

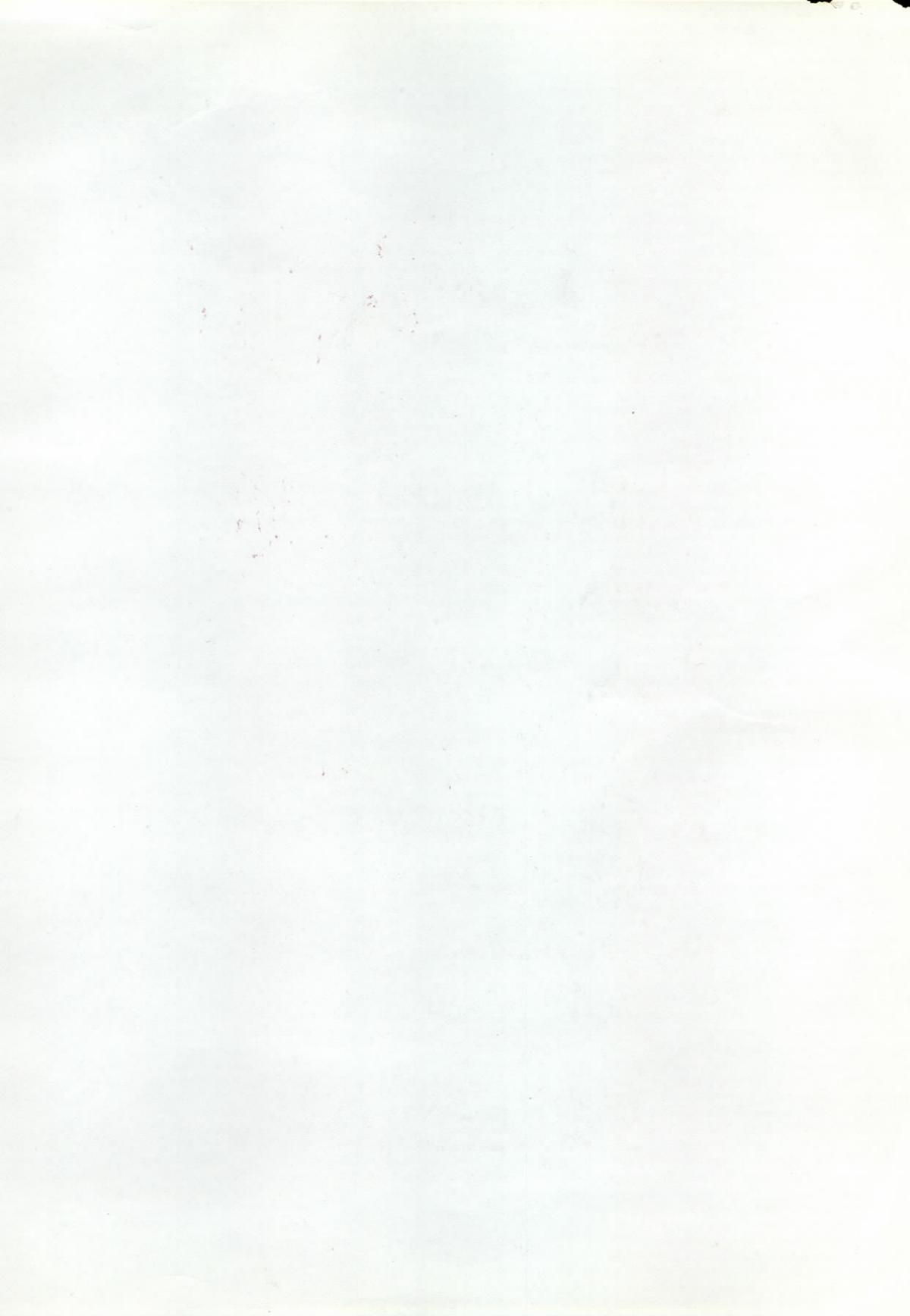
قرآن اور تصوف

جناب ڈاکٹر ولی الدین صاحب

منشی فاضل ایم اے پی ایچ ڈی (لندن) بیرسٹر ایٹ لا

صدر شعبہ فلسفہ جامعہ عثمانیہ حیدرآباد (دکن)

وزیر المصنفین جامعہ دہلی



قرآن اور تصوف

ہمرا

جناب ڈاکٹر ولی الدین صاحب

منشی فاضل ایم اے پی ایچ ڈی (لندن) بیرسٹریٹ لا

صدر شعبہ فلسفہ جامعہ عثمانیہ حیدرآباد (دکن)

رفیق اعزازی زبدۃ المصنفین

جس میں کتاب سنت کے منشاء و ناسخ کی روشنی میں حقیقی اسلامی تصوف کو
منطقی ترتیب و وضاحت کے ساتھ ایک خاص اسلوب میں پیش کیا گیا ہے جس کا
مقصود حصول مقام عبدیت مع الالوهیت اور یافت و شہود حق ہے اور اس کا قدرتی
نتیجہ محویت فی الحق اور یافت و شہود حق و خلق!

زبدۃ المصنفین جامع دہلی

انتساب

میں اپنی اس پیش کش کو مولائی و آقائی حضرت مولانا محمد حسین جانا
 قبلہ رحمۃ اللہ علیہ کے اسم گرامی پر جن کے فیضانِ توحید
 اور برکاتِ تربیت کا یہ راست نتیجہ ہے، جذباتِ تشکر و
 امتنان کے ساتھ معنون کرتا ہوں ۵

گرچہ انیکال نیم خود را بہ نیکال بستہ ام
 در ریاض آفرینش رشتہ گلدستہ ام

مؤلف

فہرستِ عنوانات

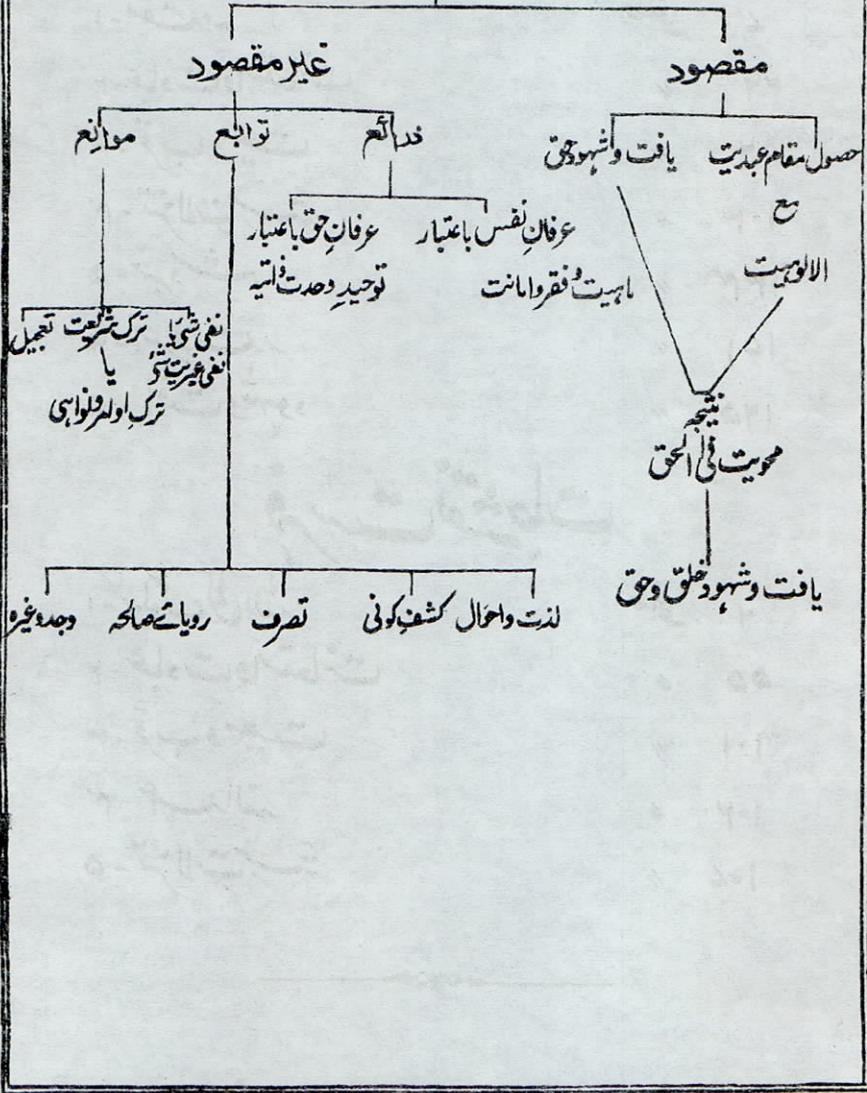
۷	صفوہ	۱- مقدمہ
۲۶	"	۲- عبادت و استعانت
۵۶	"	۳- قرب و معیت
۱۰۳	"	۴- تنزیلاتِ ربّیہ
۱۳۴	"	۵- خیر و شر
۱۵۱	"	۶- جبر و قدر
۱۶۵	"	۷- یافت و شہود

فہرستِ نقیحات

۶	صفوہ	۱- سلوک الی اللہ
۵۵	"	۲- عبادت و استعانت
۱۰۱	"	۳- قرب و معیت
۱۰۲	"	۴- عبد اللہ
۱۰۷	"	۵- تنزیلاتِ ربّیہ



سُلُوكِ إِلَى اللَّهِ



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

(۱)

مقدمہ

تصوف کی لفظی تحقیق میں علمائے اسلام کو سخت اختلاف رہا ہے، لیکن اس کے مفہوم و معنی کے تعین میں ہماری رائے میں اختلاف کی گنجائش نہیں، آئیے لفظی اشتقاق کی موٹنگائیوں پر ایک نظر ڈال لیں۔

(۱) عام طور پر "صوفی" کے لفظ کو "صوف" (پشمینہ) سے مشتق خیال کیا جاتا ہے، ابن خلدون کا یہی قیاس ہے۔ عربی لغت کی رو سے "تصوف" کے معنی ہیں اس نے لباس صوف پہنا، جیسے تقصص کے معنی ہیں "اس نے قمیص پہنی"، ابتداء میں صوفی کو اسی صوف پوشی کی وجہ سے صوفی کہنے لگے، وجہ ٹھیک ہے، لیکن صوفیہ صرف صوف پوشی ہی سے مخصوص و مختص نہیں اور نہ صرف صوف پوشی ہی اہل معرفت کی پہچان ہو سکتی ہے، صاحب کشف المحجوب نے تو کہہ دیا "الصفاء من اللہ تعالیٰ انعام و اکرام والصفوف لباس الانعام"۔

۱۵ صفائی (باطنی) بندہ پر حق کا انعام و اکرام ہے اور صوف چار پاؤں کا لباس ہے۔

(۱۲) اسی لئے بعض لفظِ صوفی کو صفا سے مشتق خیال کرتے ہیں یعنی صوفی وہ ہے جس کو حق تعالیٰ نے صفائی قلب سے زینت بخشی ہو اور قلب کی صفائی اور اصلاح سے ظاہر ہو کہ سارے جسد کی اصلاح پہنچاتی ہو اور تمام اعمال درست ہو جاتے ہیں (کماد زنی الحدیث الصحیحہ معارف الہی کا انکشاف صفائی باطن ہی پر منحصر ہے۔ بمعنی صحیح ہیں لیکن لغوی اعتبار سے یہ اشتقاق درست قرار نہیں دیا جاسکتا۔ کیونکہ صفا سے جو لفظ مشتق ہوگا وہ لغت صحیح کی رو سے "صوفی" ہوگا نہ کہ صوفی۔

(۱۳) بعض کی رائے میں صوفی لفظ صفا سے مشتق ہے یعنی صوفی حضور حق میں اپنے قلوب کے ساتھ صفا اول میں حاضر ہوتے ہیں، یہاں پھر معنی کے لحاظ سے کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا لیکن لغت کے اعتبار سے صفا کی طرف نسبت ہو تو "صفا" حاصل ہوگا نہ کہ صوفی۔

(۱۴) بعض نے صوفی کو "صفا" مسیحی نبوی کی طرف منسوب کیا ہے حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں بعض صحابہ نے جن کی تعداد ششمری جاتی ہے، ذنبوی تعلقات کو ترک کر دیا تھا اور فقر الی اللہ اختیار کر لیا تھا، وہ صرف ایک کپڑے میں زندگی بسر کرتے تھے ان میں سے بعض کا کپڑا ٹکٹوں تک رہتا تھا اور بعض کے ہاں اس سے بھی کم تھا، ان کے پاس کبھی دو کپڑے نہیں رہے اور نہ انہیں کبھی دو قسم کی غذا میں بیستہ ہوئیں ان کو اہل صفا

۱۵ الان فی جسد ذی آدم مضغہ اذا ملحت صلح الجسد کله واذا فسدت فسد الجسد کله الا ذی القلب (سرواۃ البخاری)
 ۱۶ ان الصفا صفا الصدوق۔ ان اردت صوفیا علی التحقیق (کشف المحجوب ص ۳۲۰) یعنی صفا صدیق کا وصف ہے۔ اگر صوفی واقعی صوفی ہو۔ نیز "من صفا المحب فهو صفا" یعنی جس نے محبت کو غیر حق کی صورت سے صفا دیا رکھا وہ "صفا" ہے اور جس محبوب حقیقی یعنی حق کو شک و تپیل سے سزا دے اور غیر کے خیال سے پاک رکھا وہ صوفی ہے۔

کہتے ہیں۔ کیونکہ انہوں نے صفحہ مسجد نبوی کو اپنا قیام گاہ بنا لیا تھا، صوفیہ کو بھی انہی اوصاف کی بنا پر اہل صفحہ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے لیکن یاد رکھو کہ اشتقاق لفظی کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو صفحہ کی طرف نسبت "صُفّی" کا لفظ پیش کرتی ہے نہ کہ صوفی کا۔

(۵) علامہ لطفی جمعہ نے اپنی کتاب تاریخ فلاسفۃ الاسلام میں اپنی تحقیق پیش کی ہے کہ صوفی کا لفظ "ثیو صوفیا" سے مشتق ہے جو ایک یونانی کلمہ ہے اور جس کے معنی "حکمت الہی" کے ہیں۔ صوفی وہ حکیم ہے جو حکمت الہی کا طالب ہوتا ہے اور اس کے حصول میں کوشاں صوفی کی غایت حقیقت الحقائق کا جاننا ہوتی ہے۔ اپنی رائے کی تائید میں لطفی جمعہ اس واقعہ کو پیش کرتے ہیں کہ صوفیائے کرام نے اس علم کا اظہار اس وقت تک نہیں کیا اور نہ خود کو اس صفت سے متصف کیا جب تک کہ یونان کی کتابوں کا ترجمہ عربی زبان میں نہیں ہوا اور فلسفہ کا لفظ اس زبان میں داخل نہیں ہوا۔

امام قشیری کی تحقیق کی رو سے لفظ صوفی منتم ہے ہجری کے کچھ پہلے مشہور ہوا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد جس لقب سے اس زمانہ کے افاضل یاد کیے جاتے تھے وہ "صحابہ" تھا کسی دوسرے لقب کی انہیں ضرورت ہی نہ تھی۔ کیونکہ "صحابیت" سے بہتر کوئی فضیلت نہ تھی جن بزرگوں نے صحابہ کی صحبت اختیار کی تھی وہ اپنے زمانہ میں تابعین کہلاتے اور تابعین کے فیض یافتہ حضرات اپنے زمانہ میں اتباع تابعین کے ممتاز لقب یاد کیے جاتے تھے۔ اس کے بعد زمانہ کارنگ بدلا اور لوگوں کے احوال و مراتب میں نمایاں فرق پیدا ہونے لگا۔

۱۵ مقابلہ کردہ الرسالة القشیری فی العلم التصوفی للامام ابی القاسم عبدالکریم بن ہوازن القشیری طبع بمطبع دارالکتب العربیۃ الکبریٰ بمصر۔ ص ۱۲۶۔

۱۶ دیکھو تاریخ فلاسفۃ الاسلام (ترجمہ ولی الدین) مطبوعہ دارالترجمہ سرکار علی حیدر آباد دکن۔

۱۷ جس کی پیشینگوئی اس حدیث میں کہی گئی ہے۔ ظہور الآیات بعد المائتین۔

جن خوش بختوں کی توجہ دینی امور کی جانب زیادہ تھی ان کو زیادہ وعباد کے ناموں سے یاد کیا گیا، کچھ ہی عرصہ بعد بدعات کا ظہور ہونے لگا اور سرفروقی نے اپنے زہد کا دعویٰ شروع کیا۔ زمانہ کا یہ رنگ دیکھ کر خواص اہل سنت نے جو اپنے قلوب کو حق تعالیٰ کی یاد سے غافل نہیں ہونے دیتے تھے اور جو اپنے نفوس کو خشیتِ الہی سے مغلوب رکھتے تھے انہائے زمانہ سے علیحدگی اختیار کر لی، اور ان ہی کو صوفیہ کے لقب سے یاد کیا جانے لگا۔ ان ہی حالات کو پیش نظر رکھ کر شیخ ابوعلیٰ رودباری نے فرمایا ہے :-

الصوفی من لبس الصوف علی الصفا
وذاق الموعی طعم الجفا ولزم طریق
المصطفیٰ وکانت الدنیامند علی الفقا
ان ہی بزرگ کے یہ اشعار ہیں :-

تتألمع الناس فی الصوفی واختلفوا
ولست احل هذا الاسم غیرنی
قدما وظنونا مشتقا من الصوف
صافی فصوفی لانی ان لقب الصوفی!

تاریخ کی اس روشنی میں اب تصوف کے معنی و تفسیر کا تعین آسان ہے۔

زمانہ قدیم و جدید کے اکابر صوفیہ کے اقوال تصوف کی تعریف اور صوفیہ کے اوصاف و خصوصیات کے بیان میں بے شمار ملتے ہیں، ان سب کا استقصا غیر ضروری ہے، لیکن ان پر طائرانہ نگاہ ڈالی جائے تو ان سب کا حاصل وہی نظر آتا ہے جو شیخ الاسلام زکریا انصاری رحمۃ اللہ علیہ نے تصوف کی جامع و مانع تعریف میں پیش کر دیا ہے :-

لفظ صوفی کی تحقیق میں لوگ زمانہ قدیم سے جھگڑتے آئے ہیں اور اس کو صوف سے مشتق سمجھا ہے اور میں صوفی کا نام اس شخص کے سوا کسی اور کے لئے پسند نہیں کرتا جو صاف باطن و صاف معاملہ ہو یہاں تک کہ اس کا لقب صوفی ہو جائے
شیخ بوعلیٰ رودباری "در تابیہ الحقیقۃ العلیا" از جلال الدین سیوطی،

ص ۱۰۰ بر حاشیہ رسالہ تفسیر یہ (ص)

”التصوف هو علم تعرف به احوال تزكية النفوس و تصفية الاخلاق و تعمير الظاهر و الباطن لنيل السعادة الابدية. موضوعه التزكية و التصفية و التعمير و غايته نيل السعادة الابدية“ کرنا ہے۔

اب ہم اپنے اس دعوے کی تائید میں سلف کے چند اقوال نقل کرتے ہیں۔ ان سے صوفیہ کے اوصاف و خصوصیات خاصہ کی بھی تشریح ہو جائیگی۔ اختصار ہمارے پیش نظر ہے:-

حضرت امام قشیری رحمۃ اللہ علیہ (۳۶۵ھ تا ۴۶۵ھ) صاحب رسالہ قشیریہ جو تصوف پر شاید ”کتاب اللع“ کے بعد پہلا رسالہ ہے، تصوف کے معنی صفائی کے لیتے ہیں یعنی صفائی باطن یا تصفیۃ اخلاق و اصلاح و تعمیر ظاہر و باطن، اسی لئے تصوف کی تعریف میں فرماتے ہیں:-

”الصفا محمودٌ بكلِّ لسانٍ و ضدُّه الكد و سرة و هی مد مومہ“

اور اس کی تائید میں ایک حدیث بھی نقل فرماتے ہیں جس سے تصوف کے معنی کی وضاحت ہوتی ہے اور اس کا ثبوت بھی حاصل ہوتا ہے:-

روا خبرنا عبد اللہ بن یوسف اصباحی قال اخبرنا عبد اللہ بن یحییٰ الطلمی قال حدثنا الحسن بن جعفر، قال حدثنا عبد اللہ بن نوفل قال حدثنا ابو بکر بن عیاش عن یزید بن ابی نریاد عن ابی جحیفہ قال خرج علينا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم متغیر اللون فقال ذهب صفو الدنيا وبقى الكد فالموت اليوم تحفة لكل مسلم۔

یعنی، ابو جحیفہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس تشریف فرما ہوئے

اس حالت میں کہ آپ کا رنگ متغیر تھا اور فرمایا کہ دنیا کی صفائی گئی اور کدورت باقی رہ گئی ہو، پس آج کل ہر مسلمان کے لئے موت ایک تحفہ ہے۔ یہ
 امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب ”المنقذ من الضلال“ میں القول فی طریق الصوفیہ کے عنوان کے تحت فرماتے ہیں:-

”ثم انى فرغت من هذا العلوم اقبلت بھمتی علی طریق الصوفیة وعلمت ان
 طریقہم انما تم بعلوم عمل وكان حاصل علمہم قطع عقبات النفس والنزوع عن
 اخلاق المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوسل بها الى تخليتها القلب عن
 غير الله تعالى وتخليتها بذكر الله“

یعنی جب میں ان علوم سے فارغ ہو کر صوفیہ کے طریقہ کی طرف متوجہ ہوا تو مجھے معلوم
 ہوا کہ ان کا طریقہ علم و عمل سے تکمیل کو پہنچتا ہے۔ ان کے علم کا حاصل نفس کی گھاٹیوں کا قطع کرنا،
 اخلاق ذمیہ اور صفات خبیثہ سے پاک و منزہ ہونا، تاکہ اس کے ذریعہ قلب کو غیر اللہ
 سے خالی کیا جائے اور اس کو ذکر الہی سے آراستہ کیا جائے۔“

امام غزالی نے تصنیف تدریس افتاء کو چھوڑ کر اپنی شہرت کے عروج کے زمانہ میں صوفیہ
 کے طریق کو اختیار کیا تھا اور جنگلوں میں پھر کرتے تھے، اسی زمانہ کا ذکر ہے کہ آپ سے ایک
 شخص نے بل کر کسی مسئلہ میں فتویٰ طلب کیا تو آپ نے اس سے فرمایا کہ دو ہو تو نے مجھے ایام
 البطالت کی یاد دلائی، اگر تو میرے پاس اس زمانہ میں آتا جب میں تدریس افتاء کا کام کیا کرتا تھا
 تو میں تجھے فتویٰ دیتا، امام عالی مقام کو اب درس مدرسہ و سوسہ نظر نے لگا تھا اور آپ نے
 اس زمانہ کو باطل زمانہ یا بربادی کا وقت قرار دیا، سچ ہے۔

اے دل طلب کمال دہ مدرسہ چند تکمیل اصول و حکمت و ہندسہ چند

ہرگز نہ کہ جز ذکر خدا و سوسہ است شرعاً ز خدا بدار این و سوسہ چند (ہای)
 ابو الحسن نوری تصوف کی تعریف میں فرماتے ہیں: "التصوف ترک کل حظ النفس علیہ"
 یعنی تصوف حظ نفس کا چھوڑنا ہے یعنی غیر شرعی حظوظ نفسانی کا ترک کرنا ہے، صوفی ہوی
 وہوس سے آزاد ہوتا ہے، اور جانتا ہے کہ ع تا در ہوسی اسیر اندر نفسی۔ وہ اپنے نفس کو علم
 اللہ کے تابع کر دیتا ہے، اس طرح اس کی ہوی فنا ہو جاتی ہے، وہ واقف ہے کہ اتباع ہوی ضلالت
 ہے، وکلا نتج المہوی فیضک عن سبیل اللہ (۱۱۶۲۳) ہلاکت ہے، واتبع ہوہ و فتودی (۱۱۶۲۴)

حضرت بایزید بسطامی نے کیا خوب نصیحت فرمائی تھی یہ

نیکو مثلے شنوز پیر بسطام از دانه طبع بسر کہ رستی از دام

ابوعلیٰ تریقی تصوف کو پسندیدہ اخلاق قرار دیتے ہیں۔ "التصوف هو الاخلاق
 الرضیہ۔ البوسہل الصعلوکی نے اس کی تعریف الاعراض عن الاعتراض سے کی ہے۔ اور
 ابو محمد الجریزی نے کہا ہے: "التصوف الدخول فی کل خلق سستی و اسخرہم من کل خلق دنی یعنی
 تصوف ہر نیک خصلت سے مزین ہونا ہے اور تمام بری عادتوں سے قلب کا تخلیہ کرنا ہے اور
 محمد بن القصاب کے نزدیک: "التصوف اخلاق کریمہ تظہرت فی زمان کریمہ من راجل کریم
 مع قوم کریمہ یعنی تصوف اخلاق کریمہ ہیں جو بہتر زمانہ میں بہتر شخص سے بہتر قوم کے ساتھ
 ظاہر ہوتے ہیں۔ کتابی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ "التصوف خلق فمن زاد علیک فی المخلوق
 فقد زاد علیک فی الصفا" یعنی تصوف خلق ہی کا تو نام ہے جو شخص تجھ سے اخلاق حسنہ
 میں بڑھ گیا وہ تجھ سے صفائی قلب میں بھی بڑھ گیا۔

ان محول صوفیہ کی ان تمام تعریفوں سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ تصوف ترک نفس و تصفیہ

یہ دونوں تعریفیں کشف المحجوب کے باب سوم "فی التصوف" سے لی گئی ہیں۔

۱۳ رسالہ قشیرہ ۱۳۵۰ " ۱۳۵ رسالہ قشیرہ ۱۳۵۰ "

اخلاق کا نام ہے۔ کیا انزال کتب ارسال رسل کی غایت ترکیب نفوس و تصفیہ اخلاق نہیں تھی؟ حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بعثت کا مقصد ہی مکارم اخلاق کی تہم بیان فرمائی ہے:

بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ

اور قرآن عزیز میں آپ کا کام یہ بتلایا گیا ہے، ایزکیہم و یعلمہم الکتاب والحکمۃ، یعنی ترکیبہ اخلاق تعلیم کتاب و حکمت۔ اور قلاح دارین کا مدار ترکیبہ اخلاق قرار دیا گیا ہے: قد افلح من ذکما وقد خاب من دہما۔ اب تصوف کے انکار کی گنجائش رہتی ہے اور نہ کسی کو یہ جرات ہو سکتی ہے کہ اس کو غیر اسلامی چیز قرار دے۔ اب ہم تصوف کی ان تعریفات پر غور کریں گے جو ”تعمیر باطن پر زور دیتی ہیں، خود تعمیر باطن کا کیا مفہوم ہے آگے چل کر صاف ہوگا۔

جنید نے صوفی کی تعریف اس طرح کی ہے: ہوان یمیتک الحق عنک ویجیدک بہ یعنی صوفی فانی زخویش باقی بنتا ہے، وہ اپنی قیومیت ذاتیہ سے فانی ہو کر حق تعالیٰ کی قیومیت (ہویت و انا) سے باقی ہوتا ہے، وہ اپنی ذات سے میت ہو جاتا ہے اور حق تعالیٰ کی ذات سے اس کو بقا حاصل ہوتی ہے۔

حسین بن منصور نے صوفی کو یوں سمجھا ہے: وحدانی الذات لا یقبل احدا ولا یقبل احدا یعنی صوفی وحدانی الذات ہوتا ہے نہ اس کو کوئی قبول کرتا ہے اور نہ وہ کسی کو قبول کرتا ہے، اس کے بصر و بصیرت میں اللہ من حیث الظاہر اور اللہ من حیث الباطن بس جاتا ہے، وہ غیر اللہ سے منقطع ہو جاتا ہے۔

لے مستشرقین مثلاً براؤن اور نکلسن کا خیال ہے کہ اسلامی تصوف یا توائیوں سے اخذ ہے یا یونانیوں سے یہ محض ایک فن ہے جو تصوف اسلامی کے اصل ماخذ سے لاطمی کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔

لے سمعت عبد الرحمن بن یوسف الاصبہانی یقول سمعت ابا عبد اللہ محمد بن عمار البہارانی یقول سمعت ابا محمد المصنفی یقول سئل شیخی عن التصوف فقال سمعت الجدید۔ رسالہ قشیریہ۔ ص ۱۲۶۔

لے رسالہ قشیریہ۔ ص ۱۲۷۔

لے دیکھو قرب و معیت۔

فلا تنظر العین إلا الیہما ولا یقع الحکم إلا علیہما
 عمر بن عثمان المکی سے تصوف کے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا: ان یکون العبد
 فی کل وقت بما هو ادلی بہ فی الوقت یعنی صوفی نقد وقت کی قیمت جانتا ہے اور ہر وقت
 جس کا ہوتا ہے اُس کا ہو رہتا ہے۔

اے آنکہ بقید بیتال روست ترا بر مغز ترا اجاب شد پوست ترا
 دل در پے این وآں نہ نیکوست ترا یک دل داری بس است یک دوست ترا (جای)

رویہم سے پوچھا گیا کہ تصوف کیا ہے؟ تو فرمایا: استرسأل النفس مع اللہ تعلق
 علامایرید یعنی نفس کا حق کے ساتھ حق تعالیٰ کے ارادے پر چھوڑ دینا ہی تصوف ہے۔
 صوفی اپنے ارادے میں فانی ہوتا ہے اور حق تعالیٰ ہی کا فعل اس میں جاری ہو جاتا ہے، اور
 اس کے نتیجے کے طور پر اس کی کوئی مراد باقی نہیں رہتی اور نہ کوئی غرض اور نہ حاجت مراد،
 اب وہ شیخ جیلانیؒ کے الفاظ میں "ساکن الجوارح مطمئن الجنان، مشروح الصدر منوناً
 الوجه، عاھر البطن غنیاً عن الاشیاء الخالقہا۔" ہو جاتا ہے۔

معروف کرخیؒ نے تصوف کی تعریف میں فرمایا ہے: "التصوف الاخذ بالمحقق و
 الیاس مسا فی ایدی الخلائق یعنی تصوف حقائق کی گرفت اور خلق سے مایوسی ہے جب
 صوفی پر یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ درحقیقت نافع و ضار حق تعالیٰ ہی ہیں تو پھر وہ ماسوائے
 حق سے نابینا ہو جاتا ہے اور غیر حق کے لئے نہ جود و زیاں ثابت کرتا ہے اور نہ منغ و عطا بلا و
 عطا میں خدا ہی کو فاعل سمجھتا ہے اور اسباب و وسائل کے لئے کوئی مستقل رستی نہیں قرار دیتا۔"

۱۵ توضیح کے لئے دیکھو قرب و میوت۔ ۱۵ و ۱۶ رسالہ قشیرہ۔ ص ۱۲۷۔

۱۶ بلا حرکت اعضا طلب صلوات، فراخ و کشادہ سینہ، روشن چہرہ، باطن آباد و تعلق خالق کی وجہ سے تمام چیزوں سے بے پروا
 (فتوح الغیب مقالہ ۲)

۱۷ رسالہ قشیرہ۔ ص ۱۲۷۔

اللہ قضیٰ کل قضا و وسدراً و اللہ یسما و جود نفع و ضرر

لا حول و لا قوۃ الا باللہ لو لا تاثرہ لما کان الاثر

حضرت شبلیؒ نے صوفی کی پہچان یہ بتلائی ہے: "الصوفی منقطع عن الخلق و متصل

بالحق، کقولہ تعالیٰ، و اصطنعتک لنفسی، قطعہ عن کل غیر، ثم قال لن ترانی یہ

یعنی صوفی خلق سے منقطع اور حق سے متصل ہوتا ہے، جیسا کہ حق تعالیٰ نے حضرت موسیٰؑ

سے فرمایا تھا کہ میں نے تجھے اپنے لئے اختیار کر لیا ہے، غیر سے قطعاً منقطع کر دیا ہے پھر

آگے چل کر فرمایا تو مجھ کو ہرگز نہیں دیکھ سکتا۔"

اسی معنی میں ذوالنون کا قول ہے: ہم قوم اشرو اللہ عزوجل علی کل شیء یعنی

صوفیہ وہ ہیں جنہوں نے تمام چیزوں پر خدائے عزوجل کو ترجیح دی اور اس کو پسند کر لیا، تو

خدائے عزوجل نے بھی تمام چیزوں پر ان کو ترجیح دی اور پسند کر لیا۔

صوفی کا مقصود اللہ، مطلوب اللہ، محبوب اللہ، اس کا جینا، مرنا، اس کی فکر

اس کی عبادت صرف اللہ ہی کے لئے ہوتی ہے، وہ ماسوائے حق سے ہر حال میں بیگانہ

ہوتا ہے، توجہ بغیر حق سے اس کے قلب کی تخلیص ہو جاتی ہے، اس معنی میں وہ متصل بحق ہوتا

ہے اور غیر حق سے منقطع۔

ز آمینش جان دین توئی مقصودم و ز مردن وزستین توئی مقصودم

تو دیر نبری کہ من بستم ز میاں گر من گویم ز من توئی مقصودم

تصوف کی ان تعریفوں پر غور کرو تو تم کو یہ ماننا ہوگا کہ اس کی تعلیم صرف ترکیہ نفوس

و تصفیہ اخلاق ہی کی حد تک محدود نہیں بلکہ یہ "علم قرب" بھی عطا کرتا ہے جس کے نتیجہ کے طور

پر صوفی اپنی قیومیت ذاتیہ سے فنا ہو کر حق تعالیٰ کی قیومیت سے باقی ہوتا ہے۔ صوفی کے

دل میں اللہ من حیث الباطن اور نظر میں اللہ من حیث الظاہر بس جاتا ہے اور اس کا علم عمل من اللہ ہو جاتا ہے۔

اب ہمیں ذرا اس اجمال کی تفصیل کرنی ضروری ہے۔ اول قدم صوفی کا یہ ہوتا ہے کہ وہ سالک کو یہ سکھاتا ہے کہ وہ کس طرح "ہوئی" کے پنجرے سے نجات پاتے یعنی اپنے ذاتی نفسی علم سے نکل کر اللہ کے علم میں داخل ہو، صوفی کی یہ تعلیم مرتبہ دین کی تعلیم ہے، اس کا خلاصہ صرف دو لفظوں میں ادا کیا جاسکتا ہے، اللہ ہی ہمارے الہ ہیں، یعنی وہی ہمارے معبود ہیں، سجدہ میں مقصود ہیں، ہمارے رب ہیں، استعان ہیں۔ ہم اللہ ہی کی عبادت کرتے ہیں۔ اور ان ہی سے تمام مرادات و حاجات میں اعانت چاہتے ہیں: **إِنَّا نَعْبُدُكَ وَإِنَّا نَسْتَعِينُ**۔ عبادت و استعانت کے نقطہ نظر سے ہم ماسوی اللہ سے کٹ جاتے ہیں اور فقر و ذلت یا بندگی کی نسبت اللہ ہی سے جوڑ لیتے ہیں۔ حق تعالیٰ کی معبودیت و ربوبیت پر یقین انسان کو تمام صفاتِ رذیلہ سے پاک اور تمام اوصافِ حمیدہ سے آراستہ و پیراستہ کر دیتا ہے۔ اس کا قلب کفر و شرک، نفاق و بدعت و فسق و فحور سے پاک ہو جاتا ہے اور ایمان و توحید و صدق و حسنہ سے مزین۔ تصوف ابتداءً اسی تطہیرِ قلب کا نام ہے۔ اسی تطہیرِ قلب کو اوپر کی تعریفوں میں صوفیہ کرام نے "حسنِ خلق" "دخول فی کل خلق" سخی و الخیر من کل خلق جی "یا" اخلاقِ کریمہ کے الفاظ سے تعبیر کیا ہے۔ اس کا کچھ ذکر آپ اس کتاب کے پہلے باب میں پڑھیں گے۔

جب مرتبہ دین میں ہم کو یہ علم عطا ہوتا ہے کہ اللہ ہی ہمارے الہ ہیں ہمیں ان ہی کی عبادت کرنی چاہئے اور ان ہی سے اعانت طلب کرنی چاہئے تو اکثر دلوں میں یہ سوال

۱۔ حضرت حسین بن منصور کی تعریف اور پر دیکھو۔ ان کی مزید توجیہ کے لئے آگے دیکھو۔ ص

۲۔ حضرت رویم کی تعریف اور پر دیکھو۔ ۳۔ اور پر دیکھو۔

۴۔ دیکھو تفصیل کے لئے رسالہ قرآن اور سیرت سازی

ناگزیر طور پر پیدا ہوتا ہے کہ اللہ جن کی ہم عبادت کرتے ہیں اور جن سے ذل و افتقار کی نسبت جوڑتے ہیں کہاں ہیں؟ تصوف دراصل اسی سوال کا جواب کتاب اور سنت کی روشنی میں دیتا ہے اور اسی کو علمِ قرب بھی کہتے ہیں۔ تصوف دراصل علمِ قرب ہی ہے اور صوفی جو علمِ قرب سے واقف ہوتا ہے ذاتِ خلق سے ذاتِ حق کے قرب و اقربیت، اصالت و معیت، اولیت و آخریت، ظاہریت و باطنیت کے تعلق و نسبت کے راز کو جانتا ہے۔ اور نہ صرف جانتا ہے بلکہ اس کو اللہ کا ادراک فی الانفس بھی حاصل ہوتا ہے اور اب اس کی نفس ہی فانی ہو جاتا ہے اور اسی لئے ہم اس کو مقرب کہہ سکتے ہیں۔

دیکھو سورۃ واقعہ میں تین جماعتوں کا ذکر کیا گیا ہے: اصحابِ سین، اصحابِ شمال اور مقربین۔ علم کے لحاظ سے دو جماعتیں قرار دی گئی ہیں اور ذات کے لحاظ سے ایک علم یا تو ہدایتی علم ہوگا یا اضلالی۔ جو لوگ علمِ ہدایتی کے پیرو ہیں جو علم اللہ ہے، جو دین میں ملتا ہے، وہ اصحابِ سین ہیں، فَسَلَامٌ لَّكَ (پا ۱۵۶) کے مختصر جملہ سے ان کے انجام و عاقبت کی خبر دی گئی ہے۔ اور جو علمِ اضلالی کے نتیجے میں جو علمِ نفسی ہے جس کو ہویٰ سے تعبیر کیا جاتا ہے جس کے اتباع کا نتیجہ ہلاکت و ضلالت بتایا گیا ہے۔ وہ اصحابِ شمال ہیں فَذُلٌّ لِّمَنْ فِيهَا (پا ۱۵۷) کے مختصر الفاظ سے ان کے انجام کو ظاہر کیا گیا ہے۔

اب ذات کے اعتبار سے ایک ہی جماعت ہو سکتی ہے اور وہ مقربین کی جماعت ہے لیکن نہ صرف اللہ کا علم رکھتے ہیں بلکہ اللہ کو بھی رکھتے ہیں اور سرِ معیت کھل گیا ہے۔ وہ اللہ کو اپنے سے قریب و اقرب پاتے ہیں، اپنا ظاہر و باطن پاتے ہیں، اول و آخر پاتے ہیں، محیط پاتے ہیں اور ساتھ دیکھتے ہیں۔ سَمِيعٌ وَدَرِيحٌ وَجَنَّتْ نَعِيمٌ (ایضاً) سے ان کو بشارت دی گئی ہے۔

اسی بات کو دوسرے الفاظ میں یوں سمجھو: کائنات من حیث کل کو پیش نظر رکھ کر تم حقیقت کا اظہار اس طرح کر سکتے ہو۔ خالق محلول، معیت خالق با مخلوق۔ جو لوگ خالق کو الہ جانتے اور مانتے ہیں، اسی کی عبادت کرتے اور اپنی مانگ کا

تعلق اسی سے رکھتے ہیں "إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ" پر قولاً و عملاً ثابت ہیں اور اس صراطِ مستقیم کے رہرو، وہ اصحابِ بہین ہیں، ان کے لئے دنیا و آخرت میں سلامتی ہے۔ ان سے بعد موت مغفرت و جنت کا وعدہ کیا گیا ہے۔

جو لوگ مخلوق کو الہ جانتے اور مانتے ہیں، اپنی احتیاجات و مرادات کو مخلوق ہی سے وابستہ سمجھتے ہیں اور ان ہی کے آگے اپنی ذلت و فقر (یعنی عبادتِ استعانت کا اظہار کرتے ہیں اور ان ہی کے آگے اپنا ہاتھ پھیلاتے ہیں، وہ اصحابِ شمال ہیں ضالین و مضضوبین" ہیں۔ یہ بالکین کا طبقہ ہے۔

جو لوگ نہ صرف خالق ہی کو الہ جانتے اور مانتے بلکہ خالق و مخلوق کے ربط و محبت کا علم بھی رکھتے ہیں، رازِ معیت و برتر وحدت سے باخبر ہیں وہی مقربین ہیں۔ ان کے لئے ریح و ریحان کا وعدہ ہے اور یہ مقربین کو صرف رویتِ حق ہی سے مل سکتی ہے اور یہ مقربین بعد موت ہی جنتِ قرب میں داخل ہو جاتے ہیں۔

صوفی کو مقرب قرار دینے میں ہم منفرد نہیں۔ شیخ شہاب الدین سہروردیؒ نے بھی عوارف المعارف میں یہی بات کہی ہے۔ چنانچہ وہ باب اول میں فرماتے ہیں:-

«إِعْلَمَنَّ أَنَّ كُلَّ حَالٍ شَرِيفٍ نَعَزُوهُ إِلَى الصَّوْفِيِّ فِي هَذَا الْكِتَابِ هُوَ حَالِ

الْمُقَرَّبِ وَ لَيْسَ فِي الْعَسْرَانِ اسْمُ الصَّوْفِيِّ، وَ اسْمُ الصَّوْفِيِّ تَرَكَ

وَ وَضَعَ الْمُقَرَّبِ لِلْمُقَرَّبِ عَلَا مَا سَنَشْرَحُ ذَلِكَ فِي بَابِهِ»

آگے چل کر اور ایک مرتبہ وضاحت فرماتے ہیں "فليعلم اننا نعني بالصوفية

المقربين" یعنی "ہم صوفیہ کے معنی مقربین ہی کے سمجھتے ہیں"۔

اب مقربین کے علوم کیا ہیں اس کا اجمالی بیان اوپر کیا جا چکا ہے اور تم اس کی تفصیل

اس کتاب میں آگے پڑھو گے۔ ان علوم کا تعلق "برتر معیت" سے ہے۔ کتاب و سنت سے یہ بات قطعاً ثابت ہے کہ ذواتِ خلق ذاتِ حق کے غیر ہیں۔ دونوں میں کئی غیریت ہے اور بدیہی

مدیت انصیر اللہ تقون (پ ۱۳۶) ونیر هل من خالق غیر اللہ (پ ۱۳۶) سے اس کثرت
 مل رہا ہے۔ باوجود اس غیریت کے ذواتِ خلق سے ذاتِ حق کی معیت و اقربیت واحدا
 اولیت و آخریت، ظاہریت و باطنیت، یا صوفیہ کرام کی اصطلاح میں معینیت بھی کتنا
 سنت سے قطعی طور پر ثابت ہے۔ لفظ ظاہریہ بات متضاد سی نظر آتی ہے۔ کتاب و سنت
 ہی کی روشنی میں اس تناقص کو رفع کرنا چاہئے۔ علمِ قرب یا تصوف اس تضاد و تناقص
 کو رفع کرتا ہے اور ثابت کرتا ہے، حق تعالیٰ کی بات سے ثابت کرتا ہے، ان کے رسول کی
 تصریح و تفسیر سے ثابت کرتا ہے کہ ہماری ذات معلوم، حق ہے اور غیر ذاتِ حق ہے۔
 ہمارے لئے صورتِ شکل، حد و مقدار، تعین و تجزیہ اور حق تعالیٰ ان اعتبارات سے پاک
 ممتز ہیں ہماری ذات میں عدم ہے اور حق تعالیٰ کی ذات میں وجود ہے، ہم میں صفات
 عدمیہ ہیں اور حق تعالیٰ میں صفات وجودیہ کمالیہ ہم میں قابلیات امکانیہ مخلوقیہ ہیں، اور
 حق تعالیٰ میں فعل ہے، ہم میں تخلیق فعل نہیں۔ اس کے باوجود حق تعالیٰ کی چیزیں ہم میں
 ہیں مثلاً وجود و انا، صفات و افعال، ملک و حکومت، پھر حق تعالیٰ کے یہ اعتبارات
 ذواتِ خلق سے کس طرح متعلق ہوئے اور ان میں تحدید کس طرح پیدا ہوئی؟ کیونکہ یہ تو صاف
 ظاہر ہے کہ یہ تمام اعتبارات ہم میں پائے ضرور جاتے ہیں فرق صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ
 یہ حق تعالیٰ کے لئے کامل و مطلق و قدیم ہیں اور ہمارے لئے ناقص و مقید و حادث، ان
 ہی اہم سوالات کی تشریح و توضیح اور ان کے جواب کتاب و سنت کی روشنی میں تصوف
 یا علمِ قرب کا موضوع ہیں اور ان ہی پر سیر حاصل بحث تم کو اس کتاب میں ملیگی۔
 صوفی (یا مقرب) کتاب و سنت کے بتلانے سے اپنے فقر سے واقف ہو جاتا ہے
 وہ جلتے لگتا ہے کہ ملک و حکومت، افعال و صفات و وجود اصالتہ حق تعالیٰ ہی کے

لے ہیں اور وہ ان تمام اعتبارات کے لحاظ سے "فقیر" ہی، یٰٰنَاقِبَا النَّاسِ اَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ لِي اللّٰهِ
 وَاللّٰهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ (پج ۳۰۷) اس لئے وہ جان لیتا ہے کہ حق تعالیٰ ہی سچ ہے، ظاہر اور
 باطناً، اھو المحی القیوم، وہی علیم و قدیر میں ظاہر اور باطناً، اھو العلیم القدیر، وہی سمیع و بصیر
 ہیں ظاہر اور باطناً، اھو السميع البصیر (مقابلہ کرو حدیث قرب فرائض سے)

لپنے اس فقر کے امتیاز سے اس کو خود بخود اپنی امانت کا امتیاز حاصل ہو جاتا اور
 وہ جاننے لگتا ہے کہ اس میں وجود و اتنا، صفات و افعال، مالکیت و حاکمیت، من حیث
 الامانت، پائے جاتے ہیں۔ لہذا صوفی حق تعالیٰ ہی کے وجود سے موجود ہوتا ہے، ان
 ہی کی حیات سے زندہ ہوتا ہے، ان ہی کے علم سے جانتا ہے، ان ہی کی قدرت و ارادے
 سے قدرت و ارادہ رکھتا ہے، ان ہی کی سماعت سے سنتا، بصارت سے دیکھتا اور کلام
 سے بولتا ہے۔ حدیث قرب نوافل، گویا اس کے متعلق صحیح ہوتی ہے جس میں تصریح کی گئی ہے:-

كنت سمعہ الذی یسمع بہ و بصرہ الذی یبصر بہ و یداہ الذی یبطش

بہ و سجدہ الذی یشی بہا۔ (سواۃ البصاری)

اور بعض روایات کی رو سے نوادۃ الذی یعقل بہ و لسانہ الذی ینکلم بہ،

(شرح مشکوٰۃ)

اسی طرح کہا جاسکتا ہے کہ صوفی کے ہاتھ پاؤں ناک کان حق تعالیٰ ہو جاتے ہیں اور
 شاید یہی مطلب ہے جنیدؒ کے اس قول کا: ہوان یمتک الحق عنک و یحیدک بہ، "یعنی"
 فانی زخولیش و باقی بحق ہو جاتا ہے۔ ع نامے است بہ من زین و باقی ہمہ اوست۔ اور شاہیؒ کے
 اس قول کا کہ "وہ متصل باحق و منقطع عن الخلق" ہو جاتا ہے، اپنی ماہیت سے واقف ہو کر اپنے
 فقر کا تحقق حاصل کر کے وہ خلق کو میت سمجھنے لگتا ہے اور اس طرح اس کے قلب میں "یاس
 متافی یدی الناس" پیدا ہو جاتی ہے (معروف کرخی) وہ فاعل و مرید حق تعالیٰ ہی کو جانتے
 لگتا ہے اور نفس کو حق تعالیٰ کے ارادے پر چھوڑ دیتا ہے (دکاء سال سوم فی تعریف النصوص)

ہمارے ان تمام بیانات کی توضیح اور کتاب و سنت سے ان کی تائید تم کو لگے کے اب
میں ملیگی، جیسا کہ حضرت جنیدؒ نے تصوف کے متعلق صحیح طور پر فرمایا ہے: علمنا هذا مشيئاً
بالكتاب والسنة اور جس کو کتاب و سنت رد کریں وہ زندہ ہے۔

تصوف میں "زندہ" کی آمیزش کے دو اسباب ہیں: (۱) مشائیت (۲) اشراقیت
ارسطو کے فلسفے کی کتابوں سے واقف ہو کر متاخرین نے "علم کلام" میں فلسفہ
اور منطق بھردی اور بجائے ان اعتراضات و شکوک کا جواب دینے کے جو عقائد اسلامیہ پر
مخالفین کی جانب سے عائد کئے جاتے ہیں (جیسا کہ سلف کے علمائے کلام نے کیا تھا)
خود عقائد دینیہ کی جانچ پڑتال شروع کر دی اور ان کو عقل نظری کے معیار سے جانچنے لگے۔
عقل نظری کے پرستاروں میں اختلافات کا ہونا ضروری اور لازمی ہے، اسی لئے تو تاریخِ فلسفہ
تناقضات و متضاد نظری آراء کا ایک مجموعہ ہے۔ متکلمین اسلام میں بھی ابتدا ہی سے دو فریق
پیدا ہو گئے۔ اشاعرہ و معتزلہ متقدمین اشاعرہ نے تو اپنی عقل کو علم الہی کے ماتحت رکھا
اور ان کے عہد میں علم عقائد یا کلام میں وہی عقائد دینیہ مذکور ہوتے تھے جو کتاب و سنت
سے ثابت تھے، ان میں منطق اور فلسفے کو دخل نہ تھا، البتہ متقدمین کو زیادہ اہتمام اس بات
کا تھا کہ فرقہ معتزلہ کی تردید کی جائے تاکہ عوام ان کے دامِ تزویر میں نہ پھنس جائیں معتزلہ نے

۱۰۰ متریہ اور اشاعرہ کا اختلاف صرف مسئلہ نحوین اور چند ہی دوسری تحقیقات میں ہے، باقی ہر مسئلہ میں یہ متفق ہیں۔ امام
ابو منصور متریہ جو تین واسطوں سے امام ابو حنیفہ کے شاگرد ہیں مسئلہ جو میں فوت ہونے پر متریہ کے رہنے
والے تھے جو معتزلہ کے قریب ایک گاؤں ہے۔ ابوالحسن اشعری بھی اسی زمانہ کے ہیں مسئلہ اختلافیہ میں شافعیہ امام ابوالحسن اشعری
کے تابع ہیں اس وجہ سے ان کو اشعریہ کہتے ہیں اور حنفی ابو منصور کے تابع ہیں۔ اس سبب سے ان کو متریہ کہتے ہیں۔
اہل سنت و جماعت، شافعی، حنبلی، مالکی حنفی ہیں اور اہل حدیث بھی اہل سنت ہی میں داخل ہیں۔ (دیکھو عفت اند

رجو اصل بن عطا کے پیروں کا گروہ ہے اور بجز مسئلہ امامت کے شبیحہ بھی اکثر عقائد میں معتزلہ ہی کے ہم زبان ہیں۔ اپنے عقائد کو بالکل عین عقل نظری کے تحت رکھ دیا، اسی طرح عقائد میں تغیر کا پیدا ہونا لازمی تھا، چنانچہ ایسا ہی ہوا اور پھر کیا تھا جدید اختراعات کا دروازہ ہی کھل گیا۔

خالق و مخلوق کے ربط باہمی کے مسئلہ میں معتزلہ نے معیت خالق بہ مخلوق کا انکار کیا۔ کیونکہ عقل نظری نے انہیں یہ سمجھایا کہ اگر خالق کی ذات خلق کے ساتھ معیت مان لی جائے تو ذات خلق کے تجزیہ تبعیض و تقسیم سے ذات خالق کی بھی تقسیم و تبعیض لازم آئیگی اور حلول و اتحاد بھی اور یہ صریحاً خالق کی تنزیہ کا انکار ہے۔ اس لئے انہوں نے ان تمام قرآنی آیات کی جن میں معیت و اقربیت و احاطت ذاتیہ کا صاف صاف ذکر ہے، تاویل کر دی اور خیال کیا کہ یہ معیت وغیرہ محض علمی ہے نہ کہ ذاتی۔ اور متناظرین اشاعہ نے بھی تنزیہ حق کو برقرار رکھنے کی خاطر اسی توجیہ سے کام لیا۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ قرآن کریم میں آیات تنزیہ و آیات تشبیہ دونوں کثرت سے ملتے ہیں۔ ایک پر ایمان اور دوسرے کی تاویل و تفسیر تبعیض و تکفیر تبعیض کا مصداق ہے۔ اسی حقیقت کی جانب صوفیہ کرام نے ہماری توجیہ منبذ کی ہے۔ اس کتاب میں آپ کو تنزیہ و تشبیہ کا صحیح مسلک ملیگا اور جب تک اس صحیح مسلک کو اختیار نہ کیا جائے قرآن و سنت کا تمسک ممکن نہیں۔

تصوف میں اشراقیت کے داخل ہونے کا پہلا نتیجہ یہ نکلا کہ شریکی غیریت ذاتیہ کا انکار کر دیا گیا۔ قرآن میں خلق کی غیریت صریح طور پر ملتی ہے۔ فلاطینوس (جس کو بعد میں فلاطون

لہ آیات قرآنیہ کے لئے دیکھو باب سوم ص ۸۸

لہ فلاطینوس (PLOTINUS) مکار رہنے والا تھا۔ اسکے ۹۰ میں پیدا ہوا اور ۶۵ میں فوت ہوا، روم میں اس نے اپنا مدرسہ قائم کیا اور دس سال کے عرصہ میں روم شاہنشاہ گالیس اور اس کی ملکہ اس کے معتقدین میں شامل ہو گئے۔ فلاطینوس کا فلسفہ اشراقیت کہلاتا ہے۔ وجود خدا کے سوا کسی کا نہیں۔ وجود کا پہلا اشراق عقل ہے۔ دوسرا روح، تیسرا مادہ، چہرٹے خدا کی اشراق ہے۔ غیر حق ذاتاً وجوداً نفس در میں چشم احوال ہے۔

ابھی بھی پکارا جانے لگا، کی تعلیمات کے زیر اثر شکی کو غیر ذات حق نہیں بلکہ عین ذات حق قرار دیا گیا حتیٰ ہی حق ہی غیر حق ذاتا وجوداً معدوم۔ باعتبار شکی ہمہ اوست صحیح عقیدہ مان لیا گیا۔ ذات شکی اور غیریت شکی کی نفی کا لازمی نتیجہ اباحت و زندقہ تھا۔ اتباع شریعت کی اب کوئی ضرورت نہیں رہی۔ شریعت و طریقت کا تضاد اول مرتبہ پیش کیا گیا، اور اس طرح شریعت کا جو امکان پھینکنے کی کوشش کا آغاز ہوا۔ شریعت کو ناقصین کا شعار قرار دیا گیا، کاملین کو اس کے اتباع کی ضرورت نہیں بتائی گئی۔ حق تعالیٰ کے سوا غیر کا تصور تک ناممکن، اب حق تعالیٰ امر ہیں نہ کہ مامور، غیریت کے ماننے تک ضرور شریعت کی ضرورت ہی جب غیریت کا ارتقاء ہو گیا اور حق ہی رہا تو اب شریعت کی پابندی کسی۔ جمال کا اتباع عورتوں کا کام ہی، جلال کا اتباع مردوں کا۔ شریعت کا علم تو علم سفینہ ہے۔ لیکن علم طریقت علم سینہ ہی، جو سینہ بسینہ جلا آ رہا ہے، راز پوشیدہ ہی، ترسکتوں ہی! ان تہذیب کی کسی قدر مزید تفصیل اور اس کی تشفی بخش تردید آپ اس کتاب کے باب چہارم میں پائیں گے۔

اشراقیت کا دوسرا نتیجہ یہ نکلا کہ شکی غیر مقصود کو مقصود قرارے لیا گیا اور مقصود کو قطعاً نظر انداز کر دیا گیا۔ اب کمالات کو جو محض توالع ہیں اور حصول مقصود کے بعد خود بخود پیدا ہوتے ہیں اصل مقصود قرار دیا جانے لگا۔ لذات و احوال، کشف کوئی، تصرفات و کرامات، وجد و حال، رویائے صادقہ وغیرہ سالک کی غایت قرار پائے اور ان کو بزرگی اور تقویٰ کی علامت خاص خیال کیا جانے لگا۔ ان کمالات کے حصول کے لئے غیر ممنون مشقول اور شغلوں کی ابتدا ہوئی، جوگیوں اور سنیاسیوں تک سے بھی اشتغال وغیرہ کے سیکھنے میں دریغ نہیں کیا گیا، اور اس طرح ہندی مراسم اور یونانی تخیلات و نظریات کا ایک معجون مرکب پیدا ہوا۔ جو اسلامی تصوف کے نام سے مشہور ہوا جس کا مقصود صاحب لہ اسی کو پیش نظر رکھ کر مستشرقین نے اسلامی تصوف کو یونانیوں یا ایرانیوں سے ماخوذ تصور کیا ہی۔

تصرف و کرامات ہوتا تھا اور بس اور اس فوق البشر قوت و طاقت کی خواہش کا حاصل اپنے
نفس کو مخلوق کی نظر میں برتر بنانے اور ان کے قلوب کو مسح کرنے کے سوا اور کیا ہو سکتا
تھا! اور حقیقی اسلامی تصوف تو جیسا کہ تم نے اوپر پڑھا، ہوئی اور نفس کے پنجے سے نجات
حاصل کرنا اور یافت و شہودِ حق کا قائم کرنا، خلق سے فانی ہو کر حق سے بقا پانا سکھلاتا ہے،
بھلا اس کو اس نام نہاد اسلامی تصوف سے کیا تعلق!

چراغِ مردہ کجا شمعِ آفتاب کجا بہ میں تفاوت رہ از کجا است تا کجا!
اس کتاب میں حقیقی اسلامی تصوف کا صاف و واضح بیان ہے جس کا مقصود حصول
مقامِ عبدیت مع الالوهیت اور یافت و شہودِ حق ہے جس کا نتیجہ "محویت فی الحق اور یافت
و شہودِ خلق و حق" ہے۔ اس تصوف کا ماخذ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
ہے، اس کو شاید پہلی مرتبہ اس وضاحت و منطقی ترتیب سے پیش کیا جا رہا ہے۔ راقمِ حروف کو
اس کے اہم مقامات کی لسانی تعلیم عارف نامم المعروف سیدی و مولائی حضرت مولینا
محمد حسین صاحب قبلہ رحمۃ اللہ علیہ سے ملی ہے۔ اس مقالہ کی ہر سطر "مشید بالکتاب السنۃ"
ہے، اس کو اکابر اولیاء دین کی تائید حاصل ہے گو ہر مقام پر ان کی کتابوں کا حوالہ دینا ضروری
نہیں خیال کیا گیا۔ اس سے وہی نیک بخت مستفید و مسترج ہو سکتا ہے جس کو نفقہ
فی الدین کی نعمت عطا کی گئی ہے جس نے اپنی عقل کو "علم اللہ" کے تابع کر دیا ہے اور کتاب و
سنت کو معیارِ حق و باطل قرار دے لیا ہے۔

من یدر ما قلت لم یخزل بصیرتہ و لیس یدر یہ الا من لہ بصیرا
و لم یخرد عن انان المحمد للہ رب العالمین۔ (شیخ اکبر)

باب

عبادت و استعانت^۳

لے دردِ دل میں اصل تمنا ہے تو وہ در سر من مایہ سودا ہے۔ تو
 ہر چند یہ روزگار درمی نگہم امروز ہمہ توئی و فردا ہمہ تو
 انسان بلکہ تمام حیوانات کی زندگی کا پہلا قانون جلبِ منفعت و دفعِ منصرت ہے۔ تحفظ
 ذات اور تولیدِ نسل دونوں کے لئے ضروری ہے کہ یہ ان چیزوں کی طلب کرے جو اس کی
 زندگی کے حفظ و بقا میں مُکرم و معاون ہیں اور ان چیزوں سے گریز کرے جو اس کو عدم کی
 طرف لیجاتی ہیں یا قوتِ حیات کی تحدید کا باعث ہوتی ہیں۔ اشیاء کی ابتدائی تقسیم اسی نقطہ نظر
 سے کی جاتی ہے، اشیاء یا تو نفع، ہیں یا ضار۔ مفید ہیں یا نقصان رساں، اچھی ہیں یا بُری، بعض
 پر جب ان کے اثرات کا ترتیب ہوتا ہے تو لذت، محبت، فریفتگی یا اطاعت پیدا ہوتی ہے، بالعموم
 و نفرت، خوف اور توحش۔ ان میں سے ایک بالطبع محبوب ہیں، مرغوب ہیں تو دوسری فطرۃً بغیر
 محبوب و نامرغوب! ایک کے حصول کا وہ کوشاں ہوتا ہے تو دوسرے سے گریزاں۔ کوشاں ہو کہ
 گریزاں، انسان کی زندگی کا تار و پود یہی جذبات ہیں، ان کا زور مرد افکن ہوتا ہے، ان کے نشو
 و نما سے اس کو فرصت ملتی ہے اور نہ نجات، یہاں تک کہ زندگی کے مقررہ دن ختم ہو جاتے
 ہیں اور وہ یہ کہتا ہوا رخصت ہوتا ہے۔

من باغِ جہاں را قفسے دیدم و بس / غش ز ہوا و ہو سے دیدم و بس
 از صبح وجود تا شبانگاہِ عدم / چوں چشم کشودم نفسے دیدم و بس
 اپنی زندگی کے مختصر قیام میں ہر شخص اشیاء کے تغیر و حدوث کا اچھا مشاہدہ کرتا ہے۔
 کائنات میں ایک دائمی تغیر جاری ہے، کوئی شے ساکن نظر نہیں آتی، سکون و ثبات فریبِ نظر
 معلوم ہوتے ہیں، ہر ذرہ کائنات میں ایک تڑپ سی نظر آتی ہے، کاروانِ وجود کو ہمیں قیام
 نہیں، شانِ وجود ہر لحظہ تازہ ہوتی ہے، قہری تجلی ہر شے کو ہر لحظہ فنا کر رہی ہے اور جمالی تجلی
 ہر لحظہ وجود بخش رہی ہے۔

ہستی کہ عیاں نیست در آلِ درشانے / در شانِ دگر جلوہ کند ہر آنے
 این نکتہ بجز کل یوم ہونی شان / گر بایدت از کلام حق بر ہانے
 اشیاء کے اس تغیر و تبدل، سکون و حدوث، فنا پذیری و زوال کی جہت جب
 چشم بصیرت رکھنے والے انسان پر نمایاں ہو جاتی ہے تو اس نے اپنے فقر و احتیاج کی وجہ
 سے ذل و افتقار یا بندگی کی نسبت جو ان سے قائم کر رکھی تھی وہ ایک دم کٹ جاتی ہے،
 ذواتِ خلق کا فقر اس کی نظروں میں واضح ہو جاتا ہے اور اس کو اس ذات کی تلاش ہوتی ہے جو
 قائم بالذات و مستور بالذات ہے جو واجب و قدیم ہے، صفاتِ کمالیہ سے موصوف ہے،
 فقال ہے، سارے جہان کا مالک و حاکم و مولیٰ و رب ہے!

اب مذہب یا دین کا ماہصل بھی اتنا ہی ہے کہ ذل و افتقار کی نسبت جس کو دین کی
 زبان میں عبادت و استعانت سے تعبیر کیا جاتا ہے، ذواتِ خلق سے قائم نہ کی جائے اور احتیاج
 اور مرادات میں استعانتِ ذواتِ خلق سے نہ کی جائے بلکہ عبادت و استعانتِ کاملہ کر ذاتِ
 اللہ ہے یہی مفہوم ہے اس دعوتی کلمہ طیبہ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ کا کہ اللہ کے
 سوا کوئی ذاتِ قابلِ عبادت و مستحقِ استعانتِ رالہ نہیں اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ
 کے رسول ہیں، جو اس پیام کو ساری دنیا کے سامنے پیش کرنے کے لئے بھیجے گئے ہیں!

فقر و احتیاج انسان کی فطرت میں شامل ہیں، اسی فقر و احتیاج کو رفع کرنے کے لئے وہ ہر نفع و ضرر پہنچانے والی چیز کو اپنا 'اللہ' قرار دیتا ہے، خواہ یہ چیز عناصر سے ہو یا جمادات سے، نباتات ہی ہو یا حیوانات سے، فوق الفطرت ہو یا فوق البشر۔ ان سے رفع احتیاج کے لئے اعانت طلب کرتا ہے اور استعانت کے لئے ان سے ذل و افتقار کی نسبت قائم کرتا ہے اپنے جہل اور نادانی کی وجہ سے ان کو مستقل طور پر نافع اور ضار خیال کرتا ہے اور یہ خیال اس کو اپنے سے کم تر مخلوق کے آگے سجدہ ریز ہونے پر مجبور کرتا ہے!

حوا سے اس کے اس التباس اور عقل کے اس دھوکے کو دور کرنے کے لئے دینِ حق کا یہ پیام محمد عربی (فداہ ابی و امی) نے عالم کو سنایا کہ انسان اشرف المخلوقات ہو کر، فطرت کا شہکار ہو کر اپنے سے ادنیٰ اور کم تر مخلوق کے آگے ذلیل نہیں ہو سکتا، اس کی گردن اگر جھک سکتی ہے تو اسی ایک ہمہ خیز، ہمہ دان و ہمہ بین و ہمہ توان ہستی کے آگے جس کے دستِ قدرت میں ساری کائنات کی باگ ہے جو جملہ صفاتِ کمالیہ سے متصف ہے اور تمام عیوب سے منزہ اور برتری ہے، یہی ہستی ہماری 'اللہ' ہے یہی قابلِ عبادت ہے، یہی سچی استعانت ہے، یہی ہماری خالق ہے، مالک ہے، ہماری رب ہے، مولیٰ ہے، حاکم ہے، اسی کے ہم مخلوق ہیں، مملوک ہیں، بر لوہ ہیں، عبد ہیں، محکوم ہیں، اسی کی ہم عبادت کرتے ہیں اور اسی سے تمام حاجات، مرادات میں بھیک مانگتے ہیں۔ یہی ذاتِ غنی ہے اور ہم سب اسی کے فقیر ہیں۔ اس کے فقیر ہو کر ہم سارے عالم سے غنی ہیں!

یہ پیام صدقِ محض ہے ہماری عزتِ نفس کے عین مطابق ہے، حق و خلق کے رابطہ کا سچا اظہار ہے! اس کو مان کر انسان حقیقی معنی میں انسان بنتا ہے، بے خوف، بے جگر، مجاہد جس کی امید و بیم کا مرکز وہی ایک اللہ ہوتا ہے جو سارے عالم کا مالک اور حاکم ہے! اب مجاہد کی زندگی کی ہر جنبش اسی مالک و حاکم کے حکم کے تحت ہو جاتی ہے اور اس کے احکام کی تعمیل میں امر کے امتثال میں وہ ایک جان دیتا ہے، ہزاروں جان پاتا ہے، اس کا ضعف قوت سے اس

کی ذلت عزت سے، اس کا فقر غنا سے بدل جاتا ہے۔ موجوداتِ عالم میں سے وہ کسی سے نہیں
 ڈرتا، فلا تخافوہم و خافون ان گنتہ مؤمنین کا حکم اس کو سارے عالم سے بیخوف
 کر دیتا ہے، نہ وہ کسی سے امید ورجا رکھتا ہے، ایسے اللہ بکا بنے گا اسکو ساری کائنات سے غنی
 کر دیتا ہے۔ ذواتِ خلق سے امید و بیم کی نسبت کتنے ہی وہ نفس مطمئنہ حاصل کر لیتا ہے
 اور اپنے رب سے راضی ہو جاتا ہے۔ اللہ کو راضی رکھ کر وہ غیر اللہ سے مستغنی ہو جاتا ہے!
 اب وہ غنی عن الشیء ہے، کوئی چیز اللہ سے برتر ہو سکتی ہے جس کے حصول کی وہ خواہش
 کرے، اب سب کچھ اسے حاصل ہے۔ اسی لئے فرمایا گیا ہے، لکنیلا تأسوا علی ما فاءکم و ما
 تفرحوا بہا انما کم تلو علوئے تمہیں اس کو حاصل ہے، وہی مخاطب ہے اس قول کا انتم
 الاعلون واللہ معکم!

دیکھو اللہ کے فہم نے اس کو کیا سے کیا کر دیا! یا تو وہ ایک حقیر اور ذلیل جانور کی
 طرح ہر ایک سے ڈرتا اور لرزتا تھا، ہر ایک کو نافع اور ضار قرار دیتا تھا، سرِ عبودیت خم
 کرتا تھا، مدد و اعانت کا خواہاں تھا، ان ہی کی عبادت و عبودیت میں زندگی گزارتا تھا،
 مشوش، حیران، پریشان، خود ضعیف اور مطلوب بھی ضعیف "ضعف الطالب و
 المطلوب" یا اب علم رسالت کے جاننے اور ماننے کے ساتھ ہی لا کی شمشیر ہاتھ میں لے کر
 وہ آگے بڑھتا ہے اور اپنے جاہل ساتھیوں سے قرآن کے الفاظ میں پوچھتا ہے۔ انضیر
 اللہ تاملونی اعبدنا الجاہلون؟

تو چند گے از چوب گہ از سنگ تراشی بگز ز خدائے کہ بصد رنگ تراشی

۱۷ اگر تم مومن ہو تو ان سے خوف نہ کرو مجھ سے خوف کرو۔ ۱۸ کیا اللہ بندہ کے لئے کافی نہیں؟

۱۹ تاکہ تم خم نہ کھاؤ اس پر جو ہاتھ نہ آیا، اور نہ شیخی کرو اس پر جو تم کو اس نے دیا۔

۲۰ تم ہی بلند ہوا اللہ تمہارے ساتھ ہے۔

۲۱ جاہلو کیا تم مجھے غیر اللہ کی عبادت کرنے کا امر کرتے ہو۔

حَنِيفًا وَمَا آتَانَا مِنَ الْمُنْشَرِّحِينَ، دل پوری طرح منوجہ بحق ہی ورنہ جانتا ہی کہ جھوٹ کی سزا کیا
ہو یُحَادِثُونَ اللَّهَ وَهُوَ جَادِعُهُمْ ۖ اب نیت میں بھی خلوص ہی۔ حق تعالیٰ ہی کے لئے
نماز پڑھ رہا ہی، عاشقانہ ایمان کے پیدا ہونے کے لئے پڑھ رہا ہی، عادت کے تحت نہیں،
ان ہی کے حول و قوت سے پڑھ رہا ہی، ثنا میں حق تعالیٰ کی عظمت و جلالت و جبروت کا
اظہار کر رہا ہے اور توحید کا اقرار لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ غَيْرُكَ، سے ہو رہا ہی۔ اب حضوری میں دست بستہ
نظر سچی کیے ذلت و مسکنت کی تصویر بنا کھڑا ہی، زبان پر جاری ہو الحمد للہ اور دل میں
سمجھ رہا ہی کہ عالم میں کوئی ذات مستحق حمد نہیں، سارے محامد و محاسن کی وہی ایک ذات
لَا شَرِيكَ لَهَا سزاوار ہی، جب رب العالمین کہتا ہی تو جانتا ہی لَأَسْبَغْتُ سِوَاهُ، ربوبیت
اسی کو زیبا ہی، عالم تمام اس کا مرلوب ہی، الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ کہتے وقت عالم رجا میں داخل
ہوتا ہی، رحمت و کرم کی امید دل میں پیدا ہوتی ہی، جانتا ہی کہ رحمانیت کا تعلق تو ساری کائنات
سے ہی، رحیمیت خصوصی شے ہی اور مومنین سے مختص "كان بالمومنين رحيمًا" مَلَكَ يَوْمَ
الَّذِينَ کہتے وقت عالم خوف کا مشاہدہ کرتا ہی، روز قیامت حق ہی، اور یہ وہ دن ہی کہ اس کی
شان میں فرمایا گیا، يَوْمَ كَاتَمَتِ نَفْسُ نَفْسٍ شَيْئًا۔ اس امید و بیم کی حالت میں عرض کرتا ہی
کہ أَيَاكَ نَعْبُدُ حق تعالیٰ ہم آپ ہی کی عبادت کرتے ہیں، ذل و افتقار کا رشتہ آپ ہی
سے جوڑتے ہیں۔ وَإِيَّاكَ سَتَعِينُ آپ ہی سے استعانت کرتے ہیں، جانتے ہیں کہ لا فاعل
فِي الْوَجْدِ إِلَّا اللَّهُ، ماسوی اللہ سے بالکلیہ اعراض کر کے آپ ہی کی طرف بالکلیہ رجوع ہوتے
ہیں۔ ہم آپ کے سوا استعانت کی جہت سے غیر کو کیوں پکاریں جب کہ ہمیں یہ سنا دیا گیا ہوا
ہم نے بھی تجربہ سے اس کی توثیق کر لی ہے کہ آپ کے سوا کسی میں حول و قوت نہیں، لا حول
وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ اس لئے وہ نہ ہمیں نفع پہنچا سکتے ہیں نہ ضرر! اس مدح و ثنا و اقرار عبودیت

لہ و غاباری کہتے ہیں اللہ سے اور وہی ان کو دعا دیکھا۔ لہ جس دن بھلا نہ کرے گئے کوئی نفس کسی نفس کا کچھ ہی۔

کے بعد التماس و دعا اِهدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ، حق تعالیٰ راہِ مستقیم کی ہدایت فرمائیے، نفس و
 ہویٰ سے چھوٹیں، آپ کا قرب نصیب ہو، صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ عَلَيَّ الْمَغْضُوبِ
 عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ، اہل انعام کی راہ پر چلنا نصیب ہو، جو انبیاء و اولیاء کی راہ ہے، یہی اہل
 ایمان ہیں ”وَالَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ مِنْ النَّبِيِّينَ وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ“
 مغضوبین و ضالین کی راہ نہیں جنہوں نے غیر اللہ سے عبادت و استعانت کا رشتہ قائم
 کر کے ہمیشہ کے خسارہ میں اپنے کو مبتلا کر لیا! ”أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ الَّذِينَ خَسِرُوا
 أَنْفُسَهُمْ“

اس حمد و ثناء، التماس و دعا کے ساتھ وہ کلامِ ربانی کی چند اور آیتیں احکامِ خداوندی کے
 معلوم کرنے، تکرار سے ان کو اپنے ذہن میں جانے، ہر حرف کی تلاوت پر درسِ نیکیاں لگانے
 اور حق تعالیٰ سے سرگوشی کرنے بڑھتا ہے اور پھر فوراً پیشی میں جھک جاتا ہے، گویا اپنے رحمان
 و رحیم آقا کے پیٹ میں موندتی ہے، دیتا ہے۔ اس طرح اپنی ذلت کا مزید اظہار کرتا ہے، اسی
 حالت میں اس کی زبان سے اس کے مولیٰ کی تقدیس و تہنیز و تمجید جاری ہوتی ہے، اپنی بڑبائی
 فقر و ذلت کا احساس قلب میں واضح طور پر موجود ہوتا ہے۔ جب سر اٹھاتا ہے تو حق تعالیٰ
 اسی کی زبان سے فرماتے ہیں سَمِعَ اللَّهُ مِنْ حَمْدِهِ، اس طرح اس کا مرتبہ بلند کرتے ہیں جو سر
 سجد و حقیقی کے آگے جھکتا ہے وہ مخلوق کے آگے جھک نہیں سکتا، وہ سب سے بلند ہوتا ہے،
 ممتاز ہوتا ہے، بے نیاز ہوتا ہے، وہ ایک لاقیمت جو ہر ہوتا ہے۔ سچ ہے:

من رآکم الی مولیٰ وصال الیہ احرف، اللہ بنورہ حتی یصیر جمی ہل

لاقیمۃ لذیٰ (حدیث)

اس سرافرازی کے شکر یہ میں وہ حق تعالیٰ کی حمد کرتا ہے اور پیروں پر گر جاتا ہے، پیر پیکر لیتا
 ہے اور اس طرح غایتِ تذلل کا اظہار کرتا ہے، زبانِ پیر آقا کی عظمت و رفعت و علو کا اقرار جاری
 لے جو اپنے مولیٰ کی طرف جھکتا ہے اور اس کی طرف مائل ہوتا ہے تو وہ اس کو اپنے نور سے جلا دیتی ہے یہاں تک کہ لاقیمت جو ہر ہوتا ہے۔

ہو جاتا ہے اس اظہارِ تزلزل میں وہ اپنی آنکھ کی ٹھنڈک پاتا ہے **وَدَّحَوْلَتْ قَرَّةً عَيْنِي فِي الصَّلَوةِ** یہ
 آنکھ کی ٹھنڈک اس کو اپنے محبوب مولیٰ کے مشاہدہ سے ہو رہی ہے، یہی اس کا کمال ہے، یہی اسکی
 معراج ہے۔ **الصَّلَوةُ مَعْرَجُ الْمُؤْمِنِينَ!**

معبود کا نہ صرف خیر محض ہونا ضروری ہے بلکہ اس کا ہمہ توان یا قادرِ مطلق ہونا بھی لازمی
 ہے۔ یہ اپنی لامحدود قوت اور لاتناہی طاقت کی وجہ سے ہماری حفاظت کرتا ہے، ہماری حاجتوں
 کو پوری کرتا ہے، مرادوں کو بر لاتا ہے، اس کے اعظام کے بعد ہمیں اس کی نصرت و اعانت کا
 قطعی یقین ہو جاتا ہے، بشر کے مسئلہ کی توجیہ سے عاجز ہو کر تائبجیہ (pragmatists) نے
 خدا کے ہمہ توان ہونے کا انکار کر دیا، لیکن جو خدا قادرِ مطلق نہ ہو وہ معبودِ حقیقی کب قرار دیا جاسکتا
 ہے، جو خود بشر پر غالب نہ ہو ہماری مدد کیسے کر سکتا ہے، ہمارا مولیٰ اور نصیر کیسے ہو سکتا ہے۔ بشر
 کی توجیہ کا یہ موقع نہیں، لیکن ہم اپنے معبود کو **فَعَالٍ مَّطْلُوقٍ** ہمہ توان مانتے ہیں، افعال و آثار
 کا مرجح اسی کو قرار دیتے ہیں، حول و قوت کا اسی کو مبدأ سمجھتے ہیں، اسی لئے اس سے استعانت
 چاہتے ہیں اور اس کے نعم المولیٰ و نعم النصیر ہونے کا یقین رکھتے ہیں۔ **اعصموا باللہ** ہو
 مولکم، نعم المولیٰ و نعم النصیر، جب قوت صرف اسی کو حاصل ہے **وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ**، حرکت کا بخیر ہی
 مبدأ ہے **وَ لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ**، تو فعل، جو حرکت و قوت ہی کا نتیجہ ہے، صرف حق تعالیٰ
 ہی کے لئے ثابت ہوتا ہے، اور ذواتِ خلق سے اس کی بالکل نفی ہو جاتی ہے۔ اس حقیقت
 کے سمجھتے ہی اس کی بصیرت و بصیرت سے غفلت کا ہمدہ اٹھ جاتا ہے اور وہ **وَ لَا تَحْصِيكَ ذَرَّةٌ**
إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ کے معنی سمجھ جاتا ہے۔ خیر اللہ سے استعانت کی نسبت کاٹ کر اسلام
 لے میری آنکھ کی ٹھنڈک ناز میں لگی گئی ہے۔ مکہ زمانہ جدید کے فلسفیوں کا ایک گروہ جن میں ولیم میس، ریچرڈ ڈولس
 برنارڈ شا وغیرہ داخل ہیں۔

تو تمہیں اپنے مولا سے اعظام چاہئے وہی تمہارا اچھا مولیٰ ہے اور اچھا مددگار۔

تو کوئی ذرہ بغیر اللہ کے حکم کے حرکت نہیں کرتا۔

عبدی و استسلم کا مصداق بن جاتا ہے! اپنے رب سے استعانت کے طریقے کیا ہیں؟ بصیرت محمدیہ نے جن طریقوں کی تعلیم فرمائی ہے ان میں سے بعض یہ ہیں۔

اپنی حاجتوں اور مرادوں میں حق تعالیٰ سے دعا کرو۔ دعا کا حکم ہے اور اجابت کا وعدہ ادعونی استجب لکم حق تعالیٰ جو دمحض میں عطا کرے، ان میں سب کا ثواب نہیں، مابوسی و محرومی ان کی درگاہ میں نہیں، تشریف کے لئے فرما رہے ہیں لا تاتیسوا من دوس اللہ وہ حکیم بھی ہیں۔ ان کا ہر فعل حکمت رکھتا ہے، وہ ہمارے خیر کو ہم سے بہتر جانتے ہیں، اگر وہ ہماری کسی دعا کو نہیں قبول فرما رہے ہیں تو اسے نہ قبول فرمانے ہی میں ہمارا فائدہ ہے، اسی لئے کہا گیا ہے۔ منعہ عطائہ مرد کا کمال اسی میں ہے کہ ان کی منع کو عطا جانے، کسی عاشق نے اسی جذبہ کے تحت کہا ہے

اگر مراد تو لے دوست نامرادی مات مراد خویش دگر بار من سخا ہم خواست

سیدنا عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرمایا کرتے تھے لا ابالی علی ای حال اصبح علی ما اکرہ و علی ما احب لاتی لا ادری الخیر لایہما۔ حق تعالیٰ خود ہمیں تعلیم فرما رہے ہیں، اور ایک نہایت دقیق نکتہ کی تعلیم فرما رہے ہیں۔

عَسَىٰ اَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَّهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَّعَسَىٰ اَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَّهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ

وَاللّٰهُ يَعْلَمُ وَاَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ۝ (البقرہ ۱۰۶)

اے اللہ کی رحمت سے ہاں نہ ہو۔ اے مجھے اس امر کی پرواہ نہیں کہ میں کس حال میں صبح کروں گا، ایسی بات مجھ کو میں پسند نہیں کرتا یا ایسی حالت میں جس کو میں پسند کرتا ہوں، کیونکہ میں نہیں جانتا کہ میرے لئے جہاں کس حالت میں ہے، شاید کہ بری لگے تم کو ایک چیز اور وہ بہتر ہو تمہارے حق میں، اور شاید تم کو بھی لگے ایک چیز اور وہ بری ہو تمہارے حق میں، اور اللہ جانتا ہے اور تم نہیں جانتے۔

اسی نکتہ کو سمجھ کر عارف کہنے لگتا ہے "ہمہ آں باد کہ او خواہد آں مباد کہ ما خواہیم" اور خواجہ شبلیؒ نے عارف کی تعریف ہی اس طرح کر دی کہ عارف اوست کہ منع نرد او دوست نراز عطا باشد، یہیں سے رضا کا مقام شروع ہو جاتا ہے جو استعانت کا بلند ترین طریقہ ہے۔

بہر حال اگر حق سبحانہ تعالیٰ کسی حکمت و مصلحت سے بندہ مومن کی دعا قبول نہیں فرماتے تو اس کے قلب کی حفاظت فرمادیتے ہیں، مطلوب کی جانب سے خیال پلٹ دیتے ہیں، حکایت شکایت، جزع فرزع کی طرف مائل نہیں کرتے، رضا کے مقام میں پہنچا دیتے ہیں اور وہ "لکل اجل کتاب" کہہ کر حق تعالیٰ سے راضی ہو جاتا ہے۔ اجابت دعا کی ایک صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ مطلوب تو حاصل نہیں ہوتا لیکن حق تعالیٰ اس کی دعا کو رد نہیں فرماتے بلکہ اس کی کسی بلا کو دور کر دیتے ہیں گو اس کو اس بدل کا علم نہیں ہوتا۔ ایک آخری صورت یہ بھی ہے کہ مدعا اگر وہ دنیا میں نہیں پاتا تو آخرت کے لئے یہ ذخیرہ کیا جاتا ہے۔

ان العباد یری فی صحائف یوم	قیامت کے دن بندہ اپنے اعمال نامے میں وہ نیکیاں
القیامۃ حسنات لا یرحہا	دیکھیں گے، جن کو وہ نہیں پہچانے گا، اس سے کہا
فیقال انہا بدل لسوالک فی	جائیں گے یہ اس سوال کا بدل ہیں جو تو نے دنیا میں کیا تھا،
الدنیا لہ یقدر قضاء ولا فیہا	لیکن تیرے مقدر میں دنیا میں ان کا ملنا نہ تھا۔

بہر صورت اجابت دعا کا وعدہ سچا ہے، لیکن یہ وعدہ مطلق ہے، مقید نہیں کہ اسی وقت اور اسی صورت میں پورا کر دیا جائے جس وقت اور جس صورت میں کہ بندہ نے دعا مانگی ہے، فافہم، اگر آپ اس نکتہ کو سمجھ جائیں تو پھر آپ کو معلوم ہو جائیگا کہ کیوں رسول عربی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس دعا کی تعلیم فرمائی تھی،

اللھم کفنی کل مہم من حیث شئت و کف شئت و اثنی شئت و من

این شئت؛

استعانت کا دوسرا طریقہ اپنے کاموں میں حق تعالیٰ پر توکل کرنا ہے، اگر ہمیں اس بات کا

یقین ہو محض علم نہیں یعنی تحقیق ہو محض عقل نہیں، یا جدید نفسیاتی اصطلاح میں یوں کہو کہ اگر یہ بات ہمارے تحت شعوری نفس میں اتر گئی ہو کہ فاعل حقیقی حق تعالیٰ ہیں، کہ نے والے خود بدولت ہیں، افعال و آثار کا مرجع خود ہیں، حول و قوت کا مبداء خود ہیں، اور پھر اس کا بھی یقین ہو کہ ایمان کے بعد وہ رحیم بھی ہیں "کان باللہومنین مرحیماً" اولیٰ ہیں "واللہ ولی المؤمنین" تو ہم اپنے تمام امور بان کو تفویض کرنے میں خوشی سے آمادہ ہو جائیں گے اور اس تفویض کے ساتھ ہی فکر سے آزاد ہو جائیں گے، طمانیت و مسرت سے ہمارے قلوب بھر جائیں گے اور کسی مست محبت کے الفاظ میں کہہ اٹھیں گے

و کلمت الی المحبوب امہری کلمہ فان شاء احياني وان شاء اتلفاني

توکل اپنی حول و قوت سے بری ہونا ہو، اعتصام باللہ ہی، ذوالنون نے توکل کی تعریف اسی طرح کی ہے: "التوکل ترک تدبیر النفس والامخلاء عن المحول والقوة" اور تیسری ^{سقط} نے بھی ان کے ساتھ اتفاق کیا ہے: "التوکل الامخلاء عن المحول والقوة" ان تعریفوں کا ماخذ حدیث نبوی: "لا حول ولا قوة الا باللہ" اور قول عزوجل "لا قوة الا باللہ"۔ توکل قلبی عمل ہے۔ یعنی قلب میں یقین جاگزیں کہ مجھ میں اور کسی شے میں نہ اثر ہے، نہ قوت ہے، نہ حرکت ہے، مجھ میں اور ہر شے میں اثر و قوت و حرکت حق تعالیٰ ہی پیدا کرتے ہیں۔ وہ جس طرح میرے خالق ہیں، میرے افعال کے بھی خالق ہیں: "خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ"۔ میرے اقتضائے فطریہ میں کے مطابق افعال کی تخلیق فرما رہے ہیں، میرا اقتضا میرا اختیار ہے، لیکن فعل کی تخلیق حق تعالیٰ کی جانب سے ہو رہی ہے، اس لئے اسباب قطعیتہ کے استعمال و اختیار کا مجھے حکم ہے، حکم کے تحت میں ان کو استعمال کر رہا ہوں۔ جانتا ہوں کہ اگر مجھے اولاد کی خواہش ہو تو جماع کو ترک نہیں کر سکتا، بھوک کی تشفی کے لئے نوالہ کا اٹھانا اور اس کا چبانا اور حلق سے نیچے

ملہ میں نے اپنا کام اپنے محبوب کے حوالہ کیا، خواہ اب وہ مجھے زندہ رکھے یا مار ڈالے۔

ملہ توکل اپنے نفس کی تدبیر کو چھوڑنا اور اپنی حول و قوت سے نکل آنا ہے۔

اتارنا قطعی ضروری ہے۔ توکل یہاں ترکِ عمل و تعطل کا نام نہیں، علم و حالت کا نام ہے، قسلی کیفیت کا نام ہے، یقین کا نام ہے کہ ہاتھ میں قدرت، حرکت و فعل سب حق تعالیٰ ہی کے حکم سے پیدا ہوئے ہیں۔ ان کی مشیت اور ارادے سے پیدا ہوئے ہیں، وہ چاہیں تو نوالہ منہ تک نہ پہنچے، ہاتھ شل ہو جائے، کھانا بھی چھین جائے، نظر ان کے فعل پر ہے، فضل پر ہے، اپنے زور بازو پر نہیں کسب پر نہیں۔ دست بکار دل بیار! توکل ترکِ اسباب نہیں ترکِ رویت اسباب ہے۔

مبادیات کو سمجھ جانے کے بعد رزق کے مسئلہ پر ذرا غور کرو۔ رزق کا ذمہ حق تعالیٰ نے لیا ہے۔ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا، صرف ذمہ داری پر اکتفا نہیں کیا قسم بھی کھائی، صرف قسم پر اکتفا نہیں کیا، مثال بھی بیان کی ہے: وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ، هُوَ رَبُّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ فَتَحَ مَثَلِ مَا أَنْتُمْ تَنْطِقُونَ! (پا ۲۶، ۲۷)

حق تعالیٰ ان لوگوں کو بھی رزق دیتے ہیں جو غفلت و معصیت میں مبتلا ہیں، فسق و فجور میں چمچے ہیں، پھر جو ان کی اطاعت و رعایت کرتے ہیں وہ کیسے محروم ہو سکتے ہیں! دیکھو جو درخت بوٹا ہے وہی سینچتا بھی ہے، خلقت کو وہی مدد دیتا ہے جو ان کا خالق ہے، مخلوق کے لئے یہ بات کافی ہے کہ ان کا خالق ان کو کافی ہے: أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدًا؟ ایجاد ان سے ہر دوام اور ادھی ان ہی سے ہے، تخلیق ان سے ہوئی رزق کا دینا بھی ان کے ذمہ ہے! اس کی مثال انسان اپنے نفس میں پاتا ہے۔ یہ جب کسی کو گھر پر دعوت دیتا ہے تو اس کے لئے غذا کا بھی انتظام کرتا ہے، حق تعالیٰ نے جب ہمیں اپنی مشیت و ارادے سے پیدا کیا ہے تو رزق کی ذمہ داری بھی انہی پر ہے! انہی کے خوانِ کرم سے ہمیں برگ و نوا حاصل ہے! حق تعالیٰ ہمارے مولیٰ ہیں!

۱۔ حضرت شاہ میر قیصرؒ نے زمین پر کوئی ایسا چوپایہ نہیں جس کے رزق کا ذمہ اللہ پر نہیں۔

۲۔ اور آسمان میں ہے روزی تمہاری اور جو تم سے وعدہ کیا گیا، سو قسم ہے آسمان اور زمین کے رب کی کہ یہ بات تحقیقی ہے جیسے کہ تم بولتے ہو۔

آقا ہیں، ہم ان کے عبد ہیں، غلام ہیں، اب آقا پر غلام کا نفقہ ضروری ہے جس طرح کہ غلام پر آقا کی اطاعت واجب ہے، اگر ہم ان کے ہو رہیں، ان کے سوا نہ کسی کی عبادت کریں نہ کسی سے جنت و مراد بر آری چاہیں تو کیا یہ ممکن ہے وہ اپنا حق ادا نہ کریں! اس کی بشارت اس آیت کریمہ میں دے رہے ہیں:

مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا
وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ
وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ

جو تقویٰ اختیار کرتا ہے اللہ اس کے لئے راستہ نکالتے ہیں اور
اسی جگہ سے رزق فراہم کرتے ہیں جہاں کسی کا سامان بھی
نہیں ہوتا جو اللہ پر توکل کرتا ہے اللہ اس کے لئے کافی ہے۔

رزق کا وعدہ قطعی، صرف ہمیں اپنا حق عبادت و عبادت ادا کرنا ہے، پھر ناممکن ہے کہ وہ ہمیں اپنے گھر بلائیں اور پھر اپنے احسانات سے محروم رکھیں، وجود بخشی کریں اور پھر مدد نہ کریں، ہمت کریں اور اپنے کرم سے محروم رکھیں، اپنا حق (عبادت) ہم سے طلب کریں اور ہمارا حق (رزق) ہمیں نہ دیں! وہ کہہ سکتے ہیں، ان سے معاملہ کر کے ان کی خدمت ادا کر کے کون خسارہ میں رہتا ہے۔

من ذالذی سألت فہم متہ، اولجأ الیک فاهملت او تعرب الیک
فابعدتہ او هرب الیک فطردتہ ۱۹! (از اسبوع حضرت نوح الاکبرؑ)

اسی خیال کے تحت کسی عاشق نے کہا ہے: گمان تو این ست کہ از رزق چہ پارہ
نیست اما رزق راز تو چہ چارہ نیست

بذنبال روزی چہ باید دید! تو بنشین کہ روزی خود آید پدید (ردی)

۱۹۔ مثالیں ابو الوفا اسکندری کی ہیں۔

۲۰۔ وہ کون ہے جس نے تجھ سے سوال کیا اور تو نے اس کو محروم رکھا، یا تجھ سے منجی ہوا اور تو نے اس کو بیچارہ چھوڑا، یا تجھ سے ملاپ چاہا اور تو نے اس کو دور کر دیا، یا تیری طرف دور کر آیا اور تو نے اس کو دستکار دیا۔

ایک دوسرے عاشق نے اسی خیال کو یوں ادا کیا ہے:
 ہمیں تو کل گن بلرزماں پاو دست رزق تو بر تو ز تو عاشق تراست
 بہر حال اتباع نبوت اسی میں ہے کہ رزق کی طلب میں کوشش کریں، لیکن بجلا
 فی الطلب کو پیش نظر رکھ کر اور یاد رکھیں کہ ہماری طلب رزق کے حصول کا مستقل سبب
 یا قطعی علت نہیں۔ شاہ عبدالحق محدث دہلوی "تاریح فتوح الغیب" نے مسئلہ کو اجمالاً
 خوب ادا کیا ہے "بعد از طلب می یابی امانہ بطلب می یابی" یہی مفہوم اس شعر میں
 ادا ہوا ہے۔

بجستجوے نیابد کسے مراد دلی! کسے مراد بساید کہ جستجو داد
 شعر کا مطلب یہ ہے کہ جستجو کو مراد یابی کی مستقل علت قرار نہ دینی چاہئے کیونکہ
 معاملہ فضل پر منحصر ہے، ہاں جستجو ضروری جانے عادت الہی یہی ہے کہ حرکت میں برکت دیتے
 ہیں۔

استعانت کا تیسرا طریقہ مصیبتوں میں صبر کرنا ہے!
 دنیا دار الحزن ہے، دار الحزن ہے، سجن و قید خانہ ہے، غم کی وادی ہے، شیطان کی گمان
 ہے جس میں سوا شر و فساد کے کچھ نہیں۔

اَبْتُ لِلدُنْيَا وَايَا مَهَا! فَانْقَهَا لِلْحَزَنِ مَخْلُوقَةً
 هُمُوهَا لَا تَنْقُضِي سَاعَةً عَنِ مَلِكٍ فِيهَا اَوْ سَوْقَةً

درویش ہو کہ شاہ، امیر ہو کہ گدا سب غم و ہم میں مبتلا ہیں، ہر دم بلا ہیں لہذا خلقنا
 الانسان فی کبدتہ چونکہ حق تعالیٰ ہی ہماری غم سے آزمائش کرتے ہیں مصیبت میں
 مبتلا کرتے ہیں، رلاتے ہیں اور ہنساتے ہیں۔ وَاِنَّهَا هُوَ اصْحٰكُ وَاَبْكِي، مارتے اور جلاتے

لہ قول نبوی بن معاذ۔ لہ دنیا وایام دنیا پر افسوس ہو کہ وہ حزن و غم کے لئے بنائی گئی ہے۔ اس کے غم ایک
 گھڑی کے لئے غم نہیں ہوتے، خواہ بادشاہ کے لئے ہوں یا بازاری آدمی کے لئے۔
 لہ ہم نے انسان کو سختی میں پیدا کیا (آلہ)

ہیں وَاِنَّهُ هُوَ اَمَاتٌ وَّ لِحِيْبِي اُو رَعْنِي كَرْتِي اُو رَفْقِي كَرْتِي ہرں وَا نْتِه هُوَا عَنِي وَا قْتِي اِس لَيْ حَق تَعَالٰی ہِي ہِيں مَصَابِيْ سِي بچنے كا طَرِيْقَه بھِي بِنَاتِي ہِيں اُو رُو ه طَرِيْقَه "صَبْر" كِيَا حِكْمَانِه اِرْشَادِي

يٰكَيْفَا اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا صَبِرُوْا وَّ صَابِرُوْا وَّ سَابِرُوْا وَا تَقْوَا اللّٰهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ

ایمان والو موجودہ مصائب پر صبر کرو، دوسروں کے ساتھ صبر و استقلال سے کام لو (صابروا) اور ایسے کاموں میں ثابت قدم رہو جس کا وقت ابھی نہیں آیا (سَابِرُوْا) اور اللہ سے ڈرو اسی میں تمہاری فلاح و بہبودی ہے۔ یہی سچ کا راستہ ہے۔ صرف صبر اور حق تعالیٰ ہی کے حکم پر صابریں اور سَابِرَاتُ اور حق تعالیٰ ہی کے لئے، وَمَا صَابِرُونَ اِلَّا بِاللّٰهِ ہاں صرف صبر کرنے ہی سے مصائب کی برداشت سہل ہو جاتی ہے غم کے بادل چھٹ جاتے ہیں، فکر کا بوجھ ہلکا ہو جاتا ہے، اسباب کی راہ سے اگر انسان مصائب کو دور کرنا چاہے، غم سے گلو خلا ہی کرنا چاہے اور راحت کی امید باندھے تو سولے حسرت و یاس کے کچھ نہیں ملتا۔ مولانا روم نے اسی چیز کو کس خوبی سے ادا فرمایا ہے،

گر گریزی با امید راستے! ہم ازاں جا پیشت آید آفتے

بیچ کنبے دے دے دام نیت جز بخلوت گاہ حق آرام نیست

حق تعالیٰ سے اگر محبت ہو اور مصیبت کو ان ہی کی طرف سے دیکھو تو مصائب کا آسان ہونا ضروری ہے۔ اس کی مثال یوں سمجھو کہ تم ایک تاریک کمرے میں ہو، کوئی چمپینز تمہیں الگی اور تم تڑپ اٹھے تمہیں معلوم نہیں کہ مارنے والا کون ہے جب تم نے چرخی منگوا یا اور دیکھا کہ یہ تو تمہارا شیخ ہے، یا کوئی ایسی عزیز محبوب ہستی ہے جس سے تم کسی صورت

لے رہا ہے معنی ناعدار کے مقابلے میں گھوڑے باندھنے کے ہیں۔ یعنی سورج بندی اور ظاہر ہے کہ سورج بندی فقط مقدم کے لئے ہوتی ہے۔ (مولانا اشرف علی تھانوی)

لے یہ مثال ابو العطار اسکندری نے دی ہے۔ تیغیر لیسیر ہاں استعمال کی گئی ہے

میں آنار کی توقع نہیں کر سکتے تو تمہارا یہ جاننا بیشک تمہاری تسلی اور صبر کا باعث ہو گا کیونکہ تم اس تکلیف میں بھی دقائقِ لطف کا معائنہ کرو گے، اسی طرح دس باک فاصد میں حق تعالیٰ اپنے بندہ خاص سے بطریقِ منت فرما رہے ہیں کہ اپنے پروردگار کی رضا و خوشنودی کے لئے اس کے حکم و بلا پر صبر کر کیونکہ ایمان کی حلاوت اس وقت تک حاصل نہیں ہوتی جب تک کہ تیر بلا کا ہدف نہ بنے، ۶ من سوختہ جال را ہدف تیر بلایت!

اگر تم کو حق تعالیٰ کے سچے مہربان، رحیم اور ودود ہو جانے کا یقین ہو جائے کہ ان اللہ بکم کسوف و کسوف پر ایمان ہو، کان اللہ غفوراً رحیماً پر اذعان ہو، اور و اللہ ذو الفضل العظیم پر ایقان و تائم ہو جائے تو پھر تم اپنے دکھ درد کو پوٹیدہ رحمت سمجھو گے! مثالوں سے اس نکتہ کو سمجھو، مشفق باپ اپنے بچے کو پھینکے گا تاہی، لیکن دکھ پہنچانا مقصود نہیں ہوتا، فاسد خون جو اس کے بدن میں زہری آسان طریقہ سے نکال رہا ہے! ماں اپنے چھوٹے بچے کو غلیظ دیکھنا نہیں چاہتی، صابون اور گرم پانی سے اس کو نہلاتی، اس کے جسم کو رگڑتی اور مالش کرتی ہے، بچہ چیختا چلاتا ہے، دکھ محسوس کرتا ہے، لیکن ماں کا مقصد آزار پہنچانا نہیں ہوتا، تمہارا خیر خواہ طبیب تمہیں ایارنج دیتا ہے اور تم سے ناپسند کرتے ہو، لیکن اگر وہ تمہارے اختیار کا اتباع کرے تو شفا تم سے کوسوں بھاگے! اگر تم کو کوئی ایسی چیز نہ دی جائے جس پر تمہارا دم نکل رہا ہو اور تمہیں یہ اچھی طرح معلوم ہو جائے کہ یہ نہ دنیا میں شفقت و مہربانی کے باعث ہے تو تم کہو گے کہ یہ نہ دنیا ہی میرے حق میں دینا ہے! شیخ ابوالحسن ذلی نے کیا خوب فرمایا ہے: جان لو کہ اگر حق تعالیٰ تم کو کوئی چیز نہیں عطا فرماتے تو ان کا یہ نہ دنیا بخل کی وجہ سے نہیں بلکہ عین رحمت ہے، ان کا نہ دنیا ہی دینا ہے، لیکن نہ دینے میں دنیا ہی سمجھتا ہے جو صدیق ہے: حسنی ان تکرہوا شیئاً و یجعل اللہ فیہا خیراً کثیراً میں اسی راز کی طرف اشارہ

۱۰ شاید تم کسی چیز کو بُرا جانو اور اللہ تعالیٰ نے اس میں خیر کثیر رکھی ہو۔

ہی۔ اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شہداء پر بھی اسی طرح شکر فرماتے جس طرح کہ نعمتوں پر،
 ”الحمد لله على ما ايسرنا ويسرنا“

صرف ایمان کی ضرورت ہی اور شدتِ حب کی، ہر مصیبت کے وقت حق تعالیٰ کی
 جو تکلیف ہوتی ہی مومن کو اس تکلیف میں ایسی حلاوت نصیب ہوتی ہی کہ سختیِ غم کو آسانی سے جھیل
 لیتا ہی اور اکثر اوقات غلبہٴ تجلی سے اس کو دکھ بھی نہیں محسوس ہوتا۔ یہ بات اگر تمہاری سمجھ
 میں نہ آ رہی ہو تو زیچا پر طعنہ کرنے والی حسین سہیلیوں کے حال پر غور کرو! یوسفؑ کے
 ہو شرابِ جمال سے وارفتہ ہو کر انہوں نے اپنا ہاتھ کاٹ لیا اور خبر بھی نہ ہوئی کہ درد کیا چیز ہی۔

فَلَمَّا رَأَيْتَهُ أَبْرَأْتَهُ وَقَطَعْتَ أَيْدِيكَ زَبَانِ حَالِ سِءَالِهِ سِئَالِ سِئَالِهِ

این است کہ خوں خوردہ دل بروہ بے را بسم اللہ اگر تابِ نظرِ حجت کے را
 شاید یہی معنی ہیں عرفا کے اس قول کے کہ ”اُنس کے قرب سے ادراکِ المفقود ہو جاتا ہے“

ایمان اور محبت میں پختہ ہونے کے بعد تم کو بیماریوں، بلاؤں، فاقوں میں وہ اسرارِ
 لطف و رحمت نظر آنے لگیں گے کہ تم کہہ سکو گے کہ رسول اللہ نے سچ فرمایا: حَفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَلَائِكَةِ
 وَحَفَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ۔ بلاؤں اور مصیبتوں سے نفس دب جاتا ہے، ذلیل و خوار ہو جاتا ہے،
 حق تعالیٰ کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے، مان سے ربط قائم کر لیتا ہے اور سبھوں سے ٹوٹ جاتا ہے،

خلق سے فانی ہو جاتا ہے، غم سے زیادہ مؤثر شری سیرت سازی کے لئے کوئی اور نہیں غم ہی
 کے ذریعہ نفس کی خامیاں دور ہوتی ہیں، قلب کا تزکیہ ہوتا ہے، روح کا تخلیہ ہوتا ہے! بلاؤں و غم
 کی وجہ سے اگر تم نے اپنے امراضِ قلبی کا معالجہ کر لیا، نفس کی تطہیر میں کامیابی حاصل
 کر لی، ایمان اور عملِ صالح سے فرین ہو گئے، ربطِ حق قائم کر لیا، استقامت پیدا کر لی تو یاد

لے شکر ہے اللہ تعالیٰ کا اس چیز پر جو جبری معلوم ہوا در جو خوش نظر آئے۔ مہ چہر جب دیکھا اس کو شکر رہ گئیں آدم کا

ڈالے اپنے ہاتھ۔ مہ جنت، تو ان باتوں سے گری ہوئی ہی جو نفس کو ناکار ہیں اور دوزخ شہوتوں (خاموشوں) سے گری

ہوئی ہی جب خواہش پرستی کرتے رہو گے تو دوزخ تک رسائی ہوگی

رکھو کہ غم نے تمہیں "قور عظیم" کے حاصل کرنے میں مدد دی اور ایسے غم پر ہزاروں خوشیاں
 قربان ہیں! وہ خوشیاں جن کی وجہ سے تم شہوتوں میں گرفتار تھے، ہو اور ہوس کے شکار
 تھے، ظلمتوں میں گھرے ہوئے تھے اور نور سے دور تھے! حق تعالیٰ سے تمہارا کوئی ربط نہ
 تھا، شیطان تمہارا قرین تھا، تم پر تسلط تھا، اور اس وعید کے تم مصداق تھے: وَمَنْ يُشْرُ
 عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ مِنْ تَقِيٍّ لَدُنْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ وَأَقْبَلُ.

بلا کے اسی فلسفہ سے واقف ہو کر حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا کہ افضل عیش (بہترین زندگی)
 ہم نے صبر میں پائی! حضرت ابو بکر صدیقؓ بیمار ہوئے لوگوں نے عیادت کی اور کہا کیا ہم
 طیب کو بلائیں؟ فرمایا طیب نے مجھ کو دیکھ لیا، کہا کہ پھر کیا کہا؟ فرمایا کہ یہ کہا ہے کہ انی فعل
 لِمَا أُسِيلُ معروف کرخی فرمایا کرتے تھے "لیس بصادق فی دعولہ من تہیتلذذ بضر بملوہ"
 جو اپنے مولا کی ضرب سے متلذذ نہیں ہوتا وہ سچا غلام نہیں، اپنے دعولے جمہوریت میں
 صادق نہیں۔ بعض عارفین کی جبک میں یہ لکھا رہتا تھا: اَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا
 مصیبت کے وقت اس پر نظر ڈالتے اور محض اس خیال سے کہ حق تعالیٰ ہماری اس مصیبت
 کو جانتے ہیں، دیکھ رہے ہیں جمہوریتے رقص کرتے! رسول اللہؐ نے اس آیت پر جو بد
 فرمایا تھا اور ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ آپ کے پاؤں پر گر گئیں! اسی لئے سلف
 کے بعض بزرگ تعزیت مصاب یوں کیا کرتے تھے: اَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ - اس کے ساتھ اس
 قولِ نبوی صلعم کا سنا دینا بھی مومن کی خاص تسلی کا باعث ہوگا۔

اِذَا احْبَبَ اللَّهُ عَبْدًا ابْتَلَاهُ فَاِنْ
 صَبَرَ اجْتَبَاهُ وَاِنْ سَخِيَ اصْطَفَاهُ ،
 اگر وہ صبر کرے تو اپنا پیہ اور رضی ہے تو بزرگیدہ بنا لیتا ہے
 اب ایک کلی نفسیاتی قانون پر غور کرو، انسان کے لئے مصیبتوں اور آفتوں کا برداشت

لحاظ کوئی ہیکہ چلے جن کی یاد سے ہم اس پر مقرر کریں ایک شیطان پھر وی رہے اس کا ساتھی۔

لے وہی کرتا ہوں جو میں چاہوں۔ لہذا بے حکم پر صبر کرو تو ہماری آنکھوں کے سامنے ہے۔

کرنا اس وقت کسی قدر آسان اور سہل ہوتا ہے جب اس کو کسی لچھے بدل کی توقع ہوتی ہے، مثلاً اگر میں اپنے وطن سے دور اہل و عیال سے مجھ کو کسی جگہ تمام دن محنت و مشقت میں گزار رہا ہوں تو واقعی میرے لئے ایک مصیبت ہے، لیکن میں اس کو مصیبت نہیں سمجھتا کیونکہ ہمیں کے ختم پر مجھے اس کا معاوضہ تنخواہ کی صورت میں مل جاتا ہے۔ یہ میرے غموں کو بھلا دیتا ہے۔ میرے رنجوں کے لئے مرہم کا کام دیتا ہے! اسی اصول کو پیش نظر رکھ کر ان وعدوں اور بشارتوں پر غور کرو جو قرآن کریم میں اس شخص سے کی جا رہی ہیں جو بتلائے مصیبت ہے اور صبر کر رہا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دنیا و آخرت کی ساری بھلائیاں صبر ہی میں رکھی ہیں! امام احمد رضی اللہ عنہ کی تحقیق ہے کہ قرآن میں صبر کا ذکر نوے جگہ آیا ہے، اہم یہاں چند ان بشارتوں کا ذکر کرتے ہیں جو صابر کے حق میں آئی ہیں، اگر وہ ان کو پیش نظر رکھے، ان پر یقین و اذعان کے ساتھ فکر کرے تو چیخ اُٹھے کہ "بلا از دست عطا است و از عطا نالیدن خطا است!"

صبر سے ہم حق تعالیٰ کے محبوب بنتے ہیں إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ اور جو حق تعالیٰ کا محبوب ہو اس کو کس چیز سے حزن ہو سکتا ہے اور کس چیز سے خوف؟ صابر کو حق تعالیٰ کی معیت نصیب ہوتی ہے إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ اور یہ معیت سوکھی معیت نہیں جس کے ساتھ حق تعالیٰ ہوں وہ کیسے ذلیل ہو سکتا ہے، کیسے مقہور ہو سکتا ہے، خلق اس کا کیا بگاڑ سکتی ہے؛ لاطافۃ مخلوق مع فدسۃ الخالق، صبر ہی سے امامت و پیشوائی نصیب ہوتی ہے وجعلنا منہم ائمة یھدوون بامرنا لئلا یصبروا ۱۱ فخلق کی ہدایت کا منصب سپرد ہوتا ہے، صابر کے لئے اس کا صبر اعدا کے مکرو فریب کے مقابلہ میں ایک زبردست سپر ہے۔ وان تصبروا وتلقوا

۱۱ اللہ صبر کرنے والوں کو دوست رکھتا ہے۔ ۱۲ اللہ صبر کرنے والوں کے ساتھ ہوتا ہے۔

۱۳ اللہ اللہ کے ہم نے ان میں سے پیشوا جو راہ پر بلا تے تھے ہمارے حکم سے جب وہ صبر کرتے رہے۔

اَلَا يَضْرَكُ كَيْدُ هُمْ مِثْلًا بِالْاِحْتِرَانِ بِرِغَالٍ هُوَ مَا اسْتَعْتَبَ لِقِيْنِي هَيْهَ - فَاصْبِرَاتِ
 الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِيْنَ ، اس کا اپنے مطلب پر فائز ہونا ضروری ہے ، و تمت کلمۃ ربک
 الحسنۃ علی بنی اسرائیل بما صبروا یعنی تیرے پروردگار نے جو وعدہ بنی اسرائیل کے
 ساتھ کیا تھا یعنی دشمنوں سے نجات اور ملک و حکومت کے عطا کرنے کا وعدہ صبری کی
 وجہ سے ایفا ہوا! صابریں کے لئے غیر محدود اجر کا وعدہ ہے۔ انما یوقی الصابرون اجرهم
 بغیر حساب ، سلیمان بن قاسم نے کہا ہے کہ ہر عمل کا ثواب معلوم ہے مگر صبر کا اجر بغیر
 حساب ہونے کی وجہ سے نامعلوم و ناقابل علم بحق تعالیٰ نے صابروں کے لئے اپنی حیرت
 ہدایت اور صلوة یکجا جمع کر دی اور یہ اکٹھے ان کے سوا کسی اور کو نہیں دیے۔ و بشر الصابین الذین
 اذا اصابہم مصیبتہ قالوا ان اللہ وانا لالیہ راجعون ، اولئک علیہم صلوات من ربہم ورحمۃ
 واولئک ہم المہتدون!

اگر درد گزیر پا، سریر الزوال، فانی درد، صبر کے ساتھ برداشت کر لیا جائے اور
 اس کی برداشت ناممکن بھی نہیں کیونکہ ناقابل برداشت تکلیف کسی کو دی بھی نہیں
 جاتی تو دیکھو اس کے معاوضہ میں کیا مل رہا ہے؟ کن چیزوں کا وعدہ ہو رہا ہے؟ اور کون وعدہ
 کر رہا ہے؟ کس کی زبانی وعدہ کیا جا رہا ہے؟ کیا تمہارے قلب میں ایمان کی شمع روشن ہے، اگر
 وہ "غلاف" میں نہیں باندھ دیا گیا ہے "اوندھا" نہیں ہو گیا ہے، اگر وہ ادراک کی قوت
 رکھتا ہے اور ان حقائق کا ادراک کر رہا ہے تو کیا درد اس کے لئے ایک نعمت ہے یا نہیں

لے اگر تم صبر کرو اور اللہ سے ڈرو تو ان کے مکر سے تمہیں کوئی ضرر نہیں پہنچے گا۔

عہ بشرات دو صابریں کو جب ان پر کوئی مصیبت آتی ہے تو وہ کہتے ہیں کہ اللہ ہی کے ہیں اور اللہ ہی کی طرف رجوع کریں گے
 ہیں، یہ وہ لوگ ہیں جن پرمان کے پروردگار کے صلوات ہیں اور رحمت اور یہی ہدایت یافتہ ہیں۔

عہ ابو سعید سے عرفوفا روایت ہے کہ دل چار طرح کے ہوتے ہیں (۱) اجر در برہنہ، اس میں چراغ سا جلتا ہے، یہ مومن کامل ہے (۲)
 (یعنی برصلا)

کیا اس سے وہ متلذذ نہیں ہوگا، اُس کا مشتاق نہ ہوگا اور فطرۃ اشتیاق میں یہ چیخ اُس کی زبان سے نہیں نکلیگی۔

زیرِ عنقِ دوستِ جزشکرِ نیست
ابنِ تیرِ نصیبِ ہجرِ بگرنِ نیست
بد کے دہا آں حبیبِ حبانی! شہیں بود آنچه تلخِ دانی!
اب غور کرو اس حدیث کے مفہوم پر:-

یتعاهد اللہ عبدہ بالبلایا کما حق تعالیٰ اپنے بندہ کی بلا کے ذریعہ خبر گیری کرتے ہیں اسی طرح
یتعاهد الوالد الشفیق ولده! جس طرح کہ مہربان باپ اپنے بچہ کی خبر گیری کرتا ہے۔

صحابہ کرامؓ کے یہی ادراکات تھے اور ان ہی کی قوت سے انہوں نے اپنا سارا تن،
من، دھن، اسلام کی راہ میں قربان کر دیا تھا، رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ۔

صبر کا ادب یہ ہے کہ زبان کو شکوہ و شکایت سے روکا جائے، سوائے حق تعالیٰ
کے اپنی مصیبت کا کسی سے گلہ نہ کیا جائے۔ انما اشکو بئس وحزنی لئلی اللہ!

”وَرَدَمَ نَهْرَانِ بِرَطِيْبَانِ مَدْعَى! باشد کہ از خزانہٴ غنیم دو اکنند“
غور تو کرو کہ مخلوق سے شکوہ کرنے کے کیا معنی ہیں، یہی نہ کہ ایک رحیم و کریم ذات
کا ایک غیر رحیم و غیر کریم ہستی سے شکوہ کیا جا رہا ہے! ایسا شخص کبھی حق تعالیٰ کی اطاعت
کی حلاوت اپنے دل میں نہ پائیگا! ”راس صبر“ یہ ہے کہ مصیبت کو چھپایا جائے، من کونزلنا کتھا
المصائب وما صد من بت۔ (حدیث اس بر فوفا)

لیکن مصیبت میں یاد رکھو کہ حالت میں زبان سے ہاتے وائے نکل جائے تو یہ منافیِ صبر

(بقیہ صفحہ ۴۷) ۲) غلط جس کو غلاف میں باندھ دیا گیا ہو، یہ کافر کا دل ہے (۳) منکوس (اوندھا) یہ خاص منافع کا دل ہے (۴) شیع

وہ دل جس میں ایمان و نفاق دونوں موجود ہیں یعنی زبلی ایمان کا دعویٰ اور دل میں اس کا یقین نہیں۔

(نوٹ صفحہ ۴۸) لے میں تو کھولنا ہوں اپنا اضطراب و غم اللہ کے سامنے

یعنی سبکی کا خزانہ مصائب کے چھپانے میں ہے جس نے اپنے مصائب کو ظاہر کر دیا اس نے صبر نہیں کیا۔

نہیں بشرطیکہ ان سے شکوہ شکایت مقصود نہ ہو اور محض استراحت منظور ہو، کیونکہ کر لہنے سے توجہ و رد کی طرف سے ہرٹ کر اس میں ایک قسم کی کمی محسوس ہوتی ہے، اسی لئے "انین" (نالہ) کی دوسری قسم کے متعلق حکم ہے کہ "لا یسکھ ولا یقدح فی الصبر" یعنی صبر کے منافی نہیں اور پہلی قسم کو بروایت امام احمد قاص صبر قرار دیا گیا ہے۔

بلا اور مصیبت کے وقت صبر کے معنی یہی ہیں کہ "توافق بالقضاء" کیا جائے، گو فطری طور پر درد و حزن ہو رہا ہو، اور ہو گا کیسے نہیں، یہ تو اقصائے بشریت ہی، انسانِ کامل، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ابراہیم کے انتقال پر فرما رہے تھے "انا بفراقک یا ابراہیم لمحزون" (تیرے فراق نے اے ابراہیم ہمیں محزون کر رکھا ہے) لیکن عقلی صدمہ نہ ہونا چاہئے۔ یعنی اس مصیبت کے واقعہ کو بے محل "اور قبل از وقت خیال نہ کیا جائے، اس کے ساتھ توافق کیا جائے، زبان پر یہ ہو، "ہرچہ اک ضرر و کنت شیریں بود" اور دل میں یہ خیال ہو، "جہاں وارد اند جہاں داشتن"

اب حکم کے تحت اسبابِ فطیہ کا استعمال جائز ہے بلکہ ضروری ہے اور انسان کی فطرت ہی ایسی واقع ہوئی ہے کہ بغیر جارحہ کا اختیار کرنے کے خاموش نہیں رہتی، لیکن اسباب کے استعمال میں نظر اسباب پر نہ ہو مستحب پر، جو اسباب میں اثر پیدا کرتا ہے۔ علاج کا یہ طریقہ استعمال کیا جائے، اس کے تمام اجزاء کو سمجھ کر ان کی پابندی کی جائے تو رفتہ رفتہ رضا کا مقام حاصل ہو جاتا ہے جو راحتِ کبریٰ ہے، دنیا میں جنتِ عالیہ ہے! استعانت کا جو تقاضا لقیہ حق تعالیٰ کی نعمتوں کا شکر ادا کرنا ہے۔

انسان کی زندگی میں غمی بھی ہے اور خوشی بھی، رنج بھی ہے اور راحت بھی، ظلمت بھی ہے اور نور بھی۔ قنوطیہ نے اپنی کور عقلی سے دنیا کے بددلی کو شتر قرار دیا اور بالآخر ہر شیطنت (Pamania bolezni) کے نظریہ کے حامی بن گئے، ان کے تجربہ میں یہ دنیا بدترین دنیا ثابت ہوئی، سوائے غم و حزن کے کوئی شے انہیں حقیقی نظر نہ آئی! اس کے برخلاف

رہا ہے اس دنیا کو بہترین دنیا قرار دیا، غم و الم ان کی رائے میں محض مُنہ کا ذائقہ بدلنے کے لئے ہیں، تضاد سے لذت کی کیفیت میں استاد پیدا کرتے ہیں حقیقی نہیں اعتباری ہیں، لیکن سچ تو یہ ہے کہ اس دنیا میں غم ہی حقیقی ہے اور خوشی بھی حقیقی، ان میں سے کسی ایک کو التباس قرار دینا خود کو دھوکے میں مبتلا کرنا ہے، حقیقت سے چشم پوشی کرنا ہے، اس کی تصدیق ہر شخص اپنے تجربہ سے ہر روز کر رہا ہے، وہ نہ بلا کو قائم پاتا ہے نہ نعمت کو، ہر دو سے گذر رہا ہے، خوشی کے احساس کا انکار کر سکتا ہے نہ غم کے ادراک کا۔ بلا و نعمت کا پایا جانان کا محسوس ہونا ہے اور یہیں بارگاہ کی بات صحیح معلوم ہوتی ہے کہ موجود ہونا دراصل محسوس ہونا ہی ہے۔

بات یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے اسما جلالی بھی ہیں اور جمالی بھی، اور یہ ہر وقت مصروف عمل ہیں۔ ایک لمحہ کے لئے رُمتعل اور بیکار نہیں، خیر و شر، رنج و راحت، لذت و الم، نعمت و بلا ان ہی کی تجلیات کا نتیجہ ہیں اور حقیقی ہیں۔

انسان کی یہ فطرت ہے کہ وہ بلا سے نجات پاتا ہے اور نعمت میں اضافہ بصیرت مجتہدہ نے دونوں کے لئے قلبی طریقے بتلائے ہیں، بلاؤں میں صبر اور نعمتوں میں شکر قلب السانی میں ایک عظیم الشان انقلاب پیدا کر دیتے ہیں، اس کو ایک طرف تو نالہ و فریاد، ماتم و سینه کو بی یاس و قنوط سے نجات دیتے ہیں اور دوسری طرف کبر و عجب، فخر و غرور، تجرے سے چھڑاتے ہیں، ان سلبی و مضر جذبات سے نجات پا کر وہ قوت، ہمت اور عمل کا محزن بن جاتا ہے اور اس کے لئے کائنات کی تسخیر آسان ہو جاتی ہے۔ اس کی توانائیاں رائیگاں نہیں جاتیں، صحیح جانب لگ جاتی ہیں اور ایک نقطہ پر مرکوز ہو کر حیرت انگیز نتائج پیدا کرتی ہیں مصیبت میں صرف اتنی احتیاط ضروری ہے کہ ارادہ بالکل شکستہ نہ ہو جائے، ہمت بالکل ٹوٹنے

۱۷۸۵ء تا ۱۷۵۳ء، مادہ کے وجود

ہی سے انکار کیا، کائنات غیر مادی روحانی شے ہے اور محض نفوس یا ارواح کی جماعت پر مشتمل ہے۔

جائے، بلا کا بہادری سے مقابلہ کیا جائے، جو اس بجا ہوں، یہی چیز صبر سے حاصل ہوتی ہے، اور نعمت میں خطرہ اس بات کا لگا رہتا ہے کہ وہ حق تعالیٰ کو بھول نہ جائے جو تمام حسنات و محامد کا منبع ہیں اور اس طرح اس منبع سے دور نہ ہو جائے اور ظلمتوں میں گرفتار نہ ہو جائے، شکر سے یہ خطرہ مرفوع ہو جاتا ہے، کیونکہ شکر کی حقیقت یہ ہے کہ نعمت کو حق تعالیٰ کی جانب سے دیکھا جائے اپنی ذات یا خلق کی طرف اس کی نسبت نہ کی جائے، کیونکہ دراصل حق تعالیٰ ہی صاف ہے اور نافع و نفع و ضرر ان ہی کے دستِ قدرت میں ہیں، گو جو اس کی نگاہ کو یہی نظر آتا ہے کہ نعمت خلق ہی کے ہاتھ سے پہنچ رہی ہے، لیکن چشمِ بصیرت جانتی ہے کہ یہ محض بمنزلہ اسباب و آلاتِ نعمت ہیں۔ قاسم، مجری و فاعل و مسبب حق تعالیٰ ہی ہیں وَمَا لَكُمْ مِّنْ نِّعْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ إِذْ جَبَّ السَّانِ اس حقیقت کو پیش نظر رکھ کر حق تعالیٰ کا شکر ادا کرتا ہے تو وہ اس کی نعمتوں میں اضافہ کرتے ہیں، یہ ان کا قطعی وعدہ ہے، کسی استثناء کی گنجائش نہیں لَبَّنْ سَشْكُرْكُمْ كَمَا زَيْدٌ تَكْتُمُ اجابت دعا، رزق و غنا، توبہ و مغفرت کا انحصار اپنی مرضی پر رکھا ہے، لیکن شکر کے عوض زیادتی نعمت کا حصول بلا تخلف ہے۔ اسی لئے حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مَنْ تَزَلَّتْ إِلَيْهِ نِعْمَةٌ فَلْيَشْكُرْهَا، جس کسی پر نعمت کا نزول ہوا اسکو چاہئے کہ شکر ادا کرے۔

سیدِ مسلمان و مرسلِ راز داؤدِ سراں بشکرِ نعمت و ناز

گلِ نعمت برائے ہر کس شگفت شکر آں روز و شبِ ببا یگفت

اسی عظیم الشان صداقت کو جس پر نعمتوں کا بقا منحصر ہے، افصح العرب و اعجم صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک اور نفسیاتی طریقہ سے ادا فرمایا ہے۔

النعمت و حشیتہ قید و ہا بال شکر نعمت ایک وحشی جانور ہے، شکر کی زنجیروں سے اسکو باندھ رکھو

۱۰ اگر تم شکر کرو تو یقیناً ہم (نعمتوں میں) اضافہ کرتے ہیں۔

”خدا تم ملک وحی دہا تم دیں شکر فرمود بر خیف و سیمیں!
 باز نعمت چو بہت وحشی را صید از قید شکر کن اورا
 چوں گزاری تو شکر، نسیزد ورشوی ناسپاس، بگر یزد“

نفسیات کا یہ ایک مسلمہ قانون ہے کہ انسان کو جب نعمت حاصل ہوتی ہے تو وہ خوش ہوتا ہے، لیکن چند روز بعد یہ نعمت اپنی مانوسیت کی وجہ سے اپنی قدر و قیمت کھو دیتی ہے، اب اس میں کوئی ندرت باقی نہیں رہتی اس کے وجود سے اس کو کوئی خاص فرق اپنی زندگی میں محسوس نہیں ہوتا اور باوجود ناز و نعم میں گھرے ہونے کے وہ ضیق محسوس کرتا ہے، لیکن اگر یہ مفقود ہو جاتے، یا ہاتھ سے چھین لی جائے تو اب اس کو اس کی قدر ہوتی ہے۔ قدر نعمت بعد زوال، اسی صداقت کا اظہار ہے۔ علاوہ ازیں احساسِ نعمت کا مفقود ہونا گویا نعمت ہی کا مفقود ہونا ہے، اگر نعمت سے مجھے خوشی نہ ہو، کوفت ہو، تعب ہو تو یہ میرے لئے نعمت نہیں رحمت ہے۔ ان حقائق کو سمجھ لینے کے بعد ہمیں معلوم ہو گا کہ از دیادِ نعمت میں شکر کا کتنا دخل ہے، نعمت کے شعور سے نعمت کا بقا ہے، شعور کا فقدان نعمت کا فقدان ہے اسی لئے احساسِ نعمت کو زندہ رکھنا چاہئے اور یہی چیز شکر سے حاصل ہوتی ہے۔ حضرت حسن بصریؒ ”شکر کو ”جالب“، حافظ“ کہتے تھے، کیونکہ وہ موجودہ کا حافظ اور مفقود نعمتوں کا ”جالب“ ہے۔ شکر سے نعمت سلب و نقصان سے محفوظ ہو جاتی ہے اور چونکہ شعور میں نعمتوں کے ادراک کی قدرت پیدا ہو جاتی ہے، وہ ان چھوٹی چھوٹی نعمتیوں کا بھی مشاہدہ کرنے لگتا ہے جو اس کے قبل نظر سے پوشیدہ تھیں اس لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ شکر سے نعمتوں میں قطعاً اضافہ ہوتا ہے، ”الشاکر یستحق اللذی لا شاکر بعدی“ کا مستحق ہے، ایک نفسیاتی صداقت ہے اسی لئے ہمارے ”امسوا حسنہ“ کو جب بھی کوئی امر خوشی کا پیش آتا تو شکر الہی کی ادائیگی کے لئے سجدہ میں گر جاتے۔ (رداہ احمد)

انسان کی کچھ عجیب فطرت ہے، نعمتوں کو بہت جلد بھول جاتا ہے اور مصیبتوں کا ہمیشہ

شکوہ کرتا رہتا ہو۔ کسی عرب شاعر نے اس پر خوب تہدید کی ہے:

يَا أَيُّهَا الظَّالِمُ فِي فِعْلِهِ
وَالظُّلْمُ مِنْ دُونِ عَلِيٍّ مِنْ ظَلَمٍ
إِلَى مِثِّي وَحِثِّي مِثِّي
تَشْكُوا الْمَصِيبَاتِ تَنْسِي النِّعَمَ

ذرا ہمیں اپنی نعمتوں کو دہرانا چاہئے جن کی طرف ہماری نظر نہیں جاتی۔ پہلے نعمتِ نفع کو لیجئے پھر ”نعمتِ دفع“ کو۔ دونوں بی شمار ہیں۔ ”نعمتِ نفع“ میں آدمی اپنے صحیح و سالم قدم و قامت پر نظر کرے، صحت و عافیت پر غور کرے، اُن لذتوں کا خیال کرے جو کھلنے، پینے اور جنسی خواہشوں کی تکمیل میں اس کو میسر ہیں۔ پھر ”نعمتِ دفع“ کے سلسلہ میں یہ دیکھے کہ وہ اپنا سچ نہیں، ہزاروں بیماریوں سے محفوظ ہے، دشمنوں اور مخالفوں کے شر سے مامون ہے۔ صاحبِ ایمان ہر نعمت کو ایک اور نقطہ نظر سے دیکھ سکتا ہے؛ اس کو ”نعمتِ توفیق“ بھی حاصل ہے اور نعمتِ عصمت بھی! نعمتِ توفیق یہ کہ اس کو ایمان، توحید، صدق و استقامت حاصل ہے۔ نعمتِ عصمت یہ کہ وہ کفر و شرک، نفاق و ارتداد، بدعت و فسق و غفلت سے محفوظ رکھا گیا ہے۔ اگر ان نعمتوں کی وہ تفصیلات میں چلے اُن کی جزائر پر نظر کرے، اپنی صلاحیت و استعداد پر غور کرے، یہ دیکھے کہ اس کو ان نعمتوں کا کیا حق ہے تو بے اختیار چیخ اٹھے۔

بے لطف تو من قرار تو انم کرد
احسان تو شمار تو انم کرد!

گر برتن من زباں شود ہر موئے
یک شکر تو از ہزار تو انم کرد!

سچ ہے: **إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا** (اگر تم اللہ کی نعمتوں کا شمار کرو تو گن نہ سکو اب ان لاتعداد احسانات کا شکر انسان کیسے ادا کر سکتا ہے، اسی لئے کہا گیا ہے کہ ”شکر ادا لئے شکر سے لپٹے عجز کا جان لینا ہے“ ادا لئے شکر کے ساتھ ہی ایک اور شکر لازم آتا ہے کیونکہ شکر کی توفیق

لہے اپنے فضل میں ظلم کو رو رکھنے والے تھے معلوم ہے کہ ظلم ظالم پر لوٹ کر آتا ہے، کب تک اور کہاں تک تو مصیبتوں کا شکوہ

کرنا رہیگا اور نعمتوں کو جھلانا جائیگا؟

بھی تو حق تعالیٰ کی جانب سے ہوتی ہے اور یہ توفیق خود ایک بڑی نعمت ہے جس کا شکر ضروری ہوا
پھر اس شکر کا شکر، و کلمہ حمزہ الی نہایت! اس لئے احسان و منت باری تعالیٰ کا مشاہدہ خود
شکر ہے، ان کی نعمتوں کا اعتراف خود شکر ہے، ان کے حصول کے بعد رضیات حق پر قائم رہنے
کی دعا خود شکر ہے۔ ان پر حق تعالیٰ کی ثنا خود شکر ہے!

حق تعالیٰ سے استعانت کے دوسرے طریقے اجمالاً یہ ہیں: ہمیں چاہئے کہ گناہوں کے
صدور پر توبہ کریں، حق تعالیٰ مغفرت سے ہماری استعانت فرماتے ہیں إِنَّكَ كَانِ لِلدُّنْيَا لَمِيزِينَ
عَفْوًا۔ وہ رجوع کرنے والوں کو معاف کرتے ہیں، لکننا تسکین بخش اور محبت آمیز پیام ہے: اِنِّی
لَعَفْوًا لِمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَىٰ۔ میں معاف کر دیتا ہوں اس کو جس نے
توبہ کی، ایمان لایا، نیک عمل کیے اور پھر اس راستہ پر چلا، توبہ و ندامت سے گناہ کی سیاہی
قلب سے محو ہو جاتی ہے، گناہوں سے تنفر پیدا ہو جاتا ہے، نیکیوں سے محبت پیدا ہوتی ہے
اور تائب حق تعالیٰ کا محبوب ہو جاتا ہے۔ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ

ہم نے اوپر تفصیل سے دکھایا ہے کہ قوت و اثر صالحہ صرف حق تعالیٰ ہی کے لئے
ثابت ہیں لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ، اس لئے ہمارے خوف ورجا کی نسبت صرف حق تعالیٰ ہی
سے قائم ہو جاتی ہے اور اس کے قیام کے ساتھ ہی حق تعالیٰ ہمیں مخلوق سے غنی اور دنیاز
کریئے ہیں اور اس غنا کا بیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہم اس قائل جذبہ کے جھگ سے آزاد ہو جاتے
ہیں جو سنگ پرستوں کی زندگی کو سکون و طمانیت سے ہمیشہ کے لئے محروم کر دیتا ہے،
یہ خوف کا جذبہ ہے جس نے ان کو سوتے جاگتے، ہر وقت پریشان مضطر اور حواس باختہ
کر رکھا ہے اور جس کی وجہ سے انہیں ہر کونے میں ایک دام دکھائی دیتا ہے اور ہر گوشہ
میں ایک درندہ!

اگر ہم اس امر میں حق تعالیٰ سے استعانت چاہیں کہ وہ ہمیں یاد رکھیں اور ہم سے
راضی رہیں تو ہمیں چاہئے کہ حق تعالیٰ کو یاد رکھیں اور ان کے ہر حکم و فعل سے راضی ہو جائیں

فَاذْكُرُونِي اَذْكُرْكُمْ (تم مجھے یاد کرو میں تمہیں یاد کرونگا، اسی لئے حکم فرمایا کہ اذْكُرُوا اللّٰهَ
 ذِكْرًا كَثِيْرًا، اور ہمارے راضی ہو جانے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ ہم سے راضی ہو جاتے ہیں۔
 رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ۔

آماں کہ رضائے حق بحال می جویند در راہِ رضائے اولیٰ سے پویند
 ہر یک ہمہ آن کند کہ حق فرماید حق نیز ہماں کند کہ ایساں گویند
 او پر جو کچھ ہم نے کہا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مذہب یا دین مشتمل ہے دو اجزاء پر عبادت
 و استعانت پر: لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کی قلبی تصدیق اور لسانی اقرار سے ہمارے
 قلوب سے غیر اللہ کی معبودیت و ربوبیت فنا ہو جاتی ہے؛ اس قلب کی عظمت کا کیا
 کہنا جس سے غیر اللہ کی معبودیت و ربوبیت فنا ہو کر اللہ کی ربوبیت و معبودیت ممکن
 ہو گئی ہے جس کے "انہ قطعاً اللہ ہیں یعنی جس کے معبود جس کے معبود جس کے مقصود
 قطعاً اللہ ہیں، جس کے رب جس کے مستعان قطعاً اللہ ہیں! اس قلب میں توحید
 کا جلوہ ہے، ایمان کا نور ہے، وہ نورانی قلب ہے، حق تعالیٰ کا محبوب ہے اور حق تعالیٰ اس کے
 وکیل ہیں، کفیل ہیں، ولی ہیں، مولیٰ ہیں، نصیر ہیں، حفیظ ہیں اور بادی ہیں!

اس ضمن میں چند تعریفات یاد رکھو: جیسا کہ تم نے دیکھا ہے ذات اللہ ہی کو اللہ
 قرار دینا، یعنی معبود و مستعان قرار دینا، زبان سے اقرار اور دل سے اس کی تصدیق کرنا
 توحید ہے، اس اقرار و تصدیق سے قلب سے شرک کا خروج ہو جاتا ہے اور توحید حاصل
 ہو جاتی ہے، جس ذات پاک نے یہ پیام ہم تک پہنچایا محمد صلی اللہ علیہ وسلم اس کی رسالت
 کے اقرار و تصدیق سے دل سے کفر کا خروج ہو جاتا ہے اور ایمان جلوہ افروز ہوتا ہے۔ ایمان
 میں دو چیزیں ہیں، ایمان میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت اور صرف اللہ و حروف
 لا شریک لہ کی الوہیت کی تصدیق ہے، توحید میں اللہ تعالیٰ کی معبودیت و ربوبیت اور
 ان کے ماتحت بندہ کی عبادت و استعانت کی تصدیق داخل ہے۔ اس کا زبان سے

اقرار اور دل سے انکار یا شک "نفاق" ہے، اس کی تصدیق کے بعد انکار ارتداد ہے۔ یہ مثل شرک کے دین و مذہب کی نفی ہے، بغاوت ہے اور اس لئے ناقابل معافی اور بدعت" بھی بری بلا ہے۔ یہ دین میں کسی نئی بات کا پیدا کرنا ہے، یا جو دین کی بات نہیں اس کو دین سمجھنا ہے۔ غیر شریعت کو شریعت بتلانا "افتراء علی اللہ" اور ایک گونہ ادعاے نبوت ہے۔ بدعتی کو توبہ کم نصیب ہوتی ہے۔ کیونکہ وہ اس کو مستحسن سمجھ رہا ہے پھر توبہ کیوں کریگا اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "کُلُّ بَدْعَةٍ ضَلَالَةٌ وَكُلُّ ضَلَالَةٍ فِي النَّارِ" قبل ایمان کفر و شرک سے توبہ لازم ہے، پھر ایمان یعنی لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کی قلبی تصدیق اور لسانی اقرار جس سے غیر اللہ کی معبودیت اور ربوبیت فنا ہو کر اللہ کی معبودیت و ربوبیت ممکن ہو جائے، اب نفاق، ارتداد، بدعت، فسق و فجور سے احتراز ایمان اور عملِ صالح پر استقامت، یہ ہے دین یا "بندگی" جس کے متعلق عارف روم نے کیا خوب کہا ہے۔

گر تو خواہی ترمی و زندگی!	بندگی کن، بندگی کن، بندگی
زندگی مقصود ہے بندگی است	زندگی بے بندگی شرمندگی است
جز خضوع و بندگی و اضطراب	اندیں حضرت ندارد اعتبار
ہر کہ اندر عشق یابد زندگی!	کفر یا شد پیش او جز بندگی
ذوق یابد تا دہ طاعات بر	معنزا یابد تا دہ دانه شجر

قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ فَقَدْ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ (يوسف ۱۱۶)

ضمیمہ

مندرجہ ذیل نقشہ سے دین کے سارے اجزاء کی تلخیص پیش نظر

ہو جاتی ہے۔

مُحَمَّدٌ رَسُوْلُ اللهِ

لَا اِلٰهَ اِلَّا اللهُ

ذات اللہ

ذات خلق

ربوبیت

معبودیت

ربوبیت

معبودیت

و استغانت

و عبادت

و استغانت

و عبادت

نماز روزہ زکوٰۃ حج اتباع اوامر و اجتناب نواہی قربانی نذر و منّت و غیرہ

توبہ دعا توکل صبر شکر خوف رجا ذکر رضا

باب قرب و معیت

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ

هُوَ الْوَالِدُ وَالْأَخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٦٦﴾

مرتبہ دین کی یہ تعلیم ہے کہ اللہ ہمارے الہ ہیں، وہی ہمارے معبود ہیں، رب ہیں ان ہی کی ہم عبادت کرتے ہیں اور ان ہی سے استعانت کرتے ہیں، لیکن یہ اللہ جن کی ہم عباد کرتے ہیں اور جن سے ذل و افتقار یا بندگی کی نسبت جوڑتے ہیں کہاں ہیں؟ ہمیں خبر دی گئی ہے کہ وہ ہمارے اول ہیں، آخر ہیں، ظاہر ہیں، باطن ہیں، ہم سے قریب ہیں، اقرب ہیں، محیط ہیں، ساتھ ہیں۔ تو پھر ہم کیا ہیں؟ ہم کون ہیں کہ ہماری ذات ہی کے عرفان سے حق تعالیٰ کا عرفان ممکن نظر آتا ہے؟ اس علم نفسی کے بغیر علوم رسمی کا ذخیرہ آخر ہمارے کس کام؟ ہمارے کس درد کی دوا؟

فلسفی گشتی واگہ نیستی! خود کجا و از کجا و کیستی!

از خود آگہ چون نہ ای بے شعور پس نباید برینہ علمت غرور (ردی)

در رفع حجب گوش نہ در جمع کتب کز جمع کتب نمی شود رفع حجب (جامی)

لیکن یہ خود شناسی، قیاس و تخمین یا ظن کی راہ سے نہ ہونی چاہئے بلکہ قرآن و حدیث کی رو سے اللہ اور اس کے رسول کے کلمات سے حقائق ایمان کی یافت میں عقل کی آنکھ

یہ مقالہ مطلق حق کے عنوان سے مجموعہ تحقیقات علمیہ جامعہ عثمانیہ جلد ہفتم ۱۳۲۷ء میں شائع ہوا۔

اتنی ہی معتبر ہے جتنی کہ مادرِ زادنِ دھسے کی آنکھ الوان کے ادراک میں، اگر منطوق ورائے وائے لالی سے کوئی شخص عارفِ خود شناس و حق شناس ہوتا تو شیخ سیدنا ابو علی کی ولایت میں کسی کو شک نہ ہوتا اور فخر رازی کے رازدار دین ہونے میں کسی کو اختلاف نہ ہوتا۔ عقل شاید حق تعالیٰ کے در تک تو پہنچا دیتی ہے لیکن آگے کا قدم ان ہی کی عنایت و فضل پر موقوف ہے۔

عقل زہرِ بڑیک تا در او! دل عنایت رساندت بر او!

ان ہی حقائقِ ایمانی کو ایک عارف نے اس طرح ادا کیا ہے:-

چوں بدانی تو کسا ہی خویش را! علم عالم حاصل آید مر ترا!
گر بھی خواہی کہ باشی حق شناس خویش را شناس نہ ز راہ قیاس
بل ز راہ کشف و تحقیق و بصیرتیں عارف خود شو کہ حق دانی ست این

اب ہوفانِ نفس کے لئے ہمیں قرآن کی رہنمائی کافی ہے۔ کائنات کی ساری چیزوں کے علاوہ شے کا اطلاق ہماری ذات پر بھی ہوتا ہے۔ اب اشبار کی تخلیق کے متعلق حق تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

إِذَا آسَأدْتِنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ
كُنْ فَيَكُونُ ه (پ ۴۷)

جس شے کا حق تعالیٰ ارادہ فرماتے ہیں تو اس کو کہتے ہیں کہ ہو جا پس
وہ ہو جاتی ہے۔

ظاہر ہے کہ خطابِ شے سے ہو رہا ہے، امر کن کی مخاطب شے ہے۔ اب یہاں دو احتمال ہیں، یا تو شے خارج میں موجود ہے یا معدوم پہلی صورت میں امر کن کا خطاب تخصیل حاصل ہے، موجود شے کا موجود ہو جانا بے معنی ہے، اگر شے معدوم محض ہے تو پھر بھی خطاب باطل ہوگا، معدوم مخاطب کیسے ہو سکتی ہے، لہذا ناگزیر ہے کہ وہ شے جس کو ارادہ الہی خارجاً و ظاہراً موجود کرنا چاہتا ہے جو امر کن کی مخاطب ہے، علماً تو ثابت ہو بوجود زہنی یا علمی اور خارجاً معدوم ہو بوجود عینی۔ اشبار کی اسی عدسیت خارجیہ پر حق تعالیٰ کا یہ قول دلالت کرتا ہے۔

وقد خلقناک من قبل و قبل از خلق تو کوئی شے نہ تھا یعنی معدوم تھا۔ وجود خارجی نہ رکھتا تھا۔

لَمْ تَكُ شَيْئًا (پ ۱۶) میں نے تجھے خلق کیا۔

ان نصوص سے یہ دو چیزیں ثابت ہو رہی ہیں: (۱) ہر شے قبل تخلیق حق تعالیٰ کی "معلوم" ہے، اس کا ثبوت علمی ذات حق میں مستحق ہے۔ قبل از خلق خالق کو اپنی مخلوق کا علم ضروری ہے، اس کا مزید ثبوت ان آیات سے ہوتا ہے۔

أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (پ ۱۶)

وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ (پ ۱۶)

اور تخلیق کے بعد بھی وہ حق تعالیٰ کی معلوم ہے، وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (۱۶۶) سے قرآن اس چیز کو واضح کر رہا ہے، لہذا شے کی ماہیت "معلوم" ہے۔ علم الہی میں ثابت اور اسی کی ذات پر عارض یا ذات میں مندرج۔

(۲) ہر شے خارجاً مخلوق ہے، حق تعالیٰ اس کے خالق ہیں، اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ (۱۳) اس کا بین قرآنی ثبوت۔ اشیاء کی ذوات قبل تخلیق علم الہی میں ثابت ہیں، ثبوت علمی رکھتی ہیں، معلومات حق ہیں، صورِ علمیہ حق ہیں اور یہی امرکن کی خطاب ہیں، ادیرہی مرتبہ علم (باطن) سے عین (ظاہر) میں آنے کی صلاحیت رکھتی ہیں، اور جب امرکن سے لپنے اقتضا کے مطابق ظاہر ہوتی ہیں تو مخلوق، کہلاتی ہیں۔ اسی اعتبار سے تمام عالم کا نام "ممكن الوجود" ہے، بالغیر موجود ہے، علماً و خارجاً، علماً کیونکہ اشیاء ذات الہی کی صورِ علمیہ ہیں، اسی سے قائم ہیں خارجاً، کیونکہ یہ حق تعالیٰ کے امرہی سے وجود خارجی پاری ہیں اور لپنے وجود میں اس کی محتج ہیں، وجود کو عاریتہ اس سے لے رہی ہیں، قبل تخلیق وجود خارجی سے عاری تھیں، معدوم اصنافی تھیں "لَمْ تَكُ شَيْئًا" کا مصدق تھیں۔

اب ذوات خالق و مخلوق عالم و معلوم کے درمیان جو ربط پایا جاتا ہے وہ ذرا اسکی

لہ صوفیہ صافیہ کی اصطلاح میں یہ لفظ ثابت کہلاتی ہیں۔ لکن دوسرے نام اشیاء حقائق و اشیاء صوریہ وغیرہ ہیں۔

نوعیت پر غور کرو، یہاں تمہیں مغایرتِ حقیقی و ضدیتِ کلی نظر آئیگی۔ ذاتِ خالق اور ذاتِ مخلوق، ذاتِ عالمِ ذوات معلوم میں بے تاویل و بے احتمالِ اصطلاح غیرت ثابت ہوتی ہے۔

ایک مثال پر غور کرو، نقاش کے ذہن میں باغ کا تصور موجود ہے، پردہ پر وہ اس نقش کو پیش کرتا ہے۔ باغ بحیثیت صورتِ علمی یا تصور نقاش کے ذہن میں پایا جاتا ہے، اپنے وجودِ ذہنی کے لئے نقاش کے ذہن کا محتاج ہے، یعنی قائم بالذات نہیں، قائم بالغیر ہے، باغ کا ذہن اس کا مقوم ہے، قیوم ہے، خود قائم بالذات، نقش ایک صورت ہے یعنی تعین و تخیز رکھتا ہے، محدود و متعین ہے، نقاش کے ذہن کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا، یہ ان تعینات و تحدیدات سے آزاد ہے، غرض عالم و معلوم، ذہن اور صورتِ ذہنی کسی معنی میں ایک نہیں، نقاش نقش نہیں، نہ نقاش نقاش، دونوں میں بالکل یہ غیرت پائی جاتی ہے۔

اسی طرح بلا تشبیہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ذاتِ حق اور ذواتِ اشیا عالم و معلوم، خالق و مخلوق میں غیرتِ کلی پائی جاتی ہے؛

ذاتِ حق بالذات موجود ہے، قائم بالذات ہے، اپنے وجود میں کسی کی محتاج نہیں، اور حیات و علم، ارادہ و قدرت، سماعت و بصارت و کلام جملہ صفاتِ وجودی سے موصوف ہے، اس کے برخلاف ذواتِ اشیا فی نفسہ شانِ عدمیت رکھتی ہیں کیونکہ ان میں وجود ذاتی نہیں، یہ اپنی اصل و ماہیت کے لحاظ سے صور علمی ہیں اور اسلئے بالغیر ثبوت علمی یا وجود ذہنی رکھتی ہیں۔ وجود ذاتی نہ ہونے کا نام عدم ہے، عدم اضافی عدمِ حقیقی نہیں اور پھر ان کی ذواتِ عدمیہ میں نہ صفتِ حیات ہے نہ علم، نہ ارادہ، نہ قدرت، نہ سماعت، نہ بصارت، نہ کلام بلکہ یہ ذواتِ عدمیہ جملہ صفاتِ عدمی سے متصف ہیں۔

مثلاً آپ اپنی ہی ذات کو لے کر غور کیجئے، یہ ایک صورتِ علمی والہی ہے، بالذات نہیں بالغیر موجود ہے، یعنی خارجاً معدوم اور علماً ثابت ہے، یہ ذاتِ معدوم زندہ نہیں کیونکہ

اس میں حیات نہیں تو اس کی صفت موت ہونی جو ضد ہے حیات کی، اس میں علم نہیں تو اس کی اصلی صفت جہل ہونی، اسی طرح وہ مضطر و مجبور و کور و کور و گنگ ہے، یعنی جملہ صفاتِ عدمی سے متصف ہے۔ اب جو ذات وجود و صفات وجودیہ سے عاری ہو وہ فعل کا مصدر کیسے بن سکتی ہو اور فعل اس کا ذاتی کب ہو سکتا ہے البتہ اس میں قابلیتِ امکانیہ و فعلیہ کا تصور کیا جاسکتا ہے جن کو کسبیات بھی کہا جاتا ہے، یہی اس کی ذاتیات ہیں جو ذات وجود و صفات و افعال سے محروم ہو، جو محض ثابت فی العلم ہو، اس سے آثار کا ترتیب بھی ناممکن ہے۔ ذات حق و ذات خلق، عالم و معلوم کا یہ فرق اتنا اہم ہے کہ ہم اس کو پھر ایک خاکہ کی شکل میں پیش کرتے ہیں:-

ذاتِ خلق

معلوم

- ۱- صورت ہے تعین و تجرید، حد و مقدار رکھتا ہے۔
- ۲- وجود ذاتی نہیں رکھتا، ثابت فی العلم ہے۔
- ۳- صفاتِ عدمیہ سے موصوف، موت، جہل، اضطراب، عجز، صم، بکم، عمی سے متصف ہے۔
- ۴- قابلیتِ امکانیہ و فعلیہ رکھتا ہے فعل نہیں، یہی قابلیتِ فعلیہ کسبیات ہیں کیونکہ اسکی ذاتیات ہیں، انہی کو اقتضاتِ استعدادات، لوازم ذاتیہ یا شکلات کہتے

ذاتِ حق

عالم

- ۱- صورت ہے صورت کے لوازم سے منزہ ہے۔
- ۲- وجود ذاتی رکھتا ہے، قائم بالذات و متصور بالذات ہے، عدمیت سے منزہ ہے۔
- ۳- صفاتِ وجودیہ سے موصوف ہے، یعنی حیات، علم، قدرت، ارادہ، سماعت، بصارت، کلام سے متصف ہے۔
- ۴- معلوم کے قابلیتِ امکانیہ سے منزہ ہے کیونکہ اس میں فعل ذاتی ہے، فعال حقیقی ہے۔

ہیں۔ قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَأْنِهِ

نفس تضاد و تباہی کو کسی بزرگ نے اس ربائی میں ادا کیا ہے۔
 معلوم خدا کہ از ازل غیر خدا است ہم خراج و ہم بعلم میدان کہ جدا است
 اس آں نبود یقین و آں اس نبود این این از ازل و آں آں جدا است
 اس خاکہ پر غور کرنے کے بعد آپ پر یہ خوبی واضح ہو جائیگا کہ آپ کی ذات معدوم الوصف
 اپنے تمام اوصافِ عدمیہ ذاتیہ اور قابلیتِ امکانیہ اور شکلات کے ساتھ ذاتِ حق یا علم
 مطلق میں ثابت ہے، اور ذاتِ حق بالذات موجود اور تمام صفاتِ وجودیہ و افعالِ ذاتیہ
 سے موصوف ہے، لہذا ان دونوں میں مغایرت تامہ پائی جاتی ہے، آپ کی ذات غیر
 ذاتِ حق ہے، لیس کمثلہ شے سے حق تعالیٰ اس غیرتِ حقیقی کو واضح کر رہے ہیں
 اور متعدد مقامات پر ذاتِ خلق کو غیر اللہ سے تعبیر فرما رہے ہیں۔

هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ؟ (پ ۱۳۶۲۲)

أَمْ لَهُمْ آلَةٌ غَيْرُ اللَّهِ؟ (پ ۱۳۶۲۴)

أَفَعَيَّرُوا اللَّهَ تَتَّقُونَ (پ ۱۳۶۱۳)

أَفَعَيَّرُوا اللَّهَ تَأْمُرُونَ بِي أَعْبُدُ
 أَنَّهُمَا الْجَاهِلُونَ (پ ۱۳۶۲۳)

أَفَعَيَّرُوا اللَّهَ ابْتِغَىٰ حُكْمًا (پ ۱۳۶۰۸)

إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ
 دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ
 رِزْقًا فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ
 وَاعْبُدُوهُ فَاشْكُرُوا لَہٗ (پ ۱۳۶۲۰)

قرآن کریم کی اس صراحت کے بعد ہم کو یہ معلوم ہو گیا کہ ذواتِ خلق خارجاً مخلوق ہیں

و اخلاً معلوم ہیں، غیر ذاتِ حق ہیں۔ اس سے ذاتِ حق کی تنزیہ متحقق ہو گئی اور مسلمان اللہ حاصل ہوا، اس تنزیہ کے متحقق کے بعد ہمارا حق تعالیٰ سے جو تعلق قائم ہوا اس کو بھی اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہئے۔ لخصوص قرآنیہ سے ثابت ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ ہمارے مولیٰ ہیں اور ہم ان کے ”عبد“ ہیں وہ حاکم ہیں ہم ”محمکوم“ ہیں، وہ ”رب“ ہیں ہم ”مرلوب“ ہیں، وہ ”مالک“ ہیں ہم ”مملوک“ ہیں، وہ ”الہ“ ہیں ہم ”مالوہ“ ہیں، اور یہ تبدیل یا جاچکا ہے کہ وہ ”عالم“ ہیں اور ہم ”معلوم“ ہیں، وہ ”خالق“ ہم ”مخلوق“ ہیں۔ اس لئے کسی طرح ممکن نہیں کہ ذاتِ حق کی خلق ہو جائے اور ذاتِ خلق کی حق بن جائے لان قلب الحقائق محال۔

شیخ اکبر محمدی الدین ابن عربیؒ اسی صداقت کو فتوحاتِ مکیہ باب ۱ میں اس طرح پیش فرماتے ہیں۔

انہ لیس للعبد فی العبودیۃ غایۃ	عبد کے لئے عبودیت کی کوئی انتہا نہیں کہ
حاشی یصل الیہا ثم یرجع ربنا کما	اس کو پہلے اور پھر رب بن جائے جس طرح
اتہ لیس للرب حدٌ بنتھی الیہ	کہ رب کے لئے کوئی حد نہیں کہ وہ ختم ہو جائے
ثم یرجع عبداً فالرب رب غیر	اور وہ عبد بن جائے، اس لئے رب رب
غایۃ والعبد عبد غیر	ہو بغیر نہایت اور عبد عبد ہو لاناہایت!

غایۃ!

پھر اسی مفہوم کو شیخ نے ایک لطیف شعر میں ادا کیا ہے:

العبد عبدٌ وان ترقی	والرب ربٌ وان تنزل
بندہ بندہ ہو گو وہ لاکھ ترقی کرے	رب رب ہو گو وہ کتنا ہی نزول کیوں نہ کرے

اور صاحبِ گلشن راز فرماتے ہیں۔

نہ ممکن کو زحمتِ خویشِ گذشت	نہ او واجب شد و نہ ممکن او گشت
ہر آن کہ در حقائق ہست سائق	نہ گوید کہیں بود قلب حمت سائق

حضرت شاہ کمال الدینؒ کا قول قاعدہ کلیہ کو پیش کرتا ہے:-

صوفیہ کا، یاد رکھ، قاعدہ کلیہ ا
خلق نہ ہو جائے حق، عباد نہ ہو جاوے!
عطر کو کہنا شراب، آب کو کہنا سزا
خوب کو کہنا خراب کد بجائے بڑا ادب
کرتو حقیقی دونی عالم و حق میں ثبوت
ورنہ حقائق کے بیچ لاف نہ کرو ندلب
کسی عارف نے کہا ہے:-

الحق موجود والعبدا معدوم و قلب الحقائق محال فالحق حق والعبدا عبدا، یعنی

عبد سو عبد ہے اللہ سو اللہ مدام! حاشا لشد نہ کہی عابد و معبود ہمہ اوست
(بحال اللہ شد)
عالم و معلوم، ذاتِ خالق و ذاتِ مخلوق، ذاتِ رب و ذاتِ عبد کی اس غیریت و
ضدیت سے یہ بات صاف ہو گئی کہ ذاتِ خلق یا معلوم وجود و صفات و ربوبیت و مالکیت
و حاکمیت سے اصالتہً قطعاً عاری و خالی ہے، جب ہمیں اپنی ذات کے اس فقر کا عرفان
حاصل ہو گیا تو ہم نے یہ بھی جان لیا کہ یہ اعتبارات، وجود و صفات وغیرہ اصالتہً حق تعالیٰ ہی
کے لئے مخصوص ہیں اور ان ہی کی ذات ان اعتبارات کے لحاظ سے "معنی" ہے اور "حمید"
ہے۔ یہی مفہوم ہے اس نص کا: يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ عَلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ۔

(پارہ ۲۳ رکعہ ۳۰)

دعوتی کلمہ طیبہ لا اِلهَ اِلاَّ اللهُ مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللهِ کے جز و اول سے بھی ہمیں یہی
عرفان حاصل ہوتا ہے۔ دیکھو کفار نے بتوں کو معبود قرار دے رکھا تھا اور ان میں الوہیت
کا اثبات کرتے تھے لیکن الوہیت کے لئے ربوبیت کا ماننا بھی ضروری ہے، کیونکہ اگر وہ
فعال نہ سمجھے جاتے، حاجت روا اور مشکل کشا نہ مانے جاتے، رب اور مستعان نہ خیال کئے
جاتے تو ان کی عبادت بھی نہ کی جاتی اور وہ الوہیت سے متصف نہ کئے جاتے اب
افعال کے لئے صفات ضروری ہیں کیونکہ ان ہی سے افعال کا صدور ہو سکتا ہے،
صفات بغیر وجود کے ممکن نہیں وجود ہی ان کا منبع و مصدر ہوتا ہے۔ لہذا بتوں سے

ذواتِ خلق سے، غیر اللہ سے، الوہیت کی نفی کرتا ہے، ربوبیت کی نفی کرتا ہے، صفات و وجود کی نفی کرتا ہے، اور الا ان ہی اعتبارات کا ذات اللہ میں اثبات کرتا ہے۔ اس طرح لا الہ الا اللہ سے بھی ہمیں ذواتِ خلق کا فقر، اور ذاتِ حق کی مغنا، حاصل ہوتی ہے، اور اس اعتبار سے دونوں میں مغایرت کلی ثابت ہوتی ہے۔

ادھر جو کچھ تفصیل ہم نے آیاتِ قرآنی کی روشنی میں بیان کی اس کا خلاصہ ایک اور پیش کیا جانا ہمارے نزدیک ضروری ہے، گو تکرار کا خوف ہمیں ضرور لاحق ہے، لیکن موضوع کی اہمیت ہمیں اس امر پر مجبور کر رہی ہے:

اس وقت تک ہمیں اپنی ذات کا عرفان (جو عرفان رب کے لئے ضروری ہے) یہ حاصل ہوا کہ ہماری ذوات معلوماتِ حق ہیں اور غیر ذاتِ حق ہمارے لئے صورتِ شکل تعین و تخیز مقدار و حد ہے۔ حق تعالیٰ ان اعتبارات سے پاک اور منزه ہیں۔ ہماری ذات میں عدم ہے اور حق تعالیٰ کی ذات میں وجود ہے، ہمارے لئے وجود ذاتی نہیں اور حق تعالیٰ کے لئے عدم نہیں۔ ہم میں صفاتِ عدمیہ ہیں اور حق تعالیٰ میں صفاتِ وجودیہ۔ ہم میں صفاتِ وجودیہ نہیں اور حق تعالیٰ میں صفاتِ عدمیہ نہیں۔ ہم میں قابلیاتِ امکانیہ مخلوقیہ ہیں اور حق تعالیٰ میں فعل ہے، ہم میں تخلیقِ فعل نہیں، ہماری قابلیاتِ امکانیہ حق تعالیٰ میں نہیں مثلاً کھانا پینا جو کسبیات ہیں۔

مختصراً یہ کہ حق تعالیٰ کے لئے ہماری چیزیں نہیں اور حق کی چیزیں ہمارے لئے اصلاً نہیں، اگر ہم خلق کی چیزیں حق تعالیٰ کے لئے ثابت کریں تو کفر لازم آتا ہے اور حق تعالیٰ کی چیزیں خلق کے لئے ثابت کریں تو شرک لازم آتا ہے اور اگر حق تعالیٰ کی چیزیں حق تعالیٰ ہی کے لئے ثابت کریں تو توحید حاصل ہوتی ہے:

اس کے باوجود حق تعالیٰ کی چیزیں خارج میں ہمارے لئے ثابت ہیں مثلاً وجود وانا، صفات و افعال، مالکیت و حاکمیت۔ اب سوال یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے یہ اعتبارات ذوات

خلق سے کس طرح متعلق ہوئے اور ان میں تحدید کس طرح پیدا ہوئی؟ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ حق تعالیٰ کے یہ تمام اعتبارات ہم میں ہیں، فرق صرف اتنا ہے کہ یہ حق تعالیٰ کے لئے کامل و مطلق، قدیم ہیں اور ہمارے لئے ناقص و مقید و حادث، ان ہی اہم سوالات کی تشریح اور ان کے جواب کی کوشش ہمارے اس مقالہ کا باقی کام ہے۔ ان اللہ هو الموفق واللعین و بد نستعین۔

بات یہ ہے کہ باوجود ذوات حق و خلق کی اس کلی غیریت و بدیہی ضدیت کے ذواتِ خلق سے ذاتِ حق کی معیت و اقربیت و احاطت، اولیت و آخریت، ظاہریت و باطنیت (یا صوفیہ کرام کی اصطلاح میں "عینیت") کتاب و سنت سے قطعی دلالت ہے۔ ہماری یہ بات بظاہر متضاد معلوم ہوتی ہے، باوجود ضدیت و دو شکر کا بجا جمع کرنا کیسے ممکن ہے؟ ضدوں کی جمع کا یہ تہنر "عام منطوق کی سمجھ سے بالا و برتر نظر آتا ہے! آئیے قرآن و سنت کی روشنی میں اس مشکل کو حل کریں، کیونکہ

ہر آں کس را کہ ایزد راہ نمود ز استعمالِ منطوق بیچ نکشود
پہلے ہمیں جہت "عینیت" کا تعین کرنا ضروری ہے۔

(۱) معیتِ حق بہ خلق پر غور کیجئے: وَهُوَ مَعَكُمْ أَيَّ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ

بَصِيْرٌ ذُو بَرَآئِةٍ ۱۱ وہ (اللہ) تمہارے ساتھ ہیں (کیونکہ ضمیر ہو کا مرجع ذات ہے) جہاں کہیں تم ہو، ایسا تمہارا عام مکان کے لئے اور کثرتِ عمومِ زمان کے لئے ہے، اور پھر اس عمومِ معیت ذاتی مع العلم کی مناسبت سے فرمایا کہ بما تَعْمَلُونَ بَصِيْرٌ یعنی ہر مکان و زمان میں جو کچھ تم کرتے ہو وہ دیکھتا ہے، اس رویت کا تعلق ذات سے ہے، اسی لئے دوسری جگہ فرمایا گیا دَلَايِلٌ سَتَجِدُنَ مِنَ اللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ ذَرْبٌ ۱۱۶ یعنی اللہ تعلق سے کوئی بات چھپائی نہیں جاسکتی کیونکہ وہ ساتھ ہی ہیں۔ اس آیت سے ہمیں حق تعالیٰ کی معیت ذاتی پر صاف دلیل ملتی ہے۔ یاد رکھو کہ اللہ معنایاً اور وہو معکم میں لفظ اللہ اور ضمیر ہو

ایک ہی معنی میں استعمال ہوئے ہیں، ان میں ایک ہی معنی لغوی کے سوا کسی دوسرے معنی کا احتمال ہی نہیں۔ لہذا یہ آیت معیت ذاتی پر محکم ہے اور قطعی الدلالت؛ اب ایک حدیث پر بھی غور کر لیجئے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اذ ان احدکم صلی فلا یصن قبل وجہ اداصلی فان الله تبارک تعالیٰ قبل وجہہ اذا صلی یعنی جب تم میں سے کوئی نماز پڑھو تو اپنے روبرو نہ تھو کے کیونکہ حق تعالیٰ اس کے روبرو ہیں حافظ ابن حجر عسقلانی نے اس حدیث سے استدلال فرمایا ہے کہ فی اللہ علی من زعم انہ علی العرش بذاتہ یعنی اس حدیث سے اس شخص کے خیال کی تردید ہوتی ہے جو حق تعالیٰ کی ذات کو فوق عرش ہی مفید کر دیتا ہے۔ لہذا ذات مطلق کی عموم معیت صاف ظاہر ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی قدس سرہ العزیز نے فتح الرحمن میں دھو معکم ایسا کہنتہ کا ترجمہ یہ کیا ہے، او با شتا است ہر جا کہ باشد اور قول الجہیل میں مراقبہ اللہ معی کی نسبت فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی نسبت ساتھ ہونے کو خوب مضبوط تصور کرو باوجود پاک ہونے اس ذات مقدس کے جہت و مکان سے،

حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں آیات کلام اللہ و احادیث رسول اللہ صلعم معیت و قرب ذاتی صریحاً اثبات می کنند... ہمہ انصاف است کہ منصوصات مشرع را غیر شرعی و مخیلات عقل ناقص خود را شرعی نام کنیم

(۲) اقربیت حق یہ خلق پر غور کیجئے: بئحس اقرب الیہ منکم و لیکن لا یبصرون ربہ

ح ۱۱۷ یعنی ہم اس سے تمہاری بہ نسبت قریب تر ہیں مگر تم نہیں دیکھتے۔ یہاں ضمیر بئحس کا مشاۃ الیہ ذات ہے، حرف استدراک لاکن کے ملانے سے قرب صفاتی کی قید کا اشتباہ

بھی مرتفع ہو گیا، کیونکہ صفات تو ظاہر ہے کہ امور معقولہ سے ہیں جن کا ادراک علم بصیرت سے متعلق ہے، اور قرب ذاتی حسی ہے اور بصارت سے متعلق ہے، یہاں حق تعالیٰ نے کلام تعلیم یا کلام تعقلون نہیں فرمایا بلکہ لا تبصرون فرمایا کیونکہ ذات فی صدقاتہ مثل صفات کے معقول نہیں مددک باحس ہے فافہم۔ اس نکتہ لطیف سے قطع نظر بھی کیا جائے تو قرب علمی مع الذات ضرور ثابت ہوتا ہے۔ دیکھو حق تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وَعَلَّمَهُ مَا تَوَسَّوْسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ

یعنی ہم جانتے ہیں جو باتیں آتی رہتی ہیں اس کے جی میں اور ہم اس سے رگ جان سے زیادہ قریب ہیں یہاں دو جملوں کے درمیان واو تفسیر کا لایا گیا ہے جس سے پہلے جملہ سمیعیت علمی کی تفسیر دوسرے جملے میں قربت ذاتی سے کی گئی ہے۔ یہ امر کہ خطرات نفسی کے علم کے لئے قربت ذاتی ضروری ہے اس آیت کریمہ کے شان نزول سے ثابت ہوتا ہے۔

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ۗ جَبَّحْتُمْ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ مِن قُرْبِي ۗ
ابن حاتم نے معاویہ بن جعد سے روایت کی ہے کہ ان اعلیٰ بیاقال یا رسول اللہ
اقربیک ربنا فنناجیہ ام بعید فننادیہ، فسکت النبی صلی اللہ علیہ وسلم
فانزل اللہ واذا سألک عبادی عنی فانی قریب، یعنی ایک اعرابی نے پوچھا یا رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیا ہمارا رب نزدیک ہے کہ ہم اس سے سرگوشی کریں یا دُور ہے
جو ہم اس کو پکاریں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خاموش رہے، نازل فرمایا اللہ تعالیٰ
نے اس آیت کو واذا سألک عبادی عنی فانی قریب، اس بیان سے پوری طرح
ثابت ہوتا ہے کہ قرب الہی سے مراد قرب ذاتی ہے نہ کہ محض علمی فلعم قریب سے

خوابِ جہل از حرمِ قرب مراد و فرسند ورنہ نزدیک تر از دست کسی بیچ نزدیک
 قربت ذاتی کے نزدیک ثبوت کے لئے ایک دوسری حدیث پر غور کرو و عن ابی موسیٰ
 الأشعری قال کنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر ف جعل الناس یجھمون بال تکبیر
 فقال رسول اللہ صلعم یا ایہا الناس اربعوا علی انفسکم انکم لا تدعون اصناما ولا غائبین
 انکم تدعون سمیعاً بصیراً و هو معکم والذی تدعون انما یجیب الی احدکم من عنقہ لاجلہ
 (متفق علیہ) یعنی ابو موسیٰ اشعری نے کہا کہ ہم ایک سفر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 کے ساتھ تھے، لوگ بلند آواز سے بحیر کہنے لگے تو آپ نے فرمایا کہ اے لوگو! اپنی جانوں
 پر نرمی کرو (یعنی آہستہ کہو) تم کسی بہرے اور غائب کو نہیں پکارتے ہو، تم پکارتے ہو
 سننے اور دیکھنے والے کو جو تمہارے ساتھ ہے اور جس کو تم پکارتے ہو وہ تمہارے اونٹ
 کی گردن سے بھی زیادہ قریب ہے (مسلم و بخاری) یہ حدیث و ما کنا غائبین کی تفسیر
 اور حافی قریب کی توجیہ!

امام ربانی مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ اقربیت حق بہ خلق کی تصریح میں فرماتے ہیں
 ”ہر چند کہ اقربیت او تعالیٰ بما از ما بہ نص قطعاً ثابت شدہ است اما چہ تو ان کر وہ او
 تعالیٰ از عقول و افہام ما و از علوم و ادراکات ما و از الورد است با انکہ و انیم این تورات
 در جانب قریب است نہ در جانب بعید کہ او سبحانہ تعالیٰ از ہر نزدیک نزدیک تر است
 حتیٰ کہ ذات احدیت اور سبحانہ نزدیک ترمی یا ہم از صفاتیکہ ما انفعال و آثاراں صفاتیم
 این معرفت و راز طور نظر و عقل است، زیرا کہ عقل از خود نزدیک ترے را متواند تصور کرد
 شالیکہ توضیح این بحث نماید ہر چند تنبیح نمودہ آمد پیدانہ شد مستند این معرفت نص
 قطعی است و کشف صحیح“

کسی عارف کے یہ شعر نصوص قرآنی کی لطیف انداز میں توضیح ہیں
 سخن اقرب از کتابِ حق بخوان نسبت خود را بحق نیکو بدان
 ہست حق از ما بمان نزدیک تر مازدوری گشتہ جو یاں در بدر
 شیخ علی المہاکمی جو ایک محقق و عارف عالم ہیں اپنی تفسیر تبصیر القرآن میں آیہ
 نحن اقرب الیہ کی تفسیر یوں فرماتے ہیں لا بالمدکان ولا بالزمان ولا بالرتبۃ بل بالذات
 من غیر اختلاف و کلا حلیل و لا اتحاد یعنی حق تعالیٰ کی قربت خلق سے مکانی زمانی اور
 رتبی نہیں بلکہ ذاتی قربت ہی بغیر اختلاف و طول و اتحاد کے۔

حضرت خواجہ بابائی باللہ رحمۃ اللہ علیہ بعد و مسافت کو تو ہم قرار دیتے ہیں پوچھ
 دانستی کہ حقیقت این است معلوم تو شد کہ قرب و بعد مسافت ہمہ از تو ہم است کے
 دوری بود تا نزدیک حاصل شود، کے جدائی داشت تا پیوستگی پیدا کند۔ (رسالہ نور و صحت)
 (۳) احاطتِ حق بہ خلق و کان اللہ یکل شیءً محیطاً آدب ۱۱۰۶، اَلَا اِنَّهُ یُکَلِّمُ مَن یُحِطُّ
 یعنی اللہ تعالیٰ ہر شے پر محیط ہیں۔ اللہ علم جس کا مدلول ذات جامع جمیع صفات
 ہوتی ہے نہ کہ کوئی ایک خاص صفت جیسے علم یا ارادہ ضمیر ہو گا مگر جمیع ذات ہی لہذا
 یہ دونوں صریحی نصوص حق تعالیٰ کی احاطتِ ذاتی پر قطعی دلالت کرتے ہیں جس میں کسی
 تاویل کی گنجائش نہیں۔ اس کا ثبوت حدیث دلو اور دوسری صحیح حدیثوں سے بھی
 ملتا ہے۔

حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یہودیوں کے سوالات کا جواب دیتے ہوئے فرمایا تھا۔
 سبحان و تعالیٰ عن تکلیف من نہ عم ان الہنا محمد و فقد اجهل الخالق المعبود من
 ذکر ان الاماکن بہ تعیظ لزمہ الحیسة و الخلو ط بل ہو محیط بکل مکان۔
 (یعنی پاک و برتر ہے اللہ تعالیٰ ظاہر کرنے کی کیفیت سے اس شخص کے جو اس بات کا زعم
 کرتا ہے کہ ہمارا معبود محمد و یعنی مقید ہے کسی ایک جہت میں پس نہ جانا اس نے خالق و معبود

کو اور جس نے اس بات کا ذکر کیا کہ مکان اس کا احاطہ کرتے ہیں تو اس کو حیرت اور تخیل لازم ہوگی۔ بلکہ وہی سب مکانوں پر محیط ہے، اور جہ البولعیع عن محمد بن اسحق عن نعمان بن سعد اس ارشاد تمضوی سے عموم احاطت ذاتی کا تحقق ہوتا ہے جب ذات مطلق کا کسی خاص جہت میں احاطہ نہیں کیا جاسکتا تو پھر اس کی احاطت عمومی ہوگی۔

امام بیہقی نے کتاب الاسماء والصفات میں ابوداؤد سے روایت کی ہے: قال کان سفیان الثوری وشعبہ وحماد بن سلمہ وشربک وابوعوانہ وسلامہ یحذرون ولا یثبہون ولا یمثلون الخ وقال ابوداؤد وهو قولنا ان اصحاب سلف کا یہ عقیدہ کہ ذات مطلق محدود نہیں کی جاسکتی احاطت ذاتی کا ثبوت ہے۔ امام ابوحنیفہ نے ذات مطلق کو جہت فوق یا جہت تحت میں ضم کرنے والے کو کافر کہا ہے اور امام شافعی کا قول ہے کہ حدام علی العقول بن یجدونہ ویمثلونہ۔

یہاں ایک شبہ کا ذکر کرنا ضروری ہے۔ قرآن کریم میں ایک مقام پر فرمایا گیا ہے: وَانَّ اللّٰهَ تَدَا حَاطًا بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا (ہا غ) احاطت عمومی کے منکرین کا استدلال یہ ہے: كَانِ اللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمِيًّا میں جس احاطت کا ذکر ہے وہ بھی احاطت علمی ہونی چاہئے ایک آیت میں احاطت کا ذکر مطلق ہے اور دوسری مقید بعلم۔ اصول فقہ کے قاعدہ کی رو سے مطلق مقید پر محمول کیا جاتا ہے۔ لہذا احاطت علمی ہے نہ کہ ذاتی۔

اس شبہ کا جواب صوفیہ کرام نے مختلف طریقوں سے دیا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے: (۱) عقائد میں اصول فقہ مستند نہیں۔ (۲) جس اصول فقہی کا یہاں انطباق کیا جا رہا ہے شافعیہ کا اصول ہے حنفیہ اس کے مخالف ہیں حنفیہ بیان عام پر حکم عام کا اور بیان خاص پر حکم خاص کا مطلق کہتے ہیں لہذا اس اصول کی رو سے جس آیت میں اطلاق ہے،

وہاں مطلقاً احاطتِ ذاتی مراد لیا جائیگی اور جہاں قید ہو وہاں ذاتِ مطلق کی احاطت محض علمی سمجھی جائیگی۔

(۲) اگر ہم شافعی اصول کو بھی مان لیں تو بھی احاطتِ ذاتی ہی ثابت ہوتی ہے۔ کیونکہ صفت کا انفکاک ذات سے ناممکن ہے۔ جہاں صفت ہوگی وہاں ذات کا ہونا لازمی ہوگا۔ لہذا احاطتِ علمی کے ساتھ احاطتِ ذاتی بھی ضروری ہے۔

(۳) حضور حق ہمہ جا: فَإِنَّمَا تَوَلَّوْا فَنَمَّ وَجْهَ اللَّهِ (پ ۱۳۷) تم اپنا منہ جہد پھیرو وہیں ہے ذاتِ اللہ کی، چونکہ حق تعالیٰ ہر چیز پر محیط ہیں لہذا وہ ہر چیز کے ساتھ بالذات موجود ہیں تم جس طرف منہ پھیرو گے یا جس چیز کو پاؤ گے وہیں ذاتِ الہی بھی موجود ہوگی۔ کیونکہ حق تم کی معیت و حضور کے بغیر کوئی شے موجود نہیں ہو سکتی۔ فلنعم ما قیل۔

ہو لا کیف ولا این لہ و ہونی کل النواحق یزول

شاہ عبد الغزیزؒ اپنی تفسیر میں اس آیت کی توجیہ میں فرماتے ہیں: ہر جا کہ ایستادہ روئے خود را بسوئے او گردانید و با دست و شویہ پس در ہوں مکان است حضور خدا و قرب او۔ شاہ رفیع الدین نے آیت کریمہ کُلِّ شَیْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْہَہٗ اور کُلِّ مَنْ عَلَیْہَا فَاَنْ وِیْقَی وَجْہَہٗ دِلْعَاذِ الْجَلَالِ وَاکْکْرَامِ میں وجہ کی تفسیر ذات سے کی ہے۔

شاہ اسمعیل شہید نے آیت کریمہ فَاِیْنَ تَوَلَّوْا فَنَمَّ وَجْہَہٗ اللہ کا حاصل مفہوم "ہر جا موجود است" لکھا ہے۔ (صراطِ مستقیم۔ فصل چہارم)

ذاتِ حق اور وجودِ حق میں انفکاک محال ہے۔ ذات و وجودِ حق عین یکدیگر ہیں چنانچہ امام ربانی نے اپنے مکتوبات کی جلد اول مکتوب (۲۳۴) میں اس کا ثبوت دیا ہے اور آخر میں فرماتے ہیں کہ "حضرت و محمد نفس ذات است تعالیٰ و تقدس" اسی طرح شاہ عبد الغزیزؒ محدث دہلوی نے بھی وجود کو عین ذاتِ حق قرار دیا ہے۔ ملا علی قاری نے شرح فقہ اکبر میں فرمایا ہے، "وجود عین ذاتہ" لہذا ذات و وجود الہی کا مفہوم واحد ہے۔

اس امر کی دلیل میں کہ حق تعالیٰ ہر شے کے ساتھ بالذات حاضر و موجود ہیں چند اور آیات پر غور کرو، اس آیت میں کہ اِنَّ اللّٰهَ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (پج ۹۷) حق تعالیٰ اس بات کی خبر دے رہے ہیں کہ وہ ہر چیز کے ساتھ حاضر ہیں کیونکہ شہید کے معنی (فارسی کی شرح حسن حصین کی رو سے) اس ذات کے ہیں جو حاضر ہو اور جس سے کوئی شے جو معلوم کی جاسکتی ہو یا دیکھی یا سنی جاسکتی ہو غائب نہیں ہو سکتی (الشہید للحاضر الذی لا یغیب عن معلوم ولا مری ولا مسموع) اللہ چونکہ علم ذات ہر اور شہادت اس کی صفت اور چوں کہ صفت کا ذات سے انفکاک قطعی محال ہے لہذا اس آیت کریمہ سے یہ لازم آتا ہے کہ حق تعالیٰ ہر شے کے ساتھ بالذات حاضر اور موجود ہیں۔

اسی معنی و مفہوم میں یہ آیت ہے: وَمَا لَكُمْ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ اِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا اِذْ تُبَيَّنُّونَ فِيهِ (پج ۱۲) "نہیں ہوتا تو کسی حال میں اور نہ پڑھتا ہو اس میں سے کچھ قرآن اور نہیں کرتے ہو تم لوگ کچھ کام کہ ہم نہیں ہوتے حاضر تمہارے پاس جب تم مصروف ہوتے ہو اس میں" چونکہ حق تعالیٰ ذواتِ خلق کے ساتھ بالذات حاضر ہیں لہذا وہ ان کے ہر حال اور ہر فعل اور ہر مصروفیت کو بالمشاہدات جانتے ہیں، اس شہودِ ذاتی کا ثبوت حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے اس قول سے بھی ملتا ہے جس کو حق تعالیٰ حکایتہ نقل فرماتے ہیں: مَا قُلْتُ لَهُمْ اِلَّا مَا آمَرْتَنِيْ بِهٖ اِنْ اَعْبَدُوا اللّٰهَ فَحَقِّيْ وَرَبِّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا اِمَّا دُمْتُ فِيْهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِيْ كُنْتُ اَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَاَنْتَ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (پج ۱۶)

یعنی میں نے کچھ نہیں کہا ان کو مگر جو تو نے حکم کیا کہ بندگی کرو اللہ کی جو رب ہے میرا اور تمہارا اور جب تک میں دنیا میں رہا تو ان کے حالات کا مشاہدہ داتی تھا اور جب تو نے مجھے اٹھالیا تو وہی ان کا خبر رکھنے والا تھا اور تو ہر شے کے ساتھ بالذات حاضر موجود ہے، حضرت عیسیٰ کا یہ قول کہ انت الرقیب علیہم مستنبط ہے اس قولِ الہی سے: كَانَ

اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ رَّحِيمٌ، (پ) اور نیز اس قول سے ۱۲ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا رَحِيمًا (پ ۱۲۶) ظاہر ہو کہ شہودِ علمی بھی رقابت یا معیتِ ذاتی کے بغیر ممکن نہیں ہو سکتا، کیونکہ صفت کا ذات سے انفکاک محال ہے۔ کما قلنا الآن۔

اس سلسلہ میں ہم ایک آخری آیت پیش کر رہے ہیں جس سے حق تعالیٰ کی احاطت ان کا حضور و شہود نہایت صراحت کے ساتھ ثابت ہو رہا ہے۔

”سَبِّحْهُمَا يَا تَبَّٰغِي الْأَفَاقِ وَفِي الْأَفْئِدِ حَتَّىٰ يَسْتَبِينَ لَهْمَانِ الْحَقِّ أَوْلَمَ يَكْفٍ بِرَبِّكَ أَنْتَا عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَاهِدٌ، أَلَا أَنَّهُمْ فِي مِرَاتِبٍ مِّنْ بَيْنِ أُمَّةٍ قَدِيمِ الْأَيَّاتِ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ“ (پ ۱۶۲۵)

اب ہم دکھلائیں گے اپنے منوں نے دنیا میں اور خود انکی جانوں میں یہاں تک کہ کھل جائے ان پر کہ وہی حق ہے، کیا تیرا رب کفایت نہیں کرتا جو یہ تحقیق ہر شے پر حاضر و موجود ہے، آگاہ رہو کہ یہ لوگ شک میں ہیں اپنے رب کی ملاقات و رویت کے بارے میں (یعنی شہود ذات کا نہیں کرتے، بلاشک وہ ذات ہر شے پر احاطہ کیے ہوئے ہے۔

یہاں حق تعالیٰ نے اپنا ہر شے کے ساتھ بالذات موجود ہونا ظاہر فرمایا ہے اور پھر اس حضورِ ذات کو احاطتِ ذاتی سے مؤکد کیا کیونکہ جو ذات اشیاء پر محیط ہے وہ ضروری طور پر ہر شے کے ساتھ موجود ہوگی وہ ضروری طور پر شہود بھی ہوگی جو لوگ لقا الہی سے واقف نہیں یہی وجہ ان کے شک کی ہے۔

(د) اولیت و آخریت و باطنیت حق: هو الاول والاخر والظاهر والباطن دھو بکل شیء علیہ (پ ۱۶۲۶) یعنی وہی ذات اول ہے وہی آخر ہے وہی ظاہر اور وہی باطن اور وہ ہر شے کو جانتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ضمیر ہو کا مرجع ذات ہے اور یہ چاروں جملے حصہ یہ ہیں کیونکہ خبر کا معرفت بلام جنس ہونا مفیدِ جہر و قصر و اختصاص ہوتا ہے۔ اس سے چاروں مراتب وجودی اول و آخر، ظاہر و باطن میں حق تعالیٰ ہی کی ذات واحد کا حصہ ہو جاتا ہے۔

اور ماسوی اللہ کا وجود کسی مرتبہ میں بھی ثابت نہیں ہوتا اور پانچواں مرتبہ ہی نہیں جہاں ثابت کیا جاسکے۔

اول و آخر تو ہی کیست حدث و قدم ظاہر باطن تو ہی چیست وجود و عدم
اول بے انتقال آخر بے ارتحال ظاہر بے چند و چون باطن بے کیفیت کم
اس آیت کریمہ کی تفسیر رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس دعا سے ہوتی ہے جس
کو ابو داؤد و مسلم و ترمذی و ابن ماجہ نے ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے
انت الاول فلیس قبلك شیء و انت الاخر فلیس بعدک شیء و انت
الظاہر فلیس فوقک شیء و انت الباطن فلیس دونک شیء۔ (المحدث)

پہلے جملہ کا مفہوم یہ ہے کہ حق تعالیٰ ہی اول ہیں۔۔۔ ان سے پہلے کوئی شے نہیں۔ یہ
نفی شے کی باعتبار ذات ہے۔ نہیں جو ان کے علم میں ثابت ہے اور جس کی غیریت نصوص
صریحہ سے پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے۔ اور جس کو اس آیت میں بھی ہو بلکہ شیء علیہم کہہ کر
ثابت کر رہے ہیں۔ بلکہ باعتبار وجود ہر ازل سے نفی وجود اس آیت کریمہ سے بھی متبادر
ہے، و خدا خلقک من قبل و لم ینک شیئاً (۲۶) اس کی تائید اس حدیث نبوی سے
بھی ہو رہی ہے، کان اللہ و لم ینک شیء قبلہ (رواہ البخاری) اس طرح ازل یا مرتبہ اول
سے وجود اشیا کی نفی ہو گئی۔

دوسرے جملہ کا مفہوم یہ ہے کہ حق تعالیٰ ہی آخر ہیں اور ان کے بعد کوئی شے نہیں
اس طرح ابد یا مرتبہ آخر سے وجود اشیا کی نفی ہو گئی۔

تیسرے جملہ کے معنی یہ ہیں کہ حق تعالیٰ ہی ظاہر ہیں، ان کے اوپر کوئی شے
نہیں، کیونکہ وجود کو ذوات اشیا پر فوقیت حاصل ہے، ذوات اشیا اعداد اضافہ
ہیں اور وجود ان پر زائد ہے، اسی لئے ہر صورت شے سے اول وجود ہی ظاہر ہے، یہی معنی

قول باری تعالیٰ کے: وهو القاهر فوق عباده (پ ع ۱۴۳) یعنی ذاتِ حق کی یہ فوقیت ذواتِ خلق یا عباد پر باعتبار ظہور وجودی، کیونکہ وجودی کو ظہور اور وجود کی قہاریت، باعتبار شدتِ ظہور ہے۔ وجود حق چونکہ ذواتِ خلق سے اقرب ہے، محیط ہے، یہی اقربیت و احاطت وجود کے شدتِ ظہور کا موجب ہے۔ پہلے جملہ میں قبلیت، اشیاء کی نفی باعتبار وجودی اور تیسرے جملہ میں فوقیت، اشیاء کی نفی باعتبار ظہور ہے یعنی جو ذاتِ حق کہ مرتبہ وجود میں ذواتِ خلق کے اول ہے وہی ذاتِ مرتبہ ظہور میں تمام اشیاء پر فوق ہے، اسی لئے وجود ہی ظاہر ہے اور ظاہر ہی اول مشہود ہے، ان اللہ علیٰ کل شئیٰ شہید کے معنی اب صاف ہیں اور فرمایا نما تو لو ان ثم وجہ اللہ کا برہمی مکشوف، اسی راز کو سمجھ کر بعض محققین کا قول سمجھ میں آتا ہے کہ ما را دیت شئیاً الا را دیت اللہ قبلہ۔ (مذاکرہ التنازی فی تفسیرہ) ۷

روئے تو ظاہر است بعالم نہاں کجاست گراو نہاں بود بہ جہاں خود عیاں کجاست ہر ذاتِ شئی میں وجود حق کا مشہود اول حاصل ہونا فوقیت وجودی، یہی کی وجہ سے ہے۔ اس آیت سے بھی یہی مطلب نکلتا ہے۔ فمن هو قائم علیٰ کل نفس بما کسبت (پ ۱۱۶) یعنی ذاتِ حق ہر ذاتِ شئی پر قائم یا حاضر و موجود ہے۔ یہی نتیجہ اخذ ہوتا ہے وکان اللہ بکل شئیٰ محیطاً (پ ع ۱۵) اور وہو علیٰ کل شئیٰ شہید سے۔

جب اول و آخر و ظاہر حق تعالیٰ ہی ہیں تو باطن بھی وہی ہونگے، اسی لئے حضور انور صلعم نے فرمایا کہ توہی باطن ہے تیرے سوا کوئی شے نہیں۔ اسی طرح وجود کے چاروں مراتب سے وجودِ اشیاء کی پوری طرح نفی ہوگئی۔ یہ ہے تفسیر صحیح آیت کہ یہی هو الاول والاخر والظاهر والباطن کی جس کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا، جن کی بات میں اپنی بات کا ملنا باعدت ہے اور جن کی بات کا جوں کا توں مان لینا ایمان ہے۔ اس لئے ہمارا ایمان ہے کہ

اولیٰ وہم در اول آسمی! باطنی وہم در دم طہاہری
تو محیطی بر ہمہ اندر صفات وز بہرہ یابی و مستغنی بذات

”وكيف ينكر العشق ما في الوجود الا هو“ (عراقی)

آیہ کریمہ ہوالاول والاخر کی تفسیر ایک اور حدیث صحیح سے کیجا سکتی ہے جو حدیث دلو کہلاتی ہے۔ جس سے حق تعالیٰ کی احاطت ذاتی کئی وجوہ سے ثابت ہوتی ہے۔ ہم اس کا ذکر ضروری سمجھتے ہیں۔ حدیث کا ایک حصہ یہ ہے :-

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ، والذی نفس محمد بیدہ لوانکم
دلیمتہ یجبل الی الارض السفلی لبط علی اللہ ، ثم قرأ ہوالاول و
الاخر والظاہر والباطن وهو بكل شیء علیم (رواہ احمد وترمذی)

یعنی قسم ہے اس ذات کی جس کے ہاتھ میں محمد کی جان ہے اگر یہ تحقیق چھوڑ دو تم سب
کو زمین کے آخر تک البتہ پڑیگی وہ رسی اللہ تعالیٰ پر، پھر پڑھی آپ نے آیہ کریمہ ہوالاول
والاخر والظاہر والباطن وهو بكل شیء علیم ہ

یہ ایک طویل حدیث کا آخری جملہ ہے جس کا حاصل دو امور کا اظہار ہے: آپ نے
صحابہ کے آگے زمین سے ہر آسمان کی مسافت اور اس کی ضخامت بیان فرمائی اور اسی
طرح سات آسمانوں کو گن دیا اور عرش تک پہنچا دیا۔ اسی مضمون کے قریب ایک دوسری
حدیث میں جو حدیث افعال کہلاتی ہے اور جس کو ترمذی اور ابوداؤد نے عباس بن
عبدالمطلب سے روایت کیا ہے حضور اکرم صلعم نے عرش تک گن کر فرمایا تھا ثلث اللہ
فوق ذلک، فوق عرش کا علم عطا فرمانے کے بعد تخت کا حال پوشیدہ رہ گیا تھا۔ اب
حدیث دلو میں آپ نے (۲) فوق سے تخت کی طرف یعنی اول سے آخر کی جانب
رجوع فرمایا۔ اور زمین کے ساتوں طبقوں کی مسافت بیان کرتے ہوئے تخت النبی
تک پہنچ کر فرمایا کہ تخت ارض سفلی بھی اللہ ہے۔ بہر دو بیانات اول و آخر کی تصدیق
کے لئے آیہ کریمہ ”ہوالاول والاخر“ کی تلاوت فرمائی تاکہ عرش و سما، ارض و مکان
کے ساتھ حق تعالیٰ کی معیت و احاطت ثابت ہو جائے۔

لہ وحدت الوجود کے نظریہ کی اصیلت بھی معیت و احاطت ذاتی ہے، معیت ذاتی اور معیت وجودی کا مفہوم ایک
(تفسیر)

حدیث دلواور حدیث اوعال میں بعض امور خصوصیت کے ساتھ توجہ کے قابل ہیں۔ حدیث اوعال میں آپ نے عرش پر حق تعالیٰ کو ثابت کیا اور اپنے بیان کو قسم سے مؤکد نہ فرمایا کیونکہ الرحمن علی العرش استوی (پ ۱۰۷) منصوص تھا، اس لئے قسم کی حاجت نہ تھی، اس کے برخلاف ارض سفلی کے متعلق حق تعالیٰ کی احاطت و معیت کو ظاہر کرنے کے لئے آپ نے قسم کھائی۔ آپ نے محسوس فرمایا ہوگا کہ ایک ذات کا فوق و تحت و مابینہما پر احاطہ کرنا عقل میں آسانی سے نہیں آتا اور عدم امتحان حقیقت کی وجہ سے انکار کا احتمال ہوتا ہے، تاویل کی طرف عقل مائل ہوتی ہے، اس لئے آپ نے اس کو قسم سے مؤکد کیا تاکہ تاویل و توجیہ کی گنجائش نہ رہے اور مخاطبین کو قطعاً یقین ہوگا اسی غرض سے اپنے قول پر آئیہ کریمہ ہوا الاول والاخر سے بھی استشہاد فرمایا جو عموم احاطت ذاتی سے خارج نہیں ہو سکتی، اس طرح بفرمائے ہوا اللہ فی السموات و فی الارض (پ ۷۶)، وہی ذات آسمان اور زمین پر اپنی بے کیفی کے ساتھ جلوہ افروز ہو جاتی ہے، اسی لئے

عارف کی زبان سے یہ صیح نکلتی ہے

نظر برہر چہ آنگنہ دیم واللہ نیامد در نظر ما را جسز اللہ

دوعالم یا غیر او خیال است مشوہا ناں گرفتار خیالات

اوپر کی تصریحات کا خلاصہ یہ ہے کہ وجود حق تعالیٰ ہی کے لئے ثابت ہوتا ہے، اور تو بالبعث وجود صفات و افعال، بھی ان ہی کے لئے مختص ہو جاتے ہیں۔ حق تعالیٰ ہی اول و آخر ہیں ظاہر و باطن ہیں، قریب و اقرب ہیں، محیط اور ساتھ ہیں۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ اول

دبیمہ، ہے، ذات حق کو وجود حق سے جدا نہیں کیا جا سکتا، یا یوں کہو کہ صوفیہ کرام نے بتغیر الفاظ معیت و وجودی کو (جہاں پر کی توضیح سے تم اچھی طرح سمجھ گئے ہو گے) اپنی اصطلاح میں وحدت الوجود کہا ہے۔ فلا مشااحت فی الاصطلاح اس معنی کے لحاظ سے یہ مقالہ وحدت الوجود ہی کو پیش کر رہا ہے اور اس کی تائید کر رہا ہے۔ فافہم و تدبیر

آخر کس کے ہیں، ظاہر و باطن کس کے ہیں، قریب و اقرب کس سے ہیں، محیط کس پر ہیں اور ساتھ کس کے ہیں؟ جواب بھی عرض کیا جا چکا ہے کہ ذاتِ شئی ہی کے ساتھ یہ ساری نسبتیں قائم ہوتی ہیں۔ ذاتِ شئی نہ تو نہ اولیت و آخریت ہی کا تصور ممکن ہے نہ ظاہریت و باطنیت کا، نہ قرب و اقربیت کا نہ احاطت و معیت کا، ذاتِ شئی کے متعلق اوپر آپ نے سمجھ لیا ہے کہ یہ معلوم حق ہے اور بحیثیت معلوم ہونے کے علم الہی میں ثابت ہے، ذاتِ الہی میں مندرج ہے، یہی امر کُن کی مخاطب ہے، موطنِ علم سے مرتبہ عین میں آنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ یہ غیر ذاتِ حق ہے، ذاتِ حق بقولے "لیس کمثلہ شیء" منزہ ہے تمام اعتباراتِ ذاتِ شئی سے۔

اب سوال یہ ہے، اور کتنا اہم اور دقیق ہے کہ ذواتِ اشیا جو معلوماتِ حق ہیں اصولِ علمیہ حق ہیں، جواز قبیلِ احواض ہیں، بالغیر علماً ثابت ہیں، وجود اور اعتباراتِ وجود کے کس طرح حاصل ہو گئے؟ مکن فیکون کا راز کیا ہے؟ کیا بتخلیق کا انکشاف ممکن ہے؟ ذواتِ اشیا یا صورتِ ظہیر کے خارجاً وجود پذیر ہونے کے متعلق تین منطقی احتمالات ہو سکتے ہیں:-

(۱) صورتِ ظہیر کسی ذاتِ مقوم یا معروض کے خارجاً موجود ہو گئے۔ یہ احتمال عمتلاً محال ہے، کیونکہ صورتِ ظہیر احواض ہیں اور بغیر وجود (معروض) کے احواض کا ظاہر و موجود ہونا ناقابلِ تصور ہے۔ قبل تخلیق وہ عارض ذاتِ حق تھے بعد از خلق بھی بغیر کسی معروض کے ان کا نمود نہیں ہو سکتا۔ ہذا ہوا الظاہر۔

(۲) صورتِ ظہیر کسی ذاتِ مقوم یا معروض کے احواض ہیں لیکن یہ معروض (وجود بغیر ذاتِ حق ہے۔ یہ احتمال بھی باطل ہے۔ کیونکہ ہم نے اوپر دیکھا ہے کہ وجود صرف حق تعالیٰ ہی کو ہے۔ ع

الاعل شیء ما خلا اللہ باطل

(۳) صورتِ ظہیر کسی ذاتِ مقوم یا معروض کے احواض ہیں اور یہ معروض وجودِ مطلق ہے

جو غیر ذاتِ حق نہیں، یہی ذاتِ قیوم، صُورِ علیہ کی معروض ہے جس سے وہ قائم ہیں۔ یہی گویا نیک
 حقیقتِ ہیولانی ہے جس پر یہ عارض ہیں۔ یہی مفہوم اس آیتِ کریمہ سے تعبیر ہو رہا ہے: خلق
 السموات والارض بالحق تعالیٰ عما یشکون (پک ۴۷) کیونکہ تعالیٰ حق کی صفت واقع
 ہوئی ہے اور لغتہ واجب الوجود کا نام حق ہے۔ آیتِ کریمہ فتعالی اللہ الملت الحق (پ ۱۱۵)
 اس طرف اشارہ کر رہی ہے۔ ایک اور جگہ (پ ۱۱۵) بطور حصر ارشاد ہے: وَمَا خَلَقْنَا هُمَا إِلَّا
 بالحق۔ ایک اور جگہ مومنین کو علم عطا فرما رہے ہیں: خلق السموات والارض بالحق لَنْ
 فی ذلک لآیةٌ للمومنین (پ ۱۱۶) اہل علم سے بھی خطاب فرمایا ہے: مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِکَ
 إِلَّا بِالْحَقِّ یَفْصَلُ الْآیَاتِ لِقَوْمٍ یَعْلَمُونَ (پ ۱۱۶) لغتہ وشرعاً وجودِ مطلق کا نام ہی حق ہے،
 حق ہی حقیقتِ ہیولانی کا مادہ ہے، باعتبار اشتقاق حق و حقیقت کا مادہ بھی ایک ہے ساری
 صُورِ علیہ یا ذواتِ اشیا بالحق موجود و ظاہر ہیں، لہذا تخلیق و تکوینِ عالم میں ذاتِ
 حق و وجودِ حق ہی کار فرما ہے۔ یہی سترِ ہوا الظاہر ہے جس کی تفسیر ان اللہ هو الحق للمبین
 سے ہو رہی ہے یعنی اللہ ہی ظاہر ہیں یا اللہ ہی حق ہیں جو ظاہر ہیں۔ اللہ نور السموات
 والارض (پ ۱۱۶) سے اس بیان کی مزید تائید ہو رہی ہے، فافہم اذاتِ حق جو عین وجود
 مطلق ہے اسی کا نام باعتبار ظہور نور ہے کیونکہ نور وہ ہے جو بذاتہ ظاہر اور دوسری اشیا
 کا مظہر ہو۔ یہ وصف بعینہ حق کا ہے جو بذاتہ موجود اور دوسری اشیا کا مظہر ہے، اسی لئے ذاتِ
 حق وجودِ مطلق کا نام الظاہر ہوا جس طرح کہ قبل تخلیق ذواتِ اشیا ذاتِ حق پر بحیثیت
 صُورِ علیہ عارض تھیں اسی طرح خارجاً تمام اشیا اسی ایک وجود سے موجود اور اسکی صفت
 نور سے ظاہر ہو گئی ہیں۔ ذرا اور کھول کر اس راہِ درون پر وہ کو تمہاری ہدایت و معرفت
 کے لئے ہم بیان کرتے ہیں، خدا تمہیں اس کے فہم کی ہدایت دے عیدی اللہ لنورہ
 من یشک۔ (پ ۱۱۶)

حق تعالیٰ بحالہ و باوصاف و بحد ذاتہ جیسے کہ ویسے رہ کر بلا تبدیل و تغیر و بلا تعدد و

مگر صفت نور کے ذریعہ صورت معلوم سے خود ظاہر ہوئے ہیں تو معلوم کے موافق خلق کا نمود وجود ظاہر میں بطور وجود ظلی ہوا اور اعتبارات الہیہ خلق سے وابستہ ہو گئے۔ "ہو الا ذل والاخر والظاہر والباطن وهو بكل شیء علیہ"

وہی وجود منزہ بانراہت خود! ہوا کی جلوہ نما بابائیاہت برشتے (شامکال)،
ترازدوست بگویم حکایت بپوست ہمہ از اوست وگرنیک بنگری ہمہ اوست
جمالش از ہمہ ذرات کون مشکوف است حجاب تو ہمہ پندار ہائے تو برتوست
جو کچھ کہ ابھی کہا گیا گو سخن قلیل ہے لیکن بس ثقیل ہے، قدر ذمما یعقلها الا العالمون (پ ۲۶)
خوب سمجھ لو کہ تخلیق اشیا کا عدم محض سے پیدا ہونا نہیں ہے، کیونکہ عدم سے عدم ہی پیدا
ہوتا ہے؛ نہ ہی عدم محض کا اشیا کی صورت میں نمایاں ہونا ہے کیونکہ عدم محض تعریف ہی کی
رو سے کوئی شے نہیں کہ کسی ہستی کا مادہ بن سکے یا اس کو کسی ہستی کی صورت میں ڈھالا جاسکے
(العدم لا يوجد) اور نہ ہی حق تعالیٰ کا خود صورتوں میں تقسیم ہو جانا ہے، کیونکہ وہ تجریمی و بعض
سے منزہ ہے، تعالیٰ اللہ عن ذلک علواً کبیراً تخلیق حق تعالیٰ کا مع لقائہ علی ما ہو علیہ کان بصور
معلومات بمصدق ہوا الظاہر تجلی فرمانا ہے اور یہ تجلی (یا تمثیل) ان صور علیہ (ذوات اشیا یا حقائق
کونیہ) کے مطابق ہو رہی ہے جو ذات حق میں مخفی اور علم میں مندرج ہیں۔ اسی تجلی و تمثیل کا نتیجہ
ہے کہ اشیا کا نمود باحکام و آثار خود بالتفصیل ان کی قابلیت ذاتی کے مطابق خارج میں جو وجود ظاہر
ہو رہا ہے۔ ہر صورت علمی جو ذات شے یا ذات خلق ہے اپنے اقتضا و ذاتی اور استعداد اصلی
کے مطابق فیض یاب وجود اور بہرہ یاب صفات وجودی ہو رہی ہے۔

خوب سمجھ لو کہ خلق کا وجود حق تعالیٰ کے ظہور یا تجلی و تمثیل کے بغیر ناممکن ہے اور حق تعالیٰ
کا ظہور یا تجلی و تمثیل بغیر صور خلق (صور علیہ) کے ممکن نہیں۔ یہ شیخ اکبر کے الفاظ میں ایک
دوسرے کے آئینے ہیں؛

”فہو حق ثم ہر انک فی رویتک نفسک وانت مرآت فی رویتہ اسماعہ“

ظہور احکامہا

جامی سامی کے الفاظ میں اس مفہوم کو یوں سمجھو۔

اعیان ہمہ آئینہ وحی جلوه گرت یا نور بود آئینہ و اعیان صورت

در چشم محقق کہ جدید البصر است ہر یک دو آئینہ آئینہ در گرت

یعنی آئینہ ظہورِ وحی میں خلق ظاہر ہے اور آئینہ ظہورِ خلق میں حق، فلنعم ما قیل:

ظہور تو بمن است و وجود من ارتو فلست تنظر لولائی لثم اکن لولاک

ذاتِ حق و ذاتِ خلق میں ہرگز انفکاک ممکن نہیں اور ذاتِ حق کا اس صفت

سے انفکاک جہل کو مستلزم اسی معنی میں شیخ اکبر کا یہ شعر سمجھ میں آتا ہے:

فلولاک و لولاکنا فَمَا كَانَ الَّذِي كَانَ

یعنی تخلیق کا امکان ذاتِ حق و ذاتِ خلق (صور علیہ حق) پر ہے۔ یہ ہر دو لازم و ملزوم

ہیں، کیونکہ "حق ظاہر بصورت حقیقی و اشیا موجود بوجود حقیقی حق" فوجود ناب و ظہور ہا بنا۔

"راہِ تحقیق" اور "سرگنِ فیكون" کو اسی وقت بخوبی سمجھا جاسکتا ہے جب حق تعالیٰ

اپنے فضل و کرم سے تجلی و تمثیل کی ماہیت کا انکشاف فرمادیتے ہیں و ذلک فضل اللہ

یؤتیہ من یشاء ایک مردِ کامل کے قلبِ مبارک کی وساطت سے، جس کے متعلق

شیخ اکبر کا یہ قول بالکل صحیح ہے:

من و سَمِعَ الْحَقُّ فَمَا ضَاقَ مِنْ خَلْقٍ فَكَيْفَ الْأَمْرِ يَا سَامِعُ

اور جو حق کو اپنے اندر سمو کر اپنے منتببین سے ہر وقت یہی کہتا رہتا ہے: ۶

یزواں بکنند آورے ہمت مردانہ

۱۔ جو حق تعالیٰ کو سما گیا ہو وہ ظلم ہی کیونکہ تنگ ہو سکتا ہے اور اس کا کیا حال ہو گا لے سامع۔

۲۔ دستِ جن جن میں جبریل نبیوں صیحا یزواں بگمت آورے ہمت مردانہ (آقیال)

حق تعالیٰ نے محض اپنے وجود و فضل سے اس فقیر کے قلب مسکین پر بھی اس راز کو کھول دیا۔
 کھولا ہے پس اسی انسانِ کامل کے امر کے امتثال میں ہم تمہیں اپنا راز دار بنا کر ہے ہیں اور
 شاید ازلے شکرِ نعمت کا یہ ایک مستحسن طریقہ بھی ہے۔ ۶۔ ۵۔

ہشدار کہ راہ خود بخود گم نکستی!

إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ

حق تعالیٰ کے لئے تجلی و تمثیل و تحول فی الصوت کتاب و سنت سے ثابت ہے۔ اس
 کی ماہیت کے انکشاف کے لئے ذرا اپنے نفس پر غور کرو۔ فرض کرو کہ تم اپنے عزیز دوست کا
 خیال کرتے ہو کہ وہ اپنے باغ میں اپنے اہل و عیال کے ساتھ سیر کر رہا ہے۔ خیال کے ساتھ
 ہی تمہارا ذہن چند تمثالات میں متمثل ہو کر تمہارے سامنے جلوہ گر ہو جاتا ہے مگر باوجود
 اس تمثیل کے، باوجود تمثالات کے تعین و تخیز اور شکل و تکلف کے، باوجود ان کی کثرت
 کے تمہاری ذات اپنی وحدتِ حقیقی اور اپنی بے کیفی و تنزیہ پر قائم ہے۔ باوجود تمثالات
 کی چوٹی و چوکنگی سے مشتبہ ہونے کے وہ ان ہی چیزوں سے منزہ بھی ہے۔ فافہم و تامل!

وجدان میں تمثیل یا تجلی کی یافت ہونے کے بعد اب تم باسانی سمجھ سکو گے کہ کس
 طرح حق تعالیٰ بجالہ و بجد ذاتہ جیسے کہ ہے ویسے رہ کر بلا تغیر و تکثر بغیر حلول و اتحاد و تجزی و
 تقسیم صفت نور کے ذریعہ صورتِ معلومات سے خود ظاہر ہو رہے ہیں۔ صورتِ علمیت کی کثرت،
 ان کا تعین و تخیز و جوان کی غیرت کو ثابت کر رہا ہے (حق تعالیٰ کی وحدت ذاتیہ اور تنزیہ
 میں کوئی فرق پیدا نہیں کر سکتا۔ اسی مفہوم کو شیخ اکبر نے فتوحات مکیہ میں الحق
 منذہ و الحق مشتبہ سے تعبیر فرمایا ہے۔ ذاتِ منزہ حق کا بصورت تشبیہ تجلی (ظہور)
 فرمانا خود کلام الہی و احادیثِ نبوی سے بھی ثابت ہے۔ اب ذرا ان شواہد و دلائل پر

بھی غور کرو۔

تجلی کے معنی ظہور کے ہیں اور ظہور کے لئے صورت ضروری ہے، یہی مفہوم تمشل کا ہے، یعنی اپنی ذات پر جیسے کہ ہے ویسے رہ کر صورتِ تشبیہی سے ظہور کرنا، تجلی کا لفظ منصوصاً وارد ہے

فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَبِقًا (۱۷۶۹)

ظاہر ہے کہ یہ تجلی اسی ذاتِ منزہ و مطلق کی تھی جس کے مشابہہ کی تاب حضرت موسیٰ نہ لاسکے۔ دوسری جگہ معلوم ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ کو وہ طور پر درخت سے یا صورت نور قرار حضرت موسیٰ پر ظہور و تجلی فرماتے ہیں۔

فَوَدَىٰ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ

أَن يَأْتِيَ مُوسَىٰ إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (۷۶۲۰)

مبقاتِ قیامت میں حق تعالیٰ صورتِ تشبیہی سے تجلی تزیہی فرمائینگے، کہا قال:

يَوْمَ يَكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعُو إِلَى السُّجُودِ أَلَمْ يَكُنْ لَكُمْ

اب اہادیثِ نبوی کی طرف رجوع کرو۔ ابو سعید خدریؓ سے جو حدیث مروی ہے متفق

علیہ، جس حدیث کو حدیثِ تحویل کہا جاتا ہے، اس میں اس امر کی صراحت آئی ہے کہ حق سبحانہ

تعالیٰ عرصاتِ قیامت میں ہر گروہ پر اس کے معبودوں کی صورت میں تجلی فرمائینگے:

إِذَا كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أذَّنَ مُؤَذِّنٌ يَتَّبِعُ كُلَّ أُمَّةٍ مَّا كَانَتْ تَعْبُدُونَ فَلَا يَبْقَىٰ وَاحِدٌ

كَانَ يَعْبُدُ عِوَاذَ اللَّهِ مِنَ الْأَصْنَامِ وَالْأَنْصَابِ إِلَّا يَتَسَاءَلُونَ فِي النَّارِ حَتَّىٰ إِذَا الْمُسْتَضِئُ

أَخَذَ مِنْ كَأَن يَعْْبُدُ اللَّهَ مِنْ بَرٍّ وَفَاجِرًا نَا هُمْ رَبُّ الْعَالَمِينَ قَالَ فَمَاذَا تَنْظُرُونَ اتَّبِعْ

كُلَّ أُمَّةٍ مَّا كَانَتْ تَعْبُدُ قَالُوا يَا رَبَّنَا وَقَدْ نَعْنَأُ النَّاسَ فِي الدُّنْيَا انْفِرْنَا كِنَا إِلَيْهِمْ وَلَوْ نَصَبْنَا لَهُمْ

رُؤْفَىٰ سَرَايَةَ بَلَىٰ هَرَبْنَا: فَيَقُولُونَ هَذَا مَا كُنَّا نَحْتِ يَأْتِينَا رَبَّنَا فَاذْجَاءَ سَابِعًا عَرَفْنَا:

فَيَقُولُ هَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ آيَةٌ تَعْرِفُونَهَا فَيَقُولُونَ لَعَنَ فَيَكْشَفُ عَنْ سَاقٍ الخ

یعنی قیامت کے روز آواز دینے والا آواز دینگا کہ ہر گروہ اس کے پیچھے ہوئے جس کی

وہ عبادت کرتا تھا، پس باقی نہ رہیگا کوئی جو غیر اللہ کی عبادت کرتا یعنی صورت والے بت اور بے صورت و لے بت یعنی پتھر وغیرہ کی۔ مگر یہ کہ گریگا آتش دوزخ میں۔ اب باقی رہ جائینگے وہی نیکو کار و گناہگار جو اللہ تعالیٰ کی عبادت کرتے تھے، اب ان کے پاس پروردگار عالم آئینگے اور فرمائینگے کہ تم کس کا انتظار کر رہے ہو حالانکہ ہر گروہ اپنے معبودوں کے پیچھے ہو لیا، وہ کہیں گے کہ لے رب ہم ان لوگوں سے دنیا ہی میں جدا ہو گئے تھے، حالانکہ ہم ان کے زیادہ حاجتمند تھے، اس کے باوجود ہم نے ان کی مصاحبت نہیں کی اور ابو ہریرہؓ کی روایت کی رو سے، وہ کہیں گے کہ ہمارا ٹھکانہ تو یہی ہے جب ہمارا رب آئیگا تو ہم اس کو پہچان لینگے، حق تعالیٰ فرمائیں گے: کیا تمہارے پاس کوئی نشانی ہے جس کی وجہ سے تم ان کو پہچان سکو، وہ کہیں گے کہ ہاں، پس حق تعالیٰ ظاہر ہونگے ساق سے لے "ساق" صفت تشبیہی الہی ہے، ذات منزه الہی کا بغیر صورت تشبیہ کے ظاہر ہونا محال ہے، ظہور ہمیشہ تعینات ہی میں ہو سکتا ہے۔ حق تعالیٰ جو ہوا الباطن میں کہن بطون سے جو مرتبہ غیب ہویت سے عبارت ہے، اپنی ذات پر جیسے کہ ہے ویسے کہ بصورت معلومات بصدق ہوا الظاہر تجلی فرماتے ہیں۔ اس تجلی و ظہور و تحویل صورت کا ثبوت حد مذکور میں صاف ملتا ہے۔ قائل۔

اسی طرح حدیث طرانی و حاکم سے بھی ثابت ہے۔ فی مثل الرب تبارک تعالیٰ فیما ۱۱
 (من حدیث عبداللہ بن سعود) چونکہ مثل صورت کا عین تشبیہ ہے، لہذا اس حدیث سے جس کو
 عیینہ بن خالد بن عبداللہ نے روایت کی ہے مثل و تشبیہ ہر دو محقق ہوتے ہیں؛ و ۱۱
 لہم اُشْبٰہًا مَا کَانَو اَعْبَادًا وَنَہِیۡقِ، اسی طرح ابو موسیٰ اشعریؓ سے مروی ہے کہ یَجْعَلُ لَنَا ضَلٰحًا و
 جنت میں جو رویت ہوگی وہ نورانی تجلی سے ہوگی جیسا کہ حدیث سے مروی ہے کہ یَجْعَلُ لَنَا ضَلٰحًا
 من نور ۱۱۔ آخر میں حدیث رویت معراج پر غور کر جس کو ترمذی نے ابن عباس سے روایت
 لہ جمعہ عن علی کلمۃ واحدۃ رب و جہک ارنانظ الیہ۔ قال فیکشف اللہ تبارک تعالیٰ تلک المخبوۃ

کی ہے: اذا تجلے بنورہ الذی ہو نور ذہ وقدا ای ربہ مس تین -

عصمت قیامت اور جنت کی ان تشبیہی تجلیات کے علاوہ بعض احادیث سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے حالتِ بیداری میں حق تعالیٰ کو بصورتِ مثالی دیکھا تھا۔ چنانچہ ترمذی اور دارمی کی روایت کردہ حدیث ملاحظہ ہو۔

«قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رايت ربی عن وجہ فی احسن صورۃ،

قال حیما یختصہ الملاء الاعلیٰ، قلت انت اعلم، قال فوضع کفہ بین کتفی

فوجدت بردھا بین تدی فقلت ما فی السموات والارض وتلی :

کذالك نری ابرھیم ملکوت السموات والارض ولیکون من الموقنین۔

چونکہ ابراہیم علیہ السلام پر عالمِ بیداری ہی میں عالمِ ملکوت کا کشف ہوا تھا اس لئے سیاقِ بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور نے بیداری ہی میں حق تعالیٰ کو بصورتِ احسن دیکھا تھا۔

عالمِ خواب میں بھی حق تعالیٰ کی رویت بصورتِ تشبیہی ہوتی ہے۔ معاذ بن جبل سے احمد و ترمذی نے روایت کی ہے، فاذا انا بری تبارک تعالیٰ فی احسن صورۃ، دوسری حدیث ترمذی کی عبدالرحمن بن عوف سے مروی ہے کہ انی رايت ربی فی احسن صورۃ شاب

احمد

روایاتِ سلف سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ ایسے کشفی تمثلات اولیاء اللہ پر بھی ہوتے ہیں۔ چنانچہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک سو مرتبہ حق تعالیٰ کو خواب میں دیکھا، اور امام احمد حنبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حق تعالیٰ کو خواب میں دیکھا اور پوچھا کہ کونسی

ملہ دیکھا میں نے اپنے پروردگار کو اچھی صورت میں، کہا میرے رب نے کلمہ محمد ملا رکھی کس بات میں جھگڑتے ہیں، میں نے کہا آپ بہتر جانتے ہیں نہیں رکھا اس نے اپنا آگے کا ندھوں کے درمیان یہاں تک کہ ٹھنڈک پائی اپنی چھاتیوں کے درمیان پس میں نے جان لیا جو کچھ آسمانوں اور زمین کے درمیان ہے۔ پھر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت پڑھی کذالك نری ابرھیم ملکوت السموات والارض ولیکون من الموقنین۔

عبادت افضل ہے؟ ارشاد ہوا کہ تلاوتِ قرآن، پوچھا کہ فہم معنی کے ساتھ یا بغیر معنی کے فہم کے فرمایا کہ فہم معنی کے ساتھ ہو یا اس کے بغیر ہو۔

ان تمام شواہد و دلائل کے بعد یہ کہا جاسکتا ہے کہ حق تعالیٰ کا بصورتِ تشبیہِ تجلی فرمانا شرعاً ثابت و متحقق ہے اور یہ تجلی تشبیہِ صوری منافی تزیہ معنوی نہیں ہو سکتی۔ دیکھو جبرئیل علیہ السلام حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہاں وحیِ کلبی کی صورت میں ظاہر ہوتے تھے مگر اس ظہور سے ان کی حقیقتِ جبرئیلی میں کوئی فرق یا نقصان نہیں پیدا ہوتا تھا۔ اسی طرح غزالیوں علیہ السلام قبضِ روح کے لئے وقتِ واحد میں متعدد مقاموں اور مختلف شکلوں میں ظہور فرماتے ہیں لیکن اس انقلاب و کثرتِ صور سے ذات و حقیقتِ غزالیوں میں کوئی انقلاب یا کثرت نہیں پیدا ہوتی، وہ بحالہ و مجردانہ جیسی کہہ سکیں ہی رہتی ہیں اب ہمیں ہمارا یہ کہنا کہ حق تعالیٰ مع لقارہ علی ماہو علیہ کان بصور معلومات صفتِ نوری کے ذریعہ ظاہر ہوتے ہیں سمجھ میں آگیا ہوگا اور تم شاہ کمال اللہ رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول سے اتفاق کر سکو گے کہ

نص قطعی ہے حق تعالیٰ کا تیری صورت سے جلوہ گر ہونا

اس لئے کہ حق تعالیٰ صفاتِ تزیہ و تشبیہ دونوں سے متصف ہیں، ہوا بالباطن بھی ہیں اور ہوا الظاہر بھی، مرتبہ باطن تزیہ محض ہے، غیب الغیب ہے، شائبہ تشبیہ سے پاک ہے اور مرتبہ ظہور میں تشبیہ ثابت ہے، قرآن مجید میں آیات تشبیہ دونوں بکثرت ملتی ہیں، ایک پر ایمان اور دوسرے کی تاویل تو من ببعض و نکف ببعض کا مصداق ہے۔ مرتبہ ظہور میں حق تعالیٰ نے استوی، ید، وجہ وغیرہ صفاتِ مشابہات سے اپنے کو موصوف فرمایا ہے اور اسی انصافِ تشبیہ کے اعتبار سے ید رسول، کو ید اللہ کہنا حق ہے۔ ایمان کی تکمیل ان دونوں صفاتِ تزیہ و تشبیہ کی عقیدت پر منحصر ہے یعنی حق تعالیٰ مرتبہ ذات میں منترہ ہیں اور مظاہرہ میں مشبہ، تزیہ و تشبیہ کے جامع

ہیں۔ وہ اس معنی میں منترہ محض نہیں کہ قابل تشبیہ نہ ہوں جیسا کہ اشعریہ کا عقیدہ ہے، کیونکہ ایسی تنزیہ غور کر و توقید ہے، توقید اطلاق ہے، نیز حق تعالیٰ کو مجردات کے مماثل قرار دینا ہے جو مکان و جہت سے مجرد ہیں، اگر حق تعالیٰ بھی مکان و جہت سے مجرد ہیں اور اس معنی میں منترہ ہیں تو وہ مشبہ بجا ہر مجرد ہو جاتے ہیں گو مشبہ بحسب انیات نہ سہی، ظاہر ہے کہ یہ تشبیہ توقید ہوئی تنزیہ نہ ہوئی۔ حق تعالیٰ مشبہ محض بھی نہیں جیسا کہ مجسمیہ کا عقیدہ ہے، ایسی تشبیہ متحدہ ہے اور حق تعالیٰ توقید و متحدہ سے منترہ ہیں۔ صحیح مسلک یہ ہے کہ حق تعالیٰ "مشبہ ہیں عین تنزیہ میں" یعنی یا نہ اہت خود بشیا ہست ہر شے جلوہ نما ہیں، اور منترہ ہیں عین تشبیہ میں، اس لئے کہ اعتبارات ہالک ہیں، عدم اضافی ہیں اور حق تعالیٰ ہی موجود ہیں، کس چیز سے مشبہ ہو سکتے: کل شئی ہالک الا دھم (پنچ ۱۱۶) شیخ اکبر نے اس عقیدت صحیحہ کو بڑی خوبی سے پیش کر دیا ہے:

فَانْ قُلْتَ بِالْتَنْزِيهِ كُنْتَ مُقَيِّدًا وَ اِنْ قُلْتَ بِالتَّشْبِيهِ كُنْتَ مُجَدِّدًا

یعنی اگر تو تنزیہ محض کا قائل ہوگا تو حق تعالیٰ کو مقید کرنے والوں میں سے ہوگا یعنی ذات غیب میں مقید ہو جائیگی اور ہوا الظاہر کا انکار لازم آئیگا، ہوا الباطن کا اقرار بغیر ہوا الظاہر کی شان کے اقرار کے ذات مطلق کی توقید ہے، قید اطلاق ہے۔ اور اگر تو صرف تشبیہ کا قائل ہو تو حق تعالیٰ کے محدود کرنے والوں میں سے ہوگا کیونکہ ہوا الظاہر کا اقرار بغیر ہوا الباطن کے ذات مطلق کا محدود ہے، مرتبہ تنزیہ کا خارج کرنا ہے اور حق تعالیٰ اس طرح محدود نہیں کیے جاسکتے پھر فرماتے ہیں:

وَ اِنْ قُلْتَ بِالْاَكْثَرِ كُنْتَ مُسَدِّدًا وَ كُنْتَ اِمَامًا فِي الْمَعَارِفِ سَيِّدًا

یعنی اگر تو دونوں امر کا قائل ہو اور حق تعالیٰ کو منترہ عین تشبیہ میں اور مشبہ عین تنزیہ میں جلنے تو تو راہ راست کا چلنے والا اور معارف الہیہ کا امام اور سردار ہوگا۔ دینا امننا ہما انزلت واتبعنا الرسول فالتبنا مع الشاہدین!

تشریح و تشبیہ کی توضیح ہم نے اوپر بھی کی ہے لیکن حدود اصطلاحات علیحدہ تھے۔ حق و خلق میں عینیت کی شان مرتبہ تشریح کی ہے اور وجہ غیریت کا مقتضایاً تشبیہ کا ہے۔ عینیت و غیریت کو اس سلسلہ میں واضح طور پر پیش نظر رکھ لو، چونکہ ذات حق میں ذوات حسی (صوعلیہ) مندرج ہیں۔ لہذا من حیث الاندرج عینیت ہے (تشریح من الازل الی الابد۔

مخدو بودیم بہ شاہ وجود حکم غیریت بکلی محو بود

اور چونکہ ذات حق موجود ہے، ذوات خلق معدوم ہیں (بہ عدم اضافی نہ کہ عدم محض

لہذا من حیث الذوات غیریت ہے (تشریح من الازل الی الابد

معلوم خدا از ازل غیر خدا است

وجود اور عدم وجود میں تغایر حقیقی ہے، اس لئے من حیث الذوات غیریت حقیقی

ہے (تشریح) اور من حیث الوجود کچھ تو عینیت حقیقی ہے (تشریح) کیونکہ وجود حق کا عین وجود خلق ہے یعنی وجود و احد

ہی اعیان خلق (صوعلیہ) کی صورتوں میں تجلی ہے۔ ایمان صحیح ان دونوں نسبتوں کی تصدیق پر منحصر ہے

نسبت غیریت کی تصدیق ظاہر شریعت ہے اور نسبت عینیت کی تصدیق حقیقت شریعت ہے عینیت غیریتوں

نسبتوں پر ایمان عرفان کا کل ہے شاہ کمال الدین رحمہ اللہ نے ایک شعر میں اس کو بڑی خوبی سے ادا کر دیا ہے

معرفت کی ہوا میں اڑنے کو عینیت غیریت دو پر ہونا

عرفان کے نزدیک یہ مسئلہ ہے کہ محض غیریت کا شاغل محبوب ہے، محض عینیت کا قائل

مغضوب ہے، نشہ وحدت کا سرشار محذوب ہے اور وجود دونوں نسبتوں کا شاہد ہے وہ محبوب

ہے، یہ وجہ عینیت کو غیریت پر اور وجہ غیریت کو عینیت پر غلبہ پانے نہیں دیتا۔ اعتدال کے

ساتھ دونوں کا جامع ہوتا ہے اور شاہ کمال کی زبان میں اپنے حال کا یوں اظہار کرتا ہے

عینیت سے مست ہوں اور غیریت سے ہوشیار دم بدم یہ میکشی یہ پارسائی بس مجھے

مَرَّ بِالْحَرِّ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (۱۱۶۲)

اس غیریت و عینیت تشبیہ و تشریح کے علم سے ہمیں اپنی ذات کا عرفان حاصل ہوا

کہ حق تعالیٰ ہماری ذات کے اعتبارات سے منزہ ہیں اور پھر ہماری ذات ہی کے اعتبارات سے ظاہر ہو رہے ہیں۔ یہ عرفان ہمیں مقام عبدیت عطا کرتا ہے جو قرب کا اعلیٰ ترین مقام ہے۔
عبدیت اس امر کا جانتا ہے کہ

اولاً ہم فقیر ہیں، ملک و حکومت، افعال و صفات و وجود و اصلتہ ہمارے لئے نہیں، حق تعالیٰ ہی کے لئے ع نامی سنت برین زمن و باقی ہمہ اوست۔ بہو ولا تغیر کلامہ۔
فلہذا، قال اللہ تعالیٰ: واللہ غنی وانتم الفقراء (۸۶۲۱) یا ایہا الناس انتم الفقراء الى اللہ واللہ هو الغنی الحمید (پ ۳۰۶۲۲)

ملک و حکومت حق تعالیٰ ہی کے لئے ہیں، اِن اُنْکُمْ اِلَّا اللّٰهُ (۱۳۶۷) ولم یکن لہ شیء فی الملک (۱۲۶۱۵) لہ ما فی السموات وما فی الارض۔

افعال کی تخلیق حق تعالیٰ ہی کر رہے ہیں واللہ خَلَقَکُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ (۷۶۱۳) سبلی طور پر فرما رہے ہیں کہ ان کے سوا کوئی اور خالق نہیں؛ اَمْ جَعَلُوا اللّٰهَ شَکْاَءَ خَلْقِوَا کَخَلْقِہِ فَنشَابِہِ الْخَلْقِ عَلَیْہِمْ قُلُ اللّٰہِ خَالِقُ کُلِّ شَیْءٍ وَہُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّاسُ (۸۶۱۳) صفات اصلتہ حق تعالیٰ ہی کے لئے ہیں حیات انہی کی؛ ہُوَ الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ (۹۶۲۳)

علم و قدرت ان ہی کے؛ وَہُوَ الْعَلِیْمُ الْقَدِیْرُ (۹۶۲۱) ارادہ و مشیت ان ہی کے اَوْصَا تَشَاءُ وَرَآءَ اَکْا اَنْ یَّشَآءَ اللّٰہُ (۲۰۶۲۹) سماعت و بصارت ان ہی کے وَآیَاتُہٗا هُوَ السَّمِیْعُ الْبَصِیْرُ (۱۶۱۵) اَمَّنْ یَمْلِکُ السَّمِیْعَ وَالْبَصَاہَ فِیْ قُلُوْبِنَا اللّٰہُ (۹۶۱۱) فَلَنَعْمَ بِاَقْبِل۔

بیچ میدانی کہ تو کیستی و چہیستی؟ در دولت دریا ب نیکیستی یا نیستی؟
آنکہ می بیند بصیرت آنکہ می شنود سمیع آنکہ می داند علیم است خود بگو تو کیستی؟
وجود بھی حق تعالیٰ ہی کے لئے ثابت؛ اللّٰہُ لَا اِلٰہَ اِلَّا ہُوَ الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ (۹۶۲۳) ہو

اکا اول والاخر والظاہر والباطن وهو بکل شئی علیہم (۱۰۶۲۷) وجود کے چاروں مراتب کا حق تعالیٰ ہی کے لئے ہونا حصر ثابت ہو رہا ہے۔ اس فقر کا احساس ہوتے ہی عارف

حیج اٹھتا ہے

میرا مجھ میں کچھ بھی نہیں سب ہے تیرا تیرا تجھ کو دیتے کیا جاتا ہے میرا

عارف روم نے اسی کیفیت کو یوں پیش کیا ہے

چسیت تو حید خدا آموختن خوشی تن را پیش واحد سوختن!

گرہی خواہی کہ بفروزی چو روز ہستی ہجوں شمع شب خود را بسو

ز آنکہ ہستی سخت مستی آورد عقل از سر شرم از دل مے برد

ہر کہ از ہستی خود مفقود شد منتہائے کار او محمود شد

اب حق تعالیٰ ہی حی ہیں ظاہراً باطناً، مرید ہیں ظاہراً باطناً، قدیر ہیں ظاہراً باطناً، سمیع، بصیر، کلیم ہیں ظاہراً باطناً، یہی عرفا کی اصطلاح میں قرب فرالض ہے یعنی من حیث الوجود میں نہیں ہوں حق موجود ہے۔ حضرت کمال اللہ شاہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس حقیقت کو کس خوبی سے بیان فرمایا ہے۔

عاری حیات و علم سوئے بے قدرت چو خدا ہے
احوال اپنا کیا کہوں میں نہیں ہوں حق موجود ہے
میں ہوں صم شہنشاہی حق میں بلصبرینا ہے حق!
میں گنگ ہوں گویا ہے حق میں نہیں ہوں حق موجود ہے
اول بھی حق آخر بھی حق باطن بھی حق ظاہر بھی حق
غائب بھی حق حاضر بھی حق میں نہیں ہوں حق موجود ہے

ذاتی صفت حق کی قوم، میری حقیقت ہے عدم
لحظہ بے لحظہ دم بدم میں نہیں ہوں حق موجود ہے
تھا حق، نہ تھا میں، اولاً میں نارہو نگا مستقبل
الآن کماکان کوٹن، میں نہیں ہوں حق موجود ہے

ثانیاً عبودیت اس امر کا جانتا ہے کہ ہم امین، میں۔ فقر کے امتیاز سے خود بخود ہمیں لامنت کا امتیاز حاصل ہو جاتا ہے۔ ہم میں وجود و انا، صفات و افعال، مالکیت و حاکمیت، من حیث الالمانت پائے جاتے ہیں۔ میں حق تعالیٰ ہی کے وجود سے موجود ہوں، ان ہی کی حیات سے زندہ ہوں، ان کے علم سے جانتا ہوں، ان کی قدرت اور ارادے سے قدرت اور ارادہ رکھتا ہوں، ان کی سماعت سے سنتا، بصارت سے دیکھتا اور کلام سے بولتا ہوں،

یہی قوم کی اصطلاح میں قُربِ نوافل ہے، حق تعالیٰ ہی کے لئے وجود اور صفات وجودیہ اصالتہً اور بطورِ حصر ثابت ہیں اور ہماری طرف ان کی نسبت امانتہً ہو رہی ہے۔ فقر و امانت کے اعتبارات کے جلنے سے سبحان اللہ و مَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ کا جو بصیرت محمدیہ ہے بروئے قرآنِ سَخِّق ہو جاتا ہے یعنی ہم حق تعالیٰ کی چیزیں اصالتہً اپنے لئے ثابت نہیں کر رہے ہیں اور اس طرح 'شُرک' سے دور ہیں اور نہ ہی اپنی چیزیں، ذاتیات، صفاتِ عدمیہ و ناقصہ کی نسبت حق تعالیٰ کی طرف کر رہے ہیں کہ ان کی تنزیہ متاثر ہو اور کفر لازم آئے ہم ان کی چیزیں ان ہی کے لئے ثابت کر رہے ہیں اور یہی توحیدِ اصلی ہے۔

(بقیہ حاشیہ ص ۹۰) و الحدیث رواہ البخاری، بعض روایات میں فَوَادِهِ الَّذِي يَعْقِلُ بِهِ لِسَانَهُ الَّذِي يَتَكَلَّمُ بِهِ (شرح مشکوٰۃ) وارد ہے۔

(حاشیہ صفحہ ۸۹) ۱۵ صفحہ ۸۹ تا ۹۱ کے بیانات کا خلاصہ یوں پیش کیا جا سکتا ہے: کلمہ طیب کلام اللہ ہے، اللہ محمد رسول اللہ کی نفی و اثبات و اثبات کا مخلص یہ ہے کہ:-

(۱) وجود اور اس کے لوازم (صفاتِ افعال، مالکیت و حاکمیت) کی نسبت خالق کی طرف کہ جانی چلتے۔ یہ اثبات ہے۔ (۲) عدمیت اور اس کے لوازم کی نسبت مخلوق کی طرف کی جانی چاہئے۔ یہ نفی ہے یعنی اعتبارات حق اصالتہً مخلوق نہیں۔ لہذا اعتبارات کو مخلوق سے کاٹ کر ان کی نفی کر کے، ان کو حق میں ثابت کرنا ہے۔ یہی ہر مضموم کلمہ طیب کی نفی و اثبات کا یہ صدق محض ہے (۳-۴) اگر عدمیت اور اس کے لوازم کی نسبت حقیقتہً خالق کی طرف کی جائے تو یہ کفر ہے اور وجود اور اس کے لوازم کی نسبت اصالتہً مخلوق کی طرف کی جانے تو یہ شرک ہے۔ یہ کذب محض ہے۔ (۵) وجود اور اس کے لوازم کی نسبت مخلوق کی طرف مجازاً باوجود اس کے فقر ذاتی کے کی جا سکتی ہے۔ یہ امانت کی نسبت ہے۔ انسان خلیفہٴ حق و اوصیاءِ خلافہ و نیابت یہ استعمال صحیح ہے اسی کو اثبات کا اثبات کہتے ہیں یعنی اعتبارات و لوازم وجود و مخلوق سے نفی کیے گئے تھے ان ہی کا اثبات کیا جا رہا ہے، اصالتہً نہیں امانتہً (۶) لوازم عدمیہ کی نسبت خالق کی طرف مجازاً باوجود اس کے غنائے ذاتی کے کی جا سکتی ہے۔ اس کو نسبت "وکالت" کہا جاتا ہے۔ اس نکتہ کو متن میں پیش نہیں کیا گیا ہے۔ اس پر یہاں ذرا مزید کر لو۔ دیکھو عدالت فوجداری میں وکیل اپنے موکل کی جانب سے پیروی کر رہا ہے جس پر جرم کا الزام ہے۔ دورانِ بحث میں وکیل اپنے موکل کو گواہ کہتا ہے لیکن اس سے اس کی مدد و موکل سوتی ہے نہ کہ خود اس کی ذات، اسی طرح دیوانی مقدمات میں ڈگریاں وکیل اپنے گواہ کو دیا اور دیوانہ وکیل اپنے موکل کو دیا کہتا ہے لیکن ظاہر ہے کہ یہ تمام نسبتیں مجازی ہیں۔ اسی مثال سے سمجھ لو کہ حق کی طرف عدمیت کی نسبت حقیقتہً کبھی نہیں کی جا سکتی۔ سبحانہ تعالیٰ ہا یہ صفوں، لیکن چونکہ بند کے طرف سے حق تعالیٰ خود اس کے لادروار کو وکالت انجام دے رہے ہیں لہذا ان اللہ علی کل شئی وکیل، فاتخذہ وکیلاً؛ وغیرہ اس لئے کبھی اتہا

فقر اور امانت کے نتیجہ کے طور پر عہد کو "خلافت" اور "ولایت" حاصل ہوتی ہے۔ جب وہ
امانات الہیہ کا استعمال کائنات کے مقابلہ میں کرتا ہے تو "خلیفۃ اللہ فی الارض" کہلاتا ہے
اور جب حق تعالیٰ کے مقابلہ میں کرتا ہے تو ولی^{علیہ السلام} ہوتا ہے۔ عبد اللہ کے یہی چار اعتبار ہیں
فقر و امانت و خلافت و ولایت! اللہ اللہ کیا شان ہے "عبد اللہ" کی!

(بقیہ حاشیہ ص ۷۷) مہمت و شفقت سے بندے کے لوازم کو اپنی طرف منسوب فرماتے ہیں جیسے یا ابن آدم مہمت
فلم تعدنی، یا ابن آدم استطعتک فلم تطعننی، یا ابن آدم استسقیتمک فلم تسقنی (رواہ سلم)
جہاں ان احادیث سے یہ سمجھ لیتے ہیں کہ وجود حقیقی معنی میں عدمیات سے متصف ہو سکتا ہے اور اس طرح الحاد میں جا گرتے
ہیں۔ یاد رکھو کہ صفات ناقصہ کا مرجع ذات عبد ہے ان کی نسبت ذات حق کی طرف حقیقتاً تہرگز نہیں کی جاسکتی
حق تعالیٰ اعتبارات خلق سے منترہ ہیں لیس کمثلہ ان کی شان ہے جو ان کی تزیین کو متاثر کرتا ہے وہ ملحد ہے!

(حاشیہ صفحہ ۷۸) شہ ولی مشتق ہے ولایت سے یعنی جو اللہ سے نزدیک ہو، اس کا مقرب ہو، محبوب ہو، یہ ولایت
عامہ "تمام مؤمنین کو حاصل ہے بقول اللہ ولی الذین امنوا (۲۶۲) اس ولایت کے لئے اللہ کو الہ جانا اور
رسالت کی تصدیق کرنی کافی ہے اہل باطل سے دوری اللہ سے اعتقاداً قرب ہے۔ "ولایت خاصہ" عبارت ہے انکشاف بر
معیت سے اس "سر سے واقف ہوا، اس پر یقین کیا کہ" مقام قرب، حاصل ہو گیا، اس کی طوطیت، استحضار و استعمال
سے بین المقربین اس کے درجات بلند ہوتے ہیں۔ اس ہر کا علم و استحضار گویا عین عمل ہے۔ شریعت کے علم کو افضل یا سہا
قرار دیا گیا ہے۔ افضل الایمان ان تعلم ان اللہ معک حیثما کنتم (عن عبادة بن الصامت) اور اسی علم کو
افضل الاعمال بھی سمجھا گیا ہے: افضل الاعمال العلم باللہ (الترمذی فی النوادر) جس طرح لالہ اللہ محمد رسول اللہ
کے ماننے اور اقرار کرتے ہی "اصحاب ششمہ" سے نکل کر اصحاب میمنہ میں داخل ہو جاتا ہے، اسی طرح ہر معیت کے
جان لینے اور مان لینے کے ساتھ ہی وہ اصحاب میمنہ سے ترقی کر کے "مقربین" میں داخل ہو جاتا ہے، اس کو "مقام قرب"
حاصل ہو جاتا ہے۔ اب جس قدر اس علم کا استحضار رکھی جاتے ہی اس کے مراتب بین المقربین بلند ہونگے ان ہی
تین گروہوں کا ذکر سورہ واقفہ میں کیا گیا ہے اور ان کے احوال کی تفصیل پیش کی گئی: فاصحاب المیمنۃ ما اصحاب
المیمنۃ و اصحاب المشئمۃ ما اصحاب المشئمۃ و السائقون و السائقون اولئک المقربون
(۱۱۶۲) مقربین کے متعلق ارشاد ہوتا ہے۔ فاما ان کان من المقربین فرح و وسیحان و جنت نعیم (۱۱۶۲)
یعنی مقربین کو بعد موت دخل جنت اور دیدار الہی کی بشارت دی جا رہی ہے، ریح و رحمان (راحت و روزی) مقربین
کو لقلۃ الہی کے دیدار کے سوا کس چیز سے مل سکتی ہے؟ زندگی میں انہیں وجہ اللہ کی رویت تو حاصل تھی لیکن
ذات اللہ یا لقلۃ الہی کا اشتیاق تھا، اضطراب تھا، موت کے وقت یہ اشتیاق و اضطراب بھی لپنے دیدار سے رفع
سزا دیں گے اور لا بد رسن لقلۃ کا وعدہ پورا ہو جائیگا۔ ان شاء اللہ العزیز۔

(کذا قال مرشدی)

تو بقیمت داری ہر دو جہا نے!! چہ کنہ فت در خود نے دانی!
مغربی عبد کی اسی شان کو پیش کرتے ہیں:-

ما متظہر جلدہ صفا تیمم! اجسام جہاں نمائے ذاتیم!

ہم معنی جلدہ ممکناتیم! ہم صورت واجب الوجودیم

بیروں زجہات و درجہاتیم! برتر مکان و درسا کیم

محبوس و نحیف رانجاتیم! بیمار وضعیف راشفائیم

چوں چرخ اگر چہ بے ثباتیم! چوں قطب زجائے خود نہ جنیم

کسی اور عارف نے شانِ خلافت و ولایت کو ملحوظ رکھ کے فرمایا ہے

مایم ستون و سقف وینا مایم مدار جملہ اشیا

پر کار وجود برہمہ طور مایم محیط و مرکز و دور

مایم و طفیل ما است کو بنین سلطان سر بر یہ قاب تو بین

عبد کی یہ شان ظاہر ہے کہ اس لئے ہے کہ اس کے پاس اللہ ہے، ان کی ہویت نسبت
ہے، ان کی صفات ہیں، افعال ہیں، ملک و حکومت ہیں۔ اسی لئے عبد اللہ

(۱) اپنی قیومیت ذاتیہ سے فانی ہو کر حق تعالیٰ کی قیومیت (ہویت و وجود و انا)
سے باقی ہے، وجود نامنہ و قیامنا بہ، ہو و لا غیرہ و کلاہ، جب وہ اپنی ذات سے میت
ہو جاتا ہے تو اس کو حق تعالیٰ کی ذات سے بقا حاصل ہوتی ہے، وہ فانی ز خویش باقی
بہ حق ہو جاتا ہے اب کسی عاشق کی زبانی سنو کہ کیا واقعہ گزرتا ہے۔

دی گفت کہ اے عاشق شیدا تا تو یکتا شدی از دوئی یکم ام یا تو

دیم اور اچشم او پس گفتم! اے جان جہاں تو کستی؟ گفت تا تو (عراقی)

گفتش خواہم کہ بینم ہر تر اے نازنین!! گفت خواہی گر مرا بینی برو خو دراپہیں

گفتش با تو نشستن آرزو: اردو دلم گفت اگر اس آرزو باشد ترا با خود نشیں

گفتش بے پردہ بالوگر سخن گویم رواست گفت در پردہ نشاید گفت با ما بیش ازین (سوزی)
 جب عبد کا قیام ذات اللہ میں ہو جاتا ہے تو چونکہ اللہ کی ذات سرور محض ہوتی ہے
 اس لئے عبد اپنے اندر ایک ایسا سرور محسوس کرتا ہے جو ناقابل بیان ہوتا ہے اور جس کو
 دنیا کا کوئی غم متاثر نہیں کر سکتا۔ اور لفظوں کے ”الذین آمنوا وطمئن قلوبہم بذاکر اللہ
 الا بذاکر اللہ تطئن القلوب“ طمانیت محض و ذوق خالص کا مرکز بن جاتا ہے۔

کالے بلبیل جان مست بیاد تو مرا وے پایہ غم نیست بیاد تو مرا
 لذات جہاں را ہمہ در پا گند ذوقیکہ دید دست بیاد تو مرا (جائی)
 در جبر تو بودہ اندوہ و آزارم! از وصل تو رفت ہستی و پندارم
 شادی آمد و نصیب جانم شد انہوں جان تن خویش را بر اہت وارم
 اور یَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي فَادْخُلِي
 جَنَّتِي (۱۱۴۶۳) کا صحیح مصداق ہو جاتا ہے اور جنت ذات میں داخل ہو جاتا ہے۔

(۲) عبد اللہ کا علم و عمل من اللہ ہو جاتا ہے، نفس و ہوی فنا ہو جاتے ہیں۔ وہ جان لیتا

لہ اور جو تفصیلات پیش ہوئی ہیں ان سے آپ سمجھ گئے ہونگے کہ نفس کیا ہے اور ہوی کیا۔ بعد کے لئے نہ وجود ہی
 اصالت ثابت ہوتا ہے اور نہ ”انا“ اور ”علم“ اس کی شان ظہور ہو لایا ہے (پ ۶۶) ماہیت وہ معلوم ہے۔ معصوم الوجود ہے،
 قلت اس کے اسی عدم اضائی کو تعبیر کرتی ہے۔ اب اگر وہ اپنے کو خود بخود موجود سمجھنے لگتا ہے اور خود کی نسبت اپنی
 طرف اصل حیثیت سے کہنے لگتا ہے تو فاصب قرار پاتا ہے۔ اور اس طرح ”نفس“ پیدا ہوتا ہے یہ شرک فی الوجود سے پیدا
 ہوتا ہے اور جب وہ علم و انا کو اپنا سمجھتا ہے من حیث الغصب تو ہوی پیدا ہوتی ہے نفس و ہوی کی وجہ سے وہ امانت
 کی حیثیت سے نکل کر فاصباً حیثیت اختیار کر لیتا ہے، تو خود چھوڑ کر شرک میں مبتلا ہو جاتا ہے۔

ہوی کی مذمت قرآن کریم میں کی جگہ آئی ہے: وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضَلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ (۱۱۶۲۳) وَالْمَنَّا
 مِنْ خَافٍ مَّقَامِ رَبِّهِ وَهِيَ النَّفْسُ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْبِخْتَةَ هِيَ الْمَادِي (۱۱۶۳۰) فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ
 إِنَّ نَعْدَابَ لَوَ (۱۱۶۴۰) وَلَا تَطْلُبْ مَنْ أَعْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَهْرَءًا فَرَسًا طَاهِرًا (۱۱۶۱۵) وَ
 اتَّبِعْ هَوَاهُ فَتَرْدَىٰ (۱۱۶۱۶) أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ الْهَوَىٰ هَوَاهُ (۱۱۶۱۹) أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ الْهَوَىٰ هَوَاهُ
 وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ (۱۱۶۲۵)

اسی طرح نفس کی مذمت میں فرمایا وَمَا أُبْرِي لِنَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمْنَا (۱۱۶۲۶)

ہی کہ جس کو بخود وجود نہیں اس کو علم کہاں سے اور اس کا عمل اپنا کیسے۔ اس کے اقتضائے فنی کے مطابق علم اور عمل کی تخلیق حق تعالیٰ ہی کی جانب سے ہوتی ہے۔ وہ پاتا ہے کہ علم خواہ وہ علم ہدایت ہو یا علم ضلالت النفس ہی سے پیدا ہوتا ہے۔ لیکن وہ یہ بھی جانتا ہے کہ علم تو عظیم ہی کی صفت ہے اور عظیم حق تعالیٰ ہی ہیں۔ حق تعالیٰ کی ذات و صفات میں معانرت و انفکاک نہ عقلاً قابل تصور ہے نہ نقلاً نہ ذوقاً نہ کشفاً نہ علماً نہ خارجاً۔ لہذا النفس میں حق تعالیٰ ہی ثابت ہوتے ہیں اور سمجھیں آجاتا ہے کہ بھدی من یشاء ویضل من یشاء کے کیا معنی ہیں۔ ہدایت و ضلالت کا علم اقتضاتِ عید کے مطابق حق تعالیٰ ہی دیتے ہیں جو النفس میں موجود ہیں عمل کو بھی وہ من اللہ سمجھتا ہے اور افعال کی نسبت اپنی ذات کی جانب من حیث تخلیق نہیں کرتا۔

چوں ذات تو منفی بودے صاحب ہش! از نسبت افعال بخودش باش خمش!
شیریں مثلے شنو مکن روئے ترش بخت العرش اولاً ثم انقش

(۳۱) عبد اللہ کے دل میں اللہ من حیث الباطن اور نظر میں اللہ من حیث الظاہر بس جاتا ہے، آفاق میں جہاں وہ دیکھتا ہے حق تعالیٰ ہی کو پاتا ہے، وہ کبھی مغربی کی زبان میں کہتا ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۹۴) نفس کا دعویٰ ہے کہ میں ہوں، یا یہ میری ملک ہے، حالانکہ نہ وجود اس کا ہے اور نہ ملک اس کی، نفس کا اپنی ہستی کو ثابت کرنا ہی شرک ہے اسی لئے حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ان تموت النفس وھی مشرکۃ قتل کی وجہ شرک ہے بھولنے فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموہم (۷۶۱)، اس شرک ہی کی وجہ سے آپ نے نفس کو انسان کا سب سے بڑا دشمن قرار دیا "اعدای عدوک نفسک الیٰ یجنبدیک" (البیہقی من حدیث ابن عباس) مومن کی تعریف میں حضور نے فرمایا ہے "ان المومن من یخیرم لنفسہ من بین جنبدیہ" "درواہ البیہقی فی شعب الایمان من حدیث ابن عباس" نفس ہی مجاب حق ہے۔

تاوی حق مانیابی بوئے تونباشی خدا نماید روئے

ہوئی کے فنا ہونے سے انسان نورانی ہو جاتا ہے اور نفس کے فنا ہونے سے نور ہو جاتا ہے، اس طرح وہ اللہم اجعل فی نفسی نوراً واجعلنی نوراً کا صدق بن جاتا ہے۔

ہر کبھی نگہ دیدہ درومی نگرد ہر چہ می بینم از وجہ باومی بینم
 توز یکسوئے نظری کن و من از ہمہ سو توز یکسو و منش از ہمہ سوی بینم
 گاہ با جملہ و گہ جملہ از منے داخم گاہ او جملہ و گہ جملہ ازومی بینم
 مغربی اینکہ تواش می طلبی در خلوت من عیاں بر سر سر کو چہ و کومی بینم
 اور کبھی شیخ اکبر کے ساتھ ہو کر سر دھنتا ہے۔

فَلَا تَنْظُرِ الْعَيْنُ إِلَّا إِلَيْهِ وَلَا يَفْعُ الْحُكْمُ إِلَّا عَلَيْهِ
 فَتَخَنُّ لَهُ وَبِهَا فِي يَدَيْهِ وَ فِي كُلِّ حَالٍ فَإِنَّا لَدَيْهِ

اور اپنے آقا سرور و عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ میں اپنے اس نظارہ میں انویاد
 لذت کا خواہاں ہوتا ہے:-

اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ لَذَّةَ النَّظَرِ إِلَى وَجْهِكَ وَ شَوْقًا إِلَى لِقَائِكَ فِي غَيْرِ
 ضَرِّهِ أَوْ مَضْطَرَّةٍ وَلَا فِتْنَةٍ مُصْنَلَةٍ ۝ (رواہ انس)

اے اللہ اس کے سوا کچھ نہیں دیکھتی، کوئی حکم ایسا نہیں جو اس کے سوا کسی اور پر واقع ہوتا ہو۔ ہم اسی کے لئے اور
 اسی کے ہاتھوں میں ہیں اور ہر حال میں اس کے پاس ہیں۔

اے اللہ سوال کرتا ہوں کہ تیرے لبت سے تیرے چہرے کے دیکھنے کی اور آرزو مندی تیرے لقا کی غیر حالت نقصان
 میں جو نقصان کرنے والا ہو اور نہ آرمایش و گمراہی کی راہ سے ہو۔

اے یہاں نظر سے مراد رویت ہے اور رویت معرفت کا ثمرہ ہے، یہ معرفت سرسجیت کے جاننے سے حاصل ہوتی
 ہے جس کی توضیح اوپر کے صفات میں کی گئی۔ اور لذت محبت کا نتیجہ ہے۔ لذت نظر کی طلب میں معرفت و محبت کی طلب
 بھی شامل ہے۔

شوق کے معنی یہ ہیں کہ اپنے محبوب و مطلوب کی تلاش کی جائے یہاں تک کہ وہ نظروں کے سامنے آجائے،
 یہی لقا ہے جو شوق کا منہا ہے۔

لذت نظر میں مرزا کا پہلو یہ ہے کہ عارف و جہ اللہ کے شہود کو جو روزِ گرفت کے ساتھ اور ادو وظائف میں شوق
 ہو جائے اور اضلال یہ کہ وہ خلق کو جو حق سمجھنے لگے جہت حق و جہت خلق میں تمیز باقی نہ رہے تو ضلالت و گمراہی کے
 سوا اور کیا آتا ہے۔

اس عالم میں رویت حق یا لقا ممکن نہیں، حضرت موسیٰ نے لقا کی خواہش کی تو سمجھا گیا کہ یہ ممکن نہیں "لن ترونی"
 (ہاشمی برصغیر)

انفس میں مددک وہ حق تعالیٰ ہی کو پاتا ہے، کوئی لحظہ اُس کے حضور و یافت سے اس کو ذہول نہیں ہوتا حضور و شہود ہی کے نقصان کو نقصان سمجھتا ہے جو قابل افسوس ہے، دوسری تمام اشیا سے وہ بے پروا ہے، وہ "عنی عن الشیء" ہے "عنی بالشیء" نہیں لگتا۔
تَأْسُوا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ ۚ إِنَّكُمْ بِرَأْسِ الْكَلْبِ لَمُعُونَ ۚ مَجْزُوعِينَ مِّنْ حَاطِبِ هُوَ كَرٌ
وہ کہتا ہے!

اے آنکھ شب و روز خدائے طلبی کوری اگر از خویش تن جدا می طلبی
حق با تو بہر زباں سخن مے گوید سرتافت دست منم کجا می طلبی؟
(سرمد)

کبھی ان الفاظ میں ان کو خطاب کرتا ہے۔

اے آنکھ خدائے مے بجوئی ہر جا تو عین حدائی نہ جبدائی بجا
ابن جستن تو بدان مے ماند کہ قطرہ میان آب و می جوید ویا
اپنی تلاش کا اس کو زمانہ یاد آتا ہے اور ختم تلاش پر جو الفاظ اس کی زبان سے نکلے

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۹۶) ایک اور جگہ ارشاد ہے کہ "یحذركم الله نفسه" اسی لئے لقاء کے شوق ہی کی دعا کی گئی ہے، اس شوق کی تکمیل بعد موت یا عالم آخرت میں ہوگی۔

اب اگر کوئی شخص اسی عالم میں رویت کا قائل ہو تو یہ اضلال ہوگا، اور اگر شوق لقا کا فوراً اتنا ہو جائے کہ جب اللہ کے شہود سے صرف نظر کر لے تو یہ کھلا ہوا ضرر ہے۔ کیونکہ اتباع نبوت نہ ہو سکیگی اور یہ نقصان و خسارہ کی جہت ہے۔

اس پاکیزہ دعا کے ذریعہ حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں لذت نظر اور شوق لقا کو حق تعالیٰ سے مانگنے

کی تعلیم کی ہے اور ان کے اضرار و اضلال سے بھی محفوظ رکھنے کی توفیق چاہی ہے۔

تھے ان کو دوہراتا ہے

لے دوست تراہر مکانِ محبتم ہر دمِ خیرت زاین و آلِ محبتم
 دیدم تو خویش را تو خود من بودی نجلت زده ام کہ تو نشاں محبتم
 لے دوست میان ما جدائی تا کے چون ملو ام این توئی و مائی تا کے
 با غیرت تو محال غیرے چو نامد پس در نظر این غیر نمائی تا کے
 پس عبدِ حقیقی کا عمل یہی یافت و شہود ہے، اسی یافت و شہود کا نتیجہ محویت فی
 الذات ہے یعنی جب تجریدِ نفسی کے ساتھ استغراق فی الحق ہو تو ہو الباطن کے آثار
 نمودار ہوتے ہیں۔ یہ فنا الفنا کا مقام ہے، محویت ہے، "استرداد امانت" ہے، اب
 عبد نہیں رہتا، اللہ ہی اللہ رہتا ہے

ماند آن اللہ باقی جملہ رفت ! اللہ لیس فی الوجود غیر اللہ
 قل اللہ ثم ذکرہم !

لیکن یہ بلی مع اللہ وقت ہے اس کا اختیاری نہیں، یہ حال ہے مقام نہیں، اس کا
 اصل مقام تو عبدیت ہے جو قرب و وصال کا افضل ترین مقام ہے، دیکھو اسی وجہ سے
 معراج کے بیان میں جو اقرب مقام او ادنیٰ اور کمالِ تقرب حق تعالیٰ ہے حضورِ انور
 صلعم کو عبد ہی سے مخاطب فرمایا گیا سبحان الذی اسریٰ بعبدہ (۱۶۱۵) فاوحی الی عبدہ
 ما اوحی (۱۵۶۲۷) اسی لئے اس کا تکمیلی مقام عبدیت ہے، اس مقام پر فائز ہو کر مرتبہ دین میں
 وہ عبادت و استعانت کو لازمی قرار دیتا ہے اور مرتبہ قرب میں یافت و شہود کو محویت
 میں عبدِ شرع کی پابندی سے کہی آزاد نہیں ہو سکتا۔ عارفِ رومی اس کی مصلحت

لے ابو سعید از عجم نہیں فرموشہ کہا جاتا ہے، فرطے ہیں، روزگار سے اور ایسے خود را می یافتم، انوں خود را می جویم اور
 می یایم چون بیانی برہی و چوں برہی بیانی، چوں او پیدا شود تو نباشی، چوں تو نباشی او پیدا شود

لہی مع اللہ ساعۃ لا یسعنی فیہ ملک مقرب ولا نبی مصل (احمدیث ذکرہ الصوفیہ کثیراً)

یوں بیان فرماتے ہیں:-

از ریاضت نیست یکدم او جدا	باہمہ قربے کہ دارد با خدا!
وز بد و نیک جہاں آگاہ شد	زانکہ ہر کو مقتدرے راہ شد
چو رہا نہ حلق را از دستِ غم	گر نہ باشد در عمل ثابت قدم
تا بعش را میل طاعت دائم است	مقتدای حول در ریاضت قائم است
ہر زبانش نوع دیگر آیت است	دیگر آنکہ شان حق بے غایت است
معرفت بے غایت آذنیہ ہم	چوں کہ معروف است بجد لاجرم
روز و شب را صرف طاعت میکند	عمر باگر او ریاضت می کند
لاجرم دائم بود در جستجو	دبدم بیند جمال دیگر او
فاستقم بودش خطاب از ذوالجلال	حال پیغمبر نگر با ایں کمال
کز خودی فانی بجاناں وصل است	رہنمائی لائق آں کامل است
کو یہ احکام شریعت می رو	سبب راہ طریقت آں بود!
تا ز وصل دوست باہرہ شوی	این چنین کامل بجوگرہ روی

عبداللہ کو اللہ کے سوا اگر مارا جہاں بھی دیا جائے تو وہ اس کی طرف آنکھ

اٹھا کر نہ دیکھے، کیونکہ وہ جانتا ہے کہ حقیقتِ حال کیا ہے۔

در کنارِ خویش سر خواہی فلکند	زانکہ گر جائے نظر خواہی فلکند
تا بدال دل شاد باشی یک نفس	کیست زو بہتر بجوئے سچکپس
آنچہ می خواہم من از تو ہم توئی!	من نہ شادی خواہم و نہ خسروی

عبداللہ کی زندگی کا مقصود بس یہی عبادت و عبودیت، یہی یافت و شہود ہے۔

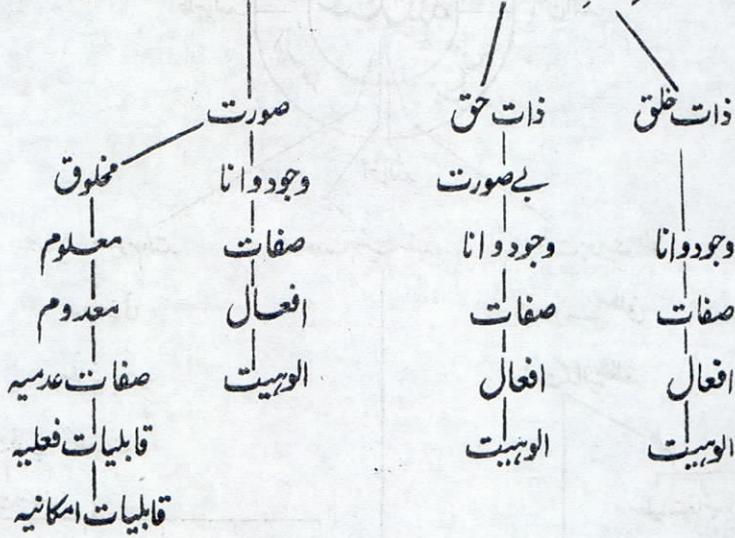
بر زندہ دلال بے تو حرام است نفس	از زندگیم بندگی توست ہوس
جاشی ز تو ہمیں ترامی خواہد بس	خواہد ز تو مقصود دل خود ہر کس

اپنے سولی سے اس کی دعا بس یہی ہوتی ہے الھی انت مقصودی و رضاؤک مطلوبی
 ترکت لك الدنيا والاخرة. اتمم علیک نعمتک و اسزقتی وصولک التام!
 ایسا عبد سقرین میں شامل ہو کر اس بشارت کا مستحق ہو جاتا ہو کہ فَاَمَّا اِنْ كَانَ مِنَ
 الْمُقَرَّبِينَ فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتُ نَعِيمٌ (۱۶۶۲۰)

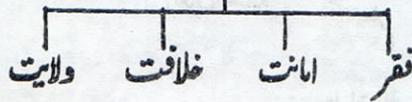
ضمیمہ

(۱) مندرجہ ذیل نقشہ سے ہمارے بیان کا ایک خلاصہ حاصل ہو سکتا ہے۔

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُوْلُ اللَّهِ

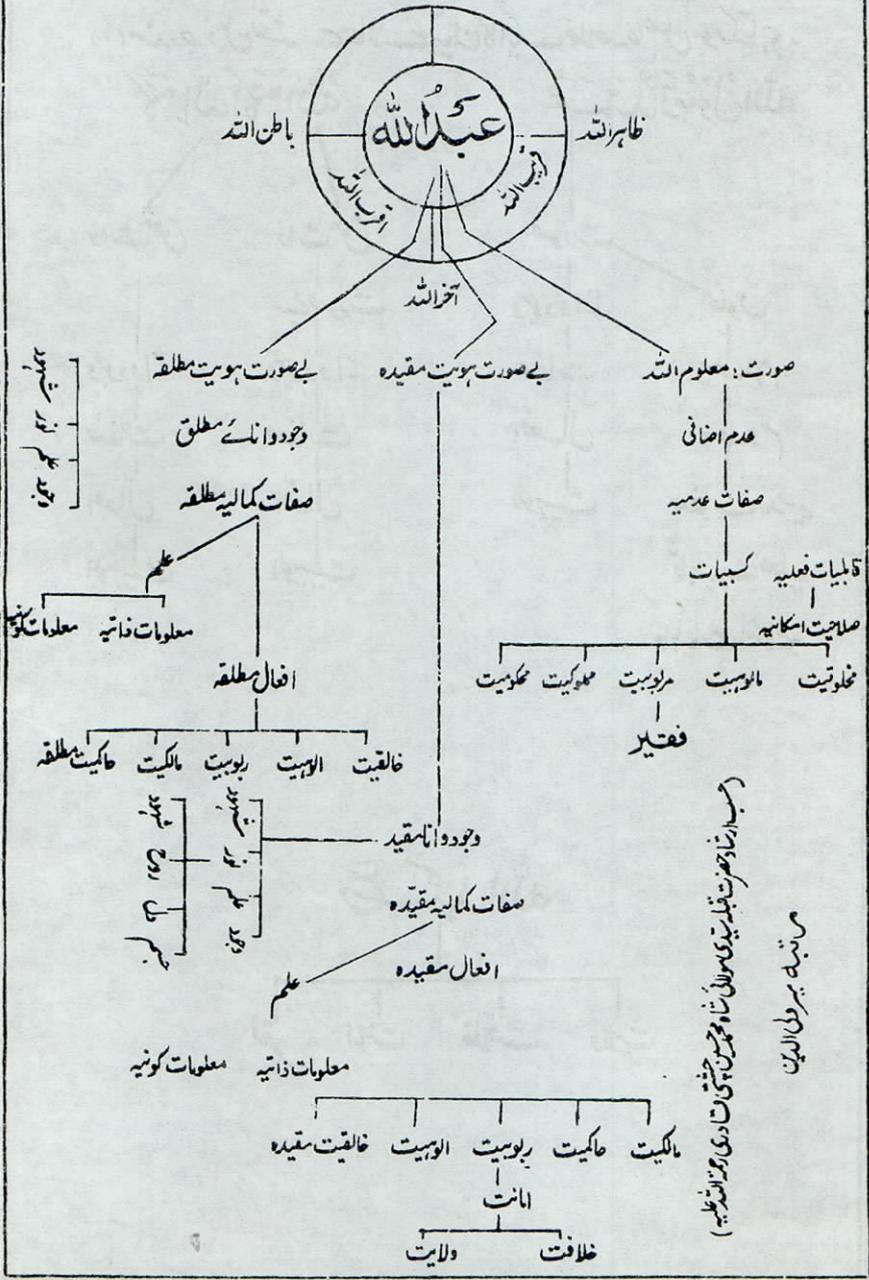


عبداللہ



(۲) بیہ دوسرا نقشہ اور زیادہ واضح و مفصل ہے۔

اول اللہ



باب (۴) تنزلات

یک نقطہ الف گشت و الف گشت جروا در ہر حرف الف بنام موصوف
 چوں حرف مرکب شدہ آمد بہ سخن ظرفیت سخن نقطہ در و چون مغروف
 تحصیل وجود ہر عدد از احد است تفصیل مراتب احد از عدد است
 عارف کہ ز فیض قدسش مدد است ربط حق ز خلق انجمن معتقد است

گزشتہ باب میں ہم نے حق و خلق کے ربط کی توضیح پیش کرتے ہوئے کہا تھا کہ ذات
 خلق خارجاً مخلوق ہے، داخلہً معلوم ہے، غیر ذات حق ہے، ذات حق منزہ ہے، ان تمام اعتبارات
 سے جو ذاتِ خلق کے اعتبارات ہیں۔ اس طرح غیریت من حیث الذوات بے تاویل و
 بے احتمال اصطلاح ثابت ہے۔ کتاب و سنت سے اس کی تائید و توثیق ہوتی ہے۔ کتاب
 سنت سے یہ بھی صاف ظاہر ہے کہ ذاتِ خلق کا ظاہر و باطن حق ہے۔ اولاً آخر حق ہے،
 ان کو محیط حق اور ان کے ساتھ حق ہے، ان کے قریب حق، ان سے اقرب حق ہے۔ باوجود
 عینیت (یعنی ظاہریت، باطنیت، اولیت، آخریت، قرب و اقربیت، احاطہ
 معیت) کی توجیہ، جیسا کہ ہم نے ثابت کیا، اسی طرح ہوسکتی ہے کہ ہم یہ مان لیں کہ حق تعالیٰ
 بحالہ و باوصافہ و بجد ذاتہ جیسے کے ویسے رہ کر بلا تبدیل و تغیر، بلا تعدد و کثرت صفت کے
 ذریعہ صورت معلوم سے خود ظاہر ہوئے تو معلوم کے موافق خلق کا نمود وجود ظاہر میں بطور
 وجود ظلی ہوا اور اعتبارات الہیہ خلق سے وابستہ ہو گئے، کتاب و سنت کو معیار حق

قرار دے کر ہم نے صراحت النص و دلالتہ النص سے بلا تاویل و توجیہ بلا اشارت النص اس نظریہ کو ثابت کیا اور صحیح احادیث سے اس کی تائید و توثیق کی۔

اسی صداقتِ عظیمہ کو صوفیہ اسلام نے اپنی مغلط اصطلاحی زبان میں بھی پیش کیا ہے اس کو تنزیلاتِ ستہ کا نظریہ کہا جاتا ہے۔ یہ ایک مشہور و معروف نظریہ ہے، اس کی توضیح و تشریح میں بے شمار رسالے لکھے جا چکے ہیں۔ یہاں ہمارا مقصد اس نظریہ کو اختصار کے ساتھ پیش کر کے یہ بتلانا ہے کہ صوفیہ کرام نے بعض مقامات کی توضیح میں اس قدر اجمال سے کام لیا اور بعض مقامات کو اس قدر تشنہ چھوڑ دیا کہ غلط فہمیوں کی وجہ سے فتنہ کا دروازہ کھل گیا اور اباحت و الحاد نے سینکڑوں کے منافع ایمان کو تاراج کر دیا! ملاحظہ اور زنادقہ نے عینیتِ محضہ کی تعلیم شروع کر دی اور غیریتِ ذاتیہ شریٰ کا انکار کر دیا۔ صداقت کا معیار کتابِ سنت نہ رہا، اس تعلیم کو ایک راز قرار دیا گیا جو سینہ بسینہ منتقل ہونا چلا آ رہا ہے جس میں غلطی کا کوئی احتمال نہیں! اس سینہ بسینہ علم کی رو سے غیریت نہیں عینیت صداقت ہے! شریٰ غیر ذاتِ حق نہیں! عین ذاتِ حق ہے! وحدت الوجود یا ہمہ اوست باعتبار وجود نہیں باعتبار شریٰ ہے! ہمہ اوست کے اعتقاد کے لحاظ سے اتباعِ شریعت کی ضرورت کیا ہے؟ حق تعالیٰ آمر نہیں نہ کہ مامور، جب تک غیریت ہے، شریعت ہے، جب غیریت مرتفع ہو کر عینیت ثابت ہو گئی اور حق ہی حق رہا تو حق کے لئے شریعت کی پابندی کیسی ہے شریعت اور حقیقت دو جدا اور متضاد شعبے ہیں، ان دونوں میں کوئی توافق نہیں ہم آہنگی نہیں! شریعت میں جو چیز حلال ہے وہ طریقت میں مردار ہے اور بالعکس طریقت میں جو چیز حلال ہے شریعت میں حرام ہے جب تک جہل بھتا، شریعت کی زنجیریں بھینیں اور ہمارے پیر، طریقت کا علم حاصل ہوا، راز حقیقت منکشف ہو گیا، جہل دور ہوا آزادی نصیب ہوئی! عبدیت، فقر، امانت، خلافت، ولایت بے معنی الفاظ ہیں! حق ہی حق ہے حق ہی حق! یہ ہے حاصل ان کی خود شناسی، رسول شناسی

اور حق شناسی کا! ان کے بزرگوں نے کہا تھا کہ علنا ہذا امشیئاً بالکتاب والسنة اب
ان کا دعویٰ ہے کہ اس سینہ بسینہ، علم کی صداقت کا معیار کتاب و سنت نہیں! ان کے
اسلاف کی دعا تھی کہ اجوا ان اکون ممن قید بالشرع المحمدي... وحسن نافی زہر تہ
کما جعلنا فی امتہ اب وہ شریعت کو پیر کی زنجیر قرار دیتے ہیں اور خیال کرتے ہیں کہ انہوں
نے راز کائنات کو دریافت کر لیا ہے اور اس یافت نے ان کو شرع محمدی کی قید سے
آزاد کر دیا ہے۔ العظمة لله الواحد القهار! العوذ بالله من شر وسر النفسنا ومن سيئات
اعمالنا، من يهد الله فلا مضل له ومن يضلله فلا هادي له!

پہلے تنزلات سنت کے نظریہ کو اچھی طرح سمجھ لو، وہ مقامات تمہاری نظروں کے سامنے
آجائینگے جن کا ابہام و ایہام اس الحاد و زندقہ کا باعث ہوا، اس ابہام کی توضیح ہو جائے
تو تمام گمراہیوں کا سد باب ہو سکتا ہے، یہی مقصود ہے اس مقالہ کا، ان اللہ هو الموفق و
المعين وبه نستعين!

وجود حقیقی حق تعالیٰ ہی کا ہے ۶ موجود بحق واحد اول باشد۔ وجود کے دو معنی ہیں۔ ۱۔
(۱) تحقیق و حصول۔ یہ معنی مصدری ہیں، اعتباری و ذہنی ہیں، ان کا شمار معقولات
ثانیہ میں ہوتا ہے یعنی ہمارا کسی شے کو دیکھ کر اس کو "ہے" سمجھنا، وجود خیال کرنا، ظاہر ہے کہ
مصدری معنی خارج میں نہیں ذہن میں پائے جاتے ہیں، ان کا منشاء البتہ خارج میں ہوتا ہے۔
(۲) وجود بمعنی موجود بمعنی ماہ الوجودات، یعنی وہ چیز جس کی وجہ سے معنی اول
(معنی مصدری تحقیق و حصول) کا انتراع ہو سکتا ہے۔ اس معنی کی رو سے ظاہر ہے کہ وجود
خارج حقیقی شے ہے، ذہنی امر نہیں ہے۔

لہ قول حضرت جنید بغدادی رضی اللہ تعالیٰ عنہ لہ حضرت شیخ اکبر بن عبدین ابن عوفی رضی اللہ عنہ و خطبہ قصوں بحکم
تہ دیکھو لو ریح جامی لا نوحہ چہارم ص ۵۴ و ۵۵ مطبوعہ قاسم پریس حیدرآباد دکن ۱۳۳۱ھ -

عارفین و اہل یقین کے ذوق و وجدان کی رو سے حق تعالیٰ پر وجود کا اطلاق مجبئی ثانی ہوتا ہے نہ بمعنی اول۔ وجود اس معنی میں صرف حق تعالیٰ ہی کا ہے، ان کا غیر عدم اور عدم لا شے محض ہے، شیخ رکن الدین شیرازی قدس سرہ کے الفاظ میں ”الوجود عدم العدم، والعدم عدم الوجود۔“

وجود حقیقی است عدم العدم عدم چسیت عدم الوجود اے حکم
منہ اندرین بحث الا وجود! کہ غیبر وجود دست بیشک عدم

اس کا نہ کوئی شریک ہے نہ مقابل، نہ ضد اور نہ نِد۔ اس کی نہ کوئی صورت ہے نہ شکل نہ ہیئت نہ ہیکل، نہ اُس کی حد و نہایت ہے اور نہ اس کی کوئی بدایت و غایت نہ یہ کلی ہے نہ جزئی، نہ خاص نہ عام، تمام تیود سے مطلق و آزاد، بلکہ قیدِ اطلاق سے بھی مُنترہ و پاک، ذوقِ صحیح و کشفِ صریح جو اس کی یافت کا آلہ ہے وہ ”ورائے طورِ عقل“ ہے نہ کہ منافی طورِ عقل، مقدماتِ عقلیہ نہ اس کا اثبات کر سکتے ہیں نہ نفی۔ لیس کمثلہ شے کی رو سے وہ تہلم اعتباراتِ خلق سے مُنترہ ہے اور سبحان!

خود وہ اپنی کُنہ و ماہیت کے لحاظ سے کیا ہے حواس و قیاس و عقل و فہم اس کی فیت سے عاجز کیونکہ عقل و فہم و حواس و قیاس سب نو پیدا اور حادث ہیں اور حادث کو حادث ہی کا ادراک ہو سکتا ہے۔

اندیشہ در اسرار الہی نرسد در ذات و صفات حق کہا ہی نرسد
علمیکہ تناہی صفت ذاتی اوست در ذات مبراز تناہی نرسد
ادراک بطون حق و یکتائی او ممکن نہ بود ز عقل و دانائی او
آن بہ کہ ز مراتب مراتب بینی تفصیل تنوعات پیدائی او (ہی ج)

یہاں غایتِ ادراک عجز ہے، العجز عن درک الادراک! ادراک جس منتہی تک پہنچے

لے اکثر متقدمین و متاخرین کی کتابوں میں طار ظاہر و باطن مثلاً امام غزالی، شیخ محمد اللہ بن عربی، شیخ عبدالکریم جلی، م

وہ خود ادراک کی غایت ہی نہ کہ غایت حق تعالیٰ اللہ عن ذلک علو اکبیراً۔
 انچہ پیش تو پیش ازالہ نہ نیست غایت فہم تست اللہ نیست
 جن فلاسفہ نے کُنہ و ماہیت ذات حق کی کوشش کی اپنا وقت ضائع کیا لا یعرف
 اللہ الا اللہ۔

اب یہی ذات مطلق جو مرتبہ تنزیہ میں نامعلوم و ناقابل علم ہے مظاہر مقیدہ و صورت مختلفہ
 میں ظہور پذیر ہوتی ہے یا باصطلاح صوفیہ کرام نزول کرتی ہے۔ اس نزول یا ظہور کی نشان
 یہ ہے کہ باوجود ظہور مظاہر مختلفہ و نزول مجانی متعددہ ذات مطلق بحالہ و باوصافہ و مجرداتہ
 جیسی کہ ہے ویسی رہتی ہے اور کسی قسم کا تغیر یا تبدیل یا تحول لازم نہیں آتا۔ نزول کے مراتب
 بیشتر ہیں لیکن کلی اعتبار سے ان کا چھ میں حصر کیا جاسکتا ہے، ان ہی کو صوفیہ تنزلات سترہ
 کہتے ہیں۔ ان میں سے پہلے تین کو مراتب الہیہ کہا جاتا ہے جو یہ ہیں: احدیت، وحدیت، و احدیت
 باقی تین مراتب کو نبیہ کہلاتے ہیں جو یہ ہیں: روح، مثال، جسم۔ ان سب کے بعد انسان
 کا مرتبہ ہے جو مرتبہ جامعہ ہے، چونکہ احدیت مرتبہ ذات بحت ہے لہذا وحدیت یا تنزل اول سے
 مرتبہ انسان تک چھ تنزل ہوئے۔ انسان کو چھوڑ کر مرتبہ تنزل اول سے مرتبہ جسم تک
 پانچ مراتب ہوئے۔ ان کو حضرات خمسہ کہا جاتا ہے۔ نقشہ ذیل سے ترتیب مراتب اور
 بعض اصطلاحات پیش نظر ہو جاتے ہیں:

مرتبہ اولیٰ	مرتبہ ثانیہ	مرتبہ ثالثہ	مرتبہ رابعہ	مرتبہ خامسہ	مرتبہ سادسہ	مرتبہ سابعہ
ذات	تنزل اول	تنزل ثانی	تنزل ثالث	تنزل رابع	تنزل خامس	تنزل سادس
احدیت	وحدیت	واحدیت	روح	مثال	جسم	انسان
باطن	حقیقت محمدیہ	ایمان ثابۃ				
۳ تا	مراتب الہیہ	۲ تا ۴	مراتب نبیہ	۶	حضرات خمسہ	مرتبہ جامعہ
۲ تا ۶	حضرات خمسہ	۲ تا ۶	حضرات خمسہ	۲ تا ۶	حضرات خمسہ	مرتبہ جامعہ
۲ - ۳	ظہور علمی	۳ - ۴	ظہور علمی	۴ - ۵	ظہور علمی	ظہور علمی
۲ تا ۶	تنزلات سترہ	۲ تا ۶	تنزلات سترہ	۲ تا ۶	تنزلات سترہ	تنزلات سترہ

اب ہمیں ان تشریحات کی کسی قدر تشریح کرنی ضروری ہے ۶۶ ہش وار کہ راہ خود بخود گم کنی
 احدیت: احدیت سے مراد حق تعالیٰ کی ذات محض ہے۔ جیسا کہ ہم نے اوپر کہا، یہ ذات
 اپنی کنہ و حقیقت کے لحاظ سے نامعلوم و ناقابلِ علم ہے، اسی لئے اس کو غیبِ مطلق اور مقطوع
 الاشارات، اور مجہول النعت کہا جاتا ہے، یہ تمام قیود و اضافات سے منترہ ہے۔ یہاں تک کہ
 قید اطلاق اور قید تنزیہ سے بھی مقدس و منترہ ہے، کان اللہ و لہ لیکن معشئ اسی کی طرف
 اشارہ ہے، یہ نہ کلی ہے نہ جزئی، نہ مطلق، نہ مقید، نہ عام، نہ خاص، بے وصف، بے نعت، بے نام،
 بے نشان، بے مکان، بے زمان، احدیت بے رنگی و بے کیفی کا مرتبہ ہے، ذات بے چند چون
 بے شبہ و نمون، یہ ہویت کا مرتبہ ہے اور اس مرتبہ میں اول و آخر ہویت ہی ہوتی ہے لہذا
 طبع معرفت فضول یُحَدِّثُکُمْ کَمَا لَیْسَ لَکُمْ مِنْہُ، نیر لا یحیطون بہ علماً اس طرف اشارہ کر رہے
 ہیں۔ اسی مقام کی نسبت حضور انور صلعم نے فرمایا تھا مَا عَرَفْنَاکَ حَتَّىٰ مَعْرِفَتِکَ اور
 مفکرین کو تہدید فرمائی تھی کہ لَا تَفْکَرُوا فِی اللّٰهِ فَتُهْلَکُوا، کیونکہ فکر کا حاصل معرفت اور
 ذات حق کی معرفت محال! محال کی جستجو کا انجام ہلاکت!

در ذات خدا سکر فراواں چہ کنی جاں راز قصور غمخیز حیراں چہ کنی
 چوں تو نہ رسی بہ کنہ یک ذرہ تمام در کنہ خدا دعویٰ عرفاں چہ کنی (خطار)

مرتبہ احدیت کے دوسرے نام جو صوفیہ کرام نے تجویز کیے ہیں، ان سبھوں
 سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ عرفان ذات حق قطعاً ناممکن ہے۔ ان میں سے چند پر غور کرو: غیب
 الغیوب، منقطع الوجدان، غیب ہویت، عین مطلق، ذات بلا اعتبار، ممکنون، ممکنون بطون
 البطون، خفا، الخفا، قدم القدم، نہایتہ، نہایات، معدوم الاشارات، لا یشترط شیء وغیرہ
 یہاں احدیت ہے، اسی کو شیخ حمی الدین ابن عربی نے ان الفاظ میں ادا فرمایا تھا کہ کل الناس فی
 ذات اللہ حقائقہ، ذات حق کے علم میں ہم تمام کے تمام احمق ہیں یہی یہ کہہ کر کہ

غنا شکار کس نشود دام باز ہیں! کاینجا ہمیشہ باد بدست ست دام را (عطف)
 اس فکرِ حرام سے باز رہنا چاہئے، اور فکرِ حلال، یعنی تفکر فی آلاء اللہ میں مصروف
 شیخ اکبر کسی دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ ”التفکر فی ذات اللہ محال فلم یبق الا التفکر
 فی الکون“ عارف روم نے اس کی یوں تاکید کی ہے کہ

انچہ در ذاتش تفکر کرد نیست و حقیقت آن نظر در ذات نیست
 ہست آل پندار او زیرا براہ صد ہزاراں پردہ آمد تا اللہ

وحدلاً: جب سالک حق تعالیٰ کی ذات کا اس اعتبار سے لحاظ کرتا ہے کہ وہ ذات
 اپنا اجلی علم رکھتی ہے، اپنی ذات کا تمام شیونات کے ساتھ بطریقِ اجمال ادراک کرتی
 ہے کہ انا و لا غیری یعنی میں ہی موجود ہوں اور میرے سوا کوئی موجود نہیں اور مجھ میں
 ظہور کی قابلیت و صلاحیت موجود ہے تو اس مرتبہ کو وحدت یا تعین اول یا حقیقتِ محمدیہ
 کہا جاتا ہے اس مرتبہ کو انائے مطلق سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہاں چار اعتبارات جو محض
 صلاحیت ذات ہیں اور تعدد وجودی نہیں رکھتے، ملحوظ ہوتے ہیں: وجود، علم، نور، شہود
 حق تعالیٰ موجود ہیں، اپنی ذات و صفات و افعال پر اجمالاً مطلع ہیں، اپنے آپ پر ظاہر
 روشن ہیں، اور اپنی ذات کے اس طرح آپ شاہد ہیں۔ ان اعتبارات کو ذاتی اس لئے
 کہا جاتا ہے کہ ان کو صفات نہیں قرار دیا جاسکتا۔ کیونکہ اگر:

۱۔ وجود کو صفت ذات قرار دیا جائے تو یہ لازم آئیگا کہ ذات وجود پر مقدم ہے کیونکہ
 موصوف کا رتبہ صفت پر مقدم ہوتا ہے۔ ذات کا وجود پر مقدم ہونا یہ معنی رکھتا ہے کہ ذات بغیر

لہ ذوالنون مصری کی طرف یہ قول منسوب ہے: العلم فی ذات الحق جہل و الکلام فی حقیقۃ المعرفة حیرة و الاشارة عن اللذیک
 لہ ذات کی قابلیات کثرت کو شیونات کہتے ہیں۔

تہ مقابلہ کرد مقدر ضمیمہ حکم از شاہ مبارک علی مطبوعہ مطبع احمدی کاپنور ص ۵۵۰ و ۵۵۱۔

وجود کے موجودی جو جدا ہتہ محال ہے۔ لہذا صاف ظاہر ہے کہ وجود عین ذات ہے نہ کہ صفت ذات
اسی طرح۔

۲۔ علم بھی عین ذات ہے کیونکہ علم صفاتی کا کمال یہ ہے کہ وہ اپنے معلوم کا احاطہ کر لے،
مگر ذات الہی غیر تنہا ہی ہے، اگر وہ علم صفاتی کے احاطہ میں آجائے تو وہ غیر تنہا ہی نہیں
مانی جاسکتی ہے لہذا علم کو عین ذات ماننا ٹریگا۔ اس میں شک نہیں کہ علم صفاتی بھی
تنزلات اور حوادث کی بہ نسبت غیر تنہا ہی ہے مگر ذات بحت کی بہ نسبت اس کو غیر
تنہا ہی نہیں مانا جاسکتا۔ اسی طرح

۳۔ نور بھی عین ذات ہے نہ کہ ذات کی صفت جس کو امور نسبیہ میں سے سمجھا جاسکتے
اور اسی طرح

۴۔ شہود بھی بدہتہ عین ذات قرار دیا جائیگا۔ اس طرح ذات اس مرتبہ میں خود و اول
و خود موجود و خود وجود، خود عالم و خود معلوم و خود علم، خود منور و خود منور و خود نور، خود شاہد
و خود شہود و خود شہود ہے۔

ان چاروں اعتبارات میں تمام صفات اسمائے الہی اور اسمائے کیانی مندرج
ہیں لہذا دراجہ الكل فی بطون الذات كالمفضل فی المحل و كالتبجی فی النواة ر كل
ذات میں اسی طرح مندرج ہے جس طرح مفضل محل میں اور درخت کٹھلی میں ہوتا ہے، غنا
مطلق اس مرتبہ کا لازمہ ہے، کیونکہ ذات مطلق اس اجمالی مشاہدہ کی وجہ سے تمام
تفصیلات سے مستغنی ہے۔ اِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِيْنَ، اسی جانب اشارہ ہے۔

صوفیہ کرام نے اس مرتبہ کے کسی نام رکھے ہیں، ان پر غور کرو تو اس کے معنی کی
اور وضاحت ہوگی، اس کو تجلی اول اس لئے کہتے ہیں کہ مرتبہ خفایا لا تعین سے اس کا
ظہور ہوا ہے، قابلیت اول اس لئے کہا ہے تاہر کہ یہی مادہ ہے جملہ مخلوقات و موجودات کا
اور تمام قابلیت اسی سے ظہور پذیر ہوتے ہیں، اسی وجہ سے یہ وجود اول، موجود اول

مبدا اول، نشان اول، نشا اول، کنز الكنوز، کثر الصفات، اور دوسرے ناموں سے موسوم ہوتا ہے۔ اس کو اسی بنا پر مقام اجمالی جو ہر اول، ندا اول، خیال اول، انا اول بھی کہا جاتا ہے۔

ذات احدیت باعتبار تعین اول صوفیہ کرام کی اصطلاح میں "حقیقت محمدی" کہلاتی ہے۔ منظر حقیقی احدیت حقیقت محمدی ہے باقی تمام مراتب موجودات منظر حقیقت محمدی ہیں اور حقیقت محمدی کو عقل اول کہا جاتا ہے جو روح اعظم ہے۔

اول ما خلق الله العقل - اول ما خلق الله نورى - اول ما خلق الله روحى سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ اسی عقل اول کو جو تمام حقائق اشیا پر اجمالی طور پر محیط ہے اتم الكتاب، روح القدس، روح اعظم، قلم اعلیٰ، لوح قضا، عرش مجید اور درۃ البیضا کے اسماء سے یاد کیا جاتا ہے۔

مرتبہ وحدت یا تعین اول کو حقیقت محمدیہ سے کیوں تعبیر کیا جاتا ہے؟ آگے چل کر تمہیں یہ معلوم ہوگا کہ تمام ذوات خلق میں انا کے مطلق اور اس کے توابعات (وجود، علم، نور، شہود) کی نسبت یکساں ہے لیکن ظہور اطلاقیت کا فرق ہے۔ ذوات انسانیت میں یہ ظہور یہ نسبت ذوات اشیا زیادہ ہے، اسی لئے کہا جاتا ہے کہ انسان منظر ذوات ہے اور ساری اشیا منظر اسماء۔ اب افراد انسانیت میں حضور الوصلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مبارک منظر اتم ہے۔ اسی لئے آپ سید الانبیاء ہیں اور سید المرسلین ہیں، خاتم النبیین ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں

لله اول شیخ والطبرانی وغيره عن ابی امامه رضی اللہ تعالیٰ عنہ والونیم فی الملیع عن عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما والیومی فی مسند الفردوس۔ لہ ذکرہ الزرقانی فی شرح المواہب نقلًا عن لطائف الکاشی وقال فی محاضرة الاوائل واول ما خلق اللہ نورى والحديث الحسن و ذکرہ الشيخ محیی الدین ابن عربی فی الفتوحات وروی عبدالرزاق عن جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال سلمی اللہ علیہ وسلم یا جابر ان اللہ تعالیٰ اخلق قبل الاشیا نور بنیک من نورہ، (الحديث)

کہانا اور اس کے اعتبارات کا ظہور یہاں کامل ہے۔ اسی لئے ذات الہی کو جو وحدت کا دوسرا نام ہے، ذات محمدی کی حقیقت کہا جاتا ہے اور اس طرح وحدت کا دوسرا نام حقیقت محمدیہ ہوا۔ یہاں جو چیز خوب یاد رکھنے کے قابل ہے وہ یہ ہے کہ ذات محمدیہ اور حقیقت محمدیہ دو بالکل جدا حقائق ہیں۔ ذات محمدیہ معلوم ہے اور حقیقت محمدیہ عالم ان دو کو ایک قرار دینا معلوم کو عالم اور عالم کو معلوم، بعد کو رب اور رب کو بعد قرار دینا ہے ممکن کو واجب اور واجب کو ممکن قرار دینا ہے۔ یہ کھلا ہوا کفر ہے۔ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ (پ ۷۷، ۷۸) ذات مسیح ذات حق نہیں، ذات محمد ذات اللہ نہیں، اس مغالطہ میں گرفتار ہو کر عشق نبی کو دام بنا کر جہلا نے راہِ ادب ہاتھ سے چھوڑی اور تعبد اختیار کیا، خود گمراہ ہوئے اور سینکڑوں کو گمراہ کیا! نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شَرِّهِ الْفَسَادِ وَمِنْ سَيِّئَاتِ عَمَلِنَا!

مرتبہ وحدت یا حقیقت محمدی کو نور محمدی بھی کہتے ہیں۔ اس کی توجیہ بھی اسی طرح کی جاسکتی ہے جس طرح کہ حقیقت محمدی کی کیگنی، چونکہ معلوم محمدی کامل و اکمل ہے اس لئے کامل نور کا (جو اناتے مطلق کا ایک اعتبار ہے) اس میں ظہور ہونا ہے اور اسی کامل نور سے اشیا کی تخلیق ہوتی ہے، اسی لئے کہا جاتا ہے نور محمدی سے اشیا کی تخلیق ہوئی ہے اِنَّا مِنْ نُورِ اللَّهِ وَكُلُّ شَيْءٍ مِنْ نُورِهِ اس کی طرف اشارہ ہے۔

واحدیت۔ جب سالک حق کی ذات کو اس اعتبار سے ملحوظ رکھتا ہے کہ وہ ذاتِ اِنَّا

لہ گو یہ حدیث لفظاً تسبوا عادیثہ میں مروی نہیں تاہم معنی صحیح ہے چنانچہ عبد الرزاق نے بسند خود جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اِنَّ اللّٰهَ خَلَقَ قَبْلَ الْاَشْيَاءِ نُورًا فَجَعَلَ ذٰلِكَ النُّوْرَ يَدْوَرُ بِالْقَدَرِ حَيْثُ شَاءَ اللّٰهُ وَلَمْ يَكُنْ ذٰلِكَ الْوَقْتُ لَوْحٌ وَلَا قَلَمٌ وَلَا حِجَّةٌ وَلَا نَادِرٌ وَلَا مَاءٌ وَلَا مَلَكٌ وَلَا اَرْضٌ وَلَا شَمْسٌ وَلَا قَمَرٌ وَلَا جَنٌّ وَلَا اِنْسٌ. فَمَا ارَادَ اللّٰهُ تَعَالٰى اَنْ يَخْلُقَ يَخْلُقُ قَسَمٌ ذٰلِكَ النُّوْرُ بِالرِّبْعَةِ اَجْزَاءٍ فَخَلَقَ مِنْ بَعْضِهَا وَاَوَّلُ نَقْلٍ مِنَ التَّلَافِي لِلْوَحْيِ مِنَ التَّلَاثِ الْعَرْشِ. ثُمَّ قَسَمَ الْجَمْرَ الرَّابِعَ اَرْبَعَةَ اَجْزَاءٍ. (المحدث)

تفصیلی علم کھتی ہے۔ اپنی ذات کو "بمجمیع تفصیل شیونہا و امتیاز بعضہا عن بعض" جانتی ہے یعنی اپنے اسماء و صفات و معلومات کو مجملہ تفصیلات اور یا بھی امتیازات کے ساتھ جانتی ہے تو اس مرتبہ کو واحدیت یا تعین ثانی یا حقیقتِ انسانیہ کہتے ہیں۔

تعین اول یا وحدت اور تعین ثانی یا وحدت میں اجمال اور تفصیل کے سوا کوئی فرق نہیں تفصیل علم اجمالی کا ایک طرح کا اکمال ہے اور علم اجمالی علم تفصیلی کی بنیاد ہے، اجمال تفصیل پر مقدم ہے، اس لئے پہلے مرتبہ کو مرتبہ علمی کہتے ہیں اور دوسرے کو مرتبہ اعلیٰ مرتبہ احدیت کو مطلق کہتے ہیں، مرتبہ وحدت کو مجمل اور مرتبہ واحدیت کو مفصل، وحدت، احدیت اور واحدیت کے درمیان گویا برزخ ہے اور اس طرح ان دونوں عظیم الشان مہموں کی حامل، اسی لئے اس کو برزخ کبریٰ بھی کہتے ہیں۔

وجود کے تین اعتبار اسی مقام پر ذہن نشین کر لو؛ وحدتِ مطلقہ، لابلشروطئے (من الاعتبار و عدمہ) یعنی مطلق شے، قید، بے قید دونوں سے پاک، تنزیہ تشبیہ دونوں سے آزاد احدیت بشرطِ لاشیء یعنی قیود و اعتبارات سے پاک، منترہ، اب بشرطئے رای بشرط الاعتبار میں دو صورتیں ملتی ہیں؛ بشرط کثرت بالقوہ یہ وحدت ہے اور بشرط کثرت بالفعل یہ واحدیت ہے۔

واحدیت یعنی مرتبہ ثالثہ کی مزید توضیح کے پہلے اس امر کا واضح کر دینا ضروری ہے کہ یہ تینوں مرتبے احدیت، وحدت و واحدیت، جو مراتب الہیہ کہلاتے ہیں عین یک دیگر ہیں یہ تری اعتبارات ہیں جو سالک کے نقطہ نظر سے قائم ہوتے ہیں، ان میں آنی و زمانی امتیاز ہرگز نہیں پایا جاتا، کیونکہ ظاہر ہے کہ ذاتِ مطلق سے کسی ان علم کے مسلوب ہونے کا تصور نہیں کیا جاسکتا کسی وقت حق تعالیٰ اپنی ذات و صفات و اسماء و معلومات سے بے خبر اور غافل نہیں اور نہ ان کے علم مطلق میں اجمال و تفصیل کے اعتبارات کو دخل ہو سکتا ہے، لہذا جو ذاتی و صفاتی اطلاقیات اشیا کے ظہور کے قبل تھی وہ بعد ظہور اشیا بھی موجود ہے۔

الآن کماکان!

اب صوفیہ کرام نے ان مراتب میں جو امتیاز کیا ہے اس کی آخر وجہ کیا ہے؟ یہ امتیاز دو اعتبار سے حق بجانب ثابت کیا ہے۔

(۱) عقلاً و استدلالاً استدلال عقلی کا یہ تقاضا ہے کہ اول ذات کا وجود ہو اور پھر صفات کا یہ تقدم زمانی نہیں رہتی ہے، ذہن صفات کا تصور بغیر ذات کے تصور کے قائم نہیں کر سکتا، لہذا عظماً موصوف صفات سے مقدم تصور ہوتا ہے۔ زمانی طور پر نہیں منطقی طور پر بلکہ زمانی رتبہ و شفا۔ اسی وجہ سے

۱۔ اول ذات کا بلا اعتبار صفات جو تصور قائم کیا گیا اس کا نام احدیت رکھا گیا اسی کو بشرط الاشرف سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ قل هو الله احدٌ میں سمجھا جاتا ہے کہ اسی طرف اشارہ ہے۔
ب۔ مراتب صفاتی میں اول اجمال کا تصور ہوتا ہے اور پھر تفصیل کا، اس اعتبار سے ذات مطلق صفات اجمالی کی نسبت سے وحدت ہے بشرط اشرف یعنی بشرط کثرت بالقوہ اور جم ذات مطلق صفات تفصیلی کی اضافت سے واحدیت ہے بشرط اشرف یعنی بشرط کثرت بالفعل، کما قال الله تعالى: وَاللهُ كَمَا لَمْ يَكُنْ لَكَ وَاحِدًا، لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ الْحَمْدُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْعَلِيمِ ۵

(۲) جملہ شہوداً:۔ عارف نام المعرفة یہ جانتا ہے کہ ذات میں علم اور علم میں معلوم مندرج ہیں، باعتبار اندراج عالم علم، معلوم عین واحد میں متحد ہیں، حکم غیریت بکلی محو ہے، لیکن امتیاز علمی کے اعتبار سے ذات عالم اس کے علم پر مقدم ہے اور علم کی تفصیل معلومات ہیں یہی احدیت، وحدت، واحدیت کے امتیاز رہتی کا سبب ہے۔

عروج علمی کے وقت عارف کی نظر عالم کثرت پر پڑتی ہے، پھر تفصیل و تعدد سے وہ اجمال کی طرف رجوع کرتی ہے، کثرت میں وحدت (جو مرتبہ اجمال ہے) کا ملاحظہ کرتی ہے۔ جب عارف کو شہود وحدت میں استغراق تام ہوتا ہے تو اس پر ذات کی تجلی ہوتی ہے اور تجلی مستہلک ہوتی ہے جس کی وجہ سے علم و شہود جو باعث امتیاز رہی فنا ہو جاتا

ہی اور یہ غائب ہو جاتا ہے، فانی زخوش ہو جاتا ہے، جب حالت شعور میں لوٹ آتا ہے تو باعتبار
 فنائے شعور اس کا نام غیب الغیوب رکھتا ہے۔ یہی مرتبہ احدیت ہے جو سلب علم کے اعتبار
 کی رو سے اعتبارِ شہود سے غائب ہوتا ہے۔ عارف اپنے اس شہود و غیب کے اعتبار
 سے مراتب الہیہ میں بھی امتیاز کرتا ہے اور ان میں ان وزمان، تفصیل و اجمال حضور و غیبت
 کو داخل کرتا ہے، لیکن حقیقت ان تمام اعتبارات سے منترہ ہے، وہ ایک ہی ذات ہے جو
 ان تینوں تجلیات سے ہر وقت متعلیٰ ہے جس میں ان وزمان کو مطلق دخل نہیں!
 حضرت شیخ ابراہیم شطاری "آئینہ حقائق نما" شرح "جام جہاں نما" میں اس امر کے
 متعلق فرماتے ہیں:-

کے رادیم آن نشود کہ کمال ذات در مرتبہ تعین اول موجود شد و گمان نبود کہ اول مستر بود بعد
 ازاں ظاہر گشت، یا اول معدوم پس ازاں موجود گشت، یا غائب بود بعد ازاں حاضر شد چو اکلاں
 ہونا سزا مستلزم نقص وجود خود اند، بلکہ آنچه حاصل است من الازل الی الابد کمال خود حاصل است و
 نقصان رادراں مسلخ راہ نیست، زیرا کہ جمیع مراتب حق تعالیٰ ازلی اند و لازم ذات اند۔ ابدأ از ذات
 منفک نیستند و عقل درین مرتبہ عاجز است، حکم کردن نتواند، قیاس صح الفارق ہی کند و می گوید کہ
 اگر در مرتبہ لا تعین تعین اسما و صفات موجود باشند پس بیخ فرق نباشد میان تعین و لا تعین۔ گویند
 کہ ایں قیاس در مرتبہ عقل موجود و مربوط است۔ ادا در مرتبہ اطلاق این مقدمہ مقہور و ممنوع است۔ چہ
 بیان وحدت و کثرت مطلق و مقید بر لئے تفہیم و تفہیم طالبان است۔ فی نفس الامر کہ اول وحدت
 بود اکنون کثرت شد یا اول مطلق بود آخر مقید شد، تعالیٰ اللہ عن ذلک علواً کبیراً۔ الا ان کماکان من
 الازل الی الابد"

مرتبہ و احدیت میں بالفعل کثرت کا اعتبار کیا جاتا ہے اور کثرت سے مراد اسما و صفات

و معلوماتِ الہیہ کی کثرت ہوتی ہے۔

ذات کا ظہور بغیر صفات کے ممکن نہیں، ذات کی یافت صفات ہی سے ہو سکتی ہے، ذات بالذات قابلِ یافت نہیں۔ صفت ظہور ذات کا نام ہے، ذات چونکہ ذات ہے، لہذا صفات بھی نامحدود و نامعدود ہیں۔ جب ذات کسی صفت سے موصوف ہوتی ہے تو اسم کہلاتی ہے۔ اسم ذات مع الصفات سے عبارت ہے۔ علم صفت ذات ہے، علم اسم ہے، حیات، صفت ذات ہے، حقی اسم ہے۔ لانتنا ہی اسم میں سے ۹۹ کا علم انسان کو عطا کیا گیا ہے۔ صفاتِ الہیہ عین ذات ہیں باعتبار نشاء و منترزع عنہ کے یعنی ایک ہی ذات سے ان کا انتزاع کیا جاتا ہے، ایک ہی ذات ان کا نشاء ہے۔ صفات غیر ذات ہیں باعتبار مفہوم کے یعنی یہ جدا جدا اعتبار میں اور ان کے جدا جدا معنی و آثار ہیں، یا جامی سامی کے الفاظ میں یوں کہو کہ صفات عین ذات ہیں، من حیث التحقیق و الحصول اور غیر ذات ہیں، من حیث ما یفہم العقول، مثلاً عالم صفت علم کے اعتبار سے ذات کا نام ہے، قادر قدرت اور مرید باعتبار الاداء ذات ہی کے اسم ہیں مفہوم معنی کے لحاظ سے ظاہر ہے کہ یہ ایک دوسرے سے متماثر و متعارض ہیں۔ جدا جدا ہیں لیکن محقق و سستی یعنی منشا کے لحاظ سے عین ذات ہیں، کیونکہ یہاں ایک ہی ذات ہے اور اسماء و صفات ان کے مختلف نسب اعتبارات ہیں۔

لے درہمہ شان ذات تو پاک ازہمہ شین نے درحق تو کیف تو ال گفت زاین

از روئے تعقل ہمہ غیر اند صفات با ذات تو از روئے تحقق ہمہ عین

اسماء و صفات کی کثرت سے ذات متکثر نہیں ہو جاتی، ذات میں تکثر تو اسی صورت میں پیدا ہوتا جب ان کا وجود خارجی مانا جاتا۔ اور ذات سے مستقل و غیر محتج، اسماء و صفات تو ذات کے نسب و اعتبارات ہیں، اس لئے امور انتزاعی ہیں ان سب کا ایک ہی ذات سے

انتراع ہو رہا ہے اور وہ اسی ایک ذات سے قائم ہیں۔ مرتبہ ذات میں ان کو شیونات کہتے ہیں، مرتبہ علم میں اعیان اور مرتبہ شہادت میں 'طلق' اس طرح نہ تعدد قدمار لازم آتا ہے نہ تعدد وجہا، زنادقہ و معتزلہ نے یہاں سخت ٹھوکر کھائی ہے کہ اسماء الہیہ کے وجود اور ان کے یاہمی امتیاز کا انکار کر دیا۔ یہاں ہمیں اسپنوزا کے ان شارحین کا خیال آتا ہے جنہوں نے جوہر کی صفات کے ماننے ہی سے انکار کر دیا تھا۔ کیونکہ ان کی رائے میں ذات الاعمین ان صفات سے موصوف ہو کر محدود و متعین ہو جاتی ہے۔ لیکن اسپنوزا جب خدا کو مطلقاً الاعمین کہتا ہے تو اس کی مراد یہ نہیں ہوتی کہ خدا الاعمین، عدم یا سلبی وجود ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کی صفات لامحدود ہیں، لامعزود ہیں، یہ اپنی تعداد اور اپنی وسعت دونوں کے لحاظ سے لامتناہی ہیں۔

صوفیہ کرام نے ذات اور صفات میں سات فرق بتائے ہیں، حضرت شاہ کمال الدینؒ نے اپنے دیوان میں ان کو ایک غزل میں پیش کیا ہے:

۱- ذات کو تقدم ہے، صفات کو تاخر (یہ تقدم و تاخر منطقی یا زمانی ہے)

۲- ذات قائم بخود ہے، صفات قائم بذات۔

۳- صفات میں تعدد و تکثر ہے اور ذات میں وحدت۔

۴- ذات کو انیت ہے، صفات کو نہیں۔

۵- ذات ہمیشہ یکساں ہے، صفات میں تغیر ہے۔

۶- ذات موجود و چوٹی ہے صفات موجود ذہنی (نسب و اعتبارات ہیں)

۷- ذات کو اجمال و تفصیل نہیں، صفات کو اجمال و تفصیل ہے۔

ان نکات کے سمجھ لینے کے بعد ذات اور صفات کا فرق صاف ہو جاتا ہے۔ دیکھو

صفت کا اثبات صفت میں کرنا یہودگی ہے، مثلاً نہیں کہا جاسکتا ہے مسرت کی صفت خود ہی مسرور ہے۔ نہ ہی کسی صفت کا اثبات مجموعہ صفات میں ہو سکتا ہے جس کی خود یہ صفت ایک فرد ہے مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ زید مسرور ہے تو ہماری مراد نہ یہ ہوتی ہے اور نہ ہو سکتی ہے کہ وہ صفات جن سے زید کی فطرت کی تشکیل ہوتی ہے خود مسرور ہیں، خواہ ان صفات کو انفرادی طور پر دیکھا جائے یا مجموعی طور پر مختصر یہ کہ تجربیہ کی طرح یہ نہیں کہا جاسکتا کہ صرف صفات ہی کا وجود پایا جاتا ہے اور ذات کوئی چیز نہیں، ایسا کہنا اس یہودگی کا قائل ہونا ہے کہ صفات کا حامل صفات ہی پر ہو سکتا ہے، صفات کی حامل صفات ہی ہیں۔ ذات کا پایا جانا ضروری ہے، ایسی ذات جو خود صفت ہوئے بغیر صفات کی حامل ہوتی ہے۔ ذات اور صفت کے فرق کو سمجھ کر اب پھر ان امتیازات پر غور کرو جو صوفیہ کلام پیش کرتے ہیں اور جن کا اوپر ذکر کیا ہوا۔

مرتبہ وحدت میں یہ بتایا گیا ہے کہ یہاں وجود، نور، علم، شہود کے چار امتیازات جو محض صلاحیت ذات ہیں اور تعدد وجودی نہیں رکھتے، ملحوظ ہوتے ہیں۔ اب مرتبہ ذات میں یہی وجود ذاتی بصورت حیات، علم ذاتی بصورت علم صفاتی، نور ذاتی بصورت ارادہ صفاتی اور شہود ذاتی بصورت قدرت صفاتی ظاہر ہوتے ہیں۔ حیات، علم، ارادہ قدرت، اہمات الصفات ہیں، الوہیت کے جملہ صفات کے جامع ہیں، ان ہی سے تین اور صفات ناشی ہوتی ہیں جو سمع، بصر اور کلام ہیں۔ چاہو تو کہہ سکتے ہو کہ اہمات الصفات سات ہیں، حیات، علم، ارادہ، قدرت، سمع، بصر، کلام۔

اسما و صفات میں تمام صفات کا مبداء حیات ہے۔ اس کو امام الائمہ قرار دیا جاتا ہے

لہ تجربیہ (Empiricists) فلاسفہ کا وہ فرقہ ہے جو ذات کو صفات کے مجموعہ کے سوا کوئی مستقل شے نہیں قرار دیتا جو تک میں تجربہ صرف صفات ہی کا ہوتا ہے اور ذات کا نہیں لہذا یہ فلسفی ذات کے وجود ہی سے انکار کرتے ہیں۔ ان کا امام ڈیوڈ ہیوم ہوا ہے جو آئرستان کا ایک نہایت ذکی اور نفیس فلسفی گذرا ہے (۱۷۱۱ء تا ۱۷۷۶ء) ملاقات اور بعض اسلامی مفکرین ہیوم سے پہلے اس خیال کو ظاہر کر چکے ہیں ۱۲۔

اسمِ حقّی تمام اسماء کا پیشرو ہے اور اسمِ حقّی ہی کی تفصیلِ علیم، سمیع، بصیر، قدیر، مرید اور کلیم ہیں۔
 اسمِ علیہ تمام اسماء پر حاکم ہے اور تمام عوالم کا اسی پر مدار ہے۔ بصیر کے ذریعہ
 تمام معلوماتِ الہیہ (اعیانِ ثابتہ) ممتاز ہوتے ہیں، یا یوں کہو کہ علمِ خاص متعلق ہوتا ہے
 سمیع کے ذریعہ اعیانِ ثابتہ کے اقتضات کا علم ہوتا ہے۔ قدیر کے ذریعہ قدرت
 بطور کلی اعیان کو وجود عطا کرتی ہے۔ مرید کے ذریعہ قدرت بطور خاص اعیان کو وجود
 عطا کرنے اور ان کے اقتضات و شکلات کو نمودار کرنے کی طرف متوجہ ہوتی ہے۔
 کلیم اعیانِ ثابتہ کو کُن سے خطاب فرماتا ہے اور وہ خلعتِ وجود سے مشرف ہو جاتے
 ہیں۔

ابھی ہم نے اوپر معلوماتِ اظہیہ یا اعیانِ ثابتہ کا لفظ استعمال کیا۔ اب
 اس کی تحقیق کا موقع ہے۔

حق تعالیٰ ازل سے علیم ہیں، صفتِ علم سے متصف ہیں، صفتِ علم حق تعالیٰ
 کی ذات میں ۶ جاودال ہست و بود و خواہد بود۔ علم بغیر معلومات کے ممکن نہیں۔ عالم
 کو کسی معلوم ہی کا علم ہوگا، لہذا حق تعالیٰ کے ان تین اعتبارات عالم، علم، معلوم میں
 ابتدا ہی سے تین قائم کی جاسکتی ہے۔ اب معلوماتِ الہیہ کیا ہیں؟ یہ حقائقِ ممکنات
 ہیں، ذواتِ اشیا ہیں، یعنی حق تعالیٰ کے سوا جتنی چیزیں ہیں مخلوق ہیں، حق تعالیٰ
 ان کے خالق ہیں۔ مخلوقات کو وہ جان کر پیدا کرتے ہیں، پیدا کر کے نہیں جانتے، ورنہ
 جہل لازم آئیگا۔ تعالیٰ اللہ عن ذلك علواً کبیراً۔ مخلوقات کو جواز سے حق تعالیٰ کے
 علم میں ہیں، بالفاظِ دیگر جواز سے معلوماتِ حق ہیں اور حقائق یا ذواتِ اشیا ہیں،
 جن کے مطابق اشیا کی تخلیق ہوتی ہے، اعیانِ ثابتہ کہتے ہیں۔ یہ صویرِ علمیہ بھی کہلاتے

ہیں، یہ علم الہی کے تعینات ہیں۔ ان کو اعداد یا معدوماتِ حق بھی کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ محض علم کی صورتیں ہیں، خارج میں وجود نہیں رکھتے، خارجی وجود کے لحاظ سے گویا معدوم ہیں، ان کو وجودِ علمی یا شدتِ ثبوتی، حاصل ہے، ان ہی کے مطابق خارج میں تخلیق ہوتی ہے، خود یہ حق تعالیٰ ہی کے علم میں ثابت ہیں، ان کو کبھی وجودِ خارجی نصیب نہیں ہوتا، اسی لئے حضرت شیخ اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان کے منعلق فرماتے ہیں: الاعیان الثابتہ ماتمت راتحتہ الوجود اصلاً، انہوں نے وجود کی بو بھی نہیں سونگی، انہیں فنا نہیں، کیونکہ ان کا فنا ہونا گویا علم حق کا فنا ہونا ہے، یہ ازلی وابدی ہیں۔ مستکملین انہیں معدوم معلوم، کہتے ہیں، حکماء و فلاسفہ کی اصطلاح میں ان کو "ماہیات" کہا جاتا ہے۔ اور معتزلہ کے ہاں ان کے لئے "شے ثابت" کی اصطلاح ہے۔

صوفیہ کرام کے نزدیک اعیانِ ثابتہ، یا "صورتِ علمیہ" جعلِ جاعل سے مجعول یا مخلوق نہیں۔ اوپر کے بیان سے یہ بات فوراً سمجھ میں آنی چاہئے۔ اوپر ہم نے یہ سمجھایا ہے کہ اعیانِ ثابتہ کو معدومات کیوں کہتے ہیں، ان کو وجودِ خارجی نہیں، یہ ثبوتِ علمی رکھتے ہیں جس کو وجودِ خارجی ہی نہ ہو وہ مجعول یا مخلوق کیسے کہلایا جاسکتا ہے۔ اسی چیز کو مولانا جامی نے یوں پیش کیا ہے۔

اعیان بحضیض عین نا کردہ نزول حاشاکہ بود جعلِ جاعل مجعول

چوں جعل بود افاضتہ نور وجود توصیفِ عدم باک نباش مقول

ہر عین کا ایک اقتضائے ذاتی ہوتا ہے جس کو استعداد یا قابلیت سے تعبیر کیا جاتا ہے یہ عین کی گویا ماہیت یا فطرت یا خصوصیت یا لازمہ ذاتی ہے جس کی وجہ سے وہ دوسرے اعیان سے ممیز کیا جاسکتا ہے۔ ہر عین اپنی اس خصوصیت کی وجہ سے ایک متعین صورت ہے اس تعین و تمیز کی وجہ سے اس کے خاص اقتضائے ذاتی و قابلیت ہیں جو بعینہ کسی دوسرے عین کے نہیں، ہر عین اس معنی میں ایک تقبیر ذاتی رکھتا ہے۔ عین کی اس قابلیت اقتضا

کو قرآن کی زبان میں 'شاکلہ کہا گیا: قُلْ كُلُّ شَيْءٍ مَّعِي شَأْنٌ كَلْبَةٍ۔ (پ ۱۶۷)

اعیان ثابتہ حق تعالیٰ کے وجود کا آئینہ ہیں اور عالم خارجی وہ عکس ہے جو اس آئینہ کے ذریعہ ظاہر ہو رہا ہے، اس عکس کو 'ظل' بھی کہتے ہیں کیونکہ جس طرح ظل نور سے ظاہر ہوتا ہے تو نور نہ ہو تو عدم ہے اس طرح عالم بھی نور وجود حق سے پیدا ہوا ہے اور اپنی ذات کے لحاظ سے عدم اور ظلمت ہے۔ شیخ اکبر کو اس آیت کریمہ سے یہ اشارہ ملا ہے یعنی اَلَمْ تَرَ اَلِیٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ النَّظْرَ (پ ۱۶۷، تیسرے رب نے وجود اضافی کو جو وجود حقیقی کا ظل یا پرتو ہے اعیان ممکنات پر درازیا کشادہ کیا اور اس طرح حسبِ قابلیات اعیانِ خلق کا نمود وجود ظاہر میں بطور وجودِ ظلی ہوا۔

اعیان ثابتہ کو حق تعالیٰ کے وجود کا آئینہ قرار دیا گیا۔ اب دیکھو کہ آئینہ کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ جیسا آئینہ ہوتا ہے ویسا ہی عکس نمایاں ہوتا ہے، اگر آئینہ میں کچی ہو تو عکس میں بھی کچی ہوگی، اگر آئینہ طویل ہو تو عکس بھی طویل ہوگا، چھوٹا ہو تو عکس بھی چھوٹا ہوگا، حالانکہ جس شخص کا عکس آئینہ میں پڑ رہا ہے وہ جوں کا توں اپنے حال پر قائم ہے۔ یہ مختلف عکس آئینہ کے احکام و آثار کی وجہ سے پیدا ہو رہے ہیں۔

دوسری خصوصیت آئینہ کی یہ ہے کہ خود آئینہ محسوس و مرئی نہیں ہوا کیونکہ تم آئینہ میں اپنی صورت دیکھتے ہو آئینہ کو نہیں دیکھتے!

تیسری خصوصیت یہ ہے کہ جو صورت آئینہ میں نظر آتی ہے اس صورت سے آئینہ متصف نہیں ہوتا، یہ نہیں کہا جاتا کہ آئینہ ہی بعینہ وہ صورت ہے یا وہ صورت خود آئینہ ہے بلکہ آئینہ صورت کے نظر آنے کا سبب ہے یا ذریعہ ہے۔

اب دیکھو کہ اعیان ثابتہ یا ذواتِ اشیا، جو حق تعالیٰ کے صُورِ علمیه ہیں آئینہ کے

مانند ہیں جن میں

۱۔ حق تعالیٰ کا وجود مع بقاۃ علی ما ہو علیہ کان ان کی قابلیت ذاتی کے مطابق نمودار

ہو رہا ہے۔ ع

اعیان ہمہ آئینہ وحق جلوہ گریست

جس طرح وہ شخص جو آئینہ کے روبرو ہوتا ہے، جوں کا توں اپنے حال پر قائم ہے اور آئینہ کی کجی و طوالت وغیرہ کا اس پر کوئی اثر نہیں، بلکہ آئینہ کی تمام قابلیتوں کو بلا کم و کاست ظاہر کر رہا ہے، اسی طرح حق تعالیٰ بحالہ و باوصافہ و بحد ذاتہ جیسے کے ویسے رہ کر بلا تغیر و تبدل، بلا تعدد و تکرر صفت نور کے ذریعہ صورت معلومات (اعیانِ ثابتہ) سے خود ظاہر ہو رہے ہیں تو حسبِ قابلیت اعیانِ ثابتہ خلق کا خود وجود ظاہر میں بطور وجود ظلی ہو رہا ہے یہ

۲-۳۔ اعیان ظاہر میں محسوس و مرئی نہیں، وہ معدوم ہیں، علم الہی میں ثابت ہیں، موجود خارجی نہیں، ثبوتِ علی رکھتے ہیں لہذا موطنِ علم ہی میں ہوتے ہیں، خارج میں نہیں آتے۔ ان کے آثار و احکام کے وجود میں ظاہر ہونے کی وجہ سے یہ اشتباہ ہوتا ہے کہ شاید اعیان ہی وجود پذیر ہوئے ہیں۔ خود حق تعالیٰ کا وجود ان اعیان یا صورتِ علمیہ یا ماہیاتِ ممکنہ یا عدمِ اضافی کی صورتوں سے ظاہر ہوا ہے، جو کچھ عیب نقصان وجود میں نظر آ رہا ہے وہ سب آئینوں کی ذاتیات ہیں یعنی اعیان کی قابلیت کا اظہار ہے۔ صاحبِ گلشن راز اس چیز کو یوں ادا فرما رہے ہیں:-

عدم آئینہ ہستی است مطلق!	کز و پیداست عکس تابش حق!
عدم چوں گشت ہستی را مقابل!	در و عکسی شد اندر حال حاصل
شدائ وحدت ازین کثرت پدیدار	بجے را چوں شمردی گشت بسیار
عدم در ذات خود چوں بود صافی	انزو باطن ہر آند گنج مخفی

لے یہی سرعیت یا رازِ تخلیق ہے۔ اس کی تصریح قرب و معیت میں کی گئی ہے اس لئے یہاں اجمالاً پیش کر دیا گیا ہے۔

حدیث کُنْتُ كُنْزًا رَافِعًا خَوَالٍ کہ تاپیدا بہ بی ستر نہاں
اکثر اکابر صوفیہ میں ایک حدیث قدسی مروی ہے جس کو امام غزالی و حضرت علی بن ابی
ہونی نے بھی بیان کیا ہے اور اہل کشف اس کی صحت کے قائل ہیں اور وہ یہ ہے:-
كُنْتُ كُنْزًا مَخْفِيًا فَاحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأَعْرَافِهِ
ذات حق گنج مخفی ہے، باعتبار عدم معرفت وہ غیب الغیب ہے، اسی ذات نے اپنے
جمال و کمال کو خارج میں ملاحظہ فرمانے کے لئے باطن سے ظاہر میں اعیانِ ثابتہ یا صوۃ علیہ
کے آئینوں کو آراستہ کیا، جو صورتیں کہ باطن میں (مرتبہ واحدیت میں) ثابت تھیں جس کی
وہ خود علمائاً شاد بھتی، خارج میں یا مرتبہ عین میں ان کو اپنے ظہور سے نمودار کیا اور عیناً بھی
خود اپنی آپ شاد ہوئی۔

کسی عارف نے حدیث قدسی کی ان پاکیزہ اشعار میں توضیح کی ہے:-

از محبت گشت ظاہر ہر چہ ہست و از محبت می نماید نیست ہست
ناز معشوقی تقاضائے نیاز! کرد سپید آتا نماید جبلاہ از
از نیاز راست نازا و عیال می کُنْد اَجْبَتْ اِنْ مَعْنَى بِيَالِ
انکہ معشوقت از وجہ دگر عاشقشے گو اگر داری خیر

۱۵ اس حدیث کو حافظ سخاوی نے بعض الفاظ کی کمی و بیشی کے ساتھ "مقاصد حسہ" میں نقل کیا ہے اور علامہ محدث
محمد بن ابراہیم نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث صوفیہ سے مروی ہے، جس شخص نے آیت ذیل پر فکر و تدبیر کیا ہے اس کو اس کی
صحت معنوی حاصل ہو سکتی ہے اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَنْزَارُ فِيهِنَّ
لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَإِنَّ اللَّهَ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا (۱۸۶۱۸) اور ملا علی قاری
کہتے ہیں کہ معنی اس کے مطابق ہیں جن تعالے کے اس قول کے: وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُنِي
(۲۶۲۴)
۱۵ ای لعیص فون جیسا کہ حضرت ابن عباس نے تفسیر فرمائی ہے۔ ۱۵ مزید توضیح کے لئے دیکھو باب سوم قرب محبت۔

یہاں تک جو عرض کیا گیا اس کا خلاصہ اصطلاحی زبان میں یوں ادا کیا جاسکتا ہے:
ذاتِ بحت بلا اعتبار کسی صفت کے احدیتِ مطلق ہے جس کو اوپر کثرتِ مخفی سے تعبیر کیا
گیا ہے۔ ذاتِ مطلق باعتبار علم مطلق ذاتی کے وحدۃ ہے اور باعتبار علم صفاتی کے واحدیتِ وحدت
میں شہودِ اجالی ہے اور واحدیت میں شہودِ تفصیلی اور غنائے مطلق ان کا لوازمہ ہے ان شاء
غنی عن العالمین (پ ۱۶۸) اس کی طرف اشارہ ہے۔ ذاتِ ابنی ہی ذات کا مشاہدہ کرتی ہے،
ظہورِ صفات سے مستغنی ہے اور خلقِ عالم سے بے پروا ہے

دانا غنائے مطلق پاک آمد پاک ز آلودگی نیا ز ما مشے خاک
چوں جلوہ گر و نظارگی جملہ خود اوست! گر ما و تو در میان نباشیم چه پاک (جائی)
صوفیہ اس کو کمالِ ذاتی کہتے ہیں۔ احدیت وحدت و واحدیت مراتبِ الہیہ
کہلاتے ہیں۔ یہ مراتب داخلیہ ذات ہیں۔

”کمالِ اسمائی“ کے اظہار کے لئے حق تعالیٰ نے چاہا (فَجَبَّتْ) کہ اپنے اجمال و تفصیل
کو خارج میں مشاہدہ کرے اسی طرح جس طرح کہ مراتبِ داخلہ میں ان کا مشاہدہ کیا جاتا ہے اس
لئے عالم کو ایجاد کیا یعنی خود اعیانِ ثابتہ کی صورتوں میں ظاہر ہوئے۔ یہیں سے مراتب
خارجیہ کو تہ کی تفصیل پیش کی جاتی ہے جو روحِ مثال، جسم اور مرتبہ جامعہ انسان کی تفصیل ہے
مگر ہم اس کو یہاں نظر انداز کرتے ہیں، ہاں اس قدر بتادینا ضروری ہے کہ مراتبِ خارجیہ سے
یہ گمان نہ کیا جانا چاہئے کہ یہ مراتب ذاتِ حق سے خارج ہیں، ایسا نہیں، ان الفاظ سے مراد
ذاتِ مطلق کا تعین و تشخص ہے۔ عالم بالقومہ بالفعل ہونے میں ذاتِ حق سے خارج نہیں
ہوتا، ذاتِ حق میں کوئی خلو نہیں پیدا ہوتا۔ ذاتِ الآن کما کان رہتی ہے۔ ذات کی وجہ تَجَلّی
جس کی وجہ سے وجود کا پر تو اعیانِ ثابتہ پر پڑتا ہے، صوفیہ کرام کی اصطلاح میں فیضِ مقدس،
تجلیِ اسمائی، کمالِ اسمائی، نفسِ رحمانی، ہیولائے اولیٰ کے ناموں سے یاد کی جاتی ہے۔ اس
بیان کا خلاصہ کسی عارف کے اشعار میں یوں ادا کیا جاسکتا ہے:-

آئینہ ساخت عالم و خود را بخود نمود عکس جمال اوست نہان عیاں کہ بہت
چوں حسن او نقش جہاں کہ در جلوہ ظاہر نمود این ہمہ کون ممال کہ بہت
کونام و کونشان ز غیر و کجاست غیر یاراست ظاہر از ہمہ نام نہاں کہ بہت
آخری شعر کی بحث انگیز تو صبح ہمارے اس مقالہ کا آخری کام ہے۔
”حق ظاہر بصورت حقیقی اشیاء، اشیاء موجودہ بوجود حقیقی، حق“ ظہور منظر کا مظاہر
میں تین قسم پر ہوتا ہے:-

- ۱- ظہور مجرد کا مجرد میں جیسے ظہور حق تعالیٰ کی ذات واحدہ کا اسماء کثیرہ الہیہ میں۔
 - ۲- ظہور مجرد کا مادہ میں جیسے ظہور روح کا جسم کے اجزاء کثیرہ میں۔
 - ۳- ظہور مادہ کا مادہ میں جیسے ظہور شخص واحد کا مریائے مختلف الالوان میں۔
- ان تینوں مثالوں میں یہ تصور نہیں کیا جاسکتا کہ منظر میں تغیر و تبدل، تجزئی و تقسیم،
حلول یا اتحاد ہو سکتا ہے۔ حضرت امام ربانی مجدد الف ثانی مکتوب ۸۹ جلد سوم میں
فرماتے ہیں:-

”آنچه این قبیل از اطلاقات ایشان معنی بہرہ دست می خہد آن است کہ این ہمہ جزئیات متفرق حادث
ظہور یک ذات اند تعالیٰ و تقدس در رنگ آن کہ صورت زید مثلاً در مریائے متعددہ نمودہ پیدا
کہدہ است۔ ظہور یک ذات زید است اینجا کدام جزئیت و اتحاد است و کدام حلول و تلون،
ذات زید با وجود این ہمہ صور برصراحت حالت اصلی خود است و این صور نہ بیچ افزودہ است و
نہ بیچ کاستہ آنجا کہ ذات زید است این صورہ آنجانانے و نشانیہ نیت تا بادے نتیجے از
نسب جزئیت و اتحاد و حلول مریاں کنندہ سترہ الاں لکما کان را اینجا بایہ حیثیت، چہ در تریکہ
اوست تعالیٰ عالم را پیش از ظہور آنجا گنجائش نبود بعد از ظہور ہم آنجا گنجائش نیاشد
فلا جسم ان یکون الا ان کماکان“

غرض منظر حق، و منظر خلق، میں جو نسبت ہے وہ حلول و اتحاد کی نہیں یعنی منظر کا

منظہر کے ساتھ حلول و اتحاد لازم نہیں آتا، نہ ظہور میں منظر کا تقسیم و تجزیہ ہونا ضروری ہے
نہ تغیر و تبدل ۵

آں یار عین ماست نہ از روئے اتحاد این خانہ پر است ولیکن نہ از حلول
دانش ہمہ بجز سبب ماست معرفت در دین ما جز این نہ فروع است از اصول
ظاہر و مظہر رب و عبد حق و خلق میں جو نسبت ظہور ہے اس کا حکم دوسری تمام نسبتوں
سے مختلف ہے، کیونکہ ظاہر تمام اعتبارات سے منظر کا عین نہیں اور نہ جمیع اعتبارات سے
اُس کا غیر ہے لا عین و کا عین نہ صرف عینیت محضہ اور نہ صرف غیریت محضہ اس
نسبت پر تھوڑی دیر کے لئے غور کر لو:

(۱) غیبت محضہ، اگر ہم عبد و رب میں غیریت کو لغوی و حقیقی قرار دیں اور عینیت
کو وہی و مجازی جیسا کہ ایجاد یہ، کاسلک ہے، اور جس کو تکلمین نے بھی پیش کیا ہے تو
ہمیں یہ ماننا پڑیگا کہ عبد و رب میں وہی نسبت ہے جو تخت و سجاد میں یا تصویر اور مصو
میں پائی جاتی ہے اور اس سے صاف انکار کرنا پڑیگا کہ عبد و رب میں معیت و ارتباط کی
نسبت پائی جاتی ہے۔ گزشتہ باب میں ہم نے تفصیل کے ساتھ یہ بتلایا ہے کہ آیات قرآنیہ
و احادیث نبویہ سے "نسبت معیت" ثابت ہے۔ معیت کی تاویل کرنا اور کہنا کہ یہ ذاتی
نہیں علمی معیت ہے، لخصوص صریحہ کے بدیہی مفہوم و مدلول سے اعراض کرنا ہے۔ یہ اعتقاد
شرفاً باطل ہے، شرک فی الوجود میں مبتلا کرتا ہے اور قرب حق سے باز رکھتا ہے ۵

زعم باطل کی تجھ کو مستی کب تک نادان، یہ ادعلے ہستی کب تک
تو بھی موجود اور حق بھی موجود ظالم یہ شرک و خود پرستی کب تک

(۲) عینیت محضہ، یہ عقیدہ غیریت محضہ کی ضد ہے، یہاں عبد و رب میں نسبت
عینیت کو لغوی و حقیقی اور غیریت کو وہی اور مجازی قرار دیا جاتا ہے۔ یہ زنادقہ و ملاحظہ کا
مسئلہ ہے۔ اس کی رو سے عبد و رب میں وہی نسبت ہے جو زید اور اس کے اعضا میں

ہے موم اور اس کے مختلف اشکال میں ہے۔ دریا اور اس کے گونا گوں امواج میں ہے، کچھ صوفی اور کچھ ملحد اس قسم کی بہت سی مثالیں دیا کرتے ہیں اور ان کو جملہ اعتبارات سے درست بھی سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک "مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ" کے معنی و مطلب یہ ہیں کہ جس نے خود کو پہچانا اس نے خدا کو پہچانا، یعنی خدا خود میں ہر دو کی ذات ایک ہے، عینیت صرف وجود کی نہیں عینیت ذات کی ہے۔

جو ہرے جزو خود شناسی نیست بجز وجود مابگر و خویش می گردیم چوں گرداب ہا تازلاتِ ستہ کا جو نظریہ او پر پیش ہوا اُس کے حقائق پر غور کرو تو تمہیں معلوم ہو جائیگا کہ عینیت محضہ نتیجہ ہے ان ابہامات کا جو اس نظریہ کے بعض مقامات میں پائے جاتے ہیں۔ اور وجودِ احمق کے سوا کسی چیز کا گمان تک نہیں کیا جاسکتا، اور کالمین کے وہ بیانات اور اشعار جن میں وجود کی عینیت پر زور دیا گیا ہے ان کی فہم ناقص میں عینیت ذات ہی کو تعبیر کرتے ہیں۔ جاتی سامی کی اس رباعی پر غور کرو۔

ہم سایہ و ہم نشین ہم رہ ہمہ اوست در دلق گدا و طلّس شہ ہمہ اوست
در انجن فرق و ہمال حسانہ جمع یا اللہ ہمہ اوست و تم یا اللہ ہمہ اوست!

دو بار قسم کہا کہ قسم کو ہو کہ کر کے عینیت وجودی کا اعلان کیا جا رہا ہے۔ بظاہر یہ بھی سمجھا جاسکتا ہے کہ ذاتا وجودا ہستی صرف ایک ہے کسی قسم کی غیریت کا نشان تک نہیں کسی دوسرے عارف کے ان اشعار پر غور کرو۔

علم یقین گشتہ حق لیتین! کرم این نکتہ را ازاں تضمین

کہ ہمہ اوست ہرچہ ہست لیتین! جان و جانان و دلیر دل و دین

بظاہر یہاں بھی ذات کی غیریت مفقود نظر آ رہی ہے، حیاتی نے تو اس رباعی

مذات کی غیریت کا صراحتہ انکار کر دیا ہے۔

برسواں و آں نازدہ خط! پندار دوی دلیل بعد است و خط

درجہ کائنات بے سہو و غلط یک عین فحسب دان یک ذات فقط
ایک اور جبکہ صاف فرماتے ہیں ۵

غیر یک ذات در دوعالم کو لیس فی الکائنات الالہو

ظاہر ہے کہ یہاں ایک ذات حق تعالیٰ کی ثابت ہو رہی ہے نہ کہ ذاتِ عبدِ ذاتِ رب کا علیحدہ علیحدہ ثبوت دیا جا رہا ہے!

ذاتِ حق، اسماء الہیہ اور اعیانِ ثابتہ کے باہمی ربط پر غور کرو، ان حقائق کی توضیح تنزیلاتِ سہ کے رسالوں میں دیکھو تو تمہیں حیرت ہوگی، کیونکہ اعیانِ ثابتہ کو ذاتِ حق سے جو نسبت ہے اس کی واضح تعلیم قطعاً متروک ہے جو کچھ یہاں سمجھایا جاتا ہے اس کا خلاصہ صرف اتنا ہے کہ اعیانِ ثابتہ کے حقائق اسماء الہیہ ہیں، اعیانِ ثابتہ معلوماتِ الہیہ ہیں وہ موجود فی الخارج نہیں بلکہ علم الہی میں ثابت ہیں، اسماء الہیہ کی حجب اعیانِ ثابتہ پر تجلی ہوتی ہے تو عالمِ خارجی کا نمود ہوتا ہے۔

اب عالمِ خارجی یا اعیانِ خارجیہ کے (جو اعیانِ ثابتہ کا ظل ہیں) ادوا اعتباریں:-
(۱) من حیث الحقیقت: اس سے مراد حق تعالیٰ کا صورتِ مظاہر ممکنات میں ظہور فرمانا ہے۔ اس کو تجلیِ شہودی کہتے ہیں۔

(۲) من حیث التبعین والاشخاص: اس اعتبار سے اشیاء کو ممکن، وخلق کہتے ہیں اور تمام نقائص و ذمائم کی نسبت اس جانب کرتے ہیں، اس کو کسی عارف نے یوں ادا کیا ہے ۵

ازرہ صورت نماید غیر دوست چوں نظر کردی بمعنی جملہ دوست
زاں یکے ماعند کم نیت دشمنو جنپے ماعند نا باقی مرو
'ماعند کم نیت' کا اشارہ خلق کی طرف ہے، اور 'ماعند نا باقی' کا حق کی طرف۔
جامی اسی چیز کو یوں فرماتے ہیں ۵

گر طالب شر بود و گر کاسب خیر گر صاحب خالق و گر راہب دیر
 از روئے تعین ہم غیر اندنہ عین! وز روئے حقیقت ہم عین اندنہ غیر
 تعین کی وجہ سے جو غیریت پیدا ہو رہی ہے اس کو اعتباری غیریت کہا جاتا ہے محققین
 نے اس اعتباری غیریت کو واقعی حقیقی قرار دیا ہے، نہ کہ ذہنی اتراعی کیونکہ یہ حق تعالیٰ
 کا اعتبار ہے، ناقصین نے اس اعتبار کو غیر حقیقی اور وہی قرار دیا اور تلخ معتبیر یعنی اگر ہم
 سمجھیں تو غیرت ورنہ درحقیقت کوئی غیر نہیں۔ یہ ملاحظہ و زنادقہ کا مسلک ہے۔ اعتباری
 غیریت کا لفظ بھی بالآخر محققین کے ہاں متروک ہو گیا اور اسکی بجائے واقعی و اصطلاحی
 کے الفاظ اختیار کر لئے گئے لیکن اگر محققین اعیان ثابتہ اور ذات حق کی درمیانی نسبت
 کو زیادہ واضح طور پر بیان کر دیتے تو ان ساری غلط فہمیوں کا ازالہ ہو جاتا اور الحاد و اباحت
 کا دروازہ نہ کھل جاتا۔

غیرت کو اچھی طرح واضح کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ یہ کھول کر بتلایا جائے
 کہ ذات حق میں اعیان ثابتہ یا صویر علیہ یا ذات خلق مندرج ہیں لہذا من حیث
 الاندراج عینیت ہے، من الازل الی الابد، اس لئے کہ ذات خلق صورت ہے، تعین و
 تخیل و مقدار رکھتی ہے اور ذات حق بے صورت ہے، غیر مقید ہے، مطلق ہے، صورت کے کلم
 لوازم سے مستر ہے، ذات خلق وجود ذاتی نہیں رکھتی، علم حق میں ثابت ہے، معدوم ہے،
 ذات حق وجود ذاتی رکھتی ہے، قائم بالذات ہے، عدیمیت سے مستر ہے، ذات خلق صفات
 عدیمہ سے موصوف ہے، موت، جہل، اضطراب، عجز، صم، بکم، عمی سے متصف ہے اور
 ذات حق صفات وجودیہ سے موصوف ہے یعنی حیات، علم، قدرت، ارادہ، سماعت،
 بصارت، کلام سے متصف ہے۔ ذات خلق قابلیت امکانشیہ و فعلیہ رکھتی ہے، فصل

لہ حق و خلق صغیرہ من ادلالی آفرہ جہاں قرآن سے ان تمام بیانات کی تائید کی گئی۔

نہیں اور ذاتِ حق ذاتِ خلق کے قابلیاتِ امکانیہ سے مُنزہ ہے۔ کیونکہ اس میں فعل ذاتی ہے، وہ فعالِ حقیقی ہے۔ مختصر یہ کہ ذاتِ حق موجود ہے اور ذاتِ خلق معدوم بہ (عدمِ اضافی) لہذا من حیث الذوات غیریت ہے اور من حیث الوجود عینیتِ حقیقی، کیونکہ وجودِ حق عین وجودِ خلق ہے یعنی وجودِ واحدِ حق ہی بصورتِ اعیانِ خلاق موجود و ظاہر ہے۔

اگر اس طرح ذاتِ حق و ذواتِ خلق کا فرق و امتیاز واضح طور پر بیان کر دیا جائے اور نصوص سے اسکی تائید و توثیق کر دی جائے تو عینیتِ محضہ کے عقیدہ کی کلی طور پر تردید ہو جاتی ہے، غلط فہمیوں کا ازالہ ہو جاتا ہے اور صحیح مسلک مبرہن ہو جاتا ہے۔

عینیتِ محضہ کو ہم زندقہ و اسحاق کیوں قرار دے رہے ہیں؟ اس لئے کہ غیریتِ ذاتیہ اشیاء کا انکار قرآن کا انکار ہے۔ اگر ذاتِ خلق اور ذاتِ حق میں غیریت نہیں، خالق و مخلوق عابد و معبود میں غیریت نہیں تو انبیاء کی بعثت کیوں ہوئی، بشرائع کا نزول کیوں ہوا، تقویٰ و اعمالِ صالحہ کا حکم کس کو ہو رہا ہے؟ عارفِ رومؒ اسی حجت کو پیش کر کے دو ذاتِ ذاتِ عبد و ذاتِ رب کو ثابت کر رہے ہیں،

جزو یکہ نیست پیوستہ بہ کل ورنہ خود باطل بُدے بعثِ رسل!

چوں رسولان از پیہ پیوستن اند پس چه پیوندند آن چوں یک تن اند

کسی اور جگہ غیریتِ ذاتیہ کی کو اور زیادہ واضح الفاظ میں یوں ادا کیا ہے:

من نیم جنس شہنشہ دور ازوا لیک دارم در تجبلی نور ازوا

(۲) اگر ذاتِ عبد کی غیریت کا انکار کیا جائے تو پھر کیا ذاتِ حق ہی تمام نقائص و

معائب کا مرجع قرار دی جائیگی؟ رحمت و لعنت کا مستحق کون ہوگا؟ سعادت و شقاوت، کفر و اسلام، اطاعت و عصیان کی نسبت کس کی طرف کی جائیگی؟ کیا یہ کھلا زندقہ و الحاد نہیں کہ حق تعالیٰ کی ذاتِ مقدسہ کو ذمائم و نقائص کا مرجع و موصوف قرار دیا جائے؟ اسی لئے جامیؒ دو ذاتِ ذاتِ عبد و ذاتِ رب کا امتیاز کرتے ہیں اور ذاتِ رب کو

ذاتِ عبد کے جملہ اعتبارات سے منترہ قرار دے رہے ہیں، عقائد میں فرماتے ہیں:

ازہمہ در صفات و ذاتِ جدا لیس شے کمثلہا ایدا
غیریتِ ذاتیہ شد کو ثابت کرنے کے بعد فرماتے ہیں:-

اطلاقِ اسمی مرتبہ الوہیت چون اللہ و رحمن و غیرہا برابر اتب کو نیہ میں کفر و محض زندہ است و

بچین اطلاقِ اسمی مخصوصہ برابر اتب کو نیہ بر مرتبہ الہیہ غایت ضلال و نہایت خذلان باشد

اے برہہ گان کہ صاحبِ تحقیقی و در صفاتِ صدق و یقین صدیقی

ہر مرتبہ از وجودِ حکے دارد گر حفظ مراتب نہ کنی زندگیت تہ

اوپر جو ہم نے جامی کے چند اقوال پیش کئے جن سے ایک ذات کا ہونا ثابت ہو رہا تھا اس کی توجیہ یوں کی جاسکتی ہے کہ یہاں جامی مرتبہ احدیت پر نظر رکھ کر گفتگو فرما رہے ہیں وہ ذات سے ذاتِ حقہ اور وجود سے وجود بالذات مراد لے رہے ہیں، ظاہر ہے کہ وجود عین ذاتِ حق ہے۔ ان کی نظر نہ ذات بالعرض پر پڑ رہی ہے اور نہ وجود بالعرض پر، یہ اس مرتبہ کا بیان ہے جو جب سالک فنا فی اللہ ہو جاتا ہے اور اس کے شہود میں بحر حقیقتِ واحدہ کے کوئی صورت باقی نہیں رہتی۔ لہذا سولے عینیت کے غیریت ملحوظ و مشہود ہی نہیں ہوتی۔ پس اس قسم کی گفتگو باعتبار شہود سالک صحیح ہوتی ہے نہ باعث تباد و واقع کے۔

(۳) اگر ذاتِ عبد و ذاتِ رب میں غیریت کی کوئی وجہ متحقق نہ ہو تو ذاتِ واحد میں اجتماعِ نقیضین لازم آتا ہے، مثال کے طور پر دیکھو زید کچھ چاہتا ہے، عمر کچھ جو زید کا ضد ہے، اور چونکہ یہ دونوں باہم متحد اور ذاتِ حقیقی حق کے جنم و واحد فرض کئے گئے ہیں لہذا ذاتِ مطلق میر

لہ مرتبہ واحدیت مرتبہ الوہیت ہے، اسی مرتبہ میں ذاتِ مطلق اللہ کے نام سے موسوم و معروف ہوتی ہے۔

۱۰۶ - ۱۰۵ لا تجلس و موسوم۔

اجتماع ناقص ضروری ہے۔ اسی طرح علم و جہل، احتیاج و غنا، حدوث و قدم، موت و حیات، کفر و اسلام، رنج و راحت وغیرہ اضداد کا اجتماع ذاتِ حق میں جائز ہو جائیگا۔ یہ امر بدستِ باطل اور خلافِ عقل ہے۔

(۴) قرآن ذاتِ عبد کو غیر مان رہا ہے، اور ذاتِ عبد کو فقیر، امین، خلیفہ اور ولی قرار دے رہا ہے۔ ذاتِ عبد کا انکار، فقر و امانت، خلافت و ولایت کی تکذیب ہے، اور ان قرآنی اعتبار کی تکذیب صریح ضلالتِ بے دینی، زندقہ اور الحاد ہے۔

ذاتِ عبد فقیر محض ہے، اصالتاً وجود اس کا نہیں، صفات وجودیہ اس کے نہیں، افعال اس کے نہیں، مالکیت و حاکمیت اس کی نہیں، اس میں وجود و انا، صفات و فعل مالکیت و حاکمیت من حیث الامانت پائے جاتے ہیں، وہ امین ہے جب وہ امانت الہیہ کا استعمال کائنات کے مقابلہ میں کرتا ہے تو خلیفۃ اللہ کہلاتا ہے اور جب حق تعالیٰ کے مقابلہ میں کرتا ہے تو ولی ہوتا ہے، عبد اللہ کے یہی چار اعتبار ہیں، فقر و امانت و خلافت و ولایت اب اس کو استغراق فی الذات حاصل کرنا چاہئے جس پر اس کی تکمیل منحصر ہے۔ اس استغراق و محویت کی حالت میں جب عبد اللہ گم ہو جاتا ہے تو اللہ ہی رہتا ہے۔ اس وقت یہ کہا جاتا ہے کہ نہ خالق ہے نہ مخلوق، نہ عارف ہے نہ معروف، نہ طالب ہے نہ مطلوب نہ عاشق ہے نہ معشوق! یہ فنار الفنا کا مقام ہے، محویت ہے، استردادِ امانت ہے،

الفقر اذا تم هو اللہ این است

معشوق و عشق و عاشق ہر سہ یکیت ایجا چوں وصل در گنجہ ہجران چہ کار دارد
یہ کیفیت لی مع اللہ سکعت کے ساتھ مختص ہے۔ جیب نزول ہوتا ہے تو عبدیت کا
مقام قطعی ہے۔

عبودیت کسی مرتبہ میں مرفوع نہیں ہوتی، احکام بندگی کبھی زائل نہیں ہو سکتے جب تک زندگی ہو جو اس وعقل کا ثبات و قیام ہو اتباع شریعت فرض ہے، واجب ہے عہدہ ہے اور رب رب، انقلاب حقیقت محال! انبیاء کا طریق اور اولیاء کا عمل اس امر پر شاہد ہے کہ احکام عبودیت کبھی ساقط نہیں ہوتے۔ وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ (ای الموت) سے اس طرف اشارہ ہو رہا ہے۔

لیکن عبودیت ہی حریت کا سبب ہے۔ حریت کیا ہے؟ وہ انقطاع الخاطر عن تعلق مآسوی اللہ تعالیٰ بالکلیہ! سچی آزادی اس انسان کو نصیب ہوتی ہے جس نے انفرادی دنیاوی و اخروی سے اپنے قلب کو آزاد کر کے حق تعالیٰ سے بندگی و افتقار کی نسبت جوڑ لی ہے! حریت نہایت عبودیت کا نام ہے، آزادی بے بندگی نہیں ہے۔
کہ بستگان کنتدورسنگار انسند (حافظ)

ولنعم باقيل!

خواجگی را خواجگی از بندگی ست بندگی کردن کمالِ خواجگی ست!

من ازاں روز کہ در بند تو ام آزادم بادشاہم کہ بدست تو اسیر افتادم
عبد ہو کر ہی وہ امین اللہ خلیفۃ اللہ اور ولی اللہ ہوتا ہے۔ ایسا عبد کہہ سکتا ہے!

انا عبدک اور پھر من ذاتی فقد سمای الحق (رواہ المسلم والبخاری)

حاصل یہ کہ ذاتِ خلق اور ذاتِ حق، عبد و رب، شی اور وجود کی تمیز قائم کرنی ضروری ہے جس نے یہ تمیز قائم نہیں کی وہ بدتمیز ہے، طحہ سے زندگی ہے، عاقل نہیں، غافل ہے شی اور ہے وجود اور وجود ہی سے شی کا نمود ہے اور شی، ظہور وجود کا آئینہ۔ لہذا شیء اپنی ذاتی جہت کے اعتبار سے قطعاً غیر اللہ ہے اور وجود حقیقت کے اعتبار سے قطعاً عین اللہ۔ وحدت العبود باہمہ اوست، باعتبار وجود ہے نہ کہ باعتبار شیء، عینیت محضہ محض زندگی ہے اور الحاد جو غیریت ذاتیہ اشیا کا انکار کرتی ہے۔ شیء کے اعتبار

سے ہمہ ازادست بالکل حق ہے اور وجود کے لحاظ سے ہمہ اوست قطعاً درست ہے
 قلندراچہ گوید دیدہ گوید
 واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین

(۱۰)

باب خیر و شر

ہر نعمت کہ از قبیل خیر است کمال
 ہر وصف کہ در حساب شر است مہال
 باشد ز نفوت پاک متعال
 دارد بقصورت بلیات مآل!! (جائی)

ہر جا کہ وجود کردہ میراست اے دل
 ہر شر ز عدم بود عدم غیر وجود
 می داں یقین کہ محض خیر است اے دل
 بس شرمہ متفضلے خیر است اے دل (جائی)
 دنیا میں شر کے وجود سے کس کو انکار ہو سکتا ہے؟ کون ہے جو درد و الم میں مبتلا نہیں،
 جو قلب و قالب دونوں کے لحاظ سے ہدف تیر بلا نہیں، چرخِ کج رفتار کا شکوہ کس زبان
 پر نہیں؟ آرام تو زیر زمین ہی مل سکتا ہے، رُوئے زمین پر آسودگی کس کے نصیب میں
 ہے؟ رنج و غم، درد و الم ہی کو فلسفی طبعی شکر کہتا ہے اور اس کے وجود سے کسی کو انکار نہیں
 ہو سکتا۔ اسی طرح اخلاقی شر کی تباہ کاریاں کس سے پوشیدہ ہیں؟ قتل و غارت، ظلم و ستم
 زنا و شراب خوری، قمار حرام کاری و دشتوت ستانی کس جماعت میں نہیں؟ ان سے پیدا

ہونے والا غم اگر دھوئیں کی شکل اختیار کر لے تو جہاں تاریک ہو جائے اور اس تاریکی میں وہ ضیق پیدا ہو کہ سانس تک لینی ناممکن ہو جائے، طبعی و اخلاقی شر کے دفور سے گھبرا کر بار بار انسان کی زبان سے یہ چیخ نکلی ہے:-

گر آمدنم بمن بدے نامدے وزیر شدن بمن بدے کے شدے!

بہ زیں بندی کہ اندریں دیر خراب نے آمدے نے شدے نے بے!

آخر دنیا میں اس قدر شر کیوں؟ اس قدر غم و الم کیوں؟ اس قدر ظلم و ستم کیوں؟ خطا و غلطی کیوں؟ بد صورتی و قبح کیوں؟ فلسفہ اور مذہب دونوں کے لئے شر کا مسئلہ سب سے زیادہ دقیق اور سب سے زیادہ غامض ہے، انسانی تجربہ و علم کے سارے وسیع دائرے میں اس سے زیادہ پریشانی کن مسئلہ نہیں ملتا! یہ مسئلہ نہیں، اچھی خاصی گنتی ہے جس کے حل سے عقلاً مایوس ہیں اور فلاسفہ عاجز، خصوصاً وہ نظامات فکر جو 'دینیاتی' یا 'غائی' بنیاد پر قائم ہیں اس کا حل چاہتے ہیں لیکن پریشانی و حیرانی میں مبتلا ہو کر کہہ اٹھتے ہیں سہ

اسرار ازل را نہ تو دانی و نہ من وں حرف معمرہ نہ تو خوانی و نہ من!

آخر یہ معمرہ کیوں ہے؟ اس لئے کہ اگر تم خدا کو مبدر کا نانات مانتے ہو، خالقِ کل تسلیم کرتے ہو، تو تم کو یہ بھی ماننا ہوگا کہ وہ حکیم مطلق ہے، قادرِ مطلق ہے، خیر مطلق ہے، اب خیرِ مطلق ہونے کی وجہ سے وہ شر کا خالق کیسے ہو سکتا ہے؟ خیرِ مطلق سے شر کا صدور کیسے ہو سکتا ہے؟ حکیمِ مطلق کا فعل باطل کیسے ہو سکتا ہے، قادرِ مطلق کو کونسی چیز شر کی تخلیق پر آمادہ کر سکتی ہے؟ اس لئے اگر تم شر ہی کے وجود کا انکار کر دو، اس کو محض دھوکا یا التباس قرار دو، تو ذرا غور کرو کہ دھوکا یا غلطی یا التباس خود شر ہے، اس کی کیا توجیہ کرو گے؟ اور تم شر کا انکار کس منہ سے کر سکتے ہو؟ دزد و غم و حقیقی ہیں، الفاظ کا طوقا ان کی حقیقت کو بدل نہیں سکتا۔ اگر تم کو غم کا احساس ہوتا ہے، تو بس غم کا وجود ہے، کیونکہ غم احساس ہی پر مشتمل ہوتا ہے، اس کو 'خیر' کہنا سیاہ کو سفید کہنا ہے، خدا کی نظر

میں یہ کچھ ہو، لیکن ہمارے لئے تو یہ غم ہی! اور جس شخص کے قلب کے تار غم و الم سے ٹوٹ رہے ہوں اُس سے یہ کہنا کہ خدا کی نظر میں یہ شر نہیں کیا مفید ہو سکتا ہے، غم کا مقام شعور ہی، اگر شعور میں غم کی یافت ہو، تو پھر غم کا انکار کیسے کیا جاسکتا ہے۔ اس کو دھوکا یا 'منو کہنا' مرصع نگاری ہی، لیکن جس طرح گلاب کو کسی نام سے پکارا جائے وہ گلاب ہی رہیگا اور خوشبودیگا، اسی طرح غم کو جو چاہو سو نام دو وہ غم ہی رہیگا، نام کے بدلنے سے اسکی ماہیت نہیں بدل سکتی! بہر حال خدا کو قادرِ مطلق و خیرِ مطلق مانتے ہوئے شر کا وجود ماننا نہیں جاسکتا اور نہ ہی شر کے وجود سے انکار ممکن نظر آتا ہے! فیاللعجب!

اس استبعاد (Paradox) سے بچنے کے لئے زمانہ قدیم و زمانہ جدید کے فلاسفہ کا ایک گروہ خدا کو خیرِ مطلق تو مانتا ہے، لیکن اس کے قادرِ مطلق ہونے سے انکار کرتا ہے، کیونکہ اگر خدا کو ہمہ توان یا قادرِ مطلق مان لیا جائے تو ہر واقعہ کے وقوع کا بالآخر اس ہی کو ذمہ قرار دینا ہوگا۔ اور چونکہ شر کا وجود پایا جاتا ہے، لہذا یہ کہنا پڑیگا کہ اس کا ہلور خدا کی مشیت ہی سے ہو رہا ہے، جب تک یہ ثابت نہ کر دیا جائے کہ شر شر نہیں ہے، اور یہ تضادِ لفظی ہی ماننا پڑیگا کہ خدا شر کی موجودگی سے راضی ہے! یہ کہنا کافی نہیں کہ خدا ان شرور کو رو اس لئے رکھتا ہے کہ دنیا عظیم تر شر سے بچ جائے یا موجودہ مسرتوں سے محروم نہ ہو جائے، کیونکہ اگر وہ قادرِ مطلق ہے تو وہ ان دوسرے شرور کو بھی دور کر سکتا ہے اور ان کے بغیر بھی دنیا کو ان مسرتوں سے فیضیاب کر سکتا ہے! لیکن جو خدا باوجود اس امر کے کہ وہ دنیا کو شر سے آزاد کر سکتا ہے، شر کو جائز یا روا رکھتا ہو، اچھی ہستی نہیں سمجھا جاسکتا، وہ عبادت کے قابل نہیں قرار دیا جاسکتا اور خدا کے مقدس نام سے یاد نہیں کیا جاسکتا! لہذا قلب و عقل دونوں کے لئے یثقی بخش ہوگا کہ خدا کو خیرِ مطلق مانا جائے اور ساتھ ہی ساتھ اس کا بھی یقین رکھا جائے کہ وہ دنیا سے شر کو دور کرنے کی قدرت نہیں رکھتا، وہ ہر فردی خیر کے حصول پر تو قادر ہے، لیکن مجموعی خیر کے تحقق کی طاقت نہیں رکھتا! ایسی ہستی قدرت و قوتِ ماردے

کے لحاظ سے بہ نسبت کسی دوسری زندہ ہستی کے ہم تو ان "کہلائی جاسکتی ہے خصوصاً اگر وہ بالآخر شر کو رفع کرنے پر قادر سمجھی جائے جب اہل ایمان خدا کی قدرت مطلقہ کا ذکر کرتے ہیں تو ان کا مطلب شاید یہی ہوتا ہے کہ بالآخر شر کو شکست ہوگی اور خیر کو غلبہ، لیکن لفظ معنی کے لحاظ سے خدا کو قادر مطلق نہیں مانا جاسکتا کیونکہ وہ پھر خیر مطلق نہیں سمجھا جاسکتا۔ اس لئے کہ یا تو وہ ایک بہتر دنیا بنا نہیں سکتا یا بنا نا نہیں چاہتا! پہلی صورت کا ماننا ہی زیادہ بہتر ہے!

جان اسٹورٹ مل نے اس نظریہ کو خوب ادا کیا ہے، نقل کفر کفر نباشد، ہم اس کا قول نقل کیے دیتے ہیں:-

"تخلیق کا واحد قابل تسلیم اخلاقی نظریہ یہی ہے کہ مبدی خیر شر کی قوتوں کو خواہ وہ طبعی ہوں یا اخلاقی، فوراً اور کلی طور پر سحر نہیں کر سکتا... نظام فطرت کی تمام مذہبی توجیہات میں سے یہی ایک توجیہ ایسی ہے جو نہ متضاد بالذات ہے اور نہ ان واقعات کے خلاف ہے جن کی یہ تعبیر کرنا چاہتی ہے۔ اس کی رو انسان کا فریضہ صرف یہی نہیں کہ وہ ایک ناقابل مدافعت قوت کی اطاعت کرتے ہوئے اپنے ہی اغراض کی حفاظت کرتا ہے، بلکہ اس کا فرض یہ بھی ہے کہ وہ ایک ایسی ہستی کی تائید کرے جو خیر محض ہے۔ یہ ایک ایسا عقیدہ ہے جو انسان کو جدوجہد سچی و کوشش کے زیادہ قابل بناتا ہے، بہ نسبت اس عقیدہ کے جو ایک ایسے مبدی خیر پر مبہم و غیر متوافق اعتماد کرنے کی تلقین کرتا ہے جو شر کا کا بھی خالق سمجھا جاتا ہے! میں یہ دعویٰ کرنے کی جرات کرتا ہوں کہ دراصل یہی عقیدہ ان سب کارہا ہے، گو اکثر حالتوں میں غیر شعوری طور پر، جو حکمت الہیہ پر بھروسہ کر کے قوت اور تائید حاصل کرتے رہے ہیں... جو لوگ دنیا کے ایک قادر اور خیر مالک و حاکم کے فضل و تائید پر اعتماد کر کے نیکی کے اعتبار سے قوت حاصل کرتے رہے ہیں، مجھے یقین ہے، کبھی ایسے مالک و حاکم پر یقین نہیں رکھتے تھے جو صحیح معنی

کے لحاظ سے قادرِ مطلق ہو۔ انہوں نے ہمیشہ اس کو خیرِ مطلق تو مانا ہی لیکن قادرِ مطلق نہیں ان کا شاید یہ یقین تھا کہ اگر وہ چاہے تو ان کے انفرادی راستے سے تمام کائناتے دور کر سکتا ہے لیکن کسی دوسرے کو نقصان پہنچانے کے بغیر نہیں یا ایسے مقصد کی شکست کے بغیر نہیں جو عام فلاح کے لحاظ سے زیادہ اہمیت رکھتا ہو۔

اس نظریہ کے حامیوں کا بیان ہے کہ اگر اس کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو پھر نہ شرکے وجود کا انکار کرنا پڑتا ہے اور نہ خدا کو، ہمہ خیر خدا کو، شرک کا خالق ماننا پڑتا ہے۔ شرک و مان کر نہیں نہ اس کے حق بجانب ثابت کرنے کی کوشش کرنی پڑتی ہے اور نہ عذر تراشی پڑتی ہے کہ یہ دنیا اتنی بُری کیوں ہے! ہمیں شرک کی طرف سے چشم پوشی کرنی نہیں پڑتی ہم شرک سے نفرت کرتے ہیں جیسا کہ خدا اس سے نفرت کرتا ہے، اس کا مقابلہ کرتے ہیں، جیسا کہ خدا اس سے نفرت کرتا ہے، اس کا مقابلہ کرتے ہیں جیسا کہ خدا اس سے نفرت کرتا ہے، اس کا مقابلہ کرتے ہیں اور اس کی مدد کرتے ہیں جو ہماری تائید و نصرت چاہتا ہے۔ اب نہ شرک کوئی مسئلہ رہ جاتا ہے اور نہ خیر کا۔ اگر شرک کا کوئی مسئلہ رہ جاتا ہے تو وہ صرف اتنا ہے کہ شرک سے نجات جلد سے جلد کس طرح حاصل کی جائے، اس کی قوت و اطمینان کے ساتھ کس طرح برداشت کی جائے، اس مسئلہ آئیوولی نسلوں سے اس کا بوجھ کس طرح ہلکا کیا جائے!

شرک کی توجیہ کی یہ کوشش خدا کو محدود قرار دیتی ہے اور شرک کو کائنات میں خیر کی طرح انتہائی اور بنیادی۔ منطقی طور پر بالکل ناقص ہے اور نہ اس سے ان اخلاقی مشکلات کا

لے لی کی کتاب *Three Essays on Religion* میں فطرت (Nature)

دے مقالے کو شروع سے آخر تک دیکھو کچھ ہی عقیدہ ہلکے، ایجابی ولس وغیرہ کا ہے۔ نتائج (Pragmatist)

یعنی ولیم جیمس، بشلر وغیرہ کا بھی یہی عقیدہ تھا۔

کوئی صحیح حل حاصل ہو سکتا ہے جن کی توجیہ کے لئے یہ پیش کی گئی ہے۔ مذہب کی تو بنیاد ہی اس نظریہ کو قبول کرنے سے متزلزل ہو جاتی ہے۔

پہلے مذہب کے نقطہ نظر سے ذرا اس پر غور کرو مذہب کی اصل عبادت و استعانت ہے، عبادت غایتِ تذلل کا نام ہے۔ ذلت کا اظہار معبود کے سامنے کیا جاتا ہے جو ہمارا رب اور ستعان، مالک اور حاکم، مولیٰ اور خالق ہوتا ہے۔ وہ تمام مشکلات میر ہمارا کفیل ہوتا ہے اور تمام مصائب میں ہمارا نصیر ہماری اعانت کے لئے اس کو قوت اور مطلق ہونا چاہئے ہمیں اس کی پناہ میں اگر کامل سکون و اطمینان ملنا چاہئے، اور یہ سکون اطمینان اسی وقت مل سکتا ہے جب ہم اس کو قدرتِ مطلقہ سے متصف مانیں! وہ خدا جو خود بشر کا مقابلہ کر رہا ہو، جو اس کو مسخر کرنے کی قوت نہیں رکھتا ہو، جو انسان کی مدد کا محتاج ہو، جو آفات و بلیات سے خود محفوظ نہ ہو، وہ خدا خود فقیر ہے، غنی نہیں! وہ میری دستگیری کیسے کر سکتا ہے، میرا معبود میرا رب کیسے قرار دیا جاسکتا ہے؟ میں ایسے خدا کی پرستش کیسے کر سکتا ہوں، اس کے سامنے ذلت کا اظہار کیسے کر سکتا ہوں، دستِ سوال کیسے دراز کر سکتا ہوں؟

اور جب شر خود ایک ازلی وابدی حقیقت ہے، کائناتی مبدی ہے، مابعد الطبیعیاتی اصول ہے تو پھر کس منطقی اصول کی بنا پر یہ فرض کیا جاسکتا ہے کہ بالآخر خدا اور انسان کی متفتہ کوشش اس کو فنا کر سکیگی؟ جب خیر کی فراہمیت ایک مقابل کی قوت سے ہو رہی ہے جو قائم بالذات اور مستقل ہے تو پھر عقلی طور پر یہ کیسے مانا جاسکتا ہے کہ بالآخر دنیا کی حالت بہتر ہو جائیگی؟ اگر شر خدا کی روحانی دنیا کے باہر کی چیز ہے تو پھر اس کو ایک ناقابلِ دفع فراہمیت ماننا ٹریکا اور اگر یہ باہر کی چیز نہ ہو، تو شر کے امکان اور اس کے وقوع کو خیر کے تحقق کی ایک شرط قرار دیا جانا چاہئے۔ اگر ہماری یہ دنیا بہتر ہونے کا حقیقی امکان رکھتی ہے تو پھر یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ کائنات کی تعمیر ہی دائمی خیر سے ہوئی ہو!!

مذہب اور عقل دونوں مل اور اس کے ساتھیوں کی اس کوشش کے خلاف نظر آتے ہیں جو انہوں نے شرک کے وجود کی توجیہ کے لئے کی ہے۔ مذہب خدا کو محدود و متناہی کیسے مان سکتا ہے اور مان کر اس کی عبادت کیسے کر سکتا ہے؟ وہ شرک کو کائنات کا ایک مستقل مبدیہ کیسے قرار دے سکتا ہے اور اس طرح 'شرک' کا کیسے قائل ہو سکتا ہے؟ تو پھر شرک کی توجیہ کس طرح کی جائے؟ اس کے وجود کا تو انکار نہیں کیا جاسکتا اور نہ ہی خدا کے قادر مطلق، حکیم مطلق اور خیر مطلق ہونے کا عقیدہ مذہب کی رو سے چھوڑا جا سکتا ہے جو نظام فلسفہ مذہب کے ان عقائد کو تسلیم کرتا ہے جو خدا کے وجود کا ثبوت ہے اور اس کو قادر مطلق اور خیر مطلق بھی سمجھتا ہے وہ شرک کی توجیہ کس طرح کر سکتا ہے، ان استبعادات سے کیسے بچ سکتا ہے جن سے بچنے کے لئے بعض فلاسفہ نے خدا کی قدرت ہی کو محدود قرار دیا ہے؟

حکماء اس امر کا اعتراف کرتے ہیں کہ مسئلہ شرک کوئی کامل حل اب تک بھی حاصل نہ ہو سکا۔

اسرار وجود حنام و آشفته بماند وال گوہر بس شریف ناسفته بماند
ہر کس ز سر قیاس حمرے گفتند وال نکتہ کہ اصل بود ناکفته بماند (بکلمینا)

انسان کا محدود ذہن خیر و شرکے پورے معنی اور تضمن کو ابھی سمجھ نہ سکا جو کچھ بھی کوشش اس بارے میں کی گئی ہے اس کا اجمالی حال ہم نے اپنے رسالے 'قنوطیت' میں پیش کر دیا ہے۔ اس کا اعادہ یہاں مقصود نہیں، صوفیہ اسلام نے بھی شرک کی توجیہ کی ہے، اشارات قرآن کریم سے لئے ہیں عقل اس کی تائید کرتی ہے، وہ عقل جو 'ادب خوردہ دل' ہے، ان کی یہ کوثر دوسرے فلاسفہ کی توجیہات کی بہ نسبت ہمیں ابتاعی، جدید، اور قوی نظر آتی ہے جو خدا کو

خالق خیر و شر مانا گیا ہے، پھر شر کی نسبت خدا کی طرف نہیں کی گئی ہے، بظاہر یہ بیان متضاد بالذات معلوم ہوتا ہے، لیکن ضدوں کی جمع کا یہ ہنر، صوفیہ اسلام سے سیکھو اور یاد رکھو؛

نفی آں یک چیز و اثباتش روست چوں بہت شد مختلف نسبت دو تا
شر کی توجیہ سے پہلے اس نظریہ کے بعض مابعد الطبیعیاتی مقدمات کی توضیح ضروری ہے۔ صوفیہ اسلام کے نزدیک تمام مسائل کا حل علم، عالم، معلوم کے سادہ الفاظ میں مل سکتا ہے۔ ان کے نزدیک حق تعالیٰ 'عالم' ہیں 'علم' ان ہی کو اصالت اور بالذات ہے، ذوات خلق سب ان ہی کے 'معلومات' ہیں۔

قرآن اس عقیدہ کی تائید اور توثیق کرتا ہے۔ یوں بھی جو شخص وجود باری کا قائل ہو وہ اپنے خدا کو جاہل نہیں قرار دینگا۔ صفت علم اصالت حق تعالیٰ ہی کے لئے ہے اس کی نسبت جسرا و اختصاصاً حق تعالیٰ ہی کی طرف کی جاتی ہے، وهو العليم القدير (۱۶۲۱)۔ اب علم کے لئے معلومات کا ہونا ضروری ہے، علم کسی معلوم یا معروض ہی کا تو علم ہوتا ہے، بغیر معلوم کے علم قطعی ناممکن، چونکہ حق تعالیٰ انزل ہی سے عالم ہیں (یعنی ذات حق سے صفت علم کا انفکاک ناممکن ہے، ذات حق انزل ہی لہذا علم بھی انزل ہی، ورنہ جہل لازم آتا ہے جس سے ذات حق منزہ ہے) اور علم بغیر معلومات کے ناممکن، لہذا ان کے معلومات بھی انزل وابدی ہیں اب دیکھو ہر شر قبل تخلیق حق تعالیٰ کی معلوم ہے کیونکہ حق تعالیٰ جان کر پیدا کرتے ہیں: اَلَا يَعْلَمُ مَنْ مَخْلُوقٌ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (۱۶۲۹) اور تخلیق کے بعد ہی جانتے ہیں وہ معلوم حق ہوتی ہے: وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ — لہذا ثابت ہو کہ ہر شر ماہیتہ معلوم ہے اور انزل سے علم الہی میں ثابت ہے۔ اشیا مخلوقہ جو ازل سے معلومات حق ہیں صوفیہ کی اصطلاح میں "اعیان ثابتہ" کہلاتی ہیں۔ ان کو صق یا علمہ حق بھی کہتے ہیں۔ یہ دراصل علم الہی کے تعینات ہیں، ان کو اعداد یا معدومات حق بھی کہتے ہیں، کیونکہ

یہ علم کی صورتیں ہیں خارج میں وجود نہیں رکھتیں، ان ہی کے مطابق خارج میں تخلیق ہوتی ہے حکما و فلاسفہ نے ان کو ماہیات کہا ہے۔

اب ماہیات یا ذواتِ خلق (حقائق کو نیہ) پر تھوڑی دیر کے لئے قوتِ فکر تجریدی کو مکرر کرو۔ صوفیہ ان کو غیر ذاتِ حق مانتے ہیں۔ ذاتِ حق اور ذاتِ خلق من حیث الذوات قطعاً ایک دوسرے کے غیر ہیں من الازل الی الابد۔ قرآن ان کو غیر کہا ہے: افغیر اللہ تتقون (۱۳۶ م) عقلاً بھی ان کا غیر ذاتِ حق ہونا صاف ظاہر ہے۔ دیکھو ان کو اعدام یا معدومات کہا گیا ہے۔ یہ اعدام اضافیہ ہیں نہ کہ اعدام حقیقیہ۔ ان کو عدم اضافی کیوں کہا جاتا ہے، اس لئے کہ یہ اپنا مستقل وجود نہیں رکھتے۔ حق تعالیٰ بالذات موجود ہیں، تمام مخلوقات و موجودات کا قیام ان ہی کی ذات سے ہے حدوثاً و بقاؤ۔ اس کے برخلاف ذواتِ خلق اپنی اصل و ماہیت کے لحاظ سے صورِ علیہ ہیں اس لئے انہیں بالغیر وجود ذہنی یا اثبوتِ علمی، حاصل ہے۔ یہ حق تعالیٰ ہی کے علم سے قائم ہیں اور ان ہی کی ذات پر عارض۔ چونکہ یہ وجود ذاتی نہیں رکھتے اس لئے انہیں اعدام کہا جاتا ہے۔

جب وجود ان کا اپنا نہیں تو ظاہر ہے کہ صفات بھی ان کی ذاتی اصلی نہیں۔ حق تعالیٰ میں وجود ذاتی اصلی ہے لہذا صفاتِ وجودیہ، حیات، علم، قدرت، ارادہ، سماعت، بصارت، کلام بھی موجود ہیں اور یہ سب ذواتِ خلق سے مسلوب ہیں۔ ذواتِ معدومہ خلق زندہ نہیں، تو ان کی اصلی صفت موت ہوتی، ان میں علم نہیں تو ان کی صفت جہل ہوتی، ان میں ارادہ نہیں تو ان کی صفت اضطرار ہوتی، ان میں قدرت

لہ ہوا الحی القیوم (۹۶۳) لہ ہوا الحی القیوم (۹۶۳) لہ ہوا العلیم القدیر (۲۱ ع ۹۶)

لہ وما تشاؤن الا ان یشاء اللہ (۲۰۶۲۹) ان احکم الا اللہ (۱۲ ع ۱۲)

وہ دانہ ہوا السميع البصیر (۱۵ ع ۱)

نہیں تو ان کی صفت عجز نہوتی، ان میں سماعت، بصارت، کلام نہیں تو یہ کور و کر و گنگ ہوتے، صوفیہ انہیں "صفات عدمیہ" کہتے ہیں اور ان کے نزدیک صفات وجودیہ کا نہ ہونا صفات عدمیہ کا پایا جانا ہے۔

جب ذواتِ خلق وجود و صفات سے عاری ہیں تو پھر فعل کی نسبت ان کی طرف کیے ہو سکتی ہے، افعال کا صدور صفات سے ہوتا ہے اور صفات کا قیام ذات یا وجود سے ہوتا ہے، جب وجود و صفات کی نفی ہو جائے تو افعال کی بھی نفی ہو جاتی ہے، ثبت العرش اولاً ثم النفس۔

جو ذات وجود و صفات و افعال سے عاری و محروم ہو، جو محض ثبوتِ علمی رکھتی ہو اس پر آثار کا ترتیب کیسے ہو سکتا ہے، اس طرح ذواتِ خلق وجود و صفات و افعال و آثار سے قطعی محروم ثابت ہوتے ہیں۔

خلاصہ یہ کہ ماہیات اشیا بحق تعالیٰ کے معلومات یا صورِ علیہ ہونے کی وجہ سے مستقل وجود نہیں رکھتے، ان کو ثبوتِ علمی یا شئیتِ ثبوتی حاصل ہے، وجود ذاتی نہ ہونے کا نام ہی عدم اضافی ہے جب وجود نہیں تو ظاہر ہے کہ توابعات وجود بھی نہیں جو صفات و افعال مالکیتِ حاکمیت ہیں، ان کے نہ ہونے کو صفاتِ عدمیہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس کا وجدان تم اپنی ذات میں کر سکتے ہو۔ تم اپنے کسی دوست کا خیال کرتے ہو، اُس کی صورتِ خیالی تمہارے ذہن میں آتی ہے۔ یہ بحیثیت صورتِ علمی کے وجودِ خارجی سے عاری ہے اور حجب وجودِ خارجی ہی اس کو نصیب نہیں تو توابعات وجود سے بھی یہ لازماً مسلوب ہوگی۔ بالفاظِ دیگر ثابت الذات مسلوب الوجود ہے۔ تم میں وجودِ حیات، علم، قدرت، ارادہ وغیرہ ہیں اس تصورِ خیالی میں صفات کہاں۔ اس کی اصلی وجہ یہ ہے کہ تم میں انا ہے اور نہ ہوتی اور وجود ہے، اور صفات افعال کا مبذوب ہی ہوتی اور انا نہیں، شبہیہ خیالی میں نہ انا ہے اور نہ ہوتی اسی لئے وہ تمام صفات افعال و آثار سے محروم ہے، اسی طرح ہوتی و اینت صرف حق تعالیٰ ہی کے لئے ہے، جو عالم ہیں، ماہیات

اشیا سب معلومات ہیں بصورتِ علیہ ہیں، ان میں نہ ہوتی ہے اور ان کے نہ ہونے کی وجہ سے وہ تمام صفات وجودیہ و افعالِ ذاتیہ سے عاری ہیں۔

اب دیکھو جب تم اپنے دوست کا خیال کرتے ہو اور اس کی تصویر یا شبیہ تمہارے ذہن میں نمودار ہوتی ہے تو اس شبیہ کے تمام لوازم ذات بھی متصور ہوتے ہیں جن کی وجہ سے اس کی انفرادیت اور عینیت کا تعین ہوتا ہے۔ مہیاتِ اشیا یا اعیان کو ان کے لوازم سے منگ نہیں کیا جاسکتا کیونکہ یہ ان کی ذاتیات ہیں، ان میں لازم و ملزوم کی نسبت ہے، ملزوم سے لازم کا انفکاک ناقابلِ تصور ہے۔ حق تعالیٰ کے معلومات جو مہیاتِ اشیا یا حقائقِ کونیہ ہیں اپنے لوازمات یا اقتضات یا باصطلاح قرآنی "شاکلات" کے ساتھ ازل سے حق تعالیٰ کے علم میں پائے جاتے ہیں اور چونکہ ان کا وجود خارجی نہیں اس لئے یہ مخلوق یا مجعول نہیں کہلاتے بلکہ غیر مجعول و غیر مخلوق ہوتے ہیں۔ جب حق تعالیٰ کا علم ازلی ہو تو ان کے معلومات بھی لازماً ازلی ہونگے، اسی لئے شیخ اکبر اعیان کو واجب الثبوت باقتضات ذات کہتے ہیں۔ اس کو جامی نے اس طرح ادا کیا ہے:

کے وہ دست جعلی جاعل را کہ موافق کستد قوا بل را

سوال یہ ہے کہ جب حق تعالیٰ عالم ہیں اور مہیاتِ اشیا ان کے معلومات ان ہی کی ذات میں مختفی اور ان ہی کے علم میں مندرج تو پھر ان کی خارج میں تخلیق کیسے ہوتی ہے؟ دیکھو تخلیقِ اشیا کا عدم محض سے پیدا ہو جانا نہیں، کیونکہ عدم محض کا کوئی وجود نہیں اور عدم سے عدم ہی پیدا ہوگا۔ نہ ہی عدم محض اشیا کی صورت میں نمایاں ہوتا ہے کیونکہ عدم محض تعریف ہی کی رو سے کوئی شے نہیں کہ ہستی کا مادہ بن سکے، اور نہ ہی حق تعالیٰ کا خود صورتوں میں منقسم ہو جانا ہے کیونکہ حق تعالیٰ کی ذات تجزیہ و تقسیم سے غبر ہے، تخلیق حق تعالیٰ کا مع بقا علی ما ہو علیہ کان بصور معلومات بمصدق ہوا لظاہر تجلی فرمانا ہے اور یہ تجلی یا تمثیل ان صورتِ علیہ (مہیاتِ اشیا یا حقائقِ کونیہ) کے مطابق ہوتی ہے جو علم حق

میں مندرج ہیں۔ اسی تجلی و تمثیل کے نتیجے کے طور پر اشیا کا نمود باحکام و آثار خود ان کی قابلیت ذاتی کے مطابق بالتفصیل خارج میں جو وجود ظاہر کہلاتا ہے، ہوتا ہے۔ ہر صورت طلی جو ذات شری ہے اپنے لوازم ذاتیہ یا اقتضات کے مطابق فیضیاب وجود اور بہرہ یاب صفا وجود ہی ہوتی ہے۔

نہال بصورت انبیار یا پیدا شد عیاں نقشب و نگار آل نگار پیدا شد
پدیدگشت ز کثرت جمال وحدت او بچے بکسوت چندیں ہزار پیدا شد

اسی طرف اشارہ ہے خلق السموات والارض بالحق ان فی ذلک کایتۃ للمتوینین (۱۶۶)۔
سارے صورت طلیہ یا ذوات اشیا بالحق موجود ظاہر ہوئے ہیں۔ لغت و شرعاً وجود مطلق ہی کا نام حق ہے اور باعتبار اشتقاق حق و حقیقت کا مادہ بھی ایک ہے، یہی تیسرہ ہوا الظاہر ہے جس کی تفسیر ان اللہ هو الحق المبین سے ہوتی ہے، یعنی اللہ ہی ظاہر ہے یا اللہ ہی حق ہے جو ظاہر ہے اللہ نور السموات والارض (۱۱۷) اس کی مزید تائید میں پیش ہے۔ قافہم و تامل۔

ان مقدمات کو مختصر طور پر پیش کرنے کے بعد میں اب شری کی توجیہ کی طرف توجہ کرنی چاہئے۔
صوفیہ ذات حق کو جو محض وجود ہے خلق محض کہتے ہیں، کیونکہ ان اللہ جمیل یوحیٰ الجمال،
ذات کامل، اس کی صفات کامل، افعال کامل اسی لئے وہ خلق محض! یہاں نقص کا شائبہ
نہیں، وہم و گمان نہیں! ماہیات اشیا یا ذوات ممکنات واجب الوجود سے علیحدہ وجود
نہیں رکھتے، مسلوب الوجود، ثابت الذات ہیں، عدم اضافی ہیں، نہ صفات وجودیہ کے حامل
ہیں نہ افعال ذاتیہ رکھتے ہیں، اور اسی عدمیت کی وجہ سے شری محض ہیں۔ یہی معنی ہیں صوفیہ
کے اس قول کے: الوجود خیر محض والعدم شر محض، چونکہ وجود خیر محض ہے، تو جملہ صفات
وجودیہ کا بھی خیر ہونا لازم آیا۔ وجود خیر و کامل ہو تو اس کی صفات میں شر یا وہ ناقص کیسے ہوتی
ہیں، لہذا خیر محض سے خیر ہی صادر ہوگا: ان اللہ جمیل لا یصلح عند اللجاجین عن قولہ لکم
شہ دیکھو باب سوم تفصیل کے لئے۔ باب سوم میں اس کو بوضاحت و بدلائل پیش کیا گیا ہے۔

وجہ اور عدم شرمخص ہو تو جملہ صفات عدمیہ بھی شرم ہونگی، لہذا شرم ہمیشہ شرم کو کا تحقیقہ الٹی
 لا تنفک عن الشیء، مسلمات سے ہے۔ شرم کو خیر کہنا۔ سیاہ کو سفید کہنا ہے، بلو اس ہے!
 اب حقائق و مابیات اشیا کے بعد وجودات اشیا پر غور کرو حقائق اشیا وجود
 مطلق کے "تعینات علمی" ہیں یا بالفاظ دیگر صورت علمیہ یا معلومات ہیں، وجودات اشیا
 اسی وجود مطلق کے "تعینات عینی" ہیں، یعنی صورت علمیہ وجود مطلق کا سر بیان ہے، بالفاظ دیگر حق تعالیٰ
 کا بحالہ و با وصفہ مجد ذاتہ جیسے کے ویسے رہ کر صفت نور کے ذریعہ معلومات کی صورت کے خود ظاہر ہوتا ہے
 اب ذرا غور کرو جس طرح عدم محض کا وجود نہیں اسی طرح وجود محض کا ظہور نہیں کیونکہ ظہور
 کے لئے صورت یا تعین ضروری ہے، اب صورت میں وجود کے بعض اعتبارات ہی ظاہر ہو سکتے
 ہیں اور اکثر ظاہر نہیں ہو سکتے جن اعتبارات کا ظہور ہوتا ہے وہ وہی ہیں جن کی صورت مقتضی
 ہوتی ہے۔ وجود مطلق اپنا ظہور صورتوں کی قابلیت ذاتی کے مطابق کرتا ہے۔ دیکھو جامی نے
 شیشوں کی مثال لے کر اس نکتہ کو کتنا واضح کر دیا ہے

اعیان ہر شیشہ ٹائے گونا گوں بود کا فتادہ براک پر تو خورشید وجود
 ہر شیشہ کہ بود سرخ یا زرد و کبود خورشید و راق ہم بہاں رنگ نود

تم دو ایک اور مثالوں سے اس شرم مطلق کو سمجھنے کی کوشش کرو۔ دیکھو نقطہ کا ظہور محال ہے
 تا وقتیکہ وہ خط یا سطح یا دائرہ (وغیرہ) کی صورت اختیار نہ کرے۔ اب خط میں نقطے کے ان
 اعتبارات کا ظہور نہیں ہو سکتا جو سطح میں ظاہر ہوتے ہیں، اسی طرح سطح میں نقطے کے
 وہ اعتبارات ظاہر نہیں ہو سکتے جو خط میں ہوتے ہیں بعض اعتبارات کا چھوٹ جانا ضروری
 ہے۔ نقطہ اگر حروفِ ابجد میں اپنا ظہور چاہے تو اس کو حروف کی مختلف شکلیں اختیار کرنا ہوں گے

طہ قابلیت ذاتی کے مطابق ظہور سے نہ سمجھنا چاہئے کہ حق تعالیٰ ایسا کرنے پر مجبور ہیں مثلاً گمان نہ کرنا چاہئے کہ
 مورقہ قدرت الہی سے ہاتھی نہیں ہو سکتا، حاشا للہ، وہ امتناع امر دیگر ہے اور یہ جواز امر دیگر، یعنی امتناع باعتبار
 حکمت اور انتظام عالم ہے اور جواز باعتبار نفس قدرت الہی (کما اشار الیہ شیخ اکبر ابن عربی فی قصص حکم)

کے مطابق ہوگا یعنی وجود کے اعتبارات ان ہی قابلیات کے مطابق ظاہر ہونگے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اکثر اعتبارات وجودیہ کا ظہور نہ ہو سکیگا، ان ہی وجودی اعتبارات کی نسبت (عدم ظہور) شہرہ ہے، چونکہ وجود خیر محض ہے تو جو امر یا اعتبار وجودی ہے وہ بھی خیر محض ہوگا اب اشیاء میں جو شہرہ متوہم ہو رہا ہے وہ اعتبارات وجودی کی عدمیت کی وجہ سے ہو رہا ہے، بہت نیستی) ورنہ اعتبارات وجودی من حیث الوجود خیر ہیں (بہت ہستی) اس تمام فلسفہ کو عامی سامی نے اپنی اس رباعی میں ادا کر دیا ہے۔

ہر جا کہ وجود کردہ سیرت لے دل میدان بقیں کہ محض خیر است اول
ہر شہرہ عدم بود و عدم غیب وجود پس شہرہ مقتضیٰ غیرت اول

یعنی الوجود خیر و العدم شر، لفظوں کے کل شئی یرجع الی اصلہا یہ لازم آتا ہے کہ الحسَنَاتُ كُلُّهَا مِنَ الوجودِ السَّیِّئَاتِ كُلُّهَا مِنَ العدمِ و الفقد، اسی کی طرف اشارہ اس حدیث میں الخیر کلہ فی بدایک و الشر لیس الیک (مسلم وغیرہ من حدیث علیؑ آیہ کریمہ مَا اَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنْ اللّٰهِ وَ مَا اَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ (۶۰۵)، بھی اپنے معنی کے لحاظ سے واضح ہو گئی، نفسک سے مراد قابلیات اعیان ہے، اسی کی توضیح میں جامی نے فرمایا ہے۔

ہر نعمت کہ از قبیل خیر است و کمال باشد ز نفوت پاک متعال
ہر وصفت کہ در حساب شر آو وبال دارد بہ قصور تلبات مآل

اور وَ اللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ (۶۲۳)، کے معنی بھی روشن ہو جاتے ہیں کیونکہ فعل لازمہ وجود ہے اور وہی وجود مسمیٰ باسم اللہ ہے۔ چونکہ تخلیق کے معنی ظہور یعنی تجلی خارجی کے ہیں اور ظہور لازماً ہے نور کا جو خود ظاہر ہوتا ہے اور دوسرے کو ظاہر کرتا ہے (ظاہر لنفسہ و مظهر لنفسیہ) اور نور صفت ہے اللہ کی لہذا نور عین وجود ہے اللہ تبارک و تعالیٰ صاحب اللامعین تمام صورتِ علمیہ کو ان کے لوازم ذاتیہ یا احکام و آثار کے ساتھ تہ غیب علمی سے مرتبہ شہادت

لہ جیسا کہ اوپر واضح کیا گیا۔

یعنی میں ظاہر کرنا خاصہ وجود ہے جو اللہ کے اسم سے موسوم ہے لہذا ارشاد ہوا اقل کل من عند اللہ (۸۶۵) اسی سے اس عقیدہ کا راز معلوم ہوتا ہے کہ کل خیر و شر من اللہ تعالیٰ:

شرکی توجیہ میں بل کے مسلک کا اتباع کرنے والے جن مشکلات کا ذکر کرتے ہیں اب ان کو پیش نظر رکھ کر صوفیہ کے حل کا ایک مرتبہ پھر تعین کر لو: بل کا خیال ہے کہ خدا کو خیر مطلق (قدوس) و قادر مطلق مان کر شرکی توجیہ محال ہے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ صوفیہ خدا کو خیر مطلق قرار دیتے ہیں کیونکہ وجود ہے اور اس لئے خیر محض، اور جب وجود کامل ہو تو صفات بھی کامل ہونگی لہذا قدرت و ارادہ و علم وغیرہ جملہ صفات کے لحاظ سے خدا کامل ہوگا، وہ قادر مطلق ہوگا، علم مطلق ہوگا نیز مرید مطلق بھی جب خدا ہمہ خیر اور ہمہ توان ہو تو پھر وہ بشر کا خالق کیسے مانا جاسکتا ہے، خیر مطلق سے شر کا صدور کیسے سمجھ میں آسکتا ہے؟ اور پر دیکھ چکے ہو کہ خیر و شر دونوں کا خالق حق تعالیٰ ہے: واللہ خلق الجا زرد جزو ذوات یہ ہے کہ صوفیہ کے نزدیک تخلیق عدم مطلق سے کسی چیز کا پیدا کرنا نہیں تخلیق مہیات یا ذوات اشیا کا خارج میں نور کے ذریعہ انکشاف ہے، اب مہیات معلومات حق ہونے کی وجہ سے انہی اور غیر مجہول ہیں اگر یہ انہی نہ ہوں تو لازم آئے گا کہ حق تعالیٰ کا علم بھی انہی نہیں جب علم انہی نہیں جو صفت ہے تو ذات بھی انہی نہ ہوگی، لیکن حق تعالیٰ کی ذات تو قدیم اور انہی ہے، لہذا معلومات یا مہیات بھی انہی ہونگے۔ تم مہیات کو ان کے لوازم ذاتیہ یا قابلیت سے منفک نہیں کر سکتے، لہذا یہ بھی انہی اور غیر مجہول ہونگے۔ اب یہ مہیات اپنے لوازم ذاتیہ اور احکام و آثار کے ساتھ خود بخود ظاہر نہیں ہو سکتیں۔ ذات حق ہی ان کے ظاہر کرنے کی علت ہے، اسی لئے ظہور کی نسبت ذات مطلق ہی کی جانب راجح ہوتی ہے۔ والی اللہ نرجم الامور (۹۶۲)

تم شر تخلیق سے بھی واقف ہو چکے ہو تخلیق ظہور ہے، تجلی ہے، مثل ہے، اس کے لئے صورت یا تعین ضروری ہے۔ اب صورت یا تعینات میں وجود مطلق (حق تعالیٰ) کے بعض

لہ اللہ ہی پیدا کرنے والا ہے اور اس وقت اور ان کے ذبح کر نیوالے کا۔

اعتبارات ہی ظاہر ہو سکتے ہیں اور اگر چھوٹ جاتے ہیں جن اعتبارات کا ظہور ہو رہا ہے، وہ صورت کی قابلیت کے مطابق ہو رہا ہے۔ جو اعتبارات وجودی چھوٹ رہے ہیں ان ہی سے شر سمجھ میں آ رہا ہے۔ شر نام ہی عدم کا ہے ہر شر عدم بود و عدم غیر وجود! شر عدم کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے ذات حق وجود محض و، سستی مطلق ہے، لہذا شر کی نسبت ذات حق کی جانب نہیں کی جا سکتی والشرا لیس یعود الیک: شر مضاف بحق نہیں!

اگر تم تخلیق کے معنی یہ سمجھو کہ عدم محض سے کسی شے کو پیدا کیا جاتا ہے، جیسا کہ بل اور دوسرے حکما کا خیال ہے، تو پھر خدا کو خالق شر نہیں مانا جا سکتا مگر تخلیق کے یہ معنی خلاف عقل ہیں اور خلاف حق۔ عدم مطلق سے کوئی چیز پیدا نہیں کی جا سکتی۔ عدم محض پایابی نہیں جاتا، العدم لا یوجد، تخلیق کے معنی سمجھ جانے کے بعد تم اب منطقی توافق کے ساتھ کہہ سکتے ہو کہ حق تعالیٰ الخیر محض بھی ہیں اور قادر مطلق بھی۔ ذات کامل ہو تو صفات بھی ساری کامل ہونگی، ذات کو کامل مان کر قدرت کو محدود یا ناقص نہیں مانا جا سکتا۔ شر کا مرجع ہماری ذات ہے جو عدم اضافی ہے، عدم اضافی کو شر لازم ہے کیونکہ تعین امتیاز پر دلالت کرتا ہے، یہاں کوئی نہ کوئی اعتبار وجود چھوٹا ہے جو عدم ہے اور یہی شر اللہ درہ من قال۔

شپرہ با حضرت نوشی گفت
چشم مرا کو چرامی کنی

گفت ترا طاقت دیدانیت
کو خودی شکوہ زامی کنی

اب تم صوفیہ کرام کی اس توجیہ پر خوب غور کرو تمہیں شر کا بہترین حل ہاتھ آئیگا۔

من بدای ما قلت له تمحل بصیوتہ

ولیس یداریہ الا من لہ بصی

باب جبر و قدر

ہمارید: لے شریکِ مستی خاصانِ بدر میں نہیں سمجھا حدیثِ جبر و قدر
سپیر، ”بال بازاں راسوئے سلطانِ برو بال زافاں را بہ گورستانِ برو“ (بال جبریل)

میں نہیں سمجھا حدیثِ جبر و قدر! آغازِ فکر انسانی سے ہی آواز بار بار مضطر بانہ انداز سے
بلند ہوتی رہی ہے، لیکن انسان نے اس مسئلہ کو محض نظری کہہ کر اس پر غور و فکر کرنا کبھی ترک
نہیں کیا، کیوں؟ آخر اس مسئلہ میں جاذبیت کیا ہے؟ اس کے ذکر کے ساتھ ہی عامی سے
عامی شخص تک کے کان کیوں کھڑے ہو جاتے ہیں؟ واقعہ یہ ہے کہ یہ مسئلہ محض نظری نہیں
ہمارا سارا نظامِ دینیات، سیاسیات، تعلیمات، معاشیات اور جرمیات اسی مسئلہ کے فہم
و افہام پر مبنی نظر آتا ہے۔

اگر ہم مجبور ہیں تو دینیات ہمیں سمجھائے کہ دوزخ ہمارا ٹھکانہ کیوں ہو، جرمیات
ہمیں بتائے کہ چور کو سزا دینے کے کیا معنی اور تعلیمات تزکیہ اخلاق و تصفیہ قلبیت سے اپنی
مُصر کیوں ہے؟ اگر ہم آزاد ہیں تو پھر بقول اسپنوزا کیوں ہمیں اپنی زبان تک پر بھی اختیار نظر
نہیں آتا؟ جذبات کا شر و شور مردِ فلک کیوں ہوتا ہے اور عقلِ شہوات کی غلام کیوں
رہی ہے؟ آتش انتقام سے مشتعل ہو کر بچہ بھی تو یہی سمجھتا ہے کہ وہ اپنے دشمن پر آزادانہ حملہ کر
رہا ہے، مدہوش شہزادی کو یقین ہوتا ہے کہ جو کچھ اس کی زبان سے نکل رہا ہے اس میں اس کے
اختیار اور مرضی کو بورا دخل ہے، گویا بعد میں پچھتا رہا ہے کہ یہ جو اس کی زبان سے نکلی رہتی، انسان
اپنے کو آزاد و مختار اس لئے سمجھتا ہے کہ اس کو اپنے افعال کا تشعور ہوتا ہے، لیکن وہ ان اسباب
و علل سے جاہل ہے جو ان افعال کا تعین کرتی ہے۔“ (اسپنوزا)

ہماری رسلے میں اس قدیم مسئلہ کے حل میں عقل نظری ناکامیاب رہی ہے! یہ مسئلہ اب بھی لابلابل ہے، یہ مسئلہ نہیں گتھی ہے! عقل کے اس عجز ہی کو دیکھ کر پیغمبر اسلام (ردہ اہی وامی) نے فرمایا کہ "اذا ذکر القدر فامسکوا" (جب تقدیر کا ذکر کیا جائے تو تم خاموش ہو جاؤ) یہ حکم ہوا عوام کو، عالم اور خیر سے فرمایا گیا "لا تکلّموا فی القدر فانہ سوا اللہ فلا تفسوا اللہ سے" (تقدیر میں گفتگو نہ کیا کرو کیونکہ وہ خدا کا ایک راز ہے پھر اللہ کے راز کا افشاء نہ کرو) اس دوسرے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام نے ان لوگوں پر اس اہم مسئلہ کو فاش کر دیا ہے جو اس کے سمجھنے کی اہلیت رکھتے ہیں جن کی شان میں فرمایا گیا ہے "لمن کان لہ قلبٌ او النقی السمیع وھو شہید" اسلام کے سب سے بڑے صوتی فلسفی شیخ البرمجی الدین ابن عربیؒ کی بھی یہی رسلے ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں۔ فیسّر القدر من اجل العلوم وما یفہمہ اللہ تعالیٰ الا لمن اخصّ اللہ بالمعرفۃ التامۃ (سرفرد بزرگ ترین علوم سے ہے اور اس سے حق تعالیٰ سولے اس کے کسی کو آگاہ نہیں کرتے جس کو انہوں نے معرفت تامہ کے ساتھ مختص کر لیا ہے)۔

پہلے جبر کے پہلو پر نظر کیجئے جس کسی کا خدا پر یقین ہے وہ خدا کو خالقِ افعال مانے بغیرہ نہیں سکتا۔ جس طرح خدا ہمارے جسموں اور روحوں کا خالق ہے وہ پہلے افعال کا بھی خالق ہے، یہ عقیدہ قرآن میں بصراحت النص پایا جاتا ہے، توجیہ تاویل کا اسکان تک نہیں، ان شواہد پر غور کیجئے:-

اِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْتَهُ بَقْدَارٍ (سورہ: آیۃ ۱۴۱) ہم نے ہر چیز بنائی ہے پہلے مہر اور

وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزَّبْرِ (۵۲) اور جو چیز انہوں نے کی، لکھی ہے درقوں میں

"شے" میں افعال بھی داخل ہیں اور چونکہ حق تعالیٰ "خالق کل شئی" ہیں۔ لہذا یہ

ضروری طور پر لازم آتا ہے کہ وہ "افعال" کے بھی خالق ہیں۔ اگر افعال مخلوق نہ ہوتے تو باوجود

لہ طبری عن ابن مسعود کذا فی الجامع المصری للسیوطی ۱۲ ص ۱۰۱ البونیم فی احوالیہ کذا فی کنز العمال ۱۲

تہ جس کے پاس دل ہے اور کان لگایا اس حال میں کہ وہ خود حاضر ہو۔ ص ۱۰۱ خصوصاً حکم، شاہ سہارک علی ایڈیشن۔

اس امر کے کہ ان پر شکر کا اطلاق ہوتا ہے تو پھر حق تعالیٰ بعض اشیا کے خالق ہوتے اور بعض نہ ہوتے اور ان کا یہ قول کہ وہ ہر شے کے خالق ہیں کذب محض ہوتا تعالیٰ اللہ عن ذلك علواً کبیراً۔ اس حجت قیاسی کی بھی ہمیں کوئی ضرورت نظر نہیں آتی، قرآن میں یہ صاف طور پر کہا گیا ہے کہ

وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ۝ (سورۃ الصافات آیت ۹۳) اور اللہ نے پیدا کیا تمہیں اور جو تم کرتے ہو۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ حق تعالیٰ ہمارے افعال کے خالق ہیں۔ یہ تقابلی جاتی طرز بیان، ذرا سلیبی طریق گفتگو پر بھی غور کیجئے۔

یہاں حق تعالیٰ اس امر سے انکار کر رہے ہیں کہ اس کے سوا کوئی خالق اور بھی ہے:

”اَمْ جَعَلُوا لِلّٰهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا
لَخَلْقِهٖ فَتْسَابِغَةُ الْخَلْقِ عَلَيْهِمْ
قُلِ اللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ
الْوَّاحِدُ الْقَهَّادُ“ (سورۃ الرعد آیت ۱۶)

کیا ٹھہرائے ہیں انہوں نے اللہ کے لئے شریک کہ انہوں نے کچھ
پیدا کیا جیسے پیدا کیا اللہ نے، پھر مشتبہ ہو گئی پیدائش ان کی
نظر میں، کہہ اللہ ہی پیدا کرنے والا ہر چیز کا اور وہ کیا ہی ایلا

زبردست۔

اب فرض کیجئے کہ خدا نے انسان کو پیدا کیا ہے اور انسان اپنے افعال پیدا کرتا ہے۔ یہ تو یقینی بات ہے کہ افعال افراد انسانیہ سے بہت زیادہ ہوتے ہیں کیونکہ ہر شخص ان گنت افعال کو پیدا کرتا ہے۔ اس سے نتیجہ لازمی طور پر نکلتا ہے کہ انسان کی پیدا کردہ چیزیں جو خود خدا کی مخلوق ہیں خدا کی پیدا کردہ چیزوں سے زیادہ ہونگی جو انسان کا خالق ہے۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ انسان قدرتِ تخلیق میں خدا سے بھی زیادہ کامل ہے اور اس کی مخلوق خدا کی مخلوق سے شامائے میں کہیں زیادہ ہے۔ یہ عقیدہ تو صریحاً احمدقانہ ہے۔ مخلوق خالق سے زیادہ قوی کیسے ہو سکتا ہے۔ لہذا نتیجہ کے طور پر ہی ماننا پڑیگا کہ حق تعالیٰ نہ صرف انسان کے خالق ہیں بلکہ اس کے افعال کے بھی واللہ خلقکم و ما تعملون۔ صرف حق تعالیٰ ہی خالق ہیں فاعل ہیں متصرف ہیں۔ و فاعل فی الوجود الا اللہ۔ ساری کائنات ان کی مخلوق، انسان اور

اس کے افعال سب کائنات میں شامل ہیں، لہذا یہ سب ان کے مخلوق ہیں۔
 جاوید نامہ میں اقبال اسی توحید فی الآثار و توحید فی الافعال کو بیان کر رہے ہیں۔
 محی شناسی طبع ادراک از کجا است؟ حورے اندر بنگہ خاک از کجا است؟
 طاقت فکر حکیمان از کجا است؟ قوت ذکر کلیماں از کجا است؟
 این دل و این واردات از کجاست؟ این فنون و معجزات از کجاست؟
 گرمی گفتار داری؟ از تو نیست! شعلہ کردار داری؟ از تو نیست!
 این ہمہ فیض از بہار فطرت است فطرت از پروردگار فطرت است!

اوپر جو کچھ بیان کیا گیا اس کی تائید کلام نبوی سے بھی ہوتی ہے۔ حضرت عمرؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا "یا رسول اللہ! آیت ما نعمل فیہ علی امر قد فرغ منہ او امر ہانبتدا؟ فقال علی امر قد فرغ منہ، فقال عمر! فلا نبتکل و ندع العمل، نقلاً اعملو اکل میثمہ لما خلق لہ" یعنی جس کام میں ہم لگے ہوئے ہیں۔ اس کے متعلق آپ کیا فرماتے ہیں؟ کیا یہ کام پہلے ہی ختم ہو چکا ہے یا ہمیں نے اس کو شروع کیا ہے؟ فرمایا پہلے ہی سے ختم ہو چکا ہے۔ حضرت عمرؓ نے کہا تو کیا پھر ہمیں توکل نہیں کرنا چاہئے اور ترک عمل نہ کرنا چاہئے؟ یعنی جب پہلے ہی سے ساری چیزیں مقرر و معین ہو چکی ہیں تو پھر ہماری کوشش و عمل سے کیا فائدہ؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "کام کیے جاؤ، ہر شخص کے لئے وہ کام آسان کر دیا گیا ہے" حضرت عمرؓ نے کہا "الآن طاب العمل" اور اپنے کام پر لگ گئے۔ تقدیر کے بہانہ سے عمل ترک نہیں کیا جاسکتا۔ ادائے فرض میں اب ایک لذت پیدا ہو جاتی ہے، کوشش کو تشویش و فکر سے نجات مل جاتی ہے، ہم جان لیتے ہیں کہ ہر شخص کے لئے وہ کام آسان کر دیا گیا جس کے لئے وہ پیدا ہوا ہے۔

ایک اور واقعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ ادیت سرقی نستزقیہا و دوانتداوی بہ هل یرد من قدا اللہ تعالیٰ، فقال انما من قدا اللہ یعنی جو افسوس ہم کرتے ہیں

اور جو دو ایسے کہ استعمال میں لاتے ہیں کیا یہ حق تعالیٰ کی تقدیر کو پھیر سکتی ہیں؟ فرمایا کہ یہ بھی حق تعالیٰ کی تقدیر سے ہوتا ہے، آپ کا یہ ارشاد تو اوکھی زیادہ صاف اور واضح ہے کہ لا یومن احدکم حتی یومن بالقدلاخیس، وشکر من اللہ تعالیٰ یعنی کوئی شخص مومن نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ اس امر پر ایمان نہ لائے کہ خیر و شر کی تخلیق من اللہ ہے۔

تعلیم اسلام میں خیر کا یہ پہلو صاف ہے اور اس سے صرف یہی چیز سمجھ میں آتی ہے کہ ہر شے کی تخلیق من اللہ ہے اور اقبال بھی یہ کہہ کرے کہ ہمہ فیض از بہار فطرت است فقط از پروردگار فطرت است، ہمہ از وسعت کے نظریہ کے قائل اور حامی نظر آتے ہیں لیکن جبر کی یہ ساری تعلیم و تدبیر یا اختیار یا آزادی ارادہ کے منافی نہیں! الظاہر ہماری یہ بات عجیب و غریب نظر آتی ہے، دو متضاد چیزوں میں تطبیق واقعی عجیب بات ہے۔ لیکن قرآن کا یہی اعجاز ہے اور اقبال اس تضاد کو بڑی شدت کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔

جو کچھ میں نے کہا ہے اس کی تائید میں میرے یہاں دلائل موجود ہیں پہلے مجمع آزادی ارادہ اور ذمہ داری کے نظریہ کی تشکیل کرنے دیجئے جو قرآن کریم میں پیش کیا گیا ہے مطلق من اللہ کے دعوے کے ساتھ ساتھ قرآن میں انسان کو اپنے افعال کا ذمہ دار قرار دیا گیا ہے۔ اس ظاہر تضاد کی وجہ سے آپ کو جو ضیق محسوس ہو رہا ہے اس پر ذرا اسما صبر کر لیجئے ممکن ہے اس مقالہ کے ختم پر آپ کو تسکین ہو جائے۔

انسان اپنے افعال کا خود ذمہ دار ہے، وہ اپنے افعال کا کاسب ہے، اسی لئے وہ جزاء و سزا کا مستحق ہے، اسی لئے اوامر و نواہی کا نزول ہوا ہے، اور اسی وجہ سے حق تعالیٰ نے اسکے ساتھ وعدے کئے ہیں اور وعید بھی کی ہے۔ چنانچہ قرآن میں واضح طور پر بتلایا گیا ہے کہ

كَلِمَاتٍ اللّٰهُ نَفْسًا اَلَا وُ سَمِعَهَا
 لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا
 اللہ تکلیف نہیں دیتا کسی کو مگر جس قدر اس کی گناہیں
 ہے جس نے جو کمایا اس کو وہی ملتا ہے اور اسی پر پڑتا ہے

اَلْكَسْبَتْ : (البقرآیت ۲۸۶) جو اس نے کیا۔

یہاں افعال کی ذمہ داری کا بار انسان پر رکھا گیا ہے۔ وہ اپنے خیر کا سبب ہے اور شر کو بھگتتا ہے۔ ظاہر ہے کہ فعل اخلاقی کا صحیح معنی میں اس وقت تک از تکاب نہیں ہو سکتا جب تک کہ فاعل اپنے فعل کا ذمہ دار نہ ہو۔ اگر ایک شخص سو رہا ہے یا اس کو داروئے بیہوشی دی گئی ہے، یا وہ پاگل ہے، یا طفل شیرخوار تو وہ اخلاقیاتی معنی کے لحاظ سے فاعل قرآنی نہیں دیا جاسکتا کیونکہ اس کا فعل اختیار اور عقلی ارادہ پر مبنی نہیں، اور جب قرآن میں یہ کہا جاتا ہے کہ

”اِنْ اَحْسَنْتُمْ اَحْسَنْتُمْ لِنَفْسِكُمْ
اَلرَّحْمٰنُ لَمْ يَهْدِلْكُمْ اِلٰى شَيْءٍ لَّئِيْكُمْ اُوْرْبٰنٰى كِيْ تَو
وَاِنْ اَسٰتُمْ فَلَهَا۔“
اُس کا دہل بھی تم ہی پر ہے۔

تو انسان کو اس کے اختیار اور ارادہ کی بنا پر ذمہ دار قرار دیا جا رہا ہے۔ اسی مفہوم کو امام حسنؒ ظاہر فرما رہے ہیں ”اِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى لَا يَطَّاعُ بَاكِرًا هَلْ وَلَا يَعْصِيْ بَغْلِبَةً وَلَا يَهْمِلُ الْعِبَادَ مِنَ الْمَمْلُوكَةِ“ اللہ تعالیٰ کی اطاعت بجز واکراہ نہیں ہو رہی اور نہ اس کی نافرمانی کسی قوتِ قاہرہ کی وجہ سے عمل میں آ رہی ہے اور اس نے اپنے بندوں کو اپنے ملک میں بیکار نہیں چھوڑ دیا ہے ”اَلَا اَكْتٰ اَ فِي الدِّيْنِ“ قرآن کا دستور ہے۔ فعل کے ارتکاب میں جبر ہو تو وہ اخلاقی فعل کیسے کہلایا جاسکتا ہے؟ سہل بن عبد اللہ کا ارشاد ہے کہ ”اِنَّ اللّٰهَ لَا يَقْوٰى الْاَجْرٰسَ بِالْجَبْرِ اِنَّمَا قُوَّتُهُم بِالْيَقِيْنِ“ یعنی حق تعالیٰ نے نیکیوں کو اطاعت کی قوت جبراً عطا نہیں کی ہے بلکہ انہیں یقین کے ذریعے قوت دی ہے۔ اس خصوص میں اکابر صوفیہ میں سے کسی کا یہ قول بمنزلہ قانون قرار دیا جاسکتا ہے۔

من لم يؤمن بالقدر فقد كفر، جو قدر پر ایمان نہ لائے وہ کافر ہے، اور جو معاصی کو خدا

ومن اعمال للعاصي على الله فقد فجر کے حوالے کرتا ہے وہ فاجر ہے۔

حق تعالیٰ کی نافرمانی کے لئے آزادی ارادہ کی ضرورت ہے، ان کی نافرمانی ممکن ہے

اور جب بھی معصیت کا ارتکاب ہوتا ہے نافرمانی وقوع پذیر ہو رہی ہے۔ لہذا انسان کو انتخاب اور آزادی حاصل ہے جس کو وہ گناہوں کے ارتکاب کے وقت استعمال کرتا ہے۔
 انسان کے اس اختیار کو حریت کو جبر سے آزادی کو اقبال بڑے جوش سے پیش کرتے ہیں
 پہلے خود مرنے کی تقدیر تیرے ایں گنبد گردوں کے بہت
 اگر باور نہ داری خیر و دریا ب کہ چوں پاؤ کنی جو لائے بہت
 جاوید نام میں ایک نئے انداز سے کہتے ہیں ۷

ارضیاں نقد خودی در باختند نکتہ تقدیر رانث ناخند
 رفر با یکیش بہ حرفے مضمر است تو اگر دیگر شوی او دیگر است
 خاک شو، نذر ہو اساز و ترا سنگ شو، بر شیشہ انداز و ترا
 شبلی؟ افتدگی تقدیر تست قلمی؟ پابندگی تقدیر تست

اب ہمارے سامنے اثبات (Thesis) اور نفی (Anti thesis) دونوں صاف طور پر پیش کر دیے گئے ہیں، انسان اپنے افعال میں مجبور ہے، حق تعالیٰ انسان کے خالق ہیں اور اس کے افعال کے بھی خالق ہیں خَلَقَكُمْ دَمَا تَكُونُونَ۔ بیان انسان اپنے اختیار و انتخاب میں آزاد ہے، اسی لئے اپنے افعال کا ذمہ دار ہے، اور اس لئے سزا و جزا کا مستحق ہے، مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ، نيزَ اَعْرَابِيَّتُمْ مَا كُنْتُمْ لِنَفْسِكُمْ۔ اس تضاد کو رفع کرنے کے لئے ہم آپ کو کچھ دیر کے واسطے تجرید فکری کی دعوت دیتے ہیں، تفکر بقول ہیگل کے کمزور دماغ کے لئے اسی قدر مشکل ہے جس قدر کمزور پشت کے بارگراں کا اٹھانا۔ دونوں مجبور ہیں اور اس لئے معذور نہ ایک سے فکر ہو سکتی اور نہ دوسرے سے بوجھ اٹھ سکتا ہے، یہاں ہمارا خطاب اہل فکر سے ہے۔ ان چند قضایا پر غور کیجئے ہمارا یہ تو یقین ہے کہ حق تعالیٰ موجود ہیں اور عالم مطلق بھی ہیں۔ اب عالم کے لئے علم، اور معلوم کی ضرورت ہے۔ حق تعالیٰ کے ان تین اعتبارات میں ابتدا ہی سے صاف

طور پر تمیز کی جاسکتی ہے۔ وہ اپنے ہی افکار و تصورات کے عالم ہیں، یہی ان کے علم کے معلوم ہیں، معروض ہیں۔ علم بغیر معلومات کے ویسے ہی محال ہے جیسے قدرت بغیر مقدرات کے، سمع بے مسموعات کے اور بصر بے مبصرات کے۔ حق تعالیٰ چونکہ ازل سے عالم ہیں اولہ علم بغیر معلومات کے ناممکن لہذا ان کے معلومات بھی ازلی ہیں۔ یعنی معلومات "غیر مجہول" یا غیر مخلوق ہیں۔ علم حق تعالیٰ کی ایک صفت ہے، اس کا ان کی ذات سے انفکاک ناممکن ہے، ورنہ حق تعالیٰ کو جہل لازم آئیگا۔ تعالیٰ اللہ عن ذلک۔ چونکہ حق تعالیٰ غیر مخلوق و ازلی ہیں ان کا علم بھی غیر مخلوق ہے۔ اسی طرح چونکہ ان کا علم کامل ہے لہذا ان کے معلومات بھی کامل ہونگے۔ اب حق تعالیٰ کے معلومات کو فلاسفہ ماہیاتِ اشیاء کہتے ہیں اور صوفیہ "اعیانِ ثابۃ" (یا صورِ علیہ) یا معلوماتِ حق، "یا حقائقِ الممكنات" یا ازلِ ممکن، یہ جیسا کہ کہا گیا، اولاً غیر مجہول ہیں اور ثانیاً کامل اور عدیم التغیر۔ ظاہر ہے کہ "ہر عین" کی اپنی خصوصیت ہوگی جس کو اسکی فطرت کہا جاسکتا ہے۔ اس کو دوسرے الفاظ میں "عین" کی قابلیت یا اقتضار یا قرآنی اصطلاح میں "شاکلہ" کہا جاتا ہے (قُلْ لَنْ يُعْلَمَ عَلٰی شَاكِلَتِہِہِ)

یہ اچھی طرح یاد رکھنا چاہئے کہ اعیان چونکہ غیر مجہول و غیر متغیر ہیں لہذا ان کے اقتضار یا قابلیات و شاکلات بھی غیر مخلوق اور عدیم التغیر ہیں۔

قابلیت جعل جاعل نیست فعل فاعل خلاف قابل نیست

ترتیب کو سمجھنے کے لئے بس ان ہی چند قضایا کا سمجھ کر تسلیم کر لینا کافی ہے، اور ہماری رائے میں ان میں سے ایک بھی ایسا نہیں جس سے آپ کو اختلاف ہو سکتا ہو۔ ان سب کا خلاصہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات ازل سے ثابت ہے، وہ ازل سے عالم ہی ہیں یعنی صفتِ علم سے موصوف ہیں چونکہ علم کے لئے معلوم کا ہونا ضروری ہے، لہذا معلوم حق بھی ازلی ہیں اور غیر مجہول۔ معلومات ہی ماہیاتِ اشیاء یا ذواتِ ممکنات کہلاتے ہیں جب معلومات ازلی ہیں تو ان کی ساری قابلیات بھی ازلی ہونگی۔

اب تخلیق کا تعلق ارادہ سے ہے تخلیق ارادہ کا عمل ہے۔ حق تعالیٰ کا ارادہ ان کے علم کا تابع ہوتا ہے۔ ان کا ہر فعل تحت حکمت ہوتا ہے اور اس کے لئے فعل کو علم کا تابع ہونا ضروری ہے تخلیق نام ہے حق تعالیٰ کے معلومات یا اعیان کے خارج میں انکشاف کا جو چیز خارج میں منکشف ہو رہی ہے وہ بحیثیت تصور یا معلوم علم الہی میں ازل سے موجود ہے۔ ان ہی معلومات یا تصورات یا اعیان کا جب خارج میں تحقق ہوتا ہے تو ان کا نام اشیا ہوتا ہے، اشیا داخل معلوم ہیں، خارجاً مخلوق ہیں۔ اپنی انفرادیت اور تعین و تشخص کے لحاظ سے غیر ذات حق ہیں، ذات حق تمام تعینات و شخصیات سے منزہ ہے۔ لیس حکم مثلہ شمیء و هو السميع البصیر!

اب ان حقائق کی روشنی میں حدیث جبر و قدر پر نظر ڈالو۔ تخلیق حق تعالیٰ کی طرف سے ہو رہی ہے، لیکن اشیا کے اقتضات یا قابلیت کے مطابق ہو رہی ہے۔ اشیا کی قابلیت بے جعل جاعل ہیں یعنی غیر مخلوق و انہی ہیں، ان کو کسی نے مجعول نہیں کیا۔ یہ اپنی اقتضا ذاتی کے لحاظ سے مستقل و مختار ہیں نہ کہ مجبور۔ یہی باریک بات جبری کی سمجھ میں نہیں آتی۔ وہ اپنے عین یا ذات کو بھی مجعول و مخلوق خیال کرتا ہے، اپنی خصوصیات و قابلیت کو بھی آفریدہ سمجھتا ہے، حالانکہ یہ معلوم الہی ہونے کی وجہ سے انہی ہیں، اگر یہ انہی نہ ہوں اور بے جعل جاعل مجعول ہوں تو ضروری ہو گا کہ قبل جعل سلب ہونگے، جو چیز سلب ہو وہ ہمیشہ سلب ہوگی موجود نہیں ہو سکتی، ورنہ قلب حقیقت لازم آئیگا اور یہ محال و باطل ہے۔ اگر جبری اس نکتہ کو سمجھ لے تو وہ پھر یہ نہ کہیگا کہ میری فطرت اس طرح کیوں بنائی گئی، فطرت جس کو ہم اصطلاحی الفاظ میں عین ثابتہ یا معلوم کہہ رہے ہیں، بنائی نہیں گئی، وہ مجعول ہی نہیں، یہ اور اس کے تمام اقتضات و قابلیت بے جعل جاعل ہیں اور اس طرح وہ اپنے اقتضائے ذاتی کے لحاظ سے مستقل و مختار ہے، لیکن ان قابلیت و خصوصیات کو حق تعالیٰ خارج میں ظاہر کر رہے ہیں، وجود بخشی ان کی جانب سے ہو رہی ہے۔ تخلیق ہمیشہ اللہ

نصیبہم غیلہ منقوصہ، "فَلْيَلْذِكَّ الْحَيَّةُ" الْبِالْغَيْثِ بِمِثْلِهَا ان کا حصہ پوری طرح بغیر کسی نقصان کے دیتے ہیں۔ صاحب گلشن راز حق تعالیٰ کی زبان کی کہلواتے ہیں یہ
 ہرچہ از زین و شین شما است بر سر مقتضائے عین شما است
 ہرچہ عین شما تقاضا کردا جو در فیض من آں ہویدا کرد
 ہر شخص کا عین گویا ایک کتاب ہے جس میں اس کی تمام خصوصیات و قابلیتات
 ذاتیہ درج ہیں۔ حق تعالیٰ کی تخلیق اس کے عین مطابق ہو رہی ہے۔ جامی سامی نے اس
 کو بڑی خوبی سے ادا فرمایا ہے۔

اے عین تو نسخہ کتاب اول مشروع در آل صحیفہ سرازل
 احکام تقاضا جو بود دروے بدسج حق کرد با حکام کتاب تو عمل
 اسی مفہوم کو اور زیادہ اصطلاحی زبان میں ادا کرو تو بات اور زیادہ واضح
 ہو جاتی ہے اور تمام مسئلہ کی تلخیص حاصل ہو جاتی ہے: اعیان یا ماہیات دراصل معلومات
 حق ہیں اور حق تعالیٰ کا حکم اپنے معلومات کا تابع ہوگا، لہذا درہ من قال
 حق عالم و اعیان خلایق معلوم معلوم بود حاکم و عالم محکوم
 بر موجب حکم تو کنند با تو عمل گر تو بمثل معذبی و مرحوم (جاتی)
 اس طرح حکم قدر عین ثابتہ کی طرف ہی رجوع ہونا ہے یعنی تخلیق حق تابع اقتضات
 عین ثابتہ ہے، اسی لئے کہا گیا ہے "القدادانت" والحکمة لك اب اس راز کے معلوم
 ہو جانے کے بعد ہمیں ایک سکون حاصل ہو جاتا ہے اور غیر کے تعلق سے ہم کٹ جاتے
 ہیں، خیر و شر کا مبدراہی ہی ذات کو قرار دیتے ہیں، آزماست کہ برماست کے معنی
 ہم پر کھل جاتے ہیں، نہ ظلم کی نسبت خدا نے تعالیٰ کی طرف کرتے ہیں کیونکہ ظلم باشد
 زفضل او مسلوب "ان الله ليس بظلام للبعید" نہ انہائے زمانہ ہی کو ملعون و ملعون
 قرار دیتے ہیں اور نہ ماحول ہی کو بدنام کرتے ہیں، بلکہ ذمہ داری اپنے کندھوں پر لیتے

ہیں اور اپنے ہی نفس کو مخاطب کر کے کہتے ہیں "یَدَاکَ کَسَبَتْ اَوْ فُؤَادَکَ نَفَخَ" (تیرے ہی دونوں ہاتھوں نے کمایا ہے اور تیرے ہی منہ نے پھونکا ہے) سچ ہے:-

وَمَا آصَابَکُمْ مِّنْ مُّصِیْبَةٍ فَبِمَا
کَسَبْتُمْ اَیْدِیْکُمْ (پہا ۵۷) کمائی ہوئی ہے۔

جبر و قدر کی یہ تلیفیق ہمیں علامہ اقبال میں بھی نظر آتی ہے، لیکن طرز بیان مختلف ہے اور اصطلاحات جُدا ہیں۔ مگر تضاد اس شدت کے ساتھ پیش کیا گیا ہے اور توضیح میں اس قدر اجمال سے کام لیا گیا ہے کہ تضاد بیانی تو نمایاں نظر آتی ہے، لیکن تلیفیق کا نشا غائب ہو جاتا ہے، ان کی فلسفیانہ کتاب (Reconstruction) میں ہمیں دو ایک عبارتیں ایسی واضح مل جاتی ہیں کہ اگر اقبال ان کی توضیح میں ذرا اور تفصیل سے کام لیتے تو بات کے سمجھنے میں زیادہ آسانی ہو جاتی۔ تاہم اقبال علم صحیح کے مطابق حل ضرور پیش کرتے ہیں۔ گو اجمالی طور پر۔ اسی اجمال کو یہاں کسی قدر کھولا جا رہا ہے۔ اپنی مذکورہ بالا کتاب میں "تقدیر" کی توضیح میں اقبال کہتے ہیں:-

As the Quran says:-

"God created all things and assigned to each its destiny: The destiny of a thing, then is not an unrelenting fat working from without like a task-master, it is the inward reach of a thing, its realizable possibilities which lie within the cloths of its nature socially actualize themselves without any feeling of external compulsion"

یعنی جیسا کہ قرآن کا ارشاد ہے "خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا" تقدیر کوئی قوتِ قاہرہ نہیں جو خارج سے شے پر سحر عمل کر رہی ہو۔ بلکہ وہ خود شے کی باطنی رسائی ہی اس کے وہ قابلِ تحقق امکانات ہیں جو اسکی فطرت میں مضمّن ہیں جو بغیر کسی خارجی جبر کے اپنے وقت پر ظاہر ہوئے ہیں۔ اسی ایک عبارت پر غور کیا جائے تو ظاہر ہوگا کہ اقبال شے کی قابلیات اور اقتضات کو یا ان کے الفاظ میں قابلِ تحقق امکانات، ہی کو اس کا "اختیار" قرار دے رہے ہیں، اس کے معنی یہ ہیں کہ اقتضات غیر مجعول و غیر مخلوق ہیں اور چونکہ ان ہی اقتضات کا خارج میں (بہ فعلیتِ خالق) ظہور ہوتا ہے، لہذا ذاتِ شے پر کوئی جبر واقع نہیں ہو رہا ہے۔ اور اس معنی میں "وہ آپ ہی تقدیر الہی" شے نے اس مفہوم کو اس طرح ادا کیا تھا کہ "ان الحق لا یعطیہ الا مما اعطاه عینہ" حق تعالیٰ شے کو وہی عطا فرماتے ہیں جو اُس کے عین (یعنی معلوم) کا تقاضا ہے، اقبال اسی چیز کو دوسرے رنگ میں پیش کر رہے ہیں۔

خودی کو کہیں داتا کہہ تقدیر سے پہلے!

خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے؟

انسان اس معنی میں مجبور نہیں کہ اُس کی قابلیات بھی تخلیقِ الہی قرار دیے جائیں۔ انسان کی فطرت یا ماہیت بالفاظِ دیگر اس کا "عین" (معلوم الہی ہونے کی وجہ سے جیسا کہ ہم نے اوپر لکھا ہے) غیر مخلوق ہے۔ اور اسی لئے اس کو اختیار اور آزادی حاصل ہوئے اپنے الفاظ میں شاید اقبال اسی مفہوم کو ادا کر رہے ہیں:-

تقدیر شکن قوت باقی ہے ابھی اس میں!

ناداں جسے کہتے ہیں تقدیر کا زندانی

حق تعالیٰ کی قدرتِ مطلقہ و حکمتِ بالغہ کا لحاظ کرتے ہوئے جن کا اقبال دل و جان سے قائل ہے اس شعر کی توجیہ اس کے سوا کیا ہو سکتی ہے جو ہم نے پیش کی ہے؟

آزادی اور اختیار کے اس مفہوم کے ساتھ جبر کا وہ مفہوم بھی یاد رکھو جو اقبال نے

”ہمرازوست“ کے معنی میں لیا ہے اور تخلیق کی نسبت حق تعالیٰ کی جانب کی ہے تو تمہیں اس تضاد کی تلیق سمجھ میں آنے لگتی ہے جس کو ہم نے دو جملوں میں ادا کیا ہے ”الخلق من الحق والکسب من الخلق“ یہی معنی ہیں اس مشہور قول کے جو امام جعفر الصادق کی طرف منسوب کیا جاتا ہے: ”لا جبر ولا قدر بل الا ما بین الامین“ یہاں نہ جبر کا اور نہ قدر بلکہ معاملہ دونوں کے درمیان میں ہے۔

بشنو سخن مشکل و سر معشوق بہر فعل و صفت کہ باشد با عیان ملحق
(جائی)

از یک جہت اس جملہ مضی است بما! از وجہ دیگر جملہ مضی است بحق

اگر آپ نے تہ قدر کو سمجھ لیا ہے تو آپ کی سمجھ میں یہ بھی آ جائیگا کہ کیوں ”کاملین جبر“ کے معنی ”تخلیق من اللہ“ نے کرایک قسم کی قوت و طمانیت محسوس کرتے ہیں اور کیوں جاہل جبر کو سلب آزادی سمجھ کر ضیق میں گرفتار ہو کر باحت میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ قاضی محمود بھری کے انہی نفیس اشعار میں سے ایک شعر اقبال اپنے مکالمہ میں ”پیر“ کی زبانی کہلاتے ہیں۔

جبیر باشد پرو بال کمالاں! جبر ہم زندان و بند جاہلاں!
بال بازاں را سوائے سلطان برو بال زاعناں را بگورستان برو

باب یافت و شہود

اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ لَذَّةَ النَّظَرِ إِلَى وَجْهِكَ وَالشَّوْقَ
إِلَى لِقَائِكَ فِي غَيْرِ ضَرَاءٍ مُضْرَةٍ وَلَا فِتْنَةٍ مُضِلَّةٍ

قرب و معیت کی تعلیم کی توضیح او پر کے صفحات میں مختلف پہلوؤں میں کسی قدر تفصیل کے ساتھ پیش کی گئی ہے۔ اس تعلیم پر عمل یا مجاہدہ ضروری ہے، مجاہدہ ہی کو ہدایت کے راستے کھلتے ہیں وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا، عمل مجاہدہ ہی سے درجات کی بلندی نصیب ہوتی ہے لِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِمَّا عَمِلُوا اور مجاہدہ ہی سے اس "نعیم لاینفد" اس "برد العیش فی الدنیا والآخرۃ" اور اس خنکی چشم (قرۃ عین) کا حصول ممکن ہوتا ہے جس کے حصول کی تعلیم حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ہمیں فرمائی ہے۔

مجاہدہ کی اہمیت کا اندازہ حضرت ابراہیم ادہم قدس سرہ کے اس جواب سے بخوبی ہو سکتا ہے جو آپ نے حضرت امام ابو یوسفؒ کو دیا تھا حضرت امام نے فرمایا کہ درویشی کے لئے علوم کا سیکھنا ضروری ہے، حضرت ادہم نے کہا کہ ہاں، میں نے ایک حدیث سنی ہے کہ حُبُّ الدِّينِ اِسْمٌ كَلِّ خَطِيئَةٍ اِسْ حَدِيثٍ پَرِ عَمَلٍ كَرُوْنَ تَوَاوَعْلَمُ سَيَكُوْبُ اور پر کے صفحات میں تم نے دیکھا کہ کتاب و سنت کو معیار حق قرار دے کر بلا تاویل و توجیہ، بلا اشارت النص و اقتضار النص، صراحت النص و دلالت النص یہ ثابت ہو کر

حق تعالیٰ مجالہ و باوصاف و بجد ذاتہ جیسے کہ ویسے رہ کر بلا تبدیل و تغیر، بلا تعدد و تکثر صفتِ نور کے ذریعہ صورتِ معلوم سے خود ظاہر ہوئے ہیں، اس لئے معلوم کے موافق خلق کا نمود وجود ظاہر میں بطور وجودِ ظلی ہوا اور اعتباراتِ الہیہ خلق سے ان کی قابلیت و اقتضات کے موافق وابستہ ہو گئے۔
 هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ

اس علمِ عظیم کے حصول کے بعد تمہارا مجاہدہ صرف یہ ہو گا کہ جس طرح اس سیرِ کمون کی معلومیت تمہارے دیدہ بصیرت پر منبسط ہو گئی ہے، اسی طرح اس کی ملحوظیت بھی تمہاری نظرِ بصیرت میں منبسط ہو جائے، بالفاظِ دیگر حق کی یافت و شہود قائم ہو جائے، تم ہر لحظہ ان کو دیکھتے رہنا اعتبار ہو الظاہر، اور پاتے رہو، "ذبا اعتبار ہو الباطن، تمہارا "ذہول" یا غفلت عن الحق، رفع ہو کر دوام حضور و آگاہی کی دولت تمہیں نصیب ہو جائے، اور اس کی برکت سے ہو الباطن کے آثار نمودار ہو جائیں۔ اَللّٰهُمَّ اَتِّمِّمْ عَلٰی نِعْمَتِكَ وَارْزُقْنَا وَمَوْلَاكَ التَّامَ۔

جائی سامی نے اس مقصود کو پیش نظر رکھ کر فرمایا تھا

لے دل طلب کمال در بدر سے چنند تکمیل اصول و حکمت ہنر سے چنند
 ہر فن کہ جز ذکر خدا و سوسہ است شرعے نقد ابدار میں و سوسہ چنند

اور عارفِ رومی نے فرمایا تھا

کیست زو بہتر بگوئے ہیچ کس تا بیداں دل شاد باشی یک نفس
 من نہ شادی خواہم نے خسروی! انجہ می خواہم من از تو ہسم تویی!

اس مقصودِ عالی کے حصول کے ذرائع کیا ہیں، یہ سعادتِ کبریٰ کیا بطورِ اجتناب ہی عطا ہوتی ہے یا بطورِ انابت، بھی حاصل کی جاسکتی ہے؟

یافت و شہود کے قیام کے لئے معرفتِ صحیح ضروری ہے، اوپر پڑھ چکے ہو کہ

(۱) ذواتِ خلق کی غیریت قرآن سے ثابت ہے۔ ذواتِ خلق خارجاً مخلوق، داخلہ معلوم

غیر ذاتِ حق ہیں لہذا ذاتِ خلق کو ذاتِ حق قرار دینا اس کا محض ہی۔ خلقِ حق نہیں اور حق

خلق نہیں "سبحان الله وما انا من المشركين"

(۲) ذواتِ خلق و حق کی اس کلی غیریت و ہدیہی ضدیت کے باوجود ذواتِ خلق و حق کی ذاتِ حق کی معیت و قرب و اقربیت و احاطت، اولیت و آخریت، ظاہریت و باطنیت (یا صوفیہ کرام کی اصطلاح میں "عینیت" بھی کتاب و سنت سے قطعی الدلالت ہے، حق تعالیٰ ہماری ذات کے اعتبارات سے منزہ ہیں اور پھر ہماری ذات ہی کے اعتبارات سے ظاہر ہو رہے ہیں۔ اس "تزیہ" کے باوجود "تشبیہ" پر ایمان رکھنا ایمانِ کامل ہے، جس سے ہمیں حق تعالیٰ کا قرب حاصل ہوتا ہے۔ یہ قرب بذریعہ انا النفس میں حق تعالیٰ کی فیض یا حضور ہے اور بذریعہ صورت شرآفاق میں حق تعالیٰ کا شہود ہے۔

اس علمِ قرب کو تم دوسرے الفاظ میں (یعنی صوفیہ کرام کی اصطلاحات میں) اس طرح ظاہر کر سکتے ہو۔

(۱) نظر ہو الظاہر: یعنی حق تعالیٰ ہی بصورتِ معلوماتِ ظاہر ہیں انت الظاہر فلیس فوقک شیء معلومات یا اعیان وجودِ مطلق حق و اسماء و صفات مطلق حق کے آئینے ہیں اور ان میں حق تعالیٰ ہی ظاہر ہیں، یعنی وجودِ حق ہی مرایاتے اعیان میں متعین اور ان کے احکام و آثار سے متعدد و متنکثر ہو رہا ہے۔ ہوالظاہر کی نظر میں ذاتِ مطلق کے سوا کوئی شیء خارج میں مشہود نہیں کیونکہ وجودِ حق ہی ہر صورت شر سے ظاہر ہے الحق مَحْسُوسٌ وَالْمَخْلُوقُ مَعْقُولٌ اسی صداقت کا اظہار ہے۔ مراقبہ ہوالظاہر ہی کے نتیجہ کے طور پر کہا گیا ہے مَا دَايَتْ شَيْئًا اَلَا دَايَتْ اَللَّهَ قَبْلَهُ صوفیہ اس نظروالے کو ذوالعین کہتے ہیں ۵

روئے تو ظاہر است بعالمِ نہاں کجاست گراو نہاں بو ذہباں خود عیاں کجاست
(۲) نظر ہو الباطن: یعنی وجودِ مطلق حق آئینہ ہے اور اعیان کی نمائندگی کر رہا ہے لہذا نظر اعیان پر پڑتی ہے اور وجودِ باطن ہے یعنی من و دلے عجاہب اعیان ظاہر و باطنی ہیں

یہ مرتبہ ایمان بالغیب کا ہے الخلق محسوس والحق معقول اسی صداقت کا اظہار ہے۔ صوفیہ
اس نظروالے کو ذوالعقل کہتے ہیں۔

یار لیست مر اورائے پردہ حسن رخ او سزائے پردہ
عالم ہم پر پردہ مصوّر اشیا ہمہ نقش ہائے پردہ
اینست خود اقتضائے پردہ اینست خود اقتضائے پردہ

(۳) نظر کامل جو محقق کو حاصل ہے وہ مذکورہ بالا دونوں نظروں کی جامع ہوتی ہے
وہ حق کا خلق میں اور خلق کا حق میں مشاہدہ کرتی ہے۔

گوید کہ میان ما جدائی ہرگز نکتہ غطائے پردہ
اس مرد کامل کی نظر میں نمود کثرت خلق، وحدت حق کے شہود کی ملح نہیں اور شہود
حق، نمود کثرت خلق کا مزاج نہیں ہوتا بلکہ وہ کثرت کا وحدت میں اور وحدت کا کثرت
میں مشاہدہ کرتا ہے، اس کو مرتبہ جمع الجمع کہا جاتا ہے اور معیت حق با خلق اس مرتبہ میں
متحقق ہوتی ہے۔ صوفیہ اس نظروالے کو ذوالعین و ذوالعقل کہتے ہیں:-

از صفائے مو و لطافت جام در ہم آمیخت رنگ جام مدام
ہمہ جام ست و نیست گونی مہ یادام ست نیست گونی جام
ایسے ہی مرد کامل کا یہ قول ہے:-

عینیت سے مست ہے اور غیر ہے ہوشیار دم بدم یہ میکشی یہ پارسائی بس مجھے
جامی سامی نے تینوں نظروں کا اس رباعی میں ذکر کر دیا ہے۔

ذوالعینی اگر نوجہت مشہود است ذوالعقلی اگر شہود حق مفقود است
ذوالعینی و ذوالعقلی شہود حق و سخلق بایک گرا زہر دو تر موجود است

اب یافت و شہود کے قیام کے لئے اسی نظر کامل کا مراقبہ ضروری ہے۔ اس کو مراقبہ
نظری کہا جاتا ہے۔ دیکھو اس مراقبہ نظری کے دو درجے ہیں اور حضرت مخدوم ساوی نے

ان کے علیحدہ علیحدہ نام دیے ہیں اور اختصار کے ساتھ ہر ایک کا مفہوم متعین کیا ہے۔
 (۱) مراقبہ خلق: اس مراقبہ نظری کے لئے ہر شے کی صورت یعنی اس کے تعین و تقدیر و تجزئہ و یکجہ اور یقین کا بل کے ساتھ یہ سمجھئے کہ یہ تمام اشیا معلومات حق یا اعیان ثابتہ کے اظلال ہیں جو آئینہ وجود حق میں منعکس اور کمالات الہیہ یعنی حیات و علم و قدرت و ارادہ و سمع و بصر و کلام وغیرہ سے متصف و متغلی ہو کر ظاہر ہوئے ہیں۔ یا مختصر الفاظ میں یقین کرے کہ ہر شے جو وجود حق موجود ہے۔ اس مراقبہ کی مدراومت سے حضرت محمدؐ فرماتے ہیں کہ بہت جلد اعیان ثابتہ، کا انکشاف ہو جاتا ہے جو تمام خلاق کی حقیقت ہیں اور عرش و کرسی، لوح و قلم، فرشتے، عالم ارواح و عالم مثال کا معائنہ ہونے لگتا ہے۔ اس ہی کو کشف کوئی کہتے ہیں۔

(۲) مراقبہ حق: اس مراقبہ نظری کے لئے ہر زمان و ہر مکان میں جس شے کا ادراک ہو اس ظاہر یا محاسن باطن سے کرے یہ یقین کامل یہ جانے کا شیوا کہ یہ وجود عین وجود حق ہے جو بمقتضائے اسماء جلال و جمال آئینہ اعیان ثابتہ میں یعنی ان کی شکل و صورت میں ظاہر ہوا ہے۔ بالفاظ دیگر حق تعالیٰ ہی بحالہ و باوصافہ و بحد ذاتہ جیسے کہ فیسے رہ کر بلا تبدیل و تغیر صفت نور کے ذریعہ صورت معلوم سے خود ظاہر ہوئے ہیں یا بالفاظ مختصر یہ تمام حق ہی حق ہے جو ان صورت و اشکال میں ظاہر ہے: انت الظاهر فلیس فوقک الشیء

نیرنگیوں سے یار کے حیران نہ ہو جو ہر رنگ میں اسی کو نمودار دیکھنا!
 آفاق میں حق تعالیٰ کی ہویت و انیت کا اس طرح مشاہدہ کرتے ہوئے نفس

۱۵۔ دیکھوان کی بے نظیر کتاب میزان التوحید ص ۱۴۶ وغیرہ۔

۱۶۔ اس مراقبہ کی مدراومت سے ہستی حق جو اللطیف ہے اور نایب لطافت کی وجہ سے اس پر پہلی نظر نہیں پڑتی لہذا ہوگی اور اسی کو کشف الہی کہتے ہیں۔ ایضاً (مخدوم ساوی)

کی طرف پلٹے اپنی ہویت و انیت کی نفی کرے اور آنکھ بند کر کے اس طرح تصور کرے کہ جس کو میں جانتا تھا، میں نہیں حق ہی ہے جو اس صورت میں ظاہر ہوا ہے ۶ میں نہیں ہوں حق موجود ہے!

اس مراقبہ کی مداومت و مواظبت سے اگر حق تعالیٰ چاہے تو ایک خود فراموشی بھی پیدا ہو جاتی ہے۔ اب ناظر و منظور ایک ہو جاتے ہیں، حجاب اٹھ جاتا ہے، وصال حق حاصل ہو جاتا ہے اسی کو غلبۃ ہوالباطن یا 'فناء الفناء' کہتے ہیں، یہی معنی ہے "الفقر اذا تم ہولتہ ابن است" کے

خود ہمو شاہد و ہمو شاہود غیرا ونیست در جہاں موجود
یہ محویت ہے استرداد امانت ہے، اب بعد اللہ نہیں ہو جاتا، عباد رہتا ہی نہیں اللہ ہی اللہ رہتا ہے ۷

ماند آن اللہ باقی جملہ رفت

اللہ، لیس فی الوجود غیر اللہ

غرض ایک دقیقہ عارف تام للمعرفت، جو مرشد کامل ہے، تمہیں اپنی زبان فیض ترجمان سے سکھلاتا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ بحالہ جیسے کے ویسے رہ کر صورتِ معلومات سے ظاہر ہوتے ہیں اور تم اس پر حق تعالیٰ کی توفیق سے پوری طرح یقین کرتے ہو اور اس کو اس کی ہدایت کے مطابق ہر وقت ملحوظ رکھنے کی کوشش کرتے ہو۔ اس کوشش میں ابتدا تم کامیاب نہیں ہوتے، تمہارا زیادہ وقت ذہول اور غفلت میں گزرتا ہے اور کبھی کبھی یاد یا ملحوظیت بھی ہو جاتی ہے۔ یہ ابتدائی درجہ ہے، اس کو صوفیہ کرام "یاد کرو" کا نام دیتے ہیں۔

مگر تمہارا مجاہدہ جاری رہتا ہے اور تم بہت و استقلال سے کام لے کر صراحتاً نظری میں لگے رہتے ہو، عارف روم کے یہ نورانی الفاظ جو حق تعالیٰ کے ایک عظیم التعمیر

قانون کو ظاہر کر رہے ہیں، تمہاری ہمت میں ضعف پیدا نہیں ہونے دیتے:

اندیں رہی تراش و می خراش	تادم آخردے فراغ مباحش!
تادم آخردے آخردے	کہ عنایت با تو صاحب سر بود
دوست دارد دوست این آشفنگی	کوشش بیہودہ بہ از خفتگی!
کار کے می کن تو و کاہل مباحش	اندک اندک خاک چہ راتی اش
چوں ز چہ می کنی ہر روز خاک	عاقبت اندر رسی در آب پاک
چوں نشینی بر سر کوئے کسے	عاقبت بینی تو ہم روئے کسے!

تمہارے خلوص و انابت کی برکت سے تمہاری غفلت رفتہ رفتہ رفع ہو جاتی ہے اور یاد غالب آتی جاتی ہے، ملحوظیت موکد ہوتی جاتی ہے اور جس طرح معلومیت دل پر منبسط ہوئی تھی ملحوظیت بھی نظر پر منبسط ہوتی جاتی ہے اور جب یہ مراقبہ کمال درجہ کو پہنچ جاتا ہے تو پھر غفلت ایک لمحہ کے لئے بھی نہیں ہوتی اور ہر وقت تم یافت و شہود میں مغوق رہتے ہو۔ اس مرتبہ کو صوفیہ یادداشت کہتے ہیں اور اسی مراقبہ کی برکت سے تم پر انشاء اللہ تعالیٰ آثار ہوا الباطن، بھی مکشوف ہو جاتے ہیں جو ولی مع اللہ سے مختص ہیں۔ اللہ تعالیٰ اس زمانہ میں ہذا المقام بفضلك وكرمك و تصدق جيبك محمد المصطفى عليه الصلوة والسلام:

خوب سمجھ لو کہ ہوا الظاہر کے معنی کا کشف تو قال شیخ کامل سے ہو سکتا ہے، دیدہ ظاہر بصر پر منکشف ہو جاتا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ ہی اشبار کی صورت میں ظاہر و مجتلی ہیں لیکن دیدہ باطن بصیرت پر انکشاف ہوا الباطن مراقبہ ہوا الظاہر (مراقبہ نظری) پر منحصر ہے۔ ایک کا حصول گفتار سے ہوتا ہے تو دوسرے کا کردار سے ایک کی تفسیر علم سے ہوتی ہے تو دوسرے کی تحصیل عمل سے، ایک کی دریافت سمع پر ہے تو دوسرے کی کردار سے، ایک کی تفسیر علم سے ہوتی ہے تو دوسرے کی تحصیل عمل سے، ایک کی دریافت سمع پر ہے تو دوسرے کی یافت نظر پر، ایک کا کشف چشم سر سے ہوتا ہے

تو دوسرے کا شہود چشم دل سے، ایک کی نکر از قال سے کی جاتی ہے، دوسرے کی اقرار
 حال سے جو شخص محض قال سے اس حال کا دعویٰ کرے وہ دعویٰ محال و باطل کر رہا
 ہے۔ لہذا جس خوش نصیب کو ہوا لظاہر کا علم حاصل ہو گیا ہے اس کو چاہئے کہ صرف
 اس علم پر اکتفا نہ کرے بلکہ ہوا لباطن کی تحصیل میں لگ جائے کیونکہ بے عمل لباطن
 کا حصول ناممکن ہے اور یہ عمل صرف اتنا ہے کہ اپنے نفس میں مدرک حق تعالیٰ کو پایہ ربانیت
 اور آفاق میں موجود حق تعالیٰ کو دیکھے (شہود) اس مراقبہ کی برکت سے ان شاء اللہ چشم
 بصر کی طرح چشم بصیرت بھی متعلیٰ ہو جائیگی اور اب وہ ہر صورت میں حسن و جمال
 حقیقی ہی کا نظارہ کریگا اور ہر نظر میں لذت پائیگا! عمل کی اس اہمیت کا خیال رکھ کر
 جامی نے فرمایا تھا ۵

خواہی کہ شوی و آسئل ارباب نظر از قال بحال بایدت کرد گذر
 از گفتن تو خمیت رموت نشوی شیرین نشود دہاں سنام شکر

کسی اور جگہ زیادہ واضح طور پر کہا ہے ۵

توحید حق لے خلاصہ مختصرات باشد بہ سخن یافتن از ممتنعات
 رونقی وجود کن کہ در خود یابی! چیزے کہ نیابی از نصوص لمعات

ہمارے نزدیک قال کی اہمیت کچھ کم نہیں۔ قال صحیح ہی سے عرفان کا حصول ممکن
 ہے، قال صحیح ہی سے ہم بیجانتے ہیں کہ ہم فقیر ہیں، ملک و حکومت، افعال، صفات
 و وجود اصالت ہمارے لئے نہیں۔ فقر کے امتیاز سے ہمیں امانت کا امتیاز حاصل ہوتا
 ہے، فقر و امانت کے اعتبارات کے جاننے سے سبحان اللہ و ما انا من المشرکین کا
 جو بصیرت محمدیہ ہے، ہر نئے قرآن تحقق ہو جاتا ہے، یعنی حق تعالیٰ کی چیزوں کو ہم اپنے لئے
 ثابت نہیں کرتے اور اس طرح شرک سے بچ جاتے ہیں اور اپنی چیزوں (ذاتیات)،
 صفات عدمیہ و ناقصہ کی نسبت حق تعالیٰ کی طرف نہیں کرتے کہ ان کی تشریح بہ متاثر ہو

اور کفر لازم آئے، حق تعالیٰ کی چیزوں کو حق تعالیٰ ہی کے لئے ثابت کرتے ہیں اور توحید اصلی کے قائل ہوتے ہیں۔ فقر و امانت کے نتیجے کے طور پر ہم کو خلافت و ولایت حاصل ہوتی ہے، جب ہم اماناتِ الہیہ کا استعمال کائنات کے مقابلہ میں کرتے ہیں تو خلیفۃ اللہ“ کہلاتے ہیں اور جب حق تعالیٰ کے مقابلہ میں کرتے ہیں تو ولی اللہ“ قال ہی کے فریضہ ہمیں عبد اللہ کی حقیقی شان کا علم حاصل ہوتا ہے! کیا اس علم کی اہمیت کچھ کم ہے؟ اور پھر اسی علم کی وجہ سے ہم جس وقت چاہیں حق تعالیٰ کا انفس و آفاق میں مشاہدہ کر سکتے ہیں!

اب مجاہدہ و عمل ہے اور وہ کیا ہے؟ اسی علم کا استحضار اور اس کے سوا کچھ نہیں یہ ریاضتِ شاقہ نہیں، چلہ کشی نہیں، حقوقِ نفس کا ترک کرنا نہیں، بیوی بچوں کا چھوڑنا نہیں، یا د رکھو اس استحضار اور ملحوظیت کے لئے شکر، دعا، توکل، تفویض، صبر، رضا نہایت ضروری ہیں۔ اگر مجاہدہ کی اساس ان پر رکھی جائے تو کوئی تعجب نہیں کہ حق تعالیٰ بطور اجتناب یافت و شہود کی نعمت سے سرفراز فرمائیں۔ طریقہ یہ ہونا چاہئے کہ

ہر روز تم

(۱) شکر کرو؛ حق سبحانہ تعالیٰ آپ نے محض اپنے فضل و کرم سے میرے انفس کا جہل دور کیا اور ایمانِ کامل کی روشنی سے میرے قلب کو منور کیا۔ آپ ہی کے جلال سے مجھے یہ معلوم ہو گیا کہ آپ ہی ہر شے کے ظاہر و باطن، اول و آخر اور آپ ہی کی یافت و شہود مقصود زندگی ہے۔

(۲) دعا کرو؛ حق سبحانہ تعالیٰ آپ مجھے اپنے فضل و کرم سے اپنے جود و احسان سے دوام حضور و آگاہی عطا کیجئے، ذہول و غفلت کو مرفع کیجئے۔ آپ کا ارشاد ہے کہ ادعویٰ استعجاب لکم میں بدل و افتقار معروض نہ کرتا ہوں کہ مجھے ہر وقت اپنی یافت و شہود میں رکھئے اور ہوا باطن کا انکشاف کر دیجئے!

(۳) توکل و تفویض: حق تعالیٰ میں نے اس مقصد کے حصول کے لئے آپ ہی کو اپنا وکیل کیا، اس کا بزرگ کو آپ ہی کو تفویض کیا، آپ کافی ہیں کہے 'بِاللّٰهِ وَكَيْلًا'۔
 (۴) صبر: حق تعالیٰ اپنے مقصود کے حصول میں تاخیر کی وجہ سے مجھے جوالم محسوس ہوتا ہے، جو مضاقت قلبی ہوتی ہے، اس پر میں صبر کرتا ہوں، یہ جانتے ہوئے کہ آپ عظیم ہیں اور میرے حال پر رحیم، آپ قادر مطلق بھی ہیں اور یہ تاخیر کسی مصلحت پر مبنی ہے جو بحیثیت مجموعی میرے لئے خیر ہے۔ اس صبر کی وجہ سے لفظ آئے 'ان اللّٰه مع الصّابرين' آپ کی محبت تقدوم ہے وہو المقصود!

(۵) رضا: حق تعالیٰ جس قدر ذہول مجھے رہتا ہے، یہ مرتبہ علم میں میری صورت کے ساتھ وابستہ ہے، اسی کے مطابق آپ کی تجلی ہو رہی ہے، اس 'قضا' پر میں 'رضائے' کا ملتا ہوں۔ 'إِنِّي أَسْلَمْتُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ'!

ان اعتبارات کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ نے میں آپ کی یافت و شہود کے لئے مجاہدہ کرتا ہوں اور یقین کامل رکھتا ہوں کہ میں اپنے مقصود میں کامیاب ہو کر رہوں گا آپ کا وعدہ بھی یہی ہے: 'وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا'!

ہم نے دیکھا کہ معرفت کا ثمرہ رویت ہے، تیرے ہواظاہر سے واقف ہو کر تم جو آئے فاینما تولوا فثم وجہ اللّٰه (۱۳۶۱) ہر صورت میں حقیقت ہی کا نظارہ کرتے ہو، وجہ اللّٰه ہی ظاہر وجود ہے، جو بصورت اشیاء متجلی ہے اور ہر آن تمہاری نظر روجہ اللّٰه ہی پر رہی ہے۔ ۶

ہر کجی نامی نگر و دیدہ درومی نگر و

اب اس معرفت کا حاصل محبت ہے، جب تک جہل تھا، رویت نہ تھی محبت بھی ممکن نہ تھی۔ جہل رفع ہوا، علم ہوا کہ 'یا ربی' حاضر، تو محبت کا پیدا ہونا ضروری ہے اور سچ پوچھو تو اول ایمان کو محبت حق تعالیٰ کے سوا کس سے ہو سکتی ہے! اَشَدُّ

حُبًّا اِنَّهٗ اِنْ هِيَ كِي تَوْشَانِ هِيَ!

اس محبت کا ثمرہ لذت ہے۔ لہذا عارفِ حق کو وجہ مطلق سے جس قدر زیادہ محبت ہوگی اسی قدر اس کو رویت وجہ حق میں لذت زیادہ حاصل ہوگی جس قدر معرفت خالص و بیشتر اسی قدر رویت صاف و تمام تر، اور جس قدر محبت قوی اسی قدر لذت بھی کامل! اسی لئے جو لذتِ رویت انبیاء کو حاصل ہوتی ہے وہ اولیاء کو نہیں، جو اولیاء کو ہوتی ہے وہ علماء کو نہیں، غرض معرفت و رویت کی صفائی و قوت کے لحاظ سے رویت و لذت میں بھی فرق ہوگا۔ عارفین اگر رویت میں سب ایک سے بھی ہوں تو بھی ان کی لذت میں تفاوت ہو سکتا ہے۔ ایک معمولی مثال سے یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے۔ دو مرد ایک "مستِ حَسَن" کو دیکھ رہے ہیں دونوں کی بصارت اتنی ہی قوی ہے، لیکن ان میں سے ایک عاشق ہے اور دوسرا محض ناظر، ظاہر ہے کہ عاشق کو اس نظارہ سے جو لذت ملتی ہے اُس کا عشرِ عشر بھی تو دوسرے کو نصیب نہیں ہو سکتا، اسی لئے عرفانِ حق کے ساتھ عشق و محبت حق بھی ضروری ہے، حجابِ مئی نے اسی خیال کو یوں ادا کیا ہے۔

بعشق کوش جو عارف شدی تیرِ حیران!

کہ عارفان ہمہ لب اند و عاشقان لب لب!

اور حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم اس دعا سے کہ

اِنِّیْ اَسْتَلِکَ لِذٰلَکَ النِّظَرِ اِلٰی وَجْهِکَ وَ الشُّوقِ اِلٰی لِقَائِکَ

محبت ہی کو طلب کرنے کی تعلیم دے رہے ہیں کیونکہ عرفان کے بغیر رویت نہیں اور رویت و محبت کے بغیر لذت نہیں۔ ظاہر ہے کہ جس شے کی معرفت ہی نہ ہو انسان کو اس کی رویت کا بھی اشتیاق نہ ہوگا اور جس کو اشتیاق ہی نہ ہو اُس کی رویت سے لذت بھی نہیں حاصل ہوگی۔ لہذا لذت کی حقیقت محبت ہے اور محبت رویت پر

مخصوص ہے اور رویت بغیر معرفت ناممکن۔ ظاہر ہے کہ عرفان و عشق، علم و محبت دونوں ضروری ہیں اور ان ہی کا ضروری نتیجہ لذت ہے۔

جب عرفانِ کامل کے ساتھ حق تعالیٰ کی محبت و عشق کا جاذب بھی عارف کے دل میں پیدا ہو جاتا ہے تو اب وہ اسی دنیا میں رہ کر جنتِ فردوس میں داخل ہو جاتا ہے، اسی عبدِ کامل کو خطاب ہوتا ہے: **فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي** (۳۰ ع ۱۴) اپنی عبدیت کے تحقق کے ساتھ ہی وہ جنتِ ذات میں داخل ہو جاتا ہے، ہر وقت چشمہٴ قرب سے شرابِ محبت میں سرشار رہتا ہے **عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ** (۳۰ ع ۸۶) اور اس کے حق میں وہ دعا قبول ہو جاتی ہے جس میں معروضہ کیا گیا تھا۔

اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ لِعِبَادِكَ لَا يَنْفَدُ قُرَّةُ عَيْنٍ لَّا تَنْقَطِعُ

(سواہ الشامی)

اور دراصل یہی سرود العیش فی الدنیا والأخرۃ! اللہم ارزقنا ہذا المقام ۛ

ختم شد





