا ادھر بھی کیا گیا ہے... حرمت نکاح ازواج مطہرات اگر حیات سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ والتسلیمات پر متفرع نہیں بلکہ ازواج مطہرات کے اُمہات ہونے پر متفرع ہے تو اُمہات ہونا ازواج مطہرات کا آپ کی حیات پر متفرع ہے بلکہ حسب خصائص نبوی متعلقہ باب نکاح ہوں کہ نہ ہوں... اگر غور کیجئے تو متفرع اسی بات پر معلوم ہوتے ہیں جو موجب دوام و بقاء و استمرار حیات سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ والتسلیمات ہے... کاش اس گرفتار افکار کو فرصت قرار واقعی میسر آتی جو حسرت تحریر اثبات دعویٰ مذکور نکل جاتی... مگر بایں خیال کہ اثناء راہ مقصود میں ادھر ادھر بھٹکنا اپنی کم فہمی کی دلیل ہوتی ہے... ادھر ایک علت کے دس معلولوں میں سے ایک کی وجہ ارتباط بھی اگر منکشف ہو جاتی ہے تو اہل فہم کو اور معلولوں کی وجہ ارتباط بھی معلوم ہو جاتی ہے، اوروں کو چھوڑ کر عنان عزیمت بنام خدا اس بات کے اثبات کی طرف موڑتا ہوں کہ آپ کے تمام خصائص نکاح حرمت ازواج ہو یا کچھ ازواج مطہرات کا اُمہات ہونا ہو یا اور کچھ سب اسی بات پر متفرع ہیں کہ آپ کی حیات قابل زوال اور ممکن الانفکاک نہیں... سو اگر متقدمین نے حرمت نکاح ازواج مطہرات کو ان کے اُمہات ہونے پر متفرع کیا ہے تو یہ خاکپائے متقدمین و متاخرین ان کے اُمہات ہونے کو آپ کی حیات پر متفرع دیکھتا ہے... غرض ہماری بات پھر بھی ہاتھ سے نہیں جاتی بلکہ حیات نبوی اور بھی مدلل ہو جائے گی...

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ یہ بات تو بدیہی ہے اور تو اور شیعہ بھی

جانتے ہوں گے کہ ازواج مطہرات کا اُمہات المؤمنین والمؤمنات ہونا ان کا کمال ذاتی نہیں ورنہ یہ حکم حرمت قبل نکاح نبوی بھی ہوتا یہ کمال ان کو میسر آیا ہے تو بدولت شرف ازواج حبیب ذی الجلال صلی اللہ علیہ وسلم میسر آیا ہے... اس صورت میں لاجرم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب صفت ابوت کا ثبوت چاہیے... سو ابوت جسمانی یعنی آپ کے نطفہ سے مؤمنین کا پیدا ہونا تو بہ نسبت جمیع مؤمنین بالبدہستہ باطل ہے... ہونہ ہو ابوت روحانی ہو یعنی ارواح مؤمنین آپ کی روح پر فتوح سے پیدا ہوئی ہوں... مگر اہل فہم جانتے ہوں گے کہ ابوت حقیقی اور بنوت حقیقی کی حقیقت اہل حقیقت کے نزدیک فقط اتنی ہے کہ والد واسطہ وجود ولد ہوتا ہے پر بایں طور کہ وجود ولد اس میں سے نکلتا ہے...

غرض ایک نوع کا اشتقاق وجود بھی والد کی جانب ہوتا ہے... فقط تو وسط محض نہیں باقی رہی کیفیت وساطت اس کو ابوت و بنوت میں دخل نہیں، والد کی کیفیت وساطت اور والد کی کیفیت تو وسط کو دیکھئے اور پھر دیکھئے کہ باوجود اس اختلاف کے وصف والدیت میں دونوں یکساں مشترک ہیں... ادھر پرندوں کی کیفیت وساطت کو دیکھئے تو بنی آدم اور سوا ان کے اور جانوروں کی کیفیت وساطت نرالی ہی ہے... مگر امتساب ولد میں کچھ فرق نظر نہیں آتا...

غرض حقیقت شناسان اہل بصیرت اس تقریر کو سن کر سمجھ گئے ہوں گے کہ حقیقت ابوت فقط وساطت وجود بطور مذکور ہی ہے... کیفیت تو وسط کو اس میں کچھ دخل نہیں... یہی وجہ ہے کہ تمام اصول کو کتنے ہی اوپر کیوں نہ ہوں آباء و اُمہات کہتے ہیں... غرض کیفیت تو وسط کو ابوت میں کچھ دخل نہیں... ہاں تو وسط کے ساتھ ایک نوع کا اشتقاق وجود بھی چاہیے مگر تو وسط مع الاشتقاق سوا واسطہ فی العروض کے خارجیات میں اگر ہے تو واسطہ فی الثبوت ہے اس کی دونوں قسموں میں یہ بات نہیں اس کی ایک قسم جو حرکت میں منحصر ہے... چنانچہ ان شاء اللہ عنقریب واضح ہو جائے گا وہ تو من وجہ موصل اور من

وجہ مُعد ہوتی ہے... مثلاً حرکت دست حرکت قلم اور حرکت سیاہی کے لیے مُعد اور نفس سیاہی کے حق میں موصل الی القراطاس ہے اور دوسری قسم موصل محض ہوتی ہے... جیسے کاتب کہ قلم و سیاہی کے حق میں فقط موصل ہے اور یہی حقیقت تحریک ہے مگر ظاہر ہے کہ نہ حرکت حرکت سے مطبق ہوتی ہے نہ حروف حرکت سے نہ حرکت کاتب سے غرض پیدا ہونے والی یہ دو چیزیں تھیں اور کاتب و حرکت ان کے حدوث میں واسطے تھے...

سوان کی نسبت تو اعتساب الشقاق معلوم ہاں سیاہی سے حروف البتہ منشق ہوتے ہیں... سو در بارہ عروض حروف جو ایک ہیئت خاص کی سیاہی ہے... کاغذ کے حق میں سیاہی واسطہ فی العروض ہی ہے، واسطہ فی الثبوت نہیں مگر چونکہ توضیح اس امر کی تعریف و بیان احکام و سائط پر موقوف ہے اور نیز بعض غرضیں اُس سے متعلق ہیں اس لیے اول سائط کے باب میں کچھ عرض و معروض ہے... واسطے دو قسم کے ہوتے ہیں... ایک واسطہ فی الثبوت، دوسرا واسطہ فی العروض، واسطہ فی العروض میں تو وہ وصف کہ جس کے عروض کے لیے معروض کو واسطہ کی ضرورت ہے... بلکہ خاص وہی حصہ جو معروض کو عارض ہے اولاً وبالذات تو واسطہ کے لیے ہوتا ہے اور ثانیاً بالعرض ذو واسطہ اعمی معروض کے لیے بنظر ظاہر معروض موصوف بالصفہ معلوم ہوتا ہے پر حقیقت میں واسطہ ہی موصوف ہوتا ہے...

وجہ اس کی یہ ہوتی ہے کہ صفت مذکورہ واسطہ کی صفت ذاتی اور اس کی لازم ماہیت ہوتی ہے اُس سے انفکاک کا احتمال نہیں ہوتا جو یوں کہا جائے کہ واسطہ سے مفک ہو کر معروض کے ساتھ قائم ہوگئی، پہلے واسطہ کے ساتھ قائم تھی اور وہ موصوف تھا... اب ذو واسطہ اعمی معروض کے ساتھ قائم ہے اور وہ موصوف ہو گیا بلکہ ہمیشہ وہ واسطہ ہی کے ساتھ قائم رہتی ہے اور ہمیشہ وہی موصوف رہتا ہے... ہاں جس ظاہر اور عقل غلط میں بوجہ اقتران صفت مذکورہ بالمعروض جو وقت تعدی اور دم انفعال کہ زمانہ وقوع فعل اور وقوع صفت ہوتا ہے اور وقوع افعال متعدیہ کو لازم ہے کہ صفت متعدیہ مفعول کے ساتھ مقترن ہو... یوں ہی ادراک کرتی ہے کہ معروض موصوف حقیقی ہے...

غرض وہ صفت جس کے حصول میں واسطہ کی ضرورت ہوتی ہے... ہر چند واسطہ کے حق میں لازم ماہیت ہوتی ہے پر حسب اصطلاح نحاۃ لازم نہیں ہوتی، متعدی ہوتی ہے واسطہ اس کے لیے فاعل اور معروض مفعول ہوتا ہے جیسے نور شمس کہ در حقیقت آفتاب کے ساتھ قائم ہے...

اگر درود یواریا اشجار و زمین و کہسار پر واقع ہو تو اس سے منفک نہیں ہو جاتا... ہاں ایک قسم کا اقتران زمین وغیرہ کے ساتھ بھی حاصل ہو جاتا ہے اور کیوں نہ ہو یہ نہ ہو تو وقوع اور تعدی ہی کیوں کر ہو... بالجملہ جیسے نور آفتاب عین وقت تعدی الی الارض اور دم وقوع آفتاب کے ساتھ قائم معلوم ہوتا ہے ایسے ہی ہر واسطہ فی العروض کو خیال فرمائیے... باقی رہی یہ بات کہ نور آفتاب لازم ماہیت آفتاب نہیں بلکہ لازم وجود خارجی ہے... پھر موافق تقریر سابق اس کو واسطہ فی العروض کہئے، سو اس کا جواب یہ ہے کہ واقعی دربارہ تنویر ارض آفتاب واسطہ فی العروض حقیقی نہیں اور کیوں کر ہو لازم وجود خارجی وصف عرضی ہوتا ہے...

بایں وجہ کہ ہر ما بالعرض کے لیے کوئی نہ کوئی مابالذات چاہیے وہ خود اوروں کا دست نگر اور دربارہ حصول صفت لازمہ اوروں کا محتاج ہوتا ہے، واسطہ فی العروض حقیقی وہی ہوتا ہے جو دربارہ صفت متوسط فیہا کسی اور کا محتاج نہ ہو، مثال آفتاب و نور ارض میں اگر اس نور مندج فی جسم الشمس کو خالق حقیقی نے جسم آفتاب کے ساتھ لازم کر دیا ہے... واسطہ فی العروض حقیقی کہئے تو زیبا ہے، واقعی وہ شعاعیں جو زمین تک پہنچتی ہیں، اگر نکلتی ہیں تو اسی نور مندج سے نکلتی ہیں اور صادر ہوتی ہیں تو اسی سے صادر ہوتی ہیں... جسم آفتاب کو اس سے کچھ سروکار نہیں... ہاں اگر حقیقت آفتاب فقط نور ہی ہو اور قدرت کاملہ خداوندی نے اسی کو گول کرہ کی شکل بنا دیا ہو تو پھر آفتاب ہی واسطہ فی العروض حقیقی ہوگا... اور یہ بات اہل فہم کے نزدیک کچھ مستبعد نہیں خاص کر ان لوگوں کے طور پر جو شعاعوں کو جسم کہتے ہیں...

اور بظاہر دیکھتے تو تعریف جسم شمعوں پر سراپا مطابق آتی ہے اور منکروں کے پاس انکار کی کوئی حجت ایسی نہیں جس کا انکار نہ ہو سکے اور کوئی دلیل ایسی نہیں جس کا جواب بن نہ آئے، مگر نہ ہمیں اس کی تحقیق سے کوئی مطلب، نہ اس بات کے بطلان سے کچھ ہمارا نقصان جو اس کی تحقیق میں رد و کد کیجئے مگر اس قدر کہہ دینا ضرور ہے کہ حقیقت آفتاب اگر نور مجسم ہوگی تو نورانیت اور منوریت دونوں اس کے لوازم ماہیت میں سے ہوں گے... پھر نور کو بایں معنی لازم وجود خارجی کہنا قابل شنوائی نہ ہوگا... بہر حال واسطہ فی العروض حقیقی وہی ہوتا ہے جو صفت عارضہ معروض کے حصول میں کسی اور کا محتاج نہ ہو ورنہ واسطہ فی العروض مجازی کہئے، حقیقی نہ کہئے جیسے آئینہ قلعی کردہ کو اس طرح آفتاب کے سامنے کیجئے کہ ایک نہج کا تقابل کسی پاس کی دیوار کے ساتھ بھی مثلاً اسے حاصل رہے تو اس صورت میں لاجرم جیسے وہ آئینہ آفتاب سے نور کو لے گا ویسے ہی دیوار مذکور کو بھی اس نور میں سے کچھ نہ کچھ دے گا... سو بہ نظر ظاہر یہ آئینہ دیوار کے حق میں واسطہ فی العروض ہے اور غور سے دیکھئے تو واسطہ فی الثبوت ہے... چنانچہ بعد استماع تنقیح حقیقت واسطہ فی الثبوت ان شاء اللہ یہ بات ثبوت کو پہنچ جائے گی...

غرض آئینہ صورت مرقومہ میں واسطہ فی العروض مجازی ہے واسطہ فی العروض حقیقی تو وہ آفتاب ہے یا نور آفتاب ہے... اگر نور کو اس کے ساتھ قائم کہئے اور آفتاب کو نور مجسم نہ کہئے اور یہ بھی نہ سہی وہ نور جو زمین سے ملاصق ہے اور جس کے التصاق اور اتصال سے زمین منور معلوم ہوتی ہے زمین کی نورانیت کے لیے واسطہ فی العروض ہے وہ بذات خود منور ہے اور زمین اس کے واسطہ سے منور ہے... غرض صفت تنویر اور نورانیت اس نور کے حق میں تو لازم ماہیت ہے اور اس کا کوئی انکار بھی نہیں کر سکتا اور زمین کے حق میں صفت مذکورہ عرض مفارق ہے... چنانچہ ظاہر ہے...

جب یہ بات خوب محقق ہوگئی اور واسطہ فی العروض کے حق میں صفت متوسط فیہا لازم ماہیت ہوتی ہے اور معروض کے حق میں عرض واسطہ کے حق

میں بالذات، معروض کے حق میں بالعرض واسطہ فاعل ہوتا ہے... معروض مفعول تو یہ بات اب سمجھ میں آگئی ہوگی کہ محکوم علیہ حقیقی وہ واسطہ ہی ہوتا ہے ذو واسطہ معروض نہیں ہوتا اور واسطہ فی العروض علت صفت عارض معروض ہوتا ہے بلکہ یہ بات بھی معلوم ہوگئی ہوگی کہ محکوم علیہ حقیقی وہی ہے جو موصوف بالذات ہو اور نسبت حکمیہ حقیقیہ اگر ہوتی تو فیما بین علت و معلول و موصوف بالذات و صفت ذاتی ہی ہوتی ہے اور نیز یہ بھی ہر کوئی سمجھ گیا ہوگا کہ واسطہ فی العروض حقیقی دربارہ وجود کہتے یا کسی اور صفت وجودی کی نسبت کہتے سواء موجود مطلق خداوند برحق کے اور کوئی نہیں، آخر اپنے وجود کا حال کون نہیں جانتا کہ عرضی ہے ذاتی نہیں ورنہ ہمیشہ سے ہوتا اور ہمیشہ رہتا... یہ عیب حدوث اور داغ احتیاج ہی کیوں ہمارے نام لگتا اور جب وجود عرضی ہے تو صفات وجود یہ بتا مہا پہلے عرضی ہوں گی اور اس تقریر سے کیفیت ارتباط عالم بھی اپنے خالق کے ساتھ کسی قدر محقق ہوگئی اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ سوا اس کے اور کسی کو اگر واسطہ فی العروض کہتے ہیں تو بایں معنی کہتے ہیں کہ صفت متوسطہ فیہا خالق سے اول و ہی لیتا ہے اور سوا اس کے اوروں کو اس کے واسطے سے پہنچتی ہے...

بایں ہمہ ایک وصف اعنی ایک حصہ اس کا مثل واسطہ فی العروض حقیقی دونوں میں مشترک ہوتا ہے اور نیز یہ بھی سمجھ میں آ گیا ہوگا کہ عظمت حقوق خداوندی کی بڑی وجہ اور عمدہ علت یہی ہے کہ وہ خود خلاق کے لیے واسطہ عروض وجود ہے یا اس کا وجود منبسط ہے جو بظاہر اس کے اور خلاق کے ساتھ ایسی نسبت رکھتا ہے جیسے نور آفتاب اور زمین وغیرہ کے ساتھ اور کیوں نہ ہو، ایسا معطی اور ایسا محسن کون ہوگا کہ تمام کمالات اپنے کمالات میں سے خلاق کو عنایت کرے اور بظاہر اپنا نام تک باقی نہ رکھے... دیکھئے ہم جس چیز کو دیکھتے ہیں اس کے وجود اور کمالات وجود باوجود یکہ عارض و مستعار اور عطا کردہ پروردگار ہیں اسی کی طرف منسوب سمجھتے ہیں... کسی کا حاتمہ وقت ادراک یوں نہیں کہتا کہ یہ وجود اور یہ کمالات اس کے نہیں یوں بعد میں

عقل راز آشنا کہا کرے... سواگر کوئی کسی کے وجود کا واسطہ فی العروض مجازی ہووے تو بعد خداوند ذوالجلال اس کے حقوق کو سمجھنا چاہیے... سبحان اللہ دربارہ احسان اس عالم میں اگر کوئی نظیر خداوندی ہے تو واسطہ فی العروض ہے... مگر ظاہر ہے کہ خداوند اکبر کے مالک الملک ہونے کی وجہ یہی ہے کہ وجود اور کمالات وجود خلّاق اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں... ان کی ذات کے ساتھ قائم نہیں وہ فقط شریک انتفاع ہیں... جیسا استعارہ میں ہوتا ہے تو اس صورت میں جس کا واسطہ فی العروض ہونا ہماری نسبت ثابت ہوگا اپنی وساطت کے موافق ہمارا مالک ہوگا...

رہا واسطہ فی الثبوت اس کی حقیقت اس بے حقیقت کے نزدیک یہ ہے کہ یہ واسطہ حصہ عارضہ معروض میں مثل واسطہ فی العروض معروض کا شریک نہ ہو... اگر معروض کا شریک ہوگا تو پھر واسطہ فی الثبوت نہ ہوگا واسطہ فی العروض ہوگا کیونکہ شرکت یوں تو متصور نہیں کہ وصف متوسط فیہ واسطہ اور ذو واسطہ دونوں میں بالذات ہو کیونکہ یہ بات پہلے محقق ہو چکی ہے کہ صفات ذاتیہ میں وسائط کی گنجائش نہیں ہوتی ذات موصوف تنہا ان کے تحقق میں کافی ہوتی ہے...

بہر حال وہ صفت ایک میں ذاتی ہوگی تو دوسرے میں عرضی ہوگی... سو یہ بعینہ واسطہ فی العروض حقیقی کی صورت ہے یا دونوں میں عرضی ہوگی... جیسے واسطہ فی العروض غیر حقیقی کی صورت میں خوض کرنے سے معلوم ہوگا لیکن مخفی نہ ہوگا کہ کسی کلی کے حصہ واحد میں مشترک ہونا دو طرح متصور ہے...

ایک تو یہ کہ واسطہ خود اس کلی اور اس وصف متوسط فیہ کا کوئی حصہ ہو جیسے حرکت مفتاح و قلم وغیرہ کے لیے واسطہ ہے... دوسرے یہ کہ اس کلی اور اس وصف کا حصہ تو نہ ہو پر اس وصف سے اور اس کلی سے واسطہ کو کچھ واسطہ بھی نہ ہو اسی اس کا کوئی حصہ اس کو عارض نہ ہو... جیسے رنگریز کپڑے کے لیے واسطہ حصول رنگ کسبہ و نیل ہے... پر خود موصوف برنگ کسبہ و نیل نہیں اور اگر بالفرض واسطہ بھی اس کلی کے کسی حصہ کے

ساتھ موصوف ہو تو خاص اس حصہ کے ساتھ موصوف نہ ہو اور واسطہ بحیثیت اتصاف معلوم واسطہ نہ ہو، اگنی واسطہ کا اس وصف کے ساتھ موصوف ہونا ذو واسطہ کے موصوف ہونے میں کچھ دخل نہ رکھتا ہو جیسے فرض کیجئے کوئی شخص حالت رفتار اپنے ہاتھ کی لکڑی کو چکر دیتا جائے تو ظاہر ہے کہ ہاتھ کو لکڑی کے چکر کے لیے واسطہ ہے پر حرکت دست کو جو بوجہ رفتار لازم ہے لکڑی کے چکر میں کچھ مداخلت نہیں ہاں ہاتھ کی دوسری حرکت کو اگر کہئے تو بجا ہے...

جب اس قدر محقق ہو چکا تو اب ایک اور گزارش ہے... کہ واسطہ فی الثبوت کی قسم اول اگنی یہ کہ واسطہ خود اس وصف متوسط فیہ کا ایک حصہ ہو... منحصر حرکت ہی میں معلوم ہوتی ہے وجہ اس کی درکار ہے تو سنئے کہ تعدی اوصاف کو موصوف بالذات اگنی واسطہ فی العروض کی جانب سے موصوف بالعرض اگنی معروض کی جانب انتقال ضرور ہے... پر یہ بھی معلوم ہو گا کہ در صورت تباین ممکنہ موصوف بالذات و موصوف بالعرض انتقال بے حرکت محال ہوتا ہے تو چارنا چار حرکت واسطہ فی العروض یا حرکت معروض کی ضرورت پڑتی ہے کیونکہ وجود ما بالعرض بے وجود ما بالذات ممکن ہی نہیں لیکن کبھی حرکت واسطہ فی العروض اور کسی واسطہ کی محتاج نہیں ہوتی جیسے دھواں خود حرکت کرتا ہے اور اطراف خانہ کو سیاہ کر دیتا ہے...

علیٰ ہذا القیاس معروض کبھی خود متحرک ہوتا ہے اور واسطہ فی العروض سے مستفید ہو جاتا ہے... جیسے گیدڑ کے نیل کے ماٹ میں گرنے کا قصہ مشہور ہے اور کبھی اس حرکت اور انتقال اور عروض کے لیے کسی اور کی تحریک کی ضرورت پڑتی ہے لیکن جیسے محرک روحانی کو تجددارادہ ضرور ہے... محرکات جسمانی کو تجدد حرکت اور اپنے متحرک ہونے کی خود حاجت ہے...

غرض تحریک بے حرکت متصور نہیں... بالجملہ جب حرکت واسطہ فی العروض یا حرکت معروض کے لیے اور کسی محرک کی ضرورت ہوتی ہے... تو اس کی

حرکت بھی حاجت ہوتی ہے جیسے رنگ ریز کبھی کپڑے کو رنگ میں ڈالتا ہے کبھی رنگ کو کپڑے پر چھڑکتا ہے... بہر حال رنگ ریز خود بھی حرکت کرتا ہے... مگر ظاہر ہوگا کہ جیسے بضرورت متحرک مقصود اعنی واسطہ فی العروض حرکت مقصود کی ضرورت ہوتی ہے بضرورت حرکت کبھی محرک اور اس کی حرکت کی ضرورت ہوتی ہے... اگر متحرک مقصود بے محرک حاصل ہو جائے تو پھر محرک کا ہونا عروض میں بیکار ہے اسی واسطے بعض مواقع میں جیسے دو مثالیں معروض بھی ہو چکی ہیں محرک کی ضرورت نہیں ہوتی...

جب یہ محقق ہو چکا کہ عروض میں بغرض انتقال حرکت کی ضرورت ہے تو اتنا اور بھی یاد کر لینا چاہیے کہ اوصاف متجددہ میں ہر آن وزمان میں ایک جدا حصہ معروض کو عارض ہوتا ہے کیونکہ ثابتات اور متجددات اور قار الذات اور غیر قار الذات میں ماہ الامتياز فقط یہی ہے کہ متجددات میں ہر آن میں فرد جدید پیدا ہوتا جاتا ہے اور ثابتات میں وہی حصہ اول برابر مستمر چلا آتا ہے... علیٰ ہذا القیاس دو جسموں کو آن واحد میں حرکت کا ایک حصہ عارض نہیں ہو سکتا کیونکہ جیسے حرکت کے تجدد اعنی محدود ہونے کے لیے اور اس کے تشخیص اور تعین کے لیے زمانہ کی حاجت ہے ایسے ہی مسافت کی بھی ضرورت ہے... سو اجسام میں مسافت یہی چیز اور مکان ہے اور خارج میں وجود کسی چیز کا بے تجدد اور تشخیص متصور نہیں تو بالضرور ہر جسم کی حرکت محدود اور مشخص ہوگی اور بوجہ تباہن ممکنہ حصص حرکات خود متباہن ہوں گے... اس صورت میں ایسا واسطہ جواز قسم مقصود بھی ہو اور عین حصہ عارض بھی ہو، سو حرکت کے متصور نہیں، اس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وساطت جو بوجہ ابوت روحانی مسلم ہو چکی ہے...

قطع نظر اس کے کہ الشفاق مذکور الصدر مفقود ہے، اس قسم میں تو داخل ہو ہی نہیں سکتی کون نہیں جانتا کہ آپ کا وجود باوجود نہ از قسم حرکات ہے نہ ارواح مؤمنین از قسم حرکات ہاں اگر دونوں وجود از قسم حرکات ہوتے تو یہ بات قابل انکار نہ تھی کہ پہلی حرکت سے دوسری حرکت اگر منشق نہیں تو ایک قسم کا تفرع تو ہے جسے تولد سے مجازاً تعبیر کر سکتے ہیں...

رہی واسطہ فی الثبوت کی قسم ثانی اس کا حال پہلے ہی معلوم ہو چکا کہ اگر اس کی ضرورت ہوتی ہے تو بغرض ایصال حرکت ضرورت ہوتی ہے جو وقوع اور عروض کے لیے ضرور ہے... جیسے رنگ ریز کی وساطت کے دیکھنے سے واضح ہے بذات خود ضروری نہیں نہ خواہ مخواہ وصول اس پر موقوف ہے کیونکہ کبھی وصول بے موصل بھی ہوتا ہے اور نہ نفس تحقق عارض کے لیے اس کی ضرورت ہے کیونکہ دربارہ عارض پہلے معروض ہو چکا ہے کہ وہ واسطہ فی العروض کا لازم ماہیت ہوتا ہے اور یہ بہت دیر ہوئی واضح ہو چکا ہے کہ لوازم ماہیت کے تحقق میں ماہیت تن تنہا کافی ہوتی ہے کسی کی وساطت اور توسط کی گنجائش نہیں ہوتی... غرض قسم ثانی واسطہ فی الثبوت موصل اور مفصلی ہوتی ہے... سوا اس کے اس کو کچھ دخل نہیں نہ وجود عارض اس سے متولد ہو نہ وجود معروض نہ خواہ مخواہ موصل ہو، پھر اس کی طرف تولد کا انتساب قرین عقل ہرگز نہیں... ہاں ایصال و وصول و حرکت واسطہ فی العروض یا حرکت معروض کو اس سے متولد کہتے تو گواشفاق نہیں تو بھی تولد کہنا گونہ بجا ہے پر یہاں اس سے کیا کام چلتا ہے... ہاں ارواح مؤمنین از قسم ایصال و مصدق وصول حرکت ہوتیں تو کیا مضائقہ تھا...

جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بشہادت ”وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ“ والد ارواح قرار دے سکتے ہیں... غرض وساطت نبوی وساطت ثبوتی تو نہیں کوئی سی قسم واسطہ فی الثبوت کی لیجئے ہو نہ ہو وساطت عروضی ہوگی... رہا واسطہ فی العروض کی طرف انتساب یہ بات ایسی نہیں کہ کوئی منکر بھی اس کا انکار کر سکے... کون نہیں جانتا اور پہلے بھی واضح ہو چکا ہے کہ عارض قطع نظر عروض و معروض سے لازم ماہیت واسطہ فی العروض ہوتا ہے اور لازم ماہیت وہی ہے جس کے تحقق میں ماہیت کافی ہو پھر اور تولد کس کا نام ہے کیونکہ الشقاق مذکور یہاں بخوبی موجود ہے... ہاں کوئی ججتی لا اُمتی اس میں تکرار کرے تو کرے کہ عروض عرض کا کام ہے ارواح جواہر ہیں، جواہر میں عروض کہاں جو واسطہ فی العروض سے متولد کہئے...

دوسرے مضمون تو وسط اس بات کو مقتضی ہے کہ ایک وسط ہو جس کو واسطہ کہتے اور دوطرفیں... سو یہاں دونوں مسلم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جن کو واسطہ فی العروض ٹھہرایا اور ارواح مؤمنین جن کو عارض کہہ لیجئے جیسے مقتضائے نبوت لازمہ ابوت نبوی ہے یا معروض تیسرا کوئی نہیں اور اگر کسی اعتبار سے ارواح کی جانب وہ مضمون نکال بھی لیجئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو اس سلسلہ میں سب سے مقدم ہیں... پھر تو وسط کے کیا معنی؟

اس لیے یہ گزارش ہے کہ عالم اسباب کے تمام علل اگرچہ ماہیات ملزومہ ہی کیوں نہ ہوں بنظر غائر دیکھتے تو وسائط ہی ہیں کیونکہ ہر معلول کے لیے علت حقیقی تو وہی خالق کن فیکون ہے... علل و اسباب کی راہ سے اسی کا فیض سب کو پہنچتا ہے معلول اور لوازم ماہیت کا وجود بہ نظر غائر دیکھتے تو علت اور ملزوم ہی کے ساتھ قائم ہوتا ہے... اس صورت میں علت اور ماہیت ملزومہ واسطہ فی العروض اور وجود عارض اور ماہیت لازم معروض ہوگی اور امور ثلاثہ حسب اقتضائے مفہوم جدا جدا نکل آئیں گے مگر یہ یاد رہے کہ وجود کا عارض ہونا بمعنی بالعرض ہے جو مقابل بالذات ہوتا ہے... بمعنی عرض مقابل جو ہر نہیں جو یوں کہا جائے کہ وجود جو اپنے تحقق میں سب سے مستغنی ہے اور سب اپنے تحقق میں اس کے محتاج اگر عرض ہوگا تو پھر جو ہر کون ہوگا... ہاں بالعرض کا اطلاق جو ہر پر محال ہوتا تو میرا کہنا بھی بے جا تھا پر کون نہیں جانتا کہ فصول جو اہر اگر جو اہر ہیں تو بالعرض ہیں...

علاوہ بریں کوئی جنس بے اقتران فصول و عوارض مشخص نہیں ہوتے اور مشخصات کو صدق لازم ہے اس صورت میں جو ہر بھی اپنے مشخصات پر محمول ہوگا کیونکہ تصادق طرفین ہی سے ہوتا ہے... اس صورت میں حمل جو ہر علی المخصوصات حمل عرضی ہی ہوگا جس کی بنا اسی مضمون بالعرض پر ہے...

رہا خدشہ تو وسط سو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہاں تو وسط نہیں تو موافق اصطلاح قدیم دیکھا تو واسطہ فی العروض پر اطلاق مفہوم تو وسط باعتبار لغت خوب مطابق نہ پایا، لازم ماہیت جو ماہیت کے ساتھ قائم ہوتا ہے، اگر معروض کو عارض ہوتا ہے تو

بایں معنی بواسطہ ماہیت عارض نہیں ہوتا کہ ماہیت لازم اور معروض کے وسط میں واقع ہے کون نہیں جانتا کہ ماہیت مقدم ہے وسط میں ہے تو لازم ہے... ہاں اتنی بات مسلم کہ واسطہ فی العروض اعمیٰ ماہیت معلومہ جب تک معروض کے ساتھ مقترن یا منتسب نہ ہوگا عروض متحقق نہ ہوگا... غرض اقتران واسطہ فی العروض عروض بالذات سے مقدم ہے سو ایسے ہی لازم کا موجود مطلق سے مستفید ہونا بے استفادہ ماہیت متصور نہیں ان کا اطلاق اگر صحیح ہے تو اس ہجمد ان کا اطلاق بھی صحیح ہے اور اگر تحقق عروض اور تماز امور ثلاثہ بطور مذکور اب تک بھی ذہن نشین نہیں ہوا تو اور لیجئے پر نظر ظاہر بین کو بالائے طاق رکھئے لازم خود مستلزم عروض ہے پر انصاف شرط ہے... مجھ کو نہ دیکھئے میری بات کو دیکھئے حادث کو اپنے تحقق میں اولاً وبالذات اگر ضرورت ہے تو کل تین چیزوں کی ضرورت ہے فاعل اعمیٰ واسطہ فی العروض اور وقوع اعمیٰ فعل اور محل وقوع اعمیٰ منفعل سو ان کے جو کچھ ہے اگر ضروریات میں سے ہے تو انہیں کے متممات میں سے ہے حادث کو فاعل کی ضرورت تو ظاہر ہے ربی وقوع اور محل وقوع اگر ان کی ضرورت نہ ہو تو یوں کہو عالم قدیم ہی رہا، حادث کہنے کی کیا ضرورت ہے کیونکہ جب فاعل حقیقی خداوند اکبر ٹھہرا اور فاعل کے ساتھ قیام فعل بمعنی مابہ الفعل ضرور ہے اس لیے کہ وہ اس کے لوازم ماہیت میں سے ہوتا ہے... چنانچہ مکرر سہ کر روشن ہو چکا ہے تو پھر بجز قدم اور کیا احتمال ہے... بہر حال وقوع اور محل وقوع کی حادث کو بالضرور ضرورت ہے... علاوہ بریں جیسے نفس وجود فاعل کی جانب سے حاصل ہوتا ہے تعین اور تشخص اور شکل اور تصور محل وقوع کا طفیل ہوتا ہے مثال کی ضرورت ہے تو لیجئے:

مثال

شعاع آفتاب کا وجود اگر آفتاب کا فیض ہے تو یہ تثلیث و تریج وغیرہ جو محن خانوں کی دھوپوں میں نظر آتی ہے... محن خانوں کا طفیل ہے مگر بسا اوقات محل وقوع

محسوس نہیں ہوتا اور بذات خود معلوم نہیں ہو سکتا اور کہیں بذات خود مدرک و محسوس ہوتا ہے اور غور سے دیکھئے تو کہیں بھی محسوس نہیں ہوتا... احساس ہوتا ہے تو عوارض ہی کا ہوتا ہے اگر اجسام کا محل وقوع جو مکان ہے اور حرکات کا محل وقوع جو زمان ہے محسوس نہیں ہوتے تو جسم جو سواد و بیاض کا محل وقوع ہے اور جس کی نسبت وہم غلط کار سب سے زیادہ احساس کا مدعی ہے، سوا اس کے کہ اس کے عوارض کو مثل سواد و بیاض و شکل و صورت و نرمی و سختی و خشکی و تری و گرمی و سردی ادراک کر لیا اور کیا محسوس ہوتا ہے...

غرض ہر حادث کو محل حوادث کی ضرورت ہے جس کو کبھی محل وقوع سے تعبیر کیا ہے اور کہیں مفعول اور کہیں منفعّل کہا ہے... سو یہ محل وقوع ہی ہمیشہ معروض ہوتا ہے اور جو اس پر واقع ہوتا ہے وہ اس کے حق میں عارض ہوتا ہے اس صورت میں ہر حادث کے لیے ایک معروض ہوگا، ایک واسطہ فی العروض ہوگا... اس میں کوئی ہو جو ہر ہوا یا عرض روح ہو یا جسم ہاں یہ چیزیں مخلوق نہ ہوتیں قدیم ہوتیں تو یہ تقریر الٹی میرے منہ پر مارنی تھی مگر اہل اسلام کا یہ مقدور نہیں کہ ان کے حدوث سے انکار کریں اور کوئی جو چاہے سو یکے گوشت خوردان سگ...

اس تقریر کے بعد کوئی بہت سے بہت چمیں بابر و ہوتو بایں وجہ ہو کہ جو ہر اور جو اقسام جو ہر ہیں... مثل ارواح و اجسام عروض سے مستغنی ہیں اور ان کو بھی عروض کی ضرورت ہوئی تو پھر جو ہر ہی کیا ہوئے، عرض کہو جو ہر نہ کہو پر حقیقت شناسان معانی سنج جانتے ہوں گے کہ میری عرض اور پہلوں کا ارشاد باہم متعارض نہیں اپنی جدا اصطلاح ہے ان کا ارشاد تو مبنی اس بات پر ہے کہ جس کو وہ جو ہر کہتے ہیں... اس کو اپنے تحقق میں فقط ایک محل وقوع کی ضرورت ہے اور کسی کی نہیں، پھر وہ اپنی اصطلاح میں اس ارتباط کو جو محل کے ساتھ ہوتا ہے عروض اور وقوع سے تعبیر نہیں کرتے... بخلاف عرض کے کہ اس کو اپنے تحقق میں ایک تو جو ہر کی ضرورت ہے جو اس کا محل

وقوع ہوتا ہے اور اس کے ساتھ جو ارتباط ہوتا ہے اس کو عروض سے تعبیر کرتے ہیں... دوسرے جوہر کے محل وقوع کی حاجت ہے اور میری عرض یہ ہے کہ احتیاج محل وقوع سے کوئی خالی نہیں جوہر ہو یا عرض اور احتیاج کی وجہ سے کسی کو سوا خداوند اکبر کے جوہر حقیقی نہیں کہہ سکتے... ہاں اس کی نسبت جوہر کا اطلاق بمعنی مستغنی عن الغیر جتنا کہئے بجا ہے یوں تو کوئی اصطلاح کا مقلد کہے یا نہ کہے اور غور سے دیکھئے تو وہ بھی جوہر کو جوہر بوجہ استغناء ہی کہتے ہیں بوجہ امکان نہیں کہتے ورنہ عرض بھی جوہر ہوتا اور یہ بھی ظاہر ہے کہ متقابلین وحدانی الذات ہوتے ہیں ورنہ ایک نسبت تخصیص کے دو منسوب الیہ یا دو منسوب لازم آئیں گے کیونکہ تقابل بھی ایک نسبت ہے... اس صورت میں فقط استغناء اور احتیاج پر دار و مدار جوہریت و عرضیت ہوگا... امکان وغیرہ مفہومات مقرر نہ کو اس سے کچھ سروکار نہیں لیکن ظاہر ہے کہ استغناء تام بجز واجب جل شانہ جو مصداق وجود ہے اور کسی کو نصیب نہیں...

علاوہ بریں ذاتیات جوہر کو اگر ایک دوسرے کی کچھ حاجت نہیں تو اقتران و ترکیب کیوں ہے فعل عبث خدا کی نسبت متصور نہیں... بایں ہمہ پھر ماہیات محصلہ کس کو کہو گے بلکہ ماہیت مصنوعہ کہنا بھی زیبا نہیں، انسان کی صنعت سے سریراگر بنتا ہے تو خالی منفعت سے نہیں ہوتا اور پھر وہ منفعت ایسی ہے کہ باوجود تحصیل قطعات خشب ہر قطعہ ترتب منفعت سریر میں جو درحقیقت سبھی قطعات کی منفعت ہے دوسرے قطعہ کا محتاج ہے...

بجز اس کے کہ ہر ذاتی اپنے تقرر اور وقوع اور ظہور اور ترتب منفعت میں دوسرے ذاتی کا محتاج ہے اور کوئی وجہ ترکیب کی نہیں غرض بنظر غائر ایک دوسرے کا محل وقوع ہے یہ بات بھی تو خدا ہی میں ہے کہ اس کو محل وقوع کی حاجت نہیں... مگر جیسا خداوند کریم بذات خود مستغنی ہے ایک ذاتی دوسرے ذاتی سے مل کر مغنی اور مستغنی ہو جاتی ہے اور یہ استغناء مکتسب جوہر کہلاتا ہے ورنہ درحقیقت اس کے ہر پہلو سے اور بات بات سے عرضیت ٹپکتی ہے اور سوا محل وقوع کے دربارہ قیام خدا کی طرف احتیاج

کا ہونا تو قابل انکار ہی نہیں اعمی تمام ماہیت اگر قائم ہیں تو خدا کی ذات کے ساتھ قائم ہیں... سو اگر عرض بمعنی بالعرض نہیں تو مقابل جو ہر تو پھر بھی رہیں...

سو جس نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ حقیقت عالم عوارض مجتمعه فی ذات واحد ہے، بظاہر حق معلوم ہوتا ہے واللہ اعلم! اب بات دور جا پڑی، لازم یوں ہے کہ اصل مطلب کی طرف منہ موڑیے...

جناب من ارواح جب حادث ٹھہریں تو ان کے لیے کوئی نہ کوئی محل وقوع ضرور ہوگا... سو گو اس کی حقیقت سے ہم واقف نہ ہوں پر اس قدر معلوم ہے کہ ان کے لیے ظرف تحقق ہے غایت مافی الباب جیسے اجسام کا ظرف تحقق مکان ہے اور حرکات کا ظرف تحقق زمان ارواح کا ظرف تحقق بھی کوئی اور ہی ہو سو اس کی حقیقت گو ہمیں مشخص اور محدود معلوم نہ ہو پر اتنا معلوم ہے کہ آیت ”الْأَنبِيَاءُ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ“ میں ”أُمَّهَاتُهُمْ“ کی ضمیر ”مُؤْمِنِينَ“ کی طرف راجع ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ غرض اصلی اور مقصود اہم جن وانس کی پیدائش سے عبادت ہے... چنانچہ آیت ”وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ“ دلیل کافی موجود ہے اور نیز یہ بھی معلوم ہے کہ دربارہ عبادت مؤمنین کے لیے مقتدا اگر ہیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اطمینان نہ ہو تو دو شاہد عدل موجود ہیں... ایک تو آیت:

☆..... قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ

وَيَغْفِرَ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ۝

دوسری آیت: لَقَدْ كَانَ لَكُمْ رَسُولٌ اللَّهُ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ

يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ۝

اور یہ بات عقل کو پہلے سے معلوم ہے کہ تکلیف مالا یطاق اعمی اس بات کی تکلیف جس کا مادہ ہی مکلف میں نہ ہو خدا کی طرف سے متصور نہیں ورنہ پھر انسان معذور تھا کون نہیں جانتا کہ کان سے آنکھ کا کام نہیں ہو سکتا... اس لیے ضرور ہوا کہ

انسان اور جن میں کوئی ایسا جزو ہو جس کا مقتضاء اصلی عبادت ہو اور یہ بھی ظاہر ہے کہ مصداق لفظ مؤمن اگر ہوگا تو وہی جزو ہوگا کیونکہ عبادت اعمیٰ انقیاد باطن اور خضوع و خشوع قلبی کے لیے ایمان ضرور ہے اور عبادت بمعنی مذکور ایمان کی لازم ماہیت جس میں ایمان ہوگا بالضرور وقت صدور احکام منقاد ہوگا ورنہ مؤمن نہ ہوگا... اس صورت میں بشہادت رجوع ضمیر ”امہاتہم الی المؤمنین“ وہ ابوت نبوی جو جملہ ”وازاوجہ امہاتہم“ سے ثابت ہوتی ہے بہ نسبت اسی جزو کے منحصر ہوگی جو مصداق مؤمن ہے اور بذات خود مقتضی عبادت ہے...

رہی یہ بات کہ بہ نسبت اور اجزاء کے آپ کی ابوت ہے کہ نہیں سوا انحصار اقتداء سے جو بشہادت آیت ”قل ان کنتم تحبون اللہ“ اور آیت ”لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ الخ“ بہ نسبت حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہوا، یہ بات نکلتی ہے کہ آپ کی ابوت فقط بہ نسبت اسی جزء کے ہے جو مصداق مؤمن ہے کیونکہ یہ اقتداء جو ان آیتوں سے ثابت ہوتا ہے کسی قسم خاص کی باتوں کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ عقائد سے لے کر اعمال تک کوئی عقیدہ اور کوئی خلق اور کوئی حال اور کوئی عمل کیوں نہ ہو سب میں اقتداء نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ضرور ہے...

چنانچہ مقتضائے اطلاق یہی ہے اور نیز سب کے نزدیک مسلم بھی یہی ہے... مگر ظاہر ہے کہ یہ اقتداء بغرض معرفت انحاء عبادت ہے تو اس صورت میں لازم ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سوائے اُس جزء کے جس کا مقتضاء اصلی عبادت ہو اور ایسا جزء نہ ہو جس کا مقتضاء اس کے مقتضاء کے مخالف ہو جیسے اربع عناصر باہم متخالف الاثر والاقتضاء ہوتے ہیں اور جب ایسا جزء جو مخالف جزء مذکور بطور مذکور ہو نہ ہوگا تو لا جرم معصومیت لازم ہوگی کیونکہ گناہ کے لیے جو مخالف عبادت ہے کوئی ایسا جزء چاہیے جو مخالف جزء مقتضی عبادت ہو وہ نہیں تو گناہ بھی نہیں اور اس کے ساتھ آیت ”اولئک الذین ہداهم اللہ فبہداهم اقتدہ“ کو ملائیے تو اور انبیاء علیہم السلام کی معصومیت..

بھی روشن ہو جائے گی... اس صورت میں زلات انبیاء علیہم السلام از قسم گناہ جس کی حقیقت مقتضاء جزء مخالف ٹھہری، ہرگز نہ ہوں گی، ہوں گی تو از قبیل غلط فہمی ہوں گی جس پر بوجہ کمال عنایت تنبیہ لازم ہے مگر چونکہ تنبیہ حبیب عتاب دشمن کے ہم رنگ ہوتی ہے تو عوام کا لانعام کے حق میں موجب حیرانی ہو جاتی ہے مگر اس طرف دیکھا تو مقتضیات طبائع بنی آدم کو مختلف پایا، ایک کا مقتضاء طبع دوسرے کے مقتضاء طبع سے ملتا نہ دیکھا، دربارہ عبادت یکساں اقتضاء ہے... نہ دربارہ گناہ و طلب معیشت ہر کسی کا رنگ جدا ہے ڈھنگ جدا نہ آپس میں موافق نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مطابق ورنہ امر اتباع ہی کی کیا حاجت تھی اور وعدہ محبوبیت اور مغفرت کی کیا ضرورت تھی...

اگر بغرض انجام مطلب طبعی کہ اس کو بیان تفصیل عبادت کہئے بیان کے لیے امر کی ضرورت بھی تھی تو خود بخود بمقتضائے طبع سب بنی آدم کا ربند اتباع ہوا کرتے... سو یہ اختلاف مقتضیات طبائع طبیعت واحدہ کا تو کام نہیں... لاجرم طبائع مختلفہ باہم منضم ہوں گی کیونکہ فقط اختلاف بیانات عارضہ اشخاص مختلفہ اگر بدوں انضمام اور طبائع کے کسی طبیعت کے اشخاص میں ممکن بھی ہو تو باعث اختلاف مقتضیات متخالفہ نہیں ہو سکتا... خصوصاً عبادت اور گناہ کہ باہم ضد صریح ہیں اوروں میں اگر تخالف ہے تو دور کا تخالف ہے مگر تخالف دور کا ہو یا نزدیک کا طبیعت واحدہ اور بیانات عارضہ اشخاص طبیعت واحدہ میں متصور نہیں... خصوصاً مقتضائے معارض عبادت کہ بے مقتضی معارض مقتضی و منشاء عبادت نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ بات بے تضاد اور امکان تو ارد محل واحد میں ممکن نہیں اور ہیئت اور ذو ہیئت کا تضاد اور پھر تو ارد محل واحد معلوم، اگر یوں کہا جاوے کہ سوا انبیاء علیہم السلام کے اور کوئی معصوم نہیں نہ یہ کہ ممکن تو ہے پر کسی کا معصوم ہونا معلوم نہیں... جب تو بمعونہ تقریر ہذا مطلب اہل ہے کیونکہ معصوم نہ ہونا خواہ مخواہ اس بات کو مقتضی ہے کہ سوائے انبیاء علیہم السلام کے اور سب میں کوئی جز ایسا ضرور ہے جو بذات خود مصدر و منشاء گناہ ہے ورنہ پھر معصوم نہ ہونے کے کیا معنی تھے...

بہر حال یوں کہتے یا بطور سابق بسہولت کہتے یا بدقت اہل فہم پر یہ بات روشن ہوگئی کہ ارواح میں اقتران طبائع مختلفہ ضرور ہے ورنہ بمقتضائے طبیعت واحدہ مختلف نہیں ہو سکتا... اس صورت میں وہ جزء فقط جس کی نسبت ابوت نبوی ثابت ہوئی اور جس کو مصداق مؤمن اور مصدر عبادت قرار دیا ہے... رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات بابرکات سے صادر ہوا ہوگا اور طبائع باقیہ اس کے معروض ہیں اور وہ عارض ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واسطہ فی العروض ہیں...

اس تقریر کے بعد اہل حق کو ان شاء اللہ کوئی شبہ باقی نہ رہے گا، ہاں رہے گا تو یہ رہے گا کہ حسب قرار داد صاحب رسالہ یہ بات تو مسلم ہے کہ تولد کے لیے والد کی جانب وساطت اور ایک نوع کا انشقاق چاہیے... پر یہ بات کہ وساطت مع الانشقاق وسائط کے اقسام میں سے واسطہ فی العروض ہی میں منحصر ہے ہنوز محل تامل ہے... والدین جسمانی لاجرم واسطہ فی الثبوت ہیں واسطہ فی العروض نہیں ورنہ بقاء ولد کے لیے بقاء والدین ضرور ہوتا... آخر یہ بات تو صاحب رسالہ نے بھی بیان کی ہے کہ معروض بظاہر موصوف ہوتا ہے حقیقت میں واسطہ فی العروض ہی موصوف ہوتا ہے... عارض بذات خود قطع نظر عروض اور ہیئت عروض سے واسطہ فی العروض کا لازم ماہیت ہوتا ہے اور واسطہ فی العروض اس کا ملزوم واسطہ فی العروض اس کی علت اور وہ اس کا معلول اور قطع نظر دعویٰ، صاحب رسالہ...

یہ بات پہلے سے بھی معلوم اور مسلم ہے اور ظاہر ہے کہ صفت بے موصوف اور لازم ماہیت بے اپنی ملزوم کے اور معلول بے اپنی علت کے نہ موجود ہو سکتا ہے نہ باقی رہ سکتا ہے... اس صورت میں کیونکر کہا جائے کہ وساطت مع الانشقاق واسطہ فی العروض ہی میں منحصر ہے... اگر یہی ہے تو والدین جسمانی کا والد ہونا اور یہ احکام کثیرہ جو اس پر متفرع ہوتے ہیں سب غلط ہیں... حالانکہ ابوت کی حقیقت اگر منترع ہوتی ہے تو انہیں کے ابوت کی کیفیت اعنی وساطت مع الانشقاق کو دیکھ کر منترع ہوتی ہے مگر آشنایان اسرار علوم پر یہ بات مخفی نہ ہوگی کہ توسط وجودی میں الشقاق الوجود عن الوجود الشقاق الوجود عن

الموجود سے بڑھ کر ہے اور یہ بھی معلوم ہوگا کہ کلیات مشککہ کی افراد کاملہ ہی مصداق حقیقت کاملہ ہوتے ہیں... افراد ناقصہ مصداق حقیقت کاملہ نہیں ہوتے اور یہ بھی معلوم ہوگا کہ ثابت باقتضاء النقص اگر حنفیہ کے نزدیک عام نہیں ہوتا تو کامل ہونے میں تو اس کے کسی کو کلام ہی نہیں اور وجہ پوچھے تو سنئے کہ:

بناء تشکیک عروض پر ہے طبیعت من حیث ہو تو محتمل اختلاف آثار ہو ہی نہیں سکتی... ملزوم کی جانب سے جسے واسطہ فی العروض کہئے سب حصص کو یکساں نسبت ہے... پھر یہ اختلاف آثار جو در صورت تشکیک لازم ہے ہونہ ہو قابل اور معروض کی طرف سے ہوگا لیکن جو بات باقتضاء النقص ثابت ہوتی ہے تو بایں وجہ ثابت ہوتی ہے کہ منطوق نص کی مبادی اور ضروریات میں سے ہوتی ہے بے اس کے منطوق متحقق نہیں ہو سکتا اور ظاہر ہے کہ امر ضروری بقدر ضرورت ثابت ہوتا ہے اور یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ معروض ضروریات وجود عارض میں سے نہیں... قطع نظر معروض سے وہ اپنے ملزوم کے ساتھ یہ جس کا لازم ماہیت ہے قائم ہوتا ہے معروض سے فقط محدود ہو جاتا ہے... سو اگر کوئی چیز بضرورت اقتضاء النقص ثابت ہوگی اس کے ملزوم کا ثبوت تو ضروری ہوگا... معروض کے تحقق کی کچھ ضرورت نہیں سو جب معروض سے قطع نظر کیا جائے تو طبیعت عارض من حیث ہو اور من حیث انتسابہ الی الملووم کامل اور متواطی ہوگا... طالب ذکی کو یہاں سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ لا تشکیک فی الماہیات کے اگر کچھ معنی ہیں تو یہ ہیں کہ شئی من حیث ہو متواطی ہی تشکیک ہے تو عروض کے مرتبہ میں ہے اور اس کے ساتھ یہ بھی معلوم ہو گیا ہوگا کہ یہ جو منقول ہے کہ سودیت میں تشکیک نہیں ہے اسودیت میں ہے اس کی بناء بھی اسی بات پر ہے احسان فراموشی سے تو کام نہیں پر جن کو آیت ”هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ“ یاد ہے میری اس عقدہ کشائی پر اُمید تو یوں ہے کہ دُعا ہی دیں گے ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ اہل کتاب کی طرف داری میں بن پڑے یا نہ بن پڑے، مجھ سے دست و گریبان ہونے کو تیار تو نہ ہوں گے...

بالجملہ جب ابوت نبوی جملہ ”وَازْوَاجُهُ اُمَّهَاتُهُمْ“ سے باقتضاء انص ثابت ہوئی اور حقیقت ابوت تو سطح مع الانشاق ٹھہری تو بایں لحاظ کہ اس ثبوت میں کسی محل اور مقام کی طرف لحاظ کی گنجائش نہیں اور قطع نظر محل و مقام سے تو سطح مع الانشاق اپنی ذات سے کامل ہے تو یہ تو سطح بوجہ اتم ثابت ہوگا مگر تو سطح بوجہ اتم وہی ہے جو واسطہ فی العروض کے ساتھ مخصوص ہے، اگر اب بھی تسلی نہ ہوئی ہو تو اس میں تو کوئی مضمون دقیق ہی نہیں کہ ابوت جسمانی میں انشاق الوجود عن الوجود نہیں... انشاق الوجود عن الوجود ہے کیونکہ والدین ولد کے یا اجزاء ولد کے حامل ہوتے ہیں ولد کا وجود ان کے وجود کے ساتھ قائم نہیں ہوتا... چنانچہ ظاہر یہی ہے اور مقتضاء دلیل بھی یہی ہے اگر اس کا وجود ان کے وجود کے ساتھ قائم نہیں ہوتا تو ان کے وجود کے ساتھ اس کا وجود اور ان کے عدم کے ساتھ اس کا عدم لازم آتا...

علیٰ ہذا القیاس والدین کا حامل ہونا خصوصاً والدہ کا تو محل تامل ہو ہی نہیں سکتا... ہم تو کہتے ہی ہیں خدائے تعالیٰ بھی ”حَمَلْتُ حَمْلًا خَفِيفًا“ فرما چکا ہے... بالجملة ابوت جسمانی میں والدین اور ولد کا وجود جدا جدا مستقل بالذات ہوتا ہے... ہر ایک کے لیے ایک وجود متبائن قیوم ہے... سو ایسا انشاق کہ متبائن وجود باقی رہی جزئیات وہ بھی اجسام کے جزئیات کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ یہ بات بے متبائن ممکنہ ولد متصور ہیں اور مکان اجسام ہی کے خصائص میں سے ہے اوصاف کلیہ میں یہ بات متصور نہیں تفصیل اجمال مطلوب ہے تو سنئے:

کہ انشاق وجود کا وجود سے ہو یا موجود کا موجود سے اقتران باہمی بلکہ اشتمال یکے بر دیگرے ضرور ہے اور اشتمال کلیات اور کلیات کی نسبت اگر متصور ہے تو چار طرح متصور ہے ایک تو ملزوم کا اشتمال بہ نسبت لازم ماہیت، دوسرا عارض کا اشتمال بہ نسبت معروض، تیسرا عام کا اشتمال خاص کو، چوتھا ماہیت کا اشتمال اپنی جنس و فصل کو، تیسرے اور چوتھے اشتمال کا اشتمال ہونا تو ظاہر ہے... باقی پہلی صورت میں اشتمال کی وجہ یہ ہے کہ لازم ماہیت ذات ماہیت سے خارج ہوتا ہے نہ بذات خود مستقل ہوتا ہے، نہ خارج سے آتا ہے...

دوسری صورت میں ظاہر ہے کہ عارض خارج عن الذات کو کہتے ہیں... بایں ہمہ اول عوارض ہی محسوس ہوتے ہیں تو اس صورت میں لاجرم عارض معروض کو مشتمل ہو گا نہ کہ معروض عارض کو... لیکن ظاہر ہے کہ چاروں صورتوں میں تبائن ممکنہ اور تبائن وجودات نہیں بلکہ اختلاط وجود اور اتحاد ممکنہ ہے... لیکن ان چاروں صورتوں میں مضمون الشقاق خصوصاً بطور توسط اعنی منشق عنہ واسطہ وجود منشق بہ ہوا کرے تو یہ صورت اول ہی میں ہے... صورت ثانی میں تو ظاہر ہے کہ معروض عارض کا اپنے وجود اور کھصل میں ہرگز محتاج نہیں، بلکہ اس کا وجود لازم اور ضرور ہے کہ وجود عارض سے ثابت بالذات ہو، کسی قدر ضرورت ہوتی ہے تو عارض ہی کو معروض کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ وہ اس کا محل تحقق ہوتا ہے اور یہ بھی نہ سہی لیکن اس میں تو کچھ کلام ہی نہیں کہ معروض محل مستغنی ہوتا ہے اور صورت ثالث اور رابع میں الشقاق کہتے تو یہ دُشواری ہے کہ صورت الشقاق میں بعد الشقاق منشق، منشق عنہ میں کچھ کمی اور نقصان لازم نہیں آ جاتا، اس کا وجود جوں کا توں باقی رہتا ہے اور عام و خاص اور ماہیت اور اجزاء ماہیت میں الشقاق کہتے تو بعد اخراج خاص جو عام کا ایک حصہ اور بعد اخراج جنس و فصل جو ماہیت کے اجزاء ہوتے ہیں عام میں اور ماہیت میں اسی قدر کمی آ جائے گی...

ہاں ملزوم اور لازم ماہیت ملزوم میں البتہ توسط وجود بھی بوجہ اتم ہے کیونکہ اس سے زیادہ توسط کی کوئی صورت ہی نہیں... چنانچہ مکرر رہ کر روشن ہو چکا اور الشقاق جو بوجہ اکمل ہے... چنانچہ عنقریب یہ بات بھی پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کیونکہ خداوند کریم اور مخلوقات میں اگر ربط ہے تو اسی قبیل کا ہے... مگر چونکہ عروض اور وقوع کو حدوث لازم ہے تو ماہیات مختلفہ جو خداوند کریم کی صور علیہ بطور علم فعلی معلوم ہوتی ہے اور اس وجہ سے قدیم کہتے تو بجا ہے بوجہ عروض لوازم ماہیات مختلفہ مصداق حدوث ہو گئی ہیں... سو حقیقت حادث یا تعلق ہے یا ہیت حاصلہ بوجہ اقتران وجود و عدم جو در صورت عام و خاص ضرور ہے...

مگر یہ بحث ایک دریائے ناپیدا کنار اور اس کی ہر موج ہم وزن بحرِ خار ہے... ہم سے ہچکچان ایسے دریاؤں میں غلطان و پوچان ہو کر ڈوب مرتے ہیں اس لیے اتنی ہی پر اکتفا کرتا ہوں اور ڈرتا ہوں کہ اس میں بھی کچھ خطانہ ہو... واللہ اعلم بالصواب!

بالجملہ صور اربعہ میں سے صورت اول میں فقط یہ بات پائی جاتی ہے کہ تو سب بھی ہو اور الشقاق بھی ہو... بایں ہمہ حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی روح پر فتوح نہ ارواح مؤمنین کی نسبت عرض عام ورنہ ہماری ارواح متقدم بالذات ہوتیں نہ متاخر جیسے مقتضاء ابوت و نبوت مذکورہ ہے... بایں ہمہ تصادق ہوتا یہ بتائیں نہ ہوتا اور پھر بتائیں بھی خدا کی پناہ کہ زمین و آسمان کا فرق بھی اس کے سامنے ہم رنگ اتحاد ہے اور نہ ارواح مؤمنین کی نسبت عام جنسی ورنہ تصادق مذکور لازم تھا اور نہ ارواح مؤمنین اس کی جنس و فصل ورنہ قطع نظر تصادق کے ایک ماہیت کے غیر متناہی اجزاء لازم آئیں گے کیونکہ افراد خارجیہ اگر متناہی ہیں تو افراد مقدرہ نوع بنی آدم کا تو کچھ ٹھکانا ہی نہیں... بایں ہمہ کس کو جنس کہئے اور کس کو فصل اور سب کو جنس کہئے تو ایک مرتبہ میں ایک سے زیادہ جنسیں لازم آئیں گی اور سب کو فصل کہئے تو ایک مرتبہ میں ایک سے زیادہ فصلیں لازم آئیں گی... ہاں در صورت ارتباط لزوم ماہیت ان قبائح میں سے ایک بھی لازم نہیں آتا اور قبائح کا منتهی ہونا تو ظاہر ہے پر ایک تصادق میں اشتباہ ہو تو ہو سو اس کا جواب بھی سن لیجئے...

جواب: لازم ماہیت بالنظر الی ذاتہ اور بالنظر الی الملووم مطلق ہوتا ہے... یہ خصوصیتیں فقط معروض کی جانب سے اکتساب کرتا ہے... چنانچہ میرا یہ کہنا کہ عارض سے معروض کو تشکل اور تجدد حاصل ہوتا ہے... یاد ہو گا اور مثال ہی درکار ہے تو لیجئے...

مثال

کرہ شعاع آفتاب آفتاب کو مثلاً لازم ہے جس طرف سے دیکھئے اطلاق شعاع اس پر صحیح ہے اور یہ اطلاق ہر طرف سے مساوی یہ فرق شدت وضعف و تریج و

تثلیث قابل اعنی معروض کی جانب سے ہے، آئینہ میں بھی شعاعیں زیادہ آتی ہیں اور دیوار و اشجار و زمین و کہسار پر وہ بات نہیں ہوتی ایسے مدخل نور مثلاً روشن دان اگر مربع ہے تو نور داخل بھی مربع ہی ہوگا اور مثلث ہے تو نور داخل مثلث بن جائے گا... غرض یہ امتیاز فیما بین اس جانب سے ہے اُس جانب سے نہیں تو ارواح مؤمنین کا درجہ تمازتو روح نبوی کے تباؤن پر مابہ الامتیاز لازم ماہیت روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم نہیں جیسے تربیع و تثلیث مذکور لازم ماہیت آفتاب نہ تھیں اور اس وجہ سے اس پر صادق نہیں آتی تھیں اور درجہ اطلاق میں بے شک لازم ماہیت پر تصادق کی ممانعت ممنوع ہے... جیسے نور مطلق کا حمل آفتاب پر بطور اشتقاق ممنوع نہیں...

باقی رہیں صورثلاثہ باقیہ ان میں ظاہر ہے کہ تصادق اور امکان حمل مرتبہ امتیاز ضرور ہے... چنانچہ مردمان فہمیدہ سمجھ ہی گئے ہوں گے... بالجملہ آیت ”وَآزُوجُهُ اُمَّهَاتُهُمْ“ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ارواح مؤمنین کا وہ جزء جس کو مصداق مؤمن قرار دیا ہے اور جزء ایمانی کہیں تو بجا ہے... ذات بابرکات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے فائز ہوا ہے کیونکہ ضمیر ”اُمَّهَاتُهُمْ“ مؤمنین کی طرف راجع ہے... چنانچہ شرح اوپر معلوم ہو چکا ہے...

اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وہ ایک مضمون کلی ہے کہ سب مؤمنین کی ارواح کو شامل ہے... سو بمقتضیٰ تقریر مسطور لاجرم اس میں اگر توسط اور اشتقاق ہوگا تو از قبیل صدور لوازم ماہیات ہوگا... رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واسطہ فی العروض ہیں وہ جز ایمانی آپ کے حق میں لازم ذاتی ہے... ارواح کے حق میں عارض ہے، ارواح اس کے لیے معروض ہوں گی... غرض آپ کا توسط دربارہ وجود روحانی از قسم وساطت عروض ہے... منجملہ وساطت ثبوت نہیں اور طریق مختصر انحصار کے لیے ایک یہ ہے کہ واسطہ فی العروض میں اور واسطہ فی الثبوت کی ایک قسم میں تو واسطہ اور ذو واسطہ میں ایک طرح کا اشتراک ہوتا ہے...

چنانچہ ظاہر ہے واسطہ فی العروض میں وہی ایک حصہ دونوں طرف میں مشترک

ہوتا ہے اور واسطہ فی الثبوت کی ایک قسم میں ہر چند ایک حصہ دونوں طرف نہیں ہوتا، پر دو حصے ایک ہی کلی کے ہوتے ہیں... ہاں قسم ثانی واسطہ فی الثبوت میں اشتراک نہیں ہوتا، اور ہوتا بھی ہے تو اتصاف واسطہ کو اتصاف معروض میں کچھ دخل نہیں ہوتا... جیسے فرض کیجئے کہ کوئی رنگ ریز اپنا بھی قدرت خدا سے ایسا ہی رنگ رکھتا ہو، جیسا کپڑے کو رنگ کر بنا دیتا ہے... لیکن ظاہر ہے کہ اس کے رنگ ذاتی کو کپڑے کے رنگین ہونے میں کچھ دخل نہیں... اب سنئے کہ واسطہ فی الثبوت کی ایک قسم تو حرکت ہی میں منحصر ہے... چنانچہ اوپر مفصل معلوم ہو چکا اور مختصر اب بھی سہی...

عالم میں دیکھئے تو ظروف میں تو زمانہ غیر قار الذات ہے اور مظروفات میں حرکت غیر قار الذات ہے... سو حرکت کا عدم قرار بھی بطفیل زمانہ ہی سمجھئے... غرض عدم قرار ذاتی زمانہ میں ہے اور حرکت میں عرضی اس کا تجدد زمانہ کے تجدد کا طفیل ہے... مگر سوا حرکت کے نہ کوئی وصف مظروف زمانہ ہے نہ مثل حرکت متجدد الذات ہے جو یوں کہا جائے کہ اس کا ایک حصہ متحرک کے حق میں دوسرے حصہ کے عروض کا معد ہے اور دوسرے کے حق میں دوسرے حصہ کے عروض کے لیے مبداء اگر ایک کا اتصاف دوسرے کے اتصاف کا سبب ہوگا تو یوں ہی ہوگا کہ وہی ایک حصہ دونوں میں مشترک ہو جائے...

غرض واسطہ فی الثبوت کی وہ قسم جس میں اشتراک بھی ہو اور ایک کا اتصاف موجب اتصاف ذی واسطہ ہو بجز حرکت متصور نہیں... سورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وساطت بایں نظر کہ روحانیت دونوں طرف مشترک ہے اس قسم کی تو نہیں ہو سکتی ہاں دونوں جانبین حرکات میں سے ہوتیں تو مضائقہ نہ تھا اور قسم ثانی واسطہ فی الثبوت کہئے اور یوں کہئے کہ آپ کا اتصاف بوصف روحانیت مؤمنین کے اتصاف روحانیت میں کچھ دخل نہیں رکھتا تو اس میں یہ خرابی ہے کہ اگر دونوں کا اتصاف عرضی ہے تو اول تو خلاف مفروض لازم آئے گا... دوسرے ایک ماہیت ایک حصہ کا دوسرے حصہ کی نسبت سبب ہونا لازم پڑے گا لزوم لازم اول کی وجہ تو یہ ہے کہ اتصاف واسطہ کا

دُخل نہ ہونا تو وہاں متصور ہے جہاں وصف عارض واسطہ اور ذو واسطہ کچھ اور ہو اور خود واسطہ کچھ اور جیسے مثال رنگریز سے خود ظاہر ہے... رنگریز اور چیز ہے اور رنگ عارض رنگریز اور رنگ عارض ثوب اور چیز ہو سکتا ہے کہ کسی نے اس کو رنگ دیا اور کسی کو اس نے رنگ دیا پر جہاں مصداق واسطہ خود وصف عارض ہی ہو... پھر کیوں کر کہتے کہ اتصاف معروض میں اس کو دخل نہیں... سو یہاں یہی قصہ ہے وصف عارض ارواح مؤمنین وہ جزاء ایمانی ہے جس کا اوپر چند بار ذکر آچکا ہے...

سورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف مصداق عین ذات وہی ہے... پھر کیوں کر کہتے کہ اس کا حصول ارواح کے عروض میں دخل نہیں رکھتا... باقی رہا لازم ثانی وہ خود ظاہر ہے کیونکہ جب دونوں طرف اتصاف عرضی ہو تو ان کے لیے کوئی ایک ہی ما بالذات ہوگا ورنہ صدور واحد عن الکثیر لازم آئے گا کیونکہ حصص منقسمہ بوجہ انقسام مختلف الماہیت نہیں ہو گئے متمیز اور منفصل ہو گئے ہیں...

غرض مجموعہ حصص شے واحد ہے اس کا ایک ہی ما بالذات چاہیے اور حصہ عارضہ روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور حصص عارضہ ارواح مؤمنین کو مختلف الماہیت کہتے تو وہ اشتراک جو بوسیلہ آیات بینات ”قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِی الْخ...“ اور آیت ”لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِیْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسُوَةٌ حَسَنَةٌ الْخ“ اور آیت ”وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنَ“ ثابت ہو چکا ہے سب گاؤں خورد ہو جائے گا... ہاں تشکیک کے کہنے کی گنجائش ہے مگر بوجہ تشکیک اختلاف ماہیت متصور نہیں کیوں کہ تشکیک کی بنا چنانچہ پہلے معروض ہو چکا ہے عروض پر ہے کامل فی الحقیقت تو موصوف بالذات ہوتا ہے اور معروض حسب قابلیت کمال میں متفاوت ہوتے ہیں... چنانچہ آئینہ اور زمین کے قابل النور ہونے کے تفاوت سے واضح ہے لیکن مطابق حکم نور سب میں وہی ایک چیز ہے اختلاف ماہیت کی گنجائش نہیں... غرض جب دونوں جانب اتصاف عرضی ہو اور ما بالذات دونوں کا ایک ہو تو دونوں جانب ایک ہی ماہیت کے دو حصے ہوں گے...

رہی یہ بات کہ ایک ماہیت کا ایک حصہ اسی ماہیت کے دوسرے حصے کا سبب یا شرط یعنی واسطہ فی الثبوت یا واسطہ فی العروض ہو سکتا ہے یا نہیں، سو اس کا جواب یہ ہے کہ اوصاف قارۃ الذات میں تو یہ بات ممکن نہیں کیونکہ واسطہ فی الثبوت ہو یا واسطہ فی العروض مسبب سے تقدم ذاتی ضرور ہے... سو اوصاف قارۃ الذات میں جمیع حصص کا وجود تو برابر ہی ہونا چاہیے ورنہ قرار ذات کے پھر کیا معنی کیونکہ ایسی شئی کا وجود جب تک متصور نہیں کہ اس کے سارے حصے موجود ہوں... غرض نفس وجود حصص تو داخل وجود کلی ہے اس میں تو تقدم و تاخر کی گنجائش نہیں... ہاں عروض معروضات میں تقدم تاخر ممکن ہے لیکن ایک حصہ دوسرے حصہ اور اس کے معروض کے وسط میں واقع ہونا ممکن نہیں واسطہ فی الثبوت در حقیقت متمم فاعلیت فاعل ہوتا ہے...

یا یوں کہتے کہ امور ثلاثہ مذکورہ ضروریہ حدوث میں سے وقوع اس پر موقوف ہوتا ہے... اس کو اگر ماہہ الوقوع کہتے تو بجا ہے... موصل ہوتا ہے تو وہی ہوتا ہے... سو اگر ایک حصہ دوسرے حصہ کے لیے موصل ہو اور متمم ہو تو لا جرم کوئی بات اس میں بنسبت اس دوسرے حصہ کے ایسی زائد ہوگی جس پر ایصال متفرع ہے اور جس کے سبب اس کو ماہہ الوقوع کہتے...

سو یہ بات اگر نفس ماہیت پر متفرع کہتے تو ماہیت تو دونوں میں برابر مشترک ہے... اگر ماہیت ہی سرمایہ وقوع تھی تو دوسرے حصہ کی کیا حاجت تھی... علیٰ ہذا القیاس واسطہ فی العروض دونوں میں مشترک اور اگر معروض کی طرف یہ اختلاف منسوب ہے تو حصہ کا نام مفت بدنام ہے... ہماری غرض بھی یہی تھی کہ کسی ایک ماہیت کا ایک حصہ اسی ماہیت کے دوسرے حصہ کا واسطہ فی الثبوت نہیں ہو سکتا... اس صورت میں بالضرور ایک جانب اتصاف ذاتی اور دوسری جانب عرضی ہوگا... سورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب تو احتمال عرضیت باطل ہے ورنہ یہ وصف ابوت و بنوت منعکس و معقلب ہو جائے گا ہونہ ہو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب اتصاف ذاتی اور مؤمنین کی جانب

اتصاف عرضی ہوگا... مگر یہ بات بعینہ اسی کا ترجمہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دربارہ وجود روحانی جزاء ایمانی واسطہ فی العروض کہئے... والحمد لله علیٰ ذالک۔ اب ہم اگر اس بات کو یاد دلا کر ازواج مطہرات کا اُمہات المؤمنین والمؤمنات ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ابوت فرع ہے... یوں دعویٰ کریں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح پُر فتوح مؤمنین کے وجود روحانی خاص کر جزاء ایمانی کے لیے واسطہ فی العروض ہے اور ارواح مؤمنین عارضی بمعنی مذکور اعنی ارواح مؤمنین آپ کی روح اقدس کے آثار ہیں اور بایں وجہ آپ ابوالمؤمنین ہیں...

تو ہم جانتے ہیں کہ قدردان کلام ربانی جن کو بیان نکات آیات سے ترقی ایمان ہو اور محبان حبیب رب العالمین صلی اللہ علیہ وسلم جن کو آپ کی شرح کمالات سے شادمانی ہو، ایسے شاد ہو کر ان باتوں کو یاد کریں جیسے کوئی کھوئی ہوئی چیز جو عزیز بھی ہو پھر ہاتھ آجائے اور اس کو سنبھال کر رکھیں... بالجملہ جس کی طبیعت سلیم اور ذہن مستقیم ہے ان باتوں کو سن کر شاد ہوں گے اور سمجھ کر داد دیں گے اور کیوں نہ ہو، یہ تقریر کلام اللہ کے ”تبیانا لکلی شئیء“ اور معدن الحقائق ہونے کے لیے عمدہ شاہد ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے شرف اور افضلیت کے لیے برہان کامل ہے دفع شبہات کے لیے جو دربارہ خصوصیات ضعیف الایمانوں کے دلوں میں آتے ہیں جو کچھ لکھا گیا ہے اور ان شاء اللہ لکھا جاوے گا... ماخذ صحیح ہے اور ازالہ ترددات کے لیے جو دربارہ کلام ربانی ہونے قرآن کے اور رسول حقانی ہونے حضرت حبیب الرحمن کے بعض طالبوں کے دلوں میں پڑ جاتے ہیں تقریر فصیح ہے...

غرض یہ استدلال جو جملہ ”وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ“ سے ماخوذ ہے دربارہ واسطہ فی العروض ہونے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بطور مذکور اہل فہم سلیم کے لیے افادہ یقین میں کافی ہے مگر باندیہ سوء فہمی متعصبین اور غلط کاری متوہمین اور نیز بایں نظر کہ اقتضاء النص اور دلالت التزامی پھر اقتضاء النص اور دلالت التزامی ہی ہے... عبارت

انص اور دلالت مطابقی کو نہیں پہنچتی، دوسرا ایسا جملہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطہ فی العروض ہونے میں عبارت انص اور آپ کی ابوت روحانی میں بدلات مطابقی دلالت کرے... پیشکش ناظرین اور اراق ہے:

جملہ ”وَآزُوجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ“ پہلے سے متصل ہے، دوسرا جملہ یہ ہے ”النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ“ جس کے یہ معنی ہیں کہ نبی زیادہ نزدیک ہے مومنوں سے بہ نسبت ان کی جانوں کے... اُنی ان کی جانیں ان سے اتنی نزدیک نہیں جتنا نبی ان سے نزدیک ہے... اصل معنی اولیٰ کے اقرب ہیں اور جس کسی نے ”احب“ اور ”اولیٰ“ بالتصرف اس کی تفسیر میں کہا ہے وہ اس کے مخالف نہیں اور اس قسم کی اقرابت کو احبیت اور اولیٰ بالتصرف ہونا لازم ہے...

علت محبوبیت اور اولویت تصرف یہی اقرابت ہے... پر اقرابت کے لیے یہ دونوں باتیں علت نہیں ہو سکتیں اور اب تک بھی اطمینان خاطر نہیں ہوا تو لیجئے، ادھر کان کیجئے اپنی ذات کے ساتھ محبت کا ہونا بدیہی ہے بلکہ اصل محبوب ہر کسی کے حق میں بالبداہتہ اپنی ہی ذات ہے... اس کے بعد جو اس سے قریب ہے بہ نسبت بعید کے زیادہ محبوب ہے اولاد اور بھائیوں کی محبت کا تفاوت اسی وجہ سے ہے مگر ایک قرب ظاہری ہے جیسے زمان یا مکان، دوسرا قرب باطنی جیسے قرب اخلاق و مزجہ و اوصاف مگر جیسے قرب ظاہری میں اتحاد زانی یا مکانی جس قدر ہو ضرور ہے قرب باطنی میں بھی کوئی امر مشترک ہوگا، سو امر مشترک کا نام ہم معدن رکھتے ہیں کیونکہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک قسم کے اشتراک کو معدن تعبیر فرمایا ہے... فہم ہو تو یہ بات حدیث ”الناس معادن کمعادن الذهب والفضة“ سے ظاہر ہے... بالجملہ اول درجہ کی محبت اپنے ساتھ ہوتی ہے اور دوسرے درجہ میں قریبوں کے ساتھ ہوتی ہے... قرابت نسبی میں محبت کا لزوم اور عدم قرابت نسبی میں محبت کا نہ ہونا جو بالبداہتہ مشہود ہے اس بات کے لیے عمدہ شاہد ہے کہ قرابت کو محبت لازم ہے...

پھر دیکھئے کہ قرابت نسبی کی حقیقت فقط اتنی ہے کہ اس کی اصل اُنی اجزاء لطفہ پدري اس کی اصل کے ساتھ کبھی قرین تھے اور باہم ایک مکان میں مخلوط تھے، بعد پیدائش اگر دوسرا قرب سوائے مقاربتہ سابقہ کے میسر آ جاتا ہے تو وہ محبت اور مضاعف ہو جاتی ہے... دیکھئے بچہ اگر پیدا ہوتے ہی مر جاتا ہے تو والدین کو اتنا صدمہ نہیں ہوتا اور اگر چندے آغوش مادر اور کنار پدر میں رہ کر جاں بحق تسلیم کرتا ہے تو والدین کیا کچھ رنج نہیں اُٹھاتے اور اگر جوان ہو کر جہان سے جاتا ہے تو پھر تو والدین مرنے سے پہلے مر جاتے ہیں... یہ ازدیاد صدمہ جو ازدیاد محبت پر دلالت کرتا ہے بجز مزید زمان قرب اور کسی وجہ سے نہیں... غرض جوں جوں قرب میں ترقی اور تضاعف ہوتا ہے وہ وہ محبت اور لوازم محبت اور آثار محبت میں ترقی اور تضاعف حاصل ہوتا ہے... یہاں تک کہ اگر دو آدمیوں کا انداز مزاج ایک سا ہوتا ہے اور رنگ ڈھنگ ملتا ہے تو بایں وجہ کہ یہ دونوں ایک معدن کے دو ٹکڑے ہیں اور کبھی باہم دونوں قرین یک دیگر تھے... ایک دوسرے سے مربوط ہوتے ہیں... اگرچہ رابطہ قرابت نسبی باہم نہ رکھتے ہوں... علیٰ ہذا القیاس ایک ولایت کے دو آدمی بلکہ ایک ضلع کے بلکہ ایک بستی کے دو آدمیوں میں جو ارتباط نظر آتا ہے وہ غیروں میں نظر نہیں آتا...

بنی آدم کو بنی آدم سے اور گھوڑوں کو گھوڑوں سے اور علیٰ ہذا القیاس اور جانوروں کو اور جانوروں سے جو ارتباط ہے غیروں سے نہیں اور کہیں ایک قسم کی قرابت محبت سے خالی نظر آئے تو دوسری قسم کی قرابت اور قرب کی محبت جو اس سے غالب ہوتی ہے اس کے معارض ہوتی ہے... چنانچہ اہل فہم خود سمجھ جائیں گے میرے سمجھانے کی حاجت نہیں...

بالجملہ قرب کسی قسم کا کیوں نہ ہو اپنے موافق مورث محبت ہوتا ہے خدا سے جس کا نام ہی قریب ہے اور جس کی شان ”نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ“ ہے... ہر نیک و بد کو ایک نوع کی محبت معلوم ہوتی ہے ورنہ اس کے طالب نہ ہوتے کوئی قوم اور کوئی مذہب ایسا نہیں جو بطور خود خدا کے طالب نہ ہوں، یہ سہی کہ سوا اہل اسلام کے

سب ناکام ہیں مگر ان کی ناکامی دلیل عدم محبت نہیں ہو سکتی... شمرہ ضلالت اور غلطی راہ ہے اگر کسی کا عاشق اپنے معشوق کی طلب میں لکھے اور اپنی غلطی سے اس کے گھر کی راہ چھوڑ کر کسی اور طرف کو چلا جائے تو جیسے اس کی ناکامی میں شک نہیں ایسے ہی اس کی محبت میں بھی شک نہیں... یوں بھٹکتے پھرنا خود دلیل محبت ہے... محبت نہ ہوتی تو پھر کیا غرض تھی جو یوں عمر گنواتے... ادھر خداوند کریم ارشاد فرماتا ہے:

”إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ“ یہ دھمکی خود اس بات کی دلیل ہے کہ کافروں کے دل میں خدا کی محبت ہے ورنہ اس میں دھمکی ہی کیا تھی معشوق اپنے عاشق سے یوں کہے کہ مجھے تجھ سے محبت نہیں، میرا دل تجھ سے نہیں ملتا تو اسی کے دل سے پوچھئے کہ اس پر کیا گزرتی ہے اور یہ بات اس کے دل کا کیا حال کرتی ہے، ہاں کسی اجنبی سے اگر یہی بات کہے تو اس کی پاپوش سے بالجملہ یہ تخویف ہے اس کے متصور نہیں کہ کفار کو خدا سے محبت ہو ورنہ نعوذ باللہ خدا کی طرف حرف عائد ہوگا کہ موقع دیکھیں نہ بے موقع جو چاہتے ہیں فرما دیتے ہیں اور اپنے حصیم اور متین ہونے کا کچھ لحاظ نہیں فرماتے اور علیٰ ہذا القیاس یہی آیت اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ مومنوں کے دل میں بھی اپنے رب العالمین کی محبت ہے کیونکہ یہ تخویف جو متعبد بوصف کفر ہے... بحکم مفہوم مخالف مومنوں کے حق میں بشارت ہے... مگر ظاہر ہے کہ کسی چیز کی بشارت اسی کے حق میں متصور ہو جو اس کا طالب ہو...

سو خدا کی محبت کا وہی طالب ہوگا جو خدا کا محبت ہوگا جو خدا سے کچھ علاقہ ہی نہیں رکھتا، اس کے حق میں خدا کی محبت کی خبر کیا بشارت ہوگی، اگر کوئی معشوق کسی غیر عاشق سے یوں کہے کہ مجھے تجھ سے محبت ہے تو اس کی طرف سے بجز اس کے اور کس جواب کی اُمید ہے کہ ہے تو میں کیا کروں... بالجملہ یہ تخویف اور بشارت اگر طرف ثانی میں محبت نہ ہو مخوف اور مبشر کی تذلیل کا سامان ہے... سو خداوند اکرم کجا، اور سامان تذلیل کجا...

غرض آیات ربانی کو دیکھئے اور حالات انسانی کو دیکھئے خدا کی محبت ہر دل میں نکلتی ہے لیکن اس کا سبب کوئی بتلائے تو سہی سوا اس قرب بے چون کے جس پر اسم شریف

قریب اور آیت ”لَنَحْنُ أَكْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرْدِ“ دلالت کرتی ہے اور کیا ہے جمال باکمال اب تک دیکھا نہیں خدا کے کلام محبت سے پہلے کسی نے کسی نہیں جو یوں ہی کہئے:

نہ تنہا عشق از دیدار خیزد بسا کین دولت از گفتار خیزد

اور اگر فرض کیجئے دیکھ کر ہی فریفتہ ہوئے ہیں، تب بھی یہی بات ہے کہ ان کی ارواح کو کسی قسم کا قرب اس جمال باکمال سے ہے جو سرمایہ اُلفت و موافقت ہے آدمی کو وہی چیزیں بھاتی ہیں جو اس کے کام آتی ہیں... مگر کسی کے کام وہی آتا ہے جو اس کے معدن کا ہوتا ہے... کہیں بھی سنا ہے کہ آگ کا کام خاک سے یا پانی سے یا ہوا سے یا کسی اور سے نکل سکتا ہے آگ کا کام آگ ہی سے نکلتا ہے، آنکھ کا کام آنکھ ہی سے نکلتا ہے... کان سے یا ناک سے یا ہاتھ سے یا پاؤں سے یا کسی اور عضو سے نہیں نکلتا... مگر موافقت بایں معنی کہ دونوں کا ایک معدن ہو و طبعینہ قرابت نسبی ہے قرابت نسبی میں بھی یہی اتحاد معدن ہوتا ہے... بالجملہ موافقت قرب معدن کو محبت لازم ہے بلکہ محبت وہیں ہوتی ہے جہاں قرب معدن ہوتا ہے ہاں معدن کی دو قسمیں معلوم ہوتی ہیں...

اول یہ کہ دو چیزیں باہم ایک وصف انضمامی میں شریک ہوں اور یہ دونوں اس کلی کی فرد ہوں... جیسے دو انسان یا جیسے دو آدمی ایک اخلاق کے کہ وصف انسانی میں یا کسی خلق میں شریک ہیں اور دونوں اس کے فرد ہیں...

دوم یہ کہ کسی وصف انتزاعی میں شریک ہوں جیسے عربی ہونا یا ہندی فاری وغیرہ ہونا یا مکی، مدنی، دہلوی وغیرہ ہونا... قسم اول کا نام ہم معدن اصلی اور حقیقی اور کلی رکھتے ہیں اور قسم ثانی کا نام جزئی اور فرعی اور غیر حقیقی رکھتے ہیں... قسم اول کی وجہ تسمیہ تو ظاہر ہے پر قسم ثانی کے جزئی ہونے میں شاید کسی کو کچھ تاثر ہو، سو اس کا جواب یہ ہے:

کہ انتزاعیات اضافیات ہوتے ہیں اور اضافیات میں دربارہ احکام اگر اعتبار ہوتا ہے تو مضاعف اعنی منشاء انتزاع کا ہوتا ہے اور وہ اس بحث میں ظاہر ہے کہ جزئی ہے کلی نہیں... غرض اس جگہ امر مشترک جو قابل اعتبار ہے اپنے وطن یا ضلع یا

ولایت مثلاً وہ جزئی ہے یوں تکلف کہہ ہی سکتے ہیں کہ سکونت وطن واحد دونوں میں مشترک ہے اور وہ امر کلی ہے جزئی نہیں... لیکن ظاہر ہے کہ ایسی اضافت اوصاف انضمامیہ میں بھی نکل سکتی ہے اور باوجود اس کلیت اضافت کے مضاف اعنی وصف انضمامی کلی ہے اور یہاں مضاف جزئی ہے...

مگر ہر چند ہر قسم کا اتحاد معدن موجب محبت ہے لیکن وحدت حقیقی جس قدر موجب محبت ہے وحدت معدن غیر حقیقی اس قدر موجب محبت نہیں ہے اور کیوں نہ ہو وصف استزاعی وصف انضمامی کو نہیں پہنچتا اور امر جزئی کلی کے برابر نہیں ہو سکتا... یہی وجہ ہے کہ بعض اوقات ایک بستی یا ایک ضلع یا ایک ملک کے دو آدمیوں میں باوجود اس وحدت معدن کے وہ محبت نہیں ہوتی جو دور دور کے رہنے والوں میں بوجہ اتحاد مزاج کے زیادہ نظر آتی ہے...

علیٰ ہذا القیاس دوستوں کا اتحاد بعض اوقات جو بھائیوں کی محبت اور اتحاد سے زیادہ نظر آتا ہے تو اس کی وجہ بھی یہی ہوتی ہے کہ وہاں اتحاد معدن حقیقی ہے اور یہاں اتحاد معدن عرضی کیونکہ حقیقت انسانی فقط روح ہے اور اخلاق روح سے متعلق ہیں اور قرابت نسبی بدن سے متعلق ہے روح سے اس کو کچھ سروکار نہیں... کون نہیں جانتا کہ ماں باپ کے صلب و شکم سے لولاد کا جسم پیدا ہوتا ہے روح پیدا نہیں ہوتی اور ظاہر ہے کہ بدن روح کے حق میں بمنزلہ مسکن ہے تو اتحاد نسبی میں بدن کو ایک اصل اور معدن اعنی مادر و پدر کی طرف انتساب ہوا... جیسا اتحاد وطن یا اتحاد ضلع یا اتحاد ولایت میں اسی ایک معدن کی طرف انتساب تھا ایسا ہی یہاں بھی بدن ہی کو ایک معدن کی طرف انتساب ہے اور محبت مذہبی اور محبت ایمانی اعنی اتحاد مذہب اور اشتراک ایمان کی وجہ سے جو محبت ہوتی ہے ہر چند بظاہر اس محبت کی علت معدن غیر حقیقی معلوم ہوتا ہے کیونکہ کسی ایک مقتداء اور پیشوایا ایک مذہب کی طرف انتساب ہوتا ہے لیکن باوجود اس اشتراک کے جو اشتراک معدن عرضی معلوم ہوتا ہے اور خاص کر جب مذہب کا لحاظ کیا جائے بنظر غائر دیکھئے تو اتحاد مذہبی میں اتحاد معدن حقیقی بھی ہوتا ہے اور یہ اتحاد معدن عرضی بھی اسی کے طفیل میں پیدا ہو جاتا ہے،

شرح اس اجمال کی یہ ہے کہ اوصاف بالفعل کے لیے ضرور ہے کہ مرتبہ

بالقوہ موصوف کے لیے پہلے سے حاصل ہو... چنانچہ ظاہر ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ایمان اور کفر مثل غضب و حلم و جود و بخل و حسن و خلق و ترش روی و عدل و ظلم کے اقسام بالفعل میں سے ہیں... سو جیسے اوصاف مذکورہ میں قبل مرتبہ فعلیت ایک مرتبہ قوت ایسا ہوتا ہے کہ جس کے اعتبار سے موصوف کو ہر دم غضبان و حلیم و جواد و بخیل و خوش خلق و بد خلق عادل و ظالم کہہ سکتے ہیں... آثار غضب و حلم و جود و بخل و حسن خلق و غیرہ صادر ہوں کہ نہ ہوں ایسے ہی ایمان و کفر و تقویٰ و فسق و غیرہ کو بھی سمجھنا چاہیے اور یہ بھی ظاہر ہے خاص کر ناظرین اور اراق گزشتہ پر کہ مرتبہ قوت ہمیشہ لازم ماہیت موصوف حقیقی ہوتا ہے...

اس صورت میں اشتراک وصف بالقوت از قسم اشتراک معدن حقیقی ہوگا اور یہ جو غلبہ محبت ایمانی اور مذہبی مشہور ہے اور بہ نسبت محبت نسبی کے اس کی قوت معلوم ہے... چنانچہ اس کے غلبہ کے وقت بھائیوں کو اگر مخالف ہوتے ہیں تو مار ڈالتے ہیں اور بھائی حقیقی نہ سہی بنی آدم سب آپس میں بھائی ہیں، ایک دوسرے کو جو بوجہ مخالف مذہب اکثر قتل کر دیتا ہے تو اس کی وجہ یہی ہے کہ یہاں اتحاد معدن حقیقی ہے اور نسب میں اتحاد معدن غیر حقیقی اور آدمی کو جو مال و دولت و آب و نان یا اپنے محسن کی محبت ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ غذا تو بدل مانتھل ہے باقی محسن اور اموال یا ذریعہ حصول بدل مانتھل ہیں یا آلہ تبدیل یا مانع تحلل ہوتے ہیں اور اگر کہیں تبدیل و تحلل کی گنجائش نہیں بھی ہوتی تو اس سے بھی کیا کم کہ کسی محبوب کے حصول کے لیے یہ اسباب ذریعہ ہوتے ہیں یا کسی محبوب کی حفظ کے وسیلہ بن جاتے ہیں اور اجزاء بدنی وہ ہیں کہ جن کے منہبات اور متعلقات سے محبت ہے...

چہ جائیکہ وہ خود ہوں کیونکہ بھائی کو جو بھائی سے محبت ہے تو اس کی یہی وجہ ہے کہ اس کا بدن اور اس کا بدن دونوں ایک معدن سے نکلے ہیں اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں ایک کو دوسرے سے فقط علاقہ انتساب ہے... ایک بدن دوسرے بدن کے ساتھ

قائم نہیں، ایک دوسرے کا وصف نہیں غرض ایک دوسرے کے ساتھ منضم نہیں... ایک دوسرے کا وصف انضامی نہیں فقط ایک علاقہ انتساب ہے... سو جب اس کے بدن کے مستحبات اس قدر محبوب ہیں خود اجزا بدن کس قدر محبوب ہوں گے... آخر بدن ایک وجہ سے قائم مقام اصل روح سمجھا جاتا ہے... یہی وجہ ہے کہ بہت سے احکام جسمی کو روح کی طرف جو اصل مرجع ضائر ہے اور مسکمی بعلم ہوتی ہے راجع کر دیتے ہیں کبھی کہتے ہیں کہ زید مثلاً دُبلایا موٹا ہو گیا یا قلاں فخص طویل ہے یا حسین ہے... علیٰ ہذا القیاس اور ظاہر ہے کہ یہ سب احکام جسمی ہیں روحی نہیں اور پھر بے واسطہ اظہار مضاف ان احکام کو روح کی طرف منسوب کر دیتے ہیں... غرض بایں وجہ کہ بدن انسانی ایک وجہ سے قائم مقام روح ہے... گویا اس کی محبت اپنی ہی محبت سمجھی جاتی ہے... جیسے جمالی محبت کو حالانکہ محبت جسمانی ہے عرف میں صاحب جمال کی طرف منسوب کیا کرتے ہیں...

ربا یہ شبہ کہ یہ تو مانا کہ محبت اپنے ساتھ ہوتی ہے یا اپنے قریب المعدن کے ساتھ مگر یہ کیوں کر کہے کہ کسی کا کام اسی سے نکلتا ہے جو اس کے معدن کا ہوتا ہے، آدمی کا کام غذا سے چلتا ہے اور آگ کا کام روغن سے نکلتا ہے حالانکہ اتحاد معدن نہیں، سو اس کا جواب اول تو یہی ہے کہ یہ بات اگر صحیح نہیں نہ سہی ہمیں فقط اتنی بات سے کام ہے کہ محبت اپنے بعد اپنے قریب المعدن کے ساتھ ہوتی ہے... مگر بایں نظر کہ محبت غذا کا قائل انکار نہیں اور پھر اتحاد معدن معلوم یہ عرض ہے کہ غذا اور روغن سے اگر بدن یا آگ کا کام چلتا ہے تو بعد اس کے چلتا ہے کہ شکل روغنی اور شکل غذائی زائل ہو کر شکل بدنی اور شکل تاری اس کی جگہ قائم ہو جاتی ہے اور اس صورت میں اتحاد معدن کے انکار کی گنجائش نہیں... اور یہ بات نہ سہی آخر اتنی بات سے تو انکار ہو ہی نہیں سکتا کہ روغن سے آگ کا کام چلتا ہے، پانی سے نہیں چلتا...

سو یہ فرق بجز اس کے نہیں ہو سکتا کہ پانی اور روغن میں فرق ہو... سو وہ فرق یوں تو ممکن ہی نہیں کہ پانی آگ سے موافق ہو اور روغن مخالف ہو گا تو یہی ہو گا

کہ روغن میں اور نار میں تو توافقی اور پانی اور آگ میں مخالف ہو... وجہ توافقی کی کچھ ہی سہی صورت ہو ہیوٹی ہو جزء لائتجری ہو کچھ اور ہو... پھر صورت ہماری طرف سے جو ہر ہو عرض ہو کچھ اور ہو بالجملہ ہر چہ با د ا ب ا د ا ت ح ا د آثار کے لیے بقدر اتحاد مؤثر کا بھی اتحاد چاہیے...

جب یہ بات محقق ہو گئی تو اب سنئے کہ لاجرم محبت تو موافقی ہی سے ہوگی مخالف سے نہ ہوگی... ہر کسی کو وہی چیز بھائے گی جو موافقی ہوگی اگنی جس چیز سے ایک نوع کا اتحاد ہوگا اور جس سے تباین و مخالف ہوگا اس سے محبت تو درکنار الٹی عداوت اور مخالفت ہی ہوگی اور یہ بات باوجود بداہت اگر بایں وجہ مقبول نہیں کہ قاسم نے کیوں کہی تو یہ وجہ معقول مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد تو بہر حال قابل تسلیم و ایمان ہے... جناب سرور کائنات علیہ وعلیٰ آلہ افضل الصلوات والتسلیمات بھی یوں ہی ارشاد فرماتے ہیں: ”الارواح جنود مجنّدة فما تعارف منها ائتلف و ما تناکر منها اختلف“

جملہ ”الارواح جنود مجنّدة“ کو خیال فرمائیے اور پھر فرمائیے کہ اس سے وہی اتحاد معدن لکھتا ہے یا کچھ اور غرض حدیث ”الناس معادن کمعادن الذهب والفضة“ اور حدیث ”الارواح جنود مجنّدة“ میں ایک ہی اصل کی طرف اشارہ ہے... ہاں فروع متفرعہ جدا جدا ہیں لیکن جب بناء محبت ایک نوع کے اتحاد پر ہوئی تو جس قدر اتحاد ہوگا اسی قدر محبت بھی ہوگی... سو جیسے دو بھائیوں میں فقط اتحاد معدن بایں معنی ہے کہ ایک ماں باپ کے صلب اور شکم سے خارج ہوئے ہیں اور اولاد اور ماں باپ میں اس سے زیادہ اتحاد ہے کیوں کہ دو بھائی اپنے آپ تو جدا جدا تھے پر معدن فقط ایک تھا اور یہاں ایک خارج ہے تو ایک معدن تیسری کوئی چیز ہی نہیں جس کو دونوں کا معدن قرار دیجئے اور ان دونوں کو بمنزلہ دو بھائیوں کے جدا جدا مقرر کیجئے، ایسے ہی دو مسلمانوں میں اگر اتحاد ہے تو یہ ہے کہ ایک معدن اگنی

ذات بابرکات محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیض وجود سے موجود ہوئے ہیں...

اس صورت میں مسلمانوں اور خود حضرت سرور کائنات علیہ علی آلہ افضل الصلوٰت والتسلیمات میں کوئی معدن مشترک نہ ہوگا بلکہ اہل ایمان بمنزلہ خارج اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بمنزلہ معدن ہوں گے... مگر جیسے بہ نسبت بھائیوں کے اولاد اور ماں باپ میں رابطہ محبت قوی ہے ایسے ہی بہ نسبت رابطہ فیما بین اہل اسلام کے وہ رابطہ جو فیما بین اہل ایمان اور حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہوگا، قوی تر ہوگا سو جس کسی نے ”اولیٰ من انفسہم“ کی تفسیر میں ”احب من انفسہم“ کہا ہے اس کا یہ کہنا ”اقرب من انفسہم“ کے مخالف نہیں بلکہ اور مؤید ہے کیونکہ محبت کے لیے تو کوئی وجہ چاہیے اور تقریر مسطور سے واضح ہو چکا ہے کہ وجود محبت اتحاد معدن اور قرب معدن میں منحصر ہیں اور اگر واضح نہ ہوا ہو تو سنئے کہ استقراء سے معلوم ہوگا کہ محبت یا نسبی ہوتی ہے یا کمالی یا جمالی یا احسانی محبت نسبی اور احسانی کو تو سن چکے ہو کہ ایک میں اتحاد معدن خود ہے اور ایک میں متحد المعدن اور قریب المعدن کے حصول کے لیے محبوب احسانی ذریعہ ہوتا ہے... غرض محبت احسانی بالعرض ہوتی ہے... اصل محبوب تو کوئی قریب المعدن ہی ہوتا ہے... پر چونکہ محسن اس کے حصول کا سامان ہوتا ہے تو وہ محبت بالعرض اس طرف کو بھی عارض ہو جاتی ہے...

مگر ناظرین اور اوراق گزشتہ کو اس میں تاثر نہ رہا ہوگا کہ موصوف بالعرض موصوف حقیقی نہیں ہوتا موصوف حقیقی وہ موصوف بالذات ہی ہوتا ہے اس لیے یہاں بھی محبوب حقیقی وہ قریب المعدن ہی رہا... محسن محبوب نہ ہوا ہی محبت کمالی اور جمالی اس کی صورت یہ ہے کہ کمال کا تو نام ہی کمال ہے پر جمال بھی ایک قسم خاص کا کمال ہے اور کمال ظاہر ہے کہ نقصان کے مقابل ہے... سو محبت میں اگر وہ کمال موجود ہے کہ جو محبوب کی جانب سرمایہ محبت ہے تب تو اتحاد معدن ظاہر ہے اور اگر نہیں تو یوں کہو محبت میں نقصان اور کمی ہے مگر نقصان اور کمال کے لیے کوئی معیار اور پیمانہ

چاہیے... جیسے فرض کیجئے وجود جسمانی انسانی کے لیے اعضاء چند مقرر ہیں... مجموعہ ان سب کا کمال و نقصان اعضاء کے لیے معیار اور نمونہ ہے... اگر کسی کے پوری دو آنکھیں ہیں مثلاً تو فبہا ورنہ ایک ہے یا دونوں کی دونوں ندارد ہیں تو ہر کوئی کہتا ہے کہ اس قدر نقصان ہے... ایسے ہی ہر کمال و نقصان کا ایک نمونہ و معیار چاہیے...

سواگر محبت میں نقصان ہے تو یوں کہتے کہ اس کے وجود جسمانی یا روحانی میں یہ عضو چاہیے تھا وہ نہیں ملایا یہ وصف اور یہ خلق چاہیے تھا وہ عطا نہیں ہوا لیکن یہ عدم اس عدم سے کس بات میں کم ہے کہ آنکھ مثلاً ہو اور پھر پھوٹ جائے یا ہاتھ ہو اور ٹوٹ جائے فقط فرق ہے تو اتنا ہے کہ وہاں عدم سابق ہے یہاں عدم لاحق اس سے فرق محبت اور عدم محبت نہیں ہو سکتا... فرق شدت و ضعف متصور ہے، سو اس کی وجہ یہ ہے انتفاعات بالفعل جو اعضاء بدنی سے حاصل ہوتے ہیں ایک قسم کا احسان ہوتا ہے جو اعضاء کی طرف سے سمجھنا چاہیے... سو محبت احسانی اس محبت کمالی کے ساتھ منضم اور بہم ہو جاتی ہے...

علیٰ ہذا القیاس اولاد کے کھیل تماشے اور پیاری پیاری باتوں کو جو لڑکپن میں ہوتی ہیں اور خدمت اور اعانت کو جو جوانی میں کرتے ہیں از قسم احسان سمجھئے کیونکہ احسان کی حقیقت فقط اتنی ہے کہ کسی غیر سے کسی مقصود یا کسی محبوب کے حصول میں کچھ اعانت ہو... سو پیاری باتیں اور خدمت اور انتفاع کس کو مطلوب و مقصود نہیں ہوتا...

علاوہ بریں در صورت طول مقارنت ایک قرب زمانی بھی حاصل ہو اور قرب زمانی ہو یا قرب مکانی ہر قرب موجب محبت ہے کیونکہ یہ بھی ایک قسم کا قرب معدن ہے کلی نہیں جزئی ہی سہی، حقیقی نہیں غیر حقیقی ہی سہی... بہر حال عدم سابق ہو یا عدم لاحق دونوں موجب ملال ہوتے ہیں... چنانچہ اولاد کی تمنا قبل تولد اور رنج فراق بعد وفات اس پر شاہد ہے...

علاوہ بریں مادر زاد اندھوں، لنگڑوں کو آنکھ پاؤں کی تمنا کا ہونا اور صحیح سالموں کو اندھا لنگڑا ہو کر رنج و تاسف کرنا دونوں حال میں محبت کی دلیل ہے... اگر محبت نہ ہوتی تو

یہ تمنا اور یہ تاسف ہرگز متصور نہ تھا لیکن عدم لاحق کی صورت میں وہ محبت اپنی محبت سمجھی جاتی ہے... اگر آنکھوں والا اندھا ہو جاتا ہے تو اس کا رونا اپنی ہی آنکھوں کا رونا ہے کسی غیر کی آنکھوں کا رونا نہیں سمجھا جاتا... سو عدم سابق میں بھی اپنی ہی محبت سمجھئے کسی غیر کی محبت نہ سمجھئے، جب یہ بات مقرر ہو چکی تو ہماری گزارش بھی سنئے...

گزارش

کہ اہل کمال کی محبت بوجہ کمال ہوتی ہے اور کمال کی محبت بمقتضائے تقریر مسطور ایک وجہ سے اپنی ہی محبت ہے تو اس صورت میں اہل کمال کی محبت کی بنا بھی اسی قریب معدن پر ہوئی یہ تو اہل کمال اور اہل جمال کا ذکر ہے جو محبت کے ہم جنس ہوں جیسے بنی آدم کے لیے، بنی آدم پر لباس فاخرو زیبا اور مرکب تیز و خوش نما اور مسکن عالی و خوش قطع و گلشن و گلزار و باغ و جو بہار و غیرہ کی تمنا اور اُلفت میں مشکل ہے سو اس کا جواب اول تو یہ ہے:

کہ معادن مشترکہ کو بمنزلہ اجناس و انواع مشترکہ کے سمجھئے جیسے ان میں باوجود یکہ اشتراک سب میں مشترک تفاوت قرب و بعد ہے... مثلاً کوئی جنس قریب ہے کوئی بعید ایسے ہی معادن مشترکہ میں بھی باہم تفاوت قرب و بعد ہوتا ہے... اگرچہ بہ نسبت امور غیر مشترکہ کے سب قریب ہی سمجھے جائیں... سو جس چیز کو آپ زیبایا خوش نمایا خوش قطع کہیں گے اگر وہ معدن قریب میں شریک نہیں تو کیا ہوا معدن بعید میں شریک ہے... اُغنی کمال و جمال کہیں کیوں نہ ہو... آخر کمال و جمال ہے لیکن کمال و جمال مطلق بمنزلہ جنس ہے اور کمال انسانی خاص انسان کے لیے بمنزلہ نوع کے ہے یہ تو جب ہے کہ اشیاء مذکورہ کی محبت کو کمالی اور جمالی سمجھئے اور اگر احسانی کہئے اور بظاہر بجا ہے کیونکہ محبت احسانی حقیقت میں اس محبت کا نام ہے جو کسی سے بوجہ انتفاع پیدا ہو... تب اس تقریر کی کچھ حاجت ہی نہیں... ہاں اس وہم کے دفع کے لیے کہ بناء محبت اشیاء مذکورہ انتفاع پر ہے تو فرق نیک و بد کیوں ہے اتنا

اور کہنا ضرور ہے کہ خود منافع میں فرق نیک و بد ہے نیک سے منفعت نیک اور بد سے منفعت بد حاصل ہوتی ہے...

شرح اس معما کی یہ ہے کہ ممکنات خصوصاً خلاصہ ممکنات حضرت انسان کو غور سے دیکھئے تو مجموعہ حاجات ہے اور کیوں نہ ہو اگر یہ نہ ہو تو ممکن پھر ممکن نہ ہو واجب ہو غنا اور استغناء خواص واجب میں سے ہے اور حاجت کی بناء سب جانتے ہیں کہ عدم پر ہے جس چیز کی حاجت ہو اس کے یہ معنی ہوئے کہ وہ چیز نہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وجود بقدر عدم درکار ہوا کرتا ہے... اگر کسی کی آنکھ نہ ہو تو آنکھ ہی کی حاجت کہو اور آنکھ ہی درکار سمجھو...

اس صورت میں اس عدم اور وجود کے تطابق کی ایسی مثال ہوگی جیسے قالب اور مقلوب اور بدن اور انگر کھے کی مثال ہے کیونکہ قالب کے جوف میں اور انگر کھے کے اندر جس قدر خلو ہے اسی قدر مقلوب اور بدن کی ضرورت ہے کی بیشی دونوں مطلوب نہیں بلکہ دونوں صورتیں موجب قبح ہیں... اس صورت میں جس قدر کوئی چیز اس عدم کے مطابق جو ملزوم حاجت ہے... اسی قدر مرغوب اور محبوب ہوگی... اس جگہ سے تفاوت رغبات کی وجہ جو فیما بین بنی آدم بلکہ تمام حیوانات میں مشہود ہے... خوب سمجھ میں آگئی ہوگی...

یہ تقریر ہر چند منافع کے ساتھ مخصوص معلوم ہوتی ہے جن کی محبت محبت احسانی ہے لیکن بغور دیکھئے تو محبت کمالی اور محبت جمالی میں بھی یہ بات جاری ہے، اول ایک مقدمہ معروض ہے...

مقدمہ

وجود مطلق تو حضرت واجب الوجود ہی کا وجود ہے وجودات ممکنات وجودات مقیدہ اور وجودات خاصہ ہیں... وجہ اس کی یہ ہے کہ واجب الوجود بھی وجود خاص ہو تو عدم اس کو محیط ہو کیونکہ تخصیص الشئ بنفسہ تو محال ہے... ہونہ ہو غیر سے ہو، سو سو امور وجود کے بجز عدم اور کیا ہے جس سے تخصیص کی اُمید رکھے لیکن وجود خاص اور وجود مفید جن

کے ایک ہی معنی ہیں بے اختصاص و تقیید متصور نہیں اور تقیید اور اختصاص کو تنہا ہی لازم ہے... ورنہ ”لاتناہی بجمع الوجوہ“ ہو اور اس سے زیادہ اطلاق کی کوئی صورت نہیں اور جب تنہا ہی ہوئی تو احاطہ عدم آپ لازم ہے ورنہ پھر وہی لاتناہی موجود ہے... مثال پوچھئے تو سطح کو دیکھئے کہ سطوح خاصہ اعمی مثلث و مربع و خمس و غیرہ دائرہ و بیضوی و منحرف و قطاع و غیرہ جو خطوط معلومہ کے احاطہ میں ہوتے ہیں قطع نظر خطوط معلومہ کے احاطہ کے دیکھئے تو تقیید اور اختصاص ہی نہیں اور بعد لحاظ خطوط معلومہ ملاحظہ کیجئے تو تقیید اور اختصاص تو معلوم پر تنہا ہی اور احاطہ عدم پہلے موجود ہے...

غرض یہ ہے کہ جب مثلث مثلاً ہوگا تو خطوط مثلاً کے باہر کے سطح کو اس سے منقطع سمجھ لیں گے ورنہ پھر مثلث کہاں اس کو شامل کیجئے تو پھر مثلث سے ہاتھ دھوئیے اور یہ غرض نہیں کہ آگے پھر سطح معدوم ہے جب مثال کی توضیح سے فراغت حاصل ہوئی تو اب سنئے:

کہ وجود تنہا ہی کو احاطہ عدم لازم ہے اور یہی صورت تقیید ہے لیکن ہر مقید سے مطلق سابق ہوتا ہے اور مطلق چونکہ مقابل مقید ہے تو لاجرم اس میں احاطہ عدم نہ ہوگا خاص کر وجود مطلق میں کیونکہ عدم محیط مصداق سلب عدولی ہے تو اس کے لیے کوئی موصوف اور موضوع موجود چاہیے اس صورت میں خلاف مفروض لازم آئے گا... جہاں عدم الوجود کہتے تھے وہاں وجود نکلا اور مصداق سلب بسیط ہے تو اس کے لیے تحقق نہیں جو یوں کہئے کہ وہ محیط ہے اور وجود اس کے احاطہ میں ہے اور محاط ہے... بہر حال وجود مطلق منتہی علی عدم نہیں...

ہاں وجود مقید البتہ محاط بالعدم ہے لیکن اس صورت میں بالضرور اس احاطہ میں جو بوسیلہ عدم حاصل ہوا ہے کسی پارہ وجود ہی کو جدا کیا ہوگا... سو وہ پارہ ہائے وجود جو بوجہ تقیید جدا ہوئے ہیں دربارہ تحقق ہم سنگ واجب ہوں گے اور شریک واجب الوجود ہوں گے واجب الوجود سے صادر نہ ہوئے ہوں گے تو وحدت واجب جو تسلیم

کردہ اہل منقول و معقول ہے ایک خیال غلط ہو جائے گا...

دوسرے وہ مقید اگر بحیثیت عدم محیط واجب ہے تب تو مصداق واجب عدم ہوگا نہ وجود اس صورت میں واجب الوجود واجب العدم ہوگا اور بحیثیت وجود محاط واجب ہے تو وہ عین وجود مطلق کا وجوب ہے جو بذات خود واحد ہے... غرض اگر کسی وجود مقید کو واجب کہیں بھی تب بھی مطلق ہی کو واجب کہنا پڑے گا اور واجبوں کے تکثر سے خود وحدت واجب لازم آئے گی اور وجودات ممکنات کے وجودات خاصہ ہونے کی یہ دلیل ہے کہ وجودات ممکنات اگر وجودات مطلقہ ہوں تو دو حال سے خالی نہیں یا تو باہم وجوہ عین واجب ہوں تب تو ممکن نہ کہو واجب کہو... مع ہذا یہ تکثر بدیہی اور یہ حدوث وجود و عدم جو عالم میں بالبداہت مشہود ہے سب غلط ہو اور جب بدیہیات اور محسوسات بلکہ محسوسات میں سے بھی اول محسوسات کا اعتبار نہیں اور یہ علوم غلط ہیں تو پھر کون سا علم صحیح ہوگا جو اعتبار کیا جائے... غرض کوئی بات قابل اطمینان نہ ہوگی اور غیر واجب ہیں تو نہ وجود واجب کو مطلق کہو نہ وجودات ممکنات کو مطلق کیونکہ ایک مفہوم میں دو مطلق نہیں ہو سکتے... تکثر بے تقید ممکن نہیں لا جرم مقید ہوں گے لیکن تقید چنانچہ ابھی معلوم ہوا انتہاء الوجود بالعدم کو کہتے ہیں تو بالضرور اطراف وجودات ممکنہ میں عدم ہوگا اور چونکہ ممکن مجموع الجہات ممکن ہے واجب نہیں تو وجودات ممکنہ مجموع الجہات عرضی ہوں گے ذاتی نہ ہوں گے اور جب وجودات ممکنہ مجموع الجہات بالعرض ہوئے بالذات نہ ہوئے تو ممکن میں مجموع الجہات فی حد ذاتہ عدم ہوگا مگر چونکہ وجود کو مقید اور عدم کو قید قرار دیا ہے تو لا جرم وجود وسط عدم میں واقع ہوگا اور عدم صورت مفروضہ میں محیط ہوگا... اس تقریر سے دو باتیں اہل فہم کو بخوبی واضح ہوں گی:

اول تو یہ کہ وجود واجب متناہی نہیں غیر متناہی ہے اعمیٰ منتہی علی

العدم نہیں جو عدم اس کو محیط ہو...

دوسرے یہ کہ وجود ممکن متناہی ہے اعمیٰ منتہی علی العدم ہے اور عدم اس کو محیط ہے لیکن اقتران وجود و عدم سے حدود فاصلہ پیدا ہوں گے جیسے مثلث اور مربع کی

مثال سے واضح ہے کہ نقطہ و خط و سطح حدود و فاصلہ بین الوجود و العدم ہیں کیونکہ جب کوئی خط یا سطح یا جسم مثلاً تمام ہوتا ہے تو یوں ہی کہتے ہیں کہ آگے خط نہیں یا سطح نہیں یا جسم نہیں اور خط و سطح اور جسم تمام ہو گئے... سو اس تمامی ہی کا نام نقطہ اور خط اور سطح ہے... بالجملہ جب ایک خط تمام ہوتا ہے یا ایک سطح تمام ہوتا ہے یا ایک جسم تمام ہوتا ہے تو اس خط اور اس سطح اور اس جسم کا وجود اور اس خط اور اس سطح اور اس جسم کا عدم جو بعد انتہائے خط و سطح و جسم ہے... جب باہم مقترن ہوئے تو وجود خط اور عدم خط کے اقتران سے جو ایک انتہاء اور ایک حد فاصل پیدا ہوئی... اس کا نام تو نقطہ ہے اور وجود سطح اور عدم سطح کے اقتران سے جو ایک حد پیدا ہوتی ہے اس کا نام خط ہے اور وجود جسم اور عدم جسم کے اقتران سے جو ایک حد فاصل پیدا ہوتی ہے اس کا نام سطح ہے... بالجملہ ہر وجود و عدم کے اقتران سے حدود و فاصلہ پیدا ہوتی ہیں مگر حدود و فاصلہ خط و عدم خط و سطح و عدم سطح و جسم و عدم جسم کا تو اہل ریاضی نے ایک نام اپنی اصطلاح میں مقرر کر لیا ہے باقی اور حدود و فاصلہ کا اب تک کوئی نام مقرر نہیں ہوا... ہم اپنی اصطلاح میں ہر قسم کے حدود و فاصلہ کو ہیکل اور ہیئت نام رکھ کر سیاق تقریر میں ہیکل یا ہیئت سے تعبیر کریں گے... اب سنئے:

کہ لوازم نور شمس تو ہر پارہ نور اور ہر شعاع میں موجود ہیں اسی کی ضرورت نہیں کہ نور بمجمیع حصص ہو تو لوازم نور ہوں نہ ہو تو نہ ہوں... کشف الوان اور مبداء انکشاف ہونا جیسا آفتاب کی ساری شعاعوں میں مل کر پایا جاتا ہے ویسا ہی چھوٹے سے چھوٹے نور کے ٹکڑے میں بھی یہ بات موجود ہے...

باقی یہ فرق کہ نور کا بڑا ٹکڑا دور تک روشن کرتا ہے اور چھوٹا تھوڑی دور تک... سو یہ فرق اصل نور کا فرق نہیں یہ فرق مقداری ہے سو جیسے لوازم نور ہر نور کے ٹکڑے میں موجود ہیں ایسے ہی لوازم وجود ہر وجود کے حصہ میں موجود ہوں گے مگر ظاہر ہے اور نیز ابھی واضح ہو چکا ہے کہ وجود من حیث ہو قابل عروض عدم نہیں ورنہ اتصاف الشیء بالعدم لازم آئے گا اور وجود معروض عدم ہو گا اور جب قابل عروض عدم نہ ہو تو بایں

وجہ کہ اب نہ عدم سابق کی کوئی صورت نہ عدم لاحق کی کوئی شکل ازلیت اور ابدیت لازم ذات وجود ہوں گے اس لیے نفس وجود مقید بالعدم تو جس میں وجود من حیث ہو موجود ہے مصداق ممکن نہیں ہو سکتا... رہی قید عدم اس کو مصداق ممکن کہئے تب بھی خرابی کہ در صورت وجود ممکن اتصاف الشئی بالعدم لازم آئے گا اور سو اس وجود مقید اور عدم قید کے اگر کچھ ہے تو یہ حدود فاصلہ ہیں جو بعد اقران وجود و عدم ظہور میں آئی ہیں اور بعد اقران اور قبل تقیید یکے بعد دیگرے قابل انتزاع ہوئی ہیں...

غرض حقائق ممکنات یہ حدود فاصلہ ہیں جو بہ نسبت وجود حقیقی کے امور انتزاعی ہیں لیکن کس کا انتزاع اُس موجود حقیقی کا جس کو واجب الوجود اور خالق ہر موجود کہئے نہ یہ کہ ہم تم بھی انتزاع ہی سے ادراک کرتے ہیں اور ہماری نسبت بھی امور انتزاعی ہیں اس کی ایسی مثال سمجھئے...

مثال

کوئی شخص مثلاً کارخانہ سلطنت کو خواب میں دیکھے یا کسی کارخانہ کا خیال باندھے تو اس کارخانہ کے ارکان اور اشخاص اور اشیاء کو اگر موجود خیالی کہہ سکتے ہیں تو بہ نسبت اس صاحب خیال اور خواب والے کے موجود خیالی کہہ سکتے ہیں ایک کو ان ارکان اور اشخاص اور اشیاء میں سے بہ نسبت دوسرے کے موجود خیالی نہیں کہہ سکتے، ایسے ہی حدود فاصلہ بین الوجود والعدم اگر انتزاعی اور خیالی ہیں تو بہ نسبت خداوند حقیقی کے خیالی ہیں... آپس میں ایک دوسرے کے نسبت خیالی نہیں کہہ سکتے... ہاں موجودات انتزاعیہ میں باعتبار تحقق کے تشکیک ہے اور اس اعتبار سے ایک طبقہ دوسرے طبقہ کی نسبت اور ایک مرتبہ دوسرے مرتبہ کے لحاظ سے انتزاعی ہو سکتا ہے...

اس صورت میں وہ دوسرا مرتبہ اس کی نسبت موجود محقق ہوگا جیسے فرض کیجئے سطوح اقران جسم و عدم جسم سے پیدا ہوتے ہیں، یا یوں کہئے اقران اجسام سے پیدا ہوتے ہیں کیونکہ یہ بھی ایک جسم کا اقران اس کے عدم کے ساتھ ہے... آخر دوسرے

جسم پر ”لولا هذا الجسم“ صادق آتا ہے... بہر حال یہ سطوح جو اقتران مذکور سے پیدا ہوتے ہیں بہ نسبت اجسام کے اُمور انتزاعی ہیں پھر ان سطوح کو جو اپنے اعدام کے ساتھ اقتران حاصل ہوتا ہے اور خطوط پیدا ہوتے ہیں تو وہ بہ نسبت ان سطوح کے انتزاعی ہیں... پھر ان خطوط کے اقتران سے جو نقاط پیدا ہوتے ہیں تو وہ ان خطوط کی نسبت انتزاعی ہیں... علیٰ ہذا القیاس یہاں بھی یہی خیال فرمائیے، ہاں اس میں شک نہیں کہ اول انتزاعیات حقائق ممکنات خارجیہ کو قرار دیتے ہیں...

جب یہ بات قرار پا چکی کہ حقائق ممکنہ حدود فاصلہ بین الوجود والعدم ہیں تو یہ بات آپ کی سمجھ میں آگئی ہوگی کہ یہ حدود بہ نسبت اس وجود محدود کے جو قبل اقتران معلوم غیر محدود تھا عوارض ہیں اور وہ جو ہر معروض اور کیوں نہ ہو وجود حقیقی بھی عرض ہو تو یہ استثناء جو وجود کو بالبدلتہ تمام موجودات سے حاصل ہے اور یہ احتیاج جو ساری موجودات کو اپنے تحقق میں وجود کی طرف بدرجہ کامل ہے منعکس اور منقلب سمجھئے اور جب یہ بات منقلب ہوگئی تو پھر سیدھی ہی کون سی رہے گی...

اس جگہ سے ان لوگوں کے قول کی تصدیق ہوگئی جو کہتے ہیں ”العالم عوارض

مجتمعة فی معروض واحد“

غرض جو ہر کامل اگر ہے تو وجود مطلق ہے اور حقائق ممکنہ اگرچہ باعتبار ظاہر جو ہر ہوں... پھر عرض ہیں، ہاں بایں ہمہ جو ہریت اگر وجود کو بہ نسبت حقائق ممکنہ بالعرض مقابل بالذات کہئے تو بجا ہے مگر اس سے عرضیت مقابل جو ہریت لازم نہیں آتی... یہ بات جب مرکوز خاطر ہو چکی اور معلوم ہو گیا کہ حقائق ممکنہ حدود فاصلہ بین الوجود والعدم ہیں تو آپ اُلٹے پھرئیے اور اصل مطلب کو پھر لیجئے دیکھئے کس کس کو حقائق ممکنہ کے ساتھ اتحاد معدن اور قرب معدن ہے... یہ بات تو بے کہے ظاہر ہے کہ حدود فاصلہ کو خارج وجود داخل اور داخل وجود خارج دونوں کے ساتھ الطباق ہے اُنی جیسے شکل مثلثی اور مربعی وغیرہ کے داخل و خارج میں دو سطحیں ہوتی ہیں اور پھر سطح داخل کی جانب خارج اُنی طرف ظاہر پر اور سطح خارج کی جانب داخل اُنی طرف باطن پر وہ

شکل منطبق ہے ایسے ہی حقائق ممکنہ کو جو حدود فاصلہ بین الوجود والعدم ہیں بہ نسبت وجود داخل اور وجود خارج کے سمجھئے...

اتنا فرق ہے کہ جیسے اشکال معلومہ مثلث وغیرہ کو توجہ و میلان بجانب سطح داخل ہے ایسے ہی حدود فاصلہ مذکورہ کو بھی توجہ و میلان بجانب وجود داخل ہے... اگرچہ الطباق مذکور..... مثل اشکال مذکورہ دونوں طرف برابر ہے... بالجملہ خط مستدیر اور شکل دائرہ کو میلان بجانب داخل ہے اس لیے کہ خط مذکور اسی طرف کو جھکا ہوا ہوتا ہے... علیٰ ہذا القیاس اشکال خطوط مستقیمہ میں خطوط کا میلان بجانب داخل ہے... اتنا فرق ہے کہ خط مستدیر باوجود میلان مذکور خط واحد رہتا ہے اور خط مستقیم بعد میلان دوسرا خط کہلاتا ہے... سو ایسا ہی حدود مذکورہ کو میلان بجانب وجود داخل ہے اور یہی وجہ ہے کہ اشکال مذکورہ میں بھی قیم اشکال وہ سطح داخل سمجھی جاتی ہے... اسی واسطے مثل اشکال سطوح داخلہ پر بھی اطلاق دائرہ اور مثلث اور مربع شائع ہے اور حقائق ممکنہ میں بھی وہ وجود داخل ہے قیم اور معروض سمجھا جاتا ہے... چنانچہ خود خداوند کریم فرماتے ہیں:

”سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ“
لفظ ”فِي الْأَفَاقِ“ اور ”فِي أَنْفُسِهِمْ“ کو غور سے دیکھئے تو یہی بات نکلتی ہے کہ ایک وجود خارج ہے اور ایک داخل ہے... داخل فی الانفس کو اپنا وجود سمجھنا چاہیے اور وجود آفاقی کو جو وجود خارج ہے وجود غیر بالجملہ مثل اشکال حقائق ممکنہ کو توجہ بجانب داخل ہے...

یہ بات یاد رکھئے اور اس بات کو یاد کیجئے کہ حاجت کی بناء عدم پر ہے اور در صورت حاجت جو عدم ہوگا تو اس عدم ہی کی مقدار کے موافق وجود درکار ہوگا... ان دونوں باتوں کے سمجھنے کے بعد یہ بات آپ سمجھ میں آ جاتی ہے کہ محبت منافع اور محبت جمالی اور محبت کمالی تینوں اس بات میں شریک ہیں کہ محبت کی جانب عدم ہے...

زندہ معشوق است و عاشق مردہ جملہ معشوق است و عاشق پردہ
شرح اس معما کی یہ ہے کہ ہیا کل مذکورہ اور حدود مسطورہ جن کو حقائق ممکنہ کہئے ایک امور اعتبار یہ ہیں اور وجود داخل یا خارجی ہرچندان کے لیے قیم ہے لیکن

پھر ایک امر مغائر ہے خارج تو خارج ہے پر وجود داخل بھی داخل حقیقت نہیں حقیقت حقائق مذکورہ سے خارج ہے اس حساب سے جوف حقائق ممکنہ اگر ہر ہے تو عدم سے ہر ہے... اس صورت میں جس موجود کا وجود بقدر جوف حقائق ممکنہ ہوگا... مثل وجود داخل محبوب ہوگا فرق ہوگا تو اتنا ہوگا کہ وجود داخل قیم ہیا کل مذکورہ ہے اور ہیا کل مذکورہ کو اپنے تقوم میں اس وجود کی حاجت ہے اور وجود مبائن بشرطیکہ بمقدار جوف حقائق ہو قیم حقائق نہیں لیکن الطباق باطن ہیا کل اور ظاہر وجود دونوں جگہ برابر موجود ہے...

ایک اور بات سنئے: صدق علی کثیرین دو قسم پر ہے... ایک بطور انقسام، دوسرا بطور الطباع، قسم اول وجود اور اقسام وجود میں موجود ہے اور قسم دوم حدود فاصلہ مذکورہ میں مشہود ہے اور کیوں نہ ہو ہیا کل مذکورہ مثل اشکال ہندسہ دائرہ و مثلث وغیرہ بطور انقسام کثیرین پر صادق نہیں آسکتے... آخر یہ بات تو کو دن بھی جانتے ہیں کہ خط مستدیر یا خطوط مثلث وغیرہ کو تقسیم کیجئے تو پھر دائرہ اور مثلث معدوم محض ہو جاتا ہے خارج قسمت پر صادق آتا تو درکنار خط مستدیر کو جو پورا دائرہ ہو، اگر تقسیم کیجئے تو پھر دائرہ نہیں رہتا نہ چھوٹا نہ بڑا ہاں قوس رہ جاتی ہے... علی ہذا القیاس مثلث وغیرہ کو سمجھئے...

البتہ مظاہرہ کثیرہ اور مرایا متعددہ میں ایک قطر کا دائرہ اور ایک مقدار کے تین یا چار خطوں کا مثلث یا مربع ظاہر اور مرئی ہو سکتا ہے... لیکن ظاہر ہے کہ یہ تکثر اگر راجع ہے تو مظاہر کی طرف راجع ہے... ظاہر اس تکثر سے برطرف ہے اس کی وحدت میں ہرگز کچھ فرق نہیں آیا... ورنہ یہ تکثر اگر حدود مذکورہ اور اشکال مذکور کو بھی آدبائے تو پھر تصویر سے ذی تصویر کا پہچانا اور یہ کہنا کہ یہ زید کی شکل ہے یا عمرو کی قابل اعتبار نہ رہے... بالجملہ اشکال اور ہیا کل کی وحدت زائل نہیں ہوتی... ہاں جیسے جزئیات کا الطباع بہت سے آئینوں میں ممکن ہے اور اس الطباع سے ان کی وحدت میں فرق نہیں آتا بلکہ باوجود بقاء وحدت مظاہر کثیرہ ہو جاتی ہیں ایسے ہی حدود فاصلہ کو سمجھئے بلکہ حدود فاصلہ اور ہیا کل مذکورہ اگر چہ کلیات ہی کے ہیا کل

کیوں نہ ہوں، ہمیشہ جزئی ہوتے ہیں وجہ اس کی ظاہر ہے... مفہومات کلیہ میں ان کے افراد متمیز نہیں ہوتے اور اوصاف کلیہ میں بہت سے موصوف شریک ہوتے ہیں اور مفہومات جزئیہ اور اوصاف شخصیہ میں کوئی شریک نہیں ہوتا اور اسی وجہ سے موصوف کو غیر موصوف سے تمیز دیتے ہیں... ہاں باوجود اس تمیز کے پھر مظاہر کثیرہ میں ظہور کر سکتے ہیں... چنانچہ آئینوں کی مثال سے واضح ہے...

سو جب ماہ التمزیز بقدر مذکور جزئیات ٹھہری تو جہاں ماسوا سے تمیز حاصل ہوگی... جزئیات آپ ہوگی، اب دیکھئے کہ حدود مذکورہ اور ہیاکل مسطورہ اگر کلیات کی ہیاکل بھی ہوتی ہیں تو ان کلیات کو ان کلیات کے ماسوا سے تمیز ضرور دیتی ہیں باقی وہ تکرر جو کلیات میں مشہود ہے وہ ہیاکل کلیات کا تکرر نہیں بلکہ معروضات ہیاکل اعنی وجودات داخلہ کا تکرر ہے اعنی جیسے خط مستدیر دائرہ میں بعد تقسیم صدق علیٰ کثیرین ممکن نہیں... ہاں معروض خط مستدیر جو سطح داخل ہے... اگر ہزار کلڑوں پر بھی تقسیم کی جائے تو بعد تقسیم بھی اس کے کلڑے سطح ہی رہتے ہیں... ایسے ہی ہیاکل کلیات اور داخل ہیاکل مذکور اعنی وجود محدود کو سمجھئے... اول اعنی ہیاکل کا کثیرین پر صادق آنا بعد تقسیم ممکن نہیں اور ثانی اعنی وجود داخل بعد تقسیم بھی کثیرین پر صادق آتا ہے اور جزئیات میں ہیکل اور داخل ہیکل دونوں میں انقسام ممکن نہیں...

اس کی ایسی مثال ہے جیسے فرض کیجئے ایک دائرہ کے اندر چھوٹے

دائرے بناتے بناتے چلے جاؤ... یہاں تک کہ مرکز تک نوبت پہنچ جائے... سو مرکز کے برابر کا دائرہ جیسے مثل دوائر کبیرہ اور دوائر کی طرف منقسم نہیں ہو سکتا ایسے ہی اس کا داخل اعنی مرکز بھی منقسم الیٰ کثیرین نہیں ہو سکتا... بالجملہ ہیاکل کلیات کی ہوں یا جزئیات کی سب جزئی ہیں باقی داخل ہیاکل اگر قابل انقسام ہے تو کلی ہے ورنہ جزئی اور کلی طبعی بھی داخل ہیاکل کلیات ہے جو ضمن افراد اعنی ہیاکل جزئیہ میں موجود ہے اور جیسے سطوح دوائر میں نقاط غیر متناہیہ نکل سکتے ہیں ایسے ہی کلیات طبعیہ میں ہیاکل جزئیہ

الی غیر النہایہ متصور ہیں اور اگر سطوح دوائر میں نقاط متساویہ بالمرکز غیر متناہی نہیں... ہاں بوجہ کثرت قابل حصر و احصا نہیں تو کلیات طبعیہ کو بھی ایسا ہی سمجھئے اور اس تقریر سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ کسی دائرہ میں دوائر مرکز یہ تجویز نہ کیے جاویں تب بھی دائرہ مذکورہ کے تحقق میں کچھ شک نہیں ایسے ہی کلیات طبعیہ کا تحقق بھی ہیا کل جزئیہ پر موقوف نہیں... غرض کلیات طبعیہ ضمن افراد و جزئیات میں بالضرور موجود ہیں پر یہ معنی نہیں کہ جزئیات ہی میں منحصر ہیں... یا جزئیات پر موقوف ہیں...

غرض کلی طبعی داخل ہیا کل کلیات ہے جس کے حصص جزئیات میں منقسم ہوتے ہیں اور خود ہیا کل کلیات طبعیہ باعتبار اصل کے جزئی ہیں... ہاں باعتبار ظہور کے کلی اعنی مظاہر کثیرہ میں ظاہر ہو سکتی ہے... چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا اور جنس جس کو سنا ہوگا قلیل و کثیر برابر صادق آتی ہے وہ یہی ہیا کل کلیات طبعیہ ہیں جیسے چھوٹی تصویر ہو یا بڑی اپنے ذی تصویر پر سب برابر منطبق ہیں کیونکہ یہ چھٹائی بڑائی غور کیجئے تو مظہر کی ہے... ظاہر ان بلاؤں سے منزہ ہے بلکہ کوسوں دور ہے... گو عقل غلط اندیش بوجہ اختلاط ظاہر و مظہر اس کی بلا اس کے سر دھرے ایسے ہی ہیا کل کلیات جیسے مجموعہ حصص پر صادق آتی ہیں جن کو کلیات طبعیہ کہئے ایسے ہی ان کے حصص پر صادق آتی ہیں... خواہ وہ حصص بڑے ہوں یا چھوٹے اس سے اہل فہم سمجھ گئے ہوں گے کہ اطلاق طبعی تو جب ہی تک باقی رہتا ہے جب تک سارے حصے فراہم ہوں اور مجموعہ میں سے کچھ کم نہ ہو اور اطلاق جنسی جیسا در صورت اجتماع حصص تھا ایسا ہی بعد تقسیم بھی باقی رہتا ہے...

وجہ اس تفرق احوال کی یہ ہے کہ اطلاق کے لیے وجود مطلق ضرور ہے سو طبیعت میں تو بعد تقسیم نقصان آ جاتا ہے... طبیعت کاملہ رہتی ہی نہیں جو اس کے احوال باقی رہیں اور ہیکل میں بعد تقسیم یہ فرق نہیں آتا... جب اس تحقیق سے فراغت پائی تو اب عرض یہ ہے کہ باطن ہیکل اور ظاہر وجود داخل ہیکل تو حقیقت میں ایک ہی ہیں بلکہ اس ہیکل کو جدا لحاظ کرو جیسے باعتبار انتزاع ممکن ہے یا وجود

داخل کے ساتھ قائم سمجھو یا وجود خارج کے ساتھ متحقق خیال کرو، تینوں صورتوں میں سے وہ ایک شے واحد ہے لیکن یہ ہیئت جو ہیکل مذکور کی ہیئت ہے اگر فرض کرو کسی موجود مبائن میں ہو تو بظاہر یہ دونوں ہی یکساں مبائن یک دیگر معلوم ہوتی تھیں... لیکن تقریر بالا سے اہل فہم کو واضح ہو گیا کہ یہاں بھی وہی اتحاد ہے...

اس تقریر سے واضح ہو گیا ہوگا کہ تشخص بمعنی ماہہ الشخص ممکنات میں بھی عین ذات متشخص ہے... بالجملہ اس صورت میں کسی حقیقت ممکنہ کو اعنی ہیکل مذکور کو اگر حیات و لوازم حیات مثل ادراک و محبت وغیرہ میسر آئیں تو لاجرم اول اپنی محبت ہوگی، بعد میں متحد المعدن اور قریب المعدن کی محبت پیدا ہوگی لیکن تحقیق مذکور سے یہ صاف ثابت ہو گیا کہ جیسے در صورت انتزاع اپنی محبت ہے ایسے ہی صور ثلاثہ باقیہ میں بھی اپنی ہی محبت ہے غیر کی محبت نہیں، وجہ اس کی وہی ہے کہ ہیا کل معلومہ میں تعدد فی حد ذاتہ نہیں ہوتا، اگر ہوتا ہے تو اس کے مظاہر میں ہوتا ہے اور اگر بالفرض کوئی عقل کا پورا ہٹ دھرمی پر آئے اور ہیا کل کے تکثر انقسامی کا قائل ہو جائے اور اس تکثر ظہور اور تکثر الطباع کو جس کا ذکر اوپر آچکا ہے...

بتاویلات تقسیم انقسامی بنائے تو ہمارا کیا نقصان محبت پھر بھی رہے گی... وجہ محبت اتحاد ذاتی نہ سہی قرب معدنی اور اتحاد معدنی سہی... اتنا فرق ہوگا کہ در صورت اولیٰ محبان جمالی کا یہ ولولہ کہ بسا اوقات اشتیاق محبوب یا فراق مطلوب میں جان پر کھیل جاتے ہیں اور اس کے سامنے اپنی جان کو کچھ خیال میں نہیں لاتے، بے کھٹکے موجد ہو جائے گا اور در صورت ثانیہ غلبہ عروض کا قائل ہونا پڑے گا... یعنی جیسے آب وغیرہ اشیاء بارہ میں حرارت عارضہ کا کبھی یہ غلبہ ہو جاتا ہے کہ برودت ذاتی کا پتہ بھی نہیں لگتا ایسے ہی بسا اوقات محبت عارضہ کا جو محبت غیر ہے، کبھی دل عشاق پر یہ غلبہ ہو جاتا ہے کہ محبت ذاتی یعنی اپنی جان کی محبت کا کچھ نشان نہیں ملتا... باقی رہی یہ بات کہ محبت جمالی کجا اور سخن وحدت و الطباق ہیا کل وغیرہ کی تحقیقات کجا سو اس کا یہ جواب ہے...

کہ محبت جمالی اور محبت کمالی دونوں کی علت وہ الطباق باطن ہیکل اور ظاہر جمال و کمال ہے کیونکہ اہل جمال و کمال قیَم وجود ہیکل تو ہوتی ہی نہیں... بلکہ موجودات مبالغہ ہوتی ہیں اور بایں ہمہ ان کی محبت کسی احسان پر موقوف نہیں ہوتی بلکہ احسان اور الطاف کی طلب اگر ہوتی ہے تو بعد محبت ہوتی ہے... ادھر محبت یا اپنی یا کسی بیگانہ کی ہوگی اور بیگانہ کی محبت بھی یا بالذات ہوگی یا بالعرض ہوگی... پھر بالعرض بھی ہے تو وہ غیر یا مبادی حصول محبوب ہے جیسے احسان میں ہوتا ہے یا فقط اضافت الی المحبوب باعث محبت غیر ہے جیسے اشیاء مضافہ الی المحبوب کی مثل اقارب و جامہ و مکان وغیرہ کی محبت کمالی و جمالی محبت میں ہوتی ہے...

سوا اہل کمال یا جمال کی محبت ظاہر ہے کہ بالعرض تو نہیں احسان تو معلوم ہو چکا کہ یہاں باعث محبت نہیں رہی... اضافت مطلقہ الی المحبوب اس کے لیے کوئی محبوب اصلی چاہیے جس کی محبت اس کے ترک محبت کی باعث ہو... اس صورت میں یا اپنی محبت کہتے سو یہ تو بے اس بات کے متصور نہیں کہ حقیقت محبت اور حقیقت محبوب اعمیٰ دونوں کی ہیکلیں ایک ہوں فقط یہ تغائر اضافی اعمیٰ یہ بات کہ یہ ہیکل اس مادہ میں ظاہر ہے یا اس میں جس کی حقیقت وہی تکثر الطباعی ہے باعث تکثر ہو گیا ہے اور یہ تکثر بوجہ اضافت ایسا ہو... جیسا ایک شخص کسی کا بیٹا کسی کا باپ ہو جیسے وہاں شخص واحد باعتبار اضافات کثیرہ اور مضافات کثیرہ کثیر معلوم ہوتا ہے ایسا ہی یہاں بھی سمجھئے اور اگر اپنی محبت نہیں بلکہ غیر کی محبت ہے تو محبت اور محبوب میں اتحاد معدن اعمیٰ قرابت معدنی ضرور ہے...

لیکن یہ بات بخوبی متحقق ہو چکی کہ حقیقت ممکن فقط وہ حدود فاصلہ اعمیٰ ہیاکل عارضہ وجود ہیں، وجود داخل و خارج دونوں اس سے خارج ہیں... اس صورت میں ناچار ہو کر اس کا قائل ہونا پڑے گا کہ ہیاکل وجود اعمیٰ حقائق ممکنہ کو کسی کلی طبعی کا حصہ کہتے، وہ کلی طبعی ان دونوں کا معدن ہو اور محبت و محبوب دونوں اس میں مشترک ہوں...

سو یہ بات بدلائل سابقہ باطل ہے اور نیز بایں خیال باطل ہے کہ ہیاکل مذکورہ کا معدن نفس وجود تو ہو ہی نہیں سکتا ورنہ سارے احکام وجود مثل ازلیت و ابدیت و

استغناء جن کا اوپر ذکر آچکا ہے ہیا کل کے لیے مسلم ٹھہریں کیونکہ سوائے اطلاق طبعی تمام احکام کلی حصص منقسمہ میں موجود ہوتے ہیں ورنہ اقسام پھر اقسام نہ رہیں... علیٰ ہذا القیاس عدم بھی معدن ہیا کل نہیں ہو سکتا ورنہ احکام عدمیہ مثل بطلان واستحالة تحقق وغیرہ لازم آئیں ہونہ ہو ہیا کل کا معدن اور ہیا کل ہوں...

اس صورت میں یا سلسلہ اضافت الی غیر النہایہ جائے گا یا کہیں اختتام پائے گا... لاتنا ہی کا بطلان تو پہلے ہی معلوم ہے باقی اختتام کے بطلان کی وجہ بھی ظاہر ہے کیونکہ کسی ہیکل کو اگر کسی دوسرے ہیکل کے نسبت معدن اعنی کلی طبعی کہے گا تو صدق جزئیات کے لیے انقسام کی ضرورت پڑے گی... سو انقسام کا حال پہلے سے معلوم ہو چکا کہ حدود فاصلہ میں بایں طور نہیں ہو سکتا کہ بعد تقسیم اقسام میں اپنے منقسم کا وجود بھی باقی رہے... غرض ہیا کل میں اشتراک طبعی ممکن نہیں جو قرابت معدنی متصور ہو...

اور اگر بالفرض مان بھی لیجئے تب بھی ہیا کل کو اگر قرابت معدنی ہوگی تو ہیا کل ہی کے ساتھ ہوگی اور کوئی ایک ہیکل دونوں میں مشترک ہوگی اور بالضرور دونوں پر برابر صادق اور منطبق ہوگی کیونکہ امر مشترک کو صدق علی القسمین لازم ہے اور صدق کو الطباق ضروری ہے ورنہ اگر الطباق نہ ہو تو کوئی کیوں نہ ہو ہر کسی پر صادق آیا کرے، صادق آنے نہ آنے میں فارق فقط یہی الطباق ہے... مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ اگر ایک شئی دو چیز پر منطبق ہوگی تو وہ دونوں آپس میں بھی ایک دوسرے پر منطبق ہوں گی... اس صورت میں مابہ الاشتراک اور مابہ الوحدة جس کو امر ثالث اعنی امر مشترک اور مقسم قرار دیا تھا... وہ عین ذات شریکین اعنی ذات قسمین نکلا کیونکہ مابہ الاشتراک وہ امر قرار پایا تھا جو دونوں پر منطبق ہو سو وہ انہیں دونوں کی ذات ایک دوسرے پر منطبق نکلی... لیکن یہ تو ہو ہی نہیں سکتا کہ کسی کی ذات اس میں اور اُس میں مشترک ہو ورنہ کلیتہ الجز اور جزئیہ الكل اور جس کو ذات فرض کیا تھا اس کا ذات نہ ہونا اور سو اس کے اور اسی قسم کے مفاسد لازم آئیں گے...

چنانچہ ظاہر ہے اس لیے بالضرور یہی ہوگا کہ منطبقین میں وحدت ذاتی ہو اور تغاّر

اضافی... الغرض اگر محبت جمالی میں محبوب عین محبت ہوتا ہے تب تو قصہ کوتاہ ورنہ در صورت تغایر پھر وہی اتحاد انجام کار لازم آئے گا اور وحدت ذاتی کا قائل ہونا پڑے گا... بالجملہ محبت جمالی میں محبت و محبوب باہم منطبق ہوتے ہیں بلکہ عین یک دیگر ہوتے ہیں...

چنانچہ بانحاء متعدد و ثابت ہو چکا اور کیوں نہ ہو مصداق جمال یہ ہیا کل اور حدود فاصلہ ہی ہوتی ہیں ظاہر ہے کہ مادہ بدن انسانی اگر بشخصہ باقی رہے پر یہ ہیئت بدل جائے موڑ توڑ کر یوں ہی ایک گارے کا پنڈا بنالیں تو پھر جمال معدوم ہو جاتا ہے اور آئینہ میں باوجود یکہ مادہ بدنی ہرگز نہیں جمال بحال خود باقی ہے... علیٰ ہذا القیاس تصویر میں خیال فرمائیے کیونکہ مادہ تصویری اگرچہ مادہ ہے پر وہ مادہ نہیں حالانکہ جمال وہی ہے... اس سے صاف ظاہر ہے کہ مصداق جمال نفس ہیا کل ہیں مادہ بدنی کو اس میں کچھ دخل نہیں... اس صورت میں ہیکل محبت اور ہیکل محبوب میں الطباق ممکن ہے...

رہی کمال کی حقیقت سو وہ اگر دیکھئے تو ایک نوع کی ہیکل ہے... ظاہری نہیں باطنی سہی بلکہ جمال ظاہر اور کمال باطن میں دیکھئے تو ارتباط ظاہریت و مظہریت ہے... کمال ظاہری اور جمال مظہر چہرہ انسانی کو دیکھئے کہ ایک مجموعہ اعضاء چند ہے... جملہ اعضاء معلومہ بہ ترتیب و تناسب معلوم ہو کر مورث جمال ہو جاتے ہیں لیکن اعضاء معلومہ میں سے جن کو دیکھئے ایک کمال کا مظہر ہے... آنکھ قوت باصرہ کے لیے، کان قوت سامعہ کے لیے اور کیوں نہ ہو صورت بغرض معنی مطلوب ہے لیکن ظاہر ہے کہ قویٰ مذکورہ وجود یہ ہیں سب میں وجود مشترک ہے اور وجود اقسام ہیا کل میں نہیں ورنہ اس کے لیے بھی کوئی وجود چاہیے اس لیے کہ ہیا کل اعنی حدود فاصلہ کے لیے کوئی مقسم محدود چاہیے... سو وجود سے اوپر کوئی مفہوم عام نہیں جس کی تحدید اور تقسیم کی جائے یا وجود ہو گا یا اور کوئی مفہوم وجود سے خاص ہو... سو یہ دونوں صورتیں بالبداہتہ باطل ہیں... بالجملہ وجود اقسام ہیا کل میں سے نہیں اور تقسیم بے تحدید ممکن نہیں...

لیکن پہلے معلوم ہو چکا کہ کلی طبعی کے سب احکام سوا اطلاق کے اقسام میں

ہونے چاہئیں ورنہ پھر اس کی قسم ہی کیوں ہوں گی... قسم کو تو قسم جب ہی کہتے ہیں کہ احکام مقسم اس میں موجود ہوں قطرہ میں اگر پانی کے آثار و لوازم مثل سیلان و تہید نار وغیرہ نہ ہوتے تو اس کو پانی اور پانی کی قسم کوئی نہ کہتا...

الغرض پارہائے وجود من حیث ہو تو قطع نظر حدود لاحقہ کے سب کے سب یکساں ہیں... ہاں باعتبار حدود فاصلہ جو ان کو لاحق ہوتی ہیں اپنے مقسم سے بھی متمیز اور ایک دوسرے سے بھی متمیز لیکن ظاہر ہے کہ ایک کو باصرہ کہنا اور ایک کو سامعہ خود اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ دونوں نام مابہ الامتیاز ہیں... سو جب یہ بات ٹھہری کہ وجود تمام کمالات میں امر مشترک ہے اور امر مشترک مابہ الامتیاز نہیں ہو سکتا، مابہ الامتیاز ہو سکتی ہیں تو وہ حدود فاصلہ ہو سکتی ہیں تو لا جرم مصداق باصرہ و سامعہ وہ حدود ہی ہوں گی مگر چونکہ حدود بے محدود متصور نہیں اس لیے وجود کی سب ہیا کل میں ضرورت ہے... مع ہذا وجود روح اور مغز ہیا کل ہے اور ہیا کل بمنزلہ پوست اور جسم سو جیسے پوست بے مغز اور جسم بے روح بیکار ہے ایسے ہی ہیا کل مذکورہ بے وجود بیکار ہیں بالجملہ ماورائے وجود جتنے مفہوم وجودی ہیں سب از قسم ہیا کل ہیں، کمال ہو یا جمال ہو کسی کا ہو، ممکن کا ہو یا واجب کا ہو فرق اتنا ہے کہ وجودات داخلہ ہیا کل ممکن میں اپنے حساب سے عرضی تھے اور واجب میں ذاتی... چنانچہ وجود واجب کے ذاتی اور وجود ممکن کے عرضی ہونے کی بحث اس رسالہ میں بہت سے سیاقوں سے آچکی ہے...

ان شاء اللہ اس تقریر سے ”خلق اللہ ادم علی صورۃ“ میں بظاہر جو استبعاد تھا کسی قدر زائل ہو گیا ہوگا، اگر اندیشہ تطویل نہ ہوتا تو بندۂ درگاہ اس بحث کو بقدر فہم ناقص اور بھی دراز کرتا چونکہ اصل مطلب ہاتھ سے لکھا جاتا ہے ناچار ہے اور اس لیے وہ بات جو قابل بیان ہے بیان کرتا ہے... شاید کسی کو یہ شبہ ہو کہ ہیئت جمالی عوارض جسم میں سے ہے اور محبت احوال روحانی میں سے جسم کو جسم سے اور روح کو روح سے اگر الطباق ہو تو ہو روح کو جسم سے الطباق کے کیا معنی، کمالات کو تو یوں

بھی کہہ سکتے ہیں کہ اجزاء روحانی ہوں جیسے اعضاء معلومہ چشم و گوش اعضاء جسمانی ہیں پر روح اور جسم میں الطباق کی کوئی صورت نہیں...

اس لیے یہ سمجھنا عرض پرداز ہے کہ اول تو الطباق بین الجسمین کو یہ لازم نہیں کہ اگر ایک جسم ہو تو دوسرا بھی جسم ہی ہو... دیکھئے قوی باطنہ مثل قوت باصرہ اور قوت سامعہ اعضاء ظاہرہ چشم و گوش کے ساتھ ایک الطباق رکھتے ہیں اور پھر دونوں جسم نہیں بلکہ ایک جسم ہے تو ایک کیفیت علیٰ ہذا القیاس نقوش قرطاسی کو الفاظ کے ساتھ اور الفاظ کو معانی کے ساتھ اور معانی کو محکی عنہ کے ساتھ لاجرم ایک الطباق ہے اور پھر منطبق اور منطبق علیہ میں اتحاد نوعی تک نہیں...

الغرض اس جگہ الطباق سے وہ الطباق مراد نہیں ہے جو بین الجسمین ہو بلکہ الطباق سے الطباق عام مراد ہے اور یہ بھی نہ سہی کلام الطباق ہیاکل میں ہے اور ہیاکل کا حال معلوم ہے کہ وہ حدود فاصلہ بین الوجود والعدم ہیں، ادھر وجود مفہوم واحد ہے تو لاجرم اس کے مصداق میں وحدت نوعی ہوگی جیسے سطح جسم وغیرہ میں وحدت نوعی ہے... علیٰ ہذا القیاس عدم مفہوم واحد ہے اور اس کے لیے اگر کوئی مصداق بھی بوجہ انتزاع ذہن ہوگا تو وہ بھی نوع واحد ہوگا... اس صورت میں اگر ہیاکل میں الطباق ہوگا تو اس الطباق کو وجود داخل ہیاکل منطبقہ کی طرف اضافت ہوگی یا نفس ہیاکل کی طرف اضافت ہوگی... در صورت اولیٰ منطبق اور منطبق علیہ نوع واحد ہے اور در صورت ثانیہ ہر چند احتمال تعدد نوعیت ہے لیکن ہم بھی یہ نہیں کہتے کہ ہر ہیکل کو ہر ہیکل کے ساتھ الطباق ہے بلکہ جہاں الطباق ہے وہاں اتحاد نوعی ضرور ہے مگر جیسے مرایا و مناظر مختلفہ میں شکل واحد مختلف معلوم ہوتی ہے کسی میں چھوٹی کسی میں بڑی کسی میں ٹیڑھی، کسی میں جوں کی توں کسی میں کسی رنگ کی اور پھر بایں ہمہ وہ وحدت اصلی بحال خود باقی ہے... علیٰ ہذا القیاس ہیکل واحد روح میں اور طرح ظہور کرے اور جسم میں اور طرح تو کیا دور ہے...

شبہ

رہا یہ شبہ کہ مصداق روح و جسم وجود معروض ہیا کل ہے تو کیا سبب ہے کہ معروض واحد عارض واحد اس پر اس قدر تفاوت ہے کہ ایک روح دوسرا جسم ہے اور اگر مصداق روح و جسم نفس ہیا کل عارضہ للوجود ہیں... تب بھی یہی خرابی کیونکہ الطباق اتحاد ہیا کل کو مقتضی ہے اور وجود خود واحد ہے...

جواب شبہ

سواں شبہ کا یہ جواب ہے کہ پارہائے وجود کے لیے ایک ہی ہیکل نہیں ہوتی بلکہ ہیا کل متعددہ متواردہ اور مجتمع رہتے ہیں ایسی کون سی جزئی ہے کہ جس میں جنس عالی سے لے کر نوع سافل تک مثلاً مجتمع نہیں اور یہ بات پہلے واضح ہو چکی ہے کہ مصداق موجودات خاصہ وہ ہیا کل ہیں نفس وجود نہیں ورنہ یہ تماثر مشہود قطع نظر ہیا کل سے نفس وجود میں متصور نہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ اجناس و انواع سب موجودات خاصہ میں سے ہیں... اس لیے یہ ضرور پڑا کہ ایک ایک جزئی میں ہیا کل متعددہ موجود ہوں، اس صورت میں اس کی ایسی مثال ہوگی کہ دائرہ یا مربع و مخمس وغیرہ میں مثلث وغیرہ اشکال معلومہ بنائے جائیں...

سو ظاہر ہے کہ دائرہ میں اگر مثلث بنے گا تو اور صورت ہو جائے گی اور مربع بنے گا تو اور جلوہ نمایاں ہوگا... علیٰ ہذا القیاس مربع میں اگر مثلث بنے گی تو اور ہیئت پیدا ہوگی اور اگر دوسرا مربع بنایا جائے گا تو اور ہیئت ظاہر ہوگی... سو اگر ایک مقدار کا مثلاً ایک مربع ایک دائرہ میں بنایا جائے اور اسی مقدار کا مربع کسی دوسرے بڑے مربع میں بنایا جائے تو دونوں جگہ گو ایک مربع ہے... مگر چونکہ اس کے ساتھ ایک جگہ ایک ہیکل ہے اور دوسری جگہ دوسری ہیکل تو حاصل جمع بلکہ حاصل ضرب دونوں کا جدا جدا ہو گیا... سو اسی طرح روح اور جسم میں بھی خیال فرمائیے... اُنی ایک ہیکل جس کے اعتبار سے الطباق متصور ہے... ہیا کل متباینہ کے ساتھ مواضع مختلفہ میں مجتمع

ہوئے، روح میں اس کے ساتھ اور ہیکل ہے اور جسم میں اور حاصل ضرب دونوں کا متبائن ہے جس کے باعث اس قدر اختلاف معلوم ہوتا ہے... مردمان ظاہرین حاصل ضرب کو حاصل ضرب سے منطبق کرنا چاہتے ہیں... اس لیے یہ استبعاد پیدا ہوتا ہے کہ روح کجا جسم کجا ایسے تفاوت پر الطباق کے کیا معنی، یہ باتیں تو اتحاد نوعی کو مقتضی ہیں... اگر منطبقین کو فقط جد الحاظ کر کے تطبیق دیں تو یہ خرابی پیش نہ آئے...

اس تقریر کے بعد ”خلق اللہ ادم علیٰ صورتہ“ کے معنی بہ نسبت سابق اور واضح ہو گئے... جب شبہ مرقومہ بالا مندرج ہو گیا تو لازم یوں ہے کہ ایک اور شبہ کا بھی جواب دیا جائے...

شبہ

وہ یہ ہے کہ بنائے محبت جب الطباق پر ہوئی تو کیا وجہ ہے کہ ایک عاشق ہوتا ہے تو دوسرا معشوق... یہ فرق تو جس کے سامنے فرق زمین و آسمان بھی گرد ہے اس بات کو مقتضی ہے کہ اتحاد نوعی درکنار اتحاد جنسی بھی نہ ہو اور وہ اتحاد جس پر بنائے محبت ہے... چنانچہ الطباق مذکور سے ظاہر ہے اس بات کا خواہاں ہے کہ عاشق و معشوق میں اتحاد نوعی بلکہ اتحاد شخصی ہو کیونکہ اتحاد ہیا کل منطقہ اوپر ثابت ہو چکا ہے... اس صورت میں لازم ہے کہ من کل الوجوہ دونوں کا ایک حال ہو... یہ فرق التجا و استغناء اور یہ تفاوت ناز و نیاز فیما بین یک دیگر نہ ہو... جب تقریر شبہ معلوم مرقوم ہو چکی تو اب اس کے جواب کی طرف بھی توجہ لازم ہے... اس لیے ناظرین اور اراق کی خدمت میں یہ گزارش ہے...

جواب

کہ فرق ظاہر و باطن ہیا کل اور حدود مذکورہ کچھ دقیق و خفی نہیں جو بیان کیجئے کون نہیں جانتا کہ ایک کو محدب ایک کو مقعر کہتے ہیں... علیٰ ہذا القیاس یہ بات بھی واضح ہے کہ حدود فاصلہ کو اپنے داخلات کی طرف میلان اور خارجات سے ایک نوع کا انحراف ہوتا ہے، دائرہ کو دیکھئے کہ سطح داخل پر گویا گرا پڑتا ہے اور رخ سطح داخل کو دیکھو کہ اس سے کیسا پھرا ہوا ہے

اور اس کے منہ کو دیکھو کہ اس سے کیسا مڑا ہوا ہے... علیٰ ہذا القیاس رخ سطح خارج کو دیکھو کہ ہمہ تن اس کی طرف متوجہ ہے اور رخ دائرہ کو دیکھئے کہ اس کی طرف ہرگز توجہ نہیں، سو ایسے ہی بالکل ممکنہ کو سمجھئے... چنانچہ کسی قدر اس کی طرف اشارہ پہلے بھی گزر چکا ہے...

الغرض فرق نیاز و بے نیازی اور تفاوت ناز و نیاز سے اتحاد حقیقت باطل نہیں ہوتا... جمال ظاہر میں از بسکہ جانب ظاہر مشہود ہوتی ہے اور وقت مشاہدہ جو ایک قسم کا علم ہے حصول جمال مشہود جو اس علم میں معلوم ہے... بنفسہ یا بشہ ضرور ہے تو لاجرم صورت جمالی کو ایک نوع کا دخول مدر کہ ناظرین حاصل ہوگا... سو اگر ماہہ الادراک خود ذات مدرک اعنی روح ہے تب تو مطلب ظاہر ہے ورنہ لاجرم کوئی صفت ذاتی اور قوت اصلی ہوگی کیونکہ علم و ادراک سے مراد انکشاف ہے اور ظاہر ہے کہ تمام معلومات بذات خود منکشف نہیں اور بعض اشیاء اگر بذات خود منکشف بھی ہوئیں تو کیا ہے... ہمارے تمہارے لیے بھی تو کوئی مبداء انکشاف چاہیے... اندھے کو آفتاب کی روشنی کیا مفید ہے؟ مع ہذا عالم و معلوم میں معلوم مفعول ہے اور ظاہر ہے کہ مفعول ہمیشہ معروض اس صفت کا ہوتا ہے جو فاعل کی طرف سے آتی ہے... سو وہ صفت اگر فاعل میں بھی عرضی ہو تو اس کو فاعل کہنا ہی غلط ہے کیونکہ فاعل وہ ہوتا ہے جس کے ساتھ کوئی صفت قائم ہو اور صفات عرضیہ معروض کے ساتھ قائم نہیں ہوتیں بلکہ معروض پر واقع ہوتی ہیں...

قیام سے تو اس جگہ یہ مراد ہے کہ جیسے اشجار قائمہ کی بیج زمین میں ہوتی ہے اور تمام بوجھ باران کا اس پر ہوتا ہے... اسی طرح صفات قائمہ بھی اپنے موصوفات سے خارج ہوئی ہوں اور ان کی جزو ذات موصوفات میں ہو اور ان کے تمام آثار و لوازم ان کی طرف راجع ہوں... سو یہ بات بجز موصوف بالذات کے اور کسی میں متصور نہیں... بالجملہ موصوف بالعرض کے لیے کوئی موصوف بالذات ضرور ہے سو وہی فاعل ہے اس صورت میں معلوم میں اگر صفت انکشاف بالعرض آئی ہے... چنانچہ اس کا مفعول ہونا بھی اس

بات کا گواہ ہے تو لا جرم عالم میں جو اس باب میں فاعل ہے وہ انکشاف ذاتی ہوگا... جیسے نور آفتاب کے ساتھ قائم ہے، ایک نور جس کو دربارہ انکشاف علمی مبداء انکشاف کہئے اس کے ساتھ قائم ہوگا اور موافق تحریر بالا بالضرور اس کی جز ذات عالم میں مرکوز ہوگی اور لا جرم ایک نوع کا دخول ذات عالم میں اس کو حاصل ہوگا...

اس تقریر سے واضح ہو گیا ہوگا کہ مبداء انکشاف اس صفت کو کہنا چاہیے مگر ہاں ”لامشاحہ فی الاصطلاح“ چاہو صورت کو مبداء انکشاف کہو جو حقیقت میں معلوم ہے چاہو کیفیت انجلانیہ کو جو لواحق علم میں سے ہو مگر جب اصطلاح میں کچھ ممانعت نہیں تو ہم بھی در باب اصطلاح مذکور بوجہ توافق معنی اصل بدرجہ اولیٰ مجاز ہوں گے... اس لیے عرض ہے کہ ہماری کلام میں جب کہیں یہ لفظ علی الاطلاق آئے تو صفت مذکورہ مراد ہوگی اور کبھی کبھی اس کو وجود علمی اور وجود ذہنی سے تعبیر کریں گے اور وجہ اس تسمیہ کی اس مضمون اور مضامین آئندہ سے واضح ہو جائے گی... بالجملہ معلوم جس کا دخول مابہ الادراک والا انکشاف میں لا جرم مسلم ہے... ذات عالم میں بدرجہ اولیٰ داخل ہوگا کیونکہ داخل کے داخل کو دخول فی المدخل الاول لازم ہے اور یوں تسلیم نہیں کرتے تو ہم بھی بجز ان شاء اللہ تسلیم کرائیں گے... سنئے:

عروض کے لیے ضرور ہے کہ صفت عارضہ معروض کو لاحق ہو... سو اگر مابہ الانکشاف ہیا کل ممکنہ کو لاحق ہوگی تو دو حال سے خالی نہیں یا مابہ الانکشاف داخل ہیا کل ہو یا خارج ہیا کل ہو یا داخل بھی ہو خارج بھی ہو... آخر کی دو صورتوں میں تو دخول ہیا کل ظاہر ہے... باقی شکل اول کا اگر مطلقاً ہم انکار نہیں کرتے تو اقرار بھی نہیں کرتے... وجہ اس کی یہ ہے کہ موجودات خارجیہ میں وجود داخل ہیا کل ہوتا ہے اور معدومات خارجیہ میں خارج ہیا کل ہوتا ہے اور داخل ان کا جس کو جوف کہئے خالی ہوتا ہے...

اسی وجہ سے اول کو موجود اور ثانی کو معدوم کہتے ہیں... سو علم موجودات میں تو دخول مبداء انکشاف جو ایک وجود خاص ہے متصور ہی نہیں ورنہ اجتماع المستلزمین لازم آئے...

س صورت میں تو بالضرور وجود علمی اعمیٰ مبداء انکشاف بجانب خارج لاحق ہوگا اور بوجہ دخول داخل وجود علمی اعمیٰ مبداء انکشاف میں ہیکل مذکور پیدا ہوگی اور حقیقت میں اگر غور کیجئے تو معلوم مطلق اعمیٰ علم کا مفعول مطلق وہی ہیئت ہے جو باطن مبداء انکشاف میں پیدا ہوتی ہے... باقی موجود خارجی وہ مفعول بہ ہے جس پر وہ صفت انکشافی اعمیٰ مبداء انکشاف واقع ہوئی ہے اور وجہ اس تسمیہ کی مطلوب ہے تو اوّل سنئے:

کہ باء مفعول بہ ہے استعانت کے لیے ہے اور بہ کی ضمیر الف لام کی طرف راجع ہے جس سے مراد خود مفعول بہ ہے اور لفظ مفعول کی ضمیر اس ہیئت کی طرف راجع ہے جو باطن صفت واقع میں پیدا ہوتی ہے اعمیٰ جس کو مفعول مطلق کہئے... جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اس بات کے کہنے کی کچھ حاجت ہی نہیں کہ مفعول فعل کی نسبت اس کو کہنا چاہیے جس کو بنائیں اور ظاہر ہے کہ بعد فعل اگر کچھ بنایا جاتا ہے تو وہ ہیئت ہی بنائی جاتی ہے جو باطن صفت واقعہ میں پیدا ہوتی ہے، مفعول بہ نہیں بنایا جاتا وہ پہلے سے ہونا چاہیے... چنانچہ ظاہر ہے... ہاں وہ اس ہیئت کے پیدا ہونے اور اس کے بنانے کا البتہ آلہ اور سانچا ہوتا ہے جس سبب سے باء استعانت کا لاحق کرنا اور مفعول کو بہ کے ساتھ مقید کرنا صحیح ہوا اور اسی پر اور قیود کو جو مفعول لہ اور مفعول فیہ اور مفعول معہ میں ہوتی ہیں قیاس کر کے سمجھ لیجئے اور مفعول مطلق کے اطلاق کی وجہ کو دریافت کیجئے...

بالجملہ علم موجودات خارجیہ میں تو بایں وجہ کہ باطن ہیاکل وجود خارجی سے بھرا ہوا ہوتا ہے، دخول وجود ذہنی اعمیٰ مبداء انکشاف متصور ہی نہیں ورنہ اجتماع کمٹکین لازم آئے کیونکہ ہیاکل عارضہ ہونے میں باعتبار نفس وجود سب برابر ہیں اور یہ بات خود ظاہر ہے کہ مبداء انکشاف اقسام وجود میں سے ہے اقسام عدم میں سے نہیں اور سوا وجود و عدم کے اور کوئی مقسم نہیں... ہاں یہ کہئے کہ اجتماع کمٹکین کے یہ معنی ہیں کہ محل واحد اور موطن واحد میں ایک موطن اور ایک محل کی دو چیزیں جمع نہیں ہو سکتیں...

مثلاً موطن جو اہر میں دو جوہر اور موطن محل عوارض میں دو عرض ایک قسم کے جیسے سواد و بیاض مجتمع نہیں ہو سکتے... نہ یہ کہ عرض و جوہر بھی مجتمع نہیں ہو سکتے ورنہ سینکڑوں عوارض کا اجتماع جو اہر کے موطن میں مشہود ہے جیسے سواد و بیاض ہی موطن جسم میں موجود ہے... بعض اجسام میں اوپر سے نیچے تک ایک ہی رنگ ہوتا ہے... سوا اگر علم بھی وجود کے لیے عرضی ہو اور بظاہر صحیح بھی یہی معلوم ہوتا ہے کیونکہ علم بے وجود متصور نہیں تو اس صورت میں نفوذ اور دخول فی المعلوم میں کیا حرج ہے مگر اس کا جواب قطع نظر اس کے کہ اکناہ اشیاء کا معلوم نہ ہونا عدم نفوذ علم کا شاہد ہے... یہ ہے کہ سلمنا علم عوارض وجود میں سے ہے، مگر عالم کے حق میں لازم ذات اور ملزوم کے حق میں بالعرض... سو اگر ذات عالم معلوم بنے تب تو نفوذ عالم بایں وجہ ممتنع ہے کہ کنہ لازم ذات ملزوم میں مکنون و مستور ہوتی ہے بلکہ بوجہ من الوجوہ عین کنہ ملزوم ہوتی ہے ورنہ لزوم ذاتی منقلب باتصاف عرضی ہو جائے گا... پھر اگر نفوذ ہو تو خواہی نخواہی اجتماع مذکور لازم آئے اور غیر عالم معلوم بنے یعنی جس کی ذات کو مبداء انکشاف مذکور لازم نہ ہو تو قطع نظر اس کے کہ در صورتیکہ علم لوازم ذات وجود میں سے ہوگا...

چنانچہ ظاہر ہے یہ بات ممکن ہی نہیں کہ کوئی موجود قابل علم نہ ہو اور اس کی ذات کو مبداء انکشاف لازم نہ ہو... لاریب عالم و غیر عالم بمعنی مذکور میں نسبت منع الجمع ہوگی اور وجہ اس کی علم اور عدم علم ہوگا... سو اس صورت میں اگر اجتماع المسلمین نہ ہوگا تو در صورت نفوذ اجتماع الفدین ہوگا... بہر حال دخول متصور نہیں ہاں اگر باطن ہیاکل خالی ہو جیسا معدومات میں ہوتا ہے تو لاجرم وجود علمی داخل ہیاکل ہوگا...

اس تقریر سے صاف روشن ہو گیا کہ موجودات خارجیہ معدومات ذہنیہ ہیں اور معدومات خارجیہ موجودات ذہنیہ ہیں اور اس سے یہ عقدہ بھی منحل ہو گیا کہ انتزاعیات کا گو خارج میں وجود نہیں ہوتا ذہن میں ہوتا ہے اور یہ شبہ بھی مرتفع ہو گیا کہ عدم اور معدومات کے لیے کنہ نہیں ورنہ عدم اور معدومات ہی کیوں کہلاتے... علیٰ ہذا القیاس وجہ نہیں ورنہ لازم آئے کیونکہ وجہ امر عرضی ہوتا ہے اور عرض کے لیے معروض

اول چاہیے... پھر عدم اور معدومات کے علم کی کیا صورت ہے... بالجملہ علم موجودات اور علم معدومات میں فقط فرق خلوداخل و خارج ہے ورنہ معلوم دونوں صورتوں میں وہ ہیاکل ہی ہیں بلکہ معلوم جہاں کہیں ہوتی ہیں یہ ہیاکل ہی ہوتی ہیں... نفس وجود و نفس عدم معلوم نہیں ہوتا کیونکہ یہاں حدوث مفعول مطلق علمی کی صورت نہیں...

چنانچہ ظاہر ہے ”والعقل تكفيه الاشارة“ اس سے ظاہر ہو گیا کہ عالم کو اپنا علم اور اپنے مبداء انکشاف کا علم اور وجود و عدم کا علم اور جناب باری جل مجدہ کا علم بالکنہ متصور نہیں اور یہ دعویٰ بدایہ علم نفس اگر بہ نسبت علم بالکنہ ہے... چنانچہ مقتضائے دعویٰ اتحاد عالم و علم و معلوم یہی ہے غلط ہے قطع نظر اس سے دعویٰ مذکور یوں بھی غلط ہے کہ علم کے تینوں سامان اعمیٰ عالم اور مبداء انکشاف اور معلوم موجود توجہ کی کچھ حاجت نہیں کیونکہ توجہ کے یہ معنی ہیں جس طرف منہ نہ تھا، اس طرف کر لیا... سو یہاں بوجہ اتحاد غیبیت کا احتمال ہی نہیں جو توجہ کی حاجت ہو... اس صورت میں لازم یوں تھا کہ علم اور علم العلم ہمیشہ ہوا کرتا، پھر کیا وجہ ہے کہ علم نفس کبھی ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا... علیٰ ہذا القیاس علم العلم کے تینوں سامان موجود، پھر کیا باعث کہ علم العلم کبھی ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا... بایں ہمہ علم کو اضافت لازم ہے اور تقابل تضائف میں متقابلین کا متغائر ہونا ضرور ہے... علیٰ ہذا القیاس توجہ کو بھی اضافت لازم ہے یہ بھی اگر متحقق ہوگی تو وہیں ہوگی جہاں تغائر ہوگا... پھر علم النفس کے گہ و بیگاہ کے ہونے کا یہ عذر کرنا کہ توجہ کبھی ہوتی ہے کبھی نہیں ہوتی یا علم تو ہوتا ہے پر علم العلم نہیں ہوتا... انہیں کا کام ہے جو سر اور دُم میں تمیز نہیں کرتے...

بالجملہ عالم کو اپنا علم اور اپنے مبداء انکشاف کا علم اور جناب باری کا علم اور وجود و عدم کا علم بالکنہ ممکن نہیں اشیاء مذکورہ کا علم بدیہی ہو یا نظری اگر ہے تو بالوجہ ہے اور کسی درجہ میں علم بالکنہ ممکن ہے تو بوجہ انقباض مبداء انکشاف اپنایا اپنے مبداء انکشاف کا علم ممکن ہے... چنانچہ آگے ان شاء اللہ واضح ہو جائے گا... ہاں نفس ہیاکل کا علم بالکنہ

حاصل ہوتا ہے کیونکہ باطن وجود علمی میں حدوث ہیاکل متصور ہے اور بوجہ تشخص اور وحدت ذاتی ہیاکل جس کی بحث اوپر مذکور ہو چکی...

خود ظاہر ہے کہ انتقاش ہیاکل کے باعث جو باطن وجود علمی میں ہوتا ہے کہ ہیاکل نہیں بدلتی اور اس تقریر سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ حصول الاشیاء بالفسہا ہے اور جس کسی نے حصول الاشیاء باشاہبا کا دعویٰ کیا ہے... اگرچہ بعد لحاظ وحدت ذاتیہ ہیاکل غلط ہے مگر بایں نظر کہ ہیکل واحد وقت قیام بالشیئین و ہیکلین معلوم ہوتی ہیں تو ہیکل قائم بالوجود الخارجی اس صورت میں اور ہوگی اور ہیکل قائم بالوجود علمی اور سراسر غلط بھی نہیں کیا اور جس کسی نے معلوم کو شئی من حیث ہو اور علم کو شئی من حیث القیام قرار دیا ہے اس کی نظر انہیں دو مرتبوں کی طرف ہے جو بعد لحاظ قیام ہیکل بالوجود الخارجی اور قیام ہیکل بالوجود الذہنی پیدا ہوتے ہیں...

بالجملہ علم موجودات میں وجود علمی داخل ہیاکل نہیں ہوتا بلکہ بجانب خارج ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ جمال موجودات خارجیہ میں سے ہے... سو بعد دخول صورت جمالی اگر باطن وجود علمی میں وہ صورت منتقش ہوگی تو دو حال سے خالی نہیں یا ہیکل عالم اور صورت جمالی یا دونوں باہم منطبق ہوں یا نہ ہوں اگر الطباق ہوگا اور دونوں ہیکلوں کے حدود باہم ایسے مطابق ایک دوسرے کے ہوں جیسے دو مثلث متشابہ چھوٹے بڑے ایک دوسرے کے اندر ہوں اور ان کے زاویے برابر ہوں اور ہر زاویہ اپنی نظیر کے مقابل واقع ہو تو لا جرم محبت پیدا ہوگی مگر اوّل تو بایں وجہ کہ ہیکل عالم کو ہیکل جمال کی طرف میلان ہے اور وہ اس سے ایک نوع سے گریزاں ہے عالم کی جانب نیاز اور معلوم کی جانب بے نیازی اگر پیدا ہو تو مناسب بھی یوں ہی ہے، دوسرے باطن عالم کی کیفیت صاحب جمال کو منکشف نہیں جو اس طرف سے بھی محبت پیدا ہو اور نیاز لازم آئے...

ہاں اگر مدرک صورت جمالی ہوتی روح انسانی نہ ہوتی تو البتہ احتمال ادراک جمال باطن محبت وحدوث محبت اور نیاز تھا اور اگر کسی کو یہ شبہ پیش آئے کہ ظاہر تقریر صاحب

رسالہ اس جانب مشیر ہے کہ مبداء انکشاف معلومات پر اس طرح واقع ہوتا ہے جس طرح نور آفتاب اجسام منورہ پر جس سے ایک نوع کا انبساط اور حرکت بجانب مبداء انکشاف معلوم ہوتا ہے نہ یہ کہ مبداء انکشاف مثل آئینہ ہے اور صور معلومات اس میں خود واقع ہوتی ہیں... سو اس صورت میں ممکن ہے کہ مبداء انکشاف جانب صدور اعلیٰ عالم کی طرف سے مثل نور آفتاب تنگ ہو اور بجانب وقوع اعلیٰ معلومات کی طرف سے وسیع ہو اور ہیکل معلوم ہیکل عالم سے بڑی اور بعد لحاظ توازی جو دخول حکمی متصور ہے تو وہ دخول عالم کی طرف سے ہونہ معلوم کی طرف سے، پھر اس صورت میں محبت عالم ہو کہ نہ ہو پر معاملہ ناز و نیاز برعکس ہونا چاہیے تو اس کا جواب یہ ہے:

کہ مخروط ناقص متوازی الطرفین کو اگر سطح مستوی پر اس کی جانب سے کھڑا کیا جائے تو قاعدہ گو بہ نسبت راس وسیع ہے پر اس کا سارا بوجھ اس راس ہی پر ہوگا... راس کا بوجھ قاعدہ پر نہ ہوگا اور وجہ اس کی یہی ہے کہ میلان اجسام بجانب مرکز عالم ہے نہ بجانب اعلیٰ جو قصہ برعکس ہو... پھر بائیں وجہ کہ مخروط مذکور اس سے لے کر قاعدہ تک ایک جسم متصل واحد بالثخص ہے تو قاعدے سے لے کر راس تک سارے مخروط کا بوجھ اسی قدر زمین پر ہوگا جس کو دائرہ راس محیط ہے... اگرچہ قاعدے کے محاذات میں اس سے زیادہ زمین واقع ہے... وجہ اس کی فقط یہی ہے کہ اس صورت میں قاعدہ سے لے کر نیچے تک ساری مخروط کی توجہ بوجہ قیام باطن راس کی طرف ہے... اگر مخروط مذکور قاعدہ پر کھڑا ہوتا تو معاملہ بالعکس ہو جاتا... سو ایسے ہی مبداء انکشاف کو خیال فرمائیے کہ وہ اسی قدر وجود کے ساتھ قائم ہے جس کو ہیکل عالم محیط... چنانچہ اس کا علم ہوتا اور اس کا عالم ہوتا ہی اس پر دلالت کرتا ہے... جانب وقوع مبداء انکشاف کا رجوع اگرچہ بہ نسبت جانب صدور وسیع ہے کیوں نہ ہو باطن ہیکل عالم کی طرف ہوگا اور اس جانب کے تمام احکام اس طرف رجوع کریں گے... اس طرف کے احکام اس طرف رجوع نہ کریں گے جو ہیکل عالم کو ہیکل معلوم میں داخل

سمجھا جائے... الغرض باوجود انبساط و وسعت جانب وقوع جانب صدور ہی اس کو محیط ہوگی اور توجہ و میلان اور گریز اور انحراف بطور مسطور متحقق ہوں گے... واللہ اعلم!

باقی قبل وجود خارجی یا بعد لحوق عدم لاحق اگر صورت جمالی کا خیال کیجئے تو گو اس صورت میں وہ موجودات خارجیہ میں سے نہیں پر یہ بات بھی ظاہر ہے کہ ہیا کل بذات خود معروض صغرو کبر کئی نہیں... چنانچہ اوپر اس کی تحقیق گزر چکی ہے اور کیوں کر ہوں ہیا کل بذات خود اگرچہ کمیات ہی کی کیوں نہ ہوں اور اگرچہ اقتران کمیات ہی سے پیدا ہوئی ہوں اقسام کیف میں سے ہیں... چنانچہ ظاہر ہے ادھر وجود علمی میں یہ وسعت ہے کہ کسی مقدار سے انکار نہیں... چنانچہ ہر کسی کا وجدان اس کا شاہد ہے اس صورت میں اگر نقاش خیال راحت وجود علمی میں کوئی صورت جمالی قبل وجود خارجی یا بعد لحوق عدم تراشے بھی تب تو وہ صورت اگر ایک پارہ وجود علمی سے خارج ہے باقی میں داخل ہے اور یہ بعینہ ایسی صورت ہوگی جیسے ایک دائرہ یا کوئی اور شکل مثلاً کسی سطح کلاں میں بنائی جائے تو ایک ٹکڑا اس سطح کا داخل شکل اور ایک خارج شکل ہوگا... بہر حال دخول والطباق اس صورت میں بھی متصور ہے...

جب یہ تقریر شاخ در شاخ یہاں تک پہنچ چکی اور شبہات واردہ بحمد اللہ مندفع ہو گئے اور یہ بات بخوبی متحقق ہو گئی کہ محبت کمالی اور جمالی میں سرمایہ محبت الطباق ہے اور الطباق کو اتحاد و محبت بقدر الطباق لازم ہے جیسے تفاوت الطباق سے تفاوت محبت لازم ہے تو اب لازم یوں ہے کہ محبت نسبی کا بھی کچھ حال بیان کیا جائے اس لیے ناظرین اوراق کی خدمت میں یہ عرض ہے...

کہ نسب کی دو قسمیں ہی... قسم اول روحانی، قسم دوم جسمانی... نسب جسمانی میں تو ذی نسب کے ساتھ محبت بالعرض ہوتی ہے خواہ اپنے جسم کی محبت ذاتی ہو خواہ عرضی... ہاں اگر اپنے جسم کی محبت عرضی ہوگی تو بایں نظر ہوگی کہ محبت احوال روحانی میں سے ہے اور جسم ایک مرکب روح ہے اس سے بوجہ منافع چند در چند روح کو محبت ہو جاتی

ہے اس صورت میں یہ محبت از قسم محبت احسانی ہوگی...

اس لیے کہ محبت احسانی کی بناء منافع پر ہوتی ہے اور جب محسن کی خود محبت عرضی ہے تو ذی نسب تو اور بھی غیر ہیں... ان کو اگر علاقہ انتساب ہے تو اس کے جسم سے علاقہ انتساب ہے، اس کی روح سے علاقہ انتساب نہیں ان کی محبت لاجرم بالعرض ہوگی اور اگر روح کو اپنے جسم سے محبت ذاتی ہے تو بایں نظر ہوگی کہ ظاہر روح کو باطن بدن سے ایک نوع کا الطباق ہے... چنانچہ بقدر اعضاء معلومہ جسم و روح میں ملکات اور قوی معلومہ کا ہونا اس بات کا شاہد ہے اور یہ بات ابھی ثابت ہوئی ہے کہ بوجہ الطباق جو محبت ہوتی ہے وہ اپنی ہی محبت ہوتی ہے...

بہر حال روح کو اپنے جسم کی محبت ذاتی ہو یا عرضی پر ذی نسب کی محبت بہر طور عرضی ہے... اس میں آباء و اولاد کے آپس کی محبت تو بے واسطہ ہے چونکہ آباء و اُمہات حسب اصطلاح سابق معدن ہیں تو اولاد کو معدنیات سمجھنا چاہیے اور اخوان و اخوات کو شریک المعدن اور قریب المعدن سمجھئے... قرابت معدنی اور شراکت معدنی باعث محبت فیما بین ہوئی ہے... مگر چونکہ معدنیات خارج عن المعدن ہوتے ہیں... چنانچہ تولد سے ظاہر ہے اور خروج کو ایک نوع کی گریز لازم ہے تو اولاد کو ماں باپ سے اگر بہ نسبت ماں باپ کی محبت کم ہو اور اس کمی کے باعث ایک قسم کی بے نیازی ہو... چنانچہ بالبدلتہ مشہود ہے تو بجا ہے مگر اخوان و اخوات میں کوئی وجہ ترجیح نہیں، ہاں اگر کوئی دوسری محبت محبت نسبی کے ساتھ ایک جانب منضم ہو جائے اور اس سبب سے دونوں کی محبت میں تفاوت نمایاں ہو تو ہو سکتا ہے اور نسب روحانی میں جس کا مذکور اوپر آچکا ہے... واسطہ فی العروض روحانی معدن اور ہیاکل روحانیہ معدنیات اور ہیاکل روحانیہ آپس میں ایک دوسرے کی نسبت اخوان و اخوات مگر چونکہ واسطہ فی العروض ہیاکل مذکورہ کو دونوں طرف سے محیط ہے تو لاجرم ایک نوع کا میلان اور ایک طرح کی گریز ہوگی، اپنے داخل کی طرف رجحان اور میلان ہوگا اور خارج کی طرف سے گریز بلکہ خارج کو اس کی طرف میلان ہوگا... سو خارج کے میلان

کی طرف ہیا کل روحانیہ کی جانب اور ہیا کل روحانیہ کی گریز کی طرف اسکی جانب سے جو فیما بین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اُمت مرحومہ بوجہ نسب روحانی ہوتا چاہیے...

شاید اس حدیث میں اشارہ ہو اور نیز آیت: "لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ" بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی میلان کی طرف جو اُمت مرحومہ کی طرف تھا دلالت کرتی ہے اور ہمارا یہ انحراف اور یہ گریز جو ظاہر ہے اس بے نیازی پر دلالت کرتا ہے جو مقتضاء انحراف اصل مذکور ہے اور نیز آیت "إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذَا أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا" اگر فہم ہو تو اس پر دال ہے...

باقی میلان ہیا کل بجانب واسطہ فی العروض جو داخل کی طرف سے حاصل ہے اور اسی کے اثبات پر ہمارا مطلب اصلی موقوف ہے... آیت "النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ" میں مندرج ہے کیونکہ صیغہ احب تو بالاتفاق فعل التفضیل بمعنی مفعول ہے باقی رہا "اولیٰ" وہ اگر بمعنی احب ہے تب تو مطلب ظاہر ہے اور اگر اس سے اقرب مراد ہے تو قرابت معدنی حاصل ہوگی اور قرابت مذکورہ بشرط ادراک و ملکہ محبت علت محبت ہے... چنانچہ اوپر مذکور ہو چکا... سو ادراک کا ہونا بہ نسبت ارواح تو مخفی ہی نہیں، علیٰ ہذا القیاس ملکہ محبت کا ارواح میں ظاہر و باہر ہے اور علت سے معلول متخلف نہیں ہو سکتا تو لا جرم ہیا کل روحانیہ کو واسطہ فی العروض کے ساتھ علاقہ محبت ہوگا...

شبہ

مگر ہاں یہ شبہ باقی رہا کہ محبت تو مسلم پر احبیت کی کیا وجہ، دوسرے واسطہ فی العروض ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کہاں سے نکل آیا، سو اس کا جواب یہ ہے...

جواب

کہ اولیٰ کے صلہ میں اس آیت میں لفظ "مِنْ أَنْفُسِهِمْ" واقع ہے اور "مِنْ"

”انفسہم“ کی ضمیر مؤنثین کی طرف راجع ہے تو اب یہ معنی ہوئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مؤنثین کی نسبت ان کی جانوں سے بھی زیادہ نزدیک ہیں مگر اس قدر قرب کہ قریب کو اپنے مضاف الیہ کے ساتھ اس کی ذات سے بھی زیادہ قرب حاصل ہو... اشیاء مباہنہ فی الوجود کے ساتھ تو ہو ہی نہیں سکتا ورنہ تبائن کہاں، تبائن کم سے کم بعد اور استقلال کو مقتضی ہے اور اقربیت مذکورہ اتصال وانضمام سے زیادہ کی خواستگار علیٰ ہذا القیاس ملزوم و معروض سے عوارض مفارقہ اور لوازم وجود کی نسبت بھی اس قدر اقربیت کی اُمید نہیں کیونکہ عوارض مفارقہ وجود میں اپنے معروض سے مستغنی ہوتے ہیں... چنانچہ تحقیقات گزشتہ اس پر شاہد ہیں اور مستغنی الوجود کو اتصال وانضمام بھی باقتضاء امر ثالث ہوتا ہے...

چہ جائیکہ یہ قرب جس میں مباہمہ اور الفصل وہی کی گنجائش نہیں اور لوازم وجود حسب بیان سابق من جملہ اوصاف عرضیہ ہوتے ہیں، اوصاف مفارقہ اور لوازم وجود میں باعتبار عرضیت کچھ فرق نہیں ہوتا... اس لیے ان سے بھی یہ اُمید رکھنی اپنی نادانی ہے اور جب ملزومات و معروضات بایں طور اقرب الی الملازم والعارض نہیں تو ملزوم اور معروض تو کا ہے کو بطور مذکور اقرب الی ذات المملوم والمعروض ہوں گے کیونکہ ملزوم و معروض کو لازم وجود اور عارض کی طرف اقتقار فی الوجود نہیں تھا تو اقتقار فی الشخص تو تھا اور یہاں یہ بھی نہیں ہاں لازم ماہیت اور اوصاف استزاعیہ ”من انفسہم“ واقع ہے اور ”من انفسہم“ کی ضمیر مؤنثین کی طرف راجع ہے تو یہ معنی ہوئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مؤنثین کی نسبت ان کی جانوں سے بھی زیادہ نزدیک ہیں مگر اس قدر قرب کہ قریب کو اپنے مضاف الیہ کے ساتھ اس کی ذات سے بھی زیادہ قرب ہو، اشیاء مباہنہ فی الوجود کے ساتھ تو ہو ہی نہیں سکتا ورنہ تبائن کہاں تبائن کم سے کم تمیز و مغائرت کو مقتضی ہے اور اقربیت مذکورہ محویت و تلاشی سے بھی زیادہ کی خواستگار ہے جس کو احتیاج الی الاقرب فی التحق والتعلل دونوں لازم ہیں... چنانچہ ان شاء اللہ بعد تقریر و اثبات اقربیت واضح ہو جائے گا...

علیٰ ہذا القیاس نہ موصوفات و معروضات کو اپنے اوصاف بالعرض کے ساتھ یہ قرابت حاصل ہو سکتی ہے نہ اوصاف مذکورہ کو اپنے موصوفات اور معروضات کے ساتھ اس میں اوصاف مذکورہ عوارض مفارقہ ہوں یا لوازم وجود ہوں اس لیے کہ اوصاف غرضیہ کو اپنے تحقق میں اپنے موصوفات اور معروضات کے ساتھ علاقہ احتیاج نہیں اگر ہے تو احتیاج فی الشخص ہے جس کی شرح و تفصیل اور اثبات و تحقیق سے اوراق گزشتہ میں فارغ ہو چکا ہوں اور احتیاج فی الشخص نہیں تو احتیاج فی التحمل جو اس پر متفرع ہے کا ہے کو ہوگی اس لیے کہ عقل مخبر صادق ہے منشی و موجد نہیں جو وقت حال توقف مبدل ہو جائے... چنانچہ تحقیق موعود میں یہ دقیقہ آشکارا ہو جائے گا...

الغرض اوصاف بالعرض کو مرتبہ ذات میں اپنے معروضات سے استغناء ہوتا ہے اور در صورت استغناء تصور اقربیت مذکورہ حسب تحقیق موعود متصور نہیں... پھر جب اوصاف مذکورہ کا بہ نسبت اپنے معروضات کے یہ حال ہے تو معروضات تو اوصاف بالعرض سے اور بھی مستغنی ہوتے ہیں بلکہ استغناء کلی ان کو حاصل ہوا کرتا ہے... دربارہ تحقیق تو حاجت بیان ہی نہیں رہا، دربارہ شخص اگر موصوفات بھی شخص ہی میں محتاج اوصاف ہوں تو پھر لزوم دور میں کیا دیر ہے...

اب دو احتمال باقی ہیں... اول تو یہ کہ ذات ملزوم اقرب الی لازم

الذات من ذات اللازم اولیٰ بلازم الذات من ذات اللازم ہو...

دوم یہ کہ لازم ذات اقرب الی الملزوم من ذاتہ و اولیٰ بالملزوم من ذاتہ ہو...

سوا احتمال ثانی تو محال ہے اس لیے کہ اقربیت مذکورہ کو حسب وعدہ گزشتہ لازم ہے کہ اقرب مذکور اپنے تعقل و تحقق میں اپنے مضاف الیہ کا محتاج الیہ ہو... سو لازم ذات اگر لازم بالمعنی الاخص ہے تب تو معاملہ بالعکس ہے اس لیے کہ ملزوم کے تصور سے لازم کے تصور کا لازم آ جانا جب ہی متصور ہے کہ ملزوم علت لازم ہو اور علت کو مقتدر الیہ ہونا ضرور ہے... چہ جائیکہ الٹی مقتدر ہو اور ہم اپنی اصطلاح میں لازم ذات

اسی کو کہتے ہیں اور اگر لازم ذات بالمعنی الاعم ہے تو آپس میں تو علاقہ علیت و معلولیت متصور نہیں ورنہ جو علت ہوتا اس کے کنہ کے تصور سے دوسرے کا تصور بھی لازم ہوتا ہونہ ہو دونوں مل کر کسی ایک علت کے معلول ہوں گے ورنہ پھر لزوم ذاتی کی کوئی صورت نہیں کیونکہ عوارض مفارقہ سے وفا کی اُمید نہیں اور وفا کی اُمید بھی ہو تو کیوں کر ہو باہم کوئی علاقہ ہی نہیں مگر اس صورت میں گو دونوں کے تصور سے جزم باللزوم لازم ہو... مگر اقربیت مذکورہ متصور نہیں کہ علت اپنے معلول یعنی لازم ذات کے ساتھ اور اس مفارق کے ساتھ ایک سا قرب رکھتی ہو... سو یہاں پہلے ہی سے معاملہ الٹا ہے اس لیے یہی احتمال رہا کہ لزوم اپنی ذات کی نسبت یہ نسبت رکھتا ہو مگر تسکین خاطر تفصیل پر موقوف ہے اس لیے یہ معروض ہے...

کہ لازم کا اپنے لزوم کی طرف اقتدار تو مسلم ہے کہ لزوم اپنے لازم ذات کی نسبت علت تامہ ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ فقط وجود لزوم تحقق لازم کے لیے کافی و دانی ہوتا ہے اور وسائط یا شرائط کی ضرورت نہیں تو پھر اس صورت میں لاجرم عقل جام جہاں نما کو تصور کنہ لازم بے تصور لزوم دشوار ہوگا... بلکہ غور سے دیکھئے تو ممتنع ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ عقل بہ نسبت اپنے معلومات واقعہ کے مخبر ہے فحشی نہیں بلکہ یوں کہئے جو کچھ خارج میں ہوتا ہے دیدہ بصیرت اور چشم عقل اس کو دیکھ لیتی ہے پیدا نہیں کرتی... اس صورت میں ضرور ہے کہ کنہ لازم کے تصور کو اس کے اقتدار کا تصور بھی لازم ہو ورنہ لازم ذات کا انفکاک اس کے لزوم سے لازم آئے گا، وجہ اس کی ظاہر ہے اور ہمیں سے استفسار مد نظر ہے تو سنئے:

اقتدار لازم ذات الی الذات لازم ذات کی صفات ذاتیہ میں سے ہے... چنانچہ ظاہر ہے ورنہ استغناء لازم آئے گا اور انفکاک ممکن ہوگا اور جب لازم ذات ہی کو اپنے لزوم سے استغناء ہو اور اس کا انفکاک اپنے لزوم سے ممکن ٹھہرا تو جہاں میں کسی کو کسی سے کچھ علاقہ ہی نہ ہوگا... بالجملہ بناء کار لزوم اقتدار پر ہے، استغناء ہو تو پھر لزوم کی کیا

حاجت ہے... اس لیے ضرور ہوا کہ لازم ذات کی کنہ کے تصور کو اس کے اقتدار کا تصور لازم ہو... ہاں اگر عقل مجرد مدرک مطلق نہ ہوتی بلکہ مثل حواس ایک طرح کا خاص ادراک اس کے سپرد ہوتا تو ممکن تھا کہ باوجود لزوم ذاتی و اقتدار ذاتی لازم کے ادراک کو اس کے اقتدار ذاتی کا اور لزوم ذاتی کا تصور لازم نہ ہو... ہو سکتا تھا کہ جیسے اجسام کے سواد و بیاض کا ادراک آنکھ کا کام ہے اور خوشبو، بدبو کا ادراک ناک کا کام ہے ایسے ہی ملزوم کا ادراک عقل سے متعلق ہو اور اقتدار ذاتی کا ادراک کسی اور حاسہ کے متعلق ہو یا جیسے احساس محسوسات حواس کا کام ہے اور انتزاع اضافیات اور انتزاعیات عقل کا کام ہے ایسے ہی ادراک لازم عقل کا کام اور ادراک اقتدار قوت دیگر کا کام ہوتا مگر سب پر روشن ہے کہ عقل سے اوپر کوئی قوت نہیں جس کی طرف عقل کو دربارہ ادراک ایسی احتیاج ہو جیسے حواس کو عقل کی طرف ہے... خدا نے حواس کو اگر ایک نحو خاص کا ادراک دیا ہے تو عقل کو جمیع انحاء ادراک میں دخل دیا ہے بلکہ اصل مدرک وہی ہے ادھر اقتدار خود اضافیات میں سے ہے اس کا ادراک از قسم انتزاع ہے جو خاص عقل ہی سے متعلق ہے... اس صورت میں ممکن ہی نہیں کہ عقل کسی ملزوم ذاتی کو ادراک کرے اور اس کے لوازم ذاتیہ کو ادراک نہ کرے... الغرض حضور ملزوم کو حضور لازم ذات فی الذہن لازم ہے ورنہ لزوم ذاتی نہ ہوگا لزوم خارجی ہوگا اور حضور فی الذہن کو ادراک لازم ہے کیونکہ سرمایہ ادراک یہی حصول صورۃ الشئ فی العقل ہے...

الغرض لازم ذات کے تصور کو اس کے اقتدار کا تصور لازم ہے اور اقتدار کے تصور کے یہی معنی ہیں کہ ملزوم کو موقوف علیہ اور مقدم فی الوجود اور لازم کو موقوف اور متاخر فی الوجود سمجھئے اور چونکہ سابق میں واضح ہو چکا ہے کہ ادراک اس کا نام ہے کہ علم بمعنی مبداء انکشاف معلوم کے ساتھ متعلق ہو جائے... سو بایں وجہ کہ یہ معلوم جس کا نام اقتدار ہے ایک امراضانی ہے اور اضافیات کا تصور بے تصور اطراف اعنی مضاف و مضاف الیہ ممکن نہیں اور یہاں یہ دونوں بھی ملزوم و لازم ہیں تو لا جرم اقتدار کے تصور کو ملزوم و

لازم کا تصور لازم ہوگا... مگر چونکہ اس اضافت میں مضاف الیہ ملزوم ہے اور لازم مضاف اور مضاف الیہ کا تصور بحکم اضافت مقدم ہوتا ہے تو ملزوم کا تصور اول ہونا چاہیے...

شرح اس معما کی یہ ہے کہ چھت کو فوق جب سمجھتے ہیں جب پہلے زمین کو لحاظ کر لیتے ہیں... علیٰ ہذا القیاس زمین کو تحت جب خیال کر سکتے ہیں جب پہلے چھت کو مثلاً خیال کر لیتے ہیں... وجہ اس کی یہ ہے کہ پہلے اضافت میں زمین مضاف الیہ ہے اور دوسری اضافت میں چھت مضاف الیہ ہے مگر ابھی روشن ہو چکا ہے کہ اقتدار لازم ذات ذاتی ہے تو لا جرم مرتبہ مصداق لازم میں یہ اضافت ہوگی جیسے مفہوم فوق و تحت میں اضافت ذاتی ہے...

سو اگر یہ دو مفہوم کسی حکم کے لیے مصداق اور معنوں ہوں تو لا جرم ماتحت و مافوق کا تصور اول ضرور ہوگا... بالجملہ بحکم اقتدار ذاتی ضرور ہے کہ جب کہ لازم کا تصور ہو تو اس سے پہلے ملزوم کا تصور ہو چکے اور اس سے مختصر طور پر بیان کیجئے تو یہ صورت ہے کہ اقتدار ذاتی اور لوازم ذات ذہنا اور خارجاً متبدل نہیں ہوتے کیونکہ اختلاف وجود یا اختلاف عرض ہے یا اختلاف معروض اور یہ دونوں اختلاف موجب اختلاف ذات نہیں ہوتے... یعنی اختلاف عوارض سے ذات معروض مختلف نہیں ہوتی اور اختلاف معروضات سے ذات عوارض مختلف نہیں ہوتی... ایک کے اختلاف سے دوسرے کا اختلاف اگر متصور ہے تو وہ فقط لوازم ذات اور ان کے ملزومات میں ہے علی العموم یہ بات نہیں چونکہ اس باب میں ایک تحقیق معقول اجزاء گزشتہ میں مرقوم ہو چکی ہے تو اس قسم کی اور چھیڑ چھاڑ تکرار بے فائدہ نظر آئی... اس لیے اس سخن سے روگردان ہو کر مطلب پیش آمدہ کو تمام کرتا ہوں... سنئے:

جب یہ بات روشن ہوگئی کہ اختلاف وجود سے ماہیات میں تبدل نہیں آتا... ذہن میں وہی ماہیت رہتی ہے جو خارج میں تھی تو ماہیت بحکم قضیہ مجمع علیہا "الشیئی اذا ثبت ثبت بلوازمہ" اگر ذہن میں آئے گی تو اسی لزوم و اقتدار و احتیاج و توقف کے

ساتھ آئے گی اور بدستور خارج اس کے وجود سے پہلے اس کے ملزوم کا وجود ذہن میں حاصل ہوگا ورنہ وہ افتقار اور توقف اور وہ احتیاج و لزوم جو اس کے لوازم ذاتی یا ذاتیات میں سے تھا یا عین ذات تھا اختلاف وجود سے جو اختلاف عرض ہے یا اختلاف معروض ہے زائل ہو جائے گا اور اس کا حال ابھی آپ سن چکے ہیں کہ ہو سکتا ہے یا نہیں...

القصد وجود ذہنی میں بھی وجود لازم ذات وجود ملزوم پر موقوف ہے جیسے وجود خارجی میں اول وجود ملزوم ضرور تھا... اس کے بعد وجود لازم کی اُمید تھی ایسے ہی وجود ذہنی میں بھی اول وجود ملزوم ہوگا، پھر وجود لازم ہوگا مگر سب پر روشن ہے کہ وجود ذہنی اور حصول فی الذہن اور علم بالفعل اعنی علم بمعنی مصدری میں کچھ فرق نہیں اگر ہوگا تو فرق اعتباری ہوگا اس لیے علم کنہ لازم جب ہوگا بعد علم کنہ ملزوم ہوگا... ہاں علم بالوجہ میں ہم اس بات کے مدعی نہیں اس تقریر کے بعد اس قول کی وجہ بھی معلوم ہوگئی... گو یہ قول کسی کا ہو کہ علم کسی چیز کا اس کی علت کے وسیلے سے متصور ہے...

الغرض جس کسی نے یہ کہا ہے اگرچہ حکما ہی کا قول کیوں نہ ہو سچ ہے اور کیوں کر سچ نہ ہو علم بالوجہ تو ذی وجہ کا علم ہی نہیں ہوتا، اس کا علم تو یہی علم کنہ ہے... ان مضامین کی تائید خاص کر اس بات کی کہ ماہیات خارجیہ ذہن میں آ کر متبدل نہیں ہو جاتیں اس بحث سے بخوبی متصور ہے جس میں تکرر انقسامی اور تکرر الطباعی کا ذکر یا علم کی تحقیق ہے...

شبہ اور اس کا جواب

اب مناسب وقت یوں معلوم ہوتا ہے کہ بپاس خاطر اہل فہم اس شبہ کا بھی جواب دیا جائے کہ اگر لازم ذات میں افتقار ذاتی ہے تو ملزوم کی جانب استغناء ذاتی ہے اور ظاہر ہے کہ استغناء بھی مثل افتقار مفہوم اضافی ہے جس کے تعقل کے لیے مستغنی اور مستغنی عنہ کے تعقل کی ضرورت ہے پھر جیسے اضافت افتقار میں ملزوم مضاف الیہ ہے تو اضافت استغناء میں لازم مضاف الیہ ہے... اگر وہاں تقدم تعقل مضاف الیہ ضرور ہے تو

یہاں بھی تقدم تعقل مضاف الیہ ضرور ہوگا اور ظاہر ہے کہ دونوں کا ایک دوسرے سے مقدم ہونا محال ہے تو اب بہ ناچاری یہی کہنا پڑے گا کہ افتقار یا تواضانی ہے یا تعقل اضافت کے لیے تعقل طرفین ضروری نہیں یا مضاف کے تعقل پر مضاف الیہ کے تعقل کا مقدم ہونا غلط ہے... مگر پہلے دو مقدمے تو قابل انکار نہیں اور کچھلی بات اول تو کہیں سنی نہیں، دوسرے تراکیب اضافیہ میں مثل ”غلام زید“ وغیرہ مضاف کا مضاف الیہ پر مقدم ہونا بالبدہتہ اس بات پر شاہد ہے کہ مضاف کا تعقل مضاف الیہ کے تعقل سے پہلے ہوتا ہے نہ برعکس... اس لیے یہی خیال میں آتا ہے بلکہ متیقن ہے کہ یہی مقدمہ غلط ہے...

بالجملہ اس شبہ کا جواب پاس خاطر احباب ضرور نظر آیا... گویا بایں نظر کہ دو دلیلوں میں سے اگر ایک دلیل غلط ہو جائے تو مطلب باطل نہیں ہو جاتا... دعویٰ مالی تو نہیں کہ کم سے کم دو شاہدوں کی ضرورت ہو، مطالب علمیہ کے اثبات کے لیے ایک دلیل بھی کافی ہے سو وہ دلیل جس کی بناء اس بات پر ہے کہ ماہیات خارجیہ ذہن میں آ کر متبدل نہیں ہو جاتیں اس بات کے اثبات کے لیے کافی ہے... غرض خاطر احباب عزیز ہے باوجود اندیشہ تطویل یہ معروض ہے کہ نسبت حقیقیہ نسبت ایجابیہ ہی ہوتی ہے اور نسبت سلبیہ نسبت واقعیہ نہیں... بالجملہ نسبت فقط قضیہ موجبہ میں ہوتی ہے سالبہ میں سلب نسبت ہوتا ہے نہ یہ کہ نسبت سلبیہ ورنہ موجبہ کلیہ بعد ادخال مفہوم سلب سالبہ کلیہ ہا کرتا...

الحاصل موجبہ کلیہ کا بعد دخول مفہوم سلب سالبہ کلیہ نہ ہونا اس بات پر شاہد ہے کہ مفہوم سلب قاطع نسبت ایجابی ہوتا ہے... ایقاع نسبت سلبیہ نہیں کرتا ہاں جیسے عدم تصور بعد لحاظ ثانی تصور بن جاتا ہے اور لا مفہوم بعد تعلق فہم مفہوم کہلاتا ہے ایسے ہی سلب نسبت بعد لحاظ و تعلق علم نسبت ہو جاتا ہے اور نسبت سلبیہ کہلاتا ہے لیکن اہل فہم پر روشن ہوگا کہ سالبہ میں اول یعنی سلب نسبت ہوتا ہے... ثانی اعمیٰ نسبت سلبیہ نہیں ہوتی... سو جس کسی نے نسبت سلبیہ کو نسبت قرار دیا ہے سقط اشارہ لحاظ ثانی معلوم ہوتا

ہے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں یہ تقابل جو نسبت ایجابیہ اور نسبت سلبیہ میں ہے تقابل تضاد ہوگا۔ تقابل ایجاب و سلب نہ ہوگا اور خلاصہ اول تقابل کا علم النسبت اور علم عدم النسبت نکلے گا جس سے دو قیے موجبے ایک محصلہ دوسرا معدولہ بنیں گے اور مرجع تقابل کا معلوم کی جانب ہوگا نہ علم کی جانب اور دوسرے تقابل کا محصل علم النسبت ہوگا جس سے دو قیے ایک موجبہ دوسرا سالبہ بنیں گے۔ پھر یہ تقابل علم کے مرتبہ میں ہے تو وہ معلوم کے مرتبہ میں بالجملہ سالبہ میں نسبت نہیں ہوتی۔ سلب نسبت ہوتا ہے مگر جیسے مفہومات تصور یہ عدمیہ کے لیے کبھی الفاظ مشکل الفاظ مفہومات وجودیہ تصور یہ وضع کر لیتے ہیں اسی حرف سلب لفظوں میں نہیں ہوتا۔ جیسے غمی عدم البصر کے لیے ایسے ہی مفہومات نسبیہ سلبیہ کے لیے کبھی الفاظ ہم شکل الفاظ مفہومات نسبیہ ایجابیہ وضع کر لیتے ہیں یعنی جیسے ان میں طرف سلب نہیں ہوتا ایسے ہی ان میں بھی لفظ سلب نہیں ہوتا۔ سو منجملہ انہیں کے استغناء بھی ہے حقیقت اس کی عدم الافتقار ہے وجود عدم الافتقار نہیں۔ البتہ یہ مفہوم اس حقیقت عدمیہ کے لیے عنوان ہے اور اسی نظر سے یہ لفظ وجودی اس کے لیے تجویز کیا گیا ہے۔

اور میں جانتا ہوں کہ جہاں مفہومات عدمیہ کے لیے الفاظ وجودی ہوتے ہیں اور مراد الفاظ وجودیہ سے وہی ہے کہ لفظ سلب لفظوں میں نہ ہو تو یہی وجہ ہوتی ہے لیکن محکوم علیہ مرتبہ مصداق ہوتا ہے۔ سو وہ حکم کہ تعقل نسبت کے لیے تعقل مستسبین ضرور ہے حقیقت کے ساتھ مربوط ہے۔ پھر دوسرا مقدمہ یعنی مضاف الیہ کے تعقل کا مقدم ہونا تو خود اس کی فرع ہے اور کہیں اُس کے بعد ہے۔

الغرض نسبت ہو تو سب کچھ ہو اور جب نسبت ہی نہیں تو نہ یہ ہوگا نہ وہ ہوگا اور لحاظ ثانی کے بعد جو استغناء منجملہ نسب ہو جاتا ہے تو وہ لوازم ذات ملزوم میں سے نہیں بلکہ اس عدم نسبت افتقار کا عنوان ہے جو لازم ذات ملزوم تھا اور اس کا عنوان ہے۔۔۔ الغرض وقت تحقق مرتبہ نسبت طرفین وہ نہیں رہتی جو قبل تحقق مرتبہ نسبت یعنی وقت

عدم نسبت تھی بلکہ وقت عدم نسبت معلومہ منسوب کی طرف بھی ذات محضہ تھی...
 اعنی ذات ملزوم اور منسوب الیہ کی طرف بھی ذات محضہ اعنی ذات لازم اور
 وقت تحقق مرتبہ عنوان عدم نسبت منسوب کی طرف ذات محض نہیں بلکہ ذات مذکور
 بشرط عروض نسبت معلومہ ہے اور ظاہر ہے کہ یہ مرتبہ عین ذات ملزوم نہیں جو یوں کہا
 جائے کہ نسبت استغناء میں منسوب ذات ملزوم ہے اور بحکم مقدمہ مسطورہ لازم ہے
 کہ تعقل ملزوم سے پہلے تعقل لازم ہو اور محال مذکور لازم آئے اور تراکیب اضافیہ مثل
 غلام زید وغیرہ میں مضاف کا مضاف الیہ پر مقدم ہونا اور اس وجہ سے مضاف کا
 مضاف الیہ پر تعقل میں مقدم ہونا دعویٰ مذکور کا مبطل نہیں ہو سکتا...

وجہ اس کی یہ ہے کہ ہماری گفتگو تقابل تضاعف کے مضاف اور مضاف الیہ
 میں ہے جو واقعی مضاف اور مضاف الیہ ہوتے ہیں... علی العموم ہر مضاف و مضاف الیہ
 میں نہیں اور ظاہر ہے کہ غلام اور زید میں تقابل تضائف نہیں... ہاں غلام اور مولیٰ میں
 جس کے افراد میں سے ایک زید بھی ہو سکتا ہے... البتہ تقابل تضائف ہے سو اس کا تعقل
 قبل تعقل مفہوم غلام بے شک ضرور ہے مگر نہ بایں طور کہ اس طرف مفہوم مولیٰ ہو، اس
 لیے کہ مفہوم مولیٰ بھی مفہوم اضافی ہے اور اس کا مضاف الیہ یہی غلام ہے اور اس کا تعقل
 اس کے مفہوم کے تعقل پر موقوف تھا... سو اس کا تعقل بھی اس کے تعقل پر موقوف ہو تو
 ایک جہت میں اور ایک بات میں دونوں طرف سے توقف ہو اور سب جانتے ہیں کہ یہ
 صریح دور ممتنع ہے... ہاں اس میں شک نہیں کہ مضاف الیہ کی جانب میں ایک مصداق
 عام بالوجہ متصور ہوتا ہے اور مضاف کی طرف فقط مفہوم ہوتا ہے... گو بایں وجہ کہ مفہوم
 عرضی اضافی بے مصداق متصور نہیں... بالاضطرار کسی مصداق عام یا خاص کی طرف ذہن
 دوڑ جائے لیکن یہ خیال اضطراری بحکم اضافت مذکورہ نہیں ہوتا... اس کا باعث اضافت
 ثانیہ ہوتی ہے جو مفہوم کو اپنے معروض اور مصداق کے ساتھ ہوتی ہے...

بہر حال ایک اضافت کی وجہ سے مضاف کی جانب مفہوم اور مضاف الیہ کی جانب

مصدق بالقصہ ملحوظ ہوتے ہیں... اگرچہ مصداق مضاف الیہ بالوجہ متصور ہو اور مفہوم مضاف کو اضافت کسی مصداق کے ساتھ لاحق ہو جائے اور یہ نہیں کہ دونوں جانب مصداق ہی مصداق ہوں ورنہ توقف تعقل کی پھر کوئی صورت نہیں... ظاہر ہے کہ مثلاً ذات فوق و تحت مثلاً سقف و فرش میں دربارہ تعقل باہم علاقہ و توقف نہیں... علیٰ ہذا القیاس یہ بھی نہیں کہ دونوں جانب مفہوم ہی مفہوم ہوں ورنہ دور مذکور لازم آئے گا... ہاں بایں وجہ کہ تقابل تضائف میں ہمیشہ دوام الاضافین متعکس و متلازم و متعاقب ہوا کرتی ہیں تو ایک کا تعقل دوسرے کے تعقل کا باعث ہو جاتا ہے... شرح اس اجمال کی یہ ہے:

جب کسی مصداق کو کسی مصداق کی طرف اضافت ہوتی ہے تو اس کو بھی ایک اور اضافت اس کی طرف ضرور پیدا ہوتی ہے... اتنا فرق ہوتا ہے کہ اس میں یہ مضاف اور وہ مضاف الیہ ہوتا ہے تو اس میں وہ مضاف اور یہ مضاف الیہ ہوتا ہے اور یہی معنی متعکس ہونے کے ہیں اور بناءً عکس منطقی بھی اسی تعداد اور اثنیہیت اضافت پر ہے... اگر ایک ہی اضافت ہو تو جو مضاف یا منسوب یا محکوم بہ ہو وہ مضاف الیہ اور منسوب الیہ اور محکوم علیہ نہ ہو سکے... چنانچہ ظاہر ہے اور یوں کوئی کم فہم نہ سمجھے تو کیا ہے اندھے بھی آفتاب کو نہیں دیکھ سکتے... بالجلہ ایک اضافت کے ساتھ دوسری اضافت ضرور ہوتی ہے خاص کر تقابل تضائف میں چنانچہ لفظ تضائف بھی اس جانب مشیر ہے اور جب ایک اضافت کے ساتھ دوسری اضافت متعاقب ہوگی تو ایک کے تعقل سے دوسرے کا تعقل لازم ہوگا...

لیکن یہ بات ملحوظ رہے کہ ان دونوں اضافتوں میں باہم علاقہ علیت و معلولیت نہیں ہوتا ورنہ ایک طرف اقتدار ہوتا تو دوسری طرف استغناء ضرور ہوتا... چنانچہ ظاہر ہے بلکہ دونوں معلول ثالث ہوتے ہیں، تلازم ہوتا ہے لزوم نہیں ہوتا... سوا اگر کوئی شخص اس لزوم کو لزوم ذاتی پر محمول کر کے یہ اعتراض کرے کہ یہاں طرفین سے اقتدار معلوم ہوتا ہے، لزوم ذاتی ہوتا تو یہ نہ ہوتا تو یہ اسی کا قصور فہم ہے جس علت نے دونوں مصداقوں کو اپنے اپنے موقع کے ساتھ خاص کر دیا ہے... اسی نے اس کو اس کے ساتھ

نسبت عطا کر دی ہے چونکہ ایسے مضامین بے مثال اچھی طرح سمجھ میں نہیں آتے تو ایک مثال بطور مشے نمونہ خروارے معروض ہے:

مثال

جب خالق نے زمین و آسمان کو نیا بانی مکان نے سقف و فرش کو اپنے اپنے چیز کے ساتھ مخصوص کر دیا تو لاجرم اس کی طرف سے اُس پر اور اس کی طرف سے اِس پر فوقیت اور تحتیت کا عروض ہوگا...

اور صورت اس عروض کی یہ ہے کہ ابعاد ثلاثہ ہر جسم کو لازم ہیں، ان ابعاد موہومہ کو دو طرفہ خارج تصور کریں تو جہات ستہ پیدا ہو جاتے ہیں... سوان خطوط موہومہ میں سے جو دونوں کو لازم ہیں ایک خط تو فلک و سقف سے خارج ہو کر زمین و فرش پر واقع ہوتا ہے اور ایک خط زمین و فرش سے نکل کر فلک و سقف پر واقع ہوتا ہے لیکن یہ تعدد جب ہی تک ہے کہ ایک دفعہ اس کو مبداء خروج خط موہوم اور اس کو منتہی ٹھہرائیں اور ایک دفعہ اس کو مبداء اور اس کو منتہی قرار دیں اور اگر مبداء اور منتہی کا لحاظ نہ کریں تو پھر بین السماء والارض اور نیز بین السقف والفرش ایک خط موہوم واصل معلوم ہوتا ہے... چنانچہ ظاہر ہے جب خط موہوم واصل بین النسمین کو لحاظ کریں تو ایک نسبت مطلقہ معلوم ہوتی ہے جس کو ایک وضع خاص سے تعبیر کریں تو بجا ہے اور جب باعتبار ابتداء اور انتہاء کے دیکھیں تو خط خارج من السماء والسقف مصداق تحتیت ہے... اسی واسطے جس پر وہ خط واقع ہوتا ہے اسی کو تحت بنادیتا ہے اور اس وجہ سے بالیقین کہہ سکتے ہیں کہ تحتیت ارض و فرش آسمان و سقف کے ساتھ قائم ہے جیسے وہ نور جس کے وقوع کے باعث زمین منور ہو جاتی ہے، آفتاب کے ساتھ قائم ہے اور خط خارج من الارض والفرش مصداق فوقیت ہے... اسی واسطے جس پر وہ واقع ہوتا ہے اس کو فوق بنادیتا ہے اور اسی لیے کہہ سکتے ہیں کہ فوقیت فلک و

سقف زمین و فرش کے ساتھ قائم ہے... باقی تحت اور فوق کا اطلاق جو خود فلک و سقف زمین و فرش پر نہیں ہوتا...

وجہ یہ ہے کہ تحتیت و فوقیت مصادر بنی للمفعول ہیں اُنی بحیثیت الوقوع یہ اسماء تجویز کیے گئے ہیں... جیسے نور واقع علی الارض کو دھوپ کہتے ہیں، نور مطلق یا بحیثیت القیام بالشمس کو دھوپ نہیں کہتے، ایسے ہی یہاں بھی خیال فرمائیے اور زلات لفظیہ اور مسامحات بیانی کو چھوڑ کر غور فرمائیے کہ یہ ہچمدان بایں ہمہ دیوانگی بفضلہ تعالیٰ کیسے ٹھکانے کی بات کہتا ہے جب کیفیت حدوث اضافتین اور وجہ تلازم اس مثال خاص میں مثل آفتاب روشن ہوگئی تو اہل بصیرت کے لیے یہ قاعدہ ہاتھ آ گیا کہ بین المتضائقین بایں وجہ کہ علت فاعلہ نے ان دونوں کو جدا جدا منصب اور مقام اور محل عنایت کیا ہے... ایک نسبت مطلقہ پیدا ہوتی ہے پھر دو طرح سے اس کی تعیین اور تشخیص ہو سکتی ہے... پھر وجود خارجی میں یعنی قطع نظر عن اعتبار المعتمر دونوں معاً متحقق ہیں اور وجود ذہنی میں متقدم اور متاخر اگر اس کو پہلے لحاظ کرتے ہیں تو وہ باضاظر اور دوبارہ ملحوظ ہو جاتی ہے... غرض بوجہ تعاقب مرتبہ منجر عنہ جس کو ہم نے بوجود خارجی قطع نظر عن اعتبار المعتمر تعبیر کیا ہے... ایک کے تعقل کو دوسرے کا تعقل لازم آ جاتا ہے... اب لازم یوں ہے کہ اس بحث کو زیادہ دراز نہ کریں، اپنی ضرورت کو یہی بہت ہے...

مناسب یوں ہے کہ خلاصہ جواب بیان کر کے اصل مطلب کی طرف رجوع کریں کہ غلام زید میں تقابل تضائف نہیں... ہاں ایک متضائقین میں سے زید پر عارض ہے اس لیے اس کو بالعرض مجازاً مضاف الیہ کہہ دیتے ہیں اور ہمارا کلام متضائقین حقیقی میں ہے ہاں بوسیله ترکیب مذکور اس بات کو بیان کرتے ہیں کہ معروض مفہوم تضائف ثانی اُنی مولیٰ جو متقابل غلام ہے زید ہے اور ظاہر ہے کہ یہ دوسری اضافت ہے اور اس اضافت کا تعقل لاریب بے اس کے متصور نہیں کہ مفہوم غلام پہلے سے معلوم ہو... اگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اضافت اولیٰ میں بھی جو اضافت حقیقی ہے اور جس کے اعتبار سے تقابل تضائف ہے مضاف الیہ سے پہلے ہی متصور ہوا ہو اور اسے بھی جانے دیجئے...

ایک مرتبہ تعقل ہے اور ایک مرتبہ اخبار اور ظاہر ہے کہ مرتبہ تعقل مشکم کے حق میں مرتبہ اخبار سے مقدم ہے... رہا مخاطب اس کے لیے علم بالوضع ضرور ہے کہ پہلے سے حاصل ہو اور علم بالوضع بے اس کے متصور نہیں کہ موضوع لہ کی حقیقت کو جانتا ہو اور ہمارا کلام اس تعقل اولیٰ میں ہے مرتبہ اخبار اور مخاطب میں نہیں... بایں ہمہ مرتبہ اخبار اور مخاطب میں کنہ مضاف مضاف نہیں ہوتی بلکہ وجہ مضاف مضاف ہوتی ہے... غرض یہ ہے کہ متضائقین کے لیے دو اعتبار ہوتے ہیں... ایک تو یہی اعتبار تقابل اس اعتبار سے تو ایک تعقل کا دوسرے کے تعقل پر موقوف ہوتا ہے، دوسرا اعتبار عروض علی المصداق اس اعتبار سے ایک کا تعقل دوسرے کے تعقل پر موقوف نہیں کیونکہ اس صورت میں اضافت معتبر فی التصانف ملحوظ نہیں ہوتی بلکہ نسبت عروض ملحوظ ہوتی ہے... تنقیح اس کی یہ ہے کہ غلام کے لیے مثلاً ایک تو مفہوم باعتبار تقابل بالمولیٰ ہے، دوسرا مفہوم باعتبار عروض غلامیت ہے مصداق غلام پر وہ فرض کر دے یا بکر ہے... سوا اعتبار اول میں تو لا ریب مفہوم غلام کا تعقل مضاف الیہ کے تعقل پر بطور مذکور موقوف ہے اور باعتبار ثانی یہ تعقل موقوف نہیں کیونکہ تضانف ہی نہیں بلکہ اس صورت میں ما حصل اس مفہوم کا صفت عارضہ علی المصداق ہے جس کو وجہ اعتبار اول بھی بنالیں تو زیبا ہے اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ مفہوم خود محکوم علیہ احکام مبدیہ نہیں ہوتا بلکہ مصداق کی طرف سے سب احکام راجع ہوتے ہیں... اگر ”جاء نی غلام زید“ کہتے ہیں تو حکم مجنی ظاہر ہے کہ مصداق کی طرف راجع ہوتا ہے... اس مفہوم کی طرف راجع نہیں ہوتا، اس سے صاف ظاہر ہے کہ اعتبار ثانی مراد ہے اعتبار اول مراد نہیں اور ظاہر ہے کہ تضانف باعتبار اول ہے جو کہ لازم ہے نہ باعتبار ثانی جو اس کے لیے وجہ ہے اور یاد ہوگا، ہم نے جو دعویٰ کیا ہے باعتبار علم بالکنہ دعویٰ کیا ہے، یہ بحث ہر چند بوجہ چند غلط بینوں کو غلط معلوم ہو مگر جو اہل فہم ہیں باوجود پریشانی تقریر اور کوتاہی الفاظ مطالب اصل یہ کو روشن دیکھ کر ان شاء اللہ تائید و تصدیق و شکر و امتنان سے پیش آئیں گے... ”واللہ اعلم و علمہ ام“

جب اس جواب باصواب سے فراغت پائی تو لازم یوں ہے کہ اصل مطلب کو پھر سنبھالیں! مخدوم من! لازم ذات کا تعقل جب ملزوم کے تعقل پر موقوف ہوا تو چار ناچار یہ کہنا پڑے گا کہ باعتبار تعقل ملزوم بہ نسبت لازم کے اقرب ہے کیونکہ ملزوم کا تعقل پہلے ہوتا ہے اور لازم کا تعقل بعد میں حاصل ہوتا ہے... اس صورت میں اگر خود لازم میں مادہ ادراک ہو تب یہی بات ہوگی کیونکہ کسی کے ادراک سے معلوم کی ذات اور ذاتیات اور لوازم ذات میں فرق نہیں آ جاتا اور وہ اپنا ادراک ہو یا کسی بیگانہ کا ادراک ہو... الغرض خود لازم ذات اگر اپنی ذات کو ادراک کرے تب بھی یہی لازم ہے کہ اول ذات ملزوم کا اس کو ادراک حاصل ہو...

اب عرض دوم یہ ہے کہ کسی شئی کے قریب ہونے کے کسی دوسری چیز سے اول تو معنی یہی ہیں کہ اگر اس کی طرف حرکت کی جائے تو اول وہ آئے اور ظاہر ہے کہ علم و ادراک میں ایک حرکت باطنی اور توجہ قلبی ہوتی ہے... خاص کر جب ایک معلوم سے دوسرے معلوم کی طرف توجہ ہو کیونکہ اس میں تجدد اور تعاقب کی ضرورت ہے اور اسی کا نام حرکت ہے... بالجملہ جیسے حدوث توجہ جسمانی کے لیے حرکت کی ضرورت ہے ایسے ہی حدوث توجہ قلبی کے لیے حرکت کی ضرورت ہے... اتنا فرق ہے کہ وہاں توجہ جسمانی ہے تو حرکت بھی جسمانی ہے اور یہاں توجہ قلبی ہے... مع ہذا خاص استدلال میں انتقال ذہنی کا ہونا ظاہر ہے اور آپ خود جانتے ہوں گے انتقال حرکت ہے کہ نہیں اور اب بھی سمجھ میں نہیں آتا تو لیجئے یوں سمجھئے:

کہ حرکت کچھ اپنی ہی نہیں ہوتی جو خواہ مخواہ حرکت کے لیے ابعاد کی ضرورت ہو... من جملہ حرکات ایک حرکت کیفی بھی ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ صور معلومات منجملہ کیفیات ہیں، سو اگر ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف انتقال ہوگا تو ایک کیفیت سے دوسری کیفیت کی طرف انتقال ہوگا جس کے حرکت کیفی ہونے میں اگر شک ہو تو اسی کو ہو جس کے نزدیک حرکت کے لیے بقاء نوع مقولہ حرکت "من اولہ

الٰہی آخرہ“ ضرور ہو اور ظاہر ہے کہ یہ تحکم محض ہے، انصاف سے دیکھئے تو بقاء جنس مقولہ بلکہ اجتناس میں سے بھی بقاء جنس عالی ضرور ہے کیونکہ اس صورت میں مضمون انتقال کو کچھ ترقی ہی ہے تنزیلی نہیں... ادھر حرکت کا نفس مقولات اور اجتناس عالیہ کی طرف اضافت کرنا اس پر شاہد ہے کہ بقاء مقولہ ضرور ہے نہ بقاء نوع مقولہ ہاں بوجہ بقاء نفس مقولہ اس حرکت کو بھی حرکت فی المقولہ کہیں گے جس میں جنس چھوڑ نوع مقولہ بھی باقی رہی... بایں ہمہ نظر و فکر میں بہ نسبت حدس کے فارق ہے تو یہی حرکت وعدم حرکت فارق ہے... اگر انتقال ذہنی حرکت نہ ہو تو یہ فرق بیہودہ کس کام آئے گا لیکن واضح ہے کہ حدس ہر چند انتقال دفعی کا نام ہے حرکت وہاں متصور نہیں لیکن ایک کے ادراک کے بعد دوسرے کا ادراک لا جرم اول کے قرب اور ثانی کے بُعد پر دلالت کرے گا، وہ اولیت و ثانویت باعتبار انتقال تدریجی ہو، یا باعتبار انتقال دفعی ہو اور اس کو بھی جانے دیجئے علم صادق حکایت محض ہوتا ہے یہ نہیں کہ مثل علوم کا ذبہ اصل میں انشاء معلوم کر کے پھر ادعاء تطابق کرتے ہیں اور خبر بنا لیتے ہیں... چنانچہ ظاہر ہے...

اس صورت میں لا جرم جو بات درجہ علم و حکایت میں ہوگی، درجہ معلوم و محکی عنہ میں پہلے ہوگی... سو یہ یقین تقدم و تاخر علم ملزوم و لازم ذات جو لا جرم ضروری ہے اتفاقی نہیں... خود اس بات پر شاہد ہے کہ بعد مدرک اول ذات ملزوم ہے، پھر ذات لازم ہے اس میں مدرک اگر غیر لازم ہے تب یہی ہے اور خود ذات لازم ہے تب یہی ہے...

شبہ

رہا یہ شبہ کہ اس صورت میں ذات مدرک ملزوم کے دونوں جانب واقع ہوگی اور باوجود وحدت تعدد لازم آئے گا...

جواب شبہ

سواس کا جواب دو باتوں پر متوقف ہے جن کی تحقیق بخوبی بحث ہیا کل میں گزر چکی ہے...

اول تو یہ کہ ہیا کل ممکنات میں تکرر الطباعی ہے تکرر انقاسی نہیں... اعمیٰ مثل دائرہ مثلث مربع وغیرہ اشکال سطحی جن میں فقط خطوط مقترنہ بہ ہیئت کذا فی ملحوظ ہوں اور سطح معروض اشکال نظر سے ساقط ہو ہیا کل ممکنہ میں تکرر بطور تقسیم اس طرح ممکن نہیں کہ ان کے اقسام پر وہ صادق آئیں... یعنی جیسے خطوط مقترنہ اشکال مذکورہ کی تقسیم کے بعد خارج قسمت خطوط محض رہ جاتے ہیں اور اسم شکل زائل ہو جاتا ہے ایسے ہی ہیا کل ممکنہ اور حدود فاصلہ مذکورہ کو بھی اگر تقسیم کیا جاوے تو خارج قسمت پھر وہ ہیکل نہ رہے گی جس کو مقسم قرار دیا تھا...

الغرض مثل آب و آتش و خاک و باد وغیرہ اشیاء قابل قسمت مذکورہ نہیں کہ بعد تقسیم بھی خارج قسمت پر اسم مقسم باقی رہتا ہے... کون نہیں جانتا کہ آب و آتش وغیرہ کو کتنا ہی تقسیم کیجئے اور کتنے ہی چھوٹے چھوٹے اجزاء نکال لئے لیکن اجزاء خارجیہ پر اسم مذکور برابر صادق آئے گا... ہاں مثل اشکال مذکورہ البتہ قابل تکرر الطباعی ہے کہ ایک سے لے کر ہزار آئینہ تک لیجئے... ایک آن میں سب میں منطبع ہو سکتے ہیں... چہ جائیکہ علی سبیل التعاقب والتناوب چونکہ اس کی تنفیج قرار واقعی اوپر ہو چکی ہے تو اسی قدر بغرض یاد دہانی بہت ہے اس سے زیادہ تکرار بے فائدہ ہے...

دوسرے یہ بات ہے کہ اس تکرر الطباعی میں حقیقت منطبع میں تکرر اور تعدد نہیں آ جاتا... ہاں بوجہ تکرر منطبع فیہ اور تعدد مرایا و مناظر حقیقت منطبع پر ایک تکرر اعتباری عارض ہو جاتا ہے جس کے باعث احکام متکثرہ متقابلہ کا محکوم علیہ بن سکتا ہے... یہ مضمون بھی اوراق گزشتہ میں بخوبی واضح ہو چکا ہے... جب یہ دونوں مقدمے آپ کے گوش گزار ہو چکے تو اب یہ التماس ہے:

کہ جیسے آئینہ میں اپنا مشاہدہ آپ کرتے ہیں ایسے آئینہ ذات ملزوم میں لازم ذات کو اپنا مشاہدہ ہوتا ہے... مگر جیسے اس ادراک میں جو بوسیلہ آئینہ ہوتا ہے مدرک بصیغہ فاعل ذات بے حیثیت اور مدرک بصیغہ مفعول ذات مذکور بشرط الطباع وحیثیت

انعکاس ہے ایسے ہی ادراک کنہ لازم میں اگر خود لازم مدرک ذات خویش ہو... مدرک بصیغہ فاعل تو تنہا ذات مدرک ہے اعمیٰ اس صفت مدرکیت میں جو صفت فاعلی ہے اس کو کسی آلہ اور کسی شرط کی ضرورت نہیں جو دربارہ حصول صفت مذکورہ اس کو متم سامان کہا جائے... غرض ملزوم کی اس کو مکرر حاجت نہیں، ایک وہ احتیاج سابق جو دربارہ تحقق وجود تھی وہی ہے... دربارہ حصول صفت مذکورہ پھر اس کی طرف رجوع کی حاجت نہیں... ہاں مدرکیت بفتح الراء میں جو صفت مفعولی ہے پھر ذات ملزوم کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے اور کیوں نہ ہو ملزوم کی ضرورت اول بغرض مفعولیت ہوئی تھی کیونکہ وجود ممکنات وجود فعلی نہیں وجود انفعالی ہے، اس لیے جب اس کی ضرورت ہوگی درجہ مفعولیت میں ہی ضرورت ہوگی...

مگر یہ یاد رہے کہ ضرورت سے اس جگہ وہ ضرورت مراد ہے جس کو علت تامہ سے تعبیر کر سکتے ہیں... سو مضامین گزشتہ کے یاد کرنے سے یہ یاد آجائے گا کہ ایک شے ایک ہی شے کی علت ہوتی ہے اور یاد نہ آئے تو یہ بات کافی ہے کہ علت مصدر معلول ہوتی ہے اور ایک شے ایک ہی صادر کا مصدر ہو سکتی ہے... اس لیے جوشی واسطہ فی العروض مفعولیت ہوگا، ہمیشہ اسی باب میں واسطہ فی العروض رہے گا ورنہ انقلاب ماہیت لازم آئے گا... بالجملہ لازم کو دربارہ ادراک فاعلی ذات ملزوم کی ضرورت نہیں... البتہ دربارہ مدرکیت مفعولی اس کی احتیاج ہے... اس لیے دو اعتبار پیدا ہو گئے اور یہ دو اعتبار باعث تفارق احکام مذکورہ ہو گئے ہیں اعمیٰ فرق فاعلی اور مفعولی اور تقدم و تأخر اور قرب و بعد وغیرہ ہو جاتی ہے...

الغرض حقیقت واحدہ متعدد نہیں ہوتی اور بایں ہمہ احکام متعددہ مثل فاعلیت و مفعولیت و قرب و بعد بوجہ تعدد اعتبارات پیدا ہو جاتے ہیں...

یہ تقریر تو اس صورت میں ہے کہ ایک بار ذات لازم کو من حیث ہو لیں اور ایک بار بشرط اقتران ذات ملزوم لحاظ کریں اور اگر ہیکل لازم معروض کے ساتھ قائم سمجھیں اور

اس اعتبار سے مدرک بصیغہ فاعل قرار دیں اور مدرک بصیغہ مفعول بشرط قیام بالملکوم بدستور ہے تو وحدت تو بدستور ہے گی اور فرق احکام اور بھی واضح ہو جائے گا... ہر چند تفہیم مطلب کے لیے اتنی ہی تقریر کافی ہے...

لیکن اس موقع میں وہ تقریر جس میں ہیا کل کا وجود داخلی اور خارجی کے ساتھ قیام مذکور ہے زیادہ تر مفید ہے کیونکہ اس تقریر سے صاف روشن ہے کہ ہیا کل ممکنہ وجود داخل جوف اور خارج از جوف کے ساتھ ایسی طرح قائم ہیں جیسے خط مستدیر دائرہ مثلاً سطح داخل دائرہ اور خارج دائرہ دونوں کے ساتھ قائم ہے... بالجملہ اگر مدرک بصیغہ فاعل اور مدرک بصیغہ مفعول دونوں اسی مرتبہ وجود خارجی میں ہونے چاہئیں تب کچھ حرج نہیں...

یہ دو صورتیں اس کی تصحیح کے لیے آتی ہیں اور اگر ایک مرتبہ وجود خارجی میں ہو اور دوسرا مرتبہ وجود ذہنی میں ہو تب کچھ حرج نہیں کیونکہ تقریرات گزشتہ اس بات پر شاہد ہیں کہ جیسے وقت طلوع آفتاب اجسام متحاذیہ متنورہ کی صورت کروی ہو یا مکعسی باطن نور آفتاب میں بقدر تحاذی و تنور منطبع اور منقش ہو جاتی ہے ایسے ہی شکل معلومات باطن مبداء انکشاف میں جس کو ایک نور قائم بذات العالم قرار دیا ہے، منقش ہو جاتی ہے پھر جیسے شکل اجسام مذکورہ باوجود اس تعدد اعتبار قیام کے بالبداہتہ واحد رہتی ہے کیونکہ اس وقت وہ ایک حد فاصل بین النور والجسم المنور ہوتی ہے اور پھر حد بھی کیسی کہ گنجائش تقسیم نہیں ہوتی... ایسے ہی صور معلومات باوجود اس تعدد قیام کے متکثر نہیں ہوتیں اپنی اسی وحدت اصلی پر رہتی ہیں اور وجہ اس کی یہی ہے کہ صورت وہ ایک حد فاصل غیر منقسم بین العلم بمعنی مبداء الانکشاف والمعلوم ہوتی ہے... چنانچہ ظاہر ہے اس صورت میں اگر مدرک بصیغہ فاعل باعتبار قیام بالوجود خارجی اور مدرک باعتبار قیام بالوجود الذہنی قرار دیں تو تعدد مطلوب اور وحدت مذکور دونوں موجب ہو جائیں اور وہ فرق قرب و بعد ظاہر ہو

جائے مگر اس وقت اس تقریر کا یاد کرنا ضرور ہے...

کہ معلوم و مدرک بصیغہ مفعول وہ معلوم مطلق اعنی مفعول مطلق علم و ادراک ہے ورنہ باعتبار قیام ذہنی معلوم و مدرک بصیغہ مفعول ہونا خوب سمجھ میں نہ آئے گا... بالجملہ فرق قرب و بعد فقط تعدد اعتبار کا خواستگار ہے... تکثر حقیقی کی حاجت نہیں جب اس خرفشار سے فراغت پائی تو اب یہ التماس ہے کہ جب علم کنہ لازم خود لازم کے لیے علم ملزوم پر موقوف ہے اور خواہ مخواہ اس کے علم کے بعد اس کا علم ہونا ضرور ٹھہرا... پھر اگر یہ یوں کہا جائے کہ ”الملزوم اقرب الی اللزوم من نفس اللزوم“ تو لاجرم اہل فہم کی تسکین کا باعث ہوگا... علیٰ ہذا القیاس اگر انتزاعیات کی نسبت ان کے مناشی انتزاع کو ایسا ہی سمجھا جائے تو اور بھی زیبا ہے اور زیادہ تر بجا ہے کیونکہ لازم ذات و خارجیات تو بادی النظر میں موجود واقعی اور موجود خارجی کچھ معلوم بھی ہوتے ہیں... پر انتزاعیات موصوفات واقعہ اور خارجہ حسب مشہور واقع و خارج میں موجود ہی نہیں ہوتے، اگر ہوتے ہیں تو بعد ادراک مناشی انتزاع ذہن میں موجود ہوتے ہیں...

چونکہ اس مطلب کے مبادی اور اق گزشتہ میں مفصل مرقوم ہو چکے ہیں تو مکرر چھیڑ چھاڑ کو تطویل بیہودہ سمجھ کر بطور تنبیہ و تذکیر فقط اس قدر معروض ہے کہ اگر کوئی جسم مدور آفتاب کے مقابل ہوتا ہے تو نور آفتاب اس کو محیط ہو جاتا ہے اور اس کا فخن اس کے نور سے خالی رہ جاتا ہے اور اگر اس جسم کی تدویر کے موافق کوئی روشن دان کسی دیوار میں ہوتا ہے تو اس روشن دان کے فخن اعنی جوف میں تو نور ہوگا اور اس اعتبار سے گویا مقدار فخن دائرہ مشار الیہا جو وقت قیام بالجسم مظلم تھا منور ہوگا اور خارج میں ظلمت محیط ہوگی جہاں پہلے نور محیط تھا اسی طرح موجودات خارجہ کو معدومات ذہنیہ سمجھئے اور معدومات خارجہ کو موجودات ذہنیہ خیال فرمائیے... سو بایں معنی اگر انتزاعیات خارج میں معدوم اور ذہن میں موجود ہوں تو کچھ حرج نہیں مگر اس کی تنفیج ضرور ہے کہ انتزاعیات کس کو کہتے ہیں...

سو مختصراً گزارش یہ ہے کہ دو مفہوم سارے مفہومات اولیہ سے عام ہیں، ایک تو مفہوم وجود، دوسرا مفہوم عدم، جس مفہوم کو دیکھئے وہ یا وجود کے مفہوم کے نیچے داخل ہے یا عدم کے مفہوم کے نیچے داخل ہے اور مفہومات اولیٰ سے غرض مفہوم کے مفہوم سے احتراز ہے کیونکہ بطور تکرر نوع مفہومات وجود و عدم کے ساتھ بھی فہم و علم متعلق ہو کر ان کو مفہوم بنا دیتا ہے... سو اس صورت میں ہر چند مفہوم کا مفہوم وجود اور عدم دونوں کے مفہوم سے عام ہے لیکن یہ مفہوم اولیٰ نہیں مفہوم ثانوی ہے... بالجملة اہل فہم سمجھ گئے ہوں گے کہ سوائے مفہوم و مرادفات و متعانقات مفہوم وجود و عدم سے زیادہ کوئی عام نہیں... سو یہی اصل مدعا ہے اس میں اگر بوجہ کوتاہی تقریر و کج بیانی فقیر گنجائش گرفت ہو تو ہوا کرے...

غرض میرے نقصان بیان سے اصل مطلب غلط نہ ہو جائے گا اور پہلے واضح ہو چکا ہے کہ خود وجود و عدم قابل ادراک نہیں، مدرک و معلوم ہوتے ہیں، تو یہ صور مدرک و معلوم ہوتے ہیں جو بعد تحدیدات و اقترانات وجود و عدم پیدا ہوتے ہیں اور اوراق گزشتہ میں انہیں صور کا نام ہم نے حدود فاصلہ اور ہیا کل رکھا ہے پر جیسے جسم و عدم جسم میں حد فاصلہ سطح ہوتی ہے اور سطح اور عدم سطح میں خط اور خط اور عدم خط میں نقطہ حد فاصلہ ہوتا ہے اور اس اعتبار سے بعض حدود کے لیے اور حدود ہیں ایسے ہی حدود فاصلہ بین الوجود والعدم کو سمجھئے کہ ایک حد اور ایک ہیکل وجودی کے لیے دوسری حد اور ہیکل ہے یعنی جسم سے لے کر نقطہ تک تحدیدات متعددہ ہوتے ہیں ایسے ہی وجود سے لے کر عدم محض تک تخصیصات متعاقبہ وارد ہوتے ہیں سو اس کا نام تحدید ہے کیونکہ ہر تخصیص سے لاجرم ایک تحدید و تقید حاصل ہوتی ہے... مثلاً اول تخصیص جو وجود پر عارض ہوئی اور جس کی وجہ سے ایک حد فاصلہ بین الوجود والعدم پیدا ہوئی، یہ تخصیص رکھئے جس کی وجہ سے تقسیم جو ہر و عروض حاصل ہوئی... پھر اس کے بعد جو ہر کو تقسیم کیا تو اقسام خاصہ جسم و غیر جسم پیدا ہوئے...

علیٰ ہذا القیاس نامی وغیر نامی اور حیوان وغیر حیوان اور انسان وغیر انسان وزید وغیر زید تخصیصات متعاقبہ سے پیدا ہوئے ہیں اور ظاہر ہے کہ ہر تخصیص میں ایک تحدید ہوگی اور ہر تحدید میں ایک اقتران وجود و عدم ہوگا جو اصل مبنی حدوث صور ہے غلیہ مافی الباب ہر تخصیص کے بعد وجود میں ضعف آجائے گا... جیسے نقطہ میں بہ نسبت خط کے اور خط میں بہ نسبت سطح کے اور سطح میں بہ نسبت جسم کے ایک ضعف اوپر سے نیچے تک آیا ہے...

اب پھر یہ التماس ہے کہ جیسے سطح بہ نسبت جسم کے اور خط بہ نسبت سطح کے انتزاعی ہے ایسے ہی حدود متنازعہ فی الوجود ایک دوسرے کی نسبت منشاء انتزاع اور صفت انتزاعی ہوں گے یعنی جیسے مثلاً جسم اگر منشاء انتزاع ہے تو سطح اس کے لیے امر انتزاعی ہے اور سطح منشاء انتزاع ہے تو خط اس کے لیے امر انتزاعی ہے ایسے ہی اول درجہ کی حد کے لیے تو خود وجود حقیقی منشاء انتزاع ہوگا اور وہ حد اس کے لیے امر انتزاعی ہوگا اور اس صورت میں انتزاعیات کے خارج میں بوجہ منشاء موجود ہونے اور ذہن میں بذات خود موجود ہونے کے یہ معنی ہوں گے کہ حدود مذکورہ کو وجود محدود سے جو ان کا منشاء انتزاع ہے خالی تصور کریں تو پھر اس درجہ کا وجود ان کو اگر ہوگا تو ذہن ہی میں ہوگا کیونکہ حدود مذکورہ بہ نسبت نور مبداء انکشاف اس وقت بوجہ خلوجوف ایسا تصور کیجئے جیسا دائرہ روشندان کو بہ نسبت نور آفتاب تصور کیا تھا اور چونکہ اہل نظر صائب کے نزدیک وجود خارجی اور وجود ذہنی اعمیٰ مبداء انکشاف نفس وجودیت میں متماثل ہیں یا متضاد ورنہ پھر موجودات خارجیہ اور انتزاعیات خارجیہ کے علم کی کوئی صورت نہیں اور ہر مبداء انکشاف ہر صورت منفردہ اور ہر نسبت کے ساتھ متعلق ہو سکتا ہے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ جس قدر مراتب حدود مذکورہ اور مدارج ہیاکل وجود خارجی کی جانب ہوں گے اتنے ہی مراتب اور مدارج مبداء انکشاف کی جانب ہوں گے...

شرح اس معما کی یہ ہے: کہ اگر تماثل و تضاد مذکور نہ ہوگا تو اس کا اجتماع ممکن ہوگا کیونکہ بناء امتناع اجتماع انہیں دو باتوں پر ہے اور غور سے دیکھئے تو فقط اجتماع لقیضین

پر ہے... سوا اجتماع متضادین کا اجتماع لقیہین کے لیے مستلزم ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ تضاد میں یہ ضرور ہے کہ جس وقت ایک ضد ہو اس وقت دوسری ضد کا عدم ہو، شو وقت وجود ضد واحد اگر دوسری ضد کا وجود بھی ہو تو دوسری ضد کا وجود عدم اور علیٰ ہذا القیاس ضد اول کا وجود عدم لازم آئے گا...

رہا اجتماع المسلمین سوا اس کی وجہ یہ ہے کہ دو مثلوں میں جیسے ایک بات کا اتحاد ضرور ہے ایسے ہی ایک ایک بات میں تفارق بھی ضرور ہے ورنہ مجتمع الوجوہ اتحاد ہو تو اضافت مماثلت کی کیا صورت ہوگی کیونکہ اضافت کے لیے حاشتمین متغائر تین کا ہونا ضرور ہے اور ظاہر ہے کہ متغائرین میں ایک کا عدم دوسرے پر صادق آیا کرتا ہے ورنہ وجود صادق آئے اور تغائر باقی نہ رہے اور جب ایک پر دوسرے کا داخل ہو تو پھر اگر اجتماع ہوگا تو شئی اور لاشیٰ اکٹھے ہو جانے کے سوا اور کیا ہوگا اور اسی کو اجتماع لقیہین کہتے ہیں... بالجملہ وجود خارجی اور وجود ذہنی اعمیٰ مبداء انکشاف مذکورہ میں اگر تماثل یا تضاد نہ ہو تو پھر اجتماع لقیہین کے لیے کون مانع ہے کیونکہ بعد تضائف مانع اجتماع وجودیات اگر ہیں تو یہی دو ہیں اور حقیقت میں دیکھئے تو تماثل تضاد کو مستلزم ہے... چنانچہ ظاہر ہے...

اب سنئے کہ وجود خارجی اور وجود ذہنی میں جیسا تقابل ایجاب و سلب و تقابل عدم و ملکہ نہیں ایسا ہی تقابل تضائف بھی نہیں... چنانچہ ظاہر ہے ورنہ ایک کا تعقل دوسرے پر موقوف ہوتا... سوا اگر تقابل تضاد و تماثل بھی نہ ہو اور وہ دونوں باہم متلازم ہیں چنانچہ ظاہر ہو گیا تو پھر مانع اجتماع کون ہے... اس صورت میں لازم ہے کہ وجود خارجی و وجود ذہنی میں اگر اجتماع ہو تو بطور اقتران الحدود بالحدود نہ ہو جیسے متضادین میں ہوا کرتا ہے... چنانچہ دھوپ اور سایہ کے اقتران سے ظاہر ہو تو بطور اجتماع الکل بالکل ہو جیسے طول سریانی ہوا کرتا ہے... اس صورت میں نہ کوئی مفعول بہ ہے نہ حدوث مفعول مطلق کی کوئی صورت ہے... وجہ اس کی تقریرات گزشتہ میں مفصل مرقوم ہو چکی ہے اس لیے فقط اجمال پر اس جگہ اکتفاء کیا جاتا ہے...

مفعول بہ مفعول مطلق کے لیے سانچہ اور قالب ہوا کرتا ہے... چنانچہ باء بہ مفعول بہ میں ہے اس بات پر شاہد بھی ہے... سو یہ بات جب ہی متصور ہوگی کہ وجود ذہنی مفعول بہ کو محیط ہو یا برعکس یہ اس کو محیط ہو... لیکن ظاہر ہے کہ در صورت حلول سریانی یہ احاطہ جس پر قابلیت اور مقلوبیت موقوف ہے ہرگز ممکن نہیں... پھر یہ عموم تعلق علم کہ کسی چیز کے تعلق سے انکار ہی نہیں کیوں کر صحیح ہوگا...

الغرض عموم علم خصوصاً علم ممکنات تو اس بات پر شاہد ہے کہ وجود ذہنی تمام موجودات خارجیہ کو محیط ہو سکتا ہے... غلیہ مانی الباب دفعۃً واحدۃً نہ سہی علی سبیل التناوب سہی اور حلول سریانی ہو تو یہ بات ممکن نہیں اس لیے چارنا چار یہی کہنا پڑے گا کہ وجود ذہنی اور وجود خارجی میں باہم حلول سریانی ممکن نہیں اور ایک دوسرے کی حد پر ختم جاتا ہے اور ایک دوسرے کے لیے محدّد بن جاتا ہے جیسے زمین مثلاً نور آفتاب کے لیے محدّد ہے یعنی آگے جانے سے مانع ہے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں محاط کی جانب میں جس قسم کے حدود ہوں گے، محیط کی جانب بھی اسی قسم کے حدود پیدا ہوں گے...

مثلاً ہوا پانی نور آفتاب وغیرہ اجسام بخو اور اجسام کو محیط ہوتے ہیں تو جیسے محاط کی جانب حدود غایت و نہایت سطح ہوتی ہے محیط کی جانب بھی موقع تلاقی پر بھی سطح پیدا ہوتی ہے... اتنا فرق ہے کہ محاط کی محدب میں وہ سطح ہے تو محیط کے مقعر میں علیٰ ہذا القیاس سطح کو اگر محیط ہوتی ہے تو یہ سطح ہی محیط ہوتی ہے اور اس کی حد محدب اگر خط ہے تو اس کی حد مقعری خط ہے... باقی خط اور نقطہ میں ہر چند یہ بات بظاہر متصور نہیں کیونکہ خط کے محیط ہونے کے کیا معنی، علیٰ ہذا القیاس نقطہ کے لیے نقطہ کے ہونے کی کوئی صورت نہیں مگر کوئی پوچھے ہمارا کیا نقصان ہے فقط دربارہ احاطہ حدوث حدود متماثلہ ہم کو ایک تمثیل مد نظر تھی، سو وہ جسم و سطح کے احاطہ سے حاصل ہے بلکہ ان میں سے ایک بھی اس مطلب کی تصویر کے لیے کافی ہے... خط و نقطہ اگر قابل احاطہ نہیں تو نہ سہی ہم نے یہ کب التزام کیا تھا کہ سطح کی حد اعمیٰ خط اور خط کی حد اعمیٰ نقطہ کا بھی

احاطہ ہونا چاہیے... بایں ہمہ یہ کب ضرور ہے کہ ہر شئی کے لیے وہی محیط ہو جو اس سے متفرع ہو بلکہ منشاء انتزاع ہی اگر محیط انتزاعیات ہو تو کیا بعید ہے... آخر خود خداوند کریم کا اور اس کے علم کا موجودات اور معلومات کی نسبت محیط ہونا ایسا نہیں کہ اس کا انکار کیا جائے... حالانکہ خداوند علیم اور اس کے علم کو بہ نسبت موجودات و معلومات انتزاعی نہیں کہہ سکتے... ”تَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا“ بلکہ معاملہ بالعکس کہئے تو بجا ہے چنانچہ تقریر وجود و حدود کے یاد کرنے سے ان شاء اللہ اس باب میں اطمینان ہو جائے گا... سو اگر یوں کہا جائے کہ خط کو سطح اور نقطہ کو خط محیط ہے اور وجدان و مشاہدہ کو شاہد اس کا قرار دیا جائے تو اہل حق کو ان شاء اللہ گنجائش انکار نہ ہوگی...

خط اگر چاروں طرف سے وسط سطح میں واقع ہو تو اس کی نسبت سطح کا محیط ہونا ظاہر و باہر ہے... علیٰ ہذا القیاس اگر نقطہ وسط سطح میں ہو تو اس کی نسبت بھی خط کا محیط ہونا چنداں مخفی نہیں کیونکہ اگر کسی دائرہ یا کرہ کو متحرک علیٰ نفسہ تسلیم کریں تو لا جرم محیط سے لے کر نقطہ تک دوائر متوازیہ پیدا ہوں گے جن میں سے سرلیح الحركت اور بڑا دائرہ محیط ہوگا اور سب میں بطی الحركت اور چھوٹا وہ دائرہ ہے جو مرکز کو محیط اور اس سے متصل ہے... سو یہ دائرہ لا جرم اس نقطہ مرکز کو محیط ہے اور ظاہر ہے کہ سب نقاط آپس میں برابر ہیں تو لا جرم ہر نقطہ کے گرد ایک خط مستدیر اور مدور ہوگا جو اس کو محیط ہے ہاں جو خط کہ طرف سطح پر واقع ہے اور ایسے ہی وہ نقطہ جو اس خط کی طرف پر واقع ہے جو طرف سطح ہے اس کی نسبت البتہ احاطہ سطحی اور خطی کا بالفعل ہونا بظاہر مخفی ہے... مگر بایں نظر کہ خط کا طرف سطح پر واقع ہونا کرات فلکیہ میں تو متصور ہی نہیں اگر متصور ہے تو مکعبات میں متصور ہے سو جہاں مکعبات واقع ہیں وہاں لا جرم کوئی دوسرا جسم ضرور ملاصق ہوگا اور اس کے تلاصق کے باعث یہاں سے لے کر وہاں تک سطح واحد ہو جائے گی اور خط مذکور وسط میں آجائے گا... ہاں اگر کرات میں خطوط بالفعل ہوتے تو بہ نسبت خط فلک الافلاک یہ گمان ہو سکتا تھا کہ یہ خط طرف سطح پر واقع ہے وسط سطح میں

واقع نہیں... بایں ہمہ خطوط و نقاط کے لیے اگر کوئی ماہیت ہے تو جو ایک خط کی ماہیت ہوگی وہی دوسرے خط کی ماہیت ہوگی ایسے ہی جو ایک نقطہ کی ماہیت ہے وہی دوسرے نقطہ کی ماہیت ہے پھر جو ایک خط یا ایک نقطہ کے احکام اور آثار ہوں گے وہی دوسرے کے ہوں گے... اس میں اگر علم بمعنی مبداء انکشاف اس پر واقع ہوگا اور بوجہ مذکور اس کو محیط ہوگا تو اس پر واقع ہو سکے گا اور اس کو بھی محیط ہوگا...

الحاصل بایں نظر کہ علم بمعنی مبداء انکشاف کو اپنے تعلق میں کسی مفہوم سے انکار نہیں... ادھر علم بالفعل کے لیے لازم مبداء انکشاف معلومات کو محیط ہو پھر جو حد کہ محاط کی جانب ہوگی وہی لازم ہے کہ محیط کی جانب پیدا ہو تو بالضرور جس قسم کے حدود وجود خارجی کی جانب پیدا ہوں گے وہی مبداء انکشاف کی جانب بھی پیدا ہوں گے اور جس قدر طبقات وجود خارجی کی جانب ہوں گے اسی قدر وجود ذہنی کی جانب ہوں گے... بالجملہ موجود حقیقی خارج میں وجود خارجی ہے بلکہ بایں نظر کہ وجود خارجی وجود ذہنی کے مقابل ہے اور وجود ذہنی عین ذہن ہے... یوں معلوم ہوتا ہے کہ وجود خارجی عین وجود ہے اور سچ بھی تو ہے سوا ذن کے یا وجود خارجی ہے یا حدود وجود و حدود وجود تو امور انتزاعیہ ہیں، ان کو تو عین خارج نہیں کہہ سکتے... ان کے موجود خارجی ہونے میں بھی کلام ہے... اگر مصداق خارج ہوگا تو یہی وجود ہوگا... اس صورت میں حدود مذکورہ موجودہ فی الخارج ہوں گے اور وجود داخل جوف حدود اور نیز وجود خارج جوف اعنی وجود محیط ان کے لیے منشاء انتزاع ہوگا مگر جیسے اشکال ہندی میں نظر سطح داخل پر ہوتی ہے، سطح خارج پر نہیں ہوتی... مثلث و مربع اگر کہتے ہیں تو سطوح داخل شکل مثلث و مربع کو کہتے ہیں... اگرچہ شکل مثلث و مربع سطح خارج کے ساتھ بھی قائم ہو ایسے ہی حدود وجود میں نظر وجود داخل کی طرف ہوتی ہے وجود خارج کی طرف نہیں ہوتی... اگرچہ حدود مذکورہ دونوں کے ساتھ قائم ہوں... چنانچہ ظاہر ہے:

اور نیز پہلے ثابت ہو چکا ہے... بایں ہمہ اگر اس کو نہ مانئے تو تصادق امور متبائنہ

لازم آیا کرے کیونکہ حدود مذکورہ جب عنوان خارج ٹھہریں تو دو ہیکل کو جب قطع نظر وجود داخل سے لیں گے تو لاجرم دونوں ہیکلین ایک ہی وجود کے عنوان کی عنوان ہوں گی... ظاہر ہے کہ اگر دو مثلث ایک لوح پر کھینچے جائیں اور پھر ان کو عنوان سطح خارج کہا جائے تو پھر سوا ان دو سطحوں کے جو جو ف مثلث میں ہیں جو کچھ ہے دونوں ہی مثلثوں کا معنوں ہے اس صورت میں جس کو متبائن کہتے ہیں ان میں فقط فرق اعتباری ہوگا... دوسرے وجود داخل کے لیے کوئی عنوان ہو ہی نہ سکے گا... ہاں اگر وجود داخل ہیاکل کو معنوں کہا جائے تو دونوں خرابیاں لازم نہیں آئیں... بالجملہ ہیاکل وجود میں نظر وجود داخل پر ہوتی ہے... سو حدود مذکورہ اور وجود داخل بہم ہوں گے تو ان کے لیے خارج میں وجود ہوگا... ورنہ باعتبار معنوں خارج میں موجود نہیں ذہن میں موجود ہیں کیونکہ اس وقت وجود ذہنی داخل ہیاکل ہوگا...

اس تقریر سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ امور انتزاعیہ کو مجموع الوجود معدوم فی الخارج نہیں کہہ سکتے بلکہ جیسے وقت وجود خارجی خارج میں قائم بالوجود والداخل ہوتے ہیں وقت عدم خارجی قائم بالوجود الخارج ہوتے ہیں اور اسی وجہ سے کہہ سکتے ہیں کہ انتزاعیات صادقہ اور مخترعات خیالیہ مثل انیاب اغوال میں فرق ہے اور یہی معنی ہیں اس قول کے خارج میں بوجود منشاء موجود ہیں ورنہ مجموع الوجود معدوم ہوں تو پھر اس فرق کی کوئی وجہ نہیں... بالجملہ موجود حقیقی اور مصداق خارج ہے اور حدود مذکورہ موجود بالعرض اور قطع نظر وجود داخل سے اعمیٰ من حیث ہو امور انتزاعیہ ہیں... ہاں جیسے سطح باوجود یکہ بہ نسبت جسم ایک امر انتزاعی ہے بہ نسبت خط منشاء انتزاع ہے علیٰ ہذا القیاس خط بہ نسبت نقطہ منشاء انتزاع ہے اگرچہ فی حد ذاتہ بہ نسبت سطح امر انتزاعی ہے... ایسے ہی بعض حدود بعض حدود کے لیے منشاء انتزاع ہیں...

اگرچہ فی حد ذاتہ بہ نسبت اپنے منشاء انتزاع کے امور انتزاعیہ ہوں اور یہی وجہ ہے کہ جن حدود کے لیے ہماری ہیاکل منشاء انتزاع ہیں، ہم کو انتزاعی معلوم

ہوتے ہیں اور بایں وجہ کہ ہماری نظر اپنے انتزاعیات کی طرف مصروف ہے اپنے مناشی کی طرف متوجہ نہیں... اپنے آپ کا انتزاعی ہونا مشہود نہیں ہوتا گو بدلیل ثابت ہو جائے اور وجہ غیر مصروف ہونے کی پہلے ظاہر ہوگئی ہے... اعمیٰ جیسے نور آفتاب خود اپنے اوپر اور آفتاب کے اوپر واقع نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کی حرکت خارج کی طرف ہے داخل کی طرف نہیں ایسے ہی مبداء انکشاف کا وقوع خود مبداء انکشاف پر اور مخرج مبداء انکشاف پر اور مخرج مخرج پر ممکن نہیں جو اپنا مشاہدہ اعمیٰ بالکنہ اور اپنے مناشی کا علم بالکنہ میسر آئے اور یہ نسبت کہ وہ منشاء انتزاع ہے اور یہ امر انتزاعی ہے... دلیل معلوم ہو اور اپنے انتزاعیات کے ساتھ جو ہم کو یہ نسبت معلوم ہوتی ہے تو اس کا باعث فقط وہی ہے کہ مبداء انکشاف کو اس طرف حرکت ہے... باقی یہ بات کہ اس کی نسبت کی ایک جانب خود ہم واقع ہیں اور اپنا علم بالکنہ ممکن نہیں تو اس کا جواب یہ ہے:

کہ تعقل کنہ منسوب کے لیے منسوب الیہ کا علم بالوجہ کافی ہے... چنانچہ پہلے مرقوم ہو چکا ہے اور نیز تعقل فوق و تحت و قبل و بعد سے واضح ہے کیونکہ یہ مفہومات اضافیہ ہیں اور مفہومات اضافیہ بے تعقل مضاف الیہ سمجھ میں نہیں آسکتے... سو در صورت اطلاق مفہومات مذکورہ اگر ذہن جاتا ہے تو مطلق مضاف الیہ کی جانب جاتا ہے، کسی نوع کی تخصیص نہیں کر سکتے اور ظاہر ہے کہ تحقق مفہومات مذکورہ کے لیے مفہوم متضائف متقابل کافی نہیں بلکہ تحقق کے لیے ذات مضاف الیہ کی ضرورت ہے اور یہی ضرورت باعث توقف تعقل ہے کیونکہ علم خبر ہے، انشاء نہیں جو ضرورت علمی کے لیے ضرورت خارجی کی ضرورت نہ ہو...

الغرض حدود باہم ایک دوسرے کے لیے مناشی انتزاع ہیں اور ایک دوسرے کے حق میں بھی انتزاعی ہیں اور سوا حدود کے اور کوئی امر انتزاعی نہیں کیونکہ سوا حدود کے وجود ہے یا عدم سو عدم تو قابل انتزاع ہی نہیں ورنہ عدم کے لیے اتصاف بالوجودیات

لازم آئے... آخر تعقل اور انتزاع جو لاجرم امور وجودیہ میں سے ہیں انتزاعیات کے لیے مسلم ہے... پھر عدم اگر محقل و مسترع ہو تو کیونکر ہو، باقی یہ حکم کہ عدم قابل حکم نہیں اور قابل انتزاع اگر عدم کے تعقل پر دلالت کرتا ہے تو تعقل بالکنہ پر دلالت نہیں کرتا مطلق تعقل پر دلالت کرتا ہے سو ہم بھی کہتے ہیں کہ حدود مذکورہ جیسے وجود کے لیے عنوان ہوتے ہیں ایسے ہی عدم کے لیے بھی عنوان ہوتے ہیں... فقط فرق ہوتا ہے تو اتنا ہوتا ہے کہ پہلی صورت میں اپنے معنوں کے ساتھ قائم تھیں اور صورت ثانیہ میں معنوں کے ساتھ قائم نہیں کیونکہ معنوں اس صورت میں عدم داخل ہے اور عدم اس قابل نہیں کہ اُس کے ساتھ کوئی چیز قائم ہو وہ خود ہی قائم نہیں، اُس کے ساتھ کوئی کیا قائم ہو بلکہ اس صورت میں حدود مذکورہ وجود خارج کے ساتھ ہیں اور وہی اُن کے لیے منشاء انتزاع ہے باقی عدم مطلق کا تصور جیسے بالکنہ متصور نہیں ویسے ہی بوسیله حدود مذکورہ بھی نہیں بلکہ مثل تصور وجود مطلق بذریعہ اضافت سلبیہ ہے اُنی سلب اضافت حدود کر کے اُس کا عنوان بنا لیتے ہیں اور بطور ایجاب عدولی اُس پر حمل کر لیتے ہیں...

چنانچہ لاتنا ہی جو اس مادہ خاص میں اطلاق کو لازم ہے خود اس بات پر شاہد ہے مگر ظاہر ہے کہ تناہی ایک امر وجودی ہے... گو وجود انتزاعی ہی سہی کیونکہ ماحصل اس کا وہی حدود مذکورہ ہیں اور اُن کے لیے وجود انتزاعی حاصل ہے اگرچہ خود ان کا تحقق بوجہ عدم اطراف حاصل ہو اور وجود انتزاعی تعلق علم کے لیے کافی ہے... اس صورت میں حاصل کلام یہ ہوگا کہ تصور عدم مقید بوسیله حدود ہوتا ہے اور تصور عدم مطلق بوسیله تصور عدم محدود اُنی بذریعہ تصور عدم مقید ہوتا ہے... علیٰ ہذا القیاس تصور وجود مقید بوسیله حدود ہوتا ہے اور تصور وجود مطلق بذریعہ تصور وجود محدود اُنی بمعنوت تصور وجود مقید ہوتا ہے... غرض جیسے ابتداء علم تمام کلیات بوسیله علم جزئیات ہوتا ہے جس کو یوں کہہ سکتے ہیں کہ علم عام بوسیله علم خاص ہے ایسے ہی وجود مطلق اور عدم مطلق کا علم بوسیله علم وجوز مقید و عدم مقید ہوتا ہے... بالجملہ اول تصور مقید ہوتا ہے اور بوجہ تعلق علم

اُس کے لیے وجود ذہنی حاصل ہو جاتا ہے... بعد عروض اس وجود کے اگر اس کو موضوع بنائیں تو لاتنا ہی کو جو بمعنی اطلاق ہے بطور ایجاب عدولی اس پر حمل کریں تو لاجرم ایک صفت وجودی اگرچہ کتنے ہی ضعف کے ساتھ کیوں نہ ہو اس کے لیے حاصل ہو جائے گی اور اس وجہ سے عنوان تصور بن جائے گی... بالجملہ تصور عدم مطلق وعدم مقید بالکنہ نہیں اور کیوں کر ہو عدم کے لیے کوئی کنہ ہی نہیں ورنہ پھر وجود ہی کی کیا قدر ہو... ہاں تصور بالوجہ ہے اتنا فرق ہے کہ بوجہ عدم مقید اگر وجودی ہے تو بوجہ عدم مطلق سلبی ہے جس کا وہاں ایجاب ہے... اس کا یہاں سلب ہے، پھر یہ سلب بطور عدول اعمی بحیثیت وجود ذہنی اس کے لیے ثابت کرتے ہیں... علیٰ ہذا القیاس وجود مطلق اور وجود مقید کو خیال فرمائیے...

اتنا فرق ہے کہ یہاں وجہ ذی الوجہ کے ساتھ قائم ہے، وہاں ذی الوجہ کے ساتھ قائم نہیں بلکہ اس وجود کے ساتھ قائم ہے جو مقارن ومحیط ذی الوجہ ہے... بہر حال عدم کا تصور بالوجہ ہے اور وجہ عدم البتہ وجودی ہے گو یہ فرق ہو کہ وجہ عدم مطلق بہ نسبت وجہ عدم مقید ضعیف الوجود ہے لیکن وجہ کے وجودی ہونے سے کنہ کا وجودی ہونا لازم نہیں آتا، ادھر بالبدہتہ معلوم کے عدم کے لیے کوئی کنہ وجودی نہیں...

پھر اس بات سے کیا ہوتا ہے کہ علم عدم اگرچہ بطور انتزاع ہو وجود عدم پر دلالت کرتا ہے کیونکہ علم صفت وجودی ہے اس کے لیے واسطہ فی العروض اور معرض دونوں وجودی چاہئیں... اس لیے کہ معرض علم اس جگہ وجہ عدم ہے جو بالیقین وجودی ہے کنہ نہیں جو یوں کہا جائے کہ بدلات تعلق علم کنہ عدم کا وجودی ہونا ثابت ہوتا ہے... یہ تقریر باعتبار ظاہر ہے اور اگر غور کیجئے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ عدم کی جانب جیسے عدم وجودی ہے ویسے ہی عدم العلم ہے علم عدم نہیں جو شبہ مذکور کہیں... یہ جب ہوتا کہ اول وجود عدم ہوتا، ہاں جیسے عدم وجود مشتبہ ہو کر کبھی وجود عدم معلوم ہوتا ہے ایسے ہی عدم العلم مشتبہ بعلم عدم ہو جاتا ہے...

مثلاً سایہ عدم النور ہے اور بایں نظر کہ نور ایک امر وجودی ہے تو عدم النور کو عدم الوجود کہہ سکتے ہیں... لیکن وقت ارتفاع آفتاب و صفاء جو اگر کسی میدان مستوی میں جس میں نہ کوئی آڑ ہو نہ پہاڑ نہ درخت ہو نہ جھاڑ کوئی شخص تن تنہا جائے اور اپنے سایہ کی طرف نظر دوڑائے تو ایسے وقت میں میدان میں اس کا سایہ جو عدمی ہے وجودی معلوم ہوتا ہے اور دھوپ جو وجودی ہے عدمی خاص کر وقت حرکت کہ اس وقت وہم غلط کار نظر حقیقت بین کی ایسی نظر بندی کرتا ہے کہ دھوپ کی طرف وجودی ہونے کا احتمال بھی نہیں جاتا، سایہ ہی کو وجودی سمجھ لیتے ہیں...

اب دیکھئے یہاں عدم الوجود بمنزلہ وجود عدم ہے ایسے ہی علم کو سمجھئے... اعمیٰ دھوپ کی جانب علم ہے اور سایہ کی جانب عدم العلم، مگر بادی النظر میں دیکھئے تو دھوپ کی جانب عدم العلم اور سایہ کی طرف علم عدم معلوم ہوتا ہے... سو جس کو علم عدم بطور انتزاع سمجھتے ہیں وہ حقیقت میں عدم العلم اور عدم انتزاع ہے مگر بوجہ اشتباہ برعکس معلوم ہوتا ہے اور جب علم ہی نہیں تو پھر یہ اعتراض بھی وارد نہیں ہو سکتا کہ علم عدم اس کے تحقق اور قابلیت انتزاع پر دلالت کرتا ہے... بہر حال عدم کے لیے کسی درجہ کا تحقق ہی نہیں جو قابل انتزاع ہو اور ہو تو کیوں کر ہو... اجتماع التفہیمین اور اجتماع الضدین اور اتصاف الضد بالضد اگر ممکن ہو تو عدم کے لیے بھی وجود ہو...

الغرض عدم تو بوجہ مذکور قابل انتزاع نہیں اور قابل انتزاع ہو تو پھر منشاء انتزاع کون ہوگا... امور انتزاعیہ کا بذات خود معدوم ہونا اور بوجہ منشاء انتزاع موجود ہونا کئی بار معلوم ہو چکا ہے اور نیز سب کے نزدیک مسلم بھی ہے... پھر وجود بھی بذات خود معلوم ہوگا تو وہ موجود ہی کون ہوگا... مع ہذا وجود کے لیے بھی کوئی منشاء انتزاع ہو تو "تقدم الشیء علی نفسہ" لازم آئے کیونکہ امور انتزاعیہ کا وجود مناشی انتزاع کے وجود پر موقوف ہوتا ہے اور موقوف علیہ کا وجود موقوف کے وجود سے پہلے ہونا چاہیے... اس لیے منشاء انتزاع وجود، وجود سے پہلے موجود ہوگا اور اس کے لیے وجود

وجود سے پہلے حاصل ہوگا... الغرض وجود بھی قابل انتزاع نہیں... پھر جب عدم اور وجود دونوں قابل انتزاع نہیں تو بجز حدود و فاصلہ کے تیسرا اور کوئی نہیں جس کو قابل انتزاع کہئے... لاجرم مصداق انتزاعیات سوا حد و مذکورہ کے اور کوئی ہوگا...

چنانچہ معنی انتزاع خود اسی طرف کھینچتے ہیں کیونکہ نزع و انتزاع کسی چیز کے کسی ایک چیز میں سے یا دو چار چیزوں میں سے نکال لینے کو اور کھینچ لینے کو کہتے ہیں... سو قبل حدوث حد و نہ وجود کسی ظرف کا مطروف ہے اور نہ کسی حد کا محدود ہے اور نہ عدم ہے ہاں حد و مذکورہ بین الوجودین واقع ہوتے ہیں جس سے ان کا وقوع بین الوجود الخاص والعدم الخاص لازم آتا ہے... چنانچہ ظاہر ہے...

القصد بجز حد و مذکورہ امر انتزاعی اور کوئی نہیں ہوتا، وہ انتزاعی ہیں اور وجود منشاء انتزاع اول اعنی سب میں اول جو انتزاع ہے تو حد و وجود کا انتزاع ہے... پھر حد و وجود کی حد کا انتزاع ہے... غایۃ مافی الباب اور نہایت کاریہ ہوگا کہ ایک حد باوجود اپنے انتزاعی ہونے کے دوسری حد کے لیے منشاء انتزاع ہو اور غور سے دیکھئے تو سب جگہ منشاء انتزاع وجود ہی ہوتا ہے... ہاں بوجہ فرق مراتب فرق قوت وضعف ہوتا ہے... اب آگے اپنا فہم رہا مطابق کر کے دیکھ لیں... ہمارا یہ کام نہیں کہ تفصیل وار ہر ہر امر انتزاعی پر مفہوم حد فاصل کو مطابق کر کے دکھلائیں... بایں ہمہ ایک اشارہ اجمالی کہ وہ تصریح تفصیلی سے اہل فہم کے نزدیک زیادہ ہے... ہم ہی کیے جاتے ہیں...

ارباب فہم پر مخفی نہیں کہ حد و فاصلہ مذکورہ امور اضافیہ اور مفہومات نسبیہ ہوا کرتے ہیں کیونکہ مفہوم حیولت بین الشیخین ان کے مفہوم میں داخل ہے، چنانچہ ظاہر ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ حیولت کا تعقل ان دونوں کے تعقل پر موقوف ہے... سو یہی اضافت میں ہوتا ہے اس سے زیادہ اور کیا ہوتا ہے... جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اب کسی امر انتزاعی کے حد ہونے میں تاہل نہ رہے گا کیونکہ ایسا کوئی انتزاعی نہ ہوگا جس میں مضمون اضافت نہ ہو یا ہو تو مخفی ہو... جب اس قیل و قال

سے فراغت پائی تو اب اصل مطلب کی سوچھی!

آپ کو یاد ہوگا جو ہم نے دعویٰ کیا تھا کہ کسی شئی کا کسی شئی سے اقرب من نفسہ ہونا ملزوم لازم ذات اور منشاء انتزاع میں منحصر ہے... ملزوم لازم ذات کی نسبت اقرب من نفس اللازم ہے اور منشاء انتزاع انتزاعیات کی نسبت اقرب من نفس الانتزاعیات ہے... سو بحمد اللہ ملزوم کا بہ نسبت لازم ذات تو اقرب ہونا ہم واضح کر چکے... رہا منشاء انتزاع سو اس کے اقرب ہونے کے اثبات کے مبادی ثابت کر چکے ہیں... نتیجہ نکال کر دکھلا دینے کی دیر ہے... سو سنئے!

حدود کا بہ طفیل وجود موجود ہونا تو ظاہر ہے یہ ممکن نہیں کہ حدود موجود ہوں اور وجود اعنی منشاء انتزاع کی حاجت نہ ہو بلکہ حدود کا وجود ہی نہیں... اگر ہے تو وجود ہی موجود ہے اور جب یہ صورت ہے تو علم حدود بے علم وجود محدود متصور نہیں... جیسے علم لازم بے علم ملزوم متصور نہ تھا بلکہ علم ملزوم کا علم لازم سے اوّل ہونا ضرور تھا، ایسے ہی علم انتزاعیات سے علم مناشی انتزاع کا سابق ہونا ضرور ہے اور وجہ وہی ہے کہ افتقار ذاتی لازم ذات انتزاعیات ہے... خارج و ذہن میں یکساں رہے گا، یہ ممکن نہیں کہ ذہن میں آ کر متبدل باستغناء ہو جائے ورنہ لازم ذات نہ ہوگا اور مثل ذہن خارج میں بھی انفکاک ممکن ہوگا...

سو اس کا ما حاصل بجز اس کے اور کیا ہے کہ حدود کو اپنے تحقق خارجی میں وجود کی ضرورت نہیں کیونکہ منشاء انتزاع حدود سو وجود کے اور کوئی نہیں، حدود وجود باہم ایک دوسرے کے لیے منشاء انتزاع ہوتے ہیں تو بہ جہت وجود ہوتے ہیں... اتنا فرق ہے کہ ان کا وجود بہ نسبت وجود مطلق ضعیف ہو... سو یہ بات برسرِ چشم ہے کون کہہ دے گا کہ حدود متوسطہ کا وجود ہم سنگ مطلق وجود اعنی منشاء انتزاع اوّل ہے انتزاعیات کو جو وجود حاصل ہوتا ہے تو بالذات نہیں ہوتا... بہ طفیل منشاء انتزاع ہوتا ہے... پھر دونوں کیوں کر برابر ہوں گے، ایک قوی ہوگا، دوسرا ضعیف ہوگا... بالجملہ وجود حدود متوسطہ وہ عطاء وجود

مطلق ہے... اس صورت میں منشاء انتزاع بجز وجود اور کوئی نہ ہوگا... نہایت کار بعض مراتب میں وجود کے لیے پیرایہ حدود ہو اور جب وجود علمی میں بھی مثل وجود خارجی منشاء انتزاع امر انتزاعی سے سابق اور مقدم ہوا تو اگر خود امر انتزاعی کو بھی اپنا علم ہوگا تو بعد علم منشاء انتزاع ہوگا اور اس صورت میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ امر انتزاعی بھی اگر اپنے ڈھونڈنے کو نکلے تو اپنا پتہ و نشان پیچھے ملتا ہے... پہلے منشاء انتزاع نظر پڑتا ہے... سو یہ مضمون بعینہ وہ مطلب ہے جو اس عبارت سے نکلتا ہے...

”المنشاء للانتزاع اقرب الی الامور الانتزاعیة من انفسها“ اور بجائے لفظ ”اقرب“ کے اگر لفظ اولیٰ رکھیں جو بیک معنی مرادف ”اقرب“ ہے تو پھر صورت عبارت بوجہ تبدل صلہ یہ ہو جائے گی... ”المنشاء للانتزاع اولیٰ بالامور الانتزاعیة من انفسها“

رہی یہ بات کہ نسبت اولویت تغائر کو مقتضی ہے اور امر انتزاعی اپنا مغائر ذات نہیں... سو اس کا وہی جواب ہے جو دربارہ اثبات تغائر لازم من نفس الملازم کام آیا ہے... اگنی جیسے تین اعتبار وہاں ہو سکتے ہیں ویسے ہی تین اعتبار یہاں بھی ہو سکتے ہیں کیونکہ جیسے وہاں لازم کو من حیث ہو لے کر مغائر لازم من حیث القیام بالملکوم کہہ سکتے تھے ایسے ہی یہاں بھی امور انتزاعیہ کو من حیث ہو لے کر مغائر امور انتزاعیہ من حیث القیام بالمنشاء کہہ سکتے ہیں اور جیسے وہاں لازم کو بحیثیت وجود ذہنی مغائر لازم من حیث الوجود الخارجی کہہ سکتے تھے... یہاں بھی امور انتزاعیہ بحیثیت وجود ذہنی کو مغائر امور انتزاعیہ من حیث الوجود الخارجی کہہ سکتے ہیں اور جیسے وہاں لازم من حیث الوقوع علی المعروف کو مغائر لازم من حیث القیام بالملکوم کہہ سکتے تھے، ایسے ہی یہاں بھی امور انتزاعیہ اگنی حدود مذکورہ کو من حیث القیام بالوجود الخارجی منہما مغائر امور انتزاعیہ من حیث القیام بالوجود الداخل فیہا اگنی من حیث القیام بالمنشاء کہہ سکتے ہیں اور یہ احتمال اور یہ اعتبار سارے حدود میں جاری ہے کیونکہ وجود مطلق کے لیے تو کوئی حد ہی نہیں... چنانچہ اوپر واضح ہو چکا ہے... اس

صورت میں جو حد پیدا ہوگی بین الوجودین پیدا ہوگی اور اگر بالفرض وجود مطلق کے لیے کوئی حد ہے تو وہ حد بین الوجود المطلق والعدم المطلق ہوگی!

الغرض یہ تینوں اعتبار بہ نسبت جمیع حدود مذکورہ متصور ہیں، مگر لازم بحیثیت عروض معروض حد فاصل بین اللازم والمعروض کو مستلزم ہے... اس صورت میں حد فاصل بین اللازم والمعروض کے لیے لازم منشاء انتزاع ہوگا اور جو نسبت کہ لازم کو ملزوم کے ساتھ تھی وہی نسبت حد فاصل کو لازم کے ساتھ ہوگی اغنی جیسے ملزوم اولیٰ باللازم من نفس اللازم تھا ایسے ہی لازم اولیٰ بالحد الفاصل ہوگا... مگر جیسے عروض لازم کو یہ لازم ہے کہ ایک حد فاصل پیدا ہو ایسے ہی جہاں حد فاصل ہوگی وہ بین اللازم والمعروض ہی ہوگی!

وجہ اس کی یہ ہے کہ بین الشئین بھی حدوث حدود فاصلہ ممیزہ بعد اقتران جب ہی متصور ہے کہ دونوں مختلف النوع ہوں ورنہ بعد اقتران الشئی واحد ہو جائیں گے... پانی کو دیکھئے کہ اس کو اگر پانی ہی کے ساتھ ملائیے تو مجموعہ ایک شئی واحد متصل ہو جائے گا... جب دو چیزوں کا یہ حال ہے کہ بعد اقتران بقاء تمیز کے لیے اختلاف نوعی کا ہونا ضرور ہے تو ایک شئی واحد میں جس میں اب تک بجز وحدت کے تکرار کا نام بھی نہیں... حدوث تمیز اور حدود فاصلہ کا ظہور کیوں کر متصور ہے... باقی اختلاف نوعی کس بات پر متفرع ہے اور اس کے حدوث کے کیا سامان ہیں... اس مقام میں ہم کو بیان کرنا ضرور نہیں... ہاں اگر اختلاف نوعی کا عالم میں کوئی منکر ہوتا اور کوئی شخص یہ کہہ سکتا کہ موجودات عالم میں سب ایک نوع کے افراد ہیں تو اس وقت اس کے اثبات کی طرف متوجہ ہونا قرین عقل تھا اور در صورت یہ کہ موجودات عالم میں اختلاف نوعی کے ہونے پر بوجہ بداهتہ تمام افراد بشر کو اتفاق ہے تو پھر اس تطویل لا طائل سے بجز بیہودہ سرائی کے کیا حاصل...

ایک احتمال اور اس کا جواب

ہاں ایک احتمال باقی ہے کہ حصص وجود میں تمیز اور حدوث حدود کے لیے اقتران

ہی کی کیا ضرورت ہے جو خواہ مخواہ اختلاف نوعی کے قائل ہونے کی نوبت آئے، یہ بھی تو ممکن ہے کہ باہم انفراج ہو اور بوجہ تفرق ایک دوسرے سے متمیز ہو...

سو اس کا جواب یہ ہے کہ تفرق و اتصال کے لیے امتیاز ظرفی کا ہونا ضرور ہے تاکہ صحیح تفرق و اتصال ہو سکے کیونکہ اتصال بعد التفرق اور تفرق بعد الاتصال ایک حرکت ہے اور ہر حرکت کے لیے ایک مسافت ضرور ہے اور تفرق و اتصال ازلی ہیں تو تفرق کے ساتھ اتصال اور اتصال کے ساتھ تفرق ممکن ہے اور جب یہ ممکن ہے تو پھر وہی وجود مسافت ضرور ہوگا اور محال ہے تو تفرق و اتصال میں تقابل نہ رہے گا، تقابل تضاد کہئے یا تقابل عدم و ملکہ کیونکہ ان دونوں تقابلوں میں متقابلین میں سے جہاں ایک ہوگا وہاں دوسرے کا ممکن ہونا ضرور ہوگا...

مگر تقابل کا تو انکار ہو ہی نہیں سکتا ورنہ انکار بدیہی لازم آئے گا... سو چار ناچار وجود مسافت کا قائل ہونا پڑے گا... چنانچہ ظاہر ہے اور یہ بھی ظاہر نہیں تو پھر کوئی مفہوم ظاہر نہیں اور ظاہر ہے کہ ظرف محیط مظروف ہوا کرتا ہے سو وجود کے لیے اگر ظرف قرار دیا ہے تو احتیاج معکوس اور تقدم الشیء علی نفسه لازم آئے گی... اعنی تمام موجودات تحقق میں وجود کے محتاج ہیں... یہاں وجود منجملہ موجودات ظرف کا محتاج ہوگا...

اور وجہ اس کی پہلے ظاہر ہو چکی اعنی ظرف تحقق حقیقت میں معروض ہوتا ہے اور معروض مثل واسطہ فی العروض و وقوع مبادی حوادث میں سے ہے اس لیے کہ حسب قرار داد سابق ہر حادث کو بوجہ حدوث اپنے حدوث میں تین چیزوں کی ضرورت ہے... ایک واسطہ فی العروض، دوسرا وقوع، تیسرا معروض اور مبادی باقیہ متممات امور ثلاثہ مذکورہ میں سے ہوتی ہیں اور جو حادث ہی نہیں ان کو ان چیزوں کی ضرورت ہی نہیں... سو وجود اگر حادث ہوا اور اس کو بھی اپنے تحقق میں امور ثلاثہ کی ضرورت ہوئی تو پھر معلوم نہیں قدیم کون ہوگا اور استغناء کس کی صفت ہوگی...

بالجملہ انفراج کے لیے ضرور ہے کہ کوئی ظرف وجود کو محیط ہو اور وجود سے تحقق میں سابق ہو... سو اس میں احتیاج معکوس اور تقدم الشئ علی نفسه لازم آئے گی... اس لیے تفرق و اتصال کے درجہ وجود مطلق میں گنجائش ہی نہیں اس لیے حدوث حدود کے لیے جو بالیقین مشہود اور مسلم کافہ اناام ہے اختلاف نوعی کی ضرورت اور اقتران کی حاجت ہے اور جب دو مختلف النوع میں بعد اقتران حدود فاصلہ حادث ہوں گے تو لاجرم وہ دونوں باہم فاعل و منفعل ہوں گے اور منفعل کی جانب کسی صفت کا عروض ہوگا جو فاعل کی جانب سے اس پر عارض ہوگی اور یہی ہمارا مطلب تھا...

توضیح اس مطلب کی مناسب وقت دیکھ کر یہ معروض ہے: کہ معروضات سابقہ میں یہ بات عنقریب ہی واضح ہو چکی ہے کہ لوازم ذات مضاف حقیقی اور ملزومات مضاف الیہ حقیقی ہوا کرتے ہیں... یعنی مابین کنہ لازم ذات و مفہوم ملزوم تقابل تضائف ہوا کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ وجود و عدم دونوں حقائق اضافیہ میں سے نہیں... دوسرے یہ دونوں اگر کسی کے لوازم ذات میں سے ہوں تو لاجرم ان کا ملزوم ان سے پہلے متحقق ہوگا اور وجود و عدم کا تحقق اس کے تحقق پر موقوف ہوگا... سو یہ دونوں باتیں بہ نسبت وجود متصور ہو سکیں نہ بہ نسبت عدم وجود کا حال تو ظاہر ہے کہ وہی تحقق میں سب سے اول ہے اور سب حقائق کا تحقق اس کے تحقق کی فرع ہے ہاں کوئی دیوانہ اس کو نہ مانے تو نہ مانے...

باقی رہا عدم نہ اس کے لیے تحقق نہ اس کا تحقق کسی پر موقوف جو ملزوم یا سوا اس کے اور مفہومات ایجابیہ کی گنجائش ہو ہاں عدم ملزوم اور سوا اس کے اور اعدام کا ہونا اگر کہئے تو بجا ہے کیونکہ جب ذات ہی کا تحقق نہیں تو اوصاف کا تحقق کہاں، اس لیے چار ناچار یہی کہنا پڑے گا کہ مصداق لوازم ذات حدود حائلہ ہیں جن کو بارہا ہم نے بنام حدود فاصلہ اور ہیاکل تعبیر کیا ہے کیونکہ ماوراء وجود و عدم ہیں تو یہ حدود ہیں... پھر اس پر تضائف بھی موجود توقف تحقق بھی متحقق خارجاً و ذہناً ملزوم بھی مسلم... غرض وہ کون سی بات ہے جو لوازم ذات میں ہوتی ہے اور ان میں نہیں...

ایک شبہ ہو تو حلول سریانی کے ہونے میں شبہ ہو، سو اس کا جواب یہ ہے: کہ واقعی بادی النظر میں مابین ملزوم و لازم ذات حلول سریانی معلوم ہوتا ہے مگر دیدہ حق بین ہو تو معلوم ہو کہ جہاں حلول سریانی مابین لازم ذات و ملزوم ہے وہ مابین کنہ لازم و عنوان الملوم و م... بین کنہ لازم و الملوم نہیں...

شرح اس اجمال کی یہ ہے: کہ جہات وجودیہ سب وجود مطلق کی طرف راجع ہیں ورنہ سب یا بعض عدم کی طرف راجع ہوں کیونکہ بعد وجود بجز عدم اور کیا ہے مگر چونکہ لازم میں ایک جہت خاص ملحوظ ہوتی ہے بلکہ خود ایک جہت خاص ہوتا ہے تو مصداق ملزوم بھی وجود خاص ہوگا مگر چونکہ تخصیص وجودیات بے لحوق عدم ممکن نہیں تو ما حصل وجود خاص کے ملزوم ہونے کا یہ ہوا کہ مصداق ملزوم وجود من حیث ہوا ہے... بشرطیکہ عدم خاص لاحق اعنی لحوق عدم خاص واسطہ فی الثبوت لزوم ہیکل خاص ہو اور واسطہ فی العروض فقط وہ مرتبہ من حیث ہوا ہو ورنہ وجود مطلق کا مرجع جہات وجودیہ ہونا غلط ہو جائے گا...

اور پہلے واضح ہو چکا ہے کہ مرتبہ واسطہ فی العروض وہ عین مرتبہ ملزوم ہے... اتنا فرق ہے کہ تسمیہ لازم و ملزوم میں نسبت واقعہ بین لازم و الملوم پر نظر ہوتی ہے اور تسمیہ واسطہ فی العروض میں نسبت واقعہ بین لازم و الملوم پر بھی لحاظ ہوتا ہے یا نقطہ یہی نسبت ملحوظ ہوتی ہے... بالجملہ جو چیز بہ نسبت معروض کے عارض ہے بہ نسبت واسطہ فی العروض کے لازم ذات ہے، پھر جب واسطہ فی العروض نفس وجود ہوا تو ملزوم بھی وہی ہوگا اور ظاہر ہے کہ حدود وجود میں حلول سریانی ممکن ہے ورنہ پھر حدود کا حدود ہونا ہی غلط ہوگا... مثلاً سطح مدور کو خط مستدیر لازم ہے... سو اس خط مستدیر کو اپنے ملزوم کے ساتھ جو ایک سطح خاص ہے حلول طریانی ہے اور اس خط مستدیر کو من حیث ہو اعتبار کریں یا باعتبار قیام بالسطح الداخل لیس تو اسی خط کے ساتھ جب باعتبار قیام بالسطح الخارج لیس، حلول سریانی ہے... سو پہلے اعتبار سے لازم ہے اور دوسرے اعتبار سے عنوان ملزوم اور معنون

مع عنوان ملزوم ٹھہرائیں تو اعتبار اول لازم ماہیت ہوگا اور علاقہ لزوم ظاہر ہوگا... ورنہ فقط معنوں کو لیجئے تو لازم وجود یا عرض مفارق اور تیسرے اعتبار سے عارض اور یہ فرق ہر چند اعتباری ہے مگر قابل اعتبار ہے اس لیے کہ اعتبارات ثلاثہ سے احکام متفاوتہ پیدا ہوتے ہیں... یہ حکم کہ سوا مرکز نقطہ داخلہ دائرہ سے جتنے خط محیط تک خارج ہوں گے ان سب میں بڑا دائرہ وہ ہے جو مرکز پر ہو کر جائے اور سب میں چھوٹا وہ ہے جو اس کا متمم ہو اور سوا ان کے جو بڑے خط کے قریب ہو وہ اس سے بڑا ہوگا جو بڑے سے دور اور چھوٹے کے قریب ہوگا... یہ حکم باعتبار قیام بالسطح الداخل ہے اور یہ حکم کہ نقطہ خارج از دائرہ سے اگر محیط دائرہ تک خطوط متعددہ کھینچے جائیں تو پھر سب میں چھوٹا وہ ہے جو مرکز کی سمت میں ہو اور سب میں بڑا وہ ہے جو دائرہ کو تماس ہو اور جو بڑے خط سے قریب اور چھوٹے سے بعید ہو، بہ نسبت اس خط کے جو چھوٹے سے قریب اور بڑے سے بعید ہوگا بڑا ہوگا... یہ حکم باعتبار قیام بالسطح الخارج ہے اور باعتبار من حیث ہو، ان دونوں حکموں میں سے ایک بھی نہیں، چنانچہ ظاہر ہے...

غرض اختلاف احکام سے ثابت ہے کہ فرق اعتبارات ثلاثہ قابل اعتبار ہے... سو یہ تینوں مراتب باہم متداخل ہیں اور ایک دوسرے میں بطور سریان حلول کیے ہوئے ہیں... بہر حال عنوان ملزوم اور کنہ لازم میں حلول سریانی ہوتا ہے... غایۃ مافی الباب تسلیم حلول سریانی سے بطلان فرق حقیقی اور تحقق فرق اعتباری لازم آئے... مگر کوئی ایسا لازم ماہیت بتلائے تو سہی جس میں یہ بات نہ ہو کہ عنوان ملزوم میں اور لازم کی کنہ میں فرق حقیقی ہو فرق اعتباری نہ ہو...

رہی یہ بات کہ زوج ہونا اور بچہ کو لازم ہے اور پھر لازم بھی کیسا لازم ماہیت بایں ہمہ اربعہ سے عام مطلق ہے اور یہ عموم تغار حقیقی پر دلالت کرتا ہے... سو اس کا جواب یہ ہے:

کہ مثال مذکور میں تسامح ہے... اس مثال میں لزوم اصطلاحی نہیں لزوم لغوی ہے اور ہماری غرض لازم سے وہ چیز ہے کہ وصف خارج از ماہیت ہو داخل ماہیت نہ ہو،

یوں جنس و فصل کو باعتبار ضرورت ذاتی جو مقتضائے جزئیت و کلیت ہے... اگر لازم کہیں تو قاعدہ مذکورہ پر اعتراض نہیں ہو سکتا... واقعی یہ ہے کہ زوج و فرد و نوع ہیں اور اربعہ خمسہ وغیرہ اس کے افراد ہیں... زوجیت مفہوم اربع سے کوئی چیز خارج نہیں اور کیوں کر ہو... ابتداء رسالہ میں تساوی ملزوم و لازم ذات ثابت ہو چکی ہے... پھر یہ عموم اور وہ ضرورت بجز اس کے متصور نہیں کہ زوج کو نوع کہئے اور اربع کو فرد اور اربعہ خمسہ میں گنجائش نوعیت ہے تو زوج و فرد کو جنس کہئے اور یہ بھی نہ سہی احتمال جزئیت میں تو کچھ کلام ہی نہیں... پھر قبل ابطال احتمال مذکور اعتراض کے کیا معنی بلکہ جب بشہادت برہانی تساوی لازم ذات و ملزوم اور نیز تحقق حلول طریانی بین کنہ اللامزم نہ کنہ اللزوم ثابت ہو جائے تو پھر ایک مثال کے بھروسہ جس کی صحت پر کوئی دلیل اب تک قائم نہیں... معارضہ کرنا اسی کا کام ہے جس کو انصاف سے کام نہ ہو بلکہ ایسے میں تو اعتقاد بطلان مثال لازم ہے...

ہم پوچھتے ہیں جیسے گھڑی کے وسیلہ اگر کوئی مہندس غروب کی خبر دے اور اسی وقت کوئی کودن جاہل لب بام کھڑا ہو کر نظر کرے تو آفتاب نظر آئے اس وقت یہ شخص اپنی آنکھوں کی دیکھی مانے گا، یا گھڑی والے کی بات کو سچ جانے گا... جیسے یہاں گھڑی کی بات مشاہدہ کے آگے کوئی نہیں سنتا بلکہ بشہادت مشاہدہ گھڑی ہی کو غلط کہتے ہیں... اگرچہ صاحب نظر جاہل ہے اور گھڑی والا عالم مشاہدہ میں علم و فہم کی ضرورت نہیں اور گھڑی سے وقت پہچاننے میں علم و فہم درکار ہے وہاں تو بدرجہ اولیٰ تغلیط...

مثال مشہور ضرور ہے کیونکہ یہاں گھڑی ایک دلیل تو تھی قوی نہیں ضعیف ہی سہی، مشاہدہ کے مقابلہ کی نہ تھی تو بالکل لغو بھی نہ تھی وہاں تو کوئی دلیل بھی نہیں، ضعیف نہ قوی اور اگر ہے تو یہ مصاحبت ذہنی و خارجی جو نوع و جنس میں بھی متصور ہے... غرض لازم و ملزوم ہی پر وقوف نہیں...

الحاصل: کہ لازم اور وجہ ملزوم حقیقی کہ لازم اور وجہ ملزوم حقیقی میں البتہ حلول سریانی ہوتا ہے... مگر کہ لازم اور کہ ملزوم میں حلول سریانی متصور نہیں کیونکہ مفاد حلول سریانی اگر غور و انصاف سے دیکھئے تو وہی فرق اعتباری ہے جو در صورت حلول ہیا کل متصور ہے اور در صورت حلول وجود ہیا کل ممکن نہیں... وجہ اس کی مطلوب ہے تو سنئے:

کہ حال محل دونوں اگر اقسام ہیا کل بلکہ ایک درجہ کے ہیا کل میں سے ہوں... جیسے فرض کرو دونوں سطحی ہوں یا دونوں خطی تو دو حال سے خالی نہیں یا تو ایک دوسرے کے لیے حد و طرف ہو یا نہ ہو اگر حد و طرف ہوں گے تو ظاہر ہے کہ حلول طریانی ہوگا ورنہ پھر حد و طرف کہنا غلط اور اگر حد و طرف نہ ہو تو دو حال سے خالی نہیں...

یا دونوں کا وجود جدا جدا ہے یا ایک ہی وجود، اگر جدا جدا ہے تو ایک دوسرے سے مستغنی ہوگا... پھر بایں ہمہ حلول سریانی ہو تو اول تو یہ استغناء مبدل باحتیاج ہو جائے گا کیونکہ حلول کے لیے احتیاج ضرور ہے... دوسرے اجتماع المثلین لازم آئے گا اور تمیز کی کوئی صورت باقی نہ رہے گی، نہ خارجانہ ذہنا، اگر وجود واحد ہے تو پھر فرق بجز اختلاف اعتبار متصور نہیں مگر اس فرق اعتباری کو سواحد و حلول کوئی نہیں کہتا...

باقی رہا سواد بیاض کا بعض اجسام میں ایسی طرح حلول کرنا کہ جہاں سے کاٹئے وہاں سپیدی یا سیاہی موجود ہے اور اس سے صاف ظاہر ہے کہ حلول سریانی ہے حالانکہ سپیدی و سیاہی اور جسم میں قسم فرق حقیقی ہے تو اس کا جواب اول تو یہی ہے کہ یہی بات سطح میں بھی موجود ہے... سطح کو جہاں سے کاٹئے وہاں سطح موجود ہے پھر سطح ہی نے کیا تصور کیا ہے کہ باوجود تساوی سواد و بیاض حلول سریانی نصیب نہیں...

دوسرے سواد و بیاض وغیرہ الوان ایک سطح جسم خاص کا نام ہے اور یہ ظاہر ہے کہ ایک جسم سے ایک ہی طرح کے سطوح پیدا ہوں گے... باقی فخن جسم میں تصور لون ایسا ہی سمجھئے... جیسا تصور سطح وہ اگر بالفعل ہے تو یہ بھی بالفعل ہے اور وہ بالقوہ تو یہ بھی بالقوہ ہے... سو اگر اور صاحب سطوح بالفعل کے قائل داخل فخن جسم میں ہو

جائیں گے تو ہم بھی لون بالفعل کے داخل جسم میں قائل ہو جائیں گے... بالجملہ حلول سریانی اگر متصور ہے تو اطراف وحدود میں متصور ہے... اس صورت میں لازم ماہیت کو حال فی الملووم بالحلول السریانی کہنا جب ہی مناسب ہے کہ حال فی الوجہ الملووم مراد لیں یا دونوں ایک درجہ کی ہیکل تجویز کریں...

سو یہ بات کہ دونوں ایک درجہ کے ہیکل وحدوں جب ہی متصور ہے کہ لازم ذات مضاف الی الملووم متقابل الصفا نف نہ ہو اور اس کا حال ابھی معلوم ہو چکا کہ ہے یا نہیں لاجرم یہی ہوگا کہ حلول سریانی اگر ہو تو کنہ لازم اور وجہ ملزوم میں ہو جس میں اگر فرق ہے تو فرق اعتباری ہے... چنانچہ امثلہ مذکورہ سے واضح ہے مگر اس میں کچھ شک نہیں کہ کنہ لازم اور کنہ ملزوم میں حلول سریانی نہیں ہے تو حلول طریانی ہے... اس صورت میں خواہ مخواہ لازم بہ نسبت ملزوم ایک امر انتزاعی اور حد لاحق ہوگا اور یہی ہمارا مطلب تھا اور بہت دیر سے مکنون خاطر تھا کہ اس کو ظاہر کیجئے...

الحاصل: فحوائے تقریر مذکورہ سے بایں وجہ کہ لازم کو جدا لیا اور امور انتزاعیہ کو جدا... یہ معلوم ہوتا تھا کہ یہ دونوں حقیقت میں مختلف ہیں، مگر ہم نے بایں مجبوری کہ هنوز لازم کا امر انتزاعی ہونا یا امر انتزاعی کا لازم منشاء انتزاع ہونا محل تامل ہے ایک کو ایک میں داخل کر کے اگر گفتگو کیجئے تو تحکم بے جا اور دعویٰ بے دلیل سمجھا جائے گا... اولویت ملزوم بہ نسبت لازم ذات جدی ثابت کی اور اولویت منشاء انتزاع بہ نسبت صفت انتزاعی جدی ورنہ حق پوچھئے تو یہ دونوں مثل معنی مفہوم و مدلول وغیرہ مصداق میں واحد اور مفہوم میں متغائر ہیں... بحیثیت اتصال باہمی لازم و ملزوم کہلاتے ہیں اور بحیثیت انتزاع عقل انتزاعی اور یہ بھی نہیں تو اس سے تو کم بھی نہیں کہ لازم خاص اور امر انتزاعی عام ہو...

رہا یہ شبہ کہ اگر حقیقت الامریوں ہے تو صفات انضمامیہ کے لیے کوئی ٹھکانا ہی نہیں بلکہ مثل مفہوم عنقا ایک مفہوم بے مصداق ہوں گی حالانکہ صفات میں اول درجہ کی صفات صفات انضمامیہ ہی ہوتی ہیں... سو اس کا جواب اول تو یہی ہے کہ ہمارا قصور نہیں دلیل کامل

کے آگے عقل بہانہ کیش کی بھی نہیں چلتی... بایں ہمہ جواب ہی کی تمنا ہے تو لیجئے:

جیسے مصدر مبنی للفاعل صفت فاعل ہوتا ہے ایسے ہی مصدر مبنی للمفعول صفت مفعول ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ ہر صفت کو اپنے موصوف کے ساتھ ایک نسبت ہوتی ہے مگر وہ مصدر جو بین الفاعل والمفعول ہوا یعنی متعدی ہو خود ایک نسبت ہوتا ہے تو یہ معنی ہوئے کہ نسبت حائلہ بین المتنسبین کو دونوں متنسبین کے ساتھ ایک نسبت علیحدہ ہے مگر ظاہر ہے کہ جب نسبت اصلیہ بالقصد ملحوظ ہوگی تو دونوں برابر کی نسبتوں کی طرف توجہ اجمالی ہوگی اور جب دونوں پہلو کی نسبتوں میں سے کسی ایک طرف توجہ بالقصد ہوگی تو پھر نسبت اصلیہ کی طرف تو بایں وجہ کہ اس صورت میں وہ احدی المتنسبین میں سے ہے توجہ باقی بھی رہے گی پر بہ نسبت ثالثہ بالکل نظر سے ساقط ہو جائے گی اور یوں خیال آجائے تو وہ کچھ نسبت مقصودہ کے تصور کا ثمرہ نہیں... منجملہ حدیث النفس سمجھئے،

اب سنئے کہ نسبت حائلہ بین الفاعل والمفعول جب ”من حیث انہ نسبة“ ملحوظ ہوگی تو منجملہ انتزاعیات ہوگی اور جب ”من حیث انہ منتسب“ ہوگی تو منجملہ انضمامیات ہوگی اور وجہ فرق تسمیہ بھی اس صورت میں ظاہر ہو جائے گی... غرض حیثیت صدور و وقوع سے ساری نسبتیں انضمامی ہیں اور ”من حیث انہ اضافة او نسبة“ انتزاعی ہیں اور چونکہ حدود مذکورہ مفہومات نسبیہ ہیں تو یہ تینوں اعتباران میں برابر جاری ہو جائیں گے اور شبہ مذکور متعاضل ہو جائے گا مگر چونکہ انتزاع کے لیے اول علم متنسبین فرادی ضرور ہے بطور احساس ہو یا تعقل ہو... اس کے بعد کہیں انتزاع ہو ورنہ پھر انتزاع کے کیا معنی تو جس منتسب کا اول احساس یا تعقل ہوگا تو بذریعہ حدود ہی ہوگا کیونکہ وجود عدم قابل احاطہ وجود ذہنی نہیں چنانچہ سابقاً معروض و مبرہن ہو چکا ہے...

اور اس صورت میں وہ حد ”من حیث انہ اضافة“ تو ملحوظ ہو ہی نہیں سکتی ورنہ علم متنسبین فرادی فرادی نہ رہے گا... لاجرم ”من حیث انہ صادر“ او واقع“ ہوگا... اس لیے انضمامیات اول درجہ کے صفات معلوم ہوتے ہیں اور انتزاعیات

دوسرے درجہ کے، اُنی علم انضمامیات علم انتزاعیات سے پہلے معلوم ہوتا ہے ورنہ باعتبار تحقق تو انتزاع ہی سابق ہے کیونکہ انتزاع من حیث انہ نسبت کی طرف راجع ہے اور ظاہر ہے کہ حد من حیث انہ حد میں اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہوتا، اس کے بعد دو اعتبار مذکور اُنی اعتبار صدور و وقوع پیدا ہوتے ہیں کیونکہ صدور و وقوع دونوں مفہوم وجودی ہیں اور اوصاف ثبوتیہ میں سے ہیں اور وجود موصوف اول لازم ہے...

اس تقریر سے یہ بات بھی نکل آئی کہ حدود جہت صدور سے مفعول پر اور جہت وقوع سے فاعل پر محمول نہیں ہو سکتیں کیونکہ جہت صدور سے صفات فاعل ہیں اور جہت وقوع سے صفات مفعول ہیں...

اور کسی موصوف کی صفت غیر موصوف پر محمول نہیں ہو سکتی... اس لیے جہاں کہیں وجود حدود اُنی تحقق نسبت معلوم ہو اور پھر حدود نسبت احداً مستسبین پر محمول نہ ہو سکے تو پھر بالیقین معلوم ہو جائے گا کہ وہ نسبت صفت منتسب ثانی ہے اور ”مِنْ حَيْثُ اَنَّهُ صَادِرٌ اَوْ وَاَقِعٌ“ ماخوذ ہے ”مِنْ حَيْثُ اَنَّهُ نَسْبَةٌ“ باخوذ نہیں... سو بشہادت آیت ”اَلنَّبِيُّ اَوَّلٰی بِالْمُؤْمِنِيْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ“ ارواح مؤمنین کا وصف انتزاعی اور صفت اضافی ہونا جس کے ایک جانب میں روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے معلوم و محقق ہے...

بایں ہمہ ارواح مؤمنین روح ہر فتوح حضرت الکوین صلی اللہ علیہ وسلم پر محمول نہیں تو لاجرم وصف منسوب ثانی ہوں گے اور یہ شبہ مندفع ہو جائے گا کہ ارواح مؤمنین روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے حدود انتزاعیہ ہیں تو محمول نہ ہونے کی کیا وجہ، حالانکہ انتزاعی ہونے کے لیے اتصاف لازم ہے اور اتصاف کو حمل لازم بالمواطات نہیں بالاشتقاق ہی سہی اور وجہ اندفاع شبہ ظاہر ہے...

باقی رہی یہ بات کہ منسوب ثانی کیا چیز ہے انصاف سے دیکھئے تو بعد اثبات اس بات کے کہ ارواح مؤمنین امور اضافیہ ہیں، اس کا بنیان ہمارے ذمہ ضرور

نہیں کیونکہ ہماری غرض منسوب مطلق منسوب پر موقوف ہے... سو اس قدر فقط تحقق اضافت کو لازم ہے اور تعین نوع سے ہماری غرض متعلق نہیں جو بیہودہ تطویل لا طائل کیجئے... بایں ہمہ کسی قدر اس باب میں پہلے بھی اس تقریر میں جس میں بواسطہ جملہ ”واذواجه امہاتہم“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بواسطہ ارواح مؤمنین واسطہ فی العروض ہونا ثابت کیا گیا ہے گفتگو ہو چکی ہے... اس وادی پر خار سے تو دامن مقصود بچا لائے پر ایک اور خلش درپیش ہے... اس کا بندوبست بھی ضرور ہے... وہ یہ ہے کہ ارواح مؤمنین کا بہ نسبت روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ایک امر انتزاعی بھی ہونا ثابت ہو گیا اور باوجود امر انتزاعی ہونے کے محمول نہ ہونے کی وجہ معلوم ہو گئی مگر در صورت حدود اور انتزاعی ہونے ارواح مؤمنین کے لازم یہ تھا کہ محدود اور منشاء انتزاع اعنی حضرت عالی روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو ہر آن و زمان میں ہر ہر روح کا حال بالتفصیل معلوم ہوا کرتا... اس صورت میں آپ کو بہ نسبت ارواح مؤمنین در بارہ علم وہی نسبت ہوتی جو خداوند علیم کو تمام عالم کے ساتھ در بارہ علم نسبت حاصل ہے کیونکہ جیسے قیم ممکنات اور قیوم حادثات وجود مطلق ہے جو صفت ذاتی خداوندی یا عین ذات خداوندی ہے اور ہیا کل تمام ممکنات کے اس کے ساتھ قائم ہیں... اور اس وجہ سے سرمایہ علم تمام ممکنات اعنی حصول صورت تمام ممکنات متحقق ہے ایسے ہی درجہ ثانیہ میں روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم قیوم ہیا کل ارواح مؤمنین ہے اور وہی سرمایہ علم تمام ارواح مؤمنین اعنی حصول صورت تمام ارواح متحقق ہے... پھر کیا وجہ ہے کہ علم باری تو اسی وجہ سے ہر آن و زمان میں بالضرور سب کو عام و شامل ہو اور علم نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا عموم و شمول تو درکنار ایک روح اور اس کی کیفیات کا علم ضروری نہ ہو کیونکہ ضروری ہوگا تو سبھی کا علم ضروری ہوگا کیونکہ علت ضرورت اگر ہوگی تو یہی نسبت قیومیت ہوگی... سو یہ بات سبھی ارواح کے ساتھ برابر ہے...

حالانکہ تتبع احادیث سے صاف ظاہر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بعض

اقوال و افعال مؤمنین کی کچھ خبر نہیں ہوئی... قصہ افک سے روشن ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کس قدر اس باب میں تجسس کیا اور پھر بایں ہمہ قبل نزول وحی کچھ معلوم نہ ہوا... حضرت علی رضی اللہ عنہ بوجہ شکر رنجی باہمی جو حضرت طاہرہ مطہرہ فاطمہ زہرا رضی اللہ عنہا سے پیش آئی تھی، مسجد میں جا کر سو رہے اور آپ کو یہ معلوم نہ ہوا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کہاں چلے گئے ورنہ سوال کی کیا حاجت تھی...

اور یہ ممکن نہیں کہ نفس ارواح کا علم ہو اور ان کی کیفیات واردہ کا علم نہ ہو اور ان کے افعال و اقوال کی اطلاع نہ ہو کیونکہ ارواح مؤمنین روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے انتزاعی ہوں گی اور اس وجہ سے قائم بالروح النبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہوں گی...

اور جب روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ارواح مؤمنین کی قیوم ہوئی تو ان کے تمام افعال کے لیے بھی بالضرور قیوم ہوگی... علیٰ ہذا القیاس ان کے تمام انفعالات کے لیے حامل ہوگی... چنانچہ ظاہر ہے اور اگر بایں ہمہ علم افعال و انفعالات ارواح لازم نہیں تو خداوند علیم کے لیے بھی ان کا علم لازم نہ ہوگا کیونکہ جیسے یہاں قیومیت اور انفعال بواسطہ ہے وہاں بھی یہی ہے اور اگر احادیث مذکورہ میں خلاف متبادر بہ حکم یہ کہتے کہ تجسس اور سوال سے عدم العلم لازم نہیں آتا... جیسے حساب و سوال و کتاب روز جزا سے خدا کی نسبت جہل کا الزام نہیں لگ سکتا! "تعالی اللہ عن ذلک علواً کبیراً" تو اس کا کیا جواب کہ اہل حق و تحقیق عموم علم کو بطور مذکور تسلیم نہیں کرتے...

الحاصل: یہ ایک اور گھائی دُشوار گزار باقی ہے مگر نظر بر خدا یہ معروض ہے کہ بمعونہ تقریر حال و دیگر تقریرات گزشتہ اگر غور کیجئے تو بین العلمین اور نیز بین اللہ العلیم اور بین النبی الکریم فرق بین ہے...

شرح

شرح اس معما کی یہ ہے کہ حدوث حدود کے لیے حدود کے دونوں جانب میں

اختلاف نوعی کا ہونا تو ثابت ہی ہو چکا اور یہ معلوم ہو گیا کہ ”من حیث انہا صادرة“ حدود مذکورہ صفات فاعلیہ ہیں اور ”من حیث انہا واقعة“ صفات مفعولیہ پر ایک بات قابل بیان جس سے توضیح تقریرات سابقہ و لاحقہ ہو جائے اور سن لیجئے کہ تحدید کے لیے ایک وجود دوسرے عدم کی ضرورت ہے اور یہ دونوں وجود و عدم مرتبہ حقیقت حدود میں برابر دخیل ہیں...

اس صورت میں جب دو مختلف النوع چیزوں میں کوئی حد فاصل حادث ہوگی تو جیسے بوجہ اشتراک جنسی یا وجودی ایک عام حد فاصل دونوں کے حق میں وصف ذاتی ہے، ایسے ہی ایک ایک حد فاصل خاص بھی دونوں طرف ہے جس کی جہت وجودی ایک طرف قائم ہے اور جہت عدمی دوسری طرف یہ نہیں کہ مثل حد فاصل عام دونوں طرف اعتبار قیام وجود اور نیز اعتبار قیام عدم کر سکتے ہیں... مثال مطلوب ہے تو لیجئے:

مثال

اگر ایک سطح وسیع پر ایسا دائرہ ہو جس کے جوف کا رنگ کچھ اور ہوا اور خارج کا کچھ اور تو رنگ داخلی کی حد ہر چند وہی حد عام ہے جس کو دائرہ کہتے... پر اس کی جہت وجودی سطح داخلی کے ساتھ قائم ہے اور جہت عدمی سطح خارجی کے ساتھ قائم ہے... علیٰ ہذا القیاس حد رنگ خارجی کو خیال فرمائیے اور ظاہر ہے کہ رنگ خاص ایک سطح خاص کا نام ہے جیسے رنگ مطلق سطح مطلق کا نام ہے اور اس مثال میں شبہ ہے تو نور آفتاب اور زمین کے مابین جو حد نورانی اور حد زمینی حادث ہوتی ہے اس مضمون کے لیے روشن مثال ہے...

بالجملہ حد فاصل بین النور والارض جس میں نور کی طرف سے لیجئے تو ایک طرف نور اور دوسری طرف عدم النور ہے اور زمین کی طرف سے دیکھئے تو ایک طرف زمین اور دوسری طرف عدم زمین ہے، ایسے ہی حد ہے جس کے دو طرف مختلف النوع محدود ہیں... پھر اگر اس حد کو متمم نور کہتے تو اس وقت بھی حد

فاصل ایک سطح نورانی ہوگی جس کی جہت وجودی نور کے ساتھ قائم ہے اور اس وجہ سے اس کے حق میں وہی سطح نورانی جس کو اپنے محاورات میں ہم دھوپ کہتے ہیں عارض ہے... لازم ذات نہیں...

علیٰ ہذا القیاس اگر متمم زمین کہئے تو یہ ہی حد فاصل ایک سطح ظلمانی ہوگی جس کی جہت وجودی زمین کے ساتھ قائم ہے اور اس وجہ سے اس کے حق میں لازم ذات اور جہت عدی نور کے ساتھ قائم ہے اور اسی وجہ سے یہ سطح ظلمانی اس کے حق میں عارض ہوگی یا اقتران دھوپ اور سایہ ہے اپنا اطمینان کر لیجئے کیونکہ یہاں ایک خط فاصل جو حد حائل ہے... مابین النور والظلمات حادث ہوتا ہے پھر اس کے ایک طرف سے دیکھئے تو ایک خط نورانی ہے جس کی جہت وجودی نور کے ساتھ اور جہت عدی سایہ کے ساتھ قائم ہے اور دوسری طرف دیکھئے تو ایک خط ظلمانی ہے جس کی جہت وجودی سایہ کے ساتھ اور جہت عدی نور کے ساتھ قائم ہے...

جب یہ بات دلنشین ہو چکی تو اب بطور یاد دہانی پھر یہ معروض ہے: کہ جیسے مصداق حقائق ممکنہ معنی حدود مذکورہ اور ہیاکل ممکنہ ہیئت ترکیبی وجود و عدم ہے اور جہت وجودی و عدی دونوں اس میں داخل ہیں، تنہا تنہا ایک ایک جہت مصداق حقائق مذکورہ نہیں ورنہ حقائق مذکورہ واجب ہوتیں یا ممتنع ممکن نہ ہوتیں... چنانچہ ظاہر ہے... ایسے ہی ارواح مؤمنین جو حقائق ممکنہ میں ایک حقائق خاصہ ہیں، جہت وجود خاص اور جہت عدم خاص سے مرکب ہوں گی... چنانچہ یہ بھی ظاہر ہے، پھر اس صورت میں گو جہت وجودی روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ قائم ہو، پر جہت عدی آپ کی روح پاک کے ساتھ قائم نہیں بلکہ معروض کے ساتھ جو ایک نوع ثانی ہے قائم ہے اگر یہ جہت عدی بھی آپ کی ہی ذات کے ساتھ قائم ہوتی تو اس صورت میں البتہ بظاہر یہ دھوکا پڑتا کہ علم ارواح مؤمنین و افعالات و انفعالات ارواح مؤمنین ہر آن و زمان میں لازم و ضروری ہے...

الحاصل: مصداق حقائق ممکنہ ارواح مؤمنین ہوں یا سوان کے اور کچھ ہو مجموعہ

دو جہت وجودی وعدی ہے... اتنا فرق ہے کہ ارواح مؤمنین کی حقائق خاصہ ہیں... سوان کی جہت وجودی وجہت عدی بھی خاص ہی ہوگی اور روح پاک حضرت لولاک علیہ السلام اگر قیوم ارواح مؤمنین ہے تو باعتبار جہت وجود قیوم ہے... دونوں جہتوں کے اعتبار سے قیوم نہیں جو احاطہ جملہ جہات ارواح مذکورہ لازم آئے اور حصول صور ارواح مذکورہ کہا جائے جس سے چارنا چار اس بات کا قائل ہونا پڑے کہ اس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ہر آن و زمان میں حصول علم جملہ ارواح مؤمنین تمام افعالہا و انفعالاتہا ضرور ہے جس پر شبہ مذکور کو رد کی گنجائش ملے... ہاں بایں وجہ کہ قیوم جملہ جہات وجودیہ وعدیہ حقائق ممکنہ اگر طرف واحد نہیں تو دونوں طرفین حدود مذکور کی تو ضرور ہی ہیں...

چنانچہ بیان حال سے مبین ہو چکا لازم ہے کہ خداوند کریم کو ہر آن و زمان میں علم ظہور ممکنات حاصل ہو اس لیے کہ حدوث حدود فاصلہ کے لیے یہ بات ضرور ہے کہ دونوں طرف امور وجودی ہوں ورنہ انفرج بین حصص الوجود المطلق لازم آئے گا جس کے ابطال سے عنقریب ہی فراغت حاصل ہوئی ہے اور نیز مختلف النوع ہونا طرفین کا جب ہی بن پڑتا ہے کہ دونوں وجودی ہوں اور اس کے اثبات سے بھی سبکدوش ہو چکے...

اس لیے ہر ہیکل کے دونوں طرف میں حصص وجود ہوں گے اور ظاہر ہے کہ تمام حصص وجود بالذات اگر قائم ہیں تو ذات پاک خداوندی ہی کے ساتھ قائم ہیں... اس صورت میں لاجرم یہی کہنا پڑے گا کہ قیوم جہت عدم ممکنات بھی حسب قرار داد سابق ذات خداوند پاک ہی ہے... فقط قیوم جہت وجود ہی نہیں اور جب دونوں جہتوں کے لیے قیوم وہی ہے تو اب قیام ہیا کل ممکنہ بالوجود الالہی لازم آئے گا اور ادراک لوازم ذات وجود میں سے ہے بلکہ ادراک کیا تمام اوصاف وجودیہ اصل میں اوصاف وجود ہی ہیں... تبعا موجودات پر محمول ہوتے ہیں اور اس لیے ثبوت محمول کے لیے وجود موضوع کی ضرورت پڑی... چنانچہ پہلے اس باب میں عرض معروض ہو چکی، اس لیے لازم پڑا

کہ علم ظہور ممکنات ہر آن و ہر زمان میں خداوندِ علیم کو مثل علم ازلی برابر حاصل ہو...

الغرض ذات پاک خداوندی تعالیٰ شانہ اور روح مقدس حضرت لولاک صلی اللہ علیہ وسلم میں بہت فرق ہے ذات خداوندی قیوم جہتین ہے اور روح پاک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم قیوم جہت واحدہ ہے... اس لیے شمول علم بلکہ خود حصول علم میں بھی تساوی ممکن نہیں... ہاں بوجہ تعاقب جہتین و قیام جہت واحدہ مقام حضور میں تمام حاضر ہیں... سو جیسے ارواح مؤمنین کو اس صورت میں دوام حضور بہ نسبت روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم حاصل ہوگا... اگر روح مقدس نبوی علیہ السلام کو بھی دوام توجہ بہ نسبت ارواح مذکورہ حاصل ہو تو دوام علم جملہ ارواح یکمجمیع افعالہا و انفعالاتہا لازم ہے... مگر جیسے دوام توجہ باری تعالیٰ ممکنات کی طرف ضرور ہے دوام توجہ روح مقدس علیہ الصلوٰۃ والسلام بہ نسبت ارواح مذکورہ ضرور نہیں بلکہ دُشوار ہے...

تفصیل اس اجمال کی اسی طرح جس سے ضرورت توجہ دربارہ حصول علم و انکشاف معلوم ہو جائے، یہ ہے کہ فقط حصول فی مبداء الانکشاف حدوث علم و انکشاف کے لیے کافی نہیں اور یہ جو علم کی تعریف میں حصول صورۃ الشئی کہا جائے... باعتبار اکثر و اغلب ہے... ہاں معلوم کی جانب سے اتنی ہی بات کی ضرورت ہے اور اس وجہ سے اگر یوں کہیں کہ حدوث علم بمعنی مصدر بنی للفاعل کے لیے سامان اصلی اتنا ہی ہے تو کچھ مضائقہ نہیں... چنانچہ حصول کا صورۃ الشئی کی طرف مضاف ہونا اسی طرف مشیر ہے کہ یہ تعریف اگر منطبق ہے تو مصدر بنی للمفعول ہی پر منطبق ہے مگر حدوث علم بمعنی مصدر بنی للفاعل کے لیے اصل میں ایک مبداء انکشاف جو حقیقت میں اس کے حق میں مبداء کشف ہے اور مبداء انکشاف معلوم کے لیے ہے...

دوسری توجہ کی ضرورت ہے اور سوا اس کے مصدر بنی للفاعل کو ضرورت حصول صورۃ الشئی اور مصدر بنی للمفعول کو ضرورت توجہ و مبداء انکشاف ضرورات اصلیہ میں سے نہیں بلکہ علل بعیدہ اور مبادی میں سے ہیں... بالجملہ فقط حصول صورۃ الشئی ادراک

نہیں ہو جاتا تو جہ روحانی بھی جس کو تقابل چہرہ پنہانی کہئے ضرور ہے اور اس کی وجہ وہی ہے کہ نسبت واقعہ بین الفاعل والمفعول کے پہلو میں دو نسبتیں اور ہوتی ہیں ایک فاعل کی طرف دوسرے مفعول کی طرف جن کے باعث نسبت واقعہ فیما بین فاعل ومفعول کبھی اس کی صفت ہو جاتی ہے کبھی اس کی ہو جاتی ہے... سو مبداء انکشاف ایک امر اضافی ہے، بایں اعتبار کہ لوازم ذات امور اضافیہ ہوتے ہیں... چنانچہ یہ تفصیل معلوم واضح ہو چکا ہے، فاعل کے ساتھ اس کو ایک اضافت حاصل ہے اور بایں اعتبار کہ متعدی ہے... چنانچہ علم سے صیغہ مفعول اعنی معلوم کا مشتق ہونا اس پر شاہد ہے کہ مفعول کے ساتھ اس کو دوسری اضافت حاصل ہے اور ظاہر ہے...

نیز واضح ہو چکا ہے کہ مفعول مطلق کو مبداء فعل کے ساتھ جو لازم ذات فاعل ہوتا ہے وہی نسبت ہوتی ہے جو مبداء فعل مذکور کو فاعل کے ساتھ نسبت ہوتی ہے یعنی جیسے وہ اقرب الیہ من نفسہ ہوتا ہے ایسے ہی یہ جیسے مفعول مطلق بہ نسبت مبداء افعال ایک امر انتزاعی ہوتا ہے ایسے ہی مبداء فعل جو لازم ذات فعل ہے بہ نسبت ذات فاعل انتزاعی ہوتا ہے... جیسے لازم ذات کا تعقل ذات ملزوم پر موقوف ہوتا ہے... ایسے ہی کہ مفعول مطلق کا تعقل ذات مبداء انکشاف پر موقوف ہوتا ہے اس لیے کہ مفعول مطلق حسب تحقیق سابق ایک حد فاصل بین المبداء والمفعول ہوتا ہے اور حد کا تعقل حدود کے تعقل پر موقوف ہوتا ہے بلکہ سوا ان کے اور کسی کا تعقل کسی پر موقوف ہی نہیں... چنانچہ اسی بناء پر لوازم ذات کا اقسام حدود میں سے ہونا ثابت ہو چکا ہے...

الحاصل مفعول مطلق کو مبداء فعل کے ساتھ وہی نسبت ہوتی ہے جو مبداء فعل کو فاعل کے ساتھ ہوتی ہے، یا یوں کہئے فاعل کو مبداء فعل کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو مبداء فعل کو مفعول مطلق کے ساتھ ہوگی... اتنا فرق ہے کہ فاعل ومبداء فعل میں علاقہ لزوم بھی ہوتا ہے اور مبداء فعل اور مفعول مطلق میں بظاہر علاقہ لزوم نہیں ہوتا مگر پہلے واضح ہو چکا ہے کہ ملزوم بھی ملزوم بحسب الوجود نہیں ہوتا بلکہ بشرط حقوق عدم خاص ہوتا ہے... سو ایسے ہی

مبدأ انکشاف بھی بشرط الحق عدم خاص جس کا پیمانہ مفعول بہ کو سمجھئے ملزوم مفعول مطلق ہے... چنانچہ ظاہر ہے... بالجملہ باہمہ وجوہ باہم تناسب ہے اس لیے معلوم مطلق کو مبدأ انکشاف کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو مبدأ انکشاف کو فاعل کے ساتھ ہوگی اور فاعل کو مبدأ انکشاف کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو مبدأ انکشاف کو معلوم مطلق کے ساتھ ہوگی... غرض عالم کو معلوم مطلق کے ساتھ نسبت عالمیت اور معلوم مطلق کو عالم کے ساتھ نسبت معلومیت بذات خود نہیں... بواسطہ مبدأ انکشاف ہے مگر توسط مبدأ انکشاف مثل توسط حد اوسط قیاس معروف نہیں بلکہ توسط حد اوسط قیاس مساوات ہے... اس لیے کہ حاصل اس تناسب کا یہ ہوا کہ:

”المعلوم المطلق منسوب الى مبدأ الانكشاف بالنسبة الخاصة بالمعروفة و مبدأ الانكشاف منسوب الى العالم ايضاً كذا الك” یا یوں کہئے: ”العالم منسوب الى مبدأ الانكشاف كذا و مبدأ الانكشاف ايضاً منسوب الى المعلوم المطلق كذا“

الغرض نہ عالم اور مبدأ انکشاف میں باہم تصادق ہے نہ مبدأ انکشاف اور معلوم مطلق میں باہم تصادق ہے جو ایک دوسرے پر محمول ہوا اور صورت قیاس اقترانی کی بطور معروف حاصل ہو... اس لیے صحت نتیجہ صحت مقدمہ ثالثہ پر موقوف ہوگی اور ظاہر ہے کہ مقدمہ ثالثہ جس پر اس قیاس میں نتیجہ کا دار و مدار ہے کلیتہً نہیں ورنہ لازم آئے کہ چار کو مثلاً سولہ کے ساتھ وہی نسبت نصف ہو نسبت رابع نہ ہو اس لیے کہ یہاں بھی بعینہ یہی صورت ہے چار کو آٹھ کے ساتھ وہی نسبت ہے جو آٹھ کو سولہ کے ساتھ نسبت ہے... اس لیے لازم پڑا کہ فقط تحقق نسجین مذکور تین علت تامہ حصول علم للعالم نہ ہو... سو حالت منتظرہ کا تجسس کیا تو ایک اور نسبت معلوم ہوئی جس کا بین العالم و مبدأ الانکشاف اور بین مبدأ الانکشاف و المعلوم المطلق ہونا ضرور ہے اسی عالم کو مبدأ انکشاف کے ساتھ نسبت مساحت چاہیے اور مبدأ انکشاف کو معلوم مطلق کے ساتھ نسبت مساحت چاہیے...

القصد مبدء انکشاف مثل عینک دیدار معلوم مطلق کے پیش رو چاہیے جس کا حاصل وہی توجہ اور مساحت ہے سو جیسے آئینہ کسی کے ہاتھ میں ہو اور پیش رو نہ ہو تو گو اس کو نسبت حصول فی الید اسی طور حاصل ہو... جیسے وقت مساحت اور مواجہت ہے پر اس وقت وہ صورتیں جو بوجہ تقابل آئینہ میں منطبع ہیں... صاحب آئینہ کو مشہود نہ ہوں گی ایسے ہی فقط حصول صورتی مبدء الانکشاف جس کا ما حاصل تحقق نسبت ثانیہ ہے اور وجود مبدء انکشاف جس کا حاصل تحقق نسبت اولیٰ ہے... انکشاف صور للعالم کے لیے کافی نہ ہوگا...

القصد دونوں کا مثل آئینہ و صور آئینہ یا مثل گس بندوق و نشانہ ایک سیدھ میں ہونا بھی ضرور ہے... فقط تحقق نسبتیں معلومین سے کام نہیں چلتا، اس صورت میں حاصل تناسب یہ ہوا کہ معلوم مطلق مبدء انکشاف کی سیدھ میں ہے اور مبدء انکشاف عالم کی سیدھ میں ہے اور ظاہر ہے کہ گو یہ قیاس بھی قیاس مساوات ہے پر مقدمہ ثالثہ صحیح ہے... الغرض چاروں نسبتوں کا تحقق ضروری ہے لیکن تحقق نسبتیں اولین علم خداوندی میں تحقق نسبتیں ثانیہ کو مستلزم ہے اور علوم ممکنات میں متصور نہیں، وجہ اس کی یہ ہے کہ جیسے مرکز دائرہ کو سب نقاط واقعہ علی المحیط اور نیز نقاط واقعہ بین الدائرہ سے یکساں تقابل حاصل ہے ایسے ہی ذات خداوندی کو تمام ممکنات کے ساتھ جو بمنزلہ نقاط واقعہ علی المحیط ہیں کیونکہ حدود وجود واجبی ہیں اور نیز تمام صفات کے ساتھ جو داخل دائرہ وجوب ہیں برابر نسبت احداث وعلیت حاصل ہے اور اس طرف سے نسبت حدوث و معلولیت سب کو خدا کے ساتھ موجود ہے...

سو جیسے ایک مرکز پر دو دائرے بنائیں اور اس صورت میں جو نسبت کہ مرکز کو چھوٹے دائرہ کے ساتھ ہوگی... وہی نسبت چھوٹے دائرہ کو بڑے دائرہ کے ساتھ ہوگی ایسے ہی مرکز ذات خداوندی پر دائرہ علم جو صفت کا صفہ ہے اور مبدء کشف خداوند علیم کے لیے ہے اور دائرہ حدوث بڑے چھوٹے دو دائرے بنائے گئے جن میں سے اقرب الی الذات صفت کا صفہ ہے اور اس وجہ سے ذات کو اس صفت کے ساتھ جو نسبت ہوگی

وہی نسبت صفت مذکورہ کو دائرہ حدوث کے ساتھ ہوگی باقی صفات واجبہ اور حقائق ممکنہ میں تقابل اربعہ دیکھ کر یہ احتمال بھی نہیں رہتا کہ ذات واجب کو صفات واجبہ اور حقائق ممکنہ کے ساتھ نسبت تو مساوی ہو جیسے مخروط مستدیر القاعدہ کی راس کو جس کے قوس کا مرکز خود نقطہ راس ہو نقاط واقعہ علی القاعدہ کے ساتھ نسبت تساوی ہوتی ہے اس لیے کہ متقابلین میں باہم ایسی نسبت ہوتی ہے جیسے مرکز پر دو زاویہ متقابلہ اور ان کے وتروں میں ہوتی ہے اعمیٰ جیسے ایک دائرہ مرکز سے ایک جانب ہے تو دوسرا دوسری جانب...

الغرض تقابل ہدایت و اضلال و رحمت و غضب وغیرہ صفات جو اصل تقابل ممکنات ہے خود اس بات پر شاہد ہے کہ نسبت خداوندی صفات و ممکنات کے ساتھ مثل نسبت راس مخروط مذکور بے نقاط قاعدہ بلکہ مثل نسبت مرکز دائرہ الی نقاط محیط ہے جس سے شبہ مذکور مرتفع ہو گیا اور نسبت روح مقدس نبوی علیہ الصلوٰۃ والسلام الی معلوماتہا نہ مثل نسبت مرکز الی الدائرہ ہے نہ مثل نسبت راس مخروط مذکور الی نقاط القاعدہ ہے... وجہ اس کی مطلوب خاطر ہے تو ہم بھی حاضر ہیں مگر پہلے ایک تمہید پیشکش ہے...

تمہید

مجموعہ نقیضین ہمیشہ مساوی جملہ موجودات ہوتا ہے اس لیے کہ زید اگر ایک ذات خاص پر صادق آتا ہے تو باقی تمام موجودات پر لازید صادق آتا ہے ورنہ موجودات باقیہ میں سے کوئی موجود ایسا ہو کہ زید صادق نہ آیا تو لازید بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع النقیضین لازم آئے اور جب مجموعہ نقیضین مجموعہ موجودات کے مساوی ہوا تو دوسری عرض یہ ہے کہ حوادث کا تباؤن تو مسلم اور یہ بھی اس لیے کہ ہر ممکن میں ایک جہت خاصہ موجود مطلق کی طرف سے فائض ہوئی ہے اور ایک حصہ خاصہ عطا ہوا ہے یہ نہیں کہ وجود مطلق کے سارے حصے اور ساری جہتیں کسی ایک ممکن کی آغوش میں آجائیں ورنہ وجود مطلق پھر وجود مطلق نہ رہے مقید ہو جائے... مع ہذا حقائق ممکنہ

کی حقیقت معلوم ہو چکی ہے کہ وہ حدود فاصلہ ہیں اور حدود کے لیے ضرور ہے کہ وجود کسی قدر آئے تو کسی قدر باہر بھی رہ جائے... بالجملہ کوئی حقیقت حقائق ممکنہ میں سے ایسی نہیں کہ جمیع حصص وجود اور جملہ جہات وجود کو محیط ہولا جرم کچھ داخل حقائق کچھ خارج رہے گا اور خارج پر لا داخل اور داخل پر لا خارج صادق آئے گا اور تقابل ایجاب و سلب پیدا ہوگا... ادھر ذات خداوندی کو جو حوادث کے لیے بمنزل مرکز ہے تمام حوادث کے ساتھ ارتباط ہے اور کیوں نہ ہو یہ ارتباط نہ ہو تو حدوث و حوادث نہ ہوں...

اب اس بات کو یاد فرمائیے کہ تحقق ممکنات کے لیے ضرور ہے کہ ایک وجود خارج من الذات اور واقع علی حقائق الممكنات کیونکہ ہر موصوف بالعرض کے لیے ایک موصوف بالذات چاہیے اور ایک صفت جو اس میں بالذات اور اس میں بالعرض ہو تو اس صورت میں بوجہ اشتراک صفت مذکورہ مرکز ذات سے ہیکل ممکنات تک ایک مخروط پیدا ہوگا جس کا اس مرکز کی طرف اور قاعدہ محیط کی جانب ہوگا...

غرض مناشی انتزاع مشابہ مخروطات ہوں گے... اس میں کوئی ممکن کیوں نہ ہو اول ممکنات سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ والتسلیم ہوں یا کوئی اور اس صورت میں ممکنات کو اپنے معلومات کے ساتھ لاجرم مختلف نسبتیں پیدا ہوں گی جن میں باہم تخالف و تضاد ہے نہ توافق و لزوم ایک نسبت تو اپنے مبادی اور مناشی انتزاع کے ساتھ دوسری نسبت اپنے معروضات کے ساتھ تیسری نسبت اپنے انتزاعیات کے ساتھ، چوتھی نسبت مفہومات باقیہ کے ساتھ مگر ان چار نسبتوں میں سے تین پہلی نسبتیں تو ضروریات وجود میں سے ہیں کیونکہ ذوات ممکنہ تین جہتوں سے خالی نہیں ہوتیں... ایک جہت وجود جس کی وجہ سے اپنے منشاء انتزاع کی طرف منسوب ہے دوسری جہت عدم، جس کی وجہ سے اپنے معروض کی طرف منسوب ہے، تیسری جہت تحد و تشخص جس کے سبب اپنے حدود اعنی انتزاعیات کی جانب منسوب ہے... الغرض ان تینوں انتسابوں کی علت تو ذات ممکن ہی میں موجود

ہے... باقی رہا انتساب رابع ولوازم ذات وذاتیات ممکن میں سے نہیں منجملہ عوارض خارجیہ ہے... چنانچہ ظاہر ہے اب سنئے:

کہ بظاہر علوم جہات ثلاثہ بما فیہا کے ممکن کے لیے ضروری معلوم ہوتے ہیں لیکن اوراق گزشتہ میں اس امر کی تنقیح ہو چکی ہے کہ عالم کو اپنا اور مبادی اور علل اور اپنے صفات ذاتیہ کا علم بالکنہ ممکن نہیں ہاں علم بالوجہ ہوتا ہے... اس صورت میں علوم جہات ثلاثہ مذکورہ بالکنہ ہوں، یہ تو ممکن نہیں ورنہ جہات ثلاثہ مذکورہ ذاتیات ولوازم ذات ممکن میں سے نہ ہوں گے... چنانچہ واضح ہے...

اور اگر کچھ خفا ہوگا تو میری تقریر کی پریشانی یا مسامحات بیانی کے باعث ہوگا... مگر یوں سمجھ کر کہ اس سے کون چھوٹا ہے جو میں چھوٹوں... پھر اس امر میں زیادہ کنج و کاؤ کرنی سعی باطل ہے... مطلب سے مطلب ہے اور اہل فہم سے معاملہ ہے، ہر رند بازاری سے کام نہیں ورنہ اس رسالہ میں ایک بھی بات ایسی نہیں جس کو بے کھٹکے مان جائیں، اصل مطلب کا نکال لینا اہل فہم کے حوالے کر کے یہ گزارش کرتا ہوں:

کہ اول مخلوقات سرور موجودات علیہ وآلہ افضل الصلوات کے ممکن ہونے میں تو کچھ تامل ہی نہیں اس لیے جہات ثلاثہ مذکورہ بما فیہا آپ کو بالکنہ معلوم نہ ہوں گی، اگر ہوں گی تو بالوجہ معلوم ہوں گی اور ظاہر ہے کہ لزوم ذاتی جس کو حصول ارواح مؤمنین فی الروح المقدس النبوی صلی اللہ علیہ وسلم لازم تھا اگر ہے تو بہ نسبت کنہ ارواح نہیں جو خواہ مخواہ دوام علوم ارواح مؤمنین بافعالہا وانفعالاتہا باجماع علوم مذکورہ فی آپا واحد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے حاصل ہو اور شائبہ علم غیب لازم آئے اور ظاہر ہے کہ یہ جہات ثلاثہ مذکورہ ذات واجبہ میں مفقود ہیں، پھر ذات واجبہ کو ذات ممکنہ پر دربارہ عدم امکان اجتماع علوم مذکورہ فی آپا واحد یا دوام علوم مذکورہ قیاس کرنا یا ذات ممکنہ کو دربارہ وجوب اجتماع علوم مذکورہ فی آپا واحد یا دوام و استمرار علوم مذکورہ ذات واجبہ پر قیاس کرنا اپنے سوء فہم کا اعلان کرتا ہے...

الغرض فقط اتنی بات سے کچھ نہیں ہوتا کہ جیسے ہیا کل ممکنہ عموماً وجود مطلق کے

ساتھ قائم ہیں اور اس کے حق میں انتزاعی ہیں ایسے ہی ارواح مؤمنین روح اطہر سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ قائم اور اس کے حق میں انتزاعی ہیں... بالجملہ جہات ثلاثہ مذکورہ کو ذات واجب تک رسائی نہیں... نسبت الی المنشاء والی المعروضی کا نہ ہونا تو خود ظاہر ہے کون نہیں جانتا کہ خداوند کریم امر انتزاعی نہیں جو اس کے لیے کوئی منشاء انتزاع ہو عرض نہیں جو اُس کے لیے کوئی معروض ہو... ہاں انتفاع نسبت ثالثہ البتہ ظاہر بینوں کے حق میں ہنوز محل تامل ہے...

اس لیے معروض ہے کہ ذات بے چون و بے چگون تک تو تحدید کی کیا رسائی ہوتی وجود منبسط بھی جو منجملہ صفات اور قیوم ذات ممکنات ہے آغوش قیود میں نہیں آ سکتا... چنانچہ بخوبی روشن ہو چکا ہے... رہی ہیا کل ممکنہ اس کو محیط نہیں خود وہ ان کو محیط ہے... اگر تشبیہ دیجئے تو بہر تفہیم یہ مثال عمدہ ہے کہ جیسے جوف فلک الافلاک میں افلاک باقیہ ہشتگانہ اور عناصر رابعہ اور بہت سے خارج المرکز اور متمات اور تدویر اور مکعبات جن کے ہیا کل کی تعداد حد احصاء و شمار سے خارج ہے، داخل ہیں اور وہ ان سب کو محیط ہے... ایسے ہی وجود منبسط جو منجملہ صفات خداوندی ہے تمام موجودات کو محیط ہے...

الغرض وجود مطلق بوجہ حدود فاصلہ مذکورہ محدود نہیں ہوا... حصص وجود مطلق

تحدیدات ہیا کل سے محدود ہوئے ہیں مگر تمام ذات ممکنہ اس میں اوّل ممکنات سرور مخلوقات صلی اللہ علیہ وسلم ہوں یا کوئی اور خود احاطہ حدود میں ہیں حدود کو محیط نہیں... مختصر یہ ہے کہ وجود مطلق داخل کی جانب سے محدود ہے اور خارج سے یا اصل میں محیط محدود کو ہے اور ہیا کل ممکنہ خارج کی جانب سے محدود ہیں اور حدود ان کو محیط ہیں اور ظاہر ہے کہ ان دونوں مضمونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے اور روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اگرچہ خود محدود حدود خارجہ ہو، پر ارواح مؤمنین اس کے حدود داخلہ میں سے ہیں اور اس وجہ سے ان کو محیط اور شرط علم جو احاطہ عالم بہ نسبت معلومات ہے، اسی

طرح موجود ہے جیسے وجود مطلق میں اگرچہ بہ نسبت حدود خارجیہ یہ شرط منقود ہے تو پھر طریق اثبات مطلوب یا یوں کہئے باعث تامل دربارہ اعتقاد و اجتماع علوم ارواح مؤمنین بافعالہا و انفعالاتہا فی الہن واجد یا دوام علوم مذکورہ بہ نسبت حضرت اعلم مخلوقات علیہ السلام یہ ہے کہ حسب تمہید سابق کہ معلومات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم جہات مختلفہ میں واقع ہیں اور بوجہ تعارض و تضاد جہات مذکورہ اجتماع توجہات بجانب جہات مذکورہ ممکن نہیں جو تعلق علم بالا ارواح یا بقاء علم ارواح مذکورہ میں اور علوم خارج نہ ہوں...

ہاں اگر نعوذ باللہ علم حقیقت و معرفت ذات و صفات خداوندی اور علوم و اسرار خداوندی اور علوم شریعت و طریقت و نیز علوم دیگر معلومات سے حضرت اعلم مخلوقات سرور موجودات صلی اللہ علیہ وسلم کو عاری و معز تصور کیجئے تو پھر البتہ اجتماع علوم مذکورہ اور دوام علوم مذکورہ کے قائل ہونے میں بظاہر کچھ حرج نہیں... اگرچہ گنجائش انکار پھر بھی بایں وجہ باقی ہے کہ جب تک نسبت روح مقدس صلی اللہ علیہ وسلم الی ارواح مؤمنین مثل نسبت راس مخروط یا بقاعدہ جس کے راس و قاعدہ میں نسبت مرکز الی محیط ہو ثابت نہ ہو جائے... تب تک اعتقاد مذکور کی کوئی وجہ نہیں، اعتقاد کے لیے یقین کامل چاہیے نہ احتمال مگر معتقدان دین اسلام کو اس میں تامل نہ ہوگا کہ ہر نوع کے علوم میں خصوصاً معرفت ذات و صفات و تجلیات و علوم اسرار شریعت و طریقت و مبداء و معاد میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ رتبہ ہے کہ دیدہ و ہم و خیال اہل کمال بھی وہاں تک نہیں پہنچ سکتا... چہ جائیکہ آپ ان علوم سے معز و معزا ہوں ہاں علوم ارواح بافعالہا و انفعالاتہا میں اگر بہ نسبت معرفت ذات و صفات و تجلیات علوم اسرار وغیرہ کچھ فوقیت ہوتی تو بتقاضائے محبت احمدی صلی اللہ علیہ وسلم و خیال رفعت شان محمدی علیہ الصلوٰۃ والتسلیم اس کا اقرار اور اس کا انکار گوارا کیا جاتا...

الغرض عالم کے لیے دربارہ حصول علم توجہ شرط ہے اور در صورت تعارض و تضاد جہات معلومات اجتماع توجہات متضادہ ممکن نہیں جو اجتماع علوم

مذکورہ لازم آئے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اجتماع علوم و دوام علوم مذکورہ معلومہ میں مثل علیم وخبیر کہا جائے...

اس تقریر کی بنا تو اس بات پر تھی کہ ذات عالم کشف معلومات میں کافی ہے یا حدود و اطراف ذات عالمہ مبداء کشف و انکشاف ہیں اور اگر ذات عالم یا حدود و اطراف ذات قابلیت کشف و لیاقت، مبدائیت کشف و انکشاف نہیں رکھتے بلکہ مبداء انکشاف کوئی اور چیز سواء ذات و حدود و اطراف ذات کے ہوتی ہے تو اس وقت میں تو کچھ وقت ہی نہیں کیونکہ قیام ارواح اگر ثابت ہوا ہے تو روح مقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ثابت ہوا ہے، مبداء انکشاف کے ساتھ ثابت نہیں ہوا جو شبہ مذکور عارض ہوا اور خلجان مذکور حیران کرے اور اگر حقائق ارواح ہیکل مخروط مذکور ہوں... فقط قاعدہ مخروط مذکور نہ ہوں جس کے قوس قاعدہ کے لیے نقطہ راس مرکز ہوا اور ارواح مؤمنین فقط قاعدہ ہی کی جانب نہ ہوں بلکہ ساقوں کے اطراف میں بھی بعض ارواح قائم ہوں یا قاعدہ ہی پر ہوں پر قاعدہ مخروط مخروط مستوی ہو یا نقطہ راس قوس کے لیے مرکز نہ ہو تو پھر تفاوت نسبت بہ نسبت راس مخروط جو محل توجہ ہوگا، ظاہر و باہر ہے اور کسی کو صدیق کسی کو شہید، کسی کو صالح کہنا خود اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ارواح مؤمنین کو روح مقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ یکساں تقابل حاصل نہیں...

اس لیے کہ یہ تینوں قسمیں اقسام ایمان سے ہیں اور باہم انواع مختلفہ ہیں، نوع واحد کے افراد میں سے نہیں... یہ بات خود ہی روشن ہے کہ ایمان و صدیقیت و شہادت و صلاح نسبت الی الشخص نہیں... اس لیے کہ مفاہیم ثلاثہ خود بھی کلی ہیں اور نسبت نوع الی الصنف بھی نہیں اس لیے کہ اختلاف صنف سے آثار نوع مختلف نہیں ہو جاتے اور یہاں اختلاف آثار کے بیان کی کچھ حاجت نہیں...

آثار صدیقیت میں کمال تمیز علوم صادقہ و کاذبہ ہے اور آثار شہادت میں کمال جد و اجتناد دربارہ ازالہ، منکر و رفع فساد و اعلاء کلمۃ اللہ الجواد ہے

اور آثار صلاح آثار لازمہ میں سے ہیں مثل صدیقیت و شہادت آثار

متعدیہ میں سے نہیں بلکہ ایک حسن ذاتی اور عدم فساد کا نام ہے...

باجملہ اختلاف آثار مذکورہ اس احتمال کو بھی رافع ہے کہ ایمان نوع ہو اور

اقسام ثلاثہ اصناف ہوں... ہاں اگر آثار ثلاثہ مقتضیات ذات ایمان میں سے نہ ہوتے تو

یوں کہہ سکتے تھے کہ یہ تفاوت نفس ذات ایمان نہیں تفاوت معروض ایمان ہے مگر اس کو کیا

کیجئے کہ خود خداوند کریم آثار ثلاثہ مذکورہ کو ایمان ہی کی طرف حوالہ کرتا ہے... کلام اللہ کو

دیکھئے: آیت ”فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ“ اس جانب مشیر ہے

کہ ایمان کو تمیز حق و باطل میں دخل ہے اور آیت ”إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ

وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَلُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ لِمَا سَبَّلَ اللَّهُ“ اس بات

پر شاہد ہے کہ اعلاء کلمۃ اللہ اصل مقتضاء ایمان ہے اور آیت ”إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا

ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ

يَتَوَكَّلُونَ الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ“ اس بات پر گواہ ہے کہ

صلاح و تقویٰ لوازم ذات ایمان میں سے ہیں...

پھر بایں ہمہ یوں نہیں کہہ سکتے کہ اقسام ثلاثہ میں فرق شدت وضعف ہے جس

سے تفاوت قرب و بعد ثابت ہو نہ فرق مساحت و عدم مساحت ہے کیونکہ شدید و

ضعیف میں فرق نوعیت نہیں ہوتا، ہاں کمی بیشی آثار ہوتی ہے... شدید میں امثال

ضعیف ہوتے ہیں اضداد ضعیف نہیں ہوتے اور فرق نوعیت تقابل تضاد کو مقتضی

ہے... چنانچہ ظاہر ہے چند شمعوں کا نور اگر باہم روشن ہوں تو ایک شمع کے نور کی نسبت

مختلف الماہیت نہیں ہو جاتا اور اقسام ثلاثہ میں ظاہر ہے کہ فرق نوعی ہے فرق شدت

وضعف نہیں... چنانچہ اختلاف آثار سے روشن ہے... باجملہ ایمان نوع واحد نہیں،

انواع کثیرہ اس کے نیچے داخل ہیں...

اور پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ جزء ایمانی ہر روح کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی

طرف سے فائض ہے تو لاجرم واسطہ فی العروض یعنی روح سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم جہاتِ ثلاثہ پر مشتمل ہوگی اور انواعِ ثلاثہ مذکورہ جہاتِ ثلاثہ کی کمیت میں واقع ہوں گی... یہ نہیں ہو سکتا کہ مثل نقاط واقعہ علی القاعدة الخروط المذکور ایک سمت اور ایک بُعد پر واقع ہوں اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں تساوی توجہ بلکہ اجتماع توجہ ممکن ہے اس لیے کہ بحکم تقریر مسطور اجتماع علوم ارواح بافعالہا و انفعالاتہا ممکن معلوم نہیں ہوتا... چہ جائیکہ دوام و استمرار مع ہذا فیضان جزاء ایمانی روح سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ قائم ہو... پھر اگر قیام ہیکل جزاء ایمانی بالروح العوی صلی اللہ علیہ وسلم مقتضی ہے تو فقط حصول علم جزاء ایمانی اور علم و آثار جزاء ایمانی کو مقتضی ہے... علم ارواح بجمع اجزائہا و جمع افعالہا و انفعالاتہا اتنی بات سے لازم نہیں آتا! ”واللہ اعلم بحقیقۃ الحال وهو العليم المفعال“

بعد ختم اس تقریر کے یہ گزارش ہے: کہ ہر چند یہ تقریر کم فہموں کو ایک خیال خام معلوم ہوگا... ادھر مجبان جاہل اس تقریر کو موہم کسرِ شان نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سمجھیں گے مگر جیسے اہل فہم سے یہ اُمید ہے کہ ان مطالبِ دقیقہ کو سمجھ کر محفوظ ہوں گے، ایسے ہی اہل حق سے یہ اُمید ہے کہ اس تحقیق کو احقاقِ حق سمجھیں، تسویلِ باطل نہ سمجھیں، میں نعوذ باللہ منہا اگر کاسرِ شانِ مصطفوی صلی اللہ علیہ وسلم ہوتا تو اثباتِ حیات اور اثباتِ واسطہ فی العروض ہونے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی طرف کیوں متوجہ ہوتا...

بالجملہ اس بات سے کہ روح پُرفتوح حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ارواحِ مؤمنین کے لیے منشاءِ انتزاع ہے اور ارواحِ مؤمنین آپ کی روح مقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے امورِ انتزاعیہ اور حدودِ فاصلہ ہیں، یہ لازم نہیں آتا کہ حضرت سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو ارواحِ مؤمنین کا علم بجمع احوالہا و بافعالہا و انفعالاتہا بھی ہوا کرے جو یہ شبہ پیش آئے کہ منشاءِ انتزاع ہونا... رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارواحِ مؤمنین کے لیے اور ان کا انتزاعی ہونا تو اس بات کو مقتضی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم کو علم جملہ ارواح مجتمع احوالہا حاصل ہو اور وقائع دالہ علی عدم العلم المذکور اس بات کو مقتضی ہیں کہ نہ آپ ارواح مؤمنین کے لیے منشاء انتزاع ہوں نہ ارواح مؤمنین امور انتزاعیہ ہوں... ہاں اگر مقتضی ہے تو اس بات کو مقتضی ہے کہ روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ”اقرب الی المؤمنین من انفسہم“ ہو... اس لیے کہ محبت کے لیے علت یہی قرب و قرابت ہے... چنانچہ بالتفصیل یہ بات معروض ہو چکی ہے قرب کے لیے محبت علت نہیں... چنانچہ بدیہی ہے علیٰ ہذا القیاس اقربیت مذکورہ اس بات کو مقتضی ہے کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم بہ نسبت ارواح مؤمنین اولیٰ بالتصرف من انفسہم ہوں... اس لیے کہ تصرف کے لیے مالکیت ضرور ہے اور بوجہ اقربیت مذکورہ اور امور انتزاعیہ مسطورہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مالک ارواح ہوں گے، ارواح خود اپنی مالک نہ ہوں گی، اس لیے کہ انتزاعیات میں جہت وجود منشاء انتزاع کی طرف راجع ہوتی ہے، مفیض جہت وجود حقیقت میں منشاء انتزاع ہوتا ہے اور واسطہ عروض وجود انتزاعیات کے حق میں یہی منشاء انتزاع ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ انتساب حقیقی منشاء انتزاع کی طرف ہوگا تو انتساب الی انفسہم آپ مجازی ہوگا اور یہ بات اس سے زیادہ ظاہر ہے کہ موجب ملک اگر ہوگا تو انتساب حقیقی ہی ہوگا، انتساب مجازی نہ ہوگا خاص کر در صورت تقابل سو یہاں بعینہ یہی قصہ ہے...

اس لیے حسب تحقیقات سابقہ حصہ واحدہ واسطہ فی العروض اور معروض کے بیچ میں مشترک ہوتا ہے، واسطہ فی العروض کی طرف جس حصہ کو انتساب صدور و قیام ہوتا ہے معروض کی طرف اسی حصہ کو انتساب عروض و وقوع ہوتا ہے، واسطہ فی العروض کے حق میں جو حصہ صفت ذاتی اور لازم ذات ہوتا ہے وہی حصہ معروض کے حق میں صفت عرضی اور وصف بالعرض ہوتا ہے حقیقتاً اور اولاً وبالذات جو حصہ واسطہ فی العروض کی طرف منسوب ہے مجازاً اور ثانیاً وبالعرض وہی حصہ معروض کی طرف منسوب ہے... پھر اگر معروض حصہ مذکور کا مالک ہوگا یا بوجہ انتساب مذکور اس میں تصرف کا مجاز ہوگا تو

واسطہ فی العروض بدرجہ اولیٰ اس کا مالک اور اس میں تصرف کا مجاز ہوگا... مع ہذا ابتداء ملک و تصرف قبض پر ہے... چنانچہ مضامین اور اوراق گزشتہ اس مضمون کے لیے ان شاء اللہ برہان کامل ہیں...

اس لیے لازم پڑا کہ اصل مالک اور متصرف باستحقاق واسطہ فی العروض ہو معروض نہ ہو کیونکہ معروض کا قبضہ دائمی اور ضروری نہیں ہوتا، مستعار اور چند روزہ ہوا کرتا ہے بلکہ قبضہ ہی نہیں معروض اسی حصہ عارضہ معروض پر قابض ہوا کرتا ہے... آفتاب کو اور آئینہ کو دیکھئے آگ کو اور پانی کو ملاحظہ فرمائیے...

ہر چند نور آفتاب اور حرارت آتش لازم ماہیت آفتاب و حقیقت آتش نہیں جو آفتاب و آتش کو واسطہ فی العروض حقیقی کہئے مگر چونکہ آفتاب آئینہ کے حق میں اور آتش اپنی ذات کے حق میں بظاہر واسطہ فی العروض ہے تو اس قدر فرق بین معلوم ہوتا ہے کہ آپ بھی جانتے ہیں آفتاب کا نور خصوصاً اہل ہیئت کے نزدیک زائل نہیں ہوتا اور آئینہ میں کبھی برقرار نہیں رہتا... آتش کی حرارت خصوصاً علمائے طبعیات کے خیال کے موافق زوال پذیر اور پانی کی حرارت کو قیام نہیں ہوتا...

اس سے صاف ظاہر ہے کہ قبضہ واسطہ فی العروض مرتفع نہیں ہوتا اور معروض ہمیشہ قابض نہیں رہتا... بایں ہمہ معروض کا قبضہ عطاء واسطہ فی العروض ہے اور واسطہ فی العروض کا قبضہ ایک کمال خانہ زاد لازم نہاد ہے جو وقت عطا معروض زائل ہو... نہ قبل از عطاء و نہ بعد از سلب اس لیے عین وقت عطاء مالکیت اسی کے لیے مسلم رہے گی... سو اس کی صورت کوئی صاحب فرمائیں بجز اعادہ و استعارہ اور کیا ہو سکتی ہے... مگر سب جانتے ہیں کہ متاع مستعار میں معیر بہ نسبت مستعیر اولیٰ بالتصرف ہوتا ہے...

بالجملہ آیت کریمہ ”النبی اولیٰ بالمؤمنین من انفسہم“ کی کل تین تفسیریں ہیں...

(۱) اقرب الی المؤمنین من انفسہم

(۲) احب الی المؤمنین من انفسہم

(۳) اولی بالتصرف فی المؤمنین من انفسهم...

ان تینوں تفسیروں کو غور سے دیکھئے تو دواخیر کی تفسیریں ایک اوّل ہی کی تفسیر کی طرف راجع ہیں... اس لیے کہ قرب کے لیے محبت اور تصرف علت و سبب نہیں... ہاں محبت و تصرف کے لیے قرب علت و سبب ہے بلکہ بجز قرب نہ محبت کے لیے کوئی سبب ہے نہ تصرف کے لیے کوئی علت ہے، دعویٰ اوّل کی تصدیق تو تحقیق محبت سے عیاں ہے اور دعوے ثانی کی راستی پر بحث قبض و ملک گواہ ہے کیونکہ حسب تحقیقات گزشتہ تصرف ملک پر متفرع ہے اور ملک قبضہ کی فرع ہے اور قبض بے قرب متصور نہیں... پھر جب قبضہ اتنا ہوا کہ اپنی ذات اور اپنی حقیقت کو بھی میسر نہیں تو قرب بھی اتنا ہی ہوگا...

اب دیکھئے کہ یہ دواخیر کی تفسیریں ہم کو مضر نہیں... ہاں اگر ان تفسیروں کا ہونا ہمارے دعوے میں مغل ہوتا تو یہ احتمال تھا کہ دعویٰ حیات جناب سرور کائنات علیہ علی آلہ افضل الصلوٰت والتسلیمات کی آیت مذکورہ اگر دلیل ہے تو یہ تفسیر اوّل دلیل ہے اس لیے اثبات دعویٰ مذکور کے لیے ابطال تفسیرین اخیرین ضرور ہے... جب تفسیرین اخیرین مذکورین مغل مطلوب نہیں بلکہ بالاولیٰ مثبت مطلوب ہیں...

چنانچہ بفضلہ تعالیٰ واضح کر دکھایا تو پھر ابطال تفسیرین کی کیا حاجت ہے بلکہ تصحیح ان دو تفسیروں سے توضیح مقصود زیادہ تر ہے... اس لیے اثبات لوازم تحقق تام ملزوم پر دال ہوتا ہے... سب جانتے ہیں کہ ”الشیء اذا ثبت ثبت بلوازمہ“ اس صورت میں تفسیر اوّل دعویٰ ہے تو تفسیر ثانی و ثالث اس کی دلیل ہے اور عینہ قضایا قیاساً تہامعہا کی صورت ہے... اب اُس معبود مفیض الخیر والوجود معلم العلوم معطی الوجود کا شکر بکمال نیاز و عجز جاں گداز بجالائیے کہ ہم کہاں کہاں شاخ در شاخ چلے گئے مگر جہاں گئے اسی اصل پر رہے اور ہر طرف سے ایک ثمرہ تازہ لائے اور مغز مطلوب بحمد اللہ حاصل کیا اور اصل مطلب کی طرف پھر چلے آئے...

بالجملہ آیت ”النبی اولی بالمؤمنین من انفسہم“ جس تفسیر سے لیجئے مثل

آفتاب نیمروز اہل نظر کے لیے اس بات پر شاہد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منشاء وجود ارواح مؤمنین ہیں اور مابین روح نبوی علیہ الصلوٰۃ والتسلیم اور ارواح مؤمنین وہ رابطہ اور ارتباط ہے کہ منشاء انتزاع اور انتزاعیات میں ہوا کرتا ہے اور چونکہ بشہادت تقریرات گزشتہ یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ انتزاع من بین الشیخین ہوا کرتا ہے... چنانچہ لفظ انتزاع ہی خود اس بات پر شاہد ہے تو شئی ثانی کے لیے دربارہً اتصاف روحانیت روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم واسطہ فی العروض ہوگی کیونکہ منشاء انتزاع موصوف بالذات ہوا کرتا ہے اور موصوف بالذات ہی واسطہ فی العروض ہوا کرتا ہے...

مگر ہاں اس بات کو سمجھنا کہ موصوف بالذات ان دونوں میں سے کون سا ہے ہر کسی کا کام نہیں، اہل افہام متوسطہ بسا اوقات موصوف بالعرض کو موصوف بالذات اور موصوف بالذات کو موصوف بالعرض سمجھ لیتے ہیں... چنانچہ انتزاع فوقیت و تحتیت میں اکثر یہی ہوتا ہے اور چونکہ اس باب میں ایک اشارہ کافی گزر چکا ہے زیادہ گفتگو کرنی مناسب نہیں جانتے...

ہاں اس بات کا جملہ دینا ضرور ہے کہ اس صورت میں مصدر ارواح مؤمنین آپ ہوئے اور مخرج اور منبع حدوث ارواح مذکورہ آپ کی روح مقدس صلی اللہ علیہ وسلم ہوئی... سو یہی ہمارا مطلب تھا کیونکہ ابوت روحانی اور کیا ہوگی، ابوت جسمانی کو ابوت کہنا انصاف سے دیکھئے تو اس ابوت کے سامنے محض تجوز ہے جس کی بناء اسی منشائیت اور علیت اور وساطت عرضی پر ہے... اعمیٰ حقیقت تولید یہ ہے کہ ایک شئی دوسری شئی کے لیے منشاء انتزاع اور علت اور واسطہ فی العروض ہو... سو بایں نظر کہ ابوت جسمانی میں بھی ایک شائبہ علیت والدین کی طرف ہے اطلاق والد و ولد جائز رکھا گیا ورنہ حقیقت تولید یہی ہے کہ کوئی شئی کسی شئی کے لیے منشاء انتزاع اور علت حقیقی اعمیٰ منبع حدوث اور مصدر وجود ہو اور ظاہر ہے کہ شئی حادث و صادر کے عطاء اور داد و دہش منشاء انتزاع اور علت کے ہاتھ میں ہوتی ہے اسی کو ہم نے بوساطت عرضی تعبیر کیا ہے مگر ظاہر

ہے کہ علیت اور منشاء انتزاع کیلئے فقط علت و معلول اور منشاء انتزاع اور صفت انتزاعی کی ضرورت ہے جیسے تولد کے لیے ایک والد دوسرے ولد کی حاجت ہے اس لیے کہ یہاں فقط اضافت واحدہ ہے اور اضافت واحدہ کے لیے اس کے دونوں حاشیوں کا تحقق کافی ہوتا ہے اس لیے کہ تصور ابوت اور تحقق تولد کے لیے فقط وجود حاشیتین جو اضافت کے لیے ضروری ہے اعمی والد و ولد کافی ہے امر ثالث کی ضرورت نہیں...

ہاں وساطت عروضی میں دو مفہوم اضافی مجتمع ہیں... ایک وساطت، دوسرے عروض، پھر ان میں باہم تقابل تضائف بھی نہیں جو فقط وجود حاشیتین کافی ہو اور ہر ایک کو ایک اعتبار سے مضاف اور ایک اعتبار سے مضاف الیہ قرار دے کر دو اضافتوں کو پورا کر لیں، لاجرم چار حاشیے چاہئیں ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ تین تو ہوں جو ایک کو مشترک بین الاضافتین اور متغائر باعتبارین اعمی مضاف اور نیز مضاف الیہ ٹھہرا کر دو اضافتوں کا پوت پورا کریں، اس لیے چار ناچار ماوراء روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور ارواح مؤمنین کے ایک اور امر ثالث کی ضرورت پڑی جس کو معروض بھی کہئے اور ذو واسطہ بھی اس کا نام رکھئے... بالجملہ اضافت و وساطت کے لیے تو دو حاشیے روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور ذو واسطہ ہیں اور اضافت عروض کے لیے دو حاشیے ارواح مؤمنین جو معروض ہیں اور ذو واسطہ جو معروض ہے...

رہی یہ بات کہ معروض اور ذو واسطہ کیا ہے اس کی تحقیق بقدر ضرورت بلکہ زیادہ چند بار گزر چکی ہے کیونکہ بحکم اضافت مدعی اضافت کے ذمے اتنی ہی بات لازم ہے کہ علت اضافت بیان کرے اور ظاہر ہے کہ اضافت کا ثبوت خود مستلزم تحقق متنبین ہے اور یہ لازم نہیں کہ اثبات متنبین بھی بجنسہما یا بنوعہما یا بشخصہما کیا کرے اور ہم نے بایں ہمہ دو تین بار تحقیق معروض کی طرف اشارہ کیا... ہاں تشخیص و تعیین معروض نہیں ہوئی سو اس کے پیچھے پڑنا بجز حماقت بیہودہ سرائی کے اور کیا ہے بلکہ انصاف سے دیکھئے تو ہم درپے اثبات نسبت ابوت و اضافت تولید و تولد ہیں...

اور اس کے لیے فقط علیت اور معلولیت کا اثبات بین الروح النبوی صلی اللہ علیہ وسلم و بین ارواح المؤمنین کافی ہے... ان کے معروضات کا اثبات تک ہمارے ذمہ ضروری نہیں... چہ جائیکہ تعین و تشخیص البتہ بغرض چند جن میں سے ایک اثبات فرق بین موت النبی صلی اللہ علیہ وسلم و موت المؤمنین بھی ہے امر مذکورہ کا اثبات ہم نے اپنے ذمہ لیا تھا...

ہاں اس شبہ کا جواب البتہ ہمارے ذمے ہے کہ آیت مذکورہ اگر دال ہے تو ابوت ایمانی پر ہے تو الٰہ روحانی پر دلالت نہیں کرتی اور مطلب مکنون کا اثبات تحقق ابوت روحانی پر موقوف ہے اس لیے کہ غرض اصلی اثبات دوام افضل موجودات صلی اللہ علیہ وسلم نہیں... اور ناظرین اور اوراق گزشتہ پر ظاہر ہے کہ یہ بات بذریعہ قاعدہ مہمدہ اعنی علیت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم جب ہی متصور ہے کہ آپ ارواح مؤمنین کے لیے علت حیات ہوں اور وساطت عروضی سے کام نہیں چلتا... تفصیل اس جواب کی چونکہ ایک مقدمہ کی تمہید پر موقوف ہے اس لیے اول وہی معروض ہے...

تمہید

ایمان و کفر کے لیے تحقق حیات اول ضروریات میں سے ہے... وجہ اس کی یہ ہے کہ ایمان انقیاد باطن کا نام ہے اور ظاہر ہے کہ انقیاد باطن قوت عملیہ ارادیہ کے احوال و انفعالات میں سے ہے اور قوت عملیہ ارادیہ کے انفعال کے لیے تعلق علم بالمعلوم کی ضرورت ہے بلکہ اس انفعال کے لیے اگر فعل ہے تو کیفیت علمیہ ہی ہے اس صورت میں کیفیت ایمانیہ ایک حالت ”متوسطہ بین القوة العلمیة والقوة العملية الارادیة“ ہے اور حاصل ضرب عمل و عمل کیفیت علمیہ و قوت عملیہ ہوئی مگر چونکہ مقصود بالذات الصباغ قوت عملیہ ہے... تو یہ حیثیت اتصاف قوت علمیہ اور کیفیت مذکورہ کا نام ایمان ہوگا ورنہ اس صورت میں ایمان فقط علم سے متحقق ہو جایا کرتا ہے اور یہود مردود باوجود اس علم کے کہ آیت ”يعرفونه كما يعرفون ابناءهم“

بھی اُس پر شاہد ہے موردِ عتاب نہ ہوتے اس لیے کہ بحیثیت مذکورہ فقط فاعل ہی کی ضرورت ہے... چنانچہ ظاہر ہے اور نیز پہلے واضح ہو چکا ہے ہاں بحیثیت اتصاف مفعولی ہر صفت کو فاعل و مفعول دونوں کی ضرورت ہے...

رہی اس بات کی دلیل کہ الصباغ و اتصاف قوتِ عملیہ مقصود ہے اول تو

یہی آیت ”يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ“ ہے... بایں ہمہ لفظ انقیاد و اذعان و خضوع و خشوع وغیرہ بھی جو منجملہ تفسیرات ایمانی ہیں، اس بات پر دلالت کرتے ہیں... پھر تقویٰ و صبر و توکل وغیرہ جو منجملہ مقتضیات و لوازم ذاتِ ایمان ہیں اس کے لیے برہان ہیں اس لیے کہ یہ سب امور اختیار یہ ہیں اور اختیار و ارادہ قوتِ عملی کا کام ہے، قوتِ علمی اس لوٹ سے منزہ ہے اس پر آیت ”وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ“ اور نیز آیت ”وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ“ مثل آفتابِ نمرود اس بات پر شاہد ہے کہ مقصود بالذات اور مطلوب بے واسطہ عبادت ہے جو لاجرم منجملہ اختیارات و عملیات ہے مگر بشہادتِ آیت ”قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ“ اور نیز بدلات حدیث ”انما الاعمال بالنیات“ یہ بات روشن ہے کہ اصل عبادت نیت اور انقیاد باطن ہے... سو اسی کو ہم ایمان کہتے ہیں... اتنا فرق ہے کہ ایک نیت عام اور عبادت عام ہوتی ہے اور ایک نیت خاص اور عبادت خاص ہوتی ہے... سو جیسے نیات خاصہ علل اعمال خاصہ ہیں ایسے ہی نیت عامہ کو علتِ جملہ اعمال سمجھئے...

بالجملہ ان تینوں میں جس کو ہم نیت سمجھتے ہیں اعنی نیات خاصہ متعلقہ صوم و صلوة اعمال معینہ جس کو ایمانی کہئے وہی نسبت ہے جو اور عام و خاص اعنی کلی اور اس کے حصہ میں ہوتی ہے مگر ظاہر ہے کہ حصص کلیات طبعیہ مغائر ماہیت کلیہ نہیں ہو جاتے... اس لیے جو ایک کی حقیقت ہوگی وہی دوسرے کی حقیقت ہوگی...

بالجملہ بایں نظر کہ نیات خاصہ منجملہ ارادات ہیں جو قوتِ عملیہ ارادیہ ہی سے متصور

ہیں... یوں سمجھ میں آتا ہے کہ ارادہ عام اور نیت عامہ بھی جس کو ایمان کہتے ارادہ اور قوت عملیہ ہی کا کام ہوگا اور ظاہر ہے کہ تسلیم و اذعان جو مشہور تفسیرات ایمانی میں سے ہیں بے ارادہ متصور نہیں خود ارادہ کہو یا ملزوم ارادہ کہو اس لیے خواہ مخواہ یوں کہنا پڑے گا کہ ہر چند کیفیت ایمانی کے تحقق میں کیفیت علمیہ اور قوت عملیہ کو برابر ایسا ہی دخل ہے جیسے حوادث میں مبداء حدوث اعمیٰ لازم ذات واسطہ فی العروض اور معروض کو دخل ہوتا ہے مگر بائیں نظر کبھی اتصاف فاعلی مقصود ہوتا ہے اور کبھی اتصاف مفعولی پھر جس کا اتصاف مقصود بالذات ہوتا ہے... صفت متوسطہ اُسی کی صفت ہو جاتی ہے اور اس اعتبار سے دوسرے پر اس کا حمل اور دوسرے کی طرف اس کا انتساب جائز نہیں ہوتا... چنانچہ تقریر منع تصادق مصدر مبنی للفاعل اور مبنی للمفعول میں یہ بات واضح ہو چکی ہے اور یہاں اتصاف مفعولی اعمیٰ اتصاف قوت عملیہ و قوت ارادیہ بالکیفیتہ المعلومۃ مقصود ہے تو لاجرم ایمان احوال قوت عملیہ میں سے ہوگا، یہ تقریر حسب دلخواہ اہل زمانہ تھی...

اور اگر تقلید ابناء روزگار کو ایک طرف دھریئے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ احیاء میں دو قوتیں ہیں... ایک علمیہ جس کا کام کشف و ادراک معلومات ہے... دوسرے عملیہ جس کا کام حرکات و سکنات ہے... خواہ حرکات آئینی ہوں یا غیر آئینی ہوں مثل کیفی و کمی کے خواہ جسمانی ہوں خواہ روحانی ہوں اس صورت میں توجہ روحانی اور میلان قلبی بھی جس کو محبت کہتے ہیں داخل حرکات رہے گا اور اس صفت کا کام ہوگا جس کو ہم نے بنام قوت عملیہ تعبیر کیا ہے اور اسی کو ہم قوت ارادیہ بھی کہتے ہیں اور کیوں کر نہ کہئے ارادہ کہئے، ارادہ بمعنی عزم کی حقیقت اگر غور کیجئے تو یہی محبت ہے کہ قدرت پر عارض ہو کر صورت عزم حاصل کر لیتی ہے کیونکہ بوسیہ تحلیل عزم کیجئے تو یہی دو باتیں نکلتی ہیں... باقی علم ارادہ سے بالبداہتہ سابق ہے ارادہ اس سے مرکب نہیں، اسی واسطے علم بے ارادہ اکثر ہوتا ہے اور ارادہ قدرت سے اس طرح سابق نہیں اس لیے ارادہ بے قدرت نہیں ہوتا، جب یہ بات متحقق ہو چکی تو سنئے:

بعد غوریوں معلوم ہوتا ہے کہ قوت علمیہ اور قوت ارادیہ میں دربارہ ایمان فقط اتنا ہی اشتراک ہے کہ دونوں ایک مفعول کے ساتھ متعلق ہو جاتے ہیں یعنی جو چیز اس کے لیے مفعول یعنی معلوم ہے وہی چیز اس کے لیے مفعول و مراد ہے یعنی محبوب و مطلوب ہے یہ مطلب نہیں کہ معلول و فعل صادر ہے اس لیے کہ اصل ارادہ اور اول مرتبہ توجہ محبت ہے پھر طلب ہے باقی افعال ارادیہ آثار قدرت میں سے ہیں اور منشاء ان کا وہی محبت و طلب ہے... یعنی بایں نظر کہ افعال و حرکات موصل الی المحبوب بالذات یا الی المحبوب بالعرض ہوتے ہیں تو بامشارہ ارادہ و حکم قوت ارادیہ قدرت کا پر داز افعال ہوتی ہے اور اس وجہ سے محبوب بالعرض ہو جاتی ہے اس لیے کہ موصل الی المحبوب بھی محبوب ہی ہو جاتا ہے...

عرض اصل ارادہ محبت ہے اور ارادہ بمعنی مشہور یعنی عزم فعل اس کے آثار لازمہ میں سے ہے جن سے قدرت ہی متاثر اور منفعل ہوتی ہے... اس لیے محبت مقدورات میں اس کا ظہور ہوتا ہے، یہ نہیں کہ وقت تعلق بغیر المقدورات یہ عزم جس کی حقیقت طلب ہے زائل ہو جاتا ہے بلکہ طلب بحال خود ہے کیونکہ لوازم محبت میں سے ہے ہاں مطلوب منہ نہیں مرتبہ ملکہ موجود ہے مرتبہ فعلیت میں متحقق نہیں بالجملہ قوت علمیہ اور قوت ارادیہ جس کو قوت عملیہ اول کہا ہے دونوں ایک مفعول کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اور سوا اس کے آپس میں کوئی فعل و انفعال نہیں... ہاں قوت ارادیہ بذات خود اپنے مفعول کے ساتھ متعلق نہیں ہوتی تعلق ارادہ بالمراد کے لیے تعلق علم بالمراد المذکور شرط اور واسطہ فی الثبوت ہے مگر کسی کو شاید یہ خیال ہو کہ تقریر مسطور جب راست ہو کہ مرادات محبوبات میں منحصر ہو جائیں، سو اس کا جواب اسی تقریر میں مندرج ہے... یعنی ارادہ کے لیے محبوب ہونا چاہیے بالذات ہو یا بالعرض ہو...

باجملہ ایمان کے لیے بمقتضائے تقریر اول علم و ارادہ دونوں ضروریات وجود میں سے ہیں اور کیوں نہ ہو انقیاد محبت کے آثار میں سے ہے اور محبت ہی اصل ارادہ ہے اور محبت بے علم متصور نہیں اس لیے جس کسی کا ایمان ذاتی ہو گا علم و ارادہ بھی اس کا

ذاتی ہوگا مگر سب جانتے ہیں کہ حیات میں سوا علم و ارادہ کے اور کیا ہے بلکہ غور کیجئے تو حیات و محبت و ارادہ تینوں ایک مصداق کے لیے مفہوم ہیں... ہاں جیسے مفہوم و مدلول و موضوع لہ و مراد وغیرہ ایک مصداق کے لیے مفہومات متغائر الاعتبار ہیں ایسے ہی حیات و محبت و ارادہ وغیرہ مختلف الاعتبار ہیں... فقط بہ حیثیت اتصاف فاعلی حیات ہیں اور بہ حیثیت اضافت فیما بین محبت و ارادہ ہیں اور اگر ارادہ کو مرادف طلب رکھئے تو خیر یہ اور بات ہے... مگر ارادہ بمعنی محبت بہ حیثیت تعلق افعال کچھ اور نہیں ہو جاتا، اگرچہ بادی النظر میں کچھ اور معلوم ہو، اس لیے کہ محبت قار الذات اور غیر قار الذات محبت ہونے میں دونوں برابر ہیں، پر قار الذات اعمیٰ حرکات ارادہ داخل قدرت محبت و مرید ہیں اور اس وجہ سے ان کا صدور اور وقوع اور تحقق اور حدوث متعاقب ارادہ ہو جاتا ہے اعمیٰ قدرت بہ ہوا خواہی ارادہ یا بجہت حکم ارادہ یا فعل ارادہ جو چاہو سو کہو، مطلب ایک ہے... کار پرداز اور مطیع الخدمت اور منفعل ہو جاتی ہے اور غیر قار الذات بایں وجہ کہ داخل قدرت محبت نہیں بوجہ ارادہ ظہور میں نہیں آ سکتی...

بہر حال محبت و ارادہ اور حیات میں سوا فرق مذکور اور کچھ فرق نہیں... چنانچہ آثار اوصاف ثلاثہ متقارب ہیں کار حیات و احیاء تمیز ہے یا حرکت جو بوسیله علم و قدرت متصور ہے... سو یہی بات محبت اور ارادہ میں ہوتی ہے... ہاں محبت میں بالخصوص علم اور میلان الی النافع اور نفرت و ہرب من المضر ہوتا ہے اور ارادہ میں طلب تحصیل نافع یا طلب دفع مضر معلوم ہوتا ہے... سو یہ نسبتیں ہر چند بوجہ تغائر متسبب متغائر معلوم ہوتی ہیں مگر بایں نظر کہ طالب وہی ہوتا ہے جو محبت ہوتا ہے... یوں معلوم ہوتا ہے کہ جو منشاء محبت ہے وہی منشاء طلب ہے ورنہ محبت کسی کو ہو اور طالب کوئی اور ہوگا، اس لیے ارادہ عین محبت کا نام ہوگا مگر قاعدہ ہے کہ تفاوت قابلیت معروض اعمیٰ مفعول سے ظہور آثار میں اختلاف ہوتا ہے... اس لیے محبت مقدرات میں بجز محبوبیت مفعول کی جانب اور کچھ اثر ظاہر نہیں ہوتا ہے اور مقدرات محبت میں تحقق محبوب تک نوبت پہنچ جاتی ہے... اس صورت

میں قائل کی جانب ایک صفت واحدہ ہے جس کے مراتب باعتبار ظہور آثار مختلف ہیں پھر ایک آثار کے اعتبار سے اس کا نام محبت ہے دوسرے آثار کے اعتبار سے اس کا نام ارادہ ہے اور حیات و محبت فقط تفاوت عموم و خصوص آثار ہے مگر ہاں اتنا ہے کہ افعال ہمیشہ محبوب بالغیر ہوں گے اور محبوب ہمیشہ بالذات امور قارۃ الذات ہوں گے... چنانچہ ظاہر ہے اور ظاہر نہیں تو نہ ہو اس کے اور ایضاح کی کچھ ضرورت بھی نہیں مگر کچھ شک نہیں کہ ارادہ بمعنی مذکور عین حیات ہے اور نہ سہی ہمارا کیا نقصان، اگر اس کے عدم ثبوت میں ہمارا کچھ نقصان ہوتا تو ان شاء اللہ اس کو بہ تفصیل تمام ذکر کرتے...

مگر ہمارا مطلب بہر حال ثابت ہے اس میں کسی کو گنجائش کلام ہی نہیں کہ ارادہ و علم بے حیات متصور نہیں اور ایمان بے علم و ارادہ ممکن نہیں حصول علم کے لیے بالضرور علم اور علم و ارادہ کے لیے بالضرور حیات چاہیے... وجہ ضرورت کچھ ہی سہی اس لیے کہ جس کا ایمان ذاتی ہوگا اس کی حیات بھی ذاتی ہوگی اور جس کا ایمان بالعرض ہوگا اس کی حیات بھی بالعرض ہوگی مگر بوجہ مذکورہ معدن دونوں کا ایک ہی ہوگا، یہ نہیں ہو سکتا کہ ایسے شخص کا جس کی حیات و ایمان دونوں عرضی ہوں، حیات کہیں اور سے آئے اور ایمان کہیں اور سے آئے، اس لیے کہ ایمان حاصل ضرب قوت علیہ اور قوت عملیہ ارادہ ہو اور ظاہر ہے کہ یہ دونوں رکن حیات کے ہیں، یہ نہیں ہو سکتا کہ حیات ہو اور یہ دونوں نہ ہوں یا یہ ہوں اور حیات نہ ہو... چنانچہ ظاہر ہے محتاج بیان نہیں، اس لیے بشہادت آیت کریمہ ”الْأَنْبِیُّ أَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ“ حیات مؤمنین ان کے حق میں ایک صفت عرضی بمعنی بالعرض ہوگی جس کا موصوف بالذات بحکم تقاریر گزشتہ نفس مقدس سرورِ انفس صلی اللہ علیہ وسلم اور بایں لحاظ کہ صفات ذاتیہ قابل انفکاک نہیں ہوتیں اور صفات عرضیہ قابل زوال ہوتی ہیں...

اس بات کا قائل ہونا پڑے گا کہ نفس مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور حیات میں نسبت ضرورت ذاتیہ ہے اور نفوس مؤمنین اور حیات میں نسبت امکان ذاتی ہے بالجملہ

حیات نبوی علیہ الصلوٰۃ والسلام دائمی ہے... ممکن نہیں کہ آپ کی حیات زائل ہو جائے اور حیات مؤمنین عرضی ہے زائل ہو سکتی ہے... اس لیے کہ صفات عرضیہ حقیقت میں صفات ہی نہیں ہوتیں موصوف کے ذمہ فقط تہمت اتصاف لگ جاتی ہے... وہم غلط کار محکمہ عالم شہادت میں متہم کر دیتا ہے ورنہ حقیقت میں مالک صفات عرضیہ موصوف بالذات ہوتا ہے... صفات عرضیہ اس کے آثار میں سے ہوتی ہیں اور اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ اُمت اُمم ماضیہ سے افضل اور خیر ہو اس لیے کہ آثار تابع مؤثر ہوتے ہیں... افضل مؤثر کے آثار بھی افضل ہوں گے اور ادون مؤثر کے آثار بھی ادون ہوں گے...

اور ظاہر ہے کہ حضرت سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم افضل الانبیاء والمرسلین ہیں تو لاجرم ارواح مؤمنین اُمت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم بھی جو آثار روح اقدس سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم میں سے ہیں اور نبیوں کی اُمت کے مؤمنین کی ارواح سے افضل ہوں گی، اس لیے کہ اور انبیاء علیہم السلام اپنی اُمت کے مؤمنین کی ارواح کے ساتھ وہی نسبت رکھتے ہیں جو نسبت کہ حضرت سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی اُمت کی ارواح کے ساتھ حاصل ہے اُمت مؤمنین اُمم گزشتہ آثار ارواح انبیاء سابقین علیہم السلام ہیں... سو جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور انبیاء علیہم السلام سے افضل ہیں ایسے ہی آپ کی اُمت اوروں کی اُمت سے افضل ہے...

چنانچہ خداوند کریم بھی ارشاد فرماتا ہے:

”كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ الْآيَةِ“ اور اس

صورت میں ممکن ہے کہ آیت ”النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ“ میں ”النَّبِيُّ“

میں بھی اور ”الْمُؤْمِنِينَ“ میں بھی الف لام استغراق کے لیے ہو یا اول میں طبیعت کے

لیے اور دوسرے میں استغراق کے لیے اور یہ معنی ہوں کہ ہر نبی اولیٰ بالمؤمنین ہوتا

ہے... یا ماہیت نبوت کا مقتضی یہ ہے کہ اولیٰ بالمؤمنین ہو اس وقت المؤمنین سے

فقط اسی اُمت کے مؤمنین مراد نہ ہوں گے بلکہ اگلے پچھلے سب مؤمنوں کو عام ہوگا!

اور سیاق و سباق بھی کچھ اس نوعیت کے مخالف نہیں اس لیے کہ مقصود بالذات اولویت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بہ نسبت ارواح اُمت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہے... سو جیسے یہ بات آیت ”النَّبِيُّ الْخ“ کے قضیہ تخصیص ہونے میں حاصل ہے ویسے ہی بلکہ مع شئی زائد اس کے کلیہ ہونے میں حاصل ہے مگر ظاہر یہی ہے کہ الف لام دونوں لفظوں میں عہد کے لیے ہے اور مراد یہ ہے کہ ”هَذَا النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِهَؤُلَاءِ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ“ لیکن اس بات سے اور انبیاء کی اولویت بہ نسبت اپنی اُمت کے اگر ثابت نہیں ہوتی تو باطل بھی نہیں ہوتی بلکہ ثابت ہی ہوتی ہے... اتنا فرق ہے کہ در صورت استغراق ارواح کی اولویت بدلتا مطابقیہ ثابت ہو جائے گی اور منصوص ہوگی اور در صورت عہد منصوص تو نہ ہوگی پر بطور قیاس ثابت ہوگی اس لیے کہ بلغاء و فصحاء اگر موضوع کو کسی وصف عنوانی سے تعبیر کرتے ہیں تو اہل فہم اس وصف کو علت محمول سمجھتے ہیں...

مثلاً اگر کوئی شخص کہے ہذا الشجاع ہزم الجند تو لاجرم اہل فہم کے نزدیک وصف شجاعت کو ہزیمت لشکر میں دخل ہوگا... اس لیے اس قسم کا قضیہ اگرچہ بادی النظر میں تخصیص ہوتا ہے... پر بوجہ مذکور کلیہ کے حکم میں ہوتا ہے...

الغرض ذوق سلیم ہو تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ اس اولویت میں وصف نبوت کو دخل ہے اور ہر نبی کو اپنی اُمت کے ساتھ وہی نسبت ہے جو حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی اُمت کے ساتھ اور اسی وجہ سے تخصیص انبیاء علیہم السلام کی اُمم خاصہ کے ساتھ کی گئی ہے اور اسی بناء پر یوں کہہ سکتے ہیں کہ موافق تفاوت مدارج انبیاء علیہم السلام مراتب اُمم بھی متفاوت ہیں یعنی جیسے آفتاب اور قمر میں فرق ہے اور ان کے آثار اعمیٰ دھوپ اور چاندنی میں اتنا ہی تفاوت ہے ایسے ہی جس قدر مراتب انبیاء میں باہم تفاوت ہوگا اتنا ہی مراتب اُمم میں تفاوت ہوگا... اس لیے کہ ارواح اُمت اس اُمت کے نبی کی روح کے آثار ہوتے ہیں اور اسی وجہ سے اس اُمت کو خود خداوند کریم نے ”خَيْرَ أُمَّةٍ“ فرمایا اور کیوں نہ فرمائے اس اُمت کے نبی افضل المرسلین خاتم

النبيين سيد الاولين والاخرين عليه وعليهم وعلى آله افضل صلوات المصلين واكمل تسليمات المسلمين، پھر یہ اُمت کیوں کر افضل الامم نہ ہوگی اور یہیں سے انبیاء علیہم السلام کے انبیاء ہونے کی وجہ اور اُمتیوں کے اُمتی ہونے کی علت معلوم ہوگئی... یعنی یہ بات کہ حضرت نوح علیہ السلام اور حضرت ابراہیم اور حضرت موسیٰ اور حضرت داؤد اور حضرت عیسیٰ علیہم السلام اور حضرت افضل الانبیاء والمرسلین صلی اللہ علیہ وسلم ہی کیوں نبی ہوئے اور ان کے اُمتی اُمتی کیوں ہوئے، معاملہ برعکس کیوں نہ ہوا، اُمتیوں میں سے کوئی نبی ہو جاتا اور انبیاء مذکورین علیہم السلام ان کے اُمتی ہوتے...

لیکن اب اچھی طرح کالٹمس فی نصف النہار روشن ہو گیا کہ یوں ہی ہونا چاہیے تھا، اگر اس ترتیب کے مخالف ہوتا تو مخالف عقل تھا، مؤثر اور واسطہ فی العروض اور علت قابل اقتداء اثر اور عارض اور معلول نہیں، ہاں اثر اور عارض اور معلول قابل اقتداء مؤثر اور واسطہ فی العروض اور علت ہیں بلکہ یہ ترتیب ضروری اور وہ ترتیب محال ہے اور اس میں سے یہ بھی نکل آیا کہ نبوت بدیہی ہے کسی نہیں اور اس کے کیا معنی ہیں اس لیے کہ واسطہ فی العروض اور مؤثر اور علت اور منشاء انتزاع ہونا واسطہ فی العروض اور مؤثر اور علت اور منشاء انتزاع کے اختیار میں نہیں ہوتا... وجہ اس کی ظاہر ہے ارادہ کے نیچے اصل میں افعال اختیاریہ داخل ہیں اور جو چیزیں بوسیلہ افعال اختیاریہ حاصل ہوتی ہیں جیسے درہم دینا مثلاً ان کو کسی اور اختیاری بوجہ مداخلت افعال اختیاریہ کہتے ہیں اور صفات ذاتیہ مزید و مختار نہ از قسم افعال ہیں نہ افعال اختیاریہ سے حاصل ہوتی ہیں بلکہ مثل ذات صفات مذکور بھی خدا داد ہوتے ہیں...

دیکھئے استماع و ابصار جو از قسم افعال ہیں اختیاری ہیں، مگر خود سمع و بصر اختیاری نہیں عطاء خدائے و اہب العطا یا ہیں ورنہ اندھے مادر زاد اور بہرے مادر زاد سمع و بصر حاصل کر لیا کرتے اور ظاہر ہے کہ علیت و معلولیت و مؤثریت و اثریت اور وساطت عروضی اور عارضیت اور منشاءیت انتزاع اور انتزاعیت لوازم مراتب مخلوقیہ

سے ہیں اور لوازم مخلوقیہ مخلوقات کے اختیار میں نہیں ورنہ ہر کوئی اپنے حسب دلخواہ مراتب جلیلہ و جمیلہ حاصل کر لیا کرتا...

بالجملہ امور مذکورہ صفات ذاتیہ میں سے ہیں اور مثل ذات محض بقدرت الہی شخص معین ہوئی ہیں

موصوف اوصاف مذکورہ کو اُس میں کچھ دخل نہیں جیسے آفتاب کو منور اعمی فاعل تنویر اور مصدر شفاع بنادیا اور زمین کو مثلاً قابل تنویر اور شفاع کو صادر آتش کو محرق اور مصدر حرارت اور چوب کو مثلاً قابل احتراق اور حرارت کو صادر بنایا، ایسے ہی انبیاء کو مصدر ارواح مؤمنین اور ارواح کو صادر بنادیا نہ انبیاء نے بزور بازو یہ مرتبہ حاصل کیا نہ مؤمنین بوجہ تکامل اُس سے محروم رہ گئے مگر اس مرتبہ میں اور نبوت میں پھر ایسا فرق ہے جیسے عقل و وزارت اور سپہ سالاری اور شجاعت میں اعمی استعداد نبوت تو اُسی منشائیت اور مصدریت مذکورہ کا نام ہے مگر استعداد کو فعلیت لازم نہیں ورنہ ہر عاقل وزیر اور ہر شجاع سپہ سالار اور ہر چوب خشک سوختہ اور ہر جسم کثیف منور ہوا کرتا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ فعلیت اتصاف قوایل ایقاع اور افاضہ فاعل پر موقوف ہے قابل کے اختیار میں نہیں چنانچہ امثلہ مذکورہ سے واضح ہے اس لیے تقرر عہدہ نبوت بھی مثل منشائیت اور مصدریت مذکورہ اختیار انبیاء میں نہ ہوگا... بالجملہ استعداد نبوت اور فعلیت نبوت دونوں داد خداوندی ہیں کسب کو اُس میں دخل نہیں اور یہیں سے ابوت روحانی حضرت حبیب ربانی علیہ الف الف صلوة والسلام بہ نسبت ارواح مؤمنین امت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہوگئی اس لیے کہ حقیقت ابوت وساطت ایجاد ہے اعمی والد جسمانی سلسلہ ایجاد میں واسطہ وجود ولد ہوتا ہے سو ایسے ہی ارواح انبیاء علیہم السلام خصوصاً سرور انام علیہم الصلوٰۃ والسلام وعلی آلہ الکرام واسطہ وجود ارواح اُمم ہیں کیوں کہ انبیاء علیہم السلام خصوصاً حضرت سید الموجدات صلی اللہ علیہ وسلم حسب تحریر گزشتہ منشاء انتزاع ارواح مؤمنین امت ہوتے ہیں اور ارواح مؤمنین امت اُن کے حق میں منجملہ انتزاعیات ہوتی ہیں اور ظاہر ہے کہ والدین جسمانی کو وجود ولد میں

اتحاد خل نہیں جتنا منشاء انتزاع کو وجود انتزاعیات میں دخل ہوتا ہے، اول تو وجود آدمی بے والدین متصور بلکہ واقع ہے... حضرت آدم علیہ السلام کے نہ ماں تھیں نہ باپ، حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے والد کوئی نہ تھا، پھر بعد وجود بقاء اولاد کے لیے بقاء والدین ضروری نہیں اگر ماں باپ کا جسم فنا ہو جائے تو اولاد کا جسم فنا نہیں ہو جاتا اور منشاء انتزاع کو بالضرورت حدوث و بقاء انتزاعیات دونوں میں دخل ہے اور پھر دخل بھی کیسا کہ بے منشاء انتزاع نہ حدوث انتزاعیات ممکن ہے نہ بقاء انتزاعیات متصور ہے علیٰ ہذا القیاس مؤثر اور واسطہ فی العروض اور علت کو حدوث و بقاء عارض و اثر و معلول میں کیسی کچھ حاجت ہے کہ حاجت بیان نہیں اور کیوں نہ ہو یہ سب مفہومات اور مفہوم منشاء انتزاع ایک ہی مصداق پر صادق آتے ہیں... فرق اگر ہے تو اعتباری ہے حقیقی نہیں... چنانچہ اہل فہم پر روشن ہے... اہل رسالہ کے سمجھنے والوں کو اس قسم کے فرقوں کے بیان کی کچھ حاجت نہیں ورنہ میں ہی قلم گھساتا اور کاغذ سیاہ کرتا...

الغرض مداخلت والد جسمانی اور ضرورت والد روحانی میں زمین و آسمان کا فرق ہے... والد جسمانی اگر ہے بھی تو واسطہ فی الثبوت ہے جو اصل ارکان وجود حادث سے حسب تحقیقات گزشتہ خارج ہے، اگر وہ ہوتا ہے تو منجملہ موصولات آثار فاعل الی لمفعول یا واقعات مواقع وصول اثر ہوتا ہے اور منشاء انتزاع اور علت اور مؤثر اور واسطہ فی العروض معطی وجود ہوتا ہے...

بالجملہ والد روحانی کو خود جناب خالق اکبر کے ساتھ ایک نوع کی مشابہت تامہ ہے جیسے ممکنات کو حدوث میں کیا بقاء میں کیا وجود باری کی ضرورت اور اس کی طرف احتیاج ہے... ایسے ہی انتزاعیات وغیرہ کو منشاء انتزاع وغیرہ کے حدوث و بقاء میں ضرورت ہے اس جگہ سے اہل فہم کو کیفیت ارتباط حادث بالقدیم کسی قدر معلوم ہو گئی ہوگی اور یہ بھی معلوم ہو گیا ہوگا کہ حقوق والد روحانی والد جسمانی کے حقوق سے کس قدر زیادہ ہیں اور کیوں نہ ہوں وہاں اگر تولد جسمانی ہے تو یہاں حدوث روحانی ہے

وہاں اگر مداخلت ہے تو یہاں ضرورت ہے... پھر جب حقوق والدین جسمانی اس قدر ہیں کہ حقوق والدین منجملہ اکبر کبار ٹھہرا... چنانچہ احادیث صحیحہ بخاری و مسلم میں مصرح ہے تو حقوق والد روحانی کتنے اور حقوق والد روحانی کیسا ہوگا...

بالجملہ جس قدر والد جسمانی مظہر خالقیت و مظہر ربوبیت ہے اس سے زیادہ والد روحانی مظہر خالقیت و مظہر ربوبیت ہے... اسی لیے ”وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَآئِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ“ کے ساتھ ”وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا“ فرمایا تو ”أَطِيعُوا اللَّهَ“ کے ساتھ ”أَطِيعُوا الرَّسُولَ“ لگایا اس میں اور اس میں دیکھو کتنا فرق ہے اور کس قدر تفاوت ہے عبادت خداوندی اور چیز ہے اور احسان والدین اور چیز ہے... احسان میں فعل محسن یا عطاء محسن مقصود نہیں ہوتا وہ راحت مقصود ہوتی ہے جو ان دونوں کے ساتھ مربوط ہوتی ہے مگر چونکہ ثمرہ مذکورہ فعل مذکور یا عطاء مذکور پر اور عطا بے فعل مذکور اور فعل مذکور بے اطاعت متصور نہیں تو بنا چاری اطاعت والدین کی ضرورت پڑتی ہے اور عبادت میں خود عبادت ہی مقصود ہے کوئی اور ثمرہ جو عبادت پر متفرع ہو جناب باری کو مطلوب نہیں اور عبادت عین اطاعت کا نام ہے لہذا عبادت کی حقیقت بھی اطاعت ہے تو یہاں اطاعت بذات خود مقصود ہے اور والدین کے حق میں اطاعت آلہ مقصود ہے اور ظاہر ہے کہ اگر کوئی مستاجر کسی اجیر سے ایسے کام پر عقد اجارہ کرے جو کسی آلہ پر مقصود ہو تو آلہ مذکور مستاجر کی ملک میں داخل نہیں ہو جاتا اور دربارہ آلہ کوئی استحقاق اس کو حاصل نہیں ہوتا، بعد اختتام کام کے یا قبل شروع کام کے بلکہ عین وقت کام کے مستاجر کو آلہ سے کچھ کام نہ ہوگا... فقط اپنے کام سے کام ہوگا، آلہ مذکور اگر اجیر خر ہے اور وہ آلہ اس کا ہے تو ملک اجیر رہے گا اور غلام ہے تو ملک مولیٰ رہے گا... مستاجر کو دربارہ ملک بوجہ طلب کار مذکور کچھ استحقاق نہ ہوگا...

بالجملہ والدین مستحق راحت ہیں اور اطاعت میں جو آلہ راحت ہے کچھ استحقاق نہیں اسی لیے امر والدین کے گناہ و معصیت میں نہیں سنے جاتے اور اطاعت خالی از راحت میں چنداں تا کہ نہیں فقط بایں لحاظ کہ اطاعت موجب سرور ہے اور

سرور منجملہ راحت ہے اطاعت خالی از راحت بھی سرور ہے اس لیے والدین اگر غنی و قوی ہوں اور اولاد کے ذمہ حج فرض نہیں تو اجازت کی خواہ مخواہ ضرورت نہیں اور آیت ”أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ“ میں خود عطاء استحقاق اطاعت ہی سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو سرفراز فرمایا، آپ کی اطاعت کو اپنی اطاعت ٹھہرایا، ایمان کے لیے ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ“ کو رکن بنایا...

رہی یہ بات کہ وہی اطاعت اولی الامر کو عنایت ہوئی... سو اس میں ہمارا کیا نقصان ہے لا ریب اولی الامر بھی واجب الاطاعت ہیں... مگر جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت خدا کی اطاعت سے دوسرے درجہ میں ہے ایسے ہی اولی الامر کی اطاعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت سے دوسرے درجہ میں ہے مگر اتنا فرق ہے کہ اطاعت رسول اطاعت معنون ہے اور اطاعت اولی الامر اطاعت عنوان ہے... اُنی اولی الامر کی اطاعت بحیثیت امر بالمعروف ونہی عن المنکر ہے اور اطاعت رسول بحیثیت ذات اگرچہ بادی النظر میں یہاں بھی اطاعت عنوانی ہے...

شرح

شرح اس اجمال کی یہ ہے کہ رسالت صفت مفعولی ہے، رسول سے مرسل مراد ہے اور اولی الامر صفت فاعلی امر فاعلی بذات خود اطاعت کو مقتضی ہے... رسالت مفعولی بذات خود اطاعت کو مقتضی نہیں... اگر کوئی شخص کسی کے پاس غلام بطور ہبہ بھیج دے تو لا ریب باعتبار لغت اس کو مرسل کہیں گے، مگر یہ ارسال بغرض طلب اطاعت غلام نہیں بلکہ بغرض استحدا م غلام ہے جس میں اُلئے غلام مرسل کو اطاعت مرسل الیہ کی لازم ہے...

الغرض مفہوم رسول مثل مفہوم اولی الامر مقتضی اطاعت اور خواستگار انقیاد نہیں جو علت خطاب ”اطیعوا“ ہو سکے... ہاں مفہوم امر بالمعروف البتہ علت خطاب ”اطیعوا“ ہو سکتا ہے اس لیے اطاعت اولی الامر تو اطاعت عنوانی ہوگی اور

اطاعت رسول اطاعت ذاتی ہوگی کیونکہ جب عنوان موجب خطاب نہیں ہو سکتا تو بعد عنوان معنون ہی موجب خطاب ہوگا ورنہ معنون بھی نہ ہو تو پھر احکام خداوندی کا حکم اور حکمت ہونا غلط ہو جائے گا اور یہ وہ بات ہے کہ سب میں اول اس رسالہ میں اسی کے اثبات سے فراغت پائی ہے بلکہ حکم کا حکم کہنا خود اسی بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس میں کچھ حکمت ہے اور پہلے واضح ہو چکا ہے کہ حکم و حکمت علم نسبت حقیقہ حکمیہ کو کہتے ہیں جو مابین محکوم علیہ اور محکوم بہ حقیقی اعنی موصوف بالذات اور موصوف بالعرض ہوا کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ محکوم علیہ حقیقی علت محکوم بہ حقیقی ہوتا ہے... چنانچہ حکم بہ معنی امر و نہی اس پر متفرع ہے... چنانچہ بخوبی اوپر واضح ہو چکا ہے... اس صورت میں قضیۃ الرسول مطاع میں اگر معنون بھی مثل عنوان علت محمول نہ ہو تو علم و تصدیق قضیہ مذکورہ منجملہ حکم و حکمت نہ ہوگی اور پھر خطاب اطیعوا کے لیے موافق قاعدہ حکمت کوئی وجہ نہ ہوگی...

بالجملہ قضیۃ الرسول مطاع میں معنون محکوم علیہ حقیقی ہے اور ظاہر ہے کہ معنون رسول اس جگہ بجز روح مقدس سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم اور نہیں فعل ارسال ذات مقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ متعلق ہوا ہے کسی وصف کے ساتھ متعلق نہیں اور اہل فہم پر روشن ہے کہ اطاعت ذاتی بجز اس کے متصور نہیں کہ مطاع مطیع کے لیے منشاء انتزاع ہو کیونکہ اس صورت میں مابین مطیع و مطاع علاقہ ذاتی ہوگا ورنہ باعتبار ذات مطیع بھی مطاع سے مستغنی ہوگا تو پھر اگر اطاعت ہوگی تو مثل اطاعت اولی الامر اطاعت وصفی ہوگی اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ لفظ ”الرسول“ کے ساتھ ”اطیعوا“ فرمایا اور اولی الامر کے ساتھ اطیعوا نہ بڑھایا تا کہ معلوم رہے کہ اطاعت رسول اطاعت مستقلہ اور بالذات ہے اور اطاعت اولی الامر بالتبع اور بالعرض اعنی بوجہ نیابت نبویہ صلی اللہ علیہ وسلم اولی الامر کو منصب مطاعیت حاصل ہے... باقی بعض مواقع میں جو لفظ الرسول کے ساتھ بھی لفظ اطیعوا نہیں فرمایا اس کی دو وجہ ہیں:

اول تو یہ کہ ہر چند اطاعت رسول بالذات ہے... پر بایں ہمہ بالذات نہیں کیونکہ خود ذوات ممکنہ کا تحقق اور وجود بالذات نہیں بالعرض ہے اور موصوف بالعرض کے احکام موصوف بالذات کی طرف راجع ہوا کرتے ہیں اس لیے آپ کی اطاعت بھی خدا ہی کی طرف راجع ہوگی... اعمیٰ جو باتیں مقتضائے ذات محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہیں وہ اصل میں مقتضیات خداوندی میں سے ہیں...

دوسری وجہ یہ ہے کہ مقتضائے ذات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم عین اوامر و نواہی خداوندی ہیں جیسے دو حاکم ہوں ایک بالادست، ایک حاکم ماتحت اور پھر ان دونوں کی رائے کسی مقدمہ میں متفق ہو اس صورت میں طالب اور مطلوب ایک ہوگا... کبھی لحاظ تعدد طالب ہے کبھی اعتبار اتحاد مطلوب ہے جہاں اعتبار تعدد طالب ہے وہاں ”اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول“ فرمایا جہاں اعتبار اتحاد مطلوب ہے وہاں ”اطیعوا اللہ وَاَطِيعُوا رَسُوْلَهُ“ فرمایا...

بالجملہ اطاعت اولی الامر سے کوئی یہ دھوکا نہ کھائے کہ اولی الامر کا بھی منشاء انتزاع ہونا اس صورت میں لازم آتا ہے اور یہ سارا کارخانہ بنا بنایا ڈھا جاتا ہے کیونکہ اس صورت میں ان کی حیات بھی ذاتی ہوگی اور احکام حیات ذاتی مثل بقاء نکاح و ملک اموال بعد مرگ بھی لازم آئیں گے... بلکہ یہی جملہ بعد لحاظ تقریر مذکور حیات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے ذاتی ہونے اور حیات اولی الامر کے عرضی ہونے پر دلالت کرتا ہے اس لیے کہ بناء ذاتیت حیات منشائیت انتزاع پر تھی... سو بفضلہ تعالیٰ منشائیت انتزاع نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور عدم منشائیت اولی الامر بشہادت تقریر مذکور آیت ”اطیعوا اللہ وَاَطِيعُوا الرَّسُوْلَ وَاُوْلٰی الْاَمْرِ مِنْكُمْ“ سے بے استعانت آیت ”النَّبِیُّ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ“ ثابت ہوگی! والحمد لله علیٰ ذلک...

اور کیوں نہ ہو کلام ہائے صادقین ایک دوسرے کے مصداق ہوا کرتے ہیں...

مثل کلام ہائے دروغ، موافق مثل مشہور، دروغ گور حافظہ نہ باشد... ایک دوسرے کے مذبذب نہیں ہوتے...

بالجملہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حقوق مشابہ حقوق خداوندی کے ہیں اور وجہ اس کی وہی مشابہ منشائیت ہے... سو اس تشابہ کے باعث جیسے ”أَطِيعُوا اللَّهَ“ فرمایا تھا ویسے ہی ”أَطِيعُوا الرَّسُولَ“ فرمایا... جیسے حرم محترم بوجہ اختصاص خداوندی اُغنی بایں وجہ کہ نام خداوندی اس پر لگ گیا تھا حرام ہوا ایسے ہی حرم مدینہ منورہ بوجہ انتساب نبوی صلی اللہ علیہ وسلم محترم ہوا... جیسے محارم خداوندی جس پر حدیث ”لِكُلِّ مَلِكٍ حَمَى إِلَّا أَنَّ حَمَى اللَّهِ مَحَارِمَهُ“ اوکما قال دلالت کرتی ہے اوروں پر حرام ہوئیں، ایسے ہی ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن بوجہ اختصاص نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اوروں پر حرام ہوئیں... اختصاص میں مشابہت ہے اور کسی بات میں مشابہت نہیں جو کسی بیہودہ کو خیال باطل ہو جیسے بوجہ استوائی خداوندی عرش اعظم صدمہ قیامت کبریٰ سے محفوظ رہے گا... چنانچہ استثناء ”إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ“ میں اس کو داخل رکھا ہے... ایسے ہی جسد اطہر حضرت حبیب اکرم صلی اللہ علیہ وسلم صدمہ قیامت صغریٰ اُغنی موت سے مصون و محفوظ ہے اُغنی جیسے بوجہ موت اجساد اموات مستعد فساد ہو جاتے ہیں اور اسی وجہ سے چند روز میں پھول پھٹ گل سر کر خاک میں مل جاتے ہیں...

اجساد انبیاء علیہم السلام خصوصاً سیدانام علیہ الصلوٰۃ والسلام نہ مستعد فساد ہوئے نہ فاسار ہوئے بلکہ زیر پردہ خاک بشہادت احادیث صحیحہ سالم موجود ہیں جیسے خدا کا کوئی وارث نہیں ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی کوئی وارث نہ ہونا چاہیے کیونکہ اس صورت میں ملک نبوی بوجہ منشائیت مذکورہ مثل ملک خداوندی اصل ہوگی اور ملک مؤمنین جو ان کے اموال میں ان کو حاصل ہے ملک مستعار ہوگی... اس لیے کہ موصوف بالعرض کے احکام و اوصاف موصوف بالذات کے احکام و اوصاف ہوا کرتے ہیں اور موصوف بالعرض کے حق میں ان کا انتساب از قبیل مجاز و استعارہ ہوتا

ہے... پھر جب ملک مؤمنین اپنے اموال میں ملک مستعار ہوئی، ملک اصلی نہ ہوئی تو آپ کے اموال میں ملک اصلی ہونے کے کیا معنی...

یہ بات جب ہی متصور ہے کہ ملک مؤمنین ہم سنگ ملک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہو اس لیے کہ ملک مورث و ملک وارث میں تضاد ہے اس لیے دونوں کا اجتماع ممکن نہیں اور تضاد کو لازم ہے کہ دونوں متضاد باہم ہم وزن ہوں ورنہ اجتماع لازم آئے گا کیونکہ جہاں تضاد میں مدارج متفاوتہ ہوا کرتے ہیں تو جس قدر ایک ضد میں مراتب ہوں گے اتنے ہی ضد ثانی میں بھی ہوں گے... مثلاً حرارت کے مراتب اگر متفاوت ہیں تو برودت کے مراتب بھی اسی قدر متفاوت ہیں مگر جیسے حرارت مطلقہ برودت مطلقہ کے مضاد ہے ایسے ہی اس کا ہر مرتبہ اپنے اپنے مقابل کے مرتبہ کا مضاد ہے... علی الاطلاق کیف ما تلق تضاد نہیں ورنہ یہ برودت جو یہاں کی آتشوں اور گرم پانیوں میں بہ نسبت حرارت نار جہنم و حمیم دوزخ موجود و مسلم ہے ہرگز نہ ہوتی، کون کہہ دے گا کہ حرارت آتش جہنم و حمیم دوزخ ہم سنگ حرارت آتش دُنیوی اور آب گرم حمام ہے، ناچار کمی بیشی کا اقرار کرنا پڑے گا اس میں جس قدر وجود ہوگا اسی قدر عدم لازم آئے گا اور در صورت وجود موضوع ایک ضد کے ارتقاع کو دوسرے کا وجود لازم ہے لا جرم بقدر مذکور برودت ہوگی... سو یہ برودت آتش دُنیوی و آب گرم دُنیوی جس کا بنا چاری تسلیم کرنا پڑا گرمی آتش و آب مذکور کی ضد نہیں ورنہ اجتماع ممکن نہ ہوتا، اس کے بعد چون و چرا کرنی اور ان احتمالات کا پیدا کرنا جو بدیہی البطلان ہوں انہیں کام ہے جو بطلالت شعار و باطل پسند ہیں...

بالجملہ املاک متعددہ بہ نسبت اشیاء مملوکہ باہم متضاد ہیں اور پھر ملک میں بوجہ مذکور بالاتفاق موجود ہے... ہماری ملک ہم سنگ ملک خداوندی نہیں ورنہ اجتماع ممکن نہ تھا حالانکہ بشہادت آیت کریمہ "وَلِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ" اور حدیث شریف "اِنَّ لِلّٰهِ مَا اخَذَ وَلَهُ مَا اَعْطٰی" اشیاء مملوکہ عباد میں ملک عباد اور ملک خالق جواد مجتمع ہیں اور کیوں کر نہ ہوں ملک خداوندی ملک حقیقی اور

ذاتی ہے اور ملک عباد ملک مجازی اور عرضی ہے اور موصوف بالعرض اور موصوف بالذات اوصاف عرضیہ موصوف بالعرض میں شریک ہوتے ہیں... چنانچہ مکرر سے کر روشن ہو چکا ہے اور اوپر بالتحصیص اس بات کا مذکور بھی آچکا ہے اس صورت میں لازم ہے کہ جیسے ملک نبوی مستلزم ملک خداوندی تھی ملک مؤمنین مستلزم ملک نبوی ہو کیونکہ جیسے وجود حضرت واجب الوجود منشاء انتزاع روح حبیب محمود صلی اللہ علیہ وسلم تھا ایسے ہی روح اقدس حضرت حبیب مقدس منشاء انتزاع ارواح مؤمنین ہے وہاں اگر منشائیت مذکورہ باعث ملکیت ذاتیہ تھا تو یہاں بھی منشائیت مذکورہ موجب ملک ذاتی ہوگی اور اموال مؤمنین جس قدر مملوک مؤمنین ہیں اس سے بڑھ کر مملوک حبیب رب العالمین صلی اللہ علیہ وسلم ہوں گے...

بالجملہ ملک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم مفاد ملک مؤمنین نہیں جو ملک مؤمنین قائم مقام ملک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہو اس صورت میں بالفرض والتقدیر اگر ملک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم زائل بھی ہو جائے تو یہ ممکن نہیں کہ ملک مؤمنین اس کے قائم مقام ہو جائے...

باقی رہا احتمال حدوث ملک جدید تو یہ مسلم کہ ملک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم باقی یا زائل ہو جائے... مثل ہبہ و بیع و شراء و اجارہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اشیاء مملوکہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں احتمال حدوث ملک جدید تھا... مگر حدوث ملک جدید کبھی اختیار ہوتا ہے جیسے بیع و شراء میں ہوتا ہے کبھی اضطراری جیسے میراث میں ہوتا ہے... سو در صورت بقاء ملک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم تو اضطراری ہے نہ اختیاری، عدم ملک اختیاری تو ظاہر ہے نہ بیع ہے نہ شراء ہے نہ ہبہ ہے نہ وصیت ہے... رہی ملک اضطراری اس کے لیے زوال ملک چاہیے... سو وہ جوں کی توں موجود ہے اور در صورت زوال ملک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اگرچہ یہ احتمال بشہادت دلائل مذکورہ باطل ہو... حدوث ملک ورثہ میں ترجیح بلا مرجح ہے کیونکہ آپ کا کوئی قائم مقام تو ہو ہی نہیں سکتا جو بوجہ قرابت وارثوں کو ترجیح ہو ورنہ تساوی وجہ ملک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم و ملک اقارب نبوی صلی اللہ علیہ وسلم جو بمثلہ مؤمنین ہیں لازم آئے...

بالجملہ حقوق خداوندی و حقوق مصطفوی صلی اللہ علیہ وسلم میں اگرچہ اتنا فرق ہے جتنا واجب و ممکن میں مگر تو بھی تشابہ حاصل ہے اور وجہ اس کی منشا یہ ہے... اعمیٰ جیسے خداوند کریم بشہادت ”نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ“ منشاء انتزاع ممکنات ہیں... اس لیے کہ آیت گو بوجہ خطاب خاص انسان کی شان میں نازل ہوئی ہے پر حکم عام ہے... چنانچہ ظاہر ہے ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بشہادت ”النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ الْخ“ منشاء انتزاع ارواح مؤمنین ہیں اس لیے حقوق نبوی، حقوق والدین جسمانی سے بدمارج زیادہ ہوں گے...

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حرمت ازواج مطہرات حرمت منکوحہ والد جسمانی سے اضعاف مضاعف ہوگی... چنانچہ آیت ”وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تُنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا“ کو آیت ”وَلَا تُنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاءُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا“ سے مقابلہ کرنے سے اس بات کی تصدیق خدا کے کلام میں سے بھی نکلتی ہے... ”وَمَا كَانَ لَكُمْ“ سے صاف عدم استحقاق اور انتفاء موجب حلت اور عدم مناسبت عیاں ہے جس سے ظہور قبح اور قبح ذاتی اور قطع طمع کی طرف اشارہ ہے اور ”لَا تُنكِحُوا“ سے فقط ممانعت نکلتی ہے جس میں باعتبار قبح کے دونوں احتمال ہیں اور باعتبار کیفیت خفا ظاہر ہے نہ ظہور ہے اس لیے اس قدر قطع طمع بھی نہ ہوگا...

باقی رہا ”فاحشہ“ اور مقت اور سبیل سیئی ہونا یہ ایسی بات ہے کہ صغائر و کبار دونوں میں مشترک ہے اور عظمت بجز کبار کے اور گناہوں میں متصور نہیں... پھر ”عَظِيمًا“ کے ساتھ ”عِنْدَ اللَّهِ“ فرمایا یہ اور بھی اس گناہ کے اکبریت پر دلالت کرتا ہے یعنی اور کبار اگر کبار ہیں تو باعتبار عباد کبار ہیں، خدا کی رحمت کے سامنے کچھ حقیقت نہیں اور یہاں خود خداوند کریم ہی اس کو عظیم سمجھتا ہے... بایں ہمہ دربارہ ممانعت نکاح منکوحات والد جسمانی ”اِنَّه“ کہنا اور یہاں ”اِنَّ ذَٰلِكُمْ“ فرمانا اور

بھی بات کو بڑھائے دیتا ہے، ضمیر میں بوجہ غیبت ایک نوع کی توہین نکلتی ہے اور اسم اشارہ میں بوجہ حضور مزید اختصاص ٹپکتا ہے جس سے خواہی نحو اعی عظمت ہویدا ہے... پھر اسم اشارہ بھی کون ”ذَلِکُمْ“ جس میں بوجہ لحوق کاف خطاب اور وہ بھی خطاب جمع تنبیہ اور وہ بھی تنبیہ عام نمایاں ہیں... علاوہ بریں ”مَا نَكَحَ آبَاءُكُمْ“ کا ازواجہ کے ساتھ مقابلہ کیا تو اور بھی ایک فرق جلیل نظر آیا وہ یہ ہے کہ ”نکح فعل ہے جو حدوث و تجدد پر دلالت کرتا ہے جس سے احتمال زوال صفت منکوحیت ہویدا ہے... ”أَزْوَاجُهُ“ جمع زوجہ ہے جو صفت مشبہ ہے دوام و ثبوت پر دلالت کرتا ہے اس پر نسبت نکح نسبت فعل الی الفاعل المختار ہے جس سے حدوث اور بھی ظاہر ہو گیا اور اضافت ازواج الی الفاعل نہیں جو ظہور حدوث سمجھا جائے...

ان سب کے بعد لفظ ”مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا“ کا حرمت ازواج مطہرات میں بڑھانا اور حرمت منکوحات الاب میں فقط ”لَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاءُكُمْ“ پر اکتفا فرمانا اہل عقل کے نزدیک اتنا بڑا فرق ہے کہ پوچھنے کی حاجت نہیں کیونکہ لفظ ”مِنْ م بَعْدِهِ أَبَدًا“ اس جانب مشیر ہے کہ موجب انتفاع حلت نکاح ابتداء مفارقت نبوی اور وفات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے انتہا ابد تک موجود ہے اور قضیہ معرکہ ”مَا كَانَ لَكُمْ الْخ“ باعتبار تقادیر زمانی کلیہ ہے اور ”لَا تَنْكِحُوا“ سے جو حرمت بالاتزام ثابت ہوتی ہے تو وہ باعتبار تقادیر زمانیہ نظر بظاہر مفاد قضیہ مہملہ ہے...

سواہل انصاف فرمائیں کہ دلالت التزامی اور اس اجمال پر اس دلالت کے برابر ہو جائیں گے جو خود تو مطابقی ہو اور مدلول کلی ہو، پھر اس مدلول میں اور اس مدلول میں زمین و آسمان کا فرق بھی ہو... علاوہ بریں یہ ظاہر ہے کہ ”لَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاءُكُمْ“ میں مطابقت تو فقط نہی ثابت ہوتی ہے اور التزاما حرمت اعنی بطور اقتضاء النص نہی سے حرمت ثابت ہوتی ہے جس کو استدلال ”اِنِّی“ کہتے ہیں اور ”مَا كَانَ لَكُمْ اَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللّٰهِ الْخ“ میں بدلات مطابقی تو انتفاء موجب

حلت ہے اور بدالات التزامی ثبوت حرمت ہے اور ظاہر ہے کہ یہ استدلال قیاسی ہے جس کی فوقیت استدلال اتنی کی نسبت ظاہر و باہر ہے...

غرض حرمت منکوحات الاب میں وضع تالی سے وضع مقدم کو ثابت کرتے ہیں اور حرمت ازواج مطہرات میں وضع مقدم سے وضع تالی کا اثبات کیا ہے پھر منکوحات الاب میں علت نہی نکاح آباء ہے جو بالیقین بعد طلاق یا وفات زائل ہو جاتا ہے... اس لیے سوا ابناء اور محارم اوروں کو نکاح حلال ہے اور اسی لیے بصیغہ ماضی تعبیر کیا ہے اور ازواج مطہرات میں علت انتفاء حلت نکاح فقط زوجیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے جو کسی زمانہ پر دلالت نہیں کرتی اور جب کسی زمانہ پر دلالت نہ کرے گی تو تعقید زمانی نہ لحاظ میں ہوگی نہ ملحوظ میں ہوگی... اس صورت میں یہ ایسا امر ہوگا کہ سلب زمانی کو اس تک رسائی نہ ہوگی جو موہم علت نکاح ہو، یہ فرق نہایت دقیق ہے... ”والحمد لله الذی افہمنی“ اس میں اور وجہ تقریر دوام وثبوت صفت زوجیت وعدم دوام منکوحیت وثبوت منکوحات الاب میں ہر چند بظاہر کچھ فرق نہیں مگر غور کیجئے تو بہت فرق ہے...

تقریر اول میں بالذات عدم سابق میں بحث تھی اور بالالتزام عدم لاحق کی طرف ذہن جاتا تھا اور یہاں بالذات عدم لاحق میں گفتگو ہے اور عدم سابق سے کچھ بحث ہی نہیں... پھر بایں ہمہ صفت ابوت آباء جسمانی چنداں یقینی نہیں ہوتی، احتمال زنا بھی ہوتا ہے اور وصف رسالت کا ثبوت ایسا یقینی ہے کہ احتمال مخالف کی گنجائش ہی نہیں... بالجملہ دونوں آیتوں میں غور کیجئے تو مابین المؤمنین اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرق زمین و آسمان کا نظر آتا ہے بلکہ مثل آیت ”النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ“ اور آیت ”أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ“ اور آیت ”وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ الْخ“ بھی دوام حیات پر دلالت کرتی ہے... صورت اس کی یہ ہے کہ حسب بیان بالالفاظ ”من م بعدہ اَبَدًا“ سے یہ بات نکلتی ہے کہ وفات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے لے کر ابد تک علت اباحت نکاح منہی ہے اور ظاہر ہے کہ وہ خلو محل صالح عن نکاح

الغیر ہے اور خلونہ کور کا انتفاع بے بقاء نکاح متصور نہیں جو باقتضاء النص بقاء حیات الی الابد پر دلالت کرتا ہے...

چنانچہ ظاہر ہے مگر ”لَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاءُكُمْ“ الخ میں کوئی لفظ ایسا نہیں جو انتفاء مادہ حلت پر دلالت کرے بلکہ لفظ فاحشہ اس طرف مشیر ہے کہ بوجہ بے حیائی نبی فرمائی ہے یہ نہیں کہ محل قابل خالی نہیں... غرض انتفاء واسطہ فی العروض اور انتفاء محل قابل سے تو وجود عارض محال ہو جاتا ہے اور وجود موانع سے محال نہیں ہو جاتا جو یہاں بھی عدم جواز نکاح سے حیات پر استدلال ہو سکتا... اگر یہ ہو تو پھر کسی کے والد کی منکوحہ کا نکاح کسی سے بھی جائز نہ ہوتا کیونکہ احیاء کی منکوحات غیر مطلقہ کسی کو حلال نہیں ہوتیں... بالجملہ ہم سے جاہلوں کی سمجھ میں تو اتنی وجوہ فرق آتی ہیں، باقی خدا جانے اور کیا کیا فرق دقیق دونوں آیتوں میں ملحوظ ہوں گے... خیر اب برسر مطلب آتا ہوں:

ابوت روحانی حضرت حبیب ربانی صلی اللہ علیہ وسلم بدلات آیت

”الْأَنْبِیُّ أَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ الْفُسٰهِمِ الْخ“

موافق تقریر بالا روشن ہو چکی مگر یہ بات باقی رہی کہ کفار کے لیے کون منشاء انتزاع ہے اور ان کا والد روحانی کون ہے سو اس کا جواب اول تو یہ ہے کہ ہمیں اس سے کیا بحث، ہمارا مطلب فقط تعیین رابطہ و قرابت فیما بین حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم و مؤمنین تھا سو بفضل اللہ تعالیٰ وہ ایسا روشن ہو گیا کہ بجز تیرہ درونوں کے اور کسی کو گنجائش کلام نہیں مگر پھر بھی اسطر ۱۱ اگر کچھ اس باب میں ذکر کیا جائے تو چنداں بے جا نہیں جیسے ایمان کے لیے حیات ضروری ہے ایسے ہی کفر کے لیے بھی حیات کی ضرورت ہے اس لیے کہ امتناع عن الانقیاد بھی بجز احیاء متصور نہیں... بالجملہ انقیاد مذکور اور امتناع مسطور باہم متضاد ہیں لیکن جیسے انقیاد فعل اختیاری ہے ایسے ہی امتناع بھی فعل اختیاری ہے عدم الفعل نہیں جو حیات کی ضرورت نہ ہو اور یوں کہا جائے کہ صدق سالبہ کے لیے وجود موضوع کی ضرورت نہیں، حیات کی کیا حاجت ہے مگر احیاء میں

دیکھا تو بجز شیاطین و دجالین اور کوئی سمجھ میں نہیں آتا کہ مولد و منشاء انتزاع ارواح کفار ہو سکے مگر شیاطین کو دیکھا تو ملائکہ کے مقابل پایا، ملائکہ کی تعریف میں تو جناب باری تعالیٰ ”لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ“ فرماتے ہیں اور شیاطین کی تعریف میں یہ ارشاد ہے ”وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا“ ان دونوں کا خلاصہ وہی انقیاد و امتناع ہے... ادھر قلب کے ایک جانب اگر ملک ہے تو دوسری جانب شیطان ہے... تقابل انقیاد و امتناع کو اس تقابل کے ساتھ ملائیے تو معلوم ہوتا ہے کہ ملائکہ کے مقابلہ میں بجز شیاطین اور شیاطین کے مقابلہ میں بجز ملائکہ اور کوئی نہیں اس لیے کہ انقیاد اس کیفیت کے ساتھ کہ قلب کے داہنے جانب ہو، بجز ملائکہ اور کسی میں نہیں اور امتناع اس کیفیت کے ساتھ کہ قلب کے بائیں جانب ہو، بجز شیاطین کے اور کسی میں نہیں اس لیے یوں نہیں کہہ سکتے کہ ملائکہ کے مقابلہ میں بجز شیاطین کے اور بھی کوئی ہے یا شیاطین کے مقابلہ میں بجز ملائکہ اور بھی کوئی ہے...

الغرض بوجہ تقابل تضاد معلوم جو حسب تقریر مسطور ثابت ہوا... یوں معلوم ہوتا ہے کہ اگر شیاطین منشاء انتزاع ارواح کفار ہوں لا جرم ملائکہ منشاء انتزاع ارواح مؤمنین ہوں اور یہ اولویت نبوی بہ نسبت ارواح مؤمنین جو ابھی ثابت ہوئی غلط ہو جائے اس لیے ناچار یہی کہنا پڑے گا کہ منشاء انتزاع ارواح کفار شیاطین تو نہیں مگر چونکہ بعد شیاطین قابل منصب مذکور اگر ہیں تو دجال ہیں ہاں اگر ارواح کفار کا انتزاعی ہونا غلط ہوتا تو یہ بات غلط ہوتی مگر اس کو کیا کیجئے کہ جیسے بوجہ تقابل مذکور شیاطین کا منشاء انتزاع کفار غلط ہونا ٹھہرا... ایسے ہی بوجہ تقابل مابین مؤمن و کافر کافروں کا مثل مؤمنین انتزاعی ہونا ضرور ہے...

اس صورت میں لا جرم منشاء انتزاع ارواح کفار امت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اگر دجال موعود ہو جس کی آمد آمد کی خبروں سے کان بھرے ہوئے ہیں اور دجالہ باقیہ جو ہر زمانہ میں پیدا ہوتے رہتے ہیں اس کے ساتھ وہی نسبت رکھتے ہوں جو اولیاء امت

مرحومہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نسبت رکھتے ہیں تو مضائقہ نہیں... ”واللہ اعلم بحقیقۃ الحال!“

الغرض جوڑ توڑ لگائے تو یہ معلوم ہوتا ہے جو معروض ہوا، آئندہ خدا جانے کیا حقیقت الحال ہے کیونکہ کلام اللہ و حدیث سے اب تک کوئی بات اس باب میں سمجھ میں نہیں آئی... رہی یہ بات کہ خطاب ایمان و دیگر تکلیفات ایمانی اس بات کو مقتضی ہیں کہ کفار میں بھی ملکہ ایمانی ہو ورنہ تکلیف مالا یطاق لازم آئے کہ مخالف آیت ”لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا“ ہو جائے، دیکھنے کی تکلیف اسی کو دے سکتے ہیں جس میں ملکہ بصر ہو سننے کی تکلیف اسی کو دے سکتے ہیں جس میں ملکہ سمع ہو، اندھے کو دیکھنے کے لیے اور بہرے کو سننے کے لیے کہنا ایسا ہے جیسا کان سے دیدار کے طالب اور آنکھ سے استماع کے خواستگار ہو جائے اور اس جگہ سے معنی ”لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا“ کے بھی سمجھ آ گئے ہوں گے یعنی ہر فعلیت کے لیے ایک قوت چاہیے سو جتنی قوتیں احاطہ ماہیت اور وسعت حقیقت مکلف میں ہوں گی... اسی قدر فعلیوں کی تکلیف متصور ہے... جب ملکہ ایمانی ہوا تو لاجرم رسول اللہ صلی اللہ وسلم ہی کا طفیل ہوگا... اس صورت میں تخصیص مؤمنین کی کیا وجہ ہے اور کفار کے دجال کے سر چپکانے کی کیا ضرورت ہے...

سو اس کا جواب یہ ہے: کہ لا ریب مادۃ ایمانی کفار میں موجود ہے... حدیث ”کُلُّ مَوْلُودٍ یُّوْلَدُ عَلٰی الْفِطْرَةِ الْخ“ بھی اس کی مؤید ہے اور اس قدر کے انتساب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب کچھ حرج بھی نہیں بلکہ وجہ بعثت اور تخصیص دعوت عامہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہو جاتی ہے پر کفار میں مادہ ایمانی ملکہ کفر کے ساتھ مخلوط ہے لفظ طبع و ختم اس بات کو مقتضی ہے کہ ایمان تہ دل میں ہے اور کفر اس کو محیط ہے...

علیٰ ہذا القیاس لفظ غشاوہ بھی اسی جانب مشیر ہے کہ کفار نور ایمان سے خالی نہیں اس لیے کہ سیاق و سباق سے ظاہر ہے کہ باعث کفر و کافری وہ امور ہیں جن کو ”طبع و ختم و غشاوہ“ سے تعبیر فرمایا ہے اور اس صورت میں بالضرور ما ختم علیہ

ایمان ہوگا کیونکہ تشبیہ کفر باشیاء مذکور اس بات کو مقتضی ہے کہ کفر بھی کسی چیز کو ایسے ہی ساتر ہو جیسے اشیاء مذکورہ اپنے ماتحت کو ساتر ہوا کرتی ہیں اور ظاہر ہے کہ ہر شئی اپنی ہی ضد کی ساتر ہوتی ہے جیسے رنگ سرخ و بنز مثلاً کپڑے کے سفید رنگ کو ساتر ہوتا ہے پر اس کی خوشبو و بدبو کا ساتر نہیں ہوتا...

وجہ اس کی یہی ہے کہ تضاد ہے تو باہم الوان میں ہے الوان اور رواج میں نہیں ہاں اتنا فرق ہے کہ ایک ضد دوسری ضد کی ساتر جب ہی ہوتی ہے جب کہ ضد مستور محل متوار علیہ کے لیے صفت اصلہ ہو یا بوجہ لزوم مثل صفت اصلہ ہو گئی ہو ورنہ مزیل ضد سابق ہوگی ساتر نہ ہوگی... سو بایں نظر کہ مشبہات مذکورہ ستر پر دلالت کرتے ہیں، ازالہ پر دلالت نہیں کرتے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ زیر پردہ مستور ہو جاتا ہے یہ نہیں کہ زائل ہو جاتا ہے یا پہلے سے معدوم ہوتا ہے اور فقط انہیں الفاظ پر کیا موقوف ہے... آیت ”إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ“ بھی اسی جانب مشیر ہے... اگر شوق شرح ہو تو سنئے:

بشرط ذوقی فہم آیت سے صاف ہویدا ہے کہ کافروں کو دھمکاتے ہیں اور بے نیازی سے ڈراتے ہیں... مگر میں تم سے پوچھتا ہوں کہ کافروں کے دھمکانے کے وقت اگر کافروں کے دلوں میں خدا کی محبت نہ ہو تو اس دھمکی سے کیا حاصل ہے... خداوند علیم حکیم نے ان کو اس طرح دھمکایا اس لیے کہ بے نیازی کا صدمہ عاشق جاننا ہی کو ہوتا ہے... اگر فرض کیجئے حضرت یوسف علیہ السلام بھی کسی بے درد بے غرض سے جس کو حضرت سے محبت ہو نہ اُلفت بے غرضانہ، بے نیازانہ یوں ارشاد فرمائیں کہ مجھے تجھ سے محبت نہیں میرا دل تجھ سے نہیں ملتا تو اس کی طرف سے بجز اس کے اور کا ہے کی امید ہے کہ یوں کہے کہ میری بلا سے میری پاپوش سے اس لیے ضرور ہے کہ وقت اظہار بے نیازی بایں پیرایہ کہ ”إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ“ کافروں کے دل میں محبت خداوندی ہو جو یہ ارشاد اپنے محل پر ہو ورنہ حکمت و متانت خداوندی کو نعوذ باللہ بٹا لگتا ہے اور ظاہر ہے کہ محبت ہی اصل ایمان ہے...

چنانچہ تقریرات گزشتہ اس باب میں شاہد کافی ہیں... ادھر آیت ”فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا“ اور حدیث ”كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ“ اور سوا اس کے اور آیتیں اور حدیثیں اس مضمون کی مؤید اور مصدق ہیں ان سب سے صاف ظاہر ہے کہ اصل فطرت اور مقتضائے جبلت بنی آدم ایمان ہی ہے ورنہ فطرت اور فطر کے معنی کو کہاں تک بنائے گا... اگر ذوق فہم ہے تو یہ الفاظ صاف صاف یوں کہتے ہیں کہ ایمان لوازم ماہیت انسانی میں سے ہے کیونکہ لوازم وجود اور اوصاف مفارقتہ حسب تحقیق دیرینہ اوصاف عرضیہ خارجیہ ہوا کرتے ہیں جن کا زوال درجہ ایمان میں ہم سنگ بقاء ہوتا ہے یعنی ہونا نہ ہونا برابر ممکن ہے... پھر فطرت اور فطر فرمانا کیونکر صحیح ہو سکتا ہے... یہ الفاظ تو اس جانب مشیر ہیں کہ یہ دین طبعی اور خلقی بات ہے... سو یہ بات جب ہی متصور ہے کہ لازم ماہیت انہیں لوازم اور اوصاف کا نام ہے جو بوجہ خلقت لازم آئے ہوں...

بالجملہ ایمان لوازم ماہیت انسانی میں سے ہے مگر غشاوہ کفر نور ایمان کو ایسی طرح سائر ہو گیا ہے جیسے آفتاب کو حجاب یا آگ کو را کھ دبا ئے ہوئے ہوتی ہے مگر آیت ”لَيَبْلُوَنَّكُمْ“ اور آیت ”لَيَبْلُوَنَّكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا“ سے تو صاف یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ایمان و کفر و تقویٰ و فسوق سب اوصاف متضادہ قدیمی چیزیں ہیں اس لیے کہ اچھے برے عمل دریافت کرتے ہیں سوان کی کل دو اصلیں ہیں سعادت و شقاوت جس میں ایمان و کفر و تقویٰ و فسوق سب داخل ہیں... غرض ایمان و تقویٰ وغیرہ سے اچھے عمل صادر ہوتے ہیں اور کفر و فسق سے برے عمل اور امتحان کے بعد جو چیز معلوم ہوتی ہے وہ ایک شئی مستور و مخفی ہوتی ہے جو ظاہر ہو جاتی ہے بوجہ امتحان پیدا نہیں ہو جاتی...

طالب علموں کا امتحان ہوتا ہے تو بوسیله امتحان استعداد مخفی ظاہر ہو جاتی ہے استعداد امتحان کی وجہ سے پیدا نہیں ہو جاتی... علیٰ ہذا القیاس سونے چاندی کو جو کسوٹی پر لگاتے ہیں تو کسوٹی پر لگانے سے ان کا سونا چاندی ہونا جو ایک وصف قدیمی بلکہ عین مصداق حقیقت ہے ظاہر ہو جاتا ہے کسوٹی پر لگانے سے سونا چاندی پیدا نہیں ہو جاتا...

چنانچہ ظاہر ہے اور صیغہ ہائے ماضی و مستقبل جو مصدر کفر سے مشتق ہیں اور کلام اللہ میں کفار کی شان میں وارد ہیں جیسے ”کفر و یکفرون“ مثلاً اور نیز توارد و تعاقب کفر و ایمان جو سینکڑوں جگہ مشہود ہوا ہے اور نیز جملہ ”ضلّوا و اضلّوا“ اور جملہ ”فابواہ یہودانہ او ينصرانہ او يمجسانہ او كما قال“ اس بات پر شاہد ہے کہ کفر امر عرضی حادث ہے ان دونوں مضمونوں میں گو بظاہر تعارض نظر آئے پر اہل فہم جانتے ہیں کہ درجہ ملکات و قوی جسے بالقوہ کہتے ہیں اور درجہ فعلیات جسے بالفعل کہتے ہیں باہم متغائر ہیں گو اوّل دوسرے کے لیے علت ہو کیونکہ علت و معلول ہونا مقتضی تغائر ہے نہ منافی، پھر ان میں سے اوّل سابق ہے اور دوم لاحق ہے... سو یہ تو ہو ہی نہیں سکتا کہ ثانی قدیم ہو یا دیرینہ ہو اور اوّل حادث یا متجدد ہو، اگر فرق حدوث و قدم و مفارقت و ملازمت ہو تو اوّل لازم ماہیت یا لازم وجود ہوگا اور ثانی حادث اور متجدد ہوگا...

اس صورت میں خواہ مخواہ یہ لازم آئے گا کہ باوجود تضاد باہمی ایمان و کفر مملکہ کفر مملکہ ایمان کے ساتھ ایسی طرح مقرون ہوگا جیسے نور آتش کے ساتھ دود چراغ مثلاً جیسے دود چراغ بے آتش اور قبل آتش متصور نہیں ایسے ہی کفر بھی بے ایمان اور قبل ایمان متصور نہیں... چنانچہ ایمان کا لازم مرتبہ ماہیت و فطرت و طبیعت ہونا جو آیات و احادیث مشار الیہا سے ثابت ہو چکا ہے اسی جانب مشیر ہے کہ کفر اگر ہوگا تو لا جرم پہلے ایمان ہوگا جس کا ماہصل وہی ملازمت مع تقدم الایمان علی الکفر ہے...

علاوہ بریں دلیل عقلی بھی اسی جانب مشیر ہے کہ کفر کے ساتھ ایمان وہی نسبت رکھتا ہے جو دود چراغ وغیرہ کے ساتھ فعلہ چراغ وغیرہ نسبت رکھتا ہے اس لیے کہ حقیقت کفر امتناع عن الانقیاد ہے اور امتناع عن الشیء بعد القدرة علی الشیء متصور ہے ورنہ امتناع نہیں عجز ہے... چنانچہ ظاہر ہے لیکن جیسے یہ ظاہر ہے اس کے ساتھ یہ بھی ظاہر ہے کہ قدرت علی الشیء میں شئی کنایہ عن المقدور ہے اور مقدورات اولاً و بالذات سوا افعال کے اور کچھ نہیں... باقی مفاعیل وہ بواسطہ افعال مقدور کہلاتے ہیں، بذات خود مقدور نہیں ہاں

بذات خود معلوم ہیں لیکن ہر فعل کے لیے ایک ملکہ ضرور ہے جس پر مناسبت قدرت ہے... اس صورت میں کفر کی حقیقت امتناع عن فعل الانقیاد ہوگی اور امتناع عن فعل الانقیاد کے لیے حسب تقریر بالا ملکہ انقیاد کی ضرورت ہوگی... سو وہ ملکہ ایمان ہے اور اس سے ملازمت مذکورہ اور تقدم مشارالیه دونوں ثابت ہوتے ہیں... چنانچہ حاجت بیان نہیں...

اب رہی یہ بات کہ یہ مانا کہ کفر امتناع عن الانقیاد کو کہتے ہیں اور اس کے لیے وجود ملکہ انقیاد اول چاہیے... پر یہ تو فرمائیے کہ منشاء انقیاد اور مانع انقیاد مذکور کیا چیز ہے... سو گزارش ہے کہ امتناع کا حال تو معلوم ہی نہ ہوا کہ ایک فعل وجودی اختیاری ہے جو بغرض عدم بعض افعال اختیاریہ مقصود ہوتا ہے مگر ظاہر ہے کہ افعال اختیاریہ کے لیے ارادہ و اختیار ضرور ہے اور پہلے ظاہر ہو چکا ہے اور نیز ظاہر ہے کہ منشاء ارادہ و اختیار محبت ہے سو فعل امتناع کے لیے بھی کوئی محبت ہی مرجع ہوگی مگر محبت فی حد ذلہ ایک شئی واحد ہے سو یہ تضاد وتنافی کفر و ایمان باعتبار اصل حقیقت تو ہو ہی نہیں سکتے کیونکہ وہاں بھی یہی محبت ہے ہونہ ہو خارج سے یہ تضاد آیا ہوگا... سو فاعل اعمی محبت کو دیکھا تو اس کی طرف تو یہ احتمال ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ فاعل حقیقی حسب تحقیق سابق ملزوم اور ملکہ فعل متعدی لازم ذات فاعل ہوتا ہے... سو باعتبار فاعل اگر تضاد ہے تو باعتبار محبت ہے... تضاد لازم آئے جس کو ہر ادنیٰ و اعلیٰ باطل سمجھتا ہے لاجرم یہی کہنا پڑے گا کہ باعتبار محبوب تضاد وتنافی ہے...

بالجملہ مابین ایمان و کفر تضاد ہے مگر چونکہ حقیقت ایمان و کفر ایک محبت ہے اور محبتین باعتبار ذات متضاد نہیں اور ایسے ہی باعتبار فاعل تو لاجرم یہ تضاد باعتبار مفعول ہوگا کیونکہ ماورائے ذات محبت تحقق محبت میں اگر دخل ہے تو انہیں دو کو دخل ہے لیکن ظاہر ہے کہ محبت صفات حیات میں سے ہے اعمی منشاء محبت فقط حیات ہے اس لیے فاعل محبت اعمی موصوف بالذات محبت کے لیے سوا حیات کے اور کوئی نہ ہوگا اور یہ بات ایمان و کفر دونوں میں مشترک ہے تو بالضرور

فارق بین المحموبین کوئی اور ہوگا یعنی جب نفس حیات دونوں جگہ مشترک ہے تو یہ ممکن ہی نہیں کہ باعتبار ذات حیات جو اصل محبت ہے تفاوت محبوسین پیدا ہو، مخصص اور مرجع سوا حیات کے کوئی اور ہی ہوگا لیکن وہ امر زائد اگر امر وجودی عرضی اور انضمامی ہو یا مبائن محض ہو تو یہ معنی ہوں کہ تحقق مفعول مطلق میں سوا مفعول بہ و مبداء فعل کے اور امور کو بھی دخل ہے حالانکہ یہ بات موافق اشارہ تقریرات گزشتہ روشن ہو چکی ہے کہ وجود مفعول مطلق بین مبداء فعل و المفعول بہ ہوا کرتا ہے بلکہ کسی قدر انکار ضرورت مفعول بہ کی بھی گنجائش ہے، والعاقل تکلفیہ الاشارة اور سوا ان دونوں کے فاعل کی ضرورت با واسطہ مبداء فعل ہے یعنی تحقق مبداء فعل بے فاعل متصور نہیں... چنانچہ یاد آوران حقیقت فاعل و مبداء فعل کو اس امر کی تسلیم میں کچھ دقت نہیں، ان شاء اللہ ورنہ بذات خود کچھ ضرورت نہیں...

جب یہ بات متحقق ہو چکی تو پھر گزارش یہ ہے کہ مرتبہ فعلیت افعال متعدیہ کو اگر بذات خود ضرورت ہے تو فاعل اور مبداء فعل اور مفعول مطلق کی ضرورت ہے کیونکہ افعال متعدیہ امور اضافیہ ہوتے ہیں اور ہر اضافت کے تحقق کے لیے ایک مضاف ایک مضاف الیہ ایک مبداء اضافت کی ضرورت اعمی مبداء اشتقاق محمول کی ضرورت ہے جو احد المضامین ہوا کرتا ہے... اس صورت میں اگر امور وجودیہ خارجیہ کو تعیین و تشخیص مفعول مطلق محبت میں ضرورت ہو تو لازم آئے کہ یہ اضافت سب اضافتوں سے زالی ہے اور اضافتیں تو تین ہی امر کی محتاج ہیں اور یہ اضافت چار رکن کی خواستگار ہے...

باقی آلات اور شرائط اور رفع موانع کو اضافت میں کہیں دخل ہوتا ہے تو ان کی مداخلت سے زیادتی علی التلائے لازم نہیں آتی کیونکہ آلات اور شرائط وغیرہ موصلات مبداء فعل الی المفعول ہوتے ہیں معطیات وجود میں سے نہیں ہوتے... معطی وجود فقط واسطہ فی العروض ہوتا ہے جو فاعل حقیقی ہے... چنانچہ بحث و سائط میں اس کی تحقیق سے فراغت ہو چکی ہے اور معطی وجود مفعول مطلق فقط مبداء فعل فاعل ہوتا ہے

چنانچہ اس کی تنقیح بھی کما حقہ ہو چکی ہے اور ظاہر ہے کہ مبداء محبت فقط حیات ہے ورنہ بہت سے بہت ہو تو کوئی لازم ماہیت حیات ہو جس کو ارادہ یا کچھ اور کہئے، غرض اس کی بحث بھی قرار واقعی اوپر گزر چکی ہے...

اس صورت میں بنا چاری یہی کہنا پڑے گا کہ کوئی امر عدی ہے... سو یہ امور عدمیہ بجز حدود اور کون ہے یعنی وہی حدود فاصلہ مذکورہ اور ہیاکل مسطورہ ہوں گی جو فاصل بین الوجود والعدم ہوتی ہیں یعنی دو حیاتوں میں اگر کوئی ایسا امر فارق ہے جس سے زیادتی حیات علی الحیات لازم نہ آئے تو یہ حدود مذکورہ ہیں... سوائے فرق کہ محبوب مختلف بالنوع بلکہ متضاد ہو جاویں... بجز اس کے متصور نہیں کہ دونوں ہیٹکیں باہم مختلف بالنوع ہوں... سو یہ بات خواص فصول نوعیہ میں سے ہے اس لیے کہ جب اختلاف نوعیت ان پر موقوف ہوا تو بذات خود بے اقراران امر ثالث مختلف بالنوع ہوں گے ورنہ وجود بالعرض بے وجود بالذات لازم آئے گا...

اور یہ بات بایں نظر موجبہ ہے کہ محبت کے لیے الطباق بین ہیکل المحبوب و ہیکل الحب ایسا ضرور ہے جیسا علم میں تطابق صورت حاصلہ اور ذی صورت ضرور ہے... چنانچہ بحث محبت میں یہ بات روشن ہو چکی ہے... سو باعتبار نفس محبت و محبت اعنی مصداق حیات تو اختلاف الطباق بحدیہ کہ اختلاف نوعی ہو جاوے متصور نہیں ہاں باعتبار فصول لاحقہ البتہ اختلاف مشارالہ متصور ہے اس لیے بالضرور اختلاف و تضاد محبوبات ایمان و کفر اختلاف ہیاکل کی طرف راجع ہوگا اور حدود فاصلہ مذکورہ بناء اختلاف مذکور ہوں گی... مگر ظاہر ہے کہ ہیاکل مذکورہ اگر اس قدر اختلاف کی علت ہوں گی تو جب ہی ہوں گی کہ خود باہم متضاد ہوں اوصاف متضادہ ایک محل میں مجتمع نہیں ہو سکتے... اس لیے ضرور ہے کہ جو حصہ حیات معروض ہیکل ایمانی ہو وہ حصہ معروض ہیکل کفر نہ ہوگا...

سو کفار نگوں سار میں بوجہ اجتماع کفر و ایمان جس کے اثبات سے ابھی فراغت پائی ہے لاجرم جامع و مجمع دو حصہ حیات متنافیہ ہوں گے اور اس وجہ سے ہر ایک کا

معدن و منشاء و مولد جدا ہوگا... سو بایں وجہ کہ حصہ حیات معروضہ ہیکل ایمانی منجملہ مؤمنین ہے کہ ایمان کے لیے اتنی ہی بات کافی ہے کہ حیات ہو اور انقیاد بالذات اس کے لیے بھی معدن وہی ذات بابرکات حضرت سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم ورنہ عموم ”النبی اولی الخ“ غلط ہو جائے گا...

باقی رہا حصہ حیات معروضہ ہیکل کفر لاجرم کسی اور ہی معدن سے آیا ہوگا مگر بقرائن مذکورہ یوں معلوم ہوتا ہے کہ معدن حصہ مذکور روح دجالی ہو اور اس میں بجز کفر اور کچھ نہ ہو، شائبہ فعلیت ایمان تک بھی مرتبہ ذات میں نہ ہو... چنانچہ جملہ متضمنہ احادیث صحیحہ مکتوب بن عیینہ کافر اس کا مؤید بھی ہے اُنی اس میں اس جانب اشارہ ہے کہ شخص کفر میں فرد کامل ہے باطن میں تو سبھی کفار کے نقش کفر ہوتا ہے اس کے ظاہر تک اس کا اثر آ گیا ہے... ہاں وجود ملکہ ایمانی حسب قرار داد سابق ضرور ہے اس لیے کہ ابھی ثابت ہوا ہے کہ کفر بے ملکہ ایمانی متصور نہیں... چنانچہ عموم خطاب ایمان و تکلیف ایمانی بھی اسی جانب مشیر ہے مگر اس وقت یہ ایسا ہوگا جیسے کسی ناقص روغن کے چراغ کو گل کر دیجئے اور اس میں سے اسی تھوڑی سی ناریت اور آتش سے جو فتیلہ میں باقی ہے دھواں ہی دھواں اُٹھتا ہے اور روشنی کا نام بھی نہیں ہوتا اور سوا اس کے اور کفار میں بالائے ملکہ ایمانی کسی قدر درجہ فعلیت بھی ہو تو کچھ بعید نہیں مگر ہاں اس قدر فعلیت انقیاد و درجہ تذلل جو نوبت تسلیم جمیع احکام پہنچے نہ ہو ورنہ کفر نہ ہوگا ایمان ہوگا، بالجملہ نجات من النار تو جب ہی متصور ہے کہ فعلیت انقیاد و تذلل بقید مذکور ہو اور اسی کو اصطلاح شرع میں ایمان کہنے لگے ہیں اور اس سے کم ہو تو نہ ایمان مصطلح شرع ہے اور نہ نجات من النار متصور ہے... ہاں تخفیف عذاب جیسے بعض کفار کے لیے موعود ہے یا بعد اسلام ان اعمال کا مقبول ہونا جو زمانہ سابقہ میں بتقاضائے فعلیت ناقصہ کیے گئے تھے جیسے ”اَسْلَمْتُ عَلَىٰ مَا اَسْلَفْتُ مِنْ خَيْرٍ“ سے بھی معلوم ہوتا ہے البتہ اس فعلیت ناقصہ سے بھی متصور ہے... ”واللہ اعلم بحقیقۃ الحال!“

عرض فرائن مذکورہ اس پر شاہد ہیں کہ اگر ہے تو دجال ابوالکفار ہے اور اس کو ملکہ کفر اعی حصہ مذکورہ کے ساتھ وہی نسبت ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ارواح مؤمنین اور حصص ایمانی مندرجہ ارواح کفار کے ساتھ ہے... مع ہذا جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد آمد اور بشارتیں انبیاء سابقین سے منقول ہیں ایسے ہی انداز دجال موعود بھی ہمیشہ سے منقول ہوتا چلا آیا ہے... اس حساب سے جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نبی الانبیاء ہیں... چنانچہ آیت ”وَإِذَا أَخَذْنَا مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُم مِّنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ الْخ“ اس پر اول دلیل ہے اور اسی وجہ سے انبیاء آپ کے مبشر ہوئے ایسے دجال موعود بھی دجال الدجالین ہوگا...

ایک شبہ

باقی رہا یہ شبہ کہ اس صورت میں مناسب یہ تھا کہ خود حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ سے مقبول ہوتا کیونکہ اضداد رافع اضداد ہوا کرتے ہیں... سو اس صورت میں صد مقابل دجال آپ تھے نہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام، سو اس کا جواب یہ ہے:

جواب

کہ تضاد ایمان و کفر مسلم ہے پر اضداد کثیر المراتب میں ہر مرتبہ کیف ما اتفق دوسرے ضد کے ہر ہر مرتبہ کا مضاد نہیں ہوا کرتا... سو دجال ہر چند مراتب موجودہ کفر میں سب میں بالا ہے پر مقابل مرتبہ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم نہیں ہو سکتا اور حساب سے یوں کہہ سکتے ہیں کہ جیسے جناب باری عز اسمہ، مراتب تھق میں ایسا یکتا ہے کہ نہ کوئی اس کے لیے مماثل ہے نہ کوئی مقابل ہے اور اسی لیے وہ ”لا ضدله ولا ندله“ کا مصداق ہے ایسے ہی حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مرتب فضل و کمال ایمانی و امکانی میں ایسے یکتا ہیں کہ نہ کوئی ان کے لیے مماثل ہے نہ کوئی ان کا مقابل ہے اور

اس وجہ سے اس عالم میں جیسے مصداق ”لاندلہ“ ہیں ایسے ہی مصداق ”لاضدلہ“ ہیں... غرض جیسے جناب باری کے لیے دربارہ تحقیق کوئی ضد موجود نہیں ایسے ہی حبیب خداوندی کے لیے مراتب ایمانی میں کوئی ضد موجود نہیں... ہاں حضرت عیسیٰ علیہ السلام البتہ دجال کے لیے مد مقابل ہوں...

بالجملہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے مراتب ایمان میں کوئی کافر مد مقابل نہیں ہو سکتا، دجال ہو یا کوئی اور بد مآل ہو اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اتصاف بالادصاف حسب بیانات مکررہ دو طرح ہوتا ہے... ایک ذاتی اور دوسرے عرضی سو وصف ذاتی کا تو کوئی وصف ضد مقابل ہو ہی نہیں سکتا... اس لیے کہ وصف ذاتی قابل زوال نہیں، پھر اگر کوئی وصف مقابل وصف ذاتی مذکور پر عارض بھی ہوگا تو وصف ذاتی مذکور کا ساتر ہوگا اور ظاہر ہے کہ امر ساتر مرتبہ مستور میں نہیں ہوتا بلکہ مرتبہ وصف مستور سے مرتبہ سفلی میں ہوتا ہے... ہاں وصف عرضی قابل زوال ہوتا ہے... سو بعد زوال جو وصف اس کے قائم مقام ہوگا وہی وصف قائم وصف زائل کے لیے ضد مقابل ہوگا...

جب یہ بات متحقق ہو چکی تو اب سنئے کہ وصف نبوت میں بھی یہی تقسیم ہے کہیں ذاتی ہے کہیں عرضی ہے... سو جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت تو ذاتی ہے اور سو آپ کے اور انبیاء علیہم السلام کی نبوت عرضی ہے... دلیل نقلی تو اس کے لیے آیت ”وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ الْخ“ ہے... اس لیے کہ سب کی نبوت اگر اصلی ہے تو پھر سب مساوی الاقدام ہیں... اس صورت میں مقتضائے حکمت حکیم مطلق یہ تھا کہ کوئی کسی کا تابع و مقتدی نہ ہوتا اقتداء و اتباع کو لازم ہے مقتدی فاعل مقتدی مفعول سے درجہ سافل میں ہو اور اتصاف ذاتی اس بات کو مقتضی ہے کہ سب ایک درجہ میں ہوں اور دلیل عقلی کی خواہش ہے تو سنئے:

نبوت اور صدیقیت منجملہ کمالات علمی ہیں جیسے شہادت و صلاح . منجملہ کمالات عملی ہیں... چنانچہ مفہومات اربعہ ہی اس دعویٰ کی تصدیق کے لیے گواہ

عادل ہیں... علاوہ بریں مابہ الامتیاز انبیاء علیہم السلام و اُمم علم و جہل ہوتا ہے عمل و عدم عمل نہیں ہوتا... ظاہر اعمال میں اکثر اُمتی انبیاء سے برابر ہو جاتے ہیں بلکہ بہت سے اُمتی بڑھ جاتے ہیں... چنانچہ انبیاء علیہم السلام کی عبادات اور مجاہدین اُمت کے مجاہدات کے موازنہ سے یہ بات واضح ہے اور فرق باطنی اعمال اُمتی تفاوت اخلاص کے لیے بڑا سبب معرفت ذات و صفات و عواقب عبادات و سیئات ہوتی ہے جس کا ماحصل وہی کمال علم ہے... بایں ہمہ آیت ”وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ“ جس میں حصر ارسال تبشیر و انداز فرماتے ہیں اس پر دلالت کرتی ہے کہ غرض اصلی بعثت انبیاء علیہم السلام سے تعلیم اُمت ہوتی ہے عمل و عبادت نہیں ہوتا اور ظاہر ہے کہ تعلیم کے لیے کمال علمی کی ضرورت ہے... کمال عملی اگر مطلوب ہے تو فقط اس لیے کہ در باب تعلیم و تعلم عمل مقتدائے دین کو دخل تام ہے... چنانچہ ظاہر ہے... علاوہ بایں تعلیم قولی ہی میں اگر تعلیم کو منحصر رکھیں تو پھر نبی کو سانس لینے کی بھی فرصت نہ ملا کرے... خصوصاً ایسے نبی جو ”کافۃ للناس“ یعنی تمام مخلوق کے لیے ہوصلی اللہ علیہ وسلم، اس لیے تعلیم عملی کی تجویز کی گئی تاکہ وہ عمل نبی کے حق میں عبادت اور تکمیل نفس ہو اور اُمت کے لیے تعلیم ہو...

غرض امثال خطاب ”فاتبعونی“ یا خطاب ”لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ“ یا ارشاد ”صَلُّوا کَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي“ میں جو حضرت سرور عالم ﷺ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں مشعر تخفیف تصدیق ہے اس جانب اشارہ ہے کہ حضرت سیدالابرار صلی اللہ علیہ وسلم کو جو کام کرتے دیکھو تم بھی وہی کام کیا کرو، بہر حال افعال انبیاء بھی اُمت کے حق میں منجملہ تعلیمات ہیں...

جب یہ مقدمات معروض ہو چکے اور ان مقدمات کے وسیلہ سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ بعثت انبیاء و ارسال رسل کرام علیہم السلام فقط بغرض تعلیم ہوتی ہے تو اب یہ گزارش ہے کہ حدیث ”عَلِمْتُ عِلْمَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ“ اگر ذوق فہم ہو تو

دو باتوں پر دلالت کرتی ہے:

ایک تو یہ کہ حضرت سرورِ انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم جامع جمیع علوم سابقہ و لاحقہ ہیں... دوم یہ کہ پہلے اور کوئی نبی جامع علوم مذکورہ نہیں ہوا... دعویٰ اول میں تو کسی مسلمان کو مجال گفتگو ہی نہیں، باقی دوسرا دعویٰ بھی اہل فہم کے نزدیک ہم سنگ دعویٰ اول ہے...

اول تو اس لیے کہ یہ بات مقام خصوصیت میں ارشاد فرماتے ہیں اعمیٰ افضال خاصہ خداوندی کو جو خاص آپ ہی کے لیے مخصوص رہے بطور اظہار نعمت حقانی اظہار فرماتے ہیں... دوسرے تقابل اولین و آخرین اس بات کو مقتضی ہے کہ اولین کے علوم خاصہ اور تھے اور آخرین کے علوم خاصہ اور تھے ورنہ یہ اسافت جو اختصاص پر دلالت کرتی ہے ایسے افسر فصحاء و بلغاء صلی اللہ علیہ وسلم سے متصور نہیں...

پھر بعد اس کے جب اس طرف نظر کی جاتی ہے کہ ”الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَاتَّمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا“ فرماتے ہیں... علیٰ ہذا القیاس سورۃ فتح میں جو یہ ارشاد ہے ”إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَ يُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ الْخ“ تو یوں سمجھ میں آتا ہے کہ اسمِ علیمِ ربی روحِ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہو اس لیے سورۃ فتح میں اتمامِ نعمت خاص آپ ہی کے لیے ہے اور سورۃ مائدہ میں اگرچہ خطاب عام ہے مگر مقصود بالذات سرورِ انام علیہ الصلوٰۃ والسلام ہیں اور سب آپ کے طفلی ہیں اور آپ امام ہیں اور اتمامِ نعمت حقیقت میں اتمامِ انواعِ علوم ہے کیونکہ نعمت بجز علم اور کچھ نہیں اطعمہ اور اثر بہ لذیذہ اور ملابس فاخرہ اور اماکن علیہ مزینہ اور مناظر حسنہ اور محبوبان حسینہ میں جو کچھ لطف ہے وہ علم و ادراک کا لطف ہے کھانے پینے کی چیز اگر زبان تک نہ جائے تو کیا مزہ آئے...

علیٰ ہذا القیاس اور نعمتوں کو سمجھئے ہر نعمت اپنے ادراک کے بعد نعمت ہے اور اس سے پہلے اس کو مجازاً نعمت کہتے ہیں اس صورت میں اتمامِ نعمت بجز اتمامِ انواعِ ملکات

علوم متصور نہیں کیونکہ اگر جملہ انواع نعماء میسر بھی آجائیں اور ادراک بعض نعم عطا نہ ہو جیسے اچھی آوازوں کے لیے کان اور اچھی صورتوں کے لیے مثلاً آنکھ تو پھر حقیقت میں اتمام نعمت نہیں باقی اشخاص اور جزئیات علوم لذات بالفعل تو سمجھ جانتے ہیں کہ غیر متناہی ہیں اور پھر طرہ یہ ہے کہ زمانی ہیں ان کا حصول زمانہ متناہی میں متصور ہی نہیں جو اتمام نعمت سے افراد علوم کی طرف ذہن دوڑائیے اس لیے چار و ناچار ملکات اور اکات و انواع ملکات علوم مراد لیے جائیں گے...

اور یہ بات جب ہی متصور ہے کہ اسمِ علیم ربی روح پر فتوح حضرت سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ اگر سمیع یا بصیر مثلاً اسماء علیہ میں سے ربی روح حضرت سرورِ کائنات علیہ الصلوٰۃ والسلام ہوتا تو علوم باقیہ سے آپ محروم رہتے اور اتمام نعمت نہ ہوتا... ہاں اسمِ علیم جمیع اسماء علیہ کو مشتمل اور محیط ہے مگر جیسے بشہادت اتمت اور "نِئِمٌ نِعْمَتُهُ" تربیت اسمِ علیم بہ نسبت ذات محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہوتی ہے ایسے ہی حسب بیان بالا بشہادت جملہ ہائے مسطورہ عدم تربیت اسمِ علیم بہ نسبت ارواح دیگر انبیاء علیہم السلام بلکہ تربیت اسم خاص از اسماء علیہ ثابت ہوتی ہے ورنہ اسم مطلق علیم ہی ان کا بھی ربی اور مفیض ہو تو پھر آپ میں اور ان میں کیا فرق تھا جو یہاں تو اتمام نعمت فرمایا اور وہاں نہ فرمایا، اگر عذر تفاوت قابلیت ہے تو غیر موجب ہے کیونکہ اس فرق سے فقط تفاوت شدت وضعف ہوتا جو باعث تفاوت مراتب یقین ہو جاتا باعث اتمام و نقصان نہ ہوتا...

علاوہ بریں "اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ" کے بعد "اَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي" فرمانے سے صاف ظاہر ہے کہ اکمال دین پر اتمام نعمت متفرع ہوا اور اکمال دین یہی ہے کہ جمیع احکام دین نازل فرماویں خاص کر جب عموم خطاب لکم اور علیکم کا لحاظ فرماویں تو یہ مطلب اور بھی روشن ہو جاتا ہے اس لیے کہ تفاوت شدت وضعف اگر متصور بھی ہے تو مابین رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور انبیاء کرام متصور ہے مابین

اُمت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اور انبیاء سابقین متصور نہیں یعنی یوں نہیں کہہ سکتے کہ اس اُمت کے لوگ انبیاء سابقین علیہم السلام سے مدارج یقین میں فائق ہیں... ”سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ“ اور ان سب کے بعد حدیث ”بُعِثْتُ لِأَكْمَمَ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ“ اور حدیث ”خَتَمَ بِيَ النَّبِيُّونَ وَخَتَمَ بِيَ الرُّسُلُ“ مضامین مسطورہ بالا کی مصدق ہے... پر شرط یہ ہے کہ فہم سلیم اور ذہن مستقیم چاہیے...

بالجملہ آیات مذکورہ کو باہم ملائیے تو یہ بات خود بخود ٹپکتی ہے کہ مربی و اُستاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اسمِ علیم ہے جو جمیع علوم کو محتوی اور مشتمل ہے اور مربی و اُستاد انبیاء گزشتہ اور اسماءِ علمی ہیں جو بہ نسبت اسمِ علیم خاص ہیں لیکن اہل علم پر روشن ہے کہ مدرک حقیقی مصداق علم مطلق ہوتا ہے علمِ سمع و بصر سب اس کے طرف راجع اور منسوب ہوتا ہے علم و ادراک مطلق سمع و بصر کی طرف راجع اور منسوب نہیں ہوتا... چنانچہ اپنے حال سے نمایاں ہے کہ حواس ظاہرہ مدرک نہیں، مدرک سمع و بصر بھی وہی نفسِ عالمہ ہے جو مصداق علم مطلق ہے...

مگر ظاہر ہے کہ جو شخص علم مطلق سے مستفید ہوگا وہ علومِ خاصہ سے آگے گزر گیا ہوگا اور اس کا منتہائے سیر لا ریب فوق علومِ خاصہ اُغنی سمع و بصر وغیرہ ہوگا اور جو لوگ علومِ خاصہ سے مستفید ہوں گے بے شک ان کا مقام اور منتہائے سیر علومِ خاصہ کے نیچے ہوگا اس لیے بالضرور شخصِ اول ان کے حق میں واسطہ فی العروض ہوگا...

مثال

اس کی ایسی مثال ہے جیسے فانوس زجاجی میں شمع کا فوری کسی ایسے کمرے میں روشن کیجئے کہ جس کے کواڑوں میں مختلف رنگ کے آئینے جڑے ہوئے ہوں اور پھر کواڑوں کے باہر شمع کے مقابل کوئی اور آئینہ نصب کیجئے جیسے اس مثال میں فانوس

زجاجی تو خاص اس نور مطلق سے مستفید ہے جس میں کسی طرح کی کوئی قید یا خصوصیت نہیں اور آئینہ مقابل شمع خارج کمرہ خاص اس نور سے مستفید ہے جو اس طرف کواڑوں کے آئینوں کے وسیلہ سے آتا ہے، کواڑوں میں سرخ آئینہ ہے تو آئینہ خارج میں بھی سرخ ہی نور ہوگا اور سبز ہے تو سبز ہی نور ہوگا مگر بہر طور فانوس مذکور میں چھن کر آئے گا... ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو مثل فانوس مذکور کے جمیع حصص نور مطلق سے مستفید ہیں اور سوا آپ کے اور انبیاء کرام علیہم السلام مثل آئینہ خارج کمرہ کہ ایک نور خاص سے مستفید ہے جو اس طرف سے کواڑ میں ہو کر آتا ہے...

پھر وہ بھی بواسطہ فانوس مذکور ایک نحو خاص علم سے مستفید ہیں جو صفات خاصہ علمیہ کی راہ سے آتا ہے پروہ بھی بواسطہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہر چند یہ مثال بظاہر موہم احتیاج صفات باری بجانب حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے مگر اہل فہم جانتے ہیں کہ فانوس و آئینہ منجملہ منقولات ہیں اپنے مناصب مذکورہ میں بواسطہ حرکت پہنچتے ہیں اور کواڑ من جملہ اجزاء مکان ہیں کہ قابل نقل ہی نہیں اس لیے فانوس و آئینہ کا نور جیسے ممکن الحصول ہے ویسے ہی ممکن الزوال ہے پر کواڑوں، آئینوں کا نور تا وقتیکہ شمع مذکور اپنی جگہ پر روشن رہے ضرور ہے سو اتنی بات اور نیز اس بات میں کہ نبی آخر الزمان مثل فانوس کہ جمیع حصص نور سے مستفید ہے جمیع حصص انواع علم سے مستفید ہیں اور باقی انبیاء علیہم السلام مثل آئینہ خارج کمرہ کہ نور خاص اور حصہ خاص سے مستفید ہے علم خاص اور نوع خاص علمی سے مستفید ہیں... تشبیہ مقصود ہے علاوہ بریں مثال بجمیع الوجہ مثال نہیں ہوتی خاص کر اس بے مثال کی مثال جس کی شان میں خود اس کا یہ کلام ہو "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ" اور اگر یہ مثال ناپسند ہے تو جانے دیجئے، پر پہلے یہ بات سن لیجئے...

کہ فاعل مطلق کے لیے قابل بھی مطلق ہی چاہیے اور فاعل خاص کے لیے قابل بھی خاص ہی درکار ہے، دور نہ جائے علم کا ہی حال سناتے ہیں ممکنات دربارہ

کمالات اصل میں قابل ہیں فاعل نہیں... گو بادی النظر میں کہیں فاعل بھی نظر آئیں اس لیے کہ ان کے کمالات خداداد ہیں، خانہ زاد نہیں، عرضی ہیں ذاتی نہیں اور جس کے اوصاف عرضی ہوتے ہیں وہ مفعول ہوتا ہے اور واسطہ فی العروض اس کا فاعل ہوتا ہے... سو احساس مطلق کے لیے تو جسم مطلق قابل ہے اور احساس خاص مثل البصار و استماع کے لیے اجسام خاصہ اعمیٰ اعضائے خاصہ ضرور ہیں، ایسے ہی قابل علم مطلق روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے اور قابل علوم خاصہ ارواح انبیاء باقیہ علیہم السلام ہیں مگر جیسے قبول اجسام خاصہ بواسطہ قبول جسم مطلق ہے ایسے ہی قبول انبیاء کرام علیہم السلام بواسطہ قبول سیدانام صلی اللہ علیہ وسلم ہوگا...

الغرض علوم ربانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اور انبیاء علیہم السلام کے لیے واسطہ فی العروض ہیں، پھر نبوت میں جو حسب تحریر بالا منجملہ کمالات علمیہ ہے آپ واسطہ فی العروض ہوں گے اور مکرر سہ کرر ثابت ہو چکا ہے کہ واسطہ فی العروض وصف عرضی کے لیے موصوف بالذات ہوتا ہے اور نبوت اور ایمان آپ کے لیے وصف ذاتی ہوا تو پھر نہ آپ کے لیے مراتب فعلیہ میں کوئی مماثل ہوگا اور نہ ضد مقابل میں اس لیے کہ موصوف بالذات ہمیشہ ایک ہی ہوتا ہے اسی لیے موجود بالذات ایک وہی وحدۃ لا شریک لہ ہے اور ایسے ہی موافق تقریر گزشتہ جو کئی بار گزر چکی ہے، اوصاف ذاتیہ کے لیے کوئی وصف رافع نہیں ہوتا جو ضد ہو، ہاں سائر ہوتا ہے جو درجہ میں اس سے کم ہوتا ہے...

بالجملہ دجال لعین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت اگرچہ باعتبار کمال ایمان و کفر ضد مقابل ہے مگر باعتبار درجہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم و درجہ دجالی باہم تضاد نہیں بلکہ دجال باعتبار تقابل مرتبہ سافل میں ہے... ادھر اور انبیاء علیہم السلام بھی درجہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے فروتر ہیں اس لیے بالضرور انبیاء باقیہ میں سے کوئی اور نبی اس کے لیے ضد مقابل ہوگا، سو بایں نظر کہ اصل ایمان انقیاد و تذلل ہے جس کا خلاصہ عبدیت ہے اور اصل کفر اباء و امتناع ہے جس کا حاصل تکبر ہے۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور مسیح دجال لعین میں تقابل نظر آتا ہے اس لیے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اپنے حق میں فرماتے ہیں: ”إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ“ اور دجال لعین دعویٰ الوہیت کرے گا، ادھر جس قسم کے خوارق مثل احیاء موتی حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے صادر ہوئے تھے اسی طرح کے خوارق اس مردود سے ہوں گے...

پھر بایں ہمہ دعویٰ عبودیت نصاریٰ کا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو معبود بنالینا جمع کرنا ضدین یعنی داعیہ ازالہ منکر والتزام منکر مذکور ہے پھر اس پر ان کا کیا گویا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا کیا ہے اس لیے کہ اقتداء انبیاء سابقین بسید المرسلین تو معلوم ہی ہو چکا پھر دعویٰ عبودیت حضرت عیسیٰ علیہ السلام اس بات پر شاہد ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام بہ نسبت حضرت اقدس سید عالم علیہ الصلوٰۃ والسلام نائب خاص ہیں اس لیے کہ یہاں خداوند کریم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں سورہ جن میں خطاب عبد اللہ یوں فرماتے ہیں: ”وَإِنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ كَادُوا يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا“

فرق ہے تو یہ ہے کہ وہاں خود حضرت عیسیٰ علیہ السلام مخبر و مظہر ہیں اور یہاں جناب باری مخبر عبدیت حضرت اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ہیں... سو دیکھ لیجئے کہ خبر عیسوی کو خبر خداوندی سے کیا نسبت ہے... غرض منصب خاص محمدی صلی اللہ علیہ وسلم یہی عبدیت مطلقہ ہے جو تمام مقامات ایمانی سے بایں وجہ بالا ہے کہ وہ عبودیات خاصہ مندرجہ تحت عبدیت مطلقہ ہیں... مقامات مستقلہ نہیں پھر اسی منصب میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام شریک ہیں... سو بعد یاد آوری وساطت عرضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دربارہ نبوت یوں ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نائب خاص محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور شاید یہی وجہ ہے کہ حسب ارشاد آیت ہدایت بنیاد:

”وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ

إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي

مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ“

منصب بشارت آمد آمد سرور انبیاء علیہ الصلوٰۃ والسلام پر مامور ہوئے... گویا حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور ان کے اتباع کو آپ کے حق میں مقدمۃ الجیش سمجھئے... چنانچہ انجام کار شامل حال امت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہو کر، غنیم اکبر دجال موعود کو قتل کرنا زیادہ تر اس کا شاہد ہے اس لیے کہ وقت اختتام سفر و مقابلہ غنیم و بغاوت سپاہیان مقدمۃ الجیش بھی شریک لشکر ظفر پیکر ہو جاتے ہیں... جب اس مضمون کے قبض و بسط سے فراغت پائی تو اب لازم یوں ہے کہ ایک یا دو باتیں مناسب مقام سنا کر آگے چلئے... مومنان نافرمان اور عاصیان با ایمان کی حقیقت کی تحقیق بھی اسی قاعدہ مسطورہ سے متصور ہے تفصیل اس کی یہ ہے:

تفصیل

کہ آثار متضادہ کا صدور ملکہ واحد سے ممکن نہیں بالضرور دو ہی ملکہ متضادہ بھی چاہئیں، سو مومنان نافرمان سے بالیقین افعال نیک و بد صادر ہوتے ہیں اور نیک و بد میں تقابل تضاد ہے... ان دونوں اثروں کے ملکوں میں بھی تضاد ہی ہوگا اور ظاہر ہے کہ مصدر افعال حسنہ ملکہ ایمان ہے اس لیے مصدر افعال سیئہ ملکہ کفر ہوگا... اس صورت میں کفار اور مومنان بد کردار میں فقط فرق کی بیشی ملکہ کفر و ایمان ہوگا... سو جس میں ملکہ ایمان غالب ہوگا وہ مؤمن کہلائے گا اور جس میں ملکہ کفر غالب ہوگا وہ کافر کہلائے گا اور اس کی ایسی مثال ہوگی جیسے ترکیبات عنصری اور امزجہ نسخہ ہائے مرکبہ میں اجسام مرکبہ عناصر متضادۃ الاثر سے اور نسخہ ہائے مرکبہ ادویہ مختلف التاثر سے مرکب ہوتے ہیں اور پھر بایں ہمہ باعتبار جزء غالب گرم مزاج یا سرد مزاج کہتے ہیں... بالجملہ جیسے ماہیت کفار میں جزء ایمانی فیض نبوی صلی اللہ علیہ وسلم تھا ملکہ کفر و معصیت جو امزجہ مؤمنین میں ثابت ہوا ہے رشاشہ دجال ہوگا!

”وَاللّٰهُ اَعْلَمُ وَعِلْمُهُ اَتَمُّ وَ اَحْكَمُ“

اب دوسری عرض یہ ہے کہ حسب بیان بالا اہل ایمان میں ایمان لازم ماہیت ہے... علیٰ ہذا القیاس کفر لازم ماہیت اہل کفر ہے اور انسان باعتبار کفر و ایمان دو نوع متبائن ہے اور اس طور پر معنی ”هٰذِي لِّلْمُتَّقِينَ“ اور ”هٰذِي وَ بُشْرٰی لِّلْمُؤْمِنِينَ“ یا ”اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ“ بھی دل نشین ہو جاتے ہیں اور تاویل صائرین الی التقویٰ یا الی الایمان یا الی الکفر کی ضرورت نہیں ہوتی ہے کیونکہ اس صورت میں متقین بالقوہ اور مؤمنین بالقوہ اور کافرین بالقوہ مراد ہوں گے اور اطلاق ایسا ہوگا جیسے شجاع بالقوہ اور مؤمنین بالقوہ اور کافرین بالقوہ مراد ہوں گے اور اطلاق ایسا ہوگا جیسے شجاع بالقوہ اور نخی بالقوہ کو ہر دم شجاع و نخی کہا کرتے ہیں اعمیٰ جیسے قبل ظہور آثار شجاعت و سخاوت اطلاق شجاع و اطلاق نخی درست ہے اور یہ اطلاق حقیقی ہے مجازی نہیں ایسے ہی اطلاق اشیاء معلومہ مؤمن و کافر و متقی و فاسق باعتبار ملکہ و قوت واقف حال کو درست ہے... سو خدا سے زیادہ اور کون واقف حال ہوگا اور نیز اسی طور پر ”لَّيْلُوْكُمْ اَيْكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا“ اور سو اس کے اور اسی قسم کی آیتوں کے دیکھنے کے بعد یہ شبہ ان شاء اللہ عارض حال نہ ہوگا کہ آزمائش کے لیے ایک وجود سابق چاہیے اور یہاں اچھے برے عملوں کا پہلے سے کچھ پتہ نہیں...

بالجملہ جیسے وقت تحریک غضب و شجاعت وغیرہ ظہور ملکہ شجاعت و غضب ہوتا ہے حدوث غضب و شجاعت نہیں بلکہ حدوث آثار غضب و شجاعت ہے یا جیسے بعد امتحان طلبہ استعداد طلبہ ظاہر ہوتی ہے پیدا نہیں ہوتی یا کسوٹی پر لگانے سے چاندی سونے کا چاندی سونا ہونا ظاہر ہوتا ہے اس وقت چاندی سونا چاندی سونا بنتا نہیں ایسے ہی وقت تحریک ایمان و تقویٰ و کفر وغیرہ جو کچھ ہوتا ہے اس کو اثر ایمان و تقویٰ و کفر و فسق سمجھئے عین ایمان و تقویٰ و کفر و فسق نہ سمجھئے، ظہور آثار ایمان و کفر وغیرہ خیال فرمائیے حدوث ایمان و کفر وغیرہ خیال نہ فرمائیے... اس کے بعد پھر اصل مطلب کی طرف رجوع کرتے ہیں...

جب بوجہ منشائیت معلومہ ابوت روحانی حضرت سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم بہ نسبت

ارواحِ مؤمنین اُمتِ ثابت ہوگئی تو اب جملہ ”وَازْوَاجُهُ اُمَّهَاتُهُمْ“ کا عطف اس پر ایسا چسپاں ہو گیا کہ کیا کہئے اور حرمت ازواجِ مطہرات قطع نظر اس کے کہ حضرت سرورِ کائنات علیہ الصلوٰۃ موصوفِ بحیات ہیں اور آپ کا نکاح اس وجہ سے منقطع نہیں ہوا جو دوسروں کے لیے حلت کی کوئی صورت ہو، اس وجہ سے بھی بجائے خود ہے کہ آپ مؤمنین کے والدِ روحانی ہیں... ادھر والدِ جسمانی کی منکوحات کی حرمت مصرح و مسلم ہے اِعرنیٰ بحکم ”وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ“ منکوحات والدِ جسمانی کی حرمت میں کچھ کلام نہیں وہ منکوحاتِ مخاطبین کی والدہ ہوں یا غیر ہوں... غرض جب والدِ جسمانی کی یہ رعایت ہے کہ ان کی والدہ تو والدہ ہی ہے اور منکوحاتِ الاب بھی ان پر حرام ہیں تو منکوحات والدِ روحانی تو اس سے زیادہ حرام و محترم ہوں گی...

باقی رہی یہ بات کہ منکوحات والدِ جسمانی تو سب کی سب حرام ہوویں مدخولہ بہا ہوں کہ نہ ہوں اور منکوحات والدِ روحانی میں مدخولہ بہا کی تخصیص کی گئی اور غیر مدخولہ بہا حلال رہیں حالانکہ تفاوتِ مراتبِ ابوتین اس بات کو مقتضی تھا کہ اگر یہ فرق ہوتا تو برعکس ابوتِ جسمانی میں ہوتا سو اس کا جواب ان شاء اللہ چند اوراق کے بعد آتا ہے بالفعل قابلِ عرض مضامین ہیں ادھر کان رکھئے اور مضامینِ مسطورہ سے سینہ بھرئے کہ اس ناکام ہیچمدان نے بعدِ تسویدِ تقریر ابوتِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم جو حملہ ”وَازْوَاجُهُ اُمَّهَاتُهُمْ“ اور جملہ ”النَّبِيُّ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِيْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ“ سے محض بہ ہدایتِ خداوندی ثابت کیا تھا... بغرض اطمینان و تصدیق مولانا و مخدومنا رونقِ طریقتِ زیبِ شریعت مولانا رشید احمد گنگوہی سلمہ اللہ تعالیٰ و ادام فیوضہ کی خدمت میں عرض کی تو یوں ارشاد فرمایا:

تفسیر مدارک میں ہے کہ ایک قرآۃ میں مابین جملتین اِعرنیٰ جملہ ”النَّبِيُّ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِيْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ“ اور جملہ ”وَازْوَاجُهُ اُمَّهَاتُهُمْ“ اور ایک جملہ ”وَهُوَ اَبٌ لَّهُمْ“ بھی ہے اس بات کے سننے سے کیا عرض کروں کہ کس

قدر شادمانی ہوئی... یہ ہچمدان تو تصدیق مسطور ہی کو غنیمت جانتا تھا اپنی یہ قدر و منزلت نہ تھی کہ خود عالم بالا سے میرے کلام کی تصدیق کی جائیگی... لیکن الحمد للہ ثم الحمد للہ اس بات کو سن کر اطمینان ہو گیا، پھر بنظر مزید اطمینان مدارک و بیضاوی و معالم کو دیکھا تو جو مولانا نے فرمایا تھا وہی نکلا...

بالجملہ جملہ ”النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ“ جملہ ”وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ“ کے لیے بمنزلہ علت ہے اور جملہ ”وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ“ اس کے لیے بمنزلہ معلول ہے اور جملہ ”وَهُوَ آبٌ لَّهُمْ“ کو بھی ملحوظ رکھا جائے تو اول ثانی کے لیے علت یا ثانی اول کے لیے تفسیر ہے... چنانچہ تقاریر گزشتہ سے اس بیان کی تصدیق واضح ہے... پھر جملہ ”وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ“ جملہ ”وَهُوَ آبٌ لَّهُمْ“ پر مفرع اعمیٰ یہ علت ہے تو وہ معلول ہے...

اب ناظرین اوراق کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات کا ذاتی ہونا تو بوجہ ابوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو لوازم منشائیت روحانی سے ہے ثابت ہو گیا اور وہ جو ہم نے دعویٰ کیا تھا کہ اگر موافق اقوال مشہود حرمت ازواج مطہرہ ثمرۃ امومت ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن ہے... نتیجہ حیات سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نہیں تب بھی کچھ حرج نہیں کیونکہ اُمہات المؤمنین ہونا ازواج کا خود ثمرۃ حیات ہے... چنانچہ بخوبی مدلل ہو گیا مگر یہ بات ابھی موجب دل پاش پاش ہے کہ حرمت ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن اور عدم توریت اموال نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور سلامت اسجاد انبیاء علیہم السلام موافق تحقیق گزشتہ فقط مضامین مذکورہ بالا سے موجب و مدلل نہیں ہو سکتے... وجہ اس کی یہ ہے کہ تحقیقات مشار الیہا سے فقط ضرورت و دوام حیات روحانی حضرت حبیب ربانی صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہوتی ہے اور دعاوی مذکورہ حیات جسمانی کے ثبوت پر موقوف ہیں اس لیے گزارش ہے کہ واقعی قدر مذکورہ دعاوی مذکورہ کے اثبات کے لیے کافی نہیں اور میں نے بھی اب تک یہ

دعویٰ نہیں کیا کہ یہ تقریب تام ہے مگر اس کو کیا کہئے، مطالب مذکورہ بے مقدمات مسطورہ ثابت ہی نہیں ہو سکتے تھے اس لیے بطور تمہید اول جو کچھ مسطورہ ہوا مسطورہ ہوا بعد تمہید مقدمات مسطورہ اور مقدمات ضروریہ معروض ہیں کان لگا کر سنئے کہ موت و حیات میں تقابل کا انکار تو ہو ہی نہیں سکتا، اگر کلام ہو تو تعین تقابل میں کلام ہو... سو تقابل تضائف اور تقابل ایجاب و سلب تو اسی جگہ بن نہیں سکتا... ہونہ ہو تقابل تضاد یا تقابل عدم و ملکہ ہو تقابل تضائف کے نہ ہونے کی تو یہ وجہ ہے کہ حیات کا تعقل موت پر موقوف نہیں، اگر تقابل تضائف ہوتا تو طرفین کا تعقل ایک دوسرے پر موقوف ہوتا اور تقابل ایجاب و سلب ہو تو یہ معنی ہوں کہ موجودات میں کوئی چیز ایسی نہ ہو جس پر حیات یا موت مکمل مواطات صادق نہ آئے... سو اول تو احیاء و اموات ہی ایسے ہیں کہ ان پر حیات و موت دونوں صادق نہیں آتے، دوسرے جمادات وغیرہ پر حیات و موت چھوڑی و میت کا اطلاق بھی نہیں کر سکتے... چنانچہ ظاہر ہے ہاں تقابل تضاد و تقابل عدم و ملکہ ہے اس میں بحسب ظاہر تو تقابل عدم و ملکہ غالب معلوم ہوتا ہے اور باعتبار اشارہ ”خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ الْخ“ اور حدیث ذبح موت تقابل تضاد غالب معلوم ہوتا ہے کیونکہ مخلوقیت صفات موجودات اور وجودات میں سے ہے اعدام کو اس سے کیا سروکار، بہر حال یہ دو احتمال ہیں سوان میں سے جو نا احتمال مسلم ہو ہمارا مطلب ان شاء اللہ نکل آئے گا... ہاں یوں سمجھ کر کہ جہل سے علم بہتر ہے ہم بھی شاید مناسب دیکھ کر اس باب میں کچھ اشارہ کر جائیں...

باجملہ مابین موت و حیات تقابل تضاد ہو یا تقابل عدم و ملکہ بہر حال ہرچہ بآداب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مؤمنین کی موت میں بھی مثل حیات فرق ہے... ہاں فرق ذاتیت و عرضیت متصور نہیں... وجہ اس فرق کی وہی تفاوت حیات ہے یعنی حیات نبوی بوجہ ذاتیت قابل زوال نہیں اور حیات مؤمنین بوجہ عرضیت قابل زوال ہے اس لیے وقت موت حیات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم زائل نہ

ہوگی ہاں مستور ہو جائے گی اور حیات مؤمنین ساری یا آدمی زائل ہو جاوے گی... سو در صورت تقابل عدم و ملکہ اس استتار حیات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تو مثل آفتاب سمجھئے کہ وقت کسوف قمر بے اوٹ میں حسب مزعوم حکما اس کا نور مستور ہو جاتا ہے، زائل نہیں ہوتا یا مثل شمع چراغ خیال فرمائیے کہ جب اس کو کسی ہنڈیا یا مکے میں رکھ کر اوپر سے سرپوش رکھ دیجئے تو اس کا نور بالبداہت مستور ہو جاتا ہے زائل نہیں ہو جاتا اور دربارہ زوال حیات مؤمنین کو مثل قمر خیال فرمائیے کہ وقت خسوف اس کا نور زائل ہو جاتا ہے فقط وہ صقالت و صفائی اصلی باقی رہ جاتی ہے یا مثل چراغ سمجھئے کہ گل ہو جانے کے بعد اس میں نور بالکل نہیں رہتا، البتہ روغن یا فتیلہ یا کسی قدر تھوڑی دیر تک سرفتیلہ میں آتش باقی رہ جاتی ہے...

اور در صورت تقابل تضاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے استتار حیات کو ایسا سمجھئے جیسے معمولی برودت آب سرد گرم کرنے کے وقت حرارت آتش سے دی جاتی ہے اور زوال حیات مؤمنین کو ایسا سمجھئے کہ خاک و پتھر و چوب وغیرہ اول کسی وجہ سے مثل نزول برف وغیرہ سرد ہوں پھر بوجہ حرارت آفتاب یا استعمال نار گرم ہو جائیں، آب سرد کی سردی معمولی جو وقت نہ ہونے اسباب حرارت کے ہوتی ہے، آگ سے گرم کرنے کے بعد زائل نہیں ہو جاتی... البتہ زیر پردہ حرارت مستور ہو جاتی ہے، ورنہ زوال محض ہو تو یہ برودت معمولی پھر صفت ذاتیہ نہ ہوگی! صفت عرضیہ ہوگی جس کے لیے کوئی موصوف بالذات سوا ذات آب ضرور ہے کیونکہ ہر بالعرض کے لیے ایک موصوف بالذات واجب ہے مگر ہم دیکھتے ہیں کہ برودت معمولی کے لیے کوئی سبب خارجی نہیں بلکہ مفارقت اسباب حرارت عارضہ مثل نار و آفتاب جو پھر برودت ہی عائد حال آب ہوتی ہے...

اس سے صاف یہ بات روشن ہے کہ یہ صفت کسی سبب خارجی سے حادث نہیں ہوتی اقتضائے ذات آب ہے اور خاک پتھر چوب وغیرہ میں ظاہر ہے کہ دونوں حالتیں خارج ہی سے آئی ہیں، خداداد ہیں، خانہ زاد نہیں ایک جاتی ہے تو دوسری

اس کی جگہ آجاتی ہے اور اگر اس مثال میں دربارہ الطباق حال کچھ خلجان ہے تو ہم اوّل تو آب سرد ہی کو پیش کرتے ہیں، پر بایں شرط کہ اوّل بوجہ برف وغیرہ حالت اصلیہ سے زیادہ بارد ہو اور پھر بوسیلہ آتش وغیرہ حالت اصلیہ سے زیادہ گرم کر لیں یا اوّل بوجہ آتش وغیرہ اسباب حرارت حد اصلی سے زیادہ گرم ہو اور پھر بوسیلہ برف مثلاً حد اصلی سے زیادہ سرد کر لیں... ان دونوں صورتوں میں ظاہر ہے کہ دونوں کیفیتیں جیسے باہم متضاد ہیں ایسے ہی دونوں اصلی نہیں دونوں کی دونوں عرضی ہیں بوسیلہ اسباب خارجہ جن میں یہ صفتیں بالذات پائی جاتی ہیں آب مذکور میں بالعرض آجاتی ہیں اور بوجہ تضاد مذکور مجتمع نہیں ہوتیں ایک زائل ہو لیتی ہے تب دوسری کیفیت اس کے قائم مقام ہوتی ہے...

دوسری اور مثالیں بہت ہیں کپڑا، چاندی بذات خود سپید ہیں اور شخرف سونا بذات خود سرخ ہیں، نیل بذات خود نیلا ہے اور زعفران وغیرہ بذات خود زرد ہیں، ان میں سے بعض اشیاء پر اور رنگ چڑھا لیتے ہیں، چاندی پر سنہرا جھول اور سفید کپڑے کو کسی رنگ میں رنگ لیتے ہیں اور سونے پر روپلا جھول دے کر رنگ اصلی چھپا دیتے ہیں...

ان صورتوں میں کسی عاقل کے نزدیک اشیاء معلومہ کا رنگ اصلی جدا نہیں ہو جاتا... ہاں اس میں بھی کچھ شک نہیں کہ عارضی رنگوں کے نیچے چھپ جاتا ہے اور اگر انہیں الوان عارضہ کو بوسیلہ آب یا سوہان وغیرہ جدا کر کے سوائے الوان اصلیہ کے اور کوئی رنگ مثل رنگ زائل اشیاء مذکورہ پر چڑھا دیں، کپڑے کو کسی اور رنگ میں رنگ لیں اور چاندی سونے پر اوّل جھول کو ریت کہ دوسرا کوئی اور جھول کر لیں تو بے شک لون اوّل زائل ہو جاوے گا اور رنگ ثانی اس کے قائم مقام ہو جاوے گا... اب بعد اس کے کہ کیفیت استتار و زوال حیات دل نشین ہو گئی، ہم کچھ اور آگے بڑھتے ہیں اور مضامین باقیہ ضروریہ کو عرض کرتے ہیں...

اہل عقل میں سے کسی کو اس میں تاہل نہ ہوگا کہ حیات اولاد بالذات صفات روح میں سے ہے اور ثانیاً وبالعرض بوسیلہ تعلق معلوم الوجود مجہول

الکفیت جو روح کو اپنے بدن کے ساتھ حاصل ہے حیات روحانی جسم عنصری پر عارض ہو جاتی ہے ورنہ جسم بذات خود موصوف بالیات نہیں بلکہ مثل آب گرم کہ بوسیله آتش گرم ہو کر تا وقت مجاورت و مقارنت آتش گرم رہتا ہے جسم عنصری بھی بوجہ تعلق روحانی زندہ ہو کر تا وقت مجاورت روح زندہ رہتا ہے... پھر جیسے پانی بعد زوال مجاورت و مقارنت مذکورہ شئیٰ فشیئاً ٹھنڈا ہو کر اپنی حالت اصلہ پر آ جاتا ہے بدن حیوانی بھی بعد زوال تعلق مذکورہ شئیٰ فشیئاً اپنی حالتیں بدل کر جمادیت اصلہ پر آ جاتا ہے... خیر حیات کا بہ نسبت روح اصلی ہونا اور بہ نسبت بدن عرضی ہونا تو ظاہر تھا...

اب اس کی تحقیق چاہیے کہ موت اول کس کی صفت ہے اور پھر کس پر عارض ہوتی ہے... سو مخدوم من اول تو خداوند کریم ارشاد فرماتے ہیں: "وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ الْخ" اور "كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ" ان دونوں آیتوں میں انتساب موت الی النفس ہے جس سے نفس اعنی روح کا معرض موت ہونا صاف آشکارا ہے دوسرے تقابل میں اتحاد محل معتبر ہے سو ارواح و اجسام دونوں کی حیات کے مقابلہ میں ایک موت بھی ہوگی... فرق ہوگا تو یہی ہوگا کہ کہیں موت سا تر حیات ہو کہیں رافع و مزیل ہو، ہاں اجسام مؤمنین اُمت کی موت کے لیے بھی کچھ ضرورت نہیں کہ اول عروض موت روحانی یا زوال حیات ارواح ہوا ہے بلکہ القطار تعلق معلوم ہی کافی ہے...

چنانچہ ظاہر ہے قمر مشرق سے مغرب کو جاتا ہے اور اس حرکت میں ایک قطع زمین سے تعلق پیدا ہوتا ہے تو ایک قطع سے زائل بھی ہوتا ہے کچھ تو بوجہ کرویت ارض یہ بات ضرور ہے اور کچھ بوجہ حیولت در و دیوار و ابر و غبار، یہ بات پیش آتی ہے سو قطعات زمین کا بے نور ہو جانا اس صورت میں ویسا ہی ہے جیسا وقت خسوف تام پر وقت خسوف اول یہ صدمہ بے نوری قمر کو پہنچتا ہے، پھر اس کے باعث قطعات زمین بے نور ہو جاتے ہیں اور در صورت زوال تعلق دامن حال قمر تک کوئی صدمہ نہیں پہنچتا... البتہ قطعات زمین بے نور ہو جاتے ہیں...

رہا جسد اطہر حضرت ساقی کوثر صلی اللہ علیہ وسلم سو ہر چند اس کی موت کی بھی دو صورتیں ہیں... ایک تو وہی عروض موت، دوسرے زوال علاقۂ روح اقدس و جسد مقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم...

بالجملہ انفکاک علاقہ فیما بین روح پاک و جسد مصفی ممکن ہے اور کیوں نہ ہو جو حادث ہے اس کا زوال بھی ممکن ہے اور اس کا عدم بھی وجود کے برابر مرتبہ امکان میں امکان رکھتا ہے لیکن عالم اسباب میں کسی سبب کے ساتھ ارتباط مسببیت نہیں یعنی جیسے عالم اسباب میں تنویر ارض و سماء کے لیے شمس و قمر احراق اجسام سوختنی کے لیے آتش حرارت پر و تبرید کے لیے آب تسکین خاطر کے لیے جواب با صواب خدائے مسبب الاسباب نے بنایا ہے...

اس طرح قطع علاقہ روح اطہر حضرت ساقی کوثر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لیے کوئی سبب نہیں بنایا وجہ مطلوب ہے تو سنئے: روح کو بدن کے ساتھ تعلق بغرض تکمیل روح ہے رفتار و گفتار داد و دہش مثل البصار و استماع سب اسی پر موقوف ہیں... غرض بغرض اتمام فاعلیت تکمیل مؤثریت تعلق بدن کے روح کو اسی طرح حاجت ہے جیسے بغرض کتابت کاتب کو قلم کی ضرورت ہے، یا بخار کو تشنہ وغیرہ کی حاجت ہے اگر یہ آلہ بدن نہ ہو تو روح اپنے تمام اعمال و افعال میں مثل معذوران بے دست و پا معذور ہے...

بالجملہ مقصود بالذات علاقہ بدنی سے اتمام فاعلیت ہے اور اگر انفعال پیش آجائے مثلاً اگر کوئی شخص بوسیلہ بدن کسی ضارب کا مضروب ہو جائے تو یہ غرض اصلی نہیں اور زیادہ توضیح منظور ہے تو سنئے:

کمالات کی دو قسمیں ہیں، ایک کمال علمی، دوسرا کمال عملی، کمال علمی بذات خود مقصود نہیں، بذات خود اگر مقصود ہے تو کمال عملی ہے ہاں حصول کمالات عملی بے وساطت کمال علمی متصور نہیں اس لیے تکمیل علمی بھی مقصود و مطلوب ہو جاتی ہے... چنانچہ خدا کی معرفت بغرض خوف و شوق مطلوب ہے اور خوف و شوق بغرض امثال امرادھر علوم

شریعت و طریقت کا بغرض عمل مطلوب ہونا ظاہر و باہر ہے بایں ہمہ خداوند تعالیٰ شانہ کلیہ ارشاد ”وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ وَمَا أَمْرُ إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ“ خود اس بات کا گواہ ہے کہ مطلوب بالذات عمل ہے نہ علم...

دوسرے ”إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ“ وغیرہ آیات سب اسی جانب مشیر ہیں... علاوہ بریں عامل بے علم کا محمود و خلاق ہونا اور عالم بے عمل کا مطعون عالم ہونا سبھی جانتے ہیں، پھر دیکھئے اس سے کیا نکلتا ہے... غرض یہ امر بدیہی ہے کہ علم آلہ عمل ان سب سے زیادہ یہ ہے کہ اس تعلق کا ثمرہ بدن کے حق میں فقط حیات جسمانی ہے اور حیات فقط بغرض عمل مطلوب ہے...

چنانچہ فرماتے ہیں: ”خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَوَةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا جَمْلَةً لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَلْحَقَ“ سے صاف ثابت ہے کہ عمل اصل ثمرہ حیات ہے اور مطلوب بالذات ہے... سو حیات کا عمل میں موثر ہونا تو محتاج بیان نہیں، رہی موت اس کا خوف اور پھر ایمان بعث جیسا باعث امتثال امر ہے ایسا اور کوئی امر نہیں... اس وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی ارشاد فرمایا ہے: ”اَكْثِرُوا ذِكْرَ هَٰذِمِ اللَّذَاتِ الْمَوْتُ“

بالجملہ حیات اصلی منشاء اعمال اور مبداء اعمال ہے بالذات اعمال کو مقتضی اور اعمال کے لیے مادہ قریب ہے اور موت بالذات تو مانع عمل ہے پر بالتبع مقتضی اعمال ہو جاتی ہے، چنانچہ مذکور ہوا... اس وقت حاصل حیات قدرت ذاتی علی الاعمال اور حاصل موت عجز عن الاعمال ہوگا، یعنی قدرت عملیہ اور قوت اختیار یہ کا رُک جانا ہوگا اور مورد حیات و موت اصل میں قوت عملی اور قدرت اختیاری ہوگی... چنانچہ آیت: ”اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى“ بھی بالالتزام اس دعویٰ کی مصدق ہے اس لیے کہ اساک و

ارسال صلوح حرکت کو مقتضی ہیں سو محل میں بجز حرکت اور کیا ہوتا ہے...

بالجملہ حیات و موت امساک و ارسال قوت عملی ہے، قوت علمی کو اس میں کچھ دخل نہیں، اگرچہ اہل ظاہر بقاء علم و زوال علم کو حیات اور موت پر موقوف سمجھتے ہیں... اس جگہ سے امکان ادراک ثواب و عقاب قبر اموات کے لیے مسلم ہو گیا ہوگا مگر اس قدر ملحوظ خاطر ناظران اوراق رہے کہ جس حیات کا ثمرہ عمل ہے وہ حیات بالفعل ہے اعمال روحانی اور افعال قلوب کے لیے حیات روحانی بالفعل چاہیے اور اعمال جسمانی کے لیے حیات جسمانی بالفعل لازم ہے... باقی حیات روحانی بالقوہ جو عین قوت عملیہ ہے اور حیات جسمانی بالفعل جو تعلق قوت عملیہ مذکورہ بالبدن ہے اور چیز ہے ان مراتب بالفعل کے زوال سے ان مراتب بالقوہ کا زوال لازم نہیں آتا جو یہ شبہ ہو کہ عجز عن الاعمال عدمی ہے... سو اگر یہی عجز حقیقت موت ہے تو یہ بات تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت بھی واجب التسليم ہوگی پھر وہ دعویٰ حیات روحانی و جسمانی کیونکر ثابت کیجئے گا... علاوہ بریں عجز اصلی اور ہے اور عجز خارجی اور، یہاں بوجہ عروض امر خارجی کہ حقیقت میں اسی کو در صورت تضاد موت کہنا چاہیے نہ اس عجز کو یہ عجز لازم آجاتا ہے تو جیسے کسی زور آور کے دبا لینے سے کمزوروں سے بعض افعال صادر نہیں ہو سکتے اور بظاہر عاجز سمجھے جاتے ہیں اور وہ مردہ نہیں کہلاتے ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور انبیاء کرام علیہم السلام کو بوجہ عروض موت یا عدم اسباب ارسال باعتبار خارج عاجز سمجھئے اور میت سمجھئے باعتبار اصل حقیقت عاجز اور میت خیال نہ فرمائیے

جب یہ مقدمہ مہمد ہو چکا تو بغور سنئے

کہ تعلق کی دو قسمیں ہیں، ایک تعلق فعلی اور فاعلی دوسرا انفعالی اور منفعلی مثلاً نور کا تعلق آفتاب کے ساتھ فعلی ہے اور آفتاب کا تعلق نور کے ساتھ فاعلی ہے اور زمین وغیرہ کے ساتھ اسی نور کا تعلق انفعالی اور زمین وغیرہ کا تعلق اسی نور کے ساتھ منفعلی ہے یا مثلاً نور کا تعلق شمع و چراغ کے ساتھ فعلی اور چراغ و شمع کا تعلق اسی

نور کے ساتھ فاعلی اور زمین وغیرہ کے ساتھ اسی نور کا تعلق انفعالی اور زمین وغیرہ کا تعلق اسی نور کے ساتھ منفعلی ہے...

اور یہ قاعدہ ہے اور پہلے بھی اس کی طرف اشارہ گزرا کہ فاعل و منفعل کے بیچ میں کوئی شے حائل و حاجب ہوتی ہے تو وہ شے مانع تعلق انفعالی و منفعلی ہوتی ہے کیونکہ خود قائم مقام منفعل ہو جاتی ہے اور منفعل ہو جاتی ہے، پر مانع تعلق فعلی و فاعلی نہیں ہوتی اس طرف شان و حدہ لا شریک لہ ہوتی ہے اور کیوں نہ ہو خداوند خالق کو جمیع قویٰ افعال اور افعال کے ساتھ تعلق فاعلی ہے اور ان مبادی اور قویٰ اور افعال کو اس کے ساتھ تعلق فعلی ہے... سو جس کو یہ شان میسر آتی ہے اس کے لیے بقدر مرتبہ شان و حدہ لا شریک لہ بھی حاصل ہو جاتی ہے...

مثلاً اگر کوئی جسم قابل تعلق نور آفتاب اور زمین یا شمع و چراغ اور زمین کے مابین حائل ہوتا ہے تو وہ مانع تعلق انفعالی نور اور مانع تعلق منفعلی زمین ہوتا ہے یعنی اس تعلق کو زمین سے چھین کر اپنے تصرف میں لے آتا ہے... آفتاب و شمع چراغ کے ساتھ نور مذکور کو جو تعلق تھا وہ تعلق بدستور رہتا ہے اس میں کچھ فرق نہیں آتا بلکہ تعلق مذکور اور قوی ہو جاتا ہے، اس لیے کہ منفعل اول کی نسبت منفعل ثانی یعنی حائل و حاجب فاعل سے قریب ہوتا ہے اور نور مذکور کو آپ جانتے ہیں جتنا روکتے جاؤ فاعل ہی کی طرف کو ہٹتا آتا ہے... اگر چراغ کو کسی چھوٹی سی ہنڈیا میں بند کر دیجئے تو وہ نور منتشر جو پہلے دور دور تک پھیلا ہوا تھا متداخل و مندمج ہو کر فقط ہنڈیا ہی میں سما جاتا ہے اور شعلہ چراغ سے سطح داخل ہنڈیا تک نور شدید ہو جاتا ہے... سو گو سطح ہنڈیا ہی اس صورت میں بہ نسبت اس حال کے کہ نور کا کوئی روکنے والا نہ ہوتا زیادہ روشن ہوگی... مگر شعلہ چراغ کی سطح کے متصل بھی نور بہ نسبت سابق شدید ہوگا اور اگر بالفرض کوئی چیز مابین فاعل و منفعل حاجب و حائل تو نہ ہو پر شرائط افعال مفقود ہو جائیں مثلاً تقابل و تمازی فوت ہو جائے یا منفعل معدوم ہو جائے تو اس وقت گو تعلق

اول شدید و مستحکم نہ ہو پر زوال و نقصان بھی متصور نہیں...

ان سب مضامین کے بعد یہ عرض ہے کہ حیات و موت تو حسب تحقیق سابق ارسال و امساک قوت عملی کا نام ہوا اور تعلق حیات بالبدن تعلق فعلی و فاعلی ہے... چنانچہ ابھی عرض خدمت کر چکا ہوں تو اس صورت میں مانع تعلق قوت عملیہ بالاعمال تو متصور ہوگا پر منع تعلق قوت عملیہ بالبدن جو مبداء افعال اور منشاء حیات ہے متصور نہیں ہاں اگر تعلق گو قوت عملیہ کا بدن کے ساتھ تعلق فعلی و فاعلی نہ ہو بلکہ تعلق انفعالی اور منفعلی بھی ہو تو اس وقت گو بجہت فعل و فاعل قوت مذکورہ کے تعلق کا ارتقاع ممتنع ہو، پر بجہت انفعال و منفعل متصور ہے...

سو یہ بات حیات جناب سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تو متصور نہیں کیونکہ آپ کی حیات مستعار نہیں کسی دوسرے کا طفیل نہیں... پر یہ نسبت حیات اُمت البتہ ممکن ہے کیونکہ حیات روح مبارک صلی اللہ علیہ وسلم کو موافق مقتضائے تحقیقات سابقہ ابدان مؤمنین کے ساتھ تو تعلق انفعالی و منفعلی ہے اور آپ کے بدن اطہر کے ساتھ تعلق فعلی و فاعلی ہے اور بناء حیات و موت قوت عملیہ پر ہے اور وہ قوت آپ میں ذاتی اور سوا آپ کے اوروں میں عرضی ہے... سو اس کو اگر ابدان مؤمنین کے ساتھ تعلق ہوگا تو لا جرم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اعتبار سے انفعالی اور افعال کے اعتبار سے فعلی ہوگا اور اس حیات سے ابدان مؤمنین کی ایسی مثال ہوگی جیسے آئینہ کہ ادھر سے آفتاب کے مقابل ادھر زمین وغیرہ سے آئنا سامنا، سو جیسے آئینہ و زمین کے بیچ میں کوئی چیز حائل ہو جائے تو پھر نور خالص سارا کا سارا آئینہ کی طرف سمٹ جاتا ہے، زمین کی طرف آدھا رہے نہ تہائی اور اگر کوئی چیز آفتاب اور آئینہ کے مابین حائل ہوتی ہے تو پھر دو نور آئینہ سے چھوٹ کر سارا کا سارا آفتاب کی طرف ہو لیتا ہے مگر در صورت یہ کہ جسم حائل مابین آفتاب و آئینہ حائل ہو تو پھر فقط آئینہ ہی بے نور نہیں ہوتا زمین بھی بے نور ہو جاتی ہے...

سوا کر موت امر وجودی ہے اور موت و حیات میں باہم تقابل تضاد ہے اور یہی حق معلوم ہوتا ہے... چنانچہ آیات و احادیث اس پر دال ہیں تو پھر موت مؤمنین کی تو یہ صورت ہوگی کہ مابین روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور مابین معروضات ارواح مؤمنین جن کی تسلیم سے موافق تحقیقات سابقہ چارہ نہیں وہی امر وجودی حائل ہو جائے اور تعلق حیات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم جو معروضات مذکورہ کے ساتھ انفعالی تھا منقطع ہو جائے اور اس وجہ سے وہ تعلق فعلی بھی جو ابدان کے ساتھ حاصل تھا مقطوع ہو جائے اور موت حقیقی ظہور میں آئے اور اگر موت امر عدمی ہے اور باہم تقابل عدم و ملکہ ہے، تب اس کا انجام یہی ہوگا کیونکہ انفکاک تعلق انفعالی جو مابین روح مقدس حضرت سید ابراہار صلی اللہ علیہ وسلم اور معروضات ارواح مؤمنین حاصل ہے، ضرور ہے مگر بہر طور تقابل تضاد ہو یا تقابل عدم و ملکہ انفکاک علاقہ انفعال حیات و منفعلی معروضات جسم کے بے جان ہو جانے کو مستلزم ہے کیونکہ معروضات مذکورہ اگر خود اجسام ہیں تب تو حال ظاہر ہے اس وقت مثال انفعال و فعل و فاعلی و منفعلی نور و آئینہ سراپا منطبق ہے اور اگر معروضات مذکورہ سوا اجسام کے اور کچھ ہیں اور یہی حق معلوم ہوتا ہے اس لیے کہ ثبوت ارواح پہلے سے ثابت معلوم ہوتا ہے... تب بیش بریں نیست کہ قوت عملیہ روح کو بدن کے ساتھ یہی ایک تعلق حاصل ہے مگر وہ تعلق فعلی ہے انفعالی نہیں، چنانچہ پہلے معروض ہو چکا...

اس صورت میں یہ تعلق فرع انفعال نہ ہوگا بلکہ مثل تعلق نور جو آفتاب کے ساتھ حاصل ہے اول سے فعلی ہوگا، سو اس میں ہمارا کیا نقصان ہے ہمارا مطلب تو ہے کہ اگر تعلق حیات معروضات کے ساتھ نہ ہوگا تو ابدان کے ساتھ بھی نہ ہوگا کیونکہ تعلق کے لیے اول وجود متعلق ضرور ہے...

بالجملہ اس صورت میں اور بھی تخفیف تصدیق و تقلیل خلجان ہے مگر اس بناء پر یہ بات خوب روشن ہوگی کہ مابین روح اطہر حضرت سرور عالم اور جسد مطہر جناب

رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کسی حائل اور حاجب کی گنجائش نہیں جو موت بمعنی القطار علاقہ حیات متصور ہو کیونکہ علاقہ روح و جسد حسب تحقیق تازہ فعلی ہے اور اس علاقہ کے القطار کی کوئی صورت نہیں، پھر مداخلت مانع و حاجب ہو تو کیونکر ہو...

اس صورت میں یہ فرق ہاتھ لگا کہ تعلق حیات و بدن نبوی صلی اللہ علیہ وسلم قابل انفکاک نہیں... پھر موت جسمانی حضرت حبیب ربانی جو کسی طرح قابل انکار نہیں بجز اس کے متصور ہی نہیں کہ حیات مذکور زیر پردہ موت مستور ہو جائے اور موت جسمانی حبیب ربانی صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی مثل موت روحانی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم استتار حیات بدستور مسطور سمجھی جائے اور مؤمنین بآیت مرقومہ خواہ روحانی ہو خواہ جسمانی القطار علاقہ حیات ہو، ہاں یہ بات ممکن ہے کہ خداوند کریم اپنی قدرت کاملہ سے اس علاقہ فعلی کو بھی توڑ دے اس لیے کہ جیسے نور مقتضائے ماہیت آفتاب اعنی جسم کروبی نہیں ورنہ ہر کرہ یا ہر جسم نورانی ہوا کرتا بلکہ لازم وجود خارجی ہے ایسے ہی علاقہ فعلی حیات مذکور ممکن الاقطاع ہے لازم ماہیت نہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بدن مبارک کے حق میں لازم وجود خارجی اور دائم بدوام ذات الموضوع ہے اور مؤمنین کے ابدان کے حق میں محمول عرفیہ عامہ اعنی دائم بشرط انفعال اس لیے ممکن ہے کہ علاقہ روح و جسد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بے وجہ اور علاقہ روح و جسد مؤمنین بے زوال انفعال معروضات توڑ ڈالیں مگر وعدہ الہی یہی ہے کہ علاقہ روح و جسد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم منقطع نہ ہوگا...

چنانچہ ”وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ مَّ بَعْدِهِ أَبَدًا“ بعد ملاحظہ اجازت عامہ جو در صورت موت ازواج آیت ”وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا“ سے دربارہ نکاح متوفی عنہا زوجہا ثابت ہے اس پر دلالت کرتی ہے یعنی علی العموم آیت ”يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ“ تو بعد عدت در صورت زوال حیات القطار نکاح پر شاہد ہے اور آیت ”وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ“ حرمت نکاح ازواج مطہرات پر الی الابد دال ہے... پھر تطبیق کی

بجز اس کے اور کیا صورت ہے کہ نکاح منقطع نہ ہوا ہو اور بقاء نکاح بے بقاء علاقہ روح و جسد متصور نہیں مگر اجازت نکاح ازواج شہداء اور تقسیم اموال شہداء بقدر میراث جو احادیث صحیحہ اور اجماع سے ثابت ہے القطاع حیات پر دال ہے...

ادھر آیت ”کل نفس ذائقۃ الموت“ ذوق موت پر شاہد ہے... سو یہ بات کہ القطاع حیات بھی ہو اور ذوق موت بھی ہو جیسا تصور ہے کہ مابین حیات شہداء اور حیات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم جو مبداء حیات مؤمنین ہے حجاب موت حائل ہو... پھر حیات شہداء ہو تو یوں ہو کہ اس حجاب کو رفع کر کے چاہیں تو یوں ہی رکھیں چاہیں کسی اور بدن کے ساتھ چھوڑ دیں اور بظاہر شہداء کے لیے یہی ہوتا ہے...

چنانچہ احادیث مشعرہ ادخال ”اجواف طیر خضر“ اور لفظ ”عند ربہم“ جو آیت ”لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا“ میں واقع ہے اس پر دال بھی ہیں ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ اول انفعال مذکور بھی زائل ہو جائے... پھر نئے سرے سے ایجاد و انفعال کے بعد ابدان طیر خضر کے ساتھ علاقہ لگاویں اور یہی تعلق حیات شہداء کے لیے کافی ہے اور اس امر کی تسلیم سے تو چارہ ہو ہی نہیں سکتا کہ تعلق مابین ارواح شہداء اور اجساد شہداء منقطع ہو جائے... گو علاقہ فیما بین روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم و ارواح شہداء جو سرمایہ حیات شہداء ہے، بحال خود باقی رہے اور اس وجہ سے حیات روحانی تو زائل نہ ہو پر حیات جسمانی شہداء منقطع ہو جائے اور یہ القطاع بوجہ انقباض و انقلاص روح ہو جن کے باعث حیات روحانی شہداء وقت موت مشابہ حیات جسمانی انبیاء وقت موت ہو...

الغرض آیت ”كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ“ اور آیت ”لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ الْخ“ دونوں صحیح رہیں اور پھر انبیاء و شہداء کی حیات میں تفاوت رہے یعنی شہداء میں وجود حیات روحانی وقت موت جسم خاکی سے کچھ تعلق باقی نہ رہے اور اس وجہ سے حرمت ازواج اور سلامت اجساد اور عدم میراث لازم نہ آئے لیکن ہرچہ با داباد بعد موت نہ ارواح شہداء کو ان ابدان کے ساتھ تعلق باقی رہتا ہے نہ ارواح اور مؤمنین کو اتنا فرق ہے

کہ بجز القطار علاقہ جسداؤل یا بعد چندے شہداء کی ارواح کو تو اور ابدان کے ساتھ تعلق پیدا ہو جاتا ہے اور اس حساب سے ان کو حیات روحانی و جسمانی دونوں حاصل ہو جاتی ہیں اور باقی مؤمنین اُمت کے لیے اس نقصان کی کچھ مکافات نہیں کی جاتی...

بہر حال ابدان دُنیا سے دونوں کو کچھ تعلق نہیں رہتا... پھر اشیاء متعلقہ ابدان دنیوی سے تو تعلق کہاں جو ان کے اموال و ازواج کو جوں کے توں انہیں کے ازواج و اموال سمجھے جائیں اور کسی اور کو نکاح کی اجازت اور وارثوں کو تقسیم و تصرف کرنے کی نہ دیں کیونکہ اموال و ازواج دنیوی دونوں کو انہیں ابدان کی ضرورت کے رفع کرنے کے لیے بنایا ہے، ازواج سے قضاء حاجت فرج اگر ہوتی ہے تو وہ انہیں ابدان کی حاجت ہے احوال دُنیا سے بدل مانتھلل وغیرہ اگر پہنچتا ہے تو انہیں ابدان کے اجزاء متخللہ کا بدل ہوتا ہے... ابدان جنت کو خواہ از قسم ابدان طیور خضر ہوں یا از قسم غیر، ان ازواج و اموال سے کچھ انتفاع نہیں، ابدان جنت مذکورہ کو اگر انتفاع ہے تو وہیں کی ازواج و اشیاء سے انتفاع ہے...

الغرض یہ چیزیں ارواح کو بقضاء تعلق جسمانی مطلوب ہوتی ہیں، بذات خود مطلوب روحانی نہیں... اس لیے بعد القطار علاقہ جسمانی ازواج و اموال کے ساتھ جو علاقہ تھا بدرجہ اولیٰ منقطع ہو جائے گا اور باوجود حیات شہداء ان کی ازواج کو مثل ازواج دیگر مؤمنین اُمت بعد انقضاء عدت اختیار نکاح ہوگا، اور ان کے اموال متروکہ میں میراث بدستور معلوم جاری کی جائے گی... ہاں علاقہ حیات انبیاء علیہم السلام منقطع نہیں ہوتا... اس لیے ازواج نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور نیز اموال نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بدستور آپ کے نکاح اور آپ ہی کی ملک میں باقی ہیں اور اغیار کو اختیار نکاح ازواج اور ورثہ کو اختیار تقسیم اموال نہیں...

بالجملہ موت انبیاء علیہم السلام اور موت عوام میں زمین و آسمان کا فرق ہے، وہاں استتار حیات زیر پردہ موت ہے اور یہاں القطار حیات بوجہ عروض موت ہے... اگر موت ضد حیات اور صفت وجودی ہو یا بوجہ دیگر اگر موت عدم اور ملکہ حیات ہو اور

شاید یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ جناب باری نے حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو جدا خطاب کر کے ارشاد فرمایا: ”اِنَّكَ مَيِّتٌ“ اور سوا آپ کے اوروں کو بھی جدا ارشاد فرمایا: ”اِنَّهُمْ مَيِّتُونَ“ اور مثل جملہ لاحقہ ”ثُمَّ اِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ“ سب کو شامل کر کے یوں ارشاد فرمایا کہ ”اِنَّكُمْ مَيِّتُونَ“

بالجملہ جیسے حیات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور حیات مؤمنین امت میں فرق ہے... چنانچہ اس کے اثبات کے لیے تقریر وانی اور تحریر شانی کافی اوراق گزشتہ میں گزر چکی ہے ایسے ہی موت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور موت مؤمنین میں بھی فرق ہے اور بوجہ فرق بین الموتین وہی فرق بین الحیاتین ہے اور اسی بناء پر لازم ہے کہ نوم نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور نوم مؤمنین میں فرق ہو اس لیے کہ ”النوم اخوا الموت“ چنانچہ خداوند کریم نے بھی اپنے کلام پاک میں موت اور نوم دونوں کو ایک سلک میں کھینچا ہے اور ایک ذیل میں داخل کیا ہے... فرماتے ہیں:

”اَللّٰهُ يَتَوَفّٰى اَلْاَنفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا“ جب دونوں کی حقیقت تو فی اور امساک ہوئی... چنانچہ ارسال کا تقدم امساک پر دال ہے جیسے موت تقدم حیات پر دلالت کرتی ہے تو پھر جو حال وقت امساک موت ہوگا وہی حال وقت امساک نوم ہوگا جس کی موت کے وقت استتار حیات ہوگا اس کی نوم کے وقت بھی استتار ہی ہوگا، فرق ہو تو شدت استتار وضعف استتار ہو یا یوں کہئے کہ موت میں سترہ قوی اور کثیر ہو اور نوم میں سترہ ضعیف اور لطیف ہو اور جہاں وقت موت القطاع حیات ہو وہاں وقت نوم بھی القطاع حیات ہو، فرق ہو تو یہ ہو کہ موت میں القطاع تام ہو اور نوم میں من وجہ القطاع ہو اور من وجہ اتصال بحال خود باقی رہے...

بالجملہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نوم میں بھی استتار حیات ہی ہوگا اور اس صورت میں حسب قرار داد سابق وقت استتار حیات میں اور قوت آجائے اور خواب میں اور وحی بیداری میں کچھ فرق نہ ہو...

چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام اس مہمچدان کی تصدیق کرتا ہے... فرماتے ہیں: ”تنام عینای ولا ینام قلبی، او کما قال“ لیکن اس قیاس پر دجال کا حال بھی یہی ہونا چاہیے اس لیے کہ جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بوجہ منشاءیت ارواح مؤمنین جس کی تحقیق سے ہم فارغ ہو چکے ہیں، متصف بحیات بالذات ہوئے ایسے ہی دجال بھی بوجہ منشاءیت ارواح کفار جس کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں، متصف بحیات بالذات ہوگا اور اس وجہ سے اس کی حیات قابل انفکاک نہ ہوگی اور موت و نوم میں استتار ہوگا، القطار نہ ہوگا اور شاید یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ ابن صیاد جس کے دجال ہونے کا صحابہ کو ایسا یقین تھا کہ قسم کھا بیٹھتے تھے، اپنی نوم کا وہی حال بیان کرتا ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نسبت ارشاد فرمایا یعنی بہ شہادت احادیث وہ بھی یہی کہتا تھا کہ ”تنام عینای ولا ینام قلبی“ اور اس وجہ سے خیال مذکور یعنی دجال کا منشاء و مولد ارواح کو کفار ہونا اور پھر اس کے ساتھ ابن صیاد ہی کا دجال ہونا زیادہ تر صحیح ہوا جاتا ہے اور اس کی صحت کا گمان قوی ہوتا جاتا ہے... یہ سارے مضامین اس بناء پر معروض ہوئے کہ تعلق روح و بدن تعلق فعلی ہے اس میں بدن کو بمنزلہ جسم آفتاب فاعل اور روح کو بمنزلہ نور آفتاب بمعنی مبداء فعل قرار دیجئے یا نہ بن پڑے تو اٹھار کھئے اور اگر بایں نظر اس میں تا مل ہو کہ فاعل اس کو سمجھنا زیبا ہے جو مختار و متصرف ہو اور ظاہر ہے کہ روح متصرف فی البدن ہے نہ بدن متصرف فی الروح مگر اس صورت میں اطلاق فعل بدن پر زیبا نہیں سوا اول تو اس کا جواب یہ ہے:

کہ یہ خیالات قاذح مطلوب مسطور نہیں اس لیے کہ تصرف جسم آفتاب فی النور ہے، نہ تصرف نورانی جسم آفتاب پھر بایں ہمہ فعل بمعنی مبداء فعل و فاعلیت سوا ایسے ہی یہاں بھی خیال فرما لیجئے... گو کارخانہ تصرف بالعکس ہو علیٰ ہذا القیاس فعل سے مبداء فعل مراد ہے... سو اس قسم کا فعل اگر بدن کو بھی کہئے تو کیا مضائقہ ہے، آخر حرکات و سکونات کا ہی جسم مبداء اور اصل ہے...

غایۃ مافی الباب امکان وعروض نہ سہی، سو یہ بات اور مبادی افعال میں بھی نہیں، خلق بمعنی مبداء خلق میں کیا کہئے گا، ایسے ہی علم الہی بمعنی مبداء علم میں کیا کہا جائے گا اور یہ بھی نہ سہی بدن کے آلہ روح ہونے میں تو کلام ہی نہیں اور تعلق آلہ و فاعل تعلق فعلی سے سابق ہے کیونکہ ظہور افعال بعد تعلق آلات ہوتا ہے... سو جب تعلق فعل میں گنجائش مداخلت ثابت نہیں، تعلق آلات میں بدرجہ اولیٰ گنجائش نہ ہوگی...

اس وقت بحمد اللہ جملہ مضامین متعلقہ حیاتِ انسانی انبیاء کرام علیہم السلام خصوصاً سید انام علیہ الصلوٰۃ والسلام سے فراغت پائی اور محض بفصل ربانی اور بہ مدد و ہدایت یزدانی مجھ جیسا ہچمدان نادان ایسے مقامات مشککہ سے پوں صاف اپنا دامن بچالایا ورنہ اپنے حال کو کون نہیں جانتا، نہ ذہن ہے نہ فہم ہے، نہ محنت ہے نہ مشقت، نہ فرصت ہے، نہ فراغت، نہ علم در سفینہ، نہ علم در سینہ فقط پیران عظام اور اُستادانِ کرام کے انتساب کی بدولت امداد ربانی اور عنایت حبیب یزدانی صلی اللہ علیہ وسلم کار پرداز بندہ ہچمدان ہوئی مگر مضمون امکانِ ثواب و عقاب قبر سر بسیدہا... خوب واضح نہ ہوا گو اندفاع شبہ بفصلہ تعالیٰ بخوبی تمام ہو گیا... اس لیے کچھ اور سامعہ خراش حقائق شناس ہوں کہ یہ بات تو اچھی طرح روشن ہو گئی کہ وقت موت و خواب فقط قوتِ عملیہ کو روک لیتے ہیں اور حرکت کرنے نہیں دیتے یعنی تعلق بالا اعمال بوجہ موت ممتنع ہو جاتا ہے...

بانی رہی قوتِ علمیہ اس کا حال کچھ معلوم نہ ہوا کہ اس میں کچھ فتور آ جاتا ہے یا نہیں... سو پاسِ خاطر اہل فہم کچھ عرض کیا چاہتا ہوں گو بد فہموں سے ڈرتا بھی ہوں... حقیقت حال یہ ہے کہ بحکم اشارہ علیم حکیم اس باب میں تو چون و چرا کی گنجائش نہیں ہے کہ حقیقت موت و نوم تو فی امساک ہے اور اہل علم جانتے ہیں کہ یہ دونوں اس مقام میں متلازم ہیں اس لیے کہ امساک کے لیے تقدّم ارسال لازم ہے، پر ارسال کرنے والا اگر امساک شے مرسل چاہے تو بے توفی ممکن نہیں، چنانچہ ظاہر ہے... مگر مفہوم ارسال و امساک بالا التزام حرکتِ شئی مرسل و مسک کی جانب مشیر ہے اس لیے

اگر روح بذات خود متحرک نہیں تو روح میں ایک چیز ایسی چاہیے کہ متحرک بالذات ہو یا بالعرض ہو... مگر متحرک بالعرض اور متحرک بالقسر میں کچھ فرق نہیں، اگر ہو بھی تو اتنی بات میں تو بیشک اشتراک ہے کہ دونوں میں حرکت ذاتی نہیں مگر جو غور کیا تو ترکیب روحانی دو عنصر سے حاصل ہوتی ہے...

ایک مادہ علمی یعنی جس سے ادراک معلوم ہوتا ہے اور ہم نے اوراق سابقہ میں اس کو مبداء انکشاف کہا ہے...

دوسرے مادہ عملی جس سے صدور اعمال ہونا ہے اور اس کا نام مضامین سابقہ میں ہم نے قوت عملیہ رکھا ہے... سو ان دونوں میں سے علم میں تو بالذات حرکت نہیں... اگر کوئی شخص ایک جگہ پر زانو جمائے ہوئے ایک طرف کو آنکھیں لٹائے ہوئے بیٹھا ہو اور اس کے سامنے سے آنے جانے والے گزر کریں تو بے اختیار ان سب کو دیکھے گا، ارادہ کرے یا نہ کرے، چنانچہ بدیہی ہے...

اب دیکھئے کہ اس دیکھنے میں اس کی طرف سے کچھ حرکت نہیں ہوئی لیکن بہر طور دیدار گزرندگان رہ گزر رہے ارادہ میسر آ گیا ہے اور یہ کیا ہے کہ ایک نوع کا علم ہی ہے... اس طرح اور قسم کے علوم کو خیال فرمائیے اور میں کہتا ہوں اور کسی چیز کا خیال نہ فرمائیے مگر یہ تو خیال فرمائیے کہ اگر حرکت لوازم علم یا ضروریات علم میں سے ہوتی تو ہر علم میں ضرور ہوتی... ابصار ابصار ہی نے کیا قصور کیا ہے... ہاں بہت سے علم بعد حرکت ہی میسر آتے ہیں... حالت رفتار میں جو چیزیں مقابل ہوتی جاتی ہیں وہ سب نظر آتی جاتی ہیں... ظاہر ہے کہ اگر یہ حرکت نہ ہوتی تو علم بھی نہ ہوتا... اس لیے بسا اوقات مقدمہ علوم حرکت ہی ہوتی ہے مگر جو حرکتیں انسان سے بالا ارادہ صادر ہوتی ہیں ان کی دو قسمیں ہیں... ایک ظاہری جیسے چلنا پھرنا، منہ کا ادھر سے ادھر موڑنا... دوسرے حرکت باطنی اور یہی مبداء حرکت ظاہری ہوتی ہے، اگر یہ نہ ہو تو حرکت ظاہری اختیاری نہ ہو...

مگر یہ کچھ لازم نہیں کہ جہاں حرکت ظاہری اختیاری نہ ہو وہاں حرکت باطنی بھی نہ ہو بلکہ حرکت باطنی کبھی بذات خود مقصود ہوتی ہے یعنی حرکت ظاہری اس سے مطلوب نہیں ہوتی جیسے افکار علوم اور ذکر خالق علم و معلوم میں ہوتا ہے... مگر بہر حال سلسلہ حرکات ابتداء کی طرف حرکت باطنی اور توجہ قلبی اور ارادہ روحانی پر ختم ہو جاتا ہے... سو موصوفہ حرکت باطنی جو کچھ ہو اس کو ہم قوت عملیہ کہتے ہیں، وہ بذات خود متحرک ہے کسی قاصر کے قاصر کسی عارض کے عارض کے باعث اس کی حرکت نہیں ورنہ سلسلہ حرکت اختیاری یہاں ختم نہ ہو کہیں اور ختم ہوا کرے...

جب یہ بات حقیق ہو گئی کہ عنصر روحانی دو ہیں، ایک مادہ علمی، دوسرا قوت عملیہ اور پھر ان دونوں میں سے علم بذات خود موصوفہ حرکت نہیں اور حرکت پر اس کے تعلق کا مدار کار نہیں... چنانچہ حصول دیدار بے حرکت سے یہ بات روشن ہے اور قوت عملیہ بذات خود متحرک ہے اور اس کے تعلق کی بناء بھی حرکت پر ہے... اگر حرکت نہ ہو تو پھر تعدی قوت عملیہ کی کوئی صورت ہی نہیں جو صدور اعمال ہو... تو یہ بات آپ پر روشن ہو گئی ہوگی کہ موت اور نوم میں جو امساک متحرک ہے فقط تعطیل قوی عملیہ ہوتی ہے اور اس وجہ سے وہ علوم جو حرکت ظاہری یا باطنی پر موقوف تھے حاصل نہیں ہوتے مگر وہ علوم جو بے حرکت عالم میسر آتے ہیں ان کے ممتنع ہونے کے کیا معنی وہ اب بھی ویسے ہی حاصل ہوں گے جیسے پہلے حاصل ہوتے تھے... باقی حواس ظاہرہ کے علوم کا مسدود ہو جانا کچھ اس وجہ سے نہیں کہ مادہ علمی متحرک تھا اس کو روک لیتے ہیں بلکہ آنکھ سے ابصار انفتاح چشم پر موقوف ہے اور وہ ظاہر ہے کہ ایک قسم کی حرکت ظاہری ہے اور اگر مادہ ابصار یعنی شعاع ابصار کو روک لیا ہے تو ابصار بخروج اشعہ میں ابھی کلام ہے اور ہم نے مانا یہی حق ہے اور ہمارے نزدیک بھی یہی حق ہے...

تو اس کا سبب یہ ہوگا کہ اشعہ خارجہ ادھر حد قہ چشم سے متصل ہیں، ادھر سے مبصر پر واقع ہیں یہاں سے لے کر وہاں تک برابر شعاعیں متصل ہوتی ہیں مگر اتنی بات سے یہ

لازم نہیں آتا کہ وہ شعاعیں آنکھوں ہی سے نکلی ہوں بلکہ آفتاب و قمر و شمع و چراغ وغیرہ اشیاء نورانی کی شعاعیں اشیاء مبصرہ پر واقع ہو کہ بوجہ انعکاس حدقہ چشم تک پہنچ جاتی ہیں اور پھر ذریعہ ادراک ہو جاتی ہیں اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ ابصار میں انوار کی حاجت ہوتی ہے ورنہ ابصار بخروج اشعہ ہوا کرتا تو پھر ضرورت انوار خارجہ کی کوئی وجہ بن نہیں پڑتی اور احتمالات سے دعویٰ راست نہیں ہو سکتا مگر ہاں یوں کہتے کیفیت ضرورت معلوم نہیں اور نہ اصل ضرورت اور کسی برہان سے ثابت ہے... خیر اگر برہان شاہد ہے فیہا، اور اگر تجربہ پر بناء کار ہے تو اس کی تصحیح کی یہ بھی ایک صورت ہے جو میں نے عرض کی... بلکہ ایسی عمدہ ہے کہ سوا اس کے ان شاء اللہ اور کسی طریقہ سے تسکین ہی متصور نہیں اور ہم نے مانا ابصار بخروج اشعہ ہی ہوتا ہے تو ہمارا کلام حرکت بالذات میں ہے...

حرکت بالقصر اور بالا ارادہ میں نہیں اور حرکت بالا ارادہ جسم متحرک کے حق میں دیکھئے تو حرکت بالقصر ہے کیونکہ جسم عین روح نہیں مبائن ہے اور ارادہ قائم بروح ہے قائم بالجسد نہیں... سو یہ حرکت اشعہ چشم ظاہر ہے کہ بالذات نہیں اور حرکت بالذات سوائے ارادہ کے متصور نہیں، یعنی تجدد ارادہ کسی اور تجدد کا اثر نہیں بلکہ خود مقتضائے ذات ہے اس لیے کہ ارادہ قبل تعلق بین الشیئین یعنی بین الفعل و بین عدم الفعل ہوتا ہے یا یوں کہتے قبل التعلق بعدم الفعل ہوتا ہے...

بہر حال جو چاہیے سو کہئے ایک حال کو چھوڑ کر دوسرا حال اختیار کرنا یہ ارادہ ہی کا کام ہے طبیعت میں سوا ایک مقتضی کے اور کسی کا اقتضاء ہی نہیں ہوتا اور وقت حصول مقتضا اقتضاء بحال نہیں ہو سکتا... اگر طبیعت کو بذات خود متحرک یعنی متجدد کہیں تو لازم آتا ہے کہ طبیعت وقت حصول امر طبعی باطل ہو جائے، ہاں ارادہ کو بعد حصول مراد کہہ سکتے ہیں...

بالجملہ یہ اندھا فاعل جس کو حکماء طبیعت کہتے ہیں ایک خیال غلط ہے... حرکت طبعی یا قسری ہے خداوند کریم کی قدرت یا کسی اور محرک مخفی کی طاقت سے یہ حرکت پیدا ہوتی ہے یا ارادی، یعنی خداوند کریم نے محرکات طبعیہ میں ارادہ رکھا ہو اور ہم کو معلوم

نہ ہو پھر بعد زوال قسراً سروہ اجسام اور متحرکات جن کی حرکت طبعی سمجھی جاتی ہے، اپنے ارادہ سے حرکت کرتے ہیں...

بالجملہ تجدذاتی سوا ارادہ کے اور کسی میں نہیں اور یہ بھی نہ سہی خاص البصار میں حرکت ہی ہو اور خواب اور موت میں بلکہ جب کبھی آنکھیں بند کر لیں اس کے لیے امساک ہی ہوتا ہو... مگر ہر قسم کے علوم میں ثبوت حرکت ممکن نہیں استماع و ذوق و شمع و لمس میں کیا کہئے گا... یہاں وقت ادراک حرک کا ہونا ضروری نہیں اور اگر کہو بے گاہ جسم مدرک کو حرکت ہی ہو تب وہ حرکت نفس ادراک میں نہیں مبادی ادراک میں ہے اور پھر مبادی بھی کیسی غیر ضروری، ہر استماع و شمع و ذوق میں نہیں ہوتی... بہر حال یہی کہنا پڑے گا کہ ان علوم کا انسداد قوی علیہ کے امساک کی وجہ سے نہیں بلکہ اس جانب توجہ نہیں...

حاصل کلام کا یہ ہوگا کہ حرکت باطنی اختیاری ان علوم کے مبادی میں سے تھی، وقت خواب یا موت و حرکت موقوف ہو جاتی ہے... سو یہ حرکت کسی اور ہی قوت کا نام ہوگا، اس لیے کہ عدم حرکت قوت علیہ علوم مذکورہ میں پہلے ہی معلوم ہو چکا اور ظاہر ہے کہ کمالات روحانی انہیں دو کمالوں میں منحصر ہیں، ایک علمی دوسرا عملی سو جب حرکت معلومہ عارض حال قوت علیہ نہیں تو لا جرم عارض حال قوت علیہ ہوگی اور یہی ہمارا مطلب تھا...

بالجملہ وقت موت یا خواب قوت علیہ پر عروض امساک و توفی ہوتا ہے... قوت علیہ بطور خود بدستور باقی رہتی ہے... سو اگر بعض معلومات خود حرکت کر کے سرحد تعلق علم تک پہنچ جائیں تو تعلق علم ممکن ہے... چنانچہ بایں ہمہ فتور حواس پھر خوابوں کا نظر آنا خود اس بات پر شاہد ہے کہ قوت مدرکہ بحال خود باقی ہے...

رہی یہ بات کہ خوابوں میں فقط ادراک نہیں ہوتا حرکتیں بھی ہوتی ہیں... اس صورت میں گو عدم امساک قوت علیہ مسلم رہا پر امساک قوت علیہ باطل ہو جاتا ہے... سو اس کا اول تو یہ جواب ہے کہ خواب میں جو کچھ ہوتا ہے ادراک مثل حرکت سمجھئے، اپنی حرکت نہ سمجھئے اور اگر اپنی ہی حرکت ہے تو ہم کب قائل ہوئے تھے کہ جمیع

الوجہ اساک قوت عملیہ ہو جاتا ہے بلکہ ایک جہت یا ایک سمت میں اگر اساک واقع ہو جائے اور باقی جہات میں اساک نہ ہو کیا بعید ہے... جانور کو اگر ایک جانب سے روک لیں تو یہ بھی کچھ ضرور ہے کہ کسی اور طرف کو بھی جانے نہ دیں... ہو سکتا ہے کہ سمت خارج میں اساک واقع ہو اور بہ نسبت عالم مثال اساک نہ ہو...

باقی رہا عالم مثال کیا چیز ہے اس کے اثبات کی ہم کو حاجت نہیں، آخر اس سے تو انکار ہو ہی نہیں سکتا کہ خواب میں طرح طرح کے افسانے پیش آتے ہیں اور انواع انواع معلومات پیش نظر ہوتے ہیں... سو معلومات مذکورہ جس عالم کے موجودات میں سے ہیں ہم اسی کو عالم مثال کہتے ہیں... بہر حال امکان علوم بعد عروض موت و خواب ممکن ہے...

اب ہمارا یہ التماس ہے کہ بحکم تحقیقات گزشتہ وقت تعلق علم بالاشیاء الخارجہ باطن قوت علمیہ میں حدوث ہیکل مشابہ ہیکل معلوم خارجی ضرور ہے... پھر ہیکل معلوم خارجی علم کے لیے مفعول بہ یعنی معلوم بہ ہے اور ہیکل باطن قوت علمیہ علم کے لیے مفعول مطلق اعنی معلوم مطلق ہے... اب اگر ہم یوں کہیں اور پہلے ہم بزور دلائل کہہ چکے ہیں کہ بحکم تقابل تضائف علم کے لیے وقت تعدی فاعل کے مقابلہ میں مفعول مطلق اعنی معلوم مطلق کی ضرورت ہے... مفعول بہ اعنی معلوم بہ کی حاجت نہیں تو کوئی فہم انکار نہ کرے اور کوئی انکار کرے تو کس بھروسے پر کرے...

پہلے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ ہیکل باطنی اور ہیکل خارجی میں فرق اعتباری ہے فقط بوجہ اضافت الی الذہن والخارج ذہنی اور خارجی کہتے ہیں... ورنہ ایک امر بسیط وجدائی ہی مبداء انکشاف و مفعول بہ اعنی معلوم بہ ہوتا ہے... سو جیسے موجود خارجی میں ہیکل خارجی تو ہوتی ہے پر ہیکل باطنی قبل تعلق علم معدوم ہوتی ہے اور اسی وجہ سے علم بھی نہیں ہوتا... اگر اسی طرح ہیکل باطنی اول مخلوق ہو چلائے اور ہیکل خارجی کا کچھ وجود نہ ہو تو کیا محال ہے، گھرے میں پانی کا محدب گھرے

کے مقرر کے مطابق ہوتا ہے مگر جیسے خالی گھڑے کا جوف جب کبھی وہ خالی ہو موجود ہوتا ہے ایسے ہی بعد دخول آب بشرط انجماد آب اگر گھڑے کو توڑیں تو وہ محدب جوں کا توں سالم رہ سکتا ہے بلکہ رہتا ہے اور جب یہ حال ہے تو قبل دخول سیوا اگر پانی میں شکل محدب پیدا ہو جائے تو خدا کی قدرت کے سامنے کیا دشوار ہے...

اسی طرح علم میں بھی حدوث مفعول مطلق علم بے مفعول بہ علم متصور ہے اور پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ علم ہیا کل ہی کا ہوتا ہے اور معلوم بہ ہیا کل ہی ہوتی ہیں، ذو ہیکل اعنی وجود جو معروض ہیا کل ہوتا ہے مثل عدم معلوم نہیں ہوتا اور جب نقطہ ہیکل معلوم ہوئے تو ہیکل دونوں جگہ اعنی خارج اور داخل مبداء انکشاف میں وہ ایک ہی ہے تو اس صورت میں اگر صور ثواب و عقاب بعد موت داخل مبداء انکشاف مذکور میں منطبع ہو جائیں تو کیا محال ہے اور بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ عالم مثال اسی مرتبہ مفعول مطلق کا نام ہے... بشرطیکہ مبداء انکشاف جناب باری میں متحقق ہو جائے...

”واللہ اعلم بحقیقة الحال والحمد للہ الکبیر المتعال“

اب لازم یوں ہے کہ قبل جواب شبہ خامسہ اس خلش کو بھی مٹاتے چلے جو حدیث ابی داؤد ”مَا مِنْ مُسْلِمٍ يُسَلِّمُ عَلَىٰ إِلَّا رَدَّ اللَّهُ عَلَىٰ رُوحِي حَتَّىٰ أَسْلِمَ، او کما قال!“ کو دیکھ کر پیش آئی ہے اس لیے یہ تازہ گزارش ہے کہ حدیث مسطور اگرچہ بظاہر ایک حیات تازہ پر دلالت کرتی ہے جس سے موت یعنی القطاع تعلق روح و بدن کا وہم پیدا ہوتا ہے اس لیے کہ ردّ تو بعد انفصال ہی بظاہر متصور معلوم ہوتا ہے مگر ناظر فہیم اس بات کو لحاظ کرے کہ قوت علیہ اعنی مبداء انکشاف مثل نور آفتاب و چراغ قابل انقباض و انبساط ہے اور در صورت انقباض وقوع البعض علی البعض یا وقوع الكل علی الكل نظر آتا ہے اس لیے حصول علم نفس و علم مبداء انکشاف کا قائل ہونا ضرور ہے کیونکہ علم بمعنی انکشاف نتیجہ وقوع قوت علیہ تھا جب وہ موجود ہے تو جس پر وقوع ہے اس کا علم بھی ہونا چاہیے اور ظاہر ہے کہ در صورت انقباض جیسے ردّ علی

انفس متحقق ہے ایسے ہی وقوع علی انفس بھی متحقق ہے...

چراغ کو جس وقت کسی ہنڈیا میں دھرتے تھے اور اوپر سے سرپوش رکھ کر بند کر لیجے تو وہ نور منبسط جو دور دور تک پھیلا ہوا تھا منقبض ہو کر خود شعلہ چراغ کی طرف لوٹ آتا ہے اور اس صورت میں خود اس شعلہ اور ان شعاعوں پر ان شعاعوں اور اس نور کا وقوع ایسی طرح لازم آ جاتا ہے جیسے قبل انقباض یعنی وقت انبساط درود یوار کے اوپر مثلاً واقع تھا...

سواب اہل انصاف غور فرمائیں کہ وقت توجہ نفس الی انفس یہی انقباض مبداء انکشاف اور ارتداد مبداء انکشاف الی الاصل ہوتا ہے اور وجہ انکشاف نفس للنفس یہی ارتداد مبداء انکشاف اور انقباض مبداء انکشاف ہوتا ہے... اس صورت میں حاصل معنی حدیث شریف کے یہ ہوں گے کہ جب کوئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر سلام بھیجتا ہے تو خداوند کریم آپ کی روح پر فتوح کو اس حالت استغراق فی ذات اللہ تعالیٰ و تجلیات اللہ سے جو بوجہ محبوبیت و محسبیت تامہ آپ کو حاصل رہتی ہے اپنے ہوش عطا فرما دیتا ہے... یعنی مبداء انکشاف نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو جو انبساط الی اللہ حاصل تھا مُبدل بالانقباض ہو جاتا ہے اور اس وجہ سے ارتداد علی انفس حاصل ہوتا ہے اور اپنی ذات اور صفات اور کیفیات اور واقعات متعلقہ ذات و صفات سے اطلاع حاصل ہو جاتی ہے... سو چونکہ سلام امتیان بھی منجملہ وقائع متعلقہ ذات خود ہیں... اس لیے اس سے مطلع ہو کر بوجہ حسن اخلاق ذاتی جواب سے مشرف فرماتے ہیں... اس صورت میں اثبات حیات اور دفع مظنہ ممات بمعنی القطاع تعلق حیات کے لیے جواب میں اور تکلفات کی حاجت نہ رہے گی قطع نظر تصدیق وجدانی کے جو واقفان حقیقت مبداء انکشاف کو حاصل ہو لفظ ردّ جو خود حدیث میں موجود ہے اس پر شاہد ہے...

شبہ

ہاں ایک شبہ باقی ہے وہ یہ ہے کہ ایک جہان آپ کا فدائی ہے کوئی دم ایسا نہ

گزرنا ہوگا جو کوئی نہ کوئی آپ پر سلام نہ عرض کرتا ہو... اس صورت میں استغراق برائے نام ہی رہا بلکہ یوں کہو در پردہ اس کا انکار کرنا پڑا، یہ شبہ ایسا ہے کہ اور محیوں کے جواب پر تو اس کا زوال مشکل ہے... ہاں بطور احقر البتہ اس کا جواب سہل ہے...

جواب

وجہ اس کی یہ ہے کہ روح پُر فتوح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم جب منبع اور اصل ارواح باقیہ خصوصاً ارواح مؤمنین اُمت ٹھہری تو جو ناسا اُمتی آپ پر سلام عرض کرے گا اس کی طرف کا شعبہ لوٹے گا... ارتداد جملہ شعب لازم نہیں اور ظاہر ہے کہ اس شعبہ کا ارتداد باعث اطلاع سلام معلوم تو ہوگا پر موجب زوال استغراق مطلق نہ ہوگا... آخر شعب غیر متناہیہ اور ہیں... ہاں یوں کہئے کہ اس صورت میں بظاہر کسی شعبہ کا استغراق اس شخص کی موت کا موہم ہے جس کی حیات اس شعبہ کے افاضہ پر موقوف ہے مگر جب یوں لحاظ کیا جائے کہ اگر کسی مخروط کا قاعدہ کسی چیز پر رکھا ہو اور سطح محیط پر اس مخروط کے اشکال مختلفہ مثل مثلث و مربع دائرہ وغیرہ کے بنی ہوئی ہوں تو ان اشکال میں جو اُس مخروط کے حق میں انتزاعیات ہیں اس سارے مخروط یا اس کے کسی جزء کے انقباض یا انبساط سے فوراً لازم نہیں آتا...

اس صورت میں جب اس بات کو یاد کیا جائے کہ کمالات ممکنات بلکہ خود ذات ممکنات موطن وجوب سے وہ نسبت رکھتے ہیں جو مثلث یا مخروط اس دائرہ یا کرہ سے جس کا مرکز اس مثلث یا مخروط مذکور کا اس ہو تو اس بات کا تصور خود حاصل ہو جائے گا کہ روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور مبداء انکشاف نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ایک مخروط روحانی یا علمی ہے جس کا قاعدہ وقت استغراق فی اللہ تجلیات ذاتیہ کی طرف ہوگا اور ارواح مؤمنین جو حسب تحقیق گزشتہ اس کے حق میں منجملہ انتزاعیات ہیں اس کے محیط کی جانب واقع ہوں گے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں انقباض و انبساط مذکور سے بطلان حقائق روحانیہ مؤمنین لازم نہیں آتا اور نہ اس وجہ سے افاضہ روحانی ارواح

مؤمنین سے منقطع ہو سکتا ہے جو وہم مذکور موجب خلش ہو... جب ان مضامین ضروریہ کے بیان سے فراغت پائی تو لازم یوں ہے کہ جواب شبہ خامسہ کا بھی رقم کیجئے یعنی اس خلجان کو بھی رفع کیجئے کہ باوجود شدت عظمت حقوق والد روحانی یعنی حبیب ربانی جو مدارج حقوق والد جسمانی سے زائد ہیں...

چنانچہ تقریر گزشتہ شاہد ہے پھر کیا وجہ پیش آئی کہ منکوحات والد جسمانی تو سب کی سب حرام ہوں... عام اس سے کہ مدخولہ بہا ہوں یا نہ ہوں اور منکوحات والد روحانی میں سے مدخولہ بہا تو حرام رہیں اور غیر مدخولہ بہا بعد طلاق یا وفات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم حلال ہو جائیں... تفاوت عظمت حقوق تو اس بات کو مقتضی تھا کہ اگر ہوتا بھی تو معاملہ برعکس ہوتا اور بالعکس بھی نہ ہوتا تو ایک حال تو رہتا مگر یہ تو اور قضیہ منعکس ہو گیا جواب اس خلجان کا چونکہ ایک تمہید طویل پر موقوف ہے جس سے فرق مراتب مرد و زن معلوم ہو جائے تو اس لیے ناظرین اور اراق کی خدمت میں بعد نیاز التماس ہے کہ کچھ اور بھی تکلیف ملاحظہ کی حاجت ہے...

اگر ملال عارض حال نہ ہو تو تقویت ہمت کے لیے یہ گزارش ہے کہ:

یہ تمہید ہر چند اثبات مطلوب معلوم کے لیے تمہید ہے پر بغور دیکھئے تو بہت سے مقاصد عالیہ کی تصویر ہے... خصائص نبوی صلی اللہ علیہ وسلم متعلقہ باب نکاح جس سے چار سے زیادہ بیبیوں کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے حلال ہونا اور واہتہ النفس کا جائز ہونا علیٰ ہذا القیاس دربارہ ازواج آپ پر عدل کا واجب نہ ہونا یہ سب احکام مشککہ جس کو سن کر بہت سے عوام بلکہ اکثر نیم ملا ایمان کھو بیٹھتے ہیں... اس تمہید کے ضمن میں ان شاء اللہ اس طرح حل ہو جائیں گے کہ بجائے زوال ایمان اُمید کمال ایمان ہے بلکہ ایمان ہے بلکہ اگر اندیشہ تطویل اور فرصت قلیل نہ ہوتی ادھر دل وحشی کے تھانے کی کوئی صورت نظر آتی تو ان مضامین کے پس و پیش میں تمام خصائص کو متعلقہ نکاح ہوں یا نہ ہوں موجب اور مدلل کر جاتا مگر نہ دل پر زور اور نہ وقت

پر اختیار دونوں ہاتھ سے برابر نکلے چلے جاتے ہیں... اس لیے تمام مضامین کو چھوڑ کر ذکر فرق مراتب مرد و زن کو جس پر مطلب مذکور موقوف ہے چھیڑنا ہوں:

مخدوم من! عورت کا بہ نسبت مرد کے عقل و دین و علم و عمل میں ناقص ہونا اور قوت علمیہ اور قوت عملیہ میں مرد کا بہ نسبت عورت کے زیادہ ہونا تو بدلائل عقلیہ و نقلیہ بلکہ بالبداہتہ سب کو معلوم ہے باقی ان دونوں کمالوں میں ان دونوں کا فرق مرتبہ یعنی یہ امر کہ مرد کس قدر زیادہ ہے اور عورت کس قدر کم ہے البتہ قابل بیان ہے سو عقل کی کمی کا حال پوچھئے تو بہ شہادت کلام اللہ و احادیث بقدر نصف معلوم ہوتا ہے دو عورتوں کی گواہی اس نقصان عقل کی ہی وجہ سے ایک مرد کے برابر رکھی گئی ہے... چنانچہ ماہران کلام اللہ و احادیث اس امر کو بخوبی جانتے ہیں اور دین کے نقصان کو دریافت کیجئے تو دین کے نقصان کی مقدار ہر چند اس طرف صاف کہیں سے اب تک سمجھ میں نہیں آئی مگر بعض احادیث کے اشارات سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ دین میں بھی اسی قدر کمی ہے... مشکوٰۃ شریف میں یہ حدیث موجود ہے جس کا یہ خلاصہ ہے کہ دربارہ صبر و شکر و علم و عبادت جو حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے چند سوال کیے گئے زیادہ صابر کون ہے؟ زیادہ شاکر کون ہے؟ زیادہ عابد کون ہے؟ زیادہ عالم کون ہے؟ تو آپ نے ان سب سوالوں کے جواب میں یہی فرمایا کہ جو زیادہ عاقل ہے...

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صبر و شکر و عبادت و علم وغیرہ اصول دین بقدر عقل ہوتے ہیں اور عقل میں تناصف ابھی معلوم ہوا تو اب یہ بھی معلوم ہوا کہ دین میں بھی عورتیں مردوں سے آدمی ہیں اور نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ موصوف صبر و شکر و علم و عبادت حقیقتاً اولاً و بالذات عقل ہے اور قوت عملیہ اور قوایع قوت عملیہ اُغنی جسم اور اعضاء جسم صابر و شاکر وغیرہ... ثانیاً و بالعرض موصوف ہیں اور چونکہ قوت عقلیہ اس باب میں مؤثر و فاعل ہے اور واسطہ فی العروض اور قوت عملیہ متاثر اور قابل اور معرض ہے اور اثر اور عارض کی کمی بیشی جیسے بوجہ قوت اور ضعف مؤثر و فاعل ہوتی ہے ایسے ہی

بوجہ نقصان و کمال قابلیت قابل بھی ہوتی ہے تو خاص قوت عملیہ کے نقصان کی طرف بھی اشارہ کرنا ضرور ہوتا کہ اشارات نقلی دربارہ نقصان دین موجب ہو جائیں اور وہ شکوک جو خیال احتمال حسن قابلیت زنان در باب نقصان دین بعض لوگوں کے دلوں میں گزرتے ہوں گے رفع ہو جائیں اس لیے معروض ہے:

کہ ہر مرد جنتی کے ساتھ دنیا کی دو عورتوں کا ہونا بھی جیسا احادیث صحیحہ سے ثابت ہے کچھ اسی طرف مشیر ہے کہ دو عورتیں دین میں ایک مرد کے برابر ہیں اس لیے کہ جنت میں جانے کے لیے دین چاہیے... عقل ہو کہ نہ ہو اور دخول جنت کی یہ کیفیت ہے کہ جہاں ایک مرد ہے تو اس کے مقابل میں دو عورتیں ہیں... اس سے معلوم ہوا کہ وراثت جنت میں بھی جو آیت ”وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ“ سے ثابت ہے وہی حساب ”لِلَّذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ“ میں ہے اور دو عورتیں مل کر دین میں ایک مرد کے برابر ہیں اور چونکہ دین باشارہ وضع لغت، اور نیز بایں وجہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان نقصان عقل و دین میں دین کو عقل کے مقابلہ میں رکھا ہے اور اعتقاد عقائد محض عقل کا کام ہے اور ماسواء عقائد کے اعمال ہیں یا وہ کیفیات ہیں جو بحکم انقیاد عقل قوت عملی پر عارض ہوتی ہے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ دین اعمال یا کیفیات مذکورہ کا نام ہے اور جب حقیقت الامر بطور مسطور ہوئی تو معلوم ہوا کہ عورت کی قوت عملی مرد کی قوت عملی سے آدھی ہے...

مع ہذا جملہ ”بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ“ اس جانب مشیر ہے کہ میراث جنت کا مدار عمل پر ہے جیسے موافق اشارہ جملہ ”أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا“ جو رکوع ”يُوصِيكُمُ اللَّهُ“ میں واقع ہے میراث دنیا کا مدار نفع رسانی پر معلوم ہوتا ہے اور جب مدار کار میراث جنت عمل پر ہوا اور میراث کی یہ کیفیت ہوئی کہ ایک مرد ہے تو دو عورتیں تو خواہ مخواہ یہ لازم آیا کہ مردوں کے اعمال ان سے دو چند عورتوں کے اعمال کے ہم وزن ہوں... غرض عورتوں کی قوت عملیہ بھی مثل قوت عقلیہ مردوں کے قوت عملیہ سے آدھی

ہے اور قوت عملیہ ہی بنیاد دین ہے تو دین میں بھی بقدر نصف کی ہوگی اور چونکہ یہ دونوں قوتیں ہی تمام کمالات حیات اور ملکات روحانی کی اصل ہیں اور پھر ان دونوں قوتوں میں عورت مرد سے آدھی ہوئی تو لاجرم ایک عورت کی ان دونوں قوتوں کے ثمرات اور حاصل ضرب اور مربع اعنی وہ کیفیات قلبیہ جو عقل کی حکومت اور قوت عملی کی اطاعت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں...

اور نیز اعمال اختیاریہ مرد کے ان دونوں قوتوں کے ثمرات اور حاصل ضرب اور مربع سے چوتھائی ہوں گے... اس لیے کہ ایک مقدار کے نصف کو دوسری مقدار کے نصف میں اگر ضرب کرتے ہیں تو ان دونوں نصفوں کا حاصل ضرب ہمیشہ دونوں مقداروں کے باہم حاصل ضرب کا چوتھائی ہوتا ہے... باقی کیفیات اور اعمال اختیاریہ کا بہ نسبت قوت عقلی اور قوت عملی کے حاصل ضرب ہونا اور حاصل جمع نہ ہونا خود ظاہر ہے کیونکہ حاصل جمع بالبداء ہو، عین اشیاء مجتمعه ہوتا ہے تو باعتبار ہیئت اجتماعی کے ہوتا ہے سو وہ ایک امر اعتباری ہے چنداں قابل اعتبار نہیں اور حاصل ضرب قطع نظر ہیئت اجتماعی کے ہے اور وہ بالیقین مضروب و مضروب فیہ کے مبالغہ ہوتا ہے...

سو کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیاریہ کا بہ نسبت قوت عقلی اور قوت عملی کے حاصل جمع ہونا تو بالبداء ہتہ باطل ہے کیونکہ وہ کیفیات اور اعمال اختیاریہ عین قوت عقلی اور قوت عملی نہیں بلکہ ان دونوں کے آثار میں سے ہیں تو اس صورت میں لاجرم کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیاریہ کو قوت عقلی اور قوت عملی کا حاصل ضرب کہنا چاہیے کیونکہ جو امور ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے وجود اور تحقق میں کسی دو چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے... یہاں تک کہ بے ان دونوں کی ان امور کے وجود کی کوئی صورت نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں حاصل جمع ہوں یا حاصل ضرب ہوں، اور اگر حاصل ضرب کہنے میں بایں وجہ تامل ہو کہ ضرب خواص مقادیر میں سے ہے کیفیات کو اس سے کیا سروکار

ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ضرب مقادیر میں بھی فقط یہی بات ہوتی ہے کہ دو مقداروں سے مل کر ایک تیسری مقدار ان دونوں کے مغائر اور مبائن بایں طور پیدا ہوتی ہے کہ وہ دونوں مقداریں اس تیسری مقدار میں شریک مشاع ہوں یعنی یہ نہ کہہ سکیں کہ اس قدر اس مقدار کا حصہ ہے اور اُس قدر اس مقدار کا حصہ، جیسے حاصل جمع میں ہوتا ہے بلکہ اس کے ہر جزء وجود میں دونوں برابر شریک ہوں...

سو یہ بات مقادیر ہی کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ جہاں کہیں ایک کیفیت دوسری کیفیت کے ساتھ منضم ہوتی ہے اور ان دونوں سے تیسری کیفیت کسی چیز میں پیدا ہو جاتی تو وہاں بھی شرکت مشاع ہوتی ہے اور فکر صائب ہو تو معلوم ہو جائے کہ وہ احکام جو اہل حساب و ہندسہ کے نزدیک مشہور و معروف ہیں فقط اسی قدر مضمون کے ساتھ متعلق ہیں مقادیر کی کچھ خصوصیت نہیں... جیسے کم متصل اور کم منفصل ان احکام میں شریک ہیں... ایسے ہی کمیات و کیفیات بھی باہم ان احکام میں شریک ہیں بلکہ جمع احکام مندرجہ علم حساب و ہندسہ کیفیات و کمیات دونوں کو شامل ہیں، ہاں ظہور ان احکام کا کمیات میں ظاہر تھا... اس لیے اس باب میں کتابیں مدون ہو گئیں اور اہل عقل نے اس کے استعمال میں عقل آرائیاں کیں اور کیفیات میں یہ سلسلہ نہایت درجہ اختفا میں تھا، اس لیے اس طرف کوئی متوجہ نہ ہوا اور اسی سبب سے میں بھی ڈرتا ہوں کہ جیسا نکلنوں نے ناک والوں کو ہنسا تھا ابناء روزگار مجھ کو بھی کیا کیا نہ ہنسیں گے مگر چونکہ تقریر اثبات حیات اصل سے ان صاحبوں کے لیے ہے جو فہم سلیم اور طبع مستقیم رکھتے ہیں تو اس قسم کی بات کے کہنے میں چنداں حجاب نہیں آتا...

باجملہ اُمیدیوں ہے کہ ارباب فہم بہ شہادت دیدہ بصیرت اس دعوے کو علی العموم تسلیم کریں ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ احکام ضرب کو عام سمجھیں اور یہ سمجھیں کہ جب کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیار یہ قوت عقلی اور قوت عملی کا حاصل ضرب ہوئیں اور عورت کی یہ دونوں قوتیں مرد کی ان دونوں قوتوں سے آدمی ہوئیں

تو عورت کی کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیار یہ مرد کی کیفیات اور اعمال اختیار یہ کی نسبت چوتھائی ہوں گے...

جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اتنا اور غور فرمائیے کہ مردوں کے لیے جو عورتیں حلال کی گئی ہیں تو وہ بشارات آیت ”إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ“ ازواج ہیں یا لونڈیاں ہیں... سو قسم اول میں بہ شہادت لفظ ازواج مقصود زوجیت یعنی دفع وحشت و حدت اور رفع بے سروسامانی تنہائی ہے اور چونکہ خواہش جماع اور آرزوئے بوس و کنار کہ عشق بھی اس کے مظاہر اور آثار میں سے ہے... وحشت کے لیے سبب قوی تھا تو اس ازواج میں حلت قضاء شہوت جماع نظر آئے مگر چونکہ زوجیت انقسام بمتساوین کو مقتضی ہے اور ادھر انس و محبت اور مدافعت وحشت و حدت بے نفع رسانی یک دیگر متصور نہیں کیونکہ اگر یہ نہیں تو پھر آدمی سوا جنبیوں کا اجنبی ہے اور اجنبیت ہی وحشت کا منشاء ہے تو لاجرم باعتبار کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیار یہ ایک عورت کا بہ نسبت ایک مرد کے چوتھائی ہونا ابھی واضح ہوا ہے تو بالضرور چار عورتیں مل کر ایک مرد کے لیے زوج کامل ہوں گی...

اب سنئے کہ اس عدد اور بعد کی تقیید کو خدا کی طرف سے دیکھ کر اور عقل میں نصف کی کمی خدا اور رسول سے سن کر ارباب حدس کو دین میں بھی تناصف کا اس طرح یقین ہو جاتا ہے جیسے شمس و قمر کی مقدار حرکت اور اختلاف اوضاع تقابل اور اختلاف تشکلات قمر کو لحاظ کر کے اس بات کا یقین ہو جاتا ہے کہ نور قمر نور شمس سے مستفاد ہے کیونکہ ازواج میں افادہ و استفادہ طرفین سے ضروری نہیں تو ازواج بھی نہیں اور افادہ و استفادہ اعمال اختیار یہ پر موقوف ہے اور ان کا بہ نسبت قوت عقلی و قوت عملی حاصل ضرب ہونا بحکم وجدان ظاہر ہے اور پھر مضروب کے مقدار اعنی عقل میں نصف ہونا معلوم ہے...

ادھر حاصل ضرب کی مقدار معلوم ہے کہ وہ چار ہے تو مضروب فیہ اعنی دین کی مقدار بھی معلوم ہو گئی کہ نصف ہے اور وہ احتمالات موہمہ خلاف مقصود جو محرمان دولت

وجدان کی نظر میں قادیان تقریرات اثبات تصاف دین نظر آتے تھے بے مشقت مرتفع ہو گئے مگر چونکہ اباحت ازدواج بغرض آسائش بندگان ہے نہ بنظر استبعاد اور بوجہ تحصیل عبادت تو چار سے کم میں بندہ کو اختیار ہے خدا کی طرف سے مواخذہ نہیں، ہاں زیادہ کی صورت میں حد خداوندی سے بڑھ جانا بھی ہے اور اپنے استحقاق سے زیادہ لینا بھی ہے اس لیے چار سے زیادہ درست نہیں ہو سکتیں مگر چونکہ ادخال جنت بطور مجازات ہے... بغرض رفع حاجت نہیں تو وہاں کے تمام وقائع کو اکل و شرب ہو یا ازدواج ہو از قسم مجازات ہی سمجھئے مثل وقائع دار دنیا قضاء حاجت نہ کہئے... چنانچہ یوں بھی ظاہر ہے اس لیے کہ وہاں حاجت ہی کوئی باقی نہیں رہی نہ اکل و شرب کی نہ جماع وغیرہ کی... چنانچہ ظاہر ہے ورنہ بھوک پیاس وغیرہ مثل دار دنیا وہاں بھی ستائیں...

غرض جنت میں حاجات دین و دنیا میں سے کوئی حاجت باقی نہیں رہی جو کسی تدبیر دین و دنیا کی ضرورت پڑے اور ایک کو دوسرے سے اُمید نفع رسانی ہو اور بایں وجہ باعتبار سرمایہ نفع رسانی مساوات دیکھی جائے ہاں وہ محبت اور مودت جو بوجہ ہم جنسی اور اتحاد نوعی اور اتحاد وضعی پیدا ہوا کرتی ہے منور متصور ہے... سو بعد ارتقاع حوائج اور بیکار ہو جانے تدابیر کے بجز صفات روحانی اور ملکات نفسانی کے اور کون سی بات باقی رہی ہے جس کے اعتبار سے ہم جنسی اور اتحاد وضعی کہا جائے اور اوپر گزر چکا ہے کہ اصل سبب ملکات اور صفات کی وہی قوت عقلی اور قوت عملی ہے... سو جس شخص کی یہ دونوں قوتیں مہذب ہیں اس کا نفس بھی مہذب ہے اور وہ جنتی ہے... پھر اگر ایسے ایسے اشخاص متعدد ہیں تو وہ سب آپس میں ہم جنس اور ہم وضع ہیں... بشرط ملاقات ایک دوسرے سے محبت اور انس ضروری ہے... چنانچہ احادیث صحیحہ اس بات پر بھی شاہد ہیں کہ اہل جنت سب ایک دل ہوں گے...

بالجملہ بوجہ بیکار ہو جانے تدابیر دین و دنیا کے کیفیات و اعمال مذکورہ جو سرمایہ نفع و انتفاع تھے قابل لحاظ نہ رہے جو یوں کہا جائے کہ کیفیات و اعمال مذکورہ میں عورتیں مردوں سے چوتھائی تھیں...

مناسب یوں تھا کہ جنت میں دُنیا کی عورتیں ہر مرد کے پاس چار چار ہوتیں نہ کہ دو دو، وہاں قوت عقلی اور قوت عملی جو کمالات انسانی میں سے ہیں بلکہ اصل کمالات ہیں... البتہ اب تک قابل لحاظ ہیں کیونکہ اگر قوت عقلی اور قوت عملی کے حاصل ضرب سے دوسرے کو بالفعل چنداں غرض باقی نہیں کہ بے اس کے اندیشہ تکلیف ہو اور اس وجہ سے گویا منافع متعدیہ اکثر بیکار ہو گئے اور قابل لحاظ باقی نہ رہے... لیکن تاہم اس سے بھی کیا کم ہے کہ جیسے چشم و گوش و بینی اور سوا ان کے اور اعضاء بدن اگرچہ کوئی کام نہ لیا جائے تب بھی موجب زیب و زینت بدن ہیں اور ان کا ہونا محبت مجانست میں مداخلت تمام رکھتا ہے... چنانچہ ظاہر ہے... ایسے ہی قوت عقلی اور قوت عملی اور ان کی ذریت یعنی اور کمالات قلبی اور ملکات روحانی سرمایہ زیب و زینت روح اور ان کا ہونا باعث ازدیاد محبت مجانست و اتحاد نوعی ہے مگر ان دونوں قوتوں میں عورتوں کا بہ نسبت مردوں کے آدھا ہونا پہلے ہی ثابت کر چکے ہیں تو یہ بات آپ ثابت ہو گئی کہ دُنیا کی دو عورتیں ہی جنتیوں کے لیے زوج کامل ہیں...

علاوہ بریں دخول اور سکونت جنت کے لیے دین چاہیے عقل کی کچھ حاجت نہیں... ہاں تدابیر دین و دُنیا کی ضرورت باقی رہتی تو اس کی بھی ضرورت رہتی اور جب عقل کی حاجت ہی نہیں تو اس کی رعایت اور اس کے لحاظ کی بھی کوئی وجہ نہیں تو اس صورت میں فقط دین کا لحاظ چاہیے... سو اس میں دو عورتیں ایک مرد کے برابر ہیں اور یہ بھی نہ سہی ہم کہتے ہیں عجب نہیں کہ مجموعہ بنی آدم میں ”مَنْ أَوْلَهُمُ الْآخِرُهُمْ“ دو تہائی عورتیں اور ایک تہائی مرد ہوں اور حکم ازلی نے باعتبار جہت تقابل بھی وہی حساب ”لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ“ بٹھا کر ان دونوں کلموں میں ایک مرد کو دو عورتوں کے مقابل رکھا ہو اور اس وجہ سے تقسیم جنت میں جس میں سبھی اہل جنت کی کامیابی ضرور ہے، دو عورتوں سے زیادہ کسی کو نہ دی گئیں... ہاں تقسیم دُنیا میں چونکہ تمام اہل دُنیا کی کامیابی پر نظر نہیں تو یہ حساب یہاں مرعی نہ رہا یا یوں کہتے کہ جنت میں بھی مقدار زوج کامل چار ہی ہے... سو اس میں دو

عنایت ہوئیں باقی بوجہ نہ رہنے عورتوں کے جو دو کی کمی رہ گئی تھی اس کے عوض میں حور عین مرحمت ہوئیں... مگر چونکہ مجازات آخرت اور بیع و شراء خداوندی میں اعمال عباد کے جو دار دُنیا میں کیے تھے یہ قدر و منزلت ہے کہ اس کے عوض میں متاع جنت میں سے کم سے کم تو دس گنا ہو اور زیادہ کا کچھ حساب نہیں... چنانچہ فرماتے ہیں:

”وَاللّٰهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَّشَاءُ“ تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خدا قدر دان کے نزدیک دُنیا کی عمدہ اشیاء کے مقابل جنت کی متاع میں سے اضعاف مضاعف ہوں تو برابر آئیں تو اسی قیاس پر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ یہاں کی مخلوقات کے مقابل بشر طیکہ خدا کی پسند آجائیں جنت کی مخلوقات میں سے جو ان کی ہم جنس ہوں اضعاف مضاعف ہوں تو کہیں برابر آئیں اور یہ فضیلت زنان بنی آدم بایں وجہ قرین عقل ہے کہ زنان بنی آدم نے اطاعت خداوندی میں مدتوں جان گنوائی تھی حوروں نے کس دن عبادت اور اطاعت کی تھی جو ان کے برابر ہوں اور خدا کے یہاں عزت و احترام تقویٰ و تواضع ہی پر منحصر ہے...

چنانچہ اہل علم جانتے ہیں خدا فرماتا ہے: ”إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَىٰ“ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں ”من تواضع لله رفعه الله“ اور اطاعت میں یہ تقویٰ و تواضع ہی ہوتے ہیں جس نے تقویٰ و تواضع اللہ یعنی عبادت کی وہی اشرف و افضل ہوگا... سو یہ بات زنان بنی آدم میں تو ہے ہاں حوروں میں نہیں... مگر جیسے اعمال میں فیما بین بنی آدم تفاوت زمین و آسمان ہے کسی کا دس گنا اجر ہے کسی کا سات سو گنا، کسی کا اس سے بھی زیادہ، ایسے ہی اصحاب عمل میں زمین و آسمان کا فرق ہے کیونکہ اصحاب اعمال کی فضیلت بوجہ اعمال ہے جتنا ان میں تفاوت ہوگا اتنا ہی ان میں اس وجہ سے جیسے چار عورتیں کسی مرد جنتی کی زوج کامل ہوتیں، ویسے ہی دو عورتوں کے عوض حوریں جنتی حساب سے ہوتی ہوں گی عنایت ہوں گی... واللہ اعلم!

بالجملہ ازواج دُنیا اور ازواج جنت میں دُنیا میں اگر چار کی اجازت ہوئی اور

جنت میں دو ملیں تو کیا مضائقہ ہے... عقل صائب اسی پر شاہد ہے کہ جو کچھ ہوا اور جو کچھ ہوگا عین مناسب ہے اور اگر وجوہ مذکورہ بالا پر قناعت نہ ہو اور بوجہ کثرت حور عین دل حیران و پریشان کا خلجان نہ جائے تو اس میں تو کچھ حرج ہی نہیں کہ حور عین کو داخل ازواج نہ رکھے اور تملیک خداوندی کو سبب ملک سمجھے اور اطلاق لفظ زوجہ یا ازواج کو جو بعض احادیث میں پایا جاتا ہے اطلاق مجازی قرار دیجئے... ہاں یہ بات پوچھئے کہ قسم ثانی یعنی ”مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ“ میں مثل قسم اول اعنی نکاح تحدید عدد کیوں نہیں... سو اس کا جواب یہ ہے کہ قسم ثانی میں مقصود بالذات خدمت ہے مگر چونکہ خدمت اس کا نام ہے کہ حاجت مخدوم کو رفع کردے اور خواہش جماع اور آرزوئے بوس و کنار وغیرہ کی حاجت قوی اور ضرورت شدید ہے تو جس محل میں اس حاجت کا ارتقاع بطور خواہش طبع سلیم متصور ہوگا... بلاشبہ قابل اباحت ہوگا... سو خدام میں سے عورت ہی قابل اس امر کے تھی اس لیے باعتبار انواع خدمت خادم کامل ہے تو وہی ہے مرد اس اعتبار سے ناقص ہے...

الغرض اجازت مجامعت اور اباحت قضاء شہوت نکاح قسم ثانی میں بحیثیت زوجیت نہیں جو کسی امر میں مساوات ملحوظ رہے بلکہ بحیثیت خدمت ہے اور رشتہ خدمت اور علاقہ خادمیت و مخدومیت عقلاً و نقلاً کسی عدد معین کو مقتضی نہیں جو اس کا لحاظ رہے بلکہ بایں نظر کہ خادم اگر ہزار ہیں تو کیا ہوا پھر خادم ہی ہیں اس قدر خدام کا مجموعہ بھی مرتبہ مخدومیت کو نہیں پہنچ سکتا...

یوں سمجھ میں آتا ہے کہ دربارہ خدام تحدید عدد موافق مصلحت نہیں جب یہ مضمون ذہن نشین ہو چکا تو یوں خیال فرمائیے کہ عقل سلیم اس بات پر شاہد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے دربارہ ازواج وہی تعین عدد مناسب ہے جو اوروں کے لیے دربارہ ”مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ“ سب و معلوم ہے وجہ پوچھئے تو سنئے کہ رعایت عدد اربع بایں لحاظ تھی کہ مساوات جو لازم و مفہوم زوجیت ہے ہاتھ سے نہ جائے مگر حصول

مساوات بعد رعایت عدد اربع اُمتیوں میں تو متصور ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی ازواج میں متصور نہیں شرح اس معما کی یہ ہے کہ جس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُمتیوں کے حق میں واسطہ عروض وجود روحانی ہوئے تو ایسی مثال سمجھنی چاہیے جیسے آفتاب چرخ چارم اور اُمتیوں کی ایسی مثال خیال فرمائیے جیسے عکس آفتاب جو آئینوں اور پانیوں میں نمایاں ہوتے ہیں یا جیسے درود یوار کے انوار یعنی دھوپیں... سو جیسے ایک آئینے کا عکس مثلاً دوسرے آئینہ کے عکس کے ہم جنس ہے یا ایک دھوپ دوسری دھوپ کے ہم جنس ہے اور اس وجہ سے بشرط مساوات مقدار ایک کو دوسرے کا مساوی کہہ سکتے ہیں اور اگر مقدار میں کمی بیشی ہو تو جس عکس یا جس دھوپ کی جانب کمی ہو اس کے اور عکسوں یا اور دھوپوں کو لحاظ کر کے اگر جبر نقصان کر لیں تو دوسرے عکس اور دوسری دھوپ کے مساوی ہو سکتا ہے ایسے ہی اُمتیوں میں ایک اُمتی دوسرے اُمتی کا ہم جنس ہے مگر چونکہ زن و مرد میں باوجود ہم جنسی کے مساوات نہیں بلکہ اس قدر کمی بیشی ہے جیسے ایک میں اور چار میں ہے تو تکمیل عدد اربع سے اس کا جبر نقصان ہو سکتا ہے، پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مومنات اُمت میں اس صورت میں وہ نسبت ہوگی جو نسبت کہ آفتاب اور عکس آفتاب اور دھوپ میں ہے... سو ظاہر ہے کہ آفتاب اور عکس آفتاب اور آفتاب اور دھوپ میں کوئی نسبت نہیں... آفتاب کجا اور عکس آفتاب کجا اور علیٰ ہذا القیاس آفتاب کجا اور دھوپ کجا جو مساوات متصور ہو...

چہ نسبت خاک را بعالم پاک

لاکھ عکس آفتاب اور کروڑوں دھوپیں بھی ایک آفتاب کے مساوی نہیں ہو سکتیں... چہ جائیکہ دو چار اس لیے کہ عکس آفتاب اور دھوپ کا حدوث و بقاء دونوں بواسطہ آفتاب ہیں... عکس آفتاب اور دھوپ دونوں حدوث و بقاء و وجود ہیں، در یوزہ گردِ دولت آفتاب ہیں... الغرض آفتاب و عکس آفتاب علیٰ ہذا القیاس آفتاب و دھوپ میں تجانس ذاتی اور اتحاد حقیقی نہیں بلکہ تفاوت زمین و آسمان ہے... اگرچہ صورت میں یا

رنگ میں قلیل و کثیر مشابہت کہو، پھر بھی اُمید مساوات اور فکر برابری ایک خیال باطل ہے ایسے ہی روح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ارواح اُمت میں تجانس ذاتی اور اتحاد حقیقت اور اشتراک نوعی نہیں فرق زمین و آسمان ہے... اگرچہ شکل و صورت و احکام جسمانی میں مثل خوردنوش وغیرہ مماثل کہا جائے اور یوں کہا جائے ”قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ“ پھر اُمید مساوات مابین سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم اور مابین مومنین و مومنات منجملہ اضغاث احلام اور خیالات و اہیات ہے... اب خیال فرمائیے کہ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے تحدید اربعہ ہو تو کیوں کر ہو... تعین عدد اربع فقط بہ لحاظ مساوات تھی یہاں کسی طرح اور کسی عدد سے مساوات متصور ہی نہیں اور جب دربارہٴ رفع قید عدد اربع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا واسطہ فی العروض ہونا کام آیا اور اس امر میں آپ کی ازواج کا وہی حکم لکلا جو اوروں کی ”ما ملکت ایمانہم“ کا حکم تھا تو عدم وجوب مہر اور عدم وجوب عدل میں بدرجہ اولیٰ کام آئے گا...

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ ”ما ملکت ایمانہم“ کے لیے جو مہر کی ضرورت اور عدل کی رعایت نہیں... فقط اس کی وجہ یہی ہے کہ وہ مملوک ہیں... پھر مہر جو اُجرت ہے کیوں کر واجب ہو کیونکہ اُجرت غیر کی چیز کے لیے ہوتی ہے... علیٰ ہذا القیاس، مالک کو اپنے اسباب اور اشیاء مملوکہ میں جیسے لباس و مرکب وغیرہ میں اختیار ہوتا ہے جس کو چاہے استعمال کرے اور جس کو جی نہ چاہے استعمال نہ کرے اور کام میں نہ لائے اس کے ذمہ یہ ضروری نہیں کہ سب کو برابر استعمال کرے اور جس قدر ایک سے کام لے اسی قدر دوسرے سے کام لے...

پھر جب ”مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ“ مملوک اور خادم ہوئے تو مالک کو اختیار ہوگا کہ جس کو چاہے اپنی خدمت میں بلائے اور جب چاہے اور جس کو جی نہ چاہے اور جب جی نہ چاہے نہ بلائے جیسے لباس و مرکب وغیرہ کا اسباب مملوک سے مالک کے ذمہ در باب استعمال کچھ حق نہیں... ”مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ“ کا بھی مال کے ذمے در باب

خدمت، خدمت مجامعت ہو یا کچھ اور کوئی حق اور استحقاق نہیں جو اس کی رعایت نہ کرنے میں مالک کو ظالم کہا جائے... ہاں ازواج مملوک زوج نہیں بلکہ زوجہ اجرت مہر کے عوض میں فقط منافع بضع کا مستحق ہو جاتا ہے... سوا اس کے اور سب امور میں زوج و زوجہ دونوں برابر ہیں اور کیوں نہ ہوں زوجیت کا مفہوم ہی اس بات کو مقتضی ہے کہ دونوں طرف قسمت علی التساوی ہو... چنانچہ خود خداوند کریم ہی فرماتا ہے:

”وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ“ اور دونوں برابر ہوئے تو جیسے باہم اہل اسلام میں بقدر روابط و علاقہ محبت حقوق رعایت اور مروت ثابت ہیں... چنانچہ احکام صلہ رحمی اور برّ والدین اور تراحم فیما بین جو کلام اللہ وحدیثوں میں بڑی تاکیدوں سے مذکور ہیں اس پر شاہد ہیں... ایسے ہی مابین زوج و زوجہ بھی ہم سنگ رشتہ زوجیت جو محبت کے پیدا کرنے میں اور سب علاقہ سے فائق نظر آتا ہے... یہاں تک کہ بوجہ ازواج حقوق والدین کے افسانے مشہور ہیں... حقوق رعایت و مروت ثابت ہوں گے اور پاسداری دلداری لازم ہوگی اور جفا کاری دل آزاری حرام ہوگی اور ایک دوسرے کے ذمہ لازم ہوگا کہ تا مقدور یعنی امور اختیار یہ میں دوسرے کے دل پر ملال نہ آنے دے مگر چونکہ ازواج در صورت تعدد باہم در بارہ حقوق رشتہ زوجیت مساوی الاقدام ہیں اور رنج رشک و غم غیرت ہر قسم کے رنج و غم سے اہل محبت کے نزدیک زیادہ ہیں تو اب زوج کے اختیار میں سوا اس کے اور کوئی دلداری کی صورت نہیں کہ سب کے ساتھ یکساں معاملہ رکھے، سب کے پاس برابر سوئے اور ہر ایک کے دل سے کدورت غم فراق دھو دے مگر ازواج مطہرات سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم بایں وجہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کے وجود روحانی کا واسطہ فی العروض ہیں...

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مملوک ہونے میں عقل سلیم کے نزدیک ”مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ“ سے زیادہ ہیں کیونکہ ”مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ“ میں اسباب ملک تو جہاد یا بیع و شراء وہبہ و میراث ہیں... سو یہ سب امور اس بات پر شاہد ہیں کہ مالک کی ملک عارضی ہے

مملوک کے لازم ذاتی اور صفات قدیمی میں سے نہیں ورنہ حدوث ملک میں ان امور ہی کی کیا ضرورت تھی اور جب اشیاء مملوکہ میں ملک عارض ہوئی تو حریت جو ضد ملک ہے یا اس کا عدم ذاتی ہوگا ہاں مابین ملک و حریت کے اگر واسطہ ہوتا تو یہ بھی احتمال ہوتا کہ باعتبار ذات کے نہ ملک ہے نہ حریت ہے اور واسطہ فی العروض چونکہ منبع حدوث وجود عارض اور نیز باعث بقاء وجود عارض ہوتا ہے تو اس کا عین وجود اور اس کی ذات خود اپنے واسطہ فی العروض کے لیے اپنے مملوک ہونے پر شاہد ہے اور اس کی صورت حال سے یہ ٹپکتا ہے کہ اس کا مملوک بہ نسبت واسطہ فی العروض کے اس کا وصف قدیمی ہے...

بالجملہ وجود عارض خانہ زاد واسطہ فی العروض ہوتا ہے اور اس وجہ سے عقل کے نزدیک وہ عارض مملوک واسطہ فی العروض ہوتا ہے... پھر اگر واسطہ فی العروض میں لیاقت تصرف ہے اعمیٰ ذوی العقول میں سے ہے تو اس کو اختیار ہے جس طرح چاہے تصرف کرے... سو واسطہ فی العروض ہونے کی پوری پوری صفت تو خداوند کریم ہی میں ہے... چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا اور اس وجہ سے اس کو مالک حقیقی سمجھنا چاہیے... دوسرے رتبہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مالکیت سمجھئے کیونکہ اول تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم محققین کے نزدیک وسیلہ تمام فیوض اور واسطہ فی العروض تمام عالم کے لیے ہیں... چنانچہ آپ کے لیے مقام وسیلہ کا ملنا بھی عقل کے نزدیک اسی طرف مشیر ہے...

”والعقل تکفیه الاشارة“

اور یہاں سے سمجھ میں آتا ہے کہ عجب نہیں جو روایت ”لَوْلَاكَ لَمَّا خَلَقْتُ الْاَفْلَاكَ“ صحیح ہو کیونکہ اس کا مضمون صحیح ہی معلوم ہوتا ہے... دوسرے آپ کا واسطہ فی العروض ہونا ہی اور کسی کمال میں اگر ابھی محل تامل ہے تو مؤمنین کے حق میں آپ کا واسطہ وجود روحانی ہونا ابھی روشن ہوا ہے، ارواح مؤمنین کی قدر و قیمت اور فضیلت دیکھئے کہ ایک وجہ عرش اعظم سے بھی زیادہ ہے...

چنانچہ اہل علم جانتے ہیں... غرض اور بھی نہیں تو بوجہ شرافت ارواح اور پھر شرافت

بھی کس کی، ارواح مؤمنین کی شرافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مالک ارواح مؤمنین ہونا دوسرے درجہ میں بہ نسبت مالک الملک وحدہ لا شریک لہ کے سمجھئے... پھر جب آپ کی ملک اوروں کی ملک سے اقویٰ ہوئی تو لا جرم تمام احکام میں مثل عدم ضرورت مہر اور عدم وجوب عدل جیسے آیت ”تُرْجَىٰ مَنْ تَشَاءُ الْخ“ سے ظاہر ہے اور عدم ضرورت مہر جیسے واہتہ النفس کے حلال ہونے سے ہویدا ہے...

پھر واہتہ النفس میں اوروں کی ملک کرنے میں آپ کو اختیار ہونا جیسے بعض روایات حدیث واہتہ النفس مرویہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ جس میں لفظ ”املکنا“ کہا وارد ہے... اس پر دلالت کرتی ہیں، یہ سب احکام موجب ہو جائیں گے، اس پر اگر آپ مہر عنایت فرمائیں یا دربارہ شب باشی وغیرہ عدل بجالائیں تو آپ کا احسان رہا بلکہ اس طریق سے تو یوں ثابت ہوتا ہے کہ خاص منافع حیات یعنی ہاتھ پاؤں کی خدمت میں جمیع مؤمنین ومومنات کے ذمہ بشرط استدعاء نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت واجب ہے اور ہرگز استحقاق طلب اجرت نہیں کیونکہ بحکم وساطت عروض وجود روحانی ارواح مؤمنین جب مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہوئیں تو ثمرات ان کے یعنی حرکات ارادہ اپنے مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہوں گی بلکہ اہل بصیرت کے نزدیک جیسے انوار عکس آفتاب حقیقت میں آفتاب ہی کے انوار ہیں... گو بظاہر قائم بہ آئینہ معلوم ہوں اور آفتاب اور عکس آفتاب ہی پر کیا موقوف ہے جہاں وساطت عروضی ہوگی یہی ہوگا...

چنانچہ اوپر بھی اُس کی طرف اشارہ گزرا ایسے ہی تمام آثار حیات مؤمنین ومومنات اور حیات کے منافع اور ثمرات آفتاب حیات حضرت سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے آثار حیات ہیں... گو بظاہر قائم بارواح مؤمنین ومومنات معلوم ہوں اور چونکہ اموال مملوک مثل اموال مالک کے مملوک مالک ہوتے ہیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اموال مؤمنین ومومنات میں بھی ہر طرح کے تصرف کا اختیار معلوم ہوتا ہے مگر چونکہ واسطہ فی العروض ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جو سبب ملک ہے اس درجہ کو مخفی تھا

کہ بجز اہل بصیرت کسی کو مشہود نہ ہوا بلکہ باشارات کلام اللہ و حدیث بھی بدشواری سمجھ میں آیا تو اپنے حبیب کے سر سے تہمت شہوت پرستی دفع کرنے کے لیے اس قانون کا اجراء شاید مناسب نہ جانا، مبادا سفیہاں کم فہم کچھ کا کچھ سمجھ کر اپنے ایمان کو مفت کھو بیٹھیں...

مع ہذا افادہ و استفادہ منافع حیات بے واسطہ جسم عنصری متصور نہیں، اگر مفید و مستفید اور نافع و منفع اور مفیض و مستفیض حقیقت میں روح ہی ہو اور جسم عنصری مؤمنین مثل ارواح فیض نبوی صلی اللہ علیہ وسلم نہیں... یعنی جیسے روح نبوی واسطہ وجود روحانی مؤمنین و مؤمنات تھی، جسم نبوی واسطہ عروض وجود جسمانی اور منبع حدوث ہیکل عنصری نہیں جو مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہا جائے تو اس ملک میں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے بوجہ وجود روحانی بہ نسبت تمام مؤمنین و مؤمنات کے ثابت ہوئی اور اس ملک میں جو "مَا مَلَكَتْ اَیْمَانُہُمْ" میں پائی جاتی ہے ایک فرق عظیم نکل آیا اور احکام مختلف ہو گئے، محل ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو بوجہ وساطت عروض ثابت ہوئی، ارواح مؤمنین و مؤمنات رہیں... چنانچہ ناظران مضامین سابقہ پر مخفی نہ رہا ہوگا اور "مَا مَلَكَتْ اَیْمَانُہُمْ" میں معروض ملک ٹھہرا تو جسم عنصری ٹھہرا کیونکہ اسباب ملک و بیع و شراء و ہبہ وغیرہ اس جسم عنصری ہی سے متعلق ہوتے ہیں... اس لیے کہ لوازم ملک مثل تسلیم و قبض و تصرف اس جسم عنصری ہی میں متصور ہیں، روح میں متصور نہیں... چنانچہ ظاہر ہے اس سبب سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو باوجود ایسی ملک کے کہ اوروں کی ملک اس کے ہم سنگ تو کیا پاسنگ بھی نہیں... چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا...

حصول منافع نکاح میں عقد نکاح کی نوبت آئی اور طلاق و عدت کی گنجائش نکلی اور یہ شبہ مرتفع ہو گیا کہ تمام مؤمنین و مؤمنات مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھے تو پھر نکاح کس مرض کی دوا تھی کیونکہ مملوک کے ساتھ نکاح نہیں ہوتا اور اجارات اور بیع و شراء سے کیا مدعا تھا کیونکہ مال مملوک مال مولیٰ ہی ہوتا ہے حالانکہ

نکاح و بیع و شراء بالیقین مابین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مؤمنین و مؤمنات واقع ہوئے اور عجب نہیں اجارہ و استجارہ کی بھی نوبت آئی ہو اور وجہ ارتقاع کی یہ ہے کہ ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب ابدان مؤمنین و مؤمنات کے ساتھ متعلق نہ ہوئی تو منافع حیات یعنی حرکات و سکنات ارادیہ میں جو عوارض اجسام میں سے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بظاہر کچھ استحقاق نہ ہوگا...

ہاں اہل حقیقت کے نزدیک حرکات و سکنات ارادیہ میں جسم اپنے آپ متحرک اور ساکن نہیں بلکہ روح در پردہ کار پرداز حرکات و سکون ہے اور اس وجہ سے جسم فقط محل قیام حرکت ہی فاعل نہیں... فاعل حقیقی وہی روح ہے... چنانچہ ضرب و سب و شتم وغیرہ امور جو اعضائے مخصوصہ سے صادر ہوتے ہیں روح کے افعال سمجھے جاتے ہیں جسم کے افعال نہیں سمجھے جاتے ورنہ انعام اور پاداش میں اعضاء جو مصدر افعال تھے محل اکرام و انعام و مورد عتاب و عقاب ہوا کرتے حالانکہ سب و شتم کے عوض میں جو افعال لسانی ہیں بسا اوقات سر پھوڑا جاتا ہے اور دست و پا توڑے جاتے ہیں اور زنا کی سزا میں جو بظاہر فعل عضو مخصوص ہے تازیانوں کی مار کمر پر پڑتی ہے یا پتھروں کی بوچھاڑ سارے بدن پر برتی ہے... علیٰ ہذا القیاس مدح و ثناء یا خدمت دست و پا کی جزاء میں تاج پہنایا جاتا ہے، طعام لذیذ کھلایا جاتا ہے، اگر فاعل حرکات جسم ہی ہوتا ہے تو یہ ظلم صریح کہ کرے کوئی بھرے کوئی، جان کوئی گنوائے اور مزے کوئی اڑائے، کسی کے نزدیک روانہ ہوتا حالانکہ اس قسم کی جزا و سزا کے جواز میں متبعان عقل و نقل میں سے کسی کو تا مل نہیں... ہاں فاعل حرکات روح کو کہئے تو اس اختلاف محل طاعت و جرم اور مورد جزا و سزا کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ روح کو تمام بدن اور جملہ اعضاء بدن سے ربط و تعلق ہے اور ہر جزء بدن روح کے حق میں مصدر افعال و منبع آثار اور واسطہ ایصال رنج و راحت اور سبیل حصول آرام و تکلیف ہے...

چنانچہ خود جسم کو کاروبار سے کچھ تعلق نہیں، آرام و تکلیف سے کچھ مطلب نہیں زر منافع حرکات و سکنات بوسیلة جسم حبیب خاص روح سے باہر آتا ہے اور رنج و راحت

سارے کا سارا خزانہ روح میں جاتا ہے بدن کو فقط چوبدار یا تحصیلدار سمجھئے، اس سبب سے جس عضو کے وسیلہ سے کوئی فعل صادر ہوگا وہ روح ہی کا فعل ہوگا اور جو انعام و انتقام کسی عضو پر وارد ہوگا وہ روح پر وہ نشین ہی پر وارد ہوگا... اس صورت میں اگر مصدر طاعت و گناہ کوئی اور عضو ہے تو کچھ مضائقہ نہیں جو مطیع ہے وہی منعم و مرحوم و محمود ہے اور جو عاصی ہے وہی مذموم و معتبوب و مطرود ہے... مصدر افعال بھی وہی روح تھی اگرچہ کوئی عضو بدن اس کا مظہر ہو اور مورد انعام و انتقام بھی وہی روح ہے اگرچہ کوئی جزء بدن اس کا مسلک ہو...

الغرض حقیقت شناسان معانی سنج کے نزدیک فاعل حقیقت میں روح ہے نہ بدن اور منبع حرکات و سکناات ارادیہ جان ہے نہ تن جسم و تن فقط محل قیام حرکات و سکناات اور ایک طرح کا ظرف تحقق ارادیات ہے... گو ظاہر بینوں کو فاعل نظر آئے اور ظاہر ہے کہ فاعل کو جو استحقاق ملکیت افعال ہوتا ہے وہ ظرف کو نہیں ہوتا...

اس صورت میں منافع حیات مؤمنین و مؤمنات یعنی حرکات و سکناات ارادیات مملوک روح ہوں گے اور بحکم آنکہ مال الغلام مال المولیٰ بوجہ ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو بوجہ وساطت عروض مذکور ہے وہ حرکات و سکناات مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہوں گے اور درحقیقت حاجت اجر و ثمن منافع نہ ہوں گی...

جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی تو اتنا اور بھی خیال فرمائیے کہ حقیقت الامر تو بمقتضائے تقریر ہذا درباب منافع حیات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مالک ہونے پر شاہد ہے اور ظاہر الامر میں بایں نظر کہ حرکات و سکناات عوارض جسمانی ہیں عروض روحانی نہیں اس لیے کہ ارواح حرکات و سکناات سے منزہ ہیں تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو منافع حیات مؤمنین و مؤمنات میں کچھ دعویٰ ملکیت نہیں... سو عجب نہیں کہ اس لیے موافق حدیث ”أَعْطُوا كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ“ خداوند ارگیر اور حاکم عادل علی الاطلاق نے حقیقت الامر اور ظاہر الامر دونوں کی رعایت فرمائی جو دربارہ واپستہ النفس یوں ارشاد فرمایا:

گ ”وَإِنْ امْرَأَةٌ وَّهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ“ اس لیے کے حکم مذاق ”ان اراد“ کی قید سے پاس داری خاطر نبوی جس سے ایک طرح کی کراہت خداوندی معلوم ہوتی ہے نکلتی ہے ورنہ اگر فقط لحاظ حقیقت ہی ہوتا تو اس کراہت کے کیا معنی تھے اور اگر اعتبار ظاہر ہوتا تو اس اباحت کی کیا صورت تھی اور شاید اس کراہت کی وجہ سے توزع طبع زاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے باوجود اس صریح اباحت کے کہ ہر کم فہم کی فہم میں آجائے اور باوصف اس وفور رحمت و شفقت کے کسی تنفس کی دل شکنی آپ کو پسند نہ آئی، واپستہ النفس کی عرص قبول نہ فرمائی اور اپنی ذات خاص کے لیے اس انتفاع کو گوارا نہ کیا ورنہ مقتضائے رحمت و شفقت نبوی یہ تھا کہ اس آرزو مند کو محروم نہ جانے دیتے... جب یہ تمام مراتب طے ہو چکے تو اب سامعہ خراش منتظران حق شناس ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا والد روحانی ہونا بہ نسبت جمیع مؤمنین جیسے پہلے ثابت کر چکا ہوں اور مسلم ہو چکا ایسے ہی ازواج مطہرات کا باعتبار ارواح مملوک نبوی ہونا اب ثابت اور متحقق ہوا اور جب باعتبار ارواح مملوکیہ ثابت ہوئی تو اس اعتبار سے نکاح کی حاجت بھی نہ رہی اور بعد نکاح اس اعتبار سے وہ مورد نکاح بھی نہ ہوں گے جو ان پر اطلاق ”مَا نَكَحَ آبَاءُكُمْ“ صحیح ہو اور اہل ایمان ان کی نسبت بھی ”لَا تَنْكِحُوا“ کے مخاطب ہوں ہاں باعتبار جسم عنصری البتہ داخل حالت نکاح سمجھی جائیں گی... چنانچہ ابھی مفصل و شرح مرقوم ہوا... لیکن اس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب بھی جسم عنصری ہی کا لحاظ چاہیے کیونکہ یہ رشتہ نکاح رشتہ فعل و انفعال اور علاقہ فاعلیت و مفعولیت ہے... پھر اس رشتہ میں جسم جو محل افعال اور مفعول ہوتا ہے تو جسم ہی کے افعال کا محل اور مفعول ہوتا ہے تو جس جگہ اس نسبت کے ایک جانب منسوب یا منسوب الیہ جسم ہو جیسے ازواج کی جانب ہے تو دوسری جانب بھی جسم ہی ہوگا، یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب بھی اس صورت میں نسبت نکاح کا

منسوب یا منسوب الیہ جو کچھ کہئے جسم ہی کہنا پڑے گا مگر جسم نبوی والد اجساد مؤمنین نہیں آپ کی ابوت فقط باعتبار روح ہے... چنانچہ مکرر یہ کر رہا ہوں کہ...

اس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا منجملہ آباء مؤمنین ہونا بھی صحیح نہیں جو ”لَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاءُكُمْ“ کے مخاطب ہوں، ہاں جب ازواج مطہرات بلحاظ جہت روح مملوک نبوی ہو تو لا جرم اس جہت سے قسم ثانی یعنی ”مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ“ میں داخل ہوں گی... قسم اول یعنی ازواج میں شمار نہ کی جائیں گی مگر جیسے ”مَا مَلَكَتْ يَمِينُ الْوَالِدِ“ تا وقتیکہ والد کو اس سے اتفاق صحبت و جماعت نہ ہو اولاد پر حرام نہیں ہوتی اور صحبت و جماعت کی نوبت آئے تو اولاد پر حرام ہو جائے، ایسے ہی ازواج والد روحانی یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تا وقتیکہ دخول کی نوبت نہ آئی ہو، اولاد روحانی یعنی مؤمنین پر حرام نہ ہوں گی...

علاوہ بریں جب ازواج مطہرات کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے وہی نسبت ہوئی جو مملوکات یمین کو نسبت تھی تو اب ثمرہ نکاح نبوی حلت منافع نہ ہوگا کیونکہ بوجہ ملک یہ بات تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو عقل حقیقت شناس کے نزدیک پہلے بھی حاصل تھی... اس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہ بجز قطع طمع غیر اور ممانعت نکاح اغیار اور کوئی منفعت نکاح سے حاصل نہ ہوئی... سو یہ بعینہ وہی احسان و اختصاص ہے جو پرستاران پسندیدہ خاطر کو مولیٰ کی طرف سے حاصل ہوتا ہے یعنی جیسے مولیٰ کسی پرستار کو پسند کرتا ہے تو اس کو اپنے لیے رکھتا ہے اور اس سے نکاح نہیں ہونے دیتا ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح کو ایک تخصیص اور تعین سمجھئے سو بعد نکاح قبل دخول اگر طلاق کا اتفاق ہو، یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رحلت فرمائی اور باوجود نکاح کے خلوت کی نوبت نہ آئی اور ضرب حجاب وغیرہ امور کی طرف جو اختصاص پر دلالت کریں آپ نے توجہ ہی نہ فرمائی تو صاف معلوم ہو گیا کہ وہ خیال اختصاص و تخصیص و عزم تعین جو اول میں تھا آخر الامر آپ کو باقی نہ رہا... مگر چونکہ

حقیقت نکاح نبوی حسب تقریر ہذا فقط اختصاص ہی تھا اور اس کا زوال بالیقین معلوم ہو گیا تو نکاح بالیقین زائل سمجھنا چاہیے مگر ظاہر ہے کہ اس صورت میں نکاح کے زوال سے زوال حیات لازم نہیں آتا بلکہ اس صورت میں بقاء حیات سب سے اول ثابت ہوگا اور یہ زوال نکاح بمعنی اختصاص مذکور ہم سنگ طلاق رہے گا... سو طلاق منافی حیات نہیں بلکہ حیات اس کو لازم ہے...

رہی یہ بات کہ یہاں اختصاص کے لیے نکاح اور ترخیصی ازواج کی ضرورت ہوئی اور ”مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ“ میں نہ ہوئی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ در صورت واسطہ فی العروض ہونے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بطور مذکور آپ کی ملک میں تمام مومنات داخل ہوں گی... سو جیسے پرستاروں کے نکاح کے لیے اگر کسی غیر کے ساتھ ہو مولیٰ کی اجازت کی ضرورت ہوتی ہے... یہاں بھی بوجہ ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صریح اجازت نبوی کے منتظر رہے تو حرج عظیم ہے... چنانچہ ظاہر ہے کیونکہ یہ بات تو بجز اہل زمان نبوی ان میں سے بھی بجز قرب و جوار کے رہنے والوں کے اوروں کے لیے متصور نہ تھی... اس لیے بایں نظر کہ نکاح تمام عالم کے نزدیک اختصاص پر دلالت کرتا ہے اور اس کے سوا ایسی عام فہم اور کوئی علامت نہ تھی تو یوں ٹھہرایے کہ جس کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اوروں کی طرح نکالیں کر لیں اس کو تو مخصوصات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں سے سمجھئے ورنہ اجازت عام ہے جس کا جس سے جی ملے نکاح کر لے... مگر نکاح بطور معروف بے ترخیصی زوجہ متصور نہیں تو ترخیصی زوجہ لا جرم ضرور ہوئی ورنہ پھر نکاح نہیں بلکہ تحکم ہے...

سو تحکم میں قطع نظرفوت مقصود کے بوجہ اقتضائے شرع ملک نہ ہوئی اور اُلٹا اندیشہ تہمت شہوت پرستی ہے جس سے مصلحت بعثت جو تمام مصالح ایجاد محمدی سے افضل اور عمدہ ہے اور درہم برہم ہوئی جاتی تھی... بخلاف ”مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ“ کے کہ وہاں انتظار اجازت مولیٰ میں کچھ حرج نہیں اور تحکم مولیٰ میں بوجہ ظہور سبب ملک اندیشہ تہمت، شہوت پرستی و بدگمانی زنا نہ تھی... اس لیے وہاں نکاح کی حاجت نہ ہوئی...

اب بحمد اللہ اُس شبہ کا جواب کہ ممانعت نکاح ازواج مطہرات بعد وفات سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم بقاء حیات نبوی پر متفرع ہوا تو مدخولہ بہا ہی کی کیا تخصیص تھی، مدخولہ بہا وغیرہ مدخولہ بہا دونوں کے نکاح کی ممانعت برابر ہوتی... بخوبی واضح ہو گیا پر یہ شبہ باقی رہا:

شبہ: کہ نسب جسمانی کی بنات اور اخوات جب حرام ہوئیں تو بنات نسب روحانی اور علیٰ ہذا القیاس اخوات نسب روحانی بدرجہ اولیٰ حرام ہوئیں... حالانکہ اُمہات المؤمنین حسب مزعوم محرر سطور کے بلکہ بشہادت کلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بنات روحانی ہیں اور اسی طرح تمام مؤمنین اور مؤمنات میں باہم رشتہ اخوت روحانی ہوا کیونکہ سب ایک والد یعنی روح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد ہیں... پھر کیا وجہ ہے کہ اُمہات المؤمنین کے ازواج کی حرمت اس شد و مد سے کلام اللہ میں نازل ہو اور بنات و اخوات کی حرمت تو درکنار برعکس حلت نازل ہو حالانکہ ازواج مطہرات حقیقت میں اُمہات روحانی نہیں اس لیے کہ نسبت تو والد روحانی میں والدہ کی ضرورت نہیں فقط والد ہی کافی ہے... چنانچہ ظاہر ہے... بلکہ مجازی اُمہات ہیں جیسے منکوحات الاب کو والدہ اور اماں کہہ دیتے ہیں ایسے ہی ان کو بھی جناب باری نے اُمہات فرما دیا... ہاں جناب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت دیکھئے تو یہ باعتبار نسب روحانی حقیقی بنات ہیں... علیٰ ہذا القیاس مابین مؤمنین و مؤمنات نسب روحانی کی رُو سے حقیقی اخوت ہے مجازی نہیں... اس صورت میں تو یہ لازم تھا کہ حرمت اُمہات المؤمنین سے زیادہ اخوات کی حرمت مغلطہ ہوتی اور مابین المؤمنین و المؤمنات نکاح درست نہ ہوتا... علیٰ ہذا القیاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نکاح ازواج مطہرات سے منعقد نہ ہو سکتا... چونکہ یہ دونوں خدشے بظاہر بہت قوی ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ثبوت حیات کو بطور مذکور معارض ہیں... اس لیے عرض پرداز ہوں کہ ابوت جسمانی اور ابوت روحانی میں زمین و آسمان کا فرق ہے اس کے

احکام کو اس کے احکام پر قیاس کرنا جب صحیح ہو کہ ان دونوں کی حقیقت ایک ہو...
اطلاع تفصیل اجمال منظور نظر ہے تو ملاحظہ فرمائیے...

تفصیل

کہ یہ ابوت اور بنوت جو بوجہ واسطہ فی العروض ہونے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مابین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ازواج کے ثابت ہوئی وہ رابطہ ہے جو رب النوع اور افراد میں ہوتا ہے... علیٰ ہذا القیاس یہ رشتہ اخوت جو مابین مؤمنین و مؤمنات بوجہ مذکور متحقق ہوا بہ شہادت عقل صائب و اتحاد ہے جو ایک فرد کو دوسرے فرد سے ہوتا ہے اور چونکہ مؤمنین و مؤمنات باہم ایک نوع کے افراد ہیں تو یہ وہ اتحاد ہوگا جو ممبرات اتحاد نوعی ہوتا ہے اس باب میں تسکین خاطر منظور ہے تو تقریر کیفیت اجتماع کلیات و حدوث جزئیات کو جو اوپر مرقوم ہو چکی ملاحظہ فرمائیے... جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو ملاحظہ فرمائیے:

کہ اتحاد نوعی مانع و مزاحم انعقاد نکاح نہیں بلکہ اور موجب مزید رغبت ہے... یہی وجہ ہوئی کہ حضرت آدم علیہ السلام کی وحشت کا دفعیہ حضرت حواء علیہا السلام سے کیا گیا اور سچ بھی تو ہے "الجنس یمیل الی الجنس" بنی آدم از دو ارج جنات یا حیوانات سے بجائے انس و محبت کے جو بشہادت عقل و نقل غرض اصلی ازواج ہے، موجب مزید تنفر و وحشت ہے... علیٰ ہذا القیاس اور حیوانات کا حال سمجھئے طوطی اور زاغ کی حکایت گلستان میں ادھر اس شعر کو یاد کیجئے:

کند ہم جنس با ہم جنس پرواز کبوتر با کبوتر باز باز

غرض اس ابوت و بنوت اور اس اخوت کو ابوت و بنوت جسمانی اور اخوت جسمانی پر قیاس نہ کیجئے، قیاس کے لیے اشتراک مدار آثار اور مناط احکام چاہیے... یہاں زمین و آسمان کا فرق ہے ابوت اور بنوت جسمانی میں اجزاء جسم والدین اول متشکل بہ شکل والدین ہوتے ہیں، پھر بعد انفصال اور اجزاء خارجی سے مل کر یونما

فیوماً قد وقامت زیادہ حاصل کرتے ہیں اور پھر بعد شباب و ازدواج ولد کے اجزاء بدن یعنی نطفہ اسی طور متشکل اور منفصل ہوتے ہیں...

بخلاف ابوت روحانی کے کہ یہاں یہ حال نہیں اول تو یہاں انفصال اجزاء نہیں بلکہ جیسے عکس آفتاب جو پانی میں ہو جزء آفتاب نہیں جو منفصل ہو کر آئینہ میں منعکس ہو گیا اور آفتاب میں کسی قدر کمی آگئی ہو جیسے انفصال نطفہ سے بدن انسانی میں کمی آجاتی ہے بلکہ آفتاب باوجود اس فیض رسانی کے بحال خود ہے، نہ گھٹا، نہ بڑھا، ایسے ہی ابوت و بنوت روحانی میں انفصال اور کمی نہیں... پر جیسے ایک ذات اولاً وبالذات سب عکس کی اصل ہے روح پر فتوح حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم بھی بذات خود سب ارواح کی اصل ہے یہ نہیں کہ جیسے حضرت آدم علیہ السلام کے بیٹے ان سے پیدا ہوئے اور پوتے بیٹوں سے علیٰ ہذا القیاس آگے تک چلے چلو، ابوت و بنوت روحانی میں بھی سلسلہ نسب ہو... جب یہ فرق ذہن نشین ہو چکا تو اتنا اور خیال رکھنا چاہیے کہ باعث افتراق احکام ابوت و بنوت روحانی و جسمانی بھی فرق ہے جو مرقوم ہوا شرح اس معما کی یہ ہے:

کہ ابوت جسمانی میں والد کے اجزاء بدن ولد کے اجزاء بدن ہو جاتے ہیں اور والد کے مقومات وجود ولد کے مقومات وجود بن جاتے ہیں اور جزئیات سب جانتے ہیں اتحاد کو مقتضی ہے اور رشتہ ازدواج کو تغائر لازم ہے کیونکہ یہ نسبت بغرض قضاء حاجت مطلوب ہوتی ہے اور حوائج داخل وجود محتاج ہیں ورنہ حوائج کی کیا حاجت تھی اور حوائج ہی کیوں ان کا نام ہوتا اس لیے طبع سلیم و ذہن مستقیم کو مابین اصل و فرع جسمانی رشتہ زوجیت بے محل و بے موقع نظر آتا ہے... ہاں ابوت روحانی میں یہ رابطہ نہیں... والد کی طرف سے مقومات وجود اور اجزاء ذاتی منفصل ہو کر ولد کی جانب نہیں جاتے بلکہ وجود ولد تمامہ و کمالہ آثار وجود والد میں سے ہوتا ہے اور آثار سب جانتے ہیں، زائد از ذات مؤثر ہوتے ہیں اور زوائد سے انتفاع و قضاء حاجت بجائے خود ہے اسباب و اموال کا حال سب کو معلوم ہے... اس وجہ

سے رشتہ ازدواج مابین اصل و فرع روحانی عین مناسب اور بفتوائے عقل سلیم عین حق و صواب معلوم ہوتا ہے... علاوہ ازیں ابوت جسمانی میں تمام فروع اپنی اصل کی طرف برابر منسوب نہیں ہوتیں بلکہ کوئی فرع فرع بالذات ہے اور بے واسطہ اپنی اصل کی طرف منسوب ہے جیسے فرزند ان حقیقی حضرت آدم علیہ السلام کے کہ وہ بے واسطہ غیرے حضرت آدم علیہ السلام کی فرع اور ان کی طرف منسوب ہیں اور کوئی فرع کی فرع ہے جیسے ہم تم اس وجہ سے فرق قرب و بعد پیدا ہو گیا، اصول و فروع میں بعض فرع قریب کہلائے اور بعض اصل و فرع بعید ٹھہرے... پھر ایک اصل نے چند فروع بوجہ قرب و بعد مذکور بھائی بھائی کہلائے کوئی حقیقی ٹھہرا کوئی غیر حقیقی ٹھہرا اور دربارہ حلت و حرمت ترجیح کی گنجائش ملی اور وجوہ ترجیح حلت اور علیٰ ہذا القیاس وجوہ ترجیح حرمت ہاتھ آئیں...

تفصیل وجوہ حلت و حرمت اور فرق مراتب حرمت اگر مطلوب ہے تو بگوش ہوش سنئے:

تفصیل

کہ مردوں کو جو عورتیں بوجہ نسب حرام ہیں تو وہ دو قسم پر منقسم ہیں... ایک تو وہ عورتیں جن سے مرد کو رشتہ اصلیت و فرعییت ہے... یعنی یہ ان کی اولاد میں سے ہو یا وہ اس کی اولاد میں سے ہوں... دوسری وہ عورتیں جو مرد کی اصل میں شریک یعنی مرد اور وہ عورتیں باہم ایک اصل کی فرع ہوں اور کسی ایک کی اولاد ہوں... بشرطیکہ اصل مشترک دونوں کی یا کسی ایک کی اصل قریب ہو...

پہلی قسم میں حرمت کا مدار اختلاط اجزاء پر ہے اس لیے کہ فروع میں اصول کے اجزاء ہوتے ہیں... سو اصول و فروع میں اگر نکاح کا اتفاق ہو تو باہم وجہ کہ ایک جانب دوسری جانب کے اجزاء منفصل ہو کر مخلوط ہو گئے ہیں... گویا اپنے ہی ساتھ نکاح ہوا...

بانی قسم دوم میں اگرچہ ایک جانب کے اجزاء منفصل ہو کر دوسری جانب مخلوط نہیں ہوئے مگر چونکہ یہ دونوں کسی ایک اصل میں شریک ہیں اور دونوں میں ایک اصل کے اجزاء کہ اس میں مجتمع تھے اور ایک شئی واحد سمجھے جاتے تھے، منفصل ہو کر آگئے ہیں تو یہاں بھی وہی صورت نکل آئی کہ گویا اپنے ہی ساتھ نکاح کیا گیا... اس لیے کہ اس کے بعض اجزاء اور اس کے بعض اجزاء کبھی ایک شئی واحد تھے اور ایک شخص واحد کے اجزاء تھے جیسے کہ فرع کے بعض اجزاء اور اصل کے اجزاء ایک شئی واحد اور ایک شخص واحد کے اجزاء تھے... غرض حرمت کا مدار اختلاط اجزاء پر ہے... مگر چونکہ اصل قریب کے اجزاء جوں کے توں آتے ہیں اور اصل بعید کے اجزاء اصل قریب میں مستحکم ہوا کرتے ہیں اور اس وجہ سے ان کو معدوم کہئے تو بجا ہے... تو اگر ایک جانب سے بھی اصل قریب ہے تو بائیں وجہ کہ اس جانب اجزاء اصل بجنسہا آ کر مختلط ہوئے ہیں، حرمت بھی باقی رہے گی...

غایۃ مافی الباب ایک طرف ہی سبب حرمت سہی اور یہ حرمت ویسی مغلطہ نہ ہو جیسی وہ حرمت ہو کہ دونوں طرف سبب حرمت موجود ہو اور دونوں طرف سے اصل بعید ہے تو بوجہ استہلاک و اجزاء ایک طرف سے بھی سبب حرمت باقی نہ رہے گا... علاوہ بریں فکر صائب سے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ حرمت نکاح اصل و فرع قریب بوجہ اختلاط اجزاء بحکم طبع سلیم بدیہی ہے اور سوا ان کے اوروں کے نکاح کی حرمت نظری ہے کہ بوسیله اسی حرمت سابقہ کے جو بدیہی ہے ثابت ہوتی ہے مگر چونکہ حرمت نکاح اصل و فرع بعید بوسیله ایک یا چند قیاس مساوات مرتب بشکل اول حاصل ہوتی ہے اور شکل اول بدیہی الامتاج ہے تو یہ حرمت بھی ہمیشہ داخل تکالیف شرعیہ رہی...

اور قسم ثانی میں اگرچہ قیاس مساوات مرتب بشکل ثانی یا ثالث ہے اور پھر در صورت یہ کہ ایک جانب سے اصل بعید ہے قیاس مساوات کا ایک مقدمہ بھی نظری ہے مگر چونکہ نتیجہ یعنی حرمت عمات و خالات و حرمت بنات الاخ و بنات الاخت

مصلحت تو والد و تناسل کو معارض نہ تھی تو اس اُمت کے لیے جو منقولی ہو کر معقولی ہے یہ حرمت بھی لائق تکلیف نظر آئی مگر در صورت یہ کہ دونوں طرف سے اصل بعید ہو تو دونوں مقدمے بھی نظری اور قیاس بھی نظری الانتاج ہوا اور پھر نتیجہ قیاس یعنی حرمت نکاح شریکان اصل بعید مصلحت تو والد و تناسل کے لیے جس کی رعایت کی ضرورت بدیہی اور ضروری ہے معارض اور مزاحم ہوا کیونکہ پھر بنی نوع میں سے کسی کی حلت کی کوئی صورت ہی نہیں جو تو والد و تناسل کی نوبت آئے تو باوجودیکہ بدالالت قیاس حرمت ہی اصل تھی، احکم الحاکمین حکیم مطلق نے بلحاظ مصلحت مذکورہ ایسے مواقع میں بشرط ارتفاع دیگر اسباب حرمت اجازت عام صادر فرمائی...

اس تقریر سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ یہ جو کتب فقہ میں مندرج ہے کہ اصل نکاح میں حرمت ہے عجب نہیں کہ اس کی یہی وجہ ہو، یا یہ بھی ایک وجہ ہو جو مسطور ہوئی... بالجملہ بوجہ فرق قرب و بعد نسب قرابت جسمانی میں تو فرق حلت و حرمت نکل آیا اور رشتہ روحانی میں چونکہ قرب و بعد نہ تھا تو یہ فرق بھی نہ نکلا، پھر ایک کا دوسرے پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے...

بانی یہ بات کہ رشتہ روحانی میں جب فرق و بعد نہ تھا اور دربارہ حلت و حرمت گنجائش ترجیح نہ تھی تو یہ تو مانا کہ سب کا ایک ہی حکم ہونا مناسب تھا مگر اس کی کیا وجہ ہوئی جو سب کو حلال کر دیا سب کو حرام ہی کر دینا تھا... چنانچہ اقتضائے اخوت حقیقی جو مابین مؤمنین و مؤمنات جو باعتبار قرابت روحانی ہے اور علیٰ ہذا القیاس مقتضائے ابوت و بنوت حقیقی جو مابین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مابین ازواج مطہرات تھی... یہی تھا کہ اگر ہوتا تو سب کے لیے حکم حرمت ہی ہوتا، سو اس کا جواب پہلے مرقوم ہو چکا یعنی بنوت روحانی مانع و مزاحم انعقاد نکاح نہیں بلکہ اور مؤید ہے اور ناظران اوراق پر بخوبی واضح ہو گئی...

علاوہ بریں مصلحت تو والد و تناسل جو موجب حلت ہے قرابت نسب سے جو اسباب حرمت میں سے ہے اقویٰ ہے... اس لیے جہاں مصلحت مذکورہ اور قرابت نسب باہم

متعارض ہو جاتی ہے تو نسب کتنا ہی قریب کیوں نہ ہو مصلحت مذکورہ ہی غالب آتی ہے... اس دعویٰ کی دلیل کی ضرورت ہو تو دیکھئے حضرت حو علیہا السلام بہ شہادت کلام اللہ و حدیث و باتفاق اُمت حضرت آدم علیہ السلام سے پیدا ہوئی ہیں... سو یہ پیدائش اگرچہ بطور معبود نہ ہو لیکن ایک کے اجزاء کا مقوم وجود دیگر ہونا جو تو والد میں ہوتا ہے اور یہی منشاء حرمت ہے... چنانچہ واضح ہو چکا... حضرت حو علیہا السلام میں اوروں سے زیادہ ہے کیونکہ اولاً تو تو والد معبود میں خاص والد ہی یا والدہ ہی کے اجزاء نہیں ہوتے بلکہ دونوں کے اجزاء ہوتے ہیں اور اس وجہ سے والدین میں سے پورا پورا کسی کو نہیں کہہ سکتے کہ اس کے اجزاء مقوم وجود اولاد ہیں بخلاف حضرت حو علیہا السلام کے کہ اُن میں سوا حضرات آدم علیہ السلام کے اور کے اجزاء نہ تھے...

دوسرے بدن انسانی میں بعض چیزیں تو ایسی ہیں کہ وہ حقیقت میں داخل بدن اور شامل اجزاء ہو چکیں جیسے گوشت و پوست و استخوان و اعصاب و عروق و احشاء و امعاء و اشیاء کو تو جزو حقیقی سمجھئے کیونکہ یہ سب چیزیں ہمیشہ بحال خود قائم رہتی ہیں... یعنی ان اشیاء سے کچھ اور نہیں بنایا جاتا... علاوہ بریں یہ ہیئت اجتماعی اور یہ نقشہ انہیں اجزاء کے اجتماع سے حاصل ہوا ہے، ان میں سے ایک جزء بھی جاتا رہے تو یہ نقشہ اور یہ ہیئت اجتماعی باقی نہ رہے اور کوئی نہ کوئی غرض اغراض اصلیہ میں سے ہاتھ سے جاتی رہے اور بعض چیزیں ایسی ہیں کہ وہ احاطہ بدن میں ہیں، پر حقیقت میں اجزاء بدن انسانی نہیں بلکہ ان کو بہ نسبت بدن انسانی کے ایسا سمجھئے جیسے ریل کی سڑک یا ایسے ہی کسی کارخانہ کے لیے جس میں ٹھکست و ریخت کا اندیشہ رہتا ہو گودام اور سامان بالائی جس سے جبر نقصان متصور ہے تیار رکھتے ہیں تاکہ بروقت ضرورت کام آئے... ایسی چیزیں یہ ہیں غذا جو معدہ و جگر میں ہو اور خون جو عروق و غیرہ میں ہو کیونکہ ان سے غرض فقط جبر نقصان بدن اور بدلہ متحمل ہوتا ہے بالفعل کوئی غرض اغراض اصلیہ میں سے جو بدن اور اعضاء بدن سے متعلق ہیں ان سے متعلق نہیں... گو بعد قائم مقام ہو جانے اجزاء متحملہ کے وہی اغراض جو اجزاء متحملہ

سے متعلق تھیں ان سے متعلق ہو جاتی ہیں اور جو غرض کسی اور غرض کی تحصیل کے لیے عارض حال ہوتی ہے وہ اصلی اور اولیٰ نہیں ہوتی عارضی اور ثانوی ہوتی ہے... ہاں وہ دوسری غرض جس کے سبب یہ غرض عارض ہوتی ہے اصلی اور اولیٰ ہوتی ہے...

بالجملہ خون و غذا مذکور اجزاء اصلیہ میں سے نہیں بلکہ بمنزلہ گودام اور سامان بالائی کے ہیں اور بعضے اشیاء داخلہ احاطہ گوشت و پوست ایسی ہوتی ہیں کہ نہ وہ اجزاء اصلیہ میں سے ہیں نہ اجزاء ثانویہ میں سے یعنی بدل مانتھلل اور جبر نقصان بھی ان سے متصور نہیں اور اس سبب سے طبیعت کو ان کو اٹھائے پھرنا بار معلوم ہوتا ہے اور طبیعت تا بمقدور اور ان کے اخراج کی فکر میں رہتی ہے جیسے فضلات یعنی پاخانہ، پیشاب، تھوک، سنک، پسینہ، میل کچیل اس قسم کی چیزوں کا اجزاء کہنا مجاز در مجاز ہے... چنانچہ ان کو فضلہ کہنا ہی خود ان کے اجزاء نہ ہونے کی دلیل ہے...

سو اس قسم میں سے نطفہ ہے کیونکہ طبیعت کو اس کے اخراج کا بھی ہر دم فکر رہتا ہے... مگر چونکہ اصل بنیاد بدن کبھی نطفہ ہی تھا جو اس بدن سے پیدا ہوا، ایک گونہ اس بدن سے مناسبت رکھتا ہے... گو اجزاء اصلیہ میں سے نہ ہو، دوسرے پاخانہ پیشاب وغیرہ کے اخراج سے مقصود دفع کدورت ہے اور نطفہ کے اخراج سے مطلب طبیعت تحصیل لذت ہے اور ازالہ کدورت طبیعت کو بہ نسبت تحصیل لذت کے زیادہ تر مقصود ہے اور اس سے اول مطلوب ہے اور اس وجہ سے نطفہ بہ نسبت پاخانہ پیشاب وغیرہ کے دوسرے درجہ کا فضلہ ہوا اور وصف فضلہ ہونے میں گھٹا ہوا ۱۔ تا تو اطلاق اجزاء بدن اس پر چنداں مستبعد نہ ہوا جو یوں کہتے کہ اگر نطفہ اجزاء الدہی میں سے نہیں تو پھر اس کے اختلاط سے حرمت کیوں پیدا ہوئی...

الغرض نطفہ کا اجزاء میں سے ہونا بہ نسبت گوشت و پوست کے مجاز ہے اور حضرت حواء علیہا السلام کا بدن بہ شہادت احادیث حضرت آدم علیہ السلام کی باتیں پہلی سے بنا جو اجزاء اصلیہ میں سے ہے... اگرچہ احتمال ضعیف ایک یہ بھی ہے کہ وہاں پہلی ہی مخرج ہوئی ہو مگر جس صورت میں مخرج اصلی موجود ہو تو پھر پہلی کی

جانب مخرج ہونے کا احتمال غایت درجہ کو مستبعد ہے... بہر حال ایک تو مقوم بدن حضرت حواء علیہا السلام اجزاء اصلہ بدن حضرت آدم علیہ السلام کے ہوئے اور یہ بھی نہ ہو تو حضرت حواء میں سوا اجزاء آدم علیہ السلام کے کسی اور اجزاء کا اختلاط نہ تھا اور سوا ان کے اوروں میں یہ دونوں امر مفقود ہیں...

اور بحکم تقریر گزشتہ مدار حرمت اختلاط اجزاء اور تقویم وجود مذکور پر ہے تو اس صورت میں سبب حرمت حضرت حواء علیہا السلام میں اور حضرت آدم علیہ السلام میں اس سے زیادہ قوی ہوگا جو مابین اور اولاد اور ان کے ماں باپ کے ہوتا ہے... پھر باوجود اس کے جو حضرت حواء حضرت آدم علیہ السلام کے لیے حلال ہوئیں بلکہ خاص اسی لیے پیدا کی گئیں تو بجز مصلحت تو والد و تناسل اور کیا تھا اس سے معلوم ہوا کہ یہ مصلحت ان اسباب حرمت سے قوی ہے جو اس کا اثر ان کی تاثیر پر غالب آیا اور اس کا کہا ہوا اور ان کا کہا نہ ہوا... علیٰ ہذا القیاس حضرت آدم علیہ السلام کے پیران حقیقی اور دختران کے باہم جو نکاح جائز ہوا تو باوجود اس کے سبب حرمت اعمیٰ اخوت قطعاً موجود تھا بجز مصلحت مذکورہ کے اور کیا سبب اور کون سا باعث جواز تھا...

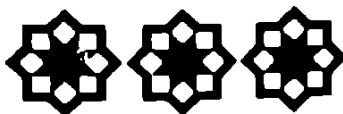
سو جب یہ بات ٹھہری کہ در صورت تعارض مصلحت مذکورہ ہی اسباب حرمت پر غالب آئے گی تو رشتہ روحانی میں بھی یہی ہوگا... مصلحت مذکورہ کی رعایت کریں گے اور اسباب حرمت کے نہ سنیں گے تو اب اگر ہم فرض بھی کریں کہ مابین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ازواج مطہرات بوجہ ابوت و بنوت روحانی سبب حرمت موجود تھا علیٰ ہذا القیاس تمام مؤمنین و مؤمنات من وجہ ایک دوسرے کے حقیقی بھائی بہن ہیں، ایک دوسرے پر حرام ہیں... یہ رشتہ جیسا اوپر مذکور ہوا اگر موجب حلت ازواج نہیں تو کچھ نقصان نہیں مصلحت مذکورہ رشتہ مذکورہ کی معارض ہے کیونکہ اس رشتہ کی رعایت کیجئے تو پھر نکاح کے واسطے کون آئے جو تو والد و تناسل کی نوبت آئے اس سبب سے باوجود اس سبب حرمت کے حکیم مطلق اور حاکم علی الاطلاق نے اجازت

عام صادر فرمائی ورنہ پھر ترجیح بلا مرجح تھی کیونکہ اس رشتہ میں چنانچہ اوپر گزرا سب
مساوی الاقدام ہیں ترجیح کی کوئی صورت ہی نہیں... ہاں فرق قرب و بُعد ہوتا تو مثل
رشتہ جسمانی ایک دوسرے پر ترجیح دے سکتے...

الغرض اوّل تو رشتہ روحانی اور رشتہ جسمانی میں فرق زمین و آسمان ہے... ثانی اگر
مقتضی حرمت ہے تو اوّل مقتضی حلت ہے... چنانچہ بعد ملاحظہ تقریر گزشتہ ان شاء
اللہ مخفی نہ رہے گا... پھر در باب حرمت قیاس کے کیا معنی... دوسرے اگر قیاس بھی
کیجئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ازواج مطہرات کے معاملہ کو تو حضرت آدم
علیہ السلام اور حضرت حواء علیہا السلام کے معاملہ پر قیاس کیجئے اور مؤمنین و
مؤمنات کے قصے کو ازواج پسران و دختران حضرت آدم علیہ السلام پر مطابق
کیجئے کیونکہ جیسے مصلحت و سبب حرمت وہاں متعارض ہیں یہاں بھی متعارض
ہیں... بخلاف دیگر برادران و ہم شیرگان جسمانی کے کہ وہاں فقط سبب حرمت تن
تنہا کا گزرا ہے مصلحت مذکورہ اس کے معارض اور درپے کارزار نہیں...

الحمد للہ والمنۃ کہ آج اثبات حیات اور توجیہ و تفریع خصائص نکاح جناب سرور
کائنات علیہ علی آلہ افضل الصلوٰات والتسلیمات اور دفع شکوک و اوہام تقریر اثبات
حیات سے فراغت پائی...

واخر دعوانا ان الحمد للہ رب العلمین والصلوة والسلام علی
رسولہ سیدنا محمد وآلہ وازواجہ واهل بیتہ وذریئہ وصحبہ
والباعہ اجمعین... برحمتک یا ارحم الراحمین...



تاریخ کتاب آب حیات از نتائج طبع شاعر نازک خیال شیریں مقال جناب نقشبندی حسیب الدین احمد صاحب سوزان سہارن پوری سلمہ اللہ تعالیٰ

چاپ شد چوں این گرامی نامہ نام آور نامہ نامی نامہ
موجہ سرچشمہ آب حیات درمزه ہمیشہ آب حیات
جدولش غیرت ده جوئے بہشت سطر سطرش سرو دلجوئے بہشت
روئے کاغذ آبروئے نیکوای خط خط رخسار محبوب جواں
نقطہ او گوہر با آب و تاب یاسہ خالے بروئے آفتاب
ہر گل مضمون گل باغ جنان بروخ رنگین گل خندہ زناں
حرف خوبش شاہد مشکین نقاب اندر و معنی چو مہر اندر سحاب
معنی اندر لفظ او پوشیدہ ہم چو نور دیدہ اندر دیدہ
چونکہ بود آں مرد حق مست الست طرز گفتارش ہمہ ستانہ است
از معارف کہ حکایت می کند از حقائق کہ روایت می کند
کہ زمعقولات میگوید سخن کہ ز منقولات میگوید سخن
فہم بر گفتار او کمتر رسد عقل بر اسرار او کمتر رسد
ہم چنین علم کے حاشا رشد عاشق مست این سخن راوا رسد
طبع او القصہ دریائیت ژرف ہر زماں زماں می زند موجے شگرف
الغرض چوں ایں کتاب باصفا چاپ شد از آں آن مرد خدا
دیدم اور الیک دل از دست رفت ہوشم از سر ہم چو ہوش مست رفت
بعد یک ساعت چو دل آمد باہوش طبع من زماں حال خوش آمد بجوش

خاطر من دفعہ آں احوال را حیلہ الگینت فکر سال را
 رتم اندر پیوہ اندیوہ خود جز این مارا نباشد پیوہ
 کز لب بحر خضر آواز داد کہ ہمہ تشنہ لبان را نفع باد

تاریخ دیگر از نتائج طبع شاعر بے بدل

جناب مولوی حافظ غلام رسول ویران دہلوی رحمۃ اللہ علیہ

گشت چوں مطبوع زیبا نسخہ آب حیات از تصانیف محمد قاسم آں قدسی سرشت
 خامہ شیریں رتم از بہر سال طبع او از پے مرہ دلال آب حیات است این نوشت

۱۲۹۸ھ

الحمد للہ علی احسانہ کہ ایں کتاب نایاب در اثبات حیات فی القبر حضرت سرور
 کائنات مفر موجودات علیہ افضل الصلوٰت والتحیات، از عمدہ تصانیف حضرت
 راس المحکمین حجۃ العلماء الربانین بحر مواج ہمہ دانی مقرر لا ثانی امام العلماء

مقدم الفضلاء آیت من آیات اللہ مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ

بتصحیح تمام و تنقیح تام باہتمام احقر انام حاجی سید عبد المتین خلف

اصغر جناب مولانا مولوی حافظ سید محمد عبدالاحد صاحب مرحوم عفا عنہ الصمد

بماہ صفر المظفر ۱۳۵۴ ہجری نبوی صلی اللہ علیہ وسلم در قلع قدیمی دہلی حسن

الطباع یافت فقط

مُحَرَّم

مختصر تعارف... آبِ حیات

مولانا عبدالرشید ارشد صاحب مدظلہ اپنے مضمون ”حجۃ الاسلام حضرت نانوتوی رحمہ اللہ“ میں حضرت کی کتب کے تعارف کے تحت ”آبِ حیات“ کے متعلق لکھتے ہیں۔

اس کتاب کے بارے میں، حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ میں نے اسے مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ سے سبقاً سبقاً پڑھی، کتاب اُردو میں ہے اور حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ جیسا بے مثال عالم اس کو سمجھنے کے لئے اس کے مصنف سے سبقاً سبقاً پڑھے، تو اس کتاب کی مغلط، پیچیدہ اور مشکل ترین ہونے کی شہادت ہے، اگر کوئی بڑا عالم جو حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کے طریق استدلال اور اندازِ تحریر کا ادانشا ہو، فلسفیانہ مباحث اور منطقیانہ طرزِ استدلال کا شناسا ہو، وہ یہ کتاب سبقاً سبقاً پڑھائے تو شاید یہ اہل علم کو سمجھ میں آجائے۔

کتاب کا موضوع ”مسئلہ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ ہے، اب تک عالم اسلام میں اس مسئلہ پر خاص پر اتنا مفصل کلام اور اتنے دلائل، تجربات و مشاہدات کے شواہد کے ساتھ کسی عالم نے نہیں لکھا ہے، اس موضوع پر لکھنے کا داعیہ اس وقت پیدا ہوا جب آپ نے ”ہدیۃ الشیعہ“ تصنیف فرمائی، جس میں شیعوں کے مسئلہ فذک کے سلسلہ میں خلفاءِ راشدین پر الزامات کی تردید کی گئی تھی، شیعوں نے فذک حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو نہ دینے پر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کو مطعون کرنا شروع کر دیا تھا تو متعدد علماء نے اس کے جوابات دیئے تھے۔

حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلہ پر ایک بالکل دوسرے نقطہ نگاہ سے روشنی ڈالی اور اس کا جواب دیا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد لا نورث ما ترکناہ صدقہ

سے پہلے استدلال کیا، اور دلیل کا حاصل یہ تھا کہ چونکہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ میری متروکات اللہ کی راہ میں صدقہ ہیں ان کو بطورِ وراثت کوئی پانے کا حق دار نہیں، اس لئے بہ حیثیت وارث کوئی اس کا دعوے دار نہیں ہو سکتا اور نہ اس کا حق دار ہے، اسی ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کا ذہن اس جانب منتقل ہوا کہ وراثت کا مسئلہ اس وقت اٹھتا ہے جب مورث وفات پا جائے، اور مورث جب تک زندہ ہے چاہے حالت نزع ہی کیوں نہ ہو، مال اس کی ملکیت سے نہیں نکلتا، اور جب مالک اس دنیا سے رخصت ہو جاتا ہے تو ورثاء مورث کے مال کے مالک ہوتے ہیں، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مال کی وراثت اس لئے جاری نہیں ہوئی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم قبر مبارک میں زندہ ہیں، اور زندہ کے مال کی وراثت جاری نہیں ہو سکتی، اور شاید یہی وجہ ہے کہ ازواجِ مطہرات سے نکاح حرام ہوا، دوسرا نکاح شوہر کی وفات کے بعد ہوتا ہے، جب تک شوہر زندہ ہے دوسرا نکاح حرام ہے، چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم با حیات ہیں اس لئے ازواجِ مطہرات کا نکاح دوسروں سے حرام رہا۔

جب یہ حقائق حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے آئے تو آپ نے یقین کر لیا کہ دونوں مسئلوں میں علتِ حقیقی یہی ”حیات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم“ ہے اس لئے آپ نے اس مسئلہ پر دلائل فراہم کرنا شروع کر دیئے، بہت سی احادیث اور قرآن کی آیتوں سے ایسے اشارات ملے جن سے آپ کے نقطہ نگاہ کی تائید ہوتی چلی گئی اور بعض آیات قرآنی سے اس کے خلاف حقیقت معلوم ہوئی تو آپ نے ان پر بھی غور فرمایا اور پھر ان کی توجیہ و تاویل فرمائی۔ (سوانح علماء دیوبند ج ۲ ص ۸۷ مرتبہ ڈاکٹر نواز دیوبندی)

نوٹ: آئندہ صفحات میں ”آپ حیات“ کا قدیمی نسخہ

کا عکس دیا جا رہا ہے تاکہ مراجعت میں آسانی ہو۔ (ناشر)

طبع قدیم ۱۳۲۳ ہجری برطانیہ ۱۹۰۵

تَحْفِظَةُ كِتَابِ اللَّهِ الَّذِي فِيهِ رِشَاءٌ وَمَنْزِلٌ لِّمَنِ

الْعَمَلُ وَالْإِيمَانُ كِتَابُ اللَّهِ الَّذِي فِيهِ رِشَاءٌ وَمَنْزِلٌ لِّمَنِ الْعَمَلُ وَالْإِيمَانُ كِتَابُ اللَّهِ الَّذِي فِيهِ رِشَاءٌ وَمَنْزِلٌ لِّمَنِ



مُسْتَفِيدٌ جَلِيلٌ آيَاتُ اللَّهِ وَالْإِيمَانُ كِتَابُ اللَّهِ الَّذِي فِيهِ رِشَاءٌ وَمَنْزِلٌ لِّمَنِ الْعَمَلُ وَالْإِيمَانُ كِتَابُ اللَّهِ الَّذِي فِيهِ رِشَاءٌ وَمَنْزِلٌ لِّمَنِ

مَطْبَعَةُ مَجْتَبَا وَافِعٍ مَطْبُوعٌ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ الرَّحْمٰنِ اَنْزَحِمَّ قَانِدٌ یُّوْمِ الدِّیْنِ وَالصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ عَلٰی سَیِّدِ الْمَلَائِکَہِ وَرُوحِ الْقُدُسِ اِلَیْہِ وَصَحْبِہٖ اَجْمَعِیْنَ۔ بعد حمد و سلوٰۃ کے بندہ پیران کثرین خدائے محمد قاسم عفی عنہ وعن والدیہ عن جمیع المسلمین جسکی بیچدانی پر اس کی پریشانی بے سرو سامانی اور اس کے کثرین خدائے ہونے پر اسکی ناشایستگی اور نادانی گواہ ہے قد شایسان کلام ربانی جنکو بیان نکات آیات سے ترقی ایمانی اور زبان نبی کی خدمت میں جنکو شرح کمالات محمدی سے شادمانی ہو عرض ہے وارہ چند سال گذرے کہ حسب سیمائے بعض بزرگان واجب اللہ طاہرہ شیعوں کے جواب لکھتا تھا اثنائے تحریر جواب طعن فدک میں منجانب اللہ لویں خیال میں گذرا کہ اگر حکم میراث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی عام اور حدیث لا نورث مگر کناہ صدقہ کو موضوع اور غلط کہا جائے تو یہ دعویٰ حیات اہلنبی صلی اللہ علیہ وسلم کا جو ربان زد خاص عالم ہے سلام ہی خود بخود طہال ہو جائیگا اور اس غصے کا منقوض ہو جائیگا۔ سہ کام آئیگا۔ الغرض آپکی حیات حدیث مذکور کی مصدق اور حدیث مذکور خوی حیات کی موید نظر آئی۔ اور اسوجہ سے علماء اہل سنت کی حقانیت و خوش فہمی کا یقین ہوا مگر بوقت تحریر مذکور اتنے ہی لکھنے کا اتفاق ہو بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہنوز قبر میں زندہ ہیں اور مثل گوشہ نشینوں اور چلہ نشون کے عزالت زمین ہیں جیسے ان کا مال قابل جرائے حکم میراث نہیں ہوتا ایسے ہی آپکا مال بھی محل نوریت نہیں بعد اہم تحریر مذکور چند سال تحریر مذکور وی ہی پڑی رہی نظر ثانی کا اتفاق نہیں ہوا مگر اس سال ۱۳۸۶ھ ہجری میں قبل رمضان شریف سرایا کرم و عنایات ہنرم مطبع ضیائی واقع میرٹھ منشی محمد حیات نے تحریر مذکور کسی بہ ہدیہ اشیعہ کے چھاپنے کا ارادہ کیا اور اسکی تصحیح میرے ذمہ ڈالی اسوجہ سے چار ناپاچار کمال کو ہل تحریر کی نظر ثانی ضرور ہوئی۔ چونکہ نظر ثانی بغرض تہذیب تالیف ہو کرتی ہے تو اس نظر کمر میں مجھے بھی بمقتضائے وقت کمی بیشی اور ازراہ حسود

جبر نقصان کا اتفاق ہو جب نظر ثانی کی نوبت مقام مذکور تک پہنچے تو بغرض فی بعضی اہم متحد یوں مناسب معلوم ہوا کہ اول تو اس غرض کو جو یہ کیا جاوے دوسرا اعتراض تعارض کریمہ نکسیت اور علی ہذا تقیاس اعتراض تعارض بعض احادیث کا جواب دیا جائے۔ یہ سمجھ کر جو اس ضمن کو چھوڑا تو حسب تجربہ سابق یہاں بھی اپنے خیال سے زیادہ طول ہو گیا۔ اور اپنے انداز سے بڑھ کر ضمنون مذکور کے شاخ و برگ پھینے ہوئے نظر آئے لہذا کثرت مشاغل باعث رنج و تعب ہر دو اہل جہالام طلب اس وجہ سے کبھی لکھا کبھی نہ لکھا۔ اس ضمن نقصان شریف کا آجانا نہ کہنے کا اور یہاں نہ ہو گیا غرض ہنوز اس تقریر کے اتمام کی نوبت دہائی تھی کہ سامان عجبی باعث عزم مفرج ہوا۔

آٹھویں سوال کو وطن سے رخصت ہو کر گردافشائی راہ بیت اللہ اختیار کی میرٹھ پہونچ کر جو تقریر مذکور کے اتمام پہونچنے کا ذکر آیا تو منشی صاحب موصوف ہتھکڑیاں تمام باعث انجیام ہوئے۔ اور یہ فرمایا کہ غالباً بمبئی پہونچ کر با متغار روانگی سفینہ جہاز چند روز کا توقف ہو پھر وہاں کچھ اور کام بھی نہ ہو گا۔ اگر اس عرصہ میں تمام کر کے میرٹھ کو روانہ کیا جائے تو پھر یہ ارمان نہ آئے کہ ہر یہ لشیہ کو چھاپا تو کیا چھاپا ضمن میراث خدک کے جوابوں میں جو کہ جواب تھا وہ ہی نہ چھاپا۔ جب وہ اپنے اصرار سے باز نہ آئے اور اُنھے اس اصرار پر تہمتے انکار نہ ہو سکے اور دیکھا کہ کتاب مذکور کے چند اجزا چھپ چکے اور اسبقہ چھپ جانے کے بعد توقف میں توجہ بھی ہے تو بجز تسلیم اور کچھ نہ سوچھی سودہ کے کاغذ جو بعض اجاب کے حوالے کر نیچے لئے ساتھ لایا تھا ساتھ لئے اور بمبئی پہونچا تو ہر چند دس بیس روز تک دہاں پڑا رہنا پڑا مگر کچھ دن بوجہ کاہلی امروز فردا میں گزرے اور کچھ دن بیماری کے یہاں میں رانگاں لئے آخر ایام قیام میں طبیعت پر بوجہ ڈاکٹر بیٹھا اور جون تو بن پڑا ناچ یا چار دن میں تمام کیا مگر یہ ارادہ جو پیشتر سے کمون تھا کہ بعد اتمام اصل کو میرٹھ روانہ کیجئے اور نقل بغرض پیشکش حضرت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہ ساتھ بیچے دل کا دل ہی میں رائے نقل کا اتفاق نہ ہوا زمانہ روانگی کا جلد آگیا ناچار ہو کر میرٹھ کا بھیجا موقوف رکھا پر امید ہائے چند در چند ایکبار حضرت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہ کے گوش گزار کر دینا یا ملاحظہ اقدس گزار لینا ضروری سمجھا۔ اس لئے اوراق سودہ کا پٹا نہ باندھ کر جہاز پر چڑھا اور مھن بامداد خداوندی باوجود مگرابی روزنامہ سیاحی کے جسکی وجہ اپنی زمانی تو درکنار عمر امیوں کی گم گشتی کا بھی اندیشہ تھا دریا پار ہو کر جدہ پہونچا اور وہاں سے سواری شہر دور زمین دونوں قبلوں کی زیارت سے مشرف ہوا۔ بیت اللہ زاد اللہ شرفا و عزہ الی یوم الغیۃ کا طواف میرا ہوا اور حضرت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہ کی قدسوسی سے ربہ عالی پایا۔ معنی بزمیلت

وہ حضرت مرشد برحق ادام اللہ فیوضہ کے انتساب تو مسل کا بھل ہے۔ اور اگر اختلاط اغایا طاور
 آمیزش خرافات ہو تو یہ تیرہ درون خود قائل ہے کہ اپنی نقل و حرکت اور اپنے دماغ میں خلل ہے
 وجہ ہوئی کہ حضرت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہ کے منہ کی ضرورت ہوئی مگر جب زبان فیض ترجمان سے
 آفرین و تحسین سن لی تو اصل مضامین کی حقیقت تو اپنے نزدیک محقق ہو گئی یوں کوئی منکر نہ مانے تو
 وہ جانے منکر و نکاح کام یہی ہے ہاں نقصان تقریباً در پریشانی تقریباً اندیشہ باقی ہے سو اسکی اصلاح
 محققان عیب پوش کے ذمہ ہے میرا کام نہیں میرا کام ہے تو یہ ہے کہ تعمیل امر بزرگمان کیجائے
 سو جیسے ارشاد حضرت مجموعہ علم و عمل جامع کمالات عیانی و پنهانی عالم ربانی مونا نارشیہ احمد صاحب
 خلیفہ ارشد حضرت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہ باعث تحریر اسل رسالہ فی بدیہ الشیعہ ہوا تھا ایما رہدایت انما
 حضرت مخدوم عالم پیر و مرشد برحق اسل سلف مشیر ہو کہ تشریحات حیات سید الموجودات سرور کائنات
 صلی اللہ علیہ آلہ وسلم کو بدیہ الشیعہ سے جدا کر کے جدا نام رکھ دیجئے سو بایں نظر کہ یہ تقریر اول مثبت حیات
 خلاصہ موجودات علیہ علی آلہ فضل الصلوٰۃ والتسلیمات ہے دوسرے اس اثبات اس مرد دل کو مایہ ننگی
 جاودانی ہے معجز انشی محمد حیات صاحب موصوف کو نہ اس باب میں متقاضی ہوئے یوں مناسب
 معلوم ہو کہ اس سال کا نام آب حیات رکھا جائے پس پٹھانز قلم اٹھایا۔ اور تمہاری کہ شروع تو خدا کے گھر سے
 کیجئے اور بن پڑے تو بوسہ گاہ عالم در سرور عالم صلی اللہ علیہ آلہ وسلم پر اختتام کو پہنچا دیجئے تاکہ ابتدا و انتہا دونوں
 مبارک ہوں ورنہ جعفر بن پڑے غنیمت ہے کیونکہ اس سلسلہ سے اس ظلم و جہول کو امید صحتہ اور ظن قبول ہے
 سو خیر نام تحریر بطور تو یہ کس مرتبہ انام آستانہ خداوندی پر جبہ سلہے۔ اور پیچھو رہی فی الحجۃ کو مناسب ہے کہ شقائق
 زیارت کا مدینہ منورہ کو ارادہ ہے۔ انکے ہم کتاب انشا اللہ تعالیٰ یہ ننگ امت بھی روانہ ہو نیوالا ہے۔

اب لازم یوں ہے کہ مطلب کی باتیں کیجئے سوا اول تو ناظرین با انصاف کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ
 باجماع اہل عقل و نقل و بشہادت عقل و نقل کوئی حکم احکام خداوندی سے علی اور مصالح و حکم سے ظلی نہیں
 ہے ایسا کوئی حکم نہیں کہ اسکے لئے کوئی علت و اسباب کوئی مد کوئی مصلحت و حکم نہ ہو چونکہ اس رسالہ میں ایسی
 باتوں کی تفصیل کی گنجائش نہیں تو فقط اجمال ہی پر اکتفا کیا جاتا ہے اجماع اہل نقل تو سبھی کو معلوم ہے باقی
 اجماع اہل عقل و شہادت عقل پر جملہ مشہورہ مسلمہ کا نہ انام فضل الحکیم لایخو عن الحکمۃ شاہد عادل ہے ہر ہی شہادت
 نقل سو وہ آیات جو لفظ حکمت پر مشتمل ہیں جیسے تعلمہم الحکمۃ۔ یا لفظ حکم کو متضمن ہیں جیسے توکلا آیتنا علمنا و علمنا۔

اہل انسان کے لئے اس باب میں نسیں کافی و شاہد وافی ہیں جو دلالت اور شہادت کی یہ ہے کہ بعد غور
بشرط درست فہم شہادت عقل یوں معلوم ہوتا ہے کہ مستحکم و مستحکم سے جو حکام اللہ میں جا بجا آتا ہے علم نسبت
حکم حقیقیہ انکام شرعیہ مراد ہے لیکن نسبت حکمیہ حقیقیہ کی حقیقت اشرح طلبتہ اس لئے گذارش ہے کہ کوئی عصفہ حکمی
موصوف میں بالذات ہوتی ہے اور کسی موصوف میں بالعرض سو جس موصوف میں وہ صفت بالذات ہے
وہ موصوف تو اس صفت کا محکوم حقیقی ہے اور وہ صفت اس موصوف کے لئے محکوم حقیقی اگرچہ ہو وہ منقود ہونے
حل مواطاة کے باعتبار ظرف صفت و موصوف کو محکوم علیہ و محکوم بہ نہ کہیں نلی ہذا انقیاس نسبت فیما بین
نسبت حکمیہ حقیقیہ ہے اور اگر ما بین صفت و موصوف ارتباط و اتصاف ذاتی نہیں تو سب کو مجازی سمجھئے
مگر نسبت حقیقیہ کی اطلاع تین طریق سے مشہور ہے محکوم علیہ سے محکوم بہ کو دریافت کیجئے اور اس طریق سے
نسبت فیما بین کو دریافت کر لیجئے یا دونوں کو دریافت کیجئے اور فیما بین کو پہچانے یا محکوم بہ سے محکوم علیہ
کی طرف جائیے اور نسبت فیما بین کی خبر لائیے مگر چونکہ شکل اول میں اول طرف اعمی محکوم علیہ کا علم ضروری
ہے اور شکل ثالث میں طرف ثانی کا علم لازم ہے اور شکل ثانی میں دونوں کی اطلاع کی اول حاجت ہے تو
بالشرور حکماء وین مراتب حکمیہ میں بترتیب متفاوت ہونگے معہذا سوار طریق اول کے محکومات بہا
کی اطلاع بجز تقلید انبیاء متصور نہیں کیونکہ بقول ناقصہ دراک محکومات علیہا میں کافی نہیں علاوہ ہیں ایک
محکوم علیہ کا علم اُس کے سارے لوازم یعنی محکومات بہا کو مستلزم ہو سکتا ہے اور محکوم بہ کا علم اگر مستلزم بھی ہو سکے
تو ایک ہی محکوم علیہ کے علم کو مستلزم ہو سکتا ہے اس وجہ سے بھی مرتبہ اول قابل اولیت ہے پھر بانیہ کہ مرتبہ
ثالث اول ثانی سے بالذات متاخر ہے اس کا مرتبہ بھی ان دونوں کے بعد ہی ہوگا سو مرتبہ اول بدیع
کمال تو انبیاء ہی کے ساتھ مخصوص نظر آتا ہے اگرچہ کسی قدر متبعان با اخلاص بھی اُن کے شریک ہوں
چنانچہ قبل ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم تحیتہ الوضو پر حضرت بلال کا مداہنت فرمانا اور بہت سے احکام میں
حضرت عمر کے موافق و جمی کا آنا اس پر شاہد ہے علی ہذا انقیاس حضرت بایزید بسطامی اور حضرت شیخ محمد الدین
ابن عربی رحمۃ اللہ علیہما کے وہ اقوال جن سے احکام شرعیہ پر بے درس و تدریس فقط بمعونۃ الہام اُن کا
مطلع ہونا ثابت ہوتا ہے عجب نہیں کہ اس پر محمول ہو اور احتمال ہے کہ فقط علم احکام مراد ہو بے اسکے کہ اسکے
محکومات علیہا معلوم ہوں چہ جائیکہ اُس سے محکومات بہا یعنی احکام کی طرف ذہن کو انتقال منع ہوا ہو اور مرتبہ
ثانیہ اکابر اولیاء مجتہدان بانفا کے لئے ہے یہ مرتبہ ثالث وہ معرکہ آرا مذاہب ہے ماورائے تقلید نکلتا

بنا ہر علم ہے اور حقیقت میں جہل نہ ہو کہ حکومتیں حقیقی علت اور ملزوم ہیں اور حکومتیں بہا حقیقی معلول لازم ہر
 احکام شرعی کے حکومتیں بہا مراد ہیں یا معنی شہرت یعنی تصدیق یا نسبت حکمیہ لایا جرم ہر حکم شرعی کیلئے کوئی نہ کوئی حکم علیہ
 حقیقی ہوگا چنانچہ بنا رقیاس بھی اسی پر ہے یعنی جب یہ معلوم ہو گیا کہ فلان نے حکم یعنی محکوم بہ کیلئے ظانی شے محکوم علیہ ہے
 تو جہان جہان وہ شے ہائی جائیگی بشرط علم یہ بھی معلوم ہو جائیگا کہ وہ حکم بھی یہاں موجود ہے کیونکہ محکوم علیہ قطعاً جب
 علت اور ملزوم ٹھہرے تو محکوم حقیقی معلول اور لازم ہوگا اور معلول لازم علت و ملزوم کو لازم ہوتے ہیں ہر حال بشرط
 سلامت ذہن لفظ حکم و حکمت وہی مراد ہے جو اس بچہ دان نے عرض کیا اور نہ صحت مضامین مطوعہ و شریع تقاطعت
 و تکمیل میں نہ کد ہوئے خود ظاہر ہے غرض احکام دین کیلئے علل کا ہونا یقینی اور ان علل کا ان احکام کے حق میں فوجہ
 ہونا اور ان احکام کا ان علل کے حق میں مصدق ہونا ظاہر و باہر ہاں وہ احکام بھی اگر اور کسی امر کے علت ہوں
 تو وہ امر ان احکام کی مصدقیت کہلاتا ہے۔ التبعہ حقائق و وجود اور احکام معبود میں ارتباط لازم اور علاقہ علیت
 و معلوئیست۔ یہاں شاید کیونکہ یہ شبہ پیش آئے کہ احکام دین جو معنی اور مولوی ہی ہیں انشاء میں خبر یا اطراف خبر جو
 حکومتیں علیہا کا ہونا ضروری ہو اس لئے یہ معروض ہو کہ اوامر و نواہی پر احکام کا اطلاق مجازی ہے و حقیقت اس
 جگہ احکام میں جنس و نہی متفرع ہوتا ہے مثال درکار ہے تو لیجئے کلام اللہ میں ایک نماز کا امر فرمایا تو یونیا
 ذی الامر انتم فاقیموا الصلوۃ ان لیسوۃ کانت علی المؤمنین کما بامو قوما۔ دوسری جائزنا سے منع فرمایا تو یونیا
 فرمایا لا تقر لوالزنا ان کان فاحشہ و سار سبیلہ۔ پہلی آیت امر کو مشتمل ہے دوسری نہی کو دونوں جہات پر نہی
 کے بعد امر نہی کے فرمانے کی علت بیان فرمائی یعنی ارشاد فرمایا۔ ان الصلوۃ۔ الخ اور ان کان الخ احدیہ و دونو
 جملے خبر یہ ہیں باقی بعض اظہار جملہ ان الصلوۃ کانت کو مثل کتب علیکم الصیام انشاء یہ کہنا اور امر بصورت
 خبر قرار دینا قطع نظر اسے کہ یہ بات اول تو جملہ ان الصلوۃ کے انشاء یہ ہونیکو کوئی دلیل نہیں دوسرے
 قرینہ اندم فاقیموا الصلوۃ اس کے خبر و لی خبر دیتا ہے انصاف سے دیکھیں تو از قبیل مجاز ہے رابطہ علاقہ
 مجاز وہ یہ ہے کہ مضمون جملہ ثنائے معلومہ کہ مروی لازم ہے چنانچہ ان اللہ یا امر بالعدل والا احسان الخ
 ونیر آیت الذین یبعون الرسول النبی الامی الخ۔ روا لکھ اور آیتیں اور حدیثیں صراحۃ یا اشارۃ اس پر
 دلالت کرتی ہیں غرض اس قسم کے جملے جو تفصیل اجمال آیت ان اللہ یا امر بالعدل وغیرہ میں امر بصورت
 خبر نہیں ہاں چونکہ اس تفصیل کو حکم اجمال مذکور امر یا نہی لازم ہے تو علما یہاں نے نظر بہ انجام و مجموعی دلیل
 مروی رکھا بالجمہ اوامر و نواہی شرعیہ غیر شرعیہ کو احکام کہنے کی یہ وجہ ہے جو معروض ہوئی ارباب فہم سے

نہیں تسلیم ہے اور اگر کسی صاحب کو تامل ہو تو اسے تنہا ہی ناسل سمجھنے کا حکم معنی امر وہی ہے مضامین سابقہ کا
تسلیم کرنا تو بہر حال لازم ہی ہوگا کیونکہ مذکورہ غریبان فقر پر گزشتہ کو معلوم ہو چکا ہے کہ مضامین مذکورہ
کے انکار میں بہت امور عقلیہ و نقلیہ کی بکار لازم آئے گا ان اتنا فرق ہوگا کہ بجائے لفظ احکام لفظ مسائل کہنا
پڑے گا اور مسائل کا ہونا ہر علم میں عقلی ہو یا نقلی لازم ہے چنانچہ لفظ علم بھی جو ایسے دو مغولوں کی طرف
متعدی ہوتا ہے جو باہم مبتدا و خبر ہوتے ہیں علوم کیلئے مسائل اور مسائل کیلئے محکوم علیہ محکوم بہ کے پڑنے
کی خبر دیتے ہیں چنانچہ یا فقہان دانشمندی اور ماہران کتب منطق پر یہ بات پہلے ہی واضح ہوگی اور جب ہر علم
میں مسائل جوئے بلکہ علم مسائل ہی کا نام علم ہو اور ہر مسئلہ میں محکوم علیہ و محکوم بہ ہوئے تو یہ محکوم علیہ وہ
محکوم بہ حقیقی ہیں تب تو ہر امر وہی کیلئے ثلث کا ہونا ظاہر کیونکہ محکوم مسائل علم دین میں ماسور یا نہیں غنہ
یا منہی غنہ ماسور ہے لفظ منہی غنہ ہے ورنہ یہ بات بھی ظاہر ہے کہ ہر بالعرض کیلئے کوئی نہ کوئی باند ہے سو جو
محکوم علیہ بالذات ہوگا وہی محکوم علیہ حقیقی اور ملزم اور علت اور طریق ثبوت مدعا کیلئے یہ کہ آیہ الدین میں چون
الرسول انہی اتوا اور نیز آیہ ان اشرا یا مر بالعدل والاحسان اور سو اس کے اور آیتیں ذوق و فہم ہو تو اس بات
پر دلالت کرتی ہیں کہ امر خدا و رسول کیلئے ماسور بہ کا معروف و عدل وغیرہ ہونا ضروری ہے اور معروف وغیرہ
ہونا امر سے سابق ہے علیٰ ہذا القیاس منہی غنہ ہونے کے لئے اسکا منکر و فحشا ہونا لازم ہے اور یہ وصفا
اور یہ اوھما اسکے منہی غنہ ہونے سے مقدم بلکہ مابین نظر کہ خدا کی طرف سے بعثت رسل وغیرہ سالن ہدایت
مبطل آیتا رحمت ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے امر وہی از قلم شفقت از بھی ثابت ہو گا خدا
و رسول کے امر وہی کو معروف و منکر وغیرہ ہونا لازم ہے تو بالضرور کوئی معروف وغیرہ ایسا نہ ہوگا جو موصوفہ ہو
ہو اور کوئی منکر وغیرہ ایسا نہ ہوگا کہ منہی غنہ ہو چکا ہو غیر مطلب مطلب ل سے ہے اہنی ہر امر کیلئے ماسور بہ کا
معروف وغیرہ ہونا اور ہر منہی کیلئے منہی غنہ کا منکر وغیرہ ہونا ضروری ہے اور معروف و منکر وغیرہ ماسور وہی سے
مقدم سو صاف ظاہر ہو گیا کہ امر کی علت مثلاً وصف معروفیت منہی کی علت مثلاً وصف منکریت ہے
توضیح کیلئے ایک مثال معروف و شہادت انہ کان فاعل سے زنا منجملہ فحشا ہوا اور فحشا بکلمہ منہی علیٰ الفحش منہی غنہ
تو اب قیاس کی صورت ہوگی زنا فحشا ہے اور فحشا منہی غنہ اس صورت میں فحشا نہ کلان منہی غنہ ہے مگر جو کہ مطلق
علیہ فحوت مد کبر للاصغر ہوتی ہے تو فحشا کا علت نہیں ہونا ظاہر ہو گیا غرض ہر امر وہی کی کوئی نہ کوئی علت ہے
اور یہی ہمارا مطلب تھا اور بزعم احقر حدیث کل حد مطلع بخیر المیم و تشدید لفظ بھی بخیر اس جانب شیر ہے و جلال

کی یہ ہے کہ مطلع نظم الہیم دشت بد الطار جھڑکے اور جھانکنے کی جائے کو کہتے ہیں سو جیسے جھڑکوں اور جھانکنے کی جگہوں کے تمام وہ چیزیں نظر آیا کرتی ہیں جو ان کے مقابل ہوتی ہیں اور ان کے وسیلے سے معلوم ہو جاتی ہیں ایسے ہی علل کے مقابل جسد معلول ہوتے ہیں ان کے وسیلے سے معلوم ہو جاتے ہیں اور اہل نظر صائب کو گویا انہیں جس کے نظر آتے ہیں لیکن کوئی نہیں کہہ سکتا کہ مطلع سے علل قریب ہی مراد ہیں عجب نہیں کہ علل بعید یعنی صفات خداوندی جو ظلال صلی ہیں مراد ہوں کیونکہ ثبوت حقوق اللہ یا حقوق العباد کی اصل مقتضی یہ صفات ہی ہیں۔ مثلاً خدا کی ربوبیت اور غلٹ عبادت اور عظیم کی خوشنکاح ہے اور خدا کا البصیر ہونا بندہ سے حیا اور ترک فحشاء کو مقتضی ہے اسلئے کہ ظاہر ہو گیا ہوگا کہ معلول اور لازم سے اس مقام میں یہ حقوق ہی مراد ہیں جو بندہ کے ذمے ثابت ہوتے ہیں اعمال خارجیہ مراد نہیں جو یہ شیعہ واقع ہو کہ معلول اور لازم علت اور ملزم سے متغایک نہیں ہو سکتے پھر کیا سبب کہ باوجود علل اور ملزومات لوازم و معلولات کہیں ہیں کہہ نہیں سکتے کوئی مطلع ہے اور اس کے ساتھ سے اعمال صالحہ و باغی و محال صادر ہوتے ہیں اور کوئی عاصی ہے اور اس سے اعمال حسب اقتضای علل صادر نہیں ہوتے بلکہ علل ملزومات بے معلولات و لوازم نظر آتے ہیں الغرض جو شخص علل بعیدہ اور قریبہ پر مطلع ہو گا وہ عالم اور حکیم کامل اور مصداق دین یوت الحکمۃ فقہا و اتی خیر اکثریہ ہو گا ورنہ اگر لوح محفوظ کا بھی ماحظ ہو تو عالم نہیں جاہل ہے خیر اب بس کیجئے جو اصل مطلب کی راہ لیجئے۔ مخدوم من جب ہر حکم کے لئے کوئی نہ کوئی علت ٹھہری اور وہ علت محکوم علیہ حقیقی ہوئی اور حکمت معرفت نسبت حکمیہ حقیقیہ کا نام ہوا تو لازم تحقق نسبت کیلئے وجود ظہن یعنی محکوم علیہ اور محکوم بہ ضروری ہوا اور ظہن نسبت کیلئے علم ظہن کی حاجت ہوئی لیکن بعض اوقات اطراف نسبت خود کوئی نسبت اور اضافت ہوتے ہیں تحقق نسبت اولی کیلئے جیسا نسبت ثانیہ کا تحقق ضروری ہے اور اس کی معرفت اور علم کیلئے نسبت ثانیہ کے علم معرفت کی حاجت ہے ایسے ہی اطراف نسبت ثانیہ اور علم معرفت اطراف نسبت ثانیہ ضروری ہے سو جو احکام عقود اور اضافات پر مثل بیع و اجارات نکاح متفرع ہوتے ہیں ان کی تفریع اور تحقق اور معرفت تفریع کیلئے جیسے تحقق بیع و اجارات نکاح اور معرفت تحقق بیع و اجارات نکاح ضرور ہے ایسے ہی تحقق اطراف عقود معرفت تحقق اطراف عقود کی حاجت ہے مثلاً منکوحہ غیر کے نکاح کی حرمت اس کے نکاح پر متفرع ہے اور نکاح اس کی علت ہے اور نکاح ایک نسبت اور اضافت ہے فیما بین زوجین ایسا ہی سبب اپنے تحقق میں ان دونوں کے تحقق کا محتاج ہے سو اگر کہیں حرمت بوجہ نکاح ہوگی تو نکاح پہلے ہوگا اور تب نکاح ہو تو نا کھین کا وجود دنیوی یعنی حیات خود ثابت ہو جائیگا لیکن چونکہ عقد کو انعقاد لازم بلکہ اصل مقصود ہے تو جیسے عقد کے لئے عاقدین کی ضرورت ہے ایسے انعقاد کیلئے

وہی منعقدین اعمیٰ معقود علیہ ورمعقود بہ کی حاجت سے علیٰ ہذا القیاس علم نسبتہ اولیٰ کیلئے معرفت منعقدین ضروری ہے بلکہ بعد غریبوں معلوم ہوتا ہے کہ عقد میں اصل مقصود انعقاد ہے اور اولاد بالذات ضرورت ہے تو منعقدین کی ضرورت کے مگر چونکہ انعقاد بے عقد ممکن نہیں اور عقد بے عاقدین عقد یعنی بیع و اجارات میں متصور نہیں تو ثانیاً بالعرض عقد عاقدین کی حاجت ہوئی یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ استحقاق حقوق بیع و ارث کی جانب منتقل ہوتا ہے حتیٰ استیفاء حقوق اجارہ یعنی منافع و رشتہ کی جانب منتقل نہیں ہوتا کیونکہ قوام اصل مقصود اعمیٰ انعقاد منعقدین کے سلسلہ ہے اور منعقدین میں سے معقود علیہ تو بہر حال مشخص اور معین ہی ہوتا ہے اولاً سوجہ سے اس کا وجود نہ ہونا بوجہ عدم اولیٰ یا عدم ثانی موجب عدم حدوث انعقاد یا باعث زوال انعقاد ہوتا ہے اور عقد یعنی ثمن یا اجرت اگر عوض میں سے ہے تو تعین اور شخص ظاہر ہے اور اس صورت میں یہ بھی معقود علیہ ہے جیسا معقود علیہ اس صورت میں معقود ہے اور اگر تعویض سے ہے تو در صورت نہ ہونے اسباب تعین کے مثل اشارہ ایک مضمون کلی ہے جسکی ہزار ہا فرامشور ہیں اور سوجہ سے اس کے ہلاک ہونے کے قبل قیامت عالم اسباب میں کوئی صورت نہیں اور اسکی وجہ سے عدم انعقاد متصور نہیں بالکل چونکہ بیع ثمن اشیاء ثابتہ اور مقرر میں سے ہوتے ہیں یعنی اس کا وجود محتاج زمان نہیں آن واحد میں تمامہ متحصل ہو سکتا ہے تو انعقاد بیع یعنی دفعۃً متصور ہے اور پھر موت عاقدین موجب انحلال عقدہ انعقاد نہیں ہو سکتی کیونکہ انعقاد اپنے حدوث میں عقد عاقدین کا محتاج و اپنی بقا میں اس کا محتاج نہیں بقائیں ہی تو فقط منعقدین کا محتاج ہے چنانچہ رشتہ و رکن انعقاد سے ظاہر ہے سرمایہ ظہان کہ انعقاد بیع بغرض ملک مطلوب ہوتا ہے پھر جب عاقدین ہی نہیں تو ملک کی کیا صورت ہوگی اور کون مالک ہوگا تو اس کا جواب اول تو یہ ہے کہ ملک من حیث ہوا علیٰ تعین کسی مالک کو مقتضی ہے در صورت وراثت ملک کی اضافت بدیجائیگی ملک بدیجائیگی اس واسطے ایسے مواقع میں انتقال ملک کہتے ہیں دوسرے یہ تبدیل ملک یعنی مشتری کا بائع کے قائم مقام اور اس کا نائب ہو جانا اور بائع کا مشتری کے قائم مقام اور اس کا نائب بن جانا لازم بلکہ اصل غرض انعقاد ہے چہ جائیکہ مخالف ہو تو عاقدین میں سے ایک کا مر جانا اور اس کے وارثوں کا اس کے قائم ہو جانا بھی مخالف انعقاد نہ ہوگا جو عاقدین میں سے کسی کی موت کے سبب انحلال عقدہ انعقاد متصور ہو نہایت مافی الباب عاقدین کی آپس میں نیابت بالعموم لازم ہو اور وارثان عاقدین کی نیابت لازم نہ ہو البتہ اصل انعقاد اور ہے اور ملک و ملک انعقاد پر ترجیح ہوتی ہے جیسے انعقاد کو اپنے حدوث و بقا میں منعقدین کی حاجت ہے ملک کو اپنے حدوث و بقا میں مالک کی ضرورت مگر جیسے ملک کو مالک بنائے خالص کی حاجت ہوتی ہے تو فقط حدوث ہی میں ہوتی ہے بقائیں حاجت نہیں اس صورت میں بعد انعقاد بیع مگر عاقدین

میں سے کوئی ہر جائے تو جیسا وہ دوسرے عاقد کے قائم مقام ہوا تھا وارث اس کا قائم مقام ہو جائیگا اور اس صاحب قائم مقام کا قائم مقام کہلائیگا اگر اندیشہ طول سدا رہ قلم نہ ہوتا تو اس مضمون کے پس و پیش کے مضامین بھی باعث الشرح ناظرین ہوتے مگر اس عند معقول کے باعث اس بات کو یہیں ختم کر کے عرض دیگر زیر قلم ہی اٹنی سریع و متنوع بوجہ استقرار آن واحد میں موجود ہوتے ہیں اور اس وجہ سے انعقاد بیع نیما میں بیع و ثمن دفعۃً واحدۃً متصور ہے مگر منافع از بسک ثابت و مستقر نہیں ہوتے بلکہ بایں جسک جیسے ابعاد و ردی ابعاد مکان پر منطبق ہوتے ہیں حرکات زمان پر منطبق ہوتے ہیں منافع جواز قسم حرکات ہیں ان کے تباد کے سلسلہ متجدد ہوتے جلتے ہیں اعداد کا وجود اپنی تحصیل میں زمانہ کا محتاج ہے۔ آن واحد میں تحصیل نہیں ہو سکتا جو انعقاد اجارہ دفعۃً واحدۃً متصور ہو بلکہ شئیاً فیثباتاً انعقاد بھی تجدید ہوتا جلتا ہے کیونکہ منافع اشیا تجدید میں سے ہیں دفعۃً واحدۃً موجود نہیں ہو سکتے اور قبل وجود منعقدین انعقاد کی کوئی صورت نہیں باقی رہتا اختتام میعاد معین اجارات کا لازم ہونا یا سوبہ اگرچہ بظاہر اسی عقد واحد کا اثر ہے مگر وہ عقد اول حقیقت میں عقد نہیں بلکہ بوجہ ذکر زمانہ بالمتنی وعدہ عقود منافع تجدید زمانہ معین کو منسلک ہے اور یہ لازم و فاسد علیہ کا لازم ہے جس سے بندہ تجدید منافع عقود انعقادات تجدید پیدا ہوتے جلتے ہیں عقد واحد کا لازم نہیں جو یہ شبہ پیش آئے کہ اگر عقود انعقاد کیلئے وجود منعقدین ضروری ہے تو اجارات میں وقت عقود انعقاد حدود منافع سے مقدم ہوتا ہے منافع میں سے کچھ بھی موجود نہیں باقی بقدر لازم وعدہ کہ قابل داد و فریاد ہو اگرچہ سارے وعدوں میں بنایا جائے لیکن اجارات ذراعات و تجاریات میں بغرض دفع حرج و آسائش خلائی غلا فکس لازم کے جو ہر وعدہ صالح کے لئے ہے اتنا بھی ضرور تھا اس واسطے شارع کی طرف سے اس قسم کے وعدوں میں دنیا میں بھی دار و گیر مقرر ہوئی بالجملہ چونکہ اجارات میں شئیاً فیثباتاً وقت تجدید منافع عقود انعقادات تجدید ہوتے ہیں تو اگر قبل اتمام مدت اجارہ مستاجر جائے تو ورثہ کو حکم سبجار مورث استحقاق استخادم اجیر باقی رہیگا کیونکہ ورثہ در حقیقت نیابت ملک ہے اور ملک بوجہ عقد پیدا ہوتی ہے تو بعد انعقاد پیدا ہوتی ہے اور انعقاد قبل وجود منعقدین متصور نہیں تو پھر اجارات میں اشتہاری ہو تو کیونکر ہو ورنہ ملک منافع بضع جو تفریعات نکاح میں سے ہے بایں وجہ کہ نکاح بھی بظاہر ایک قسم کا اجارہ ہے بلکہ اور اجارات کی نسبت بوجہ احترام منافع بضع زیادہ مہتم بالشانہ اگر حقیقت سلمان منافع بضع کے جو ایک شے مستقر ہے بیع ہوتی ہے چنانچہ طلاق بمنزلہ اعتاق اور طلع بمنزلہ کننا ہے۔ امپرشاہ ہے اس کے زیادہ کی یہاں گنجائش نہیں اور رسائل میں مفصل مرقوم ہے لاریب بعد موت ناکح و رفیق طر ف منتقل ہونے اور اولاد کو بعد موت والد منکوحات الاب لدہ ہو یا غیر والدہ سب حلال ہو جاتیں ہاں ایک شبہ باقی

وہ یہ ہے کہ اگر مانع وراثت اجارات یہ ہے کہ جو منافع ملوک مورث ہوتے تھے وہ معدوم ہو چکے اور جو باقی تھے وہ ملوک ہونے ہی پہلے جو متاثر یعنی مورث ہلاک و فنا ہو گیا اور زندہ ہی نہ رہا جو وہ اول ملک ہوتا اور بد موت وارث اس کا قائم مقام ہو سکتا شہدات و شہادت کلام اللہ زندہ موجود ہیں ان کے ملک ہونے میں کیا اثر باقی اور نیابت و رثہ سے کون مانع تھا سو جواب اس شبہ کا قطع نظر اس کے کہ شہادت نیت پر موقوف ہے اور وہ ملک امر معنی ہے اس کی خبر خدا ہی کو ہو تو ہوا دل تو یہی ہے کہ در صورت وراثت ہلکے میں جو شرابا جہاد وغیرہ اسباب انتقال ملک میں بھی وہی ملک اول و رثہ وغیرہ کی جانب خواہ تادم ہو وہ بعد حصص منقول ہوتی ہیں چنانچہ ظاہر ہے اور کیوں نہ ہو وارث و مشتری مثلاً مورث و بائع کا قائم مقام ہوتا ہے اور قائم مقام ہونے کے لئے جیسے تبدیل قائمین ضرور ہے بقار مقام بھی لازم ہے اور جب مقام بحال باقی ہوگا تو لازم مقام ہونے کے کون باقی ہوں گے لو ازم مقام کا نام ہم ضروریات مقام رکھنے میں تسہیل کیلئے ایک مثال مروض ہے کسی چٹکے نیچے اگر کوئی پتھر رکھا ہو اور تو سقف بنسبت سنگ کے فوق اور سنگ مذکور بنسبت سقف مرفوع کے تحت کہلاتا ہے اگر سنگ مذکور اٹھا لیجئے اور اس کی جگہ پر دوسرا پتھر جماد بجئے یا سقف مذکور کو گرا دیجئے اور اسی پر نظام پر دوسری چھت بنا دیجئے تو وہی تختیت اولیٰ جو سنگ اول کو عارض تھی علیٰ بنی القیاس ہی فوقیت اولیٰ جو سقف اول کو عارض تھی اس سنگ ثانی اور اس سقف ثانی کو ہوجائیگی اور کسی عارض کو یہ مائل نہیں ہوتا کہ یہ فوقیت اور یہ تختیت اور ہے اور وہ فوقیت اور وہ تختیت اور۔ وجہ اس کی وہی ہے کہ مقام سابق یعنی چیز اول باقی ہے اس لئے ضروریات مقام یعنی فوقیت و تختیت بھی بدستہ باقی رہیں گے باقی فوقیت و تختیت کی ضروریات مقام کے سمجھنے میں اگر مائل ہو تو پھر وہ کوئی بات ہوگی جو بے مائل تسلیم کچلے کون نہیں جانتا کہ موصوفہ تختیت و فوقیت اول و بالذات احماز ہیں ثانیاً و بالعرض اشیاء متجزیہ ملوک اول کی تختیت سقف ثانی کی طرف اور سقف اول کی فوقیت سنگ ثانی کی طرف مثل سقف اول و سنگ اول بدستور منسوب ہوگی اور سب جانتے ہیں کہ اوصاف امتیاز و ملزم ماہیت قابل انفکاک نہیں ہوتے جب یہ مثال ذہن نشین ہو چکی تو اب گوش ہوش سنئے کہ جیسے چیز فوق و تحت کو ملحظ یکہ مجزویت و تختیت اول و بالذات عارض ہوتی ہے اور سقف و سنگ چیز مذکور سے منقل ہو جائیں تو یہ فوقیت اور تختیت ان کے ساتھ منقل نہیں ہوتی بلکہ چیز ہی میں خود قائم رہتی ہے ایسے ہی ملکیت اور ملکیت اور قابضیت و مقبوضیت اول و بالذات مقام ملک ملک قابض و مقبوض کے ساتھ قائم ہیں اور اس مقام کے واسطے سے ملک ملک قابض و مقبوض

سقف و سنگ کو مثلاً دیوار و دیواری تختیت عارض ہوتی ہے۔

کو صیغتیں غاض ہوتی ہیں سو مالک ملوک اور قابض مقبوض کے بدلچانیسے یہ ضروریات مقام تبدیل ہونگے بلکہ جیسے در صورت تبدیل سقف و بقارنگ مذکور بحالہ کے وہی تحتیت سابقہ جو اول سقف اول کھڑن منسوب تھی اب سقف ثانی کی طرف منسوب ہو جاتی ہے ایسے ہی در صورت تبدیل مالک وہی ملکیت سابقہ زمین و باغ کی مثلاً جو پہلے مورث کی طرف منسوب تھی اب وارث کی طرف منسوب ہو جاتی ہے اور عوی استقال ملک میں ملک سے یہی ملکیت مراد ہے ورنہ ملک بمعنی مصدر جو از قسم لایبقی زما میں ہے تبدیل مالک کے ساتھ تبدیل ہو جاتی ہے بالکل ضروریات مقام عینی ملکیت و ملکیت اور ایک کا دوسرے کے ساتھ انتساب تبدیل یا قائم مقام عینی تبدیل مالک ملوک سے تبدیل نہیں ہوتی لیکن در صورت وراثت بجز زوال حیات اور کوئی چیز موجب تبدیل ملک نہیں ہو اگر موت شہدا موجب زوال حیات اول نہیں تو شہدا خود مالک ہونگے اس صورت میں نہ اموال شہدا قابل میراث رہیں گے نہ ازواج شہدا کسی کے نکاح کے قابل اور اگر موت شہدا موجب زوال حیات اول ہے اور وہ حیات جبکہ تحقق پر کلام شد اور احادیث صحیحہ ناطق میں حیات ثانی ہے جنانچہ ارواح شہدا کا ان اجسام سے جدا کر کے اجواف طیر خضر میں داخل کر دینا جو ایک قسم کا تناخ ہے بشہادت احادیث صحیحہ اس پر شاہد ہے اور نیز لفظ عندہم جو کلام اللہ میں واقع ہے اس جانب مشیر ہے تو پھر اس شبہ کا کیا موقع ہے کیونکہ قیام ملک حیات اول کے ساتھ تھا جب وہ زائل ہو گئی تو وہ ملک حیات وراثہ کے ساتھ متعلق ہو گئی اس لئے کہ وراثت حیات انجنس حیات اول مورث ہے جو ملک اس کے ساتھ متعلق تھی وہ ایسے ہی حیات کے ساتھ متعلق ہو سکتی ہے جو اسکے انجنس ہو وہ اسکی یہ ہے کہ اموال و ازواج دنیوی سے منتقل اور وسیلہ انتقال ہے بلکہ یہ اموال و ارواح اسی کی آسائش اور اسکے دفع مضار کیلئے مطلوب ہیں سو جب روح کو اس جسم سے تعلق ہی نہ تھا تو یہ ازواج و اموال روح کے حق میں بیکار محض ہونگے امد دوسرے عالم کے اجسام سے اگر تعلق پیدا ہو گیا ہے تو وہ اس باب میں کچھ مفید نہیں کیونکہ اس عالم کے اجسام سے تعلق اگر ذریعہ انتفاع ہو سکتا ہے تو وہیں کے ازواج و اموال کے انتفاع کا ذریعہ ہو سکتا ہے معہذا ملک شہید کو اگر بحال سابق قائم رکھئے اور بجانب وراثہ منتقل کیئے تو صد مادہ شواریاں امد ہزار ما حیح نظر آتے ہیں کیونکہ ازواج و اموال شہدا میں در صورت مطورہ تصرف کیئے تو کس استحقاق سے کیئے اور یوں ہی رہنے دیجئے تو کب تک رہنے دیجئے اور کاہے کے لئے رہنے دیجئے اسلئے حکمت لم یزلی بنظر سابقہ نفع ربانی

بلکہ یہ جسم دنیوی مستعد ہے یہ جسم درجہ حق میں درجہ باطن و باطنی

اقربا جسکی طرف جہاز اقرب لکم نفعاً مشیر ہے مقتضی ہوئی کہ بقدر قرب بعد مزاج نفع رسانی مثل دیگر اموات ملک شہید بھی اُسے دار تو کئی طرف منتقل ہو کر سے اور اُسکے اجارات خواد از قسم نکاح ہیں یا غیر نکاح ایکی موت پر تمام ہو جائیں اُن اگر کسی کی موت حبل حیات اول نہ ہو بلکہ جیسے معافی متضاد و بشرطیکہ ایک بالذات ہو تو دوسرا بالعرض جمع ہو سکتے ہیں اگرچہ اثر ایک ہی کا یعنی بالعرض ہی کا ظاہر ہو کسی جگہ موت حیات مجتمع ہو جائیں اور اسوجہ سے روح کا بدن اول سے تعلق منقطع نہ ہو تو اس صورت میں اُسکے اموال از مزاج بدستور اسی کی ملک میں باقی رہیں گے اور کسی کو اُسکے اموال میں اختیار تصرف نہ ہو گا تا وقتیکہ وہ خود قبل موت کیسکا اپنا کارکن نہ بنا جائے اور اُسکو کوئی دستور العمل نہ بنا جائے اس صورت میں البتہ اُس کارکن کو ویسا ہی اختیار ہو گا جیسا کہ کارکنان احیاء کو اختیار ہوتا ہے یعنی جیسے کارکنان احیاء: شیار احیاء کے ملک نہیں ہو جاتے بلکہ کل احیاء بدستور قائم رہتی ہے بوجہ و کالت ایک اختیار ستوار اُن کو بھی قائل ہو جاتا ہے ایسے ہی اگر کوئی میت جس کی موت موجب زوال حیات دنیوی نہ ہوئی ہو قبل موت کیسکا اپنا کارکن اور اپنے اموال میں اپنا وکیل بنا جلسے تو وہ کارکن کیل اور کارکن ہی رہیگا مالک بن جائیگا اور اسوجہ اُسکو جائز نہ ہو گا کہ سر موی غلام سر مول کرے بالجملہ مدار کار میراث و انقطاع نکاح زوال حیات پر ہے عروض موت کو اُس سے کچھ علاقہ نہیں اکثر مواقع میں موت موجب زوال حیات ہو جاتی ہے اور اس سبب سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ یہ سب موت ہی کی کار پر داریاں ہیں باقی وجہ اس بات کی کہ مدار کار میراث و انقطاع نکاح زوال حیات پر ہے وہی ہے جو پہلے مرقوم ہوئی کہ نکاح و ملک و مالکیت خواص و خصائص احیاء بلکہ ذوی اہول میں سے ہیں اموات مثل جمادات قابل ملک و مالکیت و نکاح نہیں ہو اگر کسی کی موت موجب زوال حیات ہی نہیں تو بوجہ بقا حیات و عقل اُسکے ملک اور نکاح میں بھی باقی رہیں گے اور یہ خفا اور استتار حیات و عقل جو بوجہ موت پیش آیا ہے اس بات میں عارض نہ ہو گا کہ یہ استبعاد کہ موت و حیات باوجود اس تضاد و تخالف کے ممتاز ہے محل واحد میں زمان واحد میں کیونکہ مجتمع ہو سکتے ہیں اموال کے جواب کیلئے نظر اہل و اشرار کو اُس بحث کا اظہار کرنا پڑیگا جس میں اسکی تحقیق ہے کہ موت و حیات میں تقابل عدم و ملک اور پھر حیات و موت دنیوی اور موت و حیات دیگر احیاء اموات میں کیا فرق ہے بالفعل قابل گوش نہادن یہ بات ہے کہ انبیاء کرام علیہم السلام خصوصاً سرور انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص میں غور و تامل کیجئے تو ابابادان متوسطہ کو بھی نسبت بقا حیات علیہم السلام خصوصاً سرور انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم وہ یقین حاصل ہو جائیگی جو باب حدس کو

بجز ملاحظہ خاصہ خواص مذکور کے باعث انشراح خاطر ہوتا ہے شرح اس معامی یہ ہے کہ جیسے چلتا
 اوضاع شمس و قمر اور اختلاف تشکلات قمر کو دیکھ کر باب حدس کا ذہن اس جانب منتقل ہو گا کہ نور قمر نور شمس سے
 مستفاد ہے اور بعد شرح و بیان کے اصحاب اذمان متوسطہ نے بھی اس کو تسلیم کیا اور اسپر اقیین کیا ایسے ہی
 سلامتہ اجساد انبیاء علیہم السلام علی المروم اور حرمت ابدی تکلیف ازواج مطہرات رضوان اللہ علیہم اجمعین
 اور عدم توریث انبیاء علیہم السلام سے ذہن اور باب حدس اول تو اس جانب منتقل ہوتا ہے کہ یہ احکام مذکورہ
 احکام و ثمرات حیات ہیں اور بعد بیان اس بات کے کہ یہ امور ثلاثہ ثمرات حیات ہیں اصحاب اذمان متوسطہ
 بھی اس کو قبول کرتے ہیں بلکہ یہ سمجھ لیتے ہیں کہ جیسے سلامتہ اجساد اور عدم توریث میں سب انبیاء شریک
 ہیں یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے ساتھ مخصوص نہیں چنانچہ احادیث صحیحہ اسپر شاہد ہیں ایسے ہی مانعت
 نکاح ازواج بھی عام ہوگی ازواج محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی کچھ خصوصیت نہیں گو تصریح کلام اللہ و حدیث صحیح
 سے اب تک معلوم ہوا ہو بہر حال یا استدلال افادہ یقین میں اس سے کم نہیں کہ اختلاف اوضاع شمس و قمر اور
 اختلاف تشکلات قمر کو دیکھ کر اسکا یقین ہو جائے کہ نور قمر نور شمس سے مستفاد ہے بلکہ جیسے دھوپ اور
 چاندنا اور آندہ و شد مردم اور معاملات گوناگون اور حرکات و اصوات کو دیکھ کر بے دیکھے آفتاب کے طلوع کا
 یقین پہ جاتا ہے ایسے ہی امور مذکورہ کے ہونیے حیات کا ہونا معلوم ہو جاتا ہے اس اشکال اور اس استدلال
 میں ہرگز کچھ فرق نہیں یہاں اگر کو لازم سے ملزومات کو دریافت کرتے ہیں تو وہاں بھی لازم ہی سے استدلال
 کرتے ہیں بلکہ جیسے صورت مذکورہ میں فقط چاندنا اور دھوپ کا نمایاں ہونا دان کہہ ہونے اور آفتاب کے
 طلوع کے لئے بہ نسبت اور باتوں کے دلیل کا مل ہے اور تنہا کافی ہے یہاں تینوں باتیں ایسی ہی ہیں
 اور ہر ایک انہیں سے اثبات حیات میں کافی ہے کیونکہ دھوپ اور روشنی کی دلیل کامل اور کافی ہونیکی تو یہی
 وجہ ہے کہ دھوپ اور چاندنا طلوع آفتاب کو لازم ہے اور سوا آفتاب کے عالم اجسام میں سے کسی جسم میں نور
 جمال نظر نہیں آتا اور سوا دھوپ و روشنی کے اور احوال باقیہ اور طلوع آفتاب میں اتصال اتقاقی ہے اور روشنی
 دھوپ بھی اگرچہ لازم ہیں ہر لازم وجود خارجی ہیں لازم ذات آفتاب نہیں سو یہاں امور ثلاثہ مذکورہ میں
 سے ہر ہر امر لازم حیات ہے عوارض اتقاقیہ میں سے نہیں اس باب میں تنقیح حقیقت بغرض تبیین خلط مد نظر ہو
 تو ملاحظہ فرمائیے کہ فاعل کو فعل بمعنی مابہ فعل اور منفعل کو غنی مفعول کو انفعال بمعنی مابہ الالفعال لازم ہوتا
 ہے مابہ فعل کا نام ہم قوت فعلی اور مابہ الالفعال کا نام قوت انفعالی رکھتے ہیں غرض یہ دونوں اُن و نوکی

ذات کو لازم ہوتے ہیں وجہ اسکی یہ ہے کہ فاعل کو قوت فعلی اور منفعل کو قوت انفعالی بالضرر و ضرورت ہے ورنہ انفعال اور انفعالات کی بھر کوئی صورت نہیں کیونکہ ہر فعلیت کو فعلی ہو یا انفعالی ایک قوت کی حاجت ہے سو یہ دونوں قوتیں ان دونوں میں اگر بالذات ہیں تو لازم اور لازم کا فانی ہو ناظر ہے اور اگر بالعرض ہیں تو ہر بالعرض کیلئے کوئی نہ کوئی بالذات چاہیئے کہ جس میں یہ قوتیں بالذات ہوں اور جس میں قوتیں بالذات ہوں وہی حقیقتہً فاعل و منفعل ہیں یا فعل و انفعال جو ہر ہوتے تو بالذات کی ضرورت ہوتی مگر یہ دونوں قوتیں ان دونوں کو لازم ہیں تو قوت فعلی سے متاثر اور منفعل ہونا عرض مفارق ہے مثلاً نور شمس جسکو قوت فعلی آفتاب کہئے آفتاب کو لازم ہے تو دھوپ جو اثر نور ہے بہ نسبت زمین کے عرض مفارق ہے ایسے ہی ملک بمعنی مشہور جو منظور نظر عوام ہے بہ نسبت اموال عرض مفارق ہے اہل ملک بمعنی مابہ الملک جسکو قوت فعلی مالک کہئے البتہ ذوات مالکین کے ساتھ لازم ہے مگر یہ دھوپ جو عرض مفارق زمین سے ہے نور شمس کے جو لازم شمس میں سے ہے متحقق نہیں ہو سکتے اور کیونکر ہو معلول کہیں بھی علت متحقق ہو اسے ایسے ہی ملک بمعنی مشہور بدون ملک بمعنی مابہ الملک متحقق نہیں ہو سکتے کیونکہ وہ علت ہے اور یہ معلول اور اسی پر کیا موقوف ہے جو عرض مفارق ہو گا وہ کسی کے عرض لازم ہی کا تحلیل ہو گا اس فہوت ملک بمعنی مشہور تقدم ملک بمعنی مابہ الملک پر لاجرم دلالت کریگا ورنہ وجہ معلول بے وجود علت لازم کہ نگاہ معلول کی جانب عموم کا احتمال تھکیگا بطلان مضمون اول میں تو کلام ہی نہیں مضمون ثانی عاقل کے نزدیک وہ بھی باطل ہے اسلئے کہ علت کسی کے عرض لازم کا نام ہے بشرطیکہ منفعل کی جانب متعدی ہو اور معلول کسی کے عرض مفارق کا نام ہے بایں لحاظ کہ وہ کسی سے متصل ہوا ہے اور ظاہر ہے کہ عرض مفارق اس صورت میں وہی عرض لازم ہے بایں لحاظ کہ فاعل سے صادر ہوا ہے اور اس کے ساتھ قائم ہے اور اسکے حق میں لازم ذات ہے اور بایں لحاظ کہ مفعول پر واقع ہوا ہے اگر کوئی علت مانع انفکاک ہے تو لازم وجود ہے اور اگر منکک ہو سکتا ہے تو اس کے حق میں عرض مفارق ہے اور جب عرض مفارق بعینہ عرض لازم ہو تو اس سے عام نہیں ہو سکتا یہاں وحدت شخصی ہے تو وہاں بھی وحدت شخصی ہوگی یہاں وحدت نوعی ہے تو وہاں بھی وحدت نوعی ہوگی مگر چونکہ ملک بمعنی مشہور بغرض تصرف مطلوب ہے تو مالک کی جانب قوت استیلا و قبضہ و غلبہ ضرور ہے سو یہ قوت و استیلا و غلبہ ہی ملک بمعنی مابہ الملک ہوگی اور یہ قوت لاجرم مالک کو لازم ہونی چاہیئے چنانچہ اہل اوضاع ہو چکا

اور اس بات سے معلوم ہونا ہے کہ سبب ملک فقط استیلا و قبض ہے اور اسباب معروفہ عنی بیع اور
شر اور اجارہ اور ہبہ اور میراث اسباب حصول قبض ہیں اسباب ملک بالذات نہیں بلکہ بایں وجہ کہ یہ اسباب
ذریعہ حصول اور قبض.....

ذریعہ حصول ملک ہے ان اسباب کو بھی اسباب ملک کہہ دیتے ہیں بالجملہ اموال جو مباح الاصل ہیں جیسے
اول دفعہ بوجہ قبض و استیلا ملوک ہوئے آئندہ بھی بوجہ قبض ہی ملوک ہوتے رہتے ہیں چنانچہ بائع
کے ذمہ تسلیم کا واجب ہونا اور مشتری کو قبل قبض بیع کا ممنوع ہونا نقل صائب ہو تو اسی جانب مشیر ہے کو قبل قبض
بیع کی ممانعت مشاکلت رہا پر بھی متفرع ہو اور شاید یہی وجہ ہوئی کہ فقہائے حنفیہ استیلا و کفار کو منزل
ملک اہل اسلام اور موجب ملک کفار قرار دیتے ہیں اور ہر وہاں کے لئے اختیار ردّئے موہوب بتلا تھے ہیں
اگر اسباب مذکورہ اسباب ملک ہونے تو بائع کے ذمہ تسلیم واجب ہوتی البتہ بائع کو مزاحمت بعد ممانعت من
التصرف ممنوع ہوتی اور مشتری کو قبل قبض بیع ممنوع ہوتی اگر ہوتی بھی تو حسب اقتضای مشاکلت مذکورہ ہی ہوتی
علیٰ ہذا القیاس غلبہ کفار اور ان کے استیلا کو غصب کہتے موجب ملک کفار اور منزل ملک اہل اسلام کہتے تو ہر
واہب کو لئے نزدیک اختیار سرداد نہوتا کیونکہ در صورتیکہ ہبہ ملک کیلئے موجب بالذات ہو تو پھر ازالہ ملک کی
کوئی صورت تھی ہاں ملک بالذات محل تصرف ہوتی تو یوں بھی ہو سکتا تھا اس صورت میں شے موہوب کا
استرداد بیشک غصب ہو گا علاوہ بریں حدوث ملک از قسم لزوم ہے از قسم ایجاد فعل نہیں ورنہ میراث و وصیت
میں ملک کا تحقق متعذر تھا سو تا وقت بقار لزوم ملک کا باقی رہنا ضرور ہے اور وہ ملزوم بجز استیلا و غلبہ قبض اور
کچھ نہیں معلوم ہونا مگر یہ استیلا و غلبہ موہوب لہ کو واہب کی جانب سے سر آیا ہے وہ بھی اسطرح کہ موہوب لکچا جب
کچھ زور و زور نہیں اگر ہے تو فقط ایک قبول ہے اور قبول انفعال میں اتصاف بالعرض ہوتا ہے بالذات نہیں ہوتا
البتہ ہر ما بالعرض کیلئے بالذات کی ضرورت ہے اور اس جگہ پر بالذات لاریت واہب کے اس صورت میں بالذات موہوب لہ
در بارہ استیلا قبض تصرف واہب کا وکیل ہو گا تاکہ اسکی طرف اتصاف ذاتی اور اسکی طرف اتصاف بالعرض صحیح ہو
اور جب یہ فرق مسلم ہو گا تو اختیار سرداد آپ سلم ہو گا اور اس باب میں غایت وہی ہے کہ فرق ہو گا ہاں بایں وجہ
کہ ہبہ وعدہ علم استرداد کو متضمن ہے اور عاریت میں یہ بات نہیں ہبہ میں ایک ملک ضعیف پیدا ہو جائیگا اور سب سے
استرداد ملکہ ہو گا خیر یہ ذکر تو اس مقام میں منتظر لومی تھا مقصود بالذات متہاجو کا مینغی انکی تحقیق منفع کیلئے
متوجہ ہو جائے نہ اپنا کوئی مطلب ان امور کی شرح و بطور موقوف اپنا مطلب ہے تو اتنا ہے کہ جیسے ذات انتخاب

کو قطع فترت سی اور امر کے نور لازم ہے ایسے ہی قوت استیلاء و غلبہ و مبادا و قہر و قبض ذات مالک کو لازم ہے اور جیسے درہ پ زمین من حیث جو کے حق میں عرض مفارق ہے پر بشرط تعلق فیما بین زمین و درہ پ من کے حق میں لازم اور زمین کا اس طور سے نور ہونا بشرط تعلق مذکور آفتاب کو لازم ہے ایسے ہی ملک اموال کے حق میں عرض مفارق ہے پر بشرط تعلق فیما بین قوت مذکورہ و اموال ہی ملک اموال کے حق میں لازم اور اموال کا ملوک ہونا بشرط تعلق مذکور قوت مذکورہ کو لازم ہے سوائے بات کو سمجھنے کے لئے مضامین مذکورہ بالا کافی ہیں اور اگر کسی متوہم کی نظر میں کافی نہ ہوں تو ہوں ہماری بات پھر بھی ہاتھ سے نہیں جاتی کیونکہ اس صورت میں بہت سے بہت کوئی تامل کر چکا تو اسباب معروفہ کے اسباب ملک نہ ہونے میں تامل کر چکا مگر کوئی بوجھ ہمارا کیا نقصان ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ ملک بمعنی عرض مفارق اثر تعلق قوت مذکورہ ہے وہ تعلق بطور قبض حاصل نہیں ہوتا نہ سہمی بوجہ بیع و شرا و دیگر اسباب معلومہ سہی لیکن ظاہر ہے کہ اس صورت میں بھی حاصل ہی ہو چکا ہے ہر حال قوت مذکورہ اور اثر تعلق قوت مذکورہ یعنی ملک بمعنی عرض مفارق ذات مالک کو لازم ہے مگر قوت استیلاء کو اپنی فعلیت اور ظہور اثر مذکور میں اختیار اور شعور کی حاجت ہے چنانچہ مذہبی بھی ہے اور نیز اکثر اسباب معروفہ ملک کا اختیاری ہونا اس پر دلالت کرتا ہے علاوہ بریں ملک بغرض تصرف و تعلق مطلوب اگر اختیار ہو تو پھر عرض مذکورہ کا حصول معلوم و نہ ملک محض ایک اثر متوہم کا نام ہو گا جسکو ملک بمعنی مقولہ یا ایک قسم کی اضافت کہئے ملک بحوث عنہ نہ ہوگی خیر احکام معلومہ یعنی حلت تصرف مالک حرمت تصرف غیر یا مستقر ہوں الغرض ملک بحوث عنہ کو اختیار و شعور ضرور ہے اور اختیار و شعور خصائص احیاء میں سے ہے نباتات و جمادات متصور نہیں سو ملک بھی خصائص احیاء میں سے ہوگی مگر چونکہ ملک حقیقی خداوند کریم ہے سوائے جو ملک ہے ملک مجازی یعنی ایک ملک مستعار پورہ کار کی طرف سے حاصل ہے تو اس صورت میں صورت خلافت کھلے گی چنانچہ الی باعلی فی الارض خلیفہ جو جمیع انحاء خلافت کو شامل ہے خلافت ملک ہو یا خلافت حکم و غیر اس خلافت ملک اموال کی طرف جو ایک نوع خاص کی خلافت ہے اشوا بھی موجود ہے و اشوا حکم اور یہ ظاہر ہے کہ خلیفہ کیسکا ہی ہوتا ہے جو اس حکام کے لئے اس لئے خلافت ملکی کے لئے یہ لازم ہو گا کہ خلیفہ خداوندی نگران رضائے خداوندی رہے ہاں اس کی مرضی ہو صرف کرے یہاں نہ ہو کرے یعنی اسراف نہ کرے تاکہ خلافت و کالت متقلب بنصب خیانت نہ آتا نہ ہو جائے اھ و ستور لعل خلفائے ملکا عنی غرمان اجب اللہ ان اعلو کل فی حق حقہ کی مخالفت و کالت نہ اٹھائے مگر ظاہر ہے کہ یہ لیاقت نہ اس خلافت کی وجاہت بجز عقل متصور نہیں تو ملک اموال کیلئے علاوہ اس شعور و اختیار کے

جس میں تمام حیوانات شریک تھے عقل و فہم کی ضرورت ہوئی اسلئے ملک خصائص ذوی العقول میں سے ہوئی قبض و
 امتیلا حیوانات جو اکثر مواقع میں شہرہ بہ دربار ملک کچھ مفید نہوا یہ بات انسان کے ساتھ مخصوص یہی جمادات
 نباتات تو درکنار اور حیوانات بھی اس نعمت سے محروم ہے باعلا ملک خصائص انسانی میں سے ہے اور وہ بھی
 خاصہ لازمہ چنانچہ اعلیٰ مرقوم ہو چکا ہے، اس صورت میں لزوم ملک یہ نسبت حیا لزوم نور یہ نسبت جرم انتخاب
 کم ہوگا اگر ہوگا تو زیادہ ہی ہوگا اس لئے کہ نور آفتاب کے لوازم خارجیہ میں سے ہے اور ملک بھی مابہ الملک
 لازم مابیت ذوی العقول ہے چنانچہ ظاہر ہے اور اگر کسی پر ظاہر ہو تو گو یہ کم فہم طویل سخن میں کم فہم کو باریں نظر
 ڈرتا ہے کہ اُنکے لئے اور اُنکے کا سامان ہو جائیگا پر باریں احمد کہ اہل فہم گو سوز بر فرد کم ہوتے جلتے ہیں لیکن تعلیم
 اعلیٰ عالم آباد ہے دل ناشاد کی باتیں کچھ نقل کرتا ہے اہل عقول لازم مابیت کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں
 ایک لزوم لازم باہم علت و معلول ہوں دوسرے یہ کہ دونوں معلول علت ثالثہ کے ہوں پہلی صورت میں
 تو علت لزوم ظاہر ہے دوسری صورت میں جب لزوم یہاں کہ جیسے علت معلول جدا نہیں ہوتا ایسے ہی معلول علت
 نہیں ہو سکتا باہمہ عموم کا احتمال نہیں چنانچہ اوپر عرض ہو چکا اسلئے معلول کے ساتھ علت ضرور ہوگی اور علت
 کے ساتھ اس کے سارے ہی معلول ہونگے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں معلولات میں باہم تلازم ہوگا مگر چونکہ ایک
 معلول کا یہ نسبت دوسرے معلول کے لازم و ملزوم ہونا مجازی ہے کیونکہ اس صورت میں اصل لزوم بین علت
 و معلول مکمل تو یہ بھیچہ ان لازم ذات کو فقط قسم اول ہی میں منہر رکھتا ہے اور قسم ثانی کو لازم وجود سمجھتا ہے پر لازم
 وجود خاص نہیں یعنی لازم وجود خارجی یا لازم وجود ذہنی نہیں بلکہ لازم وجود عام ہوگا اور اس صورت میں لازم
 مابیت لازم بین بلعنے الاخص ہی ہوگا چنانچہ اجزاء آئندہ میں انشاء اللہ وضع ہو جائیگا بہر حال صفت ذاتی
 بمعنی مشار الیہ کو اُس کے موصوف بالذات کے حق میں لازم مابیت سمجھے ہاں موصوف بالذات اور موصوف
 بالعرض کا پہچانا ضرور ہے ورنہ لزوم خارجی بلکہ اتصال اتفاقی باعث مغالطہ ہو جائے تو عجب نہیں پھر لازم
 مابیت اگر کسی منفعل کی جانب متعدی ہو تو اس مفعول کے حق میں قطع نظر شرائط تعدی سے تو عرض مغارق
 ہوگا اور بعد لحاظ شرائط تعدی اگر منفعل اس موصوف بالذات سے مبائن ہے اور وہ شرائط موصوف
 بالذات منفعل کے ساتھ دائم ہیں تو فقط منفعل کے حق میں لازم خارجی کہلائیگا مان باعتبار وجود کے اس صفت
 مفعول کو بھی کہ بیشتر لفظا لقیید و اضافت مفعول اسکا نام جدا ہو جاتا ہے گو حقیقت میں صفت ہی صفت
 موصوف بالذات ہے پر نسبت موصوف بالذات بھی لازم وجود خارجی کہہ دیتے ہیں جیسے دھوپ کہ حقیقت

۲۔ ہر دو ان حق شناس ایک کے جن میں نقطہ دوسرے کی صفت ذاتی اور لازم ہائیت کو لازم وجود خارجی کہیں

تو اسکی وہی نور آفتاب ہے جو آفتاب کے حق میں صفت ذاتی اور زمین کے حق میں بالعرض ہر اور پھر دھوپ جو
 اُسکو کہتے ہیں تو باعتبار انصاف ارض کہتے ہیں مثلاً اس سے پہلے اُسکا یہ نام نہیں تو یہ دھوپ جیسے زمین کے
 حق میں باعتبار صدق کے لازم وجود خارجی ہے باعتبار وجود کے بعد لحاظ شرائط کو آفتاب کے حق میں بھی
 لازم وجود خارجی ہوا اور اگر لمبائن نہیں یعنی بوجہ اختلاط مادی اشتقاق ایک دوسرے پر محمول ہوتا ہے اور
 ایک کا خارج میں موجود ہونا اسی کلیت کے جزیت تک پہنچا دوسرے کے اختلاط پر موقوف ہے تو مادی غلطہ
 ایک دوسرے کے لازم وجود خارجی ہوئے اور نیز بعد تعدی صفت متعدی بفعل کے کسی صفت ذاتی سے
 مخلوط ہو کر وجود و سرانام بلکہ دوسری حقیقت پیدا کر لیتی ہے اُس حقیقت حاصلہ کو بھی بظاہر و نون کا لازم
 وجود خارجی کہیں گے ہاں مجموعہ کو مجموعہ کے حق میں لازم ہائیت کہیں تو عجب بھی نہیں بلکہ سخن، کیونکہ ہر ایک
 کی صفت ذاتی کو اس حقیقت حاصلہ کی قیام و قوام میں غل ہے بالکل لازم ہائیت اُسی صفت کو کہتے ہیں
 جسکے تحقق میں نقطہ ہائیت تنہا کافی ہو کسی اور کی اذاد و اعانت یا اختلاط و اتہاد کی حاجت نہ ہو سو
 یہ بات بجز اوصاف ذاتیہ کے اور کسی کو میر نہیں اور اوصاف بالعرض اگر ہوتے ہیں تو لازم وجود خارجی
 ہوتے ہیں اور میرے خیال میں اوصاف انتراعیہ میں سے اگر کوئی وصف اپنے موصوف کو لازم ہے تو ہم
 لازم وجود خارجی ہے ملزوم کے ساتھ خارج میں موجود ہے ہاں سبیل اور اک میں فرق ہے یہ نہیں کہ وہ خارج میں
 تو یہ زمین میں ہے ورنہ ملزوم ہی کیا ہوا اور ان اوصاف میں بھی مثل الظالمیات دوسری طرف سے عرض و
 تعدی ہے مثلاً آسمان پر فوقیت زمین کی طرف سے عارض ہوتی ہے اور زمین پر تحتیت آسمان سے آتی ہے
 اور اصل فوقیت زمین کے ساتھ اور اصل تحتیت آسمان کے ساتھ قائم ہے مگر چونکہ ہر کمال لطافت یا صفا
 متعدی محسوس نہیں ہوتے تو قبل تعدی اُنکے لئے کوئی نام تجویز کیا گیا جیسے دھوپ قبل تعدی نور تھا ورنہ
 یہ اتبعاً و قیام فوقیت بالارض اور قیام تحتیت بالسماء مرفوع ہو جاتا اور ان اوصاف کے عروض میں جو درون
 کی اضافت اور لحاظ کی ضرورت ہے اُس کی وجہ بھی معلوم ہو جاتی بالکل لازم وجود خارجی وصف بالعرض ہوتا ہے
 جو دوسری ہائیت کے طرف متعدی ہوتا ہے یہی بات کہ واسطی الثبوت کی دونوں صورتوں میں واسطہ
 موصوف بالذات ہوتا ہے حالانکہ واسطی واسطت و اعانت ظاہر ہے سوائے کے یعنی نہیں کہ وہ صفت ذو
 واسطہ کے حق میں صفت ذاتی یعنی بالذات مقابل بالعرض ہوتی ہے بلکہ یہ طلب ہے کہ صفت عارضہ میں واسطہ
 فی الثبوت مثل واسطہ فی العروض شریک ذی واسطہ نہیں بلکہ یا تو نقطہ وہ ذو واسطہ تصف ہوتا ہے یا

دو نون ہوتے ہیں پہر ایک کے لئے جُدا جُدا عارض ہوتا ہے یہ نہیں کہ مثل واسطہ فی العرَض دونوں ایک ہی حصہ میں شریک ہوں ایک متصف بالذات ہو ایک متصف بالعرض ورنہ کون کہہ دے گا کہ وہ رنگ جو کپڑے کو بواسطہ زکریا عارض ہوتا ہے کپڑے کی صفت ذاتی ہے ورنہ نہ وہی سرخی نیلکٹ فیتہ کپڑے کے ساتھ دائم قائم ہوتی نہ عدم سابق ہوتا نہ عدم لاحق اسکو لاحق ہو سکتا ان اجزاء میں ایک کسبہ وغیرہ کی صفت ذاتی کہئے تو بظاہر بجا ہے گو بنظر تحقیق یہ صفتیں نئے حق میں بھی اوصاف ذاتیہ نہیں ہیں وجہ ہے کہ مثل نور آفتاب ان کو بھی لازم وجود خارجی کہتے ہیں لازم مابیت نہیں کہتے ہے اوصاف انتزاعیہ ان میں سے اپنے موصوفات کو اگر کوئی وصف لازم ہو تو میرے خیال میں از قسم اندم وجود خارجی ہی مان ملزم موجودات ذہنیہ میں سے ہے علیٰ ہذا القیاس حرکت قلم و مفتاح جو بواسطہ دست متحرک عارض ہوتی ہے قلم و مفتاح بلکہ دست متحرک کے حق میں صفت ذاتیہ نہیں ورنہ لازم فیما بین حرکت قلم و مفتاح و دست دوام ذاتی ہوتا کیونکہ اگر ہم ذرات کی طرف مستند ہوتے ہیں یعنی ذات ان کی علت ہوتی ہے اور معلول علت سے منفک نہیں ہوتا تا یا علیٰ جان کہ اگر حرکت صفت ذاتی بمعنی بالذات نہیں تو بالعرض ہوگی پھر ہر بالعرض کے لئے کوئی بالذات چلیئے سو وہ کون ہے جو متحرک بالذات ہے اور علیٰ الدوام متحرک ہے اور پھر اس کے دست و مفتاح قلم کیلئے واسطہ فی العرَض ہے سو اس کا جواب اول تو یہ ہے کہ ہمیں اس سے کیا کام کہ وہ کون ہے اسکا انکار ممکن ہی نہیں کہ صفت ذاتی موصوف کیلئے دائم ہوتی ہے اور حرکت بالفعل دست و قلم و مفتاح کو دائم نہیں اس صورت میں جواب ہی اسہی کے ذمہ ہے مگر یا اینہم بندہ یا بچہ ان ہی عرض پر داز ہے کہ بالذات بالعرض شیون وجودیات و اقسام کائنات میں سے عذابیات کو ان باتوں سے سروکار نہیں صحرکت عدی ہے ہاں بظاہر وجودی معلوم ہوتی ہے اور وہ بھی اقدار کہ جو امر وجودی ہے یعنی سکون اس کے سامنے عدم معلوم ہوتا ہے پر بعینہ یا ایسا ہی قصہ ہے جیسے روز روشن میں آدمی کا سایہ کہ ایک امر عدی ہے دہوپ پلٹ جود رائد معلوم ہوتا ہے تو سایہ معلوم ہوتا ہے یا زمین معلوم ہوتی ہے تعاقب لیل و نہار و توار و نور و ظلمت اگر عرض و زوال نور مشہود نہ ہوں تو کیسے نسبت نور ارض یعنی دہوپ یا گمان نہونا کہ یہ بھی کوئی شے ہے کچھ سمجھتے تو سایہ ہی کو سمجھتے شرح اس مملکی یہ کہ وجود مطلق کے وجودی نہیں تو تامل ہو ہی نہیں سکتا نہ وجود بھی عدی ہو تو پھر کج عدم اور کیا ہے جو وجودی ہو اور جب جو مطلق وجودی ہے تو وجود مقید بھی ملاحزم وجودی ہو گا کیونکہ وجود مطلق تو بوسیہ عدم ہی مقید ہو گا ورنہ تقیید اثنے بنفسہ لازم رہے گی اسلئے کہ باوراء

بلکہ دہوپ بنظر ظاہر کوئی شے ہی معلوم نہیں ہوتی معلوم ہوتا ہے

وجود ہے تو عدم ہے سو عدم سے اگر مقید ہوگا تو پھر وجود کیلئے وجود ہی با بقید ہوگا مگر حقوق عدم بالوجود بطور سرما
تو متصور ہی نہیں در نہ انصاف الوجود بالعدم اور انصاف اشیء بقصد لازم آئیگا یاں حقوق ہوگا تو بطور بیان
ہوگا۔ اور میں جانتا ہوں کہ طریان بجز عدم کے اور کسی کا کام ہی نہیں سطح و خطوط و نقاط کے لئے طول طریقی
تجزیہ کیا ہے تو رجبے تو انتہا جسم اور انتہا سطح اور انتہا نقطہ کا نام ہے یعنی اس سے آگے جسم و سطح و خط نہیں بنا سکتے
لحوق عدم ہے تو بطور طریان ہے یعنی عدم محیط وجود ہے سو اس کا حاصل نقطہ ہی ہے کہ یہ وجود واسع نہیں ایک
وجود قلیل ہے اور وجود قلیل بھی مثل وجود واسع وجود ہی ہے عدم نہیں جو عدمی کہیے بالحد وجود مقید بھی جو ایک
قلیل اور محصور با حاطۃ عدم ہے مثل وجود مطلق جو ایک وجود واسع غیر محصور ہے وجود ہی ہے عدم نہیں
قلت و کثرت کا فرق ہے مگر عدم لاحق بالوجود کبھی بظاہر بذریعہ وجودیات لاحق ہوتا ہے جیسے مکان زمان
مثلاً ایسے مواقع میں نظر ظاہری سے دیکھتے تو تقیید الوجود بالوجود ہوتی ہے پر حقیقت میں تقیید الوجود بالعدم
ہوتی ہے کیونکہ قضیہ زید موجود فی الدار کے یہ معنی ہیں کہ اُس کا وجود سوا دار کے اور کہیں نہیں سو یہ سلب
جو بعد فی الدار کو لازم ہے مفاد عدم ہے نہ مفاد وجود جب یہ بات متحقق ہو چکی تو اب اتنا اور خیال فرمائیے
کہ سکون میں تقیید وجود بالمکان المعین اور تقیید المکان بالوجود المعین یعنی الجسم المعین ہوتا ہے اور وجود
مقید حسب تقریر بالا وجودی ہے نہ عدمی تو لاجرم سکون وجودی ہوگا اور چونکہ اکثرت متحدہ باجم جمع نہیں
ہو سکتے تو اگر وجود کو ایک مکان کے اختصاص کے بعد دوسرے سے اختصاص حاصل ہوگا تو لاجرم
اختصاص اول زائل ہو جائیگا اور زوال اختصاص کی آجگہ پر یہی صورت ہے کہ وہ وجود معین اس مکان کے
زائل ہو جائیگا سو اس کو بجز عدم اور کالہ سے تعبیر کیجئے مگر ظاہر ہے کہ حرکت میں زوال اختصاص مذکور ہوتا ہے گو
حصول اختصاص بجز لازم آجائے اور میں جانتا ہوں جسے حرکت کو وجودی کہنا ہے اُس کے لئے یہ حصول اختصاص
ہی موجب غلطی ہوا ہے اور کیونکہ غلط نہ کہئے اگر مصداق حرکت ہی اختصاص ہے تو سکون میں اور حرکت
میں کیا فرق آتا اور مانع آل کا فرق نکالنے تو اس نقطہ تفاوت مقدار ثابت ہوگا یا اختلاف ظرف و ان
دونوں سے اتنا فرق کہ ایک دوسرے میں تقابل جس کا اختلاف ماہیت لازم ہے تصور نہیں اس لئے کہ تفاوت
مقادیر اختلاف ظروف سے ماہیت نہیں بدلتی اور زوال اختصاص کو دیکھتے تو اس کا عدمی ہونا ظاہر ہو اور
تو اہ اختصاصات پر نظر کیجئے تو وہ کوئی امر محصل نہیں اسکی حقیقت وہی زوال اختصاص حصول اختصاص
دیگر ہے سو ما بین حرکت سکون تقابل تضاد کہئے۔ اتقابل عدم و ملک ایک امر یکسے مقابل ہوگا مجموعہ امرین

بالفرض اگر صدق حرکت ہو بھی تو سکون سے جسے نقطہ حصول اختصاص ہے تقابل کیونکر صحیح ہوگا علاوہ برین حصول اختصاص کو جو سرمایہ سکون ہے تو اس اختصاص کے بلحاظ حصول اختصاص ہو تو اس کو لازم ہے تقابل ہو ہی نہیں سکتا ورنہ تقابل اشیاء بنفسہ لازم آئے تقابل ہوگا تو بلحاظ زوال اختصاص ہی ہوگا سو اس میں عدم سے زیادہ اور کیا ہے بالجمہ مصداق حرکت زوال اختصاص مذکور ہے اور وہ لاریب علمی ہے نقصان بالعرض و بالذات اس کو کیا کام بان اختصاص بمکان یا جو اصل سکون ہے اور وجودی ہے سو اس کو کون کہتا ہے کہ نہ بالعرض ہے نہ بالذات ہے یہ بات لاریب اجسام کے اوصاف ذاتیہ میں سے نہیں ہے چنانچہ قابل بقاء ثلاثہ ہونا خود اثبات جسم میں سے بنے بے اسکے تصور نہیں بان اختصاص کسی مکان غاص کے ساتھ البتہ ایک لہر عرضی جو اس مکان خاص کی طرف سے جس میں یہ اختصاص بالذات ہے اس جسم میں بالعرض آجاتا ہی اس پر بھی تسکین تو اب اور صاحب ارشاد فرمائیں بالجمہ جو صفت کسی امر کی امداد و اعانت اور کیے ذریعہ اور وسیلہ واسطہ سے حاصل ہوتی ہے وہ صفت بالعرض ہوتی ہے بالذات نہیں ہوتی ورنہ ذات تن تنہا اسکے حصول میں کافی ہوتی اور چونکہ لازم ذات اور لازم ماہیت کے بھی یہی معنی ہیں کہ ذات تن تنہا اسکے حصول میں کافی ہو وہ صفت فقط ذات ہی کی طرف مستند ہو تو بالضرور لازم ماہیت انہیں اوصاف میں منحصر ہوگا موصوف کیلئے بالذات حاصل ہوں نہ کہ بالعرض اس صورت میں لازم وجود خارجی اگر لازم باعتبار صدق ہے اور اس کی تخصیص مد نظر ہے تو ملزوم کے حق میں صفت بالعرض ہوگا تاکہ لازم ماہیت اور لازم وجود کا نسبت ایک دوسرے کے قسیم ہونا صحیح ہو اور عرض مفارق اور لازم وجود میں باعتبار اتصاف کچھ فرق نہ ہوگا دونوں جگہ اتصاف بالعرض ہوگا ہاں دوام اور عدم کا فرق رہیگا سو اسی نظر سے کہ لزوم کیلئے دوام اور علاقہ موجبہ دوام غور ہے ضرور ہوگا موصوف بالذات اعمیٰ ماہیت کیلئے جو لازم ماہیت کیلئے ملزوم حقیقی ہے ایک منفعل چاہیے دوسرے وہ امور جو وسیلہ تعدی صفت ہوں اور موصوف بالذات موصوف بالعرض تک لازم موصوف بالذات اعمیٰ لازم ماہیت کو پہنچادیں خواہ ایک امر ہو یا متعدد ایسے ہی امور کو اس سچچہ ان نے شرائط تعدی تعبیر کیا ہے اور کیونکہ ہم ہو تو امر یہ ہے کہ یہ بھی سمجھ جائے کہ اصطلاح قوم میں اس کو واسطہ فی الثبوت کہتے ہیں پھر واسطہ فی الثبوت اگر نادام ذات منفعل اعمیٰ موصوف بالعرض اعمیٰ ہے تو وہ وصف متعدی موصوف بالعرض کے حق میں لازم وجود خارجی ہے ورنہ عرض مفارق جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اب اس طرف توجہ لازم ہے کہ جب بقا و ملک و کمال و سلامت جس نبوی سے بقا و حیات پر استدلال ایسا ہی ہو اسیاد ہو پے طلوع آفتاب

تو اس صورت میں حیات بجائے آفتاب اور قوت تملک یعنی قوت استیلا و قہر و قبض مذکور بجائے شعاع اور اموال و اوزار و جہازات منی اللہ عنہم اجمعین اور جہد مہربان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بمنزل زمین درو دیوار و انجنا و شکار ہونگے غرض قوت تملک مقابل شعاع اور حیات مقابل آفتاب ہوگی اور یہ پہلے سے معلوم ہے کہ فیما بین آفتاب شعاع علاقہ لزوم خارجی ہے بلکہ تحقیق لزوم ریحیۃ قلم احقر بھی جوا بھی مشرف بلا غلطہ ہوئی ہے اس پر دلالت کرتی ہے اور کیوں نہ ذات آفتاب جو فقط ایک جسم کروی ہے ہرگز اسکو مقتضی نہیں کہ منور ہی ہو کیونکہ نہ اقتضای حسیست یہ ہے نہ مقتضائے کرویت اور جسم مع النور کو مصداق آفتاب کہیے تو نور لازم خارجی چھوڑ لازم مابینک بھی بڑھ کر جزو ماہیت ہو گا مگر اور بھی منہ میں بان لکھتے ہیں اس صورت میں ہم کہیں گے حیات کا مصداق حیات مع قوت التملک ہے فیہ اس نزع لاقابل سے کیا حاصل یہ بات سلم چھوڑ بدیہی ہی کہ نور آفتاب کے حق میں لازم وجود خلدی ہے اور تحقیق علاقہ فیما بین حیات اور قوت تملک کے دیکھنے کے بعد اس میں بھی انشاء اللہ تامل نہ رہیگا کہ قوت تملک حیات کیلئے لازم ذات ہے بالکل لازم ماہیت وہ ہے کہ بے واسطہ کسی اور لمر کے ذات لزوم اسکو مقتضی ہو عام ہے کہ واسطہ فی الثبوت ہو یا واسطہ فی العرفں اگر واسطہ فی العرفں ہے تب تو حاجت بیان ہی نہیں اور واسطہ فی الثبوت ہے تو اسکی وجہ یہ ہے کہ واسطہ فی الثبوت کی دونوں قسمیں کار گزار و خد متکار واسطہ فی العرفں ہوتی ہیں اگر ان دونوں میں سے کوئی بھی ہوگا تو واسطہ فی العرفں پہلے ہو گا چنانچہ ناظرین تحقیق لزوم پر انشاء اللہ محض نہ رہیگا اور انشاء اللہ اسکی تحقیق آگے بھی آئیگی اس صورت میں کوئی فہیم ایسا نظر نہیں آتا کہ قوت تملک مذکورہ اور حیات میں کوئی واسطہ پیدا کرے بالبداہتہ ان دونوں میں علاقہ لزوم ہر اودہ بھی بے واسطہ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ذات آفتاب یعنی جسم مخصوص کروی اس بات کو مقتضی نہیں کہ منور ہی ہو اگر سورہ اور اجسام خاصہ اگر اجسام کروی سب کے سب منور ہوتے اور علامت لزوم ہونے کی یہ ہے کہ لازم میں بالمعنی بالاحض ہو یا بالمعنی الاعم وہ لازم ماہیت ہی ہوتا ہے لازم جو نہیں ہوتا کیونکہ لازم وجود بشرط امر ثالث لازم ہوتا ہے جبکہ واسطہ فی الثبوت کہیے یا بشرط تعدی اس صورت میں ذات لزوم بے امر ثالث مذکور لازم پر دلالت ہی نہ کرے گی جو یوں کہیے کہ حفظ ذات لزوم کے تصور کو لازم کا تصور لازم ہے یا حفظ ذات لزوم اور ذات لازم کے تصور کو جزم باللزوم لازم ہے سو ظاہر ہے کہ یہ بات حیات مختلا اور قوت تملک میں موجود ہے اسی آفتاب اور نور میں نہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ لزوم مابینک کوئی لزوم نہیں پہنچتا لزوم خارجی ہو یا لزوم ذہنی کیونکہ لازم وجود ذہنی ہو یا خارجی فی الحقیقت عرض مغایر ہو

میں امر ثالث کے باندھے ہوئے لازم بنجاتے ہیں لازم حقیقی وہ لازم مابست ہے اور نیز لازم مابست فی تحقیق
 اور نظر غائر مساوی لزوم ہوتا ہے عموم کے احتمال یہاں خیال محال ہے کیونکہ ناظرین اور ق کو پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ کلان الواح
 لا یصدر جزا الا واحد کذلک لا یصدر راواحد الا عن الواحد والعقل تکفیه الاشارة باقی ہے لزوم وجود خارجی وہ بیشک عام
 ہونے میں کیونکہ لازم جو واجب لزوم کے حق میں ضعف لغرض نہیں اور لزوم اسکے حق میں موصوفہ لغرض تو لازم موصوفہ
 بالذات کو بھی وہ لازم جو اسکا ضعف لغرض ہے اپنے موصوفہ بالذات کو بھی لازم ہوگا بلکہ بدرجہ اولیٰ اس صورت میں
 لازم لزوم فیما بین قوت تمکک و حیات لزوم فیما بین نور ذات آفتاب کے بدرجہ اولیٰ ہوگا کیونکہ قوت تمکک و حیات
 میں احتمال انفکاک نہیں اور نور اور آفتاب میں انفکاک ممکن ہے اور نیز قوت تمکک کی دلالت وجود حیات پر نور کی
 دلالت ہے جو آفتاب پر کہ باوجود کچھ آفتاب ہی پر نہیں ممکن ہے کہ کوئی اور چیز جو اور بھی نظر ہو کہ جیسے قوت تمکک موجب حیات
 اور نور مذکور کا وجود کچھ آفتاب ہی پر نہیں ممکن ہے کہ کوئی اور چیز جو اور بھی نظر ہو کہ جیسے قوت تمکک موجب حیات
 و لزوم ذاتی حیات پر بے شبہ بیشک دلالت کرتی ہے ایسے ہی ملکیت اموال اور ملکیت ازواج اور سلامت جسم بطور
 معلوم وجود قوت مذکور پر دلالت کرتی ہے یعنی یہاں بھی احتمال عموم نہیں ملکیت مطلقہ قوت مطلقہ پر اور
 ملکیت ملکیت مقیدہ یعنی جیسے کسی شخص خاص کی طرف مضاف ہو قوت خاصہ مضافہ شخص خاص پر دلالت کرتی ہے غرض
 بہ طور اور مذکور است وجود حیات پر استدلال کرنا نور سے آفتاب استدلال کرنے سے بڑا ہوا ہی باقی ہی نور آفتاب
 کی وضاحت اور کمال ظہور اور لزوم حیات کی عدم وضاحت اس فرق کو دیکھ کر کوئی یہ ہوکا نہ کھلے کہ نور آفتاب
 کیفیت دلالت میں لزوم حیات سے بڑا ہوا ہے اس وضاحت اور عدم وضاحت کا حاصل فقط اتنا ہے کہ نور کی اطلاع
 ہر کسی کو ہو جاتی ہے اور لزوم حیات پر کوئی کوئی مطلع ہوتا ہے لیکن اطلاع لزوم عام ہو یا خاص مدار استدلال اطلاع
 لزوم پر ہی اطلاع لزوم پر نہیں سوا اسکا حال پہلے ہی معلوم ہو چکا کہ اطلاع لزوم لزوم مابست کی اطلاع کے بعد لزوم
 مابست میں ضروری ہے اور لزوم وجود میں اگر ہوتی ہے تو نظری ہوتی ہے کیونکہ لزوم مابست میں تو ذات لزوم فقط
 یا ذات لزوم و لازم دونوں ملکر کافی ہو جاتے ہیں کسی اور واسطہ کی حاجت نہیں ہوتی اور لزوم وجود میں ہے واسطہ
 کام نہیں چلتا اور یہ بھی جانتے والے جانتے ہو گئے کہ نظریہ اسکا نام ہے کہ کوئی واسطہ فی العلم بیچ میں داخل ہو غرض
 یہاں یعنی بجانب آفتاب لازم ظاہر ہے تو وہاں یعنی بجانب حیات لزوم ظاہر ہے لیکن ظہور لزوم ایسا ظہور ہے
 کہ اس کے ظہور کی وجہ سے لزوم کو صفت بتیثیت حاصل ہو جاتی ہے یعنی لازم لزوم میں کہا نے لگتا ہے اور ظہور لزوم
 باوجود کہ مکتسب ان غیر نہیں پھر بھی لزوم کو صفت بتیثیت ملتا ہے نہیں آتی الغرض لزوم فیما بین حیات واسطہ

ذکورہ بات لزوم فیما بین جسم و کتاب نور آفتاب قوی جزو امور غلاظہ مذکور سے ثبوت حیات پر استدلال کرنا مطلوب ہے
 آفتاب پر وجود نور سے استدلال کرنے سے قوی ہوگا یاں اتنی بات مسلم کہ امور غلاظہ مذکور سے وجود حیات
 پر استدلال کرنا استدلال الٰہی ہے اور اس استدلال میں وضع ثانی سے وضع مقدم کو دیا نیت کیا جاتا ہے اور یہ علم
 منطق میں محقق اور میراث ہے کہ وضع ثانی منتج وضع مقدم نہیں ہوتی دوسرے کہ امور غلاظہ میں سے انبیاء کے اموال
 میں میراث کا ہونا ہنوز محض نزاع ہے شیعہ اسکو تسلیم نہیں کرتے معہذا عدم توریت انبیاء سے انکی حیات کی ثابت
 کر نہیں مصادرو علی المطاوع کیونکہ شہادت سے سیاحہ اصل غرض اثبات حیات کے تصحیح حدیث الانورث اور حکم حدیث
 الانورث بھی پھر جب حدیث مذکور ہی کے وسیلہ سے حیات ثابت ہونے لگی تو قصہ ختم ہو چکا تیسرے یہ کہ سلاطین
 اجداد انبیاء علی الاتصال تمام حیات پسند است نہیں کرتا اگر کچھ دیکھ بکھ پیر و پیر کیلئے سراج کو بدن سے کچھ تعلق ہوگا
 اور انقطاع کلی ہو جائے اور بعد از ان پھر بدستور مع وجود بدن میں ہی علاقہ سابق عبور کرتے تب بھی بدن میں کچھ نساد
 نمایاں ہوگا لیکن اس صورت میں نکل قائم رہیگا نہ ملک اموال باقی رہیگی بلکہ یقینی ثانی قبول حیات اخروی ہوگا غایۃ
 مافی السحاب اوروں سے پہلے حیات حاصل ہوئی سو اس میں کیا قہاحت ہے آخر حصول حیات اخروی میں بھی تقدم
 و تاخر مسلم الشہوتہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا سب سے اول قبر سے اٹھنا حدیث میں صریح ہے ان عینوں خداوندوں
 کے سوا جو تھا غرض یہ ہے کہ علماء متقدمین نے حرمت نکاح ازواج مطہرات کو انکے اہمات ہونے پر مبنی اور مفرغ
 کیا ہے حیات نبوی کا ثبوت نہیں سمجھا ہے وجہ ہوئی کہ منکوحہ نبوی غیر مدفولہ بہا کے نکاح کو سلف سے لیکر خلف تک سب
 نے جائز رکھا اگر علت مانعت نکاح حیات نبوی ہوتی تو مدفولہ بہا کی ہی کیا خصوصیت تھی منقولہ بہا اور غیر مدفولہ بہا
 دونوں کا نکاح اقبیوں کو حرام ہوتا یہ چارہ خدا شہ جو مذکور تھے ان میں سے پہلا غرضہ تو تینوں استدلال کو کھنڈش
 کرتا ہذا قیتم باذی ایک ایک استدلال کو کھنڈش کرنے میں علاوہ ہر ہر بانچواں ایک مصلحتہ موجود ہے کہ یہ ہے
 کہ اول تو آپکی وفات اور آپکا انتقال ہزاروں آدمیوں نے آنکھوں سے دیکھا دوسرے جناب باری عز و جل خود رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم کو مخاطب کر کے فرماتے ہیں اے میک میت و انہم میتون جسکے یہ معنی ہیں کہ تم بھی مرے ہوئے ہو اور وہ بھی مرے ہوئے
 ہیں پھر جب جناب باری عز و جل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی موت کی خبریں ادھر ہزاروں کے سامنے آپکا انتقال
 ہو چکا ہو متواتر قریب بعد قرن و خبر چلی آتی ہو کہ آپ مدینہ منورہ میں مدفون ہیں تو پھر آپکا زندہ ہونا کیونکر مسلم ہو سکتا
 ہے مان خدا کی خبر اور خبر حواتر سے زیادہ اگر کوئی دلیل قوی ہو اور اس سے آپکی حیات ثابت ہو جائے تو حکم قہر
 تغاض تسلیم ہی کیا جائے اب اگر آپ کی حیات مسلم ہی ہو تو بعد اسکے کہ آپکا انتقال حسب فرمودہ خداوندی ہر شخص نے

آنکوں کو دیکھا اور انکے واسطے سے ہکو خبر پہنچ گئی اس حیات کو یا تو حیات ثانی کہا جائیگا یا ثل حیات شہداء
 سچا ہے کہ یہ دونوں صورتیں مفید مطلب صاحب الہ نہیں اسکی غرض تو اس وکد سے ہے کہ رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات نبوی علی الاتصال ایک ابر ستر ہے اسیں انقطاع یا تبدل وغیر جیسے حیات نبوی
 کا حیات برزخی ہو جانا واقع نہیں ہوا چنانچہ بعض مضامین بیجا جہ سپر شاہد ہیں یعنی غرض اصلی اصل تحریر کے
 رفعت طعن میراث مذکور بھی سو وہ صحیح ہو سکتی ہے کہ حیات نبوی حیات نبوی ہو اور پھر وہ بھی علی الاتصال
 برابر بدستور چلی آتی ہو ورنہ حیات شہداء اور حیات ثانی مانع ترتیب میراث نہیں علی ہذا القیاس مانع بجا
 نکاح نہ واج نہیں چنانچہ ظاہر ہے غرض پانچ خدشے بھی باقی ہیں اور پھر ہر ایک خدشہ قابل لحاظ اور لائق
 تہنیت ہے اس لئے بترتیب ان خدشائے جوابات معرض ہیں ملاحظہ فرمائیے گا اول خدشہ کا جواب تو یہ ہے
 کہ اگر استدلال الی ہر تو ہو کہ آفتاب کے طلوع پر استدلال بھی لائی ہو وہ اگر مفید یقین ہے تو یہ پہلے ہے وغیر
 یہ بھی نہ ہی مگر وہ ہو کہ مفید یقین طلوع ہونے میں کیونکہ شک نہیں اس لئے استدلال مطوم کے مفید یقین ہونے
 میں بھی متردد نہ ہونا چاہیے اس استدلال اور اس استدلال میں اگر کوئی فرق معتد بہ ہوتا تو مضامین بھی تھا
 اور یہ دونوں استدلال میں کل الوجہ ایک ہی سے ہوئے بلکہ امور ثلاثہ معلومہ سے حیات پر استدلال نور سے
 آفتاب پر استدلال کر نیسے بڑھ کر ہوا تو کیا تامل ہے اس صورت میں وضع مالی منتج وضع مقدم ہو کہ ہو باری بلکہ
 ہمیں افادہ یقین کافی ہو سو وہ بقصد تعالیٰ پہلے ہی حاصل ہو سکتا ہے کہ استدلال الی میں علی جمیع مقامات وضع مالی کو
 منتج وضع مقدم کہنا دلیل کم فہمی ہو لازم مابیت کا ساوی مابیت ہونا کچھ بہت دیر نہیں ہوئی جو نہایت ہو چکا
 پھر وضع مالی منتج وضع مقدم نہ ہو سکے کیا معنی ورنہ ہزار یقین جسکے یقین ہو یکا نام عالم کو یقین ہو یقین نہ رہے
 وہ ہو کہ آفتاب کو بھنا اور کسی کی آواز دیوار کے پیچھے سے سکر اسکو پہچان لینا اور معجزات سے انبیاء کی نبوت
 پر ایمان لانا اور علامات مندرجہ تورات و انجیل وغیرہ کتب مقدسہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پہچان لینا
 جو قوت یقین میں اپنی اولاد کے پہچاننے کی برابر ہے چنانچہ آیت یعرفونہ کما یعرفون ابناہم اسکی گواہ ہے
 یہ سب یقین جسکا یقینی ہونا یقینی ہے یقینی نہ رہینگے بلکہ خود خداوند کریم کی معرفت جو عوام کو بشاہد عالم حاصل ہوتی
 ہے یقینی نہ رہے علی ہذا القیاس اہل ایمان کا ان کے معاملات سے مومن سمجھنا اور کلام انکے معاملات کا فر سمجھنا اور
 اس طرح نیک و بد کا پہچاننا اور سچے جھوٹے کا جانتا جو بوسیلہ آثار غنی معاملات حاصل ہوتا ہے یہ سب علوم
 راہبان جائینگے اور یہ احکام لا تعد ولا تحصى جو ان علوم پر مفرع ہوتے ہیں مترتب نہونے پائینگے اور چونکہ اس

مقام میں پہنچ کر عرض یقین سے فقط اتنی ہی ہے کہ موجب قرب احکام و آثار جو اسکے ایسا یقین نسبی کہ حدیث توحید و رسالت و غیرہ کیسے بیکار ہے تو یقین کا فروہ صادق و کاذب و نیک و بد کے ایمان و کفر و صدق و کذب نیک و بدی کے ادراک کو اگر کوئی غلطی بھی کہے پڑنا چھوٹا مقتضائے تعریف یقین علیٰ ظن جو کتب فنون دشمنی بلکہ کتب عقائد میں مندرج ہے یہی ہے تو ہمیں کچھ مضرب نہیں کیونکہ ہم بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات کیسے ایسے یقین کے خواستگار نہیں کہ وہ ہم سنگ یقین تو حید و رسالت ہو فقط اس قدر کافی ہے کہ منشاء قرب آثار و احکام جو اسکے اگر اہل فرست کے نزدیک بعد اسکے کہ مورثانہ مذکورہ سے حیات کو دریافت کریں حیات کا یقین توحید و رسالت کے یقین سے کم نہ ہو گا یا نہ ہو کہ یہ اعتقاد عقائد ضروریہ میں سے نہیں اسکا حاصل نہ ہونا بلکہ اسکا انکار موجب کفر نہ ہو جیسے آفتاب کو دیکھ کر آفتاب کا انکار جب کفر نہیں چڑھتا کہ بوسیلہ دہی پٹ یافت کیجئے اور پھر انکار کیجئے۔ الغرض استدلال الہی اور وضع تالی علی العموم غیر مفید و غیر منتج نہیں ہاں یوں کیجئے کہ اگر کوئی لازم یا اثر یا سبب معلول ایسا ہو کہ اسکے ملزوم یا موثر یا اسباب یا علل کثیر ہوں اور پھر ان میں سے کسی ایک کی تخصیص یعنی ایک کا تحقق اور باقیوں کا عدم تحقق بدلیل ثابت نہ ہو تو ایسے لازم سے مثلاً اسکے کسی ملزوم خاص پر استدلال نہیں ہو سکتا اور ایسے لازم کی مثلاً وضع کسی خاص ملزوم کی وضع کی منتج نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ احتمال باقی رہتا ہے کہ شاید یہ لازم کسی اور ملزوم سے پیدا ہوا ہو اور اگر کوئی لازم ایسا ہو کہ اسکا ملزوم مختلف ایک ہی ہو یا بہت ہوں پر ایک کی تخصیص بدلیل ثابت ہو جائے تو پھر استدلال لاجرم مفید یقین اور وضع تالی منتج وضع مقدم ہوگی۔ سو استدلال مذکور سبب ایسی قسم کے ہیں یعنی جن لازم یا اثر وغیرہ سے مثلاً اسکے ملزوم یا موثر پر استدلال ہو تو اس کی ملزوم یا موثر فقط وہی ایک اسکا ملول ہے جیسے دھوپ اور آفتاب کی مثال میں یا ملزوم و موثر وغیرہ کثیر ہیں پر بدلیل ایک ملزوم و موثر خاص کی تخصیص ثابت ہو گئی جیسے خوارق کار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا انبیاء علیہم السلام کی نبوت پر طالت کرتا یعنی ہر چند خوارق انبیاء ہی کے سلسلہ مخصوص نہیں ساحروں اور کاهنوں سے بھی ایسے و قلن و قمع میں آتے ہیں پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور انبیاء علیہم السلام کا اول تو موصوف بصفات عیلم ہونا مثل صدقہ بصفات حد و خیر خواہی خلائی ہو بعد مجاز کثیرہ بل صبر پر واضح ہوئے تھے دوسرے دعوی نبوت کر کے خوارق کا دلہلا تا صاف اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ منشاء خوارق مشہود نبوت ہی ہے نہ کہ کہانت نہیں درند اول تو ساحروں اور کاهنوں کو ان صفات سے کیا سروکار وہ طالب دنیا ہوتے ہیں لہذا الہی نیایش صفت مذکورہ کو کہاں ان کے اعتقاد البتہ ہوتے ہیں دوسرے ساحر و کاهن بھی دعوی نبوت کر کے اگر خوارق مطلوب ہوں

معجزات مدعوہ کھلا دیں تو پھر عوام کو تیز بینی غیر بینی کی ممکن ہی نہیں جو مورد کالیف خداوندی ہو سکیں بلکہ ایسا شخص کہے کچھ دکھلا دے کچھ تو کچھ بعید نہیں باقی رہی یہ بات کہ مورد ملائمت کو در کے لئے ملزوم فقط حیات متصلہ ہی ہے یا اور امور بھی ہیں کہ کسی دلیل سے حیات کی تخصیص ثابت ہو گئی سوائے ہر نظر میں گو تعداد اسباب ملزومات امور مذکورہ معلوم ہوتا ہے چنانچہ سلامت جسد کے لئے کھلی تیل شہد وغیرہ اشیاء حلقہ قوی میں ڈال دینا لگھڑی دو گھڑی کے لئے حیات منقطع ہو کر پھر حیات کا عود کرنا اور حرمت نکاح ازواج کے لئے نسب مصاہرت و رضاع وغیرہ اسباب محرمہ کا پیش آنا اور عدم توریت کیلئے قتل و اختلاف دین وغیرہ اسباب حرمان کا موجود ہونا سب ہو سکتے ہیں لیکن قطع نظر اسکے ان تینوں باتوں کے اور اسباب مذکورہ یہاں بالقطع موجود نہیں اس موضع خاص میں یعنی سلامت جسد نبوی اور حرمت نکاح ازواج مطہرات اور عدم توریت احوال مقبوضہ حضرت صلعم میں مگر غور فرمائیے تو ایک ہی حیات ہے اور کوئی امر مذکورہ میں سے ہو ہی نہیں سکتا نہ یہ کہ ہو تو سکتا ہے پر ہے نہیں۔ شرح اس مقام کی یہ ہے کہ ہم مطلقاً سلامت جسد سے بقا حیات پر استدلال نہیں کرتے جو یہ احتمال ہو کہ شاید اسباب مذکورہ میں سے اور کوئی سبب جو سلامت جسد ہو حیات نہ ہو یا حیات ہی ہو پر عرصہ قلیل کے لئے منقطع ہو کر پھر عود کیا ہو بلکہ حکم حدیث زمین پر اجساد انبیاء علیہم السلام کے حرام ہوئیے استدلال کرتے ہیں سو سوائے حیات کے اسباب مذکورہ کی صورت میں بقا بدن نہ بوجہ حرمت یا احترام ہے بلکہ بوجہ موانع خارجیہ ہے اگر یہ موانع نہ ہوتے تو زمین سب مضہم کر جاتی علاوہ زمین احترام کی تو کوئی وجہ نہیں صورت مذکورہ میں جسد مردہ میں کیا احترام و عزت آگئی رہی حرمت بمعنی مشہور سو وہ اگر ہوتی تو وہ بوجہ ناپاکی ہوتی سو ناپاکی کا یہ حال ہے کہ پاخانہ جو سب ناپاکیوں کے زیادہ ناپاک ہے وہ تو زمین پر حرام نہ ہو تھوڑے عرصہ میں سب کھاپی کر برابر کر دے اجساد انبیاء جنکے مطہر و مقدس ہونے پر یہ اضافت ہی گواہ ہے بوجہ ناپاکی اس پر حرام ہو جائے ہاں حیات کو موجب حرمت کہیے اور حرمت کو احترام پر مبنی رکھئے جیسے آدمی کے گوشت کی حرمت کہ اسکا سبب ناپاکی نہیں عزت و احترام ہے تو البتہ یہ بات قابل قبول ہے کیونکہ حیوانات نباتات کے محترم اور نباتات جمادات سے پھر حیوانات میں بنی آدم اور بنی آدم میں سے مومنین اور مومنین میں سے بھی انبیاء سب سے زیادہ محترم اور عبادات میں زمین سب سے زیادہ کمتر اور عزت میں سب سے کم سو اگر اس پر وہ چیزیں جو اشرف اعلیٰ ہیں حرام ہوں تو کچھ عجیب نہیں خصوصاً بنی آدم اور ان میں سے اہل ایمان اور انبیاء علیہم السلام کی قطعاً ہر ہے کہ بعد مرگ جسد مردہ بخلاف جمادات ہو جائے تو اس صورت میں انبیاء علیہم السلام کو اگر بعد وفات زندہ نہ کہیے مردہ کہئے ان کے اجساد کا حیوان بھی

ہونا صحیح نہیں ہے۔ چاہیے کہ انسان بلکہ اس صورت میں اُنکے اجساد کو ذال جنس نباتات رکھنا بھی غلط ہے۔ بخر
 حرام ہو نہ کی کہ نہی ہے نہ الغرض ہے حرمت احترام جو تو ہو اور وہ دو صورت حیات تو ممکن ہے ورنہ ممکن
 نہیں رہی یہ بات کہ بوجہ احترام یا ناپاکی غیر ذوی العقول پر کسی چیز کے حرام ہونے نہ ہونے کے کیا معنی اس
 طرح کی حرمت ذوی العقول کے ساتھ مخصوص ہے اور غیر ذوی العقول میں جو بوجہ حرمت غیر جنس یعنی طبیعت و
 خاصیت غیر شریعت غیر خاصیت ہوں تو ہوں اگر کوئی صفت غیر ذوی العقول میں ہے کیسی خاصیت اور طبیعت
 تو اسکو نسبت اس کے مامور بہ اور اس صفت کے عدم یا اسکی ضد کو حرام کہہ دیا ہو گا سو اسکا جواب یہ ہے
 کہ ملفوظات انبیاء علیہم السلام کے تتبع سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ غیر ذوی العقول کی نسبت امر و نہی فقط
 موقع طبیعت و عدم طبیعت ہی میں وارد نہیں ہوتے چنانچہ اجساد انبیاء کی حرمت کے حرامت کا موقع غیر طبیعت
 میں وارد نہ ہونا تو خود ظاہر ہے اگر مخالف طبیعت ہی کا نام حرام تھا تو طبیعت ارضی تو اسی بات کو معنی تھی کہ
 اجساد انبیاء کو کمالی با اعتبار طبیعت ارضی تو ان کے اجساد میں اور اور کئے اجساد میں کچھ فرق نہیں معلوم ہوتا
 اور آیت یا نار کوئی بردم و سلانا سے خلاف طبیعت مامور ہونا آشکارا ہے سو امر و نہی سے علی العموم طبیعت غیر
 طبیعت مراد لینا تو صحیح نہیں صحیح ہے تو یہ کہ حیوانا نباتات جمادات بھی جنکو غیر ذوی العقول کہتے ہیں نباتات
 کلام اللہ و احادیث رسول اللہ علیہ السلام اور اک رکھتے ہیں اور وہ بھی مکلف ہیں اُنکے لائق اُنکے لیے بھی حکام
 ہیں منجمل ان احکام کے اُنکے امور و نہی بھی معلوم ہوتے ہیں جیسے حضرت یوسف علیہ السلام کا آفتاب کو یوں کہنا
 کہ تو بھی مامور ہے میرے اپنے سیر میں یا رسول اللہ صلعم کا اُس شخص کے خطاب میں جنے ہوا پر لعنت کی تھی یہ فرمانا
 کہ لعنت نہ کر یہ مامور ہے اس پر ولالت کیا ہے مگر چونکہ اول تو اُنکا ذوی العقول ہونا بوجہ در تکلیف شرمی ہے
 مخفی نظر عوام کو اُس تک سائی نہیں سرے انہیں تعیل احکام علی الدوم پائی جاتی ہے یعنی اپنے طبع پر قائم ہیں
 یہ شان مکلفین یعنی جن بشر سے بہت مستبعد ہے تو یہ اُنکے علوم و احوال کا کثرت لڑاؤ کا اختفا اور دوام تعیل حکم
 کا استبعاد اہل عقل و فاضل کے لئے جنکو کم عقل موقوفی کہتے ہیں اور پھر یہ امور جو حیات کے عوارض مفارقت ہیں جن علم
 خود ظاہر بینوں کو لوازم حیات نظر آتے ہیں باعث انکار معنی حقیقی امر و نہی ہو جاتا ہے کہ حق ہی ہے اور اہل حق جنکا
 دیدہ بصیرت کشادہ ہے وہ خوب جانتے ہیں کہ سوائے بشر سب اپنے اپنے کام پر بارادہ و اختیار قائم ہیں مگر چونکہ
 مثل جن بشر انہیں عصیان خداوندی نہیں اس سبب تکمال مال یکساں بنتا ہے دوسرے حواس و اعضا جو
 طریق اور ان و در تمام ادراک ہیں انہیں کلام و گفتگو وغیرہ جو آثار اور ادراک خواص حیات میں سے ہیں پائیں جلتے

تو کا ارادہ مخفی و مستتر ہے اہل معقول جنکو عقل سے بہرہ کم ہے اسکو طبیعت کہتے ہیں اسکی تعریف میں فاعل بے ارادہ کہنے بنی بے عقلی ظاہر کرتے ہیں لیکن نہیں جانتا کہ فاعل بے ارادہ ایک مفہوم بے مصداق بلکہ متعین ہے فعل کے لئے فاعل میں ارادہ شرط ہے ورنہ وہ اسکا فعل نہیں کسی قاصر کا فعل ہے بہر حال فعل فاعل ارادی اور قسری میں منقسم ہے فعل طبعی ظاہر میں قسم ثالث ہے ورنہ غور سے دیکھو تو انہیں میں داخل ہے الغرض اہل عقل قاصر جنکو معقول کہتے ہیں بعض مامورات غیر ذوی العقول کو طبعی اور اس کے مخالف کو خرق عادت یا بالخاصہ کہتے ہیں مداخل حق و باطل کو تعمیل حکم ربانی سمجھتے ہیں اور کیوں سمجھیں جہاں بوجہ تصدیق نبوی باوجود مردود و مردود اور طول زمانہ کے فی کعبہ اجساد انبیاء علیہم السلام کو زیر خاک سالم تسلیم کرتے ہیں نباتات و جمادات میں حیات و حاکم و حاکم و مکران کے ذمہ کے موافق تسلیم کر لیا تو کچھ تعجب نہیں یہاں تو بہت سے آثار علم و خبر کی خبر بھی دیتے ہیں کدو وغیرہ کی بیل میدان میں سطح زمین پر پھیلتی ہے اور اسی میدان میں با اس کے قریب جوار میں اگر کوئی چیز لکڑی وغیرہ کے اقسام کے لکڑی یا لکڑی ہوئی ہو یا کوئی رسی وغیرہ کا لکڑی کے پاس کسی چیز میں امرو و سراسر کسی اور چیز میں لکڑی اور پنا بند ہوا ہو تو پھر وہ بیل سپرٹ سپرٹ کر اوپر چڑھ جاتی ہے علیٰ ہذا القیاس اگر کوئی درخت علیٰ ہذا استقامت سیدھا اوپر کو جاتا ہو اور اتفاقات سے کوئی چیز اوپر ایسی آجائے کہ یہ درخت اگر برابر بڑھتا چلا جائے تو اس میں ٹک جائے تو یہ قاعدہ مقرر ہے کہ وہ درخت جب اس کے قریب پہنچے گا تو ایک طرف مڑ جائیگا شعور ہو تو یہ بات خالی علم و شعور سے معلوم نہیں ہوتی ایسے و قلع ناد کو جو گہریکاہ واقع ہوں پھر ان سے بھی تحصیل نسخ یا نقصان سے بچاؤ چکنا ہو امور طبعیہ پر محمول کہ مداخلات و جدان ہے اگرچہ کم فہم کو اسکی گنجائش پھر بھی باقی ہے کہ اسے ہی ایک طبعی بات کہے الغرض تقلید انبیاء اور اتباع رسول علیہم السلام کیجئے تو سب جگہ کیجئے اجساد انبیاء کے صحیح و سالم رہنے پر ایمان ہے تو اس پر بھی ایمان ہی قدرت خدا میں دونوں داخل مرتبہ مکان میں دونوں برابر تادل جب کیجئے جب کوئی محال لازم آئے نباتات جمادات کے حکوم و امور ہونے میں کیا خرابی ہے بلکہ عموم حکومت خداوندی نکلتا ہے غایت مانی اباب بعد جامعیت حقیقت انسانی کہ وہ تمام مطابق کو طبعی انسان کی نسبت علم و فہم کی کثرت ہوں اور نباتات جمادات کی نسبت بجز یاد خداوندی اور تعمیل احکام مخصوصہ جنکو اہل ظاہر طبع کہتے ہیں اور کوئی امر وہی نہ ہو اور بھی تو کمتر ہو جیسے زمین کی نسبت اجساد انبیاء علیہم السلام کے کھانے کی ممانعت اس تقریر کے بعد یہ احتمال بھی باقی نہیں رہتا کہ وجوب حرمت کے ایسے مواقع میں مفضلانے وجوب حرمت یعنی دوام فعل یا دوام عدم فعل مراد ہے و ہر افعاء کی یہ کہ سعی حقیقی وجوب حرمت کو چھوڑ کر یہ معنی مجازی جب مراد کیجئے کہ

معنی حقیقی نہیں سکیں سو یہ بات جب بھی کہ حیات محال ہوتی اور حیب شہادت انبیاء حیات ثابت ہو گئی تو پھر کیا
کلام پر غور کرتے ہوئے حکم ایمان حقیقی ہے اور نہ اس جزئی کا ناپاکی تو جو ہی نہیں سکتی کیونکہ اجساد مقدسہ
مطہرہ انبیاء علیہم السلام اگر بالفرض ناپاک تھے اور اس وجہ سے زمین پر حرام ہوئے تو ہمارے مذہب کے لئے
ناپاک تو بدرجہ اولیٰ ناپاک تھے بدرجہ اولیٰ حرام تھے غلیٰ بذالقیاس گوہ موت وغیرہ اور ناپائیاں اہل تہرام میں
اس صورت میں ہو نہو سبب حرمت کا احترام ہو گا کیونکہ سبب حرمت انہیں میں منحصر ہیں اور احترام اجساد بھی منحصر ہے
کہ مادہ حیات اور تعلق روح باقی ہو درجہ جسم بے روح بخلاف جنادات ہے اس کو زمین پر چنداں فوقیت نہیں جو فرق
عزت و احترام پیدا ہوا اور نہ ہی حرمت اُس پر تفرق ہو باقی بعض شہداء و صلحا کے اجساد کا بعد از منہ طویلہ صحیح و سالم مشہود
ہونا غلیٰ بذالقیاس کنگر و ٹکی جڑ کی ہڈی کا سالم رہنا چنانچہ حدیثیں صحیحہ و بیہل میں قطع نظر اسکے کہ اس طرح علی
الدوام رہنا کسٹ لیل سے ثابت نہیں یہ ضرور نہیں کہ وجہ حرمت ہی ہو جو انکے لئے بھی حیات کا اثبات ضروری ہو
جیسے ہم نے بعض اشیاء پر وجہ حرمت نہیں کھاتے خواہ بوجہ احترام ذات طعام ہو جیسے انسان کا گوشت یا بوجہ احترام
مکان طعام جیسے حرم کے جانور کا گوشت یا بوجہ ناپاکی ہو جیسے خنزیر وغیرہ اور بعض اشیاء بوجہ محبت یا بالبدن
جیسے پلے ہوئے کبوتر وغیرہ یا سواری بار بڑی کے اونٹ و بیل اور بعض چیزیں بوجہ ادب جیسے کالے بیل
کسی پیر کا عطیہ ہوا اور بعض اشیاء بوجہ عدم رغبت اور بعض اشیاء بوجہ عدم قدرت جیسے بیران کہنہ سال شکستہ
دندان سخت چیزیں مثل جنوں وغیرہ کے نہیں کھا سکتے اور بعض اشیاء بوجہ موانع خارجیہ جیسے شہد باندہ نشہ انداز
زبور نہ کھا سکے ایسے ہی زمین کے نکالنے کے لئے بھی وجوہ کثیر ہوں انہیں سے انبیاء کے اجسام کے نکالنے کی
وجہ تو احترام ذاتی ہوا اور خیر و اصلاح کے اجسام کے نکالنے کی وجہ مثلاً ادب ہوا اور کنگر و ٹکی ہڈی کے نکالنے کا
باعث مثلاً عدم قدرت ہو یعنی بوجہ سختی اسکو نہ کھا سکتی ہو مثلاً وہ بریں انبیاء کے سوا اگر انکے بعض اتباع میں
بھی ملوہ حیات اور ان کے اجسام کے ساتھ تعلق معن باقی رہتا ہو اور بوجہ حیات وہاں بھی حرمت احترامی ہو تو
ہمارا کیا نقصان ہے جہاں دعویٰ تو یہ ہے کہ انبیاء زندہ ہیں یہ نہیں کہ اور کوئی مثل انبیاء زندہ ہی نہیں ہاں
چونکہ انبیاء کی زندگی بوجہ علم نبوت معلوم ہے تو وہ دونوں حکم باقی اپنی حرمت از ولج اور عدم توریت لہو ال قابل
تکلیف اور بالیقین واجب العمل ہونگے اور اوں میں بوجہ معلوم ہونے حیات کے کیونکہ وہ دونوں حکم باقی کی
تکلیف خارج کی طرف سے صادر ہوتی بہر حال ہمارا استدلال حیات انبیاء پر نفس سناست اجساد سے
نہیں جو ختم سبب دیگر یا شبہ انقطاع حیات ہو ہم جو اثبات حیات کرتے ہیں تو حرمت اجساد سے

استدلال کرتے ہیں اور حرمت حسب تحریر بالا بے حیات متصور نہیں نہ اسباب قوی اگر موجب سلامت
 جس میں توقع نظر اس کے کہ جو اسباب اس بات میں معروف ہیں جیسے گھی میل شہد سرکہ اس جہد یا یقین نہیں تو صبح منہ
 حرمت کی کوئی صورت نہیں کیونکہ موانع مذکور کی صورت میں کھانے کی ایسی مثال ہے جیسے کھیسوں کی خوش زنی کے
 اندیشہ سے شہد کو کھائیے یا محاشان ہرکاری کے اندیشہ سے ہر کے گھاس چھوس کی طرف جو حقیقت میں صلاح الاصل
 میں نیت نہ دوڑائیے مگر ظاہر ہے کہ اسکو حرمت پر مطلع نہیں کہہ سکتے اور انقضاء حیات یعنی تھوڑی دیر کے لئے
 مگر پھر زندہ ہو جانے کی صورت میں زمین کے کسی جسم کو نہ کھانے کی ایسی صورت ہے جیسے کسی جانور کو ذبح کر کے
 چھیل چھال کر پکارتے اور قبل اسکے کہ کھانے پائیں کسی کے اٹھنا یا کراہت وہ پھر زندہ ہو جائے یعنی جیسے قبل
 ذبح ہونے کے اُسکے گوشت کو سوائت زندگی پھونک کر کھانا حرام تھا اور علیٰ ہذا القیاس بعد زندگی اس طرح سے
 کھانا حرام ہے اور مابین ان دونوں کے نکالنا چھاپہ کھانے کی فرصت ملی ایسے ہی ذمہ ورت انقضاء حیات حلت میں
 کچھ شک نہیں پر بوجہ قلت فرصت زمین کھانے نہ پائے اور اسوجہ سے وہ جب سلامت رہ جائے تو کچھ
 عجب نہیں لیکن یہ سلامتی بوجہ حرمت نہیں غرض سلامتی جسد بوجہ حرمت جس سے ہم استدلال کرتے ہیں
 بجز حیات متصور نہیں اور جب اس سبب کے لئے فقط ایک ہی سبب ہو جسکو حیات کہتے ہیں تو اس سبب سے حیات پر
 استدلال قوت و افادہ یقین میں ایسا ہی ہوگا جیسے دھوپ کے اور نور سے آفتاب کے طلوع پر استدلال قوی اور مفید یقین
 ہے جیسے نور بقدر مذکور کے لئے بجز آفتاب اور کوئی سبب نہیں ایسے ہی سلامت اجساد بطور مذکور کیلئے بجز
 حیات اور کوئی سبب نہیں ماحیز امکان میں ہونا وہ دونوں جگہ برابر ہے اگر سلامت اجساد بطور مذکور کے لئے
 سوا حیات کے اور سبب بھی ممکن ہے تو نور بقدر مذکور کے لئے بھی سوا آفتاب کے اور سبب ممکن ہے مگر یہ امکان
 جیسا یہاں قانع یقین نہیں نہ بھی نہ ہوگا اس امکان کے سبب آفتاب کے یقین میں تردد کرنا جیسا وہم میں داخل ہے
 اور صاحب مدعو کو وہی کہا جاتا ہے یہاں بھی یہ تردد داخل ہم رہیگا اور صاحب مدعو وہی کہلایگا اور یہ فرق ظہور نور اور
 وضوح آفتاب اور اختصار سلامت جسد نبوی اور استتار حیات جسکی وجہ سے اسکو مثل نور آفتاب ہر کوئی محل
 استدلال میں نہیں لا سکتا اور حیات مثل آفتاب کیسکو اس طرح سے معلوم نہیں ہو سکتی ہماری دعویٰ میں قانع اور رہا ہے
 مطلب کے مخالف نہیں اسلئے کہ مدار استدلال چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا ملازمت پر ہر ظہور دلیل اور وضوح مدلول پر
 نہیں ایک استدلال کو دوسرے استدلال کے ساتھ قوت و ضعف میں تشبیہ بشرط مساوات کیفیت ملازمت صحیح
 ہے اگرچہ ایک استدلال میں دلیل اور مدلول ہر عام و خاص پر وضع ہوں دوسرے میں خفی لیکن مدلول اگرچہ ظاہر و غامض

واضح ہو کہ استدلال تجبی بن پڑ چکا کہ دلیل مدلول میں ارتباط ملازمت معلوم ہو چکا ہے بعد اُس لیے کہ اختصاص اُس دلیل کے ساتھ معلوم ہو ورنہ دلیل مدلول میں کتنی بھی تعلیقت کیوں نہ ہو استدلال تصور نہیں ہو سکتا۔ اب میں جو کہ آفتاب پر استدلال کیا اور سلامت جسم سے حیات پر استدلال کرنا دونوں برابر ہیں اگر استدلال حیات میں وہ دونوں باتیں ضروری ہیں تو استدلال آفتاب میں بھی منون ضروری ہیں ہاں چونکہ نور مذکور اور اسکا اختصاص اُن کے ساتھ خاص عام کو معلوم ہے اسلئے اس طریق سے آفتاب کو ہر کوئی دریافت کر سکتا ہے اور سلامت جسم اور اسکا حیات کے ساتھ اختصاص کسی کسی کو معلوم ہے تو اس طریق سے حیات کو بھی کوئی کوئی دریافت کر سکتا ہے لیکن بعد اطلاع سلامت جسم معلوم اور بعد اطلاع اختصاص سلامت جسم جو حیات کے ساتھ ہے سلامت جسم سے حیات پر استدلال کرنے والا اور نور سے آفتاب پر استدلال کرنے والا دونوں برابر ہیں اس تقریر سے میرا سلامت جسم بطور مذکور کا اختصاص حیات کے ساتھ ثابت ہوا۔ ایسا ہی تیسرے خدشے کا جواب بھی بخوبی واضح ہو گیا کہ حرمت نکاح ازواج مطہرات اور عدم توریت کا حیات کے ساتھ اختصاص ہو اس میں اول کے اختصاص کی توجہ یہ ہے کہ ہم مطلق حرمت نکاح سے استدلال نہیں کرتے جو کسی کم عقل کو سوا حیات نبوی کسی اور سبب کا احتمال ہو بلکہ اس حرمت سے استدلال کرنے ہیں کہ جو ہم امت کیلئے اپنا ہوا یا بیگانہ عام ہو سوا اسی حرمت بجز حیات نزع یا عدت اور کسی وجہ سے تصور نہیں ہو سکتا۔ اول تو اسباب حرمت مندرجہ کعب حرمت علیکم امنہا تکم الخ وغیرہ میں سے کسی سبب یا معلوم نہیں کہ تمام اہل ایمان کو انکی وجہ کسی خاص عورت کے نکاح حرام ہو یا سبب ہے تو زندگیانی نزع یا عدت ہے جس پر لفظ المحصنات لالت کرتا ہے یا کسی وجہ سے سبب کا احتمال ایسا ہی سمجھتے ہیں یا نور بقدر معلوم کیئے سوائے آفتاب کے اور شے کا احتمال ہو کہ جسے نور بقدر معلوم کیئے آفتاب کے سوا آفتاب کے کوئی سبب یکھا نہ سنا ایسا ہی حرمت عامہ کیئے سوا زندگیانی نزع یا عدت کوئی علت کچھ سنی علاوہ برہنہ و اصل لکم ما وراء ذلکم اس بات پر کمال کرنا ہے کہ سوا اسباب کو روکے حرمت کے لئے اور کوئی سبب متصور ہی نہیں صورت میں حرمت عامہ کیئے سوا زندگیانی نزع اور عدت کے اور کوئی سبب نہ ہو گا باقی اس اختصاص عدم توریت سوا اسکا جواب اول تو یہ ہے کہ حدیث لا نورث میں وراثت معنی موروثیت کی نفی ہے وراثت بمعنی ہارثیت کی نفی نہیں اسی اصل وراثت ہی کی نفی ہے یا نہیں کہ اصل تو موجود ہے پر مورث خارج یا مانع ظہور اثر میں جیسے ایام سفر میں فرضیت صوم معنی مقضائی نسبت عبودیت و عبودیت موجود ہے ہی وجہ یہ کہ روزہ رکھ لیا جائے تو لدا ہو جائے ہے مورث خارج یا مانع ظہور اثر میں اگر بجز و اتمام سفر قبل حصول فرضیت و اتمام جائے تو اثر فرضیت یعنی عقاب عتاب مترتب نہ ہو گا مانع خارجی یعنی نفوذ حرمت خداوندی لمجا و مشقت اس اثر کو ظاہر نہیں ہونے دیتی لیکن ظاہر ہے کہ اس حال میں حال قبل تشریف آوری

دندان میں زمین آسمان کا فرق ہو جاوے یوں نہیں کہہ سکتے کہ اصل حکم صوم موجود ہے ورنہ لازم آتا کہ صوم قبل رمضان
 اور اس محسوب ہو جائے تو ظاہر حال یعنی عدم عقاب میں اس زمانہ کا روزہ نہ رکھنا اور بطور مذکور یعنی حالت غیر
 میں رمضان کا روزہ نہ رکھنا برابر ہے جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اب غور فرمائیے لائنورث فرمایا ہے لائنورث
 نہیں فرمایا اگر لائنورث امد فرماتے تو بیشک حکم کمال حقیقت شناسی اور کمال بلاغت نبوی الیٰ ترقیق و تحقیق
 یہ کہتے کہ مورث کی جانب کچھ عذر نہیں ہر وارث کسی وجہ محروم ہیں لائنورث میں ایسا نہ ہے کہ یہاں مورثیت ہی
 صحیح نہیں وارثوں کی وارثیت دکنار اور مورثیت کے صحیح ہونے کی بحرحیات اور کوئی علت نہیں صاحب مال اگر زندہ ہے
 گویا مرگ ہوا اسکا مال کسی ملک میں ہیگا اسکے وارث اسکے دین پر ہوں کہ ہوں قائل ہوں کہ ہوں
 غرض اسکی جانب صفت مورثیت ہی نہیں اور اسکا مال محل میراث ہی نہیں چاہے کیسے وارث ہوئے
 کی نوبت آئے کیونکہ مورث کی مورثیت وارثوں کی وارثیت سے بالذات مقدم ہے جیسے معبود مطلق کی معبودیت
 یعنی وہ بات جو منشا استحقاق عبادت ہے عباد کی عبادت کے مقدم بالذات ہے اگر یہ نہ ہوتا تو خدا میں بھی مثل لہو
 معبودوں کے استحقاق عبادت نہ ہوتا مال مورثیت معبودیت شرعی جو بعد تعلق وراثت اور صدور عبادت
 مورث اور خدا کی جانب ثابت ہوتی ہے البتہ وراثت اور عبادت کے متاخر ہے کیونکہ اس صورت میں مورث معبود مفعول
 وراثت اور عبادت یعنی موقوف علیہ فعل ہے جو مصطلح نحاۃ ہے اور وقوع فعل بیشک صدور فعل سے متاخر ہے اور پہلی
 صورت میں مفعول یعنی من یقتضی وقوع الفعل علیہ ہے اور استحقاق اور اقتضار صدور فعل صدور فعل سے لاجرم مقدم
 ہے یہی بات کہ مقتضی تعلق وراثت کوئی چیز ہے سو وہ موت مورث ہے اور وہ بیشک وراثت وراثت سے تعلق
 وراثت کے مقدم ہے اور نظر اظاہر مفہوم گو موت مورثیت مراد نہیں ہے بلکہ موت مورثیت وہ خود
 موت ہی ہے اور اس صورت میں بصراحت اس حدیث سے نفی موت انبیاء نکلتی ہے غرض لائنورث میں مصدر
 مفعول یعنی مبنی للمفعول یعنی من یقع علیہ الفعل کی نفی نہیں مصدر مبنی للمفعول یعنی من یقتضی وقوع الفعل علیہ کی نفی
 کیونکہ مصدر مبنی للمفعول یعنی موقوف علیہ فعل کا عدم مصدر مبنی للفاعل کے عدم کی فرع ہے جیسے اسکا وجود تحقیق
 اسکے وجود تحقیق کی فرع ہے اس صورت میں مقتضای حقیقت شناسی اور کمال علم اور بلاغت بالغہ نبوی صلعم نیما
 کہ فرمے کی نفی کرتے اور درباب نفی اصل لوگوں کو تردید ڈالتے کیونکہ فرع کی نفی کو اصل کی نفی لازم نہیں بلکہ اصل کی
 نفی کرتے جس کے اصل فرع دونوں کی نفی ہو جاتی اور لفظ مختصر رہتا اور مطلب بالا ہوجاتا یعنی لائنورث امد فرماتے۔
 خلاصہ میں جملہ ترکناہ صدقہ معنی باعتبار معنی جیسے ہی صحیح ہو سکتا ہے کہ مورثیت یعنی اقتضار وقوع فعل وراثت

ہونا چاہئے۔ تاہم جو بجا کیے ان فرض اور نورث فرمانا اور لایہ ثناء احد ذفر مانغانی نکتہ سے نہیں اہل فہم سمجھ گئے ہونگے
 کہ وہ انشاء اللہ یہی فرق ہی جو معروف ہوا اور اس سے صاف ظاہر ہے کہ انبیاء مستور زندہ ہیں کیونکہ عدم اقتضائے
 وقوع فعل و زشت زوال حیات کی صورت میں تو مصور ہی نہیں تصور ہے تو حیات میں تصور ہے لیکن انبیاء
 کی زندگی زیر پردہ عارض ظاہر بینوں کی نظر سے مستور ہے مثلاً امت اُن کی موت میں زوال حیات نہیں چاہیے
 انشاء اللہ واضح ہو جائیگا اور دیرین مائرکناہ صدقہ جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مائرکناہ صدقہ ہے
 اُسکو مقتضی ہے کہ کوئی مستغرق بھی ہو سو وہ سوئے ذوات انبیاء علیہم السلام اور کون ہو گا پر اُنکا تصدق ہو تب
 ہی صحیح ہو سکتا ہے کہ وہ وقت تصدق بقید حیات ہوں اور وقت تصدق بشہادت مائرکناہ وہ زمانہ ترک کر
 اور ترک کجاہ بوجہ موت متحقق ہوا تو لا یرم وقت ترک چود وقت موت ہے انبیاء زندہ ہونگے اور اُن کی موت اُنکی
 حیات کی سائر ہوگی یعنی یہ موت رافع و دافع نہ ہوگی چنانچہ انشاء اللہ یہ بات آئندہ خوب آشکار ہو جائیگی ابجگہ سے
 اہل فہم ہر دشمن ہو گیا کہ مائرکناہ صدقہ اور لا نورث میں علاقہ علیت معلولیت و علیت فرعیہ کے ظاہر میں تو
 مائرکناہ صدقہ حکم سابق کے لئے موقع علت میں معلوم ہوتا ہے لیکن اگر برعکس کہے تو زیادہ نسبت بلکہ جی صحیح ہے کہ چونکہ
 مضمون جملہ لا نورث جو حکم تقریر گذشتہ نفی موت کے اصل ہے اور چونکہ یہ اصل مانع ترقی و تعلق میراث ہے اور ہر بوجہ عروض
 موت ظاہری چلے کشتی پر وہ انشینی قبر رسول صلعم اموال میں تصرف سے معذور اسلئے اسکی ضرورت ہوئی کہ اپنے
 کارکن کو اپنے اموال کا جمع خرچ بتلا جائیں غرض مضمون لا نورث باعث بیان مائرکناہ صدقہ اور مائرکناہ
 صدقہ اپنے صحت میں مضمون لا نورث کا محتاج جاویدہ دونوں جملے ایک دوسرے کے مؤید صریح اور ہر ایک بلا استقلال جاتا
 انبیاء پر شاہد کیونکہ عدم مورثیت اور تصدق دونوں حیات کے ساتھ مخصوص ہیں بجز حیات اور کسی صورت میں یہ دونوں باہم
 منصور نہیں لیکن اباب فہم پر پوشیدہ ہے کہ حیات انبیاء اگر مانع ہے تو مانع مورثیت انبیاء ہے مانع وراثت انبیاء نہیں
 ہو سکتی سو کیا عجب کہ انبیاء اپنے آباؤ اجداد کے بشرطیکہ اُنکے آباؤ اجداد انبیاء نہ ہوں وارث ہوتے ہوں اور یہ جو احادیث
 صحیحہ میں فقط لفظ لا نورث پر اکتفا کیا ہے اور لا نورث جیسے (بلکہ اکثر عوام) ہے نہیں بڑھایا تو اس واسطے نہ بڑھایا ہوا اور اگر
 بالفرض وہ لفظ لا نورث بھی صحیح ہو تو اسکی وجہ محض عایت لزیم فیما بین اخذ و عطا ہو یعنی دنیا میں ادلا بدلا ہے لینا دینا
 بھی ہے اور دینا نہیں تو لینا بھی نہیں اب عرض یہ ہے کہ ناظرین تحریر ہذا پر بخوبی واضح ہو گیا کہ امور مذکورہ
 خواص ہیئت میں کسی میں عوارض عامہ میں سے نہیں جو اُن سے استدلال حیات پر نادرست ہوا جب استدلال صحیح ہو تو
 اسکی کیا پریشانی ہے کہ یہ استدلال آتی ہے یا ملتی علی مذا القیاس اسکی اندیشہ کہ یہاں تو وضع ثانی وضع مقدم پر

استدلال ہے یہ یونانہ درست ہوگا اب تسہیل فہم اور تغلیل وحشت ناظرین کیلئے خلاصہ جواب خدشاہوں مرحوم ہے
 وہ ہے کہ بوجہ رانی ہونے استدلال معلوم کے جو یہ اعتراض واجب ہوتا تھا کہ استدلال رانی میں وضع تالی منہج وضع مقدم
 نہیں پھر کیونکر مطلوب معلوم ثابت ہوگا تو اس کے دو جواب ہوئے اول تو یہ کہ عدم انتہا وجہ ہتمال عموم تالی ہی سو
 یہاں بالبدلتہ معلوم ہے کہ سوائے حیات امور ثلاثہ کے لئے اور کوئی سبب ہی نہیں ہونہ ہو حیات ہی ہوگی
 اس صورت میں تالی گویا تھی لیکن اب جبکہ ایک خاص امر معین یعنی حیات میں منحصر ہے دوسرے یہ کہ تالی عام ہے نہیں
 یعنی ہر امر اور ثلاثہ میں سے حیات ہی کے ساتھ مخصوص ہے یہاں عموم ہی نہیں جو کچھ اندیشہ ہو اب لازم یوں ہے کہ
 خدشہ ثانی کا جواب بھی رقم کیجئے ناظرین اور اوراق منتظر ہوں گے۔ جناب من عدم توریت کا ہنوز محل نزاع ہوتا مسلم
 اول تو ہمین اہل حق سے کام ہے یہ کیا کچھ تھوڑی بات کہ اہل سنت کا پُرانا عقیدہ جبر عقلا مقلدانہ تھا محقق ہوا
 شیعہ راہ پر نہ آئے تو بلا سے دوسرے شیعہ کہاں تک بین بائع کریں گے ایک دلیل اگر بطور مناظرہ نامام رہ گئی تو کیا
 نقصان اور ہیبت بلبلیں ہیں کچھ پہلے سن چکے ہو کچھ آگے انشاء اللہ سنو گے بائیںہدایہ دلیل کی ضرورت ہے تو سنئے
 توریت اگر ہنوز محل نزاع میں ہونا مسلم پر نزاع دو قسم کے ہوتے ہیں ایک نزاع معقول دوسرا وہ جسکو حدیث نگار جینی
 کہتے ہیں سو کسی چیز کے ہونے نہ ہونے میں اگر قسم اول کا نزاع ہے تو اس سے کسی نے پر استدلال قابل سماعت نہ ہوگا
 در نہ وہ نزاع قابل سماعت نہ ہوگا چنانچہ اہل فہم پر آشکارا ہے مگر یہ بھی اہل فہم پر آشکارا ہے کہ دلیل دو قسم کی ہوتی ہے عقلی
 یا نقلی اور نقلی کا قوت وضعف باعتبار احوال روایات اور اتصال سند ہوتا ہے اگر راوی اچھے سچے حافظ ضابطیم
 ہوں اور سند متصل ہو تو باتفاق فریقین روایت واجب القبول ہوگی اب ہم پوچھتے ہیں کہ روایت لا نورث ماترکانہ
 صدقہ ہمہ صفت موصوف پھر انکار کے کیا معنی اگر ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ ضیعوں کے نزدیک مجھے میں تو انکی
 بُرائی کی کیا دلیل اگر بُرائی بھی فدک کا میراث میں نہ مینا ہے تب تو مصاوہ علی المطلب ہے اور اگر غصب ظلم ہے تو اسکا
 مال مفصل تو کتب مطول مثل اذالۃ الخفا و تحفہ الثنا عشر وغیرہ سے معلوم ہوگا پر کچھ کہ تو رسالہ ہدیۃ الشیعہ بھی واضح ہوگا
 یہاں اس رد و کہ کی گنجائش نہیں پر اس قدر معروف ہے کہ غصب کے لئے دو باتیں ضروری ہیں ایک مخصوص ہونے دوسرے
 فہر غاصب سو دو زین مفقود۔ اول کے مفقود ہونے کی تو یہ دلیل ہے کہ ابو بکر سے پہلے اہل محل عقد نے بلکہ سوار مسکندوں نے
 بھی کسی سے بیعت کی ہی تھی جو غصب کی نوبت آتی اور دوسرے کے مفقود ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قبل اختلاف ابو بکر ہوتا
 نے کسی پر حیر نہیں کیا بلکہ لوگوں نے در باب اختلاف اُن پر حیر کیا اور وہ جبر کرتے بھی تو کس بھروسہ پر نہ روز کچھ نہتا
 باقی تجلیات مجنونانہ کو ایسے مقامات میں متاویز بنانا دیوانوں کا کام ہے چونکہ تواریخ اہل سنت بوجہ بدگمانی قابل

استناد: دوم یوں ہے کہ اس قسم میں نسائی وغیرہم سے تحقیق کیجئے تو بخوبی بکھرے ہوئے سے کام نہ لے سکتے ہیں۔
 سے بلکہ سب سے زیادہ انہیں کے دشمن کیونکہ باعث برہمی دولت یہود و نصاریٰ دونوں تھے اور آپ صحت سے
 اس حدیث کی تخریب کی وجہ بزم شیعہ مخالفت قرآن ہے سو اسکا حال یہ ہے کہ حدیث شیعہ میں بخوبی واضح ہو گیا اس
 کے دیکھنے والے پر انشاء اللہ پوشیدہ نہ ہوگا اس حدیث اور آیات قرآنی میں ہرگز مخالفت نہیں بلکہ اس حدیث کو وفاق ہے
 کہ باہم موید یکدیگر ہیں اور کلام اللہ کے مخالف ہی سہی مگر بزم شیعہ کلام اللہ کی مخالفت کیا مضر ہے کلام اللہ جو
 اب عالم میں موجود ہے وہ تو اُنکے نزدیک کلام ربانی ہی نہیں بیاض عثمانی ہے بلکہ کافی کلینی کے مخالف ہوتے
 تو مضائقہ تھا سو ناظرین اوراق بدیہ شیعہ کو یہ بھی معلوم ہو گا کہ یہ روایت دیالیا کانی کلینی سے دربارہ عدم توثیق
 اختیار کچھ کم ہوگی زیادہ ہوگی اور اسے بھی جانے دیجئے بڑی مخالفت کی وجہ تو یہی ہے کہ آیت یوسف اللہ فی اولادکم اور
 آیت وہب لی من لدنک لیاءتین اور آیت ودرث سلیمان داؤد سے میراث اختیار ثابت ہوتی ہے دو اخیر کی تینوں
 سے میراث اختیار کا ثبوت تو ظاہر ہے یہی آیت اول وہ رسول اللہ صلعم اور امتیوں کو دونوں کو عام ہے اسلئے آپ
 بھی اس حکم میں داخل ہوئے پھر عموم الانورث کہاں آساؤد و اخیر کی آیتوں سے میراث کا ثبوت جب ممکن ہے کہ
 نحن نرث الارض من علیہا میراث کا ثبوت ہو سکے اور یوسف اللہ ثبوت میراث نبوی جب ہو کہ رسول اللہ صلعم
 کی موت اول تو مسلم ہو اور جب رسول اللہ صلعم مردہ ہی نہیں بلکہ زندہ ہیں تو پھر آیت یوسف اللہ اور حدیث لا
 نورث میں کیا مخالف آساؤد و اخیر بھی قناعت کیجئے عدم نورث کے قصہ کو اصل سے جانے ہی دیجئے ہم سو تلافی
 میں سے فقط ان دو باتوں ہی پر اکتفا کرتے ہیں لیکن یہ دو بھی کم نہیں انہیں سے ہر ایک حیات پر دلالت کرتی ہیں
 کافی کافی ہے جیسے نورث و آفتاب پر دلالت کرنے میں کافی ہے پھر جب ایک نورث و آفتاب پر دلالت
 بن کے تو یہاں ویسے ویسے دو ہیں لیکن ظاہر ہے کہ جب حیات ان دو ہی سے بلکہ ضیق ہر ایک سے ثابت ہوئی
 تو عدم توثیق کا ثبوت آفتاب پر ہے اور یہ بھی روشن ہو گا کہ روایت کا ثبوت اور اسکی قوت کچھ اسی میں منحصر نہیں
 کہ اسکی سند ہی اچھی ہو اگر کوئی آیت یا روایت صحیحہ اس کے مصدق ہو تو یہ تصدیق آیت و روایت کافی ہوگی نہ
 حجت قابل انکار نہیں ہاں منکر بے عقل کہ اعتبار نہیں انکار کر دیتے تو کون مانع ہے نہ میں و انگشت کی زبان کافی
 ہے اسلئے کلام اللہ کی سند ہمیشہ کرنی لازم ہوتی اول خداوند کریم قرآن مجید کی شان میں فرما ہے مصدق
 لما بین یدہ سوا بین یدہ توثیق بغیر آیات نازلہ سابقین بہر حال ایک سرے کو تصدیق کرنا موجب صدق
 یکدیگر ٹھہر اور ہر ذات مشابہ کے بعضے اکابر نے یہی معنی کہے ہیں کہ ایک آیت دوسری آیت کے مشابہ و مطابق ہے

چرا کہ ایک میں سنوشت دوسری آیت کا تفسیر مئی بت کا مضمون اکثر جگہ اسکا مصدق ہی غرض مصدق لما بین ید یہ ہونا درجہ
بیان اعتبار کا نام الشرح مذکور ہوا ہے سو حدیث لا نورث بزعم شیعہ جو حکم المر یقین علی نفسہ حضرت صدیق اکبر
کو کا ذب کذاب جلتے ہیں بوجہ کذب صدیق اکبر مزعومی شیعہ اگر ضعیف بھی ہو تب بھی بوجہ تصدیق آیات شعرہ
بقا و کمال ازواج مطہرات و روایت سلامت جہاد انبیاء علیہم السلام پھر یہ روایت قابل اعتبار ہوگی ہاں عجیبوں
اور بے دینیوں کی بات کو خلاف واقع ہونا لازم ہوتا تو ایک بات بھی تھی پر ایسی بات کوئی نادان ہی کہے تو
کہے اگر ایسی روایتیں مخالف واقع ہی ہو اگر قیں اور ضعیف روایتیں سچی ہو اسی حکم قیں تو روایات ضعیفہ سے لبر و قی کا
دیافت کر لینا صحاح سے زیادہ ہل ہوتا صحاح میں تو گنجائش محمد بھی تھی ضعاف میں تردد سے مطمئن ہو جاتے جو
خبر ضعیف سننے کے نقص کو یقینی سمجھا کرنے با اینہما اگر ایسا ہوتا تو روایت لا نورث اور آیات شعرہ بقا و کمال اور
روایت متضمنہ سلامت جسد میں مطابقت ہی کیوں ہوتی علاوہ ہمین خداوند کریم ارشاد فرماتا ہے فافہام ہم
لہ من الامن اذا خوف اذا حوائج لہ و رودہ الی الرسول الی اولی الامر منہم لعلہ الذین یتنبطونہ ہم الخ یہ سنبطان خود روایت
پرد لالت کر رہے کہ سوار قوت سند اعتبار دیتے کے ایک یہ بھی صورت ہے کہ مقل بیواسطہ کسی امر کے یا بواسطہ خبر
میں جھگڑے اسکی تصدیق کرے ایسی ہی یہ آیت ان جار کم فاستی بنبار قنبینوا اسی بات پر دلالت کرتی ہے کیونکہ
تبتین یہی ہے کہ مضمون خبر کو عقل تسلیم کر لے ورنہ مضمون سربستہ ہزار کی خبر سے بھی واضح نہیں ہوتا حروف مقطعات
کے معنی اور استواء علی العرش کی حقیقت اور دیدار خداوندی کی کیفیت باوجود اس تو اتر قرآنی کے آج تک
کھلی بالکل جس خبر کی مصدق مقل یا نقل ہو اسکو صادق ہی سمجھنا چاہیے اگرچہ اس کے راوی ضعیف ہی کیوں نہ ہوں
اور اب تک بھی سمجھ میں آتا ہو تو ایسی سمجھ پر پھر بڑین مگر تاہم اتمام حجت کے لئے ایک مثال معروض ہے کہ اگر دو شخص
کبھی کے بہرے یکا یک اپنی شنوائی کا دعویٰ کریں اور ایک سرے سے باتیں کریں تو ہر ایک کی شنوائی دوسرے
کی شنوائی کی مصدق ہوگی اور پھر اس پر ایک حکایت معروض ہے حضرت سید الطائفہ ضیاء بغدادی رحمۃ اللہ علیہ نے
ایک شخص کو مضطرب اور بقرہ دیکھ کر جد پوچھی تو اس نے عرض کیا کہ اپنی والدہ کو جہنم میں دیکھتا ہوں آپ نے اس
کو کچھ نہ فرمایا یہ موافق اس حدیث کے جس میں بچہ تر بڑا یا لاکھ بار کلمہ طیبہ کے ثواب پر وندہ مغفرت ہے
اسی قدر کلمہ جو اچکا پڑھا ہوا تھا اسکی والد کی روح کو بخشا ہر چند ابھی اس کے کچھ اسکا ذکر نہیں کیا تھا جو اسکو فر
مایا اس حزن سابق کے بعد اس خوشی کی علت پوچھی تو اس نے کہا کہ میں اب اپنی والدہ کو جنت میں دیکھتا ہوں
اس پر نے فرمایا کہ اس جوان کے مکاشفہ کی صحت حدیث معلوم سے معلوم ہوئی اور حدیث مذکور کی صحت اس کے

اہماتہم کے دونوں جملے جدی جہدی آپکی حیات پر ایسی طرح دلالت کرتے ہیں کہ انشاء اللہ قرآن کے ماننے والوں کو تو
 گنجائش بخیار رہتی نہیں اور بخش قرآن کے انکار سے موافق حدیث الثقلین لاریب نخل زمرہ غفران ہو چکا اسکی راہ پر
 لائیں کوئی تدبیر نہیں غرض جو لوگ کلام اللہ کو بیاض عثمانی کہہ کر خدا کی آیات سے اپنے خیالات اہیات کو مقدم سمجھتے ہیں
 وہ لوگ تو اپنے عقیدے کے موافق بھی بشہادت حدیث مذکور گمراہ ہوں گے وہ نہ مانیں تو وہ جانیں پرورستان ہاتھلاں
 کو بعد اتمام غیرت مذکور انشاء اللہ تسلیم دعویٰ معلوم لازم ہوگا مگر چونکہ ملامت خدشہ چہارم بھی اسی آیت کی تفسیر پر موقوف
 ہے تو خدشہ چہارم کی تقریر یاد دل کر بعد کو اپنے جی کی باتیں عرض کرونگا اس لئے تقریر خدشہ چہارم مہول معروض ہو رہی ہے کہ
 صاحب سالہ حرمت مکاح ازواج مطہرات رسول اللہ صلی علیہ وسلم کی حیات پر استدلال کتابی اور علماء متقدمین نے حرمت مکاح ازواج
 رضوان اللہ علیہم اجمعین کو آپ کے حیات پر تفرع نہیں سمجھا بلکہ انکے اہیات المومنین ہونیکا ثمرہ قرار دیا ہے وہی وجہ ہے کہ انکو
 نبوی غیر مدخول بہا کے نکاح کو سلف سے لیکر خلف تک سبے جائز رکھا ہے اگر غلت ممانعت مکاح حیات ہوتی تو مدخول بہا
 کی کیا تخصیص تھی مدخول بہا اور غیر مدخول بہا دونوں کا مکاح امیوں کو حرام ہوتا الغرض خیال صاحب سالہ دربارہ حرمت
 مذکورہ مخالف جماع صحابہ رضی اللہ عنہم جمیع غیر ہم معلوم ہوتا ہے اسلئے یہ سمجھنا عرض پر داز ہے کہ ہمارا وہ ہر بھی کیا گیا ہے
 حرمت مکاح ازواج مطہرات اگر حیات سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ والتسلیمات پر تفرع نہیں بلکہ ازواج مطہرات کے اہیات
 ہونے پر تفرع ہے تو اہیات ہونا ازواج مطہرات کا آپکی حیات پر تفرع ہے بلکہ سبب خصائص نبوی متعلقہ باب مکاح ہوں
 کہ نہوں اگر غور کیجئے تو متفرع اسی بات پر معلوم ہوتے ہیں جو موجب دوام بقا و استمرار حیات سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ
 والتسلیمات کا اس گرفتار انکار کو فرصت قرار دینی میرا تھی جو حسرت تحریر اثبات دعویٰ مذکور نکاحانی گمراہی خلیل
 کہ انہما را مقصود میں دوسرا دوسرا ہر جگہ اپنی کم فہمی کی دلیل ہوتی ہے اور ایک علت کے دس معلولوں میں سے ایک کی وجہ
 ارتباط بھی اگر منکشف ہو جاتی ہے تو اہل فہم کو اور معلولوں کی وجہ ارتباط بھی معلوم ہو جاتی ہے اور وہی وجہ ہے کہ رعنا
 عزیمت بنام خدا اس بات کے اثبات کی طرف مورتا ہوں کہ آپ کے تمام خصائص مکاح حرمت ازواج ہو یا اور کچھ ازواج
 مطہرات کا اہیات ہونا ہو یا اور کچھ سبب اس بات پر تفرع ہیں کہ آپکی حیات قابل زوال اور ممکن لانفکال نہیں سو
 اگر متقدمین نے حرمت نکاح ازواج مطہرات کو انکے اہیات ہونے پر تفرع کیا ہے تو یہ خاکپا پر متقدمین متاخرین
 نے اہیات ہونے کو آپکی حیات پر تفرع دیکھتا ہی غرض چاری بات پھر بھی ہاتھ سے نہیں جاتی بلکہ حیات نبوی اور
 بھی ملل ہو جائیگی تفصیل اس جمال کی یہ کہ یہ بات تو بدیہی ہے اور تو اور شیعہ بھی جانتے ہوئے کہ ازواج مطہرات کا
 اہیات المومنین المومنات ہونا انکا کمال ذاتی نہیں ورنہ یکم حرمت قبل مکاح نبوی بھی ہوتا یہ کمال انکو میرا ہے تو بدلت

شرط ازدواج حبیب فی الجہل اصل اللہ علیہ وسلم میرا ہی اس صورت میں لازم ہوا کہ علم کی جانب صفت البوت کا ثبوت چاہیے سو البوت جسمانی یعنی آپ کے لفظ سے مومنین کا پیدا ہونا تو بہ نسبت مومنین بالبدنہ ہاں ہے ہو نہوا بوت روحانی ہو یعنی ارحام مومنین آپ کی روح پر فتح سے پیدا ہوئی ہوں گے کہ الہم جانتے ہوئے کہ البوت حقیقی البوت حقیقی کی حقیقت اہل حقیقت کے نزدیک فقط اتنی ہی کہ والد واسطہ وجود ولد ہوتا ہی رہا بنطور کہ وجود ولد میں سے نکلتا ہی عرض ایک نوع کا انشلاق وجود بھی والد بجانب ہوتا ہی فقط توسط شخص نہیں باقی ہی کیفیت و ساطت اسکو البوت و نبوت میں فعل نہیں الہی کی کیفیت ساطت اور الہی کی کیفیت توسط کو دیکھئے اور پھر دیکھئے کہ باوجود اس ساطت کے وصف الہیت میں نون یکساں مشترک ہیں ہر برزخ کی کیفیت ساطت کو دیکھئے تو ہی آدم اور سوان کے اور جانوروں کی کیفیت ساطت نرالی ہی ہے مگر انساب الہی کچھ فرق نظر نہیں آتا عرض حقیقت شناسان اہل بصیر حکم تقریر کو سنکر سمجھ گئے ہونگے کہ حقیقت البوت فقط و ساطت وجود بطور مذکور ہی ہے کیفیت توسط کو اس میں کچھ دخل نہیں یہی وجہ ہے کہ تمام مہول کو کتنے ہی ادھر کیوں نہیں آبا رہو مہات کہتے ہیں عرض کیفیت توسط کو البوت میں کچھ دخل نہیں ہاں توسط کے ساتھ ایک نوع کا انشلاق وجود بھی چاہیے مگر توسط مع الانشلاق سوا واسطہ فی العروض کے خارجیات میں اگر ہے تو واسطہ فی الثبوت ہی اس کی دونوں قسموں میں یہ بات نہیں اسکی ایک قسم جو حرکت میں نہ رہی چنانچہ انشاء اللہ عنقریب واضح ہو جائیگا وہ تو میں جب موصول ہوں میں جب بعد موتی ہی مثلاً حرکت دست حرکت قلم اور حرکت سیاہی کے لئے بعد از نفس سیاہی کے حق میں موصول الی القرباس ہے اور دوسری قسم موصول محض ہوئی ہے جیسے کاتب کے قلم سیاہی کے حق میں مخطو موصول ہے اور یہی حقیقت تحریر ہے مگر ظاہر ہے کہ نہ حرکت حرکت سے منتقل ہوتی ہے نہ حروف حرکت سے نہ حرکت کاتب سے عرض پیدا ہونی والی یہ چیزیں نہیں ہاں کاتب حرکت کے مدوش ہیں واسطہ ہے سوائے کاتب نسبت تعلق اب انشلاق معلوم ہاں سیاہی سے حروف البتہ منتقل ہونے میں سو در بالہ عروض حروف جو ایک بیت خاص کی سیاہی کا غلہ کے حق میں سیاہی واسطہ فی العروض ہی ہے واسطہ فی الثبوت نہیں مگر چونکہ توضیح اس امر کی تعریف بیان حکام ساطت پر موقوف ہے اسلئے بعضی تفسیریں اس سے متعلق ہیں اسلئے اول سائل کے باب میں کچھ عرض معروض ہے واسطہ قسم کے ہوتے ہیں ایک واسطہ فی الثبوت دوسرا واسطہ فی العروض ساطت فی العروض میں تو وہ وصف کہ جسکے عروض کیلئے معروض کو واسطہ کی ضرورت ہے بلکہ خاص ہی حصہ جو معروض کو عارض ہے اولاً بالذات تو واسطہ کے لئے ہوتا ہی اور ثانیاً بالعرض ذوالواسطہ یعنی معروض کیلئے بشرط ظاہر معروض موصوف بالوصف معلوم ہوتا ہی حقیقت میں واسطہ ہی موصوف ہوتا ہی وجہ اسکی یہ ہوتی ہے کہ صفت مذکور واسطہ کی صفت ذاتی اور اسکی لازم ہاں ہوتی ہے اس کے انکسار کا احتمال نہیں ہوتا

اسکی واسطہ میں لائنیں آتا ہے جو سوان ساطت فی العروض

جو یوں کہا جائے کہ واسطے مشک ہو کر معروض کیساتھ قائم ہو گئی پہلے واسطے کے ساتھ قائم تھی اور وہ موصوف تھا اب واسطے اپنی معروض کے ساتھ قائم ہو اور وہ موصوف ہو گیا بلکہ ہمیشہ وہ واسطہ ہی کے ساتھ قائم رہتی ہو اور ہمیشہ ہی موصوف رہتا ہو جسے ناظر اور عقل غلط میں بوجہ اقتران صفت مذکورہ بالمعروض جو وقت تعدی اور دم للفعال کہ زمانہ وقوع فعل اور وقوع صفت ہوتا ہو اور وقوع افعال متعدد یہ کہ لازم ہو کہ صفت متعدد یہ فعل کے ساتھ متفرن ہو یوں ہی اور اک کرتی ہو کہ معروض موصوف حقیقی ہو غرض وہ صفت جسے حصول میں اسطے کی ضرورت ہوتی ہو ہر چند واسطے کے حق میں لازم مابست ہوتی ہو جسے اصطلاح نجات لازم نہیں ہوتی متعدی ہوتی ہو واسطہ کے لئے فاعل اور معروض مفعول ہوتا ہو جیسے نور کہ در حقیقت آفتاب کے ساتھ قائم ہو اگر دیکھا جائے یا شجلاوین و کہار پڑا ہے تو اس سے مشک نہیں ہو جاتا ہاں ایک قسم کا اقتران زمین وغیرہ کے ساتھ بھی حاصل ہو جاتا ہے اور کیونکہ یہ نہ تو وقوع اور تعدی ہی کیونکہ ہو بالکل جیسے نور آفتاب عین تعدی الی الارض اور وقوع آفتاب کیساتھ قائم معلوم ہوتا ہو ایسے ہی واسطہ فی العوض کو خیال فرمائیے باقی رہی یہ بات کہ نور آفتاب لازم مابست ہوتا نہیں بلکہ لازم وجود خارجی ہے پھر موافق تقریر سابق اسکو واسطہ فی العوض کہئے سو اسکا جواب یہ ہے کہ واقعی در بارہ تنویر ارض آفتاب واسطہ فی العوض حقیقی نہیں اور کیونکہ ہو لازم وجود خارجی وصف عرضی ہوتا ہو مابین جبہ کہ ہر بالعرض کیلئے کوئی نکتہ مابالذات چاہیئے وہ خود اور ون کا دست نگر اور در بارہ حصول صفت لازمہ اور نہ کا محتاج ہوتا ہو واسطہ فی العوض حقیقی ہی ہوتا ہو جو در بارہ صفت متوسطہ فیہا کسی اور کا محتاج نہ ہو مثال آفتاب نور ارض میں اگر اس نور مندرج فی جسم شمس کو خالق حقیقی نے جسم آفتاب کے ساتھ لازم کر دیا ہو واسطہ فی العوض حقیقی کہئے تو زیہا یہ واقعی وہ شعاعیں جو زمین تک پہنچتی ہیں اگر نکلتی ہیں تو اسی نور مندرج سے نکلتی ہیں اور صادر ہوتی ہیں تو اسی سے صادر ہوتی ہیں جسم آفتاب کو اس کے کچھ سروکار نہیں ہاں اگر حقیقت آفتاب نقطہ نور ہی ہو اور قدرت کا مظهر ہو تو نے اسی کو گول کر کے شکل بنا دیا ہو تو پھر آفتاب ہی واسطہ فی العوض حقیقی ہو گا اور یہ بات اہل فہم کے نزدیک کچھ مستبعد نہیں فاسکر ان لوگوں کے طور پر جو شعاعوں کو جسم کہتے ہیں اور نظاہر دیکھتے تو تعریف جسم شعاعوں پر سراپا مطابق آتی ہو اور منکرون کے پاس انکار کی کوئی حجت ایسی نہیں جسکا انکار نہ ہو سکے اور کوئی دلیل ایسی نہیں جسکا جواب نہ آئے مگر نہ ہمیں اسکی تحقیق سے کوئی مطلب اس بات کے بطلان کے کچھ ہمارا نقصان جو اسکی تحقیق میں نہ ہو کہ کچھ مگر اسقدر کہ ہر بنا ہر دور کہ حقیقت آفتاب اگر نور جسم ہوگی تو نورانیت اور نوریت دونوں اس کے لازم مابست میں سے ہو گئے پھر نور کو بایں معنی لازم وجود خارجی کہنا قابل شنوائی نہ ہو گا بے حال واسطہ فی العوض

TELEGRAM CHANNEL >>> <https://t.me/pasbandehaq1>

دیکھتے ہیں اس کے وجود اور کمالات وجود باوجود کیہ عارض و مستعار اور عطا کردہ پروردگار میں ہی کی طرف منسوب کئے ہیں
 کیسے کمالات وقت و ادراک یوں نہیں کہتا کہ یہ وجود اور یہ کمالات اس کے نہیں یوں بعد میں عقل راز آشکارا ہو
 سواگر کوئی کسی کے وجود کا واسطہ فی عروض مجازی ہو تو بعد خداوند و جلال اس کے حقوق کو سمجھنا چاہیے سبحان اقد
 و ربانہ احسان اس عالم میں اگر کوئی نظیر خداوندی ہو تو واسطہ فی عروض ہو مگر ظاہر ہے کہ خداوند اکبر کے مالک المملک
 ہونے کی وجہ یہی ہے کہ وجود اور کمالات وجود و خلائق اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں ان کی ذات کے ساتھ قائم نہیں فقط
 شریک متعلق ہیں جیسا استعلاوین ہوتا ہے تو اس صورت میں جس کا واسطہ فی عروض ہوا ہماری نسبت ثابت ہو گا
 اپنی واسطت کے موافق ہمارا مالک ہو گا یا واسطہ فی الثبوت اس کی حقیقت اس بے حقیقت کے نزدیک یہ ہے
 کہ یہ واسطہ نہ اپنے عروض میں مشن اسطہ فی عروض کا شریک ہو اگر عروض کا شریک ہو گا تو پھر اسطہ فی الثبوت
 نہ ہو گا واسطہ فی عروض ہو گا کیونکہ شرکت یوں تو متصور نہیں کہ وصف متوسط فیہ اسطہ اور ذو واسطہ دونوں میں
 بالذات ہو کیونکہ یہ بات پہلے محقق ہو چکی ہے کہ صفات ذاتیہ میں وسائل کی گنجائش نہیں ہوتی ذات موصوفہ
 تنہا اپنے تحقق میں کافی ہوتی ہے ہر حال و صفت ایک میں ذاتی ہوگی تو دوسرے میں عرضی ہوگی سو یہ بعینہ واسطہ فی عروض
 حقیقی کی صورت پر یاد دونوں میں عرضی ہوگی جیسے واسطہ فی عروض غیر حقیقی کی صورت میں خواص کو لے سے
 معلوم ہو گا لیکن محضی ہو گا کسی کلی کے حصہ واحد میں شریک ہونا دو طرح متصور ہے ایک تو یہ کہ واسطہ خود اس کلی اور وصف
 متوسط فیہ کا کوئی حصہ ہو جیسے حرکت مفتاح و قلم وغیرہ کے لئے واسطہ ہی دوسرے کہ اس کلی اور وصف کا حصہ تو ہو
 ہر اس وصف سے اور اس کلی سے واسطہ کو کچھ واسطہ بھی ہو یعنی اس کا کوئی حصہ اس کو عارض ہو جیسے رنگ پر کپڑے کیلئے
 واسطہ حصول رنگ کسبہ نیل ہے پر خود موصوفہ رنگ کسبہ نیل نہیں اور اگر بالفرض واسطہ بھی اس کلی کے کسی حصہ
 کے ساتھ موصوفہ ہو تو خاص اس حصہ کے ساتھ موصوفہ ہو اور اسطہ بحیثیت اتصاف معلوم واسطہ ہو یعنی واسطہ کا
 اس وصف کیساتھ موصوفہ ہونا ذو واسطہ کے موصوفہ ہونے میں کچھ دخل نہ کہتا ہو جیسے فرض کیجئے کوئی شخص حالت
 اپنے ہاتھ کی لکڑی کو چکڑ دینا جائے تو ظاہر ہے کہ ہاتھ لکڑی کے چکڑ کے لئے واسطہ ہی پر حرکت دست کو جو بوجہ
 لازم ہے لکڑی کے چکڑ میں کچھ ممانعت نہیں ہاں ہاتھ کی دوسری حرکت کو اگر کہئے تو بوجہ ہے جب اس قدر محقق ہو چکا تو
 اب ایک اور گزارش ہے کہ واسطہ فی الثبوت کی قسم اول یعنی یہ کہ واسطہ خود اس وصف متوسط فیہ کا ایک حصہ ہو نہ حرکت ہی
 میں معلوم ہوتی ہے وجہ اس کی درکار ہے تو سنئے تعدی اوصاف کو موصوفہ بالذات یعنی اسطہ فی عروض کی جانب سے موصوفہ
 بالعرض یعنی عروض کی جانب انتقال ضروری ہے پر یہ بھی معلوم ہو گا کہ در صورت تباہی ممکنہ موصوفہ بالذات موصوفہ

بالعرض انتقال بے حرکت محال ہوتا ہے تو چارنا چار حرکت واسطہ فی العروض یا حرکت معروض کی ضرورت پڑتی ہے کیونکہ وجود ما بالعرض بوجود ما لذت ممکن ہی نہیں لیکن کبھی حرکت واسطہ فی العروض اور کبھی اسٹیک نہیں ہوتی جیسے دھواں خود حرکت کرتا ہے اور اطراف خانہ کو سیاہ کر دیتا ہے علیٰ ہذا القیاس معروض کبھی خود متحرک ہوتا ہے اور واسطہ فی العروض سے مستفید ہو جاتا ہے جیسے گیدڑ کے نبل کے مات میں گرنے کا قصہ مشہور ہے اور کبھی اس حرکت اور انتقال اور عروض کیلئے کسی اور کی تحریک کی ضرورت پڑتی ہے لیکن جیسے محرک روحانی کو تہجد ارادہ ضروری حرکات جسمانی کو تہجد حرکت ارادہ پڑتی ہے متحرک ہونے کی خود حاجت ہے غرض تحریک بے حرکت متصور نہیں بالجمہ حسب حرکت واسطہ فی العروض یا حرکت معروض کیلئے اور کسی محرک کی ضرورت ہوتی ہے تو اس کی حرکت کی بھی حاجت ہوتی ہے جیسے رنگ ریز کبھی کپڑے کو رنگ میں ڈالتا ہے کبھی رنگ کو کپڑے پر پھیرتا ہے بہر حال رنگ ریز خود بھی حرکت کرتا ہے مگر ظاہر ہو گا کہ جیسے بضرورت متحرک مقصود یعنی واسطہ فی العروض حرکت مقصود کی ضرورت ہوتی ہے بضرورت حرکت کبھی محرک واسطہ فی العروض کی ضرورت ہوتی ہے اگر متحرک مقصود بے محرک حاصل ہو جائے تو پھر محرک کا ہونا عروض میں بیکار ہے اس واسطے بعض مواقع میں جیسے دو مثالین معروض بھی ہو چکی ہیں محرک کی ضرورت نہیں ہوتی جب یہ محقق ہو چکا کہ عروض میں بغرض انتقال حرکت کی ضرورت ہوتی ہے تو مثالین بھی یاد کر لینا چاہیے کہ وضاحت تہجد میں ہر آن زبان میں ایک جہد معروض کو عارض ہوتا ہے کیونکہ ثابتات متعجبہ امور ظاہر اور غیر قاطعات میں بالاختیار فقط یہی ہے کہ تہجدات میں ہر آن میں فرد جدید پیدا ہوتا ہے جاتا ہے اور ثابتات میں ہی حصہ دل مابہر ستر حالہ تہجد علیٰ ہذا القیاس جو کونکو آن اعد میں حرکت کا ایک حصہ عارض نہیں ہو سکتا کیونکہ جیسے حرکت کے تہجد یعنی محدود ہو چکے لئے اور اس کے تشخص تعیین کے لئے زمانہ کی حاجت ہے ایسے ہی مسافت کی بھی ضرورت ہے سو اجماع میں مسافت ہی چیز اور مکان اور خارج میں جو کسی چیز کا ہے تہجد اور تشخص متصور نہیں تو بالضرور ہر جسم کی حرکت محدود تشخص ہوگی اور بوجہ تہجدات ممکنہ تخصیص حرکات خود تہجدات ہو چکے اس صورت میں ایسا واسطہ جواز کم مقصود بھی ہو اور عین حصہ عارض بھی ہو سکتا ہے حرکت متصور نہیں اس صورت میں سوال بقدر معلوم کی مسافت جو بوجہ ابوت حلالی سلم ہو چکی ہے قطع نظر اس کے کہ انشائی ممکنہ الصد مقصود ہے اس قسم میں تو داخل ہو ہی نہیں سکتی کون نہیں جانتا کہ آپ کا وجود باوجود تہجدات حرکات ہونے اذراع مؤنن اذ تہجدات مان مگر دولوں جو اذ تہجدات حرکات ہوتے تو یہ بات قابل تکرار نہ تھی کہ پہلی حرکت دوسری حرکت اگر منطقی نہیں تو ایک قسم کا تفرع تو ہے جسے تولد سے مجازاً تعبیر کر سکتے ہیں ہی واسطہ فی التہجدات کی قسم ثانی اس کا حال پہلے ہی معلوم ہو چکا کہ اگر اس کی ضرورت ہوتی ہے تو بغرض ایصال حرکت ضرورت ہوتی ہے جو وقوع اور عروض کیلئے ضروری جیسے رنگ ریز کی مسافت کے پچھنے سے واضح ہے بذات خود ضروری نہیں یعنی نہ خواہ خواہ وہاں پہر موقوف ہے

کیونکہ کبھی موصول بے موصول بھی ہوتا ہے اور نہ نفس تحقق عارض کیلئے آئی ضرورت ہے کیونکہ دسمارہ عارض پہلے معرض ہو چکا ہے کہ وہ واسطہ فی العروض کا لازم مہیت ہوتا ہے اور یہ بہت دیر ہوئی واضح ہو چکا ہے کہ لوازم مہیت کے تحقق میں مہیت تنہا کافی ہوتی ہے کسی واسطہ اور توسط کی گنجائش نہیں ہوتی عرض قسم ثانی واسطہ فی الثبوت موصول و منفی ہوتی ہے سوائے اسکے کچھ دخل نہیں وجود عارض اس سے متولد ہونے وجود معرض خواہ موصول ہو پھر اس کی طرف تعلق کا انتساب قرین عقل ہرگز نہیں ہاں ایصال ہوا و حرکت اسطیٰ العروض یا حرکت معرض کو اس سے متولد کہنے تو کو انشقاق نہیں تو بھی تولد کہنا گونہ بجا ہے پر یہاں اس کا کیا کام چلتا ہے مان اصول مومنین از قسم ایصال و مصدق و موصول حرکت ہوتی تو کیا مضائقہ تھا جناب موصول صلعم کو شہادت داد و واجہ ہاتھم والدہ ارجاع قرار دیکھتے ہیں عرض و واسطہ نبوی و واسطہ ثبوتی تو نہیں کوئی ہی قسم واسطہ فی الثبوت کی لیجئے ہوں ہوں واسطہ عرضی ہوگی را واسطہ فی العروض کی طرف انتساب یہ بات ایسی نہیں کہ کوئی نہ کہی اسکا انکار کرے کون نہیں جانتا واحد پہلے بھی واضح ہو چکا ہے کہ عارض قطع نظر عن معرض ہو لازم مہیت اسطیٰ العروض ہوتا ہے اور لازم مہیت ہی ہے جس کے تحقق میں مہیت کافی ہو پھر تولد کس کا نام ہے کیونکہ انشقاق مذکور یہاں بخوبی موجود ہے ہاں کوئی حتمی لامتی ایہیں تکرار کرے تو کرے کہ عرض معرض کا نام اصول جو اہرہاں جواہر میں عرض کہاں جو واسطہ فی العروض ہی متولد کہئے دو سر مضمون توسط اس بات کو مقتضی ہے کہ ایک سطح ہو جسکو واسطہ کہئے اور و ظنین سو یہاں دونوں سلم رسول صلعم جسکو واسطہ فی العروض ٹھہرایا اور و ظنین مومنین جسکو عرض کہئے لیجئے مقتضای نبوت لازم نبوت نبوی ہے یا معرض تیسرے کوئی نہیں اگر کسی اعتبار سے ارجاع کو جانب مضمون نکال بھی لیجئے تو رسول صلعم تو اس سلسلہ میں سب سے مقدم ہیں پھر توسط کے کیا معنی اسلئے یہ گذارش ہے کہ عالم اسباب کے عالم اگرچہ مہیات ملزومہ ہی کیوں نہ ہوں بنظر غائر دیکھئے تو واسطہ ہی ہیں کیونکہ موصول کیلئے علت حتمی تو وہی غائی کن فیکون ہے علت اسباب کی اسلئے اسکا فیض سب کو پہنچتا ہے موصول اور لازم مہیت کا وجود بنظر غائر دیکھئے تو علت و ملزومہ ہی کیساتھ قائم ہوتا ہے اصغر میں علت اور مہیت ملزومہ واسطہ فی العروض اور بزرگ میں مہیت لازم معرض ہوگی اور ملزومہ ملزومہ انتساب مفہوم جبکہ کل آئینے کے یہ مادر ہے کہ وجود کا عارض ہونا معنی ہاں عرض ہے جو مقابل بالذات ہوتا ہے یعنی عرض مقابل جو ہر نہیں ہوں کہا جا کہ وجود جو اپنے تحقق میں جسے مستغنی ہے اور سب اپنے تحقق میں اسکی محتاج اگر عرض ہوگا تو پھر جو ہر کون ہوگا ہاں بالعرض کا اطلاق جو ہر پر محال ہوتا تو میرا کہنا بھی بجا تھا ہر کون نہیں جانتا کہ موصول جواہر لکھ جواہر پر حق بالعرض ہیں علامہ ہمیں کوئی مہین کے اقران موصول عوارض شخص نہیں ہوتے اور شخصیات کو صدق لازم ہے صورت میں جو ہر ہی اپنے شخصیات پر محمول ہوگا کیونکہ تصادق طرفین ہی سے ہوتا ہے صورت میں محل جو ہر علی الشخصیات محل عرضی ہی ہوگا

مثل احوال واجب عرض مستغنی ہیں اور انکو بھی عرض کی ضرورت ہوتی تو پھر جو ہر ہی کیا ہو عرض ہو جو ہر کوہر خفیت
 شناسان معانی سچ جانتے ہوئے کمیری عرض اور پہنچو کارشاد باہم متقاضی نہیں اپنی جدی اصطلاح ہی انکار شاد تو مبنی
 اس بات پر ہے کہ حکوود ہر کہنے میں اسکو اپنے تحقق میں فقط ایک محل وقوع کی ضرورت ہے اور کسی کی نہیں پھر وہ اپنی
 اصطلاح میں اس ارتباط کو جو محل کیا تھا ہوتا ہو عرض اور وقوع سے تعبیر نہیں کرنے بخلاف عرض کے کہ اسکو اپنے
 تحقق میں ایک توجہ پر کی ضرورت ہے جو اسکا محل وقوع ہوتا ہو اور اس کے ساتھ جو ارتباط ہوتا ہے اسکو عرض سے تعبیر کرنے
 میں دوسرے جوہر کے محل وقوع کی حاجت ہے اور میری عرض سے کہ احتیاج محل وقوع سے کوئی خالی نہیں جو ہر جوہر یا عرض اور
 احتیاج کی وجہ سے کیونکہ خداوند اکبر کے جوہر حقیقی نہیں کہہ سکتے ہاں اُس کی نسبت جوہر کا اطلاق یعنی مستغنی عن الغیر
 جتنا کہتے ہیں تو کوئی اصطلاح کا مفہوم کہہ یا نہ کہے اور غور سے دیکھئے تو وہ بھی جوہر کو جوہر جوہر مستغنی ہی کہتے ہیں
 بوجہ امکان نہیں کہتے نہ نہ عرض بھی جوہر ہوتا اور یہی ظاہر ہے کہ متقابلین ہذا فی الذات ہوتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ
 دوسو بالید یا دوسو بالیہ لازم آئیں گے کیونکہ تقابل بھی ایک نسبت ہے اس صورت میں فقط استغناء اور احتیاج
 پر دو مدار جوہریت و غرضیت ہو گا امکان غیر ہو تا مقررہ کو اس کے کچھ شرکار نہیں بلکہ ہر ہی کی استغناء تمام مجز و واجب
 جل شانہ جو مصداق وجود ہے اور کسی کو نصیب نہیں بلکہ وہ برین ذاتیات جواہر کو اگر ایک سر کی کچھ حاجت نہیں
 اقتران ترکیب کی ہر فعل عین کی نسبت تصور نہیں باہر پھر مہیات محصلہ کس کو کہو گے بکہا ہست
 مصنوع کیا بھی زیبا نہیں انسان کی صنعت سریر اگر بنا ہی تو خالی صنعت نہیں ہوتا اور پھر وہ صنعت ایسی ہی کہ باوجود
 تحصیل قطعات شب ہر قطعہ ترتیب صنعت سریر میں جوہر حقیقت سبھی قطعات کی صنعت ہے دوسرے قطعہ کا محتاج
 ہے بجز اس کے کہ ہر ذاتی اپنے تقرر اور وقوع اور ظہور اور ترتیب صنعت میں دوسرے ذاتی کا محتاج ہے اور کوئی وجہ ترکیب
 کی نہیں غرض بنظر غائر ایک دوسرے کا محل وقوع ہے یہ بات بھی تو خدا ہی میں ہے کہ اسکو محل وقوع کی حاجت نہیں گھسیا
 خداوند کریم ذات خود مستغنی ہے ایک ذاتی دوسرے ذاتی سے ملکر معنی اور معنی ہوتی ہے اور یہ استغناء کہ نسبت ہر کہہ لانا ہے ورنہ
 حقیقت اس کے ہر پہلو سے اور بات بات و ضیت ٹپکتی ہے اور سو محل وقوع کے دریا و قیام خدا کی طرف احتیاج کا
 ہونا تو قابل انکار ہی نہیں اہنی تمام ہست اگر قائم ہیں خدا کی ذات کے ساتھ قائم ہیں سو اگر عرض معنی بالعرض نہیں مقابل
 جوہر تو پھر بھی ہیں سو جسے یہ دعویٰ کیا ہے کہ حقیقت عالم عوارض مجتمعہ فی ذات احدی بظاہر حق معلوم ہوتا ہے و لکن
 اہم اب بات دور جا بڑی لازم یوں ہے کہ اصل مطلب کی طرف منہ موڑتے ہیں اس طرح عجب حادث ٹھہریں تو ان کے
 لئے کوئی طرف تحقق ہی غایت ثانی لباب جیسے اجسام کا ظرف تحقق مکان ہے اور حرکات کا ظرف تحقق زمان اس طرح تحقق

نہ کوئی مل و کور ضرور ہو گا سو گو اسکا صنعت سے ہم واقف نہ ہوں اس قدر معلوم ہے کہ

خبر کوئی اونہی ہو سوا کی حقیقت گوہن شخص احمد معلوم ہو پڑتا معلوم ہوا کہ آیت الہی اولی المؤمنین بنی انفسہم اندوہ
 اہل انہم میں جہانم کی خیر مومنین کی طرف متوجہ ہوا اور یہ بھی معلوم ہوا کہ انہوں نے اصل اور مقصود انہم جن انس کی بیدارش سے کلمات
 ہر چنانچہ آیت ۲۱ انفلت الجن الانس والیعبون دلیل کافی ہو چکا اور نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ در بارہ عبادت مومنین کیلئے
 مقتدا اگر ہیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اطمینان نہ ہو تو دوشادہ عدل موجود ہیں ایک تو آیت قل انکمتم تجہون اللہ فانتہونی
 بحکمکم اللہ ویغفر لکم ذنوبکم واللہ غفور رحیم دوسری آیت لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ لمن کان یرجو اللہ
 والیوم الآخر و ذکر اللہ کثیر اور یہ بات عقل کو پھلے سے معلوم ہوا کہ تکلیف بالایطاق یعنی اس بات کی تکلیف
 جسکا مادہ ہی مکلف میں نہ ہو خدا کی طرف سے متصور نہیں اور نہ پھر انسان معذور تھا کون نہیں جانتا کہ کان سے
 آنکھ کا کام نہیں ہو سکتا اسلئے ضرور ہوا کہ انسان اور جن میں کوئی ایسا جزو ہو جسکا مقتضای اصل عبادتہ ہو بلکہ
 یہ بھی ظاہر ہوا کہ مصداق لفظ مومن اگر ہو گا تو وہی ہو گا کیونکہ عبادت اعمی انقیاد باطن اور خضوع و خشوع قلبی کیلئے
 ایمان ضرور ہوا اور عبادت بمعنی مذکور ایمان کی لازم ماہیت حسین ایمان ہو گا بالفرض وقت صدور احکام
 منقاد ہو گا ورنہ مومن نہ ہو گا اس صورت میں بشہادت معنی ضمیر اہل انہم الی المؤمنین وہ بابت نبوی جو جملہ ازواج
 اہل انہم سے ثابت ہوتی ہو نسبت اسی جز کے منحصر ہوگی جو مصداق مومن کے وہ بذات خود مقتضی عبادتہ ہی یہاں
 کہ نسبت اولیٰ جز کے آپ کی ابوت کے نہیں ہو انحصار اقتدا سے جو بشہادت آیت قل انکمتم تجہون اللہ فانتہونی
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہو گیا یہاں تک کہ ابوت نقطہ نسبت اسی جز کے ہو جو مصداق مومن ہو کہ یہ کہ یہاں اولیٰ جز کے
 سے ثابت ہوتا ہے کسی قسم خاص کی باتوں کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ عقائد سے لیکر اعمال تک کوئی عقیدہ اور کئی عمل نہ کوئی
 مال اور کوئی عمل کیوں نہ ہو سب میں اقتدا نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ضرور ہے چنانچہ مقتضائے اطلاق یہی ہے کہ انہوں نے سب کے نزدیک مسلم ہو گیا
 مگر ظاہر ہے کہ یہ اقتدا بغرض معرفت انہی عبادت سے تو بصورت میں لازم ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہو اس جز کے جسکا
 مقتضای اصل عبادت ہو اور ایسا جز ہو جسکا مقتضای اس کے مقتضائے مخالف ہو یہاں سے اہل انہم مختلفہ اللہ فانتہونی
 ہوئے ہیں جو عبادتہ ایسا جز جو مخالف جز نہ کہ یہاں سے کہ ہو نہ ہو گا تو لازم خصوصیت لازم ہوگی کیونکہ گناہ کیلئے جو مخالف عبادتہ
 کوئی ایسا جز چاہیے جو مخالف جز مقتضی عبادت ہو وہ نہیں تو گناہ ہی نہیں اور اس کے ساتھ آیت اولیٰ المؤمنین بنی انفسہم
 اللہ فہدیم اقتدا کو ملایئے تو اہل انہم علیہم السلام کی مصیبت بھی روشن ہو جائیگی اس صورت میں زلات انبیاء
 لازم گناہ کی حقیقت مقتضای جز مخالف ظہری ہرگز نہ ہوگی تو ان میں غلط فہمی ہوگی جس پر بوجہ مکمل عنایت تنبیہ لازم
 ہے مگر چونکہ خبیث عیب قتایہ شمس کے ہر رنگ ہوتی ہے تو عوام کالافہام کے حق میں موجب جزائی ہو جاتی ہے مگر

اس طرف کیجا تو مقتضیات طبعانی آدم کو مختلف پایا ایک کا مقتضار طبع دوسرے کے مقتضار طبع سے ملتا نہ کیا
دوبارہ عبادت یکساں قضا با زہد بارہ گناہ طلب معیشت ہر یک کا رنگ جدا ہر ڈھنگ جدا نہ آپس میں ہوا تو نہ
رسول اسلام کے مطابق ورنہ امر بتایا ہی کی کیا حاجت تھی اور عدہ مجہوبیت اور نفرت کی کیا ضرورت تھی مگر بعض اہل
مطلب طبعی کہ اس کو بیان تفصیل عبادت کہئے بیان کیلئے امر کی ضرورت بھی تھی تو خود بخود مقتضائے طبع سب ہی آدم
کا رہنما اتباع ہو کر تے سو یہ اختلاف مقتضیات طبعانی طبیعت واحدہ کا تو کام نہیں لاجرم طبعانہ غلطہ باہم ضروری
کیونکہ فقط اختلاف بیانات عارضہ اشخاص مختلفہ اگر بدون انضمام اور طبعانہ کے کسی طبیعت کے اشخاص میں ممکن
بھی ہو تو باعث اختلاف مقتضیات متخالفہ نہیں ہو سکتا خصوصاً عبادت اور گناہ کہ باہم ضد صریح ہیں دون
میں اگر تخالف ہے تو دور کا تخالف ہو مگر تخالف دور کا ہو یا نزدیک کا طبیعت واحدہ اور بیانات عارضہ اشخاص
طبیعت واحدہ میں متصور نہیں ہندہ ہما مقتضائے معارض عبادت کہ بے مقتضی معارض مقتضی متعارض عبادت نہیں ہو سکتا
کیونکہ یہ بات بے تضاد اور امکان تو اند محل احد میں ممکن نہیں اور نہ وہیئت کا تضاد اور پھر تو اول محل واحد
معلوم اگر یوں کہا جائے کہ سوار انبیاء علیہم السلام کے اور کوئی معصوم نہیں نہ یہ کہ ممکن تو ہے پر سید کا معصوم ہونا معلوم
نہیں تب تو معصومت تقریر نہا مطلب سہل ہو کیونکہ معصوم ہونا خواہ خواہ اس بات کو مقتضی ہو کہ سوار انبیاء علیہم السلام کے
اور سب میں کوئی جزا یا ضرر ہے جو بذات خود مصدر متعارض گناہ ہے ورنہ پھر معصوم نہ ہونے کے کیا معنی تھے پھر حال
یوں کہئے یا بطور سابق بہرہوت کہئے یا بدقت اہل فہم پر یہ بات روشن ہو گئی کہ اول جن میں اختلاف طبعانہ مختلف ضرور
ہے ورنہ بمقتضائے طبیعت واحدہ مختلف نہیں ہو سکتا اس صورت میں وہ جز فقط جسکی نسبت ایوت نبوی ثابت
ہوئی اور جو مصداق ہوں اور مصدر عبادت قرار دیا ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات بابرکاتے صادر ہوا ہو گا
اور طبعانہ باقیہ اُس کے معروض ہیں اور وہ عارض ہی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واسطیٰ اعراض ہیں پس تقریر
کے بعد اہل حق کو انشاء اللہ کوئی شبہہ باقی نہ ہو گا ہاں رہیگا تو یہ رہیگا کہ حسب احواد صاحب الہیات تو سلم ہی کہ تولد کے
لئے والد کی جانب سلطنت اور ایک نوع کا اشتقاق چاہیے پر یہ بات کہ وساطت مع الاشفاق مساقلہ کے قلمین سے
واسطیٰ فی اعراض ہی میں منحصر ہے منقول تامل ہے والدین جسمانی لاجرم واسطیٰ فی اثبوت ہیں واسطیٰ فی اعراض نہیں بقاؤالہ
کے لئے بقاؤ والدین ضرور ہوتا آخر یہ بات تو صاحب الہ نے بھی بیان کی ہے کہ معروض بظاہر موصوف ہوتا ہی حقیقت
میں واسطیٰ فی اعراض ہی موصوف ہوتا ہی عارض بذات خود قطع نظر عن اصلیت عروض سے واسطیٰ فی اعراض کا لالام
ماہیت ہوتا ہے اور واسطیٰ فی اعراض اسکا لازم واسطیٰ فی اعراض اور کی علت اور وہ اسکا معلول اور قطع نظر عن

صاحب سارہ یہ بات پہلے سے بھی معلوم اہل علم ہے اور ظاہر ہے کہ صفت بے موصوف اور لازم ہائیت بے اپنی لزوم کے اور معلول بے اپنی علت کے نہ موجود ہو سکتا ہو نہ باقی ہو سکتا ہو مصورت میں کیونکہ کہہ جائے کہ وساطت مع الانشقاق واسطیٰ عروض ہی میں منحصر ہے اگر یہی ہے تو والدین جسمانی کا والد ہونا وہ یہ حکام کثیرہ جو اس پر متغیر ہونے میں سب غلط ہیں حالانکہ ابوت کی حقیقت اگر مستزاع ہوتی ہے تو انہیں کے ثبوت کی کیفیت اُنی وساطت مع الانشقاق کو دیکھ کر مستزاع ہوتی ہے مگر آشنایانِ علم علوم پر یہ بات مخفی نہ ہوگی کہ توسط وجودی میں انشقاق الوجود عن الوجود انشقاق للوجود عن الوجود سے بڑھ کر ہے اور یہ بھی معلوم ہوگا کہ کلیات مشککہ کی افراد کاملہ ہی مصداق حقیقت کاملہ ہوتے ہیں افراد ناقصہ مصداق حقیقت کاملہ نہیں ہوتے اور یہی معلوم ہوگا کہ ثابت باقتضائے النقص اگر خفیہ کے نزدیک عام نہیں ہوتا تو کامل ہونے میں تو اس کے کسی کلام ہی نہیں اور درجہ پوچھے تو سنئے کہ بڑا تشکیک عروض پر ہے۔ طبیعت میں حیث ہو تو محتمل اختلاف آئنا تہر ہی نہیں سکتی لزوم کی جانب جسے واسطیٰ عروض کہے سب حصص کو یکساں نسبت ہے پھر یہ اختلاف آثار وجود و صورت تشکیک لازم ہے ہو نہ قابلِ موعروض کی طرف سے ہو گا لیکن جو بات باقتضائے نقص ثابت ہوتی ہے تو بایں جد ثابت ہوتی ہے کہ منطوق نص کی مبادی اور ضروریات میں سے ہوتی ہے بے اس کے منطوق تحقق نہیں ہو سکتا اور ظاہر ہے کہ امر ضروری بقدر ضرورت ثابت ہوتا ہے اور یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ موعروض ضروریات وجود عارض میں سے نہیں قطع نظر موعروض سے نہ اپنے لزوم کے ساتھ یہ جبکہ لازم مائیت ہے قائم ہوتا ہے موعروض سے فقط محدود ہو جاتا ہے سو اگر کوئی چیز بضرورت اقتضائے نقص ثابت ہوگی اس کے لزوم کا ثبوت تو ضروری ہوگا موعروض کے تحقق کی کچھ ضرورت نہیں موجب موعروض سے قطع نظر کیا جائے تو طبیعت عارض میں حیث ہو اور میں حیث انتساب الی الملزوم کامل اور متواظی ہوگا طالب کی کو یہاں سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ لا تشکیک فی المائیات کے اگر کچھ معنی ہیں تو یہ ہیں کہ شے میں حیث ہو متواظی ہی تشکیک ہے موعروض کے مرتب ہیں ہے اور اس کے ساتھ یہی معلوم ہو گیا ہوگا کہ یہ جو منقول ہے کہ سوادیت میں تشکیک نہیں ہے اسودیت میں ہے اسکی بنا ہی بات پر ہے احسان فراموشی سے تو کام نہیں پر جبکو آیت لی جزا را لا احسان الا لا احسان یاد ہے میری اس مقدمہ کشائی پر امید نولیوں ہے کہ دعا ہی دیکھے ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ اہل کتاب کی طرف داری میں میں بڑے یا نہین بڑے مجھ سے دست و گریبان ہو نیکو تیار تو نہ ہونگے بالجملہ جب ثبوت نبوی جملہ ویزا و اجہا تم سے باقتضائے نقص ثابت ہوئی اور حقیقت ابوت توسط مع الانشقاق ٹھہری تو بایں لمانکہ اس ثبوت میں کسی عمل اور مقام کی طرف کا ظنی گنجائش نہیں بلکہ قطع نظر عمل مقام سے توسط مع الانشقاق اپنی ذات سے بال ہی تو یہ توسط جو قائم ثابت ہوگا مگر یہ صواب

اتم وہی ہے جو واسطہ فی العروض کے ساتھ مخصوص ہر اگر اب بھی تسلی نہ ہوئی ہو تو اس میں تو کوئی مضمون نہیں
ہی نہیں کہ ابوت جسمانی میں اشتقاق از وجود عن الوجود نہیں اشتقاق الموجود عن الموجود ہے کیونکہ والدین کے لیے الوجود
مطلق کے حامل ہوتے ہیں لہذا وجود ان کے وجود کے ساتھ قائم نہیں ہوتا چنانچہ ظاہر یہی ہے اور مقتضائے دلیل بھی یہی ہے
لہذا اسکا وجود ان کے وجود کے ساتھ قائم نہیں ہوتا تو ان کے وجود کے ساتھ اسکا وجود اور ان کے عدم کے ساتھ
اسکا عدم لازم آتا علیٰ ہذا القیاس والدین کا حامل ہونا خصوصاً والدہ کا تو محل تامل ہو ہی نہیں سکتا کہ کہتے
ہی میں خدا تعالیٰ بھی حملت حملاً خفیفاً فرما چکا ہے بالجملہ ابوت جسمانی میں والدین اور والدہ کا وجود جدا جدا مستقل
بالذات ہوتا ہے ہر ایک کیلئے ایک وجود تباہن قیوم ہے سو ایسا اشتقاق کہ تباہن وجود باقی رہی جزئیات وہ
بھی اجسام کے جزئیات کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ یہ بات بے تباہن امکانہ و لدولہ تصور نہیں اور مکان جہلیم
ہی کے خصائص میں سے ہے اور صفات کلیہ میں یہ بات متصویر نہیں بلکہ اجمال مطلوب ہے تو سنئے کہ اشتقاق وجود
کا وجود سے ہو یا وجود کا موجود سے اقتران باہمی بلکہ اشمال یکے بر دیگرے ضرور ہے اور اشمال کلیات اور
کلیات کی نسبت اگر مقصود ہے تو ہر طرح مقصور ہے ایک تو لزوم کا اشمال نسبت لازم باہیت دوسرا
عارض کا اشمال نسبت معروض تیسرے عام کا اشمال خاص کو چوتھا باہیت کا اشمال اپنی جنس کو فصل کو تیسرے
اور چوتھے اشمال کا اشمال ہونا تو ظاہر ہے باقی پہلی صورت میں اشمال کی وجہ یہ ہے کہ لازم باہیت ذات باہیت
خارج ہوتا ہے نہ بذات خود مستقل ہوتا ہے نہ خارج سے آتا ہے دوسری صورت میں ظاہر ہے کہ عارض خارج عن الذات
کو کہتے ہیں باہیت اول عوارض ہی محسوس ہوتے ہیں تو اس صورت میں لازم عارض معروض کو مشتمل ہو گا نہ کہ
معروض عارض کو لیکن ظاہر ہے کہ چاروں صورتوں میں تباہن امکانہ اور تباہن وجودات نہیں بلکہ اختلاط وجود اور
اتحاد امکانہ ہے لیکن ان چاروں صورتوں میں مضمون اشتقاق خصوصاً بطور توسط اعمیٰ فشق عنہ واسطہ وجود فشق
بہرہا کہے تو یہ صورت اول ہی میں ہے۔ صورت ثانی میں تو ظاہر ہے کہ معروض عارض کا اپنے وجود اور تحصیل
میں ہرگز محتاج نہیں بلکہ اسکا وجود لازم اور ضرور ہے کہ وجود عارض سے ثابت بالذات ہو کہ یہ ضرورت
ہوتی ہے تو عارض ہی کو معروض کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ وہ اسکا محل تحقق ہوتا ہے اور یہ بھی یہی ہے لیکن
اس میں تو کچھ کلام ہی نہیں کہ معروض محل مستغنی ہوتا ہے اور صورت ثالث اور رابع میں اشتقاق کہتے تو یہ شواہد
کہ صورت ثالث میں بعد اشتقاق فشق فشق عنہ میں کچھ کمی اور نقصان لازم نہیں آ جاتا اسکا وجود جو ان کا
باقی رہتا ہے وہ علم و خاص اور باہیت اور اجزاء باہیت میں اشتقاق کہتے تو بعد اخراج خاص جو عام کا ایک حصہ اور

بہذا فرما: خلیل جو ہمیشہ کے اجزاء جوتے ہیں نام میں اور نہایت میں اسقدر کی آجائیگی ہاں ملزم اور لازم مہیت
 لازم میں ہے تو وسط وجود بھی بوجہ تم ہے کیونکہ اس سے زیادہ تو وسط کی کوئی صورت ہی نہیں چنانچہ کر سکر
 روشن ہو چکا اور اشتقاق وجود بھی بوجہ اکمل ہے چنانچہ غریب یہ بات بھی پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ کھڑا
 کریم اور مخلوقات میں اگر ربط ہے تو اسی قبیل کا ہے مگر چونکہ عروض اور وقوع کو حدوث لازم ہے تو مہیات
 مختلفہ جو نہاد کریم کی صورت علیہ علیہ علم غنی معلوم ہوتی ہیں اور اس وجہ سے قدیم کہتے تو بجائے بوجہ عروض لازم
 مہیات مختلفہ مصداق حدوث ہو گئی ہیں سو حقیقت حادث یا تعلق ہے یا مہیت حاصلہ بوجہ اتران
 وجود و عدم ہر دو صورت علم و خاص ضرور ہے مگر یہ بحث لیک دریائے ناپید کنارہ اور اسکی ہر موج ہون
 بحر زار ہے ہے یہچہ ان ایسے دیاؤں میں غلطان و بیجان ہو کر ڈوب مرتے ہیں اس لئے اتنی ہی پرکھتا
 کرتا ہوں اور درتا ہوں کہ میں بھی کچھ خطا نہ ہو واللہ اعلم بالصواب بالجملہ عموماً بعد میں سے صورت اول
 میں فقط یہ بات پائی جاتی ہے کہ تو وسط بھی ہو اور اشتقاق بھی ہو باہینہ حضرت رسول اکرم صلعم کی روح پر فتوح
 مذراواح مومنین کی نسبت عرض تمام ورنہ ہماری ارواح مقدم بالذات ہونیں نہ مناسبت مقصود
 ابوت و نبوت مذکورہ ہے باہینہ تصادق ہوتا یہ بتائن ہوتا اور پھر بتائن بھی خدا کی پناہ کہ زمین تسمات
 کا فرق بھی اس کے سامنے ہرگز اتحاد ہے اور نہ ارواح مومنین کی نسبت عام جنسی ورنہ تصادق مذکور لازم
 تھا اور نہ ارواح مومنین اسکی جنس و فصل ورنہ قطع نظر تصادق کے ایک مہیت کے غیر تناسلی اجزاء لازم
 آئیں گے کیونکہ افراد خارجہ اگر تناسلی ہیں تو افرار و مقدرہ نوع بنی آدم کا تو کچھ ٹھکانا ہی نہیں باہینہ کس کو جنس
 کہتے اور کس کو فصل اور سب کو جنس کہتے تو ایک مرتبہ میں ایک سے زیادہ جنسیں لازم آئیں گی اور سب کو فصل کہتے
 تو ایک مرتبہ میں ایک سے زیادہ فصلیں لازم آئیں گی مان در صورت تار بلط لازم مہیت ان قبائع میں ایک
 بھی لازم نہیں آتا اور قبائع کا معنی ہونا تو ظاہر ہے ہر ایک تصادق میں اشتباہ ہو تو ہو سکا جو اب بھی سن لیتے
 لازم مہیت بالمتکالی ذاتہ اور بالمتکالی الملزم مطلق ہوتا ہے یہ خصوصیتیں فقط معروض کی جانب کے کتاب کے
 چنانچہ میرا یہ کہنا کہ عارض سے معروض کو شکل اور تجمید حاصل ہوتا ہے یا ہو گا اور مثال ہی دیکھا ہے تو لکھ کر شعل
 آفتاب آفتاب کو مثلاً لازم ہے جس طرف سے دیکھتے اطلاق شعلہ اس پر صحیح ہے اور بلاطلاق ہر طرف سے مساوی
 یہ فرق خدوت و ضعف و ترمیم و تکلیف قابل معروض کی جانب سے ہے آئینہ میں بھی شعاعیں زیادہ آتی
 ہیں محدود اور انجائو زمین کہ سار پر وہ بات نہیں ہوتی ایسے دخل نور شلاروشن ان اگر مرجع ہے تو نور داخل بھی

مرج ہی ہو گا اور مثلث ہے تو نور داخل مثلث بن جائیگا غرض یا امتیاز فیما بین اس جانب سے ہر اس جانب سے نہیں
تو ارواح مومنین کا درجہ تائز تو روح نبوی کے نبائن پر باللائق لازم ماہیت روح نبوی معلوم نہیں جیسے تربیع و مثلث
نہ کہ لازم ماہیت آفتاب نہ تھیں اور اسوجہ سے اس پر صادق نہیں آتی تھیں اور درجہ اطلاق میں ہیکہ لازم
ماہیت پر تصادق کی مانعت ممنوع ہے جیسے نور مطلق کا محل آفتاب پر بطور اشتقاق ممنوع نہیں باقی رہیں صورت
باقیہ ان میں ظاہر ہے کہ تصادق اور امکان محل مرتبہ امتیاز ضرور ہے چنانچہ مردمان فہیدہ سمجھ ہی گئے ہونگے
بالجملہ آیہ و ازواجہ امہاتہم اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ارواح مومنین کا وہ جز جسکو مصداق ہوں قرار دیا
ہے اور جز ایمانی کہیں تو بجا ہے ذات باریکات رسول اللہ صائم سے فائز ہوا ہی کیونکہ فیما بین ہاتھ مومنین
کی طرف راجع ہے چنانچہ مشرح اوپر معلوم ہو چکا ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وہ ایک مضمون کلی ہے کہ سب
مومنین کی ارواح کو شامل ہے سو مقتضائے تقریر مسطور لاجرم اس میں لگ کر توسط اور اشتقاق ہو گا تو از قبیل اصل
لوازم ماہیات ہو گا رسول اللہ صائم واسطی عروض ہیں وہ جز ایمانی آپ کے حق میں لازم
ذاتی ہے اور روح کے حق میں عارض ہے ارواح اس کے لئے معروض ہونگی غرض آپ کو توسط
در بارہ وجود روحانی از قسم وساطت عروض ہر پنج واسطت ثبوت نہیں اور طریق مختصر انحصار کے لئے ایک
یہ ہے کہ واسطہ فی عروض میں اور واسطہ فی الثبوت کی ایک قسم میں تو واسطہ بعد ذو واسطہ میں ایک طرح
کا اختراک ہوتا ہے چنانچہ ظاہر ہے واسطہ فی عروض میں ہر ایک حصہ دونوں طرف میں مشترک ہوتا ہے
اور واسطہ فی الثبوت کی ایک قسم میں ہر چند ایک حصہ دونوں طرف نہیں ہوتا پر حصے ایک ہی کلی کے ہوتے
ہیں ہاں قسم ثانی واسطی الثبوت میں اشتراک نہیں ہوتا اور ہوتا بھی ہے تو انصاف واسطہ کو انصاف معروض
میں کچھ دخل نہیں ہوتا جیسے فرض کیجئے کوئی رنگ بڑا یا بھی قدرت خدا سے ایسا ہی رنگ کہتا ہو جیسا کپڑے
کو رنگ کرنا ویسا ہے لیکن ظاہر ہے کہ اس کے رنگ ذاتی کو کپڑے کے رنگین ہونے میں کچھ دخل نہیں رہتا
کہ واسطہ فی الثبوت کی ایک قسم تو حرکت ہی میں منحصر ہے چنانچہ اوپر مفصل معلوم ہو چکا اور مختصراً اب بھی سہی
عالم میں دیکھئے تو ظروں میں تو زمانہ غیر قادر الذات ہے اور منظورات میں حرکت غیر قادر الذات ہے سو
حرکت کا عدم قرار بھی بظہل زمانہ ہی سمجھے غرض عدم قرار ذاتی تو زمانہ میں ہے اور حرکت میں عرضی اس کا تہجد
نمانہ کے تہجد کا مفیل ہے مگر سوا حرکت کے نہ کوئی وصف منظورات زمانہ ہے نہ دخل حرکت تہجد الذات
جو یوں کہا جائے کہ اس کا ایک حصہ متحرک کے حق میں دوسرے حصہ کے عروض کا متعصب ہے اور دوسرے

کے حق میں دوسرے قسم کے شریک کیسے مبداء اگر ایک کا انصاف دوسرے کے انصاف کا سبب ہو گا تو یہ
 ہی ہو گا کہ وہی ایک سے دونوں میں مشترک ہو جائے غرض واسطہ فی الثبوت کی وہ قسم جس میں اشتراک بھی ہو اور ایک
 کا انصاف موجب انصاف دوسری واسطہ ہو بجز حرکت متصور نہیں سو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مطلقیت باقی نظر کر
 روحانیت دونوں طرف مشترک ہے اس قسم کی تو نہیں ہو سکتی ہاں دونوں بائین حرکات میں ہوتی خصوصاً
 نکتہ اور قسم ثانی واسطہ فی الثبوت کہئے اور یوں کہئے کہ آپ کا انصاف بوصف روحانیت مومنین کے انصاف
 روحانیت میں کچھ خلل نہیں رکھتا تو اس میں یہ خرابی ہے کہ اگر دونوں کا انصاف عرضی ہے تو اول تو خلاف
 مفروض لازم آئے گا دوسرے ایک ہی ہمت ایک حصہ کا دوسرے حصہ کی نسبت سبب ہونا لازم پڑے گا لازم و ملازم لازم
 کی تو یہ وجہ ہے کہ انصاف واسطہ کا دخل نہ ہوتا تو وہاں متصور ہے جہاں وصف مطلق واسطہ اور خود واسطہ
 کچھ اور ہو اور خود واسطہ کچھ اور جیسے مثال رنگ پر سے خود ظاہر ہے رنگ پر نہ اور جیسے اور رنگ ماضی لگ کر زیادہ
 رنگ ماضی ثوب اور چیز ہو سکتا ہے کسی نے اس کو رنگ یا اس کو اس رنگ یا پر جہاں مصدق واسطہ خود وصف
 ماضی ہی سمجھ کر کہتے ہیں کہ انصاف مروض میں اس کو دخل نہیں سو یہاں یہی قصہ ہے وصف ماضی مطلق مومنین
 وہ جز ایمانی ہے جس کا اوپر چند بار ذکر آچکا ہے سو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف مصدق میں ذات ہی سمجھ کر کہتے
 کہ اس کا حصول ارواح کے عرض میں خلل نہیں رکھتا ماضی ملازم ثانی وہ خود ظاہر ہے کیونکہ جب دونوں طرف انصاف
 عرضی ہو تو ان کے لئے کوئی ایک ہی مابالذات ہو گا ورنہ صدقہ واحد میں اکثر لازم آئے گا کیونکہ حصص منقسمہ
 انقسام مختلف الماہیت نہیں ہو گئے متمیز اور مفصل ہو گئے یہی غرض مجموعہ حصص شے واحد ہے اس کا ایک ہی
 مابالذات چاہئے اور حصہ عارضہ روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور حصص عارضہ ارواح مومنین کو مختلف الماہیت کہئے تو وہ اشتراک
 جو بوسیلہ آیات بینات قل انکم تمجیون اللہ فاتبعونی الخ اور آیت لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ الخ آیت
 وخلقنا الجن والانس الا یعبدون ثابت ہو چکا ہے سب کا وجود ہو جائیگا ان تشکیک کے کہنے کی گنجائش
 ہے مگر بوجہ تشکیک اختلاف ماہیت متصور نہیں کیونکہ تشکیک کی بنا چنانچہ پہلے معروض ہو چکا ہے عرض
 پر ہے کامل فی الحقیقت نہ موصوف بالذات ہوتا ہے اور معروض حسب ذالیت تکمل میں متفاوت ہوتے
 ہیں چنانچہ آئینہ نور زمین کے قابل النور ہو سکے تفاوت سے واضح ہے لیکن مطابق حکم نور سب میں ہی ایک چیز ہی
 اختلاف ماہیت کی گنجائش نہیں غرض جب دونوں جانب انصاف عرضی ہو اور مابالذات دونوں کا ایک ہو تو
 دونوں جانب ایک ہی ماہیت کے مدحہ ہوں گے یہی بات کہ ایک ماہیت کا ایک حصہ مابالذات دوسرے

حصے کا سبب یا شرط یعنی واسطہ فی الثبوت یا واسطہ فی العروض ہو سکتا ہے یا نہیں ہو سکتا جواب یہ ہے کہ ہونا
 قارۃ الذاتیں تو یہ بات ممکن نہیں کیونکہ واسطہ فی الثبوت ہو یا واسطہ فی العروض سبب تقدم ذاتی ضروری ہو سکتا
 قارۃ الذات میں جسے حصص کا وجود تو برابری ہونا چاہیے ورنہ قرار ذات کے پھر کیا معنی کیونکہ کسی شے کا وجود
 جب تک متصور نہیں کہ اس کے سارے حصے موجود ہوں غرض نفس وجود حصص تو داخل وجود کلی ہوا اس میں تو تقدم و
 تاخر کی گنجائش نہیں ان عروض معروضات میں تقدم تاخر ممکن ہے لیکن ایک حصہ دوسرے حصہ وار اس کے معروض کے
 واسطہ میں واقع ہونا ممکن نہیں واسطہ فی الثبوت درحقیقت متمم فاعلیت خال ہوتا ہے یا یوں کہیے کہ امور ثلاثہ مذکورہ قارۃ
 حدوث میں سے وقوع اس پر موقوف ہوتا ہے اس کو اگر مابہ الوقوع کہئے تو بجائے متصل ہوتا ہے تو وہی ہوتا ہے سو اگر ایک حصہ
 دوسرے حصہ کیلئے متصل ہوا تو متمم ہوتا لازم کوئی بات کہیں نسبت اس دوسرے حصے کے ایسی لازم ہوگی جیسے اصل
 شے ہو اور جس کے سبب اس کو مابہ الوقوع کہئے سو یہ بات اگر نقص ماہیت پر تفرع کہئے تو نایبیت تو دونوں میں برابر مشترک
 ہے اگر ماہیت ہی سربراہ وقوع تھی تو دوسرے حصہ کی کیا حاجت تھی علیٰ ہذا القیاس واسطہ فی العروض دونوں میں مشترک و اگر
 معروض کی طرف یہ اختلاف نہ ہو سیکے تو حصہ کا نام مفت بدنام ہی ہماری غرض بھی یہی تھی کہ کسی ایک ماہیت کا ایک حصہ
 اسی ماہیت کے دوسرے حصہ کا واسطہ فی الثبوت نہیں ہو سکتا اس صورت میں بالضرور ایک جانب انصاف اتی
 اور دوسری جانب عرضی ہو گا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب تو احتمال عرضیت باطل ہے ورنہ یہ وصف ابوت نبوت منکسر
 و مغلوب ہو جائیگا ہونہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب انصاف اتی اور مومنین کی جانب انصاف عرضی ہو گا مگر یہ بات
 بعینہ اسی کا ترجمہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دوبارہ وجود روحانی جز ایمانی واسطہ فی العروض کہئے والحمد للہ علی
 ذلک اب ہم اگر اس بات کو یاد دلا کر کہ ازواج مطہرات کا اہبات المومنین المومنات ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بات
 فرع ہے یوں دعوی کریں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح پرفصوص مومنین کے وجود روحانی خاص کر جز ایمانی کے لئے
 واسطہ فی العروض ہے اور اولاد مومنین عارض یعنی مذکورہ یعنی ارواح مومنین آپ کی روح اقدس کے آثار میں دیکھنا جو آپ
 ابو المومنین ہیں تو ہم جانتے ہیں کہ قدر دان کلام ربانی جنکو بیان نکات آیات کے ترقی ایمان ہو اور بحبان صیب
 رب العالمین صلی اللہ علیہ وسلم جنکو آپ کی شرح کمال است شادمانی ہو ایسے شاد ہو کر ان باتوں کو یاد کریں جیسے کوئی لکھوئی ہوئی چیز جو
 عزیز بھی ہو پھر ماتھے آجائے اور اس کو سنہال کر کہیں الجملہ حبلی طبیعت سلیم اند ذہن مستقیم ان باتوں کو شکر شاد ہونگے اور
 سمجھ کر داد دیں گے اور کیوں نہ ہو یہ تقریر کلام اللہ کے تینا ناکل شئی اور معدن الحقائق ہونیکے لئے عمدہ شاہد ہے اور
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے شرف و فضیلت کے لئے بڑا ناکل ہے دفع شہادت کے لئے جو دہا و خصوصیات ضعیف الایمانوں کے

دلوں میں آتے ہیں جو کچھ لکھا گیا ہے اور انشاء اللہ لکھا ہوا یگانہ معجز ہے اور ازالہ تردد اس کے لئے جو درجہ بالا کلام ربانی ہونے قرآن کے امیر رسول حقانی ہونے حضرت حبیب الرحمن کے بعض طالبوں کے دلوں میں پڑ جاتے ہیں تقریر فصیح ہے غرض یہ استدلال جو جملہ دلائل و اجابہ اہماتہم سے ماخوذ ہے و بارہ واسطہ فی العروض جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بطور مذکور اہل فہم سلیم کیلئے افلاہ یقین میں کافی ہے مگر باندیشہ سورنہی متعصبین اور غلط کاری متوہمین اور مزبایں نظر کہ اقتضای النص اور دلالت التزامی یہ قطعاً انہیں اس دلالت التزامی ہی ہے عبارت النص و دلالت مطابقی کو نہیں پہنچتی دوسرا ایسا جملہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطہ فی العروض ہونے میں عبارت النص اور آپ کی ابوت روحانی میں بد دلالت مطابقی دلالت کرے پیشکش ناظرین اور اوراق یہ جملہ دلائل و اجابہ اہماتہم پہلے سے متصل ہے دوسرا جملہ یہ ہے النبی اولیٰ بالمؤمنین من انفسہم جس کے یہ معنی ہیں کہ نبی زیادہ نزدیک ہے مومنوں سے نسبت ان کی جانوں کے اُنی ان کی جانیں ان سے اتنی نزدیک نہیں جتنی نبی ان سے نزدیک ہے اصل معنی اظہر کے اقرب ہیں اور جس کسی نے احباب اولیٰ بالتصرف اس کی تفسیر میں کہا ہے وہ اس کے مخالف نہیں اور اس قسم کی افریت کو اُصبت اور اولیٰ بالتصرف ہونا لازم ہے علت محبوبیت اور اولویت تصرف یہ اقربیت ہے۔ پراقرینت کیلئے یہ دونوں باتیں علت نہیں ہو سکتیں اور ایک بلحاظ طینان خاطر نہیں ہوا ہو تو لیجئے ادھر کان کیجئے اپنی ذات کے ساتھ محبت کا ہونا بدیہی ہے بلکہ اصل محبوب ہر کسی کے حق میں بالبداہتہ اپنی ہی ذات ہے۔ اُس کے بعد جو اُس سے قریب کے نسبت بعید کے زیادہ محبوب کے اولاد اور بھائیوں کی محبت کا تفاوت ہو جاتا ہے مگر ایک قریب ظاہری ہے جیسے زمان یا مکان دوسرا قریب باطنی جیسے قرب خلاق و بندہ و اوصاف مگر جیسے قرب ظاہری میں اتحاد زمانی یا مکانی بقدر ہو ضرور ہے قرب باطنی میں بھی کوئی امر مشترک ہو گا سوا مشترک کا نام ہم معین رکھتے ہیں کیونکہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک قسم کے اشتراک کو معدن تعبیر فرمایا ہے فہم ہو تو یہ بات حدیث الناس معاون کہ ما دن الذہب الفضۃ سے لاہر ہے بالجہد اول درجہ کی محبت اپنے ساتھ ہوتی ہے اور دوسرے درجہ میں قریبوں سے ساتھ ہوتی ہے قرابت نبی میں محبت کا لزوم اور عدم قرابت نبی میں محبت کا ہونا بلحاظ البدن مشہور ہے اس باعث لئے عمدہ شاہد ہے کہ قرابت کو محبت لازم ہے چہرہ کیجئے کہ قرابت نبی کی حقیقت فقط اتنی ہے کہ اس کی اصل اعلیٰ اجزا لطفہ پدیری اس کی اصل کے ساتھ کبھی قرین تھے اور باہم ایک مکان میں مخلوط تھے بعد پیدائش اگر دوسرا قریب موائے مقاربت سابقہ کے میسر آتا ہے تو وہ محبت اور مضاعف ہو جاتی ہے دیکھئے بچہ اگر پیدا ہونے ہی مر جاتا ہے تو والدین کو اتنا صدمہ نہیں ہوتا اور اگر چندے آغوش مادر و کنارہ پیر

میں رہ کر جان بحق تسلیم کرتا ہے تو والدین کیا کچھ منج نہیں اٹھاتے اور اگر جوان ہو کر جہان سے جانا ہے تو پھر
 تو والدین مرنے سے پہلے مر جاتے ہیں یہ ازدیاد صدہ جواز و یاو محبت پر دلالت کرتا ہے بجز مزید زانی قرب
 اور کیوجہ سے نہیں غرض جون جون قرب میں ترقی اور تضاعف ہوتا ہی وؤن وون محبت اور لوازم محبت
 اور آثار محبت میں ترقی اور تضاعف حاصل ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر دو آدمیوں کا انداز مزاج ایک سا ہو تلہی
 اور رنگ ڈھنگ ملتا ہے تو باہر میں جب کہ یہ دونوں ایک معدن کے دو ٹکڑے ہیں اور کبھی باہم دھون میں
 ایک کی گچھے ایک دوسرے سے مربوط ہوتے ہیں اگرچہ رابطہ قرابت نسبی باہم نہ رکھتے ہوں علیٰ ہذا القیاس ایک دلالت
 کے دو آدمی بلکہ ایک ضلع کے بلکہ ایک سٹی کے دو آدمیوں میں جو ارتباط نظر آتا ہے وہ غیروں میں نظر نہیں آتی آدم
 کو بنی آدم سے اور گھوڑوں کو گھوڑوں سے اور علیٰ ہذا القیاس اور جانوروں کے پورے جانوروں سے جو ارتباط وغیرہ
 سے نہیں اور کہیں ایک قسم کی قرابت محبت سے خالی نظر آئے تو دوسری قسم کی قرابت اور قرب کی محبت جو اس
 سے غالب ہوتی ہے اس کے معارض ہوتی ہے چنانچہ اہل فہم خود سمجھ جائیں گے میرے سمجھانے کی حاجت نہیں
 بالکل قرب کسی قسم کا کیوں نہ ہو اپنے موافق صورت محبت ہوتا ہے خدا سے جسکا نام ہی قریب ہے اور جسکی شان
 تن اقرب لہ من جن اور یہ بہ ہر نیک و بد کو ایک نوع کی محبت معلوم ہوتی ہے ورنہ اس کے طالب ہوتے
 کوئی قوم اور کوئی مذہب ایسا نہیں ہو بطور خود خدا کے طالب نہ ہوں یہی کہ سوا اس سلام کے سب ناکام ہیں
 لہذا ان کی ناکامی دلیل عدم محبت نہیں ہو سکتی ثمر ضلالت اور غلطی راہ ہے اگر کسی کا عاشق اپنے معشوق کی طلب
 میں نکلے اور اپنی غلطی سے اس کے گھر کی راہ چھوڑ کر کسی اور طرف کو چلا جائے تو جیسے اس کی ناکامی میں شک نہیں
 ایسے ہی اسکی محبت میں بھی شک نہیں یوں ہٹ سکتے پھر ناخود دلیل محبت ہے محبت نہوتی تو پھر کیا غرض تھی
 جریوں غیر گناہ تیرا ہر خود خداوند کریم ارشاد فرماتا ہے ان اللہ لا یحب لکافرین یہ دہکی خود اس بات کی دلیل ہے
 کہ کافروں کے دل میں خدا کی محبت ہے ورنہ اس میں دھکی ہی کیا تھی معشوق اپنے عاشق سے یوں کہتا کہ مجھے تجھے
 محبت نہیں میرا دل تجھے نہیں ملتا تو اسی کے دل سے پوچھئے کہ اُس پر کیا گزرتی ہے اور یہ بات اُس کے دل کا
 کیا حال کرتی ہے ہاں کسی اجنبی سے اگر یہی بات کہے تو اس کی پاپوش سے بالکل یہ تخویف ہے اس کے
 متصور نہیں کہ کفار کو خدا سے محبت ہو ورنہ نعوذ باللہ خدا کی طرف حرف عائد ہو گا کہ موقع دیکھیں یہ موقع
 جو چاہتے ہیں فرماتے ہیں اور اپنے حکیم اور متین ہونے کا کچھ لحاظ نہیں فرماتے اور علیٰ ہذا القیاس یہی آیت ہر
 بھی دلالت کرتی ہے کہ مومنوں کے دل میں بھی اپنے رب العالمین کی محبت ہے کہونکہ یہ تخویف جو مقبذ بصف کفار کو

محکم مفہوم مخالف مومنوں کے حق میں بشارت ہے مگر ظاہر ہے کہ کسی چیز کی بشارت اسی کے حق میں متصور ہو جو اسکا طالب ہو سو خدا کی محبت کا وہی طالب ہو گا جو خدا کا محب ہو گا جو خدا سے کچھ علاقہ ہی نہیں رکھتا اس کے حق میں خدا کی محبت کی خبر کیا بشارت ہو گی اگر کوئی معشوق کسی غیر عاشق سے یوں کہے کہ مجھے تجھے محبت ہے تو اس کی طرف سے بجز اس کے اور کس جواب کی امید ہے کہ ہے تو میں کیا کروں بالجملہ یہ تجوین اور بشارت اگر طرف ثانی میں محبت ہو مخوف اور مشیر کی تدلیل کا سامان ہے سو خدا و ملائکہ کا اور سامان تدلیل کج فرض آیات ربانی کو دیکھئے یا حالات انسانی کو دیکھئے خدا کی محبت ہر مل میں مطلق ہو سکتی ہے اسباب کوئی بتلائے تو سہی سو اس قرب بچوں کے جہر اسم شریف قریب و رآیہ عن قرب الیہ من اجل اللہ و دلالت کرتی ہے اور کیا ہے جملہ ہا کمال، باتک کچا نہیں خدا کے کلام محبت سے پہلے کسی نے سنی نہیں جو یونہی کہئے

۵ نہ تنہا عشق از دیدار خیزد بلبس اکین دولت از گفتار خیزد اور اگر فرض کیجئے دیکھ کر ہی فریفتہ ہوئے ہیں تب بھی یہی بات ہے کہ ان کی مدلول کو کسی قسم کا قرب اس جہاں ہا کمال سے ہے جو سرمایہ الفت و موافقت ہے آدمی کو وہی چیزیں بجاتی ہیں جو اس کے کام آتی ہیں مگر کسی کے کام وہی آئے کہ جو اس کے معدن کا ہوتا ہے کہیں بھی سنب ہے کہ آگ کا کام خاک سے یا پانی سے یا ہوسے یا کسی اور سے نکل سکتا ہے آگ کا کام آگ ہی سے نکلتا ہے آگ کا کام آنکھ ہی سے نکلتا ہے کان سے یا ناک سے یا ہاتھ سے یا پاؤں سے یا کسی اور عضو سے نہیں نکلتا مگر موافقت یا بمعنی کہ دونوں کا ایک معدن ہو و بعینہ قرابت نسبی و قربت نسبی میں بھی یہی حال معدن ہوتا ہے بالجملہ موافقت قرب معدن کو محبت لازم ہے بلکہ محبت وہیں ہوتی ہے جہاں قرب معدن ہوتا ہے ان معدن کی دو قسمیں معلوم ہوتی ہیں ایک تو یہ کہ دو چیزیں باہم ایک صفا انضمامی میں شریک ہوں اور یہ دونوں اس کلی کی فرد ہوں جیسے دو انسان یا جیسے دو آدمی بیکہ طلاق کے کہ وصف انسانی میں یا کسی مطلق میں شریک ہیں امد و درنا کے فرد ہیں دوسرے یہ کہ کسی صفا تفریدی میں شریک ہوں جیسے عربی ہونا یا ہندی ہندی وغیرہ یا کسی بدنی فردی ہونا جو ناقص اول کا نام ہم معدن اصلی اور حقیقی اور کلی کہتے ہیں یہ قسم ثانی کا نام جزئی اور فرعی اور غیر حقیقی کہتے ہیں ہم اول کی وجہ تسمیہ تو ظاہر ہے یہ قسم ثانی کے جزئی ہونے میں شاید کچھ تال ہو سو اس کا جواب یہ ہے کہ استزاعی اضافیات ہوتے ہیں اور اضافیات میں عدلہ احکام اگر اعتبار ہوتا ہے تو مضاف یعنی متشاء استزاع کا ہوتا ہے اور وہ اس بحث میں ظاہر ہے کہ جزئی کی کلی نہیں فرض اس کے شرک ہو قابل اعتبار ہے پس طعن یا صلح یا ولایت مثلاً وہ جزئی کی ہوں شکاف کہہ ہی سکتے ہیں کہ سکنت طن امد و دونوں شرک ہے اور وہ مگر کلی کی جزئی

نہیں لیکن ظاہر ہے کہ ایسی اضافت و صاف انضمام میں بھی نکل سکتی ہے اور باوجود اس کلیت انسانیت کے مضاف یعنی وصف انضمامی کلی ہے اور یہاں مضاف جزئی ہے مگر ہر چند ہر قسم کا اتحاد معدن موجب محبت ہے لیکن وحدت حقیقی جعفر موجب محبت ہے وحدت معدن غیر حقیقی بقدر موجب محبت نہیں ہے اور کیوں نہ ہو مضاف انتزاعی وصف انضمامی کو نہیں پہنچتا اور امر جزئی کلی کی برابر نہیں ہو سکتا یہی وجہ ہے کہ بعض اوقات ایک بستی یا ایک ضلع یا ایک ملک کے دو آدمیوں میں باوجود اس وحدت معدن کے وہ محبت نہیں ہوتی جو دور دور کے رہنے والوں میں بوجہ اتحاد مزاج کے زیادہ نظر آتی ہے علیٰ ہذا القیاس دوستوں کا اتحاد بعض اوقات جو بھائیوں کی محبت اور اتحاد سے زیادہ نظر آتا ہے تو یہ بھی وجہ یہی ہوتی ہے کہ وہاں اتحاد معدن حقیقی ہے اور یہاں اتحاد معدن عرضی کیونکہ حقیقت انسانی فقط روح ہے اور اخلاق روح سے متعلق ہیں اور قرابت نسبی بدن سے متعلق ہے روح سے اس کو کچھ سروکار نہیں کون نہیں جانتا کہ بدن باپ کے سبب شکم سے اولاد کا جسم پیدا ہوتا ہے روح پیدا نہیں ہوتی اور ظاہر ہے کہ بدن روح کے حق میں نہیں ہے تو اتحاد نسبی میں بدن کو ایک اصل اور معدن یعنی مادر و پدر کی طرف انتساب ہوا جیسا اتحاد وطن یا اتحاد ضلع یا اتحاد ولایت میں اسی ایک معدن کی طرف انتساب تھا ایسا ہی یہاں بھی بدن ہی کو ایک معدن کی طرف انتساب ہے اور محبت مذہبی اور محبت ایمانی یعنی اتحاد مذہب و اشتراک ایمان کی وجہ سے جو محبت ہوتی ہے ہر چند بظاہر اس محبت کی علت معدن غیر حقیقی معلوم ہوتا ہے کیونکہ کسی ایک مقتدا اور مشیو یا ایک مذہب کی طرف انتساب ہوتا ہے لیکن باوجود اس اشتراک کے جو اشتراک معدن عرضی معلوم ہوتا ہے خاص کر جب مذہب کا لحاظ کیا جائے بظور عام دیکھئے تو اتحاد مذہبی میں اتحاد معدن حقیقی بھی ہوتا ہے اور یہ اتحاد معدن عرضی بھی اسی کے طفیل میں پیدا ہوتا ہے شرح اس اجمال کی یہ کہ اس صاف بالفعل کیلئے ضرور ہے کہ مرتبہ بالقوہ موصوف کے لئے پہلے سے حاصل ہو چنانچہ ظاہر ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ایمان اور کفر مثل غضب و علم و وجود و نخل و جن خلق و شر و نوری و عدل و ظلم کے قسام بالفعل میں سے ہیں موصی و مضاف مذکور میں قبل مرتبہ فعلیت ایک مرتبہ قوت ایسا ہوتا ہے کہ جس کے اعتبار سے موصوف کو ہر مضافان و علم و وجود و نخل و خوش خلق و بد خلق عادل و ظالم کہہ سکتے ہیں اتنا غضب و علم و وجود و نخل و جن خلق و غیر مصادیم میں کہ انہوں ایسے ہی ایمان و کفر و تقویٰ و فسق و غیر کو بھی سمجھنا چاہیئے اور یہ بھی ظاہر ہے خاص کر ناظرین اوراق گذشتہ پر کہ مرتبہ قوت ہمیشہ لازم ماہیت موصوف حقیقی ہوتا ہے اس صورت میں اشتراک و صف بالقوہ در قسم اشتراک معدن حقیقی ہوگا اور یہ جو غلبہ محبت ایمانی اور مذہبی مشہور ہے اور نسبت محبت نسبی کے اس کی قوت معلوم ہے چنانچہ اس کے غلبہ کے وقت بھائیوں کو اگر مخالف ہوتے ہیں تو ملوثاتے ہیں اور بھائی حقیقی نہ ہی بنی آدم سب آپس میں بھائی ہیں ایک

دوسرے کو جو وجہ تخالف مذہب کفر قتل کر دیتا ہے تو اسکی وجہ یہی ہے کہ یہاں اتحاد معدن حقیقی ہے
نفس میں اتحاد معدن غیر حقیقی اور آدمی کو جو باطن دولت آب نان یا اپنے عین کی محبت سے تو اسکی وجہ یہی ہے کہ خدا تو
بدل بخلا ہے باقی عین اسوال یا ذریعہ حصول بدن تحلیل ہیں یا آتہ تبدیل یا مانع تحلیل ہوتے ہیں اور اگر کہیں تبدیل
تحلل کی گنجائش نہیں ہوتی تو اس سے بھی کیا کم کسی محبوب کے حصول کیلئے یہ سب بے یعم ہوتے ہیں یا کسی محبوب کی
حفظ کے ذیلہ بچاتے ہیں اور اجزاء بدن و وہیں کر جتنے مناسبات اور تعلقات سے محبت سے چہ جائیکہ وہ خود ہوں
کیونکہ بھائی کو جو بھائی سے محبت ہے تو اسکی یہی وجہ ہے کہ اس کا بدن اور اس کا بدن دونوں ایک معدن کے
نکلے ہیں سنا ہے کہ اس صورت میں ایک کو دوسرے سے شلاقنا سبب ایک بدن سے بدن کے ساتھ قائم نہیں
ایک دوسرے کا وصف نہیں غرض ایک سر کے ساتھ منظم نہیں ایک سر کے کا ضعف انسانی نہیں غرض ایک
علاقہ انتساب کا سبب اس کے بدن کے مناسبات سے پیدا ہو رہا ہے خود اجزاء بدن کس قدر محبوب ہونگے آخر بدن
ایک جہ سے قائم مقام اصل موع بچھلانا ہے یہی وجہ ہے کہ بہت سے احکام جسمی کو موع کی طرف جو اصل مرجع ضار ہے
اور جسمی بقلم ہوتی پر ارجح کر دیتے ہیں کہیں کہتے ہیں کہ نہ بد مثلاً بلا یا موتا ہو گیا یا ظلال شخص غول پر یا حسین سے یا نہ بھیا
اور ظاہر ہے کہ یہ سب احکام جسمی ہیں حتیٰ کہ ہیں اور پھر یہ وہ موع یا موع یا موع یا موع کی طرف منسوب کر دینے
ہیں غرض یا نہ وجہ کہ بدن انسانی یا نہ جسے قائم مقام موع ہے گویا اسکی محبت اپنی ہی محبت بھی جاتی ہے جسے جالی
محبت کو حالاً کہ محبت جانی ہو غرض میں صاحب جمال کی طرف منسوب کیا کرتے ہیں یا یہ غیب ہے یہ تو مانا کہ محبت اپنے ساتھ
ہوتی ہی یا اپنے قریب معدن کے ساتھ مگر یہ کیونکر کہے کہ کسی کا کام اسی سے نکلتا ہے جو اس کے معدن کا ہوتا ہے
اومی کا کام غذا سے چلتا ہے اور آگ کا کام رغن سے نکلتا ہے حالانکہ اتحاد معدن نہیں ہوا اسکا جواب ال تو یہی ہے
کہ یہ بات اگر صحیح نہیں نہیں ہیں نقطہ اتنی بات سے کام ہے کہ محبت اپنے بعد اپنے قریب معدن کیلئے ہوتی ہو کہ نہیں
نظر کہ محبت غذا قابل کار نہیں اور پھر اتحاد معدن معلوم یہ عرض ہے کہ غذا اور رغن سے اگر بدن یا آگ کا کام چلتا ہے تو
بعد کے چلتا ہے کہ شکل معنی اور شکل غذائی زائل ہو کر شکل بدنی اور شکل ناری اسکی جگہ قائم ہو جاتی ہے اور صورت
میں اتحاد معدن کے انکار کی گنجائش نہیں اور یہ بات نہ بھی آخر اتنی بات سے تو انکار مہر ہی نہیں سکتا کہ رغن سے
آگ کا کام چلتا ہے پانی سے نہیں چلتا سو یہ فرق بجز اسکے نہیں ہو سکتا کہ پانی اور رغن میں فرق ہو سو وہ
فرق یوں تو ممکن ہی نہیں کہ پانی آگ سے وافق ہو اور رغن مخالف ہو گا تو یہی ہو گا کہ رغن میں اور ناریں تو
وافق اور پانی اور آگ میں مخالف ہو وجہ توافق کی کچھ ہی سہی صورت ہو یولی ہو جز الی آخری ہو کچھ اور ہو بہر صورت

ہماری طرف سے جو ہر چیز میں ہو کچھ اور جو بالکل ہر جہ باوجود اتحاد و اتحاد کے لئے بقدر اتحاد و اتحاد کا بھی اتحاد چاہیے
جب یہ بات محقق ہو گئی تو اب سنئے کہ لاجرم محبت تو موافق ہی سے ہو گئی مخالف سے نہ ہوگی ہر کچھ وہی چیز بنائی گئی
جو موافق ہوگی اسی میں چیز سے ایک نفع کا اتحاد ہوگا اور جس سے تباہی و مخالف ہوگا اس سے محبت پیدا نہ
اٹھی عدوت اور مخالفت ہی ہوگی اور یہ بات باوجود براہمت اگر بایں نہ متبول نہیں کہ قاکم نے کیوں ہی تو
یہ محمول مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد تو بہر حال قابل تسلیم ایمان ہے جناب سرور کائنات علیہ السلام نے خصل
الصلوات والتسلیمات بھی یوں ہی ارشاد فرماتے ہیں الارواح جنود مجتہدة فما تعارف منها اخصف وما تناكر منها
اختلف جملة الارواح جنود مجتہدة کو خیال فرمائیے اور پھر فرمائیے کہ اس سے وہی اتحاد معدن نکلا ہے یا
اور کچھ غرض حدیث الناس معادن الذہب والفضة اور حدیث الارواح جنود مجتہدة میں ایک
ہی اصل کی طرف اشارہ ہے ہاں شروع متفرعہ جدی جدی میں لیکن جب بنا محبت ایک نوع کے اتحاد پر ہوئی
تو جس قدر اتحاد ہوگا سبب محبت بھی ہوگی سو جیسے دو بھائیوں میں فقط اتحاد معدن بایں معنی ہے کہ ایک بھائی کے
ضرب و شکم سے خارج ہوئے ہیں اور اولاد اور باپ میں اس سے زیادہ اتحاد ہے کیونکہ وہ بھائی اپنے آپ
جڈے جڈے تھے پھر معدن فقط ایک تھا اور یہاں ایک خارج ہے تو ایک معدن نیرسری کوئی چیز ہی نہیں جس کو
دونوں کا معدن قرار دیجئے اور ان دونوں کو بمنزلہ دو بھائیوں کے جدا جدا متفرع کیجئے ایسے ہی دو مسلمانوں میں اگر اتحاد ہے
تو یہ ہے کہ ایک معدن اٹنی ذات بابرکات محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیض وجود سے موجود ہوئے ہیں اس صورت
میں مسلمانوں اور خود حضرت سرور کائنات علیہ السلام افضل الصلوات والتسلیمات میں کوئی معدن مشترک
نہوگا بلکہ اہل ایمان بمنزلہ خلیج اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بمنزلہ معدن ہوئے مگر جیسے نسبت بھائیوں کے اولاد ہوں یا
میں رابطہ محبت قوی ہے ایسے ہی یہ نسبت رابطہ فیما بین اہل اسلام کے وہ رابطہ جو فیما بین اہل ایمان اور حضرت
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہوگا تو یہ ہوگا سو جس کی نے اونی من انفسہم کی تفسیر میں احب من انفسہم کہلے اس کا کہنا
اقرب من انفسہم کے مخالف نہیں بلکہ اور نزدیک ہے کیونکہ محبت کے لئے تو کوئی وجہ چاہئے اور تقریر مطہرۃ اشع
ہو چکا کہ وجود محبت اتحاد معدن اور قرب معدن میں منحصر ہیں اور اگر واضح نہوا ہو تو سنئے کہ استقرار سے
معلوم ہوگا کہ محبت یا نبی ہوئی یا کمالی یا جالی یا حسانی محبت نبی اور حسانی کو تو سن چکے ہو کہ ایک میں اتحاد
معدن خود ہے اور ایک میں متحدہ معدن اور قرب معدن کے حصول کے لئے محبوب حسانی فدیہ ہوتا ہے غرض
محبت حسانی بالعرض ہوتی ہے اہل محبوب تو کوئی قریب معدن ہی ہوتا ہے پر چونکہ محسن اس کے حصول کے مسلمان

ہوتا ہے تو وہ محبت بالعرض اس طرف کو بھی غرض ہو جاتی ہے مگر نظریں اور اوراق گذشتہ کو اس میں تامل نہ کیا ہوگا کہ موصوف
 بالعرض موصوف حقیقی نہیں ہوتا موصوف حقیقی وہ موصوف بالذات ہی ہوتا ہے اس لئے یہاں بھی محبوب حقیقی وہ
 قریب لمعدن ہی یا محسن محبوب نہواری محبت کمالی اور جمالی اسکی صورت یہ ہے کہ کمال کا تو نام ہی کمال ہے
 ہر حال بھی ایک قسم خاص کا کمال ہے اور کمال ظاہر ہے کہ نقصان کے مقابل ہر محبوب میں اگر وہ کمال موجود ہے
 کہ جو محبوب کی جانب سر مایہ محبت ہے تب تو اتحاد معدن ظاہر ہے اور اگر نہیں تو یوں کہو محبوب میں نقصان اور
 کمی ہے مگر نقصان اور کمال کیلئے کوئی معیار اور پیمانہ چاہیے جیسے فرض کیجئے وجود جسمانی انسانی کیلئے اعضاء چند مقرر ہیں
 مجموعہ ان سب کا کمال نقصان اعضاء کیلئے معیار اور نمونہ ہے اگر کسی کے پوری دو آنکھیں ہیں مثلاً تو بیاور نہ
 ایک ہے یا دونوں کی دونوں نذر میں تو ہر کوئی کہتا ہے کہ اسقدر نقصان ہے ایسے ہی ہر کمال و نقصان کا
 ایک نمونہ معیار چاہیے سو اگر محبوب میں نقصان ہے تو یوں کہیے کہ اس کے وجود جسمانی یا روحانی میں یہ عضو
 چاہیے تھا وہ نہیں ملا یا یہ وصف اور یہ خلق چاہیے تھا وہ عطا نہیں ہوا لیکن یہ سندم اس عدم سے کس بات
 میں کم ہے کہ آنکھ مثلاً ہو اور پھر پھوٹ جائے یا ہاتھ ہو اور ٹوٹ جائے فقط فرق ہے تو اتنا ہے کہ وہاں ہم
 سابق ہے یہاں عدم لاحق اس سے فرق محبت اور عدم محبت نہیں ہو سکتا فرق شدت و ضعف تصور ہے
 سو اسکی وجہ یہ ہے انتفاعات بالفعل جو اعضاء بدنی سے حاصل ہوتے ہیں ایک قسم کا احسان ہوتا ہے جو
 اعضا کی طرف سے سمجھا چاہیے سو محبت احسانی ہی محبت کمالی کے ساتھ منضم اور ہم ہو جاتی ہے علیٰ ہذا القیاس اولاد کے
 کھیل تماشے اور پیاری پیاری باتوں کو جو لڑکپن میں مہلی ہیں خدمت اور اعانت کو جو جوانی میں کرتے ہیں اور قسم
 احسان سمجھتے کیونکہ احسان کی حقیقت فقط اتنی ہے کہ کسی غیر کے کسی مقصود یا کسی محبوب کے حصول میں کچھ اعانت ہو
 سو پیاری باتیں اور خدمت اور انتفاع کس کو مطلوب مقصود نہیں ہوتا علاوہ برین درصورت طبل مقارنت ایک قرب
 زمانی بھی حاصل ہو اور قرب زمانی ہو یا قرب مکانی ہر قرب موجب محبت ہے کیونکہ یہ بھی ایک قسم کا قرب معدن ہے کلی نہیں جزئی
 ہی ہی حقیقی نہیں غیر حقیقی ہی ہی ہر حال عدم سابق ہو یا عدم لاحق دونوں موجب طائل بنتے ہیں چنانچہ اولاد کی متناقل تولد
 اور رنج و فراق بعد وفات اسپر شاہد ہے علاوہ برین ماسدا داند ہوں لنگڑوں کو آنکھ پانوں کے تنہا کا ہونا صحیح
 سالم کو اندھا لنگڑا ہو کر رنج و تاسف کرنا دونوں حال میں محبت کی دلیل ہے اگر محبت نہوتی تو یہ تنہا اور تاسف
 ہرگز تصور تھا لیکن عدم لاحق کی صورت میں وہ محبت جانی محبت سمجھی جاتی ہے اگر آنکھوں والا اندھا ہو جائے تو اسکا
 سونا اپنی ہی آنکھوں کا رونا کسی غیر کی آنکھوں کا رونا نہیں سمجھتا اس عدم سابق میں بھی اپنی ہی محبت سمجھنے کی غیر کی

محبت نہ سمجھیے جب یہ بات مقرر ہو چکی تو ہماری گذارش بھی سنئے کہ اہل کمال کی محبت بوجہ کمال ہوتی ہے اور کمال کی محبت بمقتضائے تقریر بطور ایک جہ سے اپنی ہی محبت کا تو اس صورت میں اہل کمال کی محبت کی بنا بھی ایسی خیر معدن پر ہوتی یہ تو اہل کمال اور اہل جمال کا ذکر ہے جو محبت کے مجنس ہوں جیسے بنی آدم کیلئے بنی آدم پر لباس فلز و زہا اور مرکب تیز و خوشنما اور مسکن عالی و خوش قطع و گلشن گلزار و باغ و جویبار و غیور کی تمنا اور الفت میں مثل ہوسا سکا جود اول تو یہ ہے کہ معدن مشترکہ کو بمنزلہ جنس انواع مشترکہ کے سمجھئے جیسے انہیں باوجود یکہ اشتراک سب میں مشترکہ تفاوت قرب بعد ہے مثلاً کوئی جنس قریب کوئی بعید ایسے ہی معدن مشترکہ میں بھی باہم تفاوت قرب و بعد ہوتا ہے مگر یہ نسبت امور غیر مشترکہ کے سب قریب ہی سمجھے جائیں سو جس چیز کو آپ زیبایا خوشنمایا خوش قطع کہیں گے اگر وہ معدن قریب میں شریک نہیں تو کیا ہوا معدن بعید میں شریک ہے؟ یعنی کمال و جمال کہیں کیوں نہ ہو آخر کمال و جمال ہی لیکن کمال و جمال مطلق بمنزلہ جنس ہے اور کمال انسانی خاص انسان کے لئے بمنزلہ نوع کے ہے یہ تو جب ہے کہ اشارہ مذکور کی محبت کو کمالی اور جمالی سمجھئے اور گہسانی کہیئے اور بظاہر بجا ہے کیونکہ محبت احسانی حقیقت میں اس محبت کا نام ہے جو کسی بوجہ انتفاع پیدا ہو تب اس تقریر کی کچھ حاجت ہی نہیں ہاں اس ہم کے دفع کیلئے کہ بنا بر محبت اشیا مذکورہ انتفاع پر ہے تو فرق نیک و بد کیوں ہے اتنا اور کہنا ضرور ہے کہ ثلث منافع میں فرق نیک و بد ہے نیک سے منفعت نیک اور بد سے منفعت بد حاصل ہوتی ہے شریک اس ممالکی یہ ہے کہ ممکنات خصوصاً اخلاصہ ممکنات حضرت انسان کو غور سے دیکھیئے تو مجموعہ حاجات ہے اور کیوں نہ ہو اگر یہ ہو تو ممکن بجز ممکن نہ ہو واجب ہو غنا اور استغنایا خواص واجب ہیں ہے اور حاجت کی بناسب جانتے ہیں کہ عدم پر ہے جس چیز کی حاجت ہو اس کے یہ معنی ہوتے کہ وہ چیز نہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وجود بقدر عدم درکار ہوا کرتا ہے اگر کسی کی آنکھ نہ ہو آنکھ ہی کی حاجت کہو اور آنکھ ہی درکار سمجھو اس صورت میں اس عدم اور وجود کے تطابق کی ایسی مثال ہوگی جیسے قالب و مقلوب اور بدن اور انگر کہے کی مثال ہے کیونکہ قالب کے جوف میں اور انگر کے اندر جب قدر مقلوب ہے اس قدر مقلوب و بدن کی ضرورت ہے کی مٹی و وزن مطلوب نہیں بلکہ دونوں صورتیں موجب فح ہیں اس صورت میں جب قدر کوئی چیز اس علم کے مطابق جو لازم حاجت ہے اس قدر مرغوب و محبوب ہوگی اب گدے سے تفاوت رغبات کی وجہ جو فیما بین بنی آدم بلکہ تمام حیوانات میں مشہور ہے خوب سمجھ میں آگئی ہوگی یہ تقریر ہر چند منافع کے ساتھ مخصوص معلوم ہوتی ہے جن کی محبت محبت احسانی ہے لیکن مغیر دیکھئے تو محبت کمالی اور محبت جمالی میں بھی یہ بات ہماری ہر اول ایک مقدمہ عروض ہے وجود مطلق تو حضرت واجب الوجود ہی کا وجود ہے وجوہات ممکنات وجودات مقیدہ اور وجودات فاصلہ ہیں جس کی یہ کہ واجب الوجود ہی کا وجود ہے

تو عدم اسکو محیط ہو کیونکہ تخصیص اسنے بنفسہ تو محال ہی ہو نہو غیر سے ہو سو سوار وجود کے بجز عدم اور کیا ہی جس سے
تخصیص کی امید رکھیے لیکن جو خاص اور وجود مفید جن کے ایک ہی معنی ہیں بے اختصاص تقیید متصور نہیں اور
تقیید اور اختصاص کو تنہا ہی لازم ہے ورنہ لاتناہی جمیع الوجوہ ہوا اس کے زیادہ طلاق کی کوئی صورت نہیں اور جب
تنہا ہی ہوئی تو احاطہ عدم آپ لازم ہے ورنہ پھر وہی لاتناہی موجود ہے مثال پوچھئے تو سطح کو دیکھئے کہ سطح جہاں
اعنی مثلث و مربع و محسن غیر مدارہ و مضوی و مخروط قطع و غیرہ جو خطوط معلومہ کے احاطہ میں ہوتے ہیں قطع نظر خطوط معلومہ
کے احاطہ کے دیکھئے تو تقیید اور اختصاص ہی نہیں اور بعد لحاظ خطوط معلومہ ملاحظہ کیجئے تو تقیید اور اختصاص تو معلوم
ہر تنہا ہی اور احاطہ عدم پہلے موجود ہے غرض یہ کہ جب مثلث مثلا ہوگا تو خط و انڈائنہ کے باہر کس کس کو اس سے
منقطع سمجھ لیں گے ورنہ پھر مثلث کہاں اس کو مثال کیجئے تو پھر مثلث سے باہر دوسرے اہر غیر غرض نہیں کہ اس کے
پھر سطح معدوم ہے جب مثال کی توضیح سے فراغت حاصل ہوئی تو اب سنئے کہ وجود تنہا ہی کو احاطہ عدم لازم ہے
اور یہی صورت تقیید ہے لیکن ہر مقید سے مطلق سابق ہوتا ہے اور مطلق چونکہ مقابل مقید ہے تو لاجرم ہم احاطہ
عدم ہو گا خاص کر وجود مطلق میں کیونکہ عدم محیط مصداق سلب غلطی ہے تو اس کے لئے کوئی موصوفہ ضروری
موجود چاہیے اس صورت میں خلاف مفروض لازم آئیگا جہاں عدم الوجود کہتے تھے وہاں وجود نکلا اور مصداق
سلب بسیط ہے تو اس کے لئے تحقق نہیں جو یوں کہے کہ وہ محیط ہے اور وجود اس کے احاطہ میں ہے اور غلطی
بہر حال وجود مطلق منہی علی عدم نہیں ہاں جو مقید البتہ محاط بالعدم ہے لیکن اس صورت میں بانصرہ اس احاطہ میں جو
بوسیہ عدم حاصل ہوا ہے کسی بارہ وجود ہی کو بعد کیا ہو گا سو وہ پارائے وجود جو جوہر تقیید بدے ہوئے ہیں بارہ
تحقق ہنسٹ واجب ہوں گے اور ٹھیکہ واجب الوجود ہونگے واجب الوجود سے صادر نہوتے ہونگے تو وحدت واجب
الوجود کہ وہ اہل منقول و معقول ہے ایک خیال غلط ہو جائیگا دوسرہ مقید اگر بحیثیت عدم محیط واجب ہے تو مصداق
واجب عدم ہو گا نہ وجود اور اس صورت میں واجب الوجود واجب عدم ہو گا اور بحیثیت وجود محیط واجب ہے توہ میں
وجود مطلق کا وجوب کہ جو بذات خود واحد ہے غرض اگر کسی جو مقید کو واجب کہیں بھی مطلق ہی کو واجب کہنا پڑے گا
اور واجب ہون کے تکرر سے خود وحدت واجب لازم آئیگی اور وجودات ممکنات کو وحدت خاصہ ہونگی یہی دلیل ہے کہ وجودات
مکنات اگر وجودات مطلقہ ہوں تو دو حال سے خالی نہیں یا تو ہمہ جوہر میں واجب ہیں تو ممکن ہو جائے گا کہ وہ ہر
تکفر یہی اور یہ وحدت وجود و عدم جو عالم میں بالبدلتہ مشہور ہے سب غلط ہو جائے گی بدیہات اور عسوات بلکہ ہر
میں سے بھی اعلیٰ موسات کا اعتبار نہیں اور یہ علوم غلط ہیں تبصر کو عالم صحیح ہو گا جو اعتبار کیا جائے غرض کہ بی بات

قابل اطمینان نہ ہوگی اور غیر واجب ہیں تو نہ وجود واجب کو مطلق کہونہ وجودات ممکنات کو مطلق کیونکہ ایک مفہوم میں
 دو مطلق نہیں ہو سکتے مگر شریعہ تقید ممکن نہیں لاجرم مقید ہونگے لیکن تقید چنانچہ اسی معلوم ہوا انتہاء الوجود بالعدم کو
 کہتے ہیں تو بالقرور اطراف وجودات ممکنہ میں عدم ہوگا اور چونکہ ممکن جمیع الجہات ممکن ہے واجب نہیں تو وجودات ممکنہ
 جمیع الجہات عرضی ہونگے ذاتی نہ ہونگے اور جب وجودات ممکنہ جمیع الجہات بالعرض ہوئے بالذات نہ ہونگے تو ممکن میں
 جمیع الجہات فی حد ذاتہ عدم ہوگا مگر چونکہ وجود کو مقید بالعدم کو قید قرار دیا ہے تو لاجرم وجود وسط عدم میں واقع ہوگا اور
 عدم صورت مفروضہ میں محیط ہوگا اس تقریر سے دو باتیں اہل فہم کو بخوبی واضح ہوئیں ایک تو یہ کہ وجود واجب قنای
 نہیں غیر قنای ہے اتنی قنای علی عدم نہیں جو عدم اس کو محیط ہو دوسرے یہ کہ وجود ممکن قنای ہے اتنی قنای علی عدم ہے
 اور عدم اس کو محیط ہے لیکن اقراران وجود و عدم سے حدود فاصلہ پیدا ہوں گے جیسے مثلث اور مربع کی مثال سے واضح ہے
 کہ نقطہ و خط و سطح حدود فاصلہ ہیں الوجود بالعدم ہیں کیونکہ جب کوئی خط یا سطح یا جسم مثلاً تام ہوتا ہے تو یوں ہی کہتے ہیں
 کہ آگے خط نہیں یا سطح نہیں یا جسم نہیں اور خط و سطح اور جسم تمام ہو گئے سو اس تمامی ہی کا نام نقطہ خط اور سطح ہے
 بالکل جب ایک خط تام ہوتا ہے یا ایک سطح تام ہوتا ہے یا ایک جسم تام ہوتا ہے تو اس خط اور اس سطح اور اس جسم کا وجود
 اور اس خط اور اس سطح اور اس جسم کا عدم جو بعد انتہائے خط و سطح و جسم ہے جب باہم مقرر نہ ہوئے تو وجود خط اور عدم خط کے
 اقراران سے جو ایک انتہا اور ایک حد حاصل پیدا ہوتی اس کا نام تو نقطہ ہے اور وجود سطح اور عدم سطح کے اقراران سے جو
 ایک حد پیدا ہوتی اس کا نام خط ہے اور وجود جسم اور عدم جسم کے اقراران سے جو ایک حد حاصل پیدا ہوتی اس کا نام
 سطح ہے بالکل ہر وجود و عدم کے اقراران سے حدود فاصلہ پیدا ہوتی ہیں مگر حدود فاصلہ خط و عدم خط و سطح و عدم
 سطح و جسم و عدم جسم کا تو اہل ریاضی نے ایک نام اپنی اصطلاح میں مقرر کر لیا ہے باقی اور حدود فاصلہ کا اب تک کوئی
 نام مقرر نہیں ہوا ہم اپنی اصطلاح میں ہر قسم کے حدود فاصلہ کو سکیل اور ہیئت نام رکھ کر مباحثہ تقریر میں مکمل ہیئت
 سے تعبیر کر رہے اب سنئے کہ لازم نور شمس تو ہر پارہ نور اور ہر شعاع میں موجود ہیں اسکی ضرورت نہیں کہ نور جمیع حصص
 ہو تو لازم اور ہون نہ ہو تو ہون کشف الوان اور مبدأ انکشاف ہونا جیسا آفتاب کی ساری شعاعیں مگر یا اجلا
 ہے ویسا ہی چوٹے سے چوٹے نور کے ٹکڑے میں بھی یہ بات موجود ہے باقی یہ فرق کہ نور کا بڑا ٹکڑا اور نور کا
 روشن کرتا ہے اور چھوٹا ٹکڑا ڈور تک سو یہ فرق اصل نور کا فرق نہیں یہ فرق مقداری ہے سو جیسے لازم اور نور
 کے ٹکڑے میں موجود ہیں ایسے ہی لازم وجود ہر وجود کے حصے میں موجود ہونگے مگر ظاہر ہے اند نیز بعضی واضح ہو چکا ہے
 کہ وجود میں حیث ہو قابل عرض عدم نہیں اور تصافات الشئ بالاضداد لازم آئے گا اور وجود معرض عدم ہوگا اور قابل عرض

عدم ہو اتو با نیوجہ کراش عدم سابق کی کوئی صورت عدم لاحق کی کوئی شکل نالیت اور اہمیت لازم ذات وجود ہو گئے
اس لئے نفس و قید با عدم تو جس میں جوہ بن حثیت ہو موجود ہے مصداق ممکن نہیں ہو سکتا ہی قید عدم اسکو
مصداق ممکن کہے تب بھی خرابی کہ و صورت جو ممکن التماثل شی بانضمام لازم آئیگا اور یہاں جو قید اور عدم قید کا اگرچہ
ہے تو یہ حدود فاصلہ میں جو بعد اقرار ان جوہ عدم ظہور میں آئی ہیں اور بعد اقرار ان اور قبل تقید یکے بے دیگر سے قابل انتزاع
ہوئی ہیں غرض حقائق ممکنات یہ حدود فاصلہ میں جو نسبت جو حقیقی کے امور انتزاعی ہیں لیکن کما انتزاع اس موجود
حقیقی کا جسکو واجب الوجود اور فاعلی ہر موجود کہتے نہ یہ کہ ہم تم بھی انتزاع ہی سے ادراک کرتے ہیں اور باری نسبت
بھی امور انتزاعی ہیں اسکی ایسی مثال سمجھتے کہ کوئی شخص مثلاً کارخانہ سلطنت کو خواب میں دیکھے یا کسی کارخانہ خیال
باندھے تو اس کارخانہ کے ارکان اور اشخاص اور اشیاء کو اگر موجود خیالی کہہ سکتے ہیں تو یہ نسبت اس صاحب خیال
اور خواب والے کے موجود خیالی کہہ سکتے ہیں لاکہ کو ان ارکان اور اشخاص اور اشیاء میں ہی نسبت دوسرے کے موجود خیالی
نہیں کہہ سکتے ایسے ہی حدود فاصلہ میں الوجود للعدم مگر انتزاعی اور خیالی ہیں تو یہ نسبت خداوند حقیقی کے خیالی ہیں۔
آپس میں ایک دوسرے نسبت خیالی نہیں کہہ سکتے ہاں موجودات انتزاعی میں باعتبار تحقق کے تشکیک سے اور اس اعتبار سے
ایک طبقہ دوسرے طبقہ کی نسبت اور ایک مرتبہ دوسرے مرتبہ کے لحاظ سے انتزاعی ہو سکتا ہے اس صورت میں دوسرا
مرتبہ اسکی نسبت موجود تحقق ہو گا جیسے فرض کیجئے سطح اقراران جسم و عدم جسم سے پیدا ہوتے ہیں یا یوں کہئے اقراران
اجسام سے پیدا ہوتے ہیں کیونکہ یہ بھی ایک جسم کا اقراران اس کے عدم کے ساتھ ہے آخر وہ کس جسم پر ملا ہذا جسم صلیقی
اُنہے بہر حال یہ سطح جو اقراران مذکور سے پیدا ہوتے ہیں نسبت اجسام امور انتزاعی ہیں پھر ان سطح کو جو اپنے اقسام کے
ساتھ اقراران حاصل ہوتا ہے اور خطوط پیدا ہوتے ہیں تو وہ نسبت ان سطح کے انتزاعی ہیں پھر ان خطوط کے اتحرک
جو نقاط پیدا ہوتے ہیں تو وہ ان خطوط کی نسبت انتزاعی ہیں علی ہذا اھیاس پہلاں بھی یہی خیال فرمائیے ہاں کہیں
شک نہیں کہ اول انتزاعیات حقائق ممکنات خارجیہ کو قرار دیجئے جب یہ بات قرار پا چکی کہ حقائق ممکنات معدود فاصلہ میں
والعدم ہیں تو یہ بات آپکی سمجھ میں آگئی ہوگی کہ یہ حدود نسبت اس موجود محدود کے جو قبل اقراران معلوم غیر محدود تھا اور
ہیں مادہ جو ہر عرض اور کسول نہ وجود حقیقی ہی عرض ہوتا یہ اعتبار جوہود کو بالبداہتہ تمام موجودات کے حامل ہوا
اعتبار جو ساری موجودات کو اپنے تحقق میں جوہ کی طرف بدجہ کمال ہو نکلس اور منقلب کیجئے اور جب ہی بات منقلب
ہو گئی تو پھر سیدھی ہی کو لسی بیگی اس جگہ سے ان لوگوں کے قول کی تصدیق ہو گئی جو کہتے ہیں عالم اول عرض متبعی عرض
داعرض جو ہر کان اگر ہے تو وجود مطلق ہی اور حقائق ممکن اگر چہ اعتبار ظاہر جو ہر ہون پھر عرض ہیں ہاں باہمہ جوہریت

اگر وجود کو نسبت حقائق ممکنہ بالعرض مقابل بالذات کہتے تو بجا ہے مگر اس سے عرضیت مقابل جو ہر ہر لازم نہیں آتی یہ بات جب مرکوز خاطر ہو چکی اور معلوم ہو گیا کہ حقائق ممکنہ حدود فاصلہ بین الوجود والعدم ہیں تو آپ کے لئے پھرنے اور اصل مطلب کو پھر لیجئے دیکھئے کس کس کو حقائق ممکنہ کے ساتھ اتحاد ممکن اور قریب معدن ہے یہ بات تو بے کہے ظاہر ہے کہ حدود فاصلہ کو خارج وجود داخل اور داخل وجود خارج دونوں کے ساتھ انطباق ہے اسی جیسے شکل منشی اور ربی وغیرہ کے داخل و خارج میں دو سطحیں ہوتی ہیں اور پھر سطح داخل کی جانب خارج یعنی طرف ظاہر پر اوسط خارج کی جانب داخل یعنی طرف باطن پر وہ شکل منطبق ہے ایسے ہی حقائق ممکنہ کو جو حدود فاصلہ بین الوجود والعدم میں نسبت وجود داخل اور وجود خارج کے سمجھئے اتنا فرق ہے کہ جیسے اشکال معلومہ مثلث وغیرہ کو توجہ و میلان بجا نسب سطح داخل ہے ایسے ہی حدود فاصلہ مذکورہ کو بھی توجہ و میلان بجا نسب وجود داخل ہے اگرچہ انطباق مذکورہ مثل اشکال مذکورہ دونوں طرف برابر ہے بالجملہ خط مستدیر اور شکل دائرہ کو میلان بجا نسب داخل ہے اس لئے کہ خط مذکور اسی طرف کو جھکا ہوا ہوتا ہے اسی ہذا القیاس اشکال خطوط مستقیمہ میں خطوط کا میلان بجا نسب داخل ہے اتنا فرق ہے کہ خط مستدیر باوجود میلان مذکور خط واحد رہتا ہے اور خط مستقیم بعد میلان مسلسل خط کہلاتا ہے سو ایسا ہی حدود مذکورہ کو میلان بجا نسب وجود داخل ہے اور یہی وجہ ہے کہ اشکال مذکورہ میں بھی قیام اشکال وہ سطح داخل سمجھی جاتی ہے ایسا سلسلے مثل اشکال سطوح داخلہ پر بھی اطلاق دائرہ اور مثلث بعد مربع شریع ہے اور حقائق ممکنہ میں بھی وہ وجود داخل ہی قیام اور معرض سمجھا جاتا ہے چنانچہ خود خداوند کریم فرماتے ہیں سرزم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسہم حتی یتبین ہم انہ الحق نطق فی الآفاق اور فی انفسہم کو غور سے دیکھئے تو یہ بات نکلتی ہے کہ ایک وجود خارج ہے اور ایک داخل ہے داخل فی الانفسہم کہ اپنا وجود سمجھنا چاہتے اور وجود ذاتی کو وجود خارج ہے وجود غیر بالجملہ مثل اشکال حقائق ممکنہ کو توجہ بجا نسب داخل ہے یہ بات یاد رکھئے اور اس بات کو یاد رکھئے کہ حاجت کی بناء عدم پر ہے اور در صورت حاجت جو عدم ہو گا تو اس عدم ہی کی مقدار کے موافق وجود رکھ کر ہو گا ان دونوں باتوں کے سمجھنے کے بعد یہ بات آپ سمجھ میں آ جاتی ہے کہ محبت منافع اور محبت جمالی اور محبت کمالی تینوں اس بات میں شریک ہیں کہ محبت کی جانب عدم ہے ۱۔ زندہ معشوق است عاشق مرہوۃ جلد معشوق است و عاشق پردہ ۲۔ شرح اس معامی یہ ہے کہ ہیا کل مذکورہ اور حدود مسطورہ جنکو حقائق ممکنہ کہتے ایک امر اعتبار یہ ہیں اور وجود داخل یا خارجی ہر چند ان کیلئے قیام ہے لیکن پھر ایک امر مغایرہ ہے خارج قیام ہے پر وجود داخل بھی داخل حقیقت نہیں حقیقت حقائق مذکورہ سے خارج ہے اس حساب سے جو حقائق

نکتہ اگر یہ ہے تو عدم سے پر ہے اس صورت میں جس موجود کا وجود بقدر جوف حقائق ممکن ہوگا مثل وجود داخل
 خوب ہونے کا فرق ہوگا تو اتنا ہوگا کہ وجود داخل قیم ہیا کل مذکور ہے ہیا کل مذکور کو اپنے تقویم میں اس وجود کی
 حاجت ہے اور وجود مبائن بشرطیکہ بمقدار جوف حقائق ہو قیم حقائق نہیں لیکن انطباق باطن ہیا کل اور ظاہر
 وجود دونوں جگہ برابر موجود ہے اب ایک اور بات سنئے صدق علی اکثر بن دوئم پر ہم ایک بطور انقاسا اور
 بطور انطباق قسم اول وجود اور اقسام وجود میں موجود ہے اندر قسم دوم حدود فاصلہ مذکور میں شہود ہے اور کیوں
 نہ ہو ہیا کل مذکورہ مثل اشکال ہندسہ دائرہ مثلث وغیرہ بطور انقاسا اکثر بن پر صادق نہیں آسکتے آخر یہ بات
 تو کو دن بھی جلتے ہیں کہ خط مستدیر یا خطوط مثلث وغیرہ کو تقسیم کیجئے تو پھر دائرہ اور مثلث معدوم محض ہو جاتا ہے
 خارج قسمت پر صادق آنا تو درکنار خط مستدیر کو پھر دائرہ ہو اگر تقسیم کیجئے تو پھر دائرہ نہیں رہتا نہ چھوٹا نہ بڑا نہ
 قوس آجاتی ہے علیٰ ہذا القیاس مثلث وغیرہ کو سمجھئے البتہ مظاہرہ کثیرہ اور مراتب متعددہ میں ایک قطر کا دائرہ پھر
 ایک مقدار کے تین یا چار خطوں کا مثلث یا مربع ظاہر اور مری ہو سکتا لیکن ظاہر ہے کہ یہ کثیر اگر راجع ہے تو
 مظاہرہ کثیر راجع ہے ظاہر اس کثیر سے بظرف ہے اس کی وحدت میں ہرگز کچھ فرق نہیں آیا ورنہ یہ کثیر اگر محدود
 مذکورہ اور اشکال مذکور کو بھی آدابے تو پھر تصویر سے ذی تصویر کا پہچاننا اور یہ کہنا کہ یہ ذی کی شکل ہے یا نحو
 کی قابل اعتبار نہ رہے بالجمہ اشکال اور ہیا کل کی وحدت زائل نہیں ہوتی ہاں یہ جزئیات کا انطباق بہت
 سے آئینوں میں ممکن ہے اور اس انطباق سے ان کی وحدت میں فرق نہیں آتا بلکہ باوجود بقا وحدت ظاہر
 کثیر ہو جاتی ہیں ایسے ہی حدود فاصلہ کو سمجھئے بلکہ حدود فاصلہ اور ہیا کل مذکورہ اگر کلیات ہی کے ہیا کل
 کیوں نہ ہوں ہمیشہ جزئی ہوتے ہیں وجہ اس کی ظاہر ہے مفہوت کلیہ میں ایسے افراد تمیز نہیں ہوتے اور وضاحت
 کلیہ میں بہت سے موصوف شریکہ ہوتے ہیں اور مفہومات جزئیہ اور اوصاف شخصہ میں کوئی شریک نہیں ہوتا
 اور اسی وجہ سے موصوف کو غیر موصوف سے نیز دیدیتے ہیں ان باوجود اس تیز کے پھر مظاہرہ کثیرہ میں ظاہر کرتے
 چنانچہ آئینوں کی مثال سے واضح ہے وجہ بالہ تمیز بقدر مذکور جزئیت ٹھیری تو جہاں ماسوا تیز حال ہوگی
 جزئیت آئے گی اب یکھے کہ حدود مذکورہ اور ہیا کل مسطورہ اگر کلیات کی ہیا کل بھی ہوتی ہیں تو ان کلیات کو
 ان کلیات کے ماسوا سے تمیز ضرورتی ہیں باقی وہ کثیر جو کلیات میں شہود ہے وہ ہیا کل کلیات کا کثیر نہیں بلکہ
 معروفات ہیا کل اعنی وجودات داخلہ کا کثیر ہے اسی وجہ خط مستدیر دائرہ میں بعد تقسیم صدق علی اکثر بن ممکن نہیں
 ہاں معروف خط مستدیر جو سطح داخل اگر ہزار ٹاڈوں پر بھی سیم لچائے تو بعد تقسیم ہر ایک کے ٹکڑے سطح ہی بہترین

ایسے ہی بیاض کلیات اور داخل ہیاکل مذکور آئی وجود محدود کو سمجھئے اولاً معنی ہیاکل کا کثیرین پر صادق آتا ہے۔
تقسیم ممکن نہیں اور ثانی آئی وجود داخل بعد تقسیم بھی کثیرین پر صادق آتا ہے اور جزئیات میں ہیکل اور داخل ہیکل
دونوں میں تقسیم ممکن نہیں اس کی ایسی مثال ہے جیسے غرض کیجئے ایک دائرہ کے اندر چھوٹے دائرے بناتے
بناتے چلے جاؤ یہاں تک مرکز تک نوبت پہنچ جائے سو مرکز کے برابر کا دائرہ جیسے مثل دو دائرہ کبیر اور دائرہ کی
طرف منقسم نہیں ہو سکتا ایسے ہی اس کا داخل معنی مرکز یعنی تقسیم الی کثیرین نہیں ہو سکتا بالکل ہیاکل کلیات کی
ہوں یا جزئیات کی سب جزئی ہیں باقی داخل ہیاکل اگر قابل تقسیم ہے تو کلی ہے ورنہ جزئی ہو کلی طبعی بھی
داخل ہیاکل کلیات ہے جو ضمن افراد معنی ہیاکل جزئیہ میں موجود ہے اور جیسے سطح دو دائرے میں نقاط غیر متناہیہ
نکل سکتے ہیں ایسے ہی کلیات شعبہ میں ہیاکل جزئیہ کی غیر النہایت متصور ہیں اور اگر سطح دو دائرے میں نقاط متناہیہ
بالمرکز غیر متناہی نہیں ہاں بوجہ کثرت قابل شمار و شمار نہیں تو کلیات طبعیہ کو بھی ایسا ہی سمجھئے اور اس تقریر سے
یہ بھی واضح ہو گیا کہ کسی دائرہ میں دو دائرہ مرکز یہ تجویز نہ کئے جاویں تب بھی دائرہ مذکور کے تحقق میں کچھ شک
نہیں ایسے ہی کلیات طبعیہ کا تحقق بھی ہیاکل جزئیہ پر موقوف نہیں غرض کلیات طبعیہ ضمن افراد و جزئیات میں
بالحد و رمود ہیں پر یہ معنی نہیں کہ جزئیات ہی میں منحصر ہیں یا جزئیات پر موقوف ہیں غرض کلی طبعی داخل
ہیاکل کلیات ہیں جس کے حصص جزئیات میں منقسم ہوتے ہیں اور خود ہیاکل کلیات طبعیہ باعتبار اس کے
جزئی ہیں ہاں باعتبار زنجور کے کئی آئی مظاہر کثیرہ میں ظاہر ہو سکتی ہے چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا اور جس جس کو
سنا ہو گا قلیل و کثیر پر برابر صادق آتی ہے وہی ہیاکل کلیات طبعیہ ہیں جیسے چھوٹی تصویر ہو یا بڑی
اپنے ذی تصویر سب برابر منطبق ہیں کیونکہ یہ چھٹائی بڑائی غور کیجئے تو مظہر کی ہر ظاہر ان بلاؤں سے منزہ
ہے بلکہ کوسون دور ہے گو عقل غلط اندیش بوجہ غلط ظاہر و مظہر اس کی بلاؤں کے سرور ہے ایسے ہی ہیاکل
کلیات ہے مجموعہ حصص پر صادق آتی ہیں جنکو کلیات طبعیہ کہتے ہیں ایسے ہی ان کے حصص پر صادق آتی ہیں خواہ
وہ حصص بڑے ہوں یا چھوٹے اس سے ان غم سمجھ گئے ہونگے کہ اطلاق طبعی تو جہی تک باقی رہتا ہے جب تک
سارے حصے فراہم ہوں اور مجموعہ میں سے کچھ کم نہوا اور اطلاق جنسی صیاد و صورت جماع حصص تھا یا ایسا ہی بعد
تقسیم بھی باقی رہتا ہے وچاس تفرق احوال کی یہ ہے کہ اطلاق کے لئے وجود مطلق ضرور ہے و طبیعت میں تو
بعد تقسیم نقصان آ جاتا ہے طبیعت کاملہ ہی نہیں جو اس کے احوال باقی رہیں امیکل میں بعد تقسیم یہ فرق
نہیں رہتا جہاں تحقق سے فراموش پائی تو اب غرض یہ ہے کہ باطن ہیکل اور مظاہر وجود داخل ہیکل تو حقیقت میں

ایک ہی ہیں بلکہ اُن کی مکمل کو جدا لحاظ کر وجہیے باعتبار ان نزاع ممکن ہے یا وجود داخل کے ساتھ قائم سمجھو یا وجود خالص کے ساتھ تحقق خیال کرو تینوں صورتوں میں وہ ایک شے واحد ہے لیکن یہیت جو مکمل مذکور کی ہیئت ہے اگر فرض کرو کسی موجود مبائن میں ہو تو بظاہر یہ دونوں ہی کلین مبائن یکدگر معلوم ہوتی نہیں لیکن تقریر بالا سے اہل فہم کو واضح ہو گیا کہ یہاں بھی ہی اتحاد ہے اس تقریر سے واضح ہو گیا ہو گا کہ شخص بمعنی ماہر الشخص ممکنات میں بھی عین ذات شخص ہے بالجملہ اس صورت میں کسی حقیقت ممکنہ کو غنی ہوگی مکمل مذکور کو اگر حیات و لوازم حیات مثل ادراک و محبت وغیرہ میراثین تو لازم اول اپنی محبت ہوگی بعد میں متحد المعدن اور قریب المعدن کی محبت پیدا ہوگی لیکن تحقیق مذکور سے یہ صاف ثابت ہو گیا کہ جیسے صورت ان نزاع اپنی محبت ہے ایسے ہی صورت ثلاثہ باقیہ میں بھی اپنی ہی محبت ہے غیر کی محبت نہیں نہ جاسکی وہی ہے کہ ہیا کل معلوم میں تعدد فی حد ذاتہ نہیں ہوتا اگر ہوتا ہے تو اس کے مظاہر میں ہوتا ہے اور اگر بالفرض کوئی عقل کا پورا ہٹو ہری پر آئے اور ہیا کل کے کثیر انقاسی کا قائل ہو جائے اور اس کثیر نمبر اور کثیر انطباق کو جس کا ذکر اوپر آچکا ہے بتاویلات تقسیم انقاسی بنائے تو ہمارا کیا نقصان محبت پھر بھی رہیگی وجہ محبت اتحاد ذاتی نہ ہی قرب معدنی اور اتحاد معدنی ہی اتنا فرق ہو گا کہ در صورت اولیٰ امحبال جمالی کا یہ ولو کہ لبا اوقات اشتیاق محبوب یا فراق مطلوب میں جان پر کھیل جاتے ہیں اور اس کے سلسلے میں جانی جان کو کچھ خیال میں نہیں لاتے بے کھٹکے موقتہ ہو جائے گا اور صورت ثانیہ غلبہ عروض کا قائل ہونا پڑ جائیگا جسے تب وغیرہ اشیاء بارہ میں حرارت عارضہ کا کبھی یہ غلبہ ہو جانا ہی کہ بروقت ذاتی کا پتہ بھی نہیں لگتا ایسے ہی بسا اوقات محبت عارضہ کا جو محبت غیر ہے کبھی عشاق پر یہ غلبہ ہو جاتا ہے کہ محبت ذاتی یعنی اپنی جان کی محبت کا کچھ لاشعن نہیں ملتا باقی رہی یہ بات کہ محبت جمالی کجا اور سخن وحدت انطباق ہیا کل وغیرہ کی تحقیقات کجا سوا سکا یہ جو پ ہے کہ محبت جمالی اور محبت کمالی دونوں کی علت وہ انطباق باطن و شکل اور ظاہر و محال کمال ہی کیونکہ اہل جمال و کمال قیم وجود مکمل تو ہوتی ہی نہیں بلکہ موجودات مبائن ہوتی ہیں اور باہینہ انکی محبت کسی احسان پر موقوف نہیں ہوتی بلکہ احسان اور الطاف کی طلب اگر ہوتی ہی تو بعد محبت ہوتی ہی اور ہر محبت یا اپنی یا کسی بیگانگی ہوگی اور بیگانگی محبت بھی یا بالذات ہوگی یا بالعرض ہوگی پھر بالعرض بھی ہے تو وہ غیر یا مہلوی حصول محبوب ہے جیسے احسان میں ہوتا ہے یا نقطہ اضافت الیٰ المحبوب باحوط محبت غیر ہے جیسے اشیاء مضانہ الیٰ المحبوب کی مثل اقلابے جلد و مکان وغیرہ کی محبت کمالی و جمالی محبت میں ہوتی ہے سوا اہل کمال یا جمال کی محبت ظاہر ہے

کہ بالعرض تو نہیں احسان تو معلوم ہو چکا کہ یہاں باعث محبت نہیں ہی اضافت مطلقہ الیٰ المحبوب اس کیلئے کوئی محبوب اہل چاہئے جس کی محبت اس کے ترک محبت کی باعث ہو اس صورت میں یا اپنی محبت کہئے سو یہ تو بے اس بات کے تصور نہیں کہ حقیقت محبت اور حقیقت محبوب یعنی دونوں کی ہیکلیں ایک ہوں فقط یہ تغائر اضافی یعنی یہ بات کہ یہ ہیکل اس مادہ میں ظاہر ہے یا اس میں جس کی حقیقت ہی تباہ انطبائی ہے باعث کثر ہو گیا ہے اور یہ کثر ہوا اضافت ایسا ہو جیسا ایک شخص کسی کا بیٹا کسی کا باپ ہو جیسے وہاں شخص واحد پتار اضافات کثیرہ اور مضافات کثیرہ معلوم ہوتا ہے ایسا ہی یہاں بھی سمجھئے اور اگر اپنی محبت نہیں بلکہ طبع کی محبت ہے تو محب اور محبوب میں اتحاد معدن یعنی قرابت معدنی ضرور ہے لیکن یہ بات بخوبی تحقیق ہو چکی کہ حقیقت ممکن فقط وہ حدود فاصلہ یعنی ہیکل عارضہ وجود میں وجود داخل و خارج دونوں اس سے خارج میں اس صورت میں ناچار ہو کر اسکا قائل ہونا پڑے گا کہ ہیکل وجود یعنی طاق ممکنہ کو کسی کلی طبعی کا حصہ کہئے وہ کلی طبعی ان دونوں کا معدن ہو اور محب محبوب دونوں اس میں مشترک ہوں سو یہ بات بدلائل سابقہ بطل ہے اور نیز بایں خیال اہل ہے کہ ہیکل مذکورہ کا معدن نفس وجود تو ہو ہی نہیں سکتا ورنہ سارے احکام وجود مثل ازلیت و اجبت و استغنا جنکا اوپر ذکر آچکا ہے ہیکل کیلئے مسلم نہیں کہ چونکہ سوائے اطلاق طبعی تمام احکام کلی حصص منقسمہ میں موجود ہوتے ہیں ورنہ اقسام پھر اقسام نہ ہیں علیٰ ہذا القیاس علم بھی معدن ہیکل نہیں ہو سکتا ورنہ احکام عدمی مثل بطلان استحالة تحقق وغیرہ لازم آتے ہو نہ ہو ہیکل کا معدن اور ہیکل ہوں اس صورت میں یا سلسلہ اضافت الیٰ غیر النہایت جائیگا یا کہیں اختتام پایہ گنگا لانا ہی کا بطلان تو پہلے ہی معلوم ہے باقی ختم کے بطلان کی وجہ بھی ظاہر ہے کیونکہ کسی ہیکل کو اگر کسی دوسرے ہیکل کے نسبت معدن یعنی کلی طبعی کہئے گا تو صدق جزئیات کے لئے انقسام کی ضرورت پڑے گی سو انقسام کا حال پہلے سے معلوم ہو چکا کہ حدود فاصلہ میں باہم طور نہیں ہو سکتا کہ بعد تقسیم اقسام میں اپنے مقسم کا وجود بھی باقی رہے غرض ہیکل میں اشتراک طبعی ممکن نہیں جو قرابت معدنی تصور ہو اور اگر بالفرض مان بھی لیجئے تب بھی ہیکل کو اگر قرابت معدنی ہوگی تو ہیکل ہی کے ساتھ ہوگی اور کوئی ایک ہیکل دونوں میں مشترک ہوگی اور بالضرورت دونوں پر برابر صادق اور منطبق ہوگی کیونکہ اگر مشترک کو صدق علیٰ القسمین لازم ہے اور صدق کو انطباق ضروری ہے ورنہ اگر انطباق نہ ہو تو کوئی کیوں نہ ہو ہر کسی پر صادق آیا کہ صدق ملنے نہ آنے میں فارق نقطہ ہی منطبق ہے مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ اگر ایک شے دو چیزیں منطبق ہوگی تو وہ دونوں آپس میں بھی ایک دوسرے پر منطبق ہونگی اس صورت میں بابہ اشتراک اور بابہ وحدت

بے شک اشتراک و مشترک تولید یا تھا وہ نہیں ذات شریکین یعنی ذات قسمیں بخیر کیونکہ بلا اشتراک عدم قرار پایا
 مخلوق پر منطبق ہو سو وہ انہیں تو کوئی ذات ایک سے پر منطبق نکلی لیکن یہ تو جو جی نہیں سکتا کہ کسی کوئی ذات
 اس میں اور اس میں مشترک ہو ورنہ کلیۃ الجزا اور جزئیۃ کل اور جو بذات فرض کیا تھا اس کا ذات نہونا اور واسع کے اور
 اسی قسم کے مفاسد لازم آئیں گے چنانچہ نظر ہر ہے اسلئے باخبر وہی ہو گا کہ منطبقین میں وحدت الی ہو اور لغات اضافی
 الغرض اگر محبت جملی میں محبوب عین محب ہوتا ہے تب تو قصہ کو تادم و در صورت تغائر پھر اسی اتحاد و انجاء کا لازم آئے گا
 اور وحدت ذاتی کا قائل ہونا پڑے گا بالجمہ محبت جملی میں محب محبوب باہم منطبق ہوتے ہیں بلکہ عین یک دیکھ جوتے ہیں۔
 چنانچہ بانحار متعدد ثابت ہو چکا اور کیون نہ ہو مصداق جلال یہ ہیاکل اور حدود فاصلہ ہی ہوتی ہیں ظاہر ہر کوئلہ بدن
 انسانی اگر شخصہ باقی رہے پر یہ ہیئت بدل جائے مگر تو کر کیون ہی ایک کارے کا پندہ بنالین تو پھر حال معدوم
 ہو جاتا ہے اور آئینہ میں باوجود کی مادہ بدنی ہرگز نہیں جمال جمال خود باقی ہے علیٰ ذالقیاس تصویر میں خیال فرمائیے
 کیونکہ مادہ تصویر اگرچہ مادہ ہے پر وہ مادہ نہیں حالانکہ جمال ہی ہر اس کما ظاہر ہے کہ مصداق جمال نفس ہیاکل
 ہیں مادہ بدنی کو اس میں کچھ دخل نہیں اس صورت میں ہیکل محبہ و ہیکل محبوب میں انطباق ممکن ہے رہی کمال کی
 حقیقت سو وہ اگر دیکھیے ایک نوع کی ہیکل ہر ظاہری نہیں باقی ہی بلکہ جمال ظاہر اور کمال باطن میں دیکھیے تو ارتباط
 نہایت و نہایت ہے کمال ظاہری اور جمال ظہر چہرہ انسانی کو دیکھیے کہ ایک مجموعہ اعضا چند ہے جلد و عظام
 معلومہ بہ ترتیب و تناسب معلوم ہو کر صورت جمال ہو جاتے ہیں لیکن اعضا معلومہ میں سے جو دیکھیے ایک کمال کا مظہر
 اچھ قوت باصرہ کے لئے کان قوت سامعہ کیلئے اند کیون نہ ہو صورت بغرض معنی مطلوب ہے لیکن ظاہر کا کوئی
 مذکور وجود یہ ہیں سب میں وجود مشترک ہے اور وجود اقسام ہیاکل میں نہیں ورنہ اس کے لئے بھی کوئی وجود
 چاہیئے اس لئے کہ ہیاکل یعنی حدود فاصلہ کیلئے کوئی مقسم محدود چاہیئے سو وجود سے اوپر کوئی مفہوم عالم نہیں
 جسکی تحدید اور تقسیم کچلئے یا وجود ہو گا یا اور کوئی مفہوم وجود سے خاص ہو سو یہ دونوں صورتیں بالبدہا متبطل ہیں بالجمہ
 وجود اقسام ہیاکل میں سے نہیں اور تقسیم بے تحدید ممکن نہیں لیکن پہلے معلوم ہو چکا کہ کلی طبعی کے سب احکام و احکامات
 کے اقسام میں ہونے چاہئیں ورنہ پھر اس کی قسم ہی کیون ہو گی قسم کو تو قسم جب ہی کہتے ہیں کہ احکام مقسم اس میں
 موجود ہوں قطرہ میں مگر پانی کے آثار و لوازم مثل سیلان و غیرہ نامہ غیر منہوتے تو اسکو پانی اور پانی کی قسم کوئی
 نہ کہتا الغرض پارہ سے وجود میں حیث ہو تو قطع نظر حدود لاحقہ کے سب کے سب یکساں ہیں مان باعتبار حدود فاصلہ جو
 ان کو لاحق ہوتی ہیں اپنے مقسم سے بھی متمیز اور ایک دوسرے سے بھی متمیز لیکن ظاہر ہے کہ ایک کو باصرہ کہنا اور ایک کو سم

خود اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ یونین نام بالابلا امتیاز میں موجب یہ بات ٹھیکری کہ وجود تمام کمالات میں
 مشترک ہے اور مشترک بالابلا امتیاز نہیں ہو سکتا بالابلا امتیاز ہو سکتی ہیں تو وہ حدود و فاصلہ ہو سکتی ہیں تو لازم
 مصداق باصرہ و سامعہ وہ حدود ہی ہونگی مگر چونکہ حدود بے محدود تصور نہیں اس لئے وجود کی یہ کمال
 میں ضرورت ہے معہذا وجود روح اور مریض ہیا کل ہے اور ہیا کل بمنزلہ پوست اور جسم سو جیسے پوست بے مریض
 جسم بے روح بیکار ہے ایسے ہی ہیا کل مذکور ہے وجود بیکار میں بالجلہ اور اسے وجود جسے مفہوم وجود ہی ہیا کل
 از جسم ہیا کل میں کمال ہو یا جمال ہو کیسا ہو ممکن کا ہو یا واجب کا ہو فرق اتنا ہے کہ وجودات افعال ہیا کل ممکن
 میں اپنے حسابے عرضی تھے اور واجب میں ذاتی چنانچہ وجود واجب کے ذاتی اور وجود ممکن کے عرضی ہونے
 کی بحث اس سال میں بہت سیاقون سے آچکی ہے انشاء اللہ تعالیٰ اس تقریر سے خلق اللہ آدم علی صورتہ میں جو
 بظاہر متبعاد تھا کس قدر نزاکت میں گیا ہوگا اگر اندیشہ تطویل نہ ہوتا تو بندہ درگاہ اس بحث کو بقدر فہم ناقص اور
 بھی دراز کرتا چونکہ اصل مطلب بات سے نکلا جاتا ہے ناچار ہے اور اس لئے وہ بات جو قابل بیان ہے بیان کرتا
 ہے شاید کسی کو یہ شبہ ہو کہ مہیت جمالی عوارض جسم میں سے ہے اور محبت احوال و معانی میں سے جسم کو جسم سے
 اور روح کو روح سے اگر انطباق ہو تو ہو روح کو جسم سے انطباق کے کیا معنی کمالات کو تو یوں بھی کہہ سکتے
 ہیں کہ اجزاء روحانی ہوں جیسے بعض معلومہ چشم و گوش اعضاء جسمانی ہیں پر روح اور جسم میں انطباق کی کوئی
 صورت نہیں اسلئے یہ بھیچان عرض پر داز ہے کہ اول تو انطباق بین تشبیہیں کو یہ لازم نہیں کہ اگر ایک جسم
 ہو تو دوسرا بھی جسم ہی ہو دیکھئے قوی باطنہ مثل قوت باصرہ اور قوت سامعہ اعضاء ظاہرہ چشم و گوش
 کے ساتھ ایک انطباق رکھتے ہیں اور پھر دونوں جسم نہیں بلکہ ایک جسم ہے تو ایک کیفیت علیٰ ہذا القیاس نقوش
 لوطاسی کو الفاظ کے ساتھ اور الفاظ کو معانی کے ساتھ اور معانی کو محکی عنہ کے ساتھ لازم ایک انطباق ہے
 اور ہر منطبق اور منطبق علیہ میں اتحاد نوعی تک نہیں الغرض اس جگہ انطباق سے وہ انطباق مراد نہیں ہے جو
 بین الجسمین ہو بلکہ انطباق سے انطباق علم مراد ہے اور یہ بھی نہ ہی کلام انطباق ہیا کل میں ہے نہ ہیا کل کمال
 معلوم ہے کہ وہ حدود و فاصلہ میں الوجود و عدم میں اور ہر وجود مفہوم واحد ہے تو لازم اس کے مصداق میں وحدت نوعی
 ہوگی جیسے سطح جسم وغیرہ میں وحدت نوعی ہے علیٰ ہذا القیاس عدم مفہوم واحد ہے اس کے لئے اگر کوئی مصداق
 بھی بوجہ انزعاع ذہن ہوگا تو وہ بھی نوعی واحد ہوگا اس صورت میں اگر ہیا کل میں انطباق ہوگا تو ان انطباق کو

وجود ظل میاں کل منطبقہ کی طرف اضافت ہوگی یا نفس میاں کل کی طرف اضافت ہوگی در صورت اولیٰ منطبق اور
منطبق علیہ لوم واحد ہے اور در صورت ثانیہ ہر چند احتمال تعدد نوعیت ہے لیکن ہم بھی یہ نہیں کہتے کہ ہر چیز کو ہر شکل
کے ساتھ لاجب ہر جگہ جہاں انطباق سے وہاں اتنی نوعی نہ ور ہے مگر صیغہ آیا و سائر مختلف میں شمول مختلف
معلوم ہوتی ہے کسی میں بھولی کسی میں بڑی کسی میں میٹھی کسی میں جون کی کان کسی میں کسی رنگ کی اور چہ باہر میں
وہ وحدت اصل کمال خود باقی ہے علیٰ ہذا القیاس میں اندر مع میں اور طرح ظہور کے امور ہم میں اور طرح تو کیلئے
رہا یہ شبہ کہ مصداق روح و جسم و نمود عرض میاں کل ہر تو کیا سبب کہ معروض واحد ماضی اندر اس قدر تفاوت ہے
کہ ایک روح دو سر اجسم ہے اور اگر مصداق روح و جسم نفس میاں کل ماضی لوجود میں تب بھی یہی خرابی کیونکہ انطباق اتحاد
میاں کل کو مقتضی ہر اور وجود خود واحد ہے سو اس شبہ کا یہ جواب ہے کہ پارہائے وجود کے لئے ایک ہی شکل نہیں
ہوتی بلکہ میاں کل تعدد متوار و لود مجتمع رہتے ہیں ایسی کوئی چیز نہیں کہ زمین عالی سے لیکر نفع ساغر تک مثلاً مجتمع ہیں
اور بات پہلے واضح ہو چکی ہے کہ مصداق موجودات خاصہ وہ میاں کل میں نفس جو نہیں ورنہ یہ تنازعہ شہود قطع نظر میاں کل
سے نفس جو میں تصور نہیں ہوتا یہ بھی ظاہر ہے کہ اجناس و انواع سب موجودات خاصہ میں سے ہیں اس لئے یہ ضرور پڑا کہ
ایک ایک جنسی میں میاں کل تعدد موجود ہوں اس صورت میں اسکی ایسی مثال ہوگی کہ دائرہ یا مربع و محسوس غیر میں مثلث
و غیر حاشا کمال معلوم سبائے جائیں سو ظاہر ہے کہ دائرہ میں اگر مثلث بنے گا تو اوہ صورت ہو جائیگی اور مربع بنے گا تو لود
بلکہ نمایان ہو گا علیٰ ہذا القیاس مربع میں اگر مثلث بنے گی تو اوہ ہیئت پیدا ہوگی اور اگر دوسرا مربع بنایا جائیگا
تو اوہ ہیئت ظاہر ہوگی سو اگر ایک مقدار کا مثلاً ایک مربع ایک دائرہ میں بنایا جائے اور کسی مقدار کا مربع کسی دوسرے
بڑے مربع میں بنایا جائے تو دونوں ملکہ کو ایک مربع ہے مگر چونکہ اس کے ساتھ ایک ملکہ ایک میل ہے اور دوسری ملکہ دوسری
میل کو حاصل جمع بلکہ حاصل ضرب دونوں کا جدا جدا ہو گیا سو اس طرح روح اور جسم میں بھی خیال فرمائیے کہ ایک میل جس کے
انحصار سے انطباق مقصور ہے میاں کل تمہائے کے ساتھ مواضع مختلفہ میں مجتمع ہوئے روح میں اس کے ساتھ دیگر
اجسم میں اور حاصل ضرب دونوں کا تمہائے جس کے باعث اس قدر اختلاف معلوم ہوتا ہے مومان ظاہر میں
حاصل ضرب کو حاصل ضرب منطبق کرنا چاہتے ہیں اس لئے یہ متباد پیدا ہوتا ہے کہ روح کا جسم کا ایسے لغات پر
انطباق کے کیا معنی یہ باتیں تو اتحاد نوعی کو مقتضی ہیں اگر منطبقین کو قطع جدا کر کے تطبیق میں تو بغیر الی میں
نہائے اس تقریر کے بعد خلق اللہ آدم علی صوبت کے معنی بہ نسبت سابق لود و طبع ہو گئے جب قبہ مرقومہ بلا
مذہب ہو گا تو لازم ہوں ہے کہ ایک لود شبہ کا بھی حجاب دیا جائے وہ یہ ہے کہ بنائے محبت جہاں انطباق پہنچتی تو

کیا وجہ ہے کہ ایک عاشق ہوتا ہے تو دوسرا معشوق یہ فرق توجہ کے سامنے فرق زمین آسمان بھی گمراہ ہے
 اس بات کو متفطن ہے کہ اتحاد نوشی درکنار اتحاد ضعیبی بھی نہ ہوا اور وہ اتحاد جس پر بنائے محبت ہے چنانچہ
 انطباق مذکور سے ظاہر ہے اس بات کا خواہاں ہے کہ عاشق و معشوق میں اتحاد نوعی بلکہ اتحاد شخصی ہو کر جو
 اتحاد ہیاکل منطبقہ اور ثابت ہو چکا ہے اس صورت میں لازم ہے کہ من کل الوجوہ دونوں کا ایک حال ہو یعنی
 التجاہ استغفار اور یہ تفاوت ناز و نیاز نہایت بیکہ گیر نہ ہو جب تقریب معلوم مرقوم ہو چکی تو اب اس کے جواب کی
 طرف بھی توجہ لازم ہے اس لئے ناظرین اوراق کی خدمت میں یہ گزارش ہے کہ فرق ظاہر باطن ہیاکل اور وہ دو
 مذکورہ کچھ دقیق و خفی نہیں جو بیان کیجئے کون نہیں جانتا کہ ایک کو متحد ایک کو متفرق کہتے ہیں علیٰ ہذا القیاس
 یہ بات بھی واضح ہے کہ حدود فاصلہ کہ اپنے داخلات کی طرف میلان اور فاریجات سے ایک نوع کا انحراف ہوتا ہے
 دائرہ کو دیکھئے کہ سطح داخل پر گویا گرا پڑتا ہے اور رخ سطح داخل کو دیکھو کہ اس سے کیسا پھر ہوا ہے اور اس کے
 منہ کو دیکھو کہ اس سے کیسا مڑا ہوا ہے علیٰ ہذا القیاس رخ سطح خارج کو دیکھو کہ ہمتن اس کی طرف متوجہ ہے
 اور رخ دائرہ کو دیکھئے کہ اس کی طرف ہرگز توجہ نہیں سوائے ہی ہیاکل ممکنہ کہ سمجھئے چنانچہ کیس قدر اس کی طرف
 اشارہ پہلے بھی گذر چکا ہے الغرض فرق نیاز و بے نیازی اور تفاوت ناز و نیاز سے اتحاد حقیقت باطل نہیں ہوتا
 جمال ظاہر میں از بسکہ جانب ظاہر شہود ہوتی ہے اور وقت مشاہدہ جو ایک قسم کا علم ہے حصول جمال شہود جو
 اس علم میں معلوم ہے بنفسہ یا بشعہ ضرور ہے تو لازم صورت جمالی کو ایک نوع کا دخول بدرجہ ناظرین حاصل
 ہو گا سو اگر بالادراک خود ذات مدرک یعنی معہ ہے تب تو مطلب ظاہر ہے ورنہ لاجرم کوئی صفت ذاتی اور قوت
 اصلی ہوگی کیونکہ علم و ادراک سے مراد انکشاف ہے اور ظاہر ہے کہ تمام معلومات بذات خود منکشف نہیں اور
 بعض اشیاء اگر بذات خود منکشف بھی ہو مین تو کیا ہے ہمارے ہمارے لئے بھی تو کوئی مبداء انکشاف چاہیے
 اندے کو آفتاب کی روشنی کیا مفید ہے معہذا عالم و معلوم میں معلوم مفعول ہوا و ظاہر ہے کہ مفعول ہمیشہ معروض اس
 صفت کا ہوتا ہے جو فاعل کی طرف سے آتی ہے سو وہ صفت اگر فاعل میں بھی عرضی ہو تو اس کو فاعل کہنا ہی
 غلط ہے کیونکہ فاعل وہ ہوتا ہے جس کے ساتھ کوئی صفت قائم ہو اور صفات عرضیہ معروض کے ساتھ قائم نہیں ہوتیں بلکہ
 معروض پر واقع ہوتی ہیں قیام سے تو اس جگہ یہ مراد ہے کہ جیسے اشجار قائمہ کی بیج زمین میں ہوتی ہے اور تلم بوجہ بار
 اٹکا سپر ہوتا ہے اس طرح صفات قائمہ بھی اپنے موصوفات سے خارج ہوتی ہوں اور انکی جڑ و ات موصوفات
 میں ہو لہذا ان کے تمام آثار و لوازم ان کی طرف توجہ ہوں سو یہ بات بجز موصوف بالذات کے اور کسی میں

متصور نہیں بالجملہ موصوف بالعرض کیلئے کوئی موصوف بالذات ضرور ہے سو وہی فاعل ہے اس صورت میں معلوم
 میں اگر صفت انکشاف بالعرض آتی ہے چنانچہ اس کا مفعول ہونا بھی اس بات کا گواہ ہے تو لاجرم عالم میں جو
 اس باب میں اصل ہے وہ انکشاف ذاتی ہوگا جیسے نور آفتاب کے ساتھ قائم ہے ایک نور جسکو ہر بار انکشاف علمی
 مبداء انکشاف کہئے اسکے ساتھ قائم ہوگا اور موانع تحریر بالا بالضرورت اسکی جملہ ذات علم میں مرکوز ہوگی اور لا جرم ایک
 نوع کا دخول ذات عالم میں اسکو حاصل ہوگا اس تقریر سے واضح ہو گیا ہوگا کہ مبداء انکشاف اس صفت کو کہنا چاہئے
 مگر ان لامشاحہ فی الاصطلاح چاہو صورت کو مبداء انکشاف کہو جو حقیقت میں معلوم ہے چاہو کیفیت انکشاف کہو
 جو لواطی علم میں سے ہو مگر یہ اصطلاح میں کچھ ممانعت نہیں تو ہم بھی در باب اصطلاح مذکورہ بوجہ توافق معنی اصلی بدلتے
 اولیٰ الجواز ہونگے اس لئے عرض ہے کہ ہماری کتاب میں جب کہیں یہ لفظ علمی الاطلاق آئے تو صفت مذکورہ مراد ہوگی
 اور کبھی کبھی اس کو وجود علمی اور وجود ذہنی سے تعبیر کریں گے اور وجہ اس تسمیہ کی اس مضمون اور مضامین آئندہ واضح
 ہو جائیگی بالجملہ معلوم جسکا دخول مابہ الادراک والا انکشاف میں لاجرم سلم ہے ذات عالم میں بدلتے لواطی داخل ہوگا کیونکہ
 داخل کے داخل کو دخول فی المدخول مابہ الادراک لازم ہے اور یوں تسلیم نہیں کرتے تو ہم بھی بحجرتناشار اللہ تسلیم کرانے لگے
 سنئے عرض کیلئے ضرور ہے کہ صفت عارضہ معروض کو لواطی ہو سوا اگر مابہ الانکشاف ہی اکل ممکنہ کو لواطی ہوگی تو دو
 حال سے قائل نہیں یا مابہ الانکشاف داخل ہی اکل ہو یا خارج ہی اکل ہو یا داخل بھی ہو یا خارج بھی ہو آخر کی صورتوں
 میں تو دخول ہی اکل ظاہر ہے باقی شکل اذن کا اگر غلطاً ہم انکا نہیں کہتے تو اقرار بھی نہیں کرتے وجہ اسکی یہ ہے
 کہ موجودات خارجیہ میں جو داخل ہی اکل ہوتا ہے اور معدودات خارجیہ میں خارج ہی اکل ہوتا ہے اور دلائل اکیلا جسکو
 جوف کہتے خالی ہوتا ہے اسوجہ سے اول کو موجود اور ثانی کو معدوم کہتے ہیں سو علم موجودات میں تو دخول مبداء
 انکشاف جو ایک جو دھام ہے تصور ہی نہیں مدنی اجتماع المثلین لازم آئے اس صورت میں تو بالضرورت وجود علمی معنی
 مبداء انکشاف بجانب ثانی لواطی ہوگا اور بوجہ دخول و داخل وجود علمی معنی مبداء انکشاف میں ہی اکل مذکور پیدا ہوگی اور
 حقیقت میں اگر غور کیجئے تو معلوم مطلق علمی غم کا مفعول مطلق وہی ہیئت ہے جو باطن مبداء انکشاف میں پیدا ہوئی
 ہے بارہو موجود خارجی وہ مفعول ہے جسپر وہ صفت انکشافی معنی مبداء انکشاف واقع ہوئی ہے اور وجہ اس
 تسمیہ کی مطلوب ہے تو اول سنئے کہ بار مفعول یہ استعانت کے لئے ہے اور کیا ضمیر ان لاف لام کی طرف راجع ہے جس سے
 ملو خود مفعول ہے اور لفظ مفعول کی ضمیر اس ہیئت کی طرف راجع ہے جو باطن صفت واقع میں پیدا ہوئی ہے
 معنی جسکو مفعول مطلق کہئے جب یہ بات ذہن نشین ہوگی تو اس بات کے کہنے کی کچھ حاجت ہی نہیں کہ مفعول فعل کی

نسبت اسکو کہنا چاہیے جسکو بنائین اور ظاہر ہے کہ بعد فعل اگر کچھ بنایا جاتا ہے تو وہ مہیت ہی بنتی جاتی ہے جو باطن صفت واقعہ میں پیدا ہوتی ہے مفعول بہ نہیں بنایا جاتا وہ پہلے سے ہونا چاہیے چنانچہ ظاہر ہے ہاں وہ اس مہیت کے پیدا ہونے اور اس کے بنانیکا البتہ آئہ اور سانچا ہوتا ہے جس سبب باطنیات کا لاحق کرنا اور مفعول کو بہ کے ساتھ تید کرنا صحیح ہو اور اسی پر اور قیود کہ جو مفعول اور مفعول فیہ اور مفعول معہ میں ہوتی ہیں قیاس کر کے سمجھ لیجئے اور مفعول مطلق کے اطلاق کی وجہ کو دریافت کیجئے بالکل علم موجودات خارجیہ میں تو باینوجہ کہ باطن ہیاکل وجود خارجی سے بھرا ہوا ہوتا ہے دخول وجود ذہنی انی مبداء انکشاف تصور ہی نہیں ورنہ اجتماع المثلین لازم آئے کیونکہ ہیاکل خارجہ ہونے میں باعتبار نفس وجود سب برابر ہیں اور یہ بات خود ظاہر ہے کہ مبداء انکشاف اسام وجود میں سے ہے اقسام عدم میں سے نہیں اور سوار وجود و عدم کے اور کوئی قسم نہیں ہاں یہ کہیے کہ اجتماع المثلین کے یہ معنی ہیں کہ محل واحد اور موطن واحد میں ایک موطن اور ایک محل کی دو چیزیں جمع نہیں ہو سکتیں مثلاً موطن جو اہر من دو جو ہر اور موطن دو محل عوارض میں دو عرض ایک قسم کے جیسے سواد و بیاض مجتمع نہیں ہو سکتے نہ یہ کہ عرض جو ہر بھی مجتمع نہیں ہو سکتے ورنہ سیکڑیوں عوارض کا اجتماع جو اہر کے موطن میں مشہود ہے جیسے سواد و بیاض ہی موطن جسم میں موجود ہے جنس اجسام میں اوپر سے نیچے تک ایک ہی رنگ ہوتا ہے سوا گر علم بھی وجود کیلئے عرضی ہو اور ظاہر صحیح بھی معلوم ہوتا ہے کیونکہ تم ہے وجود متصور نہیں تو اس صورت میں نفوذ اور دخول فی المعلوم میں کیا حرج ہے مگر اسکا جواب قطع نظر اسکے کہ اکتاد اشیا کا معلوم نہ ہونا عدم نفوذ علم کا شاہد ہے یہ ہے کہ سلنا علم عوارض وجود میں سے ہے مگر عالم کے حق میں لازم ذات اور ملزوم کے حق میں بالعرض سوا اگر ذات عالم معلوم ہے تب تو نفوذ عالم باینوجہ متنع ہے کہ نہ لازم ذات ملزوم میں کمون مستور ہوتی ہے بلکہ بعین الوجود عین کہ ملزوم ہوتی ہے ورنہ ملزوم ذاتی متقلب بالقصاف عرضی ہو جائیگا پھر اگر نفوذ ہو تو خواہی نخواہی اجتماع مذکور لازم آئے اور غیر عالم معلوم بنے یعنی ذات کو مبداء انکشاف مذکور لازم ہو تو قطع نظر اسکے کہ در صورتیکہ علم ملزوم ذات وجود میں سے ہو گا چنانچہ ظاہر ہے یہ بات ممکن ہی نہیں کہ کوئی موجود قابل علم نہ ہو اور اسکی ذات کو مبداء انکشاف لازم نہ ہو لاریب عالم وغیر عالم معنی مذکور میں نسبت منع الجمع ہوگی اور وجہ اسکی علم اور عدم علم ہوگا سوا اس صورت میں اگر اجتماع المثلین نہ ہو گا تو صورت نفوذ اجتماع الضدین ہوگا بہر حال دخول متصور نہیں ہاں اگر باطن ہیاکل خالی ہو جیسا معدومات میں ہوتا ہے

تو لاجرم وجود علی داخل ہیاکل ہوگا اس تقریب سے عساف روشن ہو گیا کہ موجودات خارجیہ معدومت ذہنیہ ہیں اور معدومات خارجیہ موجودات ذہنیہ ہیں اور اس سے یقیناً بھی نکل ہو گیا کہ انتراحیات کا کو خلیج میں وجود نہیں ہوتا ذہن میں ہوتا ہے اور یہ شبہ بھی مرتفع ہو گیا کہ عدم اور معدومات کے لئے کد نہیں اور عدم لود معدومات ہی کیوں کہلاتے علی ہذا القیاس جنہیں ورنہ کہہ لازم آئے کیونکہ وجہ عرضی ہوتا ہے اور عرض کیلئے عرض اول چاہئے پھر عدم اور معدومات کے علم کی کیا صورت ہے بالجمہ علم موجودات اور علم معدومات میں فقط فرق قیاس و قیاس خارج ہے ورنہ معلوم دونوں صورتوں میں وہ ہیاکل ہی ہیں بلکہ معلوم جہان کہیں ہوتی ہیں یہ ہیاکل ہی ہوتی ہیں نفس وجود نفس عدم معلوم نہیں ہوتا کیونکہ یہاں حدوث مفعول مطلق علمی کی صورت نہیں چنانچہ ظاہر ہے والحاقل تکفیف الاشارات اس سے ظاہر ہو گیا کہ علم کو اپنا علم اور اپنے مبداء انکشاف کا علم اور وجود عدم کا علم اور جناب باری جل مجدہ کا علم بالکنتہ متصور نہیں اور یہ دعویٰ بدیہہ علم نفس الہی نسبت علم بالکنتہ ہے چنانچہ مقتضائے دعویٰ اتجاہ عالم و علم و معلوم ہی ہے غلط ہے قطع نظر اس سے دعویٰ مذکور یوں بھی غلط ہے کہ علم کے مینون سامان اعمیٰ عالم اور مبداء انکشاف اور معلوم موجود توجہ کی کچھ حاجت نہیں کیونکہ توجہ کے یہ معنی ہیں جسطرف منہ نہ تھا اُس طرف کر لیا سو یہاں بوجہ اتجاہ غلبہ توجہ کا احتمال ہی نہیں جو توجہ کی حاجت ہو اس صورت میں لازم یوں تھا کہ علم اور علم العلم ہیہ ہوا کر تبصر کیا وجہ ہے کہ علم نفس کبھی ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا علی ہذا القیاس علم العلم کے مینون سامان موجود پھر کیا باعث کہ علم العلم کبھی ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا یا اینہمہ علم کو اضافت لازم ہے اور تقابل تضائف میں متعلین کا متغائر ہونا ضرور ہے علی ہذا القیاس توجہ کو بھی اضافت لازم ہے یہ بھی اگر متحقق ہوگی تو وہیں ہوگی جہاں تغائر ہوگا پھر علم نفس کے گہر و بیگاہ کے ہونیکا یہ عذر کرنا کہ توجہ کبھی ہوتی ہے کبھی نہیں ہوتی یا علم تو ہوتا ہی پر علم العلم نہیں ہوتا انہیں کا کام ہے جو سر اور دم میں تیز نہیں کرتے بالجمہ علم کو اپنا علم اور اپنے مبداء انکشاف کا علم اور جناب باری کا علم اور وجود عدم کا علم بالکنتہ ممکن نہیں اشیاء مذکورہ کا علم بدیہہ ہو یا نظری اگر ہے تو بالوجہ ہے اور کسی درجہ میں علم بالکنتہ ممکن ہے تو بوجہ تقابل مبداء انکشاف ہذا اپنے مبداء انکشاف کا علم ممکن ہے چنانچہ آگے انشاء اللہ واضح ہو جائیگا ان نفس ہیاکل کا علم بالکنتہ حاصل ہوتا ہے کیونکہ باطن وجود علی میں حدوث ہیاکل متصور ہے اور بوجہ تشخص اور وحدت ذاتی ہیاکل جسکی بحث اور مذکور ہو چکی خود ظاہر ہے کہ انتقاش ہیاکل کے باعث جو باطن وجود علی میں ہوتا ہے کہ ہیاکل نہیں بدلتی اور اس تقریر

سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ حصول الاشیاء بانفسہا ہی اور جس کسی نے حصول الاشیاء باشیاء کا دعویٰ کیا ہے اگرچہ بعد لحاظ وحدت ذاتیہ یہاں کل غلط ہے مگر باہن نظر کہ ہیکل واحد وقت قیام بالشیئین و سیکلین معلوم ہوتی ہیں تو ہیکل قائم بالوجود الخارجی اس صورت میں اور ہوگی اور ہیکل قائم بالوجود لعلی اور سر سر غلط بھی نہیں کیا اور جس کسی نے معلوم کوشی میں حیث ہواہ عم کوشی میں حیث القیام قرار دیا ہے اس کی نظر انہیں دو مرتبوں کی طرف ہے جو بعد لحاظ قیام ہیکل بالوجود الخارجی اور قیام ہیکل بالوجود الذہنی پیدا ہونے میں بالجمہ علم موجودات میں وجود علمی داخل یہاں نہیں ہوتا بلکہ بجانب غایہ ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ جمال موجودات خارجیہ میں سے ہے جو بعد دخول صورت جمالی اگر باطن وجود علمی میں وہ صورت منتقل ہوگی تو وہ حال سے خالی نہیں یا ہیکل عالم اور صورت جمالی یا دونوں باہم منطبق ہوں یا نہ ہوں اگر انطباق ہوگا اور دونوں سیکلون کے حدود باہم ایسے مطابق ایک دوسرے کے ہوں جیسے دو مثلث متشابہ چھوٹے بڑے ایک دوسرے کے اندر ہوں اور ان کے زاویے برابر ہوں اور ہر زاویہ اپنی نظیر کے مقابل واقع ہو تو لاجرم محبت پیدا ہوگی مگر اول تو بانیوہ کہ ہیکل عالم کو ہیکل جمال کی طرف میلان ہے اور وہ اس سے ایک نوع سے گریزاں ہے عالم کی جانب نیاز اور معلوم کی جانب بے نیازی اگر پیدا ہوتی مناسب بھی ہوتی ہے دوسرے باطن عالم کی کیفیت صاحب جمال کو منکشف نہیں جو اس طرف سے بھی محبت پیدا ہوا اور نیاز لازم آئے ان اگر مردک صورت جمالی ہوتی روح انسانی ہوتی تو البتہ احتمال دراک جمال باطن محبت حدوث محبت اور نیاز تھا اور اگر کیسی شبہ پیش آئے کتنا ہر تقریر صاحب سالہ اس جانب مشیر ہے کہ مبداء انکشاف معلومات پر اس طرح واقع ہونا ہے جس طرح نور آفتاب جسم منور پر جس سے ایک نوع کا انبساط اور حرکت بجانب مبداء انکشاف معلوم ہوتا ہے نہ یہ کہ مبداء انکشاف مثل آئینہ ہے اور صور معلومات اس میں خود واقع ہوتی ہیں۔ سو اس صورت میں ممکن ہے کہ مبداء انکشاف جانب محدود یعنی عالم کی طرف سے مثل نور آفتاب تنگ ہو اور بجانب وقوع ثانی معلومات کی طرف سے وسیع ہو اور ہیکل معلوم ہیکل عالم سے بڑی اور بعد لحاظ توازی جو دخول حکمی متصور ہے تو وہ دخول عالم کی طرف سے ہو نہ معلوم کی طرف سے پھر اس صورت میں محبت عالم ہو کہ نہو پر معاملہ ناز و نیاز برعکس ہونا چاہیے تو اس کا جواب یہ ہے کہ شروط ناقص تنواری الطرفین کو اگر سطح مستوی پر اس کی جانب کھڑا کیا جائے تو قاعدہ گو بہ نسبت اس وسیع و پیر اس کا سارا بوجھ اس اس ہی پر ہوگا اس کا بوجھ قاعدہ پر ہوگا اور وہ کسی بھی ہے کہ میلان اجسام بجانب مرکز عالم ہے نہ بجانب علی جو قصہ برعکس ہو پھر بانیوہ کہ مخروط مذکور اس سے لیکر قاعدہ تک ایک جسم متصل احد بانکشف ہے تو قاعدے سے لیکر اس تک سارے مخروط کا بوجھ اس قاعدہ میں پر ہوگا

جسکو دائرہ راس محیط ہے اگرچہ قاعدے کے محاذات میں اس سے زیادہ زمین واقع ہو جسے اس کی نقطہ ہی
 ہے کہ اس صورت میں قاعدے سے لیکر نیچے تک ساری مخروط کی توجہ بوجہ قیام باطن راس کی طرف ہے اگر
 مخروط مذکور قاعدہ پر کھڑا ہو تا تو معاملہ بالعکس ہو جاتا سو ایسے ہی مبداء انکشاف کو خیال فرمائیے کہ وہ سفید
 وجود کے ساتھ قائم ہے جسکو ہیکل عالم محیط چنانچہ اُس کا علم ہونا اور اس کا عالم ہونا ہی اس پر دلالت کرتا ہے
 جانب وقوع مبداء انکشاف کا رجوع اگرچہ نسبت جانب صدور وسیع ہے کیوں نہ ہو باطن ہیکل
 عالم کی طرف ہو گا اور اس جانب کے تمام احکام اس طرف رجوع کریں گے اس طرف کے احکام اُس طرف مجموعہ شریعت
 جو ہیکل عالم کو ہیکل معلوم میں داخل سمجھا جائے الغرض ہا وجود انبساط و وسعت جانب وقوع جانب صدور ہی
 اُسکو محیط ہوگی اور توجہ و میلان اور گریز اور انحراف بطور مسطور متحقق ہونگے واسطہ علم باقی قبل وجود خارجی
 یا بعد لحوق عدم لاحق اگر صورت جمالی کا خیال کیجئے تو گو اس صورت میں وہ موجود استخار جیب میں سے نہیں
 پر یہ بات بھی ظاہر ہے کہ ہیکل بذات خود معروض صغرو کبر کی نہیں چنانچہ اوپر اسکی تحقیق گذر چکی ہے اور
 کیونکر ہوں ہیکل بذات خود اگرچہ کمیات ہی کی کیوں نہ ہوں اگرچہ احرار کمیات ہی سے پیدا ہوتی ہوں
 اقسام کیفیت میں سے ہیں چنانچہ ظاہر ہے اور وجود علمی میں وسعت ہے کہ کسی مقدار سے انکار نہیں چلے
 ہر کسی کا وجدان اس کا شاہد ہے اس صورت میں اگر نقاش خیال راحت وجود علمی میں کوئی صورت جمالی
 قبل وجود خارجی یا بعد لحوق عدم تراشے بھی تب تو وہ صورت اگر ایک پارہ وجود علمی سے خلق ہے باقی میں داخل
 ہے اور یہ بعینہ ایسی صورت ہوگی جیسے ایک دائرہ یا کوئی اور شکل مثلاً کسی سطح کلان میں منڈلی جالے تو ایک ٹکڑا
 اُس سطح کا داخل شکل اور ایک خارج شکل ہوگا بہر حال دخول انطباق اس صورت میں بھی مقصود ہے جب یہ تقریر
 شلخ در شلخ یہاں تک پہنچ چکی اور شبہات واردہ کجہ اللہ مندفع ہو گئے اور یہ بات بخوبی متحقق ہو گئی کہ
 محبت کمالی اور جمالی میں سرمایہ محبت انطباق ہے اور انطباق کو اتحاد و محبت بقدر انطباق لازم ہے جیسے تفاوت
 انطباق سے تفاوت محبت لازم ہے تو اب لازم یوں ہے کہ محبت نبی کا بھی کچھ حال بیان کیا جائے اس لئے
 ناظرین اوراق کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ نسب کی دو قسمیں ہیں قسم اول روحانی قسم دوم جسمانی نسب جسمانی میں
 توحی نسب کے ساتھ محبت بالعرض ہوتی ہے خواہ اپنے جسم کی محبت ذاتی ہو خواہ عرضی مان اگر اپنے جسم کی
 محبت عرضی ہوگی تو بایں نظر ہوگی کہ محبت احوال روحانی میں سے ہے اور جسم ایک مرکب مائع ہے اس بوجہ منافع
 چند در چند و محبت ہو جاتی ہے اس صورت میں یہ محبت لازم محبت احسانی ہوگی اسلئے کہ محبت احسانی کی

بنا منافع پر ہوتی ہے اور حبس محسن کی خود محبت غرضی ہے تو ذی نسب تو اور بھی غیر ہیں انکو اگر علاقہ انتساب ہے تو اس کے جسم سے علاقہ انتساب ہے اس کی روح سے علاقہ انتساب نہیں ان کی محبت لاجرم بالعرض ہوگی اور اگر روح کو اپنے جسم سے محبت ذاتی ہے تو بایں نظر ہوگی کہ ظاہر روح کو باطن بدن سے ایک نوع کا انطباق ہے چنانچہ بقدر احتیاط معلومہ جسم و روح میں ملکات اور قہائی معلومہ کا ہونا اس بات کا شاہد ہے اور یہ بات ابھی ثابت ہوئی ہے کہ بوجہ انطباق جو محبت ہوتی ہے وہ اپنی ہی محبت ہوتی ہے بہر حال روح کو اپنے جسم کی محبت ذاتی ہو یا عرضی پر ذی نسب کی محبت بہر طور عرضی ہے اس میں آبا و اولاد کے آپس کی محبت تو بے واسطہ ہے چونکہ آبا و اہلہات حسب اصطلاح سابق معدن ہیں تو اولاد کو معدنیات سمجھنا چاہیئے اور اخوان و اخوات بشریک المعدن اور قریب المعدن سمجھئے قرابت معدنی اور شرکت معدنی باعث محبت فیما بین ہوئی ہے مگر چونکہ معدنیات خارج عن المعدن ہوتے ہیں چنانچہ تولد سے ظاہر ہے اور خروج کو ایک نوع کی گریز لازم ہے تو اولاد کو مان باپ کے اگر یہ نسبت ان پاپ کی محبت کے محبت کم ہو اور اس کی کے باعث ایک قسم کی بے نیازی ہو چنانچہ بالبداهت مشہود ہے تو بجائے مگر اخوان و اخوات میں کوئی وجہ ترجیح نہیں ان اگر کوئی دوسری محبت محبت نبی کے ساتھ ایک جانب منضم ہو جائے اور اس سبب سے دونوں کی محبت میں تفاوت نمایاں ہو تو ہو سکتا ہے اور نسب حافی میں جسکا مذکور اوپر چکا ہے واسطہ فی العروض روحانی معدن اور ہیکل روحانیہ معدنیات اور ہیکل روحانیہ آپس میں ایک دوسرے کی نسبت اخوان و اخوات مگر چونکہ واسطہ فی العروض ہیکل مذکور کو دونوں طرف سے محیط ہے تو لاجرم ایک نوع کا میلان اور ایک طرح کی گریز ہوگی اپنے داخل کی طرف رجحان اور میلان ہوگا اور خارج کی طرف سے گریز بلکہ خارج کو اس کی طرف میلان ہوگا سو خارج کے میلان کی طرف ہیکل روحانیہ کی جانب اور ہیکل روحانیہ کی گریز کی طرف اس کی جانب جو فیما بین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور امت مرحومہ بوجہ نسب روحانی ہونا چاہیئے شاید اس حدیث میں اشارہ ہو اور نیز آیت لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا مَنَّتُمْ عَلَيْهِ مِّنْ تَلْوَءٍ وَرُءُوفٍ رَّحِيمٍ بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی میلان کی طرف جو امت مرحومہ کی طرف تھا دلالت کرتی ہے اور ہمارا یہ انحراف اور یہ گریز جو ظاہر ہے اس بے نیازی پر دلالت کرتا ہے جو مقتضائے انحراف اصل مذکور ہے اور نیز آیت لَا تَنْصُرُوا مَنَافِقَهُمْ فَیَکُونُوا مَعَكُمْ بِغَضَبٍ مِّنْكُمْ خَرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَكْثَرُ فَہْمٍ مِّنْ تِلْكَ اَلْیَوْمِ اَلَّذِیْ هُمْ یُحْشَرُونَ

حاصل ہے اور اسی کے اثبات پر ہمارا مطلب اصلی ہو تو فہم آید النبی اولی بالمؤمنین من انفسہم میں مندرج ہے کیونکہ صیغہ احب تو بالاتفاق فعل لتفضیل بمعنی مفعول ہی باقی رہا دے وہ اگر بجھے احب تب تو مطلب ظاہر ہے اور اگر اس سے اقرب مراد ہے تو قرابت معدنی حاصل ہوگی اور قرابت مذکورہ بشروط اولیٰ ملکہ محبت علت محبت ہے چنانچہ اوپر مذکور ہو چکا سوا دراک کا ہونا بہ نسبت اس طرح تو محض ہی نہیں علیٰ ہذا القیاس ملکہ محبت کا ازل و حل میں ظاہر و باہر ہے اور علت سے معلول متخلف نہیں ہو سکتا تو لازم یہاں اکل و معانیہ کو واسطہ فی العروض کے ساتھ علاقہ محبت ہوگا مگر مان یہ شبہہ باقی رہا کہ محبت تو مسلم پر اخصیت کی کیلچہ و دوسرے واسطہ فی العروض ہونا رسول صلعم کا کہان سے نکل آیا سوا اسکا جواب یہ ہے کہ اولیٰ کے معنی میں اس آیت میں لفظ من انفسہم واقع ہے اور من انفسہم کی ضمیر مؤنن کی طرف راجع ہے تو اب یہ معنی ہوئے کہ رسول صلعم مؤنن کی نسبت ان کی جانوں سے بھی زیادہ نزدیک ہیں مگر اس قدر قرب کہ قریب کو اپنے مضاف الیہ کے ساتھ اسکی ذات سے بھی زیادہ قرب حاصل ہو اشیاء مبائنہ فی الوجود کے ساتھ تو بھی نہیں مل سکتا ورنہ تبائن کہان تبائن کم سے کم بعد اور استقلال کو مقتضی ہے اور اقربیت مذکورہ اتصال و انضمام سے زیادہ کی خواستگار علیٰ ہذا القیاس ملزوم و معروض سے عوارض مفارقتہ اور لوازم وجود کی نسبت بھی اس قدر اقربیت کی امید نہیں کیونکہ عوارض مفارقتہ وجود میں اپنے معروض سے مستغنی ہوتے ہیں چنانچہ تحقیقات گذشتہ اس پر شاہد ہیں اور مستغنی الوجود کو اتصال و انضمام بھی باقتضاء امر ثالث ہوتا ہے چہ جائیکہ یہ قرب جس میں مبائنہ اور انفصال و ہمی کی گنجائش نہیں اور لوازم وجود حسب بیان سابق بخلاف اوصاف عرضیہ ہوتے ہیں اوصاف مفارقتہ اور لوازم وجود میں باعتبار عرضیت کچھ فرق نہیں ہوتا اس لئے اُن سے بھی یہ امید کھینی نا دانی ہے اور حسب ملزومات و معروضات باینطور اقرب الی اللزوم والعلاض نہیں تو لزوم و معروض تو کلمہ کے بطور مذکور اقرب الی ذات الملزوم و المعروض ہو گئے کیونکہ ملزوم و معروض کو لازم وجود اور عارض کی طرف اعتبار فی الوجود نہیں تھا تو انتقال فی الشخص تو تھا اور یہاں یہ بھی نہیں مان لازم مابین اوصاف امر و عین انفسہم کی ضمیر مؤنن کی طرف بلا صحت ہے تو یہ معنی ہوئے کہ رسول صلعم مؤنن کی نسبت اُنکی جانوں سے بھی زیادہ نزدیک ہیں مگر اس قدر قرب کہ قریب کو اپنے مضاف الیہ کے ساتھ اس کی ذات سے بھی زیادہ قرب ہو اشیاء مبائنہ فی الوجود کے ساتھ تو بھی نہیں مل سکتا ورنہ تبائن کہان تبائن کم سے کم نیز و مفارقتہ کو مقتضی ہے اور اقربیت مذکورہ کویت و ملاشی سے بھی زیادہ کی خواستگار ہے جسکا نتیجہ الی الاقرب فی تحقیق و انتقل دونوں لازم ہیں۔

چنانچہ انشاء اللہ بعد تقریر اثبات اقر بیت واضح ہو جائیگا علیٰ ہذا القیاس موصوفات و معروفات کو اپنے
 اوصاف بالعرض کے ساتھ یہ قرابت حاصل ہو سکتی ہے نہ اوصاف مذکورہ کو اپنے موصوفات اور معروفات
 کے ساتھ علاقہ احتیاج نہیں اگر ہے تو احتیاج فی الشخص ہے جسکی شرح و تفصیل اور اثبات و تحقیق سے
 اوراق گذشتہ میں فارغ ہو چکا ہوں اور احتیاج فی التحقق نہیں تو احتیاج فی التعقل جو اسپر مترفع ہے کامیکو
 ہوگی اس لئے کہ عقل مجرب صادق ہے منشی و موجد نہیں جو وقت حال توقف مبدل ہو جائے چنانچہ تحقیق
 موجود میں یہ قیقہ آشکارا ہو جائیگا الغرض اوصاف بالعرض کو مرتبہ ذات میں اپنے معروفات سے استغنا
 ہونا ہے اور در صورت استغنا تصور اقر بیت مذکورہ حسب تحقیق موجود تصور نہیں پھر جب اوصاف
 مذکورہ کا یہ نسبت اپنے معروفات کے یہ حال ہے تو معروفات تو اوصاف بالعرض سے اور بھی مستغنی ہوتے
 ہیں بلکہ استغنا رکلی آنکو حاصل ہوا کرتا ہے دربارہ تحقیق تو حاجت بیان ہی نہیں ہا دربارہ شخص اگر موصوفات
 بھی شخص ہی میں محتاج اوصاف ہوں تو پھر لزوم دور میں کیا دیر ہے اب احتمال باقی ہیں ایک تو یہ کہ اگر
 ملزوم اقرب الی لازم الذات من ذات اللزوم اولیٰ بلازم الذات من ذات اللزوم ہو دو سرا یہ کہ لازم ذات
 اقرب الی الملزوم من ذاته و اولیٰ بالملزوم من ذاته ہو ہو احتمال ثانی تو محال ہے اس لئے کہ اقر بیت مذکورہ
 کو حسب زعم گذشتہ لازم ہے کہ اقرب مذکور اپنے تعقل و تحقیق میں اپنے مضاف لیکہ محتاج الیہ ہو ملزوم ذات
 اگر لازم بالمعنی لاخص ہے تب تو معاملہ بالکس اسلئے کہ ملزوم کے تصور سے لازم کے تصور کا لازم آجانا جب یہی
 منسوب ہے کہ ملزوم علت لازم ہو اور علت کو مستقر الیہ ہونا ضرور ہے چہ جائیکہ الٰہی مفقود ہو اور ہم اپنی اصطلاح
 میں لازم ذات ایکو کہتے ہیں اور اگر لازم ذات بالمعنی الاعم ہے تو آپس میں تو علاقہ علیت و معلولیت متصور
 نہیں ورنہ جو علت ہوتا اسکے گنہ کے تصور سے دوسرے کا تصور بھی لازم ہوتا ہونا ہونا دونوں ملکہ کسی
 ایک علت کے معلول ہو گئے ورنہ پھر ملزوم ذاتی کی کوئی صورت نہیں کیونکہ عوارض مفارقة سے وفا کی امید
 نہیں اور وفا کی امید بھی ہو تو کیونکر ہو باہم کوئی علاقہ ہی نہیں مگر اس صورت میں گو دونوں کے تصور سے
 جزم باللزوم لازم ہو مگر اقر بیت مذکورہ تصور نہیں کہ علت اپنے معلول یعنی لازم ذات کے ساتھ واس
 مفارق کے ساتھ ایک سا قرب کھتی ہو سو یہاں پہلے ہی سے معنیہ الٰہیہ اس لئے ہی احتمال دیا کہ
 کہ ملزوم اپنی ذات کی نسبت نسبت رکھتا ہو مگر تسکین خاطر تفصیل پر موقوف ہے اسلئے یہ عرض ہے کہ
 لازم کا اپنے ملزوم کی طرف فقط لزوم مسلم ہے کہ ملزوم اپنے لازم ذات کی نسبت علت نامہ ہوتا ہی اور یہی جبکہ

۲ اس میں اوصاف مذکورہ عوارض مشارق ہوں یا لوازم وجود ہوں اسلئے کہ اوصاف غرضہ کو اپنے تحقیق میں اپنے موصوفات اور معروفات کیساتھ

کہ فقط وجہ و ملزوم تحقق لازم کیلئے کافی و وافی ہو تا ہے اور وسائط یا شرائط کی ضرورت نہیں تو پھر اس صورت میں لاجرم مثل جام جهان نما کو تصور کرنے لازم ہے تصور ملزوم دشوار ہو گا بلکہ غور سے کیجئے تو متعجب ہے وجہ اسکی یہ ہے کہ عقل نسبت اپنے معلومات اقصیٰ کے تجربے منہی نہیں بلکہ یوں کہیے جو کچھ خارج میں ہوتا ہے دیدہ بصیرت و چشم عقل اسکو دیکھ لیتی ہے پیدا نہیں کرتی اس صورت میں ضرور ہے کہ لازم کے تصور کو اسکے افتقار کا تصور بھی لازم ہو ورنہ لازم ذات کا انفکاک اسکے ملزوم سے لازم آئیگا و جہاں اسکی ظاہر ہے اور ہمین سے استفسار مد نظر ہے تو سنئے افتقار لازم ذات الی الذات لازم ذات کی صفات ذاتیہ میں ہے چنانچہ ظاہر ہے ورنہ استغناء لازم آئیگا اور انفکاک ممکن ہو گا اور جب لازم ذات ہی کو اپنے ملزوم سے استغناء ہوا اور اسکا انفکاک اپنے ملزوم سے ممکن ٹھہرا تو چنانچہ میں کی کو کسی سے کچھ علاقہ ہی نہ ہو گا بالکل بنا کار لزوم افتقار پر ہے استغناء نہ ہو تو پھر ملزوم کی کیا حاجت ہے اسلئے ضرور ہو گا کہ لازم ذات کی کُن کے تصور کو اسکے افتقار کا تصور لازم ہو جائے اگر عقل مجرد مد رک مطلق نہ ہوتی بلکہ مثل حواس ایک طرح کا غماز ادراک اسکے سپرد ہوتا تو ممکن تھا کہ باوجود ملزوم ذاتی و افتقار ذاتی لازم کے ادراک کو اسکے افتقار ذاتی کا اور ملزوم ذاتی کا تصور لازم نہ ہو سکتا تھا کہ جیسے اجسام کے سوا دو بیاض کا ادراک ہیکھ کا کام ہے اندر خوشبو بدبو کا ادراک ناک کا کام ہے ایسے ہی ملزوم کا ادراک عقل سے متعلق ہو اور افتقار ذاتی کا ادراک کسی اور واسطہ کے متعلق ہو یا جیسے احساس محسوسات حواس کا کام ہے اور انتزاع اضافیات اور انتزاعیات عقل کا کام ہے ایسے ہی ادراک لازم عقل کا کام اور ادراک افتقار قوت دیگر کا کام ہوتا مگر سب پر روشن ہے کہ عقل سے اوپر کوئی قوت نہیں جسکی طرف عقل کو در بارہ ادراک ایسی احتیاج ہو جیسے حواس کو عقل کی طرف ہے اندانے حواس کو اگر ایک نحو خاص کا ادراک دیا ہے تو عقل کو جمیع اخبار ادراک میں نقل دینا ہیکہ اہل مد رک ایسی ہے اور ہر افتقار خود اضافیات میں سے ہے اسکا ادراک از قسم انتزاع ہے جو خاص عقل ہی سے متعلق ہے اس صورت میں ممکن ہی نہیں کہ عقل کسی ملزوم ذاتی کو ادراک کرے اور اسکے لوازم ذاتی کو ادراک کرے الغرض حضور ملزوم کو حضور لازم ذات فی الذہن لازم ہے ورنہ ملزوم ذاتی نہ ہو گا لزوم خارجی ہو گا کہ حضور فی الذہن کو ادراک لازم ہے کیونکہ سرمایہ ادراک ہی حصول صلوۃ الشی فی العقل ہے الغرض لازم ذات کے تصور کو اسکے افتقار کا تصور لازم ہے اور افتقار کے تصور کے ہی منہی ہیں کہ ملزوم کو موقوف علیہ و مقدم فی الوجود لازم کو موقوف و متاخر فی الوجود سمجھئے اور چونکہ سابق میں واضح ہو چکا ہے کہ ادراک اسکا نام ہے کہ علم بعضیہ بار

انکشاف معلوم کے ساتھ متعلق ہو جائے سو باین وجہ کہ یہ معلوم جب کا نام افتقار ہے ایک امضائی ہے اور اہمیت
 کا تصور بے تصور اطراف یعنی مضاف و مضاف الیہ ممکن نہیں اور یہاں یہ دونوں بھی ملزوم و لازم ہیں تو لاجرم
 افتقار کے تصور کو ملزوم و لازم کا تصور لازم ہو گا مگر چونکہ اس اضافت میں مضاف الیہ ملزوم ہے اور لازم مضاف
 اور مضاف الیہ کا تصور بحکم اضافت مقدم ہوتا ہے تو ملزوم کا تصور اول ہونا چاہیئے شرح اس معانی یہ ہے
 کہ چھت کو فوق جب سمجھتے ہیں جب پہلے زمین کو ملحظ کر لیتے ہیں علیٰ ہذا القیاس زمین کو تحت جب خیال
 کر سکتے ہیں جب پہلے چھت کو مثلاً خیال کر لیتے ہیں وجہ اسکی یہ ہے کہ پہلے اضافت میں زمین مضاف الیہ
 ہے اور دوسری اضافت میں چھت مضاف الیہ ہے مگر ابھی روشن ہو چکا ہے کہ افتقار لازم ذات ذاتی
 ہے تو لاجرم مرتبہ مصداق لازم میں یہ اضافت ہوگی جیسے مفہوم فوق و تحت میں اضافت ذاتی ہے
 سو اگر یہ دو مفہوم کسی حکم کے لیے مصداق اور معنوں ہوں تو لاجرم ماتحت و مانوق کا تصور اول ضرور ہو گا
 بالحد بحکم افتقار ذاتی ضرور ہے کہ جب کہ لازم کا تصور ہو تو اس سے پہلے ملزوم کا تصور ہو چکے اور اس سے
 محض طور پر بیان کیجئے تو یہ صورت ہے کہ افتقار ذاتی اور لوازم ذات ذہن اور خارج قابل نہیں ہوتے
 کیونکہ اختلاف وجود یا اختلاف عرض ہے یا اختلاف معروض اور یہ دونوں اختلاف موجب
 اختلاف ذات نہیں ہوتے یعنی اختلاف عوارض سے ذات معروض مختلف نہیں ہوتی اور اختلاف
 معروضات ذات عوارض مختلف نہیں ہوتی ایک کے اختلاف سے دوسرے کا اختلاف اگر متصور ہے
 تو وہ فقط لوازم ذات اور ان کے ملزومات میں ہے علیٰ اعموم یہ بات نہیں چونکہ اس باب میں ایک تحقیق معقول
 اجزاء گذشتہ میں مرقوم ہو چکی ہے تو اس قسم کی اور چھپر چھپر کر رہے فائدہ نظر آئی اس لئے اس سخن سے
 روگردان ہو کر مطلب پیش آمدہ کو تمام کرتا ہوں سنئے جب یہ بات روشن ہو گئی کہ اختلاف وجود سے
 ماہیات میں تبدل نہیں آتا ذہن میں وہی ماہیت رہتی ہے جو خارج میں تھی تو ماہیت بحکم تفسیر جمع
 علیہا الشئ لذا ثبت ثبت بلوازمہ اگر ذہن میں آئیگی تو اسی ملزوم و افتقار احتیاج و توقف کے ساتھ تسلسل
 اور بدستہ خارج اس کے وجود سے پہلے اس کے ملزوم کا وجود ذہن میں حاصل ہو گا ورنہ وہ افتقار اور توقف
 اور وہ احتیاج و ملزوم جو اس کے لوازم ذاتی یا ذاتیات میں سے تھا یا عین ذات تھا اختلاف وجود سے
 جو اختلاف عرض ہے یا اختلاف معروض ہے زائل ہو جائیگا اور اس کا حال بھی آپ سن چکے ہیں کہ کتنا
 ہے یا نہیں القصد وجود ذہنی میں بھی وجود لازم ذات وجود ملزوم پر موقوف ہے جیسے وجود خارجی میں

اول وجود ملزوم ضرور تھا اسکے بعد وجود لازم کی امید تھی ایسے ہی وجود ذہنی میں بھی اول وجود ملزوم ہوگا پھر وجود لازم ہوگا مگر سب پر روشن ہے کہ وجود ذہنی اور حصول فی الذہن اور علم بالفعل اعمیٰ علم بمعنی معدیٰ میں کچھ فرق نہیں اگر ہوگا تو فرق اعتباری ہوگا اس لئے علم کُنہ لازم جب ہوگا بعد علم کُنہ ملزوم ہوگا ان علم بالوجہ میں ہم اس بات کے معنی نہیں اس تقریر کے بعد اس قول کی وجہ بھی معلوم ہوگئی گو یہ قول کسیکا ہو کہ علم کسی چیز کا اسکی علت کے وسیلے سے تصور ہے الغرض جس کسی نے بیکہا ہے اگرچہ حکما ہی کا قول کیون نہ ہو سچ ہے اور کیونکر سچ نہ ہو علم بالوجہ تو ذی وجہ کا علم ہی نہیں ہوتا اسکا علم تو یہی علم کُنہ ہے۔ ان مضامین کی تائید خاصکر اس بات کی کہ ماہیات خارجیہ ذہن میں آکر قبل نہیں ہو جاتیں اُس بحث سے بخوبی تصور ہے جس میں تکرر انقاسیٰ اور تکرر انطباعی کا ذکر یا علم کی تحقیق ہے اب مناسب وقت یوں معلوم ہوتا ہے کہ پیاس خاطر اہل فہم اس شبہ کا بھی جواب دیا جائے کہ اگر لازم ذات میں افتقار ذاتی ہے تو ملزوم کی جانب استغفار ذاتی ہے اور ظاہر ہے کہ استغفار بھی مثل افتقار مفہوم انسانی ہے جسکے تعقل کے لئے مستغنی اور مستغنی عنہ کے تعقل کی ضرورت ہے پھر جیسے اضافت انتقار میں ملزوم مضاف الیہ ہے تو اضافت استغفار میں لازم مضاف الیہ ہے اگر وہاں تقدم تعقل مضاف ضرور ہے تو یہاں بھی تقدم تعقل مضاف الیہ ضرور ہوگا اور ظاہر ہے کہ دونوں کا ایک دوسرے سے مقدم ہونا محال ہے تو اب بناچار یہی کہنا پڑیگا کہ انتقار یا تو اضافی ہے یا تعقل اضافت کیلئے تعقل طرفین ضروری نہیں یا مضاف کے تعقل پر مضاف الیہ کے تعقل کا مقدم ہونا غلط ہے مگر پہلے دو عقد تو قابل انکار نہیں اور پچھلی بات اول تو کہیں سنی نہیں دوسرے تراکیب اضافیہ میں مثل غلام زید وغیرہ مضاف کا مضاف الیہ پر مقدم ہونا بالبداہتہ اس بات پر شاہد ہے کہ مضاف کا تعقل مضاف الیہ کے تعقل سے پہلے ہوتا ہے نہ برعکس اس لئے یہی خیال میں آتا ہے بلکہ یقین ہے کہ یہی مقدم غلط ہے بالجملہ اس شبہ کا جواب پیاس خاطر احباب ضرور نظر آیا گو ہاں نظر کہ دو دلیلوں میں سے اگر ایک دلیل غلط ہو جائے تو مطلب باطل نہیں ہو جاتا دعویٰ مالی تو نہیں کہ کم سے کم دو شاہدوں کی ضرورت ہو مطالب علمیہ کے اثبات کے لئے ایک دلیل بھی کافی ہے سو وہ دلیل جس کی بنا اس بات پر ہے کہ ماہیات خارجیہ ذہن میں آکر تبدیل نہیں ہو جاتیں اس بات کے اثبات کیلئے کافی ہے غرض خاطر احباب عزیز ہے باوجود اندیشہ تطوین معروف ہے کہ نسبت حقیقیہ نسبت بجا میری ہوتی ہے اور نسبت سلبیہ نسبت واقعیہ نہیں بالجملہ نسبت فضا قضیہ مرجحہ

میں ہوتی ہے سائبہ میں سلب نسبت ہوتا ہے نہ یہ کہ نسبت سلبیہ ورنہ موجب کلیہ بعد اذخالی مفہوم سلب سائبہ
 کلیہ ہا کرتا الحاصل موجب کلیہ کا بعد دخول مفہوم سلب سائبہ کلیہ نہ ہوتا اس بات پر شاہد ہے کہ مفہوم سلب
 قاطع نسبت ایجابی ہوتا ہے اقل نسبت سلبیہ نہیں کرتا مان جیسے عدم تصور بعد لحاظ ثانی تصور بخلاف
 اور مفہوم بعد تعلق مفہوم کہلاتا ہے ایسے ہی سلب نسبت بعد لحاظ و تعلق علم نسبت ہو جاتا ہے اور
 نسبت سلبیہ کہلاتا ہے لیکن اہل فہم پر روشن ہوگا کہ سائبہ میں اول یعنی سلب نسبت ہوتا ہے ثانی، یعنی
 نسبت سلبیہ نہیں ہوتی سو جس کسی نے نسبت سلبیہ کہ نسبت قرار دیا ہے مسقط اشارہ لحاظ ثانی معلوم
 ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں یہ تقابل جو نسبت ایجابیہ اور نسبت سلبیہ میں ہے تقابل تضاد
 ہوگا تقابل ایجابی سلب ہوگا اور خلاصہ اول تقابل کا علم النسبت اور علم عدم النسبت نکلے گا جس سے
 دو قسمیہ موجبے ایک مفصلہ دوسرا معدولہ بنیں گے اور مرجع تقابل کا معلوم کی جانب ہوگا نہ علم کی جانب
 اور دوسرے تقابل کا محصل علم النسبت ہوگا جس سے دو قسمیہ ایک موجبہ دوسرا سائبہ بنیں گے پھر یہ
 تقابل علم کے مرتبہ میں ہے تو وہ معلوم کے مرتبہ میں بالجمہ سائبہ میں نسبت نہیں ہوتی سلب نسبت ہوتا ہے
 مگر جیسے مشہورات تصور یہ عدمیہ کے لئے کبھی الفاظ مشاکل الفاظ مفہومات وجودیہ تصور وضع کر لیتے ہیں
 اسی حرف سلب لفظوں میں نہیں ہوتا جیسے عمی عدم البصر کہتے ہیں ایسے ہی مفہومات نسبت سلبیہ کے لئے کبھی
 الفاظ ہم شکل الفاظ مفہومات نسبت ایجابیہ وضع کر لیتے ہیں یعنی جیسے اُن میں طرف سلب نہیں ہوتا ہے
 ہی انہیں بھی لفظ سلب نہیں ہوتا سو منجما انہیں کے استغناء بھی ہے حقیقت اسکی عدم الا افتقار ہے وجود
 عدم الا افتقار نہیں البتہ یہ مفہوم اس حقیقت عدمیہ کے لئے عنوان ہے اور اسی نظر سے یہ لفظ وجودی
 اسکے لئے تجویز کیا گیا ہے اور میں جانتا ہوں کہ جہاں مفہومات عدمیہ کے لئے الفاظ وجودی ہوتے ہیں
 اور مراد الفاظ وجودیہ سے وہی ہے کہ لفظ سلب لفظوں میں نہ تو یہی وجہ ہوتی ہے لیکن محکوم علیہ مرتبہ مصلی
 ہوتا ہے سو وہ حکم کہ تعقل نسبت کیلئے تعقل متسببین ضرور ہے حقیقت کے ساتھ مربوط ہے پھر دوسرے مقدمہ
 یعنی مضاف الیہ کے تعقل کا مقدم ہونا تو خود اسکی فرع ہے اور کہیں اسکے بعد ہے الغرض نسبت ہو تو سب کچھ
 ہو اور جب نسبت ہی نہیں تو نہ یہ ہوگا نہ وہ ہوگا اور لحاظ ثانی کے بعد جو استغناء منجما نسبت ہو جاتا ہے تو وہ
 لوازم ذات ملزوم میں سے نہیں بلکہ اس علم نسبت افتقار کا عنوان ہے جو لازم ذات ملزوم تھا اور اس کا
 عنوان ہے الغرض وقت تحقق مرتبہ نسبت ملزوم نہیں رہتا جو قبل تحقق مرتبہ نسبت یعنی نسبت ہونے سے قبل

بلکہ نسبت عدم نسبت معلومہ منسوب کی طرف بھی ذات محضہ تھی، یعنی ذات ملزومہ کہ منسوب الیہ کی طرف بھی ذات محضہ یعنی ذات لازم اور وقت تحقق مرتبہ عنوان عدم نسبت منسوب کی طرف ذات محض نہیں بلکہ ذات مذکور بشرط عرض نسبت معلومہ ہے اور ظاہر ہے کہ یہ مرتبہ میں ذات ملزوم نہیں جو یوں کہا جائے کہ نسبت استغناء میں منسوب ذات ملزوم ہے اور حکم مقدمہ سطو و لازم ہے کہ تعقل ملزوم سے پہلے تعقل لازم ہو اور حال مذکور لازم آئے اور تراکیب اضافیہ مثل غلام زید وغیرہ میں مضاف کا مضاف الیہ پر مقدم ہونا لازم اسوجہ سے مضاف کا مضاف الیہ پر تعقل میں مقدم ہونا دعویٰ مذکور کا بطل نہیں ہو سکتا وجہ اسکی یہ ہے کہ ہماری گفتگو تقابل تضائفات کے مضاف اور مضاف الیہ میں ہے جو واقعی مضاف اور مضاف الیہ ہونے میں علی العموم ہر تضائفات مضاف الیہ میں نہیں اور ظاہر ہے کہ غلام اور زید میں تقابل تضائفات نہیں بلکہ غلام اور مولیٰ میں جسکے افراد میں سے ایک زید بھی ہو سکتا ہے البتہ تقابل تضائفات ہے سو اسکا تعقل قبل تعقل مفہوم غلام بیشک ضرور ہے مگر نہ باین طور کہ اس طرف مفہوم مولیٰ ہو اسلئے کہ مفہوم مولیٰ بھی مفہوم اضافی ہے لہذا اسکا مضاف الیہ یہی غلام ہے اور اسکا تعقل اس کے مفہوم کے تعقل پر موقوف تھا سو اس کا تعقل بھی اس کے تعقل پر موقوف ہو تو ایک جہت میں اور ایک بات میں دونوں طرف سے توقف ہو اور سب جانتے ہیں کہ یہ صریح دور متعین ہے ہاں اس میں شک نہیں کہ مضاف الیہ کی جانب میں ایک مصداق عام بالوجہ متصور ہوتا ہے اور مضاف کی طرف فقط مفہوم ہوتا ہے گو باین جہ کہ مفہوم عرضی اضافی بے مصداق متصور نہیں بلکہ اضطرار کسی مصداق عام یا خاص کی طرف ذہن دوڑ جائے لیکن یہ خیال اضطراری حکم اضافت مذکور نہیں ہوتا اسکا باعث اضافت ثانیہ ہوتی ہے جو مفہوم کو اپنے معروض اور مصداق کے ساتھ ہوتی ہے ہر حال ایک اضافت کی وجہ سے مضاف کی جانب مفہوم اور مضاف الیہ کی جانب مصداق بالقصد ملحوظ ہوتے ہیں اگرچہ مصداق مضاف الیہ بالوجہ متصور ہو اور مفہوم مضاف کو اضافت کسی مصداق کے ساتھ لاحق ہو جائے اور یہ نہیں کہ دونوں جانب مصداق ہی مصداق ہوں ورنہ توقف تعقل کی پھر کوئی صورت نہیں ظاہر ہے کہ مثلاً ذات فوق و تحت مثلاً سلف و فرس میں دربارہ تعقل باہم علاقہ و توقف نہیں علیٰ ہذا القیاس بھی نہیں کہ دونوں جانب مفہوم ہی مفہوم ہوں ورنہ دور مذکور لازم آئے گا ہاں باوجود کہ تقابل تضائفات میں ہمیشہ دواد متعین متعاقب ہوا کرتی ہیں تو ایک کا تعقل دوسرے کے تعقل کا باعث ہو جائے شرح اس باجمالی یہ ہے کہ جب کسی مصداق کو کسی مصداق کی طرف اضافت ہوتی ہے تو اسکو بھی ایک اضافت

اس کی طرف ضرور پیدا ہوتی ہے اتنا فرق ہوتا ہے کہ اس میں یہ مضاف اور وہ مضاف الیہ ہوتا ہے تو اس میں وہ مضاف اور یہ مضاف الیہ ہوتا ہے اور یہی معنی متعکس ہونے کے ہیں اور بنا برعکس منطقی بھی اسی تعدد اور اثنیت اضافت پر ہے اگر ایک ہی اضافت ہو تو جو مضاف یا منسوب یا محکوم بہ ہو وہ مضاف الیہ اور منسوب الیہ اور محکوم علیہ نہ ہو سکے چنانچہ ظاہر ہے اور یوں کوئی کم فہم نہ سمجھے تو کیا ہے اندھے بھی آفتاب کو نہیں دیکھ سکتے بالکل ایک مضافت کے ساتھ دوسری اضافت ضرور ہوتی ہے خاص کر تقابل تضائف میں چنانچہ نقطہ تضائف بھی اس جانب مشیر ہے اور جب ایک مضافت کے ساتھ دوسری تضائف متعلق ہوگی تو ایک کے تغل سے دوسرے کا تغل لازم ہوگا لیکن یہ بات ملحوظ رہے کہ ان دونوں اضافتوں میں باہم علاقہ غایت و معلولیت نہیں ہوتا اور نہ ایک طرف اقتدار ہوتا تو دوسری طرف استغناء ضرور ہوتا چنانچہ ظاہر ہے بلکہ دونوں معلول ثالت ہوتے ہیں تلازم ہوتا ہے لزوم نہیں ہوتا سو اگر کوئی شخص اس لزوم کو لزوم ذاتی پر محمول کر کے یا اعتراض کرے کہ یہاں طرفین سے اقتدار معلوم ہوتا ہے لزوم ذاتی ہوتا تو یہ ہو سکتا تصور فہم ہے جس علت نے دونوں مصداقوں کو اپنے اپنے موقع کے ساتھ خاص کر دیا ہے اُسی نے اُسکو اُس کے ساتھ نسبت عطا کر دی ہے چونکہ ایسے مضامین بے مثال اچھی طرح سمجھ میں نہیں آتے تو ایک مثال بطور مشتبہ نمونہ خروارے معروض ہے جب خالق نے زمین و آسمان کو یا بانی مکان نے سقف و فرش کو اپنے اپنے تیز کے ساتھ مخصوص کر دیا تو لاجرم اُس کی طرف سے اُس پر اور اُس کی طرف سے اُس پر نوعیت اور تحتیت کا عروض ہوگا اور صورت اس عروض کی یہ ہے کہ ابعاد تلامذہ حریم کو لازم ہیں اُن ابعاد موہومہ کو دوطرفہ خارج تصور کریں تو چہات سے پیدا ہو جاتے ہیں سو ان خطوط موہومہ میں سے جو دونوں کو لازم ہیں ایک خط تو نلک و سقف سے خارج ہو کر زمین و فرش پر واقع ہوتا ہے اور ایک خط زمین و فرش سے نکلا کر نلک و سقف پر واقع ہوتا ہے لیکن یہ تعدد جب ہی تک ہے کہ ایک دفعہ اُسکو مبداء خروج خط موہوم اور اُسکو منتهی نہر این اور ایک دفعہ اُسکو مبداء اور اُسکو منتهی قرار میں اور اگر مبداء اور منتهی کا لحاظ نہ کریں تو پھر بین السما والارض اور نیز بین السقف والفرش ایک خط موہوم و اہل معلوم ہوتا ہے چنانچہ ظاہر ہے جب خط موہوم و اہل بین الجبین کو نکالنا کریں تو ایک نسبت مطلقہ معلوم ہوتی ہے جسکو ایک وضع خاص سے تعبیر کریں تو بجا ہے اور جب بافتبار ابتلا اور انتہا کے دیکھیں تو خط خارج من السما والسقف مصداق تحتیت ہے اسی واسطے جس پر وہ خط واقع ہوتا ہے

اسکی تحت بنا دیتا ہے اور اس وجہ سے یاقین کہہ سکتے ہیں کہ تختیت ارض و فرش آسمان و سقف کے ساتھ قائم ہے جیسے وہ نور جسکے وقوع کے باعث زمین منور ہو جاتی ہے آفتاب کے ساتھ قائم ہے اور خط خارج من الارض والفرش مصداق فوقیت ہے اس واسطے میر وہ واقع ہوتا ہے اسکو فوق بنا دیتا ہے اور اسی لئے کہہ سکتے ہیں کہ فوقیت ذاک و سقف زمین و فرش پر نہیں ہوتا تو یہ وجہ ہے کہ تختیت و فوقیت مصداق علی المفعول ہیں اتنی بحیثیت الوقوع یہ اسما تجویز کئے گئے ہیں جیسے نور واقع علی الارض کو دھوپ کہنے میں خود مطلق یا نسبت القیام بالشمس کو دھوپ نہیں کہتے ایسے ہی یہاں بھی خیال فرمائیے اور زلات لفظیہ اور مساحات جیلی کو چھو کر غور فرمائیے کہ یہ پیچیدان با اینہمہ دیوانگی بفضلہ تعالیٰ کیسے ٹھکانے کی بات کہتا ہے جب کیفیت حدوث اضافتین اور وجہ تلازم اس مثال خاص میں مثل آفتاب و دشمن جو گئی تو اہل بصیرت کے لئے یہ غلط فہم آگیا کہ بین المتضائفین یا بنوہ کہ علت فاعلہ نے ان دونوں کو جدا جدا منصب ہر مقام پر محض عنایت کیا ہے ایک نسبت مطاقہ پیدا ہوتی ہے پھر دوسرے اسکی تعیین اور تخصیص ہو سکتی ہے پھر وجود غلطی میں لینے قطع نظر عن اعتبار المعبر دونوں معاً تحقق ہیں اور وجود ذہنی میں مقدم اور متاخر اگر اسکو پہلے لحاظ کرتے ہیں تو وہ بالاضطرار دوبارہ ملحوظ ہو جاتی ہے غرض بوجہ تعاقب مرتبہ خبر عنہ جو کہنے ہو جو خارجی قطع نظر عن اعتبار المعبر کیا ہے ایک کے تعقل کو دوسرے کا تعقل لازم آجائے اب لازم یوں ہے کہ اس بحث کو زیادہ دراز کر دینا اپنی ضرورت کو بھی بہت ہے مناسب یوں ہے کہ خلاصہ جواب بیان کر کے اصل مطلب کی طرف مراجعہ کریں کہ غلام زمین تقابل تضائف نہیں ہاں ایک متضائفین میں سے زید پر غرض اس لئے اسکو بالعرض مجازاً مضائف الیہ کہہ دیتے ہیں اور ہمارا کلام متضائفین حقیقی میں ہے ہاں بوسیۃ ترکیب مذکور اس بات کو بیان کرتے ہیں کہ معروف مفہوم تضائف ثانی یعنی مولیٰ جو متقابل غلام ہے زید ہے اور ظاہر ہے کہ یہ دوسری اضافت ہے اور اس اضافت کا تعقل لازماً بے اس کے تصور نہیں کہ مفہوم غلام پہلے سے معلوم ہو اگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اضافت اولیٰ میں بھی جو اضافت حقیقی ہے اور جسکے اعتبار سے تقابل تضائف ہے مضاف الیہ سے پہلے ہی تصور ہوا ہو اور اسے بھی جملے دیجے ایک مرتبہ تعقل ہے اور ایک مرتبہ بخلاف اور ظاہر ہے کہ مرتبہ تعقل شکم کے حق میں مرتبہ اخبار سے مقدم ہے رہا مخاطب اس کے لئے علم بالوضع ضرور ہے کہ پہلے سے حاصل ہوا وہ علم بالوضع جملے کے تصور نہیں کہ موضوع کی حقیقت کو جانتا ہوں ہمارا کلام اس تعقل اولیٰ میں ہے مرتبہ اخبار اور مخاطب میں نہیں با اینہمہ مرتبہ اخبار اور مخاطب میں کہنے مضاف مضاف نہیں ہوتی بلکہ وجہ مضاف مضاف یعنی

کیا اس کا قائم ہے یا قیامت اور فوق کا اطلاق جو خود ملک و سقف زمین و فرش

ہے غرض یہ ہے کہ متضائفین کے لئے دو اعتبار ہوتے ہیں ایک تو یہی اعتبار تقابل اس اعتبار سے تو ایک کا تعقل دوسرے کے تعقل پر موقوف ہوتا ہے دوسرا اعتبار عروض علی المصداق اس اعتبار سے ایک کا تعقل دوسرے کے تعقل پر موقوف نہیں کیونکہ اس صورت میں اضافت معتبر فی التضائف ملحوظ نہیں ہوتی بلکہ نسبت عروض ملحوظ ہوتی ہے نتیجہ اسکی یہ ہے کہ غلام کے لئے مثلاً ایک کو مفہوم باعتبار تقابل بالمولیٰ ہے دوسرا مفہوم باعتبار عروض غلامیت ہے مصداق غلام پر وہ فرض کر و عمر وہ ہے یا بکر ہے سوا اعتبار اول میں تو لاریب مفہوم غلام کا تعقل مضاف ایسے کے تعقل پر بطور مذکور موقوف ہے اور باعتبار ثانی تعقل موقوف نہیں کیونکہ تضائف ہی نہیں بلکہ اس صورت میں اصل اس مفہوم کا صفت عارضہ علی المصداق ہے جسکو وجہ اعتبار اول بھی بنالین تو زیبا ہے اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ مفہوم خود محکوم غایہ احکام مبنیہ نہیں ہوتا بلکہ مصداق کی طرف سے سب احکام راجع ہوتے ہیں اگر جابنی غلام رید کہتے ہیں تو حکم محیی ظاہر ہے کہ مصداق کی طرف راجع ہوتا ہے اس مفہوم کی طرف راجع نہیں ہوتا ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ اعتبار ثانی موقوف ہے اعتبار اول مراد نہیں اور ظاہر ہے کہ تضائف باعتبار اول ہے جو کہ لازم ہے نہ باعتبار ثانی جو کہ لئے وجہ ہے اور یاد ہو گا کہ جو دعویٰ کیا ہے باعتبار علم بالکے دعویٰ کیا ہے یہ بحث ہر چند بوجہ چند غلط بیون کو غلط معلوم ہو مگر جوابل فہم ہیں ہاوجودہ پر لسانی تقریر اور کوتاہی الفاظ مطالبہ صلیہ کو روشن دیکھ کر انشاء اللہ تائید و تصدیق و شکر و اتمان سے پیش آئیں گے واللہ اعلم و علمہ اتم جبار خلیفہ

باصواب فرغت پائی تو لازم یون ہے کہ اصل مطلب کو پھر بنھالین مخدوم من لازم ذات کا تعقل جب مخدوم کے تعقل پر موقوف ہو تو چارنا چار یہ کہنا پڑیگا کہ باعتبار تعقل مخدوم نسبت لازم کے اقرب ہے کیونکہ مخدوم کا تعقل پہلے ہوتا ہے اور لازم کا تعقل بعد میں حاصل ہوتا ہے اس صورت میں اگر خود لازم میں مادہ ادراک ہو تب ہی بات ہوگی کیونکہ کسی کے ادراک سے معلوم کی ذات اور ذاتیات اور لوازم ذات میں فرق نہیں آجاتا مادہ اپنا ادراک ہو یا کسی بیگانہ کا ادراک ہو انفرض خود لازم ذات اگر کہی ذات کو ادراک کرے تب بھی یہی لازم ہے کہ اول ذات مخدوم کا اسکو ادراک حاصل ہو آب عرض مخدوم یہ کہ کسی شے کے قریب ہوئے کسی دوسری چیز سے اول تو معنی یہی ہیں کہ اگر اسی طرف حرکت کیجئے تو باطل عدائے اور ظاہر ہے کہ علم و ادراک میں ایک حرکت باطنی لحد توجہ قلبی ہوتی ہے فاصلاً جب ایک معلوم سے دوسرے معلوم کی طرف توجہ ہو کیونکہ ہمیں توجہ و ادھر تعاقب کی ضرورت ہے اور اسی کا نام حرکت ہے بالکل جیسے حدوث توجہ جسمانی کے لئے حرکت کی ضرورت ہے ایسے ہی

حدوث توجہ قلبی کے لئے حرکت کی ضرورت ہے اتنا فرق ہے کہ وہاں توجہ جسمانی ہے تو حرکت بھی جسمانی ہر اور یہاں توجہ قلبی ہے معہذا خاص اس مسئلہ میں انتقال نہیں کا ہونا ظاہر ہے ادا آپ خود جانتے ہوئے انتقال حرکت ہے کہ نہیں اور اب بھی سمجھ میں نہیں آتا تو لیجئے یوں سمجھیے کہ حرکت کچھ اپنی ہی نہیں ہوتی جو خواہ مخواہ حرکت کے لئے ابعد کی ضرورت ہو بخیر حرکات ایک حرکت کیفی بھی ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ ضرور معلومات بخیر کیفیات ہیں سو گلیک صورت کے دوسری صورت کی طرح انتقال ہو گا تو ایک کیفیت دوسری کیفیت کی طرح انتقال کا جس کے حرکت کی طرف ہو گا شک ہو تو اسی کو چھو جس کے نزدیک حرکت کیلئے بقا نوع مقولہ حرکت میں اولہ الی آخر ضرور ہو اور ظاہر ہے کہ یہ حکم محض ہے انصاف سے دیکھئے تو بقا نفس مقولہ بلکہ اجناس میں سے بھی بقا نفس عالمی ضرور ہے کیونکہ اس صورت میں نفسی انتقال کو کچھ فرق ہی ہے تنزل نہیں اور حرکت کا نفس مقولات اور اجناس عالمیہ کی طرف منتقل کرنا اس پر شاہد ہے کہ بقا مقولہ ضرور ہے نہ بقا نوع مقولہ مان بوجہ بقا نفس مقولہ اس حرکت کو بھی حرکت فی المقولہ کہیں گے جس میں جنس چھوڑ نوع مقولہ بھی باقی رہی با اینہما نظر و فکر میں بہ نسبت حدس کے کافی ہے تو یہی حرکت و عدم حرکت فارق ہے اگر انتقال ذہنی حرکت نہ ہو تو یہ فرق بیہودہ کس کلام یا حکم کیکن واضح ہے کہ حدس ہر چند انتقال دفعی کا نام ہے حرکت وہاں تصور نہیں لیکن ایک کے ادراک کے بعد دوسرے کا ادراک لازم اول کے قریب و ثانی کے بعد پر دلالت کر چکا وہ اویست و ثانیہ باعتبار انتقال تدبیر ہو یا باعتبار انتقال دفعی ہو اور اسکو بھی چالے دیکھئے علم صادق حکایت محض ہو مگر یہ نہیں کہ شل علوم کذبہ اصل میں انشاء معلوم کر کے پھر احوال تطابق کرنے ہیں اور خبر بنالیتے ہیں چنانچہ ظاہر ہے اس صورت میں لازم جو بات درجہ علم و حکایت میں ہوگی درجہ معلوم و محکی عنہ میں پہلے ہوگی سو یہ یقین تقدم و تاخر علم ملزوم لازم ذات جو لازم ضروری ہے اتفاقی نہیں خود اس بات پر شاہد ہے کہ بعد مدراک اول ذات ملزوم ہے پھر ذات لازم ہے اس میں مدرک اگر غیر لازم ہے تب یہی ہے اور خود ذات لازم ہے تب یہی ہے رہا یہ شبہ کہ اس صورت میں ذات مدرک ملزوم کے دونوں جانب واقع ہوگی اور باوجود وحدت تعدد یہ ہم آہنگ سوا کا جواب دو ہا توں پر موقوف ہے جن کی تحقیق بخوبی بحث ہما کل میں گزر چکی ہے اور یہ کہ یہ مسئلہ میں تکثر انطباعی ہر تکثر انقاسی نہیں یعنی مثل دائرہ مثلث مربع وغیرہ اشکال علی جنہیں خطوط مقترنہ ہست کذلی خطوط ہوں اور سطح معروض اشکال نظر سے ساقط ہو مہیا کل ممکنہ میں تکثر بطور تقسیم سطح ممکن نہیں کہ اس کے اقسام پر وہ صادق آئیں یعنی جیسے خطوط مقترنہ اشکال مذکور کی تقسیم کے بعد خارج قسمت خطوط متحدہ نہ ہجائے

ہیں اور اتم شکل زائل ہو جاتا ہے ایسے ہی ہیاکل ممکنہ اور حدود فاصلہ مذکورہ کو بھی اگر تقسیم کیا جاوے تو خارج قسمت پھر وہ مکمل نہ رہیگی جسکو مقسم قرار دیا تھا الغرض مثل آب و آتش و خاک و باد وغیرہ اشیاء قابل قسمت مذکورہ نہیں کہ بعد تقسیم بھی خارج قسمت پر اتم مقسم باقی رہتا ہے کون نہیں جانتا کہ آب و آتش وغیرہ کو کتنا ہی تقسیم کیجئے اور کتنے ہی چھوٹے چھوٹے اجزاء نکالے لیکن اجزاء خارجیہ پر اتم مذکور برابر صادق آئے گا مان مثل اشکال مذکورہ انبتہ قابل تکثر انطباعی ہے کہ ایک سے لیکر ہزار آئینہ تک لیجئے ایک آن میں سب میں منطبع ہو سکتے ہیں چہ جائیکہ غلے سبیل التغائب والتناوب چونکہ اسکی تنقیح قرار واقعی اوپر ہو چکی ہے تو اسبق قدر غرض یاد دہانی بہت ہے اس سے زیادہ تکرار بے فائدہ ہے دوسرے یہ بات ہے کہ اس تکثر انطباعی میں حقیقت منطبع میں تکثر اور تعدد نہیں آجاتا مان بوجہ تکثر منطبع فیہ اور تعدد مرا یا د مناظر حقیقت منطبع پر ایک تکثر اعتباری عارض ہو جاتا ہے جسکے باعث احکام منکثرہ متقابلہ کا محکوم علیہ بن سکتا ہے یہ مضمون بھی ماوراق گذشتہ میں بخوبی واضح ہو چکا ہے جب یہ دونوں مقدمے آپ کے گوش گزار ہو چکے تو اب یہ التماس ہے کہ جیسے آئینہ میں اپنا مشاہدہ آپ کرتے ہیں ایسے آئینہ ذات ملزوم میں لازم ذات کو اپنا مشاہدہ ہوتا ہے مگر جیسے اس ادراک میں جو بوسیلاً آئینہ ہوتا ہے مددک بصیغہ فاعل ذات ہے حقیقت ہے اور مددک بصیغہ مفعول ذات مذکور بشرط انطباع و حقیقت انعکاس ہے ایسے ہی ادراک گنہ لازم میں اگر خود لازم مددک ذات خویش ہو مددک بصیغہ فاعل تو تنہا ذات مددک ہے یعنی اس صفت مددکیت میں جو صفت فاعلی ہے اسکو کسی آلہ اور کسی شرط کی ضرورت نہیں جو دوبارہ حصول صفت مذکورہ اسکو متمم سامان کہا جائے غرض ملزوم کی اسکو مکرر حاجت نہیں ایک وہ احتیاج سابق جو دوبارہ تحقق وجود تھی وہی ہے دربارہ حصول صفت مذکورہ پھر اسکی طرف رجوع کی حاجت نہیں مان مددکیت بفتح الراء میں جو صفت مفعولی ہے پھر ذات ملزوم مکیطرہ رجوع کرنا پڑتا ہے اور کیون نہ ملزوم کی ضرورت اول بغرض مفعول لیدہ ہوئی تھی کیونکہ وجود ممکنات وجود فعلی نہیں وجود انفعالی ہے اسلئے جب اسکی ضرورت ہوگی درجہ مفعولیت ہی میں ضرورت ہوگی مگر یہ یاد رہے کہ ضرورت سے اسجگہ وہ ضرورت مراد ہے جسکو علت تلمہ سے تعبیر کر سکتے ہیں سو منہا میں گذشتہ کے یاد کرنے سے یہ یاد آجائیگا کہ ایک شے ایک ہی شے کی علت ہوتی ہے اور یاد نہ آئے تو یہ بات کافی ہے کہ علت مصدر معلول ہوتی ہے اور ایک شے ایک ہی صادر کا مصدر ہو سکتی ہے اس لئے جو شے واسطہ فی العروض مفعولیت ہوگا ہمیشہ اسی باب میں

داسطہ فی العروض رہیگا ورنہ انقلاب باہمت لازم آئیگا بالجمہ لازم کو دربارہ ادراک فاعلی ذات ملزوم کی ضرورت نہیں البتہ دربارہ مدرکیت مفعولی اسکی احتیاج ہے اسلئے دو اعتبار پیدا ہو گئے اور یہ دو اعتبار باعث تفانی احکام مذکورہ ہو گئے ہیں یعنی فرق فاعلی اور مفعولی اور تقدم و تاخر اور قرب و بعد وغیرہ ہو جاتی ہیں الغرض حقیقت واحدہ متعدد نہیں ہوتی اور باہمتیہ احکام متعددہ مثل فاعلیت و مفعولیت و قرب و بعد و جود و عدم اعتبارات پیدا ہو جاتے ہیں یہ تقریر تو اس صورت میں ہے کہ ایک ہا ذات لازم کو کین جیٹ ہو لیس اور ایک بار بشرط اقتران ذات ملزوم لیا کرین اور اگر مکمل لازم معروض کے ساتھ قائم کجین باز اس اعتبار سے مدرک بصیغہ فاعل قرار دین اور مدرک بصیغہ مفعول بشرط قیام بالملزوم بدستور ہے تو وحدت تو بدستور رہیگی اور فرق احکام اور بھی واضح ہو جائیگا ہر چند تفہیم مطلب کے لئے اتنی ہی تقریر کافی ہے لیکن اس موقع میں وہ تقریر جس میں ہیاکل کا وجود داخلی اور خارجی کے ساتھ قیام مذکور ہے زیادہ تر مفید ہے کیونکہ اس تقریر سے صاف روشن ہے کہ ہیاکل ممکنہ وجود داخل جوف اور خارج از جوف کے ساتھ ایسی طرح قائم ہیں جیسے خط مستویہ دائرہ مثلاً سطح داخل دائرہ اور خارج دائرہ دونوں کے ساتھ قائم ہے بالجمہ اگر مدرک بصیغہ فاعل احد مدرک بصیغہ مفعول دونوں اسی مرتبہ وجود خارجی میں ہو لے چاہئین تب کچھ حرج نہیں کیونکہ تفریات گذشتہ اس بات پر شاہد ہیں کہ جیسے وقت طلوع آفتاب اجسام متناذیر مفعولہ کی صورت کروی ہو یا کروی باطنی یا ظاہری میں بقدر تحدادی و تنویر منطبع اور منتقش ہو جاتی ہے ایسے ہی شکل معلومات باطنی مبداء الانکشاف میں جسکو ایک نور قائم بذات العالم قرار دیا ہے منتقش ہو جاتی ہے پھر جیسے شکل اجسام مذکورہ باوجود اس تعدد اعتباراً قیام کے بالبداہتہ واحد رہتی ہے کیونکہ اس وقت وہ ایک مائل بین النور و الخیمہ المنور ہوتی ہے بلکہ ہر جہتی کسی کہ گنجائش تقسیم نہیں ہوتی ایسے ہی تصور معلومات باوجود اس تعدد قیام کے منکسر نہیں ہوتی اپنی ہستی وحدت اصلی پر رہتی ہیں اور وہ اسکی ہی ہے کہ صورت و دایک مد فاعل غیر منقسم بین العلم یعنی مبداء الانکشاف و المعلوم ہوتی ہے چنانچہ ظاہر ہے اس صورت میں اگر مدرک بصیغہ فاعل باعتبار قیام بالوجود خارجی اور مدرک باعتبار قیام بالوجود الذہنی قرار دین تو تعدد مطلوبہ اور وحدت مذکورہ دونوں ہوجا لیں اور وہ فرق قرب بعد ظاہر ہو جائے مگر اس وقت اس تقریر کا یاد کرنا ضرور ہے کہ معلوم و مدرک بصیغہ مفعول و معلوم مطلق یعنی مفعول مطلق علم و ادراک ہے ورنہ باعتبار قیام ذہنی معلوم و مدرک بصیغہ مفعول ہونا غوب سمجھ میں آئیگا بالجمہ فرق قرب بعد فقط تعدد اعتبار کا خواہستہ ہے مگر ضمیمہ کی حاجت نہیں

و در صورتی کہ کسی شیخ نے کہا کہ اگر ایک چیز دو جہت سے ملاحظہ ہو تو دو اعتبارات پیدا ہوتی ہیں

جیساں فرشتہ سے فراغت پائی تو اب یہ التماس ہے کہ جب علم کئے لازم خود لازم کیلئے علم ملزم پر موقوف ہے اور خواہ مخواہ اُسکے علم کے بعد اسکا علم ہونا ضرور ٹھہرا پھر اگر یہ یوں کہا جائے کہ الملزم اقرب الی اللزوم نفس الملزم تو لاجرم اہل فہم کی تسکین کا باعث ہوگا علیٰ ہذا القیاس اگر انتراعیات کی نسبت ان کے مناسخی انتزاع کو ایسا ہی سمجھا جائے تو اد بھی زیل ہے اور زیادہ تر بجا ہے کیونکہ لازم ذات و خارجیات تو بادی النظر میں موجود واقعی اور موجود خارجی کچھ معلوم بھی ہوتے ہیں پر انتراعیات موصوفات واقعہ اور خارجیہ حسب مشہور واقع و خارج میں موجود ہی نہیں ہوتے اگر ہوتے ہیں تو بعد ادراک مناسخی انتزاع ذہن میں موجود ہونے ہیں چونکہ اس مطلب کے بدلے اوراق گذشتہ میں مفصل مرقوم ہو چکے ہیں تو مکرر چھیڑ چھا کر کوئی طویل بیہودہ سمجھ کر بطور تنبیہ و تذکرہ فقط اس قدر عرض ہے کہ اگر کوئی جسم مدور آفتاب کے مقابل ہوتا ہے تو نور آفتاب اُسکو محیط ہو جاتا ہے اور اس کا ٹخن اُسکے نور سے خالی رہ جاتا ہے اور اگر اُس جسم کی مدور کے موافق کوئی روشن دان کسی دیوار میں ہوتا ہے تو اُس روشن دان کے ٹخن اسی جوف میں تو نور ہوگا اور اُس اعتبار سے گویا مقدار ٹخن دائرہ اشاریہ جو وقت قیام بالجسم مظلم تھا منور ہوگا اور خارج میں ظلمت محیط ہوگی۔

جہاں پہلے نور محیط تھا اس طرح موجودات خارجیہ کو معدومات ذہنیہ سمجھئے اور معدومات خارجیہ کو معدومات ذہنیہ خیال فرمائیے سو باین معنی اگر انتراعیات خارج میں معدوم اور ذہن میں موجود ہوں تو کچھ حرج نہیں مگر سبکی نتیجہ ضرور ہے کہ انتراعیات لکھو کہتے ہیں سو مختصر گذارش یہ ہے کہ دو مفہوم سارے مفہومات ثانیہ سے عام ہیں ایک تو مفہوم وجود دوسرا مفہوم عدم جس مفہوم کو دیکھتے وہ یا وجود کے مفہوم کے نیچے داخل ہے یا عدم کے مفہوم کے نیچے داخل ہے اور مفہومات اولی سے غرض مفہوم کے مفہوم سے استرازیہ کیونکہ بطور مکرر نوع مفہومات وجود و عدم کے سلفہ بھی فہم و علم متعلق ہو کر اُنکو مفہوم بنا دیتا ہے سو اس صورت میں ہر چند مفہوم کا مفہوم وجود و عدم دونوں کے مفہوم سے عام ہے لیکن مفہوم اولی نہیں مفہوم ثانوی ہے بالجملہ اہل فہم سمجھ گئے ہوں گے کہ سوائے مفہوم و مرادفات و متانقات مفہوم وجود و عدم سے زیادہ کوئی عام نہیں سو یہی اصل مدعا ہے اس میں اگر بوجہ کوتاہی تقریر کج بیانی فقیر گنہائش گرفت ہو تو ہوا کرے غرض میرے نقصان بیان سے اصل مطلب غلط نہ ہو جائے گا اور پہلے واضح ہو چکا ہے کہ خود وجود و عدم قابل ادراک نہیں مدراک معلوم ہوتے ہیں تو یہ صورت مدراک معلوم ہوتے ہیں جو بعد تحدید ذات اقتزانات وجود و عدم پیدا ہوتے ہیں اور اوراق گذشتہ میں انہیں صورت کا نام ہننے بعد وہ فاصلہ ادھیا کل رکھا ہے پر جسے جسم و عدم جسم

میں حد فاصل سطح ہوتی ہے اور سطح اور عدم سطح میں خط اور خط اور عدم خط میں نقطہ حد فاصل ہوتا ہے اور اس اعتبار سے بعض حدود کے لئے اور حدود میں ایسے ہی حد و فاصلہ میں الوجود والعدم کو سمجھئے کہ ایک حد اور ایک ہیکل وجودی کیلئے دوسری حد اور ہیکل ہے یعنی جسم سے لیکر نقطہ تک تحدیدات متعدد ہوتے ہیں ایسے ہی وجود سے لیکر عدم محض تک تخصیصات متعاقبہ واقع ہوتے ہیں سو اسکا نام تحدید ہے کیونکہ ہر تخصیص سے لاجرم ایک تحدید و تقید حاصل ہوتی ہے مثلاً اول تخصیص جو وجود برعروض ہوئی اور جسکی وجہ سے ایک حد فاصل بین الوجود والعدم پیدا ہوئی یہ تخصیص کپے جسکی وجہ سے تقسیم جہر و عرو میں حاصل ہوئی پھر اُسکے بعد جو ہر کو تقسیم کیا تو اقسام خاصہ جسم وغیر جسم پیدا ہوئے علیٰ ہذا القیاس نامی وغیر نامی اور حیوان غیر حیوان اور انسان غیر انسان اور غیر زید تخصیصات متعاقبہ سے پیدا ہوئے ہیں اور ظاہر ہے کہ ہر تخصیص میں ایک تحدید ہوگی اور ہر تحدید میں ایک قتران وجود و عدم ہوگا کمال یعنی حد و ثلث ہے غایتہ فی الباب ہر تخصیص کے بعد وجود میں ضعف آجائے گا جیسے نقطہ میں نسبت خط کے اور خط میں نسبت سطح کے اور سطح میں نسبت جسم کے ایک ضعف اوپر سے نیچے تک آیا ہے اب پھر یہاں ہے کہ جیسے سطح نسبت جسم کے اور خط نسبت سطح کے انتزاعی ہے ایسے ہی حد و متنازعہ فی الوجود ایک دوسرے کی نسبت متضاد انتزاع اور صفت انتزاعی ہونگے جیسے مثلاً جسم اگر متضاد انتزاع ہے تو سطح اُسکے لئے امر انتزاعی ہے اور سطح متضاد انتزاع ہے تو خط اُسکے لئے امر انتزاعی ہے ایسے ہی اول و جسکی حد کے لئے تو خود وجود ضعیفی متضاد انتزاع ہوگا اور وہ حد اُسکے لئے امر انتزاعی ہوگا اور اس صورت میں مانعہ اشیاء کے خارج میں الوجود متضاد موجود ہونے اور ذہن میں بذات خود موجود ہونے کے معنی ہونگے کہ حد و مذکور کو وجود محدود ہے جو امکان متضاد انتزاع ہے خالی تصور کریں تو پھر اُس درجہ کا وجود اُنکو اگر ہوگا تو ذہن ہی میں ہوگا کیونکہ حد و مذکور نسبت نور بدار انکشاف اسوقت پورے طور پر اب تصور کیجئے جیسا دائرہ روشندان کو نسبت نور آفتاب تصور کیا تھا اور چونکہ اہل نظر صائب کے نزدیک وجود خارجی اور وجود ذہنی اُنی بدار انکشاف قس وجودیت میں متماثل ہیں یا متضاد ورنہ پھر موجودات خارجیہ و انتزاعیات خارجیہ کے علم کی کوئی صورت نہیں اور ہر بدار انکشاف ہر صورت مندرجہ امر نسبت کے ساتھ متعلق ہو سکتا ہے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ بقدر مراتب حد و مذکور اور ملحق ہیکل وجود خارجی کی جانب ہونگے اتنے ہی مراتب بدار انکشاف کی جانب ہونگے شمس ہما کی یہ ہے کہ اگر متماثل و تضاد نہ کہ ہوگا تو اُنکا اجتماع ممکن ہوگا کیونکہ بدار انکشاف اجتماع انہیں دو باتوں پر ہے

اور غور سے دیکھئے تو فقط اجتماع نقیضین پر ہے سوا اجتماع متضادین کا اجتماع نقیضین کیلئے مستلزم ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ تضاد میں یہ ضرور ہے کہ حیثیت ایک ضد ہو اس وقت دوسری ضد کا عدم ہو سو وقت مجبوز ضد واحد اگر دوسری ضد کا وجود ملے تو دوسری ضد کا وجود و عدم اور علیٰ ہذا القیاس ضد اول کا وجود و عدم لازم آئے گا ہاں اجتماع المثلین سوا اس کی وجہ یہ ہے کہ دو مثلون میں جیسے ایک بات کا اتحاد ضرور ہے ایسے ہی ایک ایک بات میں تفارق بھی ضرور ہے ورنہ کج معالجہ اتحاد ہو تو اضافت مماثلت کی کیا صورت ہوگی کیونکہ اضافت کیلئے حاشینین متغائرین کا ہونا ضرور ہے اور ظاہر ہے کہ متغائرین میں ایک کا عدم دوسرے پر صادق آیا کرتا ہے ورنہ وجود صلاح آئے اور تغائر باقی نہ رہے اور جب ایک پر دوسرے کا لا داخل ہوا تو پھر اگر اجتماع ہوگا تو خفیہ اور لاشیء اکتھے ہو جانے کے سوا اور کیا ہوگا اور اسی کو اجتماع نقیضین کہتے ہیں بالجملہ وجود خارجی اور وجود ذہنی غنی بسر انکشاف مذکورہ میں اگر تامل یا تضاد نہ ہو تو پھر اجتماع نقیضین کیلئے کون مانع ہی کیونکہ بعد تضائف مانع اجتماع وجودیات اگر ہیں تو یہی دو ہیں اور حقیقت میں دیکھئے تو تامل تضاد کو مستلزم ہے چنانچہ ظاہر ہے اب نیئے کہ وجود خارجی اور وجود ذہنی میں جیسا تقابل ایجاب و سلب تقابل عدم و کمال نہیں ایسا ہی تقابل تضائف بھی نہیں چنانچہ ظاہر ہے ورنہ ایک کا تغیر دوسرے پر موقوف ہونا سوا اگر تقابل تضاد و تامل بھی نہ ہو اور وہ دونوں باہم مستلزم ہیں چنانچہ ظاہر ہو گیا تو پھر مانع اجتماع کون ہے اس صورت میں لازم ہے کہ وجود خارجی و وجود ذہنی میں اگر اجتماع ہو تو بطور اقران الحدود بالحدود نہ ہو جیسے متضادین میں ہوا کرتا ہے چنانچہ دہوپ اور سایہ کے اقران سے ظاہر ہے ہو تو بطور اجتماع اکل بالکل ہو جیسے حلول سریانی ہوا کرتا ہے اس صورت میں نہ کوئی مفعول بہ ہے نہ حدوث مفعول مطلق کی کوئی صورت ہے وجہ اسکی تقریرات گذشتہ میں مفصل مرقوم ہو چکی ہیں اسلئے فقط اجمال پائیں جگہ اکتفا کیا جاتا ہے مفعول بہ مفعول مطلق کیلئے سانچہ اور قالب ہو کر تلے چنانچہ بار بہ جو مفعول بہین ہے اس بات پر شاہد بھی ہے سو یہ بات جب ہی متصور ہوگی کہ وجود ذہنی مفعول بہ کو محیط ہو یا نہیں یہ اسکو محیط ہو لیکن ظاہر ہے کہ در صورت حلول سریانی یہ احاطہ جبر قابلیت اور مقابلیت موقوف ہے ہرگز ممکن نہیں پھر یہ معلوم تعلق علم کسی چیز کے تعلق سے انکار ہی نہیں کیونکہ صحیح ہوگا الغرض عموم علم خصوصاً علم ممکنات تو اس بات پر شاہد ہے کہ وجود ذہنی تمام مہجولات خارجیہ کو محیط ہو سکتا ہے غایت مافی الباب دفعۃً واحدة لہی علی سبیل التناوب ہی اور حلول سریانی ہو تو یہ بات ممکن نہیں اس لئے پانچاچار ہی کہنا پڑے گا کہ وجود ذہنی اور وجود خارجی میں باہم حلول سریانی ممکن نہیں ایک دوسرے کی حد پر ٹھہر جاتا ہے

اور ایک دوسرے کے لئے متحدہ بن جائے جیسے زمین مثلاً نور آفتاب کے لئے متحد ہے ایسے آگے جانے سے منع ہے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں محاذ کی جانب میں جس قسم کے حدود ہونگے محیط کی جانب بھی اسی قسم کے حدود پیدا ہونگے مثلاً ہوا پانی نور آفتاب وغیرہ اجسام جو اجسام کو محیط ہوتے ہیں تو جیسے محیط کی جانب حدود غایت نہایت سطح ہوتی ہے محیط کی جانب بھی موقع ملائی پر بھی سطح پیدا ہوتی ہے اتنا فرق ہے کہ محیط کی طرف میں وہ سطح ہے تو محیط کے مقعر میں علیٰ ہذا القیاس سطح کو اگر محیط ہوتی ہے تو یہ سطح ہی محیط ہوتی ہے اور اسکی مدد منجلی اگر خط ہے تو اسکی مدد مقعری خط ہے بانی خط اور نقطہ میں ہر چند یہ بات بظاہر تر تصور نہیں کیونکہ خط کے محیط ہوتے صورت نہیں مگر کوئی پوچھے ہمارا کیا نقصان ہے فقط دربارہ احاطہ محدودت حدود متماثلہ ہر ایک متماثل مقرر علیٰ سوادہ جسم و سطح کے احاطہ سے حاصل ہے بلکہ نہیں سے ایک بھی اس مطلب کی تصویر کیلئے کافی ہے خط و نقطہ اگر قابل احاطہ نہیں تو نہیں سمجھیں یہ کب التزام کیا تھا کہ سطح کی مدار متی خط اور خط کی مدار متی نقطہ کا بھی احاطہ ہوتا چاہیے یا نہیں یہ یک ضرور ہے کہ ہر شے کے لئے وہی محیط ہو جو اس سے منزوع ہو بلکہ مثلاً انشراح ہی اگر محیط ضروری ہو تو کیا بعید ہے آخر خود خداوند کریم کا اور اس کے علم کا موجودات اور معلومات کی نسبت محیط ہو یا ایسا نہیں کہ اسکا انکار کیا جائے حالانکہ خداوند علیم اور اس کے علم کو نسبت موجودات و معلومات انشراح نہیں کہہ سکتے تعالیٰ الشرحن ذلک علواً کسیراً لکنہ سوا لہ بالعکس کہتے تو بجا ہے چنانچہ تقریر وجود و حدود کے یاد کرنے سے انتظام اس باب میں اطمینان ہو جائیگا سو اگر یوں کہا جائے کہ خط کو سطح اور نقطہ کو خط محیط ہے اور وجدان و مشاہدہ کو شاہد اسکا قرار دیا جائے تو اہل حق کو انشاء اللہ گنجائش انکار نہ ہوگی خط اگر چاروں طرف سے و سطح میں واقع ہو تو اس کی نسبت سطح کا محیط ہونا ظاہر و باہر ہے علیٰ ہذا القیاس اگر نقطہ و سطح میں ہو تو اسکی نسبت بھی خط کا محیط ہونا چند ان مخفی نہیں کیونکہ اگر کسی دائرہ یا کرہ کو محرک علیٰ تقسیم کین تو لاجرم محیط ہے بلکہ نقطہ تک دائرہ متوازن یہ پیدا ہوئے جن میں سے سر بیع الحریک اور بڑا دائرہ محیط ہو گا اور سب میں سطحی الحریک اور چھوٹا وہ دائرہ ہے جو مرکز کو محیط اور اس سے متصل ہے سو یہ دائرہ لاجرم اس نقطہ مرکز کو محیط ہے اظہار ہے کہ سب نقاط آپس میں برابر ہیں تو لاجرم ہر نقطہ کے گرد ایک خط مستدیر اور مقدور ہو گا جو اسکو محیط ہے ان جو خط کہ طرف سطح پر واقع ہے اور ایسے ہی وہ نقطہ جو اس خط کی طرف پر واقع ہے جو طرف سطح ہے اسکی نسبت لیت احاطہ سطحی اور خطی کا بالفعل ہونا ظاہر خفی ہے مگر باین نذر کہ خط کا طرف سطح پر واقع ہونا کرات فکریہ میں تو مقصود ہی نہیں اگر مقصود ہے تو مکتوبات میں انصویر ہے سو جہان مکتوبات واقع ہیں ان لاجرم کوئی دوسرا مقصود

۲۔ کہہ دے۔ علیٰ لسان فقر کتبہ احاطہ کے برہنہ کر سکتی

ملاصق ہوگا اور اس کے تلامعق کے باعث یہاں سے لیکر وہاں تک سطح واحد ہو جائیگی اور خط مذکور وسط میں
 آجائیگا ہاں اگر کرات میں خطوط بالفعل ہوتے تو نسبت خط فلک الافلاک یہ گمان ہو سکتا تھا کہ یہ خطوط
 سطح پر واقع ہے وسط سطح میں واقع نہیں تھا ایہہ خطوط و نقاط کے لئے اگر کوئی ماہیت ہے تو جو ایک خط کی
 ماہیت ہوگی وہی دوسرے خط کی ماہیت ہوگی ایسے ہی جو نقطہ کی ماہیت ہے وہی دوسرے نقطہ کی ماہیت
 ہے پھر جو ایک خط یا ایک نقطہ کے احکام اور آثار ہونگے وہی دوسرے کے ہونگے اس میں اگر علم بمعنی مبداء
 انکشاف اس پر واقع ہوگا اور بوجہ مذکور اس کو محیط ہوگا تو اس پر واقع ہو سکے گا اور اس کو بھی محیط ہوگا ایسا
 بیان نظر کہ علم بمعنی مبداء انکشاف کو اپنے تعلق میں کسی مفہوم سے انکار نہیں اور ہر علم بالفعل کے لئے لازم مبداء
 انکشاف معلومات کو محیط ہو پھر جو حد کہ محیط کی جانب ہوگی وہی لازم ہے کہ محیط کی جانب پیدا ہو تو باہر
 جس قسم کے حدود وجود خارجی کی جانب پیدا ہونگے وہی مبداء انکشاف کی جانب بھی پیدا ہونگے اور جس قدر
 طبقات وجود خارجی کی جانب ہونگے سید قدر وجود ذہنی کی جانب ہونگے بالجمہ موجود حقیقی خارج میں وجود
 خارجی ہے بلکہ باین تشرکہ وجود خارجی وجود ذہنی کے مقابل ہے اور وجود ذہنی عین فہم ہے یوں معلوم ہوتا
 ہے کہ وجود خارجی عین وجود ہے اور سچ بھی تو ہے سوا ذہن کے یا وجود خارجی ہے یا حدود وجود سوا حد
 وجود تو امور انرا عین ہیں انکو تو عین خارج نہیں کہہ سکتے انکے وجود خارجی ہونے میں بھی کلام ہے۔ اگر
 مصداق خارج ہوگا تو یہی وجود ہوگا اس صورت میں حدود مذکورہ موجودہ فی الخارج ہونگے اور وجود داخل
 جو حدود اور نیز وجود خارج جو داخل یعنی وجود محیط انکے لئے منشاء انتزاع ہوگا مگر جیسے اشکال ہندی میں
 نظر سطح داخل پر ہوتی ہے سطح خارج پر نہیں ہوتی مثلث و مربع اگر کہتے ہیں تو سطح داخل شکل مثلث و
 مربع کو کہتے ہیں اگرچہ شکل مثلث و مربع سطح خارج کے ساتھ بھی قائم ہو ایسے ہی حدود وجود میں نظر وجود
 داخل کی طرف ہوتی ہے وجود خارج کی طرف نہیں ہوتی اگرچہ حدود مذکورہ دونوں کے ساتھ قائم ہوں چنانچہ
 ظاہر ہے اور نیز پہلے ثابت ہو چکا ہے باین ہمہ اگر اسکو نمائے تو تصادق امور متبائنہ لازم آیا کہے کیونکہ
 حدود مذکورہ جب عنوان خارج ٹھہریں تو دو شکل کو جب قطع نظر وجود داخل سے لینگے تو لا جرم دونوں
 ہیکلین ایک ہی وجود کے عنوان کی عنوان ہونگی ظاہر ہے کہ اگر دو مثلث ایک لوح پر کھینچے جائیں اور
 پھر انکو عنوان سطح خارج کہا جائے تو پھر سوا ان دو سطحوں کے جو ہوں مثلث میں ہیں جو کچھ ہے ہر دونوں
 ہی مثلثوں کا معنوں ہے اس صورت میں جسکو متبائن کہتے ہیں انہیں فقط فرق اعتبار ہی ہوگا۔

دوسرے وجود داخل کے لئے کوئی عنوان یہی نہ سیکھا ان اگر وجود داخل ہیکل کو معنون کہا جائے تو دونوں خرابیاں لازم نہیں آئیں بالکل ہیکل محدود میں نظر وجود داخل پر ہوتی ہے سو محدود مذکورہ اور وجود داخل ہم ہو گئے تو اُنکے لئے خارج میں وجود ہو گا نہ باعتبار معنون خارج میں موجود نہیں ذہن میں موجود ہیں کیونکہ اس وقت وجود ہی داخل ہیکل ہو گا اس تقریر سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ امور انتزاعیہ کو بجمیع الوجوہ معدوم فی الخارج نہیں کہہ سکتے بلکہ جیسے وقت خارجی خارج میں قائم بالوجود داخل ہوتے ہیں وقت عدم خارجی قائم بالوجود خارجی ہوتے ہیں اور سیوجہ سے کہہ سکتے ہیں کہ انتزاعی مصلوہ اور مخترعات خیالیہ مثل انیاب غوال میں فرق ہے اور یہی معنی ہیں اس قول کے کہ خارج میں بوجہ منشاء موجود ہیں ورنہ بجمیع الوجوہ معدوم ہوں تو پھر اس فرق کی کوئی وجہ نہیں بالکل وجود موجود حقیقی اور مصداق خارج ہے اور حدود مذکورہ موجود بالعرض اور قطع نظر وجود داخل سلم یعنی من حیث ہوا مساوی انتزاعیہ میں مان جیسے سطح باوجودیکہ بہ نسبت حجم ایک امر انتزاعی ہے بہ نسبت خط منشاء انتزاع ہے علیٰ ہذا القیاس خط بہ نسبت نقطہ منشاء انتزاع ہے اگرچہ فی حد ذاتہ بہ نسبت سطح امر انتزاعی ہے ایسے ہی بعض حدود بعض حدود کے لئے منشاء انتزاع ہیں اگرچہ فی حد ذاتہ بہ نسبت اپنے منشاء انتزاع کے امور انتزاعیہ ہوں اور یہی وجہ ہے کہ جن حدود کے لئے ہماری ہیکل منشاء انتزاع ہیں ہمکو انتزاعی معلوم ہوتے ہیں اور باین وجہ کہ ہماری نظر اپنے انتزاعی کی طرف مصروف ہے اپنے مناشی کی طرف متوجہ نہیں اپنے آپ کا انتزاعی ہونا مشہور نہیں ہوتا گو بدلیل ثابت ہو جائے اور وجہ غیر مصروف ہونے کی پہلے ظاہر ہو گئی ہے اسی لئے نور آفتاب خود اپنے اوپر اور آفتاب کے اوپر واقع نہیں ہو سکتا کیونکہ اسکی حرکت خارج کی طرف ہے داخل کی طرف نہیں ایسے ہی مبداء انکشاف کا وقوع خود مبداء انکشاف پر اور مخرج مبداء انکشاف پر اند مخرج مخرج پر ممکن نہیں جو اپنا منشاء معنی بالکلمہ اور اپنے مناشی کا علم بالکلمہ میسر آئے اور یہ نسبت کہ وہ منشاء انتزاع ہے اور باین دلیل معلوم ہوا کہ اپنے انتزاعی کے ساتھ جو ہمکو یہ نسبت معلوم ہوتی ہے تو اسکا باعث فقط وہی ہے کہ مبداء انکشاف کو اس طرف حرکت ہے باقی یہ بات کہ اس کی نسبت کی ایک جانب خود ہم واقع ہیں اور اپنا علم بالکلمہ ممکن نہیں تو اسکا جواب یہ ہے کہ تعقل کہہ منسوب کے لئے منسوب ایہ کا علم بالوجہ کافی ہے چنانچہ پہلے قوم ہو چکا ہے کہ نیز تعقل فوق و تحت و قبل و بعد واضح ہے کیونکہ یہ مفہومات اضافیہ ہیں اور مفہومات اضافیہ بے تعقل مضامین یہ نہیں آسکتے سو صورت اطلاق مفہومات مذکورہ اگر ذہن جاتا ہو تو مطلق مضامین یہ کی جانب جاتا ہے کسی نوع کی تخصیص نہیں کر سکتے اور ظاہر ہے کہ

تحتق مفہوت مذکورہ کے لئے مفہوم متضائف متقابل کافی نہیں بلکہ تحتق کیلئے ذات مضائف ایسی کی ضرورت ہے اور یہی ضرورت باعث توقف تعقل ہے کیونکہ علم خبر ہے انشاء نہیں جو ضرورت علمی کے لئے ضرورت خارجہ کی ضرورت نہوا لغرض حدود باہم ایک دوسرے کیلئے مناشی انتزاع ہیں اور ایک دوسرے کے حق میں بھی انتزاعی ہیں اور سوا حدود کے اور کوئی امر انتزاعی نہیں کیونکہ سوا حدود کے وجود ہے یا عدم سو عدم تو قابل انتزاع ہی نہیں ورنہ عدم کے لئے اقصاف بالوجودیات لازم آئے آخر تعقل اور انتزاع جو لاجرم امور وجودیہ میں سے ہیں انتزاعیات کے لئے مسلم ہے پھر عدم اگر متعقل و منتزع ہو تو کیونکر ہو باقی یہ حکم کہ عدم قابل حکم نہیں اور قابل انتزاع اگر عدم کے تعقل پر دلالت کرتا ہے تو تعقل بالکنہ پر دلالت نہیں کرتا مطلق تعقل پر دلالت کرتا ہے سو ہم بھی کہتے ہیں کہ حدود مذکورہ جیسے وجود کیلئے عنوان ہونے میں ایسے ہی عدم کیلئے بھی عنوان ہوتے ہیں فقط فرق ہوتا ہے تو اتنا ہوتا ہے کہ پہلی صورت میں اپنے معنون کے ساتھ قائم تھیں اور صورت ثانیہ میں معنون کے ساتھ قائم نہیں کیونکہ معنون اس صورت میں عدم داخل ہے اور عدم اس قابل نہیں کہ اس کے ساتھ کوئی چیز قائم ہو و خود ہی قائم نہیں اس کے ساتھ کوئی کیا قائم ہو بلکہ اس صورت میں حدود مذکورہ وجود خارج کے ساتھ ہیں اور وہی ان کے لئے منشاء انتزاع ہے ہاتی عدم مطلق کا تصور جیسے بالکنہ تصور نہیں ایسے ہی بوسیہ حدود مذکورہ بھی نہیں بلکہ مثل تصور وجود مطلق بذریعہ اضافت سلبیہ ہے عینی سلب اضافت حدود کر کے اس کے عنوان بنالیتے ہیں اور بطور احباب عدولی اس پر حمل کر لیتے ہیں چنانچہ لاتناہی جو اس مادہ فہم میں اطلاق کو لازم ہے خود اس بات پر شاہد ہے مگر ظاہر ہے کہ تنہا ہی ایک امر وجودی ہے گو وجود انتزاعی ہی ہے کیونکہ حاصل اسکا وہی حدود مذکورہ ہیں اور ان کے لئے وجود انتزاعی حاصل ہے اگرچہ خود انکا تحتق بوجہ عدم اطراف حاصل ہو اور وجود انتزاعی تعلق علم کیلئے کافی ہے اس صورت میں حاصل کلام یہ ہوگا کہ تصور عدم مقید بوسیہ حدود ہوتا ہے اور تصور عدم مطلق بوسیہ تصور عدم محدود عینی بذریعہ تصور عدم مقید ہوتا ہے علی ہذا القیاس تصور وجود مقید بوسیہ حدود ہوتا ہے اور تصور وجود مطلق بذریعہ تصور وجود محدود عینی بمعون تصور وجود مقید ہوتا ہے غرض جیسے ابتداء علم تمام کلیات بوسیہ علم جزئیات ہوتا ہے جسکو یوں کہہ سکتے ہیں کہ علم عام بوسیہ علم خاص ہے ایسے ہی وجود مطلق اور عدم مطلق کا علم بوسیہ علم وجود مقید و عدم مقید ہوتا ہے بالکل اول تصور مقید ہوتا ہے اور بوجہ تعلق علم اس کے لئے وجود ذہنی حاصل ہو جاتا ہے بعد عرض اس وجود کے اگر اسکو موضوع بنائیں تو لاتناہی کو جو معنی اطلاق ہے بطور احباب عدولی اس پر حمل کریں لاجرم

ایک صفت وجودی اگرچہ کہتے ہی ضعف کے ساتھ کیوں نہ ہو اسکے لئے قابل ہوجائے گی اور اس وجہ سے عنوان تصور نیجائیکی بالجوہر و عدم مطلق و عدم متعین بالکنہ نہیں اور کیونکر ہو عدم کیلئے کوئی گنہی نہیں اور نہ پھر وجود ہی کی کیا قدم ہو ان تصور بالوجہ ہے امتنا فرق ہے کہ بوجہ عدم متعین اگر وجودی ہے تو وجہ عدم مطلق سلبی ہے جسکا وہاں ایجاب اسکا یہاں سلب ہے پھر یہ سلب بطور عدول یعنی بحیثیت وجود ہی اسکے لئے ثابت کرتے ہیں علی ہذا القیاس جو مطلق اور وجود متعین کو خیال فرمایئے کمال تنازع ہے کہ یہاں وجہ سلبی ساتھ قائم ہے وہاں فی الواقعہ کے ساتھ قائم نہیں بلکہ اس وجود کے ساتھ قائم ہے جو مدارن و محیطی الوجہ بہر حال عدم کا تصور بالوجہ ہے اور وجہ عدم البتہ وجودی ہے گو یہ فرق ہو کہ وجہ عدم مطلق بہ نسبت وجہ عدم متعین ضعیف الوجود ہے لیکن جب کے وجودی ہونے سے کُنہ کا وجودی ہونا لازم نہیں آتا ہر بالبدتہ معلوم کے عدم کیلئے کوئی گنہ وجودی نہیں پھر اس بات سے کیا ہوتا ہے کہ علم عدم اگرچہ بطور انتزاع ہو جو عدم پر دلالت کرتا ہے کیونکہ علم صفت وجودی ہے اسکے لئے واسطہ فی العروض اور معروضات میں وجودی چاہئیں اسلئے کہ معروض علم ایچگو وجہ عدم ہے جو بالیقین وجودی ہے کُنہ نہیں جو بین کہا جائے کہ بدلات تعلق علم کُنہ عدم کا وجودی ہونا ثابت ہوتا ہے یہ تقریر باعتبار ظاہر ہے اور اگر غور کیجئے تو بین معلوم ہوتا ہے کہ عدم کی جانب جیسے عدم وجودی ہے ویسے ہی عدم العلم ہے علم عدم نہیں جو شبہ کو کہیں یہ جب ہوتا کہ اول وجود عدم ہوتا ان جیسے عدم وجود مشتبہ ہو کہ کبھی وجود عدم معلوم ہوتا ہے ایسے ہی عدم العلم مشتبہ علم العدم ہو جاتا ہے مثلاً سایہ عدم النور ہے اور باین نظر کہ نور ایک امر وجودی ہے تو عدم النور کو عدم الوجود کہہ سکتے ہیں لیکن وقت ارتقاء آفتاب صفا جو اگر کسی میدان مستوی میں زمین نہ کوئی آڑ ہو نہ پہاڑ نہ درخت ہو نہ بھار کوئی شخص تن تنہا چلے اور اپنے سایہ کی طرف نظر ڈرائے تو ایسے وقت میں میدان میں اسکا سایہ جو عدی ہے وجودی معلوم ہوتا ہے اور وہ ہو پ جو وجودی ہے عدی خاص کو وقت حرکت کہ اس وقت وہم خلط کا نظر حقیقت میں کی ایسی نظر بندی کرتا ہے کہ وہ ہو پ کی طرف وجودی ہونے کا تعلق بھی نہیں جاتا سایہ ہی کو وجودی سمجھ لیتے ہیں اب یہی بیان عدم الوجود و مبتزلہ وجود العدم ہے ایسے ہی علم کو سمجھئے اعمی وہ ہو پ کی جانب علم ہے اور سایہ کی جانب عدم العلم مگر بادی انتظار میں کیجئے تو وہ ہو پ کی جانب عدم العلم اور سایہ کی طرف علم لعدم معلوم ہوتا ہے سو جبکہ علم عدم بطور انتزاع سمجھتے ہیں وہ حقیقت میں عدم العلم اور عدم انتزاع ہے مگر بوجہ اشتباہ برعکس معلوم ہوتا ہے اور جب علم ہی نہیں تو پھر اعتراض

بھی وارد نہیں ہو سکتا کہ علم عدم اُسکے تحقق اور قابلیت انتزاع پر دلالت کرتا ہے بہر حال عدم کیلئے کسی وجہ کا تحقق ہی نہیں جو قابل انتزاع ہو اور ہو تو کیونکر ہو؟ حتمی انقیضین اور اجتماع الضدین اور انصاف الضد باضد اگر ممکن ہو تو عدم کیلئے بھی وجود ہو الغرض عدم تو بوجہ مذکور قابل انتزاع نہیں اور قابل انتزاع ہو تو پھر منشاء انتزاع کون ہوگا امور انتزاعیہ کا بذات خود معدوم ہونا اور بوجہ منشاء انتزاع موجود ہونا کسی بار معلوم ہو چکا ہے اور نیز سب کے نزدیک مسلم بھی ہے پھر وجود بھی بذات خود معدوم ہوگا تو وہ موجود ہی کون ہوگا مگر ہذا وجود کے لئے بھی کوئی منشاء انتزاع ہو تو تقدم الشئ علی نفسه لازم آئے کیونکہ امور انتزاعیہ کا وجود منطقی انتزاع کے وجود پر موقوف ہوتا ہے اور موقوف علیہ کا وجود موقوف کے وجود سے پہلے ہونا چاہئے اس لئے منشاء انتزاع وجود وجود سے پہلے موجود ہوگا اور اُسکے لئے وجود وجود سے پہلے حاصل ہوگا الغرض وجود بھی قابل انتزاع نہیں پھر جب عدم اور وجود دونوں قابل انتزاع نہیں تو بجز حد و فاصلہ کے تیسرا اور کوئی نہیں جسکو قابل انتزاع کہئے لاجرم مصداق انتزاعیات سوا حد و مذکورہ کے اور کوئی ہوگا چنانچہ معنی انتزاع خود اسی طرف کھینچتے ہیں کیونکہ نفع و انتزاع کسی چیز کے کسی ایک چیز میں سے یا دو چار چیزوں میں سے کمال لینے کو اور کھینچ لینے کو کہتے ہیں سو قبل حدوث حدود نہ وجود کسی ظرف کا مطروف ہے اور نہ کسی حد کا محدود ہے اور نہ عدم ہے ہاں حدود مذکورہ بین الوجودین واقع ہوتے ہیں جس سے اُن کا وقوع بین الوجود الخصاص لعدم الخاص لازم آتا ہے چنانچہ ظاہر ہے القصد بجز حد و مذکورہ امر انتزاعی اور کوئی نہیں ہوتا و انتزاعی ہیں اور وجود منشاء انتزاع اول یعنی سب میں اول جو انتزاع ہے تو حد وجود کا انتزاع ہے پھر حد وجود کی حد کا انتزاع ہے غایۃ مافی الباب اور نہایت کا یہ ہوگا کہ ایک حد باوجود اپنے انتزاعی ہونے کے دوسری حد کے لئے منشاء انتزاع ہو اور غور سے دیکھئے تو سب جگہ منشاء انتزاع وجود ہی ہوتا ہے ہاں بوجہ فرق مراتب فرق قوت و ضعف ہوتا ہے اب آگے اپنا فہم رہا مطابق کر کے دیکھ لین ہمارا یہ کلام نہیں کہ تفصیل وار ہر ہر امر انتزاعی پر مفہوم حد فاصل کو مطابق کر کے دکھلاؤں یا یا نہ ہمہ ایک شاہ اجمالی کہ وہ تصریح تفصیلی سے اہل فہم کے نزدیک زیادہ ہے ہم ہی کہتے جاتے ہیں ہاں باب فہم پر تحقیق نہیں کہ عدد فاصلہ مذکورہ امور اضافیہ و منفیہ و مات نسبہ ہوا کرتے ہیں کیونکہ مفہوم جملولت بین الشیئین ملکہ مفہوم میں داخل ہے چنانچہ ظاہر ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ جملولت کا تعقل اُن دونوں کے تعقل پر موقوف ہے سو یہی منافقت میں ہوتا ہے اس سے زیادہ اور کیا ہوتا ہے جب یہ بات معلوم ہو گئی تو اب کسی امر انتزاعی کے

حد و سہ نے میں تامل نہ ہو گا کیونکہ ایسا کوئی انتراعی نہ ہو گا جس میں مضمون اضافت نہ ہو یا ہو تو مخفی ہو جب اس
 قیل و قال سے فراغت پائی تو اب اصل مطلب کی سوچیں آپ کو یاد ہو گا جو پہنے دعویٰ کیا تھا کہ کسی شے کا
 کسی شے سے اقرب من نفسہ ہونا ملزوم لازم ذات اور منشا انتراعی میں منحصر ہے ملزوم لازم ذات کی
 نسبت اقرب من نفس اللزوم ہے اور منشا انتراعی انتراعیات کی نسبت اقرب من نفس انتراعیات ہے سو
 بحمد اللہ ملزوم کا یہ نسبت لازم ذات تو اقرب ہونا ہم واضح کر چکے ہیں منشا انتراعی سو اس کے اقرب ہونے
 اثبات کے مبادی ثابت کر چکے ہیں نتیجہ نکال کر دکھلا دینے کی دیر ہے سو سنئے محدود کا بطیفیل وجود موجود
 ہونا تو ظاہر ہے یہ ممکن نہیں کہ حدود موجود ہوں اور وجود یعنی منشا انتراعی کی حاجت نہ ہو بلکہ حدود کا
 وجود ہی نہیں اگر ہے تو وجود ہی موجود ہے اور جب یہ صورت ہے تو علم حدود بے علم حدود محدود متصور
 نہیں جیسے علم لازم بے علم ملزوم متصور نہ تھا بلکہ علم ملزوم کا علم لازم سے اول ہونا ضرور تھا ایسے ہی علم
 انتراعیات سے علم مناشی انتراعی کا سابق ہونا ضرور ہے اور وجہ وہی ہے کہ انفقار ذاتی لازم ذات انتراعیات
 ہے خارج و ذہن میں یکساں رہیگا یہ ممکن نہیں کہ ذہن میں اگر تبدیل ہا متغیا ہو جائے ورنہ لازم ذات نہ ہو گا
 اور مثل ذہن خارج میں بھی انفکاک ممکن ہو گا سو اسکا حاصل بجز اس کے اور کیا ہے کہ حدود کو اپنے حق خارجی
 میں وجود کی ضرورت نہیں کیونکہ منشا انتراعی حدود سو وجود کے اور کوئی نہیں حدود وجود ہم ایک دوسرے
 کے لئے منشا انتراعی ہوتے ہیں تو بہت وجود ہوتے ہیں اتنا فرق ہے کہ انکا وجود یہ نسبت وجود مطلق
 ہو سو یہ بات برسرِ حتم ہے کون کہہ دے گا کہ حدود متوسطہ کا وجود ہم تک مطلق وجود یعنی منشا انتراعی اصل
 ہے انتراعیات کو جو وجود حاصل ہوتا ہے تو بالذات نہیں ہوتا بطیفیل منشا انتراعی ہوتا ہے پھر دونوں
 کیونکہ برابر ہونے کے ایک قوی ہو گا تو دوسرا ضعیف ہو گا بالکل حدود متوسطہ وہ عطاء وجود مطلق
 ہے اس صورت میں منشا انتراعی بجز وجود اور کوئی نہ ہو گا نہایت کار بعض مراتب میں جو کیلئے یہ حدود
 ہو اور حیثیت جو علمی میں بھی مثل وجود خارجی منشا انتراعی امر انتراعی سے سابق اور مقدم ہو تو اگر خود امر انتراعی
 کو بھی اپنا علم ہو گا تو بعد علم منشا انتراعی ہو گا اور اس صورت میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ امر انتراعی بھی اگر اپنے
 دُصوندھنے کو نکلے تو اپنا پتا و نشان پیچھے ملتا ہے پہلے منشا انتراعی نظر پڑتا ہے سو مضمون بعینہ وہ
 مطلب ہے جو اس عبارت سے نکلتا ہے المنشا للانتراعی اقرب الی الامور الانتراعیۃ من انفسہا اور بجا
 نظر اقر کے اگر لفظ اولیٰ رکھیں جو یک معنی مراد اقرب ہے تو بھر صورت عبارت بوجہ تبدیل صلیہ ہو جائیگی

المنشأ للانتراع اولی بالامور الانتراعیة من نفسها رہی یہ بات کہ نسبت اولویت تغائر کو مقتضی ہے اور امر انتراعی اپنا مغائر ذات نہیں سو اسکا وہی جواب ہے جو دربارہ اثبات تغائر لازم من نفس لازم کام آیا ہے اسی جیسے تین اعتبار و مان ہو سکتے ہیں ویسے ہی تین اعتبار بیان بھی ہو سکتے ہیں کیونکہ جیسے وہ مان لازم کو من حیث ہو لیکر مغائر لازم من حیث القیام بالملزوم کہہ سکتے نظر ایسے ہی بیان بھی امور انتراعیہ کو من حیث ہو لیکر مغائر امور انتراعیہ من حیث القیام بالمنشأ کہہ سکتے ہیں اور جیسے وہ مان لازم کو بحیثیت وجود ذہنی مغائر لازم من حیث الوجود الخارجی کہہ سکتے تھے یہاں بھی امور انتراعیہ بحیثیت وجود ذہنی کو مغائر امور انتراعیہ من حیث الوجود الخارجی کہہ سکتے ہیں اور جیسے وہ مان لازم من حیث الوقوع علی المعنی کو مغائر لازم من حیث القیام بالملزوم کہہ سکتے تھے ایسے ہی یہاں بھی امور انتراعیہ یعنی حدود مذکورہ کو من حیث القیام بالوجود الخارجی جنہا مغائر امور انتراعیہ من حیث القیام بالوجود الدخل فیہا یعنی من حیث القیام بالمنشأ کہہ سکتے ہیں اور یہ احتمال اور یہ اعتبار سارے حدود میں جاری ہے کیونکہ وجود مطلق کے لئے تو کوئی حد ہی نہیں چنانچہ اوپر واضح ہو چکا ہے بصورت میں جو حد پیدا ہوگی بین الوجودین پیدا ہوگی اور اگر بالفرض وجود مطلق کیلئے کوئی حد ہے تو وہ حد بین الوجود المطلق والعدم المطلق ہوگی لغرض یہ تینوں اعتبار بہ نسبت جمیع حدود مذکورہ متصور ہیں مگر لازم بحیثیت عروض معروض حد فاصل بین اللزوم والمعرض کو مستلزم ہے اس صورت میں حد فاصل بین اللزوم والمعرض کیلئے لازم منشأ انتراع ہوگا اور جو نسبت کہ لازم کی ملزوم کے ساتھ تھی وہی نسبت حد فاصل کو لازم کیساتھ ہوگی اسی جیسے ملزوم اولی باللازم من نفس اللزوم تھا ایسے ہی لازم اولی بالحد الفاصل ہوگا مگر جیسے عروض لازم کو یہ لازم ہے کہ ایک حد فاصل پیدا ہو ایسے ہی جہاں حد فاصل ہوگی وہ بین اللزوم والمعرض ہی ہوگی وجہ اسکی یہ ہے کہ بین الشیئین بھی حدود حدود فاصلہ میسرہ بعد اقتران جب ہی متصور ہے کہ دونوں مختلف النوع ہوں ورنہ بعد اقتران الشیء واحد ہو جائیگا پانی کو دیکھئے کہ اسکو اگر پانی ہی کے ساتھ ملائے تو مجموعہ ایک شے واقعہ متصل ہو جائیگا جب چیزوں کا حال ہے کہ انتران بقار تمیز کے لئے اختلاف نوعی کا ہونا ضرور ہے تو ایک شے واحد میں جس میں اب تک بجز وحدت کے کثیر کا نام بھی نہیں حدود تمیز اور حدود فاصل کا نام ہو کیونکہ تصور ہے باقی اختلاف نوعی کس بات پر متفرع ہے اور اس کے حدود کے کیا سامان ہیں اس مقام میں یہ کو بیان کرنا ضرور نہیں مان لگ کر اختلاف نوعی کا عالم میں کوئی منکر ہوتا اور کوئی شخص یہ کہہ سکتا کہ موجودات عالم میں سب ایک نوع کے افراد ہیں تو ہر وقت

اُس کے اشبات کی طرف متوجہ ہونا قرین عقل تھا اور در صورتیکہ موجودات عالم میں اختلاف نوعی کے ہونے پر بوجہ
 بدانتہا تمام افراد بشر کو اتفاق ہے تو پھر اس تطویل لا طائل سے بجز یہود و مسرائی کے کیا حاصل رہا ایک احتمال
 باقی ہے کہ حصص وجود میں تمیز اور حدوث حدود کے لئے اقتران ہی کی کیا ضرورت ہے جو خواہ مخواہ اختلاف
 نوعی کے قائل ہونے کی نوبت آئے یہ بھی تو ممکن ہے کہ باہم انفراج ہو اور بوجہ تفرق ایک دوسرے سے تمیز
 ہو سو اس کا جواب یہ ہے کہ تفرق و اتصال کیلئے امتیاز ظرفی کا ہونا ضروری ہے تاکہ صحیح تفرق و اتصال ہو سکے
 کیونکہ اتصال بعد التفرق اور تفرق بعد الاتصال ایک حرکت ہے اور ہر حرکت کیلئے ایک مسافت ضروری ہے
 اور تفرق و اتصال انہی میں تو تفرق کے ساتھ اتصال اور اتصال کے ساتھ تفرق ممکن ہے اور جب یہ ممکن
 ہے تو پھر وہی وجود مسافت ضرور ہو گا اور محال ہے تو تفرق و اتصال میں تقابل نہ ہو گا تقابل اتصال کیلئے
 یا تقابل عدم و ملکہ کیونکہ ان دونوں تقابلوں میں متقابلین میں سے جہاں ایک ہو گا وہاں دوسرے کا ممکن ہو گا
 ہو گا مگر تقابل کا تو انکار ہو ہی نہیں سکتا ورنہ انکار بدیہی لازم آئیگا سو چار نام پار وجود مسافت کا قائل ہونا چھٹا
 چنانچہ ظاہر ہے اور یہ بھی ظاہر نہیں تو پھر کوئی مفہوم ظاہر نہیں اور ظاہر ہے کہ ظرف محیط مطلق ہمارے
 اس وجود کے لئے اگر ظرف قرار دیا ہے تو احتیاج معکوس اور تقدم الشئ علی نفسه لازم آئیگا یعنی نام موجودات
 تحقق میں وجود کے محتاج ہیں یہاں وجود منجملہ موجودات ظرف کا محتاج ہو گا اور وجہ اسکی پہلے ظاہر ہوئی
 یعنی ظرف تحقق حقیقت میں معروض ہوتا ہے اور معروض مثل اسطہ فی العروض وقوع مبادی حلولت میں
 سے اس لئے کہ حسب قرار داد سابق ہر حادث کو بوجہ حدوث اپنے حدوث میں تین چیزوں کی ضرورت
 ہے ایک اسطہ فی العروض دوسرے وقوع قیاس معروض اور مبادی باقیہ متمات امور ثلاثہ کہ میں سے ہوتی ہیں
 اور جو حادث ہی نہیں انکو ان چیزوں کی ضرورت ہی نہیں سو وجود اگر حادث ہو اور اسکو بھی اپنے تحقق میں
 امور ثلاثہ کی ضرورت ہوئی تو پھر معلوم نہیں قدیم کون ہو گا اور استغنا کس کی صفت ہوگی بالکل اقتران کیلئے
 ضروری ہے کہ کوئی ظرف وجود کو محیط ہو اور وجود سے تحقق میں سابق ہو سو اس میں احتیاج معکوس اور تقدم الشئ علی
 نفسه لازم آئیگا اسلئے تفرق و اتصال کے درجہ وجود مطلق میں گنجائش ہی نہیں اس لئے حدوث حدود کیلئے
 جو بالیقین مشہور اور مسلم کا نام ہے اختلاف نوعی کی ضرورت اور اقتران کی حاجت ہے اور جب مختلف
 النوع میں بعد اقتران حدود فاصلہ حادث ہو گئے تو لازم وہ دونوں باہم فاعل و منفعل ہو گئے اور منفعل
 کی جانب کسی صفت کا عرض ہو گا جو فاعل کی جانب سے اس پر عارض ہوگی اور یہی پہلا مطلب تھا نتیجہ اس

مطلب کی مناسب وقت دیکھ کر یہ معروض ہے کہ معروضات سابقہ میں یہ بات عنقریب ہی واضح ہو چکی ہے کہ لوازم ذات مضاف حقیقی اور ملزومات مضاف الیہ حقیقی ہو کر تے ہیں اعمیٰ مابین کتنا لازم ذات و ملزوم ملزوم تقابل تضایف ہو کر تلے اور ظاہر ہے کہ وجود و عدم دونوں حقائق اضافیہ میں سے نہیں دوسرے یہ دونوں ناگزیری کے لوازم ذات میں سے ہوں تو لا جرم ان کا ملزوم ان سے پہلے تحقق ہو گا اور وجود و عدم کا تحقق اسکے تحقق پر موقوف ہو گا سو یہ دونوں باتیں یہ نسبت وجود تصور ہو سکیں بہ نسبت عدم وجود کا حال تو ظاہر ہے کہ وہی تحقق میں سب سے اول ہے اور سب حقائق کا تحقق اسکے تحقق کی فرع ہے مان کوئی دیوانہ اُس کو نہ ملنے تو نہ مانے باقی رہا عدم نہ اُس کے لئے تحقق نہ اُس کا تحقق کسی پر موقوف ہو لزوم یا سوا اُس کے اور مفہومات ایسا بیسی کی گنجائش ہو مان عدم لزوم اور سوا اُس کے اور اعدام کا ہونا ناگزیر کہئے تو بجائے کیونکہ جب ذات ہی کا تحقق نہیں تو اوصاف کا تحقق کہاں اس لئے چار نا چار یہی کہنا پڑ چکا کہ مصداق لوازم ذات حدود و حالت ہیں جن کو ہمارا ہمنے بنام حدود و فاصلہ اور یہاں کل تعبیر کیا ہے کیونکہ ماوراء وجود و عدم ہیں تو یہ حدود ہیں پھر اس پر تضائف بھی موجود تو وقف تحقق بھی تحقق خارجاً و ذہناً لزوم بھی مسلم غرض وہ کوئی بات ہے جو لوازم ذات میں ہوتی ہے اور ان میں نہیں ایک شبہ ہو تو طول سر یا نی کہے ہوئے میں شبہ ہو سوا کا جواب یہ ہے کہ واقعی بادی النظر میں مابین ملزوم و لازم ذات طول سر یا نی معلوم ہوتا ہے مگر دیدہ حق بین ہو تو معلوم ہو کہ پھلان ملیل سر یا نی مابین لازم ذات و ملزوم ہے وہ مابین کتنا لازم و محتوان الملزوم ہے مین کتنا لازم و الملزوم نہیں شرح اس اجمال کی یہ ہے کہ جہات وجود یہ سب وجود مطلق کی طرف راجع ہیں ورنہ سب یا بعض عدم کی طرف راجع ہوں کیونکہ بعد وجود بجز عدم اور کیا ہے مگر چونکہ لازم میں ایک جہت خاص ملحوظ ہوتی ہے بلکہ خود ایک جہت خاص ہوتا ہے تو مصداق ملزوم بھی وجود خاص ہو گا مگر چونکہ تخصیص وجودیات بے حقوق عدم ممکن نہیں تو ما حصل وجود خاص کے ملزوم ہونے کا یہ ہوا کہ مصداق ملزوم وجود من حیث ہر ہے بشرطیکہ عدم خاص لاحق اعمیٰ حقوق عدم خاص واسطہ نے الثبوت لزوم ہیکل خاص ہوا واسطہ نے العرفی فقط وہ مرتبہ من حیث ہو ہو ورنہ وجود مطلق کا مرجع جہات وجود یہ ہونا غلط ہو جائیگا اور پہلے واضح ہو چکا ہے کہ مرتبہ واسطہ نے العرفی وہ میں مرتبہ ملزوم ہے اختلاف ہے یہ نسبت لازم و ملزوم میں نسبت لقمہ بین اللزوم و الملزوم پر نظر ہوتی ہے اور یہ واسطہ نے العرفی میں نسبت واقعہ

بین اللزوم والعروض پر بھی لحاظ ہوتا ہے یا نقطہ یہی نسبت ملحوظ ہوتی ہے بالجملہ جو چیز نسبت معروض کے عارض ہے بہ نسبت اسطہ فی العروض کے لازم ذات ہے پھر جب اسطہ فی العروض نفس خود ہو تو لزوم بھی وہی ہوگا اور ظاہر ہے کہ عدد وجود میں حلول سریانی ممکن ہر نہ پھر عدد کا عدد ہونا ہی غلط ہوگا مثلاً سطح مذکور کو خط مستدیر لازم ہے سو اس خط مستدیر کو اپنے لزوم کے ساتھ جو ایک سطح خاص ہے حلول طریانی ہے اور اس خط مستدیر کو من حیث ہو اعتبار کرین یا باعتبار قیام بالسطح الدافلین تو اسی خط کے ساتھ جی اعتبار قیام بالسطح الخارج لین حلول سریانی ہے سو پہلے اعتبار سے لازم ہے اور دوسرے اعتبار سے عنوان ملزم اور معنوں مع عنوان ملزم ٹھہرائیں تو اعتبار اول لازم ماہیت ہوگا اور ثلثہ لزوم ظاہر ہوگا اور نہ فقط معنوں کو لیجئے تو لازم وجود یا عرض مفارق اور تیسرے اعتبار سے عارض خود فرق ہر چند اعتباری ہے مگر قابل اعتبار ہے اس لئے کہ اعتبارات ثلاثہ سے احکام متقاوتہ پیدا ہوتے ہیں یہ حکم کہ سوار مرکز نقطہ داخلہ دائرہ سے جتنے خط محیط ایک خارج ہوئے ان سب میں بڑا دائرہ وہ ہے جو مرکز پر ہو کر جائے اور سب میں چھوٹا وہ ہے جو اسکا تمام ہو اور سوار کے جوڑے خط کے قریب ہو وہ ہیں سے بڑا ہوگا جو بڑے سے دور اور چھوٹے کے قریب ہوگا یہ حکم باعتبار قیام بالسطح الدافلین اور یہ حکم کہ نقطہ خارج اور دائرہ سے اگر محیط دائرہ تک خطوط متعدد کھینچے جائیں تو پھر سب میں چھوٹا وہ ہے جو مرکز کی سمت میں ہو اور سب میں بڑا وہ ہے جو دائرہ کو تماس ہو اور جو بڑے خط سے قریب اور چھوٹے سے بعید ہو بہ نسبت اس خط کے جو چھوٹے سے قریب اور بڑے سے بعید ہوگا بڑا ہوگا یہ حکم باعتبار قیام بالسطح الخارج ہے اور باعتبار من حیث ہو ان دونوں حکموں میں سے ایک بھی نہیں چنانچہ ظاہر ہے غرض اختلاف احکام سے ثابت ہے کہ فرق اعتبارات ثلاثہ قابل اعتبار ہے سو یہ تینوں مراتب ہم متداہل ہیں اور ایک سرے میں بطور سریان حلول کئے ہوئے ہیں بہر حال عنوان ملزم اور کثرت لازم میں حلول سریانی ہوتا ہے غلیہ مافی الباب تسلیم حلول سریانی سے بطلان فرق حقیقی اور تحقیقی فرق اعتباری لازم آئے مگر کوئی یہاں لازم ماہیت بتلائے تو یہی حسین یہ بات نہ ہو کہ عنوان ملزم میں اور لازم کی کثرت میں فرق حقیقی ہو فرق اعتباری نہ ہو رہی یہ بات کہ نوح ہونا رابعہ کو لازم ہے اور پھر لازم بھی کیسا لازم ماہیت باہینہ رابعہ سے عام مطلق ہے اور یہ عموم تغائر حقیقی پر دلالت کرتا ہے سو اسکا جواب یہ ہے کہ مثال مذکور میں تسلسل ہے اس مثال میں لزوم اصطلاحی نہیں لزوم لغوی ہے اور ہماری عرض لازم سے وہ چیز ہے کہ وہی خارج ہو

ماہیت ہو داخل ماہیت نہیوں جن فصل کو باعتبار ضرورت ذاتی جو مقتضائے جزئیت و کلیت ہے اگر لازم کہیں تو قاعدہ مذکورہ پر اعتراض نہیں ہو سکتا اور فی یہ ہے کہ نوج و فرد دو نوع ہیں اور اربعہ خمسہ و غیر اسکے افراد ہیں زوجیت مفہوم اربع سے کوئی چیز خارج نہیں اور کیونکر ہو ابتدا و رسالہ میں تساوی لازم و لازم ذات ثابت ہو چکی ہے پھر یہ عموم اور وہ ضرورت بجز اسکے متصور نہیں کہ نوج کو نوع کہئے اور اربع کو فرد اور بعد خمسہ میں گنجائش نوعیت ہے تو زوج و فرد کو جنس کہئے اور یہ بھی نہ ہی احتمال جزئیت میں تو کچھ کلام ہی نہیں پھر قبل ابطال احتمال مذکور اعتراض کے کیا معنی بلکہ جب بشہادت برہانی تساوی لازم ذات و لزوم اصرافہ تحقق حلول طریانی میں گنہ لازم و گنہ للزوم ثابت ہو جائے تو پھر ایک مثال کے بھروسہ جسکی صحت پر کوئی دلیل اثبات قائم نہیں معارضہ کرنا اسی کا کام ہے جسکو انصاف سے کام نہ ہو بلکہ ایسے میں تو اعتقاد بطلان مثال لازم ہے ہم پوچھتے ہیں جیسے گھڑی کے وسیلہ اگر کوئی مہندس غروب کی خبر دے اور اسی وقت کوئی کودن جاہل لب بام کھڑا ہو کر نظر کرے تو آفتاب نظر آئے اس وقت یہ شخص اپنے آنکھوں کی دیجی یا نیگا یا گھڑی والے کی بات کو سچ جانے لگا جیسے یہاں گھڑی کی بات شاہد کے آگے کوئی نہیں مننا بلکہ بشہادت شاہدہ گھڑی ہی کو غلط کہتے ہیں اگرچہ صاحب نظر جاہل ہے اور گھڑی والا عالم شاہدہ میں علم و فہم کی ضرورت نہیں اور گھڑی سے وقت پہچاننے میں علم و فہم درکار ہے و ماں تو بد و جاوہر تغلیط مثال شہور ضرور ہے کیونکہ یہاں گھڑی ایک دلیل تو قہری قوی نہیں ضعیف ہی سہی شاہد کے مقابلہ کی یقینی تو بالکل لغو بھی تھی و ماں تو کوئی دلیل بھی نہیں ضعیف نہ قوی اور اگر ہوتو یہ صاحبہ نہی و حاجی جو نوع جنس ہیں بھی مستور ہے غرض لازم و لزوم ہی پر موقوف نہیں بلکہ احوال لازم و لزوم حقیقی میں البتہ حلول سریانی ہوتا ہے مگر گنہ لازم و گنہ لزوم میں حلول سریانی متصور نہیں کیونکہ مغاطلوں سریانی مگر غور و صاحب سے دیکھتے تو وہی فرق اعتباری ہے جو در صورت حلول ہی احوال متصور ہے اور در صورت حلول وجود بالکل ممکن نہیں وجہ اسکی مطلوبہ تو سننے کے حل و محل و دونوں اگر اقسام ہی بالکل بلکہ ایک وجہ کے ہی بالکل ہیں ہوں جیسے فرض کرو دونوں سٹھی ہوں یا دونوں ٹپلی تو دو حال سے خالی نہیں یا تو ایک دوسرے کے لئے محدود طرف ہو یا نہیہ اگر محدود طرف ہو گئے تو ظاہر ہے کہ حلول طریانی ہو گا ورنہ پھر محدود طرف کہنا غلط اور اگر محدود طرف نہ ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا دونوں کا وجود جدا جدا ہے یا ایک ہی وجود اگر جدا جدا ہے تو ایک دوسرے سے مستغنی ہو گا پھر یا نہیہ حلول سریانی ہو تو اول تو یہ استغناء بمبادل با متیلج

ہو جائیگا کیونکہ حلول کے لئے امتیاج ضرور ہے دوسرے اجتماع المتلین لازم آئے گا اور غیر کی کوئی
 صورت باقی نہ رہے گی نہ خارجاً نہ ذہناً اگر وجود واحد ہے تو پھر فرق بجز اختلاف اعتبار متصور نہیں
 مگر اس فرق اعتباری کو سوا وحد و حلول کوئی نہیں کہتا باقی رہا سود و بیاض کا بعض اجسام میں
 ایسی طرح حلول کرنا کہ جہان سے کاشٹے و مان سپیدی و سیاہی موجود ہے اور اس سے صاف ظاہر ہے
 کہ حلول سریانی ہے حالانکہ سپیدی و سیاہی اور جسم میں قسم فرق حقیقی ہے تو اسکا جواب اول تو یہی ہے کہ
 یہی بات سطح میں بھی موجود ہے سطح کو جہان سے کاشٹے و مان سطح موجود ہے پھر سطح ہی نے کیا تصور کیا ہے
 کہ باوجود تساوی سود و بیاض حلول سریانی نصیب نہیں دوسرے سود و بیاض وغیرہ الوان ایک سطح جسم
 خاص کا نام ہے اور بیظاہر ہے کہ ایک جسم سے ایک ہی طرح کے سطوح پیدا ہوئے ہائی سخن جسم میں تصور ہوتا
 ایسا ہی سمجھئے جیسا تصور سطح وہ اگر بالفعل ہے تو یہ بھی بالفعل ہے اور وہ بالقوہ تو یہ بھی بالقوہ ہے سوا اگر اور
 صاحب سطوح بالفعل کے قائل داخل سخن جسم میں ہو جائینگے تو ہم بھی توں بالفعل کے داخل جسم میں قائل ہو جائینگے
 بالجمہ حلول سریانی اگر متصور ہے تو اطراف و حدود میں متصور ہے اس صورت میں لازم مابیت کہ محل فی
 الملزوم بالحلول سریانی کہنا جب ہی مناسب ہے کہ حال فی الوجہ المنفرد المراد میں یا دونوں ایک وجہ کی
 یککل تجویز کریں سو یہ بات کہ دونوں ایک درجہ کے یککل وحد ہوں جب ہی متصور ہے کہ لازمات مضامین
 الی الملزوم بمقابل التضايف نہ ہو اور اسکا حال بھی معلوم ہو چکا کہ ہے یا نہیں لا جرم ہی ہوگا کہ حلول سریانی اگر
 ہو تو کنہ لازم اور وجہ ملزوم میں ہو جس میں اگر فرق ہے تو فرق اعتباری ہے چنانچہ مسئلہ مذکور سے واضح ہے مگر
 اس میں کچھ شک نہیں کہ کنہ لازم اور کنہ ملزوم میں حلول سریانی نہیں ہے تو حلول طرانی ہے اس صورت میں خوا
 خواہ لازم نسبت ملزوم ایک امر انتزاعی احد لاحق ہوگا اور یہی ہمارا مطلب تھا اور بہت دیر سے کمون
 خاطر تھا کہ اسکو ظاہر کیجئے الحاصل فحوائے تقریر مذکور سے باین وجہ کہ لازم کو بدل لیا اور ملزوم انتزاعیہ کو
 جدا یہ معلوم ہوتا تھا کہ یہ دونوں حقیقت میں مختلف ہیں مگر ہم نے باین مجبوری کہ ہنذا لازم کا امر انتزاعی ہو
 یا امر انتزاعی کا لازم منشاء انتزاع ہونا محل تامل ہے ایک کو ایک میں داخل کر کے اگر گفتگو کیجئے تو حکم بجایا
 اور دعویٰ بے دلیل سمجھا جائیگا اولویت ملزوم بہ نسبت لازم ذات بدی ثابت کی اور اولویت منشاء
 انتزاع بہ نسبت صفت انتزاعی بدی حدہ حق پوچھیے تو یہ دونوں مثل معنی مفہوم و دلیل وغیرہ مصداق میں واحد
 مفہوم میں متعارف ہیں بحیثیت اتصال باہمی لازم و ملزوم کہلنے میں اور بحیثیت انتزاع عقل انتزاعی واحد یہ

بھی نہیں تو اس سے تو کم بھی نہیں کہ لازم خاص اور امتزاعی عام ہو رہا یہ شبہ کہ اگر حقیقت الامر یوں ہے تو صفات انضمامیہ کے لئے کوئی ٹھکانا ہی نہیں بلکہ مثل مفہوم عنقا ایک مفہوم بے مصداق ہونگی حالانکہ صفات میں اول درجہ کی صفات صفات انضمامیہ ہی ہوتی ہیں سو اس کا جواب اول تو یہی ہے کہ یہ ہمارا قصور نہیں دلیل کمال کے آگے قتل بہانہ کیش کی بھی نہیں چلتی با اینہمہ جواب ہی کی تمنا ہے تو یہی جیسے مصدر مبنی للفاعل صفت فاعل ہوتا ہے ایسے ہی مصدر مبنی للمفعول صفت مفعول ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ صفت کو اپنے موصوف کے ساتھ ایک نسبت ہوتی ہے مگر وہ مصدر جو بین الفاعل والمفعول ہو یعنی متعدی ہو خود ایک نسبت ہوتا ہے تو یہ معنی ہوئے کہ نسبت حاکمہ بین المنتسبین کو دونوں منتسبین کے ساتھ ایک نسبت ملحقہ ہے مگر ظاہر ہے کہ جب نسبت اصلہ بالقصد ملحوظ ہوگی تو دونوں برابر کی نسبتوں کی طرف توجہ اجمالی ہوگی اور جب دونوں پہلو کی نسبتوں میں سے کسی ایک طرف توجہ بالقصد ہوگی تو پھر نسبت اصلہ کی طرف توجہ تو باہن وجہ کہ اس صورت میں وہ احد منتسبین میں سے ہے توجہ باقی بھی رہیگی پر یہ نسبت ثالثہ بالکل تکرر سے ساقط ہو جائیگی اور یوں خیال آجائے تو وہ کچھ نسبت مقصودہ کے تصور کا ثمرہ نہیں منجاء حدیث النفس سمجھیے اب سنئے کہ نسبت حاکمہ بین الفاعل والمفعول جب حیث اذ نسبت ملحوظ ہوگی تو منجاء امتزاعیات ہوگی اور جب من حیث انہ منتسب ہوگی تو منجاء انضمامیات ہوگی اور وجہ فرق تسمیہ بھی اس صورت میں ظاہر ہو جائیگی غرض حیثیت صدور و وقوع سے ساری نسبتیں انضمامی ہیں اور من حیث انہ اضافہ اذ نسبت امتزاعی ہیں اور چونکہ حدود مذکورہ مفہومات نسبتہ ہیں تو یہ تینوں اعتبار اُن میں برابر جاری ہو جائیں گے اور شبہ مذکور معاصر ہو جائیگا مگر چونکہ امتزاع کے لئے اہل علم منتسبین فردی ضرور ہے بطور احساس ہو یا انتقل ہو اس کے بعد کہ بین امتزاع ہو ورنہ پھر امتزاع کے کیا معنی تو جس منسوب کا اول احساس یا عقل ہوگا تو بذریعہ حدود ہی ہوگا کیونکہ وجود و عدم قابل احاطہ وجود ذہنی نہیں چنانچہ سابقا معروض مبرہن ہو چکا ہے اور اس صورت میں وہ حد من حیث انہ اذ اضافہ ملحوظ ہو ہی نہیں سکتی ورنہ علم منتسبین فردی ضرور ہوگا لاجرم من حیث انہ سادہ و واقع ہوگا اس لئے انضمامیات اول درجہ کے صفات معلوم ہوتے ہیں اور امتزاعیات دوم درجہ کے یعنی علم انضمامیات علم امتزاعیات سے پہلے معلوم ہوتا ہے ورنہ باعتبار تحقق تو امتزاع ہی سابق ہے کیونکہ امتزاع من حیث انہ نسبت کی طرف راجع ہے اور ظاہر ہے کہ حد من حیث انہ حد میں اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہوتا اس کے بعد اعتبار

مذکورہ یعنی اعتبار صدور وقوع پیدا ہونے میں کیونکہ صدور وقوع دونوں مفہوم جوہی ہیں احوال صاف ہونے میں سے ہیں اور وجود موصوف اول لازم ہے اس تقریر سے یہ بات بھی محل آئی کہ وجہیت صدور سے مفعول پر اور جہت وقوع سے فاعل پر محمول نہیں ہو سکتیں کیونکہ جہت صدور سے صفات فاعل ہیں اور جہت وقوع سے صفات مفعول ہیں اور کسی موصوف کی صفت غیر موصوف پر محمول نہیں ہو سکتی اس لئے جہان کہیں وجود صدور معنی تحقق نسبت معلوم ہوا اور پھر صدور نسبت احد المتنبیین پر محمول ہو سکے تو پھر بالیقین معلوم ہو جائیگا کہ وہ نسبت صفت منتسب ثانی ہے اور من حیث انہ صادر او واقع مانع ہے من حیث انہ نسبت اتفق نہیں ہو شہادت آیہ النبی اولی بالمؤمنین من انفسہم ادوار مومنین کا وصف انتزاعی اور صفت اضافی ہونا جسے ایک جانب میں روح نبوی صلعم ہے معلوم و محقق ہے با اینہما ادوار مومنین روح پر وقوع حضرت الکوین پر محمول نہیں تو لا جرم وصف منسوب ثانی ہونگے اور یہ شبہ مندرج ہو جائیگا کہ ادوار مومنین بمع مقدس نبوی صلعم کیلئے صفت انتزاعیہ ہیں تو محمول نہ ہونے کی کیا وجہ حالانکہ انتزاعی ہونیکے لئے انصاف لازم ہے اور انصاف کو عمل للذم بالمواطات نہیں بالاشتقاق ہی سہی اور وجہ اندفاع شبہ ظاہر ہے باقی رہی یہ بات کہ منسوب ثانی کیا چیز کی انصاف سے دیکھتے تو بعد اثبات اس بات کے کہ ادوار مومنین امور اضافیہ ہیں اسکا بیان پہلے مذکور ضرورتاً ہے کیونکہ ہماری غرض منسوب مطلق منسوب پر موقوف ہے سو اس قدر فقط تحقق انصاف کو لازم ہے اور تعین نوع سے ہماری غرض متعلق نہیں جو یہودہ تطویل لا طائل کچھ با اینہما کیلئے اس باب میں پہلے ہی میں تقریر میں جس میں بواسطہ جملہ داد و اداجہ اہل اہم رسول اللہ صلعم کا بواسطہ ادوار مومنین بواسطہ فی العوض ہونا ثابت کیا گیا ہے گفتگو ہو چکی ہے اس وادی پر غلے تو دہن مقصود ہوا لائے پر یک اور غلش در پیش ہے اسکا بندوبست بھی ضرور ہے وہ یہ ہے کہ ادوار مومنین کا نسبت بمع مقدس نبوی صلعم ایک مراتب ثانی کی ہونا ثابت ہو گیا اور باوجود امر انتزاعی ہونے کے محمول نہ ہونے کی وجہ معلوم ہو گئی مگر در صورت عدم امر انتزاعی ہونے ادوار مومنین کے لازم یہ تھا کہ محدود اور منشا ما انتزاع یعنی حضرت علی بمع مقدس نبوی صلعم کو ہر آن و زمان میں ہر ہر روح کا حال بالتفصیل معلوم ہو کرتا اس صورت میں آپ کو نسبت اول مومنین دربارہ علم وہی نسبت ہوتی جو خداوند علیم کو تمام عالم کے ساتھ دربارہ علم نسبت حاصل ہے کیونکہ جیسے تم مکنا اور یوم حادثات وجود مطلق ہے جو صفت ذاتی خداوندی یا عین ذات خداوندی ہے اور یہاں تمام مکانات کے اس کے ساتھ قائم ہیں اور اس وجہ سے سو یہ علم تمام مکانات یعنی حصول صورت تمام مکانات متحقق ہے ایسے ہی

درجہ ثانیہ میں روح مقدس نبوی صلعم قیوم ہیا کل ارواح مومنین ہے اور وہی سرمایہ علم تمام ارواح مومنین
 انہی حصول صورت تمام ارواح متحقق ہے پھر کیا وجہ ہے کہ علم باری تو ایسوجہ سے ہر آن حضمان میں باہر فرد
 سب کو عام و شامل ہو اور علم نبوی صلعم کا عموم و شمول تو حد کننا ایک روح اور انکی کیفیات کا علم ضروری نہو
 کیونکہ ضروری ہوگا تو سبھی کا علم ضروری ہوگا کیونکہ علت ضرورت اگر ہوگی تو یہی نسبت قیومیت ہوگی سو
 یہ بات سبھی ارواح کے ساتھ برابر ہے حالانکہ تتبع احادیث سے صاف ظاہر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وآلہ وسلم کو بعض اقوال و افعال مومنین کی کچھ خبر نہیں ہوئی قصہ خاک سے روشن ہے کہ رسول اللہ صلعم
 نے کس قدر اس باب میں تجسس کیا اور پھر بائیمہ قبل نزول وحی کچھ معلوم ہوا حضرت علیؓ بوجہ شکر ربی
 ہامی جو حضرت طاہر و مطہرہ فاطمہؓ لہا سے پیش آئی تھی مسجد میں جا کر سو رہے اور آپ کو یہ معلوم نہوا کہ
 حضرت علیؓ کہاں چلے گئے ورنہ سوال کی کیا حاجت تھی اور یہ ممکن نہیں کہ نفس ارواح کا علم ہو اور انکی
 کیفیات واردہ کا علم نہوا اور انکے افعال و اقوال کی اطلاع نہو کیونکہ ارواح مومنین روح مقدس نبوی
 صلعم کے لئے انترخا ہوگی اور اسوجہ سے قائم بالروح النبوی صلعم ہوگی اور جب روح نبوی ارواح
 مومنین کی قیوم ہوئی تو انکے تمام افعال کیلئے بھی قیوم ہوگی علیٰ ہذا القیاس انکے تمام انفعالات کے لئے فعال
 ہوگی چنانچہ ظاہر ہے اور اگر بائیمہ علم انحال و انفعالات ارواح لازم نہیں تو خداوند علیم کے لئے بھی اسکا علم
 لازم نہوگا کیونکہ جیسے یہاں قیومیت اور انفعال بواسطہ ہے وہاں بھی یہی ہے اور اگر احادیث مذکور میں
 خلاف متبادر تھم یہ کہتے کہ تجسس اور سوال سے عدم علم لازم نہیں آتا جیسے حساب و سوال بکتاب روز
 جزا سے خدا کی نسبت جہل کا الزام نہیں لگ سکتا تعالیٰ اللہ عن ذلک علو کبریا تو اسکا کیا جواب کہ
 اہل حق و تحقیق عموم علم کو بطور مذکور تسلیم نہیں کرتے الحاصل یہ ایک اور گھائی و شوار گزار باقی ہے مگر نظر بر خدا
 یہ معروف ہے کہ مبعوت تقریر بحال و دیگر تقریرات گذشتہ اگر غور کیجئے تو میں العلمین اور نیز بنی اللہ علیم اور
 میں النبی اللہ لم فرق بین ہے شرح اس معامی یہ ہے کہ حدوث حدوث کے لئے حدود کے دونوں جانب
 میں اختلاف نوعی کا ہونا تو ثابت ہی ہو چکا اور یہ معلوم ہو گیا کہ من حیث انہا صلوٰۃ حدود مذکورہ صفات
 ہیں اومن حیث انہا واقعہ صفات منقولہ پر ایک بات قابل بیان جس سے توضیح تقریرات سابقہ لائق
 ہو جائے اور سن لیجئے کہ تحدید کے لئے ایک وجود دوسرے عدم کی ضرورت ہے اور یہ دونوں وجود و عدم
 حقیقت حدود میں برابر داخل ہیں اس صورت میں جب دو مختلف النوع چیزوں میں کوئی حد قابل حادث

ہوگی تو جیسے بوجہ اشتراک جنسی یا وجودی ایک عام حد فاصل دونوں کے حق میں وصف ذاتی ہے ایسے ہی ایک ایک حد فاصل خاص بھی دونوں طرف ہے جس کی جہت وجودی ایک طرف قائم ہے اور جہت عمومی دوسری طرف یہ نہیں کہ مثل حد فاصل عام دونوں طرف اعتبار قیام وجود اور نیز اعتبار قیام عدم کر سکتے ہیں مثال مطلوبہ ہے تو لیجئے کہ اگر ایک سطح وسیع پر ایسا دائرہ ہو جس کے چوک کارنگ کچھ لہو ہو اور فاصل کچھ اور تو رنگ داخلی کی حد ہر چند وہی عدم عام ہے جسکو دائرہ کہتے ہیں اس کی جہت وجودی سطح داخلی کے ساتھ قائم ہے اور جہت عمومی سطح خارجی کے ساتھ قائم ہے علیٰ ہذا القیاس حد رنگ خارجی کو خیال فرمائیے حد رنگ ہے کہ رنگ خاص ایک سطح خاص کا نام ہے جیسے رنگ مطلق سطح مطلق کا نام ہے اور اس مثال میں شبہ ہے تو نوامیاً کتاب اور زمین کے مابین جو حد نورانی اور حد زمینی حادث ہوتی ہے اس مضمون کیلئے روشنی مثال ہے بالجملة حد فاصل بین النور والارض جس میں نور کی طرف سے لیجئے تو ایک طرف نور اور دوسری طرف عدم النور ہے اور زمین کی طرف سے دیکھئے تو ایک طرف زمین اور دوسری طرف عدم زمین ہے ایسے ہی حد ہے جس کے دو طرف دو مختلف النوع محدود ہیں پھر اگر اس حد کو متمم نہ کہتے تو اس وقت بھی حد فاصل ایک سطح نورانی ہوگی جس کی جہت وجودی نور کے ساتھ قائم ہے اور اسوجہ سے اس کے حق میں وہی سطح نورانی جسکو اپنے حادثات میں ہم دہوپ کہتے ہیں عارض ہے۔ لازم ذات نہیں علیٰ ہذا القیاس اگر متمم زمین کہتے تو وہی حد فاصل ایک سطح ظلمانی ہوگی جسکی جہت وجودی زمین کیساتھ قائم ہے اور اسوجہ سے اس کے حق میں لازم ذات اور جہت عدمی نور کے ساتھ قائم ہے اور اسی وجہ سے یہ سطح ظلمانی اس کے حق میں عارض ہوگی یا انقراض ہوگا اور سایہ ہی بہا ظلمانی کیونکہ کیونکہ یہاں ایک خط فاصل جو حد فاصل ہے مابین النور والظلمت حادث ہوتا ہے پھر اسکی ایک طرف سے دیکھئے تو ایک خط نورانی ہے جسکی جہت وجودی نور کے ساتھ اور جہت عدمی سایہ کے ساتھ قائم ہے اور دوسری طرف دیکھئے تو ایک خط ظلمانی ہے جسکی جہت وجودی سایہ کیساتھ اور جہت عدمی نور کے ساتھ قائم ہے جب یہ بات دلنشیں ہو چکی تو اب بطور یاد دہانی پھر یہ معروض ہے کہ جیسے مصداق حقائق ممکنہ معنی حد و مذکورہ اور یہاں ممکنہ ہیئت ترکیبی وجود و عدم ہے اور جہت وجودی و عدمی دونوں زمین داخل ہیں تنہا تنہا ایک ایک جہت مصداق حقائق مذکورہ نہیں ورنہ حقائق مذکورہ واجب ہوتیں یا متنش ممکن نہ ہوتیں چنانچہ یہ بھی ظاہر ہے پھر اس صورت میں جو جہت وجودی سوح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ قائم ہو جہت عدمی آپسکی سوح پاک کے ساتھ قائم نہیں بلکہ معروض کے ساتھ جو ایک نوع ثانی ہے قائم ہے اگر یہ جہت عدمی

[illegible]

توضیح: در این سند که در مورد امور جاری است، هیچگونه تغییری در متن اصلی ایجاد نشده است.

بھی آپ کی ہی ذات کے ساتھ قائم ہوتی تو اس صورت میں البتہ بظاہر یہ دھوکا پڑتا کہ علم ارواح مومنین و
 انفعالات و انفعالات ارواح مومنین ہر آن زمان میں لازم و ضروری ہے الحاصل مصداق حقائق
 ممکنہ ارواح مومنین ہوں یا سوائے انکے اور کچھ ہو مجبوعہ علم و جہت وجودی و عدمی ہے اتنا فرق ہے کہ
 ارواح مومنین کی حقائق خاصہ ہیں سوائے انکی جہت وجودی و جہت عدمی بھی خاص ہی ہوگی اور یوح پاک
 حضرت لولا کہ صلعم اگر قیوم ارواح مومنین ہے تو باعتبار جہت وجودی قیوم ہے دونوں جہتوں کے اعتبار
 سے قیوم نہیں جو احاطہ جملہ جہات ارواح مذکورہ لازم آئے اور حصول صورت ارواح مذکورہ کہا جائے
 جس سے چارنا چار اس بات کا قائل ہونا پڑے کہ اس صورت میں رسول اللہ صلعم کیلئے ہر آن زمان میں
 حصول علم جملہ ارواح مومنین تمام افعالہا و انفعالاتہا ضرور ہے جسے شبہ مذکور کو رو د کی گنجائش ملے
 بلکہ بانی وجہ کہ قیوم جملہ جہات وجودیہ و عدمیہ حقائق ممکنہ اگر طرف واحد نہیں تو دونوں طرفین محدود کو
 کی تو ضرور ہی ہیں چنانچہ بیان حال سے مثبت ہو چکا لازم ہے کہ خداوند کریم کو ہر آن زمان میں علم
 ظہور ممکنات حاصل ہو اس لئے کہ حدوث محدود قاصد کے لئے یہ بات ضرور ہے کہ دونوں طرف امور
 و جمعی ہوں ورنہ انفراج میں حصص الوجود لمطلق لازم آئیگا جسکے ابطال سے عنقریب ہی فراغت حاصل
 ہوئی اور نیز مختلف النوع ہونا ظرفین کا جب ہی بن پڑتا ہے کہ دونوں وجودی ہوں اور اس کے
 اثبات سے بھی سبکدوش ہو چکے اس لئے ہر مشکل کے دونوں طرف میں حصص وجود ہو گئے اور ظاہر ہے
 کہ تمام حصص وجود بالذات اگر قائم ہیں تو ذات پاک خداوندی ہی کے ساتھ قائم ہیں اس صورت
 میں لاجرم ہی کہنا پڑیگا کہ قیوم جہت عدم ممکنات بھی حسب قرار و سابق ذات خداوند پاک ہی ہے
 فقط قیوم جہت وجودی نہیں اور جب دونوں جہتوں کے لئے قیوم وہی ہے تو اب قیام ہیا کل
 ممکنہ بالوجود الالہی لازم آئیگا اور احوال لوازم ذات وجود میں سے ہے بلکہ ادراک کیا تمام توصاف
 وجودیہ اصل میں اوصاف وجودی ہیں تبعاً موجودات پر مجبول ہوئے ہیں اور اس لئے ثبوت معمول کے
 لئے وجود موضوع کی ضرورت پڑی چنانچہ پہلے اس باب میں عرض معروض ہو چکی اس لئے لازم پڑا کہ علم
 ظہور ممکنات ہر آن و ہر زمان میں خداوند علیم کو مثل علم ازلی برابر حاصل ہو لغرض ذات پاک خداوندی
 تعالیٰ شانہ اور یوح مقدس حضرت لولا کہ صلعم میں جہت ترقی ہے ذات خداوندی قیوم جہتین ہے
 اور یوح پاک نبوی صلعم قیوم جہت واحد ہے اسلئے ثمول علم بلکہ خود حصول علم میں بھی تسادی ممکن نہیں

ان بوجہ خالق جہتین و قیام جہت و اعدہ مقام حضور میں تمام حاضرین سو جیسے ارواح مومنین کو اس وقت
 میں دوام حضور نسبت روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ افضل الصلوات حاصل ہوگا اگر روح مقدس
 نبوی مہم کو بھی دوام توجہ نسبت ارواح مذکورہ حاصل ہو تو دوام علم جبار و دل جمیع افعالہا و تغالبا
 لازم ہے مگر جیسے دوام توجہ باری تعالیٰ ممکنات کی طرف ضرور ہے دوام توجہ روح مقدس علم نسبت
 ارواح مذکورہ ضرور نہیں بلکہ دشوار ہے تفصیل اس اجمال کی ایسی طرح جس سے ضرورت توجہ بارہ حصول
 علم و انکشاف معلوم ہو جائے یہ ہے کہ فقط حصول فی مبداء الانکشاف حدوث علم و انکشاف کے لئے کافی
 نہیں اور یہ جو علم کی تعریف میں حصول صورتہ الشئ کہا ہے باعتبار اکثر و اغلب ہے ان معلوم کی جانب سے
 اتنی ہی بات کی ضرورت ہے اور اسوجہ سے اگر یوں کہیں کہ حدوث علم بمعنی مصدر مبنی للفاعل کے لئے
 سامان اصلی اتنا ہی ہے تو کچھ مضائقہ نہیں چنانچہ حصول کا صورتہ الشئ کی طرف مضاف ہونا ہی طرف
 مشیر ہے کہ یہ تعریف اگر منطبق ہے تو مصدر مبنی للمفعول ہی پر منطبق ہے مگر حدوث علم بمعنی مصدر مبنی
 للفاعل کے لئے اصل میں ایک مبداء انکشاف جو حقیقت میں اس کے حق میں مبداء کشف ہے اور مبداء
 انکشاف معلوم کے لئے ہے دوسری توجہ کی ضرورت ہے اور اس واسطے مصدر مبنی للفاعل کو ضرورت
 حصول صورتہ الشئ اور مصدر مبنی للمفعول کو ضرورت توجہ و مبداء انکشاف ضرورت اصلہ میں سے نہیں
 بلکہ علل بعیدہ اور مبادی میں سے ہیں بالکل فقط حصول صورتہ الشئ اور انکشاف نہیں ہو جاتا توجہ روحانی بھی جسکو
 تقابل چہرہ پہنائی کہتے ضرور ہے اور اسکی وجہ وہی ہے کہ نسبت واقعہ میں الفاعل و المفعول کے پہلو میں
 دو نسبتیں اہر ہوتی ہیں ایک فاعل کی طرف دوسرے مفعول کی طرف جنکے باعث نسبت واقعہ فیہ میں
 فاعل و مفعول کبھی اس کی صفت ہو جاتی ہے کبھی اسکی ہو جاتی ہے سو مبداء انکشاف ایک امر اضافی ہے یا معتل
 کہ لوازم ذات امور اضافیہ ہوتے ہیں چنانچہ تفصیل معلوم واضح ہو چکا ہے فاعل کے ساتھ اسکو ایک اضافت
 مائل ہے اور باہین اعتبار کہ متعدی ہے چنانچہ علم سے صیغہ مفعول غنیمت ام کا شوق ہونا اس پر ظاہر ہے کہ
 کہ مفعول کے ساتھ اسکو دوسری اضافت حاصل ہے اور ظاہر ہے اور نیز واضح ہو چکا ہے کہ مفعول
 مطلق کو مبداء فعل کیساتھ جو لازم ذات فاعل ہوتا ہے وہی نسبت ہوتی ہے جو مبداء فعل مذکور کو فاعل کے
 ساتھ نسبت ہوتی ہے یعنی جیسے وہ اقرب الیہ من نفسه ہونا ہوتا ہے کہ یہ جیسے مفعول مطلق نسبت مبداء
 افعال ایک امر انترائی ہوتا ہے ایسے ہی مبداء فعل جو لازم ذات فعل ہے نسبت ذات فاعل انترائی ہوتا ہے

جیسے لازم ذات کا تعقل ذات ملزم پروقوف ہوتا ہے ایسے ہی کئے مفعول مطلق کا تعقل ذات مبداء انکشاف
 پروقوف ہوتا ہے اس لئے کہ مفعول مطلق حسب تحقیق سابق ایک حد فاصل میں مبداء و مفعول ہوتا ہے
 اور حد کا تعقل محدود کے تعقل پروقوف ہوتا ہے بلکہ سوائے ان کے اور کسی کا تعقل کسی پروقوف ہی نہیں چلتا
 اسی بنا پر لازم ذات کا اقسام حدود میں سے ہونا ثابت ہو چکا ہے الحاصل مفعول مطلق کو مبداء فعل کے
 ساتھ نسبت ہوتی ہے جو مبداء فعل کو فاعل کے ساتھ ہوتی ہے یا یون کہیئے فاعل کو مبداء فعل کے ساتھ
 وہی نسبت ہوگی جو مبداء فعل کو مفعول مطلق کے ساتھ ہوگی اتنا فرق ہے کہ فاعل و مبداء فعل میں علاقہ
 لازم بھی ہوتا ہے اور مبداء فعل اور مفعول مطلق میں بظاہر علاقہ لازم نہیں ہوتا مگر پہلے واضح ہو چکا ہے کہ
 ملزم بھی ملزم بحسب الوجود نہیں ہوتا بلکہ بشرط الحق عدم خاص ہوتا ہے سوائے ہی مبداء انکشاف بھی بشرط
 الحق عدم خاص جبکہ پایہ مفعول بہ کو کچھئے ملزم مفعول مطلق ہے چنانچہ ظاہر ہے بالجملہ ہمہ وجوہاً ہم تناسلی
 اس لئے معلوم مطلق کو مبداء انکشاف کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو مبداء انکشاف کو معلوم مطلق کے ساتھ
 ہوگی غرض عالم کو معلوم مطلق کے ساتھ نسبت عالمیت معلوم مطلق کو عالم کے ساتھ نسبت معلومیت بذات خود
 نہیں جو اسے مبداء انکشاف ہے مگر توسط مبداء انکشاف مثل توسط مبداء وسط قیاس معروف نہیں بلکہ بطور توسط
 حدی وسط قیاس معلومت ہے اس لئے کہ فاعل اس تناسب کا یہ ہوا کہ للمعلوم المطلق منسوب الی مبداء انکشاف
 بالنسبۃ الخاتمۃ للعلوم و مبداء الانکشاف منسوب الی العالم ایضاً کذلک یا یون کہیئے العالم منسوب الی مبداء الانکشاف
 کذا مبداء انکشاف منسوب الی المعلوم المطلق کذا الغرض نہ عالم اور مبداء انکشاف میں باہم تصادق ہے
 نہ مبداء انکشاف اور معلوم مطلق میں باہم تصادق ہے جو ایک دوسرے پر محمول ہوا اور صورت قیاس اتقرب الی
 کی بطور معروف حاصل ہوا اسلئے صحت نتیجہ صحت مقدمہ ثالثہ پروقوف ہوگی اور ظاہر ہے کہ مقدمہ ثالثہ جس پر اس
 قیاس میں نتیجہ کا دارا ہے کلیتہ نہیں ورنہ لازم آئے کہ چار کو مثلاً سولہ کے ساتھ نسبت نصف ہو نسبت
 ربع نہ اس لئے کہ یہاں بھی بعینہ ہی صورت ہے چار کو آٹھ کے ساتھ وہی نسبت ہے جو آٹھ کو
 سولہ کے ساتھ نسبت ہے اس لئے لازم پڑا کہ فقط تحقیق نسبتیں مذکور میں علت تامہ حصول علم للعالم نہ ہو
 سو حالت منتظرہ کا جسس کیا تو ایک اور نسبت معلوم ہوئی جس کا بین العالم و مبداء الانکشاف اور بین مبداء
 الانکشاف و المعلوم المطلق ہونا ضرور ہے مبنی عالم کو مبداء انکشاف کے ساتھ نسبت مسامتہ چاہیئے اور مبداء
 انکشاف کو معلوم مطلق کے ساتھ نسبت مسامتہ چاہیئے القصد مبداء انکشاف مثل عینک ویدار معلوم

مبداء انکشاف کے ساتھ معلوم مطلق اور فاعل کو مبداء انکشاف کی نسبت ہمہ وجوہاً ہم تناسلی

مطلق کے پیش ہو چاہیے جسکا حاصل ہی توبہ اور مسامتت ہے سو جیسے آئینہ کسی کے ہاتھ میں ہوا اور مثل ہو
 نہ ہو تو گواہی نہ دے سکتا نسبت حصول فی الیاء اسی طریقہ حاصل ہو جیسے وقت مسامتت اور مواجہت ہے پس
 وقت وہ صورتیں جو بوجہ تقابل آئینہ میں منطبق ہیں سماعت آئینہ کو مشہود نہ ہوگی ایسا ہی نقطہ حصول
 صورتیں مبداء الانکشاف جسکا حاصل تحقق نسبت ثانیہ ہے اور وجود مبداء الانکشاف جسکا حاصل تحقق نسبت
 اولی ہے انکشاف صورت للعالم کیلئے کافی نہ ہوگا القصہ دونوں کا مثل آئینہ و صورت آئینہ یا مثل میں بذات
 و نشانہ ایک سیدہ میں ہونا بھی ضرور ہے فقط تحقق نسبتیں معلومین سے کام نہیں چلتا اس صورت میں
 حاصل تناسب یہ ہوا کہ معلوم مطلق مبداء الانکشاف کی سیدہ میں ہے اور مبداء الانکشاف عالم کی سیدہ
 میں ہے اور ظاہر ہے کہ گو یہ قیاس بھی قیاس مساوات ہے پر مقدمہ ثالثہ صحیح ہے الغرض چاروں نسبتوں
 کا تحقق ضروری ہے لیکن تحقق نسبتیں اولیین علم خداوندی میں تحقق نسبتیں ثانییین کو مستلزم ہے
 اور علوم ممکنات میں متصور نہیں وجہ اس کی یہ ہے کہ جیسے مرکز دائرہ کو سب نقاط واقعہ علی المحيط اور نیز نقطہ
 واقعہ بین الدائرہ سے یکساں تقابل حاصل ہے ایسے ہی ذات خداوندی کو تمام ممکنات کے ساتھ جو
 بمنزلہ نقاط واقعہ علی المحيط ہیں کیونکہ حدود وجود واجب ہیں اور نیز تمام صفات کے ساتھ جو داخل دائرہ
 وجوب ہیں برابر نسبت احوال و غلیت حاصل ہے اور اس طرف سے نسبت حدوث و معلولیت سب کو
 خدا کے ساتھ موجود ہے سو جیسے ایک مرکز پر دو دائرے بنائیں اور اس صورت میں جو نسبت کہ مرکز کو چھوٹے
 دائرہ کے ساتھ ہوگی وہی نسبت چھوٹے دائرہ کو بڑے دائرہ کے ساتھ ہوگی ایسے ہی مرکز ذات خداوندی
 پر دائرہ علم جو صفت کا شے ہے اور مبداء کشف خداوندی علم کے لئے ہے اور دائرہ حدوث بڑے چھوٹے حدوت
 بنائے گئے جنہیں سے اقرب الی الذات صفت کا شے ہے اور اس وجہ سے ذات کو اس صفت کے ساتھ جو
 نسبت ہوگی وہی نسبت صفت مذکورہ کو دائرہ حدوث کے ساتھ ہوگی باقی صفات واجبہ اور حقائق
 ممکنہ میں تقابل اربعہ دیکھ کر یہ حتمال بھی نہیں رہتا کہ ذات واجب کو صفات واجبہ اور حقائق ممکنہ کے
 ساتھ نسبت تو تساوی ہو جیسے مخروط مستدیر القاعدہ کی اس کو جسے قوس کا مرکز خود نقطہ واس ہوا قاطب
 واقعہ علی القاعدہ کے ساتھ نسبت تساوی ہوتی ہے اس لئے کہ مقابلین میں باہم ایسی نسبت ہوتی ہے
 جیسے مرکز پر دو زاویہ متقابلہ اور اُن کے وتر نہیں ہوتی ہے اُنی جیسے ایک دائرہ مرکز سے ایک جانب ہی
 تو دوسرا دوسری جانب لغرض تقابل ہر ایت واسطال درجست و غصب غیرہ صفات جو اصل تقابل ممکنات

خود اس بات پر شاہد ہے کہ نسبت خداوندی صفات و کمالات کے ساتھ مثل نسبت راس مخروط مذکور
 بے نقاط قاعدہ بلکہ مثل نسبت مرکز دائرہ الی نقاط محیط ہے جس سے شبہ مذکور مرتفع ہو گیا اور نسبت روح
 مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم الی معلوماتہا نہ مثل نسبت مرکز الی الدائرہ ہے نہ مثل نسبت راس مخروط مذکور الی نقاط
 القاعدہ ہے وجہ اس کی مطلوب خاطر ہے تو ہم بھی حاضرین مگر پہلے ایک تمہید پیشکش ہے مجموعہ نقیضین ہمیشہ
 مساوی جملہ موجودات ہوتا ہے اسلئے کہ زیر اگر ایک ذات خاص پر صادق آتا ہے تو باقی تمام موجودات
 پر بلا زید صادق آتا ہے ورنہ موجودات ہا فیہ میں سے کوئی موجود ایسا ہو کہ زید صادق نہ آیا تو لازماً یہی
 صادق نہ آئے تو ان نفع النقیضین لازم آئے اور جب مجموعہ نقیضین مجموعہ موجودات کے مساوی ہوا تو
 دوسری عرض یہ ہے کہ حوادث کا تباہ تو مسلم اور یہ بھی اس لئے کہ ہر ممکن میں ایک جہت خاصہ موجود مطلق
 کی طرف سے فائض ہوئی ہے اور ایک حصہ خاصہ عطا ہوا ہے یہ نہیں کہ وجود مطلق کے سارے حصے
 اور ساری جہتیں کسی ایک ممکن کی انغوش میں آجائیں ورنہ وجود مطلق پھر وجود مطلق نہ رہے متعید ہو جائے
 معہذا حقائق ممکنہ کی حقیقت معلوم ہو چکی ہے کہ وہ حدود فاصلہ میں اور حدود کے لئے ضرور ہے
 کہ وجود کی قدر آئے تو کی قدر باہر بھی رہ جائے بالکل کوئی حقیقت حقائق ممکنہ میں سے ایسی نہیں کہ صحیح
 حصص وجود و جہات وجود کو محیط ہو لاجرم کچھ داخل حقائق کچھ خارج رہیگا اور خارج پر لا داخل اور داخل پر
 لا خارج صادق آئے گا اور تقابل ایجاب و سلب پیدا ہو گا اور ہر ذات خداوندی کو جو حوادث کے لئے بمنزل
 مرکز ہے تمام حوادث کے ساتھ ارتباط ہے اور کیونکہ یہ ارتباط نہ تو وحدت و حوادث نہ ہوں اب
 اس بات کو یاد فرمائیے کہ تحقق کمالات کے لئے ضرور ہے کہ ایک وجود خارج من الذات اور واقع علی حقائق ممکنات
 کیونکہ ہر موصوف بالعرض کے لئے ایک موصوف بالذات چاہئے اور ایک صفت جو اس میں بالذات اور
 ان میں بالعرض ہوں اس صورت میں جو مشترک صفت مذکورہ مرکز ذات سے مکمل کمالات تک ایک مخروط
 پیدا ہو گا جس کا راس مرکز کی طرف اور قاعدہ محیط کی جانب ہو گا غرض مناشی انشراح مشابہ مخروطات ہو گئے
 اس میں کوئی ممکن کیونکہ نہ اول کمالات سرور کمالات معلوم ہوں یا کوئی اور اس صورت میں کمالات کو اپنے
 معلومات کے ساتھ لاجرم مختلف نسبتیں پیدا ہونگی جن میں ہا ہم مخالف و تضاد ہے نہ توافق و لازم ایک نسبت
 تو اپنے مساوی اور مناشی انشراح کے ساتھ دوسری نسبت اپنے معروضات کے ساتھ تیسری نسبت اپنے
 انشراحات کے ساتھ چوتھی نسبت مفہومات باقیہ کے ساتھ مگر ان چار نسبتوں میں سے تین پہلی نسبتیں

ضروریات وجود میں سے ہیں کیونکہ ذوات ممکنہ بن جہتوں سے خالی نہیں ہوتیں ایک جہت وجود جسکی وجہ سے اپنے منشاء انتزاعی کی طرف منسوب ہوا دوسری جہت عدم جسکی وجہ سے اپنے معرض کی طرف منسوب ہے دوسری جہت تہذیب و تشعشع جسکے سبب اپنے حدود انتزاعی انتزاعیات کی جانب منسوب ہے ان میں ان تضادات کی علت تو ذات ممکن ہی میں موجود ہے باقی رہا تناسب راجع دوازم مذکورہ اثبات ممکن میں سے نہیں منجملہ حواضر ذریعہ ہے چنانچہ ظاہر ہے اب سب سے بظاہر علوم جہات ثلاثہ ہا فیہا کے ممکن کئے ضروری معلوم ہوتے ہیں لیکن اوراق گذشتہ میں اس امر کی تصحیح ہو چکی ہے کہ عالم کو اپنے اور مبادی اور ظلال اور اپنے صفات ذاتیہ کا نظم بالکفہ ممکن نہیں بلکہ علم بالوجہ ہوتا ہے اس صورت علوم جہات ثلاثہ مذکورہ بالکفہ ہوں یہ تو ممکن نہیں ورنہ جہات ثلاثہ مذکورہ ذاتیات و لوازم ذات ممکن ہیں نہ ہونگے چنانچہ واضح ہے اور اگر کچھ خفا ہو گا تو میری تقریر کی پریشانی یا سمجھت بیانی کے باعث ہو گا مگر یوں سمجھ کر اس سے کون چھوٹا ہے جو میں چھوٹوں کہ اس امر میں زیادہ کج و کاو کرنی سہی باطل ہے مطلب کے مطلب سے اور اہل فہم سے معاملہ ہے جو سبب بازاری سے کام نہیں ورنہ اس رسالہ میں ایک بھی بات ایسی نہیں جسکو بے کھٹکے مان جائیں اصل مطلب کا نکال لینا اہل فہم کے حوالے کر کے یہ گزارش کرتا ہوں کہ اول مخلوقات سرور موجودات علیہ آلہ فضل الصلوات کے ممکن ہونے میں تو کچھ مائل ہی نہیں اس لئے جہات ثلاثہ مذکورہ ہا فیہا آپکو بالکفہ معلوم نہو گی اگر ہو گی تو بالوجہ معلوم ہو گی اور ظاہر ہے کہ لزومی جہات حصول ارواح مومنین فی الروح المقدس النبوی لازم تھا اگر ہے تو نسبت کفہ اول نہیں جو خواہ مخواہ دوام علوم ارواح مومنین بافعالہا و انفعالاتہا باجتماع علوم مذکورہ فی آن واحد رسول اللہ صلی علیہ وسلم کیلئے حاصل ہوا وہ ثابتہ غیب لازم آئے اور ظاہر ہے کہ یہ جہات ثلاثہ مذکورہ ذات واجبہ میں مفقود ہیں پھر ذات واجبہ کو ذات ممکن پر دربارہ عدم امکان اجتماع علوم مذکورہ فی آن واحد یا دوام علوم مذکورہ قیاس کرنا یا ذات ممکنہ کو دربارہ وجوب اجتماع علوم مذکورہ فی آن واحد یا دوام و استمرار علوم مذکورہ ذات واجبہ پر قیاس کرنا اپنے سورفہم کا اعلان کرنا ہے الغرض فقط اتنی بات سے کچھ نہیں ہوتا کہ جیسے ہر ایک ممکنہ عموماً وجود مطلق کے ساتھ قائم ہیں اور ایک حق میں امتزاعی ہیں ایسے ہی ارواح مومنین روح اطہر سرور عالم صلعم کے ساتھ قائم اور اس کے حق میں امتزاعی ہیں بالجملہ جہات ثلاثہ مذکورہ کو ذات واجبہ تک رسائی نہیں نسبت الی المنشاء والی المحروضی کا ہونا تو خود ظاہر ہے کون نہیں جانتا کہ خداوند کریم امر امتزاعی نہیں جو اسکے لئے کوئی منشاء انتزاعی ہو

عض نہیں جو اس کسے کوئی معروض ہو مان اشتقاق نسبت ثالثہ البتہ ظاہر بینوں کے حق میں ہنوز محل تال ہے اس لئے معروض ہے کہ ذات بچون و بچگون تک تو تحدید کی کیا رسائی ہوتی وجود منبسط بھی جو منجملہ صفات اور قیوم ذوات ممکنات ہے آغوش قیود میں نہیں آسکتا چنانچہ تجویزی روشن ہو چکا ہے یہی ہیاکل ممکنہ! سبکو محیط نہیں خود وہ انکو محیط ہے اگر تشبیہہ دیکھئے تو ہر تفسیر میں مثال علمدہی کہ جیسے جوف فلک الافلاک میں افلاک باقیہ شتگانہ اور عناصر ازبعہ اور بہت سے خارج المرکز اور سمت اور مدار اور مکعبات جتنے ہیاکل کی تعداد حد احصاء و شمار سے خارج ہے داخل ہیں اور وہ ان سبکو محیط ہے ایسے ہی وجود منبسط جو منجملہ صفات خداوندی ہے تمام موجودات کو محیط ہے الغرض وجود مطلق بوجہ حدود و فاصلہ مذکورہ محدود نہیں ہوا حصص وجود مطلق تحدیدات ہیاکل سے محدود ہوئے ہیں مگر تمام ذوات ممکنہ اس میں اول ممکنات سرور مخلوقات مسلم ہوں یا کوئی اور خود احاطہ حدود میں ہیں حدود کو محیط نہیں تختصر یہ ہے کہ وجود مطلق داخل کی جانب سے محدود ہے اور خارج سے یا اصل میں محیط محدود کو ہے اور ہیاکل ممکنہ خارج کی جانب سے محدود ہیں اور حدود انکو محیط ہیں اور ظاہر ہے کہ ان دونوں مخمنون میں زمین و آسمان کا فرق ہے اور لوح نبوی صلیم اگرچہ خود محدود و محدود خارجیہ ہو پر ارواح مومنین اس کے حدود داخلہ میں سے ہیں اور اس وجہ سے انکو محیط اور شرط علم جو احاطہ عالم نسبت معلومات ہے اسی طرح موجود ہے جیسے وجود مطلق میں اگرچہ نسبت حدود و خارجیہ یہ شرط مفقود ہے تو بجز طریق اثبات مطلوب یا یون کہئے باعث تامل در بارہ اعتقاد اجتماع علوم ارواح مومنین بافعالہا و انفعالاتہا فی آن واحد یا دوم علوم مذکورہ بہ نسبت حضرت اعلم مخلوقات صلیم یہ ہے کہ حسب تہمید سابق کہ معلومات نبوی صلیم چہات مختلفہ میں ملحق ہیں اور بوجہ تعارض و تضاد جہات مذکورہ اجتماع تہجات بجانب جہات مذکورہ ممکن نہیں جو تعلق علم بالارواح یا بقا علم ارواح مذکورہ میں اور علوم خارجہ ہوں مان اگر نفوذ باللہ علم حقیقت و معرفت ذات و صفات خداوندی اور علوم و اسرار خداوندی اور علوم شریعت و طریقت و نیز علوم دیگر معلومات سے حضرت اعلم مخلوقات سرور موجودات صلیم کو فاری و معرا تصور کیجئے تو بظہر البتہ اجتماع علوم مذکورہ اور دوم علوم مذکورہ کے قائل ہونے میں بظاہر کچھ تخریج نہیں اگرچہ گنجائش انکار پھر بھی باقی ہے کہ جب تک نسبت نوع مقدس صلیم الی ارواح مومنین مثل نسبت راس مخروط متقد یا قاعدہ جکے راس و قاعدہ میں نسبت مرکز الی محیط ہونا ثابت ہو جائے

تب تک اعتقاد مذکور کی کوئی وجہ نہیں اعتقاد کیلئے یقین کامل چاہیئے نہ احتمال مگر معتقدان دین اسلام کو اس میں
 تامل نہنگا کہ ہر نوع کے علوم میں خصوصاً معرفت ذات و صفات و تجلیات و علوم اسرار شریعت و طریقت
 و مبادیو معاد میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ رتبہ ہے کہ دیدہ و ہم و خیال اہل کمال بھی وہاں تک نہیں پہنچ
 سکتا چہ جائیکہ آپ ان علوم سے متبر اور معزا ہوں ان علوم اسرار بافعالہا و انفعالاتہا میں اگر یہ نسبت
 معرفت ذات و صفات تجلیات علوم اسرار وغیرہ کچھ فوقیت ہوتی تو بقا ضایعیت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم خیال رفت
 شان محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اسکا اقرار اور اسکا انکار گوار کیا جاتا الغرض عالم کے لئے وہ بار حصول علم توجہ شرط ہے بعد قدرت
 تعارض و تضاد جہات معلومات اجتماع تہجات متضادہ ممکن نہیں جو اجماع علوم مذکور لازم آئے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 اجتماع علوم محدود علوم مذکورہ معلومہ میں مثل علیم و خیر کہا جائے اس تقریر کی بنا تو بات پر مبنی کہ ذات عالم
 کشف معلومات میں کافی ہے یا حدود و اطراف ذوات عالمہ مبدیہ کشف و اکشاف میں اور اگر ذات عالمہ
 حدود و اطراف ذات قابلیت کشف و لیاقت مبدیہ کشف و اکشاف نہیں کہنے بلکہ مبدیہ کشف و اکشاف کئی
 اور چیز سوا ذات و حدود و اطراف ذات کے ہوتی ہے تو اسوقت میں تو کچھ وقت ہی نہیں کیونکہ قلم لمطرح
 اگر ثابت ہوا ہے تو بروج مقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ثابت ہوا ہے مبدیہ اکشاف کے ساتھ ثابت نہیں ہوا
 جو شبہ مذکور غرض ہوا اور فلجان مذکور حیران کرے اور اگر حقائق اربعہ یکل مخروطہ کہ ہیں فقط قاعدہ مخروطہ
 مذکور نہیں جس کے قوس قاعدہ کے لئے نقطہ راس مرکز ہوا اور اربعہ مومنین فقط قاعدہ ہی کی جانب ہوں
 بلکہ ساون کے اطراف میں بھی بعض اربعہ قائم ہوں یا قاعدہ ہی پر ہوں پر قاعدہ مخروطہ خط مستوی ہو یا
 نقطہ راس قوس کے لئے مرکز ہو تو ہر تفاوت نسبت بہ نسبت راس مخروطہ محل توجہ ہو گا ظاہر و باہر ہے
 اور کسی کو صدیق کسی کو شہید کیو صلاح کہنا خود اس بات پر طالت کرتا ہے کہ اصول مومنین کو مصدقہ صلی اللہ علیہ وسلم
 کے ساتھ کیا ان تقابل حاصل نہیں اس لئے کہ یہ مینون نہیں مقسام ایمان میں سے ہیں اور باہم انواع مختلف
 ہیں نوع واحد کے افراد میں سے نہیں یہ بات خود ہی روشن ہے کہ ایمان و مصدقیت و شہادت و صلاح
 نسبت الی الشخص نہیں اسلئے کہ مفاہیم ثلاثہ خود بھی کلی ہیں اور نسبت لیل انصاف بھی نہیں اس لئے کہ
 اختلاف صنف سے آثار نوع مختلف نہیں ہوجاتے اور یہاں اختلاف آثار کے بیان کی کچھ حاجت نہیں
 اندر صدقیت میں کمال تیز علوم صلوٰۃ و کاذبہ ہے اور آثار شہادت میں کمال بعد اجتہاد و مادہ ازالہ
 منکور و مفاد و اعلا کلمۃ اللہ الحاد ہے اور آثار صلاح آثار ملامت میں سے ہیں مثل صدقیت و شہادت و آثار

متعدد بین سے نہیں بلکہ ایک جن ذاتی اور عدم فساد کا نام ہے بالجملہ اختلاف آثار مذکورہ اس احتمال کو بھی
 راجح ہے کہ ایمان نوع ہو اور اقسام ثلاثہ اصناف ہوں مان کر آثار ثلاثہ مقتضیات ذات ایمان میں سے
 ہوتے تو یوں کہہ سکتے تھے کہ یہ تفاوت نفس ذات ایمان نہیں تفاوت معروض ایمان ہے مگر
 اس کو کیا کیجے کہ خود خداوند کریم آثار ثلاثہ مذکورہ کو ایمان ہی کی طرف حوالہ کرتا ہے کلام اللہ کو دیکھئے آیہ
 ﴿فَالَّذِينَ آمَنُوا يَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ اس جانب شیر ہے کہ ایمان کو تمیز حق و باطل میں داخل ہے اولیٰ
 انما المؤمنون الذین آمنوا بالعدو رسولہ لم یزالوا وجاہدوا باموالہم وانفسہم فی سبیل اللہ اس بات پر شاہد
 ہے کہ اعلا رکلمۃ اللہ اصل مقتضای ایمان ہے اور آیہ انما المؤمنون الذین اذا ذکر اللہ وجلت صلوٰتہم و اذا
 تلیت علیہم آیاتہ زادہم ایمانا و علی ربہم یتوکلون الذین لقیون الصلوٰۃ و عمار ز قناتہم یتفقون اس بات
 پر گواہ ہے کہ اصلاح و تقویٰ لازم ذات ایمان میں سے ہیں پھر یا نہم یوں نہیں کہہ سکتے کہ اقسام
 ثلاثہ میں فرق شدت و ضعف ہے جس سے تفاوت قرب و بعد ثابت ہو نہ فرق مسامتہ و عدم
 مسامتہ ہے کیونکہ شدید و ضعیف میں فرق نوعیت نہیں ہوتا مان کی بیشی آثار ہوتی ہے شدید میں
 امثال ضعیف ہوتے ہیں اعداد ضعیف نہیں ہوتے اور فرق نوعیت تعادل تضاد کو مقتضی ہے چنانچہ
 ظاہر ہے چند شمعوں کا نور اگر باہم روشن ہوں تو ایک شمع کے نور کی نسبت مختلف الماہیت نہیں ہو جائے
 اور اقسام ثلاثہ میں ظاہر ہے کہ فرق نوعی ہے فرق شدت و ضعف نہیں چنانچہ اختلاف آثار سے روشن
 ہے بالجملہ ایمان نوع واحد نہیں الوہاب کثیر اسکے نیچے داخل ہیں اور پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ جزا ایمانی
 ہر روح کا رسول اللہ صلعم کی طرف سے فائز ہے تو لاجرم واسطہ فی العروض الہی روح سرور عالم صلعم
 جہات ثلاثہ پر مشتمل ہوگی لہذا انوار ثلاثہ مذکورہ جہات ثلاثہ کی کمیت میں واقع ہوگی یہ نہیں ہو سکتا کہ مثل
 نقلا واقع علی القاعدۃ المخروط المذکور ایک سمت اور ایک بعد واقع ہوں اور ظاہر ہے کہ اس صورت
 میں تسادی توجہ نہایت توجہ ممکن ہے اس لئے کہ حکم تقریر بطور اجتماع علوم ادواح بانفاہا و انفعالاتہا ممکن
 معلوم نہیں ہوتا چہ جائیکہ دوام و استمرار معہذا فیضان جزا ایمانی اگر مقتضی ہے تو اس بات کو مقتضی ہے کہ
 ہیکل جزا ایمانی روح سرور عالم صلعم کے ساتھ قائم ہو چھوگر قیام ہیکل جزا ایمانی بالروح النبوی مقتضی
 ہے فقط حصول علم جزا ایمانی اور علم و آثار جزا ایمانی کو مقتضی ہے علم ادواح بجمع اجزا بہا و جمع انفاہا
 و انفعالاتہا اتنی بات سے لازم نہیں آتا واللہ اعلم بحقیقۃ الحال و ہو اعلم بالمفعال بعد ختم اس تقریر کے

ہرگز ارض ہے کہ ہر چند یہ تقریر کم فہون کو ایک خیال خام معلوم ہوگا اور ہر عمان جاہل اس تقریر کو منہم
 کسر شان نبوی صلعم سمجھیں گے مگر یہی ہل فہم ہے ایسا ہے کہ ان مطالبہ فیقہ کو کھجور کھٹکا ہونگے ایسی ہی ہل حق سے
 ایسا کہ اس تحقیق کو حقائق حق ہمیں قبول الحاح ہمیں میں انھوں باضربہا لکڑا کسر شان مصطفوی صلعم ہوتا تو بتا جاتا اور بتا جاتا
 فی العروض ہونے رسول اللہ صلعم ہی کی طرف کیوں متوجہ ہونا بالجمہ اس بات سے کہ روح پر فتح حضرت
 رسول اللہ صلعم ارواح مومنین کے لئے مشارا نزاع ہے اور ارواح مومنین آپ کی روح مقدس صلعم کیلئے
 امور انتزاعیہ اور حدود فاصلہ میں یہ لازم نہیں آتا کہ حضرت سرور عالم صلعم کو ارواح مومنین کا علم کس طرح ملے
 بافعالہا و انفعالا تھا بھی ہو اگر ہے جو یہ شبہ پیش آئے کہ مشارا نزاع ہونا رسول اللہ صلعم کا ارواح مومنین
 کے لئے اور ان کا انتزاعی ہونا تو اس بات کو مقتضی ہے کہ رسول اللہ صلعم کو علم جمہ ارواح جمیع احوالہ کامل
 امور و قانع دائلہ علی عدم العلم المذکور اس بات کو مقتضی ہیں کہ نہ آپ ارواح مومنین کے لئے مشارا نزاع
 ہوں نہ ارواح مومنین امور انتزاعیہ ہوں ہاں اگر مقتضی ہے تو اس بات کو مقتضی ہے کہ روح نبوی صلعم
 از سبلی المومنین میں انفسہم ہوا سئلے کہ محبت کیلئے علت ہی قربت قرابت ہے چنانچہ تفصیل یہ بات معروض
 ہو چکی ہے قربت کے لئے محبت علت نہیں چنانچہ بدیہی ہے علی ہذا القیاس اقربیت مذکور اس بات کو مقتضی ہے
 کہ حضرت سرور عالم صلعم بہ نسبت ارواح مومنین ماولی بالتصوف من تقسم ہوں اس لئے کہ صرف کیلئے ایک
 ضرورت ہے اور بوجہ اقربیت مذکور اور امور انتزاعیہ بطور رسول اللہ صلعم مالک الواح ہو گا اور ارواح خود اپنی
 مالک ہونگی اس لئے کہ انتزاعیات میں بہت وجود مشارا نزاع کی طرف راہ ہوتی ہے فیض بہت وجود
 حقیقت میں مشارا نزاع ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ انتساب حقیقی مشارا نزاع کی طرف ہوگا تو انتساب الی تقسم
 آپ مجالی ہوگا اور یہ بات اس سے زیادہ ظاہر ہے کہ بوجہ مالک اگر ہوگا تو انتساب حقیقی ہی ہوگا کہ انتساب
 مجازی نہ ہوگا خاص کر نہ صورت تقابل سے بیان جیسا کہ یہی قصہ ہے اسلئے حسب تحقیقات سابقہ حصہ فاصلہ
 فی العروض اور معروض کے بیچ میں مشترک ہوتا ہے واسطیٰ العروض کی طرف جس حصہ کو انتساب صدور قیام
 ہوتا ہے وہی طرف کی طرف ای حصہ کو انتساب عروض لفظ ہوتا ہے واسطیٰ العروض کے حق میں جو حصہ صفت
 لاتی اور لازم ذات ہوتا ہے وہی حصہ معروض کے حق میں صفت عینی اور صفت بالعرض ہوتا ہے غیبتہ
 احوالہ و النسات بوجہ واسطیٰ العروض کی طرف منسوب ہے اگر اگر ہر فائدا بالعرض میں حصہ معروض کی طرف
 منسوب ہے پھر اگر معروض حصہ مذکور کا مالک ہوگا بوجہ انتساب مذکور اس میں صرف کا جارا ہوگا ہرگز انہا مالک

اور در صورت عرض وجود مشارا نزاع است

یہ انتساب مالک اور سبب ہونے کا ہے

۲۔ در واسطیٰ العروض

تصرف قبض پر ہے چنانچہ مضامین اور اوراق گذشتہ اس مضمون کیلئے انشاء اللہ برہان کامل ہیں اس لئے لازم پڑا کہ اصل مالک و تصرف باسحقاق واسطہ فی العروض ہو معروض نہ ہو کیونکہ معروض کا قبضہ دائمی اور ضروری نہیں ہوتا مستعار اور چند روزہ ہوا کرتا ہے بلکہ قبضہ ہی نہیں معروض اسی حصہ عارضہ معروض پر قابض ہوا کرتا ہے آفتاب کو اور آئینہ کو دیکھئے آگ کو اور پانی کو ملاحظہ فرمائیے ہر چند نور آفتاب اور حرارت آتش لازم ماہیت آفتاب حقیقت آتش نہیں جو آفتاب آتش کو واسطہ فی العروض حقیقی کہتے مگر چونکہ آفتاب آئینہ کے حق میں اور آتش اپنی ذات کے حق میں بظاہر واسطہ فی العروض ہے تو اس قدر فرق بین معلوم ہوتا ہے کہ آپ بھی جانتے ہیں آفتاب کا تو خصوصاً اہل ماہیت کے نزدیک زائل نہیں ہوتا اور آئینہ میں کبھی برقرار نہیں رہتا آتش کی حرارت خصوصاً علمائے طبعیات کے خیال کے موافق نوال پذیر اور پانی کی جزارت کو قیام نہیں ہوتا اس سے صاف ظاہر ہے کہ قبضہ واسطہ فی العروض مرتفع نہیں ہوتا اور معروض ہمیشہ قابض نہیں رہتا بالآخر معروض کا قبضہ عطا واسطہ فی العروض ہے اور واسطہ فی العروض کا قبضہ ایک کمال خانہ زاد لازم نہاد ہے جو وقت عطا معروض زائل ہونے قبل از عطا مدہ بعد از سلب اس لئے عین وقت عطا مالکیت الہی کے لئے مسلم رہیگی سو اس کی صورت کوئی صاحب فرامین بجز اعادہ واستعارہ اور کیا ہو سکتی ہے مگر سب جانتے ہیں کہ متاع مستعار میں معیر بہ نسبت مستعیر اولی بالتصرف ہوتا ہے بالجملہ آیہ کریمہ النبی اولی بالمؤمنین من انفسہم کی کل تین تفسیریں ہیں ایک اقرب الی المؤمنین من انفسہم دوسری احب الی المؤمنین من انفسہم تیسری اولی بالتصرف فی المؤمنین من انفسہم ان تینوں تفسیروں کو خود سے دیکھئے تو دوداخیر کی تفسیر میں ایک اول ہی کی تفسیر کی طرف راجع ہیں اس لئے کہ قریب کے لئے محبت اور تصرف علت سبب نہیں ہاں محبت و تصرف کے لئے سبب علت و سبب ہے بلکہ بجز قرب نہ محبت کے لئے کوئی سبب ہے نہ تصرف کے لئے کوئی علت ہے دعویٰ اول کی تصدیق تو تحقیق مجھے سے عیاں ہے اور دعوے ثانی کی راستی پر بحث قبض و ملک گواہ ہے کیونکہ حسب تحقیقات گذشتہ تصرف ملک پر متفرع ہے اور ملک قبض کی فرع ہے اور قبض بے قرب متصور نہیں پھر جب قبضہ اتنا ہوا کہ اپنی ذات اور اپنی حقیقت کو بھی میسر نہیں تو قرب بھی اتنا ہی ہوگا اب دیکھئے کہ یہ دعاخیر کی تفسیر میں ہو مضر نہیں ہاں اگر ان تفسیروں کا ہونا ہمارے دعوے میں نخل ہوتا تو یہ احتمال تھا کہ دعویٰ حیات جتا

سرور کا منہ علیہ تعالیٰ آلاء افضل و صلوات و التسمیاء کی آیت مذکورہ اگر دلیل ہے تو تفسیر اول دلیل ہے اس لئے
 اثبات دعویٰ مذکور کے لئے ابطال تفسیر میں اخیر میں ضرور ہے جب تفسیر میں اخیر میں مذکورین محل مطلوب نہیں
 بلکہ بالاولیٰ مثبت مطلوب ہیں چنانچہ بفضلہ تعالیٰ واضح کر دکھایا تو پھر ابطال تفسیر میں کی کیا حاجت ہے بلکہ
 نصیح ان دو تفسیروں سے توضیح مقصود زیادہ تر ہے اس لئے کہ اثبات لوازم تحقق تلم نامہ پر دال ہوتا
 ہے سب جلتے ہیں کہ شئی اذا ثبت ثبت بلوازمہ اس صورت میں تفسیر اول دعویٰ ہے تو تفسیر ثانی مثبت
 اس کی دلیل ہے اور بعینہ قضایا کیا ساتھ ماہی کی صورت ہے اب اس معبود مفیض الخیر والحدود معلوم معلوم معلوم
 الوجود کا شکر بکمال نیاز و مجربا نگداز بجا لائے کہ ہم کہاں کہاں شاخ و شعلہ چلے گئے مگر جہان گئے اسی پہل پر ہے
 اور طرف سے ایک طرفہ مانہ لائے اور غیر مطلوب بھدا شدہ حاصل کیا بعد مل مطلب کی طرف پھر چلے آئے بالجملة ایہی
 اولیٰ بالمونیہ میں اس قسم جس تفسیر سے لیے مثل آفتاب نیم روز اہل نظر کیلئے اس بات پر شاہد ہے کہ سوال بشر
 مسلم منشاء و جود اربع مومنین ہیں اہد ما بین یوح نبوی صلیم اور اربع مومنین وہ راجعہ اور رابطہ ہے کہ
 منشاء انتزاع اور انتزاعیات میں ہوا کرتا ہے اور چونکہ بشہادت تقریرات گذشتہ یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ
 انتزاع میں بین المومنین ہوا کرتا ہے چنانچہ لفظ انتزاع ہی خود اس بات پر شاہد ہے تو شے ثانی کے لئے دربارہ
 انصاف روحانیت روح نبوی صلیم واسطہ فی العروض ہوگی کیونکہ منشاء انتزاع موصوف بالذات ہوا کرتا
 ہے اور موصوف بالذات ہی واسطہ فی العروض ہوا کرتا ہے مگر ان اس بات کو سمجھنا کہ موصوف بالذات
 ان دونوں میں سے کونسا ہے ہر کسی کا کام نہیں اہل فہام تو وسطہ با اوقات موصوف بالعرض کو
 موصوف بالذات اور موصوف بالذات کو موصوف بالعرض سمجھ لیتے ہیں چنانچہ انتزاع فوقیت و تختیت میں
 اکثر ہی ہوتا ہے اور چونکہ اس باب میں ایک شاخ کا کافی گلد چکا ہے زیادہ گفتگو کرنی مناسب نہیں جلتے
 ہاں اس بات کا جملہ ادینا ضرور ہے کہ اس صورت میں مصدر اربع مومنین آپ ہوئے اور منجھ اور منجھ حدوث
 اربع مذکورہ آپ کی روح مقدس صلیم ہوئی سو یہاں ہمارا مطلب تھا کیونکہ ابوت سبحانی اور کیا ہوگی ابوت سبحانی
 کو ابوت کہنا انصاف سے دیکھئے تو اس ابوت کے سامنے محض تجوز ہے جس کی بنا اسی فتاویٰ اعلیٰ
 اور وساطت عروسی پر ہے اسی حقیقت تو یہ ہے کہ ایک شے دوسری شے کے لئے منشاء انتزاع اور علت
 اعد واسطہ فی العروض ہو سو باہن نظر کہ ابوت جسمانی میں بھی ایک شایہ علیت الدین کی طرف ہے اطلاق
 والد و لولہ جائز رکھا گیا اور حقیقت تو یہ ہے کہ کوئی شے کسی شے کیلئے منشاء انتزاع اور علت حقیقی اعنی

مجمع حدوث اور مصدر وجود ہوا اور ظاہر ہے کہ شے حادث و صادر کے عطا اور داد و پیش و نشر انترزا
اور علت کے ساتھ میں ہوتی ہے اسکو ہمنے بوساطت عروضی تعبیر کیا ہے مگر ظاہر ہے کہ علت و نشر انترزا
کے لئے فقط علت و معلول اور نشر انترزا اور صفت انترزا کی ضرورت ہے جیسے تولد کے لئے
ایک والد دوسرے والد کی حاجت ہے اس لئے کہ یہاں فقط اضافت واحد ہے اور اضافت
واحدہ کیلئے اس کے دونوں حاشیوں کا تحقق کافی ہوتا ہے اس لئے کہ تصور ابوت اور تحقق تولد کے
لئے فقط وجود حاشیہ جو اضافت کیلئے ضرور ہے اُنی والد و ولد کافی ہے امر ثالث کی ضرورت نہیں
ہاں ساطت عروضی میں دو مفہوم اضافی مجتمع ہیں ایک ساطت دوسرے عروض پھر انہیں باہم تقابل
تضائف بھی نہیں جو فقط وجود حاشیہ کافی ہو اور ہر ایک کو ایک اعتبار سے مضاف اور ایک
اعتبار سے مضاف الیہ قرار دیکر دو اضافتوں کو پورا کر لینا لازم چار حاشیے چاہئیں ورنہ اس سے
بھی کیا کم کہ تین تو ہوں جو ایک کو مشترک بین الاضافتین اور متعارف باعتبارین اُنی مضاف و نیز مضاف
ٹھہر کر دو اضافتوں کا پورا کرین اسلئے چار ناچار ماوراء روح مقدس نبوی صلعم اور ارواح مومنین
کے ایک اور امر ثالث کی ضرورت پڑی جسکو معروض بھی کہتے اور ذو واسطہ بھی اسکا نام رکھئے بالجملہ
اضافت و ساطت کے لئے تو دو حاشیے نوع مقدس نبوی صلعم اور ذو واسطہ ہیں اور اضافت عروض کے
لئے دو حاشیے ارواح مومنین جو عوارض ہیں اور ذو واسطہ جو معروض ہے یہ بات کہ معروض اور
ذو واسطہ کیا ہے اسکی تحقیق بقدر ضرورت بلکہ زیادہ چند بار گزرتی ہے کیونکہ بحکم اضافت مدعی اضافت کے
ذمے اتنی ہی بات لازم ہے کہ علت اضافت بیان کرے اور ظاہر ہے کہ اضافت کا ثبوت خود مستلزم
تحقق منتبہین ہے اور یہ لازم نہیں کہ اثبات تنسبیں بھی بجنسہا یا بنوعہا یا بالخصہا کیا کرے اور ہمنے
باینہم دو تین بار تحقیق معروض کی طرف اشارہ کیا ہاں تشخیص و تعیین معروض نہیں ہوتی سوائے کے پیچھے
پڑنا بجز حماقت یہودہ سرائی کے اور کیا ہے بلکہ انصاف سے دیکھئے تو ہم درپے اثبات نسبت
ابوت و اضافت تولید و تولد ہیں اور اس کے لئے فقط علیت اور معلولیت کا اثبات ہیں الروح
النبوی صلعم و بین ارواح المومنین کافی ہے اُنھے معروضات کا اثبات ہم ہمارے خود ضروری
نہیں چاہئے بلکہ تعیین و تشخیص البتہ بغرض چند جن میں سے ایک اثبات فرقی میں موت النبوی صلی اللہ
علیہ وسلم و موت المومنین بھی ہے امر مذکورہ کا اثبات ہمنے اپنے ذمے لیا تھا ہاں اس خبکا جواب

البتہ ہمارے ذمے ہے کہ آیہ مذکورہ الگرداں ہے تو ابوت ایمانی پر ہے تو اہل روحانی پر دلالت نہیں کرتی اور مطلب کمٹوں کا اثبات تحقق ابوت روحانی پر موقوف ہے اس لئے کہ غرض اصلی اثبات و اہم افضل موجودات مسلم نہیں اور ناظرین ادراک گذشتہ پر ظاہر ہے کہ یہ بات بذریعہ قاعدہ مہمدہ اعلیٰ علیت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم جب ہی متصور ہے کہ آپ ارواح مومنین کے لئے علت حیات ہوں اور وساطت عرفی کے کام نہیں چلتا تفصیل اس جواب کی چونکہ ایک مقدمہ کی تہید پر موقوف ہے اس لئے اول ہی معروض ہے ایمان و کفر کے لئے تحقق حیات اول ضروریات میں سے ہے وجہ اس کی یہ کہ ایمان انقیاد باطن کا نام ہے اور ظاہر ہے کہ انقیاد باطن قوت علیہ ادا کے احوال و انفعالات میں سے ہے اور قوت علیہ ادا کے انفعالات کیلئے تعلق علم بالعلوم کی ضرورت ہے بلکہ انفعالات کے لئے مگر فعل ہے کیفیت علمی ہی ہے اور قوت میں کیفیت ایمانیہ ایک حالت متوسطہ بین القوت العلمیہ والقوت العلمیہ الارادیہ ہے اور حاصل ہر باطن و عمل کیفیت علمیہ قوت علمیہ ہونی چاہئے چونکہ مقصود بالذات انصباع قوت علمیہ ہے تو یہ حیثیت اتھاف قوت علمیہ اور کیفیت مذکورہ کا نام ایمان ہو گا ورنہ اس صورت میں ایمان فقط علم سے تحقق ہو جایا کرتا اور یہود مردود باوجود اس علم کے کہ آیہ یعرفونہ کما یعرفون ابنائہم بھی اسی پر شاہد ہے ضرورت ثابت ہوتے اس لئے کہ بحیثیت مذکورہ فقط فاعل ہی کی ضرورت ہے چنانچہ ظاہر ہے اور نیز پہلے واضح ہو چکا ہے ہاں بحیثیت اتھاف معنوی ہر صفت کو فاعل بمفعول دونوں کی ضرورت ہے یہی اس بات کی دلیل کہ انصباع و اتھاف قوت علمیہ مقصود ہے اول تو یہی آیہ یعرفونہ کما یعرفون ابنائہم ہے ہاں نہم فقط انقیاد و اذعان و خضوع و تسبیح وغیرہ بھی جو منجملہ تفسیرات ایمانی ہیں اس پر دلالت کرتے ہیں پھر تقویٰ و صبر و توکل وغیرہ جو خمبہ... مقننات و لوازم ذات ایمان یا ان اس کے لئے برہان ہیں اس لئے کہ یہ سب امور اختیار یہ ہیں اور اختیار و ارادہ قوت علمیہ کا کام ہے قوت علمیہ اس کو شے سے منزہ ہے اس پر آیہ و ما خلقت الجن والانس الا ليعبدن احدنیز آیہ و الامر والاليعبد واللتدخلصین لہ الدین مثل انتخاب نیر و ناس بات پر شاہد کہ مقصود بالذات اور مطلوب ہو واسطہ عبادت ہے جو لاجرم منجملہ اختیاریات و عملیات کے مگر شہادت آیہ قالت الالعباد ما قل لم تومنوا و لكن قولوا اسلمنا و لمایدغل الایمان فی قلوبکم اور نیز بدلت حدیث انما الاعمال بالنیات یہ بات روشن ہے کہ اہل عبادت نیت اور انقیاد باطن ہے سو اسی کو ہم ایمان کہتے ہیں اتنا فرق کہ ایک نیت عام اور عبادت عام ہوتی ہے اور ایک نیت خاص اور عبادت خاص ہوتی ہے سو یہی نیت خاصہ

علل اعمال خاصہ ہیں ایسے نیت عامہ کو علت جملہ اعمال سمجھئے بالجملہ ان مینون میں جبکہ نیت سمجھتے ہیں اعمیٰ
 نیات خاصہ متعلقہ صوم و سلوۃ اعمال معینہ جبکہ ایمانی کہیئے وہی نسبت ہے جو اور عام و خاص اعمیٰ کلی اور اسکے
 حصہ میں ہوتی ہے مگر ظاہر ہے کہ حس کلیات طبعیہ مغائر ہست کلیہ نہیں ہو جاتے اسلئے جو ایک کی
 حقیقت ہوگی وہی دوسرے کی حقیقت ہوگی بالجملہ باین نظر کہ نیات خاصہ منجملہ ارادات ہیں جو قوت
 علمیہ ارادیہ ہی سے تصور ہیں لیکن سمجھ میں آتا ہے کہ ارادہ عام اور نیت عامہ بھی جبکہ ایمان کہیئے ارادہ اور
 قوت علمیہ ہی کا کام ہوگا اور ظاہر ہے کہ تسلیم واذعان جو شہور تفسیرات ایمانی میں سے ہیں بے ارادہ تصور
 نہیں خود ارادہ کہو یا ملزم ارادہ کہو اس لئے خواہ مخواہ یہ کہنا پڑے گا کہ ہر چند کیفیت ایمانی کے تحقق میں
 کیفیت علمیہ اور قوت علمیہ کو برابر لیا جی و فیض ہے جیسے حوادث میں مبتدا و حدوث اعمیٰ لازم ذات و اسطفا
 العروض اور معدوم کو دخل ہوتا ہے مگر باین نظر کہ کجی انصاف فاضل مقصود ہوتا ہے اور کجی انصاف مغولی
 پھر جس کا انصاف مقصود بالذات ہوتا ہے صفت متوسطہ اسی کی صفت ہو جاتی ہے اور اس اعتبار
 سے دوسرے پر اس کا حمل اور دوسرے کی طرف اس کا انتساب جائز نہیں ہوتا چنانچہ تقریر منع تصدیق
 مصدقہ معنی المفاعل اور مبنی للمفعول میں یہ بات واضح ہو چکی ہے اور یہاں انصاف مفعولی اعمیٰ تھا
 قوت علمیہ قوت ارادیہ بالکیفیت معلومہ مقصود ہے تو لاجرم ایمان احوال قوت علمیہ میں سے ہوگا
 یہ تقریر حسب الخواہل زمانہ تھی اور اگر تقلید ابنار و فکار کو ایک طرف دھریئے تو یوں معلوم ہوتا ہے
 کہ احیائین دو قوتیں ہیں ایک علمیہ حکاکام کشف و ادراک معلومات ہے دوسرے علمیہ حکاکام حرکات
 و سکناات ہے خواہ حرکات انہی ہوں یا غیر انہی ہوں مثل کیفی وکی کے خواہ جسمانی ہوں خواہ معانی
 ہوں اس صورت میں توجہ روحانی اور میلان قلبی بھی جبکہ محبت کہتے ہیں داخل حرکات رہے گا اور
 اس صفت حکاکام ہوگا جس کو ہم نے بنام قوت علمیہ تعبیر کیا ہے اور اسی کو ہم قوت ارادیہ بھی کہتے
 ہیں اور کیونکہ کہتے ارادہ کہتے ارادہ بمعنی عزم کی حقیقت اگر غور کیجئے تو یہی محبت ہے کہ قدرت پر
 عارض ہو کر صورت عزم حاصل کر لیتی ہے کیونکہ بواسطہ تحلیل عزم کیجئے تو یہی دو باتیں نکلتی ہیں باقی علم اللہ
 سے بالبداہتہ سابق ہے ارادہ اس سے مرکب نہیں اسلئے علم بے ارادہ اکثر ہوتا ہے اور ارادہ
 قدرت کے اس طرح سابق نہیں اس لئے ارادہ بے قدرت نہیں ہوتا جب یہ بات تحقق ہو چکی تو سینے
 بعد غور یوں معلوم ہوتا ہے کہ قوت علمیہ و قوت ارادیہ میں درہائے ایمان فقط اتنا ہی اشتراک ہے

کہ دونوں ایک مفعول کے ساتھ متعلق ہونے میں اپنے جو چیز اسکے لئے مفعول غنی معلوم ہے وہی چیز اس کے لئے مفعول مراد ہے یعنی محبوب و مطلوب کے یہ مطلب نہیں کہ مفعول و فعل صلہ ہے اس لئے کہ اصل ارادہ اور اول مرتبہ محبت کے یہ مطلب ہے، باقی افعال ارادیہ آثار قدرت میں سے ہیں اور نشانہ انکا وہی محبت و مطلب ہے، غنی یا میں نظر کہ افعال و حرکات موصول الی المحبوب بالذات یا الی المحبوب بالعرض ہوتے ہیں تو بانشاء ارادہ و حکم قوت علیہ قدرت کا یہ پردہ ازا افعال ہوتی ہے اور اس وجہ سے محبوب بالعرض ہو جاتی ہے اس لئے کہ موصول الی المحبوب بھی محبوب ہی ہو جاتا ہے غرض اصل ارادہ محبت ہو اور ارادہ یعنی شہدائی غزم فعل اس کے اتلا لہ مراد ہے کہ جن سے قدرت ہی متاثر نہ مفعول ہوتی ہے اس لئے محبت مقدمات میں اسکا ظہور ہوتا ہے یہ نہیں کہ وقت تعلق لہذا المقدمات یہ غزم جس کی حقیقت طلب ہے زائل ہو جاتا ہے بلکہ طلب بحال خود ہے کیونکہ لہذا محبت میں سے ہے ان مطلوب منہ نہیں مرتبہ ملکہ موجود ہے مرتبہ فعلیت میں متحقق نہیں بلکہ قوت علیہ اور قوت اللہ جہ قوت علیہ اول کہا ہے دونوں ایک مفعول کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اور سوا اسکے آپس میں کوئی فعل و مفعول نہیں ان قوت ارادیہ بذات خود اپنے مفعول کے ساتھ متعلق نہیں ہوتی تعلق ارادہ لہذا کی تعلق علم بالملک و ملک شرط اور واسطہ فی الثبوت ہے مگر کیونکہ شاید یہ خیال ہو کہ تقریر مسطور جب است جو کہ مرادات مجہولات میں منحصر ہو جائیں سوا اسکا جواب اسی تقریر میں مندرج ہے یعنی ارادہ کے لئے محبوب ہونا چاہیے بالذات ہو یا بالعرض ہو یا بلکہ ایمان کے لئے بمقتضائے تقریر اول علم و ارادہ دونوں ضروریات و وجوہ میں سے ہیں اور کیوں نہ ہو انقیاد محبت کے آثار میں سے ہے اور محبت ہی اصل ارادہ ہے اور محبت بے علم متعصہ نہیں اس لئے جس کیسکا ایمان ذاتی ہو گا علم و ارادہ بھی اسکا ذاتی ہو گا مگر سب جلتے ہیں کہ حیات میں سوا علم و ارادہ کے اور کیا ہے بلکہ غمہ کیجئے تو حیات محبت ارادہ تینوں ایک مصداق کے لئے مفہوم ہیں ان میں سے مفہوم و دل و لول و موضوع و مراد وغیرہ ایک مصداق کیلئے مفہومات متغائر الاعتبار ہیں ایسے ہی حیات و محبت و ارادہ وغیرہ مختلف الاعتبار ہیں فقط یہ حیثیت انصاف قاعلی حیات ہیں اور حیثیت اضافت فہما میں محبت و ارادہ ہیں اور اگر ارادہ کو مراد و طلب رکھیں تو خیر یہ اور بات ہے مگر ارادہ یعنی محبت بحیثیت تعلق افعال کچھ نہیں ہو جاتا اگرچہ باوی النظر میں کچھ اور معلوم ہو اس لئے کہ محبت قدر لذات اور غیر قدر لذات محبت ہونے میں ہولنا براہ میں پر قار الذات یعنی حرکات ارادیہ داخل قدرت محبت و مرید میں اور اس وجہ سے ان کا مصداق واقع اور متحقق ہوا حدوث متعاقب ارادہ ہو جاتا ہے یعنی قدرت ہوا خواہی ارادہ یا محبت حکم لہذا یا فعل ارادہ جو

چاہو سو کہو مطلب ایک ہی کار پر داز اور مطیع الخدمت اور فعل ہو جاتی ہے اور غیر قارذات ہا میں وجہ کا اغلاقت
 محب نہیں بوجہ ارادہ ظہور نہیں آتی بہر حال محبت ارادہ اور حیات میں ہوا فرق مذکور اور کچھ فرق نہیں چنانچہ آثار
 اوصاف ثلثہ متعارف ہیں کار حیات احیا رنیز ہے یا حرکت جو بوسیدہ علم و قدرت تصور ہے سو ہی بات محبت ارادہ میں ہوتی
 ہے مان محبت میں بالخصوص علم اور میلان الی النافع اور نفرت و ہرب من المضر ہوتا ہے اور ارادہ میں طلب
 تحصیل نافع یا طلب نفع مضر معلوم ہوتا ہے سو یہ نسبتیں ہر چند بوجہ تغائر متسبب متغائر معلوم ہوتی
 ہیں مگر باین نظر کہ طالب ہی ہوتا ہے جو محب ہوتا ہے یوں معلوم ہوتا ہے کہ جو نشاء محبت ہے وہی
 نشاء طلب ہے در محبت کسی کو ہو اور طالب کوئی اور ہو گا اس لئے ارادہ عین محبت کا نام ہو گا مگر قاعدہ ہے
 کہ تفاوت قابلیت مروض اعمی مفعول سے ظہیر آثار میں اختلاف ہوتا ہے اس لئے محبت مقدمات میں
 بجز محبوبیت مفعول کی جانب اور کچھ اثر ظاہر نہیں ہوتا ہے اور مقدمات محبت میں تحقق محبوب تک
 نوبت پہنچ جاتی ہے بصورت میں فاعل کی جانب ایک صفت واحدہ ہے جس کے مراتب باعتبار ظہور
 آثار مختلف ہیں پھر ایک آثار کے اعتبار اسکا نام محبت ہے دوسرے آثار کے اعتبار سے اسکا نام لڑا
 ہے اور حیات و محبت فقط تفاوت عموم و خصوص آثار ہے مگر ان آثار کے کما فاعل ہمیشہ محبوب باغیر
 ہونگے اور محبوب ہمیشہ بالذات امور قارذات الذات ہونگے چنانچہ ظاہر ہے اور ظاہر نہیں تو نہ ہوں گے
 اور ایضاً کی کچھ ضرورت بھی نہیں مگر کچھ شک نہیں کہ ارادہ یعنی مذکور عین حیات ہے اور نہ ہی ہمارا لگیا
 نقصان اگر اس کے عدم ثبوت میں ہمارا کچھ نقصان ہوتا تو انشاء اللہ اسکو تفصیل تمام ذکر کرتے مگر ہمارا
 مطلب بہر حال ثابت ہے آمین کیونکہ گنجائش کلام ہی نہیں کہ ارادہ علم بے حیات تصور نہیں اور ایمان
 بے علم ولولہ مکن نہیں معمول علم کیلئے بالضرور علم و ارادہ اور علم و ارادہ کیلئے بالضرور حیات چاہیے وجہ ضرورت کچھ یہی
 اس لئے کہ جس ایمان نانی ہو گا اسی حیات بھی ذاتی ہوگی اور جبکہ ایمان بالعرض ہو گا اس کی حیات بھی بالعرض ہوگی مگر وجہ
 مذکورہ معدن دونوں کا ایک ہی ہوگا یہ نہیں ہو سکتا کہ ایسے شخص کا جس کی حیات و ایمان دونوں عرضی ہوں
 حیات کہیں اور سے آئے اور ایمان کہیں اور سے آئے اسلئے کہ ایمان حاصل صرب قوت علمیہ و قوت
 عملیہ ارادہ ہوا اظہار ہے کہ یہ دونوں رکن حیات کے ہیں یہ نہیں ہو سکتا کہ حیات ہوا واحد یہ دونوں
 ہوں یا یہ ہوں اور حیات نہ ہو چنانچہ ظاہر ہے محتج بیان نہیں اسلئے بشہادت آیہ کریمہ النبی اولی
 بالمؤمنین من انفسہم حیات المؤمنین انکس حق میں ایک صفت عرضی یعنی بالعرض ہوگی جسکا موصوف بالذات

بحکم تقاریر گذشتہ نفس مقدس سرورِ صلعم ہوگا اور یان لحاظ کصفات ذاتیہ قابل انفکاک نہیں ہوتی اور
صفات عرضیہ قابل زوال ہوتی ہیں اس بات کا قائل ہونا بڑی گنا کہ نفس مقدس نبوی صلعم اور حیات میں
نسبت ضرورت ذاتیہ ہے اور نفوس مومنین اور حیات میں نسبت امکان ذاتی ہے بالجملہ حیات نبوی صلعم
دائم ہے ممکن نہیں کہ آپ کی حیات زائل ہو جائے اور حیات مومنین عرضی ہے زائل ہو سکتی ہے اس لئے
کہ صفات ارضیہ حقیقت میں صفات ہی نہیں ہوتی موصوف کے ذمہ فقط اہمیت تصانیف لگ جاتی ہے
وہم غلط کارِ محکمہ عالم شہادت میں متہم کر دیتا ہے ورنہ حقیقت میں مالک صفات عرضیہ موصوف بالذات
ہوتا ہے صفات عرضیہ اس کے آثار میں سے ہوتی ہیں اور اس لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ امت محمدیہ صلعم
سے افضل اور خیر ہوا اس لئے کہ آثارِ تابع موثر ہوتے ہیں افضل موثر کے آثار بھی افضل ہونگے اور دونوں موثر
کے آثار بھی اور ہونگے اور ظاہر ہے کہ حضرت سرورِ عالم صلعم افضل الانبیاء والمرسلین ہیں تو لاجرم روح
مومنین امت محمدی صلعم بھی جو آثارِ روح اقدس سرورِ عالم صلعم میں سے ہیں انبیوں کی امت کے مومنین
کی ارواح سے افضل ہونگی اس لئے کہ اور انبیاء علیہم السلام اپنی امت کے مومنین کی ارواح کے ساتھ وہی
نسبت رکھتے ہیں جو نسبت کہ حضرت سرورِ عالم صلعم کو اپنی امت کی ارواح کے ساتھ حاصل ہے اعمی
ارواح مومنین صلعم گذشتہ آثارِ ارواح انبیاء سابقین علیہم السلام ہیں سو جیسے رسول اللہ صلعم اور انبیاء علیہم السلام
سے افضل ہیں ایسے ہی آپ کی امت اور ان کی امت سے افضل ہر چنانچہ خود خداوند کریم بھی ارشاد فرماتا ہے کہ تم
خیر امتہ اخرت للناس تلمعون بالمعروف الآیہ اور اس صورت میں ممکن ہے کہ ایہ النبی اولیٰ بالمومنین من انفسہم من
النبی من بھی اور المومنین من بھی الف لام استغراق کے لفظ ہو یا نول میں طبیعت کے لئے
اور دوسرے میں استغراق کے لئے اور یہ معنی ہوں کہ ہر نبی اولیٰ بالمومنین ہوتا ہے یا ماہیت نبوت کا
مقتضی ہے کہ اولیٰ بالمومنین ہو اس وقت المومنین سے فقط اسی امت کے مومنین مولا ہونگے بلکہ اگلے پچھلے سب
مومنون کو عام ہوگا اور سیاق و سباق بھی کچھ اس تعمیم کے مخالف نہیں اس لئے کہ مقصود بالذات اولویت نبوی
صلعم نسبت ارواح امت محمدی صلعم ہے سو جیسے یہ بات آیت النبی الخ کے قضیہ تخصیص ہونے میں حاصل
ہے ویسے ہی بلکہ مع شئی زائد اس کے کہ یہ ہونے میں حاصل ہے مگر ظاہر ہے کہ الف لام دونوں لفظوں میں
جہد کے لئے ہے اور مراد یہ ہے کہ ہذا النبی اولیٰ ہو لا بالمومنین من انفسہم لیکن اس بات سے اور انبیاء کی اولویت
بنسبت اپنی امت کے اگر ثابت نہیں ہوتی تو باطل بھی نہیں ہوتی بلکہ ثابت ہی ہوتی ہر استغراق ہر صورت

استغراق اور روئی اولویت بدلات مطابقیہ ثابت ہو جائیگی اور مخصوص ہوگی اور در صورت عہد منصوص تو نہ ہوگی
 پہلچہ قیاس ثابت ہوگی اس لئے کہ بلغاء و فصحاء اگر موضوع کو کسی وصف عنوانی سے تعبیر کرتے ہیں تو اہل فہم اس
 وصف کو علت محمول سمجھتے ہیں مثلاً اگر کوئی شخص کہے ہذا انجلاء ہزم الجند تو لاجرم اہل فہم کے نزدیک وصف فجاعت
 کو ہریت لشکر میں فعل ہوگا اسلئے اس قسم کا قضیہ اگرچہ بادی النظر میں تخصیص ہو تب پر بوجہ مذکور کلیہ کے حکم میں ہوتا
 ہے الغرض ذوق سلیم ہو تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ اس اولویت میں وصف نبوت کو دخل ہے اور ہر نبی کو اپنی
 امت کے ساتھ وہی نسبت ہے جو حضرت سرور عالم صلعم کو اپنی امت کے ساتھ اور ایسویہ سے تخصیص انبیاء
 علیہم السلام کی اہم خاصہ کے ساتھ کی گئی ہے اور اسی بنا پر یوں کہہ سکتے ہیں کہ موافق تفاوت مذہب
 انبیاء علیہم السلام مراتب اہم بھی متفاوت ہیں یعنی جیسے آفتاب اور قمر میں فرق ہے اور ان کے آثار یعنی
 صوب اور چاندنی میں اتنا ہی تفاوت ہے ایسے ہی بس قدر مراتب انبیاء میں باہم تفاوت ہوگا اتنا ہی مراتب
 امت میں تفاوت ہوگا اس لئے کہ رواج امت اس امت کے نبی کی روح کے آثار ہوتے ہیں اور اسی وجہ سے
 اس امت کو خود خداوند کریم نے خیر امت فرمایا اور کیون نہ فرمائے اس امت کے نبی افضل المرسلین خاتم النبیین
 سید الاولین و آخرین علیہم السلام علی افضل الصلوٰت و اہل تسلیات المسلمین پھر یہ امت کا و کمال فضل الامم ہوگی
 اور ہمیں سے انبیاء علیہم السلام کے انبیاء ہونے کی وجہ اور امتیوں کے امتی ہونے کی علت معلوم ہوگی یعنی
 یہ بات کہ حضرت نوح علیہ السلام اور حضرت ابراہیم اور حضرت موسیٰ اور حضرت داؤد اور حضرت عیسیٰ علیہم السلام
 اور حضرت افضل الانبیاء المرسلین صلعم ہی کیون نبی ہوئے اور ان کے امتی امتی کیون
 ہوئے معاملہ برعکس کیون ہوا امتیوں میں سے کوئی نبی ہو جاتا اور انبیاء مذکورین علیہم السلام ان کے امتی ہوتے
 لیکن جب اچھی طرح کاٹھنسی نصف النہار روشن ہو گیا کہ یہ نہیں ہونا چاہیئے تھا اگر اس ترتیب کے مخالف ہوتا
 و مخالف عقل تھا مؤثر اور واسطہ فی العرض اور علت قابل اقتداء اثر و عارض اور معلول نہیں مان اثر و عارض
 اور معلول قابل اقتداء مؤثر اور واسطہ فی العرض اور علت ہیں بلکہ یہ ترتیب ضروری اور وہ ترتیب بحال ہے
 اور اس میں سے یہ بھی نکل آیا کہ نبوت بدیہی ہے کسی نہیں اور اس کے کیا معنی ہیں اس لئے کہ واسطہ فی العرض
 اور مؤثر اور علت اور نشاء انتزاع ہونا واسطہ فی العرض اور مؤثر اور علت اور نشاء انتزاع کے اختیار میں نہیں
 ہوتا وجہ اس کی ظاہر ہے ارادہ کے نیچے اہل میں افعال اختیار یا اہل میں اور جو چیزیں بواسطہ افعال اختیار
 حاصل ہوتی ہیں جیسے درہم دینار مثلاً کسی اور اختیار سی بوجہ مداخلت افعال اختیار یہ کہتے ہیں اور صفات

ذاتیہ مزید و مختار نہ از قسم افعال ہیں نہ افعال اختیار سے حاصل ہوتی ہیں بلکہ مثل ذات صفات مذکور بھی خدا داد ہوتے ہیں دیکھئے اجتماع و البصار جو از قسم افعال ہیں اختیاری ہیں گر خود سمع و بصر اختیار ہی نہیں عطاء خدائے واجب العطا یا ہیں ورنہ اندھے مادر زاد اور بہرے مادر زاد سمع و بصر حاصل کر لیا کرتے اور ظاہر ہے کہ علیت و معلولیت و موثریت و اثریت اور وساطت عرضی اور غایتی و نشائیت انتزاع اور انتزاعیت لوازم مراتب مخلوقیہ سے ہیں اور لوازم مخلوقیہ مخلوقات کے اختیار میں نہیں و نہ ہر کوئی اپنے حسبِ نحواء مراتبِ طیلہ و جمیلہ حاصل کر لیا کرتا بالجملة امور مذکورہ صفات ذاتیہ میں سے ہیں اور مثلاً محض بقدرت الہی شخص معین ہوئی ہیں ہو صوف و صاف مذکورہ کو ایمن کچھ دخل نہیں جیسے آفتاب کو منور یعنی قائل تنویر اور مصدر شجاع بنادیا اور زمین کو مثلاً قائل تنویر اور شجاع کو معاد آتش کو محرق اور مصدر حرارت اور چوب کو مثلاً قائل احتراق اور حرارت کو صادر بنایا ایسے ہی انبیاء کو مصدر ارواح مومنین اور ارواح کو صادر بنادیا نہ انبیاء نے بزور بازو یہ مرتبہ حاصل کیا نہ مومنین بوجہ بحال اس محرم رہ گئے مگر اس مرتبہ میں اور نبوت میں پھر ایسا فرق ہے جیسے عقل و زارت اور سپہ سالاری اور شجاعت میں اُنی استعداد نبوت تو اسی منشائیت اور مصدریت مذکورہ کا نام ہے مگر استعداد کو فعلیت لازم نہیں ورنہ ہر قائل و ذریعہ ہر شجاع سپہ سالار اور ہر چوب خشک سوختہ اور ہر جسم کثیف منور ہوا کرتا اور وجہ اسکی یہ ہے کہ فعلیت تصاف قوایل باقیق اور افاضہ فاعل پر موقوف ہے قابل کے اختیار میں نہیں چنانچہ امثلہ مذکورہ سے واضح ہے اس لئے تقرر عہدہ نبوت بھی مثل منشائیت اور مصدریت مذکورہ اختیار النبیاء میں نہ ہو گا بالجملة استعداد نبوت اور فعلیت نبوت و نون داد خداوندی ہیں کسب کو اس میں دخل نہیں اور یہیں سے ابوت روحانی حضرت حبیب ربانی علیہ الف الف صلوة و سلام بہ نسبت ابو مومنین است محمدی صلعم ثابت ہو گئی اس لئے کہ حقیقت ابوت و سلطنت ایجاد ہے اُنی والد جسمانی سلسلہ ایجاد میں واسطہ وجود و ولد ہوتا ہے سو ایسے ہی ارواح انبیاء خصوصاً سرور انام علیہم الصلوٰۃ والسلام علی آلہ السلام واسطہ وجود دار و اح امم ہیں کیونکہ انبیاء خصوصاً حضرت سید الموجدات صلعم حسبِ تحریر گذشتہ منشاء انتزاع ارواح مومنین است ہوتے ہیں اور ارواح مومنین است اُنکے حق میں منجلا انتزاعیات الہی ہیں اور ظاہر ہے کہ والدین جسمانی کو وجود و ولد میں اتنا دخل نہیں جتنا منشاء انتزاع کو وجود انتزاعیات میں دخل ہوتا ہے اول کو وجود آدمی بے والدین تصور بلکہ واقع ہے حضرت آدم علیہ السلام کے نہ مان تھیں نہ

نہ باپ حضرت عیسیٰ کے والد کوئی نہ تھا پھر بعد وجود بقار اولاد کے لئے بقار والدین ضروری نہیں اگر مان
 باپ کا جسم فنا ہو جائے تو اولاد کا جسم فنا نہیں ہو جاتا اور منشاء انتزاع کو بالضرورت حدوث و بقار
 انتزاعیات دونوں میں دخل ہے اور پھر دخل بھی کیسا نہ بے منشاء انتزاع نہ حدوث انتزاعیات
 ممکن ہے نہ بقار انتزاعیات مقصور ہے علیٰ ہذا القیاس مؤثر اور واسطہ فی العروض اور علت کو حدوث
 و بقار عروض اثر و معلول میں کیسی حاجت ہے کہ حاجت بیان نہیں اور کیوں نہ ہو یہ سب مفہومات اور
 مفہوم منشاء انتزاع ایک ہی مصداق پر صادق آنے میں فرق اگر ہے تو اعتباری ہے حقیقی نہیں
 چنانچہ اہل فہم پر روشن سہل سہل رسالہ کے سمجھنے والوں کو اس قسم کے فرقوں کے بیان کی کچھ حاجت نہیں ورنہ
 میں ہی قلم گھسانا اور کاغذ سیاہ کرتا۔ الغرض مداخلت والد جسمانی اور ضرورت والد روحانی میں زمین و
 آسمان کا فرق بل والد جسمانی اگر ہے بھی تو واسطہ فی الثبوت ہے جو اصل ارکان وجود حادث سے
 حسب تحقیقات گذشتہ خارج ہے اگر وہ ہوتا ہے تو بخند موصولات آثار فاعل الی المفعول یا واقعات
 مواقع وصول اثر ہوتا ہے اور منشاء انتزاع اور علت اور مؤثر اور واسطہ فی العروض معلی وجود ہوتا
 ہے بالجملہ والد روحانی کو خود جناب ظلی اکبر کے ساتھ ایک نوع کی مشابہت تامہ ہے جیسے ممکنات کو
 حدوث میں کیا بقار میں کیا وجود بلدی کی ضرورت اور اسکی طرف احتیاج ہے ایسے ہی انتزاعیات غیرہ
 کو منشاء انتزاع وغیرہ کے حدوث و بقار میں ضرورت ہے اس جگہ سے اہل فہم کو کیفیت ارتباط حادث
 بالقدیم کی قدر معلوم ہو گئی ہوگی اور یہ بھی معلوم ہو گیا ہوگا کہ حقوق والد روحانی والد جسمانی کے حقوق
 سے کتنے زیادہ ہیں اور کیوں نہیں وہاں اگر تولد جسمانی ہے تو یہاں حدوث روحانی ہے
 وہاں اگر مداخلت ہے تو یہاں ضرورت ہے پھر جب حقوق والدین جسمانی اس قدر ہیں کہ حقوق
 والدین مجملہ اکبر کیا کر ٹھہرا چنانچہ احادیث صحیحہ بخاری و مسلم میں مصرح ہے تو حقوق والد روحانی
 کتنے اور حقوق والد روحانی کیسا ہو گا بالجملہ حسن قدر والد جسمانی مظہر خالقیت و مظہر ربوبیت ہے
 اس سے زیادہ والد روحانی مظہر خالقیت و مظہر ربوبیت ہے اسی لئے واذا اخذنا میثاق بنی اسرائیل
لا تعبدون الا اللہ کے ساتھ وبالوالدین احسانا فرمایا تو اطیعوا اللہ کے ساتھ اطیعوا الرسول لگایا
 اس میں اور آمین دیکھو کتنا فرق ہے اور کتنے تفاوت ہے عبادت خداوندی اور چیز ہے احسان
 والدین اور چیز ہے احسان میں فعل محسن یا عطا کرنا مقصود نہیں ہوتا وہ راحت مقصودی ہے جو ان

دولور سے ساختہ مربوط ہوتی ہے مگر چونکہ ثمرہ مذکور فعل مذکور یا عطار مذکور پر اور عطا ہے فعل مذکور اور فعل مذکور ہے اطاعت متصو نہیں تو بناچار ہی اطاعت والدین کی ضرورت پڑتی ہے اور عبادت میں خود عبادت ہی مقصود ہے کوئی اور ثمرہ جو عبادت پر تفریح ہو جناب باری کو مطلوب نہیں اور عبادت عین اطاعت کا نام ہے عبادت کی حقیقت بھی اطاعت ہے تو یہاں اطاعت بذات خود مقصود ہے اور والدین کے حق میں اطاعت آلہ مقصود ہے اور ظاہر ہے کہ اگر کوئی مستاجر کسی اجیر سے ایسے کام پر عقد اجارہ کرے جو کسی آلہ پھر وقوف ہو تو آلہ مذکور تاجر کی ملک میں داخل نہیں ہو جاتا اور دوبارہ آلہ کوئی استحقاق اس کو حاصل نہیں ہوتا بعد اختتام کام کے یا قبل شروع کام کے بلکہ عین وقت کام کے مستاجر کو آلہ سے کچھ کام نہ ہو گا فقط اپنے کام سے کام ہو گا آلہ مذکور اگر اجیر فرمے اور وہ آلہ اس کا ہے تو ملک اجیر رہے گا اور غلام ہے تو ملک مولے رہے گا مستاجر کو دوبارہ ملک بوجہ طلب کار مذکور کچھ استحقاق نہ ہوگا بالجملہ والدین سختی راحت ہیں اور اطاعت میں جو آلہ راحت ہے کچھ استحقاق نہیں اسی لئے امر والدین کے گناہ و معصیت میں نہیں سے جاتے اور اطاعت خالی از راحت میں چندان تاگد نہیں فقط باین لحاظ کہ اطاعت موجب سرور ہے اور سرور بخلاف راحت ہے اطاعت خالی از راحت بھی سرور ہے لہذا والدین اگر غنی و قوی ہوں اور اولاد کے ذمہ رج فرض نہیں تو اجازت کی خواہ خواہ ضرورت نہیں اور آجہ اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول میں خود عطار استحقاق اطاعت ہی سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو فرمایا آپ کی اطاعت کے اپنی اطاعت ٹھہرایا ایمان کے لئے لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کو رکن بنایا ہی یہ بات کہ وہی اطاعت اولی الامر کو عنایت ہوئی سو اس میں ہمارا کیا انفصال ہے لاریب اولی الامر بھی واجب الاطاعت ہیں مگر جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت خدا کی اطاعت سے دوسرے درجہ میں ہے ایسے ہی اولی الامر کی اطاعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت سے دوسرے درجہ میں ہے مگر تافرق ہے کہ اطاعت رسول طاعت معنوں ہے اور اطاعت اولی الامر طاعت عنوان ہے

۱۰۔ اعمیٰ اولی الامر کی اطاعت بحیثیت امر بالمعروف و نہی عن المنکر ہے اور اطاعت رسول بحیثیت بذات الہیہ وادی النظر میں یہاں بھی اطاعت عنوانی ہے شرح اس اجمال کی یہ ہے کہ رسالت صفت معنوی ہے رسول سے مُرسَل مراد ہے اور اولی الامر صفت فاعلی امر فاعلی بذات خود اطاعت کو مقتضی ہے رسالت معنوی بذات خود اطاعت کو مقتضی نہیں اگر کوئی شخص کسی کے پاس غلام بنیو یا بیٹا سمجھے تو لاریب ہاذا رشتہ

اس کو مرسل کہیں گے مگر یہ رسال بغرض طالب طاعت غلام نہیں بلکہ بغرض استخدا غلام ہے جس میں اُلٹ
غلام مرسل کو اطاعت مرسل الیہ کی لازم بلکہ انغرض مفہوم رسول مثل مفہوم اولی الامر مستثنیٰ اطاعت اور
خوشتگارانہ قیاد نہیں جو علت خطاب طیعوا ہو سکے ہاں مفہوم امر بالمعروف النہ عنکر خطاب طیعوا ہو سکتا ہے
اس لئے اطاعت اولی الامر تو اطاعت عنوانی ہوگی اور اطاعت رسول طاعت ذاتی ہوگی کیونکہ جب
عنوان موجب خطاب نہیں ہو سکتا تو بعد عنوان معنون ہی موجب خطاب ہوگا ورنہ معنون بھی نہ تو پھر
احکام خداوندی کا حکم اور حکمت ہونا غلط ہو جائے گا اور یہ وہ بات ہے کہ سب میں اول اس سالیہ میں
کے اثبات سے فراغت پائی ہے بلکہ حکم کا حکم کہنا خود اسی بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس میں کچھ حکمت ہے
اور پہلے واضح ہو چکا ہے کہ حکم و حکمت علم نسبت حقیقیہ حکمیہ کو کہتے ہیں جو مابین محکوم علیہ اور محکوم جہتی
یعنی موصوف بالذات اور موصوف بالعرض ہو کر رہتا ہے اور ظاہر ہے کہ محکوم علیہ حقیقی علت محکوم جہتی ہوتا ہے
چنانچہ حکم بمعنی امر وہی اس پر مترفع ہوتا ہے چنانچہ بخوبی اوپر واضح ہو چکا ہے اس صورت میں قضیہ الرسول
مطاع میں اگر معنون بھی مثل عنوان علت محمول نہ ہو تو علم و تصدیق قضیہ مذکور بخلاف حکم و حکمت نہ ہوگی اور پھر
خطاب طیعوا کیلئے موافق قاعدہ حکمت کوئی وجہ نہ ہوگی بالجمہ قضیہ الرسول مطاع میں معنون محکوم علیہ حقیقی ہے
اور ظاہر ہے کہ معنون رسول اس جگہ بجز روح مقدس سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم اور نہیں فعل ارسال ذات
مقدس صلعم کے ساتھ متعلق ہو سکتا ہے کسی وصف کے ساتھ متعلق نہیں اور اہل فہم پر روشن ہے کہ اطاعت
ذاتی بجز اس کے تصور نہیں کہ مطاع مطیع کے لئے منشاء انتزاع ہو کیونکہ اس صورت میں مابین مطیع و مطاع
علاقہ ذاتی ہوگا ورنہ باعتبار ذات مطیع بھی مطاع سے مستغنی ہوگا تو پھر اگر اطاعت ہوگی تو مثل اطاعت لی الامر
اطاعت وصفی ہوگی اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ لفظ الرسول کے ساتھ تو طیعوا فرمایا اور اولی الامر کیا تھا
طیعوا نہ بڑایا تاکہ معلوم رہے کہ اطاعت رسول طاعت مستقلہ اور بالذات ہے اور اطاعت اولی الامر
بالتبع اور بالعرض یعنی بوجہ نیابت نبویہ صلعم اولی الامر کو منصب مطاعیت حاصل ہے باقی بعض مواقع میں جو فقط
الرسول کے ساتھ بھی لفظ طیعوا نہیں فرمایا تو اسکی دو وجہ ہیں ایک تو یہ کہ ہر چند اطاعت رسول بالذات ہے
پر بالانہم بالذات نہیں کیونکہ خود ذات ممکنہ کا تحقق اور وجود بالذات نہیں بالعرض ہے اور موصوف
بالعرض کے احکام موصوف بالذات کی طرف راجع ہو کرتے ہیں اس لئے آپکی اطاعت بھی خدا ہی کی طرف
راجع ہوگی یعنی جو بابتین مقتضائے ذات محمدی صلعم ہیں وہ اصل میں مقتضیات خداوندی میں سے ہیں دوسری

وجہ یہ ہے کہ مقتضائے ذات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں اوامر و نواہی خداوندی ہیں جیسے دو عالم ہوں ایک باز دست
ایک دم ماتحت اور چہر ان دونوں کی رائے کسی مقدمہ میں متفق ہوں ہوت میں طالب اور مسلوب
ہوگا کبھی لحاظ تعدد مطالبہ کبھی اعتبار اتحاد مطلوب ہے جہاں اعتبار تعدد طالب ہے وہاں طبعاً تعدد مطالبہ ہو
فرمایا جہاں اعتبار اتحاد مطلوب ہے وہاں طبعاً اللہ و رسول فرمایا بالجملہ اطاعت اولی الامر سے کوئی یہ جو کہ نہ
کھائے نہ اولی الامر کا بھی منشاء نزاع ہونا اس صورت میں لازم آتا ہے اور یہ سارا کارخانہ بنا بنا یا ڈھانچا جانا
ہے کیونکہ اس صورت میں ان کی حیات بھی ذاتی ہوگی اور احکام حیات ذاتی مثل بھار نکاح و ملک لہو ال
بعد مرگ بھی لازم آتے ہیں بلکہ یہی جملہ بعد لحاظ تقریر مذکور حیات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے ذاتی ہونے اور حیات ذاتی اللہ کے
عرضی ہونے پر دلالت کرتا ہے اس لیے کہ بنا بر ذلت حیات منشاء نزاع ہوتی ہو بفضلہ قطعاً ثابت
ان نزاع نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور عدم منشاء نزاع اولی الامر بشہادت تقریر مذکور آیۃ الطبع والحدیث والحدیث والحدیث
سے بے استعانت آیت النبی اولی بالمؤمنین من نفسہم ثابت ہوگئی ہوا لحدیث شریفی دیکھ کر کہیں نہ کھائے نہ دھن
ایک دوسرے کے مصدق ہوا کرتے ہیں مثل کلام ہائے دفع موافق مثل مشہور دفع کہ احاطہ بنا شد ایک حصہ
کے مکذب نہیں ہوتے بالجملہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حقوق مشابہ حقوق خداوندی کے ہیں اور حواس کی وہی
مشابہ منشاء نزاع ہے سو اس تشابہ کے باعث جیسے طبعاً اللہ فرمایا اتحادی ہے طبعاً رسول فرمایا حرم محرم
یوہر اختصاص خداوندی یعنی بانیہ کہ تمام خداوندی اپس رنگ گیا تھا حرام ہوا ایسے ہی حرم دینہ منورہ یوہر امت
نبوی صلی اللہ علیہ وسلم محترم ہوا جیسے محرم خداوندی جیسے حدیث لکل ملک علی الاطلاق اللہ جل جلالہ اولی الامر کی ولایت کرنی
ہے اور وہ پر حرام ہوتے ایسے ہی مازول جہات رضی اللہ تعالیٰ عنہم یوہر اختصاص نبوی صلی اللہ علیہ وسلم یوہر امت
ہوئے اختصاص میں مشابہت ہے اور کسی بات میں مشابہت نہیں جو کسی یہودہ کو خیال باطل ہو جیسے
یوہر استوائی خداوندی عرش عالم صمدیہ قیامت کبرے سے محفوظ رہے گا چنانچہ استثناء الامم باللہ
بن اسکو دخل رکھا ہے ایسے ہی جہاں حضرت حبیب اکرم صلی اللہ علیہ وسلم صمدیہ قیامت صغریٰ یعنی موت کے حصول
و محفوظ ہے یعنی جیسے یوہر موت اجساد اموات مستعد فساد ہو جاتے ہیں اور اسی وجہ سے چند روز میں پھول
پھٹ کر گل بن کر خاک میں مل جاتے ہیں اجساد انبیاء علیہم السلام خصوصاً سید انام صلی اللہ علیہ وسلم نہ مستعد فساد ہوتے نہ
فاسد ہوتے بلکہ زیر بردہ خاک بشہادت احادیث صحیحہ سالم موجود ہیں جیسے خدا کا کوئی وارث نہیں ہے
ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی کوئی وارث ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ نہوتا چاہیے کیونکہ ہر

مین ملک نبوی بوجہ مشایست مذکورہ مثل ملک خداوندی اصل ہوگی اور ملک مومنین جو ان کے اموال میں ملے
 حاصل ہے ملک مستعار ہوگی اس لئے کہ موصوف بالعرض کے احکام و اوصاف موصوف بالذات کے احکام
 و اوصاف ہوا کرتے ہیں اور موصوف بالعرض کے حق میں ان کا انتساب از قبیل مجاز و استعارہ ہوتا ہے
 پھر جب ملک مومنین اپنے اموال میں ملک مستعار ہوئی ملک اصلی نہوتی تو آپ کے اموال میں ملک اصلی ہونیکے
 کیا معنی یہ بات جب ہی تصور ہے کہ ملک مومنین ہم سنگ ملک نبوی مسلم ہو اس لئے کہ ملک مورث
 و ملک وارث میں تضاد ہے اس لئے دونوں کا اجتماع ممکن نہیں اور تضاد کو لازم ہے کہ دونوں متضاد
 باہم ہم وزن ہوں ورنہ اجتماع لازم آئے گا کیونکہ یہاں اضداد میں ملایح متفاوتہ ہوا کرتے ہیں تو بقدر
 ایک خند میں مراتب ہونگے اتنے ہی ضد ثانی میں بھی ہونگے مثلاً حرارت کے مراتب اگر متفاوت ہیں
 تو برودت کے مراتب بھی اس قدر متفاوت ہیں مگر جیسے حرارت مطلقہ برودت مطلقہ کے مضاد ہے ایسے
 ہی اس کا ہر مرتبہ اپنے اپنے مقابل کے مرتبہ کا مضاد ہے علی الاطلاق کیف ما اتفق تضاد نہیں ورنہ یہ
 برودت و سردی کی لاشوں اور گرم پانیوں میں نسبت حرارت نار جنہم و جمیم دوزخ موجود و مسلم ہے ہرگز
 نہوتی کون کہد یگا کہ حرارت آتش جنہم و جمیم دوزخ ہمسنگ حرارت آتش دنیاوی اور آب گرم حمام ہے
 ناچار کمی بیشی کا اقرار کرنا پڑیگا اس میں جعفر وجود ہوگا اس قدر کا عدم لازم آئیگا اور در صورت وجود
 موضوع ایک ضد کے ارتقاء کو دوسرے کا وجود لازم ہے لاجرم بقدر مذکور برودت ہوگی سو یہ برودت
 آتش دنیاوی آب گرم دنیا جس کا بنا چاری تسلیم کرنا پڑا گرمی آتش و آب مذکور کی ضد نہیں ورنہ
 اجتماع ممکن نہوتا اسکے بعد چون و چرا کرنی اور ان احتمالات کا پیدا کرنا جو بدیہی البطلان ہوں انہیں
 کا کام ہے جو بطلان شعار و باطل پسندین بالجملہ ملاک متعددہ بہ نسبت اشیاء ملوکہ باہم متضاد ہیں
 اور پھر ملک میں بوجہ مذکور بالا تفاوت موجود ہے ہماری ملک ہمسنگ ملک خداوندی نہیں ورنہ
 اجتماع ممکن تھا حالانکہ بشہادت آیت کریمہ و نشدانی السموات و مانی الارض اور حدیث شریف ان شہر
 ما اذلولہ ما اعلیٰ اشیاء ملوکہ کہ عباد میں ملک عباد اور ملک خالق جواد مجتمع ہیں اور کیونکر نہوں ملک خداوندی
 ملک حقیقی اور ذاتی ہے اور ملک عباد ملک مجازی اور عرضی ہے اور موصوف بالعرض اور موصوف بالذات
 اوصاف عرضیہ موصوف بالعرض میں شریک ہوتے ہیں چنانچہ مکرر مذکور روشن ہو چکا ہے اور یہاں بعض
 اس بات کا مذکور بھی ہو چکا ہے اس صورت میں لازم ہے کہ جیسے ملک نبوی مستلزم ملک خداوندی فی ملک مومنین

مسندیم ملک نبوی ہو کیونکہ نبیہ وجود حضرت واجب الوجود منشاء انتزاع روح حبیب محمود صلعم تھا ایسے ہی روح مقدس حضرت حبیب اقدس منشاء انتزاع ارواح مومنین ہے وہاں اگر منشاءیت مذکور بائیں ملکیت ذاتیہ تھا تو یہاں بھی منشاءیت مذکورہ موجب ملک ذاتی ہوگی اور اموال مومنین جس قدر ملکوں مومنین ہیں اُس سے بڑھ کر ملک حبیب بآل عالمین صلعم ہونگے بالجملہ ملک نبوی صلعم مضاد ملک مومنین نہیں جو ملک مومنین قائم مقام ملک نبوی صلعم ہو اس صورت میں ہالہ فرض التقدير اگر ملک نبوی صلعم زائل ہی ہو جائے تو یہ ممکن نہیں کہ ملک مومنین اُسکے قائم مقام ہو جائے باقی رہا احتمال حدوث ملک جدید تو یہ مسلم کہ ملک نبوی صلعم باقی یا زائل ہو جائے مثل ہبہ و بیع و شراء و اجارہ نبوی صلعم اشیاء ملک نبوی صلعم میں احتمال حدوث ملک جدید تھا مگر حدوث ملک جدید کبھی اختیاری ہوتا ہے جیسے بیع و شراء میں ہوتا ہے کبھی اضطراری جیسے میراث میں ہوتا ہے سو در صورت بقا ملک نبوی صلعم تو اضطراری ہے نہ اختیاری عدم ملک اختیاری تو ظاہر ہے نہ بیع ہے نہ شراء ہے نہ ہبہ ہے نہ وصیت ہے رہی ملک اضطراری اُسکے لئے زوال ملک پلیٹے ہو وہ جون کی تون موجود ہے اور در صورت زوال ملک نبوی صلعم اگرچہ یہ احتمال بشہادت دلائل مذکورہ باطل ہو حدوث ملک ورثہ میں ترجیح بلا مرجح ہے کیونکہ آپ کا کوئی قائم مقام تو ہو ہی نہیں سکتا جو بوجہ قرابت و ارثون کو ترجیح ہو ورنہ تساوی وجہ ملک نبوی صلعم و ملک انصار نبوی صلعم جو جملہ مومنین ہیں لازم آئے بالجملہ حقوق خداوندی و حقوق مستغنی صلعم میں اگرچہ اتنا فرق ہے جتنا واجب و ممکن میں مگر تو بھی تشابہ حاصل ہے اور وجہ اُسکی منشاءیت سہۃ یعنی جیسے خداوند کریم بشہادت محکم قرب الیہ میں جیل الوریث منشاء انتزاع ممکنات ہیں اسلئے کہ آیہ گو بوجہ خطاب خاص انسان کی شان میں نازل ہوئی ہے پر حکم عام ہے چنانچہ ظاہر ہے ایسے ہی رسول اللہ صلعم بشہادت النبی اولی بالمومنین من انفسہم الخ منشاء انتزاع ارواح مومنین ہیں اس لئے حقوق نبوی حقوق والدین جسانی سے بعد ارج زیادہ ہونگے اس کے معلوم ہوتا ہے کہ حرمت ازواج مطہرات حرمت منکوحہ والد جسانی سے ضعیف مضاعف ہوگی چنانچہ آیہ و ما کان لکم ان توذوا رسول اللہ ولا ان تتلکوا ازواجہ من بعدہ ابدان ذلکم کان عند اللہ عظیما کو آیت ولا تتلکوا مانع آہا کہ لکن التبار الا ما قد سلف انہ کان فاحشۃ و مغنا سے مقابلہ کرنے سے اس بات کی تصدیق خدا کے کلام میں کبھی نکلتی ہے ما کان لکم سے صاف عدم اسحقاق اور استغفار موجب علت و عدم منسبت بیان ہی جس سے ظہور قبح احد قبح ذاتی اور قطع طمع کی طرف اشارہ ہے اور لا تتلکوا سے فقط مانع نکلتی ہے چہ میں

بانتبار نفع کے دونوں احتمال ہیں اور باعتبار کیفیت فحاشا ہر ہے نہ ظہور ہے اسلئے اسقدر قطع طبع بھی
 نہ ہوگا باقی رافا حاشہ اور رقت اور سبیل سستی ہونا ایسی بات ہے کہ صغائر و کبائر دونوں میں مشترک ہے
 اور عظمت بجز کبائر کے اور گناہوں میں تصور نہیں پھر عظیم کے ساتھ عند اللہ فرمایا یہ اور بھی اس گناہ کے
 اکبریت پر دلالت کرتا ہے یعنی اور کبائر کبائر میں تو باعتبار عباد کبائر میں خدا کی رحمت کے سامنے کچھ
 حقیقت نہیں اور یہاں خود خداوند کریم ہی اس کو عظیم سمجھتا ہے ہاں ہمہ دربارہ مانعت نکاح منکوحات والد
 جہانی انہ کہنا اور یہاں ان ذکم فرمانا اور بھی بات کو بڑھانے و تیلے ضمیر میں بوجہ غیبت ایک نوع کی
 توہین ٹکلتی ہے اور اسم اشارہ میں بوجہ حضور مرید خصاص ٹپکتا ہے جس سے طوہی تخواہی عظمت ہویدا ہے
 پھر اسم اشارہ کوئی نہ کہیم جس میں بوجہ حقوق کثرت خطاب اور وہ بھی خطاب جمع تنبیہ اور وہ بھی تنبیہ عام
 لیلیان میں علاوہ برین مانع آبار کم کا ازواجہ کے ساتھ مقابلہ کیا تو اوہ بھی ایک فرق جلیل نظر آیا وہ یہ ہے
 کہ نیک فعل ہے جو حدوث و تجدید پر دلالت کرتا ہے جس سے احتمال زوال صفت منکوحیت ہویدا ہے
 ازواج جمع زوجہ ہے جو صفت مشبہ ہے دوام و ثبوت پر دلالت کرتا ہے اس پر نسبت نیک نسبت فعل الی
 الفاعل المختار ہے جس سے حدوث اور بھی ظاہر ہو گیا اور اضافت ازواج الے الفاعل نہیں جو ظہور
 حدوث بجا بلکہ ان سب کے بعد لفظ من بعد ابد اکا حرمت ازواج مظهرات میں بڑھانا اور حرمت منکوحات
 اللاب میں نقطہ لا تنکحوا مانع آبار کم پر اکثاف فرمانا اہل عقل کے نزدیک اتنا بڑا فرق ہے کہ پوچھنے کی حاجت
 نہیں کیونکہ لفظ من بعد ابد اس جانب شیر ہے کہ موجب متعاہلت نکاح ابتداء مفارقت نبوی اور
 وفات نبوی منعم سے انتہا ابد تک موجود ہے اور قضیہ معسرہ ماکان لکم الخ باعتبار تقادیر زمانی کلیہ ہے
 اور لا تنکحوا سے جو حرمت بالائتزام ثابت ہوتی ہے تو وہ باعتبار تقادیر زمانیہ نظر بظاہر مفاد قضیہ مہملہ ہے
 سواہل انصاف فرمائیں کہ دلالت التزامی اور اس اہمال پر اس دلالت کی برابر ہو جائیں گے جو خود
 تو مطابقی ہو اور مدلول کلی ہو پھر اس مدلول میں اور اس مدلول میں زمین و آسمان کا فرق بھی ہو علاوہ
 برین یظاہر ہے کہ لا تنکحوا مانع آبار کم میں مطابقت نہ فقط نہیں ثابت ہوتی ہے اور التزاما حرمت معنی
 بطور اقتضاء النفس نہیں سے حرمت ثابت ہوتی ہے جس کو استدلال اتی کہتے ہیں اور ماکان لکم ان تو خدا
 رسول اللہ الخ میں بدالت مطابقی تو امتفاز و تب علی ہے اور بدالت التزامی ثبوت حرمت ہے
 اور ظاہر ہے کہ یہ استدلال لمی ہے جسکی فوقیت استدلال الکی کی نسبت ظاہر و باہر ہے غرض حرمت

منکوحات الاب میں وضع ثانی سے وضع مقدم کو ثابت کرنے ہیں اور حرمت ازواج مطہرات میں وضع مقدم سے وضع ثانی کا ثبات کیا ہے پھر منکوحات الاب میں ثلث نہیں نکاح آبار ہے جو بالیقین بعد طلاق یا وفات زائل ہو جاتا ہے اسلئے سوار ابنار اور محارم اور منکوحات حلال ہے اور اسی لئے بصیدہ ماضی تعبیر کیا ہے اور ازواج مطہرات میں علت انتفاء علت نکاح فقط زوجیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے جو کسی زمانہ پر حالات نہیں کرتی اور جب کسی زمانہ پر دلالت نکرے گی تو تقیید زمانی نہ لحاظ میں ہوگی نہ ملحوظ میں ہوگی اس صورت میں یہ ایسا ہر ہوگا کہ سلب زمانی کو اس ایک رسائی نہ ہوگی جو موم علت نکاح ہو فرق نہایت دقیق ہے والحمد للہ الذی افہمنی امین اور وجہ تقریر دوام وثبوت صفت زوجیت وعدم دوام منکوحیت وثبوت منکوحات الاب میں ہر چند بظاہر کچھ فرق نہیں مگر غور کیجئے تو بہت فرق ہے تقریر اول میں بالذات عدم سابق میں بحث تھی اور بالالتزام عدم لاحق کی طرف ذہن جانا تھا اور یہاں بالذات عدم لاحق میں گفتگو ہے اور عدم سابق سے کچھ بحث ہی نہیں پھر باقیہ صفت ابوت آبار جہانی چند ان یقینی نہیں ہوتی احتمال زمانہ بھی ہوتا ہے اور وصف رسالت کا ثبوت ایسا یقینی ہے کہ احتمال چلنے کی گنجائش ہی نہیں بالحدہ دونوں آیتوں میں غور کیجئے تو مابین المؤمنین اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرق زمین آسمان کا نظر آتا ہے بلکہ مثل آیت النبی اولی بالمؤمنین اور آیت اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول اور آیت ما کان لکم ان توذروا رسول اللہ الخ بھی دوام حیات پر دلالت کرتی ہے صورت اسکی یہ ہے کہ حسب بیان بالا لفظ من بعدہ ابداتے یہ بات نکلتی ہے کہ وفات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے لیکر ابد تک علت اباحت نکاح منتفی ہے اور ظاہر ہے کہ وہ خلوج محل صالح بن نکاح الخیر ہے اور خلونہ کو رکھنا انتفاع ہے بقار نکاح مقصود نہیں جو مقصود انتفاع بقار حیات الی الابد پر دلالت کرتا ہے چنانچہ ظاہر ہے مگر لائن کو امان نکاح آبار کم الخ میں کوئی نکتہ ایسا نہیں جو انتفاء مادہ علت پر دلالت کرے بلکہ لفظ فاششہ اس طرف مشیر ہے کہ بوجہ یہی خالی ہے یہ نہیں کہ محل قابل خالی نہیں غرض انتفاء واسطہ فی انعروض اور انتفاء محل قابل ہے، تو وجود علت محل ہو جاتا ہے اور وجود موانع سے محال نہیں ہو جاتا جو بیان بھی عدم جواز نکاح سے حیات پر استدلال ہو سکتا اگر یہ ہو تو پھر کئی کے والد کی منکوحہ کا نکاح کسی سے بھی جائز نہ ہوتا کیونکہ اجار کی منکوحات غیر ملکہ کسی کو حلال نہیں ہوتیں بالحدہ جسے جالہون کی سمجھ میں تو اتنی وجوہ فرق آتی ہیں باقی خدا جانے اور کیا کہ فرق دقیق دونوں آیتوں میں ملحوظ ہو گئے خیر اب بر سر مطلب آنا ہوں ابوت رومانی حضرت حبیب بنی مسلم

بدلالت ۱۴۵ النبی، اولی بالمؤمنین من انفسهم الخ موافق تقریر بالا روشن ہو چکی مگر یہ بات باقی رہی کہ کفار کے لئے کون کونسا ارتزاع ہے اور انکا والد روحانی کون ہے سوا سکا جواب اول تو یہ ہے کہ ہمیں اس سے کیا بحث ہمارا مطلب فقہاء تعزیرین اہلہ و قرابت فیما بین حضرت سرور عالم مسلم و مؤمنین تھا سو بفضل اللہ تعالیٰ وہ ایسا روشن ہو گیا کہ بحر تیرہ درونوں کے اور کسی کو گنجائش کلام نہیں مگر پھر بھی انتظار اگر کچھ اس باب میں ذکر کیا جائے تو چندان بجا نہیں جیسے ایمان کے لئے حیات ضروری ہے ایسے ہی کفر کے لئے بھی حیات کی ضرورت ہے اس لئے کہ امتناع عن الانقیاد بھی بحر احیاء متصور نہیں بالجملة انقیاد مذکور اور امتناع مسطور باہم متضاد ہیں لیکن جیسے انقیاد فعل اختیاری ہے ایسے ہی امتناع بھی فعل اختیاری ہے عدم بفعل نہیں جو حیات کی ضرورت نہ ہو اور یوں کہا جائے کہ صدق سالبہ کے لئے وجود موضوع کی ضرورت نہیں جتنا کی کیا حاجت ہے مگر احیاء میں دیکھا تو بحر شیطانی و جالین اور کوئی سمجھ میں نہیں آتا کہ مولد و منشاء ارتزاع ارواح کفار ہو سکے مگر شیطانی کو دیکھا تو ملائکہ کے مقابل پایا ملائکہ کی تعریف میں تو جناب باری تعالیٰ لا یحسبون اللہ بما امر ہم و یفعلون ما لیس مردن فرماتے ہیں اور شیطانی کی تعریف میں یہ ارشاد ہے و کان للشیطان لمریکفور ان دونوں کا خلاصہ وہی انقیاد و امتناع ہے اور ہر قلب کے ایک جانب اگر ملک ہے تو دوسری جانب شیطان ہے تقابل انقیاد و امتناع کو اس تقابل کے ساتھ ملائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ملائکہ کے مقابلہ میں بحر شیطانی اور شیطانی کے مقابلہ میں بحر ملائکہ اور کوئی نہیں اس لئے کہ انقیاد اس کیفیت کے ساتھ کہ قلب کے داہنے جانب ہو بحر ملائکہ اور کسی میں نہیں اور امتناع اس کیفیت کے ساتھ کہ قلب کے بائیں جانب ہو بحر شیطانی اور کسی میں نہیں اس لئے یوں نہیں کہہ سکتے کہ ملائکہ کے مقابلہ میں بحر شیطانی کے اور بھی کوئی ہے یا شیطانی کے مقابلہ میں بحر ملائکہ اور بھی کوئی ہے الغرض بوجہ تقابل تضاد معلوم جو حسب تقریر مسطور ثابت ہوا یوں معلوم ہے کہ اگر شیطانی منشاء ارتزاع ارواح کفار ہوں گے ملائکہ منشاء ارتزاع ارواح مؤمنین ہوں اور یہ اولویت نبوی بہ نسبت ارواح مؤمنین جو انبی ثابت ہوئی غلط ہو جائے اس لئے ناچار یہی کہنا پڑے گا کہ منشاء ارتزاع ارواح کفار شیطانی تو نہیں مگر چونکہ بعد شیطانی قابل منصب مذکور اگر ہیں تو جہاں ہیں ان اگر ارواح کفار کا ارتزاع ہونا غلط ہوتا تو یہ بات غلط ہوتی مگر اسکو کیا کیجئے کہ جسے بوجہ تقابل مذکور شیطانی کا منشاء ارتزاع کفار غلط نہ ٹھہرا ایسے ہی بوجہ تقابل مابین مؤمن کافر و کافر کافر و کافر مثل مؤمنین ارتزاعی ہونا ضرور ہے اس صورت میں لاجرم منشاء ارتزاع ارواح کفار مست محمدی مسلم اگر وہاں ملائکہ وجہ آمد آمد کی خبروں سے کان بھرے ہوئے ہیں اور

اور دبا بند باقیہ جو ہر زمانہ میں پیدا ہوتے رہتے ہیں اس کے ساتھ ہی نسبت کے طور پر جواہر ہر حال میں جھلکے
ساتھ نسبت رکھتے ہیں تو مضائقہ نہیں اسد ظلم حقیقۃً الحال لغرض جو ترور کا ہے تو یہ معلوم ہو کہ نسبت جو مرض ہو اہل بند خدا کا
کیا حقیقۃً الحال ہے کیونکہ کلام اللہ و حدیث سے اب تک کوئی بات اس باب میں کہہ نہیں سکتی کہ یہ بات کہ خطاب پر
و دیگر تکلیف ایمانی اس بات کو مقتضی ہیں کہ کفار میں بھی ملکہ یقینی ہو ورنہ تکلیف الاطلاق لازم آئے کہ مخالف نہ لا یخف
للفرغ اللہ و سہا ہو جائے دیکھنے کی تکلیف ہی کو دیکھتے ہیں جس میں ملکہ بصر ہو سننے کی تکلیف ہی کو دیکھتے ہیں جس میں ملکہ سمع ہو
اندھے کو دیکھنے کیلئے اور بے کوشش کے لئے کہنا ایسا ہے جیسا کہ کلمن سے دیدار کے طالب اور آنکھ سے استماع کے
خواستگار ہو جائے اور اس جگہ سے معنی لا یخف اللہ نفسا اللہ و سہا کے معنی سمجھ آئے ہونگے یعنی بغلیت کے لئے
ایک قوت چلیے جو جتنی قوتیں احاطہ مابیت اللہ و سہا حقیقت تکلیف میں ہوتی ہی تو قدرتیوں کی تکلیف تصور ہے مگر جب ملکہ
ایمانی ہو تو لاجرم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کافیل ہو گا اس صورت میں تخصیص میں نہیں کی کیا وجہ کہ کلمن کے کمال کے سحرچکے کی کیا
ضرورت ہے اس کا جواب یہ کہ لا یربہ امانی کفار میں موجود ہے حدیث کل مولود یولد علی فطرۃ فطریہ اس کی تائید ہے۔

اور اس قدر کے انتساب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب کچھ حرج بھی نہیں بلکہ وجہ بعثت انہر تخصیص دعوت عامہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم
ہو جاتی ہے پر کفار میں مادہ ایمانی ملکہ کفر کے ساتھ مخلوط ہے لفظ طبع و خم اس بات کو مقتضی ہے کہ ایمان خدا میں
اور کفر اس کو محیط ہے علیٰ ہذا القیاس لفظ غشاوہ بھی اسی جانب مشرب ہے کہ کفار اور ایمان سے خالی نہیں اس لئے
کہ سیاق و سباق سے ظاہر ہے کہ باعث کفر و کافر وہ امور ہیں جن کو طبع و خم و غشاوہ سے تعبیر فرمایا ہے اور اس صورت
میں بالضرور قائم علیہ ایمان ہو گا کیونکہ تشبیہ کفر باشیاء مذکور اس بات کو مقتضی ہے کہ کفر بھی کسی چیز کو ایسے ہی ساتھ
جیسے اشیاء مذکورہ اپنے ماتحت کو ساتھ ہوا کرتی ہیں اور ظاہر ہے کہ ہر شے اپنی ہی ضد کی ساتھ ہوتی ہے جیسے
رنگ سرخ و سبز مثلاً کپڑے کے سفید رنگ کو ساتھ ہوتا ہے پر اس کی خوشبو و بدبو کا ساتھ نہیں ہوتا وجہ اس کی
یہی ہے کہ تضاد ہے تو باہم الوان میں ہے الوان اور روح میں نہیں ہاں اتنا فرق ہے کہ ایک ضد دوسری ضد
کی ساتھ جیسے ہی ہوتی ہے جبکہ ضد مستور محل متوار علیہ کے لئے صفت اصل ہے جو باوجود لزوم مثل صفت اصل ہو گئی
ہو ورنہ منزل ضد سابق ہو گئی ساتھ نہو گئی سو باہم نظر کہ مشبہات مذکورہ ستر بردالت کرتے ہیں اذالہ پڑلا
نہیں کرتے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ زیر پردہ مستور ہو جاتا ہے یہ نہیں کہ زائل ہو جاتا ہے یا پہلے سے معدوم ہوتا
ہے اور حفظ انہیں الفاظ پر کیا موقوف ہے آیۃ ان اللہ لا یحب الکافرین بھی اسی جانب مشرب ہے اگر شوق شریع ہو
تو سن بشرط ذوق فہم آیت سے صاف ہویدا ہے کہ کافرون کو دہم کاتے ہیں اور بے نیازی سے ڈراتے ہیں

لہٰذا میں تم سے پوچھتا ہوں کہ کافروں کے دہمکانے کے وقت اگر کافروں کے دلوں میں خدا کی محبت نہ ہوتی تو اس
 دہمکی سے کیا حاصل ہوتا؟ خداوند عظیم علیہ السلام نے انکو اس طرح دہمکایا اس لئے کہ بے نیازی کا صدمہ عاشق جاننا ہی لگتا
 اگر فرض کیجئے حضرت یوسف علیہ السلام بھی کسی بیدرد و بیغرض سے جس کو حضرت سے محبت ہو نہ الفت بغیر فنا
 یوں ارشاد فرماتے ہیں کہ مجھے تجھے محبت نہیں میرا دل تجھے نہیں ملتا تو اس کی طرف سے بجز اس کے اور کلمہ کی
 امید ہے کہ یوں کہے کہ میری بلا سے میری پاپوش سے اس لئے ضرور ہے کہ وقت اظہار بے نیازی باہین
 پیرایہ کہ ان اللہ لا یحب الکافرین کافروں کے دل میں محبت خداوندی ہو جو یہ ارشاد اپنے محل پر ہو
 ورنہ حکمت و ممانعت خداوندی کو نعوذ باللہ بٹانگتا ہے اور ظاہر ہے کہ محبت ہی اصل ایمان ہے چنانچہ
 تحریرات گذشتہ اس باب میں شاہد کافی ہیں اور آیت فطرۃ اللہ الی فطر الناس علیہا اور حدیث کل مولود
 یولد علی الفطرۃ اور اس کے اور آیتیں اور نہ نہیں اس ضمن کی مویدا اور صدق ہیں ان کے صاف ظاہر ہے
 کہ اصل فطرت اور مقصود جبلت بنی آدم ایمان ہی ہے ورنہ فطرت اور فطر کے معنی کو کہا تک بنائیے گا
 اگر ذوق فہم ہے تو یہ الفاظ صاف صاف یوں کہتے ہیں کہ ایمان لوازم ماہیت انسانی میں سے ہے کیونکہ
 لوازم وجود اور اوصاف مغارقہ حسب تحقیق دیرینہ اوصاف عرضیہ خارجیہ ہوا کرتے ہیں جبکہ احوال و درجہ
 ایمان میں ہم سنگ بقاء ہوتا ہے یعنی ہونا ہونا برابر ممکن ہے پھر فطرت اور فطر فرمایا کیونکہ صحیح ہو سکتا ہے
 یہ الفاظ تو اس جانب مشیر ہیں کہ یہ دین طبعی اور خلقی بات ہے سو یہ بات جب ہی تصور ہے کہ لازم
 ماہیت انہیں لوازم اور اوصاف کا نام ہے جو بوجہ خلقت لازم آئے ہوں بالجملہ ایمان لوازم ماہیت
 انسانی میں سے ہے مگر غشاوہ کفر نور ایمان کو ایسی طرح سائر ہو گیا ہے جیسے آفتاب کو حجاب یا آگ کو
 راکھ دبائے ہوئے ہوتی ہے مگر آیت لنبلوا أخبارکم اور آیت لیبلوکم ایکم احسن علماء سے تو صاف یہ بات
 معلوم ہوتی ہے کہ ایمان و کفر و تقویٰ و فسق سب اوصاف متضادہ قدیمی چیزیں ہیں اس لئے کہ اچھے
 برے عمل دریافت کرتے ہیں سو انکی کل دو صلیں ہیں سعادت و شقاوت میں ایمان و کفر و تقویٰ
 و فسق سب داخل ہیں غرض ایمان و تقویٰ وغیرہ سے اچھے عمل صادر ہوتے ہیں اور کفر و فسق سے برے عمل
 اور امتحان کے بعد جو چیز معلوم ہوتی ہے وہ ایک نئے ستور و مخفی ہوتی ہے جو ظاہر ہو جاتی ہے بوجہ امتحان
 پیدا نہیں ہو جاتی طالب علموں کا امتحان ہوتا ہے تو بوسیلہ امتحان استعداد مخفی ظاہر ہو جاتی ہے استعداد
 امتحان کی وجہ سے پیدا نہیں ہو جاتی علیٰ ہذا القیاس سونے چاندی کو جو کسوٹی پر لگاتے ہیں تو کسوٹی پر لگاتے

سے اُنکا سونا چاندی ہونا جو ایک صف قدیمی بلکہ عین مصداق حقیقت ہے ظاہر ہو جانا ہے کہ سونی پر جانے
 سے سونا چاندی پیدا نہیں ہونا تا چنانچہ ظاہر ہے اور بیخبلے مٹی و متقبل جو مصدر کفر سے مشتق ہیں ان کے
 اثر میں کفار کی شان میں وارد ہیں جیسے کفر و مکفران مثلاً اور نیز توارد و تعاقب کفر و ایمان جو میٹر و ن جگہ
 مشہور ہو ہے اور نیز جملہ ضلوا و اخلوا اور جملہ قابوا و ہوا و انما و تکفیرانہ اور مجتہدانہ و کما قال اس بات پر شاہد
 ہے کہ کفر لغرضی حادث ہے ان دونوں مضمونوں میں گو بظاہر تعارض نظر آئے بلکہ فہم جانے ہیں کہ درجہ
 ملکات و قوی جسے بالقوہ کہتے ہیں اور درجہ فعلیات جسے بالفعل کہتے ہیں باہم متضاد ہیں گو اول دوسرے
 کے لئے علت ہو کیونکہ علت معلول ہونا مقتضی تغایر ہے نہ منافی پھر ان میں سے اول ساجی ہے اور دوم
 لاحق ہے سو یہ تو ہو نہیں سکتا کہ ثانی قدیم ہو یا دیرینہ ہو اور اول حادث یا متحد ہو مگر فرق حد و شتم
 و مفارقت و ملازمت ہو تو اول لازم ماہیت یا لازم وجود ہو گا اور ثانی حادث اور متحد ہو گا اس صورت میں
 خواہ مخواہ یہ لازم آئے گا کہ باوجود تضاد باہمی ایمان و کفر ملکہ کفر ایمان کے ساتھ کسی طرح مقرون
 ہو گا جیسے نور آتش کے ساتھ دود چرغ مثلاً جیسے دود چرغ بے آتش اور قبل آتش تصور نہیں ایسی ہی
 کفر بھی بے ایمان اور قبل ایمان تصور نہیں چنانچہ ایمان کا لازم مرتبہ ماہیت و نظرت و طبیعت ہوتا
 جو آیات و احادیث مشار الیہ سے ثابت ہو چکا ہے اسی جانب شیر ہے کہ کفر اگر ہو گا تو لازم ہے ایمان
 ہو گا جبکہ حاصل ہی ملازمت مع تقدم الایمان علی الکفر ہے علاوہ بریں دلیل عقلی بھی اسی جانب شیر ہے
 کہ کفر کے ساتھ ایمان ہی نسبت رکھتا ہے جو دود چرغ وغیرہ کے ساتھ شعلہ چرغ وغیرہ نسبت رکھتا ہے
 اسلئے کہ حقیقت کفر امتناع عن الانقیاد ہے اور امتناع عن الشئ بعد القدرۃ علی الشئ تصور ہے نہ امتناع
 نہیں عجربہ چنانچہ ظاہر ہے لیکن جیسے یہ ظاہر ہے اُسکے ساتھ یہ بھی ظاہر ہے کہ قدرت علی الشئ من شئ
 کنایہ عن المقذور ہے اور مقذورات اولاً وبالذات سوا افعال کے اور کچھ نہیں ہائی مفاعیل وہ بواسطہ افعال
 مقذور کہلاتے ہیں بذات خود مقذور نہیں ان بذات خود معلوم ہیں لیکن ہر فعل کے لئے ایک ملکہ ضروری ہے جس پر
 مطلق قدرت ہے اس صورت میں کفر کی حقیقت امتناع عن فعل الانقیاد ہوئی اور امتناع عن فعل الانقیاد کے لئے
 حسب تقریر بالا ملکہ انقیاد کی ضرورت ہوگی سو وہ ملکہ ایمان ہے اور اس سے ملازمت مذکور اور تقدم مشار الیہ
 دونوں ثابت ہوتے ہیں چنانچہ حاجت بیان نہیں اب ہی یہ بات کہ یہاں ملکہ کفر امتناع عن الانقیاد کو کہتے ہیں اور
 اُسکے لئے وجود ملکہ انقیاد اول چاہیئے پر یہ تو فرمایئے کہ مشار انقیاد اور امتناع انقیاد مذکور کیا چیز ہے گو گذارش ہے

کہ امتناع کا حال تو معلوم ہی نہوا کہ ایک فعل وجودی اختیاری ہے جو بغرض عدم بعض افعال اختیار یہ مقصود ہوتا ہے مگر ظاہر ہے کہ افعال اختیار یہ کے لئے ارادہ و اختیار ضرور ہے اور پہلے ظاہر ہو چکا ہے اور نیز ظاہر ہے کہ منشاء ارادہ و اختیار محبت ہے سو فعل امتناع کے لئے بھی کوئی محبت ہی مرجع ہوگی مگر محبت فی حد ذاتہ ایک شے واحد ہے سو یہ تضاد و تنافی کفر و ایمان باعتبار اصل حقیقت تو ہو ہی نہیں سکتے کیونکہ وہاں بھی یہی محبت ہے نہ ہو نہ خارج سے یہ تضاد آیا ہوگا سو فاعل عینی محبت کو دیکھا تو اس کی طرف تو یہ احتمال ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ فاعل حقیقی حسب تحقیق سابق لزوم اور ملکہ فعل متعدی لازم ذات فاعل ہوتا ہے سو باعتبار فاعل اگر تضاد ہے تو باعتبار محبت ہے تضاد لازم آئے جسکو ہر اونے و اعلیٰ ہاں سمجھتا ہے ناجرم ہی کہنا پڑیگا کہ باعتبار محبوب تضاد و تنافی ہی بالجد یا بین ایمان و کفر تضاد ہے مگر چونکہ حقیقت ایمان و کفر ایک محبت ہے اور محبتیں باعتبار ذات متضاد نہیں اور ایسے ہی باعتبار فاعل تو ناجرم یہ تضاد باعتبار مشغول ہوگا کیونکہ اس کے ذات محبت تحقق محبت میں اگر دخل ہے تو انہیں دو کو دخل ہے لیکن ظاہر ہے کہ محبت صفات حیات میں سے ہی معنی منشاء محبت فقط حیات ہے اس لئے فاعل محبت انہی موصوف بالذات محبت کیلئے سو احیائے اور کوئی نہ ہوگا اور یہ بات ایمان و کفر و دونوں میں مشترک ہے تو بالضرور فارق بین المحبوبین کوئی اور ہوگا یعنی جب نفس حیات دونوں جگہ مشترک ہے تو یہ ممکن ہی نہیں کہ باعتبار ذات حیات جو اصل محبت ہے تفاوت محبوبین پیدا ہو مخصوص اور مع سوا حیات کے کوئی اور ہی ہوگا لیکن ہر زمانہ اگر امر وجودی عرضی اور انضمامی ہو یا مہائن محض ہو تو یہ معنی ہوں کہ تحقق مفعول مطلق میں سب مفعول بہ مبداء فعل کے اور امر کو بھی دخل ہے حالانکہ یہ بات مطلق اشارہ تقریریت گذشتہ روشن ہو چکی ہے کہ جو مفعول مطلق میں مبداء فعل و المفعول یہ ہوا کہ تسبیح بلکہ کسی قدر انکار ضرورت مفعول بسکی بھی گنجائش ہے والعاقل تکلفیہ الاشارة اور سوا ان دونوں کے فاعل کی ضرورت ہو سکتی ہے مبداء فعل ہے یعنی تحقق مبداء فعل کے فاعل تصور نہیں چنانچہ یاد آوران حقیقت فاعل مبداء فعل کو اس امر کی تسلیم میں کچھ وقت نہیں منشاء البتہ ورنہ بذات خود کچھ ضرورت نہیں جب یہ بات متحقق ہو چکی تو پھر گذارش یہ ہے کہ مرتبہ فعلیت افعال متعدیہ کو اگر بذات خود ضرورت ہے تو فاعل اور مبداء فعل اور مفعول مطلق کی ضرورت ہے کیونکہ افعال متعدیہ موصوفہ ہوتے ہیں اور ہر اضافت کے تحقق کے لئے ایک مضامین ایک مضامین الیہ ایک مبداء اضافت کی ضرورت معنی مبداء اشتقاق محمول کی ضرورت ہے جو احد المضامین ہو اگر تاہم اس صورت میں اگر احد وجود یہ قاریہ کو تعیین و تشخیص مفعول مطلق محبت میں ضرورت ہو تو لازم آئے کہ یہ اضافت سب اضافتوں

کسی اور جی میں سے آیا ہوگا مگر قرآن مذکورہ یوں معلوم ہوتا ہے کہ عدل حصہ مذکور روح و جالی ہو اور اس میں
بجز کفر اور کفر پر نہ ہوتا ہے فعلیت ایمان تک بھی مرتبہ ذات میں نہ ہو چنانچہ جملہ متضمنہ احادیث صحیحہ مکتوبہ میں ہے
کہ کفر اس کا موید بھی ہے اسی میں اس جانب اشارہ ہے کہ شخص کفر میں فرد کامل ہی باطن میں تو بھی کفار کے
نقل کفر ہوتا ہے اس کے ظاہر تک اس کا اثر آگیا ہے ان جو د ملکہ ایمانی حسب قرارداد سابق ضرور اس لئے
کہ یہی ثابت ہوا ہے کہ کفر بے ملکہ ایمانی تصور نہیں چنانچہ عموم خطاب ایمان تکلیف ایمانی بھی اسی جانب مشیر ہے
مگر اس وقت یا یا یا ہوگا جیسے کسی ناقص غن کے چرغ کو گل کر دیجئے اور اس میں سے اسی ٹھوڑی سی ندرت
اور آتش سے جو قتلہ میں باقی ہے دھوان ہی دھوان اٹھتا ہے اور روشنی کا نام بھی نہیں ہوتا اور سوا
اس کے اور کفار میں بالائے ملکہ ایمانی کسی قدر درجہ فعلیت بھی ہو تو کچھ بعید نہیں مگر ان اس قدر فعلیت انقیاد
تجربہ تدلل جو نوبت تسلیم جمیع احکام پہنچے ہو ورنہ کفر نہ ہوگا ایمان ہوگا بالجملہ نجات من النار تو جب ہی تصور ہے
کہ فعلیت انقیاد و تدلل بقید مذکور ہو اور اسی کو اصطلاح شرح میں ایمان کہنے لگے ہیں اور اس سے کم نہ تو نہ ایمان
مصطلح شرح ہی اور نہ نجات من النار تصور ہے ان تخفیف عذاب جیسے بعض کفار کے لئے موعود ہے یا بعد
اسلام ان اعمال کا مقبول ہونا جو زمانہ سابقہ میں بتفاضلئے فعلیت ناقصہ کئے گئے تھے جیسے اہل کفر
ما اسلفت من خیر سے بھی معلوم ہوتا ہے البتہ اس فعلیت ناقصہ سے بھی تصور ہے والشر عالم بھتیقہ الحی الخ
قرآن مذکورہ اس پر شاہدین کا اگر ہے تو دجال ابوالکفار ہے اور اس کو ملکہ کفر یعنی حصہ مذکور کے ساتھ وہی نسبت
ہے جو رسول صلعم کا رواج مومنین اور حصص ایمانی سند ربیہ ارواح کفار کے ساتھ ہے معہذا جیسے رسول
صلعم کی آمد اور انبیاء سابقین سے منقول ہیں ایسے ہی انداز دجال موعود بھی ہمیشہ سے منقول ہوتا
چلا آیا ہے اس حساب سے رسول صلعم نبی الانبیاء ہیں چنانچہ آیہ واذ اخذنا میثاق النبین لما آتیکم من
کتاب و حکمہ ثم جاءکم رسول مصدق لما معکم تو مومن بہ لیتفسرہ الخ اس پر دل دلی ہے اور اس وجہ انبیاء آپ کے
بشر ہوئے ایسے ہی دجال موعود بھی دجال الدہالین ہوگا باقی رہا یہ شبہ کہ اس صورت میں مناسب یہ تھا کہ
خود حضرت سرور عالم صلعم کے ہاتھ سے مقتول ہوتا کیونکہ اعداد رافع اعداد ہوا کرتے ہیں ہوا اس صورت میں
ضد مقابل و جال آپ تھے نہ حضرت علی علیہ السلام سوا اس کا جواب یہ ہے کہ تضاد ایمان و کفر مسلم ہے پر
اضداد کثیر المراتب میں ہر مرتبہ کیف بالاتفق دوسرے ضد کے ہر مرتبہ کا تضاد نہیں ہوا اگر تا سو دجال چہرہ
مقابل موعودہ کفر میں سب میں بالا ہے پر مقابل ہر مرتبہ محمدی صلعم نہیں ہو سکتا اور حساب یوں کہہ سکتے

میں کہ جیسے جناب باری عز و جل مرتبہ تہمتوں میں یہ ایک ہے نہ کوئی اسکے لئے مماثل ہے نہ کوئی مقابل ہے اور
 اسی لئے وہ لائقِ تلامذہ کا مصداق ہے ایسے ہی حضرت رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم مرتبہ تہمتوں و کمالِ ایمانی و ہیکانی
 میں لائقِ تلامذہ ہیں نہ کوئی ان کے لئے مماثل ہے نہ کوئی ان کے لئے مقابل ہے اور اس وجہ سے اس عالم میں جیسے مصداق
 لائق ہیں ایسے بھی لائقِ تلامذہ ہیں غرض جیسے جناب باری کے لئے دربارہ تحقق کوئی ضد موجود نہیں ایسے ہی
 صیبِ خداوندی کیلئے مراتبِ ایمانی میں کوئی ضد موجود نہیں ان حضرت عیسیٰ البتہ دجال کیلئے مد مقابل ہو
 بالجملہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے مراتبِ ایمان میں کوئی کافر مد مقابل نہیں ہو سکتا دجال ہو یا اور کوئی بَدَل
 ہو اور وجہ اس کی یہ ہے کہ انصاف بالادوات حسب بیانات مکروہ و دو طرح ہوتا ہے ایک ذاتی اور دوسرے
 عرضی سو وصف ذاتی کا تو کوئی وصف ضد مقابل ہو ہی نہیں سکتا اس لئے کہ وصف ذاتی قابلِ رد و قبول نہیں
 پھر اگر کوئی وصف مقابل وصف ذاتی مذکور پر عرض بھی ہو گیا تو وصف ذاتی مذکور کا ساتھ ہو گا اور ظاہر ہے کہ
 امرِ ساتھ مرتبہ ستور میں نہیں ہوتا بلکہ مرتبہ وصف ستور سے مرتبہ عقلی میں ہوتا ہے ان وصف عرضی قابلِ رد و قبول ہوتا
 ہے سو بعد زوال جو وصف اس کے قائم مقام ہو گا وہی وصف قائم وصف زائل کے لئے ضد مقابل ہو گا جب یہ
 بات متحقق ہو چکی تو اب سنئے کہ وصف نبوت میں بھی یہی تقسیم ہے کہ میں ذاتی ہو کہ میں عرضی ہو سو جب یہ تقسیم
 کی نبوت تو ذاتی ہے اور سوا آپ کے اور انبیاء علیہم السلام کی نبوت عرضی ہے دلیل نقلی تو اسکے لئے یہ دو حدیثیں
 التبیین الخ ہے اس لئے کہ سب کی نبوت اگر مطلق ہے تو پھر سب متساوی الاقدام ہیں اس صورت میں تہمت
 حکمتِ حکیم مطلق یہ تھا کہ کوئی کسی کا تابع و مقتدی نہ ہوتا اتنا رواۃ اربعہ کو لازم ہے مقتدی فاعل مقتدی
 مغضول سے درجہ سا فل میں ہو اور انصاف ذاتی اس بات کو مقتضی ہے کہ سب ایک درجہ میں ہوں بعد دلیل
 عقلی کی خواہش ہے تو سنئے نبوت اور حدیث نبوت کلماتِ مطلق ہیں جیسے شہادت و مسلح و مجملہ کلماتِ مطلق ہیں
 چنانچہ مفہومات اربعہ ہی اس دعویٰ کی تصدیق کے لئے گواہ عادل ہیں علاوہ برین ماہ الاغیاء انبیاء علیہم السلام
 دائم علم و جہل ہوتا ہے عمل و عدم عمل نہیں ہوتا ظاہر اعمال میں اکثر امتی انبیاء سے برابر ہو جاتے ہیں بلکہ بہت سے
 امتی برکھ جاتے ہیں چنانچہ انبیاء علیہم السلام کی عبادات اور مجاہدین امت کے مجاہدات کے موازنہ سے
 یہ بات واضح ہے اور فرق باطنی اعمال یعنی تفاوتِ اخلاص کے لئے بڑا سبب معرفتِ ذات و صفات و
 عواقب عبادات و سنایات ہوتی ہے جس کا ماحصل یہی کمالِ علم ہے اہلِ ہدایت و امیر المرسلین الامیرین
 و متذہبن جس میں صحرا و سالِ نبی و اندازِ فرماتے ہیں اس پر دلالت کرتی ہے کہ غرض مطلق نبوت انبیاء علیہم السلام

سے تعلیم امت ہوتی ہے عمل و عبادت نہیں ہونا اور ظاہر ہے کہ تعلیم کیلئے کمال علمی کی ضرورت ہے کمال علمی
 اگر مطلوب ہے تو فقط اس لئے کہ در باب تعلیم و تعلم عمل مقتدا کے دین کو دخل تمام ہے جتنا پختہ ظاہر ہے علماء و ورین تعلیم
 قویٰ ہی میں اگر تعلیم کو منحصر رکھیں تو پھر نبی کو سانس لینے کی بھی فرصت نہ ملا کرے خصوصاً ایسے نبی جو کافہ
 للناس یعنی تمام مخلوق کیلئے ہو صلی اللہ علیہ وسلم اسلئے تعلیم علمی کی تجویز کی گئی تاکہ وہ عمل نبی کے حق میں عبادت
 اور تکمیل نفس ہو اور امت کیلئے تعلیم ہو غرض امثال خطاب فاتحونی یا خطاب لقد کان کم فی رسول اللہ صلوٰۃ
 یا ارشاد صلوا کما راہتمونی اصلیٰ بن جوہر حضرت سرور عالم صلعم کے حق میں شعر تخفیف تصدیق ہے اس جانب
 اشارہ ہے کہ حضرت سید الابرار صلعم کو جو کام کرتے دیکھو تم بھی وہی کام کیا کرو بہر حال افعال انبیاء ہی امت
 کے حق میں بنجائے تعلیمات ہیں جب یہ مقدمات معروض ہو چکے اور ان مقدمات کے وسیلہ سے یہ بات معلوم ہو گئی
 کہ بعثت انبیاء و ارسال رسل کرام علیہم السلام نقطہ غرض تعلیم ہوتی ہے تو اب یہ گزارش ہے کہ حدیث علت علم
 الاولین والآخرین اگر ذوق فہم ہو تو دو باتوں پر دلالت کرتی ہے ایک تو یہ کہ حضرت سرور انبیاء صلعم جامع
 جمیع علوم سابقہ و لاحقہ ہیں دوسرے یہ کہ پہلے اور کوئی نبی جامع علوم مذکورہ نہیں ہوا دعویٰ اول میں تو
 کسی سلمان کو مجال گفتگو ہی نہیں باقی دوسرا دعویٰ بھی اہل فہم کے نزدیک ہم سنگ ستویٰ اول ہے اول تو اسلئے
 کہ یہ بات مقام خصوصیت میں ارشاد فرماتے ہیں یعنی اخصال خاصہ خداوندی کو جو خاص آپ ہی کیلئے مخصوص
 ہے بطور ظہار نعمت حقانی اظہار فرماتے ہیں دوسرے کتاب الاولین و آخرین اس بات کو مقتضی ہے کہ اولین کے علوم خاصہ
 تھے و آخرین کے علوم خاصہ اور تھے ورنہ یہ اسافت جو اختصاص پر دلالت کرتی ہے ایسے اخصر فیما و یلغوا صلعم
 سے تصور نہیں پھر بعد اسکے جیسا طرف نظر کیجاتی ہے کہ الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم
 الاسلام دینا فرماتے ہیں علیٰ ہذا القیاس سورہ فتح میں جو یہ ارشاد ہے و انفتحنا لک فتحا بیننا لیغفر لک اللہ ثم تقدم
 من ذنبک ما نغفر و یم نعمتہ علیک الخ تو یوں سمجھ میں آتا ہے کہ ائمہ علم ربوبی مع محمدی صلعم ہو اس لئے کہ سورہ
 فتح میں اتمام نعمت خاص آپ ہی کیلئے ہے اور سورہ مادہ میں اگرچہ خطاب عام ہے مگر مقصود بالذات سورہ المائد
 علیہ الصلوٰۃ والسلام میں اور سب آپ کے طفیلی ہیں اور آپ امین ہیں اور تمام نعمت حقیقت میں اتمام النعمان و اتمام
 نعمت بجز علم اور کچھ نہیں اطعمہ اور شر بہ لذیذہ اور ملابس فاخرہ اور امان علیہ مزیئہ اور منظر حسنہ اور محبوبان
 حسین میں جو کچھ لطف ہے وہ علم و ادراک کا لطف ہے کھانے پینے کی چیز اگر زبان تک بجائے تو کیا مزہ آئے
 علیٰ ہذا القیاس اور نعمتوں کو سمجھئے ہر نعمت اپنے ادراک کے بعد نعمت ہے اور اس سے پہلے اس کو بجا لانعمت

کہتے ہیں اس صورت میں اتمام نعمت بجز اتمام انواع ملکات علوم متصور نہیں کیونکہ اگر حلقہ النوع لہما میری ہیئت
اور ادراک بعض نعم عطا ہو جیسے اچھی آواہوں کے لئے کان اور اچھی صورتوں کے لئے مثلاً آنکھ تو پھر حقیقت میں
اتمام نعمت نہیں باقی انخاص اور جزئیات علوم لذات بالفعل تو بھی جلتے ہیں کہ غیر متناہی ہیں اور پھر یہ
کہ زمانی ہیں انکا حصول زمانہ متناہی میں متصور ہی نہیں جو اتمام نعمت سے افراد علوم کی طرف ذہن دوڑائے
اس لئے چاروں اچار ملکات اور اکات اور انواع ملکات علوم مراد لئے جائیں گے اور یہ بات جب ہی متصور ہے
کہ اسمِ علیمِ ربی روح پر متوجہ حضرت سرور عالم صلعم جو کیونکہ اگر سمیع یا بصیر مثلاً اسماءِ علمیہ میں سے مرئی نوح حضرت
سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ ہوتا تو علوم باقیہ سے آپ محروم رہتے اور اتمام نعمت نہوتا ہاں اسمِ علیمِ جمع اسماءِ علمیہ کو
مشتمل اور محیط ہے مگر جیسے شہادت اتمت اور تم نعمتہ تربیت اسمِ علیم بہ نسبت ذلت محمدی صلعم ثابت ہوتی ہے
ایسے ہی حسب بیان بالا شہادت جملہ لئے مسطورہ عدم تربیت اسمِ علیم بہ نسبت ارواح دیگر انبیاء علیہم السلام
بلکہ تربیت اسم خاص انا اسماءِ علمیہ ثابت ہوتی ہے ورنہ اسم مطلق علیم ہی انکا بھی مرئی اور مفید ہو تو پھر آپ میں
اور ان میں کیا فرق تھا جو یہاں تو اتمام نعمت فرمایا اور وہاں نہ فرمایا اگر عند تفاوت قابلیت ہے تو غیر موجب
ہے کیونکہ اس فرق سے فقط تفاوت شدت وضعف ہو تا جو باعث تفاوت مراتب یقین ہو جائے تا اتمت اتمام
و نقصان نہوتا علاوہ برین الکملت لکم دینکم کے بعد اتمت علیکم نعمتی فرمانے سے صاف ظاہر ہے کہ اکمال دین
پر اتمام نعمت متفرع ہوا اور اکمال دین ہی ہے کہ جمیع احکام دین نازل فرما دیں خاص کر جب عم خطاب لکم اور
اور علیکم کا لحاظ فرما دیں تو یہ مطلب اور بھی روشن ہو جاتا ہے اس لئے کہ تفاوت شدت وضعف اگر منصف بھی ہے
تو مابین رسول اکرم صلعم اور انبیاء کرام متصور ہے مابین امت محمدی صلعم اور انبیاء سابقین متصور نہیں لیکن ان میں
کہہ سکتے کہ اس امت کے لوگ انبیاء سابقین علیہم السلام سے مدارج یقین میں فائق ہیں بحاکم ہدایتانِ علیم
اور ان سب کے بعد حدیث بعثت لاتمکم مکارم الاخلاق اور حدیث ختم بی النبیین و ختم بی الرسل مضامین مسطورہ
بالا کی مصدق ہے پر شرط یہ ہے کہ فہم سلیم اور فہم سقیم ہا میں بالجمہل آیات مذکورہ کو باہم ملائے تو یہ بات خود بخود
چمکتی ہے کہ مرئی و کائنات انبوی صلعم اسمِ علیم ہے جو جمیع علوم کو مقوی اور شعل ہے اور مرئی و استاد اختیار گذاشتہ اور
اسما علی میں جو نسبت اسمِ علیم خاص ہیں لیکن اہل علم پر روشن ہے کہ مدد حقیقی مصداق علم مطلق ہر مہتری علم
سمیع و بصیر سب اسکے طرف راجع اور منسوب ہوتا ہے علم و ادراک مطلق سمیع و بصیر کی طرف راجع اور منسوب نہیں ہوتا
چنانچہ اپنے حال سے بھی نمایاں ہے کہ حواس ظاہرہ مدد نہیں مدد سمیع و بصیر ہی وہی نفس علم ہے جو مصداق

علم مطلق ہے مگر ظاہر ہے کہ جو شخص علم مطلق سے مستفید ہو گا وہ علوم خاصہ سے آگے گذر گیا ہو گا اور کائنات کا سیر لا رب فوق علوم خاصہ یعنی سمع و بصر وغیرہ ہو گا اور جو لوگ علوم خاصہ سے مستفید ہونگے بیشک ان کا مقام اور منتہائے سیر علوم خاصہ کے نیچے ہو گا اس لئے بالضرورت شخص اول اُن کے حق میں واسطیٰ اعروض ہو گا اس کی یہ مثال ہے جیسے فانوس زجاجی میں شمع کا فوری کسی ایسے کمرے میں روشن کیجئے کہ جبکہ کو اڑون میں مختلف رنگ کے آئینے جڑے ہوئے ہوں اور پھر کو اڑون کے باہر شمع کے مقابل کوئی اور آئینہ نصب کیجئے جیسے اس مثال میں فانوس زجاجی تو خاص اُس نور مطلق سے مستفید ہے جس میں کی سطح کی کوئی قید یا خصوصیت نہیں اور آئینہ مقابل شمع خارج کمرہ خاص اُس نور سے مستفید ہے جو اُس طرف کو اڑون کے آئینوں کے وسیلہ سے آتا ہے کو اڑون میں سُرخ آئینہ ہے تو آئینہ خارج میں بھی سُرخ ہی نور ہو گا اور سبز ہے تو سبز ہی نور ہو گا مگر ہر طور فانوس مذکور میں چین کراٹیک یا ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو مثل فانوس مذکور کہ جمیع حصص نور مطلق سے مستفید ہیں اور وہ آپ کے اور انبیاء کرام علیہم السلام مثل آئینہ خارج کمرہ کہ ایک نور خاص سے مستفید ہے جو اس طرف سے کو اڑون میں ہو کر آتا ہے پھر وہ بھی بواسطہ فانوس مذکور ایک نور خاص علم سے مستفید ہیں جو صفات خاصہ علمیہ کی رامہ سے آتا ہے پھر وہ بھی بواسطہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہر چند یہ مثال بظاہر مبہم احتیاج صفات باری بجانب حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے مگر اہل فہم جانتے ہیں کہ فانوس و آئینہ منجملہ منقولات ہیں اپنے مناصب مذکورہ میں بواسطہ حرکت پہنچتے ہیں اور کار منجملہ اجزاء مکان ہیں کہ قابل نقل ہی نہیں اس لئے فانوس و آئینہ کا نور جیسے ممکن الحصول ہو ویسے ہی ممکن الحصول ہے پھر کو اڑون آئینوں کا نور تا وقتیکہ شمع مذکور اپنی جگہ پر روشن رہے ضرور ہے سوائے بات اور نیز اس بات میں کہ نبی تا آخر الزمان مثل فانوس کہ جمیع حصص نور سے مستفید ہے جمیع حصص اور انواع علم سے مستفید ہیں اور باقی انبیاء علیہم السلام مثل آئینہ خارج کمرہ کہ نور خاص اور حصہ خاص سے مستفید ہے علم خاص اور نوع خاص علمی سے مستفید ہیں تشبیہ مقصود ہے علاوہ برین مثال جمیع الوجہ مثال نہیں ہوتی خاص کر اُس مثال کی مثال جس کی شان میں خود اُس کا یہ کلام ہو لیس کشہ شئی و ہوا سمیع البصیر اور اگر یہ مثال ناپذیر ہے تو جانے دیجئے کہ پہلے یہ بات سن لیجئے کہ فاعل مطلق کے لئے قابل بھی مطلق ہی چاہئے اور فاعل خاص کے لئے قابل بھی خاص ہی درکار ہے دوسرے علم کا ہی حال سناتے ہیں ممکنات و بارہ کمالات اہل میں قابل ہیں فاعل نہیں گو بادی انتظار میں کہیں فاعل بھی نظر آئیں اس لئے کہ اُن کے کمالات خدا واد ہیں فاعل نہ زاد نہیں عرضی ہیں ذاتی نہیں اور جس کے اوصاف عرضی ہوتے ہیں وہ

مفعول ہوتا ہے اور واسطہ فی العروض اسکا داخل ہوتا ہے سو احساس مطلق کیلئے جو جسم مطلق قابل ہے اور احساس خاص مثل البصار استماع کے لئے اجسام خاصہ معنی اعضائے خاصہ ضرور میں ایسے ہی قابل علم مطلق مع جوئی معلوم ہے اور قابل علوم خاصہ ارواح انبیاء باقیہ علیہم السلام میں مگر جیسے قبول اجسام خاصہ بواسطہ قبول جسم مطلق ہے ایسے ہی قبول انبیاء کریم علیہم السلام بواسطہ قبول سید انام معلوم ہوگا الغرض علوم ربانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اور انبیاء علیہم السلام کے لئے واسطہ فی العروض میں پھر نبوت میں جو حسب تحریر بالا نجلہ کمالات علیہ ہے آپ واسطہ فی العروض ہونگے اور کریمہ ثابت ہو چکا ہے کہ واسطہ فی العروض وصف عرضی کیلئے موصوف بالذات ہوتا ہے اور نبوت اور ایمان آپ کے لئے وصف ذاتی ہوا تو پھر نہ آپ کے لئے مرتبہ فعلیہ میں کوئی مماثل ہو گا اور نہ ضد مقابل میں اس لئے کہ موصوف بالذات ہمیشہ ایک ہی ہوتا ہے اسی لئے موجود بالذات ایک ہی وعدہ لا یشتریک لہ ہے اور ایسے ہی موافق تقریر گذشتہ جو کئی بلد گذر چکی ہو مصنف ذہنیہ کے لئے کوئی وصف مانع نہیں ہوتا جو ضد ہو یا ان سائر ہوتا ہے جو درجہ میں اس سے کم ہو یا زیادہ بالجلہ و قال بعضین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت اگرچہ باعتبار کمال ایمان و کفر ضد مقابل ہے مگر باعتبار درجہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم درجہ وحالی باہم تضاد نہیں بلکہ دجال باعتبار تقابل مرتبہ مافیل میں ہے اور انبیاء علیہم السلام صلی اللہ علیہ وسلم سے فروتر ہیں اس لئے بالفرض انبیاء باقیہ میں سے کوئی اور نبی اس کے لئے ضد مقابل ہو گا سو باین نظر کمال ایمان انقیاد و تذلل ہے جس کا خلاصہ عبدیت ہے اور اصل کفر ابد و اقلع ہے جس کا اصل تکبر ہے حضرت عیسیٰ اور مسیح دجال بعضین میں تقابل نظر آتا ہے اس لئے کہ حضرت عیسیٰ اپنے حق میں فرماتے ہیں انی عبد اللہ اور دجال بعضین دعویٰ الوہیت کر چکا اور جس قسم کے خوارق مثل احیاء موتی حضرت عیسیٰ سے صادر ہوئے تھے اسی طرح کے خوارق اس مردود سے ہو گئے پھر بلا ہنہ دعویٰ یسویت لحدی کا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو معبود بنا لیا جامع کرنا ضدین یعنی داعیہ زالہ منکر و التزام منکر نہ کہ ہے پھر اس پر انکار کیا گیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا کیا ہے اس لئے کہ اقتدار ابدی اس باقین بسید المرسلین تو معلوم ہی ہو چکا پھر دعویٰ یسویت حضرت عیسیٰ علیہ السلام اس بات پر شاہد ہے کہ حضرت عیسیٰ بنسبت حضرت اقدس سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم نازب فاس ہیں اس لئے کہ یہاں خداوند کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں سجدہ جن میں بکھلا بکھلا عبد اللہ فرماتے ہیں و انہ لما قام عبد اللہ یذبحہ کا دوا کیوں علیہ لیدا فرق ہے تو یہ ہے کہ وہاں خود حضرت عیسیٰ نے خبر و مظہر ہیں اور یہاں جناب باری جو بر عبدیت حضرت اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ہیں سو دیکھ لے کہ خبر عیسوی کو خبر خداوندی سے کیا نسبت ہے غرض منصف خاص

محمدی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہی عبودیت مطلقہ ہے جو تمام مقامات ایمانی سے بایں وجہ بالا ہے کہ وہ عبودیت کا خاصہ
 مندرجہ تحت عبودیت مطلقہ بین مقامات مستقلہ نہیں پھر اسی منصب میں حضرت عیسیٰ شریک ہیں سو بعد
 یاد آوری وساطت غرضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دربارہ نبوت یوں ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عیسیٰ نائب خاص
 محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور شاید یہی وجہ ہے کہ حسب ارشاد آیت ہدایت بنیاد و اذ قال عیسیٰ ابن مریم یا بنی
 اسرائیل الی رسول اللہ الیکم صدق الاما میں یدی من التوراة و مبشر رسول یاتی من بعدی ائمہ احمد منصب بنابر
 آمد آمد سرور انبیاء علیہم السلام پر مامور ہوئے گو یا حضرت عیسیٰ اور ان کے اتباع کو آپ کے حق میں مقدمہ الجیش
 سمجھیں چنانچہ انجام کار شامل حال امت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہو کر غنیم اکبر دجال موعود کو قتل کرنا زیادہ تر اسکا شاہد ہے
 اس لئے کہ وقت اختتام سفر و مقابلہ غنیم و بغاوت سپاہیان مقدمہ الجیش بھی شریک لشکر ظفر یکا ہو جاتے
 ہیں جب اس مضمون کے قبض و بسط سے فراغت پائی تو اب لازم یوں ہے کہ ایک یاد و باتیں مناسب
 مقام سا کر آگے چلتے مومنان نافرمان اور عاصیان با ایمان کی حقیقت کی تحقیق بھی اسی قاعدہ مطبوعہ سے تصور
 تفصیل اسکی یہ ہے کہ آثار متضادہ کا صدور ملکہ واحد سے ممکن نہیں بالضرور دو ہی ملکہ متضادہ بھی چاہئیں
 سو مومنان نافرمان سے بالیقین افعال نیک و بد صادر ہوتے ہیں اور نیک و بد میں تقابل تضاد ہے
 ان دونوں بافروں کے ملکوں میں بھی تضاد ہی ہوگا اور ظاہر ہے کہ مصدر افعال حسنہ ملکہ ایمان ہی اس لئے
 مصدر افعال سیئہ ملکہ کفر ہوگا اس صورت میں کفار اور مومنان بدکردار میں فقط فرق کی بیشی ملکہ کفر و ایمان
 کا ہوگا سو حسین ملکہ ایمان غالب ہوگا وہ مومن کہلائیگا اور حسین ملکہ کفر غالب ہوگا وہ کافر کہلائیگا اور اسکی
 اسی مثال ہوگی جیسے ترکیبات شمسی اور امزجہ نسخہ ہے مرکبہ میں اجسام مرکبہ عناصر متضادہ الاثر سے اور
 نسخہ ہے مرکبہ دو یہ مختلف التأثير سے مرکب ہوتے ہیں اور پھر باہینہ باعتبار جزر غالب گرم مزاج یا سرد
 مزاج کہتے ہیں بالجملہ جیسے ماہیت کفار میں جزر ایمانی فیض نبوی صلعم تھا ملکہ کفر و معصیت جو مزاجہ نمونین
 میں ثابت ہو ہے رشاشہ دجال ہوگا واللہ اعلم و علمہ اتم و اکمل اب دوسری عرض یہ ہے کہ حسب بیان بالا
 اہل ایمان میں ایمان لازم ماہیت ہے علی ہذا القیاس کفر لازم ماہیت اہل کفر ہے اور انسان باعتبار کفر و
 ایمان دو نوع متباہن ہے اور اس طور پر معنی بدی للمتقین اور ہدی و بشری للمونین یا ان اللہ لا یحب الکافرین
 بھی دلشیں ہو جاتے ہیں اور تاویل صائرین الی اتقوی یا الی لا ایمان یا الی الکفر کی ضرورت نہیں ہوتی
 کیونکہ اس صورت میں متقین بالقوہ اور مومنین بالقوہ اور کافرین بالقوہ مراد ہو گئے اور اطلاق ایسا ہوگا جیسے

شجر بالقرہ اور سخی بالقرہ کو ہر دم شجاع و سخی کہا کرتے ہیں یعنی جیسے قبل ظہور آثار شجاعت و سخاوت اطلاق
شجر و اطلاق سخی درست ہے اور یہ اطلاق حقیقی ہے مجازی نہیں ایسے ہی اطلاق اشیاء معلومہ میں بھی کا فرد
متقی و فاسق باعتبار ملک و قوت واقع حال کو درست ہے سو طلاء سے زیادہ اور کون واقف حال ہو گا اور
فیزا ہی طور پر لیبیلو کم ایکم احسن علما اور سوا اسکے اور کسی قسم کی آیتوں کے دیکھنے کے بعد یہ شبانہ انظار مرض
خلل نہ ہو گا کہ آزمائش کے لئے ایک جو سابق چاہیے اور یہاں اچھے بُرے علون کا پہلے سے کچھ پتا ہی
نہیں بالجملہ جیسے وقت تحریک غضب شجاعت وغیرہ ظہور ملک شجاعت و غضب ہوتا ہے حد و ث غضب
و شجاعت نہیں بلکہ حد و ث آثار غضب و شجاعت ہے یا جیسے بعد امتحان طلبہ متعدد طلبہ ظاہر ہوتی ہے
پیدا نہیں ہوتی یا کوئی پر لگانے سے چاندی سونے کا چاندی سونا ہونا ظاہر ہوتا ہے اس وقت چاندی سونا
چاندی سونا بننا نہیں ایسے ہی وقت تحریک ایمان و تقویٰ و کفر وغیرہ جو کچھ ہوتا ہے اسکو ایمان و تقویٰ
و کفر و فسق سمجھئے عین ایمان و تقویٰ و کفر و فسق سمجھئے ظہور آثار ایمان و کفر وغیرہ خیال فرمائیے حد و ث ایمان
و کفر وغیرہ خیال فرمائیے اسکے بعد پھر اصل مطلب کی طرف رجوع کرنے میں جب وجہ قسائمت معلومہ
ابوت روحانی حضرت سید عالم صلعم بہ نسبت ازواج مومنین امت ثابت ہو گئی تو جب جملہ اولاد و جہاں ہم کا
عطف اُس پر ایسا چسپان ہو گیا کہ کیا کہیے اور حرمت ازواج مطہرات قطع نظر اسکے کہ حضرت سرور کائنات
علیہ الصلوٰۃ و موصوف بحیات ہیں اور آپ کا کالج اسوجہ سے منقطع ہی نہیں ہوا جو دوسروں کیلئے حلت
کی کوئی صورت ہو اسوجہ سے بھی بجلئے خود ہے کہ آپ مومنین کے والد روحانی ہیں اور والد جسمانی کی
منکومات کی حرمت منصوص و مسلم ہے اسی حکم و لا شکھوا مانح آباد کم منکومات والد جسمانی کی حرمت میں کچھ کلام
نہیں وہ منکومات محاطبین کی والدہ ہوں یا غیر ہوں عرض جب والد جسمانی کی بیعت ہے کہ ان کی
والدہ تو والدہ ہی ہے اور منکومات الاسباب بھی انہر حرام ہیں تو منکومات والد روحانی تو اس سے زیادہ حرام و
محترم ہونگی ہاں یہ بات کہ منکومات والد جسمانی تو سب کی سب حرام ہو وین مدخولہ بہا ہوں کہ ہوں اور
منکومات والد روحانی میں مدخولہ بہا کی تخصیص کی گئی اور غیر مدخولہ بہا لال میں حالانکہ تفاوت مراتب
ابو تمین اس بات کو مقتضی تھا کہ اگر یہ فرق ہوتا تو برعکس ابوت جسمانی میں ہوتا سو اس کا جواب انشاء اللہ
چند اوراق کے بعد آتا ہے بالفعل قابل عرض اور مضامین ابن ابی ہرکان رکبئے اور مضامین مسطورہ سے
سینہ بھرئے کہ اس ناکام بچہ ان نے بعد تسوید تقریر ابوت نبوی صلعم جو جملہ وار و اجابہات ہم اور علیہ النبی اولی

بالمومنین ان انفسہم سے محض ہدایت خداوندی ثابت کیا تھا بغرض اطمینان و تصدیق مولانا محمد و منار و نوح
 طریقت زیب شریعت مولانا رشید احمد گنگوہی سلمہ اللہ تعالیٰ و ادام فیوضہ کی خدمت میں عرض کی تو
 یوں ارشاد فرمایا تفسیر مدارک میں ہے کہ ایک قرارۃ میں مابین جملتین یعنی جملہ النبی اولی بالمومنین من انفسہم
 اور جملہ واز واجہ اہلہم ایک اور جملہ و ہوا ب لہم بھی ہے اس بات کے سننے سے کیا عرض کروں کہ کس قدر
 شادمانی ہوئی یہ چچہ دال تو تصدیق مسطور ہی کو غنیمت جانتا تھا اپنی یہ قدر منزلت دہی کہ خود عالم بالا کے
 میرے کلام کی تصدیق کی جائیگی لیکن الحمد للہ ثم الحمد للہ اس بات کو سکر اطمینان ہو گیا پھر بنظر مزید اطمینان
 مدارک و بیضاوی و معالم کو دیکھا تو جو مولانا نے فرمایا تھا وہی نکلا بالجملہ جملہ النبی اولی بالمومنین من انفسہم جملہ
 واز واجہ اہلہم کے لئے بمنزلہ علت ہے اور جملہ واز واجہ اہلہم اس کے لئے بمنزلہ معلول ہے اور جملہ و ہوا ب لہم کو
 بھی ملحوظ رکھا جائے تو اول ثانی کیلئے علت یا ثانی اول کے لئے تفسیر ہے چنانچہ تقاریر گزشتہ سے اس بیان
 کی تصدیق واضح ہے پھر جملہ واز واجہ اہلہم جملہ و ہوا ب لہم پر متفرع یعنی یہ علت ہے تو وہ معلول ہے
 اب ناظرین ماوراق کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات کا ذاتی ہونا تو بوجہ البت رسول بہر
 صلعم جو لوازم منسائیت روحانی سے ثابت ہو گیا اور وہ جو ہم نے دعویٰ کیا تھا کہ اگر موافق اقوال مشہور حضرت
 ازواج مطہرہ ثمرۃ اموات ازواج مطہرات ہے نتیجہ حیات سرور کائنات نہیں تب بھی کچھ حرج نہیں کیونکہ
 اہلہم بالمومنین ہونا روح کا خود ثمرۃ حیات ہے چنانچہ بخوبی مدلل ہو گیا مگر یہ بات ابھی موجب دل پاشی
 ہے کہ حرمت ازواج مطہرہ رضی اللہ عنہن اور عدم توریت اموال نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور سلامت اجساد انبیاء علیہم السلام
 موافق تحقیق گذشتہ فقط مضامین مذکورہ بالا سے سوجہ و مدلل نہیں ہو سکتے و جب اس کی یہ ہے کہ تحقیقات مشار
 الیہا سے فقط ضرورت و دوام حیات روحانی حضرت حبیب ربانی صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہوتی ہے اور دعاوی مذکورہ
 حیات جسمانی کے ثبوت پر موقوف ہیں اس لئے گزارش ہے کہ واقعی قدر مذکور دعاوی مذکورہ کے اثبات کے لئے
 کافی نہیں اور میں نے بھی اب تک یہ دعویٰ نہیں کیا کہ یہ تقریب نام ہے مگر اس کو کیا کیجئے مطالب مذکورہ بے
 مقدمات مسطورہ ثابت ہی نہیں ہو سکتے تھے اس لئے بطور تمہید اول جو کچھ مسطور ہوا بعد از تمہید
 مقدمات مسطورہ اور مقدمات ضروریہ معروض ہیں کان لگا کر سنئے کہ موت و حیات میں تقابل کا انکار تو ہو
 ہی نہیں سکتا اگر کلام ہو تو تعیین تقابل میں کلام ہو تو تقابل تضائف اور تقابل ایجاب سلب تو اجماع نہیں
 سکتا ہو تو تقابل تضاد یا تقابل عدم و لکن ہو تقابل تضائف کے نہولے کی تو یہ وجہ ہے کہ حیات کا تضلع

موت پر موقوف نہیں اگر تقابل تصائف ہوتا تو طرفین کا تعقل ایک سرے پر موقوف ہوتا اور تقابل اسباب سلب ہوتا تو یہ معنی ہوں کہ موجودات میں کوئی چیز ایسی نہ ہو جس پر حیات یا موت کھس مواعظ صادق آئے سوا دل تو احیاء و اموات ہی ایسے ہیں کہ ان پر حیات و موت دونوں صادق نہیں آتے دوسرے جمادات وغیرہ پر حیات و موت چھوڑی و سیت کا اطلاق بھی نہیں کر سکتے چنانچہ ظاہر ہے ان تقابل تضاد و تقابل عدم و ملکہ ہے اس میں بحسب ظاہر تو تقابل عدم و ملکہ غالب معلوم ہوتا ہے اور باعتبار اشارہ خلق الموت و الحیوة الخ اور حدیث ذبح موت تقابل تضاد غالب معلوم ہوتا ہے کیونکہ خلوقیت صفات موجبات اور وجودات میں سے ہے اعدام کو اس سے کیا سروکار بہر حال یہ دو احتمال ہیں سوان میں سے جو نا احتمال مسلم ہو ہمارا مطلب انشاء اللہ مکمل آئے گا ان یوں بھڑکے ہل سے علم بہتر ہے ہم بھی شاید مناسب دیکھ کر اس باب میں کچھ اشارہ کر جائیں بالجملہ مابین موت و حیات تقابل تضاد ہو یا تقابل عدم و ملکہ ہر حال ہرچہ مآداہا در رسول الصلعم اور مومنین کی موت میں بھی مثل حیات فرق ہے۔ ان فرق ذاتیت و عرضیت مقصور نہیں وجہ اس فرق کی وہی تفاوت حیات ہے یعنی حیات نبوی بوجہ ذاتیت قابل زوال نہیں اور حیات مومنین بوجہ عرضیت قابل زوال ہے اس لئے وقت موت حیات نبوی صلعم زائل نہوگی ان ستور ہو جائیگی اور حیات مومنین ساری یا ادھی زائل ہو جائیگی سو در صورت تقابل عدم و ملکہ اس استنار حیات میں رسول الصلعم کو تو مثل آفتاب سمجھیے کہ وقت کسوف قمر بے اوت میں جب مزمع حکم اس کا نور ستور ہو جاتا ہے زائل نہیں ہوتا یا مثل شمع چراغ خیال فرمائیے کہ جب اسکو کسی ہنڈیا یا شعلے میں رکھ کر اوپر سے سر پوش رکھتے تھے تو اسکا نور بالبداہت ستور ہو جاتا ہے زائل نہیں ہو جاتا اور دوبارہ زوال حیات مومنین کو مثل قمر خیال فرمائیے کہ وقت خسوف اسکا نور زائل ہو جاتا ہے فقط وہ صفالت و صفائی اصلی باقی رہ جاتی ہے یا مثل چراغ سمجھیے کہ گل ہو جانے کے بعد سین نور بالکل نہیں رہتا البتہ روغن یا فتیلہ یا سیفہ نہ بھڑی دیر تک سر فیض میں آتش باقی رہ جاتی ہے اور در صورت تقابل تضاد رسول الصلعم کے استند حیات کو ایسا سمجھ لیں جیسے معمولی برودت آب سرد گرم کر نیے وقت حرارت آتش سے دیکھائی ہے اور زوال حیات مومنین کو ایسا سمجھ لیں کہ فلک و پھر جو ب و غیر ذلک کسی وجہ سے مثل نزول برف وغیرہ سرد ہوں پھر بوجہ حرارت آفتاب یا استعمال نار گرم ہو جائیں آب سرد کی سردی معمولی جو وقت نہونے اسباب حرارت کے ہوتی ہے آگ سے گرم کر نیے بعد زائل نہیں ہو جاتی

البتہ زیر پردہ حرارت مستور ہو جاتی ہے ورنہ زوال محض ہو تو یہ برودت معمولی پھر صفت ذاتیہ نہ ہوگی
صفت عرضیہ ہوگی جسکے لئے کوئی موصوف بالذات سوا ذات آب ضرور ہے کیونکہ ہر بالعرض کے لئے
ایک موصوف بالذات واجب ہے مگر ہم دیکھتے ہیں کہ برودت معمولی کے لئے کوئی سبب خارجی نہیں بلکہ
بعد مفارقت اسباب حرارت عارضہ مثل نار و آفتاب جو پھر برودت ہی عائد حال آب ہوتی ہے اس سے
صاف یہ بات روشن ہے کہ یہ صفت کسی سبب خارجی سے حادث نہیں ہوتی اقتضائے ذات آب ہے
اور خاک پھر چوب وغیرہ میں ظاہر ہے کہ دونوں حالتیں خارج ہی سے آئی ہیں خداداد ہیں فائدہ زائد نہیں
ایک جاتی ہے نو دوسری اُسکی جگہ آ جاتی ہے اور اگر اس مثال میں دربارہ انطباق حال کچھ ظہان ہے
تو ہم اول تو آب سرد ہی کو پیش کرتے ہیں پر بایں شرط کہ اول بوجہ برف وغیرہ حالت اصلیہ سے زیادہ
بارد ہو اور پھر بوسیلہ آتش وغیرہ حالت اصلیہ سے زیادہ گرم کر لیں یا اول بوجہ آتش وغیرہ اسباب حرارت
حد اصلی سے زیادہ گرم ہو اور پھر بوسیلہ برف مثلاً حد اصلی سے زیادہ سرد کر لیں ان دونوں صورتوں میں
ظاہر ہے کہ دونوں کیفیتیں جیسے باہم متضاد ہیں ایسے ہی دونوں اصلی نہیں دونوں کی دونوں عرضی ہیں۔
بوسیلہ اسباب خارجہ جنہیں یصفتین بالذات پائی جاتی ہیں آب مذکور میں بالعرض آ جاتی ہیں اور بوجہ تضاد و ذکر
مجمع نہیں ہوتیں ایک زائل ہو لیتی ہے تب دوسری کیفیت اُسکے قائم مقام ہوتی ہے دوسری اور مثالیں
بہت ہیں کپڑا چاندی بذات خود سپید ہیں اور شخرف سونا بذات خود سرخ ہیں نیل بذات خود نیلا ہے
اور زعفران وغیرہ بذات خود زرد ہیں انہیں سے بعض اشیاء پر اور رنگ چڑھ لیتے ہیں چاندی پر سنہرا
چھول اور سفید کپڑے کو کسی رنگ میں رنگ لیتے ہیں اور سونے پر رو پیلا چھول دیکر رنگ اصلی چھل دیتے
ہیں ان صورتوں میں کسی عاقل کے نزدیک شاید معلوم نہ ہو کہ اصل جدا نہیں ہو جانا ہاں اس میں بھی کچھ
شک نہیں کہ عارضی رنگوں کے نیچے چھپ جاتا ہے اور اگر انہیں الوان عارضہ کو بوسیلہ آب یا سوان وغیرہ
جدا کر کے سوائے الوان اصلیہ کے اور کوئی رنگ مثل رنگ زائل اشیاء مذکورہ پر چڑھادیں کپڑے کو کسی
اور رنگ میں رنگ لیں اور چاندی سونے پر اول چھول کو ریت کر دوسرا کوئی اور چھول کر لیں تو بیشک
لوں اول زائل ہو جاوے گا اور رنگ ثانی اُسکے قائم مقام ہو جاوے گا اب بعد اس کے کہ کیفیت استدلال و زوال
حیات و نشین ہو گئی ہم کچھ اور آگے بڑھتے ہیں امیر مضامین باقیہ ضروریہ کو عرض کرتے ہیں اہل عقل میں
سے کسی کو اس میں تامل نہ ہوگا کہ حیات اولاد بالذات صفات معین سے ہے اور ثانیاً بالعرض بوسیلہ تعلق

معلوم الوجود مجهول الکفیت جو روح کو اپنے بدن کے ساتھ حامل ہے حیات روحانی جسم عنصری پر غرض ہو جاتی ہے ورنہ جسم بذات خود موصوف بالحمیۃ نہیں بلکہ مثل آب گرم کہ بوسیلہ آتش گرم ہو کر تا وقت مجاورت و مقارنت آتش گرم رہتا ہے جسم عنصری بھی بوجہ تعلق روحانی زندہ ہو کر تا وقت مجاورت و مقارنت رہتا ہے پھر جیسے بالائی بعد زوال مجاورت و مقارنت مذکورہ شیئاً فشیئاً ٹھنڈا ہو کر اپنی حالت اصل پر آ جاتا ہے بدن حیوانی بھی بعد زوال تعلق مذکورہ شیئاً فشیئاً اپنی حالتیں بدل کر جلالتِ اعلیٰ پر آ جاتا ہے خیر حیات کا بہ نسبت روح اعلیٰ ہونا اور بہ نسبت بدن عرضی ہونا تو ظاہر تھا اب اسکی تحقیق چاہئے کہ موت اول کس کی صفت ہے اور پھر کس پر عارض ہوتی ہے سو مقدم من لعل تو خداوند کریم ارشاد فرماتے ہیں واما کان لنفس ان لموت الخ اھل کل نفس ذائقۃ الموت ان دونون آتیون من انتساب موت الی النفس ہے جس سے نفس اعلیٰ روح کا معرض موت ہونا صاف آشکارا ہے دوسرے تقابل میں اتحاد محل معتبر ہے سوار و لاح و اجسام دونوں کی حیات کے مقابلہ میں ایک موت بھی ہوگی فرق ہوگا کیونسی ہوگا کہ جس موت سائر حیات ہو کہ میں ارفع و منزل ہو ان اجسام موتیں امت کی موت کے لئے بھی کچھ ضرورت نہیں کہ اول عرض موت روحانی یا زوال حیات ارواح ہوا ہے بلکہ انقطاع تعلق معلوم ہی کافی ہے چنانچہ ظاہر ہے قمر مشرق سے مغرب کو جاتا ہے اور اس حرکت میں ایک قطع زمین سے تعلق پیدا ہوتا ہے تو ایک قطع سے نکل بھی ہوتا ہے کچھ بوجہ کر ویت ارض یہ بات ضرور ہے اور کچھ بوجہ حیولت در و دیوار و غیرہ یہ بات خیر آتی ہے سو قطعات زمین کا بے نور ہو جانا اس صورت میں ویسا ہی ہے جیسا وقت خسوف تام پر وقت خسوف اول یہ صدمہ بے نوری قمر کو پہنچتا ہے پھر اس کے باعث قطعات زمین بے نور ہو جاتے ہیں اور صورت زوال تعلق و امن حال قمر تک کوئی صدمہ نہیں پہنچتا البتہ قطعات زمین بے نور ہو جاتے ہیں رہا جسد اطہر حضرت ساتی کوثر صلعم سو ہر چند اس کی موت کی بھی دو صورتیں ہیں ایک تو وہی عرض موت دوسرے زوال علاقہ روح اقدس و جسد مقدس صلعم بالجملة انفکاک علاقہ فیما بین روح پاک و جسد مصفی ممکن ہے اور کیوں نہ ہو جو حادث ہے اسکا زوال بھی ممکن ہے اور اسکا عدم بھی وجود کے برابر مرتبہ امکان میں امکان رکھتا ہے لیکن عالم اسباب میں کسی سبب کے ساتھ نہ رہتا مہبت نہیں لینے جیسے عالم اسباب میں تو یہ ارض سما کے لئے شمس و قمر احراق اجسام مٹنی کے لئے آتش حرارت پر درتیرید کے لئے آب تسکین خاطر کے لئے حجاب باصواب فدلے سبب الاسباب بنایا ہے اس طرح قطع علاقہ روح اطہر حضرت ساتی کوثر صلعم کے لئے کوئی سبب نہیں بنایا و بہ مطلوبہ

تو نیچے صراح کو بدن کے ساتھ تعلق بغرض تکمیل روح پر رفتار و گفتار داد و دہش مثل البصار و استماع سب اسی پر
موقوف ہیں غرض بغرض تمام فاعلیت تکمیل مؤثریت تعلق بدن کے روح کو ایسی طرح حاجت ہے جیسے
بغرض کتابت کاتب کو قلم کی ضرورت ہے یا بنجار کو نیشہ وغیرہ کی حاجت ہے اگر یہ آلہ بدن نہ ہو تو روح
اپنے تمام اعمال و افعال میں مثل معذوران بنے دست و پا معذور ہے بالجملہ مقصود بالذات علاقہ بدنی سے
اتمام فاعلیت ہے اور انفعال اگر پیش آجائے مثلاً اگر کوئی شخص بوسیلہ بدن کسی ضارب کا مضروب ہو جائے
تو یہ غرض اصلی نہیں اور زیادہ توضیح منظور ہے تو سنئے کمال کی دو قسمیں ہیں ایک کمال علمی دوسرے کمال عملی کمال
علمی بذات خود مقصود نہیں بذات خود اگر مقصود ہے تو کمال عملی ہے ان حصول کمالات عملی بے وساطت
کمال علمی تصور نہیں اسلئے تکمیل علمی بھی مقصود و مطلوب ہو جاتی ہے چنانچہ خدا کی معرفت بغرض خوف و شوق
مطلوب ہے اور خوف و شوق بغرض امتثال امر و نہی علوم شریعت و طریقت کا بغرض عمل مطلوب ہونا ظاہر و باہر ہے
بارنہمہ خداوند تعالیٰ شانہ کلمیہ رشاد و ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون و اما امر و الا ليعبدوا اللہ محاسبین اللہ دین
خود اس بات کا گواہ ہے کہ مطلوب بالذات عمل ہے نہ علم و دوسرے ان اگر کم عند اللہ القنم وغیرہ آیات سب
اسی جانب مشیر ہیں علاوہ برین عال بے علم کا محمود و خلائی ہونا اور عالم بے عمل کا مطعون عالم ہونا بھی جلتے
ہیں پھر دیکھئے اس سے کیا نکلتا ہے غرض یہ مرید ہی ہے کہ علم آلہ عمل ان سب سے زیادہ یہ ہے کہ اس تعلق کا
ثمرہ بدن کے حق میں فقط حیات جسمانی ہے اور حیات فقط بغرض عمل مطلوب ہے چنانچہ فرماتے ہیں خلق الموت
والحیوة لیبلوکم ایکم احسن عملاً جملہ لیبلوکم ایکم احسن عملاً سے حیات ثابت ہے کہ عمل اصل ثمرہ حیات ہے اور
مطلوب بالذات ہے سو حیات کا عمل میں موثر ہونا تو محتاج بیان نہیں رہی موت اُس کا خوف اور پھر بیان
بعث جیسا باعث امتثال امر ہے ایسا اور کوئی امر نہیں اسوجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی ارشاد فرمایا ہے
اکثر و اذکر ما ذم اللہ ذات الموت بالجملہ حیات اصلی منشاء اعمال اور مبداء اعمال ہے بالذات اعمال کو مقتضی اور
اعمال کے لئے مادہ قریب ہے اور موت بالذات تو مانع عمل ہے پر بالتبع مقتضی اعمال ہو جاتی ہے چنانچہ
مذکور ہوا سوقت حاصل حیات قدرت ذاتی علی الاعمال اور حاصل موت عجز عن الاعمال ہو گا یعنی قدرت
عملیہ اور قوت اختیار یہ کارک جانا ہو گا اور مورد حیات و موت اہل میں قوت عملی اور قدرت اختیاری
ہو گی چنانچہ آیت اللہ تعالیٰ فی الاغص میں موتہا و التي لم تمت فی مناجہائیک البقی قتی علیہا الموت ویرسل
الاخری الی اہل مسمی بھی بالاسریر ہم اہل دعویٰ کی مصدق ہے اس لئے کہ اساک وارسال مصلح حرکت کو

منفعلی زمین ہوتا ہے یعنی اس تعلق کو زمین سے چھین کر اپنے تصرف میں لے آتا ہے آفتاب شمع چراغ
 کے ساتھ نور مذکور کو جو تعلق تھا وہ تعلق بدستور رہتا ہے اس میں کچھ فرق نہیں آتا بلکہ تعلق مذکور اور قوی
 ہو جاتا ہے اس لئے کہ منفعل اول کی نسبت منفعل ثانی بیٹے حائل و حاجب فاعل سے قریب ہوتا ہے اور
 نور مذکور کو آپ جانتے ہیں بتنا روکتے جاؤ فاعل ہی کی طرف کو ہٹتا آتا ہے اگر چراغ کو کسی چھوٹی سی ہنڈیا میں
 بند کر دیجئے تو وہ نور منتشر جو پہلے دور دور تک پھیلا ہوا تھا متداخل و مندرج ہو کر فقط ہنڈیا ہی میں سما جاتا
 ہے اور شعلہ چراغ سے سطح داخل ہنڈیا تک نور شدید ہو جاتا ہے سو گھر سطح ہنڈیا ہی اس صورت میں بہ نسبت
 اس حال کے کہ نور کا کوئی روکنے والا نہ ہو یا زیادہ روشن ہوگی مگر شعلہ چراغ کی سطح کے متصل بھی نور بہ نسبت
 سابق شدید ہوگا اور اگر بالفرض کوئی چیز باہین فاعل و منفعل حاجب فاعل تو نہ ہو پر شرائط انفعال مفقود
 ہو جائیں مثلاً تقابل و تخاصی فوت ہو جائے یا منفعل معدوم ہو جائے تو اس وقت کو تعلق اول شدید و
 مستحکم نہ ہو پندوال نقصان بھی تصور نہیں ان سب مضامین کے بعد یہ عرض ہے کہ حیات و موت
 تو حسب تحقیق سابق ہماراں و امساک قوت عملی کا نام ہوا اور تعلق حیات بالبدن تعلق فعلی و فاعلی ہے چنانچہ
 عرض خدمت کر چکا ہوں تو اس صورت میں مانع تعلق قوت عملیہ بالا اعمال تو متصور ہوگا پر منع تعلق قوت
 عملیہ بالبدن جو مبداء افعال اور نشاۃ حیات ہے متصور نہیں ہاں اگر تعلق
 گو قوت عملیہ کا بدن کے ساتھ تعلق فعلی و فاعلی نہ ہو بلکہ تعلق انفعالی
 اور منفعل ہی ہو تو اس وقت کو بجہت فعل و فاعل قوت مذکورہ کے تعلق کا ارتقاء متنع ہو کر بجہت
 و منفعل متصور ہے سو یہ بات حیات جناب سرور کائنات صلعم کے ساتھ تو متصور نہیں کیونکہ آپ کی
 حیات مستعار نہیں کسی دوسرے کا طفیل نہیں پر نسبت حیات امت البتہ ممکن ہے کیونکہ حیات
 روح مبارک صلعم کو موافق مقصدات تہذیقات سابقہ ابدان مومنین کے ساتھ تو تعلق انفعالی و فاعلی ہے
 اہل آپ کے بدن الطہر کے ساتھ تعلق فعل و فاعلی ہے اور بنا حیات و موت قوت عملیہ پر ہے اور وہ
 قوت آپ میں ذاتی اور مسا آپ کے اور نہیں عرضی ہے سو اس کو اگر ابدان مومنین کے ساتھ تعلق ہوگا تو
 لاجرم رسول اللہ صلعم کے اعتبار سے انفعالی اور افعال کے اعتبار سے فعلی ہوگا اور اس حیات سے بدن
 مومنین کی ایسی مثال ہوگی جیسے آئینہ کہ ادھر سے آفتاب کے مقابل او دھری زمین وغیرہ سے آئنا سامنا سو جیسے
 آئینہ اور زمین کے بیچ میں کوئی چیز حائل ہو جائے تو پھر نور خالص سارا کا سارا آئینہ کی طرف سمٹ جاتا ہے

زمین کی طرف آدھا رہے نہ تہائی اور اگر کوئی چیز آفتاب اور آئینہ کے مابین حائل ہوئی ہے تو پھر وہ نہ
 آئینہ سے چھوٹ کر سارا کا سارا آفتاب کی طرف ہو لیتا ہے مگر در صورتیکہ جسم حائل مابین آفتاب و آئینہ
 حائل ہو تو پھر فقط آئینہ ہی بے نور نہیں ہوتا زمین بھی بے نور ہو جاتی ہے سو اگر موت امر وجودی ہے
 اور موت و حیات میں باہم تقابل تضاد ہے اور یہی حق معلوم ہوتا ہے چنانچہ آیات و احادیث اس پر
 دلالت ہیں تو پھر موت مومنین کی تو یہ صورت ہوگی کہ مابین روح نبوی صلعم اور مابین معروضات ارواح
 مومنین جسکی تسلیم سے موافق تحقیقات سابقہ چارہ نہیں وہی امر وجودی حائل ہو جائے اور تعلق حیات
 نبوی صلعم جو معروضات مذکورہ کے ساتھ انفعالی تھا منقطع ہو جائے اور اسوجہ سے وہ تعلق فعلی
 بھی جو ابدان کے ساتھ حاصل تھا منقطع ہو جائے اور موت حقیقی ظہور میں آئے اور اگر موت امر عدمی ہے
 اور باہم تقابل عدم و ملک ہے تب اسکا انجام یہی ہوگا کیونکہ انفکاک تعلق انفعالی جو مابین روح مقدس
 حضرت سیدنا برار صلعم اور معروضات ارواح مومنین حاصل ہے ضرور ہے مگر یہ طور تقابل تضاد ہو تقابل
 عدم و ملک انفکاک غلاۃ انفعال حیات و منفعلی معروضات جسم کے بیکان ہو جانے کو مستلزم ہے کیونکہ
 معروضات مذکورہ اگر خود اجسام ہیں تب تو حائل ظاہر ہے اسوقت مثال انفعال و فعلی و فاعلی و منفعلی
 لوڑ آئینہ سر یا منطبق ہے اور اگر معروضات مذکورہ سوا اجسام کے اور کچھ ہیں اور یہی حق معلوم ہوتا ہے کہ
 کہ ثبوت ارواح پہلے سے ثابت معلوم ہوتا ہے تب بیش بریں نیست کہ قوت علیہ روح کو بدن کے ساتھ
 یہی ایک تعلق حاصل ہے مگر وہ تعلق فعلی ہے انفعالی نہیں لہذا نہ پہلے معروض ہو چکا اس صورت میں یہ
 تعلق فرع انفعال نہ ہوگا بلکہ مثل تعلق نور جو آفتاب کے ساتھ حاصل ہوا اول سے فعلی ہوگا سو اس میں یہاں ایک اتصال
 ہے ہمارا مطلب تو یہ ہے کہ اگر تعلق حیات معروضات کے ساتھ ہوگا تو ابدان کے ساتھ بھی ہوگا کیونکہ تعلق
 کے لئے اول وجود متعلق ضرور ہے بالجملہ اس صورت میں اور بھی تخفیف تصدیق و تفسیل فلجان ہو مگر اس بنا پر یہ
 بات خوب روشن ہوگی کہ مابین روح اطہر حضرت سرور عالم اور جسد مطہر جناب سالت تاب صلعم کسی حائل اور
 حاجب کی گنجائش نہیں جو موت بمعنی انقطاع علاقہ حیات متصور ہو کیونکہ علاقہ روح و جسد حسب تحقیق تازہ
 فعلی ہے اور اس علاقہ کے انقطاع کی کوئی صورت نہیں پھر مداخلت مانع و حاجب ہو تو کیونکر ہو اس
 صورت میں یہ فرق مآلہ لگا کہ تعلق حیات و بدن نبوی صلعم قابل انفکاک نہیں پھر موت جسمانی حضرت
 حبیب ربانی جو کسی طرح قابل انکار نہیں بجز اسکے متصور ہی نہیں کہ حیات مذکورہ پر پردہ موت مستور ہو جائے

اور موت جسمانی حبیب ربانی صلعم میں بھی مثل موت روحانی آنحضرت صلعم استنار حیات بدستور مسطور ہے
 جائے اور موت مومنین ہایت مرقومہ خواہ روحانی ہو خواہ جسمانی انقطاع علاقہ حیات ہو یا ان یہ بات ممکن ہے
 کہ خداوند کریم اپنی قدرت کاملہ سے اس علاقہ فعلی کو ہی توڑے اس لئے کہ جیسے نور مقتضائے ماہیت آفتاب
 انہی جسم کرومی نہیں در نہ ہر کرہ یا ہر جسم نورانی ہوا کرنا بلکہ لازم وجود خارجی ہے ایسے ہی علاقہ فعلی حیات مذکور
 ممکن الانقطاع ہے لازم ماہیت نہیں رسول اللہ صلعم کے بدن مبارک کے حق میں لازم وجود خارجی اور دائم
 بدوام ذات الموضوع ہے اور مومنین کے اعلان کے حق میں مہول عرفیہ علامہ اعنی دائم بشرط انفعال اس لئے
 ممکن ہے کہ علاقہ روح و جسد نبوی صلعم بوجہ اور علاقہ روح و جسد مومنین بے زوال انفعال معروضات
 توڑ ڈالیں مگر وعدہ الہی یہی ہے کہ علاقہ روح و جسد نبوی صلعم منقطع نہ ہو گا چنانچہ وللا ان تکوا ازواجہ من بعدہ

ابداً بعد ملاحظہ اجازت عامہ جو صورت موت ازواج آیتہ والذین یتوفون منکم ویدرون ازواجاً یتربصن
 بانفسہن اربعۃ اشہر و عشر اے در بارہ نکاح متوفی عنہا زوجہا ثابت ہے اس پر ولالت کرتی ہے یعنی علی المہوم
 آیتہ یتوفون منکم تو بعد عدت در صورت زوال حیات انقطاع نکاح پر شاہد ہے اور آیتہ وللا ان تکوا ازواج
 حرمت نکاح ازواج مطہرات پر الی الابد دال ہے بطریق کی بجز اسکے اور کیا صورت ہے کہ نکاح منقطع
 نہ ہو ہو اول بقادہ نکاح بے بقا علاقہ روح و جسد تصور نہیں مگر اجازت نکاح ازواج شہداء اور تقسیم اسوا ل شہداء
 بقدر سراث جو احادیث صحیحہ اور اجماع سے ثابت انقطاع حیات پڑا ہے اور آیت کل نفس ذائقة الموت ذوق موت
 پر شاہد ہے سو یہ بات کہ انقطاع حیات بھی ہو اور ذوق موت بھی ہو جمعی تصور ہے کہ مابین حیات شہداء
 حیات نبوی صلعم جو میاں حیات مومنین ہے حجاب موت حائل ہو بھر حیات شہداء ہو تو یوں ہو کہ اس
 حجاب کو رفع کر کے چاہیں تو یوں نہیں رکھیں چاہیں کسی اور بدن کے ساتھ چھوڑ دیں اور بظاہر شہداء لگے
 لئے ہی ہوتا ہے چنانچہ احادیث مشعرہ اذ قال اجواف طیر خضر اور لفظ عتدر بہم جو آیتہ لا تحسبن الذین
 قتلوا فی سبیل اللہ امواتا میں واقع ہے اس پر حال بھی ہیں ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ اول انفعال
 مذکور بھی زائل ہو جائے پھر نئے سرے ایجاد و انفعال کے بعد ابدان طیور خضر کے ساتھ علاقہ لگا دیں
 اور یہی تعلق حیات شہداء کے لئے کافی ہے اور اس امر کی تسلیم سے تو چارہ ہو ہی نہیں سکتا کہ تعلق
 مابین ازواج شہداء اور اجساد شہداء منقطع ہو جائے گو علاقہ فیما بین روح نبوی صلعم و ازواج شہداء جو سر پہ
 حیات شہداء ہے بحال خود باقی رہے اور اس وجہ سے حیات روحانی تو زائل نہ ہو پر حیات جسمانی شہداء

منقطع ہو جائے اور یہ انقطاع بعد القباض والنفال روح جو جسکے باعث حیات روحانی شہداء وقت موت مشابہ حیات جسمانی انبیاء وقت موت ہو الغرض آپ کے کس فیض فی اللہ الموت اور آیت لا تحسبن الذين انهم دونون صحيح رعين اور پھر انبیاء و شہداء کی حیات میں تفاوت ہے جسے شہداء میں جو حیات روحانی وقت موت جسم خاکی سے کچھ تعلق باقی نہ رہے اور اس وجہ سے حرمت الاول ج اور سلامت اجساد اور عدم میراث لازم نہ آئے لیکن ہر چہ با دایاد بعد موت نہ ارواح شہداء کو ان ابدان کے ساتھ تعلق باقی رہتا ہے نہ ارواح اور مومنین کو اتنا فرق ہے کہ مجرد انقطاع علاقہ جسد اول یا بعد چندے شہداء کی ارواح کو تو بعد ابدان کے ساتھ تعلق پیدا ہو جاتا ہے اور اس حساب سے انکو حیات روحانی و جسمانی دونوں حاصل ہوتی ہیں اور باقی مومنین امت کیلئے اس نقصان کی کچھ رکافات نہیں کیجاتی بہر حال ابدان دنیا سے دونوں کو کچھ تعلق نہیں رہتا پھر اشیاء متعلقہ ابدان دنیوی سے تو تعلق کہان جو انکے اموال و ازواج کو جون کے تون انہیں کے ازواج و اموال سمجھے جائیں اور کو نکاح کی اجازت و وارثوں کو تقسیم و تصرف کرنے کی ندین کیونکہ اموال و ازواج دنیوی دونوں کو انہیں ابدان کی ضرورت کے رفع کر کے لئے بنایا ہے ازواج سے تضار عانت فرج اگر ہوتی ہے تو وہ انہیں ابدان کی حاجت ہے احوال دنیا سے بدل مانتھیں وغیرہ اگرچہ نہیں ہے تو انہیں ابدان کے اجزاء متعلقہ کا بدل ہوتا ہے ابدان جنت کو خواہ ازجم ابدان طیور و خضر جون یا از قسم غیر ان ازواج و اموال سے کچھ انتفاع نہیں ابدان جنت مد کو و کو اگر انتفاع ہے تو وہ ان کی ازواج و اشیاء سے انتفاع ہے الغرض یہ چیزیں ارواح کو بقا فضلے تعلق جسمانی مطلوب ہوتی ہیں بذات خود مطلوب روحانی نہیں اس لئے بعد انقطاع علاقہ جسمانی ازواج و اموال کے ساتھ جو علاقہ تھا بدرجہ اولیٰ منقطع ہو جائیگا اور باوجود حیات شہداء انکی ازواج کو مثل ازواج دیگر مومنین امت بعد انقضائے عدت اختیار نکاح ہوگا اور انکے اموال متروکہ میں میراث بدستور معلوم جاری کیجائیگی ان علاقہ حیات انبیاء علیہم السلام منقطع نہیں ہوتا اسلئے ازواج نبوی صلعم و نیز اموال نبوی صلعم بدستور آپ کے نکاح اور آپ ہی کی ملک میں باقی ہیں اور انکیار کو اختیار نکاح ازواج اور ورثہ کو اختیار تقسیم اموال نہیں بالحد موت انبیاء اور موت عوام میں زمین و آسمان کا فرق ہے وہاں استتار حیات زیر پردہ موت ہے اور یہاں انقطاع حیات بوجہ عرض موت ہے اگر موت ضد حیات اور غنت وجودی ہو یا بوجہ دیگر اگر موت عدم اور ملک حیات ہو اور شاید یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ جناب باری نے حضرت سرور عالم کو جدا خطاب کر کے

ارشاد فرمایا انک میت اور سوا آپ کے اور و نکو بھی جدا ارشاد فرمایا انہم میتوں اور مثل جملہ لائقہ ثم انکم لوم القیمۃ
 عند ربہ منتقمون سب کو شامل کر کے یوں ارشاد فرمایا کہ انکم میتوں بالجملہ جیسے حیات نبوی صلعم اور حیات امویین
 امت میں فرق ہے چنانچہ اسکے اثبات کے لئے تقریر زانی اور تحریر شانی کا کافی اوراق گذشتہ میں گذر چکی ہیں ایسے ہی
 موت نبوی صلعم اور موت مومنین میں بھی فرق ہے اور بوجہ فرق بین المومنین وہی فرق بین الحیاتین ہے اور اسی
 بنا پر لازم ہے کہ نوم نبوی صلعم اور نوم مومنین میں فرق ہو اس لئے کہ النوم انخوا الموت چنانچہ خداوند کریم نے
 بھی اپنے کلام پاک میں موت اور نوم دونوں کو ایک سلک میں کھینچا ہے اور ایک ذیل میں داخل کیا ہے فرماتے
 ہیں اللہ یتوفی النفس من موتہا والتمی لم تمت فی منامہا جب دونوں کی حقیقت توفی اور اساک ہوئی چنانچہ
 ارسال کا تقدم اساک پڑا ہے جیسے موت تقدم حیات پر دلالت کرتی ہے تو پھر جو حال وقت اساک موت
 ہوگا وہی حال وقت اساک نوم ہوگا جس کی موت کے وقت استتار حیات ہوگا اس کی نوم کے وقت بھی
 استتار ہی ہوگا فرق ہو تو شدت استتار وضعف استتار ہو یا یوں کہتے کہ موت میں سترہ قوی کشف
 ہو اور نوم میں سترہ ضعیف اور لطیف ہو اور جہاں وقت موت انقطاع حیات ہو وہاں وقت نوم بھی لقطاع
 حیات ہو فرق ہو تو یہ ہو کہ موت میں انقطاع تام ہو اور نوم میں منرج جہ انقطاع ہو اور من وجہ اتصال کمال
 خود باقی رہے بالجملہ رسول اللہ صلعم کے نوم میں بھی استتار حیات ہی ہوگا اور اس صورت میں حسب قلم اولاد
 سابق وقت استتار حیات میں اور قوت آجائے اور خواب میں اور وحی سیدلہی میں کچھ فرق نہ ہو چنانچہ
 آنحضرت صلعم کا کلام اس پر چجدان کی تصدیق کرتا ہے فرماتے ہیں تمام عینای ولا ینام قلبی او کما قال لکن
 اس قیاس پر دجال کا حال بھی ہی ہونا چاہیئے اس لئے کہ جیسے رسول اللہ صلعم بوجہ مشائیت اور لوح
 مومنین جسکی تحقیق سے ہم فارغ ہو چکے ہیں تصف بحیات بالذات ہوئے ایسے ہی دجال بھی بوجہ
 مشائیت اور لوح کفار جسکی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں تصف بحیات بالذات ہوگا اور اس وجہ سے اسکی حیات
 قابل بالفساد نہ ہوگی اور موت و نوم میں استتار ہوگا انقطاع نہ ہوگا اور شاید یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ ابن صیلا
 جس کے دجال ہونیکا صحابہ کو ایما یقین تھا کہ قسم کھا بیٹھتے تھے اپنے نوم کا وہی حال بیان کرتا ہے جو رسول اللہ
 صلعم نے اپنے نسبت ارشاد فرمایا یعنی بشہادت احواد صحف وہ بھی یہی کہتا تھا کہ تمام عینای طلائع امی
 اور اس وجہ سے خیال مذکور یعنی دجال کا منشاء و مؤثر لہذا روح کو کفار ہونا اور پھر اس کے ساتھ ابن صیلا
 کا دجال ہونا زیادہ تر صحیح ہوا جاتا ہے اور اس کی صحت کا گمان قوی ہوتا جاتا ہے یہ سارے مضامین اس بنا پر

معروض ہوئے کہ تعلق روح و بدن تعلق فعلی ہے اس میں بدن کو بمنزلة جسم آفتاب فاعل اور روح کو بمنزلة نور آفتاب
 بمعنی مبداء فاعل قرار دیجئے یا نہ بن پڑے تو اٹھا رکھیے اور اگر باہین نظر اس میں تامل ہو کہ فاعل اسکو چھنا زبیل ہے
 جو مختار و متصرف ہو اور ظاہر ہے کہ روح متصرف فی البدن ہے نہ بدن متصرف فی الروح مگر اس صورت میں اطلاق
 فعل بدن پر زیما نہیں سواں تو اسکا جواب یہ ہے کہ یہ خیالات قاذم مطلوب کھڑے نہیں اسلئے کہ تصرف جسم
 آفتاب فی انور ہے نہ تصرف نور فی جسم آفتاب پھر بالانہما فعل بمعنی مبداء فعل و فاعلیت سوا سے یہاں بھی
 خیال فرمالیجئے گو کارخانہ تصرف بالعکس ہو علیٰ ہذا القیاس فعل سے مبداء فعل مراد ہے سواں نعم کا فعل اگر بدن
 کو بھی کہیے تو کیا مضائقہ ہے آخر حرکات و سکنات کا ہی جسم مبداء اور اصل ہے غایتہ مافی الباب مکان معروض
 نہ سہی سو یہ مات اور مبادی افعال میں بھی نہیں ملتی بمعنی مبداء خلق میں کیا کہئے گا ایسے ہی علم الہی بمعنی مبداء نظم میں
 کیا کہا جائیگا اور یہ بھی نہ سہی بدن کے آلہ روح ہونے میں تو کلام ہی نہیں اور تعلق آلہ و فاعل تعلق فعلی سے
 سابق ہے کیونکہ ظہور افعال بعد تعلق آلات ہوتا ہے موجب تعلق فعل میں گنجائش مداخلت ثابت نہیں تعلق
 آلات میں بدرجہ اولیٰ گنجائش نہوگی اسوقت بعد التدریج مضامین متعلقہ حیات جسمانی انبار کرام خصوصاً سیدم سلم
 سے فراغت پائی اور محض بفضل رہائی اور بہمد ہدایت یزدانی مجھے عیسایہ سچدان نادان ایسے مقلات مشککہ سیلون
 صاف اپنا دامن بچالایا نہ اپنے مال کو کون نہیں جانتا نہ وہن ہے نہ فہم ہے نہ محنت ہے نہ مشقت نہ فرست
 ہے نہ فروخت نہ علم در سفینہ نہ علم در سینہ فقط پیران عظام اور استخوان کرام کے انساب کی بدولت العباد بیانی
 اور عنایت حبیب یزدانی صلعم کا رہداز بندہ یسچدان ہوئی مگر مضمون امکان ثواب عقاب قبر سرسبز و محبوب
 واضح نہواگو اندفاع شیعہ فضلہ تعالیٰ بخوبی تمام ہو گیا اس لئے کچھ اور سامعہ خراش حقائق ختامی ہوں کہ یہ بات
 تو اچھی طرح روشن ہو گئی کہ وقت موت و خواب فقط قوت علیہ نور و ک پلتے ہیں اور حرکت کرنے نہیں دیتے
 یعنی تعلق بالاعمال بوجہ موت متمنع ہو جاتا ہے باقی رہی قوت علیہ سکنا ال کچھ معلوم نہوا کہ امین کچھ فتور آجاسکا
 یا نہیں سو پاس خاطر اہل فہم کچھ عرض کیا چاہتا ہوں گو بدفہون سے ڈرتا بھی ہوں حقیقت حال یہ ہے کہ حکم اشارہ
 علیکم حکیم اس باب میں تو چون و چرا کی گنجائش نہیں ہے کہ حقیقت موت و نوم توفی اساک ہے اور اہل علم جانتے
 ہیں کہ یہ دونوں اس مقام میں متلازم ہیں اسلئے کہ اساک کیلئے تقدم ارسال لازم ہے پر ارسال کر نیوالا اگر اس
 سے مرسل چاہے تو بے توفی ممکن نہیں چنانچہ ظاہر ہے مگر مفہوم ارسال و اساک بالامتزام حرکت سے مرسل و
 مسک کجانب مشیر ہے اس لئے اگر روح بذات خود متحرک نہیں تو روح میں ایک چیز ایسی چاہیے کہ متحرک بالذات ہو

ما بالعرض ہو مگر متحرک بالعرض اور متحرک بالقسمین کچھ فرق نہیں اگر ہو بھی تو اتنی بات میں تو بیشک اشتراک ہے کہ دونوں میں حرکت ذاتی نہیں مگر جو غور کیا تو ترکیب روحانی دو عنصر سے حاصل ہوتی ہے ایک مادہ علمی یعنی جس سے ادراک معلومات ہوتا ہے اور دوسرے اوراق سابقہ میں اسکو مبدار انکشاف کہا ہے دوسرے مادہ علمی جس سے صدور اعمال ہوتا ہے اور اسکا نام مضامین سابقہ میں ہم نے قوت عملیہ کہا ہے سوان دونوں میں علم میں تو بالذات حرکت نہیں اگر کوئی شخص ایک جگہ پر زانو جمائے ہوئے ایک طرف کو آنکھیں اڑائے ہوئے بیٹھا ہو اور اس کے سامنے سے آنے جانے والے گزریں تو بے اختیار اُن سبکو دیکھے گا ارادہ کرے یا نہ کرے چنانچہ بدیہی ہے اب دیکھئے کہ اس دیکھنے میں اُسکی طرف سے کچھ حرکت نہیں ہوتی لیکن بہر طور دیدار گزرنے والے گزرنے والے کے لئے ارادہ میرا گیا ہے اور یہ کیا ہے ایک نوع کا علم ہی ہے اسطرح اور قسم کے علوم کو خیال فرمائیے اور میں کہتا ہوں اور کسی چیز کا خیال فرمائیے مگر یہ تو خیال فرمائیے کہ اگر حرکت کو لازم علم یا ضروریات علم میں کہہ دیتی تو ہر علم میں ضرور ہوتی البصار البصائر ہی لے کیا تصور کیا ہے ہاں بہت سے علم بعد حرکت ہی میرا تے ہیں حالت رفتار میں جو چیزیں مقابل ہوتی جاتی ہیں وہ سب نظر آتی جاتی ہیں ظاہر ہے کہ اگر یہ حرکت نہ ہوتی تو علم بھی نہ ہوتا اس لئے بسا اوقات مقدمہ علوم حرکت ہی ہوتی ہے مگر جو حرکتیں انسان سے بالا ارادہ صادر ہوتی ہیں ان کی دو قسمیں ہیں ایک ظاہری جیسے چلنا پھرنا منہ کا ادھر سے ادھر موڑنا دوسرے حکمت باطنی اور یہی مبدار حرکت ظاہری ہوتی ہے اگر نہ ہو تو حرکت ظاہری اختیاری نہ ہو مگر یہ کچھ لازم نہیں کہ جہاں حرکت ظاہری اختیاری نہ ہو وہاں حرکت باطنی بھی نہ ہو بلکہ حرکت باطنی کبھی بذات خود مقصود ہوتی ہے یعنی اپنے حرکت ظاہری اُس سے مطلوب نہیں ہوتی جیسے افکار علوم اور ذکر خالق علم و معلوم میں ہوتا ہے مگر بہر حال سلسلہ حرکات ابتدا کی طرف حرکت باطنی اور توجہ قلبی اور ارادہ روحانی پر ختم ہو جاتا ہے سو موصوف بحرکت باطنی جو کچھ ہو اسکو ہم قوت عملیہ کہتے ہیں وہ بذات خود متحرک ہے کسی قاسر کے قسری عارض کے عروض کے باعث اُس کی حرکت نہیں ورنہ سلسلہ حرکت اختیاری یہاں ختم نہ ہو کہیں اور ختم ہو گئے جب یہ بات متحقق ہو گئی کہ عنصر روحانی دو میں ایک مادہ علمی دوسرا قوت عملیہ اور پھر ان دونوں میں سے علم بذات خود موصوف حرکت نہیں اور حرکت پر اس کے تعلق کا مدار کار نہیں چنانچہ حصول دیدار بے حرکت سے یہ بات روشن ہے اور قوت عملیہ بذات خود متحرک ہے اور اس کے تعلق کی بنا بھی حرکت پر ہے اگر حرکت نہ ہو تو پھر قوت عملیہ کی کوئی صورت ہی نہیں جو صدور اعمال ہو تو یہ بات آپ ہر دو شخص ہو گئی ہوگی کہ موت اور نوم

میں جو اساک متحرک ہے نقطہ تعطیل قوی عملیہ ہوتی ہے اور اس وجہ سے وہ علوم جو حرکت ظاہری یا باطنی پر موقوف تھے مائل نہیں ہوتے مگر وہ علوم جو بے حرکت عالم بیستہ ہیں انکے منتفع ہونے کے کیا معنی وہ اب بھی ویسے ہی مائل ہونگے جیسے پہلے مائل ہوتے تھے باقی اس ظاہرہ کے علوم کا مسدود ہو جانا کچھ اسوجہ سے نہیں کہ مادہ علمی متحرک تھا اسکو روک لینے میں بلکہ آنکھ سے البصار انقشاع چشم پر موقوف ہے اور وہ ظاہرہ کی ایک قسم کی حرکت ظاہری ہے اور اگر مادہ البصار یعنی شعاع البصار کو روک لیا ہے تو البصار بخریج اشعہ میں ابھی کلام ہے اور نہ ہننے مانا ہی حق ہے اور ہمارے نزدیک بھی یہی حق ہے۔

نواسکا سبب یہ ہو گا کہ اشعہ خارجہ لہر حد قہ چشم سے متصل ہیں اور ہرے مبصر بدلتے ہیں یہاں سے لیکر وائٹک برابر شعاعیں متصل ہوتی ہیں مگر اتنی بات سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ شعاعیں انکھوں ہی سے نکلی ہوں بلکہ آفتاب و قمر و شمع و چراغ وغیرہ اشیا نورانی کی شعاعیں اشیا مبصرہ پر واقع ہو کر یوں بے الحکاس حد قہ چشم تک پہنچ جاتی ہیں اور پھر ذریعہ ادراک ہو جاتی ہیں اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ البصر میں انورہ کی حاجت ہوتی ہے ورنہ البصار بخریج اشعہ ہوا کرتا تو پھر ضرورت انوار خارجہ کی کوئی وجہ میں نہیں پڑتی اور احتمالات سے دعویٰ راست نہیں ہو سکتا مگر ان یوں کہتے کیفیت ضرورت معلوم نہیں اور نہ اصل ضرورت اور کسی برہان سے ثابت ہے خیر اگر برہان شاہد ہے فیہا اور اگر تجربہ پر بنا رکھا ہے تو اس کی تصحیح کی یہ بھی ایک صورت ہے جو میں نے عرض کی بلکہ ایسی عمدہ ہے کہ سوا اس کے انشاء اللہ اور کسی طریقہ سے تسکین ہی متصور نہیں اور نہ ہننے مانا البصار بخریج اشعہ ہی ہوتا ہے تو ہمارا کلام حرکت بالذات میں ہے حرکت بالقصر اور بالارادہ میں نہیں اور حرکت بالارادہ جسم متحرک کے حق میں دیکھتے تو حرکت بالقصر ہے کیونکہ جسم متحرک روح نہیں مباتن ہے اور ارادہ قائم بروح ہے قائم بالجسد نہیں سو یہ حرکت اشعہ چشم ظاہرہ کے لئے نہیں اور حرکت بالذات سوائے ارادہ کے متصور نہیں یعنی تجدد ارادہ کسی اور تجدد کا اثر نہیں بلکہ خود مقتضائے ذات ہے اسلئے کہ ارادہ قبل تعلق بین الشیئین یعنی بین الفعل و بین عدم الفعل ہوتا ہے یا یوں کہتے قبل التعلق بعدم الفعل ہوتا ہے بہر حال جو چاہیے سو کہتے ایک حال کو چھوڑ کر دوسرا حال اختیار کرتا ہے ارادہ ہی کا کام ہے طبیعت میں سوا ایک مقتضائے اور کسی کا اقتضائے ہی نہیں ہوتا اور وقت حصول مقتضائے اقتضائے بحال نہیں ہو سکتا اگر طبیعت کو بذات خود متحرک یعنی تجدد کہیں تو لازم آتا ہے کہ طبیعت وقت حصول لمطبیعی باطل ہو جائے یا ان ارادہ کو بعد حصول مراد کہہ سکتے ہیں بالجملہ یہ اندھا فاعل

جسکو حکما طبعیت کہتے ہیں ایک خیال غلط ہے حرکت طبعی یا قسری ہے خداوند کریم کی قدرت یا کسی اور
 محرک مخفی کی طاقت سے یہ حرکت پیدا ہوتی ہے یا ارادی یعنی خداوند کریم نے تحریکات طبعیہ میں ارادہ رکھا
 ہوا اور ہکو معلوم نہ ہو پھر بعد زوال فسر قاسمہ وہ اجسام اور تحریکات جن کی حرکت طبعی سمجھی جاتی ہے اپنے ارادہ کے
 حرکت کرتے ہوں بالکلہ تجدد ذاتی سوا ارادہ کے اور کسی میں نہیں اور یہ بھی نہ ہی خاص ابصار میں حرکت
 ہی ہوا وہ خواب اور موت میں بلکہ جب کبھی آنکھیں بند کر لیں اُسکے لئے اساکہ ہی ہوتا ہو مگر ہر قسم کے علوم
 میں ثبوت حرکت ممکن نہیں استماع و ذوق و شمع و لمس میں کیا کہیے گا یہاں وقت ادراک حرکت کا ہونا
 ضروری نہیں مگر گہرہ و سگاہ جسم مدک کو حرکت ہی ہو تب وہ حرکت نفس ادراک میں نہیں مبادی ادراک
 میں ہے اور پھر مبادی بھی کیسی غیر ضروری ہر استماع و شمع و ذوق میں نہیں ہوتی بہر حال یہی کہنا پڑیگا کہ ان
 علوم کا انسداد قوی علیہ کے اساک کی وجہ سے نہیں بلکہ اس جانب توجہ نہیں حاصل کلام کلیہ ہوگا کہ حرکت
 باطنی اختیاری ان علوم کے مبادی میں سے تھی وقت خواب یا موت وہ حرکت موقوف ہو جاتی ہے سو یہ
 حرکت کسی اور ہی قوت کا نام ہوگا اسلئے کہ غلام حرکت قوت علمیہ علوم مذکورہ میں پہلے ہی معلوم ہو چکا اور ظاہر
 ہے کہ کمالات روحانی انہیں دو کمالات میں منقسم ہیں ایک علمی و دوسرا علمی موجب حرکت معلومہ عارض حال
 قوت علمیہ نہیں تو لاجرم عارض حال قوت علمیہ ہوگی اور یہی ہمارا مطلب تھا بالکلہ وقت موت یا خواب
 قوت علمیہ پر عروض اساک تو فی ہوتا ہے قوت علمیہ بطور خود بدستور باقی رہتی ہے سو اگر بعض معلومات خود
 حرکت کر کے سرحد تعلق علم تک پہنچ جائیں تو تعلق علم ممکن ہے چنانچہ بالہ نہمہ فتور جو اس پھر خواہیے کا نظر
 آتا خود اس بات پر شاہد ہے کہ قوت مدکہ بحال خود باقی ہے یہی بات کہ خوابوں میں فقط ادراک
 نہیں ہوتا حرکتیں بھی ہوتی ہیں اس صورت میں گو عدم اساک قوت علمیہ سلم رہا پر اساک قوت علمیہ
 باطل ہو جاتا ہے سو اس کا اول تو یہ جواب ہے کہ خواب میں جو کچھ ہوتا ہے ادراک مثل حرکت سمجھئے اپنی حرکت
 نہ سمجھئے اور اگر اپنی ہی حرکت ہی تو ہم کب قائل ہوئے تھے کہ جمیع الوجوہ اساک قوت علمیہ ہو جاتا ہے بلکہ
 ایک جہت یا ایک سمت میں اگر اساک واقع ہو جائے اور باقی جہات میں اساک نہ ہو کیا بعید ہے
 جائزہ کو اگر ایک جانب سے روک لیں تو یہ بھی کچھ ضرور ہے کہ کسی اور طرف کو بھی جانے ندین ہو سکتا ہے
 کہ سمت خارج میں اساک واقع ہو اور یہ نسبت عالم مثال اساک نہ ہوا تاقی رہا عالم مثال کیا چیز ہے اس
 کے اثبات کی ہکو حاجت نہیں آخر اس سے تو انکار ہو ہی نہیں سکتا کہ خواب میں طرح طرح کے اقسام

پیش آتے ہیں اور انواع انواع معلومات پیش نظر ہوتے ہیں سو معلومات مذکورہ جس عالم کے جوہرات میں سے
ہیں ہم اسی کو عالم مثال کہتے ہیں بہر حال اسکا علم بعد عروض موت و خواب ممکن ہے اب ہماری یہ بات
ہے کہ حکم تحقیقات گذشتہ وقت تعلق علم بالا اشیاء الخارجہ باطن قوت علمیہ میں حدوث مشکل مشابہ یکل معلوم
فارجی ضرور ہے پھر یکل معلوم فارجی علم کیلئے مفعول یعنی معلوم ہے اور یکل باطن قوت علمیہ علم کے لئے
مفعول مطلق غنی معلوم مطلق ہے اب اگر ہم یوں کہیں اور پہلے ہم برمود دلائل کہہ چکے ہیں کہ حکم تقابل تضاد
علم کیلئے وقت تعدی فاعل کے مقابلہ میں مفعول مطابق غنی معلوم مطلق کی ضرورت ہے مفعول یعنی معلوم
کی حاجت نہیں تو کوئی اہل فہم انکار کرے اور کوئی انکار کرے تو کس بھروسے پر کرے پہلے یہ بات ثابت
ہو چکی ہے کہ یکل باطنی اور یکل فارجی میں فرق اعتباری ہے فقط بوجہ اضافت الے الذین الخ الخ فارجی
اور فارجی کہتے ہیں ورنہ ایک امر بیضہ جدائی ہی مبداء انکشاف مفعول یعنی معلوم یہ ہوتا ہے سو جسے
موجود فارجی میں یکل فارجی تو ہوتی ہے پر یکل باطنی قبل تعلق علم معدوم ہوتی ہے اور سیو جہ سے علم بھی
نہیں ہوتا اگر سیطرح یکل باطنی اول مخلوق ہو جائے اور یکل فارجی کا کچھ وجود نہ ہو تو کیا محال ہے گھرے
میں پانی کا ٹھڈ بگڑے کے مقرر کے مطابق ہوتا ہے مگر جیسے خالی گھرے کا جوت جب کبھی وہ خالی ہو
موجود ہوتا ہے ایسے ہی بعد دخول آب بشرط اتحاد آب اگر گھرے کو توڑیں تو وہ ٹھڈ بگون کا تون
سالم رہ سکتا ہے بلکہ رہتا ہے اور جب یہ حال ہے تو قبل دخول سبوا اگر پانی میں شکل محد بی سیدھا
تو خدا کی قدرت کے سامنے کیا دشوار ہے اسطرح علم میں بھی حدوث مفعول مطلق علم بے مفعول بے علم
متصور ہے اور پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ ہیاکل ہی کا ہوتا ہے اور معلوم بے ہیاکل ہی ہوتی ہیں تو یکل
یعنی وجود معرض ہیاکل ہوتا ہے مثل عدم معلوم نہیں ہوتا اور جب فقط یکل معلوم ہوئے تو یکل
دونوں جگہ یعنی فارج اور داخل مبداء انکشاف میں وہ ایک ہی ہے تو اس صورت میں اگر تصور ثواب عقاب
بعد موت داخل مبداء انکشاف مذکور میں منطبع ہو جائیں تو کیا محال ہے اور ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ عالم
مثال اسی مرتبہ مفعول مطلق کا نام ہے بشرطیکہ مبداء انکشاف جناب باری میں تحقق ہو جائے والشرع علم
بحقیقۃ الحال والحمد للہ العلی المتعال اب لا لام یون ہے کہ قبل جواب شب غاسس غاش کو بھی ملتا ہے جیسے
جو حدیث ابی ہریرہ ماسن سلم سلم علی الار قاتر علی روحی حتی اسلم فنیہ او کما قتل کو دیکھ کر پیش آتی ہے اس لئے
یہ تازہ گناہیں ہے کہ حدیث مسطور اگر چہ بظاہر ایک حیات تازہ پر دلالت کرتی ہے جس سے موت یعنی

انقباض یعنی ویدن کا وہم پیدا ہوتا ہے اس لئے کہ تو بعد ازاں ہی بظاہر منصوص معلوم ہوتا ہے مگر
 ناظر فہیم اس بات کو لکھا کرے کہ قوت علمیہ یعنی مبداء انکشاف مثل اور آفتاب و چراغ قابل القیاس و انکشاف
 اور در صورت انقباض وقوع بعض علی بعض یا وقوع اکل علی اکل نظر آتا ہے اس لئے حصول علم نفس و علم مبداء
 انکشاف کا قائل ہونا ضروری ہے کیونکہ علم بعض انکشاف نتیجہ وقوع قوت علمیہ تھا جب وہ موجود ہے تو میر وقوع ہے
 اس کا علم بھی ہونا چاہیئے اور ظاہر ہے کہ در صورت انقباض جیسے رو علی النفس متحقق ہے ایسے ہی وقوع علی النفس
 بھی متحقق ہے چراغ کو جس وقت کسی ہنڈیا میں دہر دیجئے اور اوپر سے سر پوش رکھ کر بند کر لیجئے تو وہ نور منبسط
 ہو کر درخت تک پھیلا ہوا تھا منقبض ہو کر خود فعلہ چراغ کی طرف لوٹ آتا ہے اور اس صورت میں خود اس فعلہ
 اور ان شعاعوں پر ان شعاعوں اور اس نور کا وقوع ایسی طرح لازم آجاتا ہے جیسے قبل انقباض یعنی وقت
 انقباض درودیدار کے اوپر مثلاً واقع تھا سو اب اہل انصاف غور فرمائیں کہ وقت توجہ نفس الی النفس
 یہی انقباض مبداء انکشاف اور اتداد مبداء انکشاف الی الاصل ہوتا ہے اور وجہ انکشاف نفس نفس
 یہی مبداء مبداء انکشاف اور انقباض مبداء انکشاف ہوتا ہے اس صورت میں حاصل معنی حدیث شریف
 کے یہ ہو چکے کہ جب کوئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پہنچتا ہے تو خداوند کریم آپ کی روح پر فتوح کو اس
 استغراق فی ذات اللہ تعالیٰ و تجلیات اللہ سے جو بوجہ محبوبیت و محبت تامہ آپ کو حاصل رہتی ہے اپنے
 ہوش و ظاہر مارتا ہے یعنی مبداء انکشاف نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو جو انبساط الی اللہ حاصل تھا مباد
 بالانقباض ہو جاتا ہے اور اس وجہ سے اتداد علی النفس حاصل ہوتا ہے اور اپنی ذات اور صفات اور کیفیات
 اور واقعات متعلقہ ذات و صفات سے اطلاع حاصل ہو جاتی ہے سو چونکہ سلام و قیام بھی منقطع
 متعلقہ ذات خود ہیں اس لئے اس سے مطلع ہو کر بوجہ حسن اخلاق ذاتی جو آپ کے مشرف فرمانے ہیں
 اس صورت میں اثبات حیات اور دفع مظہر حیات بمعنی العطیاء تعلق جاتا ہے جو اب میں اور تکلفات کی
 حاجت نہ رہے گی قطع نظر تصدیق و جدائی کے جو واقفان حقیقت مبداء انکشاف کو حاصل ہر لفظ رد وجود
 حدیث میں موجود ہے اس پر شاہد ہے ان ایک شمشیر باقی ہے یہ ہے کہ ایک جہاں آپ کا فدائی ہے
 کئی دم الی اللہ گزرتا ہو گا جو کوئی نہ کوئی آپ پر سلام نہ عرض کرتا ہو اس صورت میں استغراق ہم ہی رہا
 بلکہ یوں کہو در پردہ اس کا اٹکار کرنا یہ شمشیر ہوتا ہے کہ اور محبتوں کے جواب پر تو اس کا زوال شکل ہے
 ان بطور حق البشاش کا جواب سہل ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ روح پر فتوح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم جب رنج

اصل ارواح باقیہ خصوصاً ارواح مومنین امتی آپ پر سلام عرض کر چکا اُس کی طرف کا شعبہ یونیکا از نداد جملہ شعب لازم نہیں اور ظاہر ہے کہ اس شعبہ کا ارتداد باعث اطلاع سلام معلوم ہوگا۔
 پر موجب زوال استغراق مطلق ہوگا آخر شعب غیر متناہیہ اور میں مان یوں کہئے کہ اس صورت میں بظاہر کسی شعبہ کا استغراق اُس شخص کی موت کا موہم ہے جسکی حیات اُس شعبہ کے افاضہ پر موقوف ہے مگر حیب یوں لحاظ کیا جائے کہ اگر کسی مخروط کا قاعدہ کسی چیز پر رکھا ہو اور سطح محیط پر اُس مخروط کے اشکال مختلفہ مثل مثلث و مربع دائرہ وغیرہ کے بنی ہوئی ہوں تو ان اشکال میں جو اُس مخروط کے حق میں انتراعیات ہیں اُس سارے مخروط یا اُس کے کسی جز کے انقباض یا انبساط سے فتور لازم نہیں آتا اس صورت میں جب اُس بات کو یاد کیا جائے کہ کمالات ممکنات بلکہ خود ذوات ممکنات موطن وجود کے وہ نسبت رکھتے ہیں جو مثلث یا مخروط میں دائرہ یا کمرہ سے جسکا مرکز میں مثلث یا مخروط مذکور کا اس ہوتا ہے اس بات کا تصور خود حاصل ہو جائیگا کہ صریح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم مبداء انکشاف نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ایک مخروط روحانی یا علمی ہے جس کا قاعدہ وقت استغراق فی اللہ تجلیات ذاتیہ کی طرف ہوگا اور ارواح مومنین جو حسب تحقیق گذشتہ اُس کے حق میں بخلاف انتراعیات ہیں اُس کے محیط کی جانب واقع ہوئے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں انقباض و انبساط مذکور سے بطولان حقائق روحانہ مومنین لازم نہیں آتا اور نہ اس وجہ سے افاضہ روحانی ارواح مومنین سے منقطع ہو سکتا ہے جو وہم مذکور موجب غلط فہم ہے ان معانی ضروریہ کے بیان سے فراغت پائی تو لازم یوں ہے کہ جواب شبہ غلطہ کا بھی رقم کیجئے یعنی اس خلجان کو بھی رفع کیجئے کہ باوجود شدت عظمت حقوق والد روحانی یعنی صیب ربانی جو بہارج حقوق والد جسمانی سے زائد ہیں چنانچہ تقریر گذشتہ شاہد ہے پھر کیا وجہ پیش آئی کہ منکوحات والد جسمانی تو سب کی سب حرام ہوں عام اس سے کہ مدخلہ بہا ہوں یا ہوں اور منکوحات والد روحانی میں سے مدخلہ بہا تو حرام رہیں اور غیر مدخلہ بہا بعد طلاق یا وفات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم حلال ہو جائیں تفاوت عظمت حقوق تو اس بات کو مقتضی تھا کہ اگر ہوتا بھی تو معاملہ برعکس ہوتا اور بالعکس بھی ہوتا تو ایک حال تو رہتا مگر یہ نواز قضیہ منعکس ہو گیا ہوا اس خلجان کا چونکہ ایک نہید طویل پر موقوف ہے جس سے فرق مراتب مرد و زن معلوم ہو جائے تو اس لئے ناظرین اور اوراق کی خدمت میں بعد نیاز التماس ہے کہ کچھ اور بھی تکلیف ملاحظہ کی حاجت ہے اگر طلال عارض حال نہ ہو تو تقویت ہمت کیلئے یہ گزارش ہے کہ یہ تمہید ہر چند اثبات مطلوب معلوم کیئے تمہید ہے بلخیر دیکھئے کہ بہت سے مقاعد عالیہ کی تصویر ہے

ضمائن نبوی صلعم متعلقہ باب نکاح جس سے چار سے زیادہ بیبیوں کا رسول اللہ صلعم کیلئے حلال ہونا اور
 واپس نفس کا جائز ہونا علیٰ ہذا القیاس دربارہ ادواج آپ پر عدل کا واجب ہونا یہ سب احکام مشکوٰۃ میں کو
 سنکر بہت سے عوام بلکہ اکثر خیم ملا ایمان کھو بیٹھے ہیں اس تمہید کے ضمن میں انشاء اللہ اس طرح حل ہو جائیگا
 کہ بجائے زوال ایمان سید کمال ایمان ہی بلکہ اگر اندیشہ تطویل اور فرصت قلیل نہ ہوتی ادھول وحشی کے
 تھلمے کی کوئی صورت نظر آتی تو ان مضامین کے پس و پیش میں تمام ضمائیں کو متعلقہ نکاح ہون یا ہون
 موجد اور مدلل کر جانا مگر نہ دل ہرزہ دار نہ وقت ہر اختیار و دون ہاتھ سے برابر نکل چلے جاتے ہیں اس لئے
 تمام مضامین کو چھوڑ کر ذکر فرق مراتب مرد و زن کو چھپر مطلب مذکور موقوف ہے چھپر تاہون مخدوم من عہد کا
 نسبت مرد کے عقل و دین و علم و عمل میں ناقص ہونا اور قوت علمیہ و قوت علمیہ میں مرد کا نسبت عورت کے زیادہ ہونا
 تو بدلائل عقلیہ و قلبیہ بلکہ بالبداہتہ سب کو معلوم ہے باقی ان دونوں کمالوں میں ان دونوں کا فرق مرتبہ یعنی
 یا مرد کہ مرد کس قدر زیادہ ہے اور عورت کس قدر کم ہے البتہ قابل بیان ہے سو عقل کی کمی کا حال پوچھتے تو شبہات
 کلام اللہ و احادیث بقدر نصف معلوم ہوتا ہے دو عورتوں کی گواہی اس نقصان عقل کی ہی وجہ سے ایک مرد
 کے برابر رکھی گئی ہے چنانچہ ماہران کلام اللہ و احادیث اس امر کو بخوبی جانتے ہیں اور دین کے نقصان کو
 دریافت کیجئے تو دین کے نقصان کی مقدار ہر چند اس طرح صاف کہیں سے اب تک سمجھ میں نہیں آئی مگر
 بعض احادیث کے اشارات سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ دین میں بھی اس قدر کمی ہے شکوۃ شریف
 میں حدیث موجود ہے جس کا یہ خلاصہ ہے کہ دربارہ صبر و شکر و علم و عبادت جو حضرت رسول اللہ صلعم
 سے چند سوال کئے گئے زیادہ صابر کون ہے زیادہ شاکر کون ہے زیادہ عابد کون ہے زیادہ عالم
 کون ہے تو آپ نے ان سب سوالوں کے جواب میں ہی فرمایا کہ جو زیادہ عقل ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ
 صبر و شکر و عبادت و علم وغیرہ ہوں دین بقدر عقل ہوتے ہیں اور عقل میں تناسف بھی معلوم ہوا تو اب یہ
 بھی معلوم ہوا کہ دین میں بھی عورتیں مردوں سے ادنیٰ ہیں اور نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ موصوف بہ صبر و شکر و علم
 عبادت حقیقہً اولاً و بالذات عقل ہے اور قوت علمیہ اور توابع قوت علمیہ یعنی جسم اور غضا تر جم صابر شاکر و عابد
 ثانیاً و بالعرض موصوف ہیں اور چونکہ قوت عقلیہ اس باب میں مؤثر و فاعل ہے اور واسطہ فی العروض
 قوت علمیہ متاثر و قابل اور معروض ہے اور اثر اور عارض کی کمی بیشی جیسے بوجہ قوت و نہ ضعف مؤثر و فاعل
 ہوتی ہے ایسے ہی بوجہ نقصان و کمال قابلیت قابل بھی ہوتی ہے تو خاص قوت علمیہ نقصان کی طرف

بھی اشارہ کرنا ضرور ہوا تاکہ اشارات نقلی دربارہ نقصان دین موجب ہو جائیں اور وہ شکوک جو بخیال احتمال
 حسن قابلیت زنان در باب نقصان دین بعض لوگوں کے دلوں میں گزرتے ہوئے رفع ہو جائیں
 اس لئے معروض ہے کہ ہر مرد جنتی کے ساتھ دنیا کی دو عورتوں کا ہونا بھی جیسا احادیث صحیحہ سے ثابت ہے کچھ
 اسی طرف مشیر ہے کہ دو عورتیں دین میں ایک مرد کے برابر ہیں اس لئے کہ جنت میں جلنے کیلئے دین چاہئے
 عقل ہو کہ نہ وارد دخول جنت کی یہ کیفیت ہے کہ جہاں ایک مرد ہے تو اس کے مقابل میں دو عورتیں ہیں اگر
 معلوم ہوا کہ حلاوت جنت میں بھی جو آیہ و تنک الجنة المتی اور تنوہا بما کنتم تعملون سے ثابت ہے وہی جانب
 للذکر مثل حظ الانثیین میں ہے اور دو عورتیں ملکر دین میں ایک مرد کے برابر ہیں اور چونکہ دین باشارہ وضع
 لغت اور نیز باین جبکہ رسول اللہ علیہ وسلم نے بیان نقصان عقل دین میں دین کو عقل کے مقابلہ
 میں رکھا ہے اور اعتقاد عقائد محض عقل کا کام ہے اور ماسوا اعتقاد کے اعمال ہیں یا وہ کیفیات ہیں جو حکم نقلیہ
 عقل قوت علی پر عارض ہوتی ہیں تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ دین اعمال یا کیفیات مذکورہ کا نام ہے اور جب حقیقت مر
 بطور سطور ہوئی تو معلوم ہوا کہ عورت کی قوت علی مرد کی قوت علی سے آدھی ہے معہذا جملہ بما کنتم تعملون اس
 جانب مشیر ہے کہ میراث جنت کا مدار عمل پر ہے جیسے موافق اشارہ جملہ اقرب لکم نفعاً جو رکوع یوسفکم اللہ میں
 واقع ہے میراث دنیا کا مدار نفع رسانی پر معلوم ہوتا ہے اور جب مدار میراث جنت عمل پر ہوا اور میراث
 کی یہ کیفیت ہوئی کہ ایک مرد ہے تو دو عورتیں تو خواہ مخواہ یہ لازم آیا کہ مردوں کے اعمال ان سے دو چند
 عورتوں کے اعمال کے ہونے ہوں غرض عورتوں کی قوت عملیہ بھی مثل قوت عقلیہ مردوں کی قوت عملیہ سے
 آدھی ہے اور قوت عملیہ ہی بیخ و بنیاد دین ہے تو دین میں بھی بقدر نصف کی ہوگی اور چونکہ یہ دونوں قوتیں ہی
 تمام کمالات حیات اور ملکات روحانی کی اصل ہیں اور پھر ان دونوں قوتوں میں عورت مرد سے آدھی ہوئی
 تو لا جرم ایک عورت کی ان دونوں قوتوں کے ثمرات اور حاصل ضرب ہر مربع یعنی وہ کیفیات قلبیہ جو عقل کی
 حکومت اور قوت علی کی اطاعت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں اور نیز اعمال اختیار یہ مرد کے ان دونوں قوتوں
 کے ثمرات اور حاصل ضرب ہر مربع سے چوتھائی ہونگے اس لئے کہ ایک مقدار کے نصف کو دوسری مقدار کے
 نصف میں اگر ضرب کرتے ہیں تو ان دونوں نصفوں کا حاصل ضرب ہمیشہ دونوں مقداروں کے باہم حاصل
 ضرب کا چوتھائی ہوتا ہے اتنی کیفیات اور اعمال اختیار یہ کا نسبت قوت عقلی اور قوت عملی کے حاصل ضرب
 ہونا اور حاصل جمع ہونا خود ظاہر ہے کیونکہ حاصل جمع بالبداهہ عین اشارہ مجتہد ہونا ہے تو باعتبار

ہیئت اجتماعی کے ہوتا ہے سو وہ ایک امر اعتباری ہے چنانچہ قابل اعتبار نہیں اور حامل ضرب قوت نظر
 ہیئت اجتماعی کے ہے اور وہ بالیقین مضروب مضروب فیہ کے مبائن ہوتا ہے سو کیفیات مذکورہ اور
 اعمال اختیار یہ کا نسبت قوت عقلی اور قوت غلبی کے حامل جمع ہونا تو بالبداہتہ باطل ہے کیونکہ کیفیات
 اور اعمال اختیار یمن قوت عقلی اور قوت غلبی نہیں بلکہ ان دونوں کے آثار میں سے ہیں تو اس صورت
 میں لاجرم کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیار یہ کو قوت عقلی اور قوت غلبی کا حامل ضرب کہنا چاہیے کیونکہ جو
 امور ایسے ہوتے ہیں کہ اُنکے وجود اور تحقق میں کسی دو چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے یہاں تک کہ بے
 ان دونوں کی ان امور کے وجود کی کوئی صورت نہ ہو تو اسکی دو صورتیں ہیں حامل جمع ہون یا حامل
 ضرب ہون اور اگر حامل ضرب کہنے میں باین وجہ تامل ہو کہ ضرب قواسم مقادیر میں سے ہے کیفیات کو
 اس سے کیا سردکار ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ضرب مقادیر میں بھی نقطہ یہی بات ہوتی ہے کہ دو مقدار
 سے ملکر ایک تیسری مقدار ان دونوں کے مغاڑ اور مبائن باین طور پیدا ہوتی ہے کہ وہ دونوں مقداریں
 اس تیسری مقدار میں شریک مشاع ہوں یعنی یہ کہہ سکیں کہ اسقدر اس مقدار کا حصہ ہے اور اسقدر اس
 مقدار کا حصہ جیسے حامل جمع میں ہوتا ہے بلکہ اُنکے ہر جزو وجود میں دونوں برابر شریک ہوں سو یہ بت ظاہر
 ہی کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ جہاں کہیں ایک کیفیت دوسری کیفیت کے ساتھ منضم ہوتی ہے اور ان دونوں
 تیسری کیفیت کسی چیز میں پیدا ہو جاتی تو وہاں بھی شرکت مشاع ہوتی ہے اور نکر صائب ہو تو معلوم
 ہو جائے کہ وہ احکام جواہل حساب ہندسہ کے نزدیک مشہور معروف ہیں فقط اسقدر مضمون کے ساتھ
 متعلق ہیں مقادیر کی کچھ خصوصیت نہیں جیسے کم متصل اور کم منفصل ان احکام میں شریک ہیں بلکہ جمع
 احکام مندرجہ علم حساب ہندسہ کیفیات و کمیات دونوں کو شامل ہیں ناں ظہر ان احکام کا کمیات میں
 ظاہر تھا اس لئے اس باب میں کتاب میں مدون ہو گئیں اور اہل عقل نے اُنکے استعمال میں عقل امتیاز
 کیں اور کیفیات میں یہ سلسلہ نہایت درجہ اختفا میں تھا اس لئے اُس طرف کوئی متوجہ نہ ہوا اور اسی سبب
 میں بھی ڈرتا ہوں کہ جیسا نکلون نے ناکالون کو ہنسا تھا ابناہ روزگار مجھ کو بھی کیا کیا نہ ہنسین گے مگر
 چونکہ تقریر اثبات حیات اہل سے ان صاحبوں کے لئے ہے جو فہم سلیم اور طبع مستقیم رکھتے ہیں
 تو اس قسم کی بات کے کہنے میں چندان حجاب نہیں آتا بالجمہ امید یوں ہے کہ اگر باب فہم شہادت دیدہ
 بصیرت اس دھمے کو علی العموم تسلیم کریں ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ احکام ضرب کو عام سمجھیں اور یہ سمجھیں

۱۷۹
 اسے ہی کتابت و کیفیات جمعی نام ان احکام میں شریک ہیں

کہ جب کیفیات مذکورہ اعمال اختیار یہ قوت عقلی اور قوت عملی کا حاصل خرب ہوئیں اور عورت کی یہ دونوں قوتیں مرد کی ان دونوں قوتوں سے آہستہ آہستہ ہوئیں تو عورت کی کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیار یہ مرد کی کیفیات اور اعمال اختیار یہ کی نسبت جو تھائی ہونگے جب یہ بات زمین نشین ہوگی تو اتنا اندر غور فرمائیے کہ مرد کے لئے جو عورتیں طلال کی گئی ہیں تو وہ بشہادۃ الہیہ اعلیٰ از دجیم اودا ملکات یا انہم ازواج ہیں یا لوطہ یا انہیں سو قسم اول میں بشہادت لفظ ازواج مقصود زوجیت یعنی دفع وحشت و حدت اور رعیت بے نصرتا لمانی تہائی ہے اور چونکہ خواہش جماع اور ازدواج بوسہ بکنار کہ عشق بھی اُس کے مظاہر اور آثار میں سے ہے وحشت کے لئے سبب قوی تھا تو اس ازدواج میں حلت قصاص شہوت جماع نظر آئے مگر چونکہ زوجیت انقسام بمساوین کو متقاضی ہے اور ادھر انس و محبت اور مراعت وحشت و حدت بے لفع رسانی یکدیگر متصور نہیں کیونکہ اگر یہ نہیں تو پھر آدمی سوا جنسیوں کا اجنبی ہے اور اجنبیت ہی وحشت کا منشاء ہے تو لاجرم باعتبار کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیار یہ ایک عورت کا بہ نسبت ایک مرد کے جو تھائی ہونا بھی واضح ہوا ہے تو بالضرور عورتیں مگر ایک مرد کیلئے زوج کامل ہو گئی اب سنئے کہ اس حد و بار بعد کی تنقید کو خدا کی طرف سے دیکھ کر عقل میں نصف کی کمی خدا و رسول سے شکر ارباب حدس کو ہیں میں بھی منافع کا اس طرح یقین ہو جاتا ہے جیسے شمس و قمر کی مقدار حرکت اور اختلاف و تضاع تقابل اور اختلافات تشکلات قمر کو لحاظ کر کے اس بات کا یقین ہو جاتا ہے کہ نور قمر نور شمس سے مستفاد ہے کیونکہ ازدواج میں اختلاف و استفادہ اعمال اختیار یہ پر موقوف ہے اور ان کا بہ نسبت قوت عقلی و قوت عملی کا مضرب ہونا یکم و جدان ظاہر ہے اور پھر مضرب کے مقدار یعنی عقل میں نصف ہونا معلوم ہے اور مضرب کی مقدار معلوم ہے کہ وہ چار ہے تو مضرب فیہ یعنی دین کی مقدار بھی معلوم ہو گئی کہ نصف ہے اور وہ احتمالات موبہمہ خلاف مقصود جو مردان و عورتیں و عیدان کی نظر میں قاعدہ تقریرات اثبات تناصف دین نظر آتے تھے بے شفقت ارتفع ہو گئے مگر چونکہ حاجت ازدواج بغرض آسائش بندر مکان ہے نہ بنظر استعباد اور بوجہ تحصیل عبادت تو چند سے کم میں بندہ کو اختیار ہے خدا کی طرف سے مواقدہ نہیں ہاں زیادہ کی صورت میں حد خداوندی سے بڑھ جانا بھی ہوا اور اپنے اختلاق سے زیادہ لینا بھی ہوا سنئے چار سے زیادہ درست نہیں ہو سکتیں مگر چونکہ اذال جنت بطور مجاز ہے بغرض رفع حاجت نہیں تو وہاں کے تمام وقائع کو اگر شرب ہو یا ازدواج ہو از قسم مجازات ہی سمجھے مثل وقائع دار دنیا قصاص حاجت کہئے چنانچہ یونین غلا بہرے اسلئے کہ وہاں حاجت ہی کوئی آباتی نہیں ہی مسائل

فہمین سے ضروری نہیں تو از دواج عام بہرہ ما و ما قاعدہ و لکھنا

خرب کی نہ جماع وغیرہ کی چنانچہ ظاہر ہے در نہ بھوک پیاس وغیرہ مثل دار و قیادہاں بھی ستائیں غرض جنت میں حاجات دین و دنیا میں سے کوئی حاجت باقی نہیں رہی جو کسی تدبیر دین دنیا کی ضرورت پڑے اور ایک کو دوسرے سے امید نفس رسانی ہو اور باین وجہ باعتبار سرمدیہ نفع رسانی مساوات دیکھی جائے ہاں محبت اور دوستی بوجہ جنسی اور اتحاد نوعی اور اتحاد نوعی پیدا کرتی ہے منور تصور ہے سو بعد از نفع حوائج اور بیکار ہو جانے تدابیر کے بجز صفات روحانی اور ملکات نفسانی کے اور کوئی بات باقی رہی ہے جس کے اعتبار سے جنسی اور اتحاد نوعی کہا جائے اور اوپر گزر چکا ہے کہ اہل سب ملکات احد صفات کی وہی قوت عقلی اور قوت عملی ہے جو جس شخص کی یہ دونوں قوتیں ہند ہین اسکا نفس بھی ہند بستہ اور وہ جنتی ہے پھر اگر ایسے اشخاص متعدد ہین تو وہ سب آپس میں جنس اور ہم وضع ہین بشرط ملاقات ایک دوسرے سے محبت اور انس ضروری ہے چنانچہ احادیث صحیحہ اس بات پر بھی شاہد ہین کہ اہل جنت سب ایک دل ہو گئے بالکل بوجہ بیکار ہو جانے تدابیر دین و دنیا کے کیفیات و اعمال مذکورہ جو سوائہ نفع و اشتغال تھے قابل لحاظ نہ رہے جو یوں کہا جائے کہ کیفیات و اعمال مذکورہ میں عورتیں مردوں سے چوتھائی تھیں مناسب یوں تھا کہ جنت میں دنیا کی عورتیں ہر مرد کے پاس چار چار ہوتیں شکہ دو دو ملان قوت عقلی اور قوت عملی جو کمالات انسانی میں سے ہین بلکہ اہل کمالات ہین البتہ اب تک قابل لحاظ ہین کیونکہ اگر قوت عقلی اور قوت عملی کے حامل ضرب سے دوسرے کو بالفعل چند ان غرض باقی نہیں کہ بے اس کے اندیشہ تکلیف ہو اور اس وجہ سے گویا منافع متعدیہ اکثر بیکار ہو گئے اور قابل لحاظ باقی نہ رہے لیکن تاہم اس سے بھی کیا کم ہے کہ جیسے چشم و گوش و بینی اور سوا اعضاء بدن اگرچہ کوئی کام نہ لیا جائے تب بھی جو حیثیت و زینت بدن چین اور انکا ہونا محبت و محاسن میں مداخلت تمام رکھتا ہے چنانچہ ظاہر ہے ایسے ہی قوت عقلی اور قوت عملی اور انکی زینت یعنی اور کمالات قلبی اور ملکات روحانی سرایہ زینت روح نوران کا ہونا باعث ازدیاد محبت و محاسن و اتحاد نوعی ہے مگر ان دونوں قوتوں میں ہمہ توئی کا نسبت مرد و عورت آدا ہونا پہلے ہی ثابت کر چکے ہین تو یہ بات آپ ثابت ہو گئی کہ دنیا کی دو عورتیں ہی جنتیوں کے لئے زوج کامل ہین علاوہ بریں دخول اور سکونت جنت کے لئے دین چاہیے عقل کی کچھ حاجت نہیں ہاں تدابیر دین و دنیا کی ضرورت باقی رہتی تو اس کی بھی ضرورت نہ ہتی اور جب عقل کی حاجت ہی نہیں تو انکی رعایت اور اسکے لحاظ کی بھی کوئی وجہ نہیں تو اس صورت میں فقط دین کا لحاظ چاہیے سوا اس میں

دو عورتیں ایک مرد کی برابر ہیں اور یہ بھی نہ یہی ہم کہتے ہیں عجیب نہیں کہ مجموعہ بنی آدم میں من اولہم الی آخر جم دو تہائی عورتیں اور ایک تہائی مرد ہوں اور کم از کم نے باعتبار جہت تقابل بھی وہی حساب لاندہ کہ مثل خط الانثیین جٹھا کر ان دونوں کلموں میں ایک مرد کو دو عورتوں کے مقابل رکھا ہوا اور اس وجہ سے تعزیمت میں جسمیں بھی اہل جنت کی کامیابی ضرور ہے دو عورتوں سے زیادہ کسی کو نہ دی گئیں ہاں تقسیم دنیا میں چونکہ تمام اہل دنیا کی کامیابی پر نظر نہیں تو یہ سب یہاں مرعی کر دیا یوں کہیے کہ جنت میں بھی مطلقہ زوج کامل چارہی ہے سو اس میں دو عنایت ہوئیں ہائی بوجہ نہ ہنے عورتوں کے جو دو کی کمی ہو گئی تھی اس کے عوض میں حور عین مرحمت ہوئیں مگر چونکہ مجازات آخرت اور بیع و شرا فلو نہ دی میں اعمال مطلقہ کے جو دار دنیا میں کئے تھے یہ قدر و منزلت ہے کہ اس کے عوض میں متاع جنت میں سے کم سے کم تو دس گنا ہو اور زیادہ کا کچھ حساب نہیں چنانچہ فرماتے ہیں واللہ یضاعف لمن یشاہد انہما اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خدا قدر عدان کے نزدیک دنیا کی عمدہ اشار کے مقابل جنت کی متاع میں سے مضاعف مضاعف ہوں تو برابر آئیں تو اسی قیاس پر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ یہاں کی مخلوقات کے مقابل بشر طیکہ خدا کی پسند آجائیں جنت کی مخلوقات میں سے جو ان کی ہمجنس ہوں اضعا ف مضاعف ہوں تو کہیں برابر آئیں اور فضیلت زنان بنی آدم بایں وجہ قرین عقل ہے کہ زنان بنی آدم نے اطاعت خداوندی میں مردوں جان گنوائی تھی حور عین نے کس نے عبادت اور اطاعت کی تھی جو ان کے برابر ہوں اور خدا کے یہاں عزت و احترام تقویٰ و تواضع ہی پر منحصر ہے چنانچہ اہل علم دہننے ہیں خدا فرماتا ہے ان اگر کم عند اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں من تواضع لمدرفعہ اللہ اور اطاعت میں یہ تقویٰ و تواضع ہی بچتے ہیں جس نے تقویٰ و تواضع لمدرفعہ عبادت کی وہی اشرف و افضل ہوگا سو یہ بات زنان بنی آدم میں تو ہر جان حور عین میں نہیں مگر جیسے اعمال میں نہا میں بنی آدم تفاوت زمین و آسمان ہے کسی کا دس گنا اجر ہے کسی کا سات سو گنا کسی کا اس سے بھی زیادہ ایسے ہی اصحاب عمل میں زمین و آسمان کا فرق ہے کیونکہ اصحاب اعمال کی فضیلت بوجہ اعمال ہے جتنا ان میں تفاوت ہوگا اتنا ہی انہیں اس وجہ سے جیسے چار عورتیں کسی جنتی کی زوج کامل ہوتیں جیسے بنی دو عورتوں کے عوض حور عین جتنی حساب ہوتی ہوگی عنایت ہوگی و اللہ اعلم بالجملہ نزول دنیا اور ازول جنت میں دنیا میں گر چاہ کی اجازت ہوئی اور جنت میں دو طین تو کیا مضاعف ہے عقل مصائب اسی پر شاہد ہے کہ جو کچھ ہوا اور جو کچھ ہوگا عین مناسبت اور اگر وجہ مذکور بالا پر قناعت

نہو اور بوجہ کثرت و ورعین ل حیران و پریشان کا خلجان بجائے تو اس میں تو کچھ حرج ہی نہیں کہ جو زمین کو داخل اندول نہ رکھئے اور تملیک خداوندی کو سبب ملک سمجھئے اور اطلاق لفظ زوجہ یا زواج کو جو بعض احادیث میں پایا جاتا ہے اطلاق مجازی قرار دیجئے ہاں یہ بات بوجھئے کہ قسم ثانی یعنی مملکت ایمانہم میں مثل قسم اول اتنی نکاح تحدید عدد کیوں نہیں سوا سکا جواب یہ ہے کہ قسم ثانی میں مقصود بالذات خدمت ہے مگر چونکہ خدمت اس کا نام ہے کہ حاجت مخدوم کو رفع کر دے اور خواہش جماع اور آندوئے ہوس و کنارہ وغیرہ کی حاجت قوی اور ضرورت شدیدہ ہے تو جس محل میں اس حاجت کا ارتقاء بطور خواہش طبع سلیم متصور ہوگا بلاشبہ قابل بحث ہوگا سو خدام میں سے عورت ہی قابل اس امر کے تھی اس لئے باعتبار انواع خدمت خدام کامل و کدوہی پر مرد اس اعتبار سے ناقص ہے الغرض اجازت مجامعت اور اباحت قضاء فرہوت نکاح قسم ثانی میں بحیثیت زوجیت نہیں جو کسی امر میں مساوات ملحوظ رہے بلکہ بحیثیت خدمت ہے اور رشتہ خدمت اور علاقہ خادمیت و مخدومیت عقلاً و نقلاً کسی عدد معین کو مقتضی نہیں جو اس کا لحاظ نہ ہو بلکہ تین نظر کہ خادم اگر ہزار میں تو کیا ہوا پھر خدام ہی میں اس قدر خدام کا مجموعہ بھی مرتبہ مخدومیت کو نہیں پہنچ سکتا یوں سمجھ میں آتا ہے کہ دربارہ خدام تحدید عدد موافق مصلحت نہیں جب یہ مضمون ذہن نشین ہو چکا تو یوں خیال فرمائیے کہ عقل سلیم اس بات پر شاہد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے دربارہ اور وراج وہی تعیم عدد مناسب ہو اور ورنہ کیلئے دربارہ مملکت ایمانہم سب کو معلوم ہے وجہ بوجھئے تو سنئے کہ رعایت عدد اربع ہاں لحاظ تھی کہ مساوات جو لازم مفہوم زوجیت ہے ہاتھ سے مجائے مگر حصول مساوات بعد رعایت عدد اربع اقبیوں میں تو متصور ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی اندولج میں متصور نہیں شرح اس معما کی یہ ہے کہ جس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اقبیوں کے حق میں واسطہ عرض و جور و روائی ہوئے تو ایسی مثال سمجھنی چاہئے جیسے آفتاب چرخ چلیم اور اقبیوں کی ایسی مثال خیال فرمائیے جیسے عکس آفتاب جو امینون میں اور ہانیوں میں نمایاں ہوتے ہیں یا جیسے درو دیوار کے انوار یعنی دیوہ میں جو جیسے ایک آئینے کا عکس مثلاً دوسرے آئینہ کے عکس کے عکس ہے یا ایک ہوپ دوسری ہوپ کے عکس ہے اور اس وجہ سے بشرط مساوات مقدار ایک کو دوسرے کا مساوی کہہ سکتے ہیں اور اگر مقدار میں کمی بیشی ہو تو جس عکس یا جس ہوپ کی جانب کمی ہو اس کے اور عکسوں یا اور دیوہوں کو لحاظ کر کے اگر جبر نقصان نہ کریں تو دوسرے عکس اور دوسری دیوہ کے مساوی

ہو سکتا ہے ایسے ہی امتیون میں ایک امتی دوسرے امتی کا محض ہے مگر چونکہ زمین مردوں باوجود بھی
 مساوات نہیں بلکہ امتداد کی بیشی ہے جیسے ایک میں اور چار میں ہے تو تکمیل عدد الیہ سے اس کا تقیر ملن
 ہو سکتا ہے پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مومنات امت میں اس صورت میں وہ نسبت ہو گئی جو
 نسبت کہ آفتاب اور عکس آفتاب و رد ہو پ میں ہی سوا ظاہر ہے کہ آفتاب اور عکس آفتاب اور آفتاب
 اور رد ہو پ میں کوئی نسبت نہیں آفتاب کجا اور عکس آفتاب کجا اور علی ہذا القیاس آفتاب کجا اور رد ہو پ
 کجا جو مساوات تصور ہو ۵۵۵ نسبت خاک را با عالم پاک ۱ لاکھ عکس آفتاب اور کروڑوں زمین
 بھی ایک آفتاب کے مساوی نہیں ہو سکتیں چہ جائیکہ دو چار اسلئے کہ عکس آفتاب و رد ہو پ کا
 حدوث و بقا دونوں بواسطہ آفتاب ہیں عکس آفتاب اور رد ہو پ دونوں حدوث و بقا و وجود
 میں در یوزہ گرد دولت آفتاب ہیں الغرض آفتاب و عکس آفتاب علی ہذا القیاس آفتاب و رد ہو پ
 میں تجانس ذاتی اور اتحاد حقیقی نہیں بلکہ تفاوت زمین و آسمان ہے اگرچہ صورت میں یارنگ میں
 قلیل و کثیر شائبہ است کہو پھر بھی امید مساوات اور فکر برابری ایک خیال بطل ہے ایسے ہی مع رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم اور اولیٰ است میں تجانس ذاتی اور اتحاد حقیقت اور اشتراک نوعی نہیں فرق زمین و آسمان
 ہے اگرچہ عقل و صورت و احکام جہانی میں مثل خورد و نوش وغیرہ مائل کہا جائے لہٰذا یوں کہا جائے قل انما نا بشر
 مثلکم پھر امید مساوات مابین سرور کائنات صلعم اور مابین مومنین و مومنات بجمہ انصاف احلام اور
 اور خیالات و امیات ہے اب خیال فرمائیے کہ پھر رسول اللہ صلعم کے لئے تحدید و راجع ہو تو کیونکر ہو
 تعین عدد و لیس فقط بہ لحاظ مساوات تھی یہاں کسی طرح اور کسی عدد سے مساوات متصور ہی نہیں
 اور جب در بارہ رفع قید عدد راجع رسول اللہ صلعم کا واسطیٰ العروض ہونا کام آیا اور اس امر میں آپ کی
 اذ ورج کا وہی حکم نکلا جو اور وکی مملکت ایمانہم کا حکم تھا تو عدم وجوب مہر اور عدم وجوب عدل میں وجہ
 اولیٰ کلام آئیگا تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ مملکت ایمانہم کے لئے جو مہر کی حرورت اور عدل کی رعایت
 نہیں تھا اس کی وجہ یہی ہے کہ وہ مملوک ہیں پھر مہر جو اجرت ہے کیونکر واجب ہو کیونکہ اجرت
 غیر کی چیز کے لئے ہوتی ہے علی ہذا القیاس مالک کو اپنے اسباب اور اشیاء مملوک میں جیسے لباس و مرکب
 وغیرہ میں اختیار ہوتا ہے جس کو چاہے استعمال کرے اور جس کو چاہے استعمال نہ کرے اور کام میں نہ
 لائے اس کے ذمہ ضروری نہیں کہ سب کو برابر استعمال کرے اور حقد ایک سے کام لے اُس قدر دوسرے

سے کام لے لے کر جب مملکت ایمانہم ملو کر اور قدام ہوئے تو مالک کو اختیار ہوگا کہ جس کو چاہے اپنی خدمت میں بلائے اور جس کو چاہے نہ چاہے اور جب جی نہ چاہے نہ بلائے جیسے لباس و مرکب وغیرہ۔ باب مملوئے مالک کے ذمہ درباب متوائی کچھ حق نہیں مملکت ایمانہم کو بھی مالک کے ذمے درباب خدمت خدمت جماعت ہو یا کچھ اور کوئی حق و استحقاق نہیں جو اس کی رعایت نہ کرنے میں مالک کو ظالم کہا جائے ان نزواج مملوک زوج نہیں کہ نہ زوج اجرت بہر کے عوض میں فقط منافع بضع کا حق ہو جائے سو اس کے اور سب امور میں زوج و زوجہ دونوں برابر ہیں اور کیون نہوں ان حیت کا غور ہی اس بات کو متفہمی ہے کہ دونوں طرف قسمت علی التساوی ہو چنانچہ خود خداوند کریم ہی فرماتا ہے ولین مثل الذی لہن بالمعروف لہ دونوں برابر ہوئے تو یہی باہم اہل سام میں بقدر روالبط و غلاق محبت حقوق رعایت اور مروت ثابت ہیں چنانچہ احکام صلتہ جمعی اور بر والدین اور تراجم بنیامین جو کلام اللہ و فیہ خون میں بڑی تاکیدوں سے مذکور ہیں پھر شاہد ہیں ایسے ہی مابین زوج و زوجہ بھی ہمسنگ رشتہ زوجیت جو محبت کے پیدا کرنے میں اور سب علاقے سے فائق نظر آتا ہے یہاں تک کہ بوجہ ازواج حقوق والدین کے افسانے مشہور ہیں حقوق رعایت و مروت ثابت ہونگے اور پاسداری و دلداری لازم ہوگی اور حفاظت کا دل آزاری حرام ہوگی اور ایک دوسرے کے ذمہ لازم ہوگا کہ بائس قدر لینے امور اختیار میں دوسرے کے دل پر طالع نہ نہ دے مگر جو کہ ازواج در صورت تعدد باہم در بارہ حقوق پر شتہ زوجیت تساوی الاقدام ہیں اور بیخ رشک و غم غیرت ہر قسم کے بیخ و غم سے اہل محبت کے نزدیک زیادہ ہیں تو اب زوج کے اختیار میں سو اس کے اور کوئی دلداری کی صورت نہیں کہ سب کے ساتھ یکساں معاملہ رکھے سب کے پاس برابر سوئے اور ہر ایک کے دل سے کدورت غم فراق و جدوئے مگر ازواج منہرات سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم ہاں جو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لئے وجود و مالی کا واسطہ فی العروض ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مملوک ہونے میں عقل سلیم کے نزدیک مملکت ایمانہم سے زیادہ ہیں کیونکہ مملکت ایمانہم میں باب مالک تو جہاد یا بیع و شراء و ہبہ و میراث ہیں سو یہ سب امور اس بات پر شاہد ہیں کہ مالک کی مالک غرضی ہے مملوک کے لازم ذاتی اور صفات قدیمی ہیں سے نہیں ورنہ اگر وہ مالک میں ان امور سے کسی کی کیا ضرورت تھی اور جب اشیاء مملوک میں ملک عارض ہوئی تو حریت جو فضا ملک ہے یا اس کا غنم ذاتی ہوگا ہاں مابین ملک و حریت کے اگر واسطہ ہوتا تو یہ جی احتمال ہوتا کہ باعتبار ذات کے نہ ملک ہے نہ حریت ہے اور واسطہ فی العروض

چونکہ شیخ حدوث وجود عارض اور غیر باعث بنی وجود عارض ہوتا ہے تو اس کا نہیں وجود اور اسکی ذات خود
 اپنے واسطے فی عروض کیلئے اپنے ملکوں ہونے پر شاہد ہے اور اس کی صورت حال سے یہ نکلتا ہے کہ
 اس کی ملکیت نسبت واسطہ فی عروض کے اس کا نصف قدیمی ہے بالجملہ وجود عارض خانہ زاد
 واسطہ فی عروض ہوتا ہے اور اس وجہ سے نقل کے نزدیک وہ عارض ملک واسطہ فی عروض
 ہوتا ہے پھر اگر واسطہ فی عروض میں لیاقت تصرف ہے اتنی ذوی العقول میں سے ہے تو اس کی فضیلت
 کی جس طرح چاہے تصرف کرے سو واسطہ فی عروض ہونے کی پوری پوری صفت تو خداوند کریم ہی
 میں ہے چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا اور اس وجہ سے اس کو ملک حقیقی سمجھنا چاہیے دوسرے رتبہ میں ہول اللہ
 صلعم کی مالکیت سمجھیے کیونکہ اول تو رسول اللہ صلعم محققین کے نزدیک وسیلہ تمام فیوض اور واسطہ
 فی عروض تمام عالم کیلئے ہیں چنانچہ آپ کے لئے مقام وسیلہ کامل بھی عقل کے نزدیک سی طرف مشیر و افعال
 تکفیت الاشارة اور یہاں سے سمجھ میں آتا ہے کہ عجب نبین جو روایت لولاک لما خلقت الافلاک صحیح ہو
 کیونکہ اسکا مضمون صحیح ہی معلوم ہوتا ہے دوسرے آپ کا واسطہ فی عروض ہونا ہی اللہ کی کمال میں اگر اسی
 عمل تالی ہو تو مومنین کے حق میں آپ کا واسطہ وجود روحانی ہونا بھی روشن ہوا ہے ارواح مومنین کی قدر
 و قیمت اور فضیلت دیکھئے کہ ایک وجہ عرض عظم سے بڑی زیادہ ہے چنانچہ اہل علم جلتے ہیں عرض ارضی نہیں
 تو وجہ شرافت ارواح اور پھر شرافت بھی کس کی ارواح مومنین کی شرافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ملک
 ارواح مومنین ہونا دوسرے درجہ میں نسبت ملک ملک وعدہ لا شریک لہ کے سمجھیے پھر جب آپ کی ملک
 اور ان کی ملک سے اتنی ہوتی تو لازم تھا کہ احکام میں مثل عدم ضرورت ہر اور عدم وجوب عدل جیسے ایسے
 حرجی من تشاء الخ سے ظاہر ہے اور عدم ضرورت ہر جیسے واجبہ انفس کے حلال ہونے سے جو یہ ہے پھر
 واجبہ انفس میں اور انکی ملک کرنے میں ناپ کو اختیار ہونا جیسے بعض آیات حدیث واجبہ انفس مویہ
 امام بخاری جس میں لفظ الملکنا کہا اور منہ اسیر دلالت کرتی ہیں یہ سب احکام موجد ہو جائیں گے اس پر اگر
 آپ مہر عنایت فرمائیں یا نہ ہار دُخسب باشی خیر عدل بجالائیں تو آپ کا احسان سلا بلکہ اس طریق سے تو
 یوں ثابت ہوتا ہے کہ خاص منافع حیات معنی مائتہ پاؤں کی خدمت میں جمیع مومنین و مومنات کے ذمہ
 بشرط استمدادی نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت واجب ہے اور ہرگز اتحقاق طلب جرت نہیں کیونکہ حکم
 و ساخت عروض وجود روحانی ارواح مومنین جب ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہوئیں تو شرافت ان کے

یعنی حرکات ارادیہ اپنے آپ مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہوں گی بلکہ اہل بصیرت کے نزدیک جیسے
 انوار عکس آفتاب حقیقت میں آفتاب ہی کے انوار ہیں گو بظاہر قائم بہ آئینہ معلوم ہوں اور آفتاب اور
 عکس آفتاب ہی پر کیا موقوف ہے جہاں وساطت عرضی ہوگی یہی ہوگا چنانچہ اوپر بھی اس کی طرف اشارہ
 گذرا ایسے ہی تمام آثار حیات مومنین و مومنات اور خدات کے منافع اور فترات آفتاب حیات بظہر
 سرور کائنات معلوم ہی کے آثار حیات ہیں گو بظاہر قائم بہ ارواح مومنین و مومنات معلوم ہوں اور چونکہ
 اموال مملوک مثل اموال مالک کے مملوک مالک ہوتے ہیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مومنین و مومنات
 میں بھی ہر طرح کے تصرف کا اختیار معلوم ہوتا ہے مگر چونکہ واسطہ فی العروض ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا
 جو سبب ملک ہے اس درجہ کو مخفی تھا کہ بحوالہ بصیرت کسی کو شہود نہ ہوا بلکہ باشارات کلام اللہ و حدیث
 بھی بدحواری سمجھ میں آیا تو اپنے حبیب کے سرے قیمت فہوت پرستی دفع کرنے کے لئے اس قانون کا اجرا
 شاید مناسب بنانا مبادیغہاں کم فہم کچھ سمجھ کر اپنے ایمان کو مفت کہو بیٹھیں معہذا افادہ و استفادہ
 منافع حیات بنے واسطہ جسم غصری تصور نہیں اگر مفید و مستفید اور نافع و متفع اور مفیض و مستفیض
 حقیقت میں روح ہی ہو اور جسم غصری مومنین مثل ارواح فیض نبوی صلی اللہ علیہ وسلم نہیں یعنی جیسے روح
 نبوی واسطہ وجود روحانی مومنین و مومنات قہی جسم نبوی واسطہ عرضی وجود جسمانی اور منبع حدیث و سبیل
 غصری نہیں جو مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہا جائے تو اس ملک میں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بوجہ وجود
 روحانی نسبت تمام مومنین و مومنات کے ثابت ہوئی اور اس ملک میں جو مملکت ایمانہم میں پائی جاتی
 ہے ایک فرق عظیم کل آیا اور احکام مختلف ہو گئے محل ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو بوجہ وساطت عرضی ثابت
 ہوئی ارواح مومنین و مومنات ہیں چنانچہ ناظران مضامین سابقہ پر مخفی نہ رہا ہوگا اور مملکت ایمانہم میں
 معروض ملک ٹھہرا تو جسم غصری ٹھہرا کیونکہ اسباب ملک بیع و شرا و ہبہ وغیرہ اس جسم غصری ہی سے متعلق
 ہوتے ہیں اس لئے کہ لو آدم ملک مثل سلیم فیض و تصرف اس جسم غصری ہی میں تصور ہیں روح میں تصور نہیں
 چنانچہ ظاہر ہے اس سبب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بامداد ایسی ملک کے کادون کی ملک اس کے ہمسگ تو
 کیا پاسگ بھی نہیں چنانچہ اوپر قوم ہو چکا تحصیل منافع نکاح کی نسبت آئی اور طلاق و عدت کی
 گنجائش نکاحی اور یشہ مرتفع ہو گیا کہ تمام مومنین و مومنات مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھے تو
 پھر نکاح کس مرض کی دوا تھی کیونکہ مملوک کے ساتھ نکاح نہیں ہوتا اور اجازات اور بیع و شرا سے کیا بدعا

تھا کیونکہ مال ملک و مل مولیٰ ہی ہوتا ہے حالانکہ نکاح و منہج و شرارہ بالیقین مابین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 اور مومنین مومنات واقع ہوئے اور عجب نہیں کہ اجارہ و استجارہ کی بھی نوبت آئی ہو اور وجہ ارتقاء کی یہ ہے کہ
 ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب ابدان مومنین و مومنات کے ساتھ متعلق نہ ہوئی تو مضاف حیات یعنی
 حرکات و سکنات ازلو یہ میں جو طواریض اجسام میں سے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بظاہر کچھ انتہائی
 نہ ہوگا ان اہل حقیقت کے نزدیک حرکات و سکنات الامور میں جسم پٹے آپ متحرک و ساکن نہیں بلکہ روح پر
 کار پر واز حرکات و سکون ہے اور اس وجہ سے جسم فقط محل قیام حرکت ہی فاعل نہیں فاعل حقیقی وہی روح ہے
 چنانچہ ضرب سبب شتم وغیرہ امور جو اعضائے مخصوصہ سے صادر ہوتے ہیں روح کے افعال سمجھے جاتے ہیں
 جسم کے افعال نہیں سمجھے جاتے وہ نہ انعام اور باداش میں اعضا جو مصلد افعال تھے محل کرام و انعام و عطا
 و عقاب ہو کر رہتے حالانکہ سبب شتم کے عوض میں جو افعال لسانی ہیں بسا اوقات سر پھوڑا جاتا ہے اور دست پاز
 توڑے جاتے ہیں اندونکی سزا میں جبکہ افضل عضو مخصوص ہوتا یا لون کی نگر پڑتی ہے یا پھر لون کی بچھاڑ
 سارے بدن پر برستی ہے علیٰ ہذا القیاس طبع و ثنا یا خدمت و پاکی جزا میں تاج پہنا جاتا ہے طعام لذیذ
 کھلایا جاتا ہے اگر فاعل حرکات جسم ہی ہوتا ہے تو ظلم صریح لکھ کرے کوئی بھرے کوئی جان کوئی گنوائے اور
 مزے کوئی اڑے کسی کے نزدیک مدعا ہوتا حالانکہ اس قسم کی جزا و سزا کے جواز میں تبعان عقل و نقل میں سے
 کسی کو تاج نہیں ہاں فاعل حرکات روح کو کہتے تو اس اختلاف محل طاعت و جرم اور جزا و سزا کی وجہ
 ظاہر ہے کیونکہ روح کو تمام بدن اور جملہ اعضاء بدن سے ربط و تعلق ہے اور ہر جز بدن روح کے حق میں
 مصدر افعال و منبع آثار اور واسطہ ایصال برنج و راحت اور سبیل حصول آرام و تکلیف ہے چنانچہ خود
 جسم کو کار و بار سے کچھ تعلق نہیں آرام و تکلیف سے کچھ مطلب نہیں ذرا متافح حرکات و سکنات جو سبب
 جسم جیب فاض روح سے باہر آتا ہے اور نوح و راحت سارے کا سارا خزانہ روح میں جاتا ہے بدن کو فقط
 جو بازار یا تحصیل دار سمجھیے اس سبب جس عضو کے وسیلے سے کوئی فعل صادر ہو گا وہ روح ہی کا فعل ہو گا
 اور جو انعام و انتقام کسی عضو پر دار ہو گا وہ روح پر درہ نشین ہی پر نادر ہو گا اس صورت میں اگر مصدر
 طاعت و گناہ کوئی اور عضو ہے تو کچھ مضائقہ نہیں جو طبع ہے وہی نعم و مرحوم و محمود ہے اور جو ناصی ہی
 وہی مذموم و محتوب و مفسد افعال بھی وہی روح حتیٰ اگر چہ کوئی عضو بدن اس کا مظہر ہو اور مورد
 انعام و انتقام بھی وہی روح ہے اگر چہ کوئی جز بدن اس کا ساکب ہو الغرض حقیقت شناسان معانی رنج

کے نزدیک فاعل حقیقت میں معج ہے نہ بدن اور لمبح حرکات و سکنات ارادیہ جان ہے نہ تن جسم و تن
فقط محل قیام حرکات و سکنات اور ایک طرح کا ظرف تحقق اور ویات ہے گو ظاہر بینوں کو فاعل نظر آئے
اور ظاہر ہے کہ فاعل کو جو استحقاق ملکیت افعال ہوتا ہے وہ ظرف کو نہیں ہوتا اس صورت میں منافع
حیات مومنین مومنات یعنی حرکات و سکنات ارادیات مملوک لمبح ہو گئے اور حکم آنکمال الغلام مال ہو گئے
بوجہ ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو بوجہ وساطت عروض مذکور ہے وہ حرکات و سکنات مملوک رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہو گئے اور درحقیقت حاجت اجر و ثمن منافع ہوگی جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی
تو نقصان بھی خیال فرمائیے کہ حقیقت الامر تو بمقتضائے تقریر ہذا در باب منافع حیات رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم کے مالک ہونے پر شاہد ہے اور ظاہر انظار میں باین نظر کہ حرکات و سکنات عوارض جسمانی
ہیں عروض روحانی نہیں اس لئے کہ ارواح حرکات و سکنات سے منزہ ہیں تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو منافع حیات مومنین مومنات میں کچھ دعوے ملکیت نہیں ہو عجب
نہیں کہ ان کے صحابہ و اہل بیت علیہم السلام اہل ذی حق حق خداوند اور گیر اور عالم عادل علی الاطلاق نے حقیقت
الامر اور ظاہر الامر دونوں کی رعایت فرمائی جو در بارہ واجبہ انفس یوں ارشاد فرمایا وان لمرأة و ہبت
نفسہا للنبی بان اراد النبی ان لیستکھا فالصہ لک من دون المومنین اس لئے کہ حکم مذاق ان اراد کی
قید سے پاسداری فاطمہ نبوی جس سے ایک طرح کی کراہت خداوندی معلوم ہوتی ہے نکلی ہے ورنہ اگر
فقط لحاظ حقیقت ہی ہوتا تو اس کراہت کے کیا معنی تھے اور اگر اعتبار ظاہر ہوتا تو اس اباحت کی کیا
صورت تھی اور شاید اس کراہت کی وجہ سے تو بے طبع زاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے باوجود اس صحیح
اباحت کے کہ ہر کم فہم کی فہم میں آجائے اور باوصف اس و نور رحمت و شفقت کے کہ کسی تنفس کی تشنگی
آپ کو پسند نہ آئی واجبہ انفس کی عرض قبول نہ فرمائی اور اپنی ذات خاص کے لئے اس اختلاء کو
گو لراذ کیا ورنہ مقتضائے رحمت و شفقت نبوی یہ تھا کہ اس آرزو مند کو محروم نہ جانے دیتے جب یہ
حامد مراتب ملے ہو چکے تو اب سامعہ خراش منتظران حق شناس ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا والد
روحانی ہونا بہ نسبت جمیع مومنین جیسے پہلے ثابت کر چکا ہوں اور سلم ہو چکا ایسے ہی ازواج مطہرات کا
باعتبار ازواج مملوک نبوی ہونا اب ثابت اور تحقق ہوا اور جب باعتبار ازواج مملوکیست ثابت ہوئی تو
اس اعتبار سے محل کی حاجت بھی نہ رہی اور بعد نکاح اس اعتبار سے وہ مورد نکاح بھی نہ ہوئے جو انہیں

الطلاق مانع آباکم صحیح میا و اہل ایمان انکی نسبت بھی تانکھوا کے مخاطب ہوں ہاں باعتبار جسم غصری البتہ داخل حالت نکاح بھی جائیں گی چنانچہ بھی مفصل و شرح مرقوم ہوا لیکن اس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب بھی جسم غصری ہی کا لحاظ چاہیے کیونکہ یہ رشتہ نکاح رشتہ فعل الافعال اور علاقہ فاعلیت و مفعولیت ہے پھر اس رشتہ میں جسم جو فعل افعال اور مفعول ہوتا ہے تو جسم ہی کے افعال کا محل اور مفعول ہوتا ہے تو جس جگہ اس نسبت کے ایک جانب منسوب یا منسوب الیہ جسم ہو جیسے ازواج کی جانب ہے تو دوسری جانب بھی جسم ہی ہو گا یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب بھی اس صورت میں نسبت نکاح کا منسوب یا منسوب الیہ جو کچھ کہئے جسم ہی کہنا پڑے گا مگر جسم نبوی والد اجداد مومنین نہیں آپ کی نبوت فقط باعتبار روح ہے چنانچہ مکرر مکرر مرقوم ہو چکا اس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا منجملہ آباء مومنین ہونا بھی صحیح نہیں جواز تانکھوا مانع آباکم کے مخاطب ہوں ہاں جب ازواج مطہرات بلحاظ جہت روح ملوک نبوی ہوں تو لاجرم اس جہت سے قسم ثانی یعنی مملکت ایمان میں داخل ہونگی قسم اول یعنی ازواج میں شمار نہ کیا جائیگی مگر جیسے مملکت یمن الوالد تا وقتیکہ والد کو اس سے اتفاق صحبت و مجامعت نہ ہو تو لادبر حرام نہیں ہوتی اور صحبت و مجامعت کی نوبت آئے تو اولاد پر حرام ہو جائے ایسے ہی ازواج والد روحانی یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تا وقتیکہ دخول کی نوبت نہ آئی ہو اولاد روحانی یعنی مومنین پر حرام نہ ہونگی علاوہ برین جب ازواج مطہرات کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے وہی نسبت ہوئی جو کہ ملوکات یمن کو نسبت تھی تو اب ثمرہ نکاح نبوی علت منافع نہ ہو گا کیونکہ بوجہ ملک یہ بات تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو عقل حقیقت شناس کے نزدیک پہلے بھی حاصل تھی اس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بجز قطع طمع غیر اور مانع نکاح اغیار اور کوئی منفعت نکاح سے حاصل نہ ہوتی سو یہ بعینہ وہی احسان ختم ہے جو پرستان پسندیدہ خاطر کو مولے کی طرف سے حاصل ہوتا ہے یعنی جیسے مولی کسی پرستار کو پسند کرتا ہے تو اس کو اپنے لئے رکھتا ہے اور اس سے نکاح نہیں ہونے دیتا ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح کو ایک تخصیص اور تعین سمجھئے سو بعد نکاح قبل دخول اگر طلاق کا اتفاق ہو یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ولایت فرمائی یا اور بآد وجود نکاح کے خلوت کی نوبت نہ آئی اور ضرب حجاب وغیر امور کی طرف جو اختصاص پر والیت کرین آپ نے جوئی نہ فرمائی تو عساف معلوم ہو گیا کہ وہ خیال اختصاص و تخصیص معزم تعین جواول میں تھا آخر الامر آپ کو ہاتھی نہ لگے چونکہ حقیقت نکاح نبوی حسب تقریر ہذا نقطہ اختصاص ہی تھا اور اس کا نزول بالیقین معلوم ہو گیا تو نکاح بالیقین

زائل سمجھنا چاہیے مگر ظاہر ہے کہ اس صورت میں نکاح کے زوال سے زوال حیات لادم نہیں آتا بلکہ اس صورت میں بقاء حیات سب سے اول ثابت ہوگا اور یہ زوال نکاح بمعنی اختصاص مذکور ہمسک طلاق رہیگا سو طلاق منافی حیات نہیں بلکہ حیات اُس کو لازم ہے یہی بات کہ یہاں اختصاص کے لئے نکاح اور ترانسی لازم کی ضرورت ہوئی اور مالکیت ایماہم میں نہ ہوئی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ در صورت واسطہ فی العروض ہونے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بطور مذکور آپ کی ملک میں تمام مومنات داخل ہو گئی سو جیسے پرستاروں کے نکاح کے لئے اگر کسی غیر کے ساتھ ہو مونی کی اجازت کی ضرورت ہوتی ہے یہاں بھی بوجہ ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صریح اجازت نبوی کے منتظر رہئے تو حرج عظیم ہے چنانچہ ظاہر ہے کیونکہ یہ بات تو بجز اہل ذمان نبوی ان میں سے بھی بجز قریب جو ا کے رہنے والوں کے اور ان کے لئے متصور نہ تھی اس لئے باین نظر کہ نکاح تمام عالم کے نزدیک اختصاص پر دلالت کرتا ہے اور اس کے سوا ایسی علم فہم اور کوئی علامت نہ تھی تو یوں ٹھہرایے کہ جس کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آدروں کی طرح نکاح کر لیں اس کو تو خصوصیات نبوی میں سے سمجھئے ورنہ اجازت عام ہے جس کا جس سے جی ملے نکاح کر لے مگر نکاح بطور دعوت بے تراضی نہ وجہ قبول نہیں تو دینی زوجہ لاجرم ضرور ہوئی ورنہ پھر نکاح نہیں بلکہ محکم ہے سو حکم میں قطعاً نفوت مقصود کہ بوجہ اقتضائے شریع ملک نہ ہوئی اور اٹا اندیشہ تہمت شہوت پرستی ہے جس سے خصالت بخت جو تمام مصالح ایجاد محمدی سے افضل اور عمدہ ہے وہ ہم پر ہم ہوئی جاتی تھی بخلاف مالکیت ایماہم کے کہ وہاں انتظار اجازت مونی میں کچھ حرج نہیں اور محکم مولے میں بوجہ ظہور سبب ملک اندیشہ تہمت شہوت پرستی و بدگمانی زنا نہ تھی اس لئے وہاں نکاح کی حاجت نہ ہوئی اب محمد اللہ اس شبہ کا جواب کہ ممانعت نکاح ازواج مطہرات بعد وفات سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم بقاء حیات نبوی پر متفرع ہوا تو مدخول یہاں کی کیا تخصیص تھی مدخول یہاں غیر مدخول یہاں دونوں کے نکاح کی ممانعت برابر ہوتی بخوبی واضح ہو گیا پریشہ باقی رہا کہ نسب جمالی کی بنات اور اخوات جب حرام ہوئیں تو بنات نسب روحانی اور علیٰ ہذا القیاس اخوات نسب روحانی بدرجہ اولیٰ حرام ہوئیں حالانکہ اہمات المؤمنین حسب مرسوم محمدی کے بلکہ شہادت کلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بنات روحانی ہیں اور اسی طرح تمام مومنین اور مومنات میں باہم رشتہ اخوت روحانی ہوا کیونکہ سب ایک والدین سے

صرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد میں پھر کیا وجہ ہے کہ اہل ایمان مومنین کے ازدواج کی حرمت اس
 شد و مد سے کلام اللہ میں نازل ہو اور بنات و اخوات کی حرمت تو درکنار برعکس ملت نازل ہو مالا لکھ
 ازدواج مطہرات حقیقت میں اہل ایمان روحانی نہیں اس لئے کہ نسبت تو والدہ روحانی میں والدہ کی عزت
 نہیں فقط والدہ ہی کافی ہے لہذا نچہ ظاہر ہے بلکہ مجازی اہل ایمان جیسے منکوحات الاب کو والدہ اور
 اُمّ ابھدیئے ہیں ایسے ہی انکو بھی جناب باری نے اہل ایمان فرمادیا مان جناب سرور عالم صلی اللہ علیہ
 وسلم کی نسبت دیکھئے تو یہ بالمتبار نسب روحانی حقیقی بنات ہیں علیٰ ہذا القیاس مابین مومنین و مومنات
 نسب روحانی کی تودے حقیقی ہوتے ہے مجازی نہیں اس صورت میں تو یہ لازم تھا کہ حرمت
 اہل ایمان مومنین سے زیادہ اخوات کی حرمت مغلطہ ہوتی اور مابین المومنین و المومنات
 نکاح درست نہ ہوتا علیٰ ہذا القیاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نکاح ازواج مطہرات سے منعقد
 نہ ہو سکتا چونکہ یہ دونوں خدشے بظاہر بہت قوی ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نبوت حیات کو بطور
 مذکور معارض ہیں اس لئے عرض ہوا کہ ابوت جہانی اور ابوت روحانی میں زمین و آسمان
 کا فرق ہے اس کے احکام کو اس کے احکام پر قیاس کرنا جہاں صحیح ہو کہ ان دونوں کی حقیقت ایک ہو
 اطلاق تشبیہ اجمال منظور نظر ہے تو ملاحظہ فرمائیے کہ یہ ابوت اور نبوت جو بوجہ واسطہ فی العروض
 ہونے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مابین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ازدواج مطہرات کے ثابت ہوئی وہ رابطہ ہے
 جو رب النعم اور افراد میں ہوتا ہے علیٰ ہذا القیاس یہ رشتہ الموت جو مابین مومنین و مومنات
 بوجہ مذکور تحقق ہوا شہادت عقل صائب وہ اتحاد ہے جو ایک فرد کو دوسرے فرد سے ہوتا ہے اور
 جو کہ مومنین و مومنات باہم ایک نوع کے افراد ہیں تو یہ وہ اتحاد ہوگا جو معتبر باتحاد نوعی ہوتا
 ہے اس باب میں تمسکین خاطر منظور ہے تو اقرار کیفیت اجتماع کلیات و حدوث جزئیات کو جو
 اوپر مرقوم ہو چکی ملاحظہ فرمائیے جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو ملاحظہ فرمائیے کہ اتحاد نوعی مانع و
 مزاحم اتفاق نکاح نہیں بلکہ اور موجب مزید رغبت ہے یہی وجہ ہوئی کہ حضرت آدم علیہ السلام کی
 وراثت کا ذریعہ حضرت نوح علیہ السلام اور عیسیٰ علیہ السلام تو ہے انجنس قرین الی انجنس بنی آدم ازدواج جنات
 یا یہ وراثت سے بجائے انس و محبت کے جو شہادت عقل و نقل و غرض اصلی ازدواج ہے لہذا موجب مزید
 تشہد و حجت ہے علیٰ ہذا القیاس اور یہ وراثت کا حال سمجھئے طوطی اور مرغ کی حکایت گنگان میں

ادھر اس شعر کو یاد کیجئے ۛ کند بجنس باہم جنس پر واز ۛ کبوتر با کبوتر باز با باز ۛ
 غرض اس ابوت و نبوت اور اس اخوت کو ابوت و نبوت جسمانی اور اخوت جسمانی پر قیاس نہ کیجئے
 قیاس کے لئے اشتراک مدار آثار اور مناسط احکام چاہئے یہاں زمین و آسمان کا فرق ہے ابوت اور نبوت
 جسمانی میں اجزاء جسم والدین اول تشکل تشکل والدین ہوتے ہیں پھر بعد انفصال اور اجزاء خارجی سے ملکر
 یونما فیوما قد و قیامت زیادہ حاصل کرتے ہیں اور پھر بعد شباب و ازاد و لوج ولد کے اجزاء بدن
 یعنی لطفہ اسطو ر شکل اور منفصل ہوتے ہیں بخلاف ابوت روحانی کے کہ یہاں یہ حال نہیں اول تو
 یہاں انفصال اجزاء نہیں بلکہ جیسے عکس آفتاب جو بانی میں ہو جزر آفتاب نہیں جو منفصل ہو کر
 آئینہ میں منعکس ہو گیا اور آفتاب میں کسی قدر کمی آگئی ہو جیسے انفصال لطفہ سے بدن انسانی
 میں کمی آجاتی ہے بلکہ آفتاب باوجود اس فیض رسائی کے بحال خود ہے نہ گھٹانہ بڑھالیسے ہی ابوت
 و نبوت روحانی میں انفصال اور کمی نہیں پر جیسے ایک ذات اولاد بالذات سب عکس کی اصل
 ہے روح پر فتوح حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم بھی بات خود سب ارواح کی اصل ہے یہ
 نہیں کہ جیسے حضرت آدم علیہ السلام کے بیٹے ان سے پیدا ہوئے اور پوتے بیٹوں سے علی ذوالقیا
 آگے تک پہلے چلو ابوت و نبوت روحانی میں بھی سلسلہ نسب ہو جب یہ فرق ذہن نشین ہو چکا تو
 اتنا اور خیال رکھنا چاہیے کہ ہائمت افراق احکام ابوت و نبوت روحانی و جسمانی بھی فرق ہے
 جو مرقوم ہوا شرح میں معلوم ہے کہ ابوت جسمانی میں والد کے اجزاء بدن ولد کے اجزاء بدن ہو جاتے
 ہیں اور والد کے مقومات وجود ولد کے مقومات وجود بن جاتے ہیں اور جزئیات سب جاتے
 ہیں اتحاد کو مقتضی ہے اور رشتہ ادو دل کو تغائر لازم ہے کیونکہ یہ نسبت بغرض تضاد حاجت مطلوب
 ہوتی ہے اور حوائج داخل وجود محتاج ہیں ورنہ حوائج کی کیا حاجت تھی اور حوائج ہی کیونکہ ان کا
 نام ہوتا اس لئے طبع سلیم و ذہن متقیم کو مابین اصل و فرع جسمانی رشتہ کو وجہیت بے محل و بے موقع نظر
 آتا ہے ان ابوت روحانی میں یہ رابطہ نہیں والد کی طرف سے مقومات وجود اور اجزاء ذاتی منفصل
 ہو کر ولد کی جانب نہیں جاتے بلکہ وجود ولد تمامہ و کمالہ آثار وجود والد میں سے ہوتا ہے اور آثار
 سب جلتے ہیں از انکذا ذات موثر ہوتے ہیں اور زوائد سے استغناء و تضاد حاجت بجائے خود
 ہے اباب و اموال کا حال سب کو معلوم ہے اسوجہ سے رشتہ ادو اوج مابین اصل و فرع روحانی عین

مناسب اور لغتوائے عقل سلیم عین حق و صواب معلوم ہوتا ہے علاوہ برین البوت جسمانی میں تمام فروع
اپنی اصل کی طرف برابر منسوب نہیں ہوتیں بلکہ کوئی فروع فروع بالذات ہے اور بے واسطہ اپنی اصل کی طرف
منسوب ہے جیسے فرزند ان حقیقی حضرت آدم علیہ السلام کے کہ وہ بے واسطہ غیرے حضرت آدم علیہ السلام
کی فروع اور ان کی طرف منسوب ہیں اور کوئی فروع کی فروع ہے جیسے ہم تم اسوجہ سے فرق قرب و تبعد
پیدا ہو گیا اصول و فروع میں بعض فروع قریب کہلائے اور بعض اصل و فروع بعد ٹھہرے پھر ایک اصل نے
چند فروع بوجہ قرب و بعد مذکور بھائی بھائی کہلائے کوئی حقیقی ٹھہرا کوئی غیر حقیقی ٹھہرا اللہ باریک حیات
و حرمت ترجیح کی گنجائش ملی اور وجوہ ترجیح حلیت اور علیٰ ہذا القیاس وجوہ ترجیح حرمت اخذ آئیں
تفصیل وجوہ حلیت و حرمت اور فرق مراتب حرمت اگر مطلوب ہے تو گوش ہوش سنئے کہ مرد و نکو جو خواتین
بوجہ نسب حرام ہیں تو وہ دو قسم ہر قسم میں ایک تو وہ عورتیں جن سے مرد کو رشتہ اصلیت و فرعییت ہے یعنی
یہ انکی اولاد میں سے ہو یا وہ اس کی اولاد میں سے ہوں دوسری وہ عورتیں جو مرد کی اصل میں شریک یعنی
مرد اور وہ عورتیں باہم ایک اصل کی فروع ہوں اگر کسی ایک کی اولاد ہوں بشرطیکہ اصل مشترک دونوں کی یا کسی
ایک کی اصل قریب ہو پہلی قسم میں حرمت کا مدار اختلاف اجزاء پر ہے اس لئے کہ فروع میں اصول کے اجزاء
ہوتے ہیں سو اصول فروع میں اگر نکاح کا اتفاق ہو تو باہم وجہ کہ ایک جانب دوسری جانب کے اجزاء مختلف ہو کر
مخلوط ہو گئے ہیں لہذا اپنے ہی ساتھ نکاح ہوا باقی قسم دوم میں اگرچہ ایک جانب کے اجزاء مختلف ہو کر دوسری
جانب مخلوط نہیں ہوئے مگر چونکہ یہ دونوں کسی ایک اصل میں فریبک ہیں اور دونوں میں ایک اصل کے اجزاء
کہ اس میں مجتمع تھے اور ایک شئی واحد ہے جلتے تھے منفصل ہو کر آگئے ہیں تو یہاں بھی وہی صورت نکاح
آئی کہ گویا اپنے ہی ساتھ نکاح کیا گیا اس لئے کہ اس کے بعض اجزاء اس کے بعض اجزاء کے ساتھ ایک شئی واحد
تھے اور ایک شخص واحد کے اجزاء تھے جیسے کہ فروع کے بعض اجزاء اور اصل کے اجزاء ایک شئی واحد اور ایک شخص
و احد کے اجزاء تھے عرض حرمت کا مدار اختلاف اجزاء پر ہے مگر چونکہ اصل قریب کے اجزاء جو ان کے قون
آتے ہیں اور اصل بعید کے اجزاء اصل قریب میں مستحکم ہو گئے ہیں اور اس وجہ سے انکو معدوم کہئے تو بجا
ہے تو اگر ایک جانب سے بھی اصل قریب ہے تو باہم وجہ کہ اس جانب اجزاء اصل کے ساتھ مخلوط ہو گئے
ہیں حرمت بھی باقی رہے گی غایۃ مانے الباب ایک طرف ہی سبب حرمت بھی اور یہ حرمت ویسی مغلطہ
نہو جیسی وہ حرمت ہو کہ دونوں طرف سبب حرمت موجود ہو اور دونوں طرف سے اصل بعید ہے تو

بوجہ استہلاک اجزا ایک طرف سے بھی سبب حرمت باقی رہے گا علاوہ برین فکر صاحب سے یوں سمجھ
 میں آتا ہے کہ حرمت نکاح اصل فرع قریب بوجہ اختلاط اجزا حکم طبع سلیم بدیہی ہے اور سوال ان کے اور ان
 کے نکاح کی حرمت نظری ہے کہ بوسیلہ اسی حرمت سابقہ کے جو بدیہی ہے ثابت ہوتی ہے مگر چونکہ حرمت
 نکاح اصل فرع بعید بوسیلہ ایک یا چند قیاس مساوات مرتب بشکل مادل حاصل ہوتی ہے اور شکل اول بدیہی
 الامتاج ہے تو یہ حرمت بھی ہمیشہ داخل تکالیف شرعیہ ہی اور قسم ثانی میں اگرچہ قیاس مساوات حرب
 بشکل ثانی یا ثالث ہے اور پھر در صورتیکہ ایک جانب سے اصل بعید ہے قیاس مساوات کا ایک
 مقدمہ بھی نظری ہے مگر چونکہ نتیجہ یعنی حرمت عبات و خالات و حرمت بنات اللغ و بنات الاخت
 مصلحت توالد و تناسل کو معارضہ ضعیفی تو اس امت کے لئے جو منقولی ہو کر معقولی ہے یہ حرمت بھی
 لائق تکلیف نظر آئی مگر در صورتیکہ دونوں طرف سے اصل بعید ہو تو دونوں مقدمے بھی نظری اور قبلیں
 بھی نظری الامتیاج ہو اور پھر نتیجہ قیاس یعنی حرمت نکاح شریکان اصل بعید مصلحت توالد و تناسل کے
 لئے جس کی رعایت کی ضرورت بدیہی اور ضروری ہے معارضہ اور مزاحم ہو اکیونکہ پھر بنی نوع میں سے
 کسی کی حلت کی کوئی صورت ہی نہیں جو توالد و تناسل کی لوبت آئے تو باوجودیکہ بدالات قیاس
 حرمت ہی اصل تھی حکم الحاکمین حکیم مطلق نے لجام مصلحت مذکورہ ایسے مواقع میں بشرط ارتقاء و دیگر
 اسباب حرمت اجازت عام صادر فرمائی اس تقریر سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ یہ جو کتب فقہ میں مندرج ہے
 کہ اصل نکاح میں حرمت ہے عجب نہیں کہ اس کی یہی وجہ ہو یا یہ بھی ایک وجہ ہو جو سطور ہوئی بالجملة بوجہ فرق
 قرب و بعد نسب قرابت جسمانی میں تو فرق حلت و حرمت کل آیا اور رشتہ روحانی میں جو کہ قرب و
 بعد نہ تھا تو یہ فرق بھی نہ نکلا پھر ایک کا دوسرے پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے باقی یہ بات کہ رشتہ
 روحانی میں جب فرق و بعد نہ تھا اور دربارہ حلت و حرمت گنجائش ترجیح نہ تھی تو یہ تو مانا کہ نسب کا ایک
 ہی حکم ہونا مناسب تھا مگر اسکی کیا وجہ ہوئی جو سب کو حلال کر دیا سب کو حرام ہی کر دینا تھا چنانچہ
 اقتضائے اخوت حقیقی جو مابین مومنین و مومنات جو باعتبار قرابت روحانی ہے اور علیٰ ہذا القیاس
 مقتضائے اہوت و نبوت حقیقی جو مابین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مابین ازواج مطہرات تھی یہی
 تھا کہ اگر ہوتا تو سب کے لئے حکم حرمت ہی ہوتا تو اس کا جواب پہلے مرقوم ہو چکا یعنی نبوت روحانی مانع
 و مزاحم العقاد نکاح نہیں بلکہ اور مؤید ہے اور ناظران اوراق پر بخوبی واضح ہو گئی علاوہ برین مصلحت

نولد و مسائل جو موجب حلت ہے قرابت نسب سے جو اسباب حرمت میں سے ہے اقویٰ ہے اس لئے
 بہان مصلحت مذکورہ اور قرابت نسب باہم متعارض ہو جاتی ہے لہٰذا نسب کتنا ہی قریب کیوں نہ ہو مصلحت
 مذکورہ ہی غالب آتی ہے اس دعوے کی دلیل کی ضرورت ہو تو دیکھئے حضرت خواجہ شہادت کلام اللہ و
 حدیث و اتفاق امت حضرت آدم علیہ السلام سے پیدا ہوئی ہیں سو یہ پیدائش اگرچہ بطور معہود نہ ہو
 لیکن بیکے کے اجزاء کا مقوم و حمد دیکر ہونا جو اولاد میں ہوتا ہے اور یہی منشاء حرمت ہے چنانچہ واضح
 ہو چکا حضرت حوا میں لہوؤں سے زیادہ ہے کیونکہ اولاً تو والد معہود میں خاص والد ہی یا والدہ
 ہی کے اجزاء نہیں ہوتے بلکہ دونوں کے اجزاء ہوتے ہیں اور اس وجہ سے والدین میں سے پورا پورا کسی کو
 حرم کہہ سکتے کہ اس کے اجزاء مقوم وجود اولاد ہیں بکلام حضرت خواجہ کے کہ ان میں ہوا حضرت آدم علیہ السلام
 کے لہو کے اجزاء نہ تھے دوسرے بدن الثانی میں یعنی چیزیں تو ایسی ہیں کہ وہ حقیقت میں داخل بدن
 لہو شامل اجزاء ہو چکیں جیسے گوشت و پوست و استخوان و احصاب و عروق و اعشار و اعضاء اشار
 کو تو جز و حقیقی سمجھئے کیونکہ یہ سب چیزیں ہمیشہ بحال خود قائم رہتی ہیں یعنی ان اشار سے کچھ اور
 نہیں نکالنا علاوہ بدن یہ ہیئت اجتماعی اور یلقشہ انہیں اجزاء کے اجتماع سے حاصل ہوا ہے۔
 ان میں سے ایک جز بھی جاتا رہے تو یلقشہ اور یہ ہیئت اجتماعی باقی رہے اور کوئی نہ کوئی غرض ان غرض
 اصلہ میں سے ہاتھ سے جاتی رہے اور بعض چیزیں ایسی ہیں کہ وہ احاطہ بدن میں ہیں برحقیقت میں
 اجزاء بدن الثانی نہیں بلکہ ان کو نسبت بدن الثانی کے ایسا سمجھئے جیسے ریل کی سڑک یا ایسے ہی کسی
 کارخانہ کے لئے جس میں شکست و ریخت کا اندیشہ رہتا ہو گو دام اور سلمان بالائی جس سے جبر نقصان
 مقصود ہے تیار رکھتے ہیں تاکہ بروقت ضرورت کلام آئے ایسی چیزیں یہ ہیں غذا و معدہ یا جگر میں
 ہوا و خون جو عروق و عیون میں ہو کیونکہ ان سے غرض فقط جبر نقصان بدن اور بدل یا تحلیل ہوتا ہے
 بالفعل کوئی غرض اغراض اصلہ میں سے جو بدن ابراغضا بدن سے متعلق ہیں ان سے متعلق نہیں
 گو بعد قائم مقام ہو جائے اجزاء تحلیل کے وہی اغراض جو اجزاء تحلیل سے متعلق نہیں ان سے متعلق
 ہو جاتی ہیں اور جو غرض کسی اور غرض کی تحصیل کے لئے عارض مال ہوتی ہے وہ اصلی اور اولیٰ نہیں ہوتی
 عارضی اور ثانوی ہوتی ہے ان وہ دوسری غرض جس کے سبب یہ غرض عارض ہوتی ہے اصلی اور اولیٰ
 نہ ہوتی ہے بالکل غرض و غذا نہ کہ اجزاء اصلہ میں سے نہیں بلکہ بمنزلہ گو دام اور سلمان بالائی کے ہیں

اور بعضی اشیاء و اظلا حاطہ گوشت و پوست ایسی ہوتی ہیں کہ نہ وہ اجزاء اصلہ میں سے ہیں نہ اجزاء
ثانیہ میں سے یعنی بدل یا تحلیل اور جبر نقصان بھی ان سے متصور نہیں اور اس سبب سے
طبیعت کو ان کا اٹھائے پھرنا یا معلوم ہوتا ہے اور طبیعت تا بقدر ان کے اخراج کی فکر میں
رہتی ہے جیسے فضلات یعنی پاخانہ چشاب تھوک رگت پسینہ میل کھیل اس قسم کی چیزوں کا
اجزاء کہنا مجاز در مجاز ہے چنانچہ ان کو فضلہ کہنا ہی خود ان کے اجزاء نہ ہونے کی دلیل ہے
سو اس قسم میں سے نطفہ ہے کیونکہ طبیعت کو اس کے اخراج کا بھی ہر دم فکر رہتا ہے مگر چونکہ اصل
خیلا بدن کھلی نطفہ ہی تھا جو اس بدن سے پیدا ہوا ایک گوشت اس بدن سے مناسبت رکھتا ہے گو
اجزاء اصلہ میں سے نہ ہو دوسرے پاخانہ چشاب وغیرہ کے اخراج سے مقصود دفع کدورت ہے۔
لہذا نطفہ کے اخراج سے مطلب طبیعت تحصیل لذت ہے اور ازالہ کدورت طبیعت کو بہت تحصیل
لذت کے زیادہ تر مقصود ہے اور اس سے اول مطلوب ہے اور اس وجہ سے نطفہ بہ نسبت پاخانہ
چشاب وغیرہ کے دوسرے درجہ کا فضلاء ہوا اور وصف فضلہ ہونے میں گہٹا ہوا نکلا تو اطلاق اجزاء
بدن اس پر چند ان مستبعد نہوا جو یوں کہتے کہ اگر نطفہ اجزاء والدہ ہی میں سے نہیں تو پھر اس کے
اختلاط سے حرمت کیوں پیدا ہوئی الغرض نطفہ کا اجزاء میں سے ہونا بہ نسبت گوشت و پوست کے
مجاز ہے اور حضرت خوا کا بدن بشہادت احادیث حضرت آدم کی ہائیں پسلی سے بنا جو اجزاء اصلہ میں
سے ہے اگرچہ احتمال ضعیف ایک یہ بھی ہے کہ وہ ان پسلی ہی خارج ہوئی ہو مگر جس صورت میں مخرج
اصلی موجود ہو تو پھر پسلی کی جانب مخرج ہونیکا احتمال غایت درجہ کو مستبعد ہے بہر حال ایک مقوم
بدن حضرت خوا اجزاء اصلہ بدن حضرت آدم علیہ السلام کے ہوئے اور یہی نہ تو حضرت خوا میں سو
اجزاء آدم علیہ السلام کے کسی اور اجزاء کا اختلاط نہ تھا اور سو ان کے آؤر ول میں یہ دونوں امر مفقود
ہیں اور حکم تحریر گذشتہ مدار حرمت اختلاط اجزاء اور تقویم وجود مذکور پر ہے تو اس صورت میں سبب
حرمت حضرت خوا میں اور حضرت آدم علیہ السلام میں اس سے زیادہ قوی ہوگا جو ما بین اولاد اور ان کے
ماں باپ کے ہوتا ہے پھر باوجود اس کے جو حضرت خوا حضرت آدم کے لئے حلال ہوئیں بلکہ خاص لسی لئے
بینا کی گئیں تو بجز مصلحت توالد و تناسل اور کیا تھا اس سے معلوم ہوا کہ یہ مصلحت ان اسباب حرمت
سے قوی ہے جو اس کا اثر ان کی تاثیر پر غالب آیا اور اس کا کہا ہوا اور ان کا کہا ہوا علیٰ ہذا النقیاس حضرت

۱۔ دم کے پسران حقیقی اور دختران کے باہم جو نکاح جائز ہوا تو باوجود اس کے سبب حرمت اعمیٰ نہجت قطعاً موجود تھا بجز مصلحت مذکورہ کے اور کیا سبب اور کونسا باعث جواز تھا سو جب یہ بات ٹھہری کہ صورت تعارض مصلحت مذکورہ ہی اسباب حرمت پر غالب آئے گی تو رشتہ روحانی میں بھی یہی ہوگا مصلحت مذکورہ کی رعایت کریں گے اور اسباب حرمت کے دسین گے تو اب اگر ہم فرض بھی کریں کہ مابین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ازواج مطہرات بوجہ ابوت و نبوت روحانی سبب حرمت موجود تھا علیٰ ہذا اھمیک نام مومنین و مومنات میں وجہ ایک دوسرے کے حقیقی بھائی بہن ہیں ایک دوسرے پر حرام ہیں یہ رشتہ جیسا اوپر مذکور ہو گا اگر موجب حلت ازواج نہیں تو کچھ نقصان نہیں مصلحت مذکورہ رشتہ مذکورہ کی معارض ہے کیونکہ اس رشتہ کی رعایت کیجئے تو پھر نکاح کیلئے کون آئے جو توالد و تاسل کی نوبت آئے اس سبب باوجود اس سبب حرمت کے حکیم مطلق اور حاکم علی الاطلاق نے اجازت عام صادر فرمائی ورنہ پھر ترجیح بلا مرجع تھی کیونکہ اس رشتہ میں چنانچہ اوپر گذرا سب مساوی الاقدام ہیں ترجیح کی کوئی صورت ہی نہیں ہاں فرق ضرب و بعد ہونا تو مثل رشتہ جسمانی ایک دوسرے پر ترجیح دے سکتے الفرض اول تو رشتہ روحانی و رشتہ جسمانی میں فرق دین و آسمان ہے ثانی اگر مقتضی حرمت ہے تو اول مقتضی حلت ہی چنانچہ بعد ملاحظہ تقریر گذشتہ ان شاء اللہ مخفی نہ رہے گا پھر درباب حرمت قیاس کے کیا منئے دوسرے اگر قیاس بھی کیجئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ازواج کے معاملہ کو تو حضرت آدم علیہ السلام اور حضرت حوا کے معاملہ پر قیاس کیجئے اور مومنین و مومنات کے قفقہ کو ازواج پسران و دختران حضرت آدم پر مطابق کیجئے کیونکہ جیسے مصلحت و سبب حرمت وہاں متعارض ہیں یہاں بھی متعارض ہیں بخلاف دیگر برادران و ہمیشہ گان جسمانی کے کہ وہاں فقط سبب حرمت تن تنہا کا گذر ہے مصلحت مذکورہ اس کے معارض اور درپے کارزار نہیں +

الحمد للہ والمنة کہ آج اثبات حیات اور توجیہ و تفریع خصائص نکاح جناب سرمد کائنات علیہ و علی آلہ افضل الصلوٰات والتسلیمات اور دفع شکوک و اوامام تقریر اثبات حیات سے فراغت پائی و آخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین و الصلوٰة والسلام علی رسولہ سیدنا محمد و آلہ و ازواجہ و اہل بیئہ و ذریتہ و صحبہ و اتباعہ

جمعین برحمتک یا ارحم الراحمین +

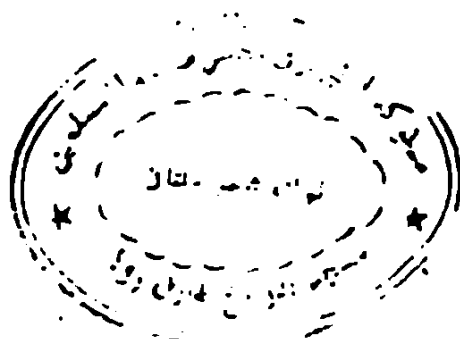
تاریخ کتاب آب حیات از تنلیج طبع شاعر نازک خیال

شیرین مقال جناب منشی حبیب الدین احمد عناسوان بہار پوری سالک اللہ تعالیٰ

چاپ شد چون این گرامی نامہ	نام آور نامہ نامی نامہ
موجہ مرچشمہ آب حیات	در مزہ ہمشیرہ آب حیات
جلویش غیرت دہ جوئے بہشت	سطر سطرش سرود لہوئے بہشت
روئے کاغذ آبروئے نیکوان	خط خیار خسار محبوب جوان
نقطہ ماوگو ہر با آب و تاب	یاسہ خالے بروئے آفتاب
ہر گل مضمون گل بارغ جنان	بر رخ رنگین گل خند زنان
حرف خوش شاہر مشکین لہاب	اندرو معنی چو ہر اندر سحاب
منہ اندر لفظ او پوشیدہ	بچو نیر دیدہ اندر دیدہ
چونکہ بود آن مرد حق مست	طرز گفتارش ہمہ متانت است
از معارف کہ حکایت میکند	از حقائق کہ روایت میکند
کہہ ز مقولات میگوید سخن	کہہ ز منقولات میگوید سخن
فہم برگفتار او کمتر رسد	عقل بر اسرار او کمتر رسد
بہچنین علم کسے ما شاہ رسد	عاشق مست این سخن او رسد
طبع او القصہ دریافت	ہر زمان مان ہمہ زندہ ہو جے شگرف
القرض چون این کتاب باصفا	چاپ شد از آن آن مرد خدا
دیدم اورا ایک دل از دست رفت	ہوشم از سر بچو ہوش مست رفت
بعدیک ساعت چہ دل آمد ہوش	طبع من لا ان حال خوش آمد ہوش
فاطمین دفعہ آن احوال را	میلہ انگخت فکیر سال را

رقم اندر بیشه اندیشه کز لب بحر خمسه آواز داد	خود جز این بار نباشد پیشه که همه تشنه لبان را نفع باد
تاریخ دیگر از تنج طبع شاعر به بدن جناب لوی قضا غلام رسول ضاویرن لوی	
گشت چون مطبوع زیباخته آب حیات خامه خیرین رقم از بهر سال طبع	از تصانیف محمد قاسم آن قدسی سرشت از پله مرده دلان آب حیات پست این نوشت

الحمد لله علی احسانه که این کتاب نایاب در اثبات حیات فی القبر حضرت سرور کائنات پیغمبر
موجودات علیه افضل الصلوات والتحيات از عمده تصانیف حضرت راس المتکلمین حجة العلماء
الربانیین بحر نزاج همه دانی مقرر لانا فی امام العباد متدادم الفضلاء آیه من
آیات الله مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی رحمه الله تصحیح تمام
و تنقیح تمام با اهتمام احقر انام حاجی سید عبدالمستین خلف اصغر
جناب مولانا مولوی حافظ سید محمد عبد الاحد صاحب مرحوم
مفاعنه الصمد بانه صغر المظفر ۱۳۵۰ هجری نبوی صلی الله
علیه وسلم در مطبع قدیمی و هلی حسن
انطباع یافت فقط



مقالاتِ حجۃ الاسلام 17 جلدوں پر ایک نظر

جلد 1

حضرت حجۃ الاسلام
رحمہ اللہ کی سوانح پر
مشتمل اہم مضامین و

جلد 5

الدلیل الحکم مع شریعت
اسرار الطہارۃ
افادات قاسم

جلد 15

مکتوب ششم
مکتوب ہفتم
مکتوب ہشتم

جلد 16

مکتوب نہم
مکتوب دہم
مکتوب یازدہم
مباحثہ سفر و زری

جلد 12

فرائد قاسمیہ
فتویٰ متعلق
دینی تعلیم پر اجرت

جلد 6

اجوبہ اربعین

جلد 7

ہدیۃ الشیعہ

جلد 8

تقریر دلپذیر

جلد 9

قصائد قاسمی
فیوض قاسمیہ
روداد چندہ بلقان
حجۃ الاسلام

جلد 10

گفتگوئے مذہبی
(میلہ خدائے)
مباحثہ شاہ جہاں پور
جواب ترکی بترکی
برائین قاسمیہ

جلد 13

مکتوب کرامی
مضامین و مکتوب الیہ
"انوار النجوم"
اردو ترجمہ قاسم العلوم
مکتوب اول
تخلیق کائنات سے
پہلے اللہ کہاں تھا؟
یعنی مکتوب دوم

جلد 14

مکتوب سوم
مکتوب چہارم
مکتوب پنجم

جلد 17

جمال قاسمی
مکتوبات قاسمی
(متعلق اسرار الطہارۃ)
حضرت نانوتوی رحمہ اللہ
سے علم و فضل اور
حالات و واقعات پر
متفرق مضامین
حکمت قاسمیہ
سند حدیث (عربی)
علمی خدمات

جلد 3

آب حیات

جلد 4

تحفہ الحمیہ
مصانع التراویح
الحق الصریح
فی اثبات التراویح
توثیق الکلام
فی الانصات خلف الامام

Our online Islamic Bookstore:
Email Address: taleefat@gmail.com
www.taleefat.com
Like us: facebook.com/taleefat

ادارۃ تالیفات اشرفیت
چوک فارہ نستان پاکستان
(0322-6180738, 061-4519240)