

افکار رومی

مولانا محمد عبدالسلام خاں

مکتبہ جامعہ ملیہ
دہلی

اشتراک

پتہ: ۱۱، نئی دہلی، ۱۱۰۰۰۱

افکار رومی

مولانا محمد عبدالسلام خاں

مکتبہ جامعہ ملیہ
دہلی

اشتراک

پتہ: کوئٹہ، خیابانِ فروغ، اے آر وین سائینس ہاؤس

Afkar-e-Roomi
by
Maulana Mohd. Abdus Salam Khan
Rs. 110/-



صدر دفتر

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی - 110025
Email: monthlykitabnuma@gmail.com

شاخیں

011-23260668 ☎ مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، اردو بازار، جامع مسجد دہلی - 110006
022-23774857 ☎ مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، پرنس بلڈنگ، ممبئی - 400003
0571-2706142 ☎ مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، یونیورسٹی مارکیٹ، علی گڑھ - 202002
011-26987295 ☎ مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، بھوپال گراؤنڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی - 110025

قومی اردو کونسل کی کتابیں مذکورہ شاخوں پر دستیاب ہیں

سنہ اشاعت: 2011 تعداد: 1100 قیمت: 110/- روپے

سلسلہ مطبوعات: 1402

ISBN : 978-81-7587-496-1

ناشر: ڈائریکٹر، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، فروغ اردو بھون FC-33/9، انسٹی ٹیوشنل ایریا، جسولہ، نئی دہلی - 110025

فون نمبر: 49539000 فیکس: 49539099

ای میل: urducouncil@gmil.com ویب سائٹ: www.urducouncil.nic.in

طابع: سلاسا رامپنگ سسٹمز آفسیٹ پرنٹرز، C-7/5 لارینس روڈ انڈسٹریل ایریا، نئی دہلی - 110035

اس کتاب کی چھپائی میں 70 GSM TNPL Maplitho کاغذ کا استعمال کیا گیا ہے۔



معروضات

قارئین کرام! آپ جانتے ہیں کہ مکتبہ جامعہ لمیٹڈ ایک قدیم اشاعتی ادارہ ہے، جو اپنے ماضی کی شاندار روایات کے ساتھ آج بھی سرگرم عمل ہے۔ 1922ء میں اس کے قیام کے ساتھ ہی کتابوں کی اشاعت کا سلسلہ شروع ہو گیا تھا جو زمانے کے سرد و گرم سے گزرتا ہوا آگے کی جانب گامزن رہا۔ درمیان میں کئی دشواریاں حائل ہوئیں، نامساعد حالات سے بھی سابقہ پڑا مگر سفر جاری رہا اور اشاعتوں کا سلسلہ کئی طور پر کبھی منقطع نہیں ہوا۔

اس ادارے نے اردو زبان و ادب کے معتبر و مستند مصنفین کی سیکڑوں کتابیں شائع کی ہیں۔ بچوں کے لیے کم قیمت کتابوں کی اشاعت اور طلباء کے لیے ”درسی کتب“ اور ”معیاری سیریز“ کے عنوان سے مختصر مگر جامع کتابوں کی تیاری بھی اس ادارے کے مفید اور مقبول منصوبے رہے ہیں۔ ادھر چند برسوں سے اشاعتی پروگرام میں کچھ تعطل پیدا ہو گیا تھا جس کی وجہ سے فہرست کتب کی اشاعت بھی ملتوی ہوتی رہی مگر اب برف پگھلی ہے اور مکتبہ کی جو کتابیں کمیاب بلکہ نایاب ہوتی جا رہی تھیں شائع ہو چکی ہیں۔ زیر نظر کتاب اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ اب تمام کتابیں مکتبہ کی دلی، ممبئی اور علی گڑھ شاخوں پر دستیاب ہیں اور آپ کے مطالبہ پر بھی روانہ کی جائیں گی۔

اشاعتی پروگرام کے جمود کو توڑنے اور مکتبہ کی ناؤ کو بھنور سے نکالنے میں مکتبہ جامعہ بورڈ آف ڈائریکٹرز کے چیئرمین اور جامعہ ملیہ اسلامیہ کے وائس چانسلر جناب نجیب جنگ (آئی اے ایس) کی خصوصی دلچسپی کا ذکر ناگزیر ہے۔ موصوف نے قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان کے فعال ڈائریکٹر جناب حمید اللہ بھٹ کے ساتھ (مکتبہ جامعہ لمیٹڈ اور قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان کے درمیان) ایک معاہدے کے تحت کتابوں کی اشاعت کے معطل شدہ عمل کو نئی زندگی بخشی ہے۔ اس سرگرم عملی اقدام کے لیے مکتبہ جامعہ کی جانب سے میں ان صاحبان کا شکریہ ادا کرتا ہوں۔ امید ہے کہ یہ تعاون آئندہ بھی شامل حال رہے گا۔

خالد محمود

منیجنگ ڈائریکٹر، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ

فہرست

صفحہ	عنوانات	صفحہ	عنوانات
	آپ کے مشاغل	۱۱	مقدمہ
۲۵	شمس تبریزی کی قونیہ میں آمد	۱۱	مولانا کا عہد
۲۶	مولانا کی حالت میں انقلاب	۱۱	مسلم تاریخ کی تاریخ اور
۲۷	مولانا اور شمس تبریزی کا تعلق	۱۵	پُر آشوب صدی
۲۷	شمس تبریزی کا قونیہ چھوڑ دینا	۱۵	دنیائے اسلام کا ذہنی ردِ عمل
۲۸	شمس تبریزی سے نامہ و پیام	۱۶	ساتویں صدی کا تصوف اور
۲۸	اور قونیہ میں نئی دوبارہ آمد	۱۶	فنا و بقا کی اہمیت
۲۸	شمس کی دوبارہ اور مستقل روپوشی	۱۷	مولانا
۲۹	شمس تبریزی کی جستجو میں مولانا کا	۱۹	مولانا کے رومی
۲۹	دمشق کا پہلا سفر	۱۹	مولانا کا نام و نسب اور ولادت
۳۰	دمشق کا دوسرا سفر	۲۲	مولانا اور ان کے خاندان کی بلخ سے ہجرت
۳۰	نئی شورش اور اس کا خاتمہ	۲۲	مولانا کی جانشینی
۳۱	شیخ حسام الدین کی نیابت	۲۲	محقق ترمذی سے مولانا کی بیعت
۳۱	مولانا کے آخری ایام، بغالت اور وفات	۲۳	طلبِ علم کے لیے مولانا کا سفرِ شام
۳۳	مولانا کی تجہیز و تکفین، نماز و دفن	۲۳	مولانا کا فضل و کمال اور

۶۲	اشاعرہ کے عقائد	۳۵	مولانا کی شکل و صورت، اخلاق و عادات
۶۳	ذاتِ باری	۳۶	مولانا کے بعض خلافیات
۶۴	صفاتِ تنزیہی	۳۷	مولانا کے اہل و عیال
۶۴	صفاتِ تشبیہی	۳۸	مولانا کی معنوی یادگاریں
۶۴	اختلافی صفات	۳۹	مثنوی
۶۴	باری تعالیٰ کی رویت اور کینہ حقیقت	۳۹	مثنوی پر عام نظر
۶۵	افعالِ باری	۴۳	مثنوی پر خصوصی اثرات
۶۵	قضا و قدر	۴۴	مثنوی اور شیخ اکبر
۶۵	افعالِ کائنات و قبح	۴۶	مثنوی اور وحدتِ وجود
۶۵	مولانا اور ماتریدی کلام	۵۰	نظریہ وحدتِ وجود کے ضروری خدخال
۶۶	مولانا کے عقائد	۵۱	مولانا کا کلام اور توحید و جود
۶۶	الہیات	۵۱	کے بنیادی نقطے
۶۶	وجودِ باری	۵۳	مثنوی میں قرآنی آیات
۶۸	وجوبِ وجود	۵۴	مثنوی میں احادیث
۶۸	احدیتِ وجود	۵۵	مثنوی میں قصص و امثال
۶۹	دوامِ وجود	۵۷	مثنوی میں اسلام کا تصور
۶۹	باری تعالیٰ کی سلبی یا تنزیہی صفات	۵۷	مثنوی میں انبیاء و رسل اور اولیاء کا تصور
۶۹	باری تعالیٰ کی بے جہتی	۵۸	مقربینِ خاص کے معیارِ کرامت
۶۹	باری تعالیٰ کی بے مکانی	۵۹	مولانا کا تصور
۷۱	باری تعالیٰ کی بے جسمی	۶۱	عقائد و رموز
۷۱	باری تعالیٰ کی بے جوہری	۶۱	مولانا اور اشعری کلام

۸۴	باری تعالیٰ کی حیات	۷۱	باری تعالیٰ کی بے غرضی
۸۴	باری تعالیٰ کا ارادہ و مشیت	۷۲	باری تعالیٰ کی بے زمانی
۸۵	باری تعالیٰ کی سماعت	۷۵	باری تعالیٰ کی بے حلوئی اور نا اتحادی
۸۵	باری تعالیٰ کی بصارت	۷۶	باری تعالیٰ کا محلیٰ حوادث نہ ہونا
۸۵	باری تعالیٰ کا کلام	۷۶	باری تعالیٰ کا حسی صفات منترہ ہونا
۸۶	باری تعالیٰ کا نور ہونا	۷۶	باری تعالیٰ کا انسانی اوصاف سے مقدس ہونا
۸۶	باری تعالیٰ کا حسن و جمال	۷۷	باری تعالیٰ کا بے صورت ہونا
۸۷	باری تعالیٰ کی رحمت و شفقت	۷۷	باری تعالیٰ کا غیر محدود ہونا
۸۸	باری تعالیٰ کا خالق اور مبدع ہونا	۷۷	باری تعالیٰ کا بے کیفیت ہونا
۸۵	باری تعالیٰ کا فعال ہونا	۷۸	باری تعالیٰ کی بے ترکیبی
۹۲	باری تعالیٰ کی حفاظت	۷۹	باری تعالیٰ کی بے نیازی
۹۲	باری تعالیٰ کا حکیم ہونا	۷۹	باری تعالیٰ کا کمال اور نقصان ماورائے ہونا
۹۳	باری تعالیٰ کا عادل ہونا	۸۰	باری تعالیٰ کا مادہ نہ ہونا
۹۳	اشعارہ کے اختلافی صفات	۸۱	باری تعالیٰ کا نا آشکار ہونا
۹۳	انسانی تعبیری اور باری تعالیٰ کی ذات و صفات کی حقیقت	۸۱	باری تعالیٰ کا نامنصور ہونا
۹۵	ذات و صفات کی حقیقت کے شعور کا امکان اور امتناع	۸۱	باری تعالیٰ کی وجودی یا بیہی صفات
۹۷	رویت باری کا امکان	۸۲	قدامت صفات
۹۹	افعال باری	۸۳	زیادت صفات
۹۹	خلق افعال	۸۴	باری تعالیٰ کی قدرت
			باری تعالیٰ کا علم

۱۵۶	باری تعالیٰ کی تکوین یا آفرینش	۱۰۲	عمل اور کسب
۱۵۷	کامل اور کائنات کا ہیولی و مادہ	۱۰۴	کسب اور اختیار
۱۵۸	تکوین و ایجاد	۱۰۸	قضا و قدر
۱۵۹	تکوین و ایجاد کی غرض	۱۱۳	قضا و قدر کے مختلف تصور
۱۶۰	کائنات	۱۱۸	قضا و قدر اور اختیار
۱۶۱	کائنات کا منشا	۱۱۹	رضا بالقضا
۱۶۵	عالم اجسام اور عالم ارواح	۱۲۲	قیح افعال اور باری تعالیٰ کی قدرت
۱۶۶	عالم اجسام کا بناؤ بگاڑ	۱۲۳	باری تعالیٰ کے افعال اور حکمت و مصلحت
۱۶۷	عالم اجسام کی وجودی ترتیب	۱۲۴	حسن و قبح کا شرعی ہونا
۱۶۸	عالم اجسام میں حیات و زندگی	۱۲۵	بعثت انبیا و ارسالِ رسلی
۱۶۹	چیزوں کے امتیازات	۱۲۸	معجزہ
۱۷۰	عالم اجسام میں اصول ازدواج	۱۳۰	سمعیات
۱۷۱	کی کار فرمائی	۱۳۱	انبیا و رسلی
۱۷۲	زنیہ کا خواب اور سپنا ہونا	۱۳۵	محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
۱۷۳	عالم ارواح	۱۳۷	حیات بعد موت
۱۷۴	جان، روح و رواں	۱۳۸	قیامت یا حشر
۱۷۵	جان یا جانِ جنہ	۱۵۱	قیامت اور گواہی
۱۸۰	روح حیوانی، روح انسانی	۱۵۲	عذاب و ثواب یا جنت و دوزخ
۱۸۱	روح مقربین	۱۵۳	دوزخیوں کی زندگی
۱۸۲	جانِ جان یا جانِ کل	۱۵۶	مشاہدات و معارف
۱۸۶	مولانا کا تصور روح اور مسلم فلاسفہ	۱۵۶	کونیات

۲۵۷	زمان	۱۸۷	عقل
۲۵۹	مکان	۱۸۸	عقل کل اور عقل جزیر
۲۶۰	عرفا نیات	۱۸۹	عقل کل یا عقل کلی
۲۶۱	کائناتِ صوری اور کائناتِ معنوی	۱۹۳	عقل یا عقلِ جزئی
۲۶۲	ہم جنسی اور کشش	۱۹۶	عقل کل، عقلِ جزیر اور مسلم فلاسفہ
۲۶۳	تضاد اور گریز	۲۰۰	ملائکہ یا فرشتے
۲۶۴	خوشی و ناخوشی کی داخلیت	۲۰۳	انسان
۲۶۶	ادیان و میل کا اختلاف	۲۰۸	انسان کے ارتقائی تغیرات
۲۶۹	اسباب و علل	۲۱۱	انسانی حسیں
۲۷۱	اسباب و علل کا تعطل اور سعی و عمل کی ازکار رفتگی	۲۱۲	ظاہری حواس پنجگانہ
۲۸۱	فقر و مہابیت	۲۱۳	باطنی حواس پنجگانہ
۲۸۲	اعتزال یا عقلیت پسندی اور حسِ دوستی	۲۱۶	انسانی علم
۲۸۳	سلوک و اسرار	۲۱۹	علم الیقین اور عین الیقین
۲۸۶	وادی طلب	۲۲۱	انسانی اختیار
۲۸۸	اتباعِ شریعت	۲۲۶	اولیاء اللہ
۲۹۲	ترکِ رذائل	۲۳۸	قطب و ابدال
۲۹۳	اختیارِ فضائل	۲۴۰	دائرہ و لایت
۲۹۷	ریاضت و مجاہدہ	۲۴۲	خواب و رویا
۳۰۰	شیخِ طریقت	۲۴۵	موت یا ترکِ جسم
۳۰۱	وادی عشق	۲۴۷	کائنات کے مسلسل اور سپریم تغیرات
۳۰۷		۲۵۳	کائناتِ دنیا کا مخزن

۳۳۳	فنا اور سہوش و محاس	۳۱۱	وادی معرفت
۳۳۴	فنا اور بقا کا تلامذہ	۳۱۲	وادی استغنا
۳۳۵	فنا کے معانی و ردائل وغیرہ	۳۱۳	وادی توحید
۳۳۶	فنا کے ارادہ و اختیار	۳۱۴	وادی حیرت
۳۳۷	یا اہل کمال کا جبر	۳۱۵	وادی فنا
۳۳۸	غیر مجاز خود کاری کی فنا	۳۱۶	فنا کی عام تشریح
۳۳۹	فنا کے اوصاف خلق	۳۱۷	فنا کے متعلق شیوخ طریقت کی اقوال
۳۴۰	ظاہری وحدت	۳۱۸	شیوخ طریقت کی تشریحوں کا حاصل
۳۴۱	فنا کے صفات حق	۳۱۹	فنا اور فنا کی ذات
۳۴۲	فنا کے شہود	۳۲۰	باری تعالیٰ کی اپنی بقا

تعارف

فارسی ادب کا عموماً اور اسلامیات کا خصوصاً کون سا طالب علم ہے، جس نے

یہ شعر نہ سنا ہو:

مثنوی معنوی مولوی ہست قرآن در زبان پہلوی

بلا مبالغہ عجم کے صوفیوں کے دائروں اور زاویوں، اہل ذکر کے حلقوں، خانقاہوں اور مدرسوں میں شاید ہی کوئی اور کتاب اس ذوق و شوق سے پڑھی گئی ہو، جیسی مثنوی مولوی رومؒ پچھلے سات سو برس میں اس کی متعدد شرحیں لکھی گئیں، کسی اصحاب علم نے اس پر حاشیے قلمبند کیے، اور اپنی اپنی زبان میں اس کے ترجمے کیے۔ شارحین نے اپنے اپنے ذوق اور مقصد کے مطابق اس سے مسائل کا استنباط بھی کیا، اگرچہ بعض اوقات تاویل کا سلسلہ اتنی دور تک چلا گیا ہے کہ اس کا اصل سے کوئی تعلق نہیں رہا، اردو والے بھی کسی سے پیچھے نہیں رہے۔ اردو میں مولانا رومؒ کی سوانح عمری سے متعلق بعض بہت اچھی کتابیں لکھی گئی ہیں، شبلی نے اپنی کتاب "سوانح مولانا رومؒ میں مثنوی کو تصوف کے نقطہ نظر سے نہیں، بلکہ عقائد اور علم کلام کی کتاب کی حیثیت سے دیکھا۔ قاضی تلمذ حسین نے "صاحب المثنوی" میں نہ صرف سوانحی حالات پوری تفصیل سے بیان کیے، بلکہ مثنوی پر بھی جامع تبصرہ کیا، اور اس کی گونا گوں خوبیوں اور خصوصیتوں کو اجاگر کیا۔ شبلی کا کام ابتدائی ہی کہا جاسکتا ہے؛ اس کے بعد اس موضوع پر کئی بڑی قابل قدر کتابیں شائع ہوئی ہیں۔ "صاحب المثنوی" ہماری زبان میں مولوی رومؒ کی بہترین سوانح عمری کہلانے کی مستحق ہے۔

لیکن اتنی ہر دلعزیزی کے باوجود اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ اردو میں ہمہ گیر پیمانے پر مولوی رومؒ کے تعارف کا سہرا اقبال کے سر ہے۔ اب تک مثنوی کے صوفیہ اور علما کے حلقوں تک محدود رہنے کے باعث خود مولوی رومؒ کے بارے میں بھی عام پڑھے لکھے لوگوں میں بہت کم دلچسپی تھی۔ اقبال نے اپنے کلام میں مولوی رومؒ کو بر ملا اپنا رہبر اور "گورو" تسلیم کیا اور "جاوید نامہ" کو تو سرا سرا انھیں کی معیت کا نتیجہ قرار دیا۔ اقبال نے رومی سے بہت استفادہ کیا ہے، جیسا کہ ان کے کلام سے ظاہر ہے۔ لیکن اس طرف بہت کم لوگوں کا خیال گیا ہے کہ خود اقبال نے بھی رومیؒ کو بہت کچھ دیا۔ رومی کی معنویت میں اقبال کی بدولت بہت وسعت پیدا ہو گئی ہے۔ بہر حال اس سے لوگوں کے دل میں مطالعہ رومیؒ کی ترغیب پیدا ہوئی جس سے بعض بہت اہم کتابیں وجود میں آئیں۔ ان میں خلیفہ عبدالحکیم کی کتاب (افکار رومی) بہت اہم اور خیال انگیز ہے۔

مولانا محمد عبدالسلام خان نے مثنوی کا مطالعہ ایک نئے زاویے سے کیا ہے۔ وہ جن نتائج پر پہنچے ہیں ان میں سے بعض بہت اہم ہیں اور ان سے مزید غور و فکر کی راہ کھلتی ہے۔

عام خیال یہ ہے کہ مولوی رومؒ بھی شیخ اکبر محمد الدین ابن عربی کے فلسفہ وحدت الوجود کے پیرو اور موید ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ مثنوی میں متعدد مقامات پر توحید کی تفصیل ہے۔ لیکن یہ کوئی نئی بات نہیں۔ حضرت ذوالنونؒ مصری سے لے کر تمام صوفیہ اسی کے قائل اور مبلغ رہے ہیں؛ اور توحید تو عقائد اسلامی کا سنگ بنیاد ہے۔ مولوی رومؒ کا مثنوی میں اسے بار بار تاکید سے بیان کرنا اسی عقیدے کی تبلیغ ہے۔ اس سے یہ کیسے لازم آیا کہ وہ وجودی ہیں اور شیخ اکبر کے مقلد! عقیدہ وحدت الوجود روحانی وحدت سے مخصوص ہے، نہ لازم۔ اس کے برخلاف مثنوی میں جہاں کہیں مولوی رومؒ نے توحید کی بات

کی ہے، اس سے ان کا مقصود فنا اور استغراق ہے؛ یہ مسلک اور مقام ہے۔ وحدت الوجود واقعہ ہے، اس کا مقام اور حال سے کیا تعلق!

مولانا محمد عبدالسلام خان نے اس مسئلے پر تفصیلی بحث کی ہے۔ وہ اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ مولوی رومؒ وجودی نہیں تھے، بلکہ ان کا عقیدہ اشعری ہے۔ اور وجودیوں اور اشاعرہ میں جو بنیادی اختلافات ہیں، وہ کسی سے مخفی نہیں؛ بے شک، وہ کہیں کہیں اشعریت سے بھی آگے نکل جاتے معلوم ہوتے ہیں، لیکن یہ ان کے باطنی واردات اور مشاہدات کا نتیجہ ہے، ورنہ وہ کسی جگہ نہ اشاعرہ کے خلاف جاتے ہیں، نہ ان کی تردید کرتے ہیں۔ ارتقا کا نظریہ قرآن سے ثابت ہے۔ بعض اصحاب نے مولوی رومؒ کے کچھ اشعار سے بھی اس پر استدلال کیا ہے۔ اگرچہ اس سلسلے میں جو اشعار پیش کیے جاتے ہیں، وہ سب کے سب مفید مطلب نہیں، اور ان میں بہت کھینچ تان کرنا پڑتی ہے، لیکن اس میں بھی شبہ نہیں کہ مشنوی سے ارتقا کے قانون کی تائید ہوتی ہے اور وہ جمادات سے نباتات، نباتات سے حیوانات اور حیوانات کے ان تک بتدریج پہنچنے کے قائل ہیں۔ مولانا محمد عبدالسلام خان اس سے ایک قدم آگے گئے ہیں۔ وہ ثابت کرتے ہیں کہ مولوی رومؒ "پوری کائنات کی عام زندگی کے قائل ہیں"۔ اور ان کے خیال میں "قانون ازدواج و ولادت حیوانی زندگی میں محدود نہیں ہے، بلکہ پوری کائنات میں عام ہے"۔ انھوں نے اس نظریے کے ثابت کرنے میں سعی مشکور کی ہے۔ اسی طرح ایک اور معرکے کا اکتشاف کائنات میں "ہجنسی" کی کارفرمائی ہے۔ مولوی رومؒ کے مطابق

درہر آل چیزے کہ تو ناظر شوی می کند با جنس میرے معنوی
پھر انھوں نے اس اصول کو اسی دنیا تک محدود نہیں رکھا، بلکہ اسے جنت اور دوزخ تک ممتد کر دیا ہے۔ مولوی رومؒ کے نزدیک ہجنسیت نوع نظر کی یکسانی میں مضمحل ہے،

اور یہ یکسانی نمایاں ہوتی ہے اوصاف کے اشتراک سے، جس سے میلان اور کشش پیدا ہوتی ہے۔ پس جہاں بھی دو چیزیں ایک دوسرے میں جذب ہونے کی صلاحیت رکھتی ہیں یا باہم مدغم ہو جاتی ہیں، وہ لازماً ہمجنس ہیں، خواہ یہ مشترک وصف ہیں آسانی سے نظر نہ آئے۔

یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ سلوک کی تعلیم مشنوی کی علت غائی ہے۔ لیکن مولوی رومؒ نے مراحل سلوک کے بیان میں نہ کہیں تفصیل سے کام لیا ہے، نہ کوئی ترتیب مد نظر رکھی ہے۔ مصنف نے آخری باب (سلوک و اسرار) میں جس وقت نظر سے مشنوی کے مختلف مقامات سے اشارے کر مولوی رومؒ کے فلسفہ سلوک کو مرتب کیا ہے، وہ بجائے خود ایک کارنامہ ہے۔

دنیا کا کوئی نظریہ علم حرفِ آخر نہیں ہو سکتا! یہی اسی ذاتِ اول و آخر کا طرہ امتیاز ہے۔ انسان اسی حد تک مکلف ہے کہ خداوند تعالیٰ کی ودیعت کردہ صلاحیتوں کو استعمال کرنے میں نخل نہ کرے، اور ان کے نتائج سے دوسروں کو مستفید کرتا رہے۔ مجھے یقین ہے کہ اس کتاب سے مشنوی مولوی رومؒ کی افہام و تفہیم میں وسعت پیدا ہوگی۔ انشاء اللہ

مولانا محمد عبدالسلام خان نے یہ مضمون دو لیکچروں کی شکل میں خدا بخش اور نیٹیل پبلک لائبریری، پٹنہ کی دعوت پر پیش کیا تھا۔ مکتبہ جامعہ، لائبریری اور اس کے ڈائریکٹر ڈاکٹر عابد رضا بیدار کامنوں ہے کہ انھوں نے اسے شائع کرنے کی اجازت دی۔

مالک رام

مقدمہ

مولانا کا عہد

ساتویں صدی کا بڑا حصہ مولانا مسلم تاریخ کی تاریخ اور پر آشوب صدی کا عہد ہے۔ اور ساتویں صدی ہجری خاص طور سے مسلم تاریخ کا تاریک اور ہولناک دور ہے۔ مسلم دنیا کے لیے یہ سخت ابتلا اور بے چینی کا زمانہ تھا، جان، مال اور عزت کوئی چیز محفوظ نہ تھی۔ عام اور خاص کی تفریق کے بغیر پورا مسلم معاشرہ بے چارگی، مایوسی، بے یقینی اور خوف ہراس کا شکار تھا۔ طوائف الملوک، جنگ و جدل تو تھے ہی کہ ایک عام سیلاب بلا پوری قوم کو اپنی لپیٹ میں لینے کو بڑھا چلا آ رہا تھا۔

کمزور ممالک میں برباد کی جا رہی تھیں اور ان کے کھنڈروں پر حوصلہ مند اُمراء اپنی اپنی حکومتوں کی تعمیر و توسیع میں مشغول تھے۔ اقتدار کی اس ذاتی کشمکش میں عوام کا خون پانی کی طرح بہہ رہا تھا، دولت لوٹی جا رہی تھی۔ عمارتیں اور جاگیریں تباہ ہو رہی تھیں اور آبادیاں ویرانوں میں بدل رہی تھیں۔ سابق حاکم اور امیر قتل کر دیے جاتے تھے، جو بچ نکلتے وہ ذلت اور گنہامی کی زندگی گزارنے پر مجبور تھے، نئے نئے لوگ برسرِ اقتدار آ رہے تھے۔ ان میں جاہل اور ناکارہ بھی تھے اور عیش پسند بھی۔

بہت سے اہل فضل و کمال جہاں دیدہ اور تجربہ کار خواری اور فراموشی میں وقت کاٹ رہے تھے۔

مسلح خون خرابوں اور آئے دن کی پوریشوں نے لوگوں کو سنگدل بنا دیا تھا بڑے تنگ انتقام اور لرزہ خیز مظالم روزِ مزہ کے معمولی واقعات تھے۔ فتح و تسلط کے بعد تعیش جنگوں کے ساتھ طرب کی محفلیں، تکلفات اور دولت کے مظاہرے، سب نے معاشرے کو اخلاقی لحاظ سے دیوا بیا بنا دیا تھا فرقہ وارانہ فسادات ایک مستقل آفت تھی، ایک ہی آبادی اور ایک ہی قوم کے عوام ایک دوسرے کے خون کے پیاسے تھے اور ان کے اثرات بعض اوقات اتنے دور رس ہوتے تھے کہ سلطنتیں بھی محفوظ نہیں رہتی تھیں۔ ترکستان، ایران، عراق، مصر، شام، روم اور حجاز سب ایک ہی ناو پر سوار تھے۔

صلیبی جنگوں کے سوزما، سلطان صلاح الدین ایوبی کے ورثہ تاج و تخت پر بے شرکت غیرے قابض ہونے کے لیے اپنے ہی بھائی بھتیجوں سے برسرِ پیکار فرنگیوں کی اسلامی مقبوضات پر مسلسل تگ و تاز، خوارزم شاہیوں کے ایک طرف غوریوں سے معرکے دوسری طرف سلجوقیوں پر حملے اور ان کے مقبوضات کو اپنی قلمرو میں شامل کرنے کے منصوبے، شیعہ سنی فسادات اور اس میں ایک دوسرے کے جان و مال کی بربادی، یہ تھیں سلاطین اور عوام کی مجاہدانہ سرگرمیاں۔

ارضی اور سماوی آفات بھی مسلمانوں پر رحم نہیں کھا رہی تھیں، بلا پر بلا غالب تھی؛ قحط نے علاقے کے علاقے تباہ کر دیے تھے، لوگ کتوں بلیوں کو ہی نہیں بچوں تک کو بھون کر کھا گئے۔ وباؤں نے آبادیاں کی آبادیاں صاف کر دیں۔ بھرے گھر خالی ہو گئے۔ زلزلوں نے شہر کے شہر تہ و بالا کر ڈالے، جہاں بڑے بڑے محل اور حویلیاں تھیں وہاں اونچے نیچے تو دوں اور غاروں کے سوا کچھ نظر نہیں آتا تھا۔ ہر طرف سرا سیمگی اور ہراس کا دور دورہ تھا۔ مسلم دنیا کی خود غرضیوں، جاہ طلبیوں اور خوں ریزیوں پر قدرت

کی طرف سے لڑتے ہیں تھیں لیکن ان سخت تنبیہوں نے بھی کوئی اثر نہیں کیا تھا۔
یہ مقامی اور سجا سجا کی تباہیاں کیا کم تھیں کہ دنیا سے اسلام کے سب سے
بڑے اور دور رس فتنے، تاناری یلغار نے قریب قریب پوری مسلم دنیا کو سیلاب
کی طرح آ لیا۔ تاناری یورش نے لگ بھگ سارے اہم مسلم مقبوضات کو پامال کر دیا،
ہزاروں شہر اجاڑ دیے، علوم و فنون کے بڑے بڑے مرکز ویران ہو گئے، جن بستیوں
میں علماء و فضلاء کا مجمع تھا اور تشنگانِ علوم کا رواں درکارواں دن رات اترتے
تھے وہ سب بے چراغ ہو گئیں، بخارا خاک کا ڈھیر ہو گیا، ساری آبادی تہ تیغ کر دی
گئی۔ سمرقند جل کر راکھ ہو گیا، باشندے قتل ہو گئے۔ بلخ، رے، ہمدان، زرخان،
قروین، مرو، نیشاپور اور خوارزم جیسے عالم اسلام کی پیشانی کے چمکتے ستارے ٹوٹ کر
مٹی میں مل گئے۔ عروس البلاد بغداد، دنیائے اسلام کا جگمگاتا تاج، ہلاکو کی وحشی اور
خونخوار فوج کے ہاتھوں تاخت و تاراج ہو گیا اور مسلم تہذیب و تمدن کی وہ یادگار جو
صدیوں میں بنتے بنتے بنی تھی اچانک گرد و غبار کی طرح اڑ گئی۔ سیکڑوں سال تک جمع
ہوتا رہنے والا علوم و فنون کا نادر خزانہ چالیس دن میں خاکستر ہو گیا، خلافت عباسیہ
کا تنہا وارث، خلیفہ مستعصم باللہ جو دنیا بھر کے مسلمانوں کی آبرو تھا اور اب صد ہا
سالہ مسلم اقتدار کی صرف روحانی علامت بن چکا تھا حیمے میں لپیٹ کر پاؤں سے
روندو ادا کیا۔ مالی نقصانات کا کہنا ہی کیا، جانی نقصان کے جو اندازے لگائے گئے
ہیں ان میں کم سے کم اندازہ نوے لاکھ جانوں کا ہے۔ علوم و فنون کے نایاب خزانوں

۱۔ یہ پورا بیان مولانا ابوالحسن علی کی "تاریخ دعوت و عزیمت" حصہ اول، فتنہ تانار
اور اسلام کی ایک نئی آزمائش، ص ۳۷۸ - ۳۷۹ سے ماخوذ ہے۔
۲۔ سوانح مولانا روم، از علامہ شبلی نعمانی ص ۲۲۔

کی جو بربادی ہوئی اُس پر آج تک علمی دنیا ماتم کر رہی ہے۔ ابن ندیم نے اپنے زمانے تک کی جتنی کچھ مصنفات کا اپنی فہرست میں ذکر کر دیا ہے ان کے ناموں اور موضوعات سے اُن انمول ہیروں کی قدر و قیمت کا کچھ اندازہ ہوتا ہے جو ہمیشہ کے لیے نیست و نابود ہو گئے۔ حکومتیں بن رہی تھیں اور بگڑ رہی تھیں، تاتاری سیلاب بڑھتا چلا آ رہا تھا، اور یہ بھی سچ ہے کہ بقول علامہ شبلی مرحوم "اسلام کا علمی دربار اسی اوج اور شان کے ساتھ قائم رہا۔ محقق طوسی، شیخ سعدی، خواجہ فرید الدین عطار، عراقی، شیخ شہاب الدین سہروردی، شیخ محی الدین ابن عربی، صدر الدین قونوی، یاقوت حموی، شاذلی، ابن الاثیر مورخ، ابن الفارض، عبداللطیف بغدادی، نجم الدین رازی، سکاکی، سیف الدین آمدی، شمس الائمہ کردری، محدث ابن الصلاح، ابن النجار مورخ بغداد، ابن بیطار، ابن حاجب، ابن القفطی صاحب تاریخ الحکماء، خوئی منطقی، شاہ بوعلی قلندر، ترمکائی وغیرہ۔ اسی پر آشوب عہد کی یادگار ہیں۔" لیکن اس سے یہ تاثر کہ علوم و فنون نے اس عام آشفتنہ خاطر میں اور ہولناک بین الاسلامی بربادی کا کوئی اثر نہیں کیا بہت زیادہ قرین صواب نہیں۔ اس عہد کے اکثر نامور اور صاحب کمال فضلا گزشتہ دور کی باقیات صالحات تھے؛ پھر یہ اُس زمانے کا مذاق تھا کہ ہر نئی حکومت اپنے آپ کو ہر دل عزیز بنانے کے لیے یا مخالفین پر اظہارِ تفوق کے لیے اہل کمال اور صاحبانِ فضل و مشاہیر کو اپنے گرد جمع کرنا اور انکی حوصلہ افزائی کرنا ضروری سمجھتی تھی جس سے بالواسطہ علوم و فنون کی آبیاری ہو جاتی تھی اور اہل علم کو آگے بڑھنے کے مواقع حاصل ہو جاتے تھے۔ مدرسے، مکتبے اور رصدگاہیں قائم کرنے سے کسی حکومت کی علم دوستی کا ہی اظہار نہیں ہوتا تھا بلکہ ان سے قبولِ عام

۱۔ سوانح مولانا روم از علامہ شبلی ص ۲۲-۲۳۔

میں مدد ملتی تھی اور عوام کی علمی تشنگی کی تسکین کا سامان خود بخود ہو جاتا تھا۔ جہاں تک مجموعی حالت کا تعلق ہے قوم برابر مضحمل ہوتی چلی جا رہی تھی، حوصلے پست تھے۔ اُس کی اُچ اور قوتِ اختراع کمزور ہو رہی تھی، قوتِ مدافعت گھٹ رہی تھی۔ کسی بڑے صدرے کو برداشت کر جانا یا کسی تازہ دم حملے کو پسا کر دینا اس کی طاقت سے باہر ہو گیا تھا۔

ایران، عراق، شام، مصر اور روم وغیرہ

دُنیا کے اسلام کا دوسرا دورِ عمل علاقے مسلم دنیا کے دل و دماغ تھے اور یہ علاقے اُس زمانے میں جن حالات سے گزر رہے تھے، ان کی وجہ سے زندگی کے متعلق عام زاویہ نظر بدل جانا غیر قدرتی نہ تھا۔ زندگی لے وزن معلوم ہونے لگی تھی، بنستی بگڑتی سلطنتوں نے دنیوی جاہ جلال کے پردے آنکھوں پر سے اٹھا دیے۔ تاتاری فتنے سے شان و شکوہ کا رہا سہا بھرم بھی کھل گیا اور قوت و جبرأت کا نشہ دور ہو گیا۔

مادی اقتدار سے بددلی، میدانِ عمل سے علاحدگی، روحانی اقتدار کی طرف میلان اور گوشہ عافیت کی تلاش وقت کی پکار تھی، مادی تسکین کے وسائل پر دست رس نہ تھی لیکن روحانی طمانیت حاصل کر لینا قابو میں تھا۔ شاہی بارگاہیں پُر خطر تھیں لیکن فقیروں کی درگاہیں امن و آسشتی کا گہوارہ تھیں، چنانچہ وہی عام اور خاص کا مرجع بن گئیں۔ شیوخ طریقت سے عقیدت، سلاسل اویپا سے انتساب اور مسند نشینانِ خاندانہ کی برکات سے فائدہ اٹھانے کی عام خواہش، اُس عہد کے مطالبے تھے۔ شیخ نجم الدین کبریٰ، شیخ شہاب الدین سہروردی، شیخ اکبر ابن عربی، خواجہ فرید الدین عطار، صدر الدین قونوی جیسے کثیر صاحبانِ ارشاد اور ائمہ تصوف وقت کے اسی باطنی تقاضے کا جواب تھے۔ دنیوی کے مقابلے میں آخری اقتدار کی علامت تھے، اور فانی و باقی میں جو تضاد اب واضح طور سے نمایاں ہو چکا تھا اس میں باقی کے نمائندہ تھے۔

بقا اور فنا یا روحانیت اور مادیت میں ارتباط اور توافق کا رشتہ چھوٹ جاتا ہے تو زندگی کی وحدت تقسیم ہو جاتی ہے؛ دنیوی اور اخروی زندگیوں میں تصادم رونما ہونے لگتا ہے۔ زندگی کا حوصلہ کمزور پڑ جانے پر فانی سے دبستگی نہیں رہتی اور ساری توجہ باقی پر مرکوز ہو جاتی ہے۔ متزلزل اور طوفانی ماحول سے تاب مقابلہ نہیں رہتی تو اس سے کنارہ کش ہو کر اپنی الگ دنیا بسالینا یا خود اپنی ذات میں محو ہو جانا غیر عقول نہیں۔ یہ احساس کی شدت اور اعصاب کی افسردگی کا اثر ہے اور قوموں کو اپنی تاریخ کے نازک وقفوں میں ان سے دوچار ہونا ہی پڑتا ہے۔ شعلہ حیات مسلسل حرکت اور پیہم جدوجہد سے پھیلتا اور بڑھتا ہے اور ساکن ہو کر سکڑنے اور گھٹنے لگتا ہے۔ زندگی تن بہ تقدیر ہو کر بٹھج جاتی ہے تو اس کی بالیدگی جاتی رہتی ہے، عالم اسلامی کے یہ اہم خطے اپنی اسی افسردگی کے دور سے گزر رہے تھے، زندگی عافیت اور سکون کی تلاش میں تھی، خانقاہیں اس کو مہیا کر رہی تھیں، حیات پناہ ڈھونڈ رہی تھی، روحانیت کے دروازے اس کے لیے کھلے ہوئے تھے۔ نئے جوش اور نئی امنگوں کے لیے اب نئے خون کی آمیزش درکار تھی۔

ساتویں صدی کا تصوف اور فنا و بقا کی اہمیت
 فنا اور بقا کا تصور تصوف سے متعارف ہو چکا تھا لیکن سلوک کی غایت اور اس کا منتہی قرار پانے کے لیے یہی عہد سب سے زیادہ مناسب تھا۔ بشریت کی نفی اور الوہیت کا اثبات تصوف کا مرکزی خیال تھا۔ انسانی اوصاف سے اپنے آپ کو خالی کر لینا اور ان کو فنا کر دینا اور الوہی صفات میں خود کو باقی بنا لینا صوفیانہ ریاضتوں اور مجاہدوں کا مقصد تھا۔ مظاہر کی تلاطم خیز کثرت سے یکسوئی حاصل کر کے آغوش وحدت میں قرار، وصل اور معیت تھی۔ سکرم، خود فراموشی، اپنے آپ اور ماحول سے کامل عقلمندی یہ ایک حالت تھی،

اور جوش، مستی، اپنے آپ میں مگن رہنے کی کیفیت یہ دوسرا حال تھا۔ بزرگانِ طریقت کے یہاں ان احوال و مواجید کی بڑی اہمیت تھی۔

یہ عہد گویا فنا اور بقا کا عہد تھا۔ قریب قریب تمام صوفیانہ تعلیمیں اس سے متاثر تھیں۔ شیخ شہاب الدین سہروردی اور محی الدین ابن عربی اس کی تقسیم، تطبیق اور توجیہ میں مصروف تھے اور اس سلسلے کے منتشر تصورات کو جمع کر رہے تھے اور ترتیب دے رہے تھے۔ فانی سے بے تعلقی اور باقی سے شغف، خالقانہ ارشاد و تربیت کا یہی حاصل رہ گیا تھا۔ خودی معطل کر کے خدائی فعالیت میں زندگی گزارنا، کثرت کو محو کر کے وحدت کو طاری کر لینا یہی سلوک کا مطمح نظر بن گیا تھا۔ اپنے علم، ارادے، اختیار اور اقتدار کو گم کر کے ہمہ علم، ہمہ ارادہ اور ہمہ اقتدار وحدت میں باقی ہو جانا تصوف کا نصب العین تھا۔ فقرا کے دربار اور مشائخ کی مجلسوں میں اسی قسم کے تصورات موضوعِ تلقین اور معیارِ عرفان تھے۔

ساتویں صدی کے اسی تصوف کی آغوش میں مولانا نے آنکھیں کھولیں، اسی مولانا صوفیانہ ماحول میں ان کی نشوونما ہوئی اور سلوک کی منازل طے کیں، وقت کے مشہور مشائخ کی صحبتوں میں شریک ہوئے اور ان سے ظاہری اور باطنی فیض حاصل کیے اور آخر میں مسند ارشاد و تلقین کو مجتہدانہ حیثیت میں زینت بخشی، امام فن اور مرشد کامل کی صورت میں مریدین کی تربیت کی لے اور مولویہ یا جلالیہ کے نام سے ایک

۱۷ اویری نے "عربی فکر اور تاریخ میں اس کا مقام" ص ۲۰۵ میں بیان کیا ہے کہ نظری تصوف کی ذوالنون مصری سے ابتدا ہوئی اور رومی پر اس کا خاتمہ ہو گیا۔ بعد کے مصنفین کے یہاں اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ ان کی تعلیمات کو نئے نئے اسلوبوں میں پیش کر دیں۔

مستقل صوفیانہ سلسلے کی بنیاد ڈال دی جو اب تک موجود ہے اور اپنی بعض خاص ریاضتوں، عجیب رسموں اور روایتی لباسوں کی وجہ سے عالمگیر شہرت رکھتا ہے۔ اہل یورپ اس سلسلے کے فقرا کو "رقاص درویشوں" کے لقب سے جانتے ہیں۔ نمد کی بے جوڑ ٹوپی اور چپت دار جامہ اس فرقے کا مخصوص لباس ہے۔ مشائخ اس ٹوپی پر عمامہ باندھ لیتے ہیں۔ ذکر و شغل کا بھی خاص طریقہ ہے؛ سب لوگ حلقہ بنا کر بیٹھ جاتے ہیں، ایک شخص کھڑا ہو کر ایک ہاتھ سینے پر رکھتا ہے اور دوسرا ہاتھ پھیلا کر رقص کرنا شروع کر دیتا ہے۔ اس خاص رقص میں نہ آگے بڑھتا ہے نہ پیچھے ہٹتا ہے بلکہ ایک ہی جگہ جم کر برابر چکر لگاتا رہتا ہے۔ سلسلے میں داخل ہونے کے لیے سال بھر مسلسل ادنیٰ درجے کی خدمتیں لی جاتی ہیں۔ نفس کشی کا یہ نصاب پورا ہو جاتا ہے تو غسل کرا کر محرمات سے توبہ کرائی جاتی ہے اور سلسلے میں داخل کر لیا جاتا ہے۔

مولانا کے رومی

مولانا کا نام محمد لقب جلال الدین خذوند

مولانا کا نام و نسب اور ولادت گار خطاب اور مولانا کے رومی عرف تھا۔ آپ والد کی طرف سے صدیقی تھے۔ والدہ کا سلسلہ نسب مشہور بزرگ سلطان ابراہیم ادہم سے ملتا تھا، والد کا نام محمد بہار الدین ولد لقب اور سلطان العلماء خطاب تھا۔ آپ بلخ کے نہایت معزز اور محترم خاندان سے تعلق رکھتے تھے۔ خود آپ کے والد بلخ کے بہت موقر عالم دین اور باکرامت شیخ طریقت تھے۔ عوام میں غیر معمولی اثر اور مرا و ملوک پر ان کی ہیبت تھی۔

۶ ربیع الاول ۶۰۴ھ میں مولانا بلخ میں پیدا ہوئے۔ سید نربان الدین محقق ترمذی سلطان العلماء کے خاص ارادت مندوں میں تھے، مولانا کی تربیت و تعلیم ان سے متعلق کر دی گئی۔ مولانا ان کی گود میں کھیلے بھی اور ان کی آغوش تربیت میں ابتدائی تعلیم بھی حاصل کی۔ بلخ کی سکونت ترک کرنے تک سید محقق برابر ان کے تابع رہے۔

مولانا اور ان کے خاندان کی بلخ سے ہجرت سلطان العلماء کا روز افزوں

قبولِ عام، مریدوں اور معتقدوں کی کثرت، بلخ کا بااثر طبقہ اسے کیسے برداشت کرتا پھر سلطان العلماء کی مجلسوں میں علمائے ظاہر کی دنیا طلبی اور غیر دینی علوم میں ان کے اہٹاک پر نام لیے اور بغیر نام لیے گرفتیں بھی کی جاتی تھیں۔ سلطان العلماء کی یہ گرفتیں علما کو ناگوار گزرتی تھیں اور وہ بھی موقعے کے منتظر تھے، اتفاق سے ایک روز بادشاہ؛ علاء الدین محمد خوارزم شاہ سلطان العلماء کی زیارت کو آگیا، آپ کے پاس مریدوں اور عقیدت مندوں کا غیر معمولی اثر دہام دیکھ کر تعجب کرنے لگا، مصائبین کو موقع مل گیا، انہوں نے بادشاہ کو سمجھایا کہ یہ قبولِ عام سلطنت کے لیے خطرے سے خالی نہیں۔ اُن کی بات بادشاہ کے دل میں گھر کر گئی اور چونکہ وہ نجم الدین کبریٰ کے خلیفہ اعظم مجد الدین کو غرق کر چکا تھا جس کی وجہ سے شیخ اور اُن کے مریدوں اور معتقدوں کو اس سے ناگواری پیدا ہو گئی تھی، سلطان العلماء ان کے مریدوں میں شامل تھے اور بقول بعض خلیفہ بھی تھے اس لیے یہ خطرہ اس کے لیے خلافت قیاس نہ تھا، غرض یہ کہ اُس نے خزانے اور قلعے کی کنجیاں سلطان العلماء کے پاس اس پیغام کے ساتھ بھیج دیں کہ اصل میں سلطنت تو آپ کی ہے، میرے پاس کنجیوں کے سوائے کیا ہے، انھیں بھی آپ ہی رکھیے۔ سلطان العلماء اہل بلخ کے طرزِ عمل سے ناراض تو تھے ہی بادشاہ کا یہ انداز دیکھ کر انہوں نے بلخ چھوڑ دینے کا عزم کر لیا اور کہلوادریاکہ میں یہاں سے چلا جانا ہوں، حکومت و سلطنت آپ کے لایق ہے ہم فقیروں کو اس سے کیا تعلق۔

اگر یہ روایت صحیح ہے کہ سلطان العلماء شیخ نجم الدین کبریٰ کے مریدین میں سے تھے اور صحیح نہ ہونے کی کوئی وجہ بھی نہیں کیونکہ سلطان العلماء کے ملفوظات میں اس تعلق کی طرف اشارہ ہے اگرچہ زیادہ واضح نہیں، مگر مولانا نے اپنے اشعار میں واضح اشارہ کیا ہے، تو یہ بھی قرین قیاس ہے کہ شیخ نجم الدین کبریٰ نے جہاں اپنے بعض مریدوں

کو تاتاری حملے کے خطرے کی بنا پر بلخ چھوڑنے کی ہدایت کی تھی یہ سلطان العلماء کو بھی جو ان کے خلفاء میں تھے ہدایت کی ہو اور سلطان العلماء نے شیخ کی ہدایت پر بلخ چھوڑا ہو۔
 فروزاں فرنے "رسالہ در تحقیق احوال و زندگی مولانا جلال الدین" میں ہجرت کی وجہ
 "تاتاری لشکر کی بے رحمانہ خون ریزی سے خوف و ہراس قرار دی ہے۔
 مولانا بھی چھٹے سال کے تھے کہ شنبے کے روز اوائل فرست ۶۱۰ھ یا اوائل ۱۲۱۰ھ میں
 اور بقول فروزاں فرست ۶۱۰ھ سے کچھ پہلے سلطان العلماء اپنے خاندان اور خاص خاص
 مریدوں کے ساتھ بلخ سے روانہ ہو گئے، نیشاپور آئے یہاں شیخ فرید الدین عطار
 سے ملاقات ہوئی۔ شیخ نے مولانا کو اپنی کتاب "اسرار نامہ" عنایت کی جس کو مولانا
 آخر دم تک نہایت عزیز رکھتے تھے۔ نیشاپور سے بغداد پہنچے اور کچھ دنوں ٹھہر کر بارادہ
 حج حجاز کو روانہ ہو گئے۔ حج سے فارغ ہو کر یہ قافلہ دمشق اترا، وہاں سے ملاطیہ اور
 ملاطیہ سے آذربائیجان کے آق شہر میں چار سال مقیم رہا، پھر لا زندہ آ گیا، یہاں سلطان العلماء
 کم و بیش سات سال رہے۔ مولانا کی اٹھارہ سال کی عمر تھی کہ ۶۲۱ھ یا ۱۲۲۲ھ میں سمرقند
 کے ایک شریف، باعزت اور دولت مند مہاجر خواجہ شرف الدین سمرقندی کی صاحبزادی
 گوہر خاتون سے آپ کا عقد ہو گیا اور یہیں ۶۲۳ھ میں مولانا کے سب سے بڑے
 صاحبزادے سلطان ولد کی ولادت ہوئی۔ آپ کے دوسرے فرزند علاء الدین بھی یہیں
 پیدا ہوئے۔ ۶۲۶ھ میں سلطان العلماء قونیہ ۱۲۲۸ھ پہنچے اور اسی کو وطن بنا لیا۔ یہاں

۱۰۰ نفحات الانس ص ۲۰۳۔ رسالہ در تحقیق احوال و زندگی مولانا جلال الدین محمد ص ۱۰۰۔

۱۰۱ رسالہ در تحقیق احوال و زندگی مولانا جلال الدین محمد ص ۳۳۔

۱۰۲ قونیہ انقرہ سے جنوب کی طرف ڈیڑھ سو میل کی مسافت پر ہے۔ وسطی اناطولیہ
 کے بے آب و گیاہ پہاڑی علاقے میں ۳۳۲۰ فٹ بلندی پر چھوٹی ٹیسی سرسبز داری میں لیتی
 رہا فی صفحہ آئندہ میں

رہتے ہوئے ابھی دو ہی سال گزرے تھے کہ ۶۲۸ھ میں سلطان العلماء کا انتقال ہو گیا۔
 قریب قریب پندرہ سال مولانا سفرِ حضر میں اپنے والد کے ساتھ رہے اور
 ظاہری علوم کے ساتھ باطنی معارف کی بھی تکمیل کرتے رہے۔ قونیہ پہنچے ہیں تو علوم
 و معارف کی ایک حد تک تکمیل ہو چکی تھی، چنانچہ سلطان العلماء کی تجویز پر امیر
 بدر الدین گہر تاش دژ دار نے جو بادشاہ کا اتالیق تھا، مولانا کے درس دینے کے لیے
 ایک مدرسہ "مدرسہ خداوندگار" کے نام سے تعمیر کرا دیا اور اس کے مصارف کے
 لیے ایک بڑا وقف مقرر کر دیا۔ اس مدرسے سے متعلق خدام و طلبہ کے لیے کوئی دارالافتاء
 نہ تھا۔ مولانا کے زمانے میں بڑے اصرار کے ساتھ امیر تاج الدین نے دارالافتاء
 بھی تعمیر کرا دیا تھا۔

مولانا کی جانشینی سلطان العلماء کی وفات کے بعد بادشاہ اور دوسرے مخلصین
 و فریدین کے اتفاق و اصرار سے چوبیس سال کی عمر میں ۶۲۸ھ
 میں مولانا کو سلطان العلماء کا جانشین بنا دیا گیا اور سلطان العلماء کا سلسلہ مدرس
 و ارشاد جاری ہو گیا۔ یہ سلسلہ مسلسل اور مستقل نہیں رہ سکا کیونکہ اکثر اور خاصے
 وقفوں کے لیے مولانا قونیہ سے باہر رہتے تھے یا دوسرے مشاغل میں مصروف رہنا
 پڑ جاتا تھا اور یہ سلسلہ منقطع ہوتا رہتا تھا۔

محقق ترمذی سے مولانا کی بیعت مولانا کے اتالیق خاص اور سلطان
 العلماء کے تہایت عزیز مرید اور خلیفہ سید

دقیقہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) واقع ہے۔ کم و بیش ۵۶ ہزار کی آبادی ہے، اکثر پُرانی مسجدیں
 مدرسے، محل سرائیں اور درگاہیں ویران ہو چکی ہیں، کچھ مقفل ہیں اور کچھ شکستہ
 حالت میں پڑی ہیں۔ "قونیہ" از میاں بشیر احمد، ہمایوں، جنوری ۱۹۵۱ء

۱۱۱۹۳۸

برہان الدین محقق ترمذی سلطان العلماء کی ہجرت کے زمانے میں بلخ میں نہ تھے، مدت کے بعد بلخ آئے تو سلطان العلماء کا قونہ میں سکونت پذیر ہونا معلوم ہوا چنانچہ ان کی زیارت کے لیے قونہ کا رخ کیا، اور آخر ۶۲۹ھ میں قونہ پہنچے، سلطان العلماء کا انتقال ہو چکا تھا اور مولانا اس زمانے میں لارندہ میں تھے، محقق ترمذی نے خط لکھ کر مولانا کو قونہ بلایا۔ مولانا فوراً قونہ آگئے۔ محقق ترمذی نے مولانا سے کہا کہ تم قال میں تو اپنے والد سے بڑھ گئے لیکن سلطان العلماء کا ایک حال بھی تھا جب تک اس کو حاصل نہیں کرو گے والد کے صحیح اور مکمل وارث نہیں ہو سکتے۔ مولانا سبید ترمذی کے مرید ہو گئے اور ان کی وفات تک نو سال ان سے فیض باطنی حاصل کیا۔ ان کی وفات کے بعد ۶۳۰ھ سے مولانا کا سلسلہ درس و ارشاد مستقل طور سے قونہ میں جاری ہو گیا۔

اکتساب فیض کی نہ سالہ مدت میں ہی طلب علم کے لیے مولانا کا سفر شام علوم ظاہری کی تکمیل کے لیے مولانا نے شام کا بھی سفر کیا۔ محقق ترمذی کی آمد کے سال بھر بعد مولانا حلب کو روانہ ہو گئے، مدرسہ حلاویہ میں قیام رہا اور مختلف مدارس میں متعدد اساتذہ سے تحصیل علوم کی۔ کمال الدین ابن عدیم سے خاص طور سے فائدہ اٹھایا۔ لگ بھگ ۶۳۱ھ تک آپ حلب میں مقیم رہے، وہاں سے آپ دمشق آگئے، مدرسہ مقدسیہ یا برانیہ میں سے کسی مدرسے میں آپ کا قیام رہا اور تحصیل میں مصروف ہو گئے۔

قیام دمشق کے زمانے میں آپ معارف باطنیہ سے بھی غافل نہیں رہے۔ شیخ اکبر محی الدین ابن عربی، شیخ سعد الدین حموی، شیخ ابو عبد الدین کرمانی، شیخ صدر الدین قونوی سے صحبتیں رہتی تھیں، اور حقائق و معارف موضوع گفتگو ہوتے تھے۔ بعض روایات

کی رو سے آپ نے شمس الدین تبریزی کو سب سے پہلے یہیں دیکھا تھا، یہ سرِ راہے ملاقات تھی، باہم تعارف یا تبادل خیال کی نوبت نہیں آئی، مولانا ادھر متوجہ ہوئے ادھر وہ ہجوم میں غائب ہو گئے اور ایسے غائب ہوئے کہ پھر نہیں ملے۔

دمشق میں مولانا غالباً ۱۳۵ھ تک رہے، ۱۳۵ھ یا ۱۳۶ھ میں قونیہ آ گئے اور مستقل طور سے یہیں رہنا شروع کر دیا اور پھر شمس تبریزی کی روپوشی تک برابر یہیں رہے۔ اس عرصے میں محقق ترمذی کے انتقال کی خبر سن کر ۱۳۶ھ میں کچھ دنوں کے لیے قیصریہ جانا پڑا تھا اور بس۔

مولانا کا فضل و کمال اور آپ کے مشاغل
 مولانا کا اپنے عہد کے مشہور حنفی
 علما میں شمار تھا۔ "الجواہر
 المضیۃ فی طبقات الحنفیۃ" کے مصنف کے بقول وہ اصل مذہب اور خلافت کے عالم
 تھے، فقہیات میں ان کی وسعت نظر مسلم تھی، ان کے علاوہ اُس زمانے کے مردِ جہلوم
 و فنون میں انھیں کامل دستگاہ تھی۔ علم کلام میں ان کی مہارت کی اہم شہادت خود
 مثنوی ہے، جہاں تک علم حقائق کا تعلق ہے آپ کی حیثیت امام اور مجتہد کی تھی جس کا
 ثبوت آپ کا منظوم و منثور کلام ہے۔

مردین کی باطنی تربیت اور ہدایت کے ساتھ ساتھ آپ کا خاص مشغلہ تدریس
 و تعلیم تھا، مدرسہ خداوندگار تو آپ کا اپنا مدرسہ تھا اور اس کا درس آپ سے متعلق
 تھا، لیکن اس کے علاوہ آپ دوسرے کئی مدرسوں میں درس دیتے تھے، درس و تدریس
 کے علاوہ وعظ و تذکیر کا سلسلہ بھی جاری تھا۔ اپنے مدرسے میں وعظ و تذکیر کی مجلسیں
 تو ہوتی ہی تھیں، لیکن لوگوں کی درخواست پر دوسرے مقامات پر بھی وعظ و تذکیر
 کے لیے تشریف لے جاتے تھے۔ وعظ کا معمول یہ تھا کہ قاری قرآن مجید سے کوئی آیت
 تلاوت کرتا اور مذکورہ وعظ اُس کے معانی اور نکات بیان کرتے، اس ضمن میں

ترغیب و ترہیب اور وعظ و تذکیر بھی ہو جاتی؛ یہی مر و وجہ معمول مولانا کا طریقہ تہذیب تھا۔ فتویٰ نویسی آپ سے باضابطہ متعلق تھی، بیت المال سے اس خدمت کا ایک دینار روزینہ مقرر تھا، اس روزینے کو حلال و طیب بنانے کے لیے مولانا فتویوں کے جوابات دینے میں بڑا اہتمام کرتے تھے۔ سُکروہ استغراق کے غلبے کے زمانے میں بھی حکم تھا کہ فتویٰ آئے تو فوراً آپ کے سامنے پیش کیا جائے۔ چنانچہ خدام ہمیشہ قلم دوات مہیا رکھتے اور فتویٰ آتے ہی مولانا سے اس کا جواب لکھوا لیتے۔

مولانا کے یہ مشاغل ۱۲۲ھ تک برابر قائم رہے اور اس عرصے میں آپ کی زندگی خالص عالمانہ رہی؛ سر پر عامہ باندھتے تھے اور علماء کے انداز پر کشادہ آستینوں کی عبا پہنتے تھے۔ زہد و تقویٰ، عبادت و ریاضت، مطالعہ کتب کے ساتھ درس، افتاء، وعظ، تلمیذین و تربیت مولانا کی زندگی تھی۔ قوالی و سماع سے بچتے تھے، شعرو عری سے تعلق نہ تھا۔ ہر عمل سے عالمانہ وقار اور ہر کام میں شیخت کی شان نمایاں تھی۔

شمس تبریزی کی قونیہ میں آمد
محقق ترمذی کی وفات کے بعد چار پانچ سال لڑنا
پر گراں گزرے؛ ذہنی انتشار طاری رہا اسی
اشار میں شمس الدین محمد بن علی تبریزی قونیہ میں وارد ہوئے اور ایک سرے میں قیام کیا
۲۶ جمادی الاخریٰ ۱۲۲ھ کا واقعہ ہے، سرے کے سامنے ایک چبوترہ اتھار اکثر معززین
شہر وہاں آکر بیٹھا کرتے۔ شمس الدین وہیں بیٹھ گئے۔ مولانا مدرسے سے واپس ہوتے
ہوئے اسی طرف آگئے۔ شمس تبریزی نے مولانا کو دیکھ کر شیخ بایزید کے بعض تعلق آیسر
کلمات اور مقابلے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ایسی احادیث پیش کیں جن سے آپ کے
عجز اور جذبہ عبودیت کا اظہار ہوتا تھا اور مولانا سے بایزید کے ان اقوال کی توجیہ
دریافت کی۔ مولانا نے بایزید کے شیطانات کی صوفیانہ انداز میں توجیہ کر دی۔ معلوم

نہیں ان بزرگوں نے ایک دوسرے میں کیا پایا اور کیا دیکھا، یہ معمولی اور عام سوال و جواب تو توجہ جذب کرنے کا بہانہ تھے۔ یہ دونوں ایک دوسرے سے بغل گیر ہو گئے۔ کس نے کیا دیا اور کیا لیا، یہ ان کی اپنی باتیں ہیں، ہو ایہ کہ مولانا کی زندگی میں ایک انقلاب آ گیا۔ عالمانہ ثقاہت رخصت ہوئی، مشیخت کا وقار غائب ہوا، زندانہ جوش و شوق کا غلبہ ہو گیا اور ایک نیا دور شروع ہو گیا، جذب و سرمستی کا دور۔ مولانا شمس تبریز کو اپنے ساتھ لے آئے اور یہ دونوں بزرگ شیخ صلاح الدین زکریا کے حجرے میں معتکف ہو گئے اور مہینوں عزت نشین رہے، صرف صلاح الدین زکریا جو محقق ترمذی کے مرید تھے اور پھر مولانا سے فیض اٹھایا تھا۔ اس خلوت کدے میں جلسے ملتے، کسی دوسرے کو جانے کی مجال نہ تھی۔

شمس تبریز کی صحبت نے گویا مولانا کی کایا پلٹ
مولانا کی حالت میں انقلاب دہی، علم قال سے تعلق چھوٹ گیا، کتابیں گویا
 دریا برد ہو گئیں، درس و تدریس، وعظ و تذکیر ترک ہوئے، عالمانہ لباس کو تیاگ دیا،
 مولویانہ ثقاہت کے ساتھ سجادہ نشینی کا بھاری بھر کم پن بھی رخصت ہوا، مریدوں
 کی تلقین و تربیت بے التفاتی کی نذر ہوئی۔

احوال و مواجید کی منزل شروع ہوئی۔ سماع و قوالی سے رغبت پیدا ہو گئی اور یہ
 انہماک ہوا کہ لوگ انگشت نمائی کرنے لگے، دست افشانی، چرخ اور رقص معمول ہو گئے، سماع
 نے مولانا کے خاص سلوک کی حیثیت اختیار کر لی۔ شاعری مولانا کی فطرت تھی لیکن یہ جو ہر عالمانہ
 شکوہ اور سجادہ نشینی کے جاہ و جلال میں دبا ہوا تھا۔ شوق و سرمستی نے اس مصنوعی غلاف
 کو پارہ پارہ کر دیا تو یہ فطری مذاق غزلوں، رباعیوں اور عالمی شہرت کی مثنوی میں نمایاں
 ہو گیا۔

۶۴۲ مولانا کی عام زندگی اور "کر صوفیانہ زندگی کا بالکل نیا موڑ تھا

جس پر زندگی کا ڈھانچہ ہی بدل گیا؛ تصورات بدل گئے، عقائد و خیالات میں تغیر آ گیا اور تصوف کے نئے افق اُبھر کر سامنے آ گئے نئی منزلیں دکھنے لگیں اور یہ سب کچھ شمس تبریز کی صحبت کا اثر تھا۔

مولانا اور شمس تبریز کا تعلق مولانا شمس تبریز کے باقاعدہ مرید نہیں ہوئے اور نہ شمس تبریز نے انہیں خام کار اور ہدایت و ارشاد کا محتاج سمجھا بلکہ کسی استثنا اور تخصیص کے بغیر ان کے روحانی مرتبے کی عظمت و جلالت کا بار بار اعتراف کیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں بزرگوں کی صحبتیں بلند تر عروج کے لیے گویا مشترک اقدام تھیں اور دونوں ایک دوسرے سے فیض حاصل کر رہے تھے اور ہر ایک دوسرے کو اپنے عروج کے لیے ناگزیر سمجھتا تھا تاہم اس سلسلے کی تمام روایات کو سامنے رکھنے سے اور شمس تبریز کی غیبت اور مولانا کی بے چینی اور حسرت سے یہ نتیجہ ضرور نکالا جاسکتا ہے کہ مولانا اپنے لیے ان کی صحبت کو زیادہ ضروری جانتے تھے، اسکے ساتھ مولانا کے اس تاثر کو بھی شامل کر لیا جائے کہ اگر حضرت مولانا کے بزرگ سائے چندے ماند من محتاج شمس الدین تبریزی نے شدم " تو اس نتیجے میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں رہتی۔

شمس تبریز کا فونیہ چھوڑ دینا شمس تبریز حسب نسب کے لحاظ سے معروف شخصیت تھی۔ ایک مستور الحال اور بے تنگ و نام کا مولانا پر یہ اثر کہ وہ سب کو چھوڑ کر اس کے ہوجایا پرانے رسم اور طریقے ترک کر کے اُس کے کہے پر آمنا صدقنا کہیں اور اُس کی پیروی کو فخر سمجھیں، مریدوں اور تعلق والوں کو شاق گزرتا تھا، مولانا سے کچھ کہہ نہیں سکتے تھے شمس تبریز کے دشمن ہو گئے اور مولانا کی غیبت میں ان کے ساتھ گستاخانہ برتاؤ کرنے لگے اور درپے آزار ہو گئے۔ شمس تبریز نے مولانا کے خیال سے بہت دنوں تک اس

نار واطرز عمل کو برداشت کیا لیکن جب دیکھا کہ مولانا کے ساتھ مزید رہنا کسی بڑے فتنے کا سبب ہو سکتا ہے تو ایک دن خفیہ خفیہ قونیہ سے نکل کھڑے ہوئے، یہ یکم شوال ۱۲۳۳ھ کا واقعہ ہے۔

شمس تبریز کے اس طرح اچانک بغیر اطلاع قونیہ سے چلے جانے کا مولانا کو بہت صدمہ ہوا اور بجائے اس کے کہ مولانا مریدین و متعلقین کی طرف متوجہ ہوتے اپنے سب سے بے تعلقی اختیار کر لی اور عوام کے ساتھ خواص بھی آپ کے فیضِ صحبت سے محروم ہو گئے۔

شمس تبریز سے نامہ و پیام اور قونیہ میں ان کی دوبارہ آمد اس وقت تک برابر قائم رہی کہ دمشق سے شمس تبریز کا خط آ گیا۔ خط آ جانے پر مولانا کی حالت سدھرنے لگی۔ جن لوگوں نے شمس تبریز کے خلاف شورش میں حصہ نہیں لیا تھا مولانا ان پر شفقت کرنے لگے، مخالفین نے بھی معافی مانگ لی اور بہت کچھ عذر خواہی کی۔ مولانا کو جب یہ یقین ہو گیا کہ شمس تبریز کے خلاف لوگوں کا جوش ٹھنڈا ہو گیا ہے اور اب کسی شورش کا خطرہ نہیں ہے تو آپ نے اپنے فرزند سلطان ولد کو زادراہ کے ساتھ شمس کو لینے دمشق بھیجا۔ شمس تبریز سلطان ولد کے ساتھ قونیہ دوبارہ آ گئے، مولانا کو بڑی خوشی ہوئی اور پھر سماع کی مجلسیں پورے جوش و خروش اور دھوم دھڑکے سے شروع ہو گئیں۔ مخالفین نے براہِ راست شمس تبریز سے معافیاں مانگیں اور عذر خواہیاں کیں۔ مولانا نے شمس تبریز کے ایثار پر اپنی پروردہ لڑکی کیمیا خانوں کا ان سے عقد کر دیا اور گھر داماد کی طرح وہ مولانا کے یہاں رہنے لگے۔

یہ محفل زیادہ دنوں تک نہیں جمی۔ شمس کی دوبارہ اور مستقل روپوشی پرانی رنجشیں سطحی طور سے دب گئی تھیں پوری طرح دور نہیں ہوئی تھیں۔ کچھ گھر بلوشتکائیں پیدا ہوئیں جنہیں بہانہ بنا کر

مفسدوں نے حالات کو بد سے بدتر کر دیا، اس میں مولانا کے فرزند علار الدین کو بھی دخل تھا۔ مفسدوں کے ساتھ ان کے شامل ہو جانے سے شمس تبریز کے لیے قونیہ میں رہنا دشوار ہو گیا اور انھوں نے ہمیشہ کے لیے قونیہ سے رخصت ہو جانے کی سٹھان لی۔ ۱۳۴۵ھ کا واقعہ ہے کہ ایک روز بغیر کہے سے وہاں سے چل دیے۔ بیوی کییا خانون کا پہلے ہی اچانک انتقال ہو چکا تھا اور پاؤں کی بیڑی کٹ چکی تھی، قونیہ میں قیام کے لیے اب کوئی مجبوری نہ تھی۔ مولانا کو علم ہوا تو حالت خیر ہو گئی اور پہلے سے زیادہ سکلیف پہنچی، ہر طرف آدمی دوڑائے گئے، جہاں جہاں خیال کیا جستجو کی گئی، لیکن بے حاصل۔ مولانا نے ان لوگوں سے تعلقات بالکل توڑ لیے جن کی وجہ سے حضرت شمس کو قونیہ چھوڑنی پڑی تھی لیکن اس بار گوشت نشینی نہیں اختیار کی، غائب ہونے کے چالیسویں دن مولانا نے ہمیشہ کے لیے عزاداری کا لباس پہن لیا۔ دھوانلی گپڑی، بردیمنی اور بردمندی کی عبا، سپید دستار پھر کبھی استعمال نہیں کی۔ بے چینی اور بے تابی کسی طرح کم نہیں ہوتی تھی۔ فراقیہ غزلوں اور رباعیوں کی صورت میں جذبات اُٹھے چلے آتے تھے اور مسلسل کسی کسی دن سماع میں گذر جاتے تھے لیکن وحشت اور گھبراہٹ نہیں جاتی تھی۔

شمس تبریز کی جستجو میں مولانا کا دمشق کا پہلا سفر ہی دن ہوئے تھے کہ سن گن مگی کہ وہ دمشق میں ہیں مولانا فوراً دمشق پہنچے اور بنفس نفیس تلاش شروع کر دی لیکن کوئی سراغ نہ لگا اور چند روز دمشق میں قیام کر کے ناکام قونیہ واپس آگئے لیکن اس تاثر کے ساتھ کہ خود میرے ذرے میں اسی آفتاب کی چمک ہے میرے تم میں اسی دریا کا پانی ہے، روشنی اور پانی ایک ہے تو محل اور طرف کا فرق کوئی اہمیت نہیں رکھتا

طرف یہ ہو یا کوئی دوسرا، قابلِ لحاظ نہیں۔

دو ایک سال بعد بے تابی پھر بڑھی اور عشق کی گرمی میں اصنافِ دمشق کا دوسرا سفر ہوا تو کچھ مخلصوں کو ساتھ لے کر پھر دمشق کے لیے نکل کھڑے ہوئے، اب کی بار کسی مہینے دمشق میں کھہرے رہے۔ اہلِ قونیہ مولانا کے دمشق کے قیام سے سخت متاثر اور پریشان تھے، انہوں نے ایک محضر نامہ مرتب کر کے بھیجا اور مولانا سے مع شمس تبریزی کے قونیہ واپس آنے کی درخواست کی۔ مولانا کو یہ اجتماعی درخواست قبول کرنی پڑی اور قونیہ واپس آگئے مگر اس تصور کے ساتھ کہ خود میں ہی شمس ہوں اور یہ ساری جستجو اور تلاش شمس کی نہیں خود اپنی تھی۔

اب مولانا شمس کو معنی کی شکل میں پا چکے تھے جہاں تک صورت کا تعلق تھا باز یافت کی تمام توقعات ختم ہو چکی تھیں۔ اپنے مرید خاص شیخ صلاح الدین زرکوب کو اپنا دمساز بنا کر تسکین کا سامان فراہم کر لیا اور بے قراری پر کسی نہ کسی طرح قابو پایا۔ ادھر مولانا کو یہ بھی یقین ہو چلا تھا کہ شمس قونیہ سے ہی نہیں بلکہ اس دنیا سے ہی رشتہ توڑ چکے۔ چنانچہ مولانا نے ان کا نہایت دلورز مرثیہ بھی لکھ ڈالا۔

مولانا اب ہمہ تن شیخ صلاح الدین کی طرف متوجہ تھی شورش اور اس کا خاتمہ ہو گئے اور ان کے علاوہ سب سے التفات چھوڑ دیا لوگوں کو مولانا کا یہ انداز بہت محسوس ہوا۔ وہ یہ برداشت نہیں کر سکے کہ مولانا سب سے منہ موڑ کر ایک مقامی آن پڑھ ورق ساز کی صحبت اختیار کر لیں۔ یہ احساس اور دل گرفتگی رفتہ رفتہ برہمی، بیزاری اور شورش میں بدلتی رہی، اب صلاح الدین کو ہلاک کرنے کی تدبیریں کی جانے لگیں کہ مولانا کو کسی طرح ان حالات کا علم ہو گیا، آپ کو بہت قلق ہوا اور اپنے شیخ صلاح الدین کے علاوہ سب سے ملنا جلنا ترک کر دیا لوگوں پر مولانا کے اس سخت ردِ عمل کا اثر بڑھا، دوسری طرف قدرت بھی ان کی اس بدبختی

کی مکافات پر آمادہ تھی؛ لوگ محسوس کرنے لگے کہ نورِ باطن اُن کا ساتھ چھوڑ رہا ہے اتفاق سے ان کے کھیت اور باغ خشک ہونے لگے پھر مولانا کی زیارت سے یکسر محرومی سب سے بڑی آفت تھی، انہیں یقین ہو گیا کہ یہ سارا وبال مولانا کی ناراضی کا ہے۔ وہ سچے دل سے اپنی حرکتوں پر نادم ہوئے اور مولانا کے سامنے صدق دل سے توبہ کی اور شیخ صلاح الدین کے سامنے سر جھکا دیا۔ شیخ نے اُن کی عذر خواہی کی پذیرائی کی اور یہ شورش ہمیشہ کے لیے دب گئی۔ شیخ صلاح الدین نے مولانا کے خلیفہ کی حیثیت میں رشد و ہدایت کا کام سنبھال لیا اور اپنے آخر دم تک اسی میں مشغول رہے۔

۶۵۷ھ میں شیخ صلاح الدین زکوٰۃ کا انتقال ہو گیا تو مولانا نے شیخ حسام الدین کو جن کی فرمائش

پر مولانا نے مثنوی لکھی ہے، اپنا رفیق بنایا اور صحبت کے لیے مخصوص کر لیا اور پھر ۶۷۲ھ میں اُنھیں اپنا مستقل نائب اور خلیفہ مقرر کر دیا اور لوگوں کو ان کی اطاعت کی وصیت کی۔ لوگوں نے بے چون و چرا مولانا کے فیصلے کو تسلیم کیا، کوئی شورش یا بے ہمی نہیں پیدا ہوئی اور نیابت کا یہ دہ سال عرصہ سکون و اطمینان سے گزرتا چلا گیا۔ مولانا کا اپنا وقت زیادہ تر سماع، عبادت اور ریاضت میں صرف ہونے لگا۔ شمس تبریزی کی روپوشی سے منبر پر باضابطہ و غلط وقت تکبیر کا سلسلہ تو مولانا نے ختم کر دیا تھا لیکن سخی سمجھتوں میں معتقدوں اور مخلصوں کو نصائح و مواظظ برابر جاری رہے۔

مولانا محسوس کرنے لگے تھے کہ

مولانا کے آخری ایام؛ علالت اور وفات روانگی کا وقت قریب آگیا ہے گاہ بگاہ ایسے اشارے بھی کر جاتے تھے تا کہ متعلقین کے لیے حادثہ غیر معمولی اور اچانک ثابت ہو اور لوگ اس ناگزیر جدائی کے لیے تیار رہیں اور جو روحانی فیوض حاصل کر سکتے ہیں ان کے لیے وقت کو غنیمت سمجھیں۔

خلاف معمول ضعف و اضمحلال طاری رہنے لگا اور اس میں برابر زیادتی ہوتی رہی۔
 ضعف و اضمحلال کا یہ سلسلہ کب سے شروع ہوا اور کب تک رہا، اس کے متعلق روایتیں
 خاموش ہیں، لہذا یہ سلسلہ بہت دنوں تک جاری رہا۔ جب طبیعت زیادہ متغیر ہوئی
 اور ضعف کافی بڑھ گیا تو وہاں کے مشہور اطباء نے معائنہ کیا لیکن بیماری کی تشخیص نہ ہو سکی
 نبض سے تپہ نہیں چلتا تھا اور مولانا اپنا حال نہیں بتاتے تھے، جو علاج تجویز کیا جاتا تھا
 مفید نہیں پڑتا تھا، حالت برابر بگڑتی چلی جاتی تھی، کوئی تدبیر کارگر نہیں ہوتی تھی۔
 امرا، علماء، شیوخ اور مخلصین و معتقدین مسلسل عبادت کو آ رہے تھے، حالت
 دیکھتے تھے اور مغموم ہو کر جاتے تھے۔ ایک روز شیخ صدر الدین قونوی مزاج چھپری کو آئے
 مولانا کے لیے شفا کی دعا کی۔ مولانا نے فرمایا: شفا تمہیں مبارک ہو، محبت و محبوب میں
 بال برابر فرق رہ گیا ہے، تم نہیں گوارا کرتے کہ یہ بھی اٹھ جائے اور نور نور میں مل جائے،
 شیخ خاموش ہو گئے۔

وفات سے تین دن پہلے بات چیت چھوڑ دی، بیوی نے خاموشی اور انقباض کی وجہ
 دریافت کی تو فرمایا، موت کو سوچ رہا ہوں جانے کیسے واقع ہو۔ مولانا پر سچا س دینار قرض
 تھے، متعلقین کو حکم دیا کہ جو رقم موجود ہو دید و اور جو رہ جائے اسے معاف کرالو لیکن قرضخواہ
 نے لینے سے انکار کر دیا اور سارا قرض معاف کر دیا۔ مولانا نے اطمینان کی سانس لی اور
 فرمایا یہ گھائی ٹبھی سر ہوئی۔

چلی حسام الدین نے دریافت کیا کہ نماز جنازہ کون پڑھائے، آپ نے فرمایا کہ

لے چلی ترکی لفظ ہے جو شہزادوں، عالموں اور پیروں کے لیے تعظیماً استعمال ہوتا تھا، پھر سلسلہ
 مولویہ کے مشائخ تک محدود ہو کر رہ گیا اور غالباً آج کل مشائخ کی بھی قید نہیں رہی، مولانا کا
 پورا خاندان چلی کہلاتا ہے رقبہ از میاں بشیر احمد چلی حسام الدین اس سلسلے کے پہلے
 (بقیہ صفحہ آئندہ پو)

صدر الدین اولیٰ ترہیں۔ انتقال کے قریب پانی کا طشت منگوایا، پانی پیشانی پر ملتے جاتے تھے اور فرماتے جاتے تھے:

گر مومن شیریں ہم مومنست مرگت
ور کافر ی تلخی، ہم کافرست مردن

اسی اثنا میں قوال آگئے اور انھوں نے یہ رباعی شروع کر دی:

دل از تو گمانِ بد برد، دور از تو
وان نیز ز ضعف خود برد، دور از تو

تلخی بدہان، بردل صفرائے
خود پیر تو جگر حسد برد، دور از تو

فرمانے لگے کہ اجاب ادھم کھینچنا چاہتے ہیں اور مولانا (شمس تبریزی) ادھم

بلا رہے ہیں: "أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ فَإِنَّ سَوَابِہِ" ناچار جانا ہی ہے بیوی

کہ اخاتون رو کر کہنے لگیں کہ آپ ہمیں کس پر چھوڑ رہے ہیں۔ مولانا نے فرمایا میں جاتا

کہاں ہوں، تمہارے حلقے سے باہر کب ہوں۔ دنیا میں مجھے دو چیزوں سے تعلق تھا: تم

سے اور بدن سے۔ بدن سے تعلق قطع ہو جائے گا تو دنیا سے جو کچھ کبھی تعلق رہا گا وہ کسی

تم سے ہو گا۔

مولانا کی اپنے متعلقین مخلصین اور ارادت مندوں کو آخری وصیت یہ تھی:

میں تمہیں وصیت کرتا ہوں اللہ تعالیٰ سے

باطن میں رہتے رہتے کی، کم خوری، کم خوابی اور

کم گوئی کی۔ نافرمانیوں اور گناہوں کے ترک

أَوْصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ فِي السِّرِّ

وَالْعَلَانِيَةِ وَبِقِلَّةِ الطَّعَامِ

وَقِلَّةِ الْمَنَامِ وَقِلَّةِ الْكَلَامِ

(بقیہ صفحہ گزشتہ) بزرگ ہیں جو صیپ کہلائے۔ اس کی اصل صیپ یعنی صلیب

ہے جو پہلے پادریوں کے لیے اہل صلیب کے معنی میں بولا گیا اور پھر عام ہو گیا یا کر دی لفظ صلیب

مبعض خدا سے ماخوذ ہے اور اس کے ابتدائی معنی اہل اللہ ہیں، جنیم کے بنائے چے ترک لہو شہا

بہر حال نسبتی ہے۔ لہ مناقب ص ۳۱۴۔

وَهَجْرَةَ الْمَعَاصِي وَالْآثَامِ وَ
 مَوَاطِبَةَ الصِّيَامِ وَدَوَامَ الْقِيَامِ
 وَتَرْكِ الشَّهَوَاتِ عَلَى الدَّوَامِ
 وَاحْتِمَالَ الْجَفَاءِ مِنْ جَمِيعِ الْأَنْفَامِ
 وَتَرْكِ مُجَالَسَةِ السُّفَهَاءِ
 وَالْعَوَامِّ وَمُصَاحَبَةِ الصَّالِحِينَ
 الْكِرَامِ - فَإِنَّ خَيْرَ النَّاسِ مَنْ
 يَنْفَعُ النَّاسَ وَخَيْرُ الْكَلَامِ مَا
 قَلَّ وَدَلَّ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَحْدَهُ -

کی، برابر روزے رکھتے رہنے کی بتواتر
 نماز پڑھتے رہنے کی، نفسانی خواہشوں سے
 ہمیشہ باز رہنے کی، سب کی سختیاں سہنتے
 رہنے کی، بے شعوروں اور عوام کے ساتھ
 نشست و برخاست سے بچتے رہنے کی،
 نیک کردار بزرگوں کی صحبت اختیار کرنے
 کی۔ سب سے بہتر شخص وہی ہے جو لوگوں
 کے لیے مفید ہو اور سب سے اچھی بات وہی
 ہے جو مختصر اور مکمل ہو۔ حمد صرف اللہ کے لیے ہی
 سزاوار ہے۔

۶۷۲۔ پانچ جمادی الاخریٰ کو سینچر کا دن تھا، آسمان پر دنیا کا آفتاب غروب
 ہو رہا تھا اور زمین پر دین کا آفتاب اپنا نورانی چہرہ چھپا رہا تھا۔ ادھر وہ غروب
 ہوا، ادھر مولانا نے اپنے سوگواروں کو روتا چیتا چھوڑ کر ہمیشہ کے لیے اس جہانِ فانی
 سے عالمِ باقی کی طرف رحلت فرمائی۔ اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّا اِلَيْهِ رَاٰجِعُونَ ہ

مولانا کی تجہیز و تکفین نماز و دفن
 تجہیز و تکفین سے رات میں ہی فراغت
 ہو گئی، صبح کو جنازہ باہر لایا گیا، ہر
 مذہب و ملت کے لوگوں کا ہجوم روتا چیتا جنازے کے پیچھے رواں تھا اور مولانا کے
 خلیفہ شیخ صلاح الدین زرکوب کے جنازے کی طرح مولانا کا جنازہ نقاروں، نفیروں
 کے ساتھ آگے آگے جا رہا تھا، خوش الحان حافظ و قاری قرآن مجید کی تلاوت کرتے

جا رہے تھے، خوش گلوں موذن تکبیر و تہلیل کہہ رہے تھے اور بیس جوڑیاں گوتوں کی گاتی ہوئی چل رہی تھیں۔ مدرسے سے مقبرے تک لوگوں کی کثرت اور دھکاپلی سے چھ بارے تا بوت ٹوٹا اور بد لایا گیا، مزار تک جنازہ پہنچتے پہنچتے رات ہو گئی۔ اسے حسب وصیت امامت کے لیے شیخ صدر الدین بڑھے لیکن چیخ مار کر بیہوش ہو گئے۔ قاضی سراج الدین نے نماز پڑھائی اور اپنے والد سلطان العلماء کے مقبرے میں مدفون ہوئے چالیس دن متواتر لوگوں کی آمد و رفت اور قبر کی زیارت اور فاتحہ خوانی کا سلسلہ جاری رہا۔ شعرا نے دردناک مرثیے لکھے اور خوب خوب سوگ منایا گیا۔

مولانا دراز قد، قومی اور سپید رنگ

مولانا کی شکل و صورت، اخلاق و عادات تھے، عبادت و ریاضت، کم خوری اور کم خوابی نے کمزور اور زرد رنگ بنا دیا تھا، چہرے سے ہیبت اور وقار ٹپکتے تھے، شخصیت جاذب اور اثر انداز تھی۔ خود نکلنے سے بچتے تھے اور دوسروں کو روکتے تھے، شہرت اور لوگوں سے اختلاط خصوصاً اہل جاہ کی صحبتوں سے طبعاً کراہت تھی لیکن مصالح اور ہدایت و تندرستی کی خاطر برداشت کر لیتے تھے۔ بزرگوں اور تعلق رکھنے والوں کے خلاف بدگونی کا تحمل نہیں ہوتا تھا، فوراً مشتعل ہو جاتے تھے لیکن عام حالات میں نرم و خوی تھے۔ اہل و عیال سے محبت، مخلصین پر عنایت و شفقت اور حسن سلوک مولانا کی فطرت تھی۔ غیور سا تھو سا تھو آشتی پسند، ظریف الطبع اور بذلہ سنج تھے، حلم، تواضع، قناعت اور مال و دولت سے بے تعلقی افتاد تھے۔ کسب حلال اور جِد و جہد کو اہمیت دیتے تھے، لوگوں کی حاجت برآری کے لیے حکام و سفارشی خطوط لکھنے سے دریغ نہ تھا۔

مولانا کے بعض خلیقات
یوں تو مولانا سے معاصرین کو آپ کی بہت سی باتوں سے
اختلاف تھا، شمس تبریزی سے مولانا کا غیر معمولی
شغف اور شیخ صلاح الدین زرکوب کی طرف التفات خاص وغیرہ پر لوگ معترض تھے
لیکن اس کی بیشتر وجہ رشک و حسد تھی تاہم یہ بھی واقعہ ہے کہ مولانا کے بعض خیالات
اور ان کے کچھ معمولات سے بہت سے علما کو اختلاف تھا اور سنجیدہ تھا جس میں رشک
و حسد کو دخل نہ تھا۔

مولانا مذاہب و ملل کے اختلاف کو محض رستوں کا اختلاف مانتے تھے لیکن
اہل ظاہر کی نظر اتنی وسیع کہاں تھی جو مولانا کے زاویہ نظر سے اتفاق کرتے۔ مولانا
کو دف و درباب اور رقص و وجد کے ساتھ سماع اور قوالی کی ضرورت پر اصرار
تھا اور انکار کو ناشکری جانتے تھے، لوگ زیادہ مطعون کرتے تو یہاں تک کہہ دیتے
کہ ابھی کیا ہے، وقت آئے گا کہ خود قبروں پر درباب بچے گا اور قوالیاں ہوں گی۔ علما
مولانا کے اس عمل کو خلاف شریعت جانتے تھے۔ مریدوں، معتقدوں اور مخلصین
کا سجدہ کرنا مولانا نہ صرف جائز بلکہ واجب سمجھتے تھے، ان کے نزدیک یہ شکر و امتنان
تھا اور سجدہ درحقیقت خدا کو تھا، چنانچہ سجدے کرنا مولانا اور ان کے خلفاء کا
دستور ہو گیا تھا۔ علما خدا کے علاوہ دوسرے کو سجدہ کرنا حرام سمجھتے تھے۔ ۳۷ جسم کی
قید سے رہائی اور محبوب سے وصال کی خوشی منانے کے لیے جنازے کے جلو میں
ناشتے باجے کے ساتھ گانے بجانے کو مولانا مستحسن کہتے تھے۔ یہ فعل مولانا کی اولیات
میں تھا اور ان کا اور ان کے خلفاء کا طریقہ تھا لیکن علما اس کو بدعت شنیعہ
قرار دیتے تھے۔ ۳۸

۱۷ نفحات الانس، ذکر رومی ص ۳۰۰۔ ۳۱۷ مناقب ص ۵۲، ۱۵۳، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵
۳۰۵۔ ۳۱۷ ایضاً ص ۲۷۵، ۲۹۵، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵۔

مولانا کی پہلی بیوی، جیسا کہ گزر چکا ہے، گوہر خاتون تھیں،
مولانا کے اہل و عیال مولانا کے خلف اکبر بہار الدین احمد عرف سلطان ولد
 اور دوسرے فرزند غلام الدین محمد ان کے بطن سے تھے۔ غالباً ان خاتون کا انتقال قونیہ
 کی سکونت سے پہلے ہی ہو چکا تھا۔ مولانا کی دوسری بیوی کر خاتون تھیں جن کے بطن سے
 تیسرے فرزند مظفر الدین امیر عالم اور ایک صاحبزادی ملکہ خاتون عرف خندو لہ
 تھیں۔ کر خاتون ۱۸۶۳ء کے بعد جیات تھیں۔ غلام الدین محمد مولانا کی زندگی میں فوت
 ہو گئے تھے، ان کی نسل مولانا کے بعد تک موجود تھی، لیکن خاندان سے اُس کا تعلق ختم
 ہو گیا تھا۔ مظفر الدین امیر عالم کی زندگی امیرانہ تھی، فقر و تصوف سے انھیں زیادہ لگاؤ
 نہ تھا۔ صاحبزادی ملکہ خاتون کا عقد خواجہ شہاب الدین نامی کسی امیرزادے سے ہوا تھا
 اور وہ قونیہ سے رخصت ہو گئی تھیں۔

مولانا کا باطنی سلسلہ آپ کے بڑے صاحبزادے سلطان ولد سے چلا جو چلی حسام الدین
 کے بعد ۱۸۶۳ء میں مولانا کے خلیفہ ہوئے، ان کے واسطے سے سلسلہ مولویہ کی مشیخت
 اور تجاہد نشینی آج تک آپ کی نسل میں قائم ہے۔ مزار یا تربت کی توثیق اگرچہ ترکی کے
 انقلاب کے بعد حکومت کے ہاتھ میں ہے اور اس کی طرف سے سرکاری عملہ متعین ہے تاہم
 مشیخت خاندان چلیپی میں باقی ہے۔ درگاہ کی حیثیت ختم ہو چکی ہے۔ مگر دوسرے مقابر
 و مزارات کی طرح اس تربت کو بند نہیں کیا گیا ہے۔ مولانا کی انہی رباعی ہے۔

درہا ہمہ بستر اندالادرتو تارہ نبرد غریب الابر تو
 اے درکرم و عزت و نور افشانی خورشید و مہ دستار ہاچا کرتو

۱۔ مقالہ قونیہ، از میاں بشیر احمد، ترکی میں پاکستان کے سفیر مطبوعہ ہمایوں،
 جنوری ۱۹۵۱ء۔

مولانا کی معنوی یادگاریں
 مولانا کی موجود یادگاریں میں ایک ضخیم دیوان
 ہے، ایک رباعیات کا مجموعہ ہے، فیہ مافیہ اور
 مجالس سبعہ، ملفوظات کے مجموعے ہیں۔ مولانا کی سب سے اہم اور عالمگیر شہرت رکھنے
 والی تصنیف جس نے مولانا کو زندہ جاوید بنا دیا ہے، 'مثنوی معنوی' ہے۔ ادبی اہمیت
 رکھنے کے علاوہ یہ شریعت، طریقت، آداب و اخلاق کا خزانہ ہے۔ مولانا کے افکار، عقائد
 اور مشاہدات کا سب سے زیادہ قابل اعتماد ماخذ ان کی یہی مثنوی ہے۔ یہ ہر طبقے میں منداول
 ہے اور وعظ و تذکیر کی مجلسوں میں گرمی پیدا کرنے کے لیے آج تک پڑھی جاتی ہے۔ سلسلہ
 مولویہ کا تو گویا الہامی صحیفہ ہے چنانچہ مثنوی خوانی اس سلسلے کا شعار ہو گیا ہے ساتھ
 ساتھ مثنوی خوانی خود ایک فن بن گیا ہے۔

ترصغیر ہندو پاک میں اس کا رواج ترقی اور ایران سے کم نہیں۔ اکابر علما
 نے اس کے شروع و حواشی لکھ کر قبول عام کے ساتھ قبول خاص کی داد دی ہے۔ ترصغیر
 کے نامور اساتذہ منتہی طلبہ کو اب تک اس کا درس دیتے ہیں، مشکلات کی توضیح کے ساتھ
 اس پر شکوک اور اعتراضات کے جواب دیتے ہیں۔ اس کے متعلق میرے اپنے تاثرات
 آئندہ صفحات میں آ رہے ہیں۔

مولانا کے تذکرے کا بڑا حصہ قاضی تلمذ حسین مرحوم کی محققانہ کتاب صاحب المثنوی سے
 اور کچھ مندرجات فروزاں فر کے رسالے سے لیے گئے ہیں۔ مناقب العارفین اور رسالہ
 سپہ سالار بھی سامنے رہے ہیں جو معلومات بطور خود جمع کیے ہیں ان کے حوالے دیدیے گئے ہیں۔

مثنوی

مثنوی پر عام نظر جیسا کہ گزر چکا ہے مولانا کی نشوونما ایسے گھرانے میں ہوئی جہاں علوم ظاہری اور معارف باطنی دونوں کے سوتے ایک جگہ ملتے تھے اور انہوں نے دونوں سے فیض اٹھایا۔ وہ اپنے عہد کے ممتاز عالم بھی تھے اور مراض صوفی بھی۔ شمس تبریز کی صحبت نے احوال و مواجید سے آشنا کیا، زہد و تقشف میں جذب و شوق کی چاشنی پیدا کی، عالمانہ عز و تفاخر نے فقیرانہ تواضع اور استغنا کے لیے جگہ خالی کی، قال سے زیادہ حال کو اہمیت دینے لگے، لفظوں سے زیادہ معنی پر توجہ ہو گئی اور وہ پوست کے بجائے مغز کو دیکھنے لگے شاعرانہ جوہر ان کی فطرت میں مخفی تھے اب کھل کر ظاہر ہونے لگے۔ طبیعت کا جوش اور باطن کی سرستی غزلوں اور رباعیوں کی صورت میں نمودار ہو گئیں، عالمانہ فضل و کمال اور صوفیانہ احوال و مواجید نے مثنوی کا پیکر اختیار کیا۔

مثنوی ایک طرف مروجہ علوم و فنون میں مولانا کی مہارت کی شہادت ہے تو دوسری طرف ان کے خانقاہی مشاہدات و معارف کا آئینہ، جستہ جستہ اس زمانے کے عام مذاق کی طرف بھی اشارے ہیں، کہیں کہیں صمنی طور پر اس وقت کی تہذیب

و مدنیّت سے متعلق بہت سی کار آمد اور دلچسپ اطلاعات بھی آگئی ہیں۔

شاعری کے اعتبار سے مثنوی قدرتِ کلام کا نہایت دلکش نمونہ ہے۔ نہ اس میں محاسنِ کلام کو دانستہ پیدا کرنے کی کوشش ہے نہ معائبِ سخن سے محفوظ رکھنے کا خاص اہتمام۔ مولانا معانی کو سامنے رکھتے ہیں الفاظ اور ترکیبوں کے انتخاب پر ان کی نظر نہیں رہتی۔ نشستِ الفاظ سے بے اعتنائی اور مضمون کا حضور کبھی کبھی کلام میں تعقید اور ابہام پیدا کر دیتے ہیں تاہم مولانا کا بے تکلف انداز بیان، نظر کی گہرائی اور احساس کی شدت کہیں کہیں ان کے کلام کو ان بلندیوں تک پہنچا دیتے ہیں جہاں سے اساتذہ کا کلام بھی پست معلوم ہونے لگتا ہے اور مصرعے کے مصرعے اور شعر کے شعر مثلیں اور کہاوتیں بن جاتے ہیں۔ چنانچہ مجموعی حیثیت میں مثنوی فارسی ادبیات میں شاہ نامہ، گلستاں اور دیوان حافظ کے درجے کی تصنیف ہے اور نہ صرف اپنے معانی اور سرار کے لحاظ سے بلکہ نظم و بیان کی رو سے بھی بزرگ ترین کتب ادبی ایران و عالی ترین بیان و نظم عرفانی، میں سے سمجھی جاتی ہے۔ یہ میرا مقصد مثنوی پر نقد کرنا نہیں اور نہ اس پر نقد کرنے کی میں اپنے آپ میں اہلیت پاتا ہوں تاہم یہ کہے بغیر بھی نہیں گزرنا چاہتا کہ مثنوی کی کچھ حکایتیں، بعض بعض مثالیں اور کہیں کہیں اظہار خیال کے اسلوب، وہ کیسے ہی سبق آموز، کتنے ہی متعلق اور کسی بھی قدر حقیقت نما ہوں، اگر نہ ہوتے تو بہتر تھا۔ مثنوی عیسیٰ مقدس کتاب میں جس کو ہست قرآن در زبان پہلوی، کہا جاتا ہے اور بجا کہا جاتا ہے، یہ ذوقِ سلیم پر گراں گزرتے ہیں، لیکن ہر عہد اور ہر اقلیم کا اپنا خاص مذاق اور ایک

۱۔ بدیع الزماں فروزان فر، استاذ دانش گاہ طهران در "رسالہ در تحقیق احوال و زندگی مولانا جلال الدین محمد" ص ۱۴۳۔

خاص مزاج ہے اس کی رعایت کیے بغیر کسی تعلیم کو مقبول عام بنانا دشوار ہوتا ہے۔
طبیعت کی روانی، خیالات کا ہجوم، معلومات کا حضور، معارف و شہادت
کی بہتات پھر مولانا کا جوش اور شوق، سب نے مل کر مثنوی کو

از مقامات تبشیل تا فنا پایہ پایہ تا ملاقاتِ خدا

شرح و جہر ہر مقام و منزلے کہ بہ پرز و بر پرز در صاحب دلے

مرتب اور باب بہ باب، فصل در فصل نہ ہونے دیا۔ استطراد کی کثرت، عقائد کا احاطہ
کلامی بحثیں، قصص و حکایات کی فراوانی، طوالت اور اجزا میں تفریق، مبادی اور
مقاصد کا ادغام، اسرار و لطائف کا خلط، ظاہر و باطن کی تطبیق اور مضامین کا فصل،
ان سب نے مثنوی کو رنگ برنگ پھولوں کا دلکش گلہ ستر بنا دیا ہے اور مثنوی
کی طوالت کو گوارا نہیں بلکہ دلچسپ کر دیا ہے۔ درمیان درمیان مولانا کے تاثرات
ہدایات اور تنبیہوں نے اس کی تعلیم کی تاثیر کو برابر قائم رکھا ہے۔ وہ قصص و حکایات
کی دلچسپی کو ارشاد و تہ سبت میں حائل نہیں ہونے دیتے۔

مثنوی کا اصل موضوع تصوف اور سلوک ہے، اس کے مضامین اپنی کثرت اور
نوع کے باوجود اسی محور پر گھومتے ہیں، انتشار اور بے ترتیبی کے ہوتے ہوئے بھی ابتدا
طلب سے استغراق و نحو تک سب احوال و مقامات، منازل و مراحل موجود ہیں اور
ہر ایک کے مناسب ارشاد و ہدایت۔

مثنوی کا پہلا دفتر ۶۵۰ھ سے ۶۶۰ھ تک کی تصنیف ہے۔ ۶۶۲ھ سے
غائباً ۶۶۶ھ تک بغیر کسی خاص وقفے کے بقیہ پانچ دفتر پورے ہوئے اتنے طویل

۱۔ صاحب المثنوی از تلمذ حسین ص ۲۳۹۔

۲۔ رسالہ در تحقیق احوال و زندگانی ص ۱۶۹۔

منتظومے میں جس کی تکمیل قریب قریب آٹھ سال کے طویل عرصے میں ہوئی تاثرات میں کہیں کہیں نا آہنگی، اختلاف اور انتشار پیدا ہو جانا تعجب انگیز نہیں علاوہ ازیں یہ پورا عہد احوال و مواجید سے بھرا ہوا ہے، نئے نئے معارف اور مشاہدات کا دورے اس زمانے میں خیالات اور اندکاسات میں فرق و تفاوت اختلاف واردات ہے جس پر نا آشنا بیان راہ اور بے ذوق ارباب ظاہر کو حرف گیری اور نکتہ چینی کا حق نہیں۔ مثنوی میں شطحات نہ سہی لیکن کچھ تاثرات اور خیالات کو احوال و مواجید ہی سمجھنا چاہیے کیونکہ سپہ سالار کے بقول "اکثر کلمات طیبات ایشاں در حالت سکر بیان آمدہ است"۔ مثنوی کا طرز استدلال اُس کی ایسی خصوصیت ہے جو ہر طالب علم کو اپنی طرف متوجہ کر لیتی ہے؛ مولانا خشک عقلی دلائل سے کام نہیں لیتے، وہ مقدمات کی منطقی ترتیب سے نتائج نکالنے کے قائل نہیں اور نہ وہ ایسے دلائل کو طمانیت بخش سمجھتے ہیں۔ مولانا کا انداز استدلال عقل سے زیادہ احساس کو متاثر کرتا ہے اور دماغ سے زیادہ دل کو مطمئن کرتا ہے۔ مولانا دقیق سے دقیق مسائل کو سامنے کی مثالوں سے اس طرح واضح کر دیتے ہیں کہ ان کا عقلی استبعاد بالکل جاتا رہتا ہے اور وہ ہمارا روز مرہ کا عملی تجربہ بن جاتے ہیں۔ مولانا کا یہ تمثیلی طریقہ استدلال جس کا وہ خاص اہتمام کرتے تھے اور کاوش اور توجہ سے واضح اور سامنے کی مثالیں تلاش کرتے تھے، اُن کی نظر کی وقت، وسعت اور گہرائی کا شہکار ہے۔ کیسا ہی مجرد خیال ہو کتنا ہی دور از عقل تصور ہو مولانا کی نظر اس کے لیے محسوس اور عام مثال ڈھونڈھ نکالتی ہے اور اس کی مدد سے وہ معقول کو محسوس کر دکھاتے ہیں اور جو خیال عقلاً بہت دور معلوم ہوتا ہے سامنے کی حقیقت بن جاتا ہے۔

۱۷ رسالہ سپہ سالار ص ۲۳ - ۱۸ مناقب ص ۴۳۱ -

مولانا کی شاعری غزلوں اور رباعیوں تک محدود تھی۔
مثنوی پر خصوصی اثرات مولانا کی غزلوں میں جذب و شوق کی فراوانی سہی
 رباعیوں میں درد و سوز اپنی جگہ، عرفانی تاثرات سے معمور ہونا الگ تاہم ارشاد و
 ہدایت اور تعلیم و تربیت کے لحاظ سے ان کی خاص قیمت نہیں خود مولانا کے اصحاب و
 مخلصین معارف سلوک اور رشد و ہدایت کے لیے حکیم سنائی کے الہی نامہ، مصیبت نامہ
 اور شیخ عطار کی 'منطق الطیر' سے استفادہ کرتے تھے۔ اپنے مرید خاص حسام الدین
 چلی کی درخواست پر مولانا نے ان مثنویوں کے انداز پر مثنوی کی تصنیف شروع
 کر دی ہے اور اس کو چھ دفتروں تک مکمل کر سکے۔ یہ مثنویاں خود مولانا کے مطالعے
 میں بھی رہتی تھیں اور بہار الدین بھری کی حسب روایت مولانا کا قول تھا کہ جو
 عطار کے کلام کو پڑھے گا سنائی کے کلام کو سمجھنے کی طاقت پیدا ہوگی اور جو سنائی کا
 کلام پڑھے گا میرے کلام سے فائدہ اٹھائے گا، اسے چنانچہ مثنوی میں ان بزرگوں
 کے انداز کلام، ان کے الفاظ اور فقرے ہی نہیں ہیں بلکہ اکثر معارف اور خیالات بھی
 آگئے ہیں۔

افلاکی کی نشان دہی کے مطابق مثنوی میں مولانا کے شیخ طریقت سید
 بربان الدین محقق ترمذی کے معارف بھی آگئے ہیں لکہ فروزاں فر نے مولانا کے
 والد سلطان العلماء کے ایک مخطوطہ رسالے "معارف بہاولد" کو بھی مثنوی کے
 مأخذوں میں شمار کیا ہے جسے چونکہ مولانا کی باطنی تربیت میں ان دونوں بزرگوں
 کو خاص دخل رہا ہے اس لیے ان کے معارف و تاثرات کا خاصا ذخیرہ مثنوی میں

۱۔ مناقب ص ۴۰۵۔ ۲۔ ایضاً ص ۴۴۲۔ ۳۔ ایضاً ص ۱۲۵۔
 ۴۔ مناقب ص ۴۱۔ ۵۔ رسالہ در تحقیق احوال و زندگانی ص ۲۶۔

محفوظ ہونا کچھ بعید نہیں۔ شمس تبریز کے مقالات کو بھی بہت سے امثال و قصص اور معارف و تاثرات کا ماخذ قرار دیا گیا ہے، کچھ کو فرورزاں فر نے متعین بھی کر دیا ہے۔ مولانا کا شمس تبریز سے تعلق ان کی صوفیانہ زندگی کا تاریخی موڑ ہے اور شمس کے روپوش ہو جانے کے بعد مولانا کا تاثر یہ تھا کہ شمس کے کمالات میرے اپنے کمالات ہیں اور شمس تبریز خود میں ہوں، چنانچہ سلطان ولد نے مولانا کا قول نظم کیا ہے۔

گفت چوں من ویم چہ می جویم عین اویم کنوں تر خود گویم
وصف حسنش کہ می فرودم من خود ہماں حسن و لطف بودم من
خویش را بودہ ام یقین جویاں ہمچو شیرہ درون خم جویشاں

اس لیے شمس تبریز کے معارف اور واردات مولانا کے اپنے معارف و واردات ہیں، ان کا مثنوی میں شامل ہو جانا بالکل قرین قیاس ہے، خصوصاً اس لیے بھی کہ مولانا کی نئی زندگی اور نئی فکر میں شمس تبریز کا خاص داخل ہے۔

مثنوی اور شیخ اکبر قیام دمشق کے زمانے میں شیخ اکبر اور ان کے شاگرد رشید صدر الدین قونوی سے مولانا کی کافی صحبتیں رہیں، تونہ میں شیخ صدر الدین سے مولانا کے مخلصانہ اور خصوصی تعلقات تھے، پھر شیخ اکبر کی فتوحات لکھیے کا مولانا کے اصحاب میں چرچا، اسے یہ ایسے قرآن ہیں جن کے ہوتے ہوئے یہ خیال بجا نہیں کہ مثنوی میں شیخ اکبر کی فکر کے اثرات بہت نمایاں اور اہم ہیں مگر اس کے ساتھ کچھ اور بھی حقیقتیں ہیں جنہیں نظر انداز نہ ہونا چاہیے۔ یہ دونوں بزرگ اور خاص طور سے شیخ صدر الدین مولانا کے معاصر ہیں اور ایک خاص

۱۔ رسالہ در تحقیق احوال و زندگی کانی ص ۹۸۔ ۲۔ مثنوی سلطان ولد شامل صاحب المثنوی ص ۴۹۰۔ ۳۔ رسالہ پیر سالار ص ۱۴۔ صاحب المثنوی ص ۱۱۶۔ ۴۔ مناقب ص ۲۵۲، ۲۵۳۔

فکر کے بانی اور شارح، اور مولانا کی طرح صاحبِ تصانیف اور اپنی جگہ معتقدینِ مستفیدین اور متبعین کا ایک حلقہ رکھتے ہیں۔ معاصرانہ چشمک عام سہی لیکن میں ان بزرگوں کے متعلق اس قسم کا گمان نہیں رکھتا لیکن یہ واقعہ ہے کہ مولانا کا باطنی سلسلہ شیخ اکبر سے الگ ہے اور تربیتیں جدا جدا ہیں، شیخ مغربی شیوخ سے تعلق رکھتے ہیں اور مولانا مشرقی بزرگوں سے۔ افلاکی کی تصریح ہے کہ شیخ صدر الدین کو ابتداءً مولانا کا انکار تھا، سلسلہ ہو سکتا ہے کہ مسلکوں کے اختلاف کے ساتھ ساتھ اس انکار میں معاشرت کو بھی دخل ہو۔ مولانا کا اپنا انداز یہ ہے کہ حکیم سنائی اور شیخ فرید الدین عطار کی اور ان کی مثنویوں کی ثنا و توصیف اپنے اصحاب و مخلصین کی مجلسوں میں کرتے ہی ہیں سہ خود مثنوی میں بھی ان بزرگوں اور ان کی کتابوں کا بڑی عقیدت سے ذکر کرتے ہیں لیکن شیخ اکبر یا ان کی کسی کتاب کا ذکر مثنوی میں میری نظر سے نہیں گذرا۔ فتوحاتِ مکیہ شیخ اکبر کی نہایت اہم کتاب ہے، ایک روز کا واقعہ ہے کہ "آپ کے خدام میں سے کچھ اہل علم کہنے لگے کہ فتوحاتِ مکیہ، بھی عجیب کتاب ہے کہ اس کا مقصد وہی واضح نہیں ہوتا اور نہ مطلب سمجھ میں آتا ہے۔ سامنے سے ذکی قوال آگیا اور کچھ گانا شروع کیا، مولانا نے فرمایا چھوڑو، اس وقت فتوحاتِ ذکی فتوحاتِ مکی سے بہتر ہے۔ اور سماع شروع ہو گیا۔" مولانا کے مخلص خاص شیخ حسام الدین کا بیان ہے کہ "میں نے ایک بار مولانا سے دریافت کیا کہ شیخ صدر الدین محدث، محقق ہیں یا مقلد۔ مولانا نے فرمایا مجھے اپنے اس بے کینہ سینے کی قسم جو آئینہ اسرار الہی ہے کہ تمہاری تحقیق کے مقابلے میں وہ مقلد ہے۔" افلاکی نے شمس تبریزی کا ابن عربی کے متعلق جو تاثر نقل کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ابن عربی سے نہ صرف یہ کہ عقیدت نہیں رکھتے تھے بلکہ انہیں قریب قریب ان کا

۱۔ مناقب ص ۱۶۰۔ ۲۔ ایضاً ص ۱۲۵۔ ۳۔ ایضاً ص ۲۵۲۔ ۴۔ ایضاً ص ۲۵۳۔

انکار تھا اور مولانا کو ان پر ترجیح دیتے تھے، لہٰذا اور ظاہر ہے کہ مولانا شمس تبریزی کے تاثر کو نظر انداز نہیں کر سکتے تھے۔ چنانچہ میں سمجھتا ہوں کہ مولانا شیخ اکبر سے متاثر ہوں بھی تو یہ تاثر عام تصورات میں ہے ان کی خصوصی فکر میں نہیں۔ مثلاً عدم کا آئینہ وجود ہونا، ظہور کائنات کا باعث باری تعالیٰ کا اپنی ذات کو ظاہر کرنا اور اظہار ذات میں عشق و محبت کی تاثیر اور فعالیت، شئون باری کی ہر شان کا نئی خلق ہونا، شئون کا ازلا اور ابتدا استمرار یا ان جیسے دوسرے عام قسم کے تصورات جو آپس کی نشست و برخاست کا نادان تاثر ہو سکتے ہیں بلکہ اہل تصوف کا مشترکہ ورثہ ہیں، بنیادی اہم اور خصوصی افکار میں اخذ و اقتباس نہیں بلکہ کبھی کبھی تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مولانا شیخ اکبر کے خاص لفظوں کے استعمال سے بھی سمجھتے ہیں۔

شیخ اکبر سے تاثر کے باب میں مولانا کا توحید و جود کا قائل ہونا، جیسا کہ مثنوی کے عام شارحین کا خیال ہے، خود قابل بحث ہے۔ اگر مولانا وحدت وجود کے حامی ہیں تو پھر اس میں کوئی شبہ نہیں رہ جاتا کہ وہ ابن عربی کی فکر سے متاثر ہیں۔ چونکہ مولانا اور ان کی مثنوی کے متعلق توحید و جود کا خیال بہت عام ہے اس لیے میں اس پر قدر ا تفصیل سے نظر ڈالنا چاہتا ہوں۔

مثنوی اور وحدت وجود قدیم سے صوفیہ کی زبان سے ایسے فقرے اور جملے نکلتے رہے ہیں جن سے وحدت و جود مفہوم ہوتی ہے۔ یہ فقرے اور جملے اور اسی طرح وہ بیان جو اکبر شیوخ سے منقول ہیں وقتی احوال ہیں ان کے عقب میں کسی واقعیت کا ادعا نہیں یہی وجہ ہے کہ ان کے معاصرین یا لواحقین نے ان فقروں، جملوں اور بیانیوں کو ان

بزرگوں کا عقیدہ نہیں ماما اور نہ ان کو حقیقت اور واقعیت پر محمول کیا بلکہ شیطانات سمجھا اور حالت سے تعبیر کیا، سبحانی ما اعظم شافی، 'مَا فِي جَبْتِي غَيْرَ اللَّهِ' انا الحق، وغیرہ اسی طرح کے جملے ہیں، شیخ شبلی کا قول کہ "مجھ سے باری تعالیٰ نے عالم کشف میں کہا کہ كُلُّ الْخَلَائِقِ عِبْدِي غَيْرَكَ فَإِنَّكَ أَنَا" سہ بھی اسی انداز کا بیان ہے۔

جن بزرگوں سے یہ منقول ہیں ان میں سے حسین بن منصور کو چھوڑ کر کسی کے متعلق یہ روایت نہیں کہ وہ ان کی واقعیت کے مدعی تھے اور اپنے آپ کو ذاتِ حق سمجھتے تھے یا اپنے ارادت مندوں کو ایسا ماننے کی تلقین کرتے تھے۔ حسین بن منصور اور دوسرے بزرگوں میں یہی فرق ہے کہ ان کے بارے میں ایسی روایتیں ملتی ہیں کہ وہ اپنے آپ کو حق کہتے ہی نہ تھے بلکہ اپنے عقیدت مندوں سے کہلاتے بھی تھے۔ سہ مجھے یہاں ان روایتوں کے صحیح یا غلط ہونے سے سروکار نہیں تاہم ان ہی روایتوں کی بنیاد پر خود صوفیہ میں اکثر متقدمین ان کا انکار کرتے تھے، بہت کم ان کی مشیخت کے قائل تھے اور کچھ سکوت کرتے تھے۔ متاخرین صوفیہ میں اکثریت ان کی بزرگی کی قائل ہو گئی تھی اور ان کے اس اظہار کو حالت کہتی تھی۔ سہ گویا اختلاف کی بنیاد حسین بن منصور کا ادعا اور اس ادعا پر اصرار تھا، حال و مقام کا اضطرار نہ تھا۔

۱۔ شرح فصوص نابلسی جلد دوم ص ۹۸۔ ۲۔ تاریخ بغداد ان خطیب بغدادی جلد ۱۱ ص ۱۲۵۔ گیتا میں کوشن جی کی زبانی تین موقعوں پر کہا گیا ہے کہ "میں ستیہ ہوں" حسین بن منصور کسی سال ہندوستان رہے ہیں خطیب بغدادی نے جو اشعار حسین بن منصور کے نقل کیے ہیں ان سے ہندوستان کے اوتار کا تصور بہت استخراج کیا جاسکتا ہے۔ سہ تذکرۃ الاولیاء از عطار ص ۴۳۔

شیخ اکبر مسلم صوفیہ میں پہلے بزرگ ہیں جنہوں نے وحدت وجود کو ایک واقعیت کی صورت میں پیش کیا اور روحانی اور مادی پوری کائنات کی اس خیال کے تحت توجیہ کی۔ لیکن متقدمین کے توحید و جودی یا اتحاد پر شامل فقروں اور جہلوں کو انہوں نے بھی اپنی وجودی وحدت سے متعلق نہیں کیا بلکہ حال و مقام سے توجیہ کی یہ خود مولانا نے شیخ بابزید کے قول "لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِي" کو حال کہا ہے۔

مولانا کے اشعار کا اچھا خاصہ حصہ توحیدی تاثرات سے تعلق رکھتا ہے اور غالباً ان اشعار کی بنیاد پر مولانا کو وجودی وحدت کے قائلین میں شمار کر لیا گیا ہے۔ مثنوی کے شارحین نے بالعموم مثنوی کی شرح شیخ اکبر کے "وحدت وجود" سے مگر ڈالی ہے اور مولانا کی مثنوی کو وحدت وجود کا منطوق صحیفہ بنا دیا ہے، تو ضیحوں، تاویلوں اور دقیق توجیہوں سے کسی نہ کسی طرح اس کے اشعار کو وجودی توحید میں ڈھال دیا ہے۔ معروف و متداول شروح و حواشی میں کوئی ایسی شرح یا حاشیہ نہیں جس میں قریب یا بعید تاویلیں نہ ہوں۔ مثنوی کی دشواری کا ایک بڑا باعث توحید و جودی کے نہایت مجرد اور غامض نظریے کا اس پر اطلاق بھی ہے۔

ابھی کہا جا چکا ہے کہ مکمل کائنات کی توجیہ کے اصول کی حیثیت میں وحدت وجود کے بانی اور شارح ابن عربی ہیں۔ اس تصور کا ماخذ عقل ہو، وجدان ہو، کشف و الہام ہو یا حال و مقام، اس لحاظ سے کہ یہ پوری کائنات کی توجیہ ہے، ایک طرح کا موضوعی فلسفہ ہے۔ شیخ اکبر سے پہلے توحیدی تاثرات مسلم صوفیوں کے انفرادی اور وقتی تجربے اور شخصی واردات تھے، کائنات کی عام توجیہ سے ان کا کوئی تعلق نہ تھا، فنا فی اللہ اور بقا باللہ کے صوفیانہ احوال و مقامات کا اظہار تھا۔ چنانچہ کسی نے ان

۱۔ مکتوبات امام ربانی، مکتوب اول دفتر دوم ص ۴-۵۔ ۲۔ فتوحات مکیہ جلد دوم، باب ۳۲۱۔
۳۔ مثنوی دفتر چہارم، نامی پریس ص ۱۶۰۔

ادعاؤں کو واقعیت نہیں سمجھا اور نہ ان سے کائنات کی توجیہ میں مدد لی گئی۔ توحیدی نظریہ الگ ہے اور توحیدی تجربہ جدا، ایک کی داخلیت کو دوسرے کی واقعیت سے کوئی واسطہ نہیں، نہ آپس میں کوئی ایک دوسرے پر موقوف ہے ایک شخصی واردہ ہے دوسرا کائناتی تعقل۔

اس نظریے کی اہمیت کائنات کی توجیہ تک محدود ہے، ظاہری کثرت اور اس کے باہم روابط و تعلقات اور اس کی جستی واقعیت میں اس نظریے کے ماننے یا نہ ماننے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ توحید وجودی یا اتحاد کے شخصی تجربے اپنی جگہ ہیں، فکر کو ان کی نفی یا اثبات میں کوئی دخل نہیں۔ یہ فکر صوفیانہ زاویہ نظر سے قطع نظر کائنات کی ایک عقلی اور فلسفیانہ توجیہ ہے۔ صوفیا میں جو بزرگ اس کے حامی ہیں وہ اس کے مشہود ہونے اور اس کو محسوس کرنے کے مدعی ہیں۔ ان کے لیے اس کی واقعیت عیاں اور مکشوف ہے، ان کے لیے عقلی دلائل سے اس کی واقعیت کو ثابت کرنے کا کوئی سوال نہیں، انسانی دانش اپنی کسوٹی پر اس کو صحیح سمجھے یا غلط ان کے نزدیک اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

بلاشبہ مثنوی میں ایسے اشعار کی بہت بڑی تعداد ہے جس سے وجودی وحدت سمجھی جاتی ہے لیکن ان کا تعلق یا فنا اور بقا کے غیر محتاط تصور سے ہے یا وحدت روح اور اس کے مبدی حیات کے ساتھ بے چگون اتصال سے اور کچھ وادی توحید کی سیر اور اس کے مقامات و منازل سے متعلق ہیں۔ تفصیل اور مثالیں مناسب موقعوں پر آئیں گی۔ ایسے اکثر اشعار میں فنا اور استغراق کی یا صراحت ہے یا اشارہ۔ روحانی وجود کی وحدت اور سحر حیات سے اس کے اتصال کی تصریحیں اور

اشارے مثنوی میں جا بجا پھیلے ہوئے ہیں جبکہ توحید و جود کی تعلق فنا اور استغراق سے نہیں اور نہ وہ روحانی وحدت سے خاص ہے۔ اس میں باری تعالیٰ سے بعد اور اتصال دونوں کیساں ہیں حقیقی وجود کی واقعی وحدت یا اس کا واقعی تعدد حال اور مقام نہیں، یہ ہو سکتا ہے کہ اس حقیقت کا کشف اور احساس حال اور مقام کا رہین ہو، اور ظاہر ہے کہ ذریعہ انکشاف کی کوئی خاص اہمیت نہیں۔

افلاکی کی مناقب اعارفین میں مولانا کے بہت سے ملفوظات ہیں اور سپہ سالار کا رسالہ میرے سامنے ہیں مجھے ان میں مولانا کا کوئی ایسا بیان نہیں ملا جو مولانا کے توحید و جود کی عقیدے کو ظاہر کرتا، فیہ ما فیہ میں بھی اس خیال کا اظہار نہیں۔ چونکہ اس کائناتی تصور کو تسلیم کرنے یا نہ کرنے کا اثر حسی کائنات کی واقعیت اور اس کی محسوس کثرت پر نہیں پڑتا اور نہ شخصی تجربے اور احوال و مقامات متاثر ہوتے ہیں اس لیے صریح اظہار رائے کے بغیر محض انفرادی تجربات اور مشاہدوں سے محسوس ہونے والی وجودی وحدت کو صاحب شہود کا صوفیانہ مسلک نہیں قرار دیا جاسکتا، زیادہ سے زیادہ یہ اس کا حال و مقام ہو سکتا ہے اور حال اور واقعیت میں بڑا فرق ہے۔

نظریہ وحدت کے ضروری حدود و حال باری تعالیٰ کا اسلامی بلکہ عام مذہبی تصور کچھ اس طرح کا ہے کہ وہ

ازلی، ابدی، ذی علم، ذی ارادہ، با اقتدار، فعال اور زندہ حقیقت ہے۔ وہی کائنات کو پیدا کرتے والی، اس کو قائم رکھنے والی اور مدبتر ہے۔ کائنات کے متعلق عام اعتقاد یہ ہے کہ وہ باری تعالیٰ کے علم، ارادے اور قدرت سے پیدا ہوئی ہے اور کلاً و جزئاً اس کے اختیار اور قدرت کے تحت ہے اسی کا قانون اس میں نافذ ہے کسی ایک وحدانی اصول، ایک منفرد حقیقت یا ایک یگانہ وجود سے باری تعالیٰ

اور کائنات دونوں کی ایسی توجیہ جس میں خالق و مخلوق کے مذکورہ بالا فرق قائم رہیں۔ اس کے بغیر ممکن نہیں کہ اُس وحدانی حقیقت میں متضاد اوصاف مانے جائیں؛ اصل حقیقت میں اپنی جگہ ابہام اور اطلاق تسلیم کیا جائے، تجرید سے تشخیص تک، نامحسوس وحدت سے حسی کثرت تک عروج و تنزل یا آثار چڑھاؤ و فرض کیے جائیں۔ ایک طرف وحدت اور اُلوی صفات کا تحفظ کیا جائے دوسری طرف کثرت اور رزگازنگ حسی خصوصیات قائم رکھی جائیں۔ باری تعالیٰ اپنی تمام منصوبوں اور مانی ہوئی صفات کے ساتھ اور کائنات اپنی جگہ تمام محسوس خصوصیات کے ساتھ باقی رہے۔

شیخ اکبر کے پورے نظری تصور یا توحیدی فلسفے کی بنیاد یہی وحدانی حقیقت یہی جگانہ وجود اور اُس کے تنزلات یا آثار اور تعینات ہیں۔ باری تعالیٰ اور اس کی صفات کی، کائنات کی اور اُس کی حسی کثرت کی اطلاقوں، ابہاموں اور تخصیصوں تعیینوں انہوں نے توجیہ کی ہے یہ پوری توجیہ مجرد عقلی اعتباروں اور ذہنی حیثیتوں کا کرشمہ ہے۔ اس توجیہ کا مبدع غیب الغیب یا غیب مطلق؛ ناقابلِ ظہور، عقلاً نامتصور، حساً نامحسوس اور مخفی محض ہے۔ اس کا پہلا تنزل احدیت مطلق ہے جس کو جمع الجمع اور حقیقۃ الحقائق کہا جاتا ہے، دوسرا تنزل علمی تعین یا مرتبہ واحدیت ہے۔ اعیان ثابۃ یا موجودات کا علمی ثبوت اسی تنزل سے تعلق رکھتا ہے، تیسرا تنزل جمع یا مرتبہ اسماء و صفات ہے۔ اس میں باری تعالیٰ کی ذات مع اپنی صفات اور اپنے افعال کے شامل ہے۔ باری تعالیٰ کے افعال و آثار کا نام کائنات ہے اور تمام ظہری، امکانی، انفعالی اسماء الہیہ کے جامع مرتبے کو اللہ کہا جاتا ہے۔

شیخ اکبر کی وجودی توحید
مولانا کا کلام اور توحید وجودی کے بنیادی نقطے کو سامنے رکھ کر مولانا کی

لے تفصیل کے لیے میرا مقالہ "ابن عربی کا وحدۃ الوجود" مطبوعہ "نذرِ ذاکر" ملاحظہ ہو۔

مشنوی اور ان کے ملفوظات پر جو مناقب العارفین، فیہ مافیہ یا نفحات الانس میں محفوظ ہیں، نظر ڈالی جائے تو کہیں ان تنزلوں کا مذکور نہیں جن کے بغیر صوفیانہ وحدت وجود کا تصور ممکن نہیں۔ اعیان ثابۃ کی اس تصور میں خاص اہمیت ہے لیکن مولانا کے یہاں سرے سے یہ اصطلاح ہی نہیں۔ غیب الغیب، جمع الجمع، جمع، احدیت، واحدیت وغیرہ مصطلحات مولانا کے یہاں نہیں پائے جاتے۔ افلاکی نے ”غیب الغیب“ کا مولانا کے ایک ملفوظ میں ذکر کیا ہے لیکن بالکل عام معنی میں لے اتنا ہی نہیں کہ مولانا یہ خاص اصطلاحیں استعمال نہیں کرتے بلکہ جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مولانا خاص طور سے شیخ اکبر کی مصطلحات سے بچتے ہیں اور صرف وہی لفظ ذکر کر جاتے ہیں جو عام صوفیانہ اصطلاحیں بن چکی تھیں۔

جن جن موقعوں پر مولانا اور شیخ اکبر میں اشتراک کی گنجائش ہے میں نے یہ التزام رکھا ہے کہ دونوں کے موقفوں کو واضح کر دوں۔ ان سے یہ سمجھنے میں بھی مدد ملے گی کہ مولانا شیخ کی وجودی توجیہ سے کتنے متاثر ہیں اور یہ بھی سامنے آجائے گا کہ مولانا اور شیخ کے مشاہدات میں کتنا اشتراک ہے اور کتنا اختلاف۔

مولانا اشاعرہ کے اتباع میں صفات باری کو زائد اور قائم بہ ذات کہتے ہیں اور توحید وجودی میں زیادت صفات کی گنجائش نہیں۔ مولانا کے نزدیک اجساد بجز حیات کے جھاگ ہیں، وہ حیات کے سرچشموں پر ریگ ہیں، آپ حیات کا ٹم اور سبو ہیں اور یہ وجودی وحدت نہیں۔ کُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهُ، میں شیخ اکبر وجہ شے سے حقیقت شے سمجھتے ہیں اور حقیقت کو ذات باری مان کر لافانی کہتے ہیں لے مولانا عام مفسرین کے اتباع میں وجہ شے نہیں بلکہ وجہ باری کہتے ہیں اور اسی کی بقا کے

۱۔ مناقب ص ۳۲ - ۲۔ فتوحات جلد دوم ص ۹۹، ۱۰۰۔

قابل ہیں۔ اُن کے ہنڈیک صرف باری تعالیٰ کی ہی ایک حقیقت ہے جو لافانی ہے۔
 غرض یہ کہ مولانا کے کلام کو شیخ اکبر کی توحیدِ جوہدی کے تحت سمجھنے میں کافی دشواریاں
 ہیں، مولانا کے ذاتی رجحان کے لحاظ سے بھی اور ان کے انداز کلام کے اعتبار سے بھی؛
 بعض بعض موقعوں پر غیر ضروری اور دور از کار تاویلیں کرنی پڑتی ہیں خصوصاً ایسی
 حالت میں کہ ایسی کوئی مستند روایت نہیں کہ مولانا شیخ اکبر کی وجودی وحدت کو ملتے
 تھے۔

مولانا کی ظرافت طبع کا ایک لطیفہ ہے؛ ایک دفعہ نجم الدین رازی، شیخ صدر الدین
 قونوی اور مولانا شریک صحبت تھے، نماز مغرب کا وقت آگیا، نجم الدین رازی نے
 امامت کی اور اتفاق کہ دونوں رکعتوں میں سورہ "قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ"
 پڑھ گئے۔ نماز ختم ہوئی تو مولانا نے شیخ صدر الدین سے مزاحاً کہا کہ بظاہر ایک بار
 "قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ" میرے لیے ایک بار تمہارے لیے پڑھی ہے۔ یہ سچ
 ہے کہ بہت سے علمائے ظاہر کو مولانا اور شیخ دونوں کا انکار تھا اور اس حد تک
 تھا کہ تکفیر بعید نہ تھی لیکن اسی وجہ یہ نہ تھی کہ یہ دونوں بزرگ توحید و جوہدی کے
 قابل تھے۔ ممکن ہے کہ شیخ صدر الدین کی تکفیر کا باعث ان کا وحدتِ وجود کا ہی
 عقیدہ ہو لیکن ایسی کوئی روایت نہیں کہ مولانا کے انکار کی وجہ اُن کا یہ عقیدہ تھا
 مولانا کے انکار کی وجہیں اُن کے اسی قسم کے اعمال و خیالات تھے جنہیں میں ان کے
 تذکرے میں خلائیات کے عنوان سے ذکر کر چکا ہوں۔

مثنوی میں قرآنی آیات
 مثنوی میں مولانا نے جا بجا قرآنی آیات سے استدلال کیا
 ہے اور علامہ شبلی مرحوم کے بقول "جو تفسیری روایتیں

نقل کی ہیں اشاعرہ یا ظاہریوں کی روایتیں ہیں۔ غالباً یہ وہی روایتیں ہیں جو اشاعرہ کے عقائد اور اہل سنت کے مسلمہ مسائل سے متعلق ہیں اور مولانا نے ان کو آیات سے ثابت کیا ہے۔ مولانا نے بہت سی آیتوں کی اہل تصوف کے مذاق پر بھی تفسیریں کی ہیں اور ان سے صوفیانہ حقائق و معارف کی توجیہ کی ہے۔ شاذ و نادر ایسا بھی ہے کہ جمہور مفسرین اور عام اہل سنت کی رائے کے خلاف مولانا اپنی تفسیر میں منقرد اور تنہا ہیں۔ ایسے موقعوں پر اشاعرہ یا ظاہریوں کی روایات کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

مثنوی میں احادیث مثنوی میں احادیث کی کافی تعداد ہے۔ ان میں صحیح بخاری، صحیح مسلم اور دونوں کی متفق علیہ مرویات بھی ہیں لیکن بہت کم، زیادہ حدیثیں اسی قسم کی ہیں جن کو حضرات صوفیہ اپنی کتابوں میں عموماً ذکر کرتے ہیں، یہ روایتیں بیشتر محدثین کے معیار روایت پر پوری نہیں اترتیں۔ چنانچہ مثنوی میں جو احادیث لائی گئی ہیں ان کا بڑا حصہ روایت کے لحاظ سے یا موضوع سے یا سخت ضعیف۔ بعض ایسے اقوال آنحضرت کی طرف منسوب ہو گئے ہیں جن کو میرے علم میں کسی نے مرفوع حیثیت میں بیان نہیں کیا ہے۔ الرضا بالكفر کفر فقہی حکم ہے، مولانا نے مرفوع حدیث کی صورت میں ذکر کیا ہے۔ ایسی روایتیں بھی آگئی ہیں جن کا صرف ایک حصہ مروی ہے، مثنوی میں اضافے کے ساتھ روایت ہے اور کسی روایت میں اضافہ نظر سے نہیں گذرا۔

میرے انتخاب کے ہوئے اشعار میں جو حدیثیں آگئی ہیں میں نے ان کی تخریج کی کوشش کی ہے۔ جن ماخذوں کے صفحات کے حوالے نہیں ہیں وہ مولانا اشرف علی صاحب مرحوم کی "التشرف بمعرفة حدیث التصوف" سے منقول ہیں۔

بقیہ مرجعوں کے حوالے ذیلی حواشی میں دے دیے گئے ہیں۔ مجھے افسوس ہے کہ پوری کوشش کے باوجود میرے انتخاب کی متعدد روایتیں رہ گئیں اور مجھے اُن کے مآخذوں کا پتہ نہیں چل سکا۔

مولانا نے سیرت نبوی سے متعلق جو روایات ذکر کی ہیں ان میں بھی رطب و یابس کی تمیز نہیں ہے اور ان میں اکثر موضوع ہیں یا نہایت ضعیف چونکہ مولانا نے ان کو بعض معارف و حقائق کی توضیح و تشریح میں بیان کیا ہے اور تشریح و توضیح کی حد تک صحیح اور موضوع کی کوئی خاص اہمیت نہیں اس لیے قابل لحاظ نہیں۔

مثنوی کا قریب قریب ایک تہائی حصہ قصص و مثنوی میں قصص و امثال امثال ہیں۔ قصص و امثال میں مولانا صحت و صداقت کے قابل نہیں۔ آنہوں نے ”انبیاء کے قصص وہی نقل کیے ہیں جو عوام میں مشہور تھے،“ اور ان میں مستند اور غیر مستند کا خیال نہیں کیا، ان کے نزدیک اصل شے مقصد اور معنی ہے، قصے تو ایک طرح کے پیمانے ہیں جن میں حقیقتیں بھری ہیں عقلمندی یہی ہے کہ حقیقتوں سے سروکار رکھا جائے، پیمانے کی قدر و قیمت کو نظر انداز کر دیا جائے:

اے برادرِ قصہ چوں پیمانہ ایست

دانه معنی بگیرد مرد عقل

اندر و معنی امثال دانه ایست

ننگر و پیمانہ را گر گشت نقل

ان کی وہی حیثیت ہے جو فاعل کے مرفوع اور مفعول کے منصوب ہونے کی وضاحت کے لیے ”ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا“ کی زید نے واقعی عمرو کو مارا تھا؛ قواعد کی وضاحت میں اس کو کوئی دخل نہیں اور نہ اس کا خلاف واقعہ ہونا قابل مواخذہ!

گفت نحوی "زید عمراً قد ضرب" گفت چو نش کردی بجرمے ادب

گفت این پیمانہ بمعنی بود گیر معنی را کہ پیمانہ است رد

مثنوی میں جو قصص و امثال ہیں وہ طبع زاد نہیں بلکہ دوسری کتابوں سے ماخوذ ہیں۔ معارف بہاولد، مقالات شمس تبریز، خواجہ عطار کی مثنویاں، امام غزالی کی تصانیف، انوری وغیرہ شعرا کے دواوین اور کلیلہ و دمیہ ان کے ماخوذ ہیں۔ تاہم یہ نقل مطابق اصل نہیں ہیں بلکہ ان کو اپنے مقصد کے مطابق ڈھال لیا گیا ہے، اگر حذف و اثبات یا تغیر و تبدل کی ضرورت سمجھی ہے تو کر دیا گیا ہے۔ مولانا نے اپنے اس انداز کی طرف کلیلہ و دمیہ سے ماخوذ ایک حکایت بھی ابتدا میں خود بھی اشارہ کر دیا ہے:

از کلیلہ باز جو آں قصہ را در اندراں قصہ طلب کن حصہ را

در کلیلہ خواندہ باشی لیک آں قشر و افسانہ بود نے مغز جاں

مولانا نے قصص و حکایات میں ایک حد تک قدیم ہندی انداز، "افسانہ از افسانہ مے خیزد" کو برتا ہے۔ چونکہ مثنوی اخلاق و معرفت پر مبنی قصص و حکایات کی کتاب نہیں ہے، بلکہ حقائق و معرفت اور ارشاد و تلقین کی کتاب ہے اس لیے ہر موقع پر افسانے کے اندر سے افسانہ نہیں نکلتا۔ عموماً تعلیم و تلقین کے کسی نقطے کو قصے سے واضح کیا جاتا ہے اور پھر تعلیم و ہدایت شروع ہو جاتی ہے اور پھر اس کے کسی نقطے کی کسی حکایت یا تمثیل سے تشریح کی جاتی ہے، افسانوں کے ضمن میں بھی افسانے آجاتے ہیں اور ان سے نکلتے بھی ہیں کبھی وہیں ختم ہو جاتے ہیں

۱۔ مقالہ در بارہ منابع تحقیق در احوال رومی از ڈاکٹر محمد جعفر محبوب، استاد دانش گاہ تہران، مطبوعہ شمارہ ۱۵۵، از "ہنر و مردم" پورماہ ۱۳۵۶ھ۔

اور کبھی درمیان میں اور حکایتیں آجاتی ہیں اور پہلے افسانوں کی تکمیل بعد میں جا کر ہوتی ہے، افسانوں کے اجزائیں اتنا فصل ہو جاتا ہے کہ پڑھنے والے کے ذہن سے ابتدائی حصہ بالکل نکل جاتا ہے۔ یہ میں پہلے کہہ چکا ہوں کہ مولانا اپنے پڑھنے والوں کو کبھی افسانوی فضا میں گم نہیں ہونے دیتے اور موقع بہ موقع تنبیہیں اور اشارے کرتے رہتے ہیں اور ہدایت و رشد کے رشتے کو چھوٹنے نہیں دیتے اور بعض اوقات تو یہ رشد و ہدایت کا سلسلہ کافی طویل ہو جاتا ہے۔

مثنوی پڑھ کر اسلام کا جو تصور پیدا ہوتا ہے مثنوی میں اسلام کا تصور وہ ایک طرح سے صوفیانہ اسلام ہے۔ اس میں نہ متکلمانہ عقلیت ہے نہ محدثانہ ظاہریت۔ فقہانہ شدت اور فلسفیانہ حرمت دونوں سے الگ، جذباتیت کے ساتھ رواداری اور تحمل۔ نہایت محکم اور بہت والہانہ ایمان و ایقان۔ بزرگداشت، ارادت اور خوش اعتقادی کی خوشگوار آمیزش۔ اس میں اشاعرہ کے قریب قریب تمام اہم معتقدات شامل ہیں لیکن مولانا نے ان کے خشک اور بے لوح اطلاقوں سے احوال و مواجید کے چشمے بند نہیں ہونے دیے ہیں اور نہ عشق و محبت کے باطنی تقاضوں پر روک لگنے دی ہے۔ یہ اسلام تنگ نظری اور رسمیت سے بہت دور ہے۔ اصل اہمیت معز اور معنی کو حاصل ہے، پوست اور لفظی حد بندوں پر زیادہ زور نہیں عقلیت پرستی اور اعتزال کی اس میں گنجائش نہیں عقل کی بالادستی اور نقل میں تاویل مولانا کے نزدیک یہی اعتزال ہے۔

مثنوی میں انبیا و رسل مثنوی میں انبیا و رسل اور اولیا کا تصور علیہم السلام اور اولیائے کرام کے جو اوصاف اور ان کی جو خصوصیات بیان کی گئی ہیں ان میں غیر معمولی

خوش اعتقادی اور فطرۃً محبت کو دخل ہے۔ یہ برگزیدہ حضرات عام بشری سطح سے اتنے برتر و بالا ہو گئے ہیں کہ زمین پر چلتے پھرتے الوہی صفات کے پیکر معلوم ہوتے ہیں۔ انہیں کل کائنات پر اقتدارِ مطلق حاصل ہے۔ سماوی مخلوق ہو یا ارضی، اس کی تدبیر اور اس کا نظم و نسق گویا ان سے متعلق ہے، دستِ قدرت وہ ہیں جو ہو چکا، ہو رہا ہے یا ہونے والا ہے ان کے علم میں ہے اور بلا واسطہ ان کی حسی اور ظاہری ہستی سے دھوکا ہو جاتا ہے اور لوگ انہیں عام انسان سمجھنے لگتے ہیں، ورنہ عام انسانوں اور ان میں کوئی نسبت نہیں۔

منثوی کے عام اندازِ بیان سے انبیا اور اولیا میں کوئی خاص فرق نہیں معلوم ہوتا۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ دونوں کے منصب الگ الگ ہیں۔ انبیاء کی بعثت کا مقصد ہی عامہ، خلق کی ہدایت ہے جبکہ اولیاء کرام اس مقصد کے لیے مبعوث نہیں کیے جاتے۔

مقربین خاص کے معیارِ کرامت
 ارادہٴ خیر، جدوجہد، سعی و عمل، تحمل و برداشت، حسن سلوک و حسن معاشرت، مشاغلِ دنیا میں حسب ضرورت و مصلحت مصروفیت، فرائض کی ادائیگی و عیسرہ اوصاف جن کی صلاح معاشرے میں اہمیت ہے انسانی زندگی کے عام معیارِ کرامت ہیں۔ مقربین خاص کو ان معیاروں سے نہیں پرکھا جاسکتا۔ ان کے مراتب اور احوال و مقامات کے لحاظ سے ان کی خصوصیات اور ان کے پیمانے بھی الگ اور جدا ہیں کہیں سراسر توکل اور سپردگی ہی سپردگی ہے، نہ سعی و عمل نہ جدوجہد، دستِ قدرت میں بے ارادہ و اختیار بلکہ بے جان آلہ۔ کہیں بھرپور تبتل اور انقطاع ہے، سب سے بیگانگی اور بے تعلقی۔ کچھ کے لیے زہد اور ترکِ لذائذ کی اہمیت ہے، نفس کشی اور ریاضتِ نفس ان کی زندگی ہے، کچھ کو لذائذ و رغایب کوئی نقصان نہیں

پہنچاتے کسی میں جلالت اور غیوری، بے عذر اطاعت کی خواہش، کسی میں غیر معمولی انکسار اور فرقتی۔ کوئی اخفائے حال میں کوشاں کوئی اظہار کا خواہاں بظاہر کے مقابلے میں باطنی اشاروں کی پیروی اور کشف والہام پر اعتماد اور شیوخ کا بے چون و چرا اتباع، ان بزرگوں کی قدیم روایت ہے۔

مولانا کے تصوف میں عقل اور روح یا جوہر حیات کے

مولانا کا تصوف متعلق فکر بہت مبہم اور الجھی ہوئی ہے۔ روح یا جوہر حیات اس فکر میں بنیادی اہمیت رکھتی ہے، اس کا ابہام پوری فکر پر اثر انداز ہے۔ یہ ایک وحدانی جوہر ہے یا افراد کی تعداد کے مطابق متعدد جوہر ہیں؟ باری تعالیٰ کی اپنی حیثیت کیا ہے؛ مستقل اور سب سے الگ تھلگ حقیقت ہے یا ایک طرح کی بحر حیات ہے اور پورا عالم حیات اس بحر کی لہریں یا دھاریں ہیں یا وہ مرکز نور ہے جو اپنی شعاعیں ڈال کر پورے عالم کو زندگی تقسیم کر رہا ہے؟ اگر منبع حیات ایک ہے تو یہ تجزی اور تقسیم ظاہری ہے یا حقیقی، عارضی ہے یا مستقل؟ مولانا کے بیانات ان نقطوں پر واضح روشنی نہیں ڈالتے۔

اتصال اور قرب سے کیا مراد ہے، آیا یہ انبیا، اولیا اور مقربین سے خاص ہے یا سارے عالم حیات کو عام ہے؛ مقام فنا میں جو اتصال اور تقرب حاصل ہوتا ہے اور جو بعد از مرگ واقع ہوتا ہے، ان میں اثرات کے لحاظ سے کیا فرق ہے؟ ترک جسم سے قبل کے اتصال اور تقرب کے متعلق مولانا نے ایک موقع پر کہا ہے کہ عقل اس کو اتحاد یا حلول کے علاوہ کسی دوسری صورت میں نہیں سوچ سکتی۔ شیخ صدر الدین قونوی سے آخری ایام علالت میں مولانا نے کہا تھا کہ نور کے نور سے مل جانے میں اب بہت کم فاصلہ باقی رہ گیا ہے، غفلاً اس کی تعبیر ادغام سے ہی ہو سکتی ہے۔ بے چگون اور بے کیف اتصال عقلی طور پر بے معنی اور

اور کھوکھلے الفاظ ہیں اور بس۔ مولانا کی فکر کی یہ ایسی گھاٹیاں ہیں جنہیں منطقی عقل سے سر کر لینا آسان نہیں۔ تاہم مولانا کی فکر میں اسلامی تصورات کے ساتھ نوافل طونیت اور مہندی تصوف کے ملے چلے اثرات پوری طرح نمایاں ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ مولانا مفکر یا فلسفی نہیں کہ ان کے یہاں منظم اور واضح فکر کو تلاش کیا جائے، وہ صوفی ہیں، ان کے افکار دراصل احوال اور واردات ہیں حقیقت کی تجلیاں ہیں جن کی وہ ترجمانی کر دیتے ہیں ان کے لیے یہ ذوقی حقائق ہیں اور ذوقیات کا صحیح طور سے الفاظ میں ڈھل جانا یا منطقی عقل کی گرفت میں آجانا سہل نہیں۔ مولانا نے خود اسے محسوس کیا ہے اور اعتراف کیا ہے۔ جب تک خود یہ احوال طاری نہ ہوں اور حقیقت کی جھلکیاں خود محسوس نہ ہوں ان کا شعور نہیں ہوتا، منطقی عقل اس میں بیکار ہے۔ صوفی مدرسہ فکر میں مولانا کے صوفیانہ شعور کی قدر و قیمت یہ ہے کہ مولانا نے کشف والہام کے درجے کو بہت بلند کر دیا ہے اور اس کو مفید یقین قرار دیا ہے، عقل انسانی کو علم الہی سے مربوط کیا، جزئی روح کے کلی بحر حیات سے اتصال کی راہ کا اکتشاف کیا، حکیم سنائی کے

آسمانہاست در ولایت جان کار فرمائے آسمان جہان“

کے خیال کو وسعت ہی نہ دبی بلکہ کائنات کو صوری اور معنوی یا مادی اور روحانی میں تقسیم کر کے اس خیال کی واقعیت واضح کی اور اس طرح بہت سے صوفیانہ معارف و مشاہدات کے لیے گنجائش پیدا کی؛ کائنات کا روحانی مخزن دریافت کیا، فنا اور بقا کے بہت سے مخفی اسرار و رموز کو واضح کیا، غرض یہ کہ تصوف کی تاریخ میں مولانا کی امامت کو کسی طرح نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ هوالموفق للصواب۔

عقائد و رموز

مولانا کا عہد اشعری کلام کے شباب کا زمانہ تھا۔ امام
مولانا اور اشعری کلام رازی کی علمی جلالت، دنیوی وجاہت اور علما، امرا
 اور عوام میں اُن کے یکساں غیر معمولی اثر نے اشعری عقائد کو عوام اور خواص دونوں میں
 مقبول بنا دیا تھا۔ اشعری عقائد اسلامی عقائد کا دوسرا نام تھا، اُن سے تجاوز کرنا
 طعن و تشنیع کا نشانہ بنا تھا۔ اُن کی تشریحیں، اُن کے متعلق بحثیں اور موثکافیات
 اشاعرہ کی رایوں کی توضیح، تردید، نضعیف و توثیق یا ناسید، شبہات پیدا کرنا، اُن
 کے جواب دینا، گذشتہ اور بے جان اختلافوں میں روح پھونکنا اور وقت کے حقیقی
 مسئلے بنانا، اُس عہد کا مذاق اور مدارِ فضیلت اور طریقہ امتیاز تھا۔ اس حوال
 میں مولانا کی نشوونما ہوئی، ان ہی سرچشموں سے انہوں نے اپنی علمی پیاس
 بجھائی اور کمال حاصل کیا۔ چنانچہ اشعری کلام اُن کی مذہبی فکر کا جز، لاینفک
 بن گیا۔

مولانا کے باطنی احوال اور صوفیانہ مشاہدات کی فضا اشعری حد بند یوں
 سے بالاتر اور وسیع تر تھی، لیکن ان بالاتر اور وسیع تر پہلوؤں میں بھی مولانا
 کا رشتہ وقت کے ان مسلمہ عقائد اور عہد کے مروجہ کلامی مباحث سے نہیں
 ٹوٹا اور جب سلوک و عرفان کی نامحدود وسعتوں سے فکری بلند یوں میں پہنچتے

ان ہی عقائد کو رہنما بناتے، مولانا کی خصوصیت یہ ہے کہ انہوں نے دماغ کے بجائے انہیں دل میں اتار دینے کے لیے سب سے الگ راہ نکالی؛ عام مثالوں اور سامنے کی نظیروں سے انہیں زندگی سے قریب کیا، عقل کی جگہ روز مرہ کے عام احساسات کو مخاطب کیا، قصوں، کہانیوں سے سبق سکھائے، صوفیانہ چاشنی نے ان کی سنگینی پگھلا کر ان میں لطافت اور نرمی پیدا کر دی۔ مولانا کا یہ ایسا کارنامہ ہے جو اشعری کلام کی تاریخ میں ہمیشہ یادگار رہے گا اور علم کلام کے کسی مورخ کے لیے مولانا کے اس کردار کو نظر انداز کر دینا آسان نہ ہوگا۔

مثنوی عقائد و کلام کی کتاب نہیں لیکن اپنی اعتقادی تعلیم اور کلامی بحث و نظر کے لحاظ سے فن کی کسی کتاب سے کم وقیع نہیں ہے۔ فصلیں اور باب نہیں ہیں نہ عقائد کا بیان یکجائی اور رسم کے اعتبار سے مکمل ہے پھر بھی اس میں اشاعرہ کے تمام عقائد اور خاصے مباحث آگے ہیں؛ کچھ اصالت اور صراحت کچھ تبعاً اور ضمناً۔ اس میں مخالفوں کے شبہوں کی تردید، نصوص کی توضیح و تاویل ہے؛ کہیں بحث و نظر سے اور کہیں صوفیانہ مشاہدات سے۔ مولانا نے دراء العقل منقولات کو اپنی دقیق توجیہوں سے معقول بنا دیا ہے۔

مولانا کو اعتزال یا عقل زدگی سے سخت نفرت ہے، سمعیات کی جا و بجا تاویل کو وہ پسند نہیں کرتے اور حتی الامکان ان کو ان کے حقیقی کھلے معانی پر محمول کرتے ہیں اور ان کے عقلی استعجاب کو دور کر کے عام فکر کا حصہ بنا دیتے ہیں۔ یہ مولانا کا دقت مشاہدہ اور قوت اخذ کی غیر معمولی وسعت ہے۔

اشاعرہ کے عقائد

اشاعرہ کے خاص خاص عقائد کو میں شرح مواقف سے اختصار کے ساتھ

لکھتا ہوں۔ قریب قریب یہی عقائد دوسری کتابوں میں بھی منقول ہیں۔ علامہ شبلی نے امام غزالی کی اجیارا العلوم سے جو عقائد نقل کیے ہیں وہ بھی یہی ہیں۔ لہٰذا انہوں نے ذات، صفات، افعال اور سمعیات ہر ایک کے ذیل میں اصولِ وہ گانہ مقرر کر کے اشاعرہ کے اصولی عقائد کو بیان کیا ہے۔ میں نے ان میں سے بعض سمعیات کو چھوڑ دیا ہے۔ اجیارا العلوم کی ترتیب مشرح مواقف کی ترتیب سے کچھ مختلف ہے تعداد تقریباً یہی ہے۔ ایسے عقائد کی تفصیل میں نے حذف کر دی ہے جو اختلافی ہیں اور عملی افادیت نہیں رکھتے۔ اس تلخیص سے مولانا کے عقائد کو سمجھنے میں مدد ملے گی اور ان کے بہت سے ضمنی خیالات کی وضاحت ہو جائے گی۔

ذاتِ باری
باری تعالیٰ واجب الوجود ہے؛ اُس کی ہستی ضروری اور ناگزیر ہے
اس کا نہ ہونا ناممکن اور محال ہے اسی لیے وہ ازلی اور ابدی ہے
ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ نہ کوئی اُس جیسا نہ کوئی اُس کا ہمسرا؛ بے مثل اور
بے بند۔

صفاتِ تنزیہی
باری تعالیٰ کی کوئی سمت اور جہت نہیں، وہ بے مکان ہے؛
صفاتِ تنزیہی اُس کی کوئی جگہ اور اُس کا کوئی مقام نہیں۔ نہ جسم ہے
نہ جوہر یا عرض۔ وہ ایسی زمانی حقیقت نہیں جس کی ہستی زمانے پر موقوف ہو۔ وہ
کسی کے ساتھ متحد اور ایک اکائی نہیں ہو سکتا۔ وہ کسی میں حلول اور سرایت نہیں
کر سکتا۔ اُس کی ذات محل حوادث نہیں کہ نو پیدا اور فانی صفات سے موصوف ہو سکے۔
اُس میں کوئی حسی یا نفسانی صفت نہیں، مثلاً وہ سیاہ یا سپید نہیں، نمگین یا
خترم نہیں۔ وہ واحد اور اکیلا ہے۔

صفاتِ تشبہی باری تعالیٰ قادر ہے، اس کی قدرت لامحدود اور تمام ممکنات پر حاوی ہے۔ وہ عالم ہے، اس کا علم واجب، ممکن اور ممکن سب کو شامل ہے۔ حتیٰ اور زندہ ہے۔ صاحبِ ارادہ ہے؛ جو کچھ ہوا ہے یا ہونے والا ہے، اس میں اس کا ارادہ کار فرما ہے، جو نہیں ہوا، نہیں ہے یا نہیں ہوگا، اُس کے ہونے سے باری تعالیٰ کا ارادہ بے تعلق ہے۔ وہ سمیع اور شہوا ہے۔ بصیر اور بینا ہے، متکلم اور با سخن ہے۔

باری تعالیٰ کی یہ صفات ہفتگانہ قدیم ہیں؛ ہمیشہ سے ہیں اور ہمیشہ رہیں گی۔ عین ذات نہیں ہیں، اُس کا وصف ہیں؛ اس کے ساتھ قائم ہیں۔

اختلافی صفات بقایا ہستی کا استمرار، قدم یا ہمیشہ سے ہونا، تکرار یا آفرینش کو اکثر اشاعہ الگ اور مستقل صفات نہیں کہتے بلکہ صفاتِ ہفتگانہ میں شامل سمجھتے ہیں۔ استوار یا قیام و پھواری، وجہ یا چہرہ، پد یا ہاتھ، عینین یا آنکھیں، جنب یا پہلو، قدم یا پاؤں، اصبع یا انگلی اور پتین یا دستِ راست سب منصوص اوصاف ہیں۔ اس پر تو سب متفق ہیں کہ نہ استوا جسمانی ہے اور نہ وجہ، پد وغیرہ سے جسمانی اعضا مقصود ہیں۔ اختلاف اس میں ہے کہ ان سے جو تجریدی، غیر مادی اوصاف مراد ہیں اُن کی بنیاد یہی ہفتگانہ صفات ہیں یا ان کے لیے باری تعالیٰ میں دوسری مستقل اور ان سے الگ صفات ماننا ضروری ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ان کا استعمال زبان کے عام مجازات اور استعارات کے طور پر ہوا ہے اور اس کے لیے نئی صفات کے ماننے کا سوال ہی نہیں ہے۔

باری تعالیٰ کی رویت اور کنہ حقیقت اشاعرہ دنیا اور آخرت دونوں میں باری تعالیٰ کے دیکھے جانے کو ممکن کہتے ہیں۔ قرآنی نص سے اُس کا دنیا میں نہ دیکھا جانا ثابت ہے اور آخرت

میں دیکھا جانا اس لیے یہاں باری تعالیٰ نہیں دیکھے گا اور وہاں دیکھا جاسکے گا۔
باری تعالیٰ کی اصل حقیقت کا علم، محققین اثناعشرہ کے نزدیک کسی کو نہیں۔
اس علم کے ممکن ہونے اور ناممکن ہونے میں خود متکلمین میں اختلاف ہے۔ اکثر
صوفیہ بھی ناممکن کہتے ہیں۔

افعال عباد خواہ براہ راست ہوں یا ان کے کسی فعل کے نتیجے
افعال باری میں مؤثر اور پیدا ہوں، سب باری تعالیٰ کی خلق ہیں اور
ان کے وجود میں تنہا اسی کی قدرت کو دخل ہے، بندوں سے صرف ان کے کسب اور عمل
کا تعلق ہے۔

باری تعالیٰ نے ازل میں افعال و اشیاء کو جس طرح، جن حالات و
قضا و قدر اوقات میں اور جب تک کے لیے موجود کرنے کا ارادہ کیا ہے ویسے ہی
وہ موجود ہوں گے اس میں تغیر و تبدل ممکن نہیں۔

افعال کا اچھا ہونا کہ ان کا فاعل سزاوار استیساہ و ثواب
افعال کا حسن و قبح ہو اور برا ہونا کہ ان کا مرکب لائق سزائش و عذاب ہو
شرع پر موقوف ہے، باری تعالیٰ نے جن افعال کو اچھا قرار دیا ہے وہ حسن ہیں اور
جن کو برا قرار دیا ہے قبیح ہیں۔ عقلاً نہ کوئی فعل حسن ہے نہ قبیح۔
خود باری تعالیٰ کے لیے کوئی فعل حسن اور قبیح نہیں۔ اس کی کسی فعل سے
کوئی غرض وابستہ نہیں اس لیے اس کے لیے نہ کوئی شے ضروری اور واجب ہے
نہ کوئی شے قبیح اور ناروارا۔

میں نے ماتریدی کلام کا ذکر نہیں کیا حالانکہ کسی
مولانا اور ماتریدی کلام زمانے میں ماتریدی کلام اثناعشرہ کے کلام کا

۱۔ یہ سب عقاید شرح مواقف کے پانچویں موقف کے مراد مقاصد سے ماخوذ ہیں ص ۵۶۵/۶۶۲۔

مد مقابل مانا جاتا تھا اور حنفیہ عام طور سے ماتریدی مسلک کے پیرو تھے۔ مثنوی میں بھی کہیں کہیں ماتریدی اثرات نظر آجاتے ہیں؛ انسانی قدرت کی تاثیر، قضا میں تغیر و تبدل ماتریدی تصورات ہیں۔ ظلم و ستم سے باری تعالیٰ کا مقدس اور پاک ہونا، اگر تقدس اور پاکی سے تقاضائے ذات مقصود ہے تو یہ بھی ماتریدی خیال ہے۔ ذکر نہ کرنے کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ ماتریدی کلام کی شہرت قائم نہیں رہی اشعری کلام کے بلند بانگ آہنگ نے ماتریدی کلام کی آواز کو بالکل دبا دیا اور مولانا کے یہاں بھی اس کے اثرات بہت محدود، مبہم اور غیر مستقل سے رہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ کہنے کو علمائے اشاعرہ اور ماتریدیہ اختلافات کو چپا س نک چھپا دیا ہے۔ لیکن بیشتر اختلافات نظری ہیں جن کا عملی اثر نہیں۔

باری تعالیٰ واجب الوجود ہے، اشاعرہ اور ماتریدیہ دونوں کا عقیدہ ہے لیکن یہ تقاضائے ذات ہے یا ذات کا وجود نہ ہو سکتا ہی وجوب ہے اور ذات کے تقاضے کا کوئی سوال نہیں۔ وجوب غین ذات و وجود ہے یا عدمی اعتبار۔ سب متفق ہیں کہ باری تعالیٰ کا کوئی فعل حکمت و مصلحت سے خالی نہیں۔ لیکن حکمت و مصلحت اس کے افعال کی لازم اور ضروری خصوصیت ہے یا محض جائز واقعیت ہے۔ باری تعالیٰ کا کوئی حکم ایسا نہیں جس کی تعمیل بندے کی طاقت سے باہر ہو لیکن ناقابلِ تعمیل حکم دیا جاسکتا ہے یا نہیں۔ باری تعالیٰ عادل ہے، کسی پر ظلم روا نہیں رکھتا لیکن کیا اس کے لیے یہ ضروری اور لازم ہے غرض یہ کہ زیادہ تر اختلاف اسی انداز کے ہیں۔ بہت سے اختلاف بیان اور تعبیر سے تعلق رکھتے ہیں۔ چنانچہ بعض نے حقیقی اختلاف کو تین تک گھٹا دیا۔ تاہم دونوں میں اگر کوئی خاص اختلاف ہے تو وہ افعال کے حسن و قبح کا شرعی ہونا ہے۔ ماتریدی اکابر حسن و قبح کو عقلی مانتے ہیں۔

۱۔ علم الکلام ص ۹۱۔ لہ ایضاً۔

اس مسئلے میں مولانا کی رائے واضح نہیں ہے۔ بظاہر وہ اشاعرہ کے ہم خیال ہیں۔
 مولانا کی الہیات پر نظر ڈالنے سے اگرچہ یقین سے نہیں کہا جاسکتا کہ وہ عقائد کے
 کس مدرسے سے تعلق رکھتے ہیں لیکن ان کے خیالات کا مجموعی رجحان اشاعرہ کی طرف
 معلوم ہوا ہے اور یہی ان کے عہد کا عام رجحان ہے۔

مولانا کے عقائد

مولانا کے عقائد کے ذیل میں اشاعرہ کے عقائد کی فہرست سامنے رکھ کر میں نے
 مولانا کے اشعار کا انتخاب نہیں کیا ہے۔ یہ مولانا کے عقائد پر روشنی ڈالنے والے کچھ اشعار
 کا انتخاب ہے۔ اس انتخاب میں بیشتر ایسے عقائد اور تاثرات ہیں جو اشاعرہ کے اصولی
 عقائد کی فہرست میں نہیں لیکن وہ صوفیانہ مشابہات میں اہمیت رکھتے ہیں۔ اشاعرہ
 کی فہرست میں ایسے عقائد بھی ہیں جن کی تائید میں میرے ذخیرہ انتخاب میں اشعار نہیں
 ہیں۔ ترتیب میں اس کا لحاظ رکھا گیا ہے کہ اشاعرہ کے عقائد کی ترتیب کے مطابق
 پہلے مولانا کے ان خیالات کو پیش کر دوں جو اشعری عقائد سے تعلق رکھتے ہیں اور ان
 کے عقب میں مولانا کے دوسرے تاثرات۔ یہ انتخاب جامع اور مکمل نہیں ہے گزرتی
 اور اچھٹی نظر سے اپنے ذوق کے مطابق کچھ تصورات جمع کر دیے گئے ہیں۔

الہیات

باری تعالیٰ وجود ہی وجود ہے، مطلق، بے شرط و بے قید نہاں
 وجودِ باری اور ہمارے حواس سے مستور! "تو وجود مطلق فانی سما" ظہور
 اور پیدائی اعداد کے مقابلے سے نمایاں ہوتے ہیں، روشنی تاریکی سے واضح ہوتی ہے
 رات کا امتیاز دن پر موقوف ہے۔ صعوبت اور سختی کو محسوس کرنے کے لیے دوسری

ملموس کیفیتیں ضروری ہیں، مسرت کا غم سے اندازہ ہوتا ہے۔ اس وجودِ مطلق کی کوئی ضد نہیں جس کے مقابلے میں وہ نمایاں ہو۔ دوسری ہستیاں عین وجود اور اصل ہستی نہیں کہ مقابل آسکیں :

بس نہایتہا بصد پیدا شود چونکہ حق را نیست ضد، نہاں بود
عدم اور نیستی اس کا مقابل ہے مگر اس کا حستی مقابلہ نہیں۔ نمود اور عیانی کے لیے ہستی درکار ہے اور ہستی میں اس کا کوئی مقابل نہیں !

نورِ حق را نیست ضدے در وجود تا بصد اورا توان پیدا نمود
باری تعالیٰ کی ہستی اس کی ذات کا تقاضا ہے۔ اس کے ہونے کی وجوب وجود کوئی علت اور کوئی سبب نہیں۔ وہ خود بخود ہے اور رہے گا۔ اس پر فنا اور نیستی کا کبھی تسلط نہ ہوگا۔

ماگزیرہ جملگان، حتی و قدیرہ لا یزال و لم یزل فرد و بصیر
باری تعالیٰ احدیت ہی احدیت ہے، یگانگی ہی یگانگی، حضرت
احدیت وجود موسیٰ علیہ السلام کی طرف سے فرعون کو دعوت ہے کہ و انہم اقرار
کرو کہ باری تعالیٰ ایک ہے :

گفت آن یک کہ یگونی آشکار کہ خدائے نیست غیر از کردگار
ذات اور افعال دونوں میں یکتا، بے ہمتا اور بے ضد و خلاف ؛
ضد و بندش نیست در ذات و عمل زان پوشیدند ہستیہا محل
اپنے اوصاف میں یگانہ، اس کے اوصاف اور مخلوق کے اوصاف میں صرف نام کا
اشتراک ہے۔ حقیقیں بالکل الگ الگ ہیں ؛
وصف حق کو، و وصف مشیت خاک کو وصف حادث کو و وصف پاک کو
بے جوڑ اور بے جفت، اکیلا اور مجرد :

آنکہ بے جفت ست و بے آلت یکے ست در عدد و شک ست و آن یکے شکے ست
 نہ وہ کسی سے زائیدہ نہ کوئی اُس سے زائیدہ؛ نہ کوئی اُس کا والد نہ وہ کسی کا والد،
 ولادت کے لیے جفت اور جوڑ شرط ہے "جفت باید" جفت شرط زادن ست"
 اس لیے "لم یلد لم یولد آن ایز دست" ولادت بجز تجرد کے اس طرف کی خصوصیت
 ہے۔ تجرد اور ولادت میں تضاد ہے؛

ہرچہ جسم آمد و ولادت و صف او ست ہرچہ مولود دست او زیں سوے جوست
 وجود باری تعالیٰ کی کوئی ابتدا نہیں؛ کبھی ایسا نہ تھا کہ وہ نہ تھا؛
 دوام وجود وہ ہمیشہ سے ہے؛ قدیم اور ازلی؛

اے قدیے رازدانے ذوالمنن از رہ تو عا جزیم و ممتحن
 اس کی کوئی انتہا نہیں؛ ایسا کبھی نہ ہوگا کہ وہ نہیں ہوگا، وہ ہمیشہ رہے گا؛ باقی
 اور ابدی۔ اُس کی ہستی کو کبھی فنا اور ہلاکت نہیں، فنا اور ہلاکت ممکنات کی
 خصوصیت ہے؛ سکل شیعی ہالک جز وجہ او"

باری تعالیٰ کی سلیبی یا تنزیہی صفات

باری تعالیٰ بے جہت ہے نہ خود کسی سمت میں ہے نہ
 باری تعالیٰ کی بے جہتی اس کی اپنی کوئی سمت ہے۔ جہت اور سمت جسم کی
 خصوصیت ہے کہ زیر و بالا پیش و پس و صف تن ست "عالم اجسام سے ماورا
 جہت کا سوال نہیں۔

بے جہت دان عالم امرے صنم بے جہت تر باشد امر لا جرم
 باری تعالیٰ کا کوئی مکان اور مقام نہیں؛ وہ
 باری تعالیٰ کی بے مکانی لامکانی حقیقت ہے۔ وہ ہے اور کہیں نہیں۔

اس کی ہستی قیدِ مقام سے برتر ہے۔ وہ سب جگہ ہے اور اس کی کوئی جگہ نہیں۔
روزمرہ کی زبان میں مکان یا جگہ ایسی سطح کو کہتے ہیں جس پر کوئی جسم
قرار پذیر ہو۔ ایسے محدود رقبے کو بھی مکان کہا جاتا ہے جس میں لوگ رہتے بستے ہیں
علمی زبان میں مکان زیادہ محدود اور تنگ معنی میں استعمال ہوتا ہے اور اس سے ایسی
فضا سمجھی جاتی ہے جو جسم کو سما لے اور بھر لے۔

جو فضا جسم کو سما لیتی ہے اور جس میں جسم بھرا ہوتا ہے، اپنی حقیقی ہستی رکھتی
ہے؛ حسی اور مادی ہستی یا اس کی ہستی غیر حسی اور تجربی واقعیت ہے یا سرے
سے ایسی فضا کی کوئی حقیقی ہستی ہی نہیں ہے؛ ہمارا وہم ہی وہم ہے، طول، عرض
اور عمق رکھنے والے یا ٹھوس جسم کی موجودگی سے اس خلائے محض اور بے پور فضا کو ہم
موجود سمجھنے لگتے ہیں اور سمائے ہوئے جسم کے طول، عرض اور عمق سے اس فضا کو لمبا
چوڑا اور گہرا ماننے لگتے ہیں، یہ درحقیقت فضا میں نہیں ہمارے وہم کے پیدا
کیے ہوئے ہیں۔ اشاعرہ کا یہی خیال ہے بلکہ مکان کی حقیقت کے متعلق یہ پُرانے
اختلاف ہیں اور اب توجہ کے قابل نہیں۔ واقعہ صرف اتنا ہے اور یہی ہمارا مشاہدہ
ہے کہ جسم فضا، وسعت یا پھیلاؤ کو اپنے حجم کے بقدر بھر لینا ہے اور فضا کی یہی قدر
جسم کا مکان ہے۔

چونکہ مکانیت جسم کا تقاضا ہے، اس کا ذاتی، یا یہ ہمارے شعور کی خصوصیت
ہے کہ ہم کسی حسی حقیقت کا شعور مقام، محل اور مکان کے بغیر نہیں کر سکتے، کیوں کہ
طول، عرض اور عمق کے شعور میں پھیلاؤ شامل ہے۔ بہر صورت باری تعالیٰ غیر حسی
حقیقت ہے، نہ اس میں طول، نہ عرض اور عمق۔ اس کا کوئی رُخ، کوئی وضع اور کوئی
انداز بھی نہیں اس لیے اس کا کوئی مکان اور مقام نہیں، مولانا نے فیہ مافیہ میں علم و فکر

لہ شرح مواقف ص ۲۷۸۔

سے مثال دی ہے اور کہا ہے کہ علم و فکر اپنی لطافت کی وجہ سے مکان اور مقام نہیں رکھتے تو ان کا خالق جو ان سے کہیں زیادہ لطیف ہے کیسے کوئی مکان اور مقام رکھ سکتا ہے۔ چنانچہ وہ اپنی بے نہایت لطافت اور ہر طرح کی نامحسوسیت کی وجہ سے مکان سے اس کے سب استعمالوں کے ساتھ برتر ہے۔

لامکانے کا مدران نور خداست ماضی و مستقبل و حال از کجاست

باری تعالیٰ جسم اور جسمانیت سے مقدس ہے، اس میں نہ طول نہ عرض و عمق حضرت موسیٰ کا چرواہے سے خطاب ہے:

باکہ میگویی تو ایس باعم و حال جسم و حاجت در صفات ذوالجلال؟

باری تعالیٰ کے جوہر ہونے نہ ہونے کے متعلق مولانا کا کیا خیال ہے، مثنوی میں مجھے نہیں ملا۔ چونکہ مولانا کے نزدیک جوہر کے معنی قائم بالذات ہیں، جوہر ایسی حقیقت ہے جو اپنی ہستی سے موجود ہو، کسی ہستی کا تابع نہ ہو، خود بخود ہو، اس کا ہونا کسی دوسرے کے ہونے پر موقوف نہ ہو: "جوہر آن باشد کہ قائم با خود است" چونکہ باری تعالیٰ خود بخود ہے، اس کا ہونا کسی کے ہونے پر موقوف نہیں اس لیے مولانا کے نزدیک اسے جوہر ہونا چاہیے۔ مولانا باری تعالیٰ کو مکانی حقیقت نہیں کہتے اس لیے ان کے نزدیک باری تعالیٰ کو اس معنی میں جوہر نہیں ہونا چاہیے کہ وہ اپنا مستقل مکان اور بغیر کسی دوسرے میں ہوئے اپنا مقام رکھتا ہے۔

باری تعالیٰ کے عرض نہ ہونے کو بصراحت میری نظر باری تعالیٰ کی بے عرضی نے نہیں گزری لیکن یہاں یہ خیال

ہے کہ عرض کی بقا نہیں۔ برابر اور مسلسل ایک عرض جاتا ہے اور اس جیسا دوسرا عرض اس کی جگہ بیتا ہے اور آمد و رفت کی سرعت اور تیزی کی وجہ سے باقی اور قائم معلوم ہوتا ہے اور مولانا بھی اس خیال کے حامی ہیں کہ

اس عرضہائے نماز و روزہ را چونکہ "لابقی زمانین" انتقار
اس لیے باری تعالیٰ کے ان کے نزدیک عرض ہونے کے کوئی معنی نہیں۔ مزید برآں
باری تعالیٰ خود بخود ہے، اس کی ہستی کسی کی تابع نہیں ہے، خود اصل ہے کسی کی فرع
نہیں اور عرض کی ہستی جو ہر کی ہستی کی فرع ہے "وان عرض باشد کہ فرع او شد دست"
اس لیے باری تعالیٰ عرض نہیں۔

باری تعالیٰ ازلی اور ابدی حقیقت ہے، اس کی
باری تعالیٰ کی بے زمانی
ہستی کی ابتدا یا انتہا معلوم کرنے کا کوئی زمانی
بیانہ نہیں کہ وہ کب سے ہے اور کب تک ہے، وہ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا۔
صبح ہوئی، شام ہوئی، رات آئی ختم ہو گئی اور پھر یہی چکر۔ دن، رات، ہفتے،
مہینے سال اور صدیاں یوں ہی گزرتی رہتی ہیں۔ اس گزرتی امتداد یا چلتے چلاتے
پھیلاؤ کو زمانہ کہتے ہیں۔ زمانے کے اس عام جانے پہچانے تصور کی منتشر زمین
کی محوری گردش ہے۔ ارسطو نے فلک اعظم کی حرکت کو زمانے کا مأخذ قرار دیا تھا
حکمائے اسلام بھی اس رائے میں ارسطو کے پیرو ہیں۔ بے بہر حال حرکت کا مأخذ کوئی بھی
ہو، ہماری فکر اس حرکت کے استمرار اور گردش کے توازن کو منجھرا اور پیوستہ خط کی صورت
دے دیتی ہے اور پھر اس متصل اور منجھ خط کو حرکت کی مسافت یا گردش کی فضا پر
منطبق اور چسپاں کر دیتی ہے۔ یہ ایک طرح کا مکانی زمان ہے۔ اس مکانی زمان

۱۹، ۲۲۵، ۲۳۱، ۲۳۲
۱۹، ۲۲۵، ۲۳۱، ۲۳۲

کی جنبی امتداد؛ جتنے چکروں یا چکر کے جتنے حصے کے مقابل کوئی شے واقع ہے وہ اس شے کا زمانہ سمجھا جاتا ہے۔

یہ زمانہ ناقابل تصور حد تک مختصر اور ناقابل اندیشہ حد تک طویل ہو سکتا ہے۔ اس اختصار اور طوالت کا اصلی پیمانہ تو خود یہی حرکت ہے لیکن اس حرکت کی مسافت یا سمت ہماری روزمرہ کی عملی ضرورتوں کے مطابق واضح اور ممتاز حصوں پر تقسیم نہیں اور اسی وجہ سے اس پر چسپاں زمانی خطیں بھی واضح اور ممتاز اکائیاں نہیں ہوتیں۔ چنانچہ اس حرکت کے مقابل دوسری حرکت پیدا کر کے اس کی مسافت یا سمت کو تقسیم کر لیا جاتا ہے اور اس طرح اس پر واقع ہونے والی حرکت ہماری عملی ضرورتوں کے مناسب تقسیم ہو جاتی ہے چنانچہ سکڑ، منٹ، گھنٹے، دن اور مہینے، سال اور صدیاں، جگ اور قریب، چھوٹی بڑی اکائیاں ہیں جو ہم نے اپنی عملی ضرورتوں کے مطابق مقرر کر لی ہیں۔

یہ چھوٹے بڑے زمانی پیمانے ایک مقررہ آئندہ روزگردش کی محاذات اور تقابل سے بنائے گئے ہیں، اس لیے پیمانے اور چھوٹی کی تمیز کا تعلق ہمارے علم سے ہے، ورنہ اپنی جگہ ہر ایک پیمانہ اور ہر ایک چھوٹی ہے؛ طلوع سے غروب برابر ہے بارہ گھنٹوں کے تو بارہ گھنٹے برابر ہیں طلوع و غروب کی درمیانی مدت کے زریں آمد معلوم ہے اور طلوع نامعلوم تو طلوع کب ہو اجب زریں آیا۔ طلوع معلوم ہے اور زریں کی آمد نامعلوم تو زریں کب آیا جب طلوع آفتاب ہوا۔ گویا آئندہ روزگردش کا تعین سہولت اور عام علم کی وجہ سے ہے، زمانے کی اصل معنویت میں اسے دخل نہیں۔ چنانچہ اشاعرہ نے زمانے کے اصل تصور سے پیمانے کے تعین اور اس کی خصوصیت کو خارج کر دیا، اور ہر معلوم و متعین آئندہ روزگردش کی معلوم گردش بلکہ اس کے پھیلاؤ یا وقوع سے غیر معلوم اور مجہول پھیلاؤ یا وقوع کو ناپنے کا کام لے لیا اور اسے زمانہ کا ماخذ مان لیا۔

۱۔ شرح مواقف ص ۲۶۸۔

حستی اور معروضی حقیقت تو فقط متحرک یا متغیر کی متواتر اور مستمر بدلتی بلکہ پے پے بدلی ہوئی وضعیں ہیں لیکن زمانے کا تصور متصل اور کھینچے خط کے بغیر ممکن نہیں۔ یہ خط ہماری فکر کا اختراع ہے اور محض ذہنی اور موضوعی حیثیت رکھتا ہے۔ متحرک کی پے پے حستی وضعوں سے اُن کے تواتر کو محسوس مان لو تو زمانہ حستی حقیقت ہے لیکن اگر اس تواتر کی اصل نوعیت کو اہمیت دو تو اشاعرہ کے خیال کے مطابق یہ وہی اور فکری حقیقت سے آگے نہیں بڑھتا۔

کیا زمانے کے شعور کے لیے کسی منجھی فلسفیانہ فکر کی ضرورت ہے؟ عوام و خواص کی تمیز کے بغیر لوگ زمانے کو الگ کر کے کسی حقیقت کی حستی اور معروضی ہستی کا شعور کر سکتے ہیں؟ اگر نہیں کر سکتے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ زمانہ خود ہماری فکر کا انداز اور شعور کی ذاتی خصوصیت یا ذہن کا لازمہ ہے، اس کا منشاء کائناتی مستمر تجدید ہے جس میں خود شعور بھی شامل ہے، باری تعالیٰ کا تخلیقی عمل متواتر جاری اور بہ تجدید و استمرار قائم ہے:

کاربے علت مبرا از علل مستمر و مستقر ست از ازل

پھر زمانے کا منشا اور ماخذ اس جاری اور مستمر عمل کو ہی کیوں نہ قرار دیا جائے یہ عمل شعور اور غیر شعور ذہن اور مادے دونوں پر یکساں حاوی ہے اور بلا انقطاع حرکت و تغیر ہے۔

باری تعالیٰ ازلی اور ابدی وجود ہے۔ وہ مخلوق اور حوادث کے ساتھ بھی ہے، پہلے بھی اور بعد بھی۔ مخلوق سے اس کی یہ معیت بھٹیک و سی ہی زمانی ہے جیسی دوسرے حوادث کی باہم دیگر۔ خود اس کی اپنی ذات جس طرح کائنات سے برتر ہے زمان سے بھی ماورائے ہے۔ وہاں نہ فکر نہ وہم، نہ حوادث نہ تغیرات پھر زمانہ کہاں۔ حستی یا غیر حستی حوادث سے اس کی زمانی معیت ہمارے اپنے شعور سے

۱۔ شرح مواقف ص ۲۶۸۔

تعلق رکھتی ہے نہ کہ اصل ذات باری سے۔

اس کی ذات کو ابدی، ازلی یا سرمدی جیسی صفات سے موصوف کرنا جن میں ماضی یا مستقبل کا حوالہ ہے تعبیر کا قصور اور شعور کا عجز ہے۔ ہم مانیات کی قبلیت اور بعدیت کو مانیات سے مجرد کر کے اپنے فکری سانچے کی بنیاد پر ایسی ذات سے متعلق کر دیتے ہیں جو واقع میں کمنز محفئی، نامتصور اور خارج از شعور ہے۔ وہاں جہاں وہ ہے "ماضی و مستقبل و حال از کجاست" یہ سب ہمارے اعتبار اور لحاظ ہیں اپنے شعور سے قریب کرنے کے لیے، وہ صرف وجود اور خالص ہستی ہے، کیسا بے تغیر اور بے قبلیت اور بے بعدی :

ماضی و مستقبلش نسبت بہ توست ہر دو یک چیزند و پنداری کہ دوست

باری تعالیٰ کسی میں حلول نہیں

باری تعالیٰ کی بے خلولی اور اتحادی کرتا کہ کسی دوسری حقیقت میں سرایت کر جائے اور سما جائے اور اس کو اپنا مکان بنالے۔ اور نہ کسی حقیقت کے ساتھ اس طرح پیوست ہوتا ہے کہ ایک اکائی اور وحدت میں بدل جائے، جیسے سرکہ اور شہد مل کر سکنجبین بن جاتی ہے۔ باری تعالیٰ کو مخلوق سے اتصال اور تعلق ہے لیکن یہ تعلق بے چون اور بے کیف ہے، اس کو مکانی قرب و اتصال سے کوئی واسطہ نہیں :

بے تعلق نیست مخلوقے بدو آن تعلق ہست بیچوں اے علو

وہ نہ متصل ہے کہ حلول اور اتحاد کی گنجائش ہو نہ منفصل ہے کہ مخلوق اور خالق میں کوئی رشتہ نہ رہے :

منصل نے، منفصل نے اے کمال بلکہ بیچوں و چگونہ و اعتلال

اس بے چون و چگونہ تعلق کو عقل اس لیے محسوس نہیں کر سکتی کہ وہ اپنی فطرت کے

لحاظ سے فصل و وصل یا اتصال اور انقطاع کے علاوہ کسی تعلق کا شعور نہیں کر سکتی۔
 اس تعلق راخردیوں پر برد؟ بستہ فصل ست و وصل ست اس خرد
 یہی وجہ ہے کہ جب باری تعالیٰ کے اتصال کی نوعیت کو سمجھنا چاہتی ہے تو یا اتحاد میں
 اُلجھ جاتی ہے یا علول میں پھنس جاتی ہے:

مے فتد این عقلہا در افتقاد در مغا کے در جلول و اتحاد

باری تعالیٰ کی ذات حوادث کی آماجگاہ
 نہیں؛ اس میں جو اوصاف ہیں وہ ہمیشہ
 سے ہیں، جو نہیں ہیں وہ کبھی نہ تھے اور نہ کبھی ہوں گے، وہ ویسا ہی ہے جیسا تھا
 اور جیسا ہوگا۔

آنکہ گہ ناقص گہے کامل بود نیست معبودِ خلیل، آفل بود
 آنکہ آفل باشد و گہ آن و این نیست دلیر، لا أحب الآفلین

باری تعالیٰ کسی ایسے وصف سے
 موصوف نہیں جو کسی ظاہری حس
 سے محسوس ہو سکے۔ کسی محسوس وصف سے موصوف ہونے کی صورت میں باری تعالیٰ کا
 محسوس یجو اس ظاہر ہونا ضروری ہے اور یہ پہلے گزر چکا ہے کہ وہ پنہاں اور مستور ہے
 'فیہ ما فیہ' میں مولانا نے بیان کیا ہے کہ وہ غایت لطافت کی وجہ سے بے نشان ہے
 اور اوصاف حسی سے موصوف ہوتے ہوئے وہ بے نشان نہیں رہ سکتا۔

باری تعالیٰ خوشی و غم اور
 باری تعالیٰ کا نفسانی اوصاف سے مقدس ہونا غضب و رحمت جیسے جذباتی
 اور نفسانی صفات سے پاک ہے، وہ تاثرات اور انفعالات سے پری ہے اسلامی

۱۰۸ ص فیہ ما فیہ۔

نصوص میں جو جو انفعالی اور نفسانی اوصاف باری تعالیٰ کے لیے ثابت کیے گئے ہیں وہ مجازات ہیں، مقصود ان کے اثرات ہیں جو افعال و تاثیرات ہیں؛

آنکہ اوگاہے خوش وگہ ناخوش ست یک زمانے آب و یکدم آتش ست
برج مہ باشد و لیکن ماہ نے نقش بت باشد و لے آگاہ نے

باری تعالیٰ کی کوئی صورت نہیں۔ وہ خلاقِ صُور
باری تعالیٰ کا بے صورت ہونا ہے، صورتیں اس کے دستِ قدرت کا آلہ اور
مالِ مسالہ ہیں جن سے حقایق کو وجود بخشتا ہے کیونکہ ممکنات کا واقعی وجود ان کے
مصور ہونے پر موقوف ہے۔

فاعلِ مطلق یقین بے صورت ست صورت اندر دست او چون آلت ست

باری تعالیٰ کی کوئی حد و نہایت نہیں، وہ بے حد
باری تعالیٰ کا غیر محدود ہونا و بیکراں ہے، کوئی نقطہ، خط یا سطح کسی
طرف سے اُسے محدود نہیں کرتے؛

ابن جہاں محدود و آن خود سجد ست نقش و صورت پیش آن معنی ست

باری تعالیٰ نہ خود کمیت اور
باری تعالیٰ کا بے کمیت اور بے کیفیت ہونا مقداریت ہے اور نہ اس میں
کمیت اور مقدار حال ہیں کہ اس کا وصف ہوں اور وہ ذی مقدار اور کم
من جلتے۔ وہ نہ خود کیفیت ہے اور نہ کیفیات انفعالیہ اس کا وصف اور
حال۔ کیفیت اور کمیت عرض ہیں اور وہ عرض نہیں۔ وہ حسی اور نفسانی اعراض
سے موصوف نہیں ہو سکتا اور کمیت حسی عرض ہے اور انفعالی کیفیات حسی
یا نفسانی اعراض ہیں اور وہ چگونگی اور چندگی سے بری؛

عقل کل آنجا ست از لایعلمون کے گنجہ در مضیق چند و جوں

اور دل کشتی میں ایک دوسرے کے تعلق کا اظہار ہے۔ باری تعالیٰ کو ممکنات کا یا اس کی صفات کو اوصافِ ممکنات کا کل ماننا محض نسبت اور تعلق کا اظہار ہے۔ مولانا نے "جزو بالنسبت لکل" کو ان سامنے کی مثالوں سے واضح کیا ہے:

لطف سبزہ جزو لطف گل بود بانگ قمری جزو آن بلبل بود

چونکہ یہ حقیقی جزویت اور کلیت نہیں اس لیے اجزاء کی علاحدگی اور بے تعلقی سے کل پر اثر نہیں پڑتا، نقصان سے اجزاء متاثر ہوتے ہیں آگے آئے گا کہ نبی علیہ السلام بھی انسانی برادری کے لیے کل ہیں لیکن اجزاء اس تعلق سے اگر آزاد محسوس کرنے لگیں تو ذاتِ گرامی پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا کیونکہ آنحضرت کو کائنات کا کل کہنا، کائنات سے آپ کے تعلق کو ظاہر کرنا ہے۔ حقیقی کلیت، جزویت نہیں کہ اجزاء کا انتشار کل کی فنا ہو۔

باری تعالیٰ ہر ضرورت اور ہر احتیاج سے پاک

باری تعالیٰ کی بے نیازی ہے؛ ذات و صفات دونوں میں سبے مستغنی

اور بے پرواہ:

آنکہ او پاک ست و سبحان صفا و ست بے نیاز ست اور لغز و مغز و پو ست

باری تعالیٰ ہر کمال اور

باری تعالیٰ کا کمال اور نقصان سے ماورا ہونا نقصان سے ماورا ہے جیسا

مٹھا ویسا ہے اور ویسا ہی رہے گا۔ خلق و ایجاد سے اس میں کوئی نیا کمال نہیں

آیا نہ اس میں پہلے کوئی کمی تھی جس کو اس کی خلق اور ایجاد نے پورا کر دیا۔ وہ اپنی

ذات اور صفات دونوں میں ہمیشہ سے مکمل ہے اور مکمل رہے گا۔ اگر وہ خود

بخود مکمل نہ ہوتا اور تکمیل میں خلق و ایجاد کا محتاج ہوتا تو ممکنات کی ہستی

اس کی تکمیل اور بھرپور ہونے کی علت ہوتی اور اس کی بھرپور ذات پر اس کو

سبقت حاصل ہو جاتی اور باری تعالیٰ خود حادث اور ممکن ہو جاتا، واجب و قدیم نہ رہتا۔
ہست افزونی ہر ذاتے دلیل کہ بود حادث، بعلمہا علیل
چنانچہ ممکنات کی خلق و ایجاد کے بعد بھی وہ ویسا ہی ہے جیسا تھا:

حق ز ایجاد جہان افزون نشد انچہ اول آن بنود اکنون نشد
ایجاد و خلق کا فائدہ یہ ہوا کہ ذات باری عالم کے لیے ظاہر ہو گئی۔ عالم
نہ ہوتا تو ذات باری کو کون جانتا؟ جاننا جاننے والوں پر موقوف ہے جاننے
والوں کے بغیر وہ ان جانی رہتی۔ ہمارے نہ ہونے کے باعث ذات کا انا جانا رہتا
ذات کا کیا نقص ہے۔ اس کی خلق نے ہمیں وجود سے نوازا۔ ہم اس کی خلاقی کا اثر
ہیں۔ اثر عدم اور نقصان سے نکل کر وجود اور کمال میں بدلا، یہ ممکن کا کمال ہے؛
لیکن افزون شد اثر ز ایجاد خلق در میان این دو افزونی ست فرق

کہ یہ ممکن کو اس کے متوقع کمال تک پہنچانا ہے اور وہ قدیم و واجب کو حادث اور
ممکن کی صفت میں کھینچ لانا۔ اس نوازش سے خالق اور اس کی خلاقی سے مخلوق آشنا
ہو گئی، خالق میں کیا اضافہ ہو گیا:

شد افزونی اثر، اظہار او تا پدید آید صفات و کار او

باری تعالیٰ کا مادہ نہ ہونا باری تعالیٰ مادہ اور میو لا بھی نہیں ہے۔
مادہ اپنی ذاتی حیثیت میں قوت اور ظلمت ہے۔
اس کی فعلیت اور تنویر یا واقعیت صورت پر موقوف ہے اور باری تعالیٰ
سراسر فعلیت اور نور ہے، مکمل کمال ہے اور مادہ نقص۔ وہ جان جان اور
روان روح ہے اس لیے کہ وہ ہمہ تاثیر اور ہمہ فعل ہے کہ "جان جان سازد مصور آدمی"
مادیت کے بجائے وہ ایک طرح کی معنویت ہے:

گفت "المعنی ہو اللہ" شیخ دین بحر معنیہاے، رب العالمین

باری تعالیٰ نا آشکار اور ذات کے لحاظ سے بے نشان

باری تعالیٰ کا نا آشکار ہونا اور سراسر مستور و مخفی ہے۔ باری تعالیٰ جس طرح صوتوں

کا خالق ہے اسی طرح معانی اور تعلقات کا بمعانی تعلقات اپنی لطافت کی وجہ سے اگر مستور اور نا آشکار ہیں تو ان کا خالق کتنا لطیف ہوگا اور کتنا نا آشکار ہے یہ پہلے گزر چکا ہے کہ ظہور اور نمود کے لیے ضد کی ضرورت ہے اور وہ بے ضد ہے، چنانچہ:

لاجرم ابصارنا لا نمدركہ و ہویدرک، بین تو از موسیٰ و کہ

چونکہ باری تعالیٰ تمام عالموں سے برتر اور بالا

باری تعالیٰ کا نام تصور ہونا تر ہے، اجسام کی دنیا ہو یا تصورات کی عالم

خیال ہو یا عالم اوہام وہ سب سے ورار ہے نہ ان کے اندر ہے کہ وہ اس پر محیط اور حاوی ہوں نہ ان سے باہر ہے کہ وہ الگ تھلگ اور مستقل و حد میں ہوں اور وہ ان سے بے تعلق اور منفصل ہے فکر اور خیال میں صرف فانی حقیقتیں آسکتی ہیں، ہمارے ذہن و فکر کی ایسی ہی بناوٹ ہے اس لیے تعقل اور اندیشہ اس کا احاطہ نہیں کر سکتا:

ہرچہ اندیشی پذیر اے فناست آنکہ در اندیشہ تا ید آن خداست

باری تعالیٰ کی وجودی یا تشبیہی صفات

باری تعالیٰ کی ذات کی طرح اس کی صفات بھی قدیم ہیں، باری تعالیٰ **قدامتِ صفا** کا ان سے موصوف ہونا کسی علت اور سبب پر موقوف نہیں، وہ اس کی ذات کا اپنا تقاضا ہیں کہ "صفات اوز علتہا جداست" باری تعالیٰ کے لیے

ان کا ثبوت حقیقی معنویت رکھتا ہے، ناموں جیسا نہیں کہ معنی کا لحاظ کیے بغیر رکھ دیے جاتے ہیں :

نیست اینہا بر خدا اسمِ علم کہ سببہ، کا فوراً اور در نام ہم
 یہ اوصاف مشتقات ہیں ان کی ایک اصل اور ایک مادہ ہے
 زیادتِ صفات جس سے یہ نکلے اور بنے ہیں۔ جب تک کسی شے میں ان کی
 اصل نہ ہو اس شے کو ان اوصاف سے موصوف نہیں کہا جاسکتا؛ بنیاد صفت ہے
 بینائی اس کی اصل ہے، جب تک کسی شخص میں یہ اصل موجود نہ ہو اس کو بینا نہیں
 کہتے۔ شخص اور بینا اپنی اپنی الگ الگ معنویتیں رکھتے ہیں ان کے ممیک ہونے کے
 لیے بینائی کو شخص میں ہونا چاہیے، بینائی رکھے بغیر کسی کو بینا کہہ دینا ایسا ہے جیسے
 ارسطاطالیسی فلسفی کا ملِ تعالیٰ اور پھر پور علیت مانے بغیر باری تعالیٰ کو علتِ
 اُولا کہہ دیتے ہیں؛

اسمُ مشتق سے زواصافِ قدیم نے مثالِ علتِ اُولا، سقیم
 وصفی حقیقتوں کے حامل ہوئے بغیر ذاتِ باری کو موصوف بہ صفات ماننا، استہزاء
 طنز اور فریب ہو سکتا ہے حقیقت نہیں۔

ورنہ تمسخر باشد و طنز و دہا کبرِ اسامع، ضریرانِ راضیا
 ان حقیقتوں کے باری تعالیٰ میں موجود ہوتے بغیر ان سے اس کی مدح و ثنا غلط
 ہے، علم، سماعت اور بصارت کے بغیر علم، سمیع اور بصیر کو اس کی مدح و ثنا سمجھنا
 بے معنی ہے :

گر بگویند اس لقبہا در مدحِ چوں ندارد آن صفت نبود صحیح
 باری تعالیٰ کی صفات معطل اور بے اثر نہیں؛ ہمارے اوصاف باری
 تعالیٰ کی صفات کا پرتوا اور عکس ہیں، وہ اصل ہیں اور ہماری صفتیں فرع، وہ علت

اور یہ معمول ہے

خلق راجوں آب دان صاف وزلال اندران تابان صفات ذوالجلال

عام اشاعرہ صفات باری کو ذات سے الگ اور اس پر اضافہ مانتے ہیں۔ باری تعالیٰ کے علم، سمع اور بصیر کا منشا اس کی اصل ذات نہیں بلکہ یہ اوصاف ہیں جو ذات سے الگ، اس سے زاید اور اس کی ذات سے قائم ہیں۔ ان اوصاف کے حامل ہونے کی وجہ سے اس کو علیم، سمیع یا بصیر کہا جاتا ہے۔ مولانا کا بھی یہی مسلک ہے۔ برخلاف ازین شیخ اکبر وحدت وجود بلکہ وحدت ذات کے قائل ہیں۔ ذات کو الگ اور صفات کو الگ کہنا دینی اور ثنویت ہے، اس لیے ان کے نزدیک صفات عین ذات ہیں۔ ذات ہی ذات ہے اور بغیر کسی اضافے کے ان اثرات کا منشا ہے جو صفات کی تاثیر ہو سکتے ہیں۔ صفات محض عقلی استنباط اور معانی کی تجرید ہے۔

باری تعالیٰ بے سکت نہیں، تو انا اور قدرت والا ہے،

باری تعالیٰ کی قدرت اس کی قدرت اور توانائی سے کوئی شے باہر نہیں۔ ہر

ممکن اس کی قدرت اور توانائی کے تحت ہے۔ پوری کائنات اس کی قدرت کا کرشمہ ہے:

اے خدائے قادر بے چون و چند از تو پیدا شد چنیں قصر بند

یہ پوری کائنات اپنی ساری عظمتوں اور سرا سرباریک سے باریک چمیدگیوں کے ساتھ اس کی قدرت کے سامنے ایک ذرے سے بھی کم حیثیت رکھتی ہے:

گر جہاں پیشیت عظیم و پرتنے ست پیش قدرت ذرۃ، میدانکہ نیست

اس کی قدرت کی تاثیر اور تعالیٰ کے لیے ممکن ہونا کافی ہے کہ "صد چونالم بہت گرد ندبم"

لہ فیہ مافیہ ص ۲۳۱ شرح مواقف ص ۵۸۱۔ سے فصوص الحکم، نص کلمتہ

قلبیہ فی کلمہ شعیبیہ ص ۲۲ (شرح نالمبسی)

اُس کی قدرت کے مقابلے میں ہر قدرت عجز و در ماندگی ہے۔ پوری خلق اُس کی توانائی کا میدان اور اُس کی سکت کا کارخانہ ہے، جب چاہتا ہے اور جو چاہتا ہے کرتا ہے۔
پیش قدرت خلق جملہ بارگہ عاجزاں چوں پیش سوزن کارگہ

باری تعالیٰ کا علم باری تعالیٰ با علم اور ہر چیز کا جاننے والا ہے۔ اس کے علم و دانش سے کوئی شے باہر نہیں۔ باری تعالیٰ کا علم فعال ہے بے تاثیر نہیں۔ اس کی ایک افادیت یہی ہے کہ یہ جان لینے کے بعد کہ باری تعالیٰ ظاہر و باطن سے یکساں واقف ہے، آدمی دل میں بھی شر و فساد کا خیال نہیں لائے گا اور اُس کو اُس کی گرفت کا خوف ہوگا:

از پے آں گفت حق خود را علیم تا نیندر بیتی فسادے تو ز بیم

باری تعالیٰ قادر ہے، عالم ہے اور علم و قدرت سے باری تعالیٰ کی حیات موصوف ہوئے کے لیے حیات ضروری ہے۔ حیات کے بغیر علم و قدرت بے معنی ہیں، چنانچہ باری تعالیٰ میں حیات کے معنی علم و قدرت کا منشا و مبداء ہونا ہے، وہ اس معنی میں زندہ اور حئی ہے کہ وہ عالم اور قادر ہے۔ دوسری ذمی حیات مخلوق کی زندگی میں اور حق تعالیٰ کی زندگی میں فطرے اور دریا کی بھی نسبت نہیں:

ماہیانیم و تو دریاے حیات زندہ ایم از لطفت ای نیکو صفات

باری تعالیٰ کا ارادہ و مشیت باری تعالیٰ بے ارادہ اور بے مشیت نہیں۔ کوئی فعل اس کے انہی ارادے کے بغیر نہیں ہوتا، کائنات کا کوئی ذرہ بلا اس کی مشیت کے ادھر سے ادھر نہیں ہو سکتا:

در زمینہا و آسمانہا ذرہ
جز بفرمان قدیم نافذش
پر بجنبا ند، نگر دوسرہ
شرح نتوان کرد و جلدی نیست خوش

اُس کی مشیت و ارادہ کسی کا تابع نہیں بلکہ اور حکم دونوں اُس کے ہیں، اس میں اس کا ہی سکہ چلنا ہے :

حاکم ست، یفعل اللہ ما یشاء کوزعین درد انگیز دروا
باری تعالیٰ سمیع اور شنوا ہے، ہر آواز، وہ کتنی
باری تعالیٰ کی سماعت ہی بھاری ہو یا کتنی ہی ہلکی، اُس کی سماعت باہر نہیں
اس کی افادیت یہ ہے کہ آدمی اپنے منہ کو بڑی باتوں سے بند رکھے :

از پے آن گفت حق خود را سمیع تا بہ بندری لب ز گفتار شنیع
باری تعالیٰ بصیر اور بینا ہے۔ کوئی شے کتنی ہی
باری تعالیٰ کی بصارت چھوٹی ہو اُس کی نظر سے اوجھل اور پوشیدہ
نہیں، آدمی کا ہر عمل اچھا ہو یا بُرا اُس کے سامنے ہے :

از پے آن گفت حق خود را بصیر کہ بود دید ویت ہر دم ندیر
باری تعالیٰ متکلم اور با سخن ہے۔ اس کا کلام باہر نہیں
باری تعالیٰ کا کلام اس کی ذات سے قائم ہیں اور قدیم، ازلی اور ابدی
ہیں، بے آواز اور بے حروف۔ اُن کا کوئی حصہ نہ گزرتا ہے نہ آتا ہے، نہ اُس کے
حصے نہ اُس میں وقفے۔ اس کلام کو جو باری تعالیٰ کا ازلی اور ابدی وصف ہے، اشعار
کلام نفسی کہتے ہیں۔ قرآن کی زبان سے مولانا کہتے ہیں :-

من کلام حقّم وقائم بذات قوتِ جانِ جان ویا قوتِ رکات
یہ کلام آواز اور حروف سے منزہ ہے اس لیے اُس کی سماعت یا فہم کانوں سے
تعلق نہیں رکھتی :

نطق کان موقوفِ راہِ سمع نیست جز کہ نطقِ خالقِ بے طمع تمسیت

تاہم باری تعالیٰ اپنے کلام کو ہر صنف کے حرفوں اور ہر قسم کی آوازوں اور ہر قوم کی زبانوں میں حسبِ مشیت ظاہر کرتا ہے، اس کلام کا جن وسائل سے ظہور ہوتا ہے وہ وسائل کا کلام نہیں ہوتا۔ یہ باری تعالیٰ کا اپنا کلام ہے؛ اس قدیم اور قائم بذاتِ حق کا لفظی ظہور۔ یہ ظہور حادث ہے۔ اس کو کلام لفظی کہتے ہیں:

مطلق آن آواز خود از شہ بود گرجہ از حلقوم عبد اللہ بود

باری تعالیٰ کا نور ہونا باری تعالیٰ سے اس نور اور روشنی ہے، ایسی روشنی سے مقرب کو میسر نہیں۔ اپنے اپنے مرتبوں اور برداشت کے مطابق اہل تقرب کی صفیں ہیں۔ اگلی صفت کے مقربین بھی ایک شعاع سے زیادہ کا تحمل نہیں کر سکتے آخری صفت والوں کا کیا ذکر:

ز انکہ مفصد پردہ دار نور حق
اہل صفت آخرین از ضعف خویش
وان صفت پیش از صنعتی بصر
پردہ ہائے نور داں چندین طبق
چشم شان طاقت ندارد نور پیش
تاب ندارد از شعاعے بیشتر

باری تعالیٰ کا حسن و جمال دنیا اور آخرت کو ملا کر، سارا حسن و جمال اُس کے حسن و جمال کے ایک ذرے کا پر تو ہے:

در بیان نابد جمال حال او ہر دو عالم چسیت! عکس خال او
کائنات کو حسن و جمال سے بھرا بسو مان لو تو یہ پورا سیوا اُس کے دریائے
حسن کا ایک قطرہ ہے:-

۱۔ فیہ مافیہ ص ۴۵-۴۶ نور و ظلمت کے جاببات کہیں ستر، اور کہیں ہزار بغض
اختلافات کے ساتھ طبرانی، ابن حبان و مسلم۔

کل عالم را سبودان اے سپر
 قطرہ از دجلہ خوبی اوست
 پر شدہ از لطف و خوبی تا بسر
 کان نمی گنجند ز پتری زیر پوست
 باری تعالیٰ کے حسن و جمال میں کہنگی اور یکسانی نہیں، ہر لحظہ نیا انداز،
 ہر لمحہ نیا طور بلکہ ہر آن سیکڑوں رنگ، ہر رنگ خلاق و کرشمہ زرا، ایک دوسرے
 سے مختلف اور جدا؛ جمال ہی جمال اور تدرت ہی تدرت؛

ہر زمانہ نو صورتے و نو جمال
 تازہ نو دیدن فرد میرد ملال
 باری تعالیٰ رحمن و رحیم ہے۔ اس کا کوئی فعل رحمت
 باری تعالیٰ کی رحمت و شفقت
 و شفقت سے خالی نہیں مخلوق میں شفقت و کرم

باری تعالیٰ کی شفقت و کرم کا عکس ہے:

ہر کجا لطفے بہ بینی از کسے
 سوے اصل لطف رہ یابی بے
 اس کا قہر و نکتہ ہماری غلط بینی ہے، یہ خود رحمت و شفقت کی شکلیں ہیں؛ فوراً
 بدلی ہوئی:

ز شتہائے خلق بہر خوبی ست
 برگ بے برگگی نشان طوبی ست
 جنگہائے خلق بہر آشتی ست
 دام راحت دامن بے راحتی ست
 خشمہائے خلق بہر مہر خاست
 در جفائے خلق امید وفا ست
 ہرزدن بہر نوازش را بود
 ہر گلہ از شکر آگہ میکند

صریح لطف و کرم اور کھلا ہوا قہر و غضب ہر شخص محسوس کر لیتا ہے لیکن قہر میں پوشیدہ
 کرم یا کرم میں چھپا ہوا قہر محسوس کر لینا عوام کے بس کی بات نہیں چنانچہ عام لوگ
 رحمت کو قہر و غضب سمجھ لیتے ہیں:

قہر را از لطف داند ہر کسے
ایک لطفے قہر در پہاں شدہ
کم کسے داند مگر رہبانے

خواہ دانا خواہ نادان یا نھے
یا کہ قہرے در دل لطف آمدہ
کش بود در دل محکٹ جانے

باری تعالیٰ کا خالق اور مبدع ہونا
سائنات کو کسی علت کا سہارا لیے بغیر
پیدا کیا ہے وہ اپنی خلق میں مادے کا محتاج نہیں۔ اس نے عدم محض سے اس کو
موجود کیا ہے:

پس خیز از صنع حق باشد عدم
مبدع آمد حق و مبدع آن بود
کہ بر آرد زو عطا ہا دم بدیم
کہ بر آرد فرع بے اصل و سند
خلق اور ابداع میں اس کا کوئی استاد نہیں۔ وہ سب کے لیے سند ہے اس کو اپنے
کام میں کسی کی سند کی ضرورت نہیں:

مبدع است او تابع استاد نہ
مستند جملہ، ورا استاد نہ
وہ ایسی تخلیقی علت نہیں جس کی تاثیر اور فعالی محدود ہو یا اثر کا رفتہ ہو جائے،
وہ کارگر ہے عناصر ربیع کی طرح کارگر اور مادہ نہیں اور نہ کسی قسم کی علت کا
محتاج ہے، اس کے تصرفات کہیں ٹھہرتے نہیں:

چار طبع و علتِ اولیٰ نیم
کارین بے علتِ ست و مستقیم
در تصرف دایمان باقیم
تیسٹ تقدیریم بعلتِ اے ستقیم
باری تعالیٰ کا کوئی عمل دوسرے عمل سے مانع نہیں ہے؛ ایک ہی آن میں وہ لا
محدود کام کرتا ہے، اس کا ارادہ اور مشیت کسی ایک کام میں اس طرح مرکوز نہیں ہوتے
کہ دوسرا رہ جائے اور ایک میں مصروفیت دوسرے سے مانع ہو:
حق محیط جملہ آمد اے پسر
واندارد کارش از کار دگر

باری تعالیٰ کا فعال ہونا۔ باری تعالیٰ برابر با کار اور فعال ہستی ہے۔ اُس کی وہ معطل اور از کار رفتہ نہ تھا اور نہ ہوگا۔

جو لوگ باری تعالیٰ کو بہمہ وجوہ بالفعل علتِ اُولا اور بھر پور سبب کہتے ہیں وہ باری تعالیٰ کی قدرت و اختیار کی تو نفی کر رہی دیتے ہیں اُسے ساتھ ساتھ کوئی ایک یا ایک سے زائد غیر مادی اور مادی قدیم حقیقتیں موجود مانتے ہیں اور کائنات کی ہستی کو اُن کی تاثیر اور تاثر کا نتیجہ تسلیم کرتے ہیں۔ اس انداز پر سوچنے کا سب سے بڑا عیب یہ ہے کہ باری تعالیٰ کی حیثیت خاموش، بے اختیار و سانس کی رہ جاتی ہے۔ اُس کو نہ کائنات کی خَلّاقی سے واسطہ رہتا ہے نہ اُس کی تدبیر اور نگہداشت سے۔ فلاسفہ اسلام نے ارسطاطالیس کی فکر سے مرعوب ہو کر باری تعالیٰ کے اسلامی تصور میں ارسطاطالیسی خدا کا یہ ناقص تصور جذب کر دیا اور اس کو علتِ اُولا نامہ اور بہمہ وجوہ بالفعل مان کر اس کی تاثیر بلکہ تقاضائے ذات کو عقلِ اول کے وجود پر مرکوز اور محدود کر دیا اور نظامِ کائنات سے اس کو بے دخل کر دیا۔

محسکِ اول، فکرِ محض یا صورتِ مطلقہ کو۔ ارسطو کے نزدیک خدا کا یہی تصور ہے۔ وہ ہر لحاظ سے فعلیت ہی فعلیت اور ہر رُخ سے واقفیت ہی واقفیت سمجھتا ہے۔ اُس میں کسی قسم کی قابلیت یا قوت نہیں، اُس میں کسی نئے رُخ اور نئے انداز

اُسے بھر پور سبب یا علتِ تامہ ایسا سبب ہے جس کا ہونا معلول کا ہونا ہو، زمانی تقدیم و تاخیر کے بغیر، مثلاً ہاتھ کی حرکت ہاتھ میں لی ہوئی کونجی کی حرکت کی علت نامہ ہے۔
۱۷ شرح اشارات ص ۲۱ - ۱۸ ایضاً ص ۲۱ - ۱۹ ایضاً،
ص ۲۳۴، ۲۳۵ - ۲۳۶، ۲۳۷ -

کے ظہور کی گنجائش نہیں۔ کسی تغیر اور تبدل کو اس میں راہ نہیں۔ وہ صورت ہی صورت ہے جس کو کسی جوہری محل کی حاجت نہیں وہ پہلا اور ابتدائی محرک ہے۔ تحریک اس کی تاثیر اور اس کا فعل ہے جو اس کی ذات کا ثقیض ہے۔ اس کو کامل واقعیت اور بھرپور فعلیت نہ مانا جائے اور اس میں مزید واقعیت کو قبول کرنے کا امکان تسلیم کیا جائے تو وہ نہ محرک اول رہے گا نہ قدیم۔ علت اول اور صورت محض ہونے کے بجائے مادی اور جاوید ہو جائے گا اور کسی دوسرے محرک کا محتاج رہے گا اور احتیاج کا یہ سلسلہ ختم نہ ہوگا۔

آج جو پودا نظر آ رہا ہے کبھی پورا درخت ہو سکتا ہے۔ پودے کے گودے یا مادے میں درخت ہو جانے کی صلاحیت اور قابلیت ہے۔ ادھر یہ گودا درخت ہوا ادھر پودے کی صورت اور پودے کا انداز گیا۔ پہلے گودے میں درخت ہونے کی قابلیت تھی وہ درخت نہ تھا، اب درخت ہو گیا، درخت ہونے کی صلاحیت اور قابلیت آہستہ آہستہ واقعیت بنتی چلی گئی حتیٰ کہ یہ قابلیت پوری طرح درخت میں بدل گئی۔ اب قابلیت نہیں رہی، درخت کی صورت میں حقیقت اور واقعیت بن گئی۔ کسی شے میں اس کی منتظرہ تکمیل کا نہ ہونا، اس کی متوقع صورت اور آنے والے انداز کا موجود نہ ہونا استعداد اور قوت کہلاتا ہے اور منتظرہ تکمیل کا ہو جانا، متوقع صورت اور آنے والے انداز کا آ جانا اور موجود ہو جانا اور پہلے انداز کا چلا جانا فعلیت یا بفعل کہلاتا ہے۔ یہ فعلیت اور تکمیل درجہ بدرجہ اور بہ تواتر آتی ہے، ہر درجہ پہلے درجے کے مقابلے میں ترقی اور فعلیت ہے۔ پودے کا گودا مسلسل پہلے انداز اور کھلی صورت میں یا فعلیتیں چھوڑتا جا رہا ہے اور برابر نئے انداز، نئی صورتیں اختیار کرتا جا رہا ہے۔ اس کی یہ درجہ بدرجہ ترقی اور تکمیل ایک طرح کی حرکت ہے۔ پودا قابلیت اور قوت سے فعلیت کی سمت حرکت کر رہا ہے۔

حرکت کے لیے کوئی محرک ضروری ہے۔

یہاں میں کائنات کی ہستی اور اس کو ہستی دینے کے متعلق ارسطو کی فکر

کی توجیہ اور تفصیل نہیں پیش کر رہا ہوں۔ پوری توجیہ ارسطو کی الہیات میں یا کسی قدیم مسلم فلسفی کی کتاب کے فن الہیات میں دیکھی جاسکتی ہے۔ یہاں اتنا کہنا کافی ہے کہ محرک اول اگر کچھ ہو رہا ہے یا کچھ کر رہا ہے، ہونے والا یا کرنے والا ہے تو اس میں قابلیت اور استعداد ہے جو فعلیت اختیار کر رہی ہے یا کرنے والی ہے اس قابلیت اور استعداد سے فعلیت کی سمت حرکت کے لیے محرک کی ضرورت ہے۔ دوسرے محرک کو مان لینے سے اس کا محرک اول ہونا اور علت اول ہونا باقی نہیں رہے گا۔ یہ سلسلہ برابر جاری رہے گا، الا یہ کہ ایسا محرک مانا جائے جو مکمل فعلیت ہو، اس میں کچھ ہونے اور کچھ کرنے کی گنجائش نہ ہو رہے۔

فلاسفہ اسلام نے ارسطو کی اس فکر پر خدا کے تصور کی بنیاد رکھی اور علت تامہ اور اول ہونے کے جو تقاضے تھے انھیں قبول کر لیا۔ اشاعرہ اسی فکر کی پیداوار تھے لیکن نصوص اسلامی سے صرف نظر کر کے زیادہ آگے نہیں جاسکتے تھے، چنانچہ انہوں نے باری تعالیٰ کے علت تامہ ہونے سے انکار کر دیا، قدرت، اختیار، خلق و علم وغیرہ صفات باری کو جو ذات میں تغیر و تبدل کی گنجائش فراہم کرتی تھیں انھیں قدیم مان کر ان کی اضافتوں اور تعلقات کو حادث کہا اور اس طرح ذات سے استعداد اور قابلیت کی نفی کی اور اس کی کامل فعلیت اور

الآن کما کان ہونے کو برقرار رکھا۔ صوفیہ نے کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ میں شان سے ارادی فعل اور خلق سمجھ کر اس کی دائمی فعالی ثابت کی اور تعلق و بیہ فعلی

لہ ارسطو کی ما بعد الطبیعیات حصہ دوم کتاب دوازدم، خصوصاً ص ۴۵ سے ص ۱۵۱۔ فعلیت و قوت کی تفصیل کے لیے کتاب ہم حصہ اول شرح مواقف، الہیات، بحث صفات تشبیہی۔

کے سوال کو ختم کر دیا اور علت کے نامہ اور اولاً ماننے کے جو تقابلیں اور سقم تھے ان سے دامن بچا لیا۔ مولانا نے مثنوی میں علت اولاً کے تصور کو مریض اور تقسیم کہا ہے اُس کا پس منظر یہی ہے۔ غرض یہ کہ باری تعالیٰ کی ہر لمحے ایک شان ہے، تخلیقی اور ابداعی۔ وہ ہر لحظہ خلاق اور فعال ہے، کسی آن لے کار اور بے فعل نہیں، عملِ خلق برابر جاری اور ستم ہے:

سُكَلَّ يَوْمٌ، هُوَ فِي شَانٍ، بِنُجْوَانِ
مَرُورًا بِلَيْ كَارِوِ بِفَعْلَى مَدَانِ

باری تعالیٰ کی حفاظت
باری تعالیٰ کا کائنات سے صرف خلاق کا تعلق نہیں ہے بلکہ خلاق کے ساتھ وہ محافظ اور نگران ہے، خلق کی دیکھ بھال اور نگہداشت، اُس کو اُس کے ممکن کمالات تک پہنچانا اور حفاظت کرتا اس کے جو دو کرم کا اظہار ہے اس میں اس کی اپنی غرض اور غایت وابستہ نہیں۔ وہ ہر قسم کی غرضوں اور حاجتوں سے مستغنی ہے حضرت علی کی زبان سے کسی دشمن خدا کے طنز کا جواب ہے۔

كُفْتُ أَرَىٰ أَوْ حَفِظْتُ سَتِ غَنِي هَيْتِي مَا رَأَىٰ طِفْلِي وَمَنِي

باری تعالیٰ کا حکم ہونا
باری تعالیٰ کی خلاق ہو یا حفاظت، اس کا کرم ہو یا قہر، اس کی بشارتیں ہوں یا تنبیہیں حکمت اور مصلحت سے خالی نہیں۔ خوابوں اور سپینوں میں بھی اُس کی حکمت اور اصلاح کام کرتی ہیں، بہت سے ناقابل علاج مرضوں کی شفا ہوتی ہے:

تَابِدَانِي كُو حَكِيم سَتِ وَجْبِيرِ مَصْلَحِ امْرَاضِ دَرْمَانِ تَابِدِ

آسمان و زمین اور ان میں جو کچھ ہے سب اس کی حکمت و مصلحت کا ظہور ہے:

پس نقوش آسمان و اہل زمین نیست حکمت، کان بود بہر ہمیں

گر حکیمی نیست، این ترتیب چیست و حکیمی ہست، چون فعلش تہی است؛

نسبتیں اور تعلقات و اعتبارات ہیں۔ یہ کسی معین شخصی حقیقت پر روشنی نہیں ڈالتیں۔ عام اور شامل تصورات اپنی مجموعی صورت میں کسی موجود کے عام تعقل سے آشنا کر سکتے ہیں۔ یہ تعلقات اکٹھے مل کر کسی معین فرد میں مرتکز ہو سکتے ہیں اور کسی دوسرے کو شامل کیے بغیر ایک ہی میں منحصر ہو سکتے ہیں لیکن وہ شخصیت کو نہیں نمایاں کر سکتے اس لیے جہاں تک باری تعالیٰ کی حقیقت کے علم کا تعلق ہے نا کہ راکد ہیں۔ جہاں تک خود صفات کا تعلق ہے ظاہر ہے کہ یہ روزمرہ کی دیکھی بھالی شخصیتوں کے سمجھے بوجھے اوصاف سے ماخوذ ہیں، باری تعالیٰ کی اپنی اصلی خصوصیتیں نہیں۔ واقعی اور موجود حقیقت ہونے کے باعث باری تعالیٰ کی اپنی خصوصیتیں ضرور ہوں گی لیکن وہ کیا ہوں گی، ان کا میدان عمل کیا ہو گا، عمل کے حدود کیا ہوں گے۔ ان کے وصف ہونے کا مطلب کیا ہو گا، یہ اور اس قسم کے بہت سے بنیادی اور گہرے سوالات ہیں جن کا کوئی حقیقی جواب نہیں۔ زیادہ سے زیادہ یہاں کچھ اثرات معلوم ہیں۔ ان اثرات کو دیکھ کر کچھ تصورات اکھرتے ہیں۔ یہ صفات ان تصورات کی تعبیریں ہیں اور بس۔ ان تعبیروں سے باری تعالیٰ کی حقیقی صفات کا شعور کیسے برسرِ سکتا ہے۔ یہ فکری اور حسی اثرات نہ ذات میں نہ صفات۔ ان سے اصل صفات یا حقیقی ذات کی حقیقت کیسے معلوم ہو سکتی ہے۔ بہت دور کا اور بہت دُھندلا خیال پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ کون کہہ سکتا ہے کہ اس میں کتنی واقفیت ہے؟

بیچ مابیات اوصاف کمال کس مدد اور جز بہ اشارہ و مثال

ذات صفات کی حقیقت کے شعور کا امکان اور امتناع اکثر معارفی حقیقت ہوتی ہے۔ علم کو ناممکن جانتے ہیں یہ مشنوی میں متعدد موقعوں پر تفصیل سے مولانا نے اس کو واضح کیا ہے۔

ذات کی حقیقت کو ہی نہیں بلکہ صفات کی حقیقت کو بھی وہ ناقابلِ شعور کہتے ہیں۔ باری تعالیٰ کی ذات و صفات کا علم ان کے نزدیک خود اس کی ذات تک محدود ہے۔ مسئلے کا عقلی رُخ بھی یہی ہے جیسا کہ گذشتہ تحلیل اور تفصیل سے واضح ہے لیکن فنا اور بقا کے بے روک تصور نے اس عقلی موقف کو غیر تجرباتی بنایا اور شعور ذات و صفات کو ممکن بلکہ واقع کر دکھایا۔

مقبولینِ بارگاہِ جو فنا اور بقا کے دشوار مرحلوں کو طے کر کے بشری اوصاف فنا کر چکے اور ذاتِ حق میں محو ہو کر بقا باللہ کی منزل میں پہنچ گئے ہیں اور محرمانِ راز کے بقول وہی وہ ہو گئے ہیں حتیٰ کہ اب ان کو:-

دو رنگو و دو مخوان و دو مدان . بندہ را در خواجہ ر خود مخوداں
وہ باری تعالیٰ کی ذات و صفات کا ہمراہِ راست شعور رکھتے ہیں۔

اس میں شبہ نہیں کہ باری تعالیٰ کی ذات و صفات کا مسئلہ کائنات کا ایک راز اور معما ہے۔ اس کو پالینا اور بوجھ لینا سب سے زیادہ مستبعد اور زور کی شے ہے لیکن رازداروں کے لیے مستور اور چھپا ہوا نہیں؛

در وجود، از سترِ حق و ذاتِ او . دور تر از فہم و استبصار کو؟
چونکہ آن مخفی نہماند از محرمان . ذات و صفی چسیت، کان مانندہاں
تاہم یہ شعور عقل و استدلال کی رو سے کافی مخدوش ہے، مولانا کو اس دشواری کا احساس ہے، چنانچہ وہ جانتے ہیں کہ:

عقلِ بختی گو بدیاس دورست و کو . بے زتا و یلے محالے کم شنو
اس لیے مولانا نے اس موقف کے جواز کے لیے احوال و مواجید کو پیش کیا ہے اور
واصلانِ بارگاہ کے ذاتی تجربوں اور مشاہدوں سے حقیقتِ حال پر روشنی ڈالی
ہے اور قوطب کی زبانی عقلِ استدلالی کی تردید کی ہے:

باری تعالیٰ کا عادل ہونا یہاں کسی پر ظلم و ستم نہیں؛ مستحق کو وہ محروم نہیں کرتا نہ کسی کا حق ساقط کر کے نامستحق کو حقدار بناتا ہے:

حق تعالیٰ عادل ست و عادلان کے کنتراست مگر می برید لان

اس نے جس کا جو مقسوم کیا ہے اس میں اس کی صلاحیت، استعداد اور اس کی مصلحتوں کا لحاظ رکھا ہے؛ قسمت نہ مجبوری ہے اور نہ باری تعالیٰ کی طرف سے ظلم۔ انسان کی اپنے اعمال سے پشیمانی کا احساس پھر باری تعالیٰ کی نگرانی اور حفاظت جبر و ظلم کے خلاف کھلی شہادتیں ہیں:

عدل قسام ست و قسمت کردنی ست

جبر بودے کے پشیمانی بدے

ظلم بودے کے نگہبانی بدے

مولانا کے یہاں مثنوی میں بقا، قدم، خلق و تکوین سب کا ذکر ہے لیکن یہ باری تعالیٰ کی الگ اور مستقل صفتیں ہیں، اس کی صراحت نہیں۔

استوار، وجہ، ید، قدم، اصبع وغیرہ منصوص الفاظ کا مثنوی میں عام استعمال ہے لیکن ظاہر ہے کہ مولانا باری تعالیٰ کو لطیف اور جسم و جسمانییت سے مٹھرا سمجھتے ہیں اس لیے ان کے ظاہری معانی تو ان کا مقصد نہیں ہو سکتے۔ مجازاً اور استعارہ ہی ہیں لیکن جن تجریدی معانی کے لیے ان کا استعمال ہے وہ صفات ہفتگانہ ہیں شامل ہیں یا ان سے الگ اور اپنی جگہ مستقل حیثیت رکھتے ہیں، مولانا کی طرف سے اس کی کوئی وضاحت نہیں ملتی۔ لیکن مولانا کے یہاں ان کے صوفیانہ تاثرات میں ان کی اہمیت عام متکلمین کے مقابلے میں کچھ زیادہ ہے۔ انبیاء علیہم السلام اور اولیاء امت و شیوخ طریقت کے تصرفات و اعمال میں ان کی خاص معنویت ہے انسانی تعبیریں اور باری تعالیٰ کی ذات صفا کی حقیقت باری تعالیٰ کی ذات کو جن تصورات

اور تعلقات سے سمجھنے کی کوشش کی جاتی ہے وہ اصل میں دیکھی بھالی اور سمجھی بوجھی شخصیتوں کے زیادہ عام اور زیادہ تجربی تعلقات و تصورات ہیں، باری تعالیٰ کی حقیقی ذات سے ان کا کوئی تعلق نہیں۔ وہ ان دیکھا، ان بوجھا، سب سے نرالا، بے میل اور سب سے الگ ہے اس کو وجود ہی وجود کہو یا نور ہی نور، خیر ہی خیر کہو یا جمال ہی جمال۔ وہ نہ ایسا وجود ہے جس کا ہمیں تجربہ ہے، نہ ایسا نور ہے جس کو ہم نے دیکھا ہے، نہ وہ ایسی خیر ہے جس سے براہ راست کسی بشر نے فائدہ اٹھایا ہے نہ وہ ایسا جمال ہے جس نے کسی انسان کو بے واسطہ مسحور کیا ہے، اس لیے ان تصورات و تعلقات یا ان جیسے تصورات و تعلقات کسی ایسی ذات کے براہ راست شعور، احساس یا وجدان میں کیسے مدد مل سکتی ہے جو ان کا خود ماخذ نہیں۔ ان تخمینوں اور قیاسوں سے باری تعالیٰ کی اصل حقیقت سمجھنے کی کوشش لاطائل اور عبث ہے۔

یہ تمام تعبیریں ہمارے ذہن اور فکر کے ایسے عام تصورات سے تعلق رکھتی ہیں جن کا ماخذ فنا پذیر اور حادث شخصیتیں ہیں۔ ان سے فنا ناپذیر، قدیم اور متعین، ماورائے تجربہ ذات کا اصلی احساس اور واقعی شعور کس طرح ممکن ہے یہ تصورات اصل سے بہت دور اور بہت الگ ہیں:

تو نہ گنجی در کنار و تکر تے نا بمعلو لے قرین چوں علتے

جب تک خود اصل ذات سامنے نہ ہو، اس کی طرف اشارہ نہ کیا جائے اور مشخص و متعین صورت میں اس کو محسوس نہ کیا جائے ذات مجہول ہی رہتی ہے:

آن مگو چوں در اشارت نایدت دم مزن چوں در عبارت نایدت

نے اشارت مے پذیرد نے عیان نے کسے زو علم وار د نے نشان

جن غنتوں کو صفات باری کی حیثیت میں باری تعالیٰ کے لیے ثابت کیا جاتا ہے، ان میں کچھ وجودی اور تشبیہی صفات ہیں، کچھ سلبی اور تنزیہی۔ کچھ محض اضافیتیں؛

آنکھیں اُس نورِ خالص سے ضیا اندوز ہوں گی اور اپنے رب کا وسیع شغور ہوگا،
جیسے چودھویں رات میں ماہِ کامل کا :

در قیامت مہر و مہر معزول شد چشم دراصل ضیا مشغول شد

افعالِ باری

مخلوق کے افعال؛ اضطراری ہوں یا اختیاری سب باری تعالیٰ
خلق افعال کے پیدا کیے ہوئے ہیں۔ ان کے پیدا کرنے میں خود مخلوق کو کوئی
دخل نہیں۔ اضطراری افعال کا کیا کہنا خود ارادی افعال میں اُس ارادے کے سوا
جو فعل سے ٹھیک پہلے اور اُس سے متصل ہے، بندے کا اپنا کیا ہے فعل کی پیدائش
کے مبادی اور اسباب، اُن کے طریقِ عمل بندے کے اقتدار سے خارج اور بیشتر
معلوم اور غیر محسوس ہوتے ہیں اور خلق و آفرینش مبادی و اسباب میں تاثیر پیدا کیے،
اُن کے طریقِ کار کو متعین کیے اور حدودِ عمل کو مقرر کیے بغیر کیسے ممکن ہے۔ یہ باری تعالیٰ
کا کام ہے اس لیے وہی اُن کا خالق اور آفریدگار ہے:

دست کو لرزاں ہو دازار تعاش وانکہ دستے راتو لرزانی ز جاش
ہر دو جنبش آفریدہ حق شناس بیک نتوان کرداں با آن قیاس

میں نے لکھنے کا ارادہ کیا، وہی ارادہ جو فعل سے بالکل متصل اور متاثر کن ہے۔ میرے
اس ارادے کی اطلاع دماغ کے اُس حصے کو پہنچانی جس سے اعصاب کو نظر و ضبط متعلق ہے
اس عمل کو مشخص کرانا جو لکھنے کے لیے اعصاب کو انجام دینا ہے، پھر اعصاب کا وہ عمل ب کو
لکھنا کہتے ہیں، یہ سب باری تعالیٰ کی خلق اور تقدیر ہے۔ نہ سلسلہ عمل جو ارادے
کے ساتھ شروع ہوتا ہے اور لکھ چکنے پر ختم ہوتا ہے خود بخود پیدا ہوتا ہے اور نہ ہم اسے
پیدا کرتے ہیں۔ ایسا بھی نہیں کہ خود عمل دوسرے عمل کو پیدا کر دے۔

خلاقِ دو جہاں کا طریقہ یہ ہے اسکی سنت یہ ہے کہ عمل در عمل کا سادہ یا پُر پیچ
سلسلہ بے روک ٹوک آخر تک رو بکا رہے تاہم دماغی اور اعصابی کل پُرزوں کے
صحیح سالم ہونے کے باوجود یہ ممکن ہے کہ سلسلے کے سبب یا کچھ عمل نہ پیدا ہوں یا کوئی
نیا سلسلہ پیدا ہو کر مطلوبہ فعل حاصل ہو جائے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ سلسلے کے تمام عمل
جاری رہتے ہوئے بھی مطلوبہ فعل نہ پیدا ہو بلکہ متضاد فعل رونما ہو جائے کیونکہ فعلوں
کی باگ ڈور، وہ درمیانی ہوں یا مطلوبہ، باری تعالیٰ کے ہاتھ میں ہے:

چوں بخوابد عین غم شادی شود عین بند پائے آزادی شود

اسباب سے صرف نظر صحیح نہیں لیکن ان ظاہری اسباب کو جو حقیقی سبب
متحرک کیے ہوئے ہے اُس کو بھی فراموش نہ ہونا چاہیے:

اے گرفتار سبب بیروں سپر نیک عزل آں مسبب ظن مبر

ہرچہ خواہد آں مسبب آورد قدرت مطلق سببہا بمر درد

پتھر پر لوہا ٹکرنے سے آگ نکلتی ہے۔ صنایع بے چوں کی یہ سنت ہے لیکن
یہ ٹکراؤ خود بخود آگ نہیں پیدا کرتا، یہ مسبب الاسباب کا کرمشہ ہے، اُس نے اس
سبب میں تاثیر رکھی ہے :-

کایں سبب را آں سبب آورد پیش بے سبب کے شد سبب ہرگز نہ خویش

کائنات میں رواں سکہ یہی ہے۔ اس چلن سے غفلت کسی مقصد کی طلب کے

منافی ہے:

سننے بنہاد و اسباب و طرق طالبان رازہ بر ایں ازرق تنق

کیونکہ "بیشتر احوال بر سنت رود" لیکن یہ بھی نہ بھولنا چاہیے کہ "گاہ قدرت

خارق سنت شود" اور اسباب سے اُن کی تاثیر چھین لیتی ہے اور انہیں معطل کر دیتی

ہے :-

قطب گوید متر اے کسست حال آئینہ فوق حال تست، آید محال
گویا ذات و صفات کے شعور اور بے شعوری کے رخ الگ الگ ہیں۔ ایک رخ سے
محال ہے تو دوسرے رخ سے ممکن اور واقع:

نفی آں یک چیز و اثباتش روستا چوں جہت شد مختلف نسبت تاست
باری تعالیٰ کی ذات و صفات کی حقیقت کا شعور بشری نظر اور انسانی
حس سے ناممکن ہے لیکن الوہی شعور اور خدائی علم کے لیے حاصل اور واقع بہتر
فنا ہو گئی اور الوہیت ہی الوہیت رہ گئی۔ تو شعور ذات و صفات سے مانع کیا رہ گیا
محرم راز ہی نہیں رہا، اور اگر رہا تو پھر محرم راز ہونے کے معنی نہیں:

گفت فائل در جہاں درویش نیست در بورد درویش آن درویش نیست
محض انسانی شعور اور احساسات ہی نہیں کہ جن کے لیے حقیقت کا علم مستبعد اور ممنوع
ہے۔ عالم جان میں اور بھی آسمان و زمین میں جن کے احکام عالم تن سے جدا ہیں ان کے
ممکن و محال بھی دوسرے ہیں:

غیب را برے و آئے دیگر است آسمان و آفتابے دیگر است
انالحق سبحانی ما اعظم شافی اور مافی جبتی غیر اللہ کو محسوس کرنے والوں
سے ذات و صفات کا براہ راست شعور عقلاً بھی ممنوع کیا، مستبعد بھی نہیں۔ راز
راز دار کی حد تک ہے، راز دار نہیں رہا تو راز کہاں رہا۔ راز دار کے کا راز راز والے
کو معلوم اور ساری کائنات سے مستور۔

کسی حسّی شے سے شعاعیں نکلتی ہیں اور پردہ چشم پر
رویت باری کا امکان پڑتی ہیں۔ پردہ چشم کا یہ تاثر و مانع کے متعلق
حصّے تک پہنچتا ہے اور اس شے کے بارے میں خاص قسم کا شعور پیدا ہوتا ہے اس
خاص قسم کے شعور کو ہم رویت، وید اور ویکینا کہتے ہیں۔ یہ صحیح کہ باری تعالیٰ جسم و

جسمانیت سے مقدس ہے، نہ اس کی کوئی سمت ہے نہ کوئی وضع۔ اس کا ہمارے پردہ بصارت کے سامنے ہونا، اس سے شعاعوں کا پلٹ کر پردہ بصارت پر پڑنا اور متاثر کرنا پھر اس تاثر کا دماغ کے متعلق حصے تک پہنچنا، یہ سب اور اسی جیسے دوسرے حسی لوازم رویت باری تعالیٰ کے متعلق ممکن نہیں۔ اشاعرہ اور معتزلہ کا مشہور اختلاف، رویت کی اس نوعیت میں نہیں ہے۔

اختلاف یہ ہے کہ ان لوازم رویت کے بغیر بھی یہ خاص قسم کا شعور پیدا ہو سکتا ہے یا نہیں۔ اشاعرہ کا اجماع اور اتفاق ہے کہ یہ خاص قسم کا شعور ان حسی لوازم کے بغیر بھی پیدا ہو سکتا ہے، دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی۔ اشاعرہ میں سے کچھ اکابر دنیا میں ایسے شعور کے پیدا ہونے کو قرآنی نصوص کی سند پر ناممکن جانتے ہیں اور کچھ جواز کے قائل ہیں۔ معتزلہ ان حسی لوازم کے بغیر ایسے شعور کو عقلاً محال اور ناممکن سمجھتے ہیں، اس میں دنیا اور آخرت کی کوئی تخصیص نہیں ہے۔

چشم باطن سے باری تعالیٰ کو محسوس کرنے کا جہاں تک تعلق ہے غالباً سب ہی صوفیہ جواز کے قائل ہیں لیکن اس کے لیے ریاضت اور مجاہدوں کی ضرورت ہے:

خوے کن بے شیشہ دیدن نور را تا چو شیشہ بشکند بنود عمی

ظاہری اور جسمانی آنکھوں سے باری تعالیٰ کو دنیا میں دیکھنا مولانا خلاف نص جانتے ہیں کہ "لَا حَرَمَ أَبْصَارُ نَا لَا تُدْرِكُهُ" جیسا کہ گزر چکا ہے اور ظاہر خلاف عقل بھی کہ:

چشم جسمانی نتاند دیدنت در خیال آرد غم و خند دیدنت ؛

عالم آخرت میں، جو اس حسی عالم سے یکسر بدلا ہوا ہے یہ مہر و ماہ اپنی روشنی کھولیں گے اور پارہ پارہ ہو کر فنا ہو جائیں گے، دوسرا ملک ہوگا اور دوسرا حکم ہمارا

ہمارا اختیار ہمارے اندر دربار ہوتا ہے اور جہاں کوئی خاص عمل سامنے آیا
ہمارا اختیار جاگ اٹھا اور اس خاص عمل سے متعلق ہو گیا اور باری تعالیٰ نے
فعل پیدا کر دیا:

اختیار اندر درونت ساکن است تانیدید او یوسفے کف رانخت
کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دو عمل سامنے ہوتے ہیں اور ہمارا اختیار ان میں سے کسی
ایک سے متعلق ہو گیا اور باری تعالیٰ نے فعل پیدا کر دیا:

اختیارے ہست در مانا پدید چون دو مطلب دید آید در مزید
چنانچہ ہمارے اختیاری اعمال سے دو الگ الگ کردار تعلق رکھتے ہیں؛
ایک کردار باری تعالیٰ کا دوسرا ہمارا۔ ہمارا کردار اتنا ہے کہ باری تعالیٰ کے
پیدا کیے ہوئے اختیار اور ارادے کو کسی خاص فعل سے متعلق کر دیں۔ یہ کسب
کہلاتا ہے۔ باری تعالیٰ کا کردار یہ ہے کہ وہ فعل کو پیدا کر دے:

کرد حق و کرد ما ہر دو بہ ہیں کرد ما را بہت و آن پیدا است
گر نباشد فعل خلق اندر میان پس مگو کس را چہ کردی چنان
فعل کی پیدائش میں ہمیں اتنا دخل ہے کہ ہم اس پیدائش کا ذریعہ اور آلہ ہیں۔
فعل ہمارے اعضا کے ذریعے سے پیدا ہوتا ہے اور اسی لیے دیکھنے والا اس کو
ہماری خلق اور ایجاد سمجھتا ہے:

آلتِ حقی تو فاعل دستِ حق چون ز نم بہ آلتِ حق طعن و دق
لیکن اس میں ہمارے کردار کو بھی ایک طرح سے دخل ہے اس لیے اس کی ذمہ داری
ہم پر ہے؛ وہ ہمارا اختیار کیا ہوا ہے:

لے المحصل للامام الرازی ص ۱۴۴-

لیک ہست آں فعل ما مختار ما زو جزا، گہ نوزر ما گہ نار ما
 اس اختیار کے متعلق کر دینے پر اصل فعل کا پیدا کرنا تو یہ باری تعالیٰ کا کام ہے
 وہ پیدا کرے یا نہ کرے یہ اس کی مصلحت اور حکمت ہے۔ ارادہ اور اختیار کو کام میں
 لے آؤ اور اس کے انجام پانے میں ”تکلیف بر حبار کن“ یہ انجام پذیر ہوگا یا نہیں یہ
 ہمارے لیے راز ہے۔ یہ راز جب ہی کھلے گا جب تم جدوجہد کرو اور عمل کرو۔
 کسب کن، جہدے نما، سعیے کن تا بدانی ستر علم من لدن
 کسب اور سعی کے بغیر باری تعالیٰ کی نہ مشیت معلوم ہو سکتی ہے نہ فعل
 کے انجام پذیر ہونے نہ ہونے کے متعلق اس کا علم ازلی دریافت ہو سکتا
 ہے۔ باری تعالیٰ کے کردار کی اہمیت بھی جدوجہد اور پھر اس کی ناکامی
 سے معلوم ہوتی ہے۔

کسب اور عمل یہی ہمارا کردار ہے کہ باری تعالیٰ کے پیدا
 کسب اور اختیار کیے ہوئے اختیار اور قدرت کو کسی خاص سنیے کی انجام
 پذیری سے متعلق کر دیں۔ یہ نفسیاتی عمل ہے۔ اگر نفسیاتی اعمال جو ایک طرح
 سے ہماری زندگی اور ہماری انانیت، ہیں، باری تعالیٰ کی خلق اور ایجاد ہیں
 تو کسب بے معنی سی بات ہے۔ اگر ہماری خلق اور ایجاد ہیں اور اختیار تو یہ
 اختیار اور اس اختیار کا ہمارے نفسیاتی عمل یعنی ہمارے پیدا کیے ہوئے اصل
 اختیار سے متعلق کرنا اس کی خلق و ایجاد ہے؛ غرض یہ کہ جبر و اضطرار سے دامن
 بچا لینا مشکل ہے۔ انسانی قدرت میں بھی کوئی حقیقی معنویت نہیں، امام غزالی
 کے بقول یہ ایک طرح کی بیچارگی ہے۔ اس کا اتنا ہی فائدہ ہے کہ انسان یہ محسوس
 کرتا رہے کہ اس میں قدرت ہے اور اس کے اعمال اس کی قدرت سے انجام پاتے ہیں۔

کایں سبب را ان سبب عامل کند باز گاہے بے پرو و عاقل کند
 کیونکہ یہ تاثیریں ان سامنے کے اسباب و سبب کی نہیں ہیں:
 در حقیقت خالق آثار اوست لیک جز علت نہ بیند اہل پوست
 اس خلق کی تاثیر سے ہمارے اختیاری اور ارادی افعال اور ان سے پیدا
 ہونے والے موالید بھی مستثنا نہیں:

اے معتزلہ اختیاری افعال کو بندوں کی خلق قرار دیتے ہیں لیکن ایسے افعال جو براہ راست
 بندوں کے نہیں بلکہ وہ ان کے فعلوں سے عواقب اور نتائج کے طور پر پیدا ہوتے ہیں
 موالید کہتے ہیں۔ ایک شخص بالارادہ اپنا ہاتھ ہلاتا ہے اس کے ہاتھ کی حرکت سے غیر
 ارادی طور سے اس کے ہاتھ کی کبھی حرکت کرتی ہے۔ یہ بندے کی خلق نہیں اس کے فعل کی
 تولید ہے اور یہ حرکت ہاتھ کی حرکت کی مولود ہے۔ یہ موالید بندے کے اختیاری فعل
 سے وجود میں آتے ہیں اس لیے اس فعل کی ذمہ داری بندے پر عائد ہوتی ہے قاتل کا
 اپنا فعل اختیاری بلکہ مارنے تک محدود ہے، گزرنے کا جاننا اور مرجانا براہ راست اس
 کا فعل نہیں، لیکن اس کے فعل کا نتیجہ اور انجام ہے۔ اس لیے وہ قاتل ہے اور اس پر قتل
 کی ذمہ داری ہے۔ اشاعرہ تولید کے قائل نہیں، وہ موالید کو بھی باری تعالیٰ کی خلق
 کہتے ہیں، قتل کی ذمہ داری ان کے نزدیک بھی قاتل کی ہے لیکن کسب کی وجہ سے نہ
 کہ خلق اور تولید کی وجہ سے (شرح موافق ص ۶۳۲) یہی مولانا کا مسلک ہے:

فعل را در غیب اثر باز ادنی نست	وان موالیدش بحکم خلق نیست
بے شریکے جملہ مخلوق خداست	آن موالید ارجمہ نسبت شان باست
زید پتر انید تیرے سوے عمر	عمر را بگرفت تیرش، همچو عمر
مدتے سالے ہمیں زاید درد	درد ہارا آفریند حق نہ مرد
زان موالید و جمع چون مرد او	زید را ز اول سبب قتال گو

خلق حق افعال مارا موجد دست فعل ما اختیار خلق ایند دست
ہمارا ارادہ اور دوسری عضویاتی قوتیں خود خلاق نہیں۔ اُن کا میدانِ عمل
بھی اُن کا تیار کیا ہوا نہیں۔

عمل اور کسب باری تعالیٰ نے جہاں اپنے بندوں کے افعال اور اُن کی قوتیں
پیدا کی ہیں وہاں اُن میں اختیار اور اس اختیار کو صرف کرنے
یا عمل کرنے کے لیے عمل کے بالکل ساتھ ساتھ اور اس سے متصل قدرت بھی پیدا کی ہے،
یہ قدرت جیسا کہ ما ترید یہ کہتے ہیں کرنے کی ایسی سکت اور قوت و صلاحیت ہے
جس سے اختیار کیا ہوا فعل تو انجام پاتا ہی ہے لیکن اس کے بجائے دوسرا فعل بھی
انجام دیا جاسکتا ہے۔ گویا ارادہ اور اختیار جہاں دو عملوں میں سے کسی ایک کو
ترجیح دیتا ہے وہاں قدرت اور سکت کو بھی خاص فعل سے متعلق کر دیتا ہے
متعدد عملوں پر یکساں قدرت کے بغیر یہ تردد نہیں ہوتا کہ کس کو اختیار کیا جائے؛
چنانچہ قدرت کے ساتھ اختیار بھی عمل سے پیوستہ رہتا ہے۔ ورنہ قدرت اور سکت
جو ہر قابلِ عمل فعل سے یکساں متعلق ہو سکتی ہے کسی خاص فعل سے کیسے متعلق ہوگی۔

یٰسٰح باشدا یں تردد در سبم کہ روم در سحر یا باللا پرم
ایں تردد ہست کہ موصل روم یا برائے سحر تا بابل روم !
پس تردد را بیا بد قدرتی ورنہ آں خندہ بود بر سبلیتے

ہم اپنا اختیار اور اپنی قدرت تو محسوس کرتے ہیں لیکن باری تعالیٰ کے
ارادے اور اُس کی خلاقی کی تاثیر نہیں محسوس کرتے کیونکہ وہ نامحسوس ہیں؛
اختیارت، اختیارش ہست کرد اختیارش چوں سوارے زیر گرد

۱۔ نظم الفرائد لشیخ زادہ ص ۷۰، ۷۱۔

عملی لحاظ سے اس جگہ اس کی اہمیت نہیں۔ ہماری عملی زندگی کا تعلق اس شخصیت سے ہے۔ حیات اور زندگی وہ کچھ بھی ہو وہ اس میں دوڑتی ہے اور اسے بکھرنے نہیں دیتی۔

فرد کی اس مستقل شخصیت اور جامع وحدت کو کبھی کبھی وقتی حالات اور اس کے ظروف اور ماحول دبا لیتے ہیں اور فرد کا رویہ اس کی مستقل شخصیت سے میل نہیں کھاتا۔ یہ رویہ شخصیت کے ایسے رخ سے تعلق رکھتا ہے جس کو وقتی حالات یا اس وقت کے ظروف اور ماحول نے اپنی قوتِ تاثیر سے ابھار دیا ہے۔ یہ سچ ہے کہ اس عارضی شخصیت کی توجیہ کے لیے بھی اس کی مستقل شخصیت ہی کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے کیونکہ اصل میں یہ اسی کا ایک رخ ہے؛ دبا ہوا اور خفتہ۔

فرد کا ارادہ اور اختیار شخصیت سے الگ شے نہیں جو اس میں رکھا ہوا ہو اور اختیاری اعمال اس سے پھوٹ رہے ہوں بلکہ شخصیت کی فعال حیثیت کا نام ارادہ اور اختیار ہے۔ بے عملی کی حالت میں یہ فعالی ناپید ہوا اور ساکن دروں اور اس کی حیثیت میں موجود رہتی ہے اور گویا خود شخصیت بھی خفتہ ہوتی ہے۔ مستقل یا عارضی شخصیت کے سامنے جب کوئی ایسی صورت آتی ہے جو فعالی چاہتی ہے تو کبھی فعال ہو جانے کے بجائے وہ اپنے جامع موقف سے اس پر نظر ڈالتی ہے۔ اس نظر کا وقفہ طویل بھی ہو سکتا ہے اور مختصر بھی اور یہ خاص فعالی خفتہ بھی رہ سکتی ہے اور بہتر عمل بھی، لیکن کبھی ایسا ہوتا ہے کہ یہ خاص فعالی فوری ابھرتی ہے گویا ارادہ بیدار ہو جاتا ہے۔ یہ واضح رہے کہ جب تک شخصیت فعال نہ ہو اس کا کوئی فعل ارادی نہیں ہوتا محض تصورات بھی محرک عمل ہوتے ہیں لیکن ان میں چونکہ شخصیت شامل نہیں ہوتی اس لیے ان کو ارادی اور اختیاری اعمال میں شمار نہیں کیا جاسکتا۔

لے اسٹاؤٹ کی دستور نویسیات، باب نہم، ”رینا کارا رینا پیش نظر ہا ورتیری حذکے ہی ماخذ ہے۔“

انسانی شخصیت کی یہ فطرت، ساخت کا یہ انداز اور اس کے انطباعات اور چھاپوں کا یہ منضبط نظم باری تعالیٰ کی خلق ہے۔ وہ اس کے پورے ماہنی کو اس کے پورے حال کو، اور مستقبل کی نشوونما کے پورے نقشے کو یا کسی ایک یا دو کو کلاً یا جزاً منتشر کر دے سکتا تھا کہ شخصیت ظہور پذیر ہی نہ ہو یا ہوتو ناقص ہو۔ یہ محض عقلی احتمال ہی نہیں ہے بلکہ شاذ نفسیاتی حالتوں میں ایسا ہی ہوتا ہے۔ باری تعالیٰ کا یہ احسان ہے کہ اس نے ان سب چھاپوں کو محفوظ کر کے منظم اور منضبط وحدانی صورت میں شخصیت کی تشکیل کی۔ یہ تشکیل یا یہ انطباعات ہمارا ارادہ، ہمارا اختیار اور ہماری خصوصی فعالی ہے، حقتہ یا بیدار، جہاں یہ فعالی کھڑی اور بکھری، شخصیت گئی یا مستور ہوئی۔

یہ فعالی خود فعل اور عمل نہیں بلکہ باری تعالیٰ کے اختیار خاص اور اقتدار برتر کا ظہور ہے۔ جبر اور اضطرار نہیں۔ یہ ہمارے انطباعات ہیں جو خاص طرح مرتکز ہوئے ہیں اور ہمارے کسب اور عمل ہیں جو جمع اور منظم ہوئے ہیں، ان کی بنیاد بھی ہمارے شخصی اعمال، ہمارا اپنا اجتماع، اپنی تاریخ اپنے ظروف اور اپنی جھوٹی سچی توقعات اور آرزوئیں ہیں۔ اس میں کسی الگ خلق اور الگ اختیار کا سوال نہیں۔

قضا و قدر قضا الہی یا باری تعالیٰ کے ازلی فیصلے حق ہیں۔ یہ فیصلے اصولی اور عام ہیں جن میں کوئی تغیر اور تبدل ممکن نہیں۔ اس نے یہ فیصلہ کر دیا ہے کہ ہر عمل کا اس کے مناسب اثر ہے اور اس کے مطابق بدلہ؛ نیک عملوں کی جزا ہے اور بُرے عملوں کی سزا۔ سیدھے رستے پر چلنا سعادت اور ٹیڑھے رستے پر چلنا شقاوت ہے۔ باری تعالیٰ کے یہ ایسے فیصلے ہیں جو کبھی نہیں بدلتے۔

۱۰ فیہ ما فیہ ص ۳۷۔

سلسلہ آگے بڑھاؤ تو یہ احساس بھی نفسیاتی عمل ہے اور وہ بھی اُس کی خلق نہیں،
 آخر امام رازی کو کہنا ہی پڑا کہ انسان ذی اختیار صورت میں مجبور ہے۔
 غالباً کسب کو انسان کا فعل ماننے کی اس دشواری کو دیکھتے ہوئے میر
 سید شریف اور علامہ تفتازانی وغیرہ نے کسب کی وضاحت مقارنت اور تعلق سے
 کرنی ضروری سمجھی؛ کسب ارادے اور اختیار کو کسی فعل سے متعلق کرنا اور قرین فعل
 کرنا نہیں ہے بلکہ ارادے اور اختیار کا خود فعل سے متعلق ہو جانا اور قرین فعل ہو جانا
 ہے۔ ارادے اور اختیار کا کسی فعل سے تعلق خود ارادے کی ضرورت اور اُس کا لازم
 ہے گویا ارادہ و اختیار کی معنویت تعلق پر موقوف ہے بغیر تعلق کے اُس کا وجود
 نہیں ہوتا۔ ارادہ و اختیار قوت کی حیثیت میں باری تعالیٰ کی خلق ہے اور عملاً کسی فعل
 کے ساتھ ابھرتا ہے چنانچہ اختیار باری تعالیٰ کی خلق، فعل سے اس کا تعلق اُس
 کے اپنے وجود کی ضرورت، چونکہ خود فعل نہیں اس لیے کسی مزید ارادے اور اختیار
 کا سوال نہیں اور فعل اس لیے اختیاری ہے کہ یہ انسان کے اپنے اختیار سے قرین ہے۔
 یہ توجیہ کافی دقیق تحلیل پر مبنی ہے لیکن دشواری اس سے بھی دور نہیں ہوتی
 ارادے کی خلق بلکہ ارادے کا ابھرنے اگر کسی خاص اور معین فعل کے ساتھ ہے اور
 غیر ارادی ہے تو کسب کو اختیاری کیسے کہا جائے گا اور اگر فعل کا تعین اس میں
 شامل نہیں ہے تو اختیار کا ابھرنے معنی ہے کیونکہ اختیار محض صلاحیت کی صورت
 میں پہلے سے ہے، ظہور کی کیا خصوصیت ہے۔ مزید برآں اختیار کا خود بخود ابھرنے
 اور خود بخود کسی فعل سے متعلق ہونا جبکہ اختیار باری تعالیٰ کی خلق ہے اور اُس کا ابھرنے

۱۔ تفسیر کبیر از امام رازی بحوالہ شرح فقہ اکبر از ملا علی قاری ص ۵۰۔

۲۔ شرح موافق ص ۶۲۵۔ تقریب المرام شرح تہذیب الکلام ص ۱۶۴۔

دوسرا فعل ہے اور وہ بھی باری تعالیٰ کا ہے کسب اور عمل کے اختیاری ہونے کی کیا حقیقت ہے۔

اس دشواری کا حل اس کے علاوہ کوئی نہیں کہ اختیار اور ارادے کو عین ذات تسلیم کیا جائے اور نفسیاتی اعمال کو تقاضائے ذات مان کر مستقل اور الگ خلق سے متشنا کر دیا جائے، چنانچہ حنفیہ میں سے ابن ہمام نے عزم مصمم کو متشنا کر دیا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ جب کوئی فرد میں، کہتا ہے تو خود اس کا مقصد اور دوسروں کی فہم، اس کی اور دوسروں کی جانی بوجھی منضبط اور بانظام وحدت ہوتی ہے۔ اس وحدت کو شخصیت کہا جاتا ہے۔ اس بانظام وحدت یا شخصیت میں فرد کے ماضی کی پوری تاریخ، پورا حال اور مستقبل کی نشوونما کا مکمل نقشہ خیالی اور واقعی کی تمیز کے بغیر سب اپنی اجمالی اور وحدانی صورت میں شامل ہوتے ہیں۔ یہ تاریخ صرف واقعات، حادثات اور توقعات نہیں ہوتی، اس میں فرد کے وراثی اثرات، خاندانی شہری اور ملکی چھاپیں، عقائد، افکار اور اوہام سب شامل ہوتے ہیں؛ وحدانی کل کی صورت میں اور غیر منقسم اکائی کی شکل میں فرد کے بہت سے غیر واضح رویوں کی توجیہ اس کی اسی شخصیت کی تحلیل سے ہوتی ہے بہت سی نفسیاتی گروہوں کو سمجھنے اور حل کرنے میں اسی شخصیت کا تجزیہ بکار آمد ہوتا ہے۔

خود ذات، انایا ایگو ما بعد الطبیعیاتی نقطہ نظر سے یہی شخصیت ہے یا کوئی دوسری طبیعی یا غیر طبیعی حقیقت جو اس شخصیت کے خلاف میں چھپی ہوئی ہے،

۱۔ نظم الفراید للشیخ زادہ ص ۳۷، شرح فقہ اکبر ص ۵۰۔

قَدْ جَفَّ الْقَلَمُ بِهَا هَوَكَايُنْ ايسے ہی اصولی اور عام فیصلوں کے ناقابلِ تنسیخ ہونے کا اعلان ہے:

پس قلم بنوشت کہ ہر کار را
لا یقِ آن مہت تاثیر و جزا
کثر روی، جفّ القلم، کثر زایدت
راستی آری، سعادت زایدت
ظلم آری، مدبری جفّ القلم
عدل آری، بر خوری جفّ القلم
یہ قضائے الہی ہماری جدوجہد میں روک نہیں بلکہ عمل کے لیے ہمیز ہے۔
راست روی کی خواہش کو انگیز اور کج روی کے میدان کو روکتی ہے۔

ہمچنین تاویل قد جفّ القلم
بہر تخریض ست بر شغل اہم
جدوجہد اور کسب و سعی، قضائے الہی کی طرح خود حقیقت ہے، ایک کو دیکھنا
دوسرے کو نہ دیکھنا یک چشمی ہے:

بل قضای حق ست و جہد بندہ حق
ہن! مباحث امور چو ابلیس خلق
ابلیس نے باری تعالیٰ کا فیصلہ تو دیکھ لیا لیکن اپنے عمل اور کسب کی اہمیت
اور تاثیر سے آنکھیں بند کر لیں۔

باری تعالیٰ کے اہل فیصلوں کو جوڑا ملنے کی کوشش کرتے ہیں اور اپنے فیصلوں
کو بدلنے کی جدوجہد نہیں کرتے اور ان پر قائم رہنا چاہتے ہیں وہ باری تعالیٰ کے
فیصلوں کو نہیں روک سکتے اپنی گردن میں شقاوت کا طوق ڈال لیتے ہیں اور
اپنی تباہی اپنے ہاتھوں لے آتے ہیں اور آخر میں اوندھے منہ گرتے ہیں:

برقضا بر کوشیخوں اور د
سرنگوں آید زخوں خود خورد
صحیح راہ عمل باری تعالیٰ کے فیصلوں کی روشنی میں زندگی گزارنا ہے۔ اسی کے
حدود میں پناہ ہے، وہی بچ سکتا ہے جو حدود و قضای میں اپنی جدوجہد جاری رکھے:

لے الطبرانی بسندہ عن ابن عباس۔

جز کسے کا ندر قضا اندر گر نخت خون اور ایچ تریعے نریخت
 غیر آنکہ در گریزی در قضا ایچ حیلہ ندر ہرت ازوے رہا
 باری تعالیٰ کے اٹل فیصلوں کے علاوہ کچھ ازلی فیصلے ایسے ہیں جن میں تغیر
 و تبدل ہو سکتا ہے اور ہوتا ہے۔ اگر باری تعالیٰ کے تمام فیصلے اٹل ہوں اور
 ان میں وہ خود بھی ترمیم و تنسیخ نہ کر سکے تو اس کی حیثیت معزول حاکم سے زیادہ
 نہ ہوئی اور نہ جفت القلم کا یہ منشا ہے کہ وہ اپنے ترمیم و تنسیخ کے حق سے
 دست بردار ہو گیا ہے۔

تو رواداری؛ روابا شد کہ حق ہمچو معزول آید از حکم سبق؛
 کہ ز دست من برون رفت کار پیش من چندیں میا، چندیں مزار
 بلکہ معنی آں بود جفت القلم نیست یکساں پیش من عدل و ستم
 فرق بنہادم میان خیر و شر فرق بنہادم ز بد ہم از بدتر
 چیزوں کے وصفوں اور ان کی خاصیتوں کی طرح باری تعالیٰ کے حکم بھی دو
 طرح کے ہیں؛ کچھ اصلی اور کچھ عارضی۔ اصلی میں تغیر و تبدل نہیں ہو سکتا، عارضی
 خاصیتیں اور عارضی حکم بدل سکتے ہیں۔ انبیا علیہم السلام کی مسلسل اور متواتر
 تبلیغ سے تنگ آ کر کفار نے کہہ دیا کہ ہمارے دلوں پر قفل لگے ہیں اور باری تعالیٰ
 جو کر دیتا ہے اُسے کوئی نہیں پلٹ سکتا، نقاشِ ازل نے جو نقش کر دیا وہ باتوں
 سے دُھل سکتا ہے؛ پتھر سے سو سال تک کہتے رہو کہ لعل ہو جا، وہ لعل ہو
 جائے گا؟ انبیا علیہم السلام جواب دیتے ہیں؛

انبیا گفتند کارے آفرید و صفہائے عارضی
 و آفرید او و صفہائے عارضی
 و صفہائے کہنتاں زراں سر کشید
 کہ کسے مبعوض مے گرد در رضی

۱۰ فیہ مافیہ ص ۳۳۔

سنگ را گوی کہ ز رشو بہیدست مس را گوی کہ ز رشو راہ بہت
 بسغوض ازلی جس کے مغمضوب ہونے کا فیصلہ ہو چکا ہے چاہے تو اپنے ناپسندیدہ
 اعمال ترک کر کے پسندیدہ اعمال کر سکتا ہے اور باری تعالیٰ اپنے سابقہ فیصلے کو بدل دیتا ہے۔
 مذکورہ خیالات کی روشنی میں یہ کہنا غلط نہ ہو گا کہ مولانا کے نزدیک
 قضاے الہی کی ایک قسم کلیات اور قوانین ہیں اور دوسری قسم ان کے جزئیات اور
 اطلاقات۔ پہلے ناقابل تغیر اور دوسرے تغیر پذیر ہیں۔ پہلی قسم نظری حقیقتیں ہیں
 اور دوسرے اعمال اور نتائج۔ مشنوی میں قضا و قدر کے متعلق متفرق خیالات کو ان
 دونوں قسموں کی روشنی میں دیکھا جائے۔ کہیں کہیں مولانا کا
 موقف بدلا ہوا نظر آتا ہے لیکن غور و فکر اور تاویل سے اُسے مولانا کے موقف سے
 ہم آہنگ کیا جاسکتا ہے۔

کائنات کی پہل پہل عمل سے ہے عمل کے اصول، اُس کے جزئیات، میدانِ
 عمل، اثرات اور دائرہ اثر پہلے سے مقرر کر دیے گئے ہیں۔ اُن ہی کے مطابق کاغذ
 عالم چل رہا ہے۔ اگر پہلے سے یہ سب کچھ مقرر نہ ہوتا تو کائنات ساکن اور جامد
 ہو جاتی۔ قضا و قدر کی فعالی کائنات کے باطن کو متحرک رکھتی ہے:

جنبش خلق از قضا و وعدہ است تیزی دندان ز سوز معدہ است
 نفس اول راند بر نفس دوم ماہی از سر گندہ با شدن ز دم
 مدبر حیات نفس کلی نے نفوس جزئیہ ضخامت اور اُرحِ شصیبہ میں یہ دوڑ دھوپ پیدا کی
 ہے اور انھیں متحرک کیا ہے مچھلی کی ضخامت سر سے ہوتی ہے اور وہی اس کو متحرک
 کرتا ہے، دُنیا بھی اسی نفس کلی کے مقرر کیے ہوئے اصول پر چل رہی ہے۔ عمل
 کی متحرک عالمِ بالا سے ہے لیکن انسان کس عمل کو اختیار کرتا ہے، اس کی دوڑ دھوپ
 سعادت کے لیے ہے یا شقاوت کے لیے۔ اگر شقاوت اختیار کر لی اور برابر اسی طرف

چلتا رہا تو آخر میں اُس کی سوچ بوجھ بوجھ جواب دیدیتی ہے اور قضاے معلق مبرم ہو جاتی ہے اور اس کا فیصلہ نافذ ہو جاتا ہے۔

چوں قضا آید شود دانش بخواب مر سیرہ گرد، بگیرد ما ہتاب
لیکن اگر شقاوت نہ اس کو چاروں طرف سے نہیں گھیر لیا ہے، لغزشیں ہوتی
ہیں مگر اُن پر ندامت ہے تو سعادت کا دروازہ بند نہیں ہوا ہے اور توفیق نے
ابھی آنکھیں نہیں موندی ہیں؛

گفت آدم کہ نَطَلَمْنَا نَفْسَنَا
بعد تو بہ گفتش اے آدم نہ من
نے کہ تقدیر و قضاے من بد آن؟
گفت تر سیدم، ادب نگذاشتم
یہ قضاے متغیر تھی، حضرت آدم نے اپنا اختیار غلط استعمال کیا، لغزش تھی۔
لغزش کے احساس کے بعد قضا کا عذر گستاخی تھا۔ اپنا جرم تھا، اعتراف چاہیے
تھا، قضا کا عذر حق پر الزام تھا۔

۱۱ مولانا کے آخری سات شعروں کی تشریح و تاویل اُن کے اُس خیال کو سامنے
رکھ کر کی گئی ہے جو فیہ مافیہ ص ۳، اور مثنوی کے بعض اشعار میں انھوں نے
ظاہر کیا ہے لیکن یہ اشعار اور بعض دوسرے اشعار بظاہر مولانا کے اس موقف کے
خلاف ہیں۔ فیہ مافیہ ص ۱۲۵ میں مولانا نے جو کچھ کہا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قضا
قدر میں مولانا اشاعرہ کا پورا اتباع کرتے ہیں قضا و قدر افراد کے تہ صلی اعمال پر حاوی ہے اور
افراد کا ان کے خلاف اختیار اور تدبیریں سب بے معنی ہیں، اگر مولانا کا حقیقی موقف یہی
ہے تو ان جیسے اشعار کو ان کے ظاہری معانی پر رکھنا ہی صحیح ہے لیکن مولانا کے ان
متضاد موقفوں کی تطبیق بہت مشکل ہو جائے گی۔

مولانا کے یہاں قضا و قدر مخلوط ہیں، ایک دوسرے میں فرق نہیں معلوم ہوتا۔ چونکہ عوام ان میں فرق نہیں کرتے اور مثنوی عقائد و کلام کی کتاب نہیں عام لوگوں کی باتوں سے اہم نتیجے نکالنا اور لوگوں کی رہنمائی کرنا مثنوی کا اصل مقصد ہے، اس لیے یہ اختلاط عیب نہیں۔

قضا و قدر کے مختلف تصور ہے اور قریب قریب سب ہی مذہبوں میں کسی نہ کسی صورت میں موجود ہے۔ ہندو، عیسائی اور یہودی سب اس کی دشواریوں کے دوچار ہیں اور اپنے اپنے مذاق کے موافق سب نے اس کی توجیہیں کی ہیں۔

فلاسفہ اسلام نے بھی اس پر غور و فکر کی ہے، لیکن ان کا اندازِ فکر عقلی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ عالم کون و فساد میں نہ خالص خیر ہے نہ محض شر؛ دونوں مدغم ہیں ایک پہلو سے ایک شے خیر ہے تو اس کا دوسرا رخ شر خیر کی ایسی خلق کہ اس میں کسی پہلو شر نہ ہو محال ہے۔ سنگمیا زہر ہے لیکن بہت سے مرضوں کے لیے تریاق۔ اس کے شر یا قیوت باقی رکھی جائے اور سمیٹ پوری طرح دور کر دی جائے نا ممکن۔ خلاق حکیم کی توجہ کامرکز خیر ہے۔ اس کی قضا اور پھر قدر کی بنیاد خیر پر ہے۔ شر کی قضا اور تقدیر لازم اور تابع کی حیثیت رکھتی ہے، مقصود اصلی نہیں ہے۔ اور خیر کے مقابلے میں ناقابل لحاظ، اس ناقابل لحاظ شر کی وجہ سے عام اور کثیر خلق سے باز رکھنا حکمت و دانائی نہیں ہے۔ مسلم فلاسفہ کا یہ موقف بہت سی شرعی نصوص کے ظاہر کے خلاف ہے اور شانہ کی بنیاد کی فکر پر قضا و قدر کی اس توجیہ سے ضرب لگتی ہے۔ وہ متعلقہ نصوص

۱۵ الشفائر الفتن الثالث عشر، فصل فی العنایتہ، المقالہ التامعہ ص ۱۵۸ ب
مخطوطہ کتاب خانہ قاضی صاحب رامپور، شرح موافق ص ۶۲۳، ۶۲۴۔

کو ان کے ظاہر پر رکھتے ہیں اور ان کو سامنے رکھ کر قضا و قدر کی تشریح کرتے ہیں اور اس تشریح سے جو دشواریاں پیدا ہوتی ہیں انھیں دور کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

وہ کہتے ہیں کہ پردہ عدم سے منصفہ شہود پر چیزیں جن جن افعال، خواہ اور اوصاف اور جن جن حدود و مقادیر کے ساتھ آئیں گی، خود بخود اور اپنے ذاتی تقاضے اور اپنے فعل سے نہیں آئیں گی۔ یہ سب باری تعالیٰ کے ازلی اور قدیم ارادہ و قدرت کا نتیجہ ہوں گی۔ باری تعالیٰ کا یہی ازلی اور قدیم ارادہ قضا ہے حقیقی اور حسی ہستی میں اپنے تمام اسباب و علل، ظروف، آثار اور تعلقات کے ساتھ ٹھیک اسی طرح جس طرح ان کی قضا ہوتی ہے وجود میں آنا قدر ہے۔ گویا قضا کو یہی نقشہ ہے اور قدر اس کی حسی تطبیق ہے۔

حنفی متکلمین یا ماتریدیہ اشاعرہ کی اس قضا کو قدر کا نام دیتے ہیں جو بوجہ پختگی اور اتقان کے ساتھ آفرینش کو انجام دینا ان کے نزدیک قضا ہے۔ بعض اہل تحقیق نے کہا ہے کہ قضا و قدر کا اصل اصول حکم اور فیصلہ ہے۔ حکم اور فیصلے کا مطلب ہے کائنات کی ابتدائی اور ازلی تدبیر اور وحدانی اصولی ساخت و فطرت (یا امر کلی)، اصولی اسباب کی اصولی وضع و بہاد یا اس وحدانی فطرت کی ازلی تفصیل حنفیہ کی قدر اور اشاعرہ کی قضا ہے۔ اسباب کا مقررہ حرکات کے ساتھ اپنے مسببات سے عالم واقع میں متعلق ہونا حنفیہ کی قضا یا آفرینش کا اتقان ہے اور اشاعرہ کی یہی قدر ہے۔

معتزلہ انسان کے اختیاری اعمال میں قضا و قدر کا عمل دخل نہیں مانتے۔

۱۔ شرح موافق ص ۲۲۲۔ ۲۔ نظم الفرائد لشیخ زادہ ص ۲۹۔ ۳۰۔

انسان کے افعال میں وہ باری تعالیٰ کا صرف علم تسلیم کرتے ہیں لیکن علم کو ان افعال میں موثر اور فعال نہیں سمجھتے۔ اختیاری افعال کا اصل خالق خود انسان ہے اور وہی ان کے اچھے برے کا ذمہ دار اور اسی لیے سزا اور جزا کا سزاوار ہے۔

قضا و قدر کے متعلق فلاسفہ اور معتزلہ کے موقف سے انسانی اختیار متاثر نہیں ہوتا۔ اشاعرہ کا تصور بظاہر انسانی اختیار کی نفی ہے۔ اشاعرہ باری تعالیٰ کو اس معنی میں ذمی ارادہ مانتے ہیں کہ کائنات کا ہر حادثہ، شے ہو یا فعل باری تعالیٰ کے ازلی ارادے کے تحت ہوا ہے، ہو رہا ہے اور ہوگا۔ جو اس کے ازلی ارادے میں نہیں وہ نہ ہوا نہ ہو سکتا ہے۔ ممکن کی ہستی باری تعالیٰ کی قدرت پر موقوف ہے اور قدرت بغیر ارادے اور اختیار کے فعال نہیں۔ چنانچہ کائنات میں کوئی شے باری تعالیٰ کے تکوینی امر یا ارادے کے بغیر نہیں ہوتی۔ لہ

مولانا کے نزدیک بھی کوئی شے اس کے حکم تکوینی کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ کائنات باری تعالیٰ کی ملک ہے اور ملک میں مالک کے حکم کے بغیر کوئی شے کیسے سرزد ہو سکتی ہے یہی اشاعرہ کا موقف ہے۔

حاکم آمد در مکان و لامکان	حاش لله آیش شار اللہ کاں
در نینزاید سر یک تار مو با	بیج کس در ملک او بے امر او
کترین سگ بر در آن شیطان او	ملک، ملک و مست فرمان آن او

باری تعالیٰ کا یہی ازلی ارادہ ایک حیثیت سے قضا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ انسان اپنے اختیاری اعمال میں بھی اختیار نہیں رکھتا اور جس طرح اپنی

لہ شرح مواقف ص ۶۴۲۔ لہ ایضاً ص ۶۳۰۔ لہ ایضاً ص ۶۳۱۔ شرح عقائد جلدی ص ۴۶ مخطوطہ کتاب خانہ قاضی صاحب رام پور۔

سکت اور قدرت کو محسوس کرتے ہوئے بھی اُس سکت سے کچھ نہیں ہوتا۔ جو کچھ ہوتا ہے وہ باری تعالیٰ کی قدرت سے ہوتا ہے اسی طرح اس کا ارادہ بھی وہم ہی وہم ہے اس کا ارادہ و اختیار درحقیقت باری تعالیٰ کا ارادہ و اختیار ہے۔ انسان محض منظر اور محل ہے۔ مولانا فرماتے ہیں:

ہم زحق ترجیح یا بدیک طرف
زاں دو، یک را برگزیند زراں کف
اتنا ہی نہیں بلکہ اُس کے ارادہ و اختیار کو جو اسباب ابھارتے ہیں وہ خود باری تعالیٰ کے آفریدہ ہیں:

میل و رغبت کان زمام آومی ست
جنبش آں رام امر آں غنی ست
فعل اختیاری کے سرزد ہوتے ہوئے صرف یہ احساس کہ وہ اُسے اپنی قدرت سے کر رہا ہے، اشاعرہ کے نزدیک انسانی قدرت ہے۔ خود اختیار بھی اس سے آگے نہیں بڑھتا کہ وہ محسوس کر لے کہ اس فعل کو اُس نے اپنی رغبت اور اپنے میلانِ خاطر سے انتخاب کیا ہے ورنہ اس کا ارادہ ازلی ارادے کے تابع ہے، یہ احساس بھی تو بخشتا ہوا ہے اپنا نہیں۔ ارادہ ازلی میں جس کی قسمت شقاوت ہے وہ سعید کیسے ہو سکتا ہے۔ اور جو سعید ازلی ہے اُس کے شقی ہونے کا کیا امکان۔

منکلین حنفیہ: "يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ"
کی سند پر کہتے ہیں کہ قضاے ایزدی انسانی سعی اور جدوجہد سے بدل سکتی ہے۔ جس کی قسمت شقاوت ہے اعمال خیر کے اختیار سے سعید ہو سکتا ہے اور جس کا ازلی حصہ سعادت ہے، بد اعمالیوں کے ارتکاب سے شقی بن جاتا ہے، وَ نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ ذَلِكَ بَلَّه جہاں تک علم باری کا تعلق ہے اس میں تغیر ممکن

لہ الاقتصاد للغزالی ص ۴۵۔ لہ نظم الفرائد ص ۶۲۔

نہیں۔ باری تعالیٰ جانتا ہے کہ کون اعمالِ بریں مبتلا ہو جائے گا اور کون اعمالِ خیر کی طرف متوجہ ہو جائے گا۔ علم کی بنیاد معلوم کی واقعیت ہے وہ خود خلق و تکوین نہیں، نہ کسی کے ارادے میں اس کی تاثیر، اس لیے علم سے اختیار کی نفی نہیں ہوتی اس لیے لیکن علم ازلی کے ساتھ، جس کی بنیاد حسی اور خارجی واقعیت پر ہے اور اسی لیے غیر متغیر ہے ازلی قضا میں تغیر و تبدل کو جائز رکھنا میل نہیں کھاتا۔ الا یہ کہ قضا کو اصول اور کلیات تک محدود مانا جائے اور اصول و کلیات کے اطلاقات و تفصیل کو افراد کے کسب پر موقوف رکھا جائے۔ اور ماتریدیہ کا قضا و قدر میں یہی موقف ہے۔

اشاعرہ کے نزدیک قضاے ایزدی میں تبدل و تغیر ممکن نہیں۔ انسانی سعی و جدوجہد سے شقی سعید نہیں ہو سکتا اور جس کا حصہ سعادت ہے اس کا شقی ہونا ممکن نہیں ہے۔ یہ اختلاف اہم اور دور رس نہیں۔ اشاعرہ سعادت اور شقاوت میں آخر کا لحاظ کرتے ہیں اور ماتریدیہ وقتی صورت حال کا۔ مولانا اس مسئلے میں اشاعرہ کے پیرو ہیں اور آخر کا لحاظ رکھتے ہوئے سعادت اور شقاوت میں تغیر و تبدل کے قائل نہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ہمیں چیزیں اپنی باطنی اور اندرونی حیثیت میں معلوم نہیں اس لیے ہمارے وقتی فیصلوں کا اعتبار نہیں وہ حالات کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔ باری تعالیٰ باطن اور اندرون سے واقف ہے اس لیے اس کے فیصلے جو آخر اور باطن کے لحاظ سے ہیں ان میں کوئی فرق نہیں ہوتا اور کیساں رہتے ہیں :-

اسم ہر چیز کے بر خالق ہر شس

نزد خالق بود نامش اثر و با

اسم ہر چیز کے بر ما ظا ہر شس

نزد موسیٰ نام چو بکش بد عشا

۱۔ شرح موافقین ۲۴۴۔ ۲۔ نظم الفرائد ص ۶۲۔

لیک مومن بود نامش در است
پیش حق این نقش بد کہ بامنی
پیش حق موجود نے پیش ورنہ کم
پیش حضرت کآن بود انجام ما
نے بران کو عاریت نامے تہند

بد عمر را نام اینجابت پرست
آنکہ بد نزدیک مانامش منی
صورتے بد ایس منی اندر عدم
حاصل ایس آمد حقیقت تام ما
مرد را بر عاقبت نامے تہند

انسانی کسب و عمل کے متعلق اشاعرہ کا موقف یہ ہے کہ
قضا و قدر اور اختیار انسان جس فعل کا ارادہ کرتا ہے اور اس کے انجام دینے
میں اپنی قدرت کا استعمال کرتا ہے، قدرت ایزدی اس کو پیدا کر دیتی ہے، خلق ایزدی
انسانی ارادے اور انسانی قدرت کے استعمال پر مبنی ہے۔ اگر انسان اس فعل کو نہ
کرتا چاہتا تو ایزدی قدرت و ارادہ اس فعل سے متعلق نہ ہوتے اور وہ واقع
نہ ہوتا۔ اشاعرہ کا قضا کے متعلق یہی موقف ہے بلکہ حق تعالیٰ کا علم ازلی انسان
کے تمام ارادوں، اختیارات اور استطاعتوں کو محیط ہے؛ اس سے کوئی چیز
باہر نہیں۔ انسان کے ان معلوم اور یقینی اختیارات اور استطاعتوں پر باری تعالیٰ
کا ازلی ارادہ یا قضا مبنی ہے۔ اس توضیح سے قضا و قدر کے باعث انسانی اختیار
کی نفی نہیں ہوتی۔ جس طرح انسانی قدرت کے متوازی اور بالکل موافق باری تعالیٰ
کی قدرت کی فتالی ماننے سے باری تعالیٰ کی قدرت محدود نہیں ہوتی بلکہ ارادی
ترجیح ہوتی ہے۔ اسی طرح قضا و قدر جو خود اس کے علم پر مبنی ہے اس کو کسی
دوسری قضا و قدر سے نہیں روکتی، بلکہ ایک خاص قضا کی ارادی ترجیح ہوتی ہے۔
اشاعرہ کی اس توضیح سے مولانا بھی متفق ہیں۔

ان خالص نظری بحثوں اور عقلی مویشگافیوں اور فکری دشواریوں کے باوجود

۱۔ شرح مواقف ص ۶۴۰-۶۴۱۔

یہ مسائل ہماری زندگی میں کوئی اہمیت نہیں رکھتے۔ ہر شخص اپنے اختیار، اپنی استطاعت اور اپنے حدود کو محسوس کرتا ہے اور فعال زندگی گزارتا ہے اور اپنی جدوجہد کی ذمہ داری محسوس کرتا ہے، نہ صرف مذہباً بلکہ قانوناً بھی، اس کا یہ فطری احساس جزا اور سزا کے لیے کافی سمجھا جاتا ہے۔

فضاے الہی کو پسند کرنا تقاضاے ایمان ہے کسی کو اختلاف نہیں لیکن رضا بالقضا کیا اس میں افعال عباد بھی شامل ہیں؟ منہیات ہوں یا مامورات، معصیتیں ہوں یا طاعتیں حتیٰ کہ کفر اور اسلام سب حوادث ہیں اور ہر حادثہ باری تعالیٰ کی خلق ہے اور ارادی خلق؛ بغیر ضرورت و وجوب اور بلا جبر و اکراہ، اس لیے اشاعرہ کے یہاں اس پسند میں افعال عباد شامل ہیں۔ معتزلہ صرف مامورات میں باری تعالیٰ کے ارادے کا دخل مانتے ہیں۔ مکروہات اور ناپسندیدہ اعمال میں ان کے نزدیک کراہیت شامل ہے نہ کہ ارادہ۔ وہ ارادہ اور رضا یا پسندیدگی کو لازم و ملزوم کہتے ہیں۔ باری تعالیٰ انھیں عملوں کو اپنی مخلوق سے چاہتا ہے جنہیں وہ پسند کرتا ہے۔ اشاعرہ ارادے اور رضا مندی یا پسندیدگی کو الگ الگ سمجھتے ہیں حکم اور امر کے لیے یہ ضروری نہیں کہ حکم کے بجالانے اور اس کی تعمیل کیے جانے کا ارادہ بھی ہو؛ حکم دیا جاتا ہے اور مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس کی تعمیل نہ ہو، کسی شے سے منع کیا جاتا ہے اور آدمی چاہتا ہے کہ اس کے روکنے کی تعمیل نہ ہو۔ معتزلہ امر اور ارادے میں لزوم ملتے ہیں اس لیے ان کے نزدیک باری تعالیٰ کا ارادہ انھیں اعمال میں شامل ہوتا ہے جن کا وہ حکم دیتا ہے، چنانچہ ان افعال کی پسندیدگی جن میں باری تعالیٰ کا ارادہ شامل نہیں، رضا بالقضا نہیں۔

اشاعرہ اور معتزلہ کا یہ اختلاف خلق افعال پر مبنی ہے۔ معتزلہ اختیاری افعال کو بندے کی خلق کہتے ہیں اور اشاعرہ ہر ممکن کو باری تعالیٰ کی ارادی خلق کا نتیجہ مانتے ہیں؛

اُن کے نزدیک ارادہ الگ ہے اور اس سے ممکن کی آفرینش کا تعلق ہے اور حکم و امر الگ ہے اور اُس سے رضا اور پسندیدگی کا تعلق ہے۔ باری تعالیٰ کا اختیار و افعال کی آفرینش کا ازلی نقشہ یا ارادہ ہی اُس کی قضا ہے اور قضا کی پسندیدگی اشاعرہ کے نزدیک تقاضاے ایمان ہے اس لیے اگر کفر باری تعالیٰ کے ازلی ارادے یا قضا کا ایک حصہ ہے تو اس پر پسندیدگی رضا بالقضا کی خاص صورت ہے جس کو تقاضا کے ایمان ہونا چاہیے حالانکہ یہ کفر ہے۔ معتزلہ کا اشاعرہ پر یہ پُرانا اعتراض ہے۔

اشاعرہ کو نہ اس سے انکار ہے کہ کافر کا کفر باری تعالیٰ کے تکوینی ارادے کے تحت ہے نہ وہ کفر کو باری تعالیٰ کی قضا میں شامل کرنے کو قبیح سمجھتے ہیں۔ قضاے کفر سے راضی ہونا اور اسے پسند کرنا یقیناً تقاضاے ایمان ہے لیکن ایک فعل کفر ہے اور ایک عمل کفر یا اس کا کسب عمل اور کسب مقضی ہے قضا نہیں

کافر نے اپنے اختیار اور قدرت کو کفر سے متعلق کیا، باری تعالیٰ نے اس کے اختیار اور صرف قدرت کی بنیاد پر اُس کے اختیار کیے ہوئے فعل کو اپنے ارادے سے پیدا کر دیا۔ اصل فعل کی حد تک یہ قضا اور خلق ہے اور کفر مقضی اور مخلوق ہے جو کافر کے کسب کے باعث پیدا ہوا ہے۔ ایمانی تقاضا اُس کی خلق اور آفرینش سے راضی ہونا اور پسند کرنا ہے نہ کہ ہر مخلوق اور ہر پیدا کی ہوئی شے کو پسند کرنا اور اس سے راضی ہونا۔ کفر خود باری تعالیٰ کے نزدیک بھی مبغوض ہے اس لیے اُس کو ناپسند کرنا، یہ ایمانی تقاضا ہے برخلاف ازیں اس کو پسند کرنا کفر و نفاق ہے۔

مولانا بھی رضا بالقضا کو ایمانی تقاضا مانتے ہیں اور اشاعرہ اور معتزلہ کے

اس سوال و جواب میں وہ اشعارہ کے مؤید ہیں۔ انہوں نے اس پرانی بحث کو نئے سوال و جواب میں پیش کیا ہے اور اس کی طرف اشارہ کر دیا ہے :

دی سوالے کرد سائل مر مرا
گفت نکتہ "الرضا بالکفر کفر"
باز فرمود او کہ اندر ہر قضا
نے قضائے حق بود کفر و نفاق؛
ورنیم راضی، بود آں ہم زریاں
گفتمش این کفر مقضی نے قضاست
پس قضا را، خواجہ از مقضی ہاں
راضیم در کفر زان رو کہ قضاست
کفر از روے قضا خود کفر نیست

ز انکہ عاشق بود او بر ما جبرا
این ہمیر گفت و گفت اوست مہر
مر مسلمان را رضا باید رضا
گر بدیں راضی شویم گردد شقاق
پس چه چار دباشدم اندر میان
ہست آثار قضا این کفر راست
تا شکالت دفع گردد ز زماں
نے ازاں رو کہ نزاع و خبت مات
حق را کافر مخواں این مالیت

انسان نے جانے بوجھے اپنے اختیار اور اپنی استطاعت کو کفر سے متعلق کر دیا۔ اس کے اسی اختیار کے باعث باری تعالیٰ کی قضا ہوئی اور اپنے وقت پر کفر کا ظہور ہو گیا۔ یہ کفر انسان کا ہوا اور وہی کفر ہوا۔ کفر کی آفرینش کفر نہیں اس لیے حق تعالیٰ کے کافر ہونے کا کیا سوال۔

کفر اپنے خالق اور اپنے مالک کا انکار ہے اس لیے جہالت اور سرکشی ہے، گمراہی اور

۱۰ میں اس کی تخریج نہیں کر سکا، عفت لہ کی کتابوں میں بطور کا یہ ذکر کیا جاتا ہے۔

۱۱ الطبرانی فی الکبیر۔

تباہی ہے اور انسان جس عمل کو اپنی حستی زندگی میں پسند کرے گا، جس کے لیے جدوجہد کرے گا، جس کا ارتکاب کرے گا۔ ازل میں اُس کو وجود میں لانے کا فیصلہ کر دینا قضا ہے، واقعاتی دنیا میں اُس کے اختیار اور اُس کی مقدرت کو موثر بنا دینا قدرت ہے۔ قضا کی بنیاد علم ہے اور کفر کا منشا جہالت اور علم و جہالت میں بڑا فرق ہے۔

کفر جہل ست و قضاے کفر علم ہر دو بیک کے باشند، آخر علم و حلم حق تعالیٰ کے لیے کوئی فعل قبیح اور زار و اہیں

قبیح اور باری تعالیٰ کی قدرت اس کا ارادہ اور قدرت سب پر حاوی ہے،

کچھ معتزلہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کو قبیح افعال پر دسترس نہیں کیونکہ اُن کی قباحت معلوم ہوتے ہوئے اُن پر مقدرت حماقت ہے اور قباحت کا علم نہ ہوتے ہوئے

مقدرت جہالت ہے اور دونوں باری تعالیٰ کے لیے نقص اور عیب ہیں۔ اشاعرہ

کے نزدیک کسی فعل کا اچھا، بُرا ہونا ہمارے لحاظ سے ہے، بارگاہِ ایزدی میں کوئی

چیز قبیح نہیں، ہر شے حسن اور اچھی ہے، علاوہ ازیں کسی بری چیز کا ارتکاب عیب یا نقص

ہو سکتا ہے صرف قدرت اور استطاعت کسی کے لیے بھی عیب اور نقص نہیں اور

باری تعالیٰ کا فعل بھی خلق ہے ارتکاب اور کسب نہیں۔ اس کے لیے فعل قبیح کے معنی

ایجادِ قبیح ہے اور ایجادِ قبیح و بیسای کمال ہے جیسا ایجادِ حسن ہے۔ مولانا بھی باری تعالیٰ

کی قدرت کو افعالِ حسہ تک محدود نہیں مانتے اور تبیح کی خلق اور ایجاد کو خالق

اور موجد کا کمال سمجھتے ہیں، نقصان نہیں، ایجاد کی قباحت موجد کا قصور نہیں، خلق کی

زشتی خلاق کا عیب نہیں؛ فن پارے کا کرہیہ اور خوفناک ہونا فنکار کا کرہیہ اور

خوفناک ہونا نہیں۔

زشتی خط زشتی نقاش نیست
توت نقاش باشد آنکہ او
بلکہ ازوے زشت را بنمودنی ست
ہم تو اند زشت کر وطن ہم نکو
یہ اس کی فنکاری کا کمال ہے کہ اگر وہ حسن و جمال کو اس کی آخری بلندیوں تک منسور
کر سکتا ہے تو کراہت اور گھناؤنے پن کو بھی سب سے نیچی پستیوں تک دکھلا سکتا
ہے :-

نقشِ یوسف کرد و جوزخوش سرشت
ہر دو گو نہ نقش، استاد می اور ست
نقشِ عفریتان و ابلیسان زشت
زشتی اونیسیت، آن رادی او ست
حسن عالم چاشنی ازوے چشد
جملہ زشتیہا بگردش برتند
منکر استادیش رسوا شود

ماتریدیہ باری تعالیٰ کے افعال
باری تعالیٰ کے افعال اور حکمت و مصلحت کو مبنی بر حکمت و مصلحت مانتے

ہیں اگرچہ اس مصلحت اور حکمت کا تعلق خود ذات سے نہیں ہے بلکہ مخلوقات سے
ہے۔ اشاعرہ بھی اس کے افعال کو حکمت سے خالی نہیں مانتے۔ لیکن حکمت و
مصلحت کو لازم نہیں سمجھتے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس کے کچھ فعل بے حکمت و بے
مصلحت ہوں بر خلاف ازیں ماتریدیہ حکمت و مصلحت کو ضروری اور لازم مانتے
ہیں: ایسا نہیں ہو سکتا کہ اس کا کوئی فعل حکمت و مصلحت نہ رکھتا ہو۔ یہ اختلاف
محض نظری ہے عملاً کوئی فرق نہیں۔ کسی کو اس حقیقت سے انکار نہیں کہ باری
تعالیٰ کے تمام افعال پر حکمت اور مصلحت ہیں یہ

۱۔ شرح مواقف ص ۵۶، ۶۵۷۔ نظم الفرائد ص ۳۵۔

مولانا کس مسلک کے حامی ہیں، مجھے کوئی صریحی بیان نہیں ملتا، تاہم وہ باری تعالیٰ کے کسی فعل کو حکمت و مصلحت سے عاری نہیں مانتے، دنیا کی کوئی چیز، دنیا میں کوئی فعل، ہمارے نقطہ نظر سے اُس میں اچھائی ہو یا بُرائی، بے فائدہ اور عبث نہیں، ہم اس کی مصلحت سمجھ سکیں یا نہ سمجھ سکیں:

ہر جہ بیتی در جہاں از آیتے ہست بہر معنی و بہر حکمتے

کفر جو ہمارے لیے سب سے بدتر گناہ ہے، باری تعالیٰ کی اس میں بھی مصلحت ہے

کفر ہم نسبت بخالق حکمت است چون بہا نسبت کنی کفر آفت است

اُس کی آفرینش سراسر حق اور منفعت ہی منفعت ہے۔ یہ ہو سکتا ہے کہ ہم اس کی

منفعت اور افادیت کے محل اور ظروف نہ جانتے ہوں۔ منفعت اور افادیت کا

تعلق محل اور موقع کے علم سے ہے اور اسی لیے علم و دانش کی تحصیل ضروری ہے۔ علم

کے بغیر چیزوں سے نہ فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے نہ مضرتوں سے بچا جاسکتا ہے:

نیست باطل ہر جہ زرداں آفرید از غضب در علم و ز نصح و کلید

نفع و ضرر ہر یکے از موضع است علم زیں اور واجب و نافع است

حُسن و قبح کا شرعی ہونا

اشاعرہ استحقاقِ مدح و ثواب اور سزاواریِ مذمت و عقاب کے معنی میں حسن و قبح کو شرعی کہتے ہیں۔

شریعت نے جس عمل کو خوب کہا وہ خوب ہے، جس کو زشت کہا وہ زشت ہے۔ فعل

میں خود کوئی اچھائی یا بُرائی نہیں۔ معتزلہ حسن و قبح کے عقلی ہونے کے قائل ہیں۔

خود فعل اپنی جگہ خوب اور زشت ہے اپنی ذاتی حیثیت میں یا کسی اپنی ناگزیر صفت

کی وجہ سے۔ انسانی عقل سلیم اُس کی اچھائی اور بُرائی کو سمجھ لینے کے لیے کافی ہے۔

میری نظر سے مولانا کا واضح خیال تو نہیں گزرا لیکن قرآن و اشارات سے یہی معلوم

۱۰ شرح مواقف ص ۶۴۲۔

ہوتا ہے کہ وہ اشاعرہ کے ہم خیال ہیں اور حسن و قبح یا نیکی اور بدی کو شریعت پر موقوف مانتے ہیں۔

عقلاً کوئی فعل کیسا ہی بُرا اور ناسزا ہو لیکن اگر شریعت اس کا حکم دیتی ہے تو وہ دنیا بھر کی نیکیوں پر بھاری ہے:

ہر بدی کہ امر او پیش آورد
آن ز نیکیہاے عالم بگذرد
حتی کہ کفر؛ اپنے خلاق اور اپنے پروردگار کا انکار اور اس سے سرکشی اور بغاوت سے زیادہ عقلاً قبیح اور بُرا کون فعل ہو سکتا ہے لیکن اگر باری تعالیٰ کے حکم کی وجہ سے اس کا ارتکاب ہو اور شریعت نے اس کو فرض کر دیا ہو تو اس کی قیاحت اور بدی سب جاتی رہتی ہے اور وہی عین ایمان ہو جاتا ہے:

بد نما ند چوں اشارت کرد دوست
کفر ایماں شد چو کفر از بہر اوست
چنانچہ نہ نیکی مطلق ہے کہ ہر حال میں نیکی رہے اور نہ بدی مطلق ہے کہ ہر موقع پر بدی رہے۔ حالات اور ظروف کسی عمل کو نیک اور بد بناتے ہیں اور حالات و ظروف کا علم شریعت سے ہوتا ہے اس لیے "جز بر امر و نہی یزدانی متنن" اور نجات کے لیے اسی کی جبل متین پر اعتماد چاہیے۔

خیر مطلق نیست ز نیہای صحیحہ
شر مطلق نیست ز نیہای صحیحہ
اشاعرہ کے نزدیک باری تعالیٰ کا لوگوں کی ہدایت بعثت انبیاء و ارسال رسل اور منہائی کے لیے نبیوں اور رسولوں کو بھوت کرنا اور دنیا میں بھیجنا ممکن ہے بلکہ واقعہ ہے۔ باری تعالیٰ کا اپنے بندوں پر یہ احسان اور کرم ہے، اس کے لیے واجب اور ضروری نہیں۔ فلاسفہ اسلام اور کچھ معتزلہ اور ماتریدیہ اس لیے کہ اس میں مصلحتِ خلق ہے، ضروری اور واجب سمجھتے ہیں۔

۱۔ شرح مواقف ص ۶۶۳، ۶۶۵، ۶۶۰، نظم الفرائد ص ۳۶ (ذیلی حاشیہ)۔

مولانا کا خاص طور سے کیا خیال ہے، مجھے دریافت نہ ہو سکا لیکن مولانا عام عقائد میں اشاعرہ کا اتباع کرتے ہیں ساتھ ساتھ باری تعالیٰ کے لیے ان کے نزدیک کوئی شے قبیح نہیں اس لیے کوئی چیز اس پر واجب بھی نہیں، انبیا اور رسولوں کا بھیجنا بھی واجب اور ضروری نہ ہونا چاہیے۔ مولانا باری تعالیٰ کی آفرینش کو اس کا کرم اور احسان سمجھتے ہیں کہ :

از برائے لطفِ عالم را بساخت
ذہاراً آفتاب اور نواخت
اور اس احسان و کرم کا فائدہ صرف مخلوق سے تعلق رکھتا ہے، باری تعالیٰ سے
کوئی واسطہ نہیں رکھتا :

گفت پیغمبر کہ حق فرمودہ است
قصدمن از خلق احسان بودہ است
آفریدم تا ز من بسودے کنند
تا ز شہدم دست آلودے کنند
نے برائے آنکہ تا سودے کنم
وز برہنہ من قبائے بر کنم
فائدے اور سود میں اپنے واجب کو ادا کرنا بھی شامل ہے۔ اس لیے بظاہر وہ
اس خاص مسئلے میں اشاعرہ کے پیرو ہیں۔

باری تعالیٰ اگر انبیا علیہم السلام کو مبعوث نہ فرماتا تو کفر و دین میں
کوئی فرق نہ ہوتا۔ فرمان نہ آتا تو واجب اور ممنوع کی تمیز نہ رہتی۔ شریعت
نیک و بد مقرر کرتی ہے، شریعت نہ ہوتی تو نیک و بد سب ایک ہوتے۔ میزان
عدالت نہ قائم ہوتی تو نظم و ضبط ختم ہو جاتا۔ یہ واضح رہے کہ مولانا کے نزدیک
انسانی عقل اپنے طور پر استخراج اور کسی شے کے اکتشاف کی صلاحیت نہیں
رکھتی۔ حضرات انبیا کی وحی اور ان کی صدگوں تعلیمات کو الگ کر دیا جائے
تو انسان کے پاس کچھ نہ رہے گا۔ غرض یہ کہ باری تعالیٰ کا انسان پر یہ بہت بڑا
لہ لا اصل لہ (العراقی)

فضل ہے کہ اُس نے بعثتِ انبیا سے اُس کو نوازا:

حق فرستاد انبیا را بہر ایں
تا بعد اگر دوز ایشاں کفر و دیں
مومن و کافر، مسلمان و جہود
پیش از ایشاں جملہ یکساں مے نمود
پیش از ایشاں با ہمہ یکساں بدیم
کس ندانستہ کہ مانیک و بدیم
روز مرہ کی عملی زندگی میں فرماں برداروں اور نافرمانوں؛ نیکوں اور
بدوں کی حیثیت مقرر ہو جانا، کاروباری میدان میں اُن کی قیمتوں کا نمایاں ہونا
تاکہ نیکی اور بدی حسی واقعیت بن کر سامنے آجائے اور نیکی اور بدی اپنی مفید اور
مضر صورت میں واضح ہو جائیں؛ بعثتِ انبیا کا مقصد ہے:

حق فرستاد انبیا را با ورق
تا اگر زید ایں د اہنہا را بر طبق
اس بعثت کا بہت بڑا اور اہم فائدہ یہ بھی ہے کہ انسان کی باطنی حقیقت
اور روحانی شخصیت جو مادیت کے تہ بہ تہ علاقوں میں چھپی ہوئی اور تیرہ ہے
نکھر جائے اور آدمی مادیت کے وقتی اور فانی مطالبوں اور روحانیت کے
حقیقی اور ابدی تقاضوں میں فرق کر سکے اور محسوس کر لے کہ اس کی اصلی حقیقت
کیا ہے اور اس کا باطن کیسی کیسی نادر خصوصیتوں کا حامل ہے، اس کی صحیح شخصیت
کیا ہے۔ وہ کیا تھا اور کیا ہو گیا، چنانچہ انبیا علیہم السلام اس کی گذشتہ حیثیت
کی یاد دہانی کرتے ہیں کوئی نئی چیز نہیں پیش کرتے۔

ساہا ایں دروغ تن پیدا و فاش
روغن جاں اندر وفانی و لاش
تا فرستد حق رسول بندہ
دوغ را در خمیرہ جنبا نندہ
تا بجنبا ند بہنجا رو بفن
تا بد ائم من کہ پنہاں بود من
کائنات میں انسان کی حیثیت آوارہ اور کٹی ہوئی پتنگ کی تھی،
الگ تھلگ، خالق کائنات سے اس کا تعلق قائم کرنا گویا پوری کائنات کا

جزو بنا دینا ہے اور پوری انسانیت بلکہ پورے عالم کے ساتھ اس میں
خیر سگالی، ہمدردی اور عادلانہ جذبات پیدا کر دینا ہے۔ بعثتِ انبیا کی
ایک خاص غرض یہ بھی ہے۔ موسیٰ علیہ السلام سے باری تعالیٰ کا خطاب ہے :-
تو برائے وصل کردن آمدی نے برائے فصل کردن آمدی

ہر ایسی شے کو معجزہ کہتے ہیں جس کا مقصد نبوت و رسالت کا دعویٰ کرنے
میں معجزہ والے کی نبوت و رسالت کی تصدیق ہو۔ معجزے کی خاص شرط یہ ہے کہ
فطرت کے عام اور جاری قوانین کے خلاف ہو اور اس کا مقابلہ اور معارضہ کسی کے
بس کا نہ ہو۔

عام عادی اسباب کے بجائے معجزہ اسباب کی ایسی صنف سے تعلق رکھتا
ہے جو ان اسباب سے بالاتر اور خود ان اسباب میں تاثیر کا باعث ہیں، انبیا
علیہم السلام اپنے معجزات میں عادی اسباب کے سلسلے سے باہر نکل جاتے ہیں اور ان
اسباب کی تاثیروں کا ربط منقطع ہو جاتا ہے :-

در سبب منگر، دران افکن نظر	ہست بر اسباب، اسباب دگر
معجزات خویش بر کیواں زوند	انبیا در قطع اسباب آمدند
بے زراعت چاش گندم یافتند	بے سبب مر بجزو ایشکا فتند

معجزات کی اصل اغراض اللہ کے رسولوں اور نبیوں کی تصدیق ہے ان
کا باعث منکروں کا انکار ہے۔ حجت اور دلیل کی ضرورت اس کے مقابلے میں
پرہیزی ہے جو دعویٰ نہیں تسلیم کرتا :-

معجزو برہان چرانا زل شدے	گر نہ انکار آمدے اند ہریدے
بہر صدق مدعی در بے شکی	معجزہ ہمچوں گواہ آمد ز کی

۱۔ شرح مواقف ص ۶۶۶، ۶۶۵ -

معجزہ دلیل نبوت ہونے کے باوجود باعث ایمان اور نبی کی نبوت پر ایقان کی وجہ نہیں ہے۔ ایمان کے لیے نبی سے طبعی مناسبت اور اس کی کشش کی ضرورت ہے،

موجب ایماں نباشد معجزات بوئے جنسیت کند جذب صفات

معجزے کا مقصد منکرین دعوت اور دشمنان نبوت کو مغلوب اور ذلیل کرنا ہے۔ دلی تعلق پیدا کرنے کے لیے ہم جنسی اور باطنی مناسبت درکار ہے:

معجزات از بہر قہر دشمن ست بوئے جنسیت پے دل بردن ست

نا بکار اور تہی دست عجیب سے عجیب کرشمے دیکھ لیں لیکن قبولِ حق خیرس و خاشاک کا منصب نہیں۔ ناکارہ کا میلانِ خاطر ناکارہ کی طرف اور تہی دست کی توجہ تہی دست کی طرف ہوتی ہے حضرت موسیٰ کا کسی مست سے خطاب ہے :-

زاں عجب تردیدہ از من بے لیک حق را کے پذیرد ہر خسے

باطلان را چہ رہا بید ؟ باطلے عا طلان را چہ خوش آید عا طلے

ز انکہ ہر جنسے رہا بید جنس خود گا و سوے شیر نر کے رو نہد

ابو جہل نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے معجزے کی خواہش کی آپ نے اس کی خواہش پوری کر دی۔ معجزہ دیکھنے سے اسے کیا فائدہ ہوا؟ ایمان و ایقان کے بجائے اس کے شکوک و شبہات میں اضافہ ہوا:

معجزہ جست از نبی بو جہل سگ دید و نفرو دش از الا کہ تنگ

بر خلاف انہیں جن بزرگوں کو اللہ کے رسول پر ایمان ہے انہیں کسی شرقِ عادت کی ضرورت نہیں۔ ان کے ایمان میں تنازگی کے لیے اللہ کا رسول سراپا معجزہ اور شوقِ عادت ہے:

در دل ہر امتی کز حق مزہ است اور آوازہ ہمہ بر معجزہ است

سمعیات

اشاعرہ ایسے شخص کو نبی اور رسول کہتے ہیں جس کو باری تعالیٰ نے انبیاء و رسل اپنی مخلوق میں اپنے احکام کو پہنچانے کے لیے مبعوث کیا ہو۔ ایسے شخص کی برگزیدگی یا انتخاب کے لیے خاص شرائط یا خاص صلاحیتیں ضروری نہیں۔ یہ برگزیدگی محض فضل و کرم ہے جس کو چاہتا ہے اُس کو نوازتا ہے۔ یہ مولانا نے بھی انبیاء و رسل علیہم السلام کو برگزیدہ پیغامبروں اور باری تعالیٰ کے احکام پہنچانے والوں کی صورت دی ہے اور اُن کے انتخاب کیے جانے کے لیے کسی شرط اور صلاحیت کا ذکر نہیں کیا ہے تاہم مولانا کے یہاں انبیاء کا تصور ظواہرِ نصوص سے کہیں زیادہ صوفیانہ روایات اور مشاہدات پر مبنی ہے۔

قرآن و حدیث کے ظواہر کو سامنے رکھ کر علمائے ظاہر نے انبیاء و رسل کا جو تصور پیش کیا ہے وہ بہت سادہ اور واضح ہے۔ اس تصور میں بشریت پوری طرح نمایاں ہے؛ اُن کی تبلیغ کے طریقے، معاشی، اور معاشرتی اعمال، جنگ و صلح، کامیابیاں اور ناکامیاں، جسمانی اذیتیں، مالی پریشانیاں، حزن و ملال، مسرت و انبساط، غرض یہ کہ اُن کی نجی اور بیرونی زندگیاں نصب العینی بلندیوں کو چھوتے ہوئے بھی انسانی ہیں اور بالکل فطری اور عادی۔ برخلاف ازیں ارباب باطن اور اہل کشف و مشاہدہ کے بیانات سے ان برگزیدہ بندوں کا جو نقش ابھرتا ہے، وہ بہت زیادہ ماوراء القطرۃ اور مافوق البشریت ہے۔

عوام کی عجوبہ پسندی، عقیدت و محبت اور اہل باطن سے ارادت سب نے

۱۔ شرح مواقف ص ۶۲۳۔ شرح عقائد السنفی، مطبع محمدی ص ۱۱۔

مل کر اس کشفی اور الہامی تصور کو مقبول عام کر دیا۔ اس تصور کی پیچیدگیاں اور
دقتیں اہل نظر سے چھپی نہیں، مولانا نے فنا اور بقا سے ان دفتوں کو دور کیا ہے اور
ظاہرِ نصوص کو اربابِ باطن کے شہود سے تطبیق دی ہے۔

مولانا کے نزدیک انبیاء علیہم السلام اپنی اصل اور حقیقت میں اس جہان سے
تعلق نہیں رکھتے۔ وہ عالمِ بالا کی مخلوق ہیں چنانچہ ان کا میلان ہمیشہ عالمِ بالا کی
طرف ہوتا ہے؛ اس عالمِ آب و گل سے بے نیاز:

انبیا چوں جنسِ علیین بُدند سوئے علییں سجان و دل شُزند
اُن پر فرشتے نازل ہوتے ہیں، یہ نزول اُن کی جنسی کشش کا نتیجہ ہے؛ جنسِ جنس
کو اپنی طرف کھینچا کرتی ہے:

انبیا چوں جنسِ روحِ ندوملک مر ملک را جذب کردند از فلک
جان ہی جان ہیں، کمیت اور مقدار سے بری، دراز و کوتاہی سے بلند؛
آن دراز و کوتاہی در جسمہاست آن دراز و کوتاہی اندر جان کجاست
یہ بشریت ایک طرح کا بیرونی غلاف ہے کہ کہیں عوام غیر جنسِ جان کر وحشت
نہ کریں:

زراں بود جنسِ بشر پیغمبراں تا بجنسیت رہند از ناوداں
اُن تہی و ستان قسمت کی بے بصیرتی تھی جو ان ارواحِ مقدسہ کو برابر بشر ہی
سمجھتے رہے اور کہتے رہے کہ ہم بھی بشر اور یہ بھی بشر:

گفت اینک بشر ایشاں بشر ما و ایشاں بستہ خواہیم و خور
اس نہ استند ایشاں از عما ہست فرقے در میان بے منتہا
بیرونی غلاف سے دھوکا کھا گئے اور مقابلے میں صاف بستہ ہو گئے؛ سمجھے کہ
مقابلہ انسان کا انسان سے ہے:

قصہ جنگ انبیاء داشتند جسم دیدند، آدمی پیدا شدند
 بظاہر اکیلے ہیں لیکن صد جہاں در بغل۔ چھوٹی مٹی جسدی صورت میں لپٹے ہوئے
 اور پورے عالم کبیر کو اس کی ساری وسعتوں کے ساتھ مسخر کیے ہوئے۔ انہیں کیلا
 اور کمزور خیال کرنا کیسی افسوس ناک حماقت تھی :

ہر پیمبر فرد آمد در جہاں
 عالم کبریٰ بقدرت سخرہ کرد
 فرد بود و صد جہانش در نہاں
 کرد خود را در کہیں نقشے نورد
 ابلہاں نش خرد دیدند و ضعیف
 کے ضعیف ست آنکہ باشہ شد حیرت
 ابلہاں گفتند مردے پیش نیست
 دے آنکو عاقبت اندیش ٹہست
 یہ آب و گل سے صاف ہو چکے، سمندر میں مل کر سمندر ہو گئے، زنداں کی تنگ
 کوٹھری سے باہر آگئے، اب پہنائیاں ہی پہنائیاں ہیں :

پاک گشتہ آں، زر گل صافی شدہ
 در فرونی آمدہ درانی شدہ
 ترک گل کردہ، سوے بحر آمدہ
 رستہ از زندان و گل بجرے شدہ
 اُن کے نفس مرچکے اس لیے جتنے نفسانی عیوب ہیں، وہ اُن سے بری ہیں، کینہ، حسد
 اور عداوت سب سے پاک۔ منکران خدا اور دشمنان دین سے ان کے انتظامی سلوک
 کا باعث خود دشمن ہیں، اُن کے زخم ان کے اپنے ہاتھ کے لگائے ہوئے ہیں۔ لعل
 کو شعاعِ آفتاب سے روکنے میں کس کو ضرر اور نقصان پہنچتا ہے تو آفتاب
 کی عداوت کا کیا ذکر :

دشمن خود بودہ اند آں منکران
 دشمن آں باشد کزو آید عذاب
 زخم بر خود مے زردند ایشان چنان
 مانع آید لعل را از آفتاب
 مانع خویش اند جملہ کافران
 از شعاع جوہر پنجمیہ را
 دنیا انہیں قبول کرے یا رد، انہیں اس سے سروکار نہیں۔ تسلیم و رضا،

تعمیل حکم اور اطاعت آن کا شیوہ۔ تنہا باری تعالیٰ کی مدد اور یاری پر ان کا بھروسہ:

بیچ مارا باقبولی کار نیست
کار ما تسلیم و فرماں بردنی است
غیر حق جان نبی رایا نیست
باقبول و رد خلقش کار نیست

کار و بار جہاں کا انتظام و انصرام عہد بہ عہد ان سے متعلق ہے:

صد ہزاراں انبیاءے حق پرست
خود بہ قرآن سے سیاستہا بدست
اسباب طبیعیہ کی تاثیر کو ان کے معاملات میں دخل نہیں۔ چرخ کی ستمگاری اور
ستاروں کی ناہنجاری ان کے لیے بے معنی:

کار ہمارا نبیا و مرسلون
ہست از افلاک و اختر ہا برون
خود پیشرو ہیں اور اپنے ہی پیرو، اپنی روشنی میں چلتے ہیں اور اپنے اوپر ایمان
رکھتے ہیں:

پیر و نور خود ست آں پیش رو
تابع خویش ست آں بنجوش رو
مومن خویش ست و ایماں آورید
ہم بدایا نورے کہ جانش ز اں چرید
اس لیے کہ وہ خود ہیں ہی نہیں، ان میں جو خودی بول رہی ہے وہ ان کی خودی
نہیں؛ ان کی سماعت، بصارت اور اس کا علم و احساس؛ کوئی شے ان کی نہیں؛
ان کے پردے میں حق تعالیٰ کی سماعت، بصارت اور علم فعال ہے۔ حضرت نوح
کی زبان سے ارشاد ہے:

بنگرید اے سرکشوں! من ہن نیم
چوں زجاں مردم بجاناں زندہ ام
چوں مردم از حواس بوالبشر
چونکہ من نیستم، اس دم زہست
من زجاں مردم بجانان من زکم
نیست مرگم، تا ابد پانیدہ ام
حق مرا شد سمع و ادراک و بصر
پیش اس دم ہر کہ دم زد کا قرابت
انبیا کا ظاہری کردار تو جو ہے وہ ہے اور اس سے بغیر امتیاز سب مستفیض ہیں

اس کے ساتھ ان کی باطنی تاثیریں ہیں جن سے خواص اور ارباب باطن فائدہ اٹھاتے ہیں :-

انبیاء اور درویشوں ہم نعمت ہا بست طالبان رازان جیات بے بہا بست
ان کی وسعتیں اس تنگناے عالم آب و گل میں نہیں سما پاتیں تو شاہانہ شان و
شکوہ سے لامکاں کی طرف اپنالو و شکر لے جاتے ہیں اور دنیا سے منہ موڑ لیتے
ہیں :

انبیاء را تنگ آمد ایں جہاں چوں شہاں رفتند اندر لامکاں
شیخ اکبر تمام انبیا علیہم السلام کو اصلاً حقیقت محمدیؐ کا ظہور کہتے ہیں
اس حقیقت کا اپنے تمام ادل و آخر کمالات کے ساتھ ایسا ظہور جو ہر عہد اور ہر
زمانے سے ہم آہنگ ہو ممکن نہیں۔ اس لیے یہ حقیقت اسم، دہر، کے تقاضوں
کے باعث ہر زمانے میں جدا جدا صورتوں میں ظاہر ہوتی رہتی ہے۔ ہر صورت
کا ظہور ایسے مراتب و کمالات کے ساتھ ہوتا ہے جو اس کے عہدِ ظہور سے میل کھائیں
حقیقتِ محمدیہ کی یہ عہد بہ عہد الگ الگ صورتیں، انبیا و رسل ہیں۔

ان عہد بہ عہد صورتوں کا بعینہ حقیقتِ محمدیہ ہونا یا اس سے الگ یا دوسرا
ہونا احوال پر موقوف ہے؛ کثرت اور خلق و آفرینش کا حکم غالب ہے تو یہ صورتیں
آپس میں بھی الگ الگ ہیں اور حقیقتِ محمدیہ سے بھی جدا۔ یہ صورتیں یا انبیا حق
تعالیٰ کے خاص خاص اسما کا منظر ہیں اور حقیقتِ محمدیہ سب اسما کی جامع ہے۔
اگر کثرت کے بجائے وحدت کا حکم چھایا ہوا ہے تو سب عہدوں میں حقیقتِ محمدیہ
ہی حقیقتِ محمدیہ ہے، نہ دوسرا پیغمبر نہ دوسرا پیغام؛ اول سے آخر تک ایک
دین، ایک اعمال اور ایک رسول ہے۔

لے مقدمہ شرح نصوص از داؤد قیصری، فصل ہشتم، مخطوطہ کتابخانہ قاضی صاحب رام پور۔

مولانا نے بھی ”نام احمد نام جملہ انبیاست“ کہا ہے لیکن اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ یہ آخری عدد ہیں اور آخری عدد میں تمام اعداد شامل ہوتے ہیں گویا وہ تمام کمالات جو الگ الگ ہر سہ نبی میں موجود رہے ہیں آنحضرت میں وہ سب یکجا ہو گئے ہیں۔ شیخ کے تصور سے مولانا کا تصور انبیاء کس قدر متاثر ہے، یہ ارباب حال جانیں۔ مجھ بے ذوق کو ان میں یکسانی نہیں نظر آتی۔

مثنوی سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تصور
 محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پیدا ہوتا ہے وہ بہت بڑی حد تک کشف و مشاہدات پر مبنی ہے۔ بشری رُخ بہت مبہم اور دھندلا ہے، ماورائیت اور فوق البشریت نے انسانی خدو خال کو پوری طرح چھپا لیا ہے۔ اس تصور میں کتنی واقعیت ہے، اس کا فیصلہ اصحاب کشف کر سکتے ہیں۔ اس میں حسیت اور خارجیت کم اور داخلیت و روحانیت زیادہ ہے۔

نبی علیہ السلام کا ایک ظاہری اور حسی وجود ہے دوسرا معنوی اور باطنی اور یہی اصل اور مغز ہے۔ دنیا کے سامنے صرف ظاہری رُخ ہے، باطنی سب سے مخفی اور نہاں ہے۔

ظاہریش را شہرہ گہیاں کنیم
 باطنش را از ہمہ پنہاں کنیم
 آپ کی ظاہری اور حسی ہستی یہ ہے کہ آپ بشر ہیں اور دوسرے نبی نوع کی طرح اسی گوشت پوست اور آنھیں عناصر سے مرکب جن سے دوسرے انسان :
 ہست ترکیب محمد لحم و پوست
 گر چہ در ترکیب ہر تن جنس اوست
 مگر یہ عام ترکیب بھی کچھ ایسی خصوصیتیں رکھتی ہے جن سے دوسری ترکیبیں محروم ہیں
 گوشت دارد، پوست دارد استخوان
 بیچ این ترکیب را باشد ہماں
 یہ ترکیبی قوام ایسی حقیقت کو نتھامے ہوئے ہے جو مصدر بہرہ معجزہ ہے :
 کاندراں ترکیب آمد معجزات
 کہ ہمہ ترکیبہا گشتند مات

اس ترکیب کو دوسری ترکیبوں سے اس معنی میں مشابہ کہا جاسکتا ہے کہ شکل و سہیت یکساں ہے لیکن خصوصیات میں یہ ترکیب اور دوسری ترکیبیں آپس میں کوئی نسبت نہیں رکھتی۔
ظاہر شماند بظاہر ہاویگ قرص نان از قرص مد دورست نیک

کہنے کو یہ بدن ہے لیکن دوسرے بدنوں کے مقابلے میں یہ بدن خود جان ہے؛
مصطفائے کوہ کہ جسمش جاں بود تا کہ رحمن علم القرآن بود
آپ مجسم آئینہ تھے، دیکھنے والوں کا باطن آپ میں منعکس ہوتا تھا؛ کور باطن آپ کو
دیکھتے تو آپ کو کریم المنتظر پاتے یہ خود ان کا باطن تھا جو انھیں کہہ یہ دکھاتا تھا؛
دید احمد را ابو جہل و بگفت ز رشت نقشے کز بنی ہاشم شکفت
گفت احمد مرورا کہ راستی راست گفتمی گر چہ کار افزاستی
روشن ضمیر آپ پر نظر ڈالتے تو حسن و جمال کا نقش بے مثال پاتے، دیکھنے والوں
کا اندرون آپ کے آئینہ جمال سے پلٹ کر انھیں نظر آتا تھا؛

دید صد یقینش بگفت اے آفتاب نے ز شرقی نے ز غربی خوش ثبات
گفت احمد راست گفتمی اے عزیز اے رہیدہ تو ز دنیاے پنچیز
ان متضاد بیابانوں کی تصدیق پر حاضرین کو تعجب ہوا۔ آپ نے اپنی آئینہ رومی کی
خصوصیت بیان فرما کر ان کا تعجب دور فرمایا؛

گفت من آئینہ ام مصقول دست ترک و سہر و درمن آں یلید کہ ہست
اپنے حسی وجود میں حسب و نسب کے لحاظ سے بھی آپ کی عظمت اور وجاہت
غیر معمولی بلکہ بے نظیر تھی جن پشتوں اور جن شکموں سے ہوتے ہوئے آپ تشریف
لائے ہیں وہ تا آدم دنیوی وجاہت کے مسلسل حامل اور وراثت کے ہر شاخے سے

لہ لہ لہ میں تخریج نہیں کر سکا۔

پاک رہے ہیں، اجتماع کے ہر شعبے میں عوامیت کے ہر شعبے سے بری؛ سید ابن سید ابن سید

تا بہ پشت آدم اسلافش ہمہ مہترانِ رزم و بزم و ملحمہ
آبا و اجداد سے یہ صلبی تعلق صرف ظاہری ہے؛ محض گوشت پوست کا رشتہ؛

اسی نسب خود پوست اور بودہ است کنز شہنشاہانِ مہ پا بودہ است
منز اور معنوی وجود حسب و نسب کی آلودگیوں سے برتر ہے حسب و نسب کے تعلق
کے لیے یک جنسی ضروری ہے اور آپ کا کوئی ہمجنس نہیں؛

منز اور خود از نسب دورست پاک نیست جنسش از سمک کتن سماک
آپ مقصد آفرینش ہیں۔ ظاہر حضرت آدم مقدم سہی لیکن باطناً سبقت آپ کو حاصل
ہے۔ آنحضرت کی زبان سے مولانا کہتے ہیں؛

گر بصورت من ز آدم زارادہ ام من معنی جد افتادہ ام
فرشتوں کا حضرت آدم کو سجدہ، حضرت آدم کی عالم بالا میں سکونت نبی علیہ السلام
کو سجدہ تھا۔ عالم بالا آپ کی تنگ و تاز کا میدان تھا، حضرت آدم تو آگے پیڑھے
کز برائے من بر ش سجدہ ملک از پے من رفت بر ہفتسم فلک

حضرت آدم کی پیدائش کا باعث آپ ہیں۔ کائنات درخت ہے اور آپ حاصل
ظاہر میں درخت پھل سے پہلے ہے لیکن اصل غرض و غایت ہونے کی وجہ سے پھل
کہیں پہلے ہے

پس ز من زاریدہ در معنی پدر پس ز میوہ زاردر معنی شجر
اسی لیے آپ اول بھی ہیں اور آخر بھی؛

۱۰ غاباً "لولاک لما خلقت الافلاک سے استخراج ہے" وقال الصنایٰ مومنون

المصنوع ص ۲۲ -

بہر ایں فرمودہ است آن ذوفنون رمز سخن الآخرون السابقون لہ
تمام انبیا حضرت آدم کو شامل کر کے فرع ہیں، آپ اصل، دوسرے مقتدی اور
آپ مقتدی۔ لو اے رحمت آپ کے ہاتھ میں ہو گا اور دوسرے اس کے سائے میں۔
مصطفیٰ زین گفت کا دم و انبیا خلف من باشند ز زبیر لوانہ

آپ کا معنوی وجود بشریت سے بلند اور انسانی نقصوں سے پاک ہے بشریت
آپ پر چھائے ہوئے اور آپ کو ڈھانپے ہوئے جھاگ ہیں جس کے نیچے ٹھائیں مارتا
سمندر ہے۔ خوگر محسوس کی نظر بشریت پر مرکوز رہ جائے اور جھاگوں کے نیچے اصل
سمندر تک نہ پہنچ پائے تو مینائی کا قصور، عقل کی کوتاہی ہے، سمندر کا کیا گناہ ہے؟

کافران دیدند احمد را بشر
چوں ندیدند ازوے انشق القمر
خاک زن در دیدہ حسس بین خویش
دیدہ حسس، دشمن عقل ست و کیش
دیدہ حسس را خدا غماش خواند
بت پرستش گفت و ضد ماش خواند
ز انکہ او گفت دید و دریا را ندید
ز انکہ حالے دید و فردا را ندید

بھڑا اور شہد کی مکھی دونوں ایک پھول سے غذا حاصل کرتی ہیں لیکن اتنی
مشابہت سے دونوں ایک نہیں ہو جاتیں۔ دونوں الگ الگ حقیقتیں ہیں
دونوں کی خاصیتیں جدا جدا ہیں؛ ایک کا حاصل شہد ہے دوسری کا زہر؛
ہر دو بیک گل خوردہ، زہنور و نخل لیک زیں شدنیش و زان دیگر غسل
آپ کا جسدِ اطہر ایسا سب سے جس میں بجز وحدت کے سوتے کھلے ہوئے ہیں یہ پانی

لہ اخرج ابن راہویہ و ابن ابی شیبہ من مکحول من حدیث طویل و سخن الآخرون السابقون
یوم القیامتہ خصائص کبریٰ ص ۲۰۹۔ ۲۱۰ من روایت احمد و ابی یعلیٰ عن ابن عباس
و بیدی لوار احمد و لافخر آدم فمن دونہ تحت لوانی و لافخر؛ خصائص ص ۲۲۰۔

سبوح کا نہیں سمندر کا ہے:

چوں بدریہ راہ نشد از جانِ نحم نحم با جیحوں بر آرد اُشتنم
 یہ سبوح، سبوح نہیں دریا ہے۔ اس سے جو نکلتا ہے سمندر سے نکلتا ہے:
 زراں سببِ نقلِ گفتہ دریا بود گرچہ نطقِ احمد گویا بود
 گفتہ او جملہ در بحر بود کہ دلش را بود در دریا نفوذ
 جسدا طہر در سچہ ہے جس میں سے آفتابِ حقیقی چمک رہا ہے جہاتِ ششگناہ اور
 فضا میں سے ہو کر نہیں۔ اس دریچے میں جس راہ سے آفتاب ہو کر چمک رہا ہے
 وہ عام اور معلوم راہ نہیں خود در تپکے بھی اس رستے سے آشنا نہیں۔ فضا پر
 اگر گھٹا ٹوپ اندھیرا چھا جائے تو بھی اس دریچے سے نکلنے والی شعاعیں بے روک
 روک پھیلتی رہتی ہیں:

ہم از ان خورشید ز در روز نے لیک از راہ وسوے معبود نے
 در میانِ شمس و ایں روزن رہے ہست، روز نہا نشد زراں آگے
 تا اگر ابرے بر آید چرخِ پوش اندریں روزن بود نورش بپوش
 غیر راہِ این ہوا و شش جہت در میانِ روزن و خور ما لفت
 اس دریچے کو دیکھنا خود آفتاب کو دیکھنا ہے، اس کی چاکری آفتاب کی چاکری ہے
 اس کا پھینکنا خود خالق کا پھینکنا ہے:

خدمتِ او خدمتِ حق کردن ست روز دیدن، دیدن آں روزن ست
 ما رمیت اذ رمیت، احمد بدست دیدن او دیدن خالق بدست
 یہ اہلِ کشف کا شہود ہے کہ:

مدحت و تسبیح او تسبیح حق میوہ مے روید ز عینِ این طبق
 سببِ روید زین طبق خوش لخت لخت عیب نبود گر نہی نامش در خست

ایں سبدر را تو درخت سیبِ حواں
 آ نچہ روید از درختِ بارور
 پس سبدر را تو درختِ بختِ ہیں
 اگر رومیؒ سے اسہال ہو تو وہ رومیؒ کہاں
 روشتنی پیدا ہو تو وہ سرمہ ہے خاک نہیں :

نمان چوں اطلاق آوردے مہریاں
 خاک رہ چوں چشمِ روشن کردو جہاں
 چنانچہ مولانا کی تفسیر کے مطابق ہے
 بندۂ خود خواند احمد در رشاد

جملہ عالم را، بخوان "قل یا عباد"
 اُس آفتابِ حقیقی نے آپ کے تنِ خاکی یا فلکِ زنگاری سے طلوع ہو کر آپ کے
 ہی نور کو یا چاشت کی روشنی کو جو آپ کے نور کی پر تو ہے گواہ بنا کر اعلان کر دیا
 کہ آپ کا یہ جسدِ اطہر بھی بے تعلق نہیں کر دیا گیا ہے :-

زراں سبب فرمودینرداں "والضحیٰ"
 قول دیگر کا بنِ ضحیٰ را خواستار
 باز "واللیل" مست ستارِ سی او
 آفتابش چوں بر آمد زراں فلک
 وصل پیدا گشت از عین بلا
 بہی بدنی تعلق تھا جس کے باعث حضرت جبریل کو ان کی اصلی صورت میں دیکھ کر
 آنحضرتؐ بیہوش ہوئے تھے :-

یہ مولانا کا تفسیر ہے جمہور مفسرین کے نزدیک یہ خطاب باری تعالیٰ کی طرف سے ہے۔

جسم احمد را تعلق بدیدان اگر بدن سے تعلق نہ ہوتا تو:

آن تغیر آن تن باشد بدان

آفتاب از ذرہ کے مدہوش شد آپ کی جسمانیت بیہوش ہوئی تھی:

شمع از پروانہ کے بیہوش شد

نقش احمد راں نظر بیہوش گشت اگر کہیں آپ اپنے آپ کو حضرت جبریل کو دکھا دیتے تو وہ ابدال آباد تک بھی ہوش میں نہ آتے:

بحر از مہر کف پر جوش شد

احمد را بکشاید آن پر جلیل کل مغیبات آپ کے سامنے حاضر رہتے ہیں۔ آپ کی خود استغرافی کی وجہ سے کوئی شے او جہل ہو جائے تو اور بات ہے:

تا ابد بیہوش ماند جبر ایل

گر چہ ہر غیبی خدا مارا نمود چنانچہ اسرار آپ کے لیے اسرار نہیں۔ ارواح کی گردشیں اور مقام آپ کے لیے سب ہو پیرا ہیں:

دل در اں لحظہ بخود مشغول بود

پس بیدار اولے حجاب اسرار را پس چو دید آن روح را چشم عزیز ہمارے اچھے برے اعمال سب آپ کے سامنے ہیں:

سیر روح مومن و کفار را

پس برو پنہاں نماذیت مسیح چینز

اے ابو نعیم کی ابو امامہ سے روایت میں عزاب ہے، عقاب یا عراب کا مکالمہ یا غلم غیب کے متعلق اس روایت میں کوئی ذکر نہیں، روایت اتنی ہے "دعا رسول اللہ بخفیۃ فیس احد، ہماثم جاء عراب فاحتل الاخر فرمى به فخر حبت منه حية فقال رسول الله من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يلبس خفيه حتى ينفضه ما خصائص ۶۵۔"

آنکہ یا بدبو سے حق را از یمن
مصطفیٰ چوں بوے برد از راه دور
چوں نیاید بوے باطل را از من
چوں نیاید از دربان ما بخور
ہم بیاید بیک پوشاندر ما
بوے نیک و بد بر آید بر سما
آپ کی قوت و طاقت کا مقابلہ، روے زمین کی طاقتوں کا ذکر کیا، اجرام سماوی
کی طاقتیں بھی نہیں کر سکتیں :

احمد! خود کیست اسپاہ زمیں
آپ ہمہ بینائی و ہر شنوائی ہیں :

سرکش گوش محمد در سخن
سر سیر گوش ست و چشم ست ایں نبی
کش بگوید در نبی حق ہو آذین
رحمت اور مرضع ست و ما صبی
اور آج بھی جب کہ آپ کا جسد مقدس خاکِ یثرب میں آرام فرما ہے اور جسمانی حسین
خوابیدہ ہیں، وہ عظیم اور طاقت ور رُخ بحالہ قائم اور باقی ہے :

اندر احمد آں حسے کان غارب ست
واں عظیم الخلق آں کو صفر ست

مولانا کے نزدیک ذاتِ احمد احد میں فنا تھی، احمد ہی احد تھا۔ احمد صرف صورت
تھی بس :

شد فنا، ہستش محواں اے چشم نشووخ
در چنپیں جو خشک کے ماند کلورخ

پیشِ اس خورشید کے تابد ہلال
با چنناں رستم چہ باشد زور زال

طالب است غالب آں کردگار
تازہ ہستیہا بر آرد او دمار

اس ہمہ دانی، اعمال عباد سے باخبری اور ان کے مقامات و مراتب سے واقفیت کی وجہ

۱۴ "انی لا وجد نفس الرحمن من جانب الیمن" احمد عن ابی ہریرۃ۔

سے آپ گواہ ہیں اور باری تعالیٰ دا اور و حاکم۔ آپ کا شاہد اور گواہ نام اسی وجہ سے رکھا گیا ہے کہ آپ عادل مطلق کی آنکھ ہیں، بندوں کے اعمال کے فیصلے آپ کی دیکھی ہوئی حقیقتوں کی بنیاد پر ہوں گے:

لاجرم نامش خدا شاہد نہباد
در نظر بودش مقامات العباد
بشکند گفتش خمار سہر صدراع
شاہد مطلق بود در سہر نزاع
شاہد عدل ست شاہد ان ست
نام حق عدل ست شاہد ان ست

عالم کو پیدا کرنے کی وجہ آپ کا وجود گرامی ہے۔ "کُنْتَ كُنْزًا خَفِيًّا فَاحْبَبْتُ
أَنْ أَعْرِفَ وَفَخَلَقْتُ الْخَلْقَ" میں جس حقیقت کے اخفا کا ذکر ہے وہ
عشق محمد ہے، اسی کی پردہ داری تھی:

بود مایہ حبلہ پردہ سازیش
عشق حق و سر شاہد بانہ پیش
در شب معراج شاہد باز ما
پس از ان "یولاک" گفت اندر لقا

دیگر انبیا علیہم السلام میں آپ کا طرہ امتیاز عشق و محبت ہے:

بہر عشق اور اند لو ناک گفت
با محمد بود عشق پاک جفت
پس مراد را از انبیا تخصیص کرد
منتہی در عشق چون او بود فرد

جننے فیض اور بخشش کائنات کے حصے کی ہیں ان کا وسیلہ آپ ہیں۔ آپ
سرچشمہ ہیں جس سے تمام نہریں فیضیاب ہیں۔ پوری کائنات کو آپ سے تعلق
اور ربط ہے اور آپ کو اس سے باپ جیسی شفقت ہے گویا آپ کل ہیں اور
کائنات اجزاء۔ نہروں کا تعلق سرچشمے سے منقطع ہو جائے، اجزاء اپنے کل سے
الگ ہو جائیں تو سرچشمے کا نقصان نہیں۔ اجزاء اگر کل سے وحشت کرنے لگیں

۱۔ الدلمی فی مسند الفردوس عن ابن عباس۔ ۲۔ فیہ ما فیہ ص ۲۲۵۔

تو کل کا ضرر نہیں :

گفت پیغمبرِ شہداء سے مہاں
 زماں سبب کہ جملہ اجزائے میند
 جزو و ازیں کل گم برد، یکسو رود
 فنا اور از سر نو ہستی کا نام اگر قیامت ہے تو آنحضرت جن کی بشریت فنا ہو گئی
 اور از سر نو ہستی ایزد میں آپ کا ظہور ہوا، خود قیامت ہیں، آپ کی پہلی
 ولادت کے آثار جاتے رہے اور مکرر اور نئی ولادت سے آپ کو نیا وجود حاصل
 ہوا ہے :

پس محمد صدق قیامت بود نقد
 زادہ ثانی سبت احمد در جہاں ، صدق قیامت بود او اندر عیاں
 دیگر انبیا میں جو کمالات الگ الگ ہیں، آپ میں وہ سب یکجا ہیں۔ آخری رسول
 ہونے کی وجہ سے آپ پر عدد مکمل ہوا ہے اور آخری عدد میں پہلے سب عدد
 شامل ہوتے ہیں :

نام احمد نام جملہ انبیا سبت
 چونکہ صد آمد نو در ہم پیش ماست
 آپ کا جسدِ اطہر دیکھنے میں سب کے ساتھ ہے۔ لوگوں کے ساتھ آپ کا اٹھنا

۱۔ "انا اولیٰ بالمؤمنین من انفسہم" الجامع الصغیر للسیوطی ص ۲۷۰۔ نیز
 قرآن مجید "النبیٰ اولیٰ بالمؤمنین" الخ و از واجہ امہاتہم سے آپ کا
 والد ہونا مستنبط ہوتا ہے۔

۲۔ غالباً اشارہ ہے "انامن اللہ والمؤمنون منی" کی طرف، وقال ابن حجر
 اعرفہ، الفوائد المجموعہ ص ۱۸۳۔

بیٹھنا ہے لیکن یہ زمینی اور ظاہری ہستی آپ نہیں ہیں، آپ کی نگ و تاز کا میدان تو عالم بالا ہے کہ ”مے دؤم بر چرخ ہفتم جوں زحل“ یہ محض سایہ ہے جو سب کے ساتھ

ہے :-

برتر از اندیشہا پایہ من ست

ہم نشینت من نیم سایہ من ست

خارج اندیشہ پویان گشتہ نام

زانکہ من ز اندیشہا بگذشتہ نام

یہ غیر معمولی اور برتر از اندیشہ کمالات اور یہ امتیازی خصوصیات رکھتے ہوئے بارگاہ بے نیاز میں آپ کی نیاز مندی یہ تھی، ایک یہودی کی زبان سے مولانا بیان

کرتے ہیں :

شمر سارست از تو ایں جزو مہین

سجڑہ میگردد او، کہ اے کئی زمین

من کہ جزو م، ظالم ولد و غوی

تو کہ کئی، خاضع امر وے سائی

من کہ جزو م در خلافت و در سبق

نور کہ کئی، خوار و لرزاں زحق

نبوت احمدی کا یہ تصور جو مولانا کا ہے، اس میں شیخ اکبر کی حقیقت محمدیہ کا کہیں ذکر نہیں۔ مولانا کے خیالات اور شیخ کی حقیقت محمدیہ میں کہیں کہیں مشابہت اتنی ہی ہے جتنی ایک عہد کی اور ایک طبقے کی فکر میں ہوتی چاہیے۔ شیخ اکبر کی ”حقیقت محمدیہ“ ان کے پیچیدہ نظام، وحدت وجود کا ایک حصہ ہے اور مولانا کے خیالات سادہ کشف و مشاہدہ پر مبنی۔

شیخ اکبر کے نزدیک باری تعالیٰ کے اسما و صفات کا ایک عینی یا علمی ثبوت ہے اور دوسرا خارجی یا مظہری وجود۔ یہ اسما و صفات اپنی ان خارجی صورتوں کے رب ہیں، خارجی صورتوں کی نشوونما کا تعلق ان اسما سے ہے اور یہ ان کی مربوب ہیں۔ اسمائے الہی میں ”اللہ“ جامع اسم ہے، تمام اسما و صفات کو شامل۔ باقی

سے مجھے نہیں ملی۔

سارے اسماء اسی سے فیض پاتے ہیں۔ ”حقیقتِ محمدیہ“ اس اسم جامع کا منظر اور اس کی خارجی صورت ہے۔ اس صورت کی نشوونما اس اسم جامع سے متعلق ہے یہ رب اور صورت مر بوب ہے۔

پوری کائنات؛ ازل سے اب تک، ظاہر و باطن سب حقیقتِ محمدیہ یا اسم جامع؛ اللہ کا منظر اور خارجی وجود ہے اور یہی اسم جامع اس کا رب اور پروردگار ہے اور سب اسماء و صفات کو شامل ہونے کی وجہ سے رب الارباب ہے گویا حقیقتِ محمدیہ پوری کائنات کو اپنے اسم جامع یا رب الارباب کے واسطے سے نشوونما دیتی ہے۔ اسم ”ظاہر“ کے حکم سے ظاہر عالم کی اور اسم ”باطن“ کے حکم سے باطن عالم کی حقیقتِ محمدیہ کی خارجی صورت کائنات سے مناسب اور اس کے مطابق ہے کیونکہ اسی کی خارجی یا منظری صورت کا نام کائنات ہے یہ سب سے بڑے اسم کی صورت ہے اس لیے اس کی ربوبیت کسی سب سے وسیع اور مطلق ہے۔ ظاہر باطن، اول اور آخر کی کوئی تخصیص نہیں، اسم ظاہر اور اسم باطن کے زیر اثر اس کے احکام، ظاہر و باطن سب میں نافذ ہیں۔

ربوبیت کا تقاضا ہے کہ ہر حقدار کو اس کا حق پہنچے، ہر حاجت مند کی حاجت پوری ہو۔ اس لیے حقیقتِ محمدیہ کو بھرپور قدرت بلکہ تمام الوہی اوصاف درکار ہیں چنانچہ اس میں وہ سب ہیں۔ اپنے ان الوہی اوصاف یا خدائی اسماء و صفات کی وجہ سے وہ عالم میں تصرف کرتی ہے اس عالم میں اس کی اپنی بشریت بھی شامل ہے اور خود عالم بھی تو یہی ہے۔ عالم میں اس کا تصرف چیزوں کی استعدادوں اور ان کی صلاحیتوں کے مطابق ہے۔

حقیقتِ محمدیہ کا ایک رخ بشری اور انسانی ہے اس لیے اس کے تصرف اصلی اور ذاتی نہیں بلکہ نیا بتی ہیں۔ ان تصرفات میں وہ نائب و خلیفہ ہے بشریت

کے رخ سے یہ حقیقت بندہ انہر عبد ہے مگر اس کی بندگی کا تعلق اسم اللہ سے ہے دوسرے اسما سے نہیں۔ عبد ہونے کے لحاظ سے خود یہ حقیقت بھی مرئوب اور اپنی نشوونما میں رب کی محتاج ہے۔ اپنے ان دو متضاد رخوں کے لحاظ سے اس کی خصوصیتیں دو گونہ ہیں۔

اوپری صفات کے ساتھ عالم کی ربوبیت اور پرورش کا تعلق اس کے حقیقی مرتبے اور مقام سے ہے۔ عجز، مسکنت اور بندگی مع اپنے تمام امرکافی نقصوں کے بشریت کے لوازم ہیں۔ یہ بشریت تنزل ہے؛ اپنے ظاہر کی حیثیت میں عالم ظاہر میں تنزل اور اپنے باطن کی حیثیت میں عالم باطن میں تنزل۔ چنانچہ آپ میں عالم ظاہر اور عالم باطن دونوں کی خصوصیات ہیں۔ یہ تنزل خود ایک طرح کا عروج ہے کیونکہ آپ مجمع البحرین اور منظر عالمین ہیں جو اس تنزل کے بغیر ممکن نہ تھا۔ مولانا کے تصور کی بنیاد فنا اور بقا پر ہے، یہ خالص عروج اور ترقی ہے، شیخ اکبر کی تشریح، وحدت وجود اور اسما و صفات کی فعالی سے ماخوذ ہے اور تنزل ہے۔ بہر حال دونوں تصور سائے ہیں، ایک لاموجود الا ہو کی شرح اور دوسرا آفتاب حقیقت کی شعاعوں کا غیر معهود راہوں سے مطلع ہے۔

قریب قریب سب مذہبوں میں کسی نہ کسی طرح کی حیات بعد حیات بعد موت موت کا عقیدہ موجود ہے۔ اسلامی منصوبات سے یہ زندگی قبر سے شروع ہوتی ہے اور جنت و دوزخ کی ابدی زندگی سے مل جاتی ہے اس زندگی کی تفصیلات جو اسلامی نصوص سے ثابت ہیں اور مسلمانوں کے عقائد کا جز ہیں۔ مولانا ان کے قائل ہیں۔ اکثر کا واقعیت کی صورت میں شکیوں میں منمناً

ان مقدمہ شرح نصوص از داؤد قیصری، فصل ہشتم۔

مذکور ہے۔ فیہ مافیہ، میں عالم آخرت کی تمام منصوبوں تفصیلات کو انہوں نے عالم خواب سے واضح کیا ہے، فکر کی زندگی، نامہ اعمال، ملائکہ، حشر، نار، جنت میزان اور حساب و کتاب سب کی مثالیں مہیا کی ہیں اور ان کی کیفیت کو ایک طرح سے محسوس کرانے اور ان کو عقل سے قریب لانے کی کوشش کی ہے۔ ان میں سے مثنوی میں جن کی قدرے تشریح ہے ان کو میں یہاں بیان کیے دیتا ہوں۔

قیامت یا حشر اشاعرہ، ماترید یہ اور معتزلہ کی تخصیص کے بغیر تمام متکلمین جسمانی حشر کے قائل ہیں۔ اے مولانا کے نزدیک یہ پیشی کا دن ہے۔ دنیا میں انسان نے جو نیکیاں یا بدیاں کمائی ہیں باری تعالیٰ کے سامنے لائی جائیں گی۔ جن کی دنیاوی زندگی نیکیوں میں بسر ہوئی ہے وہ سرخرو ہوں گے، ان کی خوبیاں نمایاں ہوں گی، جن کی زندگی گناہ آلود رہی ہے وہ روسیہ ہوں گے؛ ان کی ایک ایک برائی سب کے سامنے ہوگی اور وہ رسوا ہوں گے؛

پس قیامت روز عرض اکبرست

عرض آں خواہد کہ بازید و فرست

ہر کہ چوں ہندوے بد سید دانیست

روز عرضش نوبت رسوائیست

جن کے چہرے نیکیوں سے منور نہیں وہ حشر کے روز روشن کی تاب نہیں لاتے، انہیں اپنے چہروں کی سیاہی چھپانے کے لیے رات درکار ہے۔

چوں نداد دروے پچوں آفتاب

اوشخواہد جز شبے پچوں نقاب

چونکہ قیامت میں ہر خوبی اور زشتی واضح اور نمایاں ہوگی، باری تعالیٰ نے درو اشرفت الارض بنور ربھا سے اس کے روشن اور دن کی طرح واضح ہونے کو بیان کیا ہے :-

حق قیامت رالقب زان روز کرد

روز بنماید جمال سرخ و زرد

۱۔ ایضاً ص ۴۱ - ۱۴۲ - ۲ شرح مواقف ص ۴۰۴۔

آگے کہیں آئے گا کہ مولانا کے نزدیک دنیوی زندگی سپنا اور خواب ہے اور کائنات ٹھٹھرا ہوا گویا بے جان جسم حشر میں جہاں یہ ساکن و جامد کائنات انگریزی لے گی اور آفتاب حشر کی حرارت سے اُس کے اعضا میں زندگی دوڑ جائے گی :

باش تا خورشید حشر آید عیاں تا بہ بینی جنبش جسم جہاں
وہاں اس دنیوی سپنے کی تعبیریں نمایاں ہو جائیں گی جو خواب دیکھا تھا اور اس خواب میں جو کیا تھا سامنے ہوگا :

ہر چہ اندر خواب بینی نیک و بد روزِ محشر یک بیک پیدا شود
اُنچہ کردی اندر میں خواب جہاں گرد و دت ہنگام بیداری عیاں
چھپی سے چھپی نیکی اور بدی کھل کر سامنے ہوگی، کوئی رسوا اور کوئی سہر بلند ہوگا :
روزِ محشر ہر نہاں پیدا شود ہم ز خود ہر مجرمے رسوا شود
ہر اچھا اور برا عمل مصدور اور مجتہم ہو کر سامنے ہوگا۔ اعمال عرض کے بجائے جو ہری حیثیت میں عیاں ہوں گے، اور بالکل نئے رنگ میں اُن کا ظہور ہوگا۔ ہر فنانے انداز کی بقا میں تبدیل ہوتی ہے، عدم محض نہیں ہوتی :

گر نبودے مر عرض رانقل و حشر فعل بودے باطل و اقوال فشر
ایں عرضہا نقل شد ہونِ دگر حشر ہر فانی بود کونِ دگر
اعمال و اقوال ہی نہیں بلکہ وہ خیالات جو دل میں غم و مصہم کی صورت میں جاگزیں ہیں اور کسی وجہ سے نمل میں نہیں آسکے ہیں حشر میں وہ سب مجتہم صورت اختیار کر لیں گے اور سامنے ہوں گے :

ہر خیالے کو کند در دل و وطن روزِ محشر صورتے خواہ شدن
عالمِ آخرت دارِ مکافات یا جزا اور سزا کی جگہ ہے، جو بویا ہے وہ کاتا جائے گا :
عالمِ اول جہاں امتحان ! عالمِ ثانی جزائے این و آن

اور غیر فانی ہے۔ فنا کا باعث اعداد سے ترکیب ہے اور وہاں کوئی شے کسی کی ضد نہیں
 آں جہان مجزباتی و آباد نیست تراشکہ آں ترکیب از اعداد نیست
 وہی انسان کا اصلی وطن ہے۔ دنیا اگر ذایہ ہے تو وہ ماں۔ یہاں کی ہر چیز آنی جانی
 اور مستعار ہے اور وہاں ہر شے دائم اور اپنی کمالی سہولی ہے جس کے واپس ہونے کا
 کوئی سوال نہیں:

تا بداند ملک را از مستعار وین بر باط فانی از دارالقرار
 دایہ، عارتیت بود روزے سرچار مادرا! مارا تو گیر اندر کنار
 یہ کائناتی حشر ہے جس میں دنیا کا نظام یکسر فنا ہو جائے گا اور نیا نظام وجود
 میں آئے گا نئی زمین اور نیا آسمان ہوگا، مہر و ماہ کی حرکتیں اور ان کے سائے
 رک جائیں گے کہ ”در قیامت مہر و ماہ معزول شد“ اس کے کائناتی اور عام ہونے
 کی وجہ سے مولانا اس کو حشر اکبر کہتے ہیں اور خواب و بیداری کی مثالوں سے اس کو
 واضح کرتے ہیں؛ خواب گویا موت ہے اور بیداری اس کا حشر حقیقی موت کے
 بعد حشر اس لائبرٹی بنید سے گویا بیداری ہے:

ہست مارا خواب و بیداری ما بر نشاں مرگ و حشر دو گو
 حشر اصغر حشر اکبر را نمود مرگ اصغر مرگ اکبر را زدود
 حشر اکبر عالمی حشر ہے جو سب کے لیے اور سب پر عیاں ہوگا، اس میں عام
 اور خاص کی کوئی تمیز نہیں۔ جہاں تک خواص کا تعلق ہے ان کے لیے روز مرہ کی
 زندگی بھی حشر ہے۔ حشر کی خصوصیت یہی تو ہے کہ ہر عمل کا اثر سامنے ہوگا،
 ہر فعل کی جزا اور سزا آنکھوں سے دکھے گی، لیکن خواص کے لیے یہ ہر وقت کا
 تجربہ ہے، ان کے متوجہ رہنے کی بات ہے، ان کو قیامت کے آنے کی ضرورت نہیں
 قیامت ان کے سامنے ہے:

چوں مراقب باشی و گیری رسن حاجت ناید قیامت آمدن
گر مراقب باشی و بیدار تو ہر دمے بینی جزاے کارنو
یہ محسوس ہوگا کہ ہر عمل کا رد عمل ہے، ہر فعل کا اثر ہے؛

پس مراقب باش گردل بایدت کز پے ہر فعل چیزے زایدت
کے کثری کردی و کے کردی تو اثر کہ ندیدی لایقش در پے اثر
کے فرستادی دے بر آساں نیکیے کز پے نیامد مثل آں

جہاں تک قیامت کو محسوس کرنے کا تعلق ہے تو بغیر قیامت بنے اس کو محسوس نہیں کیا
جاسکتا۔ کسی چیز کا عین الیقین بغیر وہ چیز بنے نہیں ہوتا، قیامت ہو جاوے اور دیکھو لو:

پس قیامت شو، قیامت را بہیں دیدن ہر چیز را شرط است اس
نمانگر دی او ندانیش تمام خواہ آں انوار باشد یا ظلام

چنانچہ نبی علیہ السلام خود قیامت تھے، آپ کی ذات نظم قدیم کا انحلال اور نظم نو کا
انعقاد تھا، آپ سے قیامت کا سوال، قیامت سے قیامت کا سوال تھا کہ تیرا سمجھ
سے کتنا فاصلہ ہے:

زرد قیامت را ہی پر سیدہ زند کاے قیامت! تا قیامت را چند
بازبان حال مے گفتے بے کہ ز محشر حشر را پرسد کسے؟

قیامت میں اچھے یا بُرے اعمال ہی سامنے نہیں ہوں گے بلکہ
قیامت اور گواہی جس قطعہ زمین پر کوئی عمل کیا گیا ہے وہ قطعہ زمین
گواہی دے گا کہ مجھ پر یہ عمل سرزد ہوا ہے اور چونکہ اس نے دیکھا ہے اس لیے
وہ گواہ ہے:

در قیامت اس زمین بزنیک و بد کے زنادیدہ گواہی با دہد
جن اعضا سے عمل سرانجام دیا گیا ہے وہ اٹھنا گواہی دیں گے کہ ان سے کیا کیا کام

یہ گئے ہیں :

دست و پا بدید گواہی با بیاں
دست گوید من چنیں در ذریعہ ام
پائے گوید من شدستم تا منی
چشم گوید کردہ ام غمزہ حرام
ہر فساد اور بہ پیش مستعاں
لب گوید من چنیں بوسیدہ ام
فرج گوید من بکر دستم زنا
گوش گوید حیدہ ام سور الکلام
غرض یہ کہ بدن اور اس کا ہر حصہ قیامت میں باری تعالیٰ کے سامنے اپنی حقیقی صورت
میں بغیر لحاظ، صحیح صحیح گواہی دے گا:

تا ہمہ تن عضو عضو ات اے پسر

گفتہ باشد "اشہد" اندر نفع و ضرر

عذاب و ثواب یا جنت و دوزخ
یہ گنہ چکا ہے کہ نہ صرف اعمال بلکہ وہ خیالات
بھی جو عزم صمیم کی حیثیت اختیار کر چکے ہیں اپنا
اثر رکھتے ہیں اور صورت و مجسم بن کر آخرت میں آئیں گے۔ مولانا کے نزدیک یہی اثرات
جزا اور سزا ہیں جو انسان کے ساتھ آئے ہیں۔ یہاں کا ایثار اور صدقہ ہے جو نخل
و نبات کی صورت میں سامنے ہوگا، صبر و استقلال اور تحمل و ابا دریا ہیں،
یہاں آپس میں محبت اور دوستی وہاں دودھ کی نہریں ہیں۔ ذوقِ طاعت
اور فرماں برداری کا شوق شہد کی بہتی حوض ہے۔ باری تعالیٰ کی بندگی میں مستی
اور جوش کا دوسرا نام جو ہے شراب ہے :

چوں زد دستت رست ایثار و زکات
آب صبرت آب جوے خلد شد
ذوق طاعت گشت جوے انگلیں
کشت اس دست آں طرف نخل و نبات
جوے شیرے غلہ مہر نسبت دود
مستی و شوق تو جوے خمر ہیں

اعمال اور ان کی ان بدلی ہوئی صورتوں میں بظاہر کوئی مناسبت نہیں
معلوم ہوتی جیسے تخم اور درخت میں کوئی مشابہت نہیں دکھائی دیتی، یہ تخم کو

درخت میں بدل دینے والے کی قدرت کا کرشمہ ہے، اسی طرح اعمال کو ان صورتوں میں مجسم کرنا قدرت کا اعجاز ہے۔ انسانی عقل و شعور اس کے ادراک سے عاجز ہیں؛
 ایں سببہا آں اثر ہا را نما ند کس ند اند چونش جائے آں نشاند
 ان اعمال یا اسباب پر اگر اقتدار اور اختیار تھا تو وہاں پانی، دودھ، شہد اور شراب
 کی چاروں نہریں اقتدار و اختیار میں ہیں جس طرف چاہو رواں کرو اور اگر اسباب
 ہی قبضے میں نہ تھے تو ان پر تصرف کا حق نہیں؛

ایں سببہا چون بفرمان تو بود چار جو ہم مرترا فرمان نمود
 ہر طرف خواہی روانش میکنی آں صفت چون بدچپانش میکنی
 دُنیا میں عمل عامل کی صفت ہیں اور اس کے فرمان کے ماتحت اسی طرح وہاں کے
 درخت ان ہی صفات کے ثمر ہیں اس لیے وہ بھی تابع فرمان ہیں، وہاں کی نہریں
 بھی عمل سے پیدا ہوئی ہیں اس لیے وہ بھی فرماں بردار ہیں؛

آں صفت در امر تو بود ایں جہاں ہم در امر تست آں جو ہا رواں
 آں درختاں مرترا فرماں بزند کاں درختاں از صفاتت باز بند
 اعمال خیر کی طرح اعمال بد بھی اپنا اثر رکھتے ہیں، وہاں کا عذاب یہاں کی
 بد عملیوں کا زائیدہ ہے۔ مظلوم کے زخم زقوم کی صورت میں نشوونما پاتے ہیں،
 جو آگ اپنے غصے سے دلوں میں لگائی ہے دوزخ کو یہی آگ آتش کدہ بنائے ہوئے
 ہے۔ یہاں کی زہریلی اور کٹیلی باتیں دوزخ کے سانپ کھپو ہیں جو لپٹ رہے ہیں؛
 چون ز دستت زخم بر مظلوم دست آں درختے گشت زان ز قوم دست
 چون ز خشم آتش تو در دہا زدی مایہ نار جہنم آمدی
 آں سخنہائے چو مار و کثومت مار و کثومت گشت و مے گیر ددمت
 مولانا کے نزدیک ہمارے اعمال خیر کا نام جنت اور اعمال بد کا نام دوزخ

ہے جنت و جہنم کا تار و پود سہی اعمال ہیں یہ سیدھے ہیں تو جنت، کج ہیں تو جہنم، اس میں کسی دوسرے کو دخل نہیں :

چوں جزا سایہ است اے قد تو خم
سایہ تو کج فتد در پیش ہم
چونکہ زندہ اعمال سے ان کی ساخت ہے اس لیے خود بھی زندہ حقیقتیں ہیں :
حق ہی گوید کہ دیوار بہشت
نیست چوں دیوار ہایجان و زشت
چوں در دیوار تن با آگہی ست
زندہ باشد خانہ چوں شاہ منشی ست
جنت کے درخت، میوے، پانی، تخت، قصر، تاج و کلاہ اور لباس اہل بہشت
سے بات چیت کریں گے، فرش کسی فراش کے بغیر کھپیں گے اور لپٹیں گے۔ مکانات
میں صفائی کرنے والوں کے بغیر صفائی ہو جائے گی۔ بغیر حملوں کے تخت خود چلیں گے۔
اور دروازے، کنڈیاں اور کمرے مغنی اور قوال ہوں گے :

ہم درخت و میوہ ہم آب زلال
ہم سریر و قصر و ہم تاج و ثیاب
فرش بے فراش و پچیدہ شدہ
تخت او سیار بے حال شد

ان سب کی وجہ یہی ہے کہ ان کا مال مسالانہ زندہ حقیقتیں ہیں :

زانکہ جنت رانہ ز آلت بستہ اند
بلکہ انرا اعمال دینت بستہ اند
دنیوی تعمیریں تو اس لیے مردہ اور جماد ہیں کہ جمادات سے ان کی ساخت ہے۔ جیسی
اصل ویسی بنتے :

اس بنا پر آب و گل مردہ بدست
اس باصل خویش مانند برخلل
آن بنا از طاعتے زندہ شد دست
و آں باصل خود کہ علم ست و عمل
دور خیوں کی زندگی مولانا کے نزدیک دوزخ اگرچہ سرا سر رنج و تعب، حزن و ملال

اور مشقت و الم ہے لیکن یہ سب جنت کے مقابلے میں ہے ورنہ خود دوزخیوں کے لیے وہ زندگی دنیوی زندگی سے کچھ بہتر ہی ثابت ہوگی اس لیے اس میں قیام ابدی ہو یا عارضی اور محدود المدت، ناقابل برداشت نہ ہوگا۔ زیادہ سے زیادہ و سیار ہی ہوگا جیسا دنیا میں تھا۔ دنیا میں حق تعالیٰ سے بے خبری تھی، وہاں حق تعالیٰ سے باخبر ہوں گے یہ باخبر زندگی دنیا کی بے خبر زندگی کے مقابلے میں خود بڑی نعمت اور بڑی مسرت ہے۔ اہل دوزخ کی یہ حسرت کہ انھیں ایک بار پھر دنیا میں زندگی گزارنے کا موقع مل جاتا، اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ دنیوی زندگی کو دوزخ کی زندگی سے زیادہ خوش آئند اور مسرت بخش سمجھیں گے بلکہ اس تمنا کی وجہ یہ ہے کہ دنیا میں واپس جا کر اچھے اور نیک عمل جمع کر سکیں اور پھر اہل جنت کی طرح ان کے ثمروں سے لطف اندوز ہوں۔ اہل جنت سے دوزخیوں کی التجا کہ ”اَفِيضُوا عَلَيْنَا مِمَّا دَرَقْتُمْ لَدُنْكُمْ“ کھانے پینے کی التجا نہیں ہے بلکہ باری تعالیٰ کے اس لطف و کرم میں حسرت بانا ہے جس سے اہل جنت برابر حظ اندوز ہیں۔ وَاللَّهُ عَظِيمٌ بِالصَّوَابِ۔

مشاہدات و معارف

کونیات

باری تعالیٰ کی تکوین یا آفرینش کا محل اور کائنات کا ہیولی و مادہ سے وجود میں آئی ہے۔ شخصی یا نوعی کسی قسم کا کوئی مادہ اور ہیولی نہ تھا جس کی تراش خراش کر کے اور شکلیں اور صورتیں دے کر کائنات بنا دی گئی جس کا رخانے سے بن کر یہ عالم بازار ہستی میں آیا ہے، خالص نیستی ہے چیزیں نیستی سے بنی ہیں، ہستی سے نہیں، ہستی جامد، معطل اور ناکارہ ہے نہ خود بخود کچھ بنتی ہے نہ اس سے خالق کائنات کچھ بناتا ہے۔ ہستی سے چمٹے رہنے سے کوئی قائمہ نہیں، صنایع کو ڈھونڈنا ہے تو وہ بھی نیستی میں ملے گا:

ایں جہاں از بے تہیت پیدا شد دست
کہ ز بیجانی جہاں راجا شد دست
باز گرد از ہست سوے نیستی
گر تو از جان طالب مولی ستی
کارگاہ صنع حق چون نیستی ست
جز معطل در جہاں ہست کیست

یہ عدم محض جو کائنات کا گویا ہیولی اور مادہ ہے، ہستی کے ہر پہاں تقاضے سے بے بہرہ ہے؛ اس میں کوئی استعداد اور قابلیت نہیں جو وجود کی طلبگار ہو۔ یہ باری تعالیٰ کی

بے پایاں بخشش ہے جس نے بے طلب ہستی عطا کی ؛

ما نبودیم و تقاضا ماں نبود
لطف تو ناگفتہ ماے شنود
یہ خالص ہستی، گوش و چشم سے محروم، آفتابِ ہستی کی ہر شعاع سے نا آشنا، ثبوت
و وجود کی ہر موج سے بے حس خلاقِ بے چوں کے ایک انسوں سے جاگ اٹھی اور بازار
ہستی کی طرف خوش خوش رواں ہو گئی ؛

بر عدم ہا کان ندارد چشم و گوش
چوں فسوں خواند ہی آید بگوش
وز فسوں او عدم ہا زود زود
خوش معلق میزند سوسے وجود
تکوینی حکم کی دیر تھی کہ "کن" کی کند نے عدم خالص کو اس کی اٹھاہ گہرائیوں سے وجود
کی بے پناہ عظمتوں کی طرف کھینچ نکالا ؛

کاف و نون ہجوں کند آمد جذوب
تا کشاند مر عدم را در خطوب
اور نیستی کی سنائی باری تعالیٰ کے براہ راست اور بے شرکت فیض سے ہستی کی
چہل پہل میں بدل گئی، "نیست را بنمود ہست آں محشم" نہ کسی مادے کی ضرورت
ہوئی نہ صورت اور شکل کی، سب اس کے ارادہ تنگوین کے سانچہ موجود ہو گئے۔

مولانا کا یہ عدم محض شیخ اکبر کے اُن اعیان ثابتہ لے کا خزانہ نہیں جن کا تقاضا
وجود ہے۔ اس عدم میں صلاحیتیں اور استعدادیں نہیں جن کی وجہ سے وہ باری تعالیٰ
سے ظہور کا خواہاں ہو۔ یہ عدم ہستی کے لیے کسی اپنی بیاقت کا منت کش نہیں۔
مولانا نے باری تعالیٰ کا جو تصور پیش کیا ہے اس کے لحاظ سے باری تعالیٰ کی وجود
بخشی خود بھی قابل کی محتاج نہیں۔

اے علم باری میں اشیا کی غیر حسی صورتیں اعیان ثابتہ کہلاتی ہیں، یہ باری تعالیٰ کے ایک
خاص تنزل سے تعلق رکھتی ہیں۔

قابلے گر شرط فعلِ حق بدے یسج معدومے بہ ہستی نامدے
 عدم محض میں نہ تقاضا نہ استعداد نہ اس میں کسی قسم کا تقدر نہ ثبوت یا وجود۔ یہ اعدام
 متعین اور مشخص نہیں، غیر متمیز، یکساں اور بسیط ہیں؛ اعدام مرکب نہیں بلکہ
 ازیں شیخ اکبر کے اعدام متمیز اور خاص خاص استعدادوں کے حامل ہیں اور مشخص
 ہیں۔ گویا اعدام مرکب ہیں۔ بحر فنا کے شناوروں کے متعلق مولانا نے کہا ہے۔۔
 ”چوں عدم یک رنگ و نفس واحد“ یا ”چوں بہ بیرنگی رسی کاں داشتی“ جب کہ
 شیخ اکبر کے اعدام ثابتہ نہ یک رنگ اور نفس واحد ہیں نہ بیرنگ، بلکہ باری تعالیٰ کا علمی
 تعین ہیں، واقعیت رکھتے ہیں اور چشم و گوش کے ساتھ۔ یہ مخاطب بننے اور تعمیل
 احکام کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ شیخ اکبر کے نظریہ وحدت وجود میں تعین اور
 تنزل کی بڑی اہمیت ہے لیکن تلاش کے باوجود مجھے نہ ان کا ذکر مثنوی میں ملا نہ
 ”فیہ مافیہ“ میں۔ معلوم نہیں عدم بسیط اور خالص نیستی میں باری تعالیٰ یا کسی اور
 کے مظہر بننے کی کتنی صلاحیت ہے۔

مولانا کے نزدیک تکوین و ایجاد لاشیء محض سے شے بنانا ہے۔ وہ گن
 تکوین و ایجاد کی کنندہ دوتا سے وجود کو گرفتار کرنے کے قابل نہیں۔ امر تکوینی عدم
 محض کو وجود میں تبدیل کر دیتا ہے۔ ان کی ایجاد و تکوین کسی کی طلب اور خواہش کے
 بغیر ابداع اور احداث ہے، بے تقاضا عطیہ اور بے مانگے کی بخشش ہے؛

لہ خالص نیستی؛ نہ صورت نہ مادہ، بے تعین اور بے تعدد، عدم بسیط کہلاتی ہے
 یہ کسی خاص ہستی میں کسی دوسری ہستی کا عدم نہیں بلکہ عدم ہی عدم ہے کسی خاص
 موجود سے دوسری ہستی یا ہستیوں کی نیستی عدم مرکب کہلاتی ہے۔ یہ متعین اور
 ممتاز ہوتا ہے مثلاً عمر و کی ہستی زید کی نیستی ہے اور اپنی جگہ عمر و کی ہورت میں ہستی ہے۔

در عدم کے بود ما را خود طلب بے سبب کر دی عطا ہائے عجب
 بر خلاف ازیں شیخ اکبر کے نزدیک اعیان ثابتہ کو ان کی استعدادوں کے
 مطابق اور ان کے تقاضائے وجود کے باعث مرتبہ ثبوت سے مرتبہ وجود میں لانا
 اور پردہ خفا سے منصفہ ظہور میں جلوہ گر کرنا خلق اور تکوین ہے یہ
 پہلے گزر چکا ہے کہ علم باری تعالیٰ کی ازلی صفت ہے اور
 تکوین و ایجاد کی غرض اس کی ذات کا تقاضا۔ یہ علم نامتناہی اور گونا گوں معلوماً
 کو شامل ہے، ایک سے ایک زیادہ عجیب اور نادر، ہر معلوم حکمتوں کا گنجینہ اور
 صنعت کاروں کا خزانہ۔ ان لا محدود پر درگیاں راز کو عیاں کرنا اور واقعیت دینا
 خلق و ایجاد کا خاص فائدہ ہے :

گفت شہ، حکمت در انظار جہاں آنکہ دانستہ، برون آید عیاں
 اس انظار کے بغیر نہ خزانہ قدرت کے لاثانی شہ کاروں کا تماشا ممکن ہے نہ گنج حکمت
 کے چھپے ہوئے نادر جو اہر پاروں کا نظارہ۔ ایجاد عالم نے جہاں قدرت باری کی بے
 نہایت وسعتوں کو بے نقاب کیا وہاں ہر ستور کو ذوق تابانی سے آشنا کیا،
 بہر انظار ست اپن خلق جہاں تا نماند گنج حکمت ہا نہاں
 یہ ایک طرح سے خود ذات باری کے تقاضا سے پیدائی اور ارادہ شناسائی کی نمود ہے،
 "گنت کنزاً، گفت "مخفياً" شنو جو ہر خود گم مکن انظار شہ
 ایک طرف خیر محض پیدا کی تو دوسری طرف شر خالص، فرشتے بنائے تو الملیس بھی
 بنائے، دونوں سروں پر اپنی بے چوہ صناعتی کے نمونے دکھا دیے، ایک ایمان و

لے ملاحظہ ہو میرا مقالہ "ابن عربی کا وحدت وجود" بحث خلق و تکوین، مطبوعہ نذر
 ذاکر۔ لے قال ابن تیمیہ انہ لم یس من کلام النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا یعرف لہ سند صحیح
 ولا ضعیف وتبعہ الزرکشی وشيخنا۔

ایقان کی مکمل تصویر دوسرا کفر و ضلال کا بھرپور نقش۔ چنانچہ ایک رخ سے ایمان اس کی خداوندی پرگواہ تو دوسرے رخ سے کفر اس کے افتدار کا شاہد اور اس طرح اپنی عرفان پسندی کو کمان تک پہنچا دیا۔

پس ازیں رو کفر و ایمان شاہد اند بر خداوندیش ہر دو سا جہ اند

کائنات اس دنیا کی پیدائش سے لاکھوں سال بلکہ بے شمار سال پہلے انبیا اور اولیا کی ارواح کا وجود ہوا۔ ان مقدس روحوں میں باری تعالیٰ نے دنیا کے وجود کا تقاضا اور اس کی ہستی کی خواہش و ودیعت کی۔ یہ عالم اپنے آسمانوں اور زمین کے ساتھ، عرش و کرسی اور تمام عجائب اور رنگینیوں کے ساتھ ان پاک روحوں کے اس تقاضے اور طلب کا نتیجہ ہے۔ اس طلب اور تقاضے میں ضرورت اور حاجت کو بڑا دخل ہے۔ بغیر ضرورت اور احتیاج کے باری تعالیٰ کی خلاقیت یا بحر عطا میں جوش نہیں آتا۔ وجود کی اصل کنندہ ضرورت اور حاجت ہے:

گر نبودے حاجت عالم زمین	نا فریدے بیچ رب العالمین
وین زمین مضطرب محتاج کوہ	گر نبودے نا فریدے باشکوہ
و رت بودے حاجت افلاک ہم	ہفت گردوں نا فریدے از عدم
آفتاب و ماہ و این استارگان	جز بجاحت کے پدید آید عیاں
پس کند ہستہا حاجت بود	قدر حاجت مرور آلت بود

جوں جوں حاجتیں اور ضرورتیں بڑھتی جاتی ہیں خلق و ایجاد کا دائرہ وسیع ہوتا جاتا ہے۔

پس بیفزا حاجت اے محتاج زود تا بجوشد از کرم دریاے جود

۱۴۵ فیہ ما فیہ س ۱۴۶۰ ۱۴۹۰۔ ۱۴۵ ایضاً س ۱۴۵۔

جن جن قوتوں اور صلاحیتوں کی جسم کو ضرورت ہوتی ہے اس کو دی جاتی ہیں، آنکھ کی پتلی کو روشنی، کان کے پٹھے کو سماعت ہماری جسمانی ضرورتوں کا جواب ہیں:

مے نہی در پیہ نور و روشنی استخوان راعے در ہی سمع اے غنی

کائنات کی ابتدا خیال سے ہوئی ہے۔ خیال عرض ہے، غیر مستقل اور کائنات کا منشا اصل کے لحاظ سے اپنی ہستی میں دوسری ہستی کا تابع اور وصف

اے مولانا نے خیال کو متعدد اور مختلف معانی میں استعمال کیا ہے، عام تصور اور سوچ بچار، دو ایک موقعوں پر ایسی مفصل ذہنی یا علمی صورت مراد ہے جس کو عالم حسی میں واقعیت دینی ہے، منصوبہ اور نقشہ۔ ان کے علاوہ کچھ اور استعمال بھی ہیں؛

حقیقت کے مقابلے میں باطل؛ خیال ہی خیال؛

کاندریں چشم میر نے زوال از حقایق راہ کے یا بد خیال
چشم او خانہ خیال ست و عدم نیستہا را ہست بیند لاجرم
معنویت اور اثر؛ حقیقت کا شاہد رکھنے والا تصور!

پس مگو خیال ست و ضلال بے حقیقت نیست در عالم خیال
مخفی اور مستور حقیقت؛ غیر حسی واقعیت؛
لیک این نامہ خیال ست و نہاں و اں شود در حشر اکبر بس عیاں
عزم و ارادہ، پختہ خیال؛

ہر خیالے کو کند در دل وطن روز محشر صورتے خواہد شدن
شک و ہم و گمان؛

مریقیں را چوں عصا حق خلق داو تا بخورد و ہر خیالے را کہ زاد
نقشہ اور منصوبہ :- (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر دیکھیے)

خیال کائنات کا منصوبہ ہے۔ خیال سے ترقی کر کے اُس نے حقیقی اور خارجی وجود حاصل کیا ہے، کائنات میں کوئی شے بغیر فکری اور تخمیلی منصوبے کے موجود نہیں ہوتی۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ کا) چہیت اصل و مایہ ہر پیشہ : جز خیال و جز عرض و اندیشہ

منصوبے اور کائنات کے نقشے کی حیثیت میں خیال کا منشاء عدم محض ہے:

تاکہ ساز و جان پاک از سر قدم سوے عرصہ و در پہنائے عدم

عرصہ بس با کشاد و با فضا دین خیال و ہست یا بد ز و نوا

عدم خیال سے وسیع تر ہے، متعین منصوبے کے صورت پذیر ہو چکنے کے بعد عمل اور خلق کے مختلف وجودی اور عدمی پہلو کھلے نہیں رہتے اور چیزوں کو اپنے مختلف کھلے ہوئے پہلوؤں کے لحاظ سے جو کشاد اور آزادی حاصل تھی، جاتی رہتی ہے۔

تنگ تر آمد خیالات از عدم زراں سبب باشد خیال اسباب غم

اور خیال یا منصوبہ ہستی کی نسبت سے وسیع تر ہے۔ منصوبہ یا خیال جن مکمل اور آخری خطوط پر مشتمل ہوتا ہے عالم ہستی میں یہ گنجائش کہاں ہے کہ اُن کو بیک وقت سمالے۔ ہستی میں چیزیں درجہ بدرجہ مکمل ہوتی ہیں:

باز ہستی تنگ تر بود از خیال زراں شود دروے قمر، بچوں ہلاں

عالم ہستی کی ہستی ترکیبوں اور متعدد وحدتوں کے کسی معین تالیف میں حاصل ہو جانے پر موقوف ہے اور اس لیے نہ اس میں از بس نہ ابدیت پھر اس میں کسی ازلی اور ابدی کو اپنے کمال و دوام کے ساتھ سما لینے کی گنجائش کہاں:

علت تنگی ست ترکیب و عدد جانب ترکیب حسہ لمے کشد

شیخ اکبر عمایا نفس رحمان کو خیال کہتے ہیں۔ شیخ اکبر کا عمایا خیال کائنات کا مکان

یا ظرف ہے۔ اسی میں موجودات کی واقعی یا حسی ہستی کا ظہور ہوتا ہے۔ (باقی اگلے صفحہ پر)

تخیلی منصوبہ اس کا مبداء اور منشاء ہے:

جملہ اجزائے جہاں را بے عرض
در نگر، حاصل نشد جز از عرض

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) مکان رکھنے والے موجودات کی مکانی حیثیت اور بے مکان موجودات کی مکانیت اور مرتبہ عمائیں موجود ہوجانے سے ہوتا ہے۔ جہاں تک میری تلاش کا تعلق ہے مثنوی یا "فیہ مافیہ" میں خیال کا استعمال کائنات کے مکان یا ظرف کی حیثیت سے نہیں ہوا، بلکہ جوہر ایسی حقیقت ہے جو بطور خود اور مستقل موجودگی رکھتا ہو، اپنی ذات اور حقیقت کے لحاظ سے قائم ہو۔ عرض ایسی حقیقت جو کسی مستقل حقیقت کے سہارے اور اس کی تابع اور وصف کی حیثیت میں موجود ہو، اپنی ذات اور حقیقت کے لحاظ سے دوسری میں ہو کر پایا جائے۔ جسم جو ہر ہے اور اس کی سیاہی یا سپیدی، اس کی لمبائی چوڑائی عرض ہے؛ جوہر آں باشد کہ قائم با خود است
داں عرض باشد کہ فرع اد شد است
چنانچہ اجسام و اجساد جوہر ہیں اور فعل و عمل اور وصف عرض:

مزد مزدوران نئے مانند بکار
کان عرض، دیں جوہرست و پایدار
اشاعرہ اس عرض کی بقا کے منکر ہیں اور تجد و امثال کے قائل ہیں (شرح موافق
ص ۲۲۳) مولانا بھی اشاعرہ کے مسلک کے حامی ہیں انہوں نے کہا ہے کہ یہ عرض چونکہ
لا یبقی زمانین "انتقار"

مولانا نے جوہر کو مقصود بالذات، اصل مقصد اور حقیقی غایت کے لیے اور
عرض کو مقصود بالعرض، بالواسطہ مقصود، ایسی شے جس کے وجود پر اصل مقصد موقوف
ہو اور طفیلی کے لیے بھی استعمال کیا ہے؛ "پس طفیل آمد عرض، جوہر عرض"، انسان
چونکہ اصل مقصد آفرینش ہے اس لیے جوہر ہے، افلاک اور دوسری موجودات کی خلق
انسان کے لیے ہے اس لیے سب عرض ہیں :-
(باقی اگلے صفحہ پر)

جملہ عالم خود عرض بودند تا اندرین معنی بیامد "ہل اُتی" کائنات کا یہ منصوبہ عقل کل کی فکر ہے کہ "ابن جہاں یک فکر است از عقل کل" اس فکر اور خیال سے صورتیں پیدا ہوئیں "وہی صورت ہم از چہ زائید از فکر" یہ صورتیں جو اپنی جگہ مستقل حقیقتیں ہیں اور جو ہر ہیں۔ بذات خود موجود، مبداء اور منشاء ہیں اعمال اور افعال کا۔ "ابن عرضہا از چہ زائید، از صور" عرض سے جو ہر اور جو ہر سے پھر عرض،

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

جو ہرست انسان و چرخ اور عرض جملہ فرع و سایہ اندوا و عرض پھر انسان میں بھی دل اصل ہے، یہ مضغہ گوشت نہیں بلکہ لطیفہ ایزدی جس کی حقیقت نورانیت ہے اور جلوہ گاہ الہی ہے:

دل نیا شد غیر آں دریاے نور دل نظر گاہ خدا، و آن گاہ کور؟

کیوں کہ کائنات کی آفرینش کا اصل مقصد یہی دن ہے، کائنات عرض ہے اور یہ دل جو ہر:

پس بود دل جو ہر و عالم عرض سایہ دل چوں بود دل را عرض

(حاشیہ صفحہ ۱۶۳) لے مولانا نے صورت کو معنی کے تھوڑے تھوڑے فرق کے ساتھ استعمال کیا ہے تاہم ان معانی میں حقیقی یا تخیلی تشکل اور تعین کا لحاظ رکھا ہے۔ ان معانی میں اصلی اہمیت حستی جسم کی ہے اور اس معنی میں صورت ان کے ارشادات کا بنیادی تصور ہے:

"وقتِ محشر ہر عرض را صورتے است" یا :-

نامصوّر یا مصوّر گفتنت باطل آمد بے ز صورت رفتنت

غیر حستی جو ہر مجرّد کے لیے کبھی استعمال کیا ہے، گو یا نفہیم کے لیے حستی جسم مان لیا ہے:

نفس و شیطاں ہر دو یک تن بودہ اند درد و صورت خویش را بنمودہ اند

ممتاز اور مشخص وحدت یا خیالی اور فرضی تجسّد :- (باقی اگلے صفحہ پر)

یہ ہے خلق اور ایجاد کی ترتیب۔ پہلے عرض موجود ہوتا ہے اور جوہر میں بدل جاتا ہے۔ جوہر سے پھر اعراض پیدا ہونے لگتے ہیں اور پھر وہ جوہر میں تحویل ہو جاتے ہیں۔ انڈے سے مرغی اور مرغی سے انڈا کائنات کی یہی فطرت ہے:

اس عرض با جوہر آن سفید است طیر
اس ازاں و آن ازیں ز اید بسیر
کائنات میں جو حقیقتیں ہم اپنے حواس سے

عالم اجسام اور عالم ارواح محسوس کرتے ہیں صرف وہی کائنات نہیں، کائنات کا بہت بڑا حصہ وہ ہے جس کو ہمارے ظاہری حواس نہیں دریافت کر سکتے بلکہ ایسی حقیقتیں بھی ہیں جو انسانی عقل سے ماوراء ہیں۔ کائنات کا یہی ماوراء العقل حصہ عالم ارواح ہے۔ حسی حقائق میں ہمارے ہر اس محسوسات اور ان سے تعلق رکھنے والی عقلی، تخمیلی چیزیں سب شامل ہیں۔ کائنات کا یہ حصہ عالم اجسام ہے۔ عالم ارواح اور عالم اجسام دونوں مخلوق ہیں۔ خلق اور وجود میں عالم ارواح مقدم ہے اور عالم اجسام موخر ہے۔

عالم اجسام مادی اور حسی حقیقت ہے۔ عناصر عالم اجسام کا بناو بگاڑ چہارگانہ، مٹی، پانی، ہوا اور آگ سے اس کی ترکیب ہے۔ یہ عناصر اپنی کیفیتوں میں ایک دوسرے کی ضد ہیں :-

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

بے نہایت کیشہا و پیشہا جملہ نطل صورت اندیشہا
بہر حال صورت میں تعین، تقید اور شکل شامل ہے اس لیے باری تعالیٰ کو صورت یا مصور نہیں کہا جاسکتا:

چوں صور بندست، بریزداں گو
ظن مبر صورت بہ تشبہش مجو

(حاشیہ صفحہ لہذا) لے فیہ مافیہ ص ۱۳۲، ۱۳۹۔

چار عنصر چار استونِ قوی ست

کہ برائیشاں سقفت دنیا مستوی ست

ان متضاد عنصروں کا ترکیبی قوام جب تک درست اور متوازن ہے مرکب قائم اور باقی ہے۔ توازن بگڑا اور فساد پیدا ہوا، ترکیب فنا ہوئی۔ فساد اور بگاڑ کا یہ سلسلہ برابر جاری ہے۔ عناصر اور اجزا کا ذاتی تضاد اور ایک دوسرے سے طبعی کھینچاؤ ان کو متوازن نہیں رہنے دیتا۔ ان میں موافقت یا آشتی دشمنوں کی آشتی اور موافقت ہے جو دیر پا نہیں ہوتی، اسے لوط ٹٹا ہے۔

صلح دشمن وار باشد عاریت دل بسوے جنگ تازد عاقبت

آہستہ آہستہ بساط اور متضاد اجزا کا میلان اپنی اپنی اصل کی طرف شروع ہو جاتا ہے، اور ایک دوسرے سے خلاصی پانے کے لیے گویا جنگ قائم ہو جاتی ہے:

ایں جہاں جنگ ست کل چوں بنگری ذرہ با ذرہ چوں دین با کافری
یہ آپس کا کھینچاؤ کسی ایک سمت اور ایک میدان میں محدود نہیں۔ نفرت اور خلاف ہمہ گیر ہے۔

جنگ طبعی، جنگ فعلی، جنگ قول درمیاں جزو ہا سر بے ست ہول

ہرستون اشکنندہ آب دگر استن آب اشکنندہ آن شرر
آخر ضد ضد کو ختم کر دیتی ہے۔ عناصر کبھی کسی دوسری ترکیب کے اجزا بن جاتے ہیں:

صد ہزاراں ضد ضد رائے کشد باز شان حکم تو بیرون مے کشد

اور یہ جنگ دوسری آشتی میں بدل جاتی ہے کہ "جنگہائے خلق بہر آشتی ست" کائنات کے تسلسل کو یہ جنگ و آشتی قائم رکھے ہوئے ہیں۔ کائنات کا تغیر اور اس کی رنگینیاں اسی جنگ و آشتی یا کون و فساد کا نتیجہ ہیں۔

ایں جہاں زیں جنگ قائم مے بود در عناصر در رنگر تامل شود

متضاد اور مخالفت اجزا کا میل اور ان میں توازن اور موافقت پیدا ہو کر ترکیب کا ظہور خود بخود نہیں ہوتا۔ باری تعالیٰ کا لطف و کرم عناصر کی مختلف اور گونا گوں ترکیبوں اور تالیفی صورتوں کا باعث ہے :

لطف حق این شیر را و گور را الف دادست این دو ضد را در وفا

عالم اجسام کی وجودی ترتیب کے متعلق

عالم اجسام کی وجودی ترتیب مولانا کا اپنا خاص خیال میری نظر سے نہیں گزرا۔ مولانا کے زمانے کی مسلمہ طبیعیات کی رو سے نو آسمانوں کے بعد عنصری مادے اور عناصر اربعہ کا مرتبہ ہے پھر مرکبات کا اور غالباً مولانا بھی اسی ترتیب کے قائل ہوں گے۔ انسان کے درجہ بدرجہ ارتقا میں جس کی تفصیل آگے آئے گی، مولانا نے جماد سے نبات، نبات سے حیوان اور پھر انسان کی صورت میں پہنچنا بیان کیا ہے اس لیے مولانا کی وجودی ترتیب مولانا کے نزدیک بظاہر یہی ہے۔ جہاں تک ان کے وجود کا تعلق ہے قدیم طبیعیات کی پیروی میں وہ اس میں اجرام علویہ کی تاثیر کے قائل ہیں :

چرخ سرگرداں، کہ اندر جستجوست حال او چوں حال فرزند ان اوست

بظاہر چیزوں میں زندگی کی

عالم اجسام میں حیات اور زندگی نسبت بہت کم ہے، بیجان کے مقابلے میں جان دار کم ہیں لیکن مولانا پوری کائنات کی عام زندگی کے قائل ہیں۔ فرق اتنا ہے کہ کچھ کی زندگی ہمارے لیے محسوس ہے اور ہم انہیں کو زندہ سمجھتے ہیں اور اکثر کی زندگی ہمیں محسوس نہیں ہوتی، اس لیے ہمارے لیے وہ بے جان ہیں۔ جمادات ہونے کا مطلب اتنا ہے کہ وہ جامد یعنی جمی ہوئی، ٹھٹھری اور افسردہ ہیں

عالم افسردہ است و نام او جماد جامد افسردہ بود اے اوستاد

مرد ذریں سویند و زان سو زندہ اند خامش این جا و آن طرف گویندہ اند
ان کی زندگی کا ہمیں محسوس نہ ہونا ان کی زندگی کا قصور نہیں، ہم ان حواسوں سے
محروم ہیں جو ان کی زندگی محسوس کریں :-

جملہ ذراتِ عالم در نہاں با تو میگویند روزان و شبان
ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم با شما نا محرمان ما خامشیم
ان کی زندگی محسوس کرنے کے لیے وہ حواس درکار ہیں جو جان اور روح سے تعلق
رکھتے ہیں، چنانچہ دل والے جن کو باری تعالیٰ نے وہ خاص حواس عطا کیے ہیں ان کی
زندگی محسوس کرتے ہیں:

نطقِ آب و نطقِ خاک و نطقِ گل ہست محسوس حواسِ اہلِ دل
ان حواس کی فعالی جسمانیّت سے بے تعلق اور روح سے ربط و اتصال پر موقوف ہن
چوں شماسوے جمادی میر وید محرم جان خدادان چوں شو بد
از جمادی عالم جا نہا ر وید غلغل اجزائے عالم بشتوید
عناصر چہارگانہ جن کی ترکیب سے حیوانی اور نباتاتی اجسام کی پیدائش ہے، روح
حیات رکھتے ہیں:

باد و خاک و آب و آتش بندہ اند با من و تو مردہ، با حق زندہ اند
حیات کے ساتھ ساتھ انھیں عقل و شعور بھی دے دیا جاتا ہے جس طرح اہلِ عقل
سے ان کی عقل اور سوچ بوجھ کبھی چھین لی جاتی ہے:

در جادات از کرم عقل آفرید عقل از عاقل بفر خود برید
در جادات از لطف عقلے شد پدید وز نکال از عاقلان دانش رسید
عالم اجسام کے یہ بے تعداد امتیازات اور یہ لامحدود
چیزوں کے امتیازات خصوصیات جو اس کو بے شمار اور مختلف اشخاص

میں بانٹے ہوئے ہیں اور ان گنت چیزوں میں الگ الگ کیے ہوئے ہیں نہ دھوکا ہے نہ فریبِ نظر۔ یہ حقیقی کثرت اور واقعی اختلاف ہے۔ یہ حسی فرق چیزوں کے ذاتی فرق ہیں اور ان فرقوں اور امتیازوں کی وجہ سے یہ مستقل اور الگ الگ حقیقتیں ہیں:

اولاً بشنو کہ خلق مختلف مختلف جاندار یا تالیفات

اس حقیقی اور شخصی اختلاف کے ساتھ ان میں ایک طرح کا اشتراک اور وحدت ہے؛ سب ایک ہی قدرت کا منظر ہیں اور ایک ہی اقتدار اور ایک ہی خلاقی کا مظاہرہ گویا ایک آئینہ ہے جس سے باری تعالیٰ کی وحدت منعکس ہو رہی ہے:

در حروف مختلف شور و شکست گرجہ از یک روز ستر پاپیکے ست

سب ایک ہی تکوینی امر کا ظہور ہیں، سب میں ایک خلاقی نمایاں ہے، ایک اقتدار سب پر چھایا ہوا ہے اور اس لحاظ سے سب متحد ہیں۔ سب میں ایک وحدت سرایت کیے ہوئے ہے لیکن ان کے شخصی رُخ سے دیکھو تو اعمال، احوال اور صفات میں سب مختلف اور متضاد ہیں، یہاں اگرچہ ان کی تضاد نمایاں نہیں ہے لیکن حشر میں جہاں ہر عمل، ہر حالت اور ہر وصف روزِ روشن کی طرح نمایاں ہو گا، اپنے چہروں کی تاریکی اور روشنائی سے الگ ہو جائیں گے اور تضاد واضح ہو جائے گا کہ "پس قیامت روز عرض اکبر ست"

اگر اس دنیا کے رُخ سے دیکھو تو سراسر عبث اور ہزل معلوم ہوتے ہیں۔ دریا میں ایک بلبلا اٹھا کچھ لمحے ادھر ادھر حرکت کی اور فنا ہو گیا؛ بے مقصد اور بے فائدہ لیکن باری تعالیٰ کی حکمت اور مہمت کے رُخ سے نظر ڈالو تو یہ خلق سراسر سنجیدگی اور جد ہے، غیر معمولی اہمیت کی حامل جس کا حقیقی احساس عرض اکبر اور نمائش کے موقع پر ہی ہو گا:

از یکے روزند و یک روز متحد از یکے روز ہزل و از یکے روز جد

عالم اجسام میں اصول ازدواج کی کارفرمائی مولانا کے نزدیک قانون ازدواج و ولادت حیوانی زندگی میں محدود نہیں ہے، پوری کائنات میں عام ہے۔ کائنات میں رنگارنگی اور نت نئی چیزوں کا ظہور اسی قانون کی کارفرمائی ہے۔ باری تعالیٰ نے ہر شے جفت جفت بنائی ہے اور ان میں باہم الفت و محبت پیدا کر دی ہے۔

جملہ اجزائے جہاں زان حکم پیش جفت جفت و عاشقان جفت خویش جفت کی خواہش عنصری کائنات میں عام ہے، ایک چیز نہ ہے جو اس کے مقابل دوسری مادہ اور اپنے اپنے صنفی فرائض سے واقف:

ہست ہر جزوے بعالم جفت خواہ
 آسماں گوید زمین را مرجا
 آسماں مردوز زمین زن درخرد
 ہست سرگرداں فلک اندر زن
 ویں زمین کد بانو یہاں کند
 بے زمین کے گل بردید و ارغواں

نرو مادہ میں میلان کے بغیر باہم قران اور میل نہیں ہوتا اور عمل تولید کی تکمیل نہیں ہوتی:

بہر آں میل ست در مادہ ز نر
 تا بود تکمیل کار ہم دگر

میل ہر جزوے بجزوے سے نہیں
 نہ اتحاد ہر دو تولید سے جہد

اور عمل تولید کے بغیر عنصری کائنات کی بقا ممکن نہیں:

میل اندر مردوزن حق زان نہاد
 تا بقایا بد جہاں زیں اتحاد

قران اور میل کی اہمیت نرو مادہ کی ہی حد تک نہیں ہے۔ میل اور رفاقت ہمیشہ

بارور ہوتے ہیں اور کچھ نہ کچھ حاصل ہوتا ہے۔ اصل تھے قرآن اور میل ہے:

ازرقائے ہر کسے چیزے خوری
وزقرآن ہر قرین چیزے بری
زقرآن مردوزن زاید بشر
وزقرآن خاک با بار انہا
وزقرآن سبز با آدمی
دخوشی و بینمی و خستری

مولانا کے نزدیک قرآن اور ازدواج کی غیر معمولی اہمیت ہے، اکثر موقعوں پر انہوں نے اس کی باروری کو واضح کیا ہے اور اس کے حدود کو اتنا وسیع کیا ہے کہ باری تعالیٰ کی صفات بھی اس میں شامل ہو گئی ہیں:

قہر و لطفے جفت شد با ہمدگر
زاد ازین ہردو، جہان خیر و تر

مولانا حسنی کائنات کو خواب اور سپنا مانتے ہیں
دنیا کا خواب سپنا ہونا
یہاں کی سب چیزیں اور سب عمل، سب مشغولتیں
اور مصروفیتیں ایک خواب ہے اور اس کی اتنی ہی حقیقت ہے جتنی خواب کی ہوتی
ہے۔ یہاں کارنج و راحت، آرام و تکلیف بے حقیقت ہیں:

ایں جہاں خواب ست اندر ظن باسیت
گر رود در خواب دستے باک نیست
گر بخواب اندر سرت سیر بدیگاز
ہم سرت بر جاست ہم عمرت دراز
گر بہ بینی خواب در خود را دو نیم
تندرستی، چونکہ خیر می بے سقیم
حاصل اندر خواب نقصان بدن
نیست باکے از دو صد پارہ شدن

اس خواب کے حدود کہاں تک ہیں اس خواب کو دیکھنے والے خواب کے اشخاص ہیں یا حقیقی، واقعی تصرفات کی ابتدا کہاں سے ہوتی ہے، انبیاء علیہم السلام کی تبلیغ و دعوت بلکہ نبوت و رسالت بیداری ہے یا خواب، کفر و اسلام اپنی جگہ کوئی وقعت رکھتے ہیں یا نہیں، مولانا نے ان کی تشکیک نہیں کی ہے۔ اپنے اس مشاہدے کو حدیث

نبوی سے بھی ثابت کیا ہے :

اس جہاں را کہ بصورت قائم ست گفت پیغمبر کہ حکم نایم ست
 حدیث نبوی "الناس نیام اذا ماتوا انشبهوا" میں علمائے ظاہر نیند سے غفلت
 سمجھتے ہیں۔ اس غفلت کا پردہ چاک ہونا گویا بیداری ہے۔ لوگوں سے ایسے
 لوگ مقصود ہیں جو اچھے سرے کی تمیز کے بغیر، آنکھوں پر پردہ ڈالے دنیا
 کمار ہے ہیں، انہیں عاقبت کا کوئی ڈر نہیں۔ مولانا کے نزدیک یہ حدیث واقعی
 حقیقت کا اظہار ہے، کسی مجاز و استعارہ کے بغیر۔ وہ اس کو اہل باطن کا
 مشاہدہ کہتے ہیں :

ازرہ تقلید تو کردی قبول سالکان اس دیدہ پیدا بے رسول
 ہماری عام خواب اور بیداری خواب در خواب ہے؛ سوتا، سوتے ہی سوتے
 جاگ رہا ہے اور پھر سو رہا ہے، نہ یہ سونا حقیقت نہ یہ جاگنا واقعی۔
 خواب و بیداریت آن داں اعفد کہ بہ بیند خفتہ کو در خواب شد
 اوگماں بردہ کہ اس دم خفتہ ام بے خبرزاں کوست در خواب دوم
 عالم ارواح عالم اجسام سے الگ اور اپنی جگہ مستقل دنیا ہے۔
عالم ارواح عالم اجسام سے قدیم، اور مرکب نہ ہونے کی وجہ سے غیر فانی
 ہے، اس کی کوئی نہایت نہیں، حد و نہایت کمیات و مقادیر کا وصف ہے، یہ سراسر
 علم و آگہی ہے، اجسام سے متعلق ہے لیکن اجسام سے الگ بھی اس کے کام ہیں عالم
 اجسام کی تدبیر اور نظم و نسق عالم ارواح کو سپرد ہے۔ اس کے اپنے آسمان و

۱۔ شارحین نے اس شعر کے ذیل میں یہی ملفوظ نقل کیا ہے جو حضرت علی کے
 ملفوظات میں ہے، المصنوع فی الحدیث الموضوع ص ۳۱۔

زمین ہیں، اس کی پستیاں اور بلندیاں الگ ہیں اس کے سمندر اور پہاڑ الگ ہیں اس کے جو اس الگ ہیں شعور الگ ہیں۔ غرض یہ کہ یہ دنیا ہی دوسری ہے، ہماری محسوس دنیا سے ماورا، لیکن محسوس دنیا پر اثر انداز اور متصرف۔ قریب قریب تمام ملتیں اور مذاہب، تمام خطوں اور اقلیموں میں بسنے والی قومیں اور گروہ، وحشی ہوں یا تمدن، جدید ہوں یا قدیم عالم ارجح کی ہستی اور تصرف کے کسی نہ کسی معنی میں قائل ہیں۔ قریب قریب سب ہی مفکرین کو اس کا اعتراف ہے کہ حستی عالم میں بہت سی ایسی پر اسرار گتھیاں ہیں جن کو ابھی تک ہماری مادی فکر حل نہیں کر سکی ہے اور ماوراء الحس قوتوں کو اس عالم کی پشت پر موثر اور برسر کار مانے بغیر ان کا حل ہونا دشوار ہے اور تصوف تو وہ خواہ کسی قوم کا ہو اس کی بنیاد ہی اس عالم کے وجود پر ہے کہ از کم کسی ایک ماوراء الحس حقیقت کو مانے بغیر اسلام بھی قائم نہیں رہتا۔ عقل و فکر کے پاس ابھی تک ایسے وسائل نہیں کہ وہ اس کا عقلی شعور کر سکے۔ اس کے اثرات اور اعمال کا جو ذخیرہ محفوظ ہے، اس کا اکثر حصہ مشتبہ ہے اور یقینی بھی ہو تو اس سے اس عالم کی یقینی ہستی کا فکری علم نہیں ہوتا۔ جتنا کچھ بھی اس کے متعلق علم ہے وہ ابھی تک وجدانی اور موضوعی ہے جزئیات میں اختلاف کے باوجود قدر مشترک میں اتفاق ہے تاہم یہ تجرباتی اور سائنسی حقیقت نہیں۔

روح جان یا ارواں کے متعلق مولانا کے ارشادات،
جان، روح و ارواں مبہم اور الجھے ہوئے ہیں۔ سب کو ملا کر کسی واضح تصور تک پہنچنا مشکل ہے۔ جان یا جان جزو، جانِ جاں، جانِ کل اور جانِ اول کے ساتھ جانِ حیوانی۔ جانِ انسانی۔ پھر جانِ انبیاء و اولیاء، جانِ فرشتگان

آخر میں جانِ محمدی، ان سب کی ایک ہی مشترک حقیقت ہے یا الگ حقیقتیں ہیں،
روح شخصی طور پر ایک ہے جو تمام شخصیتوں سے مشترک تعلق رکھتی ہے یا
اشخاص کی جدا جدا شخصیتوں کے لیے روح بھی جدا جدا ہے، مولانا کے بیانات ان
پر پوری روشنی نہیں ڈالتے تشریح کرنے والوں کو اپنے نقطہ نظر اور اپنی فہم و
فراست پر اعتماد کرنا پڑتا ہے آنے والی تشریح معلوم نہیں مولانا کی کتنی
ترجمانی ہے اور میری کم سوادگی اور بد مزاجی کی کتنی۔ بہر حال اشعار کی حد تک
بے شبہ یہ مولانا کے خیالات ہیں۔

جان و روح عالم اجسام سے الگ اور مستقل جنس ہے، مادے سے مجرود،
عناصر کی تضاد سے دور اور باری تعالیٰ کی ہم خو، لافانی:

اپنی تفانی اور بند آید صدرا، چوں نباشد صد، نبود جز بقا

گو ہر جاں چوں وراے فضلہا، خوے او این نیست، خوے کبریا

بے جہت، بے مکان اور نامحدود ہے۔ جہت مکان اور حدود جسم و جسمانیات
کی حاسیتیں ہیں:

جان بے سودر مکان کے درود، نور نامحدود در احد کے بود

علم و آگہی گویا اس کی حقیقت ہے، آگاہ تیر جان تر:

چوں سرو ماہیتِ جانِ مجرست، ہر کہ او آگاہ تر با جان ترست

خود جہانِ جانِ سر اسر آگہی ست، ہر کہ بے جان ست از دانش نہی ست

اپنی آفرینش کے لحاظ سے یہ عالم بالا کی حقیقت ہے، عقول و ملائکہ کے

زمرے سے تعلق رکھتی ہے۔ امر الہی کی تسخیر تھی جس نے عالم ابدان سے اس کو

وابستہ کر دیا۔ اب امر الہی سے ہی اس عالم سے الگ ہو سکتی ہے:

امر آید در صورتِ درود، باز ہم ز امرش مجرودے شود

تن بدن کے پھندے نے عالمِ بالا سے اس کو اتار کھینچا ہے، اس پھندے میں جب تک سچھنسی رہے گی جہانِ زیریں میں رہے گی۔

ہست تن چو رہیماں بہ پائے بیان مے کشاند بزر مینیش ترا آسمان
اس کی سیر اس کا رستہ اور اس کی منزل جسم کی سیر، اس کے رستے اور منزلت۔ جدا
ہے۔ اس کی راہ و منزل میں درازی اور کوتاہی نہیں، ”اسی دراز و کوتاہ اوصاف
تن ست“ یہ رفتار ہی دوسری ہے، ”رفتن ارواح دیگر رفتن ست“ یہ غیر
حستی رفتار ہے، نہ دکھائی دینے والی، اس کو دیکھنے کے لیے دوسرے جو اس درک کا پس
سیر جان ہر کس نہ بیند جان من ایک سیر جسم باشد بر غلن
اس کے سفر کی عالم محسوسات میں مثال نطفے کا درجہ عقل و بلوغ تک سفر ہے جس
میں نہ قدم ہیں نہ نقل و حرکت :

تو سفر کردی نہ نطفہ تا بعقل نے بگامے بود منزل نے بنقل
چنانچہ روح و جان کی طرح اس کی سیر اور اس کا سفر بھی بے چون ہے :
سیر جان بے چوں بود در دور و دیر جسم ما از جان بیاموزد پیر
روح و رواں کی مثال سمندر ہے جس کا ساحل بدن ہے نہ جو جگہ جگہ اس کو باندھ
ہوئے اور الگ الگ کیے ہوئے ہے۔ یہ بندش اور افتراق سمندر کی فطرت کے
خلاف ہے اس لیے زیر پا نہیں :

اے متن گشہ و شاقِ جاں بست چند تانہ بگرد مشکے نشست
یہ آفتاب ہے جس کی شعاعیں بدنوں کے سوراخوں میں سے آتی ہیں اتنے
آئی ہیں، جرم میں افتراق نہیں ہے، وہ ایک ہے نہ صرف کہ جس بگمروئی ہوئی ہیں :

مفترق شد آفتاب جا نہا ! در درون روزن ابدانہا
 چوں نظر در قرص داری خود کیست آنکہ شد محبوب بدای در شکست
 ادھر یہ آفتاب غروب ہوا ادھر اس کی شعاعیں غائب ہوئیں اور بدن تاریک ہوا:
 باز چوں خورشید جاں آفل شود نور جملہ جانہا زائل شود
 بدن کی نشوونما روح سے تعلق پر موقوف ہے۔ روح نہیں
 جان یا جان جزو تو جسم تو دودہ خاک ہے:

جسم از جاں روز افزوں مے شود چوں رود جاں، جسم میں اچوں می شود
 اس کے حواس، گویائی، بنیائی، شنوائی اور عقل و فہم سب کا تعلق روح سے ہے
 جسم سے نہیں:

پر تو روح سب نطق و چشم و گوش، پر تو آتش بود در آب جوشش
 بدن کے اعمال بدن کے اپنے نہیں، روح محرک نہیں بلکہ خود عامل ہے، بدن
 محض آلہ اور واسطہ ہے:-

گوشت پارہ آدمی از زور جان مے شکافد کوہ را با بحر و کان
 روح بدن کی محتاج نہیں، نہ اس کے فعال ہونے کے لیے بدن کی ضرورت ہے کہ
 'روح دارد بے بدن پس کار و بار،' اس کی ضرورت بدن کو ہے کہ تن بے روح
 خس و خاشاک کا ڈھیر ہے:

جان ز ریش و سبلت تن فالغ ست لیک تن بے جاں بود مردار و لپت
 بدن اس کا ظاہری لباس ہے، اس کی حقیقت کا نہ چیز نہ لازم، خواب میں جسم
 اپنی جگہ ہوتا ہے اور روح محوسیر اور سرگرم تماشنا، اس لیے بدن کی اپنی کوئی اہمیت
 نہیں رہے نہ رہے:

تا بدانی کہ تن آمد چو بیس رو، بچو لابس، لباسے را ملیس

روح را توحید اللہ خوش ترست
غیر ظاہر دست و پائے دیگرست
آں تونی کہ بے بدن داری بدن
بس متریں از جسم، جاں بیرون شدن
جسم تو اس کی راہ کا پتھر ہے، اس کی فتالی میں حائل ہو کر اس کو سست قدم بنا دینا ہے
حد جسمت یک دو گز خود پیش نیست
جان تو تا آسماں جولاں کنی ست
تا بہ بغداد و سمرقند اے ہمام
روح را اندر تصور نیم گام
ابدان کی زندگی بغیر استننا، روح و رواں سے وابستگی کی وجہ سے ہے تاہم
بدن اپنی کسبی خصوصیتوں کے باعث یکساں نہیں ہیں، کچھ گوہر بداماں اور کچھ
خزف ریزوں سے بھی خالی:

ابن صدقہاے قوالب در جہاں
گر چہ جملہ زندہ انداز بحر جاں
لیکن اندر ہر صدف نبود گہر
چشم بکشا، درد دل ہر یک نگر
گوہر بداماں مصفا اور روشن، باقی تاریک اور خاک آلود:
در خلائیق روحہاے پاک ہست
روحہاے تیرہ و گلناک ہست
اور ہم و تحیلات، فرضی نفع و ضرر اور موت و بربادی کے کھٹکے روح کو جس خاک
سے چھٹائے رکھتے ہیں، اُس کی آزادی پر بندش لگاتے ہیں، اس کی روشنی
کو دھندلا کر دیتے ہیں اور آہستہ آہستہ وہ بالکل تاریک اور خاک آلود
ہو جاتی ہے اور ان کے لیے عالم بالا کی طرف، جہاں کی وہ ہیں، توجہ دشوار
ہو جاتی ہے:

جان ہمہ روز از لکد کو بخیال
در زریاں و سود و از خوف زوال
نے صفائے ماندش نے لطف نر
نے بسوے آسماں راہ سفر
ایسی تاریک خاک آغشته اور حریت باخنة روحیں بدن سے وابستہ رہنے کے
قابل نہیں، ان سے تو ہاتھ دھولینا بہتر ہے :-

اس چنیں جانے چہ درجہ درجن مست ہیں! بشوائے تن ازیں جاں ہر دور ^{سست}
تا ہم روح کا بدن کی طرف شدت میلان اور تیرگی اُس کی فطرت نہیں، اس کا فطری
رجحان عالم بالا کی طرف ہے:

میل جاں اندر حیات و درجی سست زانکہ جاں، لامکاں اصل وے سست
اس کی توجہ کو موثر اور فعال بنانے کے لیے احساسات اور عقل و فہم کو بڑے میلان
سے بچانا ضروری ہے:

چشم حس اسپ سست و نور حق سوار بے سوار اسپ خود تا پدید یگار
پس ادب کن اسپ را از خوے بد ورنہ پیش شاہ باشد اسپ رد
شاہی رستہ شاہ ہی جانتا ہے جب تک اس کی نظر اور اس کی روشنی حواس میں
نہیں ہوگی عالم بالا کی طرف توجہ مفید اور بکار آمد نہیں ہوگی:

اسپ بے را کب چہ داندر رسم و راہ شاہ باید تا بداند شاہ راہ
جان عالم بالا کی طرف متوجہ ہو جائے تو لنگر کو بخیال سے نجات پالیتی ہے، سود
وزبان کا قریب جانا رہتا ہے اور زوال و فنا کا ڈر نکل جاتا ہے، دوام اور ابدیت
حاصل ہو جاتی ہے:

باز چوں جان رو سوے جاناں نہد رخت را در عمر بے پایاں نہد
جب تک جاناں کی طرف توجہ نہ ہو، روح کی کوئی معنویت نہیں۔ نقش بادشاہ کا ہی
کیوں نہ ہو، بے جان ہے تو نقش بدیوار ہے، بے حس و بے حرکت۔ صرف آرائش
وہ بھی دوسروں کے لیے:

نقش اگر خود نقش سلطان یا معنی ^{سست} صورت سست از جان خود بے چاشنی سست
زینت رو از برائے دیگران باز کردہ بیہدہ چشم و دہاں
غیر مصفا روح وہی میں سرایت کیا ہوا روغن ہے، متھے بغیر الگ نہیں ہوتا

اسی طرح روح کو صاف کیے اور نکھارے بغیر اس کے جوہر نہیں نکلتے :

جوہر صدقت خفی شد در دروغ ، ہچو طعم روغن اندر طعم دروغ

آں در وقت این تن فانی بود راست ست آں ، جان ربانی بود

باری تعالیٰ کے اوامر اور نواہی کی تعمیل سے روح میں نکھار آتا ہے اور وہ بارگاہ شاہی میں بار پاسکتی ہے جو نظروں سے غائب ہوتے ہوئے بھی آشکارا اور عیاں ہے :

یوسف حسنی و این عالم چو چاہ دین رس صبرست بر امر الہ

در رسن زن وست بیرون روز چاہ تابہ بینی بارگاہ بادشاہ

تابہ بینی عالم جان جسدید عالم بس آشکار و ناپید

جان کی وابستگی مادیت سے نہیں رہتی اور عالم جان سے اس کا اتصال ہو جاتا ہے تو اسباب و علل کا یہ عام ربط اس کے لیے بندش نہیں رہتا اور طبعی اسباب کو توڑ دینا اس کے لیے کھیل ہو جاتا ہے، عرفی اسباب کے بغیر اس سے چیزیں سرزد ہونے لگتی ہیں :

آنکہ سیروں از طبائع جان اوست منصب خرق سبہا آن اوست

روح کی تیرگی کا باعث بدن ہے، بدن سے مخلصی کے بعد روح ہی روح رہ جاتی ہے اور اسرار الہی اس پر منکشف ہو جاتے ہیں ۔

غفلت از تن بود چوں تن روح شد بیند او سرار رابے بیچ مبد

اس روشنی کے بدنہ روشنی کی ضرورت رہتی ہے نہ روشنی کا طلب گار رہتا ہے ۔ منطقی دلائل لغو معلوم ہوتے ہیں ، لازم و ملزوم ، مثبت ، نافی ، اقتضا اور مقتضی جیسی اصطلاحیں بے معنی ہو جاتی ہیں ۔ دیکھنے والے کو پتے نشان کی کیا ضرورت :

صویر جاں آمد نما بد این مستثنیٰ لازم و ملزوم ، نافی مقتضی !

ز انکہ بینائے کہ نورش باز غست از دلیل چوں عصاکش فارغ ست

مولانا کے ارشادات پر مجموعی نظر
روح حیوانی، روح انسانی، روح مقربین ڈالنے سے ایسا معلوم ہوتا ہے
 کہ حیوانی روح عام روح حیات ہے جس و حرکت ارادی کا سرچشمہ۔ یہ حیوانی روح
 اپنے کمال پر پہنچ کر انسانی روح سے وابستہ ہونے کی صلاحیت پیدا کر لیتی ہے۔
 انسانی روح یا نفس جس کو حکماء اسلام نفس ناطقہ کہتے ہیں، الگ الگ اشخاص
 کا الگ الگ ہونے کے باوجود اپنی استعداد کی کمی بیشی کے مطابق مرکزی حیات عقلی
 یا عالم بالا سے متعلق ہے۔ مرکز تعقل و تاثیر، بحر حیات یا آفتاب جانہا ایک ہے اور
 انسانی نفوس و ارواح کو اس سے اتصال اور تعلق ہے، خواجہ تاشی نے انسانی
 نفوس کی کثرت میں ایک طرح کی وحدت پیدا کر دی ہے۔ بہت سے دریچوں میں جلتے
 ہوئے چراغ اگر کسی ایک شعلے سے مربوط ہو جائیں اور مل جائیں تو سب چراغوں
 کی روشنی ایک ہو جاتی ہے۔ حیوانی نفس یا روح حیات، انسانی اشخاص اور دوسری
 جانداروں میں الگ الگ ہے۔ انسانی نفس یا روح حیات کی یہ خصوصیت
 ہے کہ وہ کثرت کے باوجود اپنی اپنی الگ الگ استعدادوں کے مطابق ”بحر حیات“
 یا ”آفتاب جانہا“ سے مل کر شخصی وحدت بن گئی ہے اور بے تعداد اشخاص ایک ہی
 بحر حیات سے مستفید ہو کر ایک اکائی جیسے ہو گئے ہیں :

تفرقہ در روح حیوانی بود نفس واحد روح انسانی بود

گفت حق ”رُشِّ عَلَیْہِم نُوْرٌ“ مفترق ہرگز نہ گردد نور او

شخصی وحدت کے طاری ہونے کے باوجود اشخاص کی کثرت حقیقت ہے اور اس کی

لے فیہ ما فیہ ص ۶۳ مولانا نے نفس و روح میں تفریق کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے
 کہ نفس خاص روح انسانی کا نام ہے۔

وجہ بد فوں یا دریچوں کی کثرت ہے۔ یہ دریچے ٹوٹے اور بیچ کی دیوار میں مہندم ہوتی ہیں اور شخصی چراغوں کی روشنی جو پہلے سے "آفتاب جاہنا" کی روشنی میں مدغم تھی، ختم ہوئی، تقسیم نور کے بجائے ایک نور رہ گیا:

جمع گفتم "جاہنا" شان من باہم
کان یکے جاں صد بود نسبت بحسب
ہمچو آں یک نور خورشید سمار
صد بود نسبت بصحن خانہا
لیک یک باشد ہمہ انوار شان
چونکہ برگیری تو دیوار از میاں

علم اور تاثیر کا باعث روح انسانی کی استعداد اور بحر حیات سے اتصال ہے۔ یہ اتصال جتنا زیادہ، جتنا مادی اندیشوں سے پاک ہوگا، اتنے ہی علم اور تاثیر زیادہ ہوں گے۔ یہ فرق ان حدوں تک کم و بیش ہو سکتا ہے کہ گویا الگ الگ جنسیں ہیں۔ عوام اور اولیا، انبیاء، فرشتے اور پھر روح محمدی گویا الگ قسم کی جانہں ہیں جن میں کوئی اشتراک نہیں جیسے "ہست جانے در ولی و در نبی":

بگزر از انساں وہم از قال و قبل
تالیب دریا سے جان جبرئیل
بعد از انت جان احمد لب گزد
جبرئیل از بیم تو واپس خزد

روح انسانی لافانی ہے، ابدان کی فنا کے بعد بھی باقی رہتی ہے۔ اعضا و جوارح سے تعلق جاتا رہتا ہے، اس کی استعدادیں اپنے کمال پر پہنچ جاتی ہیں اور ان کا تزکیہ ہو چکتا ہے تو اسے مزید جو لانیوں اور ترقیوں کے موقعے حاصل ہو جاتے ہیں، نئے بال و پر پھوٹ آتے ہیں اور نورانیت میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ جان انسانی کی یہ اپنی خاصیت ہے کسی سے مانگی ہوئی نہیں۔

روز مرگ اس حس تو باطل شود
نور ہاں داری؟ کہ یار دل شود
نور دل از جان بود لے یار غار
مستعار آں را مدان لے مرست
آں زماں کیں دست و پات برزد
پر و بالت ہست؟ تا جاں بر پرد

جیسے کہ گزر چکا ہے روح انسانی عالم اجساد کی مخلوق نہیں۔ نفوس، ملائکہ اور عقول سے اس کا رشتہ ہے۔ اس رشتے سے اُن کی طرف سے روح انسانی کو برابر پیغام آتے رہتے ہیں کہ عناصر سے رشتہ توڑو اور اپنے اصلی رشتہ داروں سے جوڑو۔ یہ پیغام ضمیر کی معرفت ہوں یا انبیا و اولیاء کی معرفت لیکن روح اپنی مادی آلودگیوں کی وجہ سے ان پیغاموں کو برابر نظر انداز کرتی رہتی ہے۔ اللہ ما شاء اللہ:

روح او خود از نفوس و از عقول

از عقول و از نفوس پر صفا

یا رگان پنج روزہ یافتی

روح اصل خویش را کردہ نکول

نامہ آید بجاں، کای بے وفا

روز یاران کہن برتا ہفتی

لیکن جب کبھی اور جس کسی پر یہ پیغام اثر کر جاتے ہیں اور وہ دنیا کے تن سے بے تعلق ہو کر اصل سرچشمے میں مل جاتا ہے تو یہ سرچشمہ اُس کی جیات ہو جاتا ہے اور نئی جان میسر آجاتی ہے اور وہ —

ہمچوں جان بے گریہ و بے خندہ شد

جاننش رفت و جان دیگر زندہ شد

تدبیر بدن، حس و حرکت، شعور و تعقل اور ارادہ، تاثیر و جانِ جاں یا جانِ کلِ فعّالی بنظاہر جان و روح کا عمل ہے لیکن یہ اس کا آزاد عمل نہیں۔ ایک دوسرا مادی سبب ہے جو بالکل مخفی ہے، یہ مخفی سبب جانِ جان یا جانِ کل ہے۔

تیر سپان بین و نا پیرا کمان
جان کی فعّالی اور تاثیر کی حقیقی علت یہی جانِ جاں ہے کہ "روح را روح ست کہ خواند
روح کی ظاہری کارگزاری اس برتر سبب کا تصرف ہے، روح اور جان فقط واسطہ اور آلہ ہے:

عقلِ عقل و جانِ جاں اے جانِ تویی

عقل و جانِ خلق را سلطانِ تویی

جانِ جاں کے سامنے ہماری جان کی یہ بھی حیثیت نہیں کہ اس کا مذکور ہو:
 ما کہ باشیم اے تو مارا جانِ جان تاکہ ما باشیم با تو در میاں
 نامصوّر اور غیر جسمانی ہوتے ہوئے ہماری صورت اور جسمانیت اس کی آفرینش ہے:
 بے زردستے دستہا با فدہ می جانِ جاں سازد مصوّر آدمی
 ”تکوینی امر، جہاں آفریدگار ”کن“، یا نطقِ حق و گفتِ باری یہی جانِ جاں اور
 ”کلّ کلّ“ ہے:

آں دم نطقت کہ جزو جزو ہاست فائدہ شد، کلّ کلّ خالی چہ راست
 آں دم نطقے کہ جاں جاں ہاست چوں بود خالی ز معنی، گوے راست
 ہماری جانوں کا با ثمر اور بارور ہونا اسی جانِ جاں یا جانِ کل سے اتصال اور تعلق
 پر موقوف ہے:

جان کل با جان جزو آسیب کرد جان از و در سے بستد در جیب کرد
 پس ز جانِ جاں چو حامل گشت جاں از چنیں جانے شود حامل جہاں
 اس جانِ جاں کی حقیقت کیا ہے؟ مولانا کے بیانات بالا کی روشنی میں ایسا معلوم ہوتا
 ہے کہ جانِ جاں اور جانِ کل باری تعالیٰ ہے ساتھ ساتھ جانِ اول منظر درگاہ
 اور جانِ جاں منظر اللہ ہے، اس کے معنی یہ ہیں کہ جانِ جاں باری تعالیٰ نہیں چنانچہ
 آنے والا شعر کافی مبہم ہے۔ سوال یہ ہے کہ آنے والے شعر میں جانِ اول یہی جان
 جزو بیانات انی روح ہے یا ارسطاطالیسی فلسفے کی عقل اول؛ عقل اول باری تعالیٰ
 کی پہلی معلول یا مخلوق ہے اور درگاہ یا خارج از ذات پوری کائنات کا علمی منظر ہے، کائنات
 اپنی تمام تفصیلات کے ساتھ علمی حیثیت میں اس میں ظاہر ہے اور وہی اس کا علم ہے
 کیا مولانا عقولِ دہگانہ کے سلسلے کے کم از کم عقل اول کے علت ہونے کے قائل ہیں؟
 مثنوی یا ”فیہ ما فیہ“ میں اس کی کوئی شہادت نہیں بلکہ ان کے اندازِ فکر کے یہ خلافت ہے

یا جان اول سے جان جزو مراد ہے۔ جان جزو، جان کل سے اتصال کے باعث منظر درگاہ ہو سکتی ہے اور یہی ان کی فکر سے مناسب ہے۔ غرض یہ کہ جان اول وہ کوئی بھی ہو منظر درگاہ ہے، اُس کے حدود بیرون ذات تک محدود ہیں اور جانِ جاں خود باری تعالیٰ کا منظر ہے، اس لیے اُس کے حدود علم و قدرت کی کوئی انتہا نہیں، اس کے تصرف نامحدود اور بے نہایت ہیں۔

جان اول منظر درگاہ شد جان جاں خود منظر اللہ شد

جانِ جان اپنی ان تاثیروں اور اس اقتدار کے ساتھ اگر منظر اللہ ہے خود باری تعالیٰ نہیں ہے نہ اس کا وصف قائم ہے تو یہ کاہے کی تعبیر ہے؛ اس سے مولانا کی کیا مراد ہے، مثنوی یا 'فیہ مافیہ' میں کسی ایسی حقیقت کا ذکر نہیں جس کو باری تعالیٰ سے الگ جانِ جاں کے اوصاف کا حامل مانا جائے۔ شیخ اکبر کی 'حقیقتِ محمدیہ' باری تعالیٰ کے اسم جامع؛ اللہ کا منظر اور اس کی خارجی صورت ہے الوہی صفات کی حامل، تو کیا مولانا کی 'جانِ جاں' اور شیخ کی 'حقیقتِ محمدیہ' ایک ہی تصور کی دو تعبیریں ہیں؟ 'حقیقتِ محمدیہ' کے تصور کی بنیاد وجودِ حقیقت کی وحدت ہے لیکن مولانا اس کے قائل نہیں۔ شیخ کی دنیا تعینات و تنزلات کی دنیا ہے، مثنوی میں ان کا اشارہ نہیں۔ بہر حال مولانا کا یہ بیان کافی مبہم اور محمل ہے۔ دوسرا نسخہ "جانِ جاں جان منظر اللہ شد" ہے لیکن حاصل میں کوئی فرق نہیں۔

مولانا نے پہلے کہا ہے کہ روح کی تاثیر اور رفعتی اس کا علم اور اس کی آگاہی ہے، علم و آگاہی بیش اور غیر معمولی ہیں تو یہ روحِ اللہی ہے، گویا باری تعالیٰ کا قرب بلکہ بے چون اتصال اُسے حاصل ہے۔

روح را تا تاثیر آگاہی بود ہر کرا این بیش اللہی بود

ایسے علوم اور ایسے اسرار بھی ہیں جو عام روحوں کی پہنچ سے باہر ہیں، ان کا شعور ان کی ذاتی فطرت اور نہاد نہیں وہ شعور کے اس میدان میں جماد ہیں گویا وہ یہاں جان نہیں ہیں کیونکہ جان کی حقیقت شعور اور آگہی ہے اور وہ یہاں صفر ہیں:

چوں خبر باہست بیرون از نہاد باشد این جان ہا درال میدان جماد
اس سیاق میں شعر بالا پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جانِ جاں میں پہلی جان کے معنی اصل ہیں روح نہیں اور جانِ جاں سے اصلِ جان مراد ہے جو اللہ ہی ہے نہ کہ اللہ اور باری تعالیٰ یہ اصلِ جان بلکہ اصلِ خلق اور انسانی جان کی منشا اور بنیادِ سطحِ قطبِ عالم ہے جو گویا ذاتِ ایزدی کا پرتو اور سایہ ہے۔ اس میں خود ذاتِ منعکس ہے اس لیے علم و آگہی کا کوئی ایسا میدان نہیں جس میں اس کی تک و تار نہ ہو۔ یہ جانِ جاں دوسری جان ہے جو جانِ حیوانی میں سے ابھرتی ہے اور اس کی جگہ لیتی ہے:

آن زماں کہیں جان حیوانی بنامد جان باقی بایت بر جان نشاند
اور گویا آدمی دوسری بار پیدا ہوتا ہے، اس کی جان دوسری بار اس سے متعلق ہوتی ہے اور اس پر چھا جاتی ہے، وہ سراسر جان ہو جاتا ہے اور تمام اسرار اس کے پیے ہو پید اور ظاہر ہوتے ہیں کہ ”عقلت از تن بود چوں تن روح شد“ تو وہ بہ تن آگہی ہو گیا۔ اس جانِ نو کی پیدائش سے ”عالمِ جانِ جدید“ اس کے سامنے ہوتا ہے اور سلسلہ اسباب و علل ٹوٹ پھوٹ جاتا ہے:

چوں دوم بار آدمی زاوہ بناد پائے خود سرفرق علت با نہاد
بر خلاف ازیں عام انسانی جان جو پہلی ہے اور دوسری ولادت سے نہیں گزری ہے

۱۔ ماد رو با در اصل خلق اوست اے خنک آن کس کہ دل دانز پیرت
آن دے آور کہ قطب عالم ست جانِ جان، جانِ جانِ آدم ست

منظہر درگاہ ہے، اُس کی عام صفات صفاتِ باری کا عکس ہیں۔ درگاہ کا استعارہ باری تعالیٰ کی زائد اذات صفات کے لیے بعید اور دور کا استعارہ نہیں۔ صفاتِ خلق کا باری تعالیٰ کی صفات کا عکس ہونا مولانا کے نزدیک ثابت ہے؛ اس میں زائد اول اور زائد دوم کی تخصیص نہیں نہ صفات کی کوئی خصوصیت ہے۔

علم شان و عدل شان و لطف شان چوں ستارہ چرخ در آبِ روان
یاد شاہانِ منظرِ شاہی حق! نواضانِ مراتب آگاہی حق
حاصل یہ ہے کہ جانِ جہز و جو زائد اول ہے، منظہر گاہ ہے اور اصل جان جو قطب اور
زائد دوم ہے منظہر ذات ہے۔

مولانا کا تصورِ روح اور کلمِ فلاسفہ و مسلم فلسفی نفسِ ناطقہ یا انسانی روح جیسا
ہیں۔ عنصری مادے کی استعداد اپنے آخری کمال پر پہنچ جاتی ہے تو عقلِ فعال کی طرف
سے وہ نفسِ ناطقہ یا نفسِ انسانی سے سرفراز ہوتا ہے نفسِ انسانی بدن کے ذریعے سے
اپنی تمیل میں مصروف ہو جاتا ہے اور مجرداتِ عالیہ سے اتصال اور تعلق کی صلاحیت
پیدا کرتا ہے۔ پوری طرح مستعد اور قابل ہو چکنے پر مجردات سے اس کا تعلق قائم
ہو جاتا ہے اور مجردات کے علوم یقیناً اس کو حاصل ہونے لگتے ہیں اور وہ ان
سے مسترت اندوز ہوتا ہے۔

مادیات میں غیر معمولی انہماک مجردات سے کسبِ فیوض میں مانع ہے اور نفس
انسانی کی شقاوت کا باعث۔ بہ خلاف انہماکِ انہماکِ انہماک سے وابستگی کے باوجود بدنی
مطالبات سے اعراض اور مجردات سے انہماک و شغف انسانی نفوس کو اس زندگی
میں بھی روحانی لذتوں سے بہرہ یاب رکھتا ہے۔ بدنی زندگی یا دنیوی حیات کے بعد
اہل عرفان اپنی ان تکمیلوں کی وجہ سے جن کو دنیوی زندگی میں کر چکے ہیں عالمِ قدس سے

متعلق ہو جاتے ہیں اور اعلیٰ سے اعلیٰ کمال پر فائز ہو کر سرمدی مسرت سے ہمکنار ہو جاتے ہیں۔
 مولانا کی ارواح جزویہ میں نفوس انسانی کا یہ فلسفیانہ تصور پوری طرح شامل
 ہے اور پوری تفصیل کے ساتھ۔ فرق کچھ ہے تو صوفیانہ انداز نظر کا ہے۔ مجردات
 سے اتصال اور عقول کی فعالی اسلامی مسلمات نہیں۔ عباد اور افعال عباد کا خالق
 باری تعالیٰ ہے اس لیے ارواح اور ان کے افعال براہ راست جانِ جاں یا باری تعالیٰ
 کی خلق ہیں اور وہی ان کے لیے اختیار اور حقیقی سبب ہے، چنانچہ ارواح جو کچھ کمالات
 حاصل کرتی ہیں وہ عقول مجردہ سے اتصال کے بجائے قرب حق اور اتصالِ جانِ جاں سے
 حاصل کرتی ہیں اور وہی ان کو واسطہ بنا کر اپنی فعالی کا اظہار کرتی ہیں اور یہ اس کا
 منظر ہو جاتے ہیں۔

مولانا کے نزدیک عقل انسانی اور عقل حیوانی دو الگ الگ حقیقتیں ہیں۔ عام
عقل انسانوں کی عقل اور ہے اور انبیا اور اولیا کی اور:

غیر فہم و جان کہ درگاہ و خیرست آدمی را عقل و جانِ دیگرست
 باز غیر عقل و جانِ آدمی ہست جانے در ولی و در نبی
 انسانی عقل جس مرحلے پر ہے وہ مرحلہ نہ ابتدائی ہے نہ آخری۔ انسان کی خلق مٹی
 سے ہوئی ہے جو جہادات سے ہے اور جہادات کی اپنی ایک عقل ہے:

طاعت سنگ و عصا نظر شود و ز جہاداتِ دیگر مخبر شود
 کہ ز بیزواں آگہیم و طاعتیم ما ہمبے اتفاقی ضائعیم
 وہ زلفہ ہوا، غلتہ ہوا، مضغہ ہوا اور نشوونما پائی، گو یا نبائی منزل آگئی۔
 نباتات کی الگ عقل ہے۔

۱۷ شرح اشارات ص ۹، ص ۳۳، ص ۶۶

گر نمودے چشم دل حنّانہ را
چوں بدیدے چہر آں فرزانہ را
چنانچہ جن را ہوں سے اُس نے سفر کیا ہے اُن را ہوں کی اپنی مستقل عقلمیں ہیں گو
اپنے اس مرحلے پر اس کو پہلے مرحلوں کی عقلمیں یاد نہیں ہیں کہ ”عقلہائے اولینش
یا دنیست“ انسانی عقل اور حیوانی عقل میں اگر فرق ہے تو نباتاتی اور
جماداتی عقلوں میں بھی فرق ہونا چاہیے۔ چنانچہ مولانا کے اندازِ فکر کے مطابق
عقل ایسی مشترک حقیقت نہیں جو سب میں یکساں ہو۔ انسانی عقلمیں مشترک ہوتے
ہوئے بھی ایک درجے کی نہیں ہیں۔ بے شمار درجے ہیں۔ کوئی آفتاب ہے کوئی زُہرہ،
کوئی شہاب ہے کوئی چراغ اور کوئی آتشیں ستارہ۔ انسانی عقلوں میں فرق کا بہ
فائدہ ہے کہ کم عقل پر غفلت کا پردہ پڑ جائے تو عالی مرتبہ عقل اس کے پردہ غفلت
کو چاک کر کے نیرِ داں بین نور سے اُسے منور کر دے اور اس کو باری تعالیٰ کی طرف متوجہ
کر دے:

در مراتب از زمین تا آسماں	این تفاوت عقلہا را نیک داں
ہست عقلے کمتر از زہرہ شہاب	ہست عقلے چو قرص آفتاب
ہست عقلے چوں ستارہ آتشی	ہست عقلے چوں چراغ سرخوشی
نور نیرِ داں میں خرد ہا سرد ہد	زانکہ ایراز پیش او چوں واجہد

مولانا کے یہاں عقل جزوی یا عقل جزو اور عقل کلی یا عقل
عقل کل اور عقل جزو کلی کی تفریق ہے۔ اس تفریق کا کیا منشا ہے پوری طرح
واضح نہیں؛ یہ تفریق محض فرق مراتب ہے اور سب کی حقیقت ایک ہے یا یہ الگ الگ
حقیقتیں ہیں اور جزویت اور کلیت ویسی ہی نسبتی ہے جیسے انسان اور باری تعالیٰ

کی یا جزوی عقل، عقل کل کا حقیقی حصہ ہے، عقل سے زیادہ یہ کشفی مسئلہ ہے عقل کی حقیقت، اس کی خصوصیات اور پوری کائنات اور خاص طور سے انسان کے اس کے تعلق کی کیفیت، ان سب کے بارے میں مثنوی میں ابہام اور انتشار ہے۔ سلسلے کے تمام اشعار پر یکجالی نظر ڈالنے سے ہم آہنگ، مربوط اور واضح تصور تک پہنچنا آسان نہیں میں نے انھیں مربوط کرنے اور ان سے ایک واضح تصور قائم کرنے کی کوشش کی ہے، معلوم نہیں میں اس میں کتنا کامیاب ہوا ہوں۔ میرا یہ ربط کتنا غیر مربوط ہے خود میری نظر میں بھی ہے اور سراسر غلط بھی ہو سکتا ہے۔ تاہم مولانا کے مشاہدات سے فائدہ اٹھانے میں غالباً حائل نہیں ہوگا۔

عقل کل یا عقل کلی عقل کل یا عقل کلی اور فرشتہ اپنی ذات اور اپنے جوہر کے اعتبار سے ایک ہیں۔ "فیہ مافیہ" میں مولانا نے عقل اور فرشتے کے فرق کو اس طرح واضح کیا ہے کہ ایک کی مثال موم کی ہے اور دوسرے کی مومی پرند کی۔ دونوں ایک جوہر ہیں۔ پرند کو پگھلا دیا جائے تو پرو بال سب موم ہی موم ہیں اور موم کو اگر پرند کی شکل دے دی جائے تو اس کے موم ہونے میں کوئی تفاوت نہیں آئے گا۔

چوں فرشتہ و عقل کا ایشاں یک بند بہر حکمت ہاش دو صورت شدند
یہ اپنے زمانہ خلق اور وجود کی ابتدا کے لحاظ سے دونوں جہاں سے منقسم ہے۔
نے؛ کہ اول دست یزدان مجید از دو عالم پیشتر عقل آفرید
یہ بہت لطیف ہے، قائم ہے، اس میں کاواکی اور انتشار نہیں؛ اس کا مطمح

۱۔ جزوی عقل نے جزوی نسبت بلکہ نے چوبوے گل کہ باشد جزوی و کل
۲۔ فیہ مافیہ ص ۱۱۴۔ ۳۔ فیہ مافیہ ۱۴۸۔

اور مقصد ایک ہے :

عقل کل را کفّت ما زاغ البصر عقل جزوی میکند ہر سو نظر
حوادث و احوال سے متاثر نہیں ہوتی کہ ”عقل کلی اس از ریب المنون“ مغز و جوہر
ہے ”عقل کل مغز سے عقل جزوی پوسٹ“ اس کا کوئی قدم ایمان و یقین کے بغیر
نہیں اٹھتا ”عقل کل کے کام بے ایقان نہد“ قابل اعتماد ہے، رہنمائی میں اس
کی ہدایت اور اس کا مشورہ لائق پذیرائی ہے ”عقل کل را سازاے سلطاں وزیر“
یہ باری تعالیٰ کی بخشش ہے کسب و تحصیل سے نہیں حاصل ہوتی :

عقل دیگر بخشش برداں بود چشمہ آں در میان جان بود
غیب میں اور غیب گوئے چھپی ہوئی حقیقتوں کو دیکھ لیتی ہے اور ان کی خبر
دے دیتی ہے :

نیست باری بامتمیز، خاصہ او کو بود تمیز و عقلش غیب گو
کائنات کی اپنی حقیقت یہ ہے کہ وہ عقل کل کا تخیل اور اندیشہ ہے :
اس جہان یک فکر است از عقل کل عقل چوں شاہ است و فکر تہا رسل
چنانچہ کائنات اسی کے تخیل اور اندیشے کا حسی شکل ہے اور گویا عقل کلی کی محسوس
صورت ہے :

کل عالم صورت عقل کل است کوست باباے ہر آنکہ اہل قل است
کائنات کی یہ حسی شکل و صورت عقل کل پر چھا گئی اور اس کو متور کر کے اپنے
آپ نمایاں ہو گئی۔ کائنات کی صورتیں گویا اس سمندر کی موجیں ہیں جنہوں
نے اصل سمندر کو چھپا لیا ہے :

عقل پہان است و ظاہر عالم صورت ماموج و یا ازوے نغے
عقل کل کے ظہور میں عالم ظاہر کی یہ حسی صورتیں حائل ہیں؛ ان صورتوں کی نمود

عقل کل کی روپوشی ہے اور ان کی روپوشی عقل کل کی نمود ہے اور یہ مقابلہ برابر جاری ہے؛ "نفتش نمر و دست و عقل و جان خلیل" ایک نقشِ باطل دوسری حقیقتِ حقہ؛ باطل حق کو چھپائے ہوئے ہے؛

عقل باحس زین طلسمات و رنگ چوں محمد با ابو جہلاں بجنگ
عقل کل کا عقل جزوی سے اتصال بے طلب نہیں، تقاضا بر تقاضا درکار ہے بشوق و طلب سے دریاے جود میں جوش آتا ہے اور عقل کل کی لہر عقل جزوی کو اپنی لپیٹ میں لے لیتی ہے؛

عقل جزوی از کل گویا نیستے گم تقاضا بر تقاضا نیستے
چوں تقاضا بر تقاضا میرسد موج آن دریا بد انجام میرسد
اور پھر عقل جزوی فرشتوں کی طرح لوح محفوظ سے استفادہ کرنے لگتی ہے؛
چوں ملک از لوح محفوظ آن خرد ہر صبا حے درس ہر روزہ برد
اب نہ کاوا کی رہتی ہے نہ ہر سوئی کہ "عقل مازاغ ست نور خاصگاں" اور یہ عقل جزوی عقل کل کی صورت میں بحر بیکراں ہو جاتی ہے؛

بحر بے پایاں بود عقل بشر بحر اغواص باید اے پسر
اس بحر بے پایاں میں ہماری صورتیں طشتوں کی طرح ادھر سے ادھر دوڑتی پھرتی ہیں اور جب تک عشقِ الہی اور شوقِ ایزدی سے یہ بھر نہیں جاتے اوپر ہی اوپر تیرتے رہتے ہیں، بھرے نہیں کہ ڈوبے اور نمود گئی؛

صورت ما اندر بحر عذاب مے دود چوکا سہا بر روئے آب
تانشہ پر بر سر دریا سن طشت چونکہ پر شہ طشت دروے غرق گشت
بے بندش اور آزاد ہے، اس کے بازو جبریلی بازو ہیں کہ "عقل ابدالان چو پتر جبریل" اور دیدہ حس اس کے قیدی ہو جاتے ہیں۔ خود عقل اسیر روح ہے۔

حس اسیر عقل باشد اے فلاں عقل اسیر روح باشد ہم بدیاں
عقل میں ادراک و شعور جاں کار بہینِ امت ہے، یہ جان کا عمل ہے کہ عقل تدبیر
اور غور و خوض کرتی ہے :

عقل از جاں گشت با ادراک فر روح اُورا کے شود زیر نظر
لیک جان در عقل تا تیرے کند زراں اثر عقل تدبیرے کند
جان اور روح عقل کے بازو کھولتی ہے وہی بند اور ٹھیرے کاموں کو درست
کرتی ہے :

دست بستہ عقل را جان باز کرد کار ہائے بستہ را ہم ساز کرد
حواس کو سلا دیتی ہے تاکہ جان کے اندر جو اسرار اور علوم چھپے ہوئے ہیں انہیں
بے نقاب کرے :

حس را بجواب خواب اندر کند تاکہ غیب نہاں جان سر بر کند
ہم بہ بیداری بہ بند خواہا ہم زگر دوں برکشاید باہسا
اس بحرِ بے پایاں سے صورت کے ساتھ اتصال و تعلق ممکن نہیں۔ اگر صورت
اُس تک پہنچنے کا کوئی وسیلہ فراہم کر لیتی ہے تو یہ بحرِ بے پایاں اُسے اُس وسیلے
سے دور پھینک دیتی ہے :

ہرچہ صورت مے وسیت سازدش زراں وسیت بحر دور اندازدش
اس دریائے ناپیدا کنار میں ڈوبے اور اپنی ہستی کو مٹا کر خود بحر ہوئے بغیر
اُس کو کوئی نہیں پاسکتا، جو مردانِ خدا اپنی ہستی مٹا کر خود عقل کل ہو گئے وہی
عقل کل، نفس کل اور عرش و کرسی سب کچھ ہیں :

عقل کل و نفس کل مرد خداست عرش و کرسی را مدان ازوے جداست
اس عینیت اور ایک ہو جانے کی وجہ سے وہ آسمان جو اندیشہ عقل ہیں انسانی

فکر و اندیشہ بن جاتے ہیں :

تا بدانی کا سما نہا اے سمی ہست عکس مد رکات آدمی

عقل کا انسان سے اتصال بے چون اور ناقابل تصور ہے :

قرب بے چون ست عقلت را بتو نیست از پیش و پس و سفلی و علوی
اپنی ان خصوصیتوں کے باوجود باری تعالیٰ کو سمجھنے سے قاصر ہے کہ "عقل کل انجا ست
از لا یعلمون" باری تعالیٰ خود عقل سے عاقل تر اور جان سے جان تر ہے :

بے جہد بے عقل و علام البیاں عقل تر از عقل و جاں تر ہم ز جاں
اُس کو کوئی کیسے سمجھ سکتا ہے خود عقل میں عقل اُس کے پاس سے آئی ہے، حقیقتاً
وہ عقل کی بھی عقل ہے :-

عقل عقل و جانِ جاں اے جانِ نئی عقل و جانِ خلق را سلطانِ نوئی

عقل کل سرگشته و حیران تست کل موجودات در فرمان تست

عقل جزوی یا کار و باری اور عملی عقل، عقل کل کا حصہ

عقل یا عقل جزوی ہے تو ناقص اور ہیچکارہ :-

عقل عقلت مغز و عقل تست پوست معدہ حیواں ہمیشہ پوست جو ست

اور اُس کا فرد اور قسم ہے تو لپست و حقیر، کم سے کم مفید کہ "عقل جزوی کر گسے
آمد اے عقل" فطری ملکہ ہوتے ہوئے بھی اس کی نشوونما کسب اور مشق
سے ہوتی ہے :

عقل دو عقل ست اول مکسی کہ در آموزی چو در مکتب صبی

اس کو درونِ خانہ سے سروکار نہیں "عقل از دہلیزے مانند برون" یہ ایک طرح
کی چمک اور برق ہے، اس چمک اور برقیانی کا مقصد ہستی حقیقی کی طرف شوق
کو ابھارنا ہے، اس کی رہنمائی میں سفر کرنا خطروں کو دعوت دینا ہے :

عقل جزوی، پھر برق ست درخش
 در درخششی کے تو اندر شد بدخش
 نیست نور برق برائے رہبری
 بلکہ امر ست ابر را کہ مے گری
 برق عقل ما برائے گریہ است
 تا بگرید نیستی در شوق ہست
 ایقان و اذعان کے بجائے اس کا سرمایہ وہم و گمان ہے ؛
 عقل جزوی آفتش وہم ست وطن
 زانکہ در ظلمات شد اور وطن
 کا واک اور ہر جانی ہے "عقل جزوی مے کند ہر سو نظر" ریزہ ریزہ اور منتشر ہے "زیر
 عقلت ریزہ است اے منہم" ہزاروں مقصد، سیکڑوں آرزوئیں، کسی کی توجہ کسی
 طرف کسی کا رخ کسی جانب ؛

عقل تو قسمت شدہ برصد مہتمم
 بر ہزاراں آرزو و علم و رسم
 ان اجزائے پریشاں کی شیرازہ بندی کے بغیر حقیقت سے اتصال ممکن نہیں کہ "برقرانہ
 مہر سکے چون مہم" ان صد پارہ اجزا کو عشق ہی یک جا کر سکتا ہے عشق سے یہ جمع ہو جائیں
 تو سکے رشاہی کی ضرب ہوگی ؛

جمع باید کرد اجزا را بہ عشق ؛
 تا شوی خوش چوں سمرقند و دمشق
 جوئے جوئے چوں جمع کردی ز اشتیاء
 پس تو ان زرد بزر تو سکے پادشاہ
 فنا کی مہر شاہی لگ چکنے کے بعد اب وہی وہ ہے، ہم نام، ہم لقب اور ہم صورت ؛
 پس برد، ہم نام وہم القاب شاہ
 باشہ وہم صورتش اے وصل خواہ
 عقل جزوی کی فکدہ ہندی ہوتی ہے یا بالکل الٹی "عقل جزوی گاہ چہرہ گہنگوں"
 ایسی عقل کی رہبری پر سبھروسا نہیں کیا جاسکتا "عقل جزوی را وزیر خود مگر" روز
 مڑہ کے کاروبار میں یا عام بات چیت میں مفید سہی لیکن احوال و مواجید میں یہ ازکار
 رفتہ اور غائب ہو جاتی ہے ؛

اور بقول و فعل یا ر ما بود
 چوں حکم حال آئی لا بود

اس کی دوڑ منطقی دلائل اور عقلی تخمین سے آگے نہیں" چونکہ قشر عقل صدر بہان
دہد، برخلاف ازین عقل کل ابقان اور اذعان پیدا کرتی ہے۔ ماورائے عادت
اور ما فوق الفطرت حقیقتوں کا احساس، اور وحی و معجزہ کا شعور اس کا منصب
نہیں اس کے لیے گوش جاں درکار ہے فکر اور ظاہری حس یہاں ناکارہ ہیں:

پس محل وحی گردد گوش جاں
گوش جان و چشم جان جز این حس

صد ہزاراں معجزات انبیا

قرب بے چوں چوں نباشد شاہ را

عقل جزوی کا سب سے بڑا عیب یہ ہے کہ وہ از خود کسی شے کا استخراج نہیں کر سکتی کسی نئی
حقیقت کا کھوج نہیں لگا سکتی، وہ علوم و فنون پیدا نہیں کر سکتی صرف قبول کر سکتی

ہے :-

عقل جزوی عقل استخراج نیست

چنانچہ جتنے فنون، جتنے حرفے اور پیشے ہیں ان سب کا ماخذ وحی و الہام ہے وہ انھیں
سیکھ کر ترقی دے سکتی ہے :

عقل و حس، اسوے بے سورہ کجاست

لیک صاحب وحی تعلیمش دہد

اول او، لیک عقل آں رافزود

ایں نجوم و طب وحی انبیاست

قابل تعلیم و فہم سہ، ایں خرد

جملہ حرفتہا یقین از وحی بود

ان نقصوں کے ساتھ اس کی دور بینی کی انتہا موت ہے :

و آن صاحب دل منفی صورت بود

دیں قدم عرصہ عجائب سپرد

پیش بینی ایں خرد تا گور بود

ایں خرد از گور و خاک کے نگذرد

غرض یہ کہ "عقل جزوی عقل را بزمانم کرد"، اس سے ہاتھ دھو کر دیوانہ بن جانا کہیں

بہتر ہے :

آزمودم عقل دور اندیش را بعد ازین دیوانہ سازم خویش را
 اُس کا سب سے اچھا مصرف یہ ہے کہ "عقل را قربان کن اندر عشق دوست"
 دوسری عقلوں سے مل کر اس میں روشنی بڑھتی ہے اور مزید رستے نکلتے ہیں ؛
 عقل با عقل دگر دو تا شود نور افزوں گشت ورہ پیدا شود
 ایسا کامل العقل جو عقل کل کا فیض یافتہ ہو عقل جزوی کے ڈانڈے عقل کل سے
 ملا سکتا ہے اور عقل کل کو نفس اور طبیعت پر غالب کر سکتا ہے ؛
 مرتزاعقلے ست جزوی در نہاں کامل العقلے بچواندر جہاں
 جزو تو از کل او کلی شود عقل کل بر نفس چوں علی شود
 عقل جزوی کو عقل کل یا عقل عقل سے وحشت ہونے لگے تو یہ انسانی عقل نہیں،
 حیوانی عقل ہے :

باز عقلے کو رمد از عقل عقل گمرد از عقلی بچوانات نقل
 عقل کل کے سامنے حواس آنکھوں پر بڑی چڑھے گدھے ہیں اور یہی عقل جزوی کا
 سرمایہ فکر ہیں اس لیے خود عقل جزوی بھی ان سے بہتر نہیں ایک ہی جگہ گھومتی رہتی
 ہے اور سمجھتی ہے کہ منزلیں طے کر لی ہیں :

پیش شہر عقل کلی اس حواس چوں خزانِ چشم بستہ در جزاں
 بلکہ اگر کہیں اس میں بگاڑ پیدا ہو جائے تو حیوانات کی سوچ بوجھ سے بہت زیادہ
 تباہ کن ہوتی ہے :

آں فرشتہ عقل چوں ہاروت شد سحر آموز دو صد طاغوت شد
 عقل کل، عقل جزو اور مسلم فلاسفہ قدیم مسلم فلسفیوں کے یہاں نفس ناطقہ
 انسانی میں عقل کے تین واضح درجے ہیں ؛

عقل کی ابتدائی فطرت فکری نقوش و نگار سے بالکل خالی، عقل ہیولانی کا درجہ ہے یہ فکری استعداد ہے اور بس۔ عقل ہیولانی میں ابتدائی قضا یا اور کھلے ہوئے واضح اذعان یا بدیہیاتِ اولیہ نقش ہونے لگیں اور ان سے نظری اور قیاسی حکم و تصدیق اخذ کرنے کی لیاقت پیدا ہو جائے، یہ عقل بالملکہ کا درجہ ہے۔ اخذ و استنباط اور تعلیل و استدلال سے یا فوری شعور سے حاصل کیے ہوئے تصورات اور اذعانات کو حسب منشا مستحضر کر لینے یا سامنے لے آنے کی قدرت پیدا ہو جائے اور جو ملکہ اور استعداد تھی وہ فعال اور عامل ہو جائے، یہ عقل بالفعل یا عقل مستفاد کا درجہ ہے۔ انسانی تعقل کی یہ تکمیل ہے عقل ہیولانی سے عقل بالفعل بلکہ اس کے آخری مدارج ترقی تک سیکڑوں درمیانی درجے ہیں۔ ایک سے ایک اونچا عقل ہیولانی سے عقل بالملکہ اور اس سے عقل بالفعل تک پہنچنا ارسطاطالیسی عقل فعال کا فیضان ہے اور یہ انسانی تعقل کی اپنی استعداد اور لیاقت پر موقوف

ہے۔ عقل فعال یا ابتدائی عقل مجردہ کے سلسلے کی آخری کڑی، عقل دہم پوری کائنات کو اس کے مادوں کی استعداد کے مطابق نفوسِ فلکیہ کے تعاون سے چلاتی ہے اور جو بہتر سے بہتر ممکن نظام ہو سکتا ہے اس کے ساتھ چلاتی ہے۔ علت ہونے کی وجہ سے پوری کائنات اور اس کے متعلق تمام کھلی اور اصولی قسم کے معلومات اس کے سامنے بلا واسطہ موجود ہیں اور جزوی اور شخصی معلومات نفوسِ فلکیہ میں موجود ہیں جن کی علت یہی عقول مجردہ ہیں اور اس علت و معلول کے رشتے سے یہ نفوسِ کلّیہ عقول کے لیے مستحضر ہیں۔ یوں پوری کائنات اپنے جزوی اور کھلی معلومات کے ساتھ عقول مجردہ کے سامنے ہے۔ عقول کا یہ علم حقیقی اور یقینی ہے، ظن و تخمین سے برتر، وہم و تخیل سے برتر، نہ قیاس نہ تمثیل، اخذ و استنباط

نہیں، تعلیل و استدلال نہیں؛ صرف حقائق اور محض واقعات، ماضی، حال اور مستقبل سب سامنے۔

عقل بالفعل کے علم و کشف کا ذریعہ عقلِ فعال سے اتصال ہے عقلِ بال کی استعداد مکمل ہو جاتی ہے اور وہ مناسب لیاقت بہم پہنچا لیتی ہے، نفسِ اطقہ علم و کشف کا خواہاں ہوتا ہے تو عقلِ فعال کی طرف سے ان عقلی صورتوں کا اس پر فیضان ہونے لگتا ہے جو اس کی خاص استعداد سے تعلق رکھتی ہیں۔ یہ خاص استعداد خود بخود اور اتفاقاً نہیں حاصل ہوتی اس کے خاص اسباب ہوتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ عقلِ فعال سے اتصال ہونے پر بھی کسی خاص صورت کا شعور ہوتا ہے، دوسری صورتوں کا شعور نہیں ہوتا۔ عقلِ مستفاد کے عمل یا فوری شعور کی عام صورت ہے۔

عام تجربہ ہے کہ کبھی کبھی خواب میں کچھ غیبی اور مخفی امور کا شعور ہو جاتا ہے۔ خواب کے یہ سچے شعور کم از کم اتنا ثابت کر دیتے ہیں کہ بیداری میں بھی امورِ غیبیہ کے کشف و شعور کا امکان ہے۔ اس کشف و شعور سے اگر کوئی شے مانع ہے تو عالمِ بیداری کی مہر و قبتیں ہیں۔ نفسِ ناطقہ بیداری کی حالت میں حسیات میں یا دوسری عقلی صورتوں میں مشغول اور منہمک ہوتا ہے اس لیے غیر متعلق چیزیں اس کی توجہ کا مرکز نہیں بنتیں اور وہ عقلِ فعال سے تعلق نہیں پیدا کر سکتا۔ اگر ریاضتوں یا دوسرے ذریعوں سے کوئی شخص اپنی قوتوں میں نظم و ضبط پیدا کر لے اور ان پر قابو پالے اور عقلِ فعال سے اپنے تعقل اور شعور کا تعلق قائم کر لے تو خواب اور بیداری کا فرق جاتا رہے گا اور چونکہ عقلِ فعال کے سامنے ازل سے ابتدا تک کائنات کی صورتیں موجود ہیں شعور کا اس سے اتصال ان صورتوں کے فیضان کا باعث ہوگا۔ ان فلاسفہ کے نزدیک

جسم اور حیاتیات سے بے تعلق عقلِ فعال سے اتصال پیدا کرنے کی استعداد کائنات اور اس سے متعلق حقائقِ واقعہ کے کشف و شعور کا ذریعہ ہیں۔ یہ شعور جو عقلِ فعال سے براہِ راست اتصال کا نتیجہ ہے، حقیقی اور یقینی علم ہے، ہر قسم کے اوہام و تخیلات پاک اور صاف ہے۔

انسانی تعقل اور شعور کا یہ قدیم تصور ہے اور ربطاً ہر عقلِ جزو اور عقلِ کل کا ماخذ ہے تصور ہے عقلِ جزو ان قدیم فلسفیوں کی عقل بالفعل یا عقلِ مستفاد ہے۔ عقلِ کل یا کائناتی تعقل میں ارسطاطالیسی عقلِ فعال کا تصور شامل ہے۔ نفس و طبیعت قابل ہیں اور عقلِ فعال عامل اور فاعل۔

عقل را شود آل و زن این نفس طبع این دو ظلمانی و منکر، عقل شمع نفس انسانی مادی اور حسی مشغولیتوں یا بے مقصدی مصر و فتنوں سے یکسو ہونے کے بعد ہمہ وقت یا حسبِ خواہش اوقات میں عقلِ فعال سے اتصال اور تعلق پیدا کر لیتا ہے اور عقلِ فعال یا دوسرے مبادی عالیہ سے ان کے معلومات قبول کرنے لگتا ہے، یہ یقینی علم عقلی مقدمات کی ترتیب کے بغیر حاصل ہوتا ہے، ماضی، مستقبل اور حال اس شعور میں حائل نہیں ہوتے۔ مسلم حکما کے نزدیک مبادی عالیہ یا عللِ مجردہ اور عقولِ وہ گانہ میں علم، ارادہ اور ابداع و خلق سب ایک ہیں۔ حکما نفس انسانی کی اس حد تک ترقی کے قابل ہیں کہ انسانی نفس ناطقہ ان مبادی عالیہ میں فنا ہو جائے۔ صوفیانہ فنا اور بقا کا تصور شامل کر دینے کے بعد عقلِ فعال کا تصور بعینہ

۱۰ اشاراتِ شیعہ مع شرح طوسی ص ۱۵۳، ص ۱۵۵، ص ۱۵۷، ص ۱۵۸، ص ۱۶۰، ص ۱۶۱۔ ص ۱۶۲
 ص ۳۵، ص ۵۱، ص ۵۳، ص ۵۴، ص ۱۰۳۔ الشفا مخطوطہ کتاب خانہ قاضی صاحب امپور
 ص ۱۵۲، ص ۱۵۵، ص ۱۵۶، ص ۱۶۸۔

عقلِ کلی کا تصور ہے۔ اُس کی صورتِ عقلیہ کے حسی اور خارجی وجود کا نام کائنات ہے، عقلِ فعال کائناتی علم اور خود کائنات کے وجود اور تعقل کی علت ہے اسلامی مسلمات و عقائد کی روشنی میں جو ضروری قطع و برید یا زیادت و اثبات ہے، عقلِ کل میں وہ صوفیانہ شعور کے ساتھ ملحوظ ہیں۔

مولانا نے زندہ جواہر کی تین قسمیں قرار دی ہیں، ان میں پہلی ملائکہ یا فرشتے قسم فرشتے ہیں۔ ہمہ علم و عقل اور ہمہ وجود و کرم۔ ان کی فطرت حرص و ہوا سے خالی ہے وہ سر اسر نور ہی نور ہیں۔ عشقِ الہی اُن کی زندگی ہے، تسبیح و تہلیل اُن کی غذا ہے، ”چوں ملک تسبیح حق را کن غذا“ اُن کا مشغل باری تعالیٰ کے لیے خضوع و مسکنت اور اس کے سامنے سجدہ گزاری ہے اور بس۔

یک گره را جملہ علم و عقل وجود آں فرشتہ است و نداند جز بحدود

نیست اندر عنصرش حرص و ہوا نور مطلق زندہ از عشقِ خدا

یہ خیر صرف ہیں، شر کے ہر شاخے سے بری۔ اُن میں کوئی اپنا ارادہ اور اختیار نہیں۔ اُن کے اعمال و اشغال اُن سے بغیر ارادہ و اختیار سرزد ہوتے ہیں بالکل ایسے جیسے سوتے آدمی کی حالتِ خواب کے عمل یہ۔

پہلے گزر چکا ہے کہ عقل اور فرشتے اپنی ساخت کے لحاظ سے ایک ہیں۔ ان میں صنفی فرق ہے۔ فرشتے بال و پر رکھتے ہیں اور عقل بال و پر سے خالی ہے۔ اپنی ساخت میں اشتراک کے باعث ایک دوسرے کے معاون اور پشت پناہ ہیں۔ جہاں عقل کا یہ فرض ہے کہ وہ انسان کی مُمد و معاون ہو اور اُس کی اطاعت کرے وہاں یہی فرض فرشتوں پر بھی عائد ہے کہ وہ اُس کے مددگار اور قربان رہیں۔ فرشتوں نے حضرت آدم کو سجدہ کر کے اقرار کر لیا کہ وہ انسان کے مطیع

لہ فیہ ما فیہ ص ۲۰۴۔

رہیں گے اُن کا سجدہ گویا عقل کا بھی سجدہ تھا اور اُس کی طرف سے بھی اظہار :

آں ملک با عقل چوں یک گوہرند در پے ہم ہچو در بال و سرند
آں ملک چوں مرغ بال و پر گرفت وین خرد بگزا اشت پر او فر گرفت
لاجرم ہر دو مناصر آمدند ہر دو خوش رو پشت ہم دیگر شدند
ہم ملک ہم عقل حق را واحدے ہر دو آدم را معین و ساجدے

یہ انسان کی اعانت ہے کہ جب خیر و شر سامنے ہوں تو فرشتے انسانی ضمیر کو چھنجھوڑ کر رکھ دیتے ہیں اور خیر کو اُس کے تمام نیک پہلوؤں کے ساتھ اس کے سامنے لے آتے ہیں اور آمادہ کرتے ہیں کہ وہ خیر کو اختیار کرے۔ وہ خبردار کرتے ہیں کہ کونسی راہ بہتر ہے، فلاح کا راستہ کونسا ہے اور ہلاکت کا کونسا:

وآں فرشتہ خیرا، بر رعم دیند عرضہ دارد، میکند در دل غم یو

تا بجنب اختیار خیر تو زانکہ پیش از منہ حفظہ اشیں و پو

عقل کی طرح فرشتوں کے علم کا ماتخذ بھی لوح محفوظ ہے۔ ہر صبح دن سبہ کا علم اس سے حاصل کرتے ہیں۔ علاوہ ازیں اسرار حق سے اُن کو واقفیت انسان کے ذریعے سے ہوتی ہے اور ان کا انسان سے استاذی اور شاگردی کا رشتہ ہے۔

دریں آدم را فرشتہ مشتری محرم در شش نہ دیوست و پری

آدم ابنہ ہم با شما درس گو شرح کن اسرار حق را موبو

انسان کی طرح ملائکہ بھی ایک مرتبے کے نہیں، بعض بعض سے برتر ہیں:

خود ملائک نیز ناہمتا بدند زیں سبب بر آسماں صفت صفت شدند

مولانا کے یہاں ایسے اشارے بھی ملتے ہیں جن سے مترشح ہوتا ہے کہ فرشتے خود

انسان کی خیر کی قوتوں کا نام ہے ان کی اپنی منفرد اور مستقل ہستی نہیں۔ جان و

رواں کی طرح اُن کی ہستی انسانی ہستی کی تابع ہے اور ان کا تمثیل انسانی صورت

کامرہوں ہے اور اپنے ہم گوہر عقل کی طرح ان کی ہستی بھی انسانی تعلق سے ہے عقل اور فرشتے کی یک گوہری پر مولانا کے زور دینے کا باعث ہو سکتا ہے کہ یہی خیال ہو صنفی فرق کی یہ وجہ ہو سکتی ہے کہ عقل پر مادیت کا تسلط ہو سکتا ہے اور وہ انسان کو بلاکت کے گہرے غاروں میں گرا سکتی ہے لیکن یہ قوت جس کا نام فرشتہ ہے، اس پر مادیت کا غلبہ نہیں ہو سکتا اور وہ ہمیشہ خیر کی طرف ہی انگیز کرتی ہے۔ بہر حال مولانا کا اپنا موقف یہ ہے :-

آن ملائک جملہ عقل و جان بند
جان نوا آمد کہ جسم آں بندند

از سعادت چوں بر آں جاں بزوند
بچوتن آں روح را خادم تشند

”فیہ مافیہ“ میں ہے کہ کسی نے مولانا سے سوال کیا ہے کہ ابھی حضرت آدم پیدا

نہیں ہوئے، خوں ریزی نہیں ہوئی اور نہ فساد برپا ہوا پھر فرشتوں نے کیسے فساد و خوں ریزی کو پیش کر کے اعتراض کر دیا اور خلق آدم سے باز رکھنے کی کوشش کی۔ مولانا نے اس مسلمہ عقیدے کو بنیاد بنا کر کہ وہ خیر محض ہیں اور عقلِ خالص اور غیر مختار ہیں یہ جواب دیا ہے کہ یہ حقیقی مسالہ نہیں ہے بلکہ محض اس حقیقت کا اظہار ہے کہ فرشتوں جیسی مخلوق کی موجودگی میں جن کا کام تسبیح و تہلیل ہے، حضرت آدم کی آفرینش اور ان کو خلافت بخشی، بزبان حال اعتراض تھا، باری تعالیٰ نے تقاضے حال کو سوال کی صورت دے کر جواب دیا ہے۔ ہماری روزمرہ کی زندگی میں اس کی مثال شعرا کے وہ تاثرات ہیں جن کو غیر ذی عقل بلکہ غیر ذی روح کی زبان سے یہ ادا کرتے ہیں اور حالت کے تقاضے کو ان کی طرف سے اظہار خیال کے طور پر پیش کرتے ہیں۔

زندہ جو اس کے اقسام سہ گانہ میں انسان تیسری قسم ہے۔ اپنی فطرت میں انسان یہ روح و جسد کا مجموعہ ہے، نیم فرشتہ اور نیم حیوان، اپنی ملکوتی فطرت کے باعث اس کا میلان عالم علوی کی طرف رہتا ہے لیکن اس کی حیوانی نہاد اس کو عالم سفلی کی طرف کھینچتی ہے۔ ان دونوں میلانوں میں کشمکش اس وقت تک جاری رہتی ہے جب تک کوئی ایک میلان دوسرے کو بالکل مغلوب کر دے اور ایک فطرت دوسری فطرت کو پوری طرح کمزور کر دے :

آں سیوم ہست آدم زادہ و بشر
نیم خرد خود مائل سفلی بود
- تاکد امیں غالب آید و رنبرد
از فرشتہ نیمے و ہمیش ز خسر
نیم دیگر مائل علوی بود
زیں دو گانہ تاکد امیں بر دنبرد
اگر عقل و حیر غالب ہو گئے تو فرشتے سے افضل ہے اگر نفسانی خواہشیں مسلط ہو گئیں
تو حیوان سے بدتر :

عقل گر غالب شود پس شد فزوں
شہوت اگر غالب شود پس کمتر ست
ان متضاد میلانوں کی وجہ سے انسان تین ٹکڑے یوں میں بٹ گیا، فرشتہ، محض،
خرد محض اور دونوں کے درمیان معلق :
یک گرہ مستغرق مطلق شدہ
قسم دیگر باخراں ملحق شدند
ماند یک قسم دیگر اندر جہاد
از ملائک اس بشر در آرزموں
از بہائم اس بشر زان کا تہرست
نیم حیوان نیم حے بارشاد
چونکہ انسان خالص فرشتہ نہیں ہے، اس میں مادیت کی آلودگیاں ہیں،
جسم رکھتا ہے اس لیے اپنے حسی وجود میں مکانی بھی ہے اور زمانی بھی لیکن اپنے
جوہر اور اپنی معنوی حقیقت میں نہ مکانی ہے نہ زمانی :

تو مکانی اصل تو در لامکان
 این دکاں بر بند و بکشاں دکاں
 یہ جو ہر انسانیت اور اصل حقیقت نور خالص، بسیط اور بے جذبہ ہے؛ وحدانی،
 یک سرکیساں :

منبسط بودیم و یک جو ہر ہمہ
 بے سرو پا بدیم، آں سر ہمہ
 معنی کا صورت سے، لامکانی کا مکان سے تعلق ہوا۔ تجزی اور تقسیم پیدا ہوگی۔
 جسدی ساحل کے کناروں، جموں، آڑے ترچھے خطوں اور گہری آتھلی سطحوں
 نے بے کراں آب صاف کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا، سرو پا پیدا کر دیے، نور خالص کنگوروں
 اور قوسوں میں تقسیم ہو گیا، تاریک سایوں نے روشنی کو پارہ پارہ بنا دیا۔
 چوں بصورت آمد آں نور سرہ شد عدد چوں سا یہاں کنگرہ

انسان کی کمزوری یہ ہے کہ وہ اس عارضی تعلق کو اہمیت دیتا ہے اور اسی کو اپنی
 دلچسپی کا مرکز بنائے ہوئے ہے۔ یہ باور نہیں کرنا چاہتا کہ عنصری عالم سے
 اُس کے صرف تاریک رخ کا تعلق ہے، اُس کا روشن رخ اور یہی اُس کا حقیقی
 رخ ہے، عالم بالا سے متعلق ہے، عالم سفلی سے اس کے فقط جسم کو وابستگی
 ہے، اُس کی اصل حقیقت کو نہیں :

جسم خاکت و درینجا یافتند
 نور پاکت را در آبخانا یافتند
 جسم تو ایک خاص منزل تک پہنچنے کی سواری ہے، یا آگے بڑھنے کے لیے ایک مرحلہ ہے :
 صورتت خمر گاہ و آل معنی ست ترک
 معنیت ملاح داں صورت چو فلک
 ملاح کے اشاروں سے بے پرواہ، نورانی میلاؤں سے بے نیاز اور لامکانی
 رجائوں سے روگرداں۔ چنانچہ لامکانی بلند یوں کے بجائے مکانی پستیوں میں
 برابر اترتا چلا جاتا ہے :

روح مے بردت سوے چرخ بریں
 سوے آب و گل شدری در اسفلیں

پس تو خود را مسح کر دی زیریں سفوفوں تراں وجودے کہ بد آں رشک عقول
 مسجود ملائک ہونا جو انسان کی ازلی خصوصیت اور اس کا آبائی ورثہ ہے ؛
 یک نشان آدم آں بد از ازل کہ ملائک سر نہندش از محل
 اس کی وجہ اُس کی خاکِ نہاد اور عنصری ساخت نہیں ہے بلکہ اُس کی خلقی نورانیت
 ہے، اگر نور ایزدی کی گیرائی اور جذب ہے تو یہ مسجود ملائک اور برگزیدہ خلق
 ہے ورنہ راندہ درگاہ اور بارگاہِ شیطانی پر جبہ سا :

آدمی چوں نور گیر داز خدا ہست مسجود ملائک ز اجتناب
 اُس کی نشوونما اسی نور سے ہے۔ اُس کے معنوی وجود کے لیے وہ غذا ایں جو حسی یا حیوانی
 نشوونما میں مفید ہیں، بالکل ناکارہ اور نامناسب ہیں :

قوت اصلی بشر نور خداست قوت حیوانی مرا و رانا ستر است
 تا ہم انسان کی انسانیت کا مدار اس کی صورت پر ہے۔ بغیر صورت کے اُس کو انسان
 نہیں کہا جاسکتا اور اس لحاظ سے اُس کی انسانیت میں صورت کو اولیت حاصل ہے۔
 جان اصل، مغز اور حقیقی جوہر ہونے کے باوجود آدمیت کی حیثیت میں دوسرے درجے
 کی اہمیت رکھتی ہے :

اول ہر آدمی خود صورت ست بعد از اں جان کو جمال سیرت ست
 اُس کی صورتی اور حسی حیثیت مردوزن کے قمران کا نتیجہ ہے اس قرآن نے دو منضمات
 میلان رکھنے والے جوہروں کو ایک دوسرے سے وابستہ کر دیا ہے۔ مادی جوہر مادیت
 اور پستی کی طرف مائل ہے اور غیر مادی جوہر تجرد اور بلندی کا طالب :

میل جاں در حکمت ست و در علوم میل تن در باغ و ریح ست و کروم
 میل جاں اندر ترقی و شرف میل تن در کسب اسباب غلت
 دیکھنے میں آدمی آدمی سب برابر ہیں لیکن اپنے ان میلانوں کے لحاظ سے سب

مختلف ہیں؛ اُن کی خصوصیتیں الگ الگ ہیں:

برگہائے جسمہا مانند اند لیک ہر جانے بریے زندہ اند
 خلق در بازار کیساں مے روند آں کے در ذوق و دیگر در دمند
 ہچتاں در مرگ کیساں مے ریم نیم در خسران و نیمے خسرویم
 انسان اپنی اسی جامعیت کے باعث مقصد کائنات ہے، کائنات فرع ہے اور وہ
 اصل، کائنات عرض ہے اور یہ جو ہر یہ مخدوم ہے اور کائنات خادم عقل و خرد
 اُس کی غلام:

جسہرست انسان و چرخ اور عرض جملہ فرع و سایہ اند و او عرض
 وہ بظاہر کمزور اور عاجز ہے کہ مچھ بھی ہے قرار کر دیتا ہے لیکن اس کا باطن ساتوں
 آسمانوں کو اپنے گھیرے میں لیے ہوئے ہے:

ظاہر شس را پشہمے آرد بچرخ باطنش با شد محیط ہفت چرخ
 خدا کی ساری خدائی میں "لَقَدْ كَرَّمْنَا" کا تاج اس کے سر پر سجا، کیونکہ مشیت
 خاک ہوتے ہوئے محض اپنی باطنی طاقت سے آسمان اور ستاروں سے بڑھ گیا:
 آدمی بسرشتہ از یک مشیت گل بر گزشتہ از چرخ و از کوکب بدل
 "بیچ کر منا" شنید این آسماں کہ شنید این آدمی پر غماں
 یہی ایسی ہستی ہے جو عقل و شعور، رائے و تدبیر رکھتی ہے؛ یعنی انسانی روح
 رکھتی ہے:

تو نگوئی من بگویم در بیاں عقل و حس و درک و تدبیرست جاں
 چنانچہ امانت الہی کا امین بنا۔ امانت الہی کے اس بار کو اٹھانے کی کسی میں
 ہمت نہ تھی، انسان کے ہی کا ندھے تھے جو اس بار کے متحمل ہوئے، اُس نے
 اپنی عقل و حس اور ادراک و شعور کے بھروسے پر اُس بوجھ کو اٹھالیا جس کے

اٹھانے سے پہاڑوں، زمینوں اور آسمانوں نے انکار کر دیا تھا اور خوف زدہ ہو گئے تھے

در نبی شبتو بپانش از خدا آیت اشفقن ان یجملنہا

مولانا کے نزدیک یہ امانتِ الہی اختیار و ارادہ ہے جو آدمی کو دیا گیا ہے۔ کونسی راہ فلاح کی ہے اور کونسی تباہی اور سرب بادی کی، اس کا فیصلہ کرنا خود انسان کا کام ہے۔ اُس کے لیے قطری طور پر کوئی مقررہ راستہ نہیں ہے جس پر وہ خود بخود جبری طور پر آسمان و زمین کی طرح چلتا رہے۔ یہ تردد کہ یہ بہتر ہے یا وہ، انسان کے ہی دل میں پیدا ہوتا ہے اور اس کو کوئی ایک راستہ منعین کرنا پڑتا ہے، خوف و امید کے ملے جلے جذبات و احساسات کے ساتھ:

ایں تردد ہست در دل چوں و غا کایں بود بہ یا کہ آں حالے مرا

در تردد منے زند بر ہم در گم خوف امید و بہی در کرد فر

انسان باری تعالیٰ کا پرتو ہے، اُس کی صورت باری تعالیٰ کی صورت کا عکس ہے، اس کی صفتیں باری تعالیٰ کی صفتوں کا سایہ ہیں۔ باری تعالیٰ کے احکام کا یہی منظر ہے؛ آدمی بھی چاہتا ہے کہ ساری دنیا اُس کی خواہشوں کو پورا کرے، اس کے احکام کی تعمیل کرے، اس کے دوستوں سے دوستی رکھے، اُس کے دشمنوں سے دشمنی برتے۔ یہ سب باری تعالیٰ کے اوصاف ہیں جو آدمی میں جلوہ گر ہیں "خلق آدم علی صورتہ" کے یہی معنی ہیں کہ انسان باری تعالیٰ کے اوصاف و احکام کے مطابق بنایا گیا ہے۔ یہ انسان کا ذاتی نقص ہے کہ اُس میں باری تعالیٰ کے تمام احکام اور اوصاف نمایاں نہیں ہو سکتے لیکن جو ہیں وہ اسی کے احکام اور اوصاف کا عکس ہیں یہ

خلق ما بر صورت خود کرد حق^ع وصف ما از وصف او گیرد سب

ع فیہ ما فیہ ص ۲۲۱۔ ع التشریف بعرفۃ حدیث التصوف ص ۷۷۔

دیکھنے میں بہت چھوٹی حقیقت ہے لیکن کائنات میں جو کچھ ہے وہ سب اس چھوٹی
سی ہستی میں چھوٹے پیمانے پر موجود ہے، اسی لیے اسے عالمِ اصغر کہا جاتا ہے۔ یہ اس کی
صوری حیثیت ہے جہاں تک اس کی معنوی حقیقت کا تعلق ہے عالمِ اکبر یہ ہے اور
کائناتِ عالمِ اصغر۔ یہ اپنے اندر اس کائنات سے بھی بڑی دنیا رکھتا ہے :

پس بصورتِ عالمِ صغریٰ توئی پس بمعنیِ عالمِ کبریٰ توئی

دنیا کے کثیف ہی نہیں بلکہ عالمِ لطیف بھی اس کے باطن میں نہاں ہے۔ سیکڑوں
جبرئیل اس میں سمائے ہوئے ہیں :

اے ہزاراں جبرئیل اندر بشر اے مسیحانِ نہاں در جوفِ خمر

وہ گنجِ ربانی کا مخزن ہے۔ اُس کے زندانِ تن میں معشوقِ الہی مخفی ہے۔

اے حبیبِ اللہ نہاں در غارتن گنجِ ربانی نہاں در مارتن

انسانِ عدم سے وجود میں آیا اور برابر

انسان کے ارتقائی تغیرات ترقی کرتا چلا گیا، اُس کی ترقیوں کی
بھی کوئی انتہا نہیں ہے۔ پہلے عنصری صورت اختیار کی، آگ، خاک اور باد
کی صورت میں رہا پھر اس بیض عنصری صورت سے ترقی کی اور آگے کی صورتیں
قبول کیں، ہر بعد کی صورت پہلی سے بہتر اور برتر :

توازن روزے کہ در سہت آمدی آتشی یا خاک یا باد سے بدی

گر بیاں حالت ترا بودے بقا کے رسیدے مرترا اس ارتقا

از مبدل ہستی اول نماند ہستی دیگر بجائے او نشاند

ہم چنیں تا صد ہزاراں ہستہا بعد یک دیگر، دوم یہ زابتدا

چنانچہ عنصری سادگی سے ترکیب میں قدم رکھا اور جمادات کی صورت اختیار کی، نباتات کی غذا بن کر نباتات میں بدلا، نباتات، حیوانات میں تبدیلی ہوئے؛

آمدہ اول باقلیم جہاد وزیر جمادی در نباتی اوفتاد
 سا لہا اندر نباتی عمر کرد وزیر جمادی یادناورد از نبرد
 در نباتی چوں بحیوانی فتاد نامدش حال نباتی بیچ یاد
 نطفہ مردہ کی صورت ہوئی؛

شکر ارنے، میوہ از چوب آوری از منی مردہ بت خوب آوری
 رحم مادر میں تخم کی طرح جڑ بکڑی اور نباتات کی طرح نشوونما شروع ہو گئی،
 جس و حرکت پیدا ہوئی اور حیوان ہوا اور پھر انسانی صورت پیدا ہوئی؛

از جمادی مردم و نامی شدم در نما مردم بحیوال سر مردم !
 مردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم ! کے ز مردن کم شدم
 انسان کو اپنی یہ چھوڑی ہوئی متزلیں یاد نہیں ہیں بالکل اسی طرح جس طرح
 سا لہا مرد کیہ در شہرے بود یک زمان کش چشم در خوابے شود
 شہر دیگر بنید او پر نیک و بد بیچ در یادش نیابد شہر خود
 کہ من آنجا بودہ ام، این شہر نو نیست آن من در اینجا ام گرو
 بل چنان دانند کہ خود پیوستہ او ہمدریں شہرش بود ابد اش و خو

انسان کی جمادات نباتات اور حیوانات سے رغبت کی وجہ یہی ہے کہ وہ اس کی
 ابتدائی منزلوں کے ساختھی ہیں۔ تاہم اس کا یہ نسیان اور سہول داکم نہیں

لے مولانا نے صرف نباتات سے انسانی رغبت کو نباتاتی زندگی کی یادگار بتایا
 ہے لیکن انسان کو حیوانات اور جمادات سے بھی کیسا رغبت ہے (نقییہ اکمل صفحہ ۱۰۰)

ہے۔ وقت آئے گا کہ قدرت سب کی یاد دہانی کر دے گی اور اپنی ہر تبدیلی اُسے یاد
 آجائے گی اور وہ اپنی گذشتہ حالتوں کی ہستی محسوس کر کے اُن پر منہسے گا:
 گرچہ خفتہ گشت و شد ناسی ریش کے گنہ از بندش در اں نسیان خویش
 باز ازاں خوابش بہ بیداری کشند تا کند بر حالت خود ریشخند
 یہ بشری زندگی بھی ہمیشہ رہنے والی نہیں۔ اس منزل کی موت ویسی ہی موت ہے
 جیسی پہلی منزلوں کی موتیں، جن کے بعد پہلے سے برتر زندگیاں آتی رہی ہیں
 اس موت سے اس کا جسم سے تعلق ختم ہو گیا اور اُس نے ملکوتی زندگی میں قدم رکھا
 اور اب نئی قسم کی زندگی شروع ہوئی:

جملہ دیگر بمیرم از بشر تا بر آرم از ملائک بال و پر
 یہ ملکوتی صورت بھی باقی رہنے والی نہیں ہے، کُلَّ شَيْءٍ بِرِهَا لِكُ إِلَّا وَجْهَهُ
 ذاتِ باری کے علاوہ ہر شے فانی ہے۔ لیکن اُس کے بعد کی آنے والی صورتیں ناقابلِ
 تصور ہیں۔ اپنی اس منزل میں ہم انہیں نہیں سوچ سکتے:
 ذر ملک ہم بایدم حسبین ز جو کُلَّ شَيْءٍ بِرِهَا لِكُ إِلَّا وَجْهَهُ،
 باز دیگر از ملک قرباں شوم آنچه اندر وہم ناید آں شدم
 اب ملکِ عدم کی متزلزل شروعات ہوتی ہیں، چلنے والے کے نقشِ قدم کنارے تک

دقیقہ حاشیہ صفحہ گذشتہ (اس لیے ان رغبتوں کو بھی جماداتی اور حیواناتی زندگی
 کی یادگار ہونا چاہیے۔ ان کی توجیہ کے عام ہونے کی وجہ سے میں نے نباتات
 و حیوانات کو شامل کر دیا ہے۔ مولانا نے صرف اتنا کہا ہے کہ نباتی زندگی سے انسان
 حیوانی زندگی میں پہنچا تو نباتی زندگی کی یاد بالکل جاتی رہی:
 جز ہاں میلے کہ دار و سورے آں خاصہ در وقت بہار و زمیں

ملتے ہیں۔ دریائے عدم میں نشانِ پاکون دیکھے، کس کو دکھائے اور کہاں سے دکھائے؛
 تالپ بھر اس نشانِ پایہاست پس نشناں پا دروں بحرلاست
 منزلیں اور مرحلے آگے بھی ہیں اور چلنے والا چل رہا ہے لیکن نہ اُن کا نام ہے نہ نشان؛
 نیست پیدا اندران رہ پاوگام نے نشان ست آں منازل رانہ نام
 مکان سے لامکان تک جو فاصلہ ہے اس سے صد ہا گونہ فاصلہ ملک عدم کی دو منزلوں
 میں ہے:

ہست صد چنداں میانِ منزلیں آں طرف کنز این تا بالائے این
 مولانا نے انسان کے ارتقا کے اہم اور واضح مرحلوں کو بیان کر دیا ہے،
 ان مرحلوں کی درمیانی منزلیں بھی ہیں اور ہزار ہا ہیں، پچیس تا صد ہزاراں سہا
 اُن کی نہ تفصیل بیان کی ہے اور نہ کی جاسکتی ہے۔

مولانا پہلی صورت کے زوال کو مرگ، مردم، اور حبت، جیسے لفظوں سے
 تعبیر کرتے ہیں اور آنے والی صورت کے قبول کرنے کو روئیدگی، ہستی دیکر، نرسن،
 شدن، رجعت اور نوشتن جیسے لفظوں سے بیان کرتے ہیں مولانا کے دیوان کے
 شعر:-

ہفت صد ہفتاد قالب دیدہ ام ہچو سبزہ بارہا روئیدہ ام
 اس اندازِ بیان کی روشنی میں انسان کے ارتقائی منازل کا شاعرانہ بیان سمجھنا
 چاہیے عقیدہ تناخ سے اس کو کوئی واسطہ نہیں۔ یہ سیکڑوں قالب انسانی
 ارتقا کے یہی مراحل اور اُن کے درمیانی پڑاؤ ہیں جن کو مولانا نے مثنوی اور فیہ
 مافیہ میں بیان کر دیا ہے۔

مولانا کے نزدیک ہماری ظاہری حسیں؛ لمس، ذوق، شہم، سمع و
 انسانی حس بصر ہمارے جسمانی حاسوں کی نہ جوہری اور ذاتی خاصیتیں ہیں

اور نہ اُن سے مخصوص۔ رحم مادر میں جسمانی حائے موجود لیکن جنین بعض حسوں سے محروم ہوتا ہے، سوتے میں جسمانی حائے معطل ہوتے ہیں اور آدمی خواب دکھتا ہے اور اپنی حسوں کو بیدار اور برسرِ عمل پاتا ہے:

جسمِ راجستے نمود اول یقین در رحم بود او جنین گشتین
 علت دیدن مدان پسیہ اے سپر ورنہ خواب اندر ندیدے کس صور
 آن پری و دیوے بیند شبیہ نیست اندر دیدگان پر و پیہ
 حستیں اپنی الگ ہستی رکھتی ہیں اور جسمانی حائے اپنا الگ وجود۔ ان دو الگ الگ چیزوں کا ربط و تعلق باری تعالیٰ کی قدرت ہے:

نور را با پیہ خود نسبت نمود نسبتش بخشید خلاق و دود
 باری تعالیٰ نے ان بے تعلق اور بے جوڑ ہستیوں میں جو تعلق پیدا کیا ہے وہ مجہول اور بے چوں ہے:

نسبت این فرعہا با اصلہا ہست بے چوں از چہ دانش وصلہا
 مولانا انسانی حسوں کو ظاہری حسوں تک محدود نہیں سمجھتے۔ ظاہری حسوں کے علاوہ کچھ اور حسیں بھی انسان میں ہیں جو ان ظاہری حسوں سے زیادہ لطیف، زیادہ گہری، زیادہ وسیع اور حاوی ہیں:

انسان کے حواس پنجگانہ آپس میں ایک دوسرے سے بے تعلق نہیں ہیں، ایک کی قوت دوسرے کی تقویت کی باعث ہے، ان سب کی اصل اور ان کا سرچشمہ دوسری جگہ ہے جو ان سے بالاتر ہے:

پنج حس در ہم دگر پیوستہ اند رستہ اس ہر پنج از اصل بلند
 قوت یک قوت باقی شود مابقی را ہر یکے ساقی شود

ایک سر چٹنے سے پھوٹنے کے باوجود اُن کے عمل اور اُن کے مقام الگ الگ ہیں ایک جس دوسری جس کا کام نہیں دیتی نہ ایک کے میدانِ عمل میں دوسری کا عمل دخل ہے:

جملہ عالم گر بود نور و صور
چشم بستی گوش مے آری پیش
چشم را باشد از آن خوبی خبر
تا سمائی زلف و رخسارہ تبش
گوش گوید من بصورت نگر و م
صورت اربانگے زند من بشنوم
ہیں بیا بینی یہ میں اس خوب را
نیست بینی در خور این مطلوب را

حواسِ ظاہری کی خاصیت ہے کہ کسی حالت سے میں فساد آجائے تو اُس کے محسوسات اس فساد سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہتے:

باز جس کثر نہ بیند عنبر کثر
خواہ کثر عنبر پیش او یا راست عنبر

جسمانی حواس کی نشوونما تاریک مادے سے ہوتی ہے کہ ”جس ابدان قوتِ ظلمت مے خورد“ اس لیے اُن کا احساس کامل اور پوری طرح اپنے محسوس پر حاوی نہیں ہوتا، جزوی اور یک طرفی ہوتا ہے، ان کا احساس اُن روایتی اندازوں کی طرح ہے جو ہاتھی کو ہر طرف سے ٹپو لتے ہیں لیکن ہاتھی کو محسوس نہیں کر پاتے؛ چشم جس ہچموں کف دست سنت بس نیست کف را بہ کل اور دست بس جب تک جسم رہتا ہے یہ حواس رہتے ہیں جسم فنا ہوا اور یہ حواس گئے، چنانچہ محشر میں جب یہ جسم بالکل فنا ہو جائے گا اُس کی یہ حسیں بھی فنا ہو جائیں گی اور کچھ دوسری حسیں نمودار ہوں گی:

جملہ حسہائے بشر ہم بے تقاست
ز انکہ پیش نور روزِ حشر لاست

حواسِ ظاہری میں انسان اور دوسرے جان دار

باطنی حواس پنجگانہ سب برابر ہیں۔ ان حسوں میں انسان کو اُن پر

پر کوئی برتری نہیں۔ "لقد کرمنا بنی آدم" کا تقاضا ہے کہ اس میں کچھ ایسی حسیں ہوں جو دوسرے جان داروں سے زیادہ اور برتر ہوں، یہ بہتر اور برتر اس کے باطنی حواس ہیں۔ عام حسیں عرفانِ باری میں بکار آمد نہیں اور عرفانِ باری یا عبادتِ الہی، انسانی آفرینش کا اصل مقصد ہے۔ عرفانِ باری میں کام آنے والی یہی باطنی حسیں ہیں۔

گر بیدارے حس حیواں شاہ را پس بیدارے گا و خدائے را

گر نبودے حس دیگر مر ترا جز حس حیواں از بیرون ہوا

پس بنی آدم مکرّم کے بدے کے جس مشترک محرم بدے

انسان کی یہ امتیازی حسیں پانچ ہیں؛ ہر ظاہری حس کے مقابل ایک باطنی حس

فائدے اور منفعت میں ظاہری حسیں تانبا ہیں تو باطنی حسیں زرخا لیں۔ ظاہری حسیں جسم کی حسیں ہیں تو باطنی جان کی۔ باطنی حسوں کی نشوونما نور سے ہے کہ "حس جاں

از آفتابے مے چرد" اس لیے وہ زیادہ روشن اور زیادہ دور رس ہیں:

پنج حسے ہست جن میں پنج حس آں چو زتر سرخ و سب ہست چو مس

یہ باطنی حسیں کسی خاص حالتے اور خاص شعور سے مخصوص نہیں، ایک حالتے سے دوسرے حالتے کا کام لیا جاسکتا ہے لیکن شرط یہ ہے کہ جسم سے تعلق چھوڑ دیا جائے۔

پس بدانی چونکہ رستی از بدن گوش و بینی چشم مے ناند شدن

باطنی حواس کا میدان عمل ظاہری حواس کے میدان سے زیادہ وسیع ہے، یہ آنکھیں

سامنے ہی نہیں بلکہ اس کے چہرے کو بھی دیکھ سکتی ہیں جس کی یہ آنکھیں ہیں:

آں کسے کہ او بہ بیند روئے خویش نور او از نور حلقان ست پیش

نور حسّی نبود آں نورے کہ او روئے خود محسوس بیند پیش رو

باطنی حسوں کے الگ اور مستقل حالتے نہیں ہیں نہ یہ خود الگ اور مستقل حسیں ہیں

ہماری عام ظاہری حسوں میں مقدرتِ حس کی زیادتی، وسعت، دور رس اور

قید مقام سے آزادی کے ساتھ ساتھ غیر حسی حقیقتوں کا احساس، باطنی حسوں کی علامت ہے۔ ہمارے ظاہری حاسوں میں یہ خصوصیتیں پیدا ہو جائیں تو وہ باطنی حواس اور باطنی حسیں ہیں گو یا یہ ظاہری حسوں کی کاہلیٹ اور ان کا انقلاب ہے۔
 باش تا حسہائے تو مبدل شود تا بہ بینی شان و مشکل حل شود
 یہ حقیقتوں کو ان کے معروف اور عادی اسباب سے الگ اور سبب حقیقی سے وابستہ دیکھتی ہیں :-

بے سبب بیند چو دیدہ شد گزار تو کہ در حسی سبب را گوش دار
 یہ باطنی حس تھی کہ اہل بدر نے کفار کے کفنی نقص کو عددی کمی کی صورت میں دیکھا؛
 باری تعالیٰ نے کفار کی بے یقینی، کم ہمتی، طمع اور حسد جیسی باطنی کیفیتوں کو ان کی تعداد کی کمی میں بدل دیا؛ ان کی چگونگی کی کمزوری چندگی کی کمزوری محسوس ہوئی اور اہل بدر کی طاقتِ مقابلہ بڑھ گئی، حوصلوں میں اضافہ ہو گیا گویا ایک حقیقت فی الواقع دوسری حقیقت میں تخیل ہو گئی۔ یہ تخیلی نظر بڑی نہ تھی بلکہ حقیقت اور واقعہ تھا جس کو ان کے لیے محسوس بنا دیا گیا:

مشرکان را در دو چشم اہل بدر کم نمودہ، تاندا زند، بیخ قدر
 این تمسقط نیست تقلیب است مے نماید کہ حقیقتہا کجاست
 ان حسوں کی خاصیت ہے کہ کسی ایک کی تخیل سب کی تخیل ہے اور کسی ایک کا احساس سب کا احساس ہے:

چوں یکے حس در روش بکشاد بند ما بقی حسہا ہمہ مبدل شوند
 چوں یکے حس غیر محسوسات دید گشت غیبے بر ہمہ حسہا پدید
 ان غیر معمولی حسوں کو حاصل کرنے کے لیے بشری حسوں سے رہائی پانی ضروری ہے۔ یہ نور حق ہے جس سے حواس منور ہو جاتے ہیں بلکہ خود حق تعالیٰ کے حواس

بن جاتے ہیں۔ ان کی تاثیر اور فعالی حق تعالیٰ کی تاثیر اور فعالی ہے، یہ محض ذریعہ اور آلہ ہیں، عام نظروں کو انسانی فعل انسانی خواہ اس کا عمل معلوم ہوتا ہے جبکہ واقع میں وہ صرف محل اور قابل بن جاتے ہیں:

چوں بمر دم از حواس بوالبشر حق مرا شریع و ادراک و بصیر

چنانچہ انسانی جسم کی موت و حیات کا ان کے عمل پر کوئی اثر نہیں پڑتا:

گر بمیرد نور او باقی بود نہ انکہ دیدش دید خلاقی بود

یہ حسیں انبیاء علیہم السلام کے اندرونی اور روحانی نعموں تک کو محسوس کر لیتی ہیں اور یہ حسیں رکھنے والے اُن سے بھی فیض حاصل کرتے ہیں جبکہ عوام اُن کی صرف ظاہری تعلیم سے مستفید ہوتے ہیں:

انبیاء را در دروں ہم نغمناست ، طالبانِ رازاں حیات بے بہاست

نشود آں نغمہ را گوش حس کنز ستمہا گوش حس باشد شخص

انسانی علم یہ گزر چکا ہے کہ روح کی خاصیت علم و دانش ہے کہ "جاں انسانی علم نباشد جز خبر در آرموں" عقلمت اور جہالت کا باعث مادہ یا بدن ہے کہ "عقلمت از تن بود" ہمہ علم و دانش روح پر مادے کے تاریک پردے پڑے ہیں۔ یہ پردے اُٹھے اور علم کا مہر درخشاں اپنی پوری آب و تاب سے نمایاں ہوا۔ چنانچہ انسانی علم کوئی نئی حقیقت نہیں جس کو حاصل کرنا پڑے وہ اُس کی سرشت ہے۔ اُس کا روحانی جوہر مادہ کی آلودگیوں سے دھندلا اور جسمانی رنگوں سے رنگین ہو گیا ہے اس لیے علوم و حقائق جو اُس کی فطرت ہیں، نمایاں نہیں ہو پاتے۔ اُس کی یہ عقلمت اور جہالت خلقی نہیں ہے بلکہ عارضی ہے اور دور ہو سکتی ہے حضراتِ انبیاء و اولیاء اُس کی اس عارضی عقلمت و جہالت کو دور کرنے کے لیے بھیجے جاتے ہیں۔

ان بزرگوں کی روحانیت عظیم اور بہت صاف و شفاف ہوتی ہے۔ جہاں تاریک اور نا صاف روحوں کا ان سے سامنا ہوا کہ خوش بخت روحن دکھتے ہی پہچان گئیں کہ یہی ہماری جنس اور حقیقت ہے اور ان سے وابستہ ہو گئیں۔ ان عظیم اور صاف روحوں سے مل کر یہ خود بھی صاف ہو جاتی ہیں اور علوم و حقائق ان میں نمایاں ہونے لگتے ہیں۔ بد بخت روحن اپنی تاریکی کو اپنی حقیقت کا امتیازی نشان سمجھ کر ان کو اجنبی اور غیر جنس لقین کر بیٹھتی ہیں اور ان سے بھاگتی ہیں۔ یہ غفلت و جہالت میں ڈوبی رہتی ہیں اور علوم و حقائق ان پر منکشف نہیں ہو پاتے۔ مولانا کی اس تحقیق کی روشنی میں علم، افلاطون کا تذکرہ اور یاد آوری ہے، جدید انکشاف اور نئی تحصیل نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے نزدیک جملہ علوم و اختراعات حضرات انبیا و اولیا پر منکشف ہونے والے حقائق ہیں، عقل انسانی کی کاوش نہیں، جیسا کہ عقل کی بحث میں گزر چکا ہے۔

الحان موسیقی کی تقریب سے مولانا نے اس خیال کو ایک دوسرے پیرایے سے واضح کیا ہے کہ موسیقی کی نالوں سے ہمارے جوش و طرب کی وجہ ہے کہ بہشت میں ہم حضرت آدم کے ساتھ ان الحان سے لطف اندوز ہو چکے ہیں۔ دنیا کے الحان میں اگرچہ وہ دلکشی اور طربناکی نہیں جس کا ہمیں بہشت میں تجربہ ہو چکا ہے کیونکہ یہ تاریک اور خاک کی اجسام سے نکلتے ہیں اور ان کا سرچشمہ لطافت بہشت میں تاہم یہ سخن ہماری روح میں سننے ہوئے نغموں اور محسوس کیے ہوئے لحنوں کی یاد کو انگیز کر دیتے ہیں اور روحوں میں سننے ہوئے لحن اور نغمے کو نند

۱۔ فیہ مافیہ ص ۳۸، ۳۹۔ لہ فیڈ واز افلاطون، ترجمہ جوڈ بیٹ
شامل مجموعہ تصانیف افلاطون طبع سوم ص ۱۳۴۔

جلتے ہیں اور ہم جوش و طرب میں بھر جاتے ہیں گویا یہ الحان ہمارے لیے نئی آوازیں
 نہیں ہیں بلکہ پرانی آوازوں کی یادیں ہیں۔ پہلے عام حکما کا قول نقل کرتے
 ہیں اور پھر مولانا مومنوں کی زبان سے اپنا مشاہدہ بیان کرتے ہیں :

پس حکیمانِ گفتمہ اندا میں لحنہا ! از دروارِ حیرت بگر فتمیم ما
 بانگِ گرد شہلے چرخ ست اینکہ خلق مے سرانیدنش بہ طنبور و سبجلق
 مومناں گویند کاتار بہشت نغز گروانید ہر آواز زشت
 ما ہمہ اجزائے آدم بودہ ایم در بہشت آن لحنہا بشنودہ ایم

ہماری جسمانی آلائشوں نے ہم سے ہمارے یقین سلب کر لیے ہیں لیکن
 پھر بھی ایک ہلکی سی اُن کی یاد دہانی ہو جاتی ہے۔

گر چہ بر مارِ سخت آب و گلِ شکر یاد ماں آید از انہا اند کے
 لیک چوں آیمخت با خاکِ کرب کے دیداں ز پرواں ہم آن طرب
 آب چوں آیمخت با بول و گیز گشت ز آمیزش مزاجش تلخ و تیز
 تو بھی اس کا کچھ تو اثر باقی رہتا ہی ہے اور کم از کم غم و اندوہ کو دبانے کے لیے
 کافی ہوتا ہے :

چیز کے از آب ہستش در حسد بول از اراں رو آتشتے رامے کشند
 گر نجس شد آب اس طبعش بماند کاتش غم را بطبع خودت شانند
 یقینی بلکہ حقیقی علم وہی علم ہے جو آدمی کی سرشت میں گندھا ہوا ہے اور اب
 تذکر اور یاد آوری سے زیادہ نہیں۔ استخراجی اور قیاسی علوم ظن و تخمین
 ہیں، صحیح بھی ہو سکتے ہیں اور غلط بھی :

علمِ خوبی از کتبہاے فسوس ذوقِ خوئے تو ز حلوائے فسوس
 بحرِ علمی، در نمی پنهان شدہ در سہ گزرتنِ عالمی، حیراں شدہ

یہ ٹاپک ٹوئیاں ہیں اور وہ بصیرت اور بینائی لیکن اُس کے اُبھرنے کے لیے تن کی صفائی درکار ہے، جان بن کر جان کے ذریعے سے علوم جان کا شعور ممکن ہے؛
 جان شو و از راہ جان، جان را شناس یا رہینش شونہ فرزند قیاس
 یہ علم انسان کے باطن میں ودیعت ہے، اُس کی چھاپ دل پر ہوتی ہے اور دل سے اس کا تعلق ہوتا ہے اس لیے وہ آدمی کا مددگار ہوتا ہے۔ قیاسی اور تخمینی علوم مادیت سے تعلق رکھتے ہیں، اُن کی چھاپ بدن پر ہوتی ہے اس لیے وہ بوجھ ہوتے ہیں، اُنھیں لادے ہوئے چلنا پڑتا ہے؛

علم چوں بر دل زندیاریے شود علم چوں بر تن زندیاریے شود
 یہ علم بے واسطہ ہوتا ہے اس لیے پایدار ہوتا ہے، کبھی زائل نہیں ہوتا؛
 علم کان نبود زہو بے واسطہ آں نیاید، مچورنگ ماسشطہ
 یہی وہ علم تھا جو حضرت آدم کو نقوش و اصوات کے بغیر دیا گیا تھا اور وہی تمام علوم و معارف کی اصل ہے؛

علم الاسما بدہ علم آدم را امام لیک نے اندر لباس عین و لام
 چوں نہاد از آب و گل بر سر کلاہ گشت آں اسمائے جانی روسیہ
 حروف و نقوش کا جامہ پہننے بغیر حقیقتیں مادّی انسان کے لیے قابل ادراک نہیں لیکن یہ حروف و اصوات اگر ایک طرح سے توضیح کرتے ہیں تو سو طرح سے حقیقتوں کو مبہم بھی کر دیتے ہیں؛

کہ نقاب حروف و دم در خود کشید تا شود بر آب و گل معنی پدید
 گر چہ از یک وجہ منطلق کاشفت لیک از وہ وجہ دیگر، مکشف ست

علم الیقین اور عین الیقین اہل تصوف عموماً یقین کو علم الیقین عین الیقین اور حق الیقین میں تقسیم کرتے ہیں۔ آنکس میں

بند ہوں اور آگ کی حرارت محسوس ہو رہی ہو، آگ کے ہونے کا یہ یقین علم الیقین ہے۔
آنکھوں سے دیکھ کر آگ کو محسوس کرنا عین الیقین ہے اور آگ میں بھسم ہو کر خود آگ
ہو جانا حق الیقین ہے۔

مولانا کے یہاں علم یقینی کے صرف دو درجے ہیں؛ علم الیقین اور عین الیقین
مولانا کا علم الیقین ایک طرف عام اہل تصوف کے عین الیقین کو شامل ہے تو
دوسری طرف یقینی خبر سے حاصل ہونے والے یقین کو۔ فرق یہ ہے کہ خبر سے حاصل
ہونے والا علم خود حال نہیں ہے لیکن جہالت و غفلت اُس سے دور ہو جاتی ہے اور
بے علمی علم میں بدل جاتی ہے :

گوشِ دلال ست چشمِ اہلِ وصال . چشمِ صاحبِ حال و گوشِ اصحابِ قال
در شنید گوش تبدیلِ صفات . در عیان دیدہا تبدیلِ ذات
آگ کے متعلق اگر علم الیقین پیدا ہو جائے خواہ یقینی خبر سے یا اس کی علامتوں سے
تو اس کو سچتہ سے سچتہ بنانے کی کوشش برابر کرتے رہنا چاہیے لیکن عین الیقین
کے لیے خود اس میں بھسم ہو کر آگ ہو جانا ضروری ہے :

تانسوزی نیست آں عین الیقین . ایں یقین خواہی در آتش دریش
علم الیقین کی سچتگی خود بخود عین الیقین ہو جاتی ہے، سماعت خود دید کی صورت
اختیار کر لیتی ہے :

مے کشد و آتش بہ بنیش اے علیم . گہ یقین بودے بدیدندے حجیم
دید زاید از یقین بے امتہال . آں چنان کنزطن ہمی زاید جیال

۱۰ اشعة اللمعات از جامی شرح لمعہ ۲۴ بحوالہ شرح مثنوی از ولی محمد
شامل حاشیہ مثنوی، دفتر دوم ص ۸۶۔

اندر الہاکم بیان میں کہ شود علم الیقین عین الیقین
چنانچہ باری تعالیٰ کی تشبیہی اور تنزیہی صفات کا عین الیقین حاصل کرنے کے لیے
جب تک اپنے آپ کو مٹا کر اُس کے ساتھ بقانہ حاصل کر لی جائے اہل عرفان کے
نزدیک اُس کو منترہ یا مشبہ کہنا معتبر نہیں؛ بے معنی اور باطل ہے؛

نامصور یا مصور گفتنت باطل آمد بے ز صورت رفتنت

نامصور یا مصور پیش اوست کہ ہمہ مغزست بیروں شد ز پوست

اب یہ علم قول نہیں حال ہوگا، و صف جہالت نہیں بدلے گا اصل ذات تبدیل ہو جائیگی۔

مولانا انسان کو ارادی اعمال میں با اختیار مانتے ہیں لیکن یہ
انسانی اختیار اختیار کسب اور عمل کا ہے افعال کو پیدا کرنے کا نہیں اُس
کو اعمال و افعال پر اس معنی میں اقتدار نہیں کہ اُس کی اپنی قدرت سے فعل
پیدا ہوتا ہے نہ اس معنی میں مجبور اور مضطر ہے کہ اُس کی اپنی قدرت سے
موجود نہیں۔ باری تعالیٰ نے جہاں انسان کو بہت سی قوتیں عنایت کی ہیں اُسے
اختیار اور ارادہ بھی بخشا ہے۔ انسان جب بہ اختیار خود کسی فعل کا ارادہ کرتا
ہے اور باری تعالیٰ کی بخشی ہوئی قدرت اور طاقت کو اُس فعل کو موجود کرنے میں
لگا دیتا ہے تو باری تعالیٰ ساتھ کے ساتھ اس کو موجود کر دیتا ہے اس کے اختیاری
اور اضطراری اعمال میں یہی فرق ہے کہ اضطراری اعمال میں اُس کی طرف سے نہ ارادہ
صرف ہوتا ہے نہ قدرت لگائی جاتی ہے۔

جبر و قدر کے درمیان کی یہی راہ ہے۔ جبر یہ سرے سے اختیار کے منکر ہیں اور
قدر یہ انسان کے اختیاری اعمال میں باری تعالیٰ کی قدرت اور ارادے کے
عمل دخل کو نہیں مانتے اور ان کا موجود کرنا یا خلق کرنا انسان کے ارادے اور
اقتدار کا کرشمہ سمجھتے ہیں اور باری تعالیٰ کی خالقیت سے ان افعال کو مستثنا کرتے

ہیں۔ مولانا نے انسانی قدرت و اختیار کی نہایت شدت سے حمایت کی ہے۔ قدرتیت اُن کے نزدیک خلافِ عقل سہی لیکن عام اور سطحی مشاہدے کے خلاف نہیں لیکن جبر کو ماننا خود اپنے احساس کو جھٹلانا اور اپنے مشاہدے کو ٹھکرانا ہے، گویا جانتے بوجھتے، دیکھتے بھالتے اپنے آپ کو دھوکا دینے کی۔ لا حاصل کو شمش کرنا ہے اس لیے قدر کی نسبت جبر زیادہ بے عقلی اور حماقت ہے :

در خرد چیز از قدر رسوا ترست ز انکہ جبری خست خود را منکرست

قدری باری تعالیٰ کو افعال کا خالق نہیں مانتا، لیکن اس سے ہمارے احساس اور مشاہدے کی تردید نہیں ہوتی؛ باری تعالیٰ کی خالقیت فی الواقع محسوس نہیں، عقل و استدلال کا تقاضا ہے اور عقل سلیم اور استدلال صحیح ہر شخص کے بس کا ہیں؛

منکرِ حست نیست آں مردِ قدر فعلِ حق حستی نباشد اے پسر

منکرِ فعلِ خداوندِ جلیل ہست در انکار مدلول دلیل

قدری گویا دھواں دیکھتا ہے لیکن آگ سامنے نہ ہونے کی وجہ سے آگ کے ہونے، اقرار نہیں کرتا، اُس کو کم عقل سمجھ کر معذور کہا جاسکتا ہے، اندھا نہیں کہا جاسکتا؛

آں بگوید دو دست و نار نے نورِ شمع بے ز شمع روشنے

جبری اپنی آنکھوں سے آگ دیکھ رہا ہے اور انکار کر رہا ہے !

وہ ہمیں بیند معین نار را نیست، می گوید پیے انکار را

جامہ اش سوزد، بگوید نار نیست جامہ اش دوزد، بگوید نار نیست

بحالتِ رعشہ ہاتھ حرکت کرتا رہتا ہے اور کسی پشیمانی کا احساس نہیں ہوتا، ایک چیز کو ہاتھ سے روکے ہوتے ہو پھر ہاتھ کو جگہ سے الگ کر لیتے ہو، چیز گر جاتی ہے اب پشیمان ہو کہ اپنی جگہ سے ہاتھ کیوں الگ کیا۔ اگر یہ دونوں حرکتیں یکساں بے اختیاری ہیں تو کیوں رعشہ کی حرکت پر پشیمانی نہیں اور ہاتھ کو الگ کر لینے

پرندامت ہے۔ تم زبان سے اقرار نہ کرو لیکن تم دونوں حرکتوں میں مختاری اور مجبوری کا فرق محسوس کر رہے ہو:

زاں پشیمان کہ لرزا نیدیش مر تعش را کے پشیمان دیدیش
 کوئی پتھر سے آنے کو نہیں کہتا، لکڑی پر کوئی غصے نہیں ہوتا کہ آکر کیوں لگی، آدمی
 سے اڑنے کے لیے نہیں کہا جاتا، نابینا سے کوئی نہیں کہتا کہ دیکھ بھال کر چلو؛
 سنگ را ہرگز نگوید کس بیا از کلونے کس کجا جوید و ف
 آدمی را کس نگوید ہیں! سپر یا بیارے کور! خوش دامن نگر
 کس نگوید سنگ را، دیر آدمی یا کہ چو با! تو چرا بر من زدی
 یہ سب کیوں، اس لیے کہ ہر شخص جانتا ہے کہ مجبور معذور ہے، اس سے نہ کوئی
 مطالبہ ہو سکتا ہے نہ مواخذہ۔

ایں چنیں واجستہا مجبور را کس نگوید یا زند معذور را
 حتی کہ شتر بان اونٹ کو مارتا ہے تو اونٹ مارنے والے شتر بان پر حملہ
 کرتا ہے لکڑی کی طرف نہیں دوڑتا۔ کہتے کو پتھر مارو تو تم پر دوڑے گا پتھر پر نہیں۔
 گر شتر بان اُشترے را میزند آن شتر قصد ز زندہ میکند
 خشم اشتر نیست با آن چو ک
 پمچنیں سگ گر بر وسنگے زنی پس ز مختاری شتر بردست بود
 سنگ را گر گیرد از خشم تو است بر تو آرد حملہ گر در مُنشنی
 جانور بھی سمجھتے ہیں کہ کون ذی اختیار ہے اور کون مجبور، کس کا پیچھا کریں اور
 کس کو چھوڑیں:

عقل حیوانی چودالست اختیار ایں مگوائے عقل انسان شرم دار
 ہر شخص محسوس کرتا ہے کہ حکم دینا، منع کرنا، غصے ہونا، احترام کرنا اور ذلیل کرنا مختاری

کے بغیر بے معنی ہیں :

امرو نہی و ختم و تشریف و عقیب نیست جز مختار اے پاک جیب
اس لیے اس میں شبہ نہیں کہ ہمیں اختیار دیا گیا ہے اور ہمارے غیر اضطراری
عمل ہمارے اپنے ارادے اور اختیار سے سرزد ہوتے ہیں اس کا انکار اپنے
احساس کا انکار ہے :

اختیارے ہست مارا بے گماں حس را منکر نتانی شرعیان
مولانا کے نزدیک انسانی اختیار اتنا واضح اور اتنی کھلی ہوئی حقیقت
ہے کہ جس کا سنجیدگی سے کوئی انکار نہیں کر سکتا۔ جبر اور اضطرار کا قائل ہونا گویا
اپنے آپ کو دیوانہ کہنا ہے۔ اصل میں نافرمانی اور گناہ کے لیے یہ عذر تراشی
ہے، اپنی نفسانی خواہشوں کو پورا کرنے کے لیے تو آدمی با اختیار ہے۔ حق تعالیٰ
کی اطاعت کا سوال ہو یا کوئی دوسرا معقول سنجیدہ مطالبہ تو بے اختیار اور
مجبور !

ہر چہ نفست خواست داری اختیار ہر چہ عقلت خواست آری اضطرار
اس میں شبہ نہیں کہ اختیاری اعمال میں انسان اپنے اختیار اور اپنی قدرت
کی کار فرمائی محسوس کرتا ہے، اس احساس سے کسی کو انکار نہیں، یہ نہایت
کھلی ہوئی وجدانی واقعیت ہے۔ اضطراری اور اختیاری حرکتوں میں اختیار
کے محسوس کرنے اور نہ کرنے کا فرق ہے اور یہ بڑا فرق ہے لیکن جبر و اختیار
کی بحث ہمارے محسوس کرنے اور نہ کرنے پر ختم نہیں ہوتی۔ اصل دشواری
یہ ہے کہ کسی فعل کا سب سے پہلا خیال پھر اس میں کسی ایک طرف جھکاؤ اور
میلان، پھر رجحان، اس کے بعد ارادہ اور عزم مصمم اس کے بعد قدرت اور
اس کا صرف۔ اور ساتھ میں فعل یہ سب باری تعالیٰ کے پیدا کیے

ہوئے، لہٰذا ساتھ ساتھ یہ احساس کہ فعل میں ہماری قدرت اور ہمارا اختیار شامل ہے، ہمارا اختیاری عمل نہیں تو کیا دوسرے کے محسوس کرائے ہوئے اختیار کی وجہ سے ہمارے اعمال واقع ہیں ہمارے اپنے کسی اختیار سے متعلق ہونے کی صلاحیت رکھتے ہیں؟ اگر نہیں رکھتے تو امر، نہی، مدح، ملامت اور ذمے داری، پھر نتیجے میں جزا اور سزا، ان میں حقیقی معنویت کتنی ہے جبر و اضطراب اور ارادہ و اختیار میں حقیقی فرق اتنا رہ جاتا ہے کہ ایک بلا واسطہ اور کھلا جبر ہے، اور دوسرے میں احساس اختیار کے ساتھ بواسطہ جبر ہے۔ ارادی اعمال میں احساس اختیار بھی پیدا کیا جاتا ہے اور اضطرابی اعمال میں احساس اختیار نہیں پیدا کیا جاتا۔ جبر کے ماننے والے امر و نہی، مدح و ملامت اور جزا و سزا سب کو اضطراب کہتے ہیں۔ یہ کائناتی جبر ہے، یہ چیزوں کی فطری اور خلقی روش ہے۔ ہر شے اپنے تخلیقی رستے پر چل رہی ہے اور کویں غرض کو ایک فطری منصوبے کے تحت پورا کر رہی ہے، ہر ایک کی ایک خصوصیت ہے، کہیں احساس ارادہ ہے کہیں نہیں اور نتیجہ سب کا ایک۔

مولانا نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اپنے ایک قائل کے ساتھ ایک مکالمہ نقل کیا ہے اور اس میں اس حقیقت کو واضح کر دیا ہے اور حضرت علی کی طرف سے جو آخری جواب دیا ہے وہ ان طویل بحثوں کے مقابلے میں کہیں زیادہ تسلی بخش ہے:

گفت اولیں آن قصاص از بہر چیت گفت ہم از حق و آن سر خفی ست
گر کند بر فعل خود حق اعتراض ز اعتراض خود برد باند ریاض

اعتراض اور اسد بر فعل خود
 اندرین شہر حوادث میراوست
 آلت خود را اگر خود بشکند
 زانکہ در قہرست و در لطف او احد
 در مالک مالک تدبیراوست
 آن شکستہ گشتہ را نیکو کند
 جبر و اختیار کا مسئلہ سخت نازک اور بہت دشوار مسئلہ ہے۔ یہ اہل ملل و مذاہب کا ہی مسئلہ نہیں ہے بلکہ خالص عقلی اور فلسفیانہ عقیدہ ہے، اسی طرح ذمہ داری اور سزا و جزا عقلی کے ساتھ قانونی گنتھی بھی ہے۔ اس مسئلے میں ذات اور ارادے کی بحث عقلاً اور قانوناً بنیادی اہمیت رکھتی ہے۔ مذہباً قضا و قدر اختیار اور خلق افعال کے ڈانڈے ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہیں۔ مسئلے کی کچھ تفصیل "خلق افعال و کسب" میں اور کچھ "قضا و قدر" میں گزر چکی ہے۔ اس بحث کو گزشتہ بحثوں کے ساتھ ملا کر پڑھنا مفید ہوگا۔

صوفیہ اولیاء اللہ اور اس کے ہم تعلق الفاظ کو ان کے
 اولیاء اللہ عام شرعی استعمال سے کچھ زیادہ خاص مفہوم میں استعمال
 کرتے ہیں۔ صوفیہ کے یہ خاص معنی اتنے عام ہو گئے ہیں کہ مشکل سے اس کے
 سادہ اور شرعی استعمال پر نظر جاتی ہے۔ ان بزرگوں نے اپنے کشف و مشاہدات
 میں حاملین ولایت میں ایسے امتیازات اور ایسی خصوصیات پائی ہیں جن سے
 ان کی بشری صورت بلکہ طبعی حیثیت بالکل دھندلی ہو گئی ہے۔ غیر طبعی
 اور ماورائی خطوط اتنے ابھر گئے ہیں کہ وہ فطری دنیا کی مخلوق نہیں معلوم
 ہوتے۔ اولیاء ابدال، اقطاب اور فقرا و شیوخ کے اس ماورائی تصور
 سے جو پچھیدگیاں اور دشواریاں پیدا ہوتی ہیں ان پر کسی تجریدی فلسفے
 کے بغیر قابو پانا یا ان کو سلجھانا آسان نہیں۔ مولانا کے یہاں بھی اولیا کا
 تصور یہی صوفیانہ تصور ہے۔ اس تصور کی دشواریوں کو مولانا نے فنا

اور بقا سے حل کرنے کی کوشش کی ہے اور اس کو عام فہم بنایا ہے۔ بلکہ زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ فنا اور بقا کے تصور نے ہی ان بزرگوں کو ماورائی خصوصیات کے حامل بنانے کی راہ ہموار کی ہے، یہ خصوصیات گویا اس فکر کا نتیجہ ہیں۔ میں نے ان خصوصیتوں کو یکجا کر دیا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ان میں سے کچھ میں تضاد محسوس ہو لیکن یہ ان کے فرق مراتب اور تفاوت احوال و مقامات کا فرق ہے۔ نا آشنا راہ کے لیے مراتب و احوال کے مطابق ان خصوصیات کی تفصیل نہ ممکن تھی نہ معتبر۔ یوں تو مولانا کے نزدیک جیسا کہ گزر چکا ہے، ارواح کی آفرینش اجساد کی خلق سے سابق ہے لیکن اویبا کی غالباً یہ خصوصیت ہے کہ عالم آب و گل کی پیدائش سے پہلے جو کچھ ہوا، ان کی نظروں کے سامنے ہوا، جو ہونے والا تھا اس کی تفصیلات سے وہ واقف تھے اور اجساد سے پہلے ہی فعال زندگی گزار رہے تھے اور اس زندگی کے محاصل اور فوائد حاصل کر رہے تھے :

پیرا ایشانند کایں عالم نبود	جان ایشاں بود در دریای جود
پیش ازین تن عمر با گزراشتند	پیشتر از کشت، بر برداشتند
پیشتر از نقش، جاں پذیرفته اند	پیشتر از بجزد رہا سفند اند

خلقِ آدم کا مشورہ اور اس معاملے میں باری تعالیٰ کا فرشتوں پر اپنے ارادہ ازلی کا اظہار سب سامنے کی باتیں ہیں :

مشورت میرفت در ایجاد خلق جان شان در بحر قدرت تا بخلق

اتنا ہی نہیں بلکہ فرشتوں کو باری تعالیٰ کے ارادے پر اعتراض تھا، وہ انسان سے فتنہ و فساد کے خطرے کے باعث حضرت آدم کی خلق اور پھر ان کی خلافت کو مناسب نہیں سمجھ رہے تھے اور چوں کہ ان بزرگوں کی ارواح مقدسہ انسانی شرف اور عظمت کو جانتی تھیں اور اس کی خلق کی مصلحتوں کا اور بار خلافت

کو اٹھالینے کی اہلیت کا علم تھا اس لیے فرشتوں کی بے علمی اور ناواقفیت کا دل ہی
دل میں مضحکہ اڑا رہے تھے :

چوں ملائکہ مانع آں مے بندند
بر ملائکہ خفیہ حنبک مے روند
غرض یہ کہ جو کچھ ہونے والا تھا وہ اس سب سے آگاہ تھے :

مطلع بر نقش ہر چہ ہست شد
پیش از ایں کیں نقش گل پابست شد
خود کائنات کی نمود اہل عرفاں کا طفیل ہے، وہ آقا ہیں اور یہ چاکر۔ وہ نہ ہوتے
تو آسمان ہوتا نہ زمین۔ نہ گردشِ افلاک ہوتی نہ زمین کا سکون، نہ مکان نہ لکین
نہ مادی نہ مجرور سب کی آفرینش کا باعث یہ ہیں :

آسمانہا بندہ ماہ وے اند
مشرق و مغرب جملہ نان خواہ وے اند
زانکہ لولاک ست بر توفیع او
جملہ در الغام و در توزیع او
گر نبودے او بنیادے فلک
گردش و نور و مکان و ملک
باغ ہستی کا یہ باغبان دیکھنے میں اکیلا ہے لیکن اپنی جگہ جہاں کامل ہے، وہ اصل
کائنات ہے باقی اس کے طفیلی، دفتر ہستی اس کے ہاتھ میں ہے اور ہستی پر اسی
کا قابو ہے :

او جہاں کامل ست در ہند دست
نسخہ رکتی وجود او را بدست
خود جہاں آں یک کس ست باقیان
جملہ اتباع و طفیل اندے فلاں
ان پیران بزرگ کے باب میں اکیلے یا سیکڑوں کی اہمیت نہیں، ہزار ہوں تو ایک،
ایک ہو تو ہزار۔ سمندر ایک ہے اور موجیں ہزاروں، یہ ہزاروں اور سیکڑوں
سمندر کی حقیقت نہیں، ہوا کا کرشمہ ہے جو ہزاروں موجوں میں اسے نمایاں کر رہا
ہے اس لیے ہزار کی کیا اہمیت ہے اور ایک میں کیا کمی ہے :

چوں از ریشاں مجتمع بینی دوبار
ہم یکے باشند و ہم شش صد ہزار

بر مثال موجہا اعداد شان در عدد آوردہ باشد باد، شان
باری تعالیٰ اُن کی ہستی کا محرر ہے، اُن کی دوڑ بھاگ، جدوجہد سب کا مقصد اُس کی
ذات ہے۔ اُن کے اعمال اس کے احکام کی تعمیل ہیں۔ اُن کا
کوئی عمل اُن کا اپنا نہیں۔ باری تعالیٰ کے احکام اُن پر چھلے ہوئے ہیں اور
بے خودانہ وہ اُن کی تعمیل کر رہے ہیں، نہ لوگوں کے طعن کی پرواہ نہ کسی کی تشنیع
سے سروکار، مولانا ایک شیخ کی زبان سے فرماتے ہیں ::

اشتران بختیم اندر سبق مست و بخود زیر محملہاے حق

من نیم در امر و فرمان نیم خام تا بیند شیم من از تشنیع عام
باری تعالیٰ کی گوناگوں حفاظتیں اُن کی معین و مددگار ہیں اور وہی اُن کی
طاقت و قوت ہیں جو اُن کی اُن کے نفس امارہ سے حفاظت کرتی ہیں، اترکاب
معاصی سے بچاتی ہیں دشمنوں کی دست درازیوں سے اُن کی نگہداشت کرتی ہیں
اور ان کو مغلوب کرتی ہیں۔

پشت دارِ جملہ، عصمتہاے من گوینا، ہستند خود اجزائے من
ہاں وہاں! اس دلق پوشان ہنند صد ہزار اندر ہزار، ویک تن اند
عارف عام نظروں میں بیدار ہے لیکن در حقیقت وہ خواب میں ہے، دنیا سے
بے تعلق، نہ فکر سود نہ اندیشہ زریاں :

نے غم و اندیشہ سود و زریاں نے خیال اس فلاں و آں فلاں
حالِ عارف اس بود بے خواب ہم گفت ایزد "ہم رُ قود زس مرم
باری تعالیٰ براہِ راست اُن کا کفیل، نہ ان کا کوئی فعل نہ وہ کسی عمل کے ذمے دار،
اُن کا دل عرشِ رحمن اور وہی اُس پر قابض :

تختِ دل معمور شد پاک از ہوا بروے الرحمن علی العرش استوی

حکم بردل بعد از بی واسطہ حق کند حویں یافت دل این رابطہ
 اُن کی روخیں دشت بے چوں اور فضاے لامکانی کی نمکیں، ایسا لامکان جو عقل و
 فہم سے بالا، یہاں اُن کے اجساد ہیں اور بس؛

صورتش بر خاک و جاں پر لامکان لامکانے فوق وہم سا لکان
 بل مکان و لامکان در حکم او، محمود حکم بہشتی چار جو
 یہ ستارے ہیں، ان ستاروں سے پرے۔ ان کی گردش کے آسمان دوسرے
 ہیں۔ احتراق اور نحوست سے دور، سعدی سعد:

اختر اندازورائے اختراں کا احتراق و نخس نبود اندر ثراں
 سائران در آسمان ہاے دگر غیر این ہفت آسمان مشنہر
 ان کا جسم عام جسم نہیں، سراسر نور ہے؛ مادری کثافتوں سے پاک، ارواح و
 ملائک سے زیادہ لطیف:

جسم شان را ہم ز نور استرتر اند تا ز روح و از ملک بگذشتہ اند
 اطفال اینردی ہیں، باری تعالیٰ اُن کا براہ راست کفیل ہے، وہی اُن کے سود
 و زریاں کا نگران ہے، ان کا حضور ہو یا غیبت اُن کے علم اور اُن کی آگاہی
 میں کوئی فرق نہیں پڑتا:

اولیا اطفال حق اندائے پسر در حضور و غیبت آگاہ باخبر
 اُن کے لیے غیب، غیب نہیں، مخفی سے مخفی حقیقتوں کو جانتے ہیں، دل کے چھپے
 رازوں کو پا جاتے ہیں:

بندگان خاص، علام الغیوب در جہان جاں جو اسیس اقلوب
 اُن کی نظر انسانی نظر نہیں کہ محسوسات تک محدود دیو، اُن کی بصیرت میں نور
 حق کی روشنی ہے، وہ ابتدا سے انتہا کو دیکھ لیتے ہیں:

شیخ کو تینظر بنور اللہ شد از نہایت درخست آگاہ شد
 اُن کا علم شبیہ اور خطا سے پاک ہے، اُن کے سامنے لوح محفوظ ہے اور لوح محفوظ
 میں غلطی کا کیا امکان :

لوح محفوظ ست اور پیشوا از چہ محفوظ ست ؟ از خطا
 خود اُن کے سینے میں لوح محفوظ ہے۔ اُن کی عقل براہ راست روح سے مستفید
 ہے جہاں سہو اور وہم کا احتمال نہیں :

لوح ، حافظ لوح محفوظ طے شود عقل او از روح محفوظ طے شود
 اُن کے علم کی رسائی ایسی حقیقتوں تک ہے جن کا شعور انسانی عقل کے لیے ممکن نہیں
 باری تعالیٰ کی اصل ذات کا شعور عقلاً محال ہے بلکہ جیسا کہ گزر چکا ہے،
 محرمان خاص کے لیے وہ بھی راز نہیں، چنانچہ واصلان ذات کو باری تعالیٰ
 کے نہ آثار قدرت سے سروکار نہ صفات سے تعلق۔ وہ ذات میں مستغرق ہیں۔
 اس لیے ذات کو بلا واسطہ محسوس کرتے ہیں :

صنع بیندمرد محبوب از صفات در صفات آن ست کو گم کرد ذات
 واصلان چوں غرق ذات انداے سپر کے کنند اندر صفات او نظر
 مستبات جو اسباب سے ظہور میں آتے ہیں، یہ بزرگ ان کی راہ روک دیتے
 ہیں۔ کسی عمل سے پشیمان ہوئے، انہوں نے اُن کے اثرات پر بندش
 لگا دی اور اس کو معطل کر دیا :

بستر درہائے موایدا از سبب چوں پشیمان شد ولی زراں دستِ ب

۱۔ امام غزالی، امام الحرمین، عام صوفیہ اور فلاسفہ امتناع کے قائل ہیں۔
 (شرح عقائد جلالی، مخطوطہ کتاب خانہ قاضی صاحب رامپور)

فضا پلٹ دیتے ہیں، چھوٹے ہوئے تیر کو واپس لے آتے ہیں، گفنتہ کو ناگفنتہ بنا دیتے ہیں، عامل و معمول دونوں بے اثر ہو جاتے ہیں

اولیا را ہست قدرت ازالہ تیر حبتہ باز آزندش ز راہ
گفنتہ ناگفنتہ کند از فتح باب تا ازاں نے سیخ سوزد نے کباب
اولیا سے ابدال کی طاقت وہی ہے اکتسابی اور مادی اسباب کی مرہون نہیں۔
ہمچنین اس قوت ابدال حق ہم زحق داں نہ طعام و از طبق
شیخ کو کسی فعل کے لیے آلات و وسائل کی ضرورت نہیں؛ حق تعالیٰ کی طرح وہ آلات
و وسائل کے بغیر فعال ہے:

شیخ فعال ست بے آلت چو حق بامردیان دادہ بے گفنتہ سبق
ان بزرگوں کے اثرات بہت دور رس ہیں، اجرام فلکی کے اثرات ان کی تاثیر
کے مرہون ہیں۔ بظاہر نظام کائنات کی درستی اور ضبط و استحکام میں ان
اجرام سماوی کا دخل ہے لیکن انسانی باطن خوردان کے نظم و ضبط کا ضامن ہے
از نفوس پاک اختر و شمد سوسے اختر بانی گردوں میرسد
ظاہر آں اختران قوام ما باطن ماگشتہ قوام سما
باری تعالیٰ کے تمام انعامات، عطیے اور بخششیں صاحب دل کے واسطے
سے ہوتے ہیں۔ باری تعالیٰ جو دیتا ہے اُس کے ہاتھ سے دیتا ہے۔ دریائے کل
اُس کی انگلیوں سے لگا ہوا ہے، کیسے اور کیونکر سے ماورا:

یہ سچ بے او، حق بکس مدد نوال
موت بہت را برکت دستش نہد
باکفش دریائے کل را اتصال
یہ ولی حق جس کسی کو جو کچھ دیتا ہے باری تعالیٰ کی طرح بے معاوضہ اور بغیر توقع
شمر گفتم من از صاحبصال
دز کفش آنرا بمرحوماں دید
ہست بیچوں و چگونہ برکمال

کے دیتا ہے، اس میں حق تعالیٰ کی خصوصیات سرایت کر جاتی ہیں:

آنکہ بددبے امید و سودہا آں خدا بیت آں خدا بیت آں خدا
یا ولی حق کہ خوے حق گرفت نوزگشت و تابش مطلق گرفت

یہ ظاہر میں مرغ ضعیف اور باطن کے سلیمان باخیل و حشم کبھی رو پڑیں تو ہفت
افلاک میں شور اٹھ جائے، باری تعالیٰ کی طرف سے لمحہ بہ لمحہ سیکڑوں قاصد روڑ
پڑیں، ایک بار کہیں ”پروردگارا!“ پکار اٹھیں تو سیکڑوں ”لبیکوں“
سے جواب ملے:

چوں بنالذرا بے شکر و گلہ اُفتد اندر ہفت گردوں غلقہ
ہر دمش صد نامہ صد پیک از خدا ”یار نبی“ زوہ شصت لبیک از خدا
نورایزدی اُن کی غذا ہے، وہ جو کچھ کھائیں، ان کے لیے سب حلال؛ ان کے لیے حلال
و حرام کی تمیز اٹھ جاتی ہے:

ہر کہ دردے لقمہ شد نور حلال ہر چہ خواہد گو، بخور، اور حلال
اُن کی لغزشیں باری تعالیٰ کے یہاں دوسروں کی طاعت سے بہتر، ان کے
کفر کے سامنے دوسروں کے ایمان بے وزن:

زنت او بہ زطاعت نردنق پیش کفرش جملہ ایمانہا خلق
اُن کے کفر یہ کلمات میں بھی ایمان کی خوشبو مہکتی ہے، وہ شک و شبہ کریں تو
ایمان و ایقان پھوٹتا ہے، ان کی ہر بات میں عشق سرایت کیے ہے:

ہر چہ گوید مرد عاشق بوئے عشق از دہانش میچکد در کوئے عشق
در بگوید کفر آید بوئے دیں آید از گفت شکش بوئے یقین
انسان کے سامنے جانور کی جو حیثیت ہے کہ وہ انسان کا زیر دست اور اس کا
قیدی ہے، یہی حیثیت عام انسان کی اولیا کے سامنے ہے؛ اور وہ ان کا زیر

دست اور ان کے حلقہ اثر میں ہے :

آں چنانکہ مرتبہ حیوانی ست
مرتبہ انساں بدست اولیا
کو اسیر و سغیبہ انسانی ست
سغیبہ چوں حیوان شناسیش اے کیا
اگر کوئی ان سے وابستگی نہیں رکھتا یا سرکشی کرتا ہے تو یہ اس کی تمکنیت یا بے دماغی
نہیں ہے، ان بزرگوں کی بے تعلقی اور ان کا شخصی ملال ہے جس کا عکس اس
میں نمایاں ہے، یہ ان کا انقباض اور تکرر ہے جس کے اثر سے آدمی ان سے سرکشی
کرتا ہے :

سرکشی از بندگان ذوالجلال
تم نے نہیں انھوں نے تم سے تعلق توڑ لیا ہے، انھوں نے اپنا رخ پھیر لیا،
کہہ رہے تھے ادھر ادھر ہیں تو تنکوی کی یہ قوت نہیں ہے بلکہ کہہ رہے تھے پھر
جانے کا باعث ہے :

کہہ با دارند و چوں پیدا کنند
کہہ با بے خویشی چوں پنہاں کنند
کاہ ہستی ترا شیدا کنند
زود تسلیم ترا طغیاں کنند
بندہ خدا دینا کے لیے سایہ حق ہے، عالم آب و گل میں مردہ اور فضلے لاہوتی
میں زندہ :

سایہ یزداں بود بندہ خدا
مردہ اس عالم و زندہ خدا
لیکن پوری کائنات کی زندگی وہ ہے، کائنات کی دھڑکن اس کے دل کی دھڑکن ہے
پس دل عالم وے ست زیر اکہ تن
میرسد از واسطہ اس دل بفن
خود اس کو کسی واسطے کی ضرورت نہیں، انوار الہی کا براہ راست اس کے ساتھ
رابطہ اور علاقہ ہے :-

پس فقیر آن ست کہ بے واسطہ است
شعلہا را با وجودش رابطہ است

بارگاہ بے چوں بے نہایت ہے اس لیے اس بظاہر مرغ ضعیف اور بیاطن سلیمان شکوہ کے عروج کی کوئی انتہا نہیں؛ اس کا ہر لمحہ نیا عروج ہے اور ہر عروج صد تاج بر سر: ہر دے اور ایک معراج خاص بر سر نقش نہد صد تاج خاص یہ عروج قطع مسافت کا محتاج نہیں، یہ ویسی راہ ہے جیسی نے سے میشر تک پہنچنے کی، اس میں نیستی سے ہست ہوتا ہے:

در صف معراجباں گر مہستی
چوں براققت پر کشاید نیستی
نے چو معراج نہ مینی تا قمر
بلکہ چوں معراج کلکے تا شکر
نے چو معراج بخارے تا سما
بل چو معراج جیننے تا دہا
کچھ ایسے رنگ ہیں جن سے دریا اُبلتے ہیں "آں یکے رنگے کہ جو شد آب از دہ"
مر نہ خدا ایسا ہی رنگ ہے جس میں سے بحر حقیقت اُبل رہا ہے اور خود نیستی؛
ہست آں رنگ اے پسر مرد خدا کہ بحق پیوست و از خود شد جدا
بحر حقیقت سے یہ اتصال بے چگوں اور ناقابل فہم ہے، اس کو لفظوں میں نہیں بیان کیا جاسکتا:

اتصالے کہ ننگجد در کلام
کیفیتش تکلیف باشد والسلام
اس اتصال کا ایک درجہ جسم کافی الواقع نیست ہو جاتا ہے جسم کی ہستی ظاہر میں دکھتی ہے لیکن حقیقتاً نہیں ہوتی، کیونکہ اس کا سایہ نہیں پڑتا:
چوں فنا از فقر پیرا یہ شود
اور محمد وارے سایہ شود
ایسا درجہ بھی آجاتا ہے کہ تکلیفات شرعیہ جاتی رہتی ہیں: ایک قاضی نے کسی مجرم کو سزا دینے کی وجہ بیان کی ہے کہ "شرع بر اصحاب گورستان کجاست" کیونکہ "شرع بہر زندگان و اعیانست" مولانا اس قانون کا اطلاق کرتے ہیں:
آں گردے، کز فقیری پے بزد
صد جہت از مردگان فانی ترزد

مردہ از یک دوست فانی درگزند صوفیان از صد جہت فانی شدند
پیر اپنے وقت کا نبی ہے کیونکہ اس کے انوار و کمالات نبوت کے کمالات و انوار
ہیں :-

کو نبی وقت خویش ست اے مرید زانکہ ز نور نبی آید پد پد
ان شاہان باطن کی باتیں وحی ربانی ہیں؛ شبہے، غلطی اور وہم سے پاک، ان
کو وحی دل کہنا محض عوام سے پردہ رکھتا ہے :

نے نجوم ست و نہ رمل ست و نہ خواب وحی حق و اللہ اعلم بالصواب
از پیے رو پوش عامہ در بیایا وحی دل گویند انرا صوفیاں
مرید بشریت دیکھتا ہے اور سمجھتا ہے بشر اس سے مخاطب ہے۔ یہ نہیں جانتا
کہ بشریت دھوکا ہے، یہ اجنبیت اور وحشت دور کرنے کا روپ ہے :
او گماں دارد کہ میگوید بشر واک دگر سترست و اوزراں بے خبر
بشریت فنا ہو گئی، انسانی خصوصیات معدوم ہوئیں۔ بشر تو بشر، انھیں
مخلوق بھی کیسے کہا جائے :

چوں مبدل گشته اندام بالحق نیستند از خلق، برگرداں ورق
قبلہ و حدایت دو چوں بود خاک مسجود ملائک چوں شود
ان کو دیکھنا خدا کو دیکھنا ہے، ان کا طواف کرنا کعبے کا طواف کرنا ہے، یہ
کعبے سے کہیں افضل ہیں، ان کی خدمت کرنا خدا کی خدمت کرنا ہے، ان کی
اطاعت اور حمد و ثنا باری تعالیٰ کی اطاعت اور حمد و ثنا ہے، یہ باری تعالیٰ
سے جدا کہاں ہیں؛ صورت انسانی میں نور ایزدی ہیں۔ کسی شیخ کا حضرت
بایزید کو ارشاد ہے :

گفت طوفی کن بگردم مہفت بار دین نکوتر از طواف حج شمار

حقِ آں حقّے کہ جانت دادہ است کہ مرا بر بیت خود بگزیدہ است
 چوں مرادیدی خدارا دیدہ گرد کعبہ صدق بر گزیدہ
 خدمت من طاعت و حمد خداست تا نہ پنداری کہ حق از من جداست
 چشم نیکو باز کن در من نگر تا بہ بینی نور حق اندر بشر
 اب بندہ کہاں، اُس کی ہستی ختم ہوئی، پھر کیا ہے؟ یہ کہنے کی نہیں
 سوچنے کی بات ہے :

چوں انا سے بندہ لاشد از وجود پس چه ماند، تو بندیش اے وجود
 گر ترا چشم ست بکشا، در نگر بعد لا آخر چه مے ماند دگر
 یہ کسی غیر کے طالب نہیں، یہ تو خود اپنی جستجو میں ہیں۔ خزانہ خود ہیں خزانے
 کی کیا تلاش کریں گے :

طالب گنجش مبین خود گنج اوست دوست کے باشد بمعنی غیر دوست
 سجدہ کرتے ہیں اور خود مسجود ہیں، آئینے کے سامنے سجدہ کس کو سجدہ ہے۔
 نہ اُن کے تخیلات نہ اُن کی عقل و خرد، سب فنا :

سجدہ خود را میکند ہر لخط او سجدہ پیش آئینہ است از بہر او
 ہم خیا لالتش ہم اوقالی شدے دانش او محونا دانی شدے
 اور چونکہ وہ نہیں ہیں اس لیے سب کچھ وہی ہیں عقل کل، نفس کل اور
 عرش و کرسی سب وہی ہیں :

عقل کل و نفس کل مرد خداست عرش و کرسی را مدار کند خداست
 منظر حق ست ذات پاک او زو بوجو حق را و از دیگر فجو
 ایسے واضح فرقوں کو دیکھتے ہوئے فقط اس لیے کہ اُن کا خواب و خور ہم
 جیسا ہے، انہیں بشر سمجھ لینا نابینائی نہیں تو کیا ہے :-

گفت اینک بشتر ایشان بشر ما و ایشان بستره خوابیم و خور
 این نہ دانستند ایشان از عما ہست فرقے در میاں بے منتہا
 مولانا نے اقطاب و ابدال کا ذکر ان لقبوں کے ساتھ بہت
قطب و ابدال کم کیا ہے لیکن اکثر جگہ جو اوصاف اور خصوصیات بیان
 کی ہیں ان سے معلوم ہو جاتا ہے کہ مولانا کے سامنے عام اویا ہیں یا ان کی کوئی
 خاص صنف مثلاً ہادی و مہدی، قائم بالامر وغیرہ اوصاف قطب کے ہی ہیں۔
 مولانا کا خیال ہے کہ تا قیام قیامت ہر عہد میں ایسا ولی ضرور ہوتا ہے جو
 خود ہدایت یافتہ ہو اور دوسروں کے لیے ہادی اور رہنما۔ یہی زندہ امام،
 قائم بالامر، نظم کائنات کا معتمد اور ناظم امور ہے، اس امام کے لیے نسلِ علی
 کی خصوصیت نہیں :

پس بہر دورے ویسے قائم ست تا قیامت آزمائش دائم ست
 پس امام حق و قائم آل ولی ست خواہ از نسل عمر خواہ از علی ست
 مہدی و ہادی وے ست اے نیکیجو ہم نہاں و ہم نشستہ پیست رو
 پہاڑ کی طرح ثابت قدم، شیطان کی دست رس سے باہر :-
 شبہ انگیز دآں شیطان دوں درفتند اس جملہ کوراں سرنگوں
 غیر آں قطب زمان دیدہ ور کنز ثباتش توہ گرد درخیرہ سر
 قطب روح کائنات اصل عالم اور مدبر جہاں ہے کائنات کو جو ملتا ہے اس کے

لے اویا میں سے اہل حل و عقد و کا پرہیزان درگاہ کے تین سو اختیار کے چالیس
 سربراہوں کا لقب ابدال ہے، ان کے سات سربراہ برابر پر چار اوتا ہیں جن پر
 تین اتقیا ہیں اور ایک عوث یا قطب کے ماتحت ہیں۔

(نفحات الالہیہ ص ۱۴)

وسیلے سے ملتا ہے :

مادر و باپا و اصل خلق اوست
آں دلے آور کہ قطب عالم ست
اے خنک آں کس کہ دل داند ز پو ست
جانِ جانِ جانِ آدم ست
قطب کی حیثیت شیرِ حبیبی ہے، شکارِ آس کا ہوتا ہے اور مخلوق کو اس کے طفیل
میں زرق ملتا ہے :

قطب شیر و صید کردن کار او
بقیان، این خلق باقی خوار او
قطب کو راضی رکھنے سے عامہ خلق کو خوش حالی نصیب ہوتی ہے، وہ راضی
اور خوش ہوتا ہے اس کا شکار بڑا ہوگا اور لوگوں کو فراوانی اور فارغ البالی
حاصل ہوگی، اس کی ناخوشی اور رنجش مخلوق کی تنگدستی اور بے اطمینانی کا باعث
ہے :-

تا توانی در رضاے قطب کوش
تا قوی گردد کند صید و خوش
چوں بر نجد بنیوا مانند خلق
کز کف عقل ست جملہ زرق خلق
وہ کائنات کے جذبے دانش کی دانش و عقل ہے۔ یہ وہی ہے جو غیر
عقل کائنات کا نظم اور اسکی غور و پروا اختیار کرتا ہے :
او چو عقل و خلق چوں اعضائے تن
بستر عقل ست تدبیر بدن
اس کی جسمانی کمزوری پر نہ جاؤ، قطب جسمانیت نہیں ہے روحانیت ہے
اور اس کی روحانی قوتوں کی حد و نہایت نہیں :
ضعف قطب از من بود از روح نے
ضعف در کشتی بود در نوح نے
اس کا محور اس کی اپنی ذات ہے اور دنیا کا محور وہ، دنیا اس کے گرد گھومتی
ہے :-

قطب آں باشد کہ گرد خود تند
گردش افلاک گرد او بود

قطب کی موجودگی میں علومِ نقلیہ کا اعتبار گویا پاک پانی کے سامنے ہوتے ہوئے تیمم کو اختیار کرنا ہے :

چوں تیمم باوجود آبِ زواں علمِ نقلی با دمِ قطبِ زماں
 مولانا کے یہاں ابدال کا ذکر بھی ہے لیکن جتہ جتہ پہلے ذکر آ گیا
 ہے کہ ابدال کی طاقت کا راز حق تعالیٰ کی عطا ہے، وہ حیرت کی طرح ہیں، ان
 کے جسدِ نور کے بنے ہیں، مرتبے میں ارواح و ملائکہ سے برتر ہیں۔ ان کے قلوب
 پیغمبروں کے قلوب کی طرح اتنے بلند ہیں کہ آسمان بھی ان کے سامنے گردہ ہیں؛
 ابدال کے مرتبے سے قطب کے مرتبے کی عظمت کا اندازہ کر لو :

آں دے کز آسما نہا برترست آں دلِ ابدال یا پیغمبرست

یقین سے نہیں کہا جاسکتا کہ مولانا دائرہ ولایت کو دائرہ
 ولایت نبوت سے وسیع تر اور اس پر حاوی سمجھتے ہیں یا دونوں

کے اپنے اپنے الگ اور مستقل دائرے ہیں۔ مولانا نے اولیا کے متعلق جو کچھ
 کہا ہے اس کا بہت کچھ حصہ انبیا پر چپا ہے۔ ایسے اشارے بھی ملتے ہیں
 جن سے خیال ہوتا ہے کہ مولانا انبیا کو اولیا میں شامل سمجھتے ہیں؛ عام انسانوں
 کو سُنْبِ اُولِیَا اور ان کا اسیر و مسخر ہونے کی تائید میں ”بندۂ خود خواند احمد
 در رشاد“ پیش کیا ہے، ”ہمسری با انبیا ر سبدا شتند“ کی اگر مصرعہ دوم
 تشریح ہے کہ ”اویار را بچو خود پیدا شتند“ تو ظاہر ہے کہ انبیا اولیا میں
 شامل ہیں۔ مولانا کے یہ کہنے سے کہ عوام سے چھپانے کے لیے اولیا کی وحی کو وحی

لے نے نجوم ست و نہ مل ست و نہ خواب وحی حق و اللہ اعلم بالصواب
 از پیے روپوش عامہ در بیاں وحی دل گویند آں راصوفیاں

دل کہہ دیا جاتا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اولیا کی انبیا سے الگ اور مستقل صنف ہے۔ بہر حال مولانا نے صراحت سے کسی پہلو کو متعین نہیں کیا ہے اس لیے کوئی واضح اور متعین بات نہیں کہی جاسکتی۔ اشعار کی دونوں خیالوں کے تحت تشریح کی جاسکتی ہے۔

شیخ اکبر کا مشہور مسلک ہے کہ ولایت نبوت سے افضل ہے اور ولایت کا احاطہ نبوت پر حاوی ہے۔ داؤد قیصری نے مقدمہ شرح فصوص کی گیارھویں فصل میں بیان کیا ہے کہ دائرہ ولایت دائرہ نبوت سے وسیع تر ہے۔ نبوت ظاہر ہے اور ولایت اس کا باطن۔ باری تعالیٰ کے تمام فیوض، قوت، قدرت، تصرف اور علوم وغیرہ کا واسطہ ولایت ہے۔ چنانچہ تمام انبیا علیہم السلام اولیا ہیں۔ لیکن اولیا کا نبی ہونا ضروری نہیں۔ نبوت کا سلسلہ ختم ہو چکا لیکن ولایت جاری رہے گی۔ کمالات ولایت کی کوئی حد نہیں، اس لیے اولیا کے مرتبے بھی نامحدود ہیں۔ مولانا بھی ”پس بہر دورے ولی قائم ست“ اور ”بے نہایت حضرت ست این بارگاہ“ مانتے ہیں یہ سیر ولایت ہے، سیر نبوت کا ذکر نہیں ہے۔ سیر نبوت کے ذکر سے اعراض کی وجہ یہی ہو سکتی ہے کہ مولانا کے نزدیک ولایت کی سیر میں سیر نبوت بھی شامل ہے۔ تاہم یہ دور کا اور مستتبہ اشارہ ہے۔

احکام عالم کا مدار قطب پر ہے، وہی دائرہ وجود کا مرکز ہے۔ سلسلہ نبوت کے ختم ہونے سے پہلے خود نبی کی موجودگی میں قطبیت نبی کے علاوہ دوسرے اولیا کو جو نبی نہیں ہیں تفویض ہو سکتی ہے۔ حضرت موسیٰ نبوت پر فالصن تھے لیکن انھیں ابھی تک قطبیت عطا نہیں ہوئی تھی اور حضرت خضر قطب عالم تھے لیکن انقطاع نبوت کے بعد جب کہ ولایت باطن سے نکل کر ظاہر میں

آجاتی ہے تو قطبیت کامل طور پر اویا کی طرف منتقل ہو جاتی ہے اور ختم ولایت یا خاتم الاویا کے ظہور تک یہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔ اس مرتبے پر کسی نہ کسی ولی کا برابر فائض ہوتے رہنا اس لیے ضروری ہے کہ نظام کائنات برقرار رہے۔ خاتم الولاہیت کے بعد بتقاضا سے اسم باطن قیام قیامت ضروری ہے۔

اقطاب کی یہ کثرت اور عہد بہ عہد ان کی الگ الگ شخصیتیں خلق اور کثرت کے حکم کے غلبے کا نتیجہ ہے جو ایک حال ہے۔ تغیر حال سے اگر وحدت کا حکم غالب ہو جائے تو اول سے آخر تک، ازل سے ابد تک ایک قطب ہے اور وہ حقیقت محمدیہ ہے۔

مولانا نے جیسے کہ میں بیان کر چکا ہوں قطب کے لقب سے چیزیں بہت کم کہی ہیں لیکن لقب کے بغیر اس کی بہت سی خصوصیات بیان کر دی ہیں مثلاً مکان و ملک، افلاک اور ان کی گردشیں سب میں اس کو دخل ہے۔ وہ اپنی جگہ ایک ہے لیکن پوری ہستی اس کے تحت ہے، لوح محفوظ اس کے سامنے رہتی ہے، وہ زندہ امام ہے، امر عالم اور نظام کائنات کا منتظم ہے، پوری کائنات کا قطب ہے۔ ارض و سما کی درستی اور استواری اس کے باطن سے وابستہ ہے وغیرہ وغیرہ۔ ان میں کوئی ایسی بات نہیں جس کو سامنے رکھ کر یقین سے کہا جاسکے کہ وہ اپنے قطب کے تصور میں شیخ اکبر کے تصور سے خاص طور پر متاثر ہیں۔ یہ سب بہت پہلے سے ارباب تصوف کا مشترک ورثہ ہے۔

مولانا کے نزدیک خواب اور موت دونوں کی حقیقت ایک ہے
خواب و رویا آپس میں محض صنفی فرق ہے، جسم سے تھوڑے اور معلوم

۱۔ مقدمہ شرح فصوص ارد اور دقیر فی فصل یا زود ہم۔

وقت کے لیے روح کے تعلق کا منقطع ہو جانا خواب اور نیند ہے :
 اسپ جاں رامیکند عاری نریں ستر النوم انخو الموت سرت این
 رات کو روحیں اجسام سے بے تعلق کر دی جاتی ہیں تاہم ان میں اور ان کے
 متعلقہ اجسام میں ایک قسم کا رشتہ قائم رہتا ہے اور یہی آدمی کا سو جانا ہے
 یہ خاص قسم کا رشتہ جو سوتے میں بھی جسم اور روح میں باقی رہتا ہے کیسا ہے
 اس کو یہ رشتہ باقی رکھنے والا جانے، اسی رشتے کے باعث یہ روحیں بیداری
 کے وقت اپنے اپنے بندی خانے یا جسم سے متعلق ہو جاتی ہیں اور آدمی جاگ
 اٹھتا ہے :

لیک بہر آنکہ روز آئند باز بر نہد بر پائے شان بند دراز
 بدن روح کا فطری تقاضا نہیں اس لیے بحالت خواب وہ جسم سے آزاد ہوتی ہے تو
 وسعت اور فراغت محسوس کرتی ہے، فکروں پریشانیوں اور زمرہ داروں سے
 آزاد، نہ وہ کسی کی آقا نہ کسی کی خادم اور غلام "فارغان نے حاکم و محکوم کس"
 حرم و شاداں، قفس سے رہائی پایا ہوا پرندہ اور آزاد و وسیع فضا:
 در زمان خواب چوں آزاد شد زان مکان بنگر کہ جاں چوں شاد شد
 ظالم از ظلم طبیعت باز است مرد زندانی ز فکر حبس جست
 خواب کی حالت میں رویا یا سپنا روح کی حقیقی فتالی اور عمل ہے، پانہ
 سے چلنا پھرنا، ہاتھوں سے کام لینا اور ایک دوسرے سے تعلق اور وابستہ
 نا معلوم اور بے چگون فضاؤں میں روحوں کی واقعی مصروفیت ہے :
 دست و پا در خواب بینی و ایتلاف آں حقیقت داں، مدانش از گزاف
 خواب میں روحیں دوسروں سے تو مخاطبت کرتی ہیں لیکن اپنے آپ سے بھی

بات چیت کرتی ہیں، خبریں دیتی ہیں، فہمائش کرتی ہیں اور ہدایتیں دیتی ہیں جاگنے کے بعد آدمی کو خیال یہ ہوتا ہے کہ کوئی دوسرا اس سے مخاطب تھا:

بچو آں وقتے کہ خواب اندر روی تو ز پیش خود رہ پیش خود شوی
بشنوی از خویش و پنداری فلاں بالتو اندر خواب گفتست آں نہاں

بیداری کا وقت ہوا اور ادھر، ادھر پھیلی ہوئی آزاد اور خوش وقت روئیں صحراے بے چوں سے سمت کردنیائے کم و کیف میں کھنچ آئیں اور ہر جان اپنے جانے بوجھے جسم سے وابستہ ہو گئی:

میل ہر جانے لبوئے تن شود ہر تنے از روح آ بستن شود

فالق الا صباح، اسرافیل وار جملہ را در صورت آرزواں دیار

روح ہائے منبسط راتن کند ہر تنے را باز آ بستن کند

رویہ اور سینے کا دنیا سے تن سے کوئی واسطہ نہیں، دنیا سے تن کی ضرورتیں بے ضرورت ہو جاتی ہیں، آنکھوں کے بغیر روشنی دیکھنا ممکن نہیں، لیکن خواب کی دنیا میں ان کی روشنی کے بغیر روشنی محسوس ہوتی ہے:

نور بے این چشم بے بیند خواب چشم بے این نور چہ بود جز خراب

چیزیں نہیں ہوتیں اور آدمی محسوس کرتا ہے، ماہ و خورشید نہیں ہوتے لیکن

وہ ماہ بھی دیکھتا ہے اور خورشید بھی، چاندنی بھی دیکھتا ہے اور دھوپ بھی اور ان کے بغیر چیزیں بھی:

بچناں کہ چشم بے بیند خواب بے مر و خورشید و ماہ و آفتاب

خوابیں ہمارے تخیلات اور اوہام نہیں ہوتے، ہم خواب میں ایسی حقیقتیں محسوس

کرتے ہیں، ایسی حالتوں سے اپنے آپ کو دوچار پاتے ہیں جن کو بیداری میں

محسوس کرنا یا ان سے دوچار ہونا تو کیا کبھی ان کا خیال اور وہم کبھی نہیں ہوتا

پھر بیداری کے خیالات کو خواب کی اصل کیسے قرار دیا جاسکتا ہے :
 درگوبندت کہ ہست آں فرع این مشنواں راے مقلد بے یقین
 مے بہ بیند خواب، جانت، وصف حال کہ بہ بیداری نہ بینی بیست سال
 ان خوابوں کی تعبیر کے لیے ماہر تعبیر گویوں کے پاس جانا اور تعبیریں حاصل کرنا بتانا
 سے کہ شک اور تذبذب ہے، یقین نہیں ہے کہ یہ بیداری کے خیالات ہیں ورنہ
 تعبیر کی کیا ضرورت ہوتی :

میروی سوے شہانِ باد ہا در پے تعبیر آں تو عمر ہا
 فرع گفتن این چنیں سر را سگی ست کہ بگو آں خواب را تعبیر چسپیت
 مولانا کے نزدیک انسانی زندگی میں جسم کی اتنی اہمیت
موت یا ترک جسم ہے کہ مسلسل حیات کے ایک خاص درجے سے اس کا
 تعلق ہے جو آنے والے درجے کے لیے گزرگاہ ہے، اس گزرگاہ پر سے گزرے
 بغیر کوئی شخص اگلی زندگی میں قدم نہیں رکھ سکتا۔ جزا و سزا کی بحث میں گزرے
 چکا ہے کہ کفار کا دوزخ میں دنیوی زندگی کے لیے التجا کا باعث یہی ہوگا کہ وہ
 عالمِ آب و گل میں آئے بغیر آخرت کی مسرور اور بے حزن و ملال زندگی تک نہیں پہنچ
 سکتے۔ دنیوی زندگی کے اعمالِ اخروی زندگی کے تار و پود میں جہانِ عمل اور عالم
 امتحان یہی ہے :

عالمِ اوّل جہانِ امتحان عالمِ ثانی جزائے این و آں
 جب جسم اس عالم میں اپنا کردار پورا کر لیتا ہے اور دوسری زندگی کے لیے تیار
 ہو چکتا ہے تو موت واقع ہو جاتی ہے اور وہ نئی قسم کی لازوال زندگی کے
 دروازے پر پہنچ جاتی ہے :
 مرگ دان آن کا تفاق امت ست کاب حیوانے نہاں در ظلمت ست

مولانا کے نزدیک زندہ انسان نام ہے جسد، روح حیوانی اور روح انسانی کا۔ مولانا نے اگرچہ وضاحت نہیں کی ہے لیکن ان کی روح حیوانی فلاسفہ اسلام کا نفس حیوانی اور ان کی روح انسانی فلاسفہ اسلام کا نفس ناطقہ ہے۔ انسان کی انسانیت یا یوں کہو کہ اس کی انسانی زندگی کا تعلق نفس ناطقہ یا انسانی روح سے ہے۔ انسانی روح یا نفس ناطقہ کا پہلا تعلق روح حیوانی سے ہے، اس کے بدنی فقرات روح حیوانی کے واسطے سے ہوتے ہیں یہ مولانا کے نزدیک موت کی صورت میں روح حیوانی فنا ہو جاتی ہے اور اس کی فنا کے ساتھ حس و حرکت وغیرہ جو روح حیوانی کے تقاضے ہیں وہ بھی فنا ہو جاتے ہیں کہ ”روز مرگ این حس تو باطل شود“ اور گویا روح انسانی کا تعلق بھی جسم سے ختم ہو جاتا ہے۔ اب انسانیت کے باقی رہنے کے معنی انسانی روح کے باقی رہنے کے ہوتے ہیں اور وہی روح حیوانی اور جسد انسانی کی قائم مقام ہوتی ہے؛

آں زمان کس جان حیوانی نمائند جان باقی بابدیت برجان نشاند
عالم نفوس یا عالم ارواح مجرودہ بے ترکیب ہے اس لیے اضداد کا سوال
ہی نہیں پیدا ہوتا، اس لیے وہ زوال و فساد سے بری ہے؛

آں جہان جز باقی و اباد نیست زانکہ آں ترکیب از اضداد نیست
الغرض موت کے معنی مولانا کے نزدیک روح حیوانی کا فنا ہو کر انسانی
جسد کا فساد اور روح انسانی کا جسد سے بے تعلق ہو جانا اور اپنی
مستقل حیثیت میں باقی رہنا ہے چونکہ اصل انسانی زندگی انسانی روح

۱۲۶-۱۲۷ ص ۱۲۶-۱۲۷

کی زندگی ہے اس لیے بدن سے بے تعلقی کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔ جسم تو روح کے لیے قید ہے، قید بھی نہایت تنگ اُس پر روح رہائی کے لیے بے قرار، اُسے بہت کچھ کرتا ہے جس کو قیدِ جسم میں نہیں کر سکتی؛

روح دار دے بدن بس کار و بار مرغ باشد در قفس بس بے قرار
جسم شگوفہ اور کلی سہی، نہایت حسین و جمیل مگر کلی مقصد تو نہیں۔ مقصد میوہ ہے اور میوہ شگوفے کے جھڑے بغیر ممکن نہیں؛

چوں شگوفہ ریخت میوہ سر کند چونکہ تن بشکست جاں سر بر زند
ہر فنا پیر اور برتر کی نمود کا پیش خمیہ ہے۔ دوسری اور نئی زندگی بتائے گی کہ بدن کے زوال میں کیا راز تھا؛

حشر تو گوید کہ ستر مرگ چسیت میوہا گویند سر برگ چسیت
ستر خون و نطفہ حسن آدمی ست سابق ہر بیشیے، آخر کی ست

مولانا کائنات کو ثابت اور غیر
کائنات کے مسلسل اور پیہم تغیرات متبدل نہیں مانتے۔ ان کے
تزدیک کائنات تغیروں اور تبدیلیوں کا سلسلہ ہے، نہ ختم ہونے والا۔ ہر لحظہ
نیا انداز اور ہر لمحہ نیا طور، ایک دوسرے سے بالکل الگ اور مختلف۔ کائنات
کے ان تغیرات کا منشا باری تعالیٰ کے بدلتے نشوون و اطوار ہیں "کُلَّ یَوْمٍ
هُوَ فِی سَّانٍ" لمحہ بہ لمحہ وہ نئی شان اور نئے طور میں جلوہ نما ہے بلکہ ایک ہی
لمحے میں اُس کے سیکڑوں رنگ ہیں، ہر رنگ دوسرے سے جدا، ان رنگوں کی
حد نہ شمار۔ باری تعالیٰ کی یہ جلوہ ریزیوں بے اثر نہیں۔ عالم اس کی صفات کا
پیر تو ہے، وہ ان اطوار اور نشوونوں سے غیر متاثر کیسے رہ سکتا ہے وہ ابھی
لحظہ بہ لحظہ بدلتا رہتا ہے اور ہر آن سیکڑوں رنگ دکھاتا ہے۔
(حاشیہ صفحہ آئندہ پر دیکھیے)

کائنات کی یہ پیہم تبدیلیاں کچھ تو نمایاں ہیں جو کائنات کے اپنے افعال اور ان کے اثرات میں دکھائی دیتی ہیں۔ ہر فعل دوسرے سے الگ اور ہر اثر دوسرے اثر سے ممتاز ہے، لیکن بڑا حصہ ہماری جسمانی حسوں سے ماورا رہتا ہے، ان کو محسوس کرنے کے لیے دیدہ دل درکار ہے:

دیدہ دل کو بگردوں بنگر بیت دیدہ کا بنجا ہر دمے میناگری ست

قلب اعیان ست واکسیر محیط ابتلاف خرقہ رتن بے محیط

دیدہ دل کے میسر آنے اور پھر کائنات کی ان نادر تبدیلیوں کو محسوس کرنے کے لیے جسمانیات سے تعلق منقطع کرنا ضروری ہے۔ تبدیلیوں کے مشاہدے کے لیے ان کے ساتھ ہی ساتھ ”از جہان تن بردن شو“ کا فرمان پہنچتا ہے اور پھر نئے نئے علوم اور نئے نئے عرفان سیل رواں کی طرح اس کی روح پر چھا جاتے ہیں:

در وجود آدمی جان و رواں میرسد از غیب چوں آب رواں

ہرزماں از غیب نو تو میرسد در جہان تن بردن شو بے رسد

ادھر بدن کی بندشوں سے جان نے رہائی حاصل کی، اس کا مادی ٹھپا بدلا، جسمانی حسوں کے انداز نظر میں فرق ہوا اور جسمانی حسوں کے بجائے حواسِ بان اُبھرے کہ عالم اپنے تمام تازہ بہ تازہ تغیرات و تطورات کے ساتھ نمایاں ہوا:

ہرزماں، مبدل شود چوں نقشِ جاں نوبہ نو بیند جہانے در عیاں

انسان اسی کائنات کا جز ہے، ان تغیروں سے خود کیسے بچا جا سکتا ہے، وہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) و تو نیز کہ جزو، از قدرت حق در یک لحظہ ہزار گونہ مشوی
و بریک قرار نیستی۔ فیہ مافیہ ص ۱۲۱۔ (حاشیہ صفحہ ہذا) لے ایقنا۔

بھی لحظہ بہ لحظہ ہزاروں رنگ بدلتا ہے اور کسی لمحے قرار نہیں پاتا؛ " ہر لحظہ تیرے لیے ایک حال فنا ہو جاتا ہے اور دوسرا حال طاری ہو جاتا ہے؛ لہ

پس ترا ہر لحظہ مرگ ورجعتے ست مصطفیٰ فرمود دنیا ساعتے ست

کائنات کی یہ تبدیلیاں اس تیزی اور تواتر سے ہوتی ہیں کہ محسوس نہیں ہو پاتا کہ کسی ایک صورت اور کسی ایک حالت کا کب اختتام ہوا اور اس کے بجائے دوسری حالت اور دوسری صورت کب موجود ہوئی اور ہم بیہم لمحاتی تبدیلیوں کو مسلسل بقا سمجھتے رہتے ہیں، حالانکہ پوری کائنات بدل چکی ہوتی ہے:

ہر نفس نوے شود دنیا و ما بے خیر از نوشدن، اندر بقا

شکلوں، ہئیتوں اور احوال و صور کا فنا ہونا اور ان کے بجائے دوسری شکلوں اور صورتوں کا پیدا ہو جانا زمانے جیسا ہے کہ اس کی ہر آن فنا ہوتی جاتی ہے اور دوسری آن آتی جاتی ہے اور ہم ان آنوں کے اتصال اور اجزاء کی پیہمی کے باعث اس کو مستمر اور متصل سمجھتے ہیں؛ عمر گزرتی جاتی ہے اور آتی جاتی ہے لیکن انسانی جسم مسلسل قائم اور جامد معلوم ہوتا ہے؛ ہر چیز سے اس کے زمانی تعلقات بدلتے رہتے ہیں، اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ وہ نہیں ہوتا جس کے زمانی تعلقات وہ کھتے بلکہ یہ ہے جس کے زمانی تعلقات یہ ہیں لیکن ہمیں وہ وہی معلوم ہوتا ہے:

عمر ہچوں جو، نو نومیرسد مستمّری مے نماید در جسد

آں ز تیزی مستمر شکل آمدست چوں شر کش تیز جنبانی بدست

۱۲۱ - ص "الدنيا ساعة فاجعلها طاعة" لا يصح رفعها الى رسول الله، تمیز الطیب من الخبیث - ص ۹۷.

یہ درازی مدت یا بقا وہم ہی وہم ہے جو تیزی کار اور صنّاع کی مسلسل اور پیہم چابک دستی کا اثر ہے :

اس درازی مدت، از تیزی صنع مے نماید، سرعت انگیزی صنع کائنات کے تغیرات اور اس کی مسلسل و متواتر تبدیلیوں کا منشا تجدید امثال کا عقیدہ ہے۔ اشاعرہ کی پیروی میں مولانا کا بھی یہی خیال یا مشاہدہ ہے کہ اعراض و احوال کو بقا نہیں۔ ہر عرض زمانے کے ایک ناقصت پذیر حصّے یا آن میں پیدا ہوتا ہے، اور دوسرے حصّے میں فنا ہو جاتا ہے یعنی اس کا مثل آ جاتا ہے اور یہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔ پیدائش اور عدم کی تیزی کی وجہ سے سابق کا زوال اور لاحق کا وجود دونوں ہمارے شعور کی گرفت میں نہیں آتے اور ہم اعراض و احوال کی بقا اور استمرار کو واقعیت سمجھ لیتے ہیں ورنہ درحقیقت نہ بقا ہے نہ استمرار۔ مولانا نے اس خیال کی کُلّ یومِ هُوَ فِي شَانٍ سے توثیق کی ہے۔

شیخ اکبر کا کشف اشاعرہ کی نظر سے بھی آگے ہے۔ وہ کہتے ہیں پوری کائنات اپنے تمام جواہر و اعراض یا اجساد و احوال کے ساتھ ہر آن فنا ہوتی ہے اور ہر آن پیدا ہوتی ہے۔ "أَفَعَيَّبْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ" میں خلق جدید یہی پیہم آنی جانی اور متجدد خلق ہے۔ باری تعالیٰ ہر آن اپنی تجلیاں دکھاتا ہے اس کی ہر نئی تجلی پہلے عالم کے لیے فنا کا پیغام اور بالکل نئے عالم کے وجود کی نوید ہے۔ فنا اور نویدگی کا یہ سلسلہ برابر جاری ہے۔ شیخ اکبر نے ملکہ سبا کے تخت قبل ارتداد طرف لے آنے کی توجیہ تجدید خلق سے کی ہے، ملکہ سبا کے عرش میں تجدید مثل کا جو سلسلہ جاری تھا اس کو سبا سے بیت المقدس میں قائم کر دیا

اے فصوص الحکم، فص حکمہ قلبیہ فی کلمۃ شعیبہ ص ۹۱، ۹۰۔

کہا ہے، لانے کا سوال ہی نہیں ہے

مجھے مثنوی یا ان کے ملفوظات و مکتوبات 'فیہ مافیہ' میں ایسی کوئی شہادت نہیں ملی کہ مولانا بھی پوری کائنات کی جو ہر و اعراض کی تخصیص کے بغیر مسلسل فنا اور متواتر خلقِ جدید مانتے ہیں۔ باری تعالیٰ کی تجلیوں کا اثر اعدام و ایجادِ نو یا بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ کی شیخ اکبر سے ملتی جلتی تفسیرؒ مولانا کے یہاں موجود نہیں کُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ کی سند پر باری تعالیٰ کی ذاتی اور صفاتی تجلیوں کے، اُن کی نامحدودیت کے اور ایک دوسری سے مختلف ہونے کے مولانا قائل ہیں لیکن ان تجلیوں کی مثال خوشی، گریہ، خوف اور رہا جیسے احوال سے دی ہے اجساد و جوہر کا ذکر نہیں کیا۔ انسان کو آثارِ حق کا جز و قرار دے کر اس کی ہزار گونگی کو بیان کیا ہے جو احوال اور کیفیات کا تجدید ہے اس کی مسلسل نو پیدائیوں کا نہیں۔ مولانا نے ملکہ سب کے تخت کو لمحہ بصر سے پہلے لانے کے متعلق کہا ہے:

گفت آصف من باسمِ اعظمش حاضر آرم پیش تو در یک دمش
حاضر آمد تخت بلقیس آن زال لبیک آصف زرفنِ عفریتیاں

مولانا نے تجدیدِ مثل سے تخت کے موجود ہونے کی توجیہ نہیں کی حالانکہ تجدیدِ مثل کو مان کر توجیہ بہت آسان تھی۔ مثنوی کی "انسانی مرگ و رجعت" دنیا کا لمحاتی یا

۱۔ ایضاً فص الحکمة السیما نیہ ص ۱۶۴ (شرح نالمبسی)۔ ۲۔ مولانا نے حکیم سنائی کے اشعار آسمانہا ست در ولایت جاں و کار فرمائے آسمان جہاں الخ کی تشریح میں معنوی یا غیبی آسمانوں اور زمینوں کے ثبوت میں اس آیت کو پیش کیا ہے، ملاحظہ ہو دفتر اول ص ۱۸۳۔ مطبوعہ نامی کانیور۔ ۳۔ فیہ مافیہ ص ۱۲۱۔

یک ساعت ہونا یا ہر آں دنیا کا نیا ہوتے رہنا۔ فنا اور خلق جدید کے موید ہو سکتے ہیں لیکن ملفوظات کے واضح بیان کو سامنے رکھ کر اعراض کی فنا اور تجدید خلق سے توجیہ کرنا زیادہ قرین قیاس ہے، یہ اشاعرہ کا مذہب ہے اور مولانا ان کے متبع ہیں۔ پھر اعراض کا تجدید ایک طرح سے جو ہر یا جسم کا بھی تجدید ہے۔ جب کل اعراض و احوال بدل گئے تو گویا سابق جسم بھی بدل گیا اس لیے دنیا کا ایک ساعت ہونا اور ہر نفس اس کا نیا ہونا اور بقاے جوہر کے ساتھ جسم کی رحمت، تجدید اعراض سے بھی پوری طرح مطابق ہے۔

باری تعالیٰ کی غیر محدود اور آن بہ آن تجلیوں کی منصوص شد مولانا کے لیے بھی کَلَّ یَوْمَ کَھُو فِی شَانِ، ہے اور یہ شتون بے اثر نہیں ہیں۔ شیخ اکبر کے نزدیک ان شتون کا اہم اثر اعدام اور امثال سے تجدید وجود ہے۔ مولانا نے اس اہم کائناتی اثر کو چھوڑ کر جن خاص اثرات کو اہمیت دی ہے، وہ دوسرے ہیں اگر مولانا جو اہر کے تجدید کے قائل ہوتے تو اس موقع پر ضرور بیان کرتے لیکن مولانا نے جن اثرات کو بیان کیا ہے وہ یہ ہیں:

کو سہ لشکر را کند این سو رواں	کترین کاریش ہر روز سرت آں
بہر آں تا در رحم روید نبات	لشکرے ز اصلاب سوئے امہات
تا ز نر و مادہ پر گرد د جہاں	لشکرے ز ارحام سوئے خاکدان
تا بہ بنید ہر کسے حسن عمل	لشکرے از خاکدان سوئے اجل

اس کے بعد ان لشکروں کی روانگی کی پیش رفت میں جو ضروری انتظام ہیں انہیں بیان کیا ہے۔ مولانا نے تبدیل اعیان کا ذکر کیا ہے لیکن جو تفصیل پیش کی ہے اُس کے حدود بھی تبدیل اعراض و کیفیات سے آگے نہیں؛ مناجات کے موقع پر فرماتے ہیں

اے مبتدل کردہ خاکے را بنرہ خاک دیکر را بکرده بوالبشر
کار تو تبدیل اعیان و عطا کار من سہوست نسیان و خطا

مولانا کے نزدیک مادی اور طبعی کائنات کا مادی
کائناتِ دنیا کا مخزن اور طبعی جزد تو غالباً براہِ راست اس کائنات کی
حقیقت ہے۔ وہ یہیں پیدا ہوا لیکن غیر طبعی جزو، صورتیں، اوصاف و اعراض
اس عالم کی براہِ راست مخلوق نہیں، درآمد ہوئی ہیں۔

مادی عالم سے پرے اسی جیسا دوسرا عالم ہے، لطیف یا غیر طبعی۔ یہ عالم
اوصاف ہے۔ ہمارے حسی یا طبعی عالم کا مخزن یہی لطیف عالم ہے۔ اس مخزن
لطیف سے بقدر ظرف اور حسبِ ضرورت چیزیں آتی رہتی ہیں اور مادی دنیا
کو فراہم کی جاتی ہیں :

زانکہ بے حاجت خداوند عزیز مے نہ بخشد سچ کس را، سچ چیز
پس چو حاجت شد کند ہتہا قدر حاجت مے رسد از حق عطا

یہ خزانہ اوصاف بے حد اور بے نہایت ہے۔ مادی دنیا کو ضرورت کے لحاظ سے
جتنا مہیا کیا جاتا ہے اس کو اس محفوظ ذخیرے سے کوئی نسبت نہیں۔ یہاں جو
بھیجا جاتا ہے وہ محض نمونہ ہے ان انبارِ در انبارِ حقیقتوں کا سماعت کا ذخیرہ
وہاں ہے، یہاں بقدر ضرورت تقسیم کر دی گئی ہے، بصارت، نطق، عقل، علم،
کرم، احسان یا جو اوصاف قوی اور کیفیات یہاں ہیں سب کا اصل مخزن
وہی عالم لطیف ہے، ضرورت پڑنے پر یا در آمد کی ہوئی مقدار کے ختم یا کم
ہو جانے اور مزید ضرورت باقی رہنے پر چیزیں پھر فراہم کر دی جاتی ہیں؛
”وَ اِنْ مِّنْ شَيْءٍ اِلَّا عِنْدَنَا خِزَانَةٌ وَمَا نُنَزِّلُ اِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ“
اس لطیف خزانے کو مادی اعضاے حس محسوس نہیں کر سکتے۔ وہی

اوصاف و احوال محسوس ہوتے ہیں جو ہماری مادی دنیا میں اگر حسی اشیا میں سرایت کر جاتے ہیں مولانا نے اس مخزن کی لطافت اور اس کو حسی اعضا سے محسوس نہ کر سکنے کو مثال سے واضح کیا ہے۔ نسیم بہاراں واقعی اور حسی حقیقت ہے لیکن اس کا حُسن و جمال، اس کی رنگارنگی، قسم قسم کی خوشبوئیں اور تازگیاں محسوس کرنے کے لیے باغوں، گلزاروں اور مرغزاروں کی ضرورت ہے، جب تک نسیم بہاراں میں سے یہ سب اوصاف لطیف درختوں، پھولوں، پھولوں اور سبزے میں نہ آتے آئیں یہ محسوس نہیں ہو سکتے۔ یہ سب خوبیاں اصل میں نسیم بہاراں میں موجود ہیں، اور اسی میں سے نکل کر آتی ہیں۔ اگر نسیم بہاراں میں یہ موجود نہ ہوتیں تو نسیم بہاراں کے چلنے سے درختوں، پھولوں، پھولوں میں کہاں سے آجاتیں۔

جن بزرگوں کے حواس لطیف ہیں اور غیر حسی حقیقتوں کو محسوس کر سکتے ہیں ان کے لیے وہ عالم لطیف اجنبی نہیں۔ وہ اس کو محسوس کرتے ہیں اور محفوظ ہوتے ہیں اور کائنات دنیا کے حقیر نمونوں سے دل چسپی نہیں لیتے بلکہ مولانا کا یہ عالم لطیف یا اوصاف و صورت کا مخزن عالم مثال کے عام تصور سے بالکل جدا ہے۔ اس خزانہ اوصاف و صورت سے اوصاف و صورت دنیا میں مسلسل آتے رہتے ہیں اور حسی اجسام یا جواہر میں سرایت اور حلول کرتے رہتے ہیں جب کہ عالم مثال محفوظ اور قائم عالم ہے۔ ملائکہ، جن اور خاص مرتبے کے لوگ وہاں پہنچ کر مثالی صورتوں میں سے حسب پسند یا حسب ضرورت صورتیں لاسکتے ہیں۔ ان صورتوں کو اپنے پیکر پر چڑھا لینے یا بدل لینے سے ان کی فطری اور ذاتی خصوصیتوں میں کوئی فرق نہیں آتا۔ یہ ایک طرح کا تبدیل لباس ہے اور بس۔

۱۷۰ فیہ مافیہ، ص ۶۸-۶۹۔ ۱۷۱ شرح قصص از نابلسی ص ۱۲۳۔

شیخ اکبر کے یہاں عالم مثال کے نام سے مجھے کسی برزخ کا تصور نہیں ملا۔ داؤد قیصری نے مقدمہ قصوص میں جس کا مأخذ زیادہ تر شیخ اکبر کا کلام ہے، کہا ہے کہ باری تعالیٰ کی حضرات کلیہ (یا کلیاتی تنزلات و مراتب) کے پانچ عالم ہیں ان میں تیسرا عالم، عالم مثال ہے۔ عالم مثال میں عالم شہادت یا عالم محسوس کے مطابق ارواح کی مثالی صورتیں محفوظ ہیں۔ یہ عالم غیر محسوس اور روحانی عالم ہے۔ جو ہر مادی اور جوہر مجرد دونوں سے اسے کچھ کچھ مشابہت ہے اور دونوں کے مابین اس کا مادہ ہے؛ یعنی نورانیت۔ قیصری کی تحقیق یہ ہے کہ اس کا منظر اور اس کے وجود کا محل خیال ہے۔ ہر قسم کے معانی کی اور ہر قسم کی ارواح کی ان کے کمالات و خصوصیات کے مناسب مثالی صورتیں اس میں موجود ہیں۔ حسی موجودات کی ہی صورتیں نہیں بلکہ غیر حسی حقیقتوں کی بھی صورتیں یہاں موجود ہیں۔ چنانچہ غیر حسی عالم کی حقیقتوں کو حسی عالم میں بھیجا جاتا ہے تو ان ہی صورتوں میں سے کوئی مناسب صورت دے کر بھیجا جاتا ہے۔ ملائکہ اور ساتھ ساتھ جن و انس اپنی زندگی میں بھی اور مرنے کے بعد بھی مثالی صورتوں میں ظاہر ہو سکتے ہیں۔ اہل کشف کی پیشین گوئیوں کا مأخذ یہی عالم ہے۔ شیخ اکبر نے اس عالم کو 'غیب امکانی سے موسوم کیا ہے۔

شیخ اکبر نے کہا ہے کہ آدمی "مقید باللہ" کے مرتبے پر فائز ہو جائے تو اس کو برزخ کے علاوہ کہیں نہ مقام کرنا چاہیے۔ یہ برزخ ایک وہی مقام ہے عالم شہادت اور عالم غیب کے مابین۔ برزخ میں اس کا موقف ایسا ہونا چاہیے کہ یہاں سے عالم شہادت میں جو حقیقت نکلے اس کے علم میں آجائے، عالم شہادت

لے مقدمہ شرح قصوص، از داؤد قیصری، فصل پنجم و ششم

میں پہنچنے والی حقیقتیں کچھ ایسی ہوتی ہیں جو باقی رہتی ہیں مثلاً جواہر کچھ ایسی ہوتی ہیں جو باقی نہیں رہتیں مثلاً اعراض و اجساد۔ نہ باقی رہنے والی حقیقتیں عالم شہادت سے نکلنے ہی ایسے غیب میں جا پہنچتی ہیں جہاں سے پھر کبھی انھیں عالم شہادت میں پہنچنا نصیب نہیں ہوتا۔ عالم شہادت سے نکل کر یہ اُس غیب میں نہیں جاتیں جہاں سے وہ عالم شہادت میں آئی تھیں۔ جس غیب سے وہ یہاں آئی تھیں وہ غیب یا برزخ ”غیب امکانی“ تھا اور یہاں سے جس غیب میں گئیں وہ غیب محالی ہے اور یہاں سے کوئی چیز نہیں نکلتی۔

قیصری کی تشریح کے مطابق عالم مثال میں حسی موجودات کی محسوس صورتوں سے بالکل مشابہ صورتیں اور مجردات یا غیر حسی موجودات کی ان کے حقائق سے مناسبت رکھتی ہوئی صورتیں محفوظ ہیں۔ چنانچہ معانی یا مجردات کبھی حسی عالم میں نمودار ہوتے ہیں تو اپنے آپ سے مناسبت رکھنے والی صورتوں میں سے کسی صورت کا انتخاب کر لیتے ہیں اور اُس میں اپنے آپ کو محسوس کراتے ہیں۔ جنوں یا انسانوں میں سے کسی کو کسی دوسری صورت میں ظاہر ہونا ہوتا ہے تو وہ بھی یہیں سے کسی صورت کا انتخاب کر کے اس میں اپنے آپ کو ظاہر کرتے ہیں۔ غرض یہ کہ عالم مثال ایسا مخزن نہیں جہاں سے اجساد یا جواہر پر ان کے حقیقی اوصاف اور حقیقی صورتیں فائض ہوا کریں۔

شیخ اکبر کا ”غیب امکانی“ اعیان ثابتہ اور حسی عالم کے درمیان برزخ ہے۔ اعیان ثابتہ پہلے اس حضرت میں توراتی تشکل حاصل کرتے ہیں، اور یہاں کے بعد حسی پیکر۔ گویا اعیان ثابتہ یہاں سے نکل کر حسی موجود بنتے ہیں۔ جواہر حسی عالم میں باقی رہ جاتے ہیں اور اعراض ”غیب محالی“ میں جا پڑتے ہیں۔ موجودات حسیہ پر یا ان کے مادے اور جسم پر یہاں سے اعراض و صورت کا فیضان

نہیں ہوتا۔

مولانا کا یہ ”مخزن کائنات“ اگر عالم مثال نہیں ہے اور لفظ ہر نہیں ہے تو پھر مثنوی یا ”فیہ مافیہ“ میں عالم مثال کا کوئی تصور نہیں یا کم از کم میں نہیں پاسکا۔

زمانہ دجس کے حصے، گھڑی، پہر، روز و شب اور ماہ و سال گزر کر زمان ماضی گزرتے ہوئے حال اور جو نہیں گزرے ہیں اور گزرنے والے ہیں، مستقبل کہلاتے ہیں) عالم اجسام سے تعلق رکھتا ہے۔ ماہ و خورشید کی حرکت، جیسا کہ عامی نقطہ نظر ہے یا فلک اعظم کی گردش جیسا کہ ارسطاطالیسی فلاسفہ کا خیال ہے، اس کا منشا اور ماخذ ہے۔

مولانا نے اگرچہ صراحت نہیں کی ہے، لیکن اُن کے ضمنی بیانیوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے نزدیک زمانہ، مکان سے خاص طور سے مربوط ہے جو چیزیں مکانی نہیں ہیں اُن کے نزدیک زمانے سے خارج ہیں۔ چونکہ زمانے کا منشا اور ماخذ مسلسل اور نا اختتام پذیر حرکت ہے، جو متواتر طے ہوتی رہنے والی مسافت سے چپاں ہے، مسافت پر رواں دواں مستمر عمل، مکان پر ایک کھینچتا ہوا سا خط۔ اس لیے ایک طرح کا مکانی وجود ہے۔

جو موجودات جسم نہیں، ان کا کوئی مکان نہیں گویا لامکانی موجودات کا وجود کسی مکان سے مربوط اور اُس پر موقوف نہیں اس لیے مکان سے تعلق رکھنے والا کوئی عمل اور مکان سے وابستہ کوئی فعلیت اُس پر حاوی نہیں، نہ وہ ماضی سے وابستہ، نہ مستقبل پر موقوف، نہ حال سے متعلق کیونکہ وہ کسی مکانی پٹری پر نہیں:

لامکانے کا ندران نور خداست ماضی و مستقبل و حال از کجاست

چنانچہ لامکانی ہستیاں جس طرح مکانی لوازم؛ دراز و کوتاہی وغیرہ سے الگ ہیں کہ:
 آں دراز و کوتاہی در جسمہاست آں دراز و کوتاہی اندر جاں کجاست
 اسی طرح زمانی تقاضوں سے دور ہیں؛ اُن پر نہ سو سال گزرے ہیں، نہ ایک دن
 ”پیش ما صد سال و یک ساعت یکے ست“ اُن پر کوئی شے نہ گزر رہی ہے، نہ
 گزرنے والی ہے اور گزرنے سے جو تغیر رونما ہوتے ہیں، وہ وہاں راہ نہیں
 پاتے اور دائمی یکسانی رہتی ہے۔

چوں نباشد روز و شب، یا ماہ و سال کے بود سیری و پیری و ملال
 مولانا کا یہ مکانی زمان انتزاعی واقعیت ہے، جیسے ارسطو طائیفی حکمے
 اسلام کہتے ہیں، یا وہی اختراع، جیسا کہ اشاعرہ کا مسلک ہے۔ اس کی
 صراحت میری نظر سے نہیں گزری لیکن بعض اشاروں سے معلوم ہوتا ہے
 کہ وہ بھی اشاعرہ کی طرح زمانے کو حقیقی واقعیت نہیں مانتے۔ شیوخ طریقت
 کی غیب دانی اور ماضی و مستقبل سے ان کی بانجری کو بیان کرتے ہیں کہ مغیبات کا
 یہ علم دوسروں کے لیے فکر یا تخیل ہے، لیکن خود ان کے لیے عیاں اور دیدہ،
 بیدماغِ دل پر از فکر ت بند بے سپاہ و جنگ بر نصرت زدند
 آں عیاں نسبت بایشان فکر است ورنہ خود نسبت بدنیہار ویت است
 یہ دانش اس لیے تعقل، فکر و اندیشہ یا تخیل معلوم ہوتی ہے کہ لوگوں کے لیے
 کچھ حقیقتیں ماضی سے وابستہ ہیں اور کچھ مستقبل سے۔ اگر ماضی اور مستقبل
 سے پچھا چھٹ جائے تو حقیقتیں ہی حقیقتیں رہ جائیں گی؛ ان کی گزشت اور
 آمد کا سوال نہیں رہے گا۔ خود حقیقتیں دیدہ ہوں گی، ماضی اور مستقبل سے
 ناوابستہ:

فکرت از ماضی و مستقبل بود چوں ازین دورست مشکل حل شود

گو یا ماضی اور مستقبل یا زمانہ، خود یا اپنی منشا کے لحاظ سے، کوئی حقیقی واقعیت نہیں، جو حقائق کی اصلیتوں سے چپاں اور وابستہ ہو، جس کے بغیر ان کی عیانی اور دیدنا ممکن ہو۔ واقعیت صرف بدلتی حقیقتوں کو حاصل ہے، باقی سب وہم ہے۔ شیخ اکبر زمانے کو مسلم فلسفیوں کی طرح، فلک الافلاک یا دوسری مکانی موجودات کی حرکت سے اخذ کرتے ہیں، اور اسے انتزاعی یا استنباطی واقعیت کہتے ہیں۔ یہ زمانہ باری تعالیٰ کی ذات سے تعلق نہیں رکھتا، لیکن اس کے احکام کے لحاظ سے یہ اُس سے متعلق ہے۔

زمانے کے اس عام تصور سے الگ شیخ کے نزدیک زمانے کا ایک دوسرا تصور ہے جسے وہ 'یوم شان' کہتے ہیں۔ یوم شان کا مآخذ اور منشا باری تعالیٰ کی شان یا اُس کی تاثیر اور فعلی ہے۔ افہام و تفہیم کی سہولت کی خاطر شمسی یا عام زمانی تعبیر سے کام لیا جائے تو یہ یوم آبی اور لمح بصر ہے، لیکن اپنے اثر کے ظہور کے لحاظ سے خارجی اور حسی عالم میں یہ مختصر سے مختصر اور طویل سے طویل ہو سکتا ہے، نہ اختصار کی حد ہے نہ طول کی نہایت ^۱ مولانا کے یہاں یہ تفصیل اور تفریق نہیں ہے، مولانا کے نزدیک مکان کا تعلق جسم سے ہے۔ جو موجودات جہات اور

مکان ابعاد نہیں رکھتے اُن کے لیے مکان ضروری نہیں، بلکہ ان کا وجود مکان میں سما ہی نہیں سکتا۔ چنانچہ انسان جو ایک طرف جسم رکھتا ہے اور دوسری طرف روح، اپنی جسمانی ساخت کی وجہ سے مکان کا محتاج ہے اور اپنی جان و روح کے لحاظ سے مکان سے اس کا تعلق نہیں؛

تو مکانی اصل تو در لامکان ایں دکاں بر بند و کشا آں دکاں
کیونکہ جان کی حدیں اور نہایتیں نہیں اس لیے اُس میں رُخ اور بُعد نہیں

۱۔ فتوحات مکیہ ج ۱، ص ۲۳۵، ج ۲، ص ۸۲۔

اور مکانی ہونے کے لیے یہ ضروری ہیں، یہ گزر چکا ہے کہ :

جان بے سو درمکان کے دررود نورا نامحدود واحد کے بود

وسعتوں اور پھیلاؤں کی حد بندی مکان سے ہوتی ہے اور مکان میں ہوتی ہے۔
مولانا کے نزدیک مکان اپنی جگہ خود حسی حقیقت ہے یا کسی خلا میں جسم کی
موجودگی سے جو وہی ابعاد نمایاں ہوتے ہیں ان کا نام مکان ہے جس کی اپنی جگہ کوئی
حقیقت نہیں، اس کی مولانا نے وضاحت نہیں کی ہے چونکہ مولانا اپنے متصوفانہ
مشاہدات کو چھوڑ کر اشاعرہ کے پیرو ہیں اس لیے بظاہر انھیں اشاعرہ کی طرح
مکان کو وہی ماننا چاہیے۔

عرفانیات

مولانا روم کے مشاہدات میں معنوی اور

کائناتِ صوری اور کائناتِ معنوی صورتی ہستی کا فرق بنیادی اہمیت رکھتا
ہے۔ ان کے خیالات کو صحیح طور سے سمجھنے کے لیے اس فرق پر نظر رکھنی بہت ضروری
ہے۔ اس فرق کی وجہ سے خود کائنات کی دو قسمیں ہو جاتی ہیں؛ صوری کائنات
اور معنوی کائنات، ایک پیکر دوسری حقیقت، ایک جان، معنی اور روح؛ دوسری
بدن، صورت اور مادہ۔ ہستی کے یہ دو مستقل اور الگ الگ پہلو ہیں، جو عارضی
طور پر ایک دوسرے سے چسپاں ہو گئے ہیں اور ایک کی خصوصیات دوسرے میں
سراپت کر گئیں اور بے کیف و بے چکوں اختلاط ہو گیا۔

آب صافی در گلے پہاں شدہ جان باقی بستہ ابدان شدہ

مادی نعلق کی وجہ سے جان و معنی پر بھی مادی خصوصیتیں طاری ہو گئیں روح
و جان عالم کم و کیف کی چیز نہیں۔ اس لیے جانوں میں زمان، مکان، وضع اور

چندگی وغیرہ کے لحاظ سے امتیاز نہیں؛ بجز بکیراں ہے جس میں گوہر و ماہی کی تمیز اس سے زیادہ نہیں، یعنی بحر و موج کی تمیز ہے اور یہ تمیز بھی جان کے خاص خاص جسموں سے متعلق ہو جانے نے پیدا کی ہے " اولیاء اللہ کے متعلق گزر چکا ہے کہ " در عدد آوردہ باشد باد، شان " اولیاء اللہ کی یہ خصوصیت ہے کہ اپنی صوری اور مادی ہستی کھودینے کی وجہ سے عالم صورت میں بھی ان میں زیادہ تمیز نہیں۔ ارواح و معانی، اجسام و صورت سے قریم اور جاودانی ہیں؛ اجسام اور صورتیں فنا پذیرہ:

صورت ظاہر قتا گرد بدان عالم معنی بماند جاوداں
معانی میں تقسیم و تجزی اور افراد و تعدید نہیں:

در معانی قمت و اعداد نیست در معانی تجزیہ و افراد نیست
یہ عالم " بحر وحدانیست فرد و زوج نیست " موسیٰ و فرعون الگ الگ نہیں کہ
جنگ و پیکار ہو۔ عالم رنگ و بو میں آکر یہ دو شخصیتیں ہو گئیں اور جنگ و پیکار
شروع ہو گئی؛ گویا عالم معنی کا موسیٰ خود موسیٰ سے مقابلہ کرنے لگا:
چونکہ بیرنگی اسیر رنگ شد موسیٰ باموسیٰ در جنگ شد
جو نہی رنگ و بو کی فید سے چھوٹے، اجسام و ابدان کے ساحل ڈوبے کہ موسیٰ و
فرعون ایک ہوئے:

چوں بہ بیرنگی رسی کال داشتی موسیٰ و فرعون دارند آشتی
اس وجود میں اور وہی حقیقی وجود ہے، نہ کفر ہے نہ ایمان؛ یہ اس مادی وجود
کے تفرقے ہیں:

اے فیہ مافیہ ص ۱۴۹۔

کفر و ایمان نیست آں جا کیہ اوست زراں کہ او مغزست، ایس دوزنگ و پوسست
گبر و مومن اور یہودی و عیسائی اس تماشا گاہ کی نظر بندی ہے۔ تماشا ایک
ہے، وہی ہے جو تھا اور جو رہے گا:

از نظر گاہ ست اے مغز وجود
گر نظر در شبیشتہ داری گم شوی
اختلاف مومن و گبر و جہود
ز انکہ از شبیشتہ ست اندر دودی
در نظر بر نور داری، و ا رہی
از دودی و اعداد جسم اے منتہی! س
وہاں تعدد اور تفرقے کی گنجائش نہیں خلیل اللہ اور حبیب اللہ یہاں ہیں، وہاں
جو خلیل اللہ وہی حبیب اللہ:

پوں نظر بر روح افتد مرد را پس یکے بیند خلیل و مصطفیٰ
بیٹا اور باپ اس مادّی کائنات کے رشتے ہیں، روحانی عالم میں جو باپ وہی بیٹا
نہ رشتہ نہ اجنبیت۔ بیٹا اور باپ طرف کے عنوان ہیں، منظروف دونوں میں
ایک:

چوں نظر بر طرف افتد روح را پس دو بیند شیت را و نوح را
معنوی ہستی و حدانی ہے، شرک اور دودی نہیں، بے رنگ اور بے چوں؛
تفرقہ بر خیزد و شرک و دودی وحدت ست اندر وجود معنوی
کافر و مومن اور عاصی و مطیع سب:

یک گہر بودیم ہمچوں آفتاب بیگرہ بودیم و صفائی ہمچو آب
مغز کا پوست سے، آب صاف کا درد سے تعلق ہوا، اور تفرقہ آیا، تعداد
پیدا ہوئی اور نورانیت کنگوروں کے سایوں سے پارہ پارہ ہو گئی۔ وحدت روحانی
صورتوں میں پھنس کر سودو تریاں اور زوال و فنا کے تخیلات کے چکر میں
گھومنے لگی۔ صفائی، شان و شکوہ سب گئے۔ کچھ سنبھلی رہیں کچھ گہر کے اٹھ

گئیں اور منجھ منجھا کر صاف ہو گئیں۔ اور کچھ خاک آلود اور تیرہ و تار یک ہو گئیں۔
دیس بدلا جس دیس میں آئیں، اس دیس کی ریت رسمیں بھی اپنائیں۔ مکانی درجہ
بندی ہو گئی۔ زمانی تقدم و تاخر آگیا۔ اب بھی اُدھر نظر ڈالو تو کوئی فرق نہیں۔
کہ ازاں سو جملہ ملت یکے ست صد ہزاراں سال و یک ساعت یکے ست

پر یکی اور وحدت جو عالم بیرنگ کا امتیاز ہے، بیان کی حدوں سے ماورا ہے۔ یہ
چون و چکوں کی دنیا ہے، اس میں امتیازات ہیں، تعدد اور تحدید ہے، الگ الگ
بدن الگ الگ روحیں۔ کتنی ہی کوشش کرو، اس عالم کی وحدت کی ایسی
تصویر کشی نہیں ہو سکتی، جو اس عالم کی کثرت سے ہم آہنگ ہو جائے۔ بیان میں کہیں
نہ کہیں دوئی آجائے گی۔ وہاں دوئی یا پیچ اور الجھاؤ نہیں، دوئی پیچ اور الجھاؤ
سب اس صوری اور مادی نظر میں ہے :

نیست اندر بحر شرک و پیچ پیچ
یک با حول چگویم، پیچ پیچ
پوندہ جفت احولا نیم، اے ثمن!
لازم آید مشرکانہ دم زدن
آں یکی کہ زان سویے وصف و حال
جُز دوئی ناید بمیدان مقال
یا چو احوال این دوئی را نوش کن
یا دہاں بر بند و خوش خاموش کن

اس معنوی وحدت کو محسوس کرنے کے لیے معنی ہونا ضروری ہے۔ صورت سے
وابستگی جاتی رہے، تو اس وحدت میں ہو کر اس وحدت معنی کو محسوس کیا
جا سکتا ہے، صورت سے تعلق توڑنے کے لیے ریاضت سے بدن گھلانا پڑتا ہے :
صورت سرکش گزاراں کن برنج تا یہ بینی زیر اود وحدت چو گنج
صورتوں کے کنگوروں کو ریاضت کی منجینقوں سے گرا دو، یہ تفرقہ محو ہوا اور وحدت
حال ہو گئی۔ اب وحدت ہی وحدت ہے، نہ بیان، نہ متکلم، نہ سماع۔ کون کہے،
کیا کہے اور کس سے کہے :-

کنگرہ ویراں کنید از منجلیق تار و در فرق از میان این فریق
 معنوی ہستی کی وحدت یا عالم ارواح کا مادّی مقولات و اجناس سے برتر ہونا اور
 کمیت و چنگی کے پیمانوں سے ماورا ہونا مولانا کا "وحدت وجود" ہے، مولانا کے
 تصور کائنات میں صورت و معنی، روح و مادہ یا عالم اجساد اور عالم ارواح دونوں
 الگ الگ ہیں، دونوں متمیز اور مخلوق ہیں۔ ایک کی آفرینش پہلے اور ایک کی بعد
 ہے۔ ایک فانی ہے دوسرا جاودانی۔ ان میں: معلوم اور بے چون و چکوں اختلاط
 اور وابستگی ہے چون کہ اصل فعالی روح کی خصوصیت ہے جسم اس کی فعالی کا محل
 اور آلہ ہے، اس لیے حقیقی ہستی اور موثر وجود اس کا ہے۔

ہم جنسی کشش مولانا کے کائنات کے تصور میں ہم جنسی کی خاص اہمیت ہے
 اس رشتے کو مولانا نے بہت وسعت دے دی ہے مادّی
 ہوں یا معانی، سب میں اس رشتے کی عکاسی فرمائی ہے۔ اپنے اس رشتے کے باعث
 مادّی، مادّی اور معنی دونوں سے وابستہ ہے؛ معنی، معنی اور مادّی دونوں
 سے متعلق ہے۔ یہ ایک طرح کا عالمی رشتہ ہے اور ہر شے کسی دوسرے کی، کسی نہ کسی
 حیثیت سے ہم جنس ہے۔ غرض یہ کہ:

در ہر آن چیزے کہ تو ناظر شوی می کند با جنس سیرے معنوی
 کوئی کسی دو چیزیں جن میں با ہم کسی قسم کا تعلق ہے، ان میں کوئی اشتراک ہونا
 چاہیے اور وہ اشتراک ان کی ہم جنسی ہے؛

چوں دو کس بر ہم زند بے یسج شک در میاں شان ہست قدر مشترک
 کے پر مرغے مگر با جنس خود صحبت تا جنس گورست و وحد

نیک اور جنتی بہشت کے جنس ہیں، اور بد اور دوزخی دوزخ کے۔ جو دو کرم اور مریح
 و ثنا جنت کی شاخیں ہیں۔ یزداں پرستی کا باعث بھی ہم جنسی میں پنہاں ہے:
 چوں بہشتی جنس جنت آمدست ہم ز جنسیت شود یزداں پرست
 نے بنی فرمودہ جو دو و محمدؐ شاخ جنت داں بد نیا آمدہ
 یہ گزر چکا ہے کہ انبیا کو فرشتوں اور ارواح سے ہم جنسی ہے، عقل بھی اس جنس میں شریک
 ہے، حضرت ادریس نبی ہیں اور ملائک کے ہم جنس:

عبسی و ادریس برگردیں شدند با ملائک چونکہ ہم جنس آمدند
 ساتھ ساتھ ستاروں سے بھی ان کا یہی رشتہ ہے:

بود جنسیت در ادریس از نجوم ہشت سال او باز حل بدر قدم
 اصدا و کا اجتماع ہو جاتا ہے لیکن عارضی اور مصلحت کا تابع، مصلحت ختم ہوئی اور
 اجتماع گیا۔ ہر ضد غیر جنس سے جدا ہونے اور اپنے جوہر سے ملنے کی خواہاں چونکہ
 ہر جزوے بجز بید ارتفاق اس لیے غیر جنس سے تعلق دیر پا کیسے ہو سکتا ہے!
 روز کے چند از برے مصلحت با صدا نہ اندر وفا و مرحمت
 عاقبت ہر یک بجز ہر باز گشت ہر یکے با جنس خود انباز گشت
 جس جنس سے کسی کا تعلق ہوگا، اس سے وہی جنس پیدا ہوگی بے باک اور بے پروا
 سے بے باک اور بے پروا ہی پیدا ہوتے ہیں، کیونکہ عقل و خرد کے لحاظ سے
 ہم جنس ہیں،

لا ابالی، لا ابالی آورد زانکہ جنس ہم بوند اندر خرد
 ہم جنس شکل و صورت پر موقوف نہیں کسی خاص جگہ ضد میں بھی ہم جنس ہو جاتی ہیں

اے ہامان و فرعون کے متعلق مولانا نے فرمایا ہے "کہ ز جنس دوزخ اندان دو پید"

اے ابیہقی فی شعب الایمان۔

پانی اور مٹی ضدیں ہیں اور عنصری لحاظ سے ایک دوسرے سے الگ، لیکن نباتات میں یہ ہم جنس ہو گئے۔

نسبت جنسیت زر وئے شکل و ذات آپ جنس خاک آمد در نبات ہم جنسی یا جنسی مناسبت کیا ہے؟ دو چیزوں میں کسی قدر مشترک کا ہونا، جیسا کہ ابھی گزرا۔ لیکن یہ قدر مشترک جو ہم جنسی کا باعث ہے، مولانا کی مثالوں کے پیش نظر کوئی سامنے کا اور واضح وصف نہیں ہے۔ متعدد مثالوں میں کسی قدر مشترک کا سراغ لگانا اور اس کو ہم جنسی کی بنیاد بنانا مشکل ہے۔ انسان اور جنّت میں انسان اور دین میں، انسان اور کفر میں جو مشترک وصف ہم جنسی کا باعث ہے اس کی طرف مشکل سے نظر جاتی ہے۔ اور جاتی ہے تو ہم جنسیت معلوم ہونے کے بعد۔ گویا جنسیت اور وصف مشترک کا علم ایک دوسرے پر موقوف ہیں۔ فرعون و ہامان اور دوزخ میں دونوں کا سوزاں اور روشنی سے گریزاں ہونا مولانا کے نزدیک قدر مشترک ہے:

برگزیدش، بردتا صدر سرا	بود ہامان جنس مرفوعین را
کہ ز جنس دوزخ انداں دو پدید	لاجرم از صدر در قعرش کشید
ہر دو چوں دوزخ ز نور دل نفور	ہر دو سوزندہ چو دوزخ صد نور

اس صراحت کی بنیاد پر جنتی اور جنّت میں، دیندار اور دین میں اور کفر و کافر میں مشترک اوصاف اخذ کیے جاسکتے ہیں لیکن پہلے ان کی مجالست معلوم ہونی چاہیے، تاکہ کسی وصف مشترک کو تلاش کیا جاسکے۔

۱۔ چوں بہشتی جنس جنّت آمدست : ہم ز جنسیت شود سوزداں پرست
اسی طرح کہ تو ز جنس کپنتی از کفر و دین۔

ایک دوسرے موقع پر مولانا نے براہِ راست جنسیت کی تشریح کی ہے اور جنسیت کو نوعِ نظر کی یکی یا یکسانی قرار دیا ہے۔ کسی ایک شے کی فطرت میں باری تعالیٰ نے جو نظر رکھ دی ہے، وہی اگر دوسری شے میں بھی رکھ دے تو یہ دونوں ایک دوسرے کے ہم جنس ہو جاتے ہیں، اور ایک کا دوسرے سے رشتہ پیدا ہو جاتا ہے:

چیت جنسیت یکی نوع نظر کہ بدال یا بندرہ در ہمہ گمر

آن نظر کہ کرد حق دروے نہاں چوں نہد در تو، تو گردی جنس آں

نظر کو یا نوعِ نظر کو مولانا نے مثالوں سے واضح کیا ہے۔ نظر کا عمل بیان کرتے ہیں کہ بدن کو ادھر ادھر کیا شے کھینچتی پھرتی ہے؟ یہ نظر ہے جو بدن کو کھینچتی ہے۔ تن بے خبر کو کون کھینچواتا ہے؟ روح باخبر (نظر کے ذریعے) تن بے خبر کو کھینچواتی ہے۔

ہر طرف چہ می کشد تن را، نظر بے خبر را کہ کشاند؟ باخبر

یکی نظر کی کشش کا منشا کیا ہے؟ اوصاف کا اشتراک:

چوں نہد در تو صفاتِ جبرئیل ہمجو فرستے بر ہوا جوئی سبیل

چوں نہد در تو صفاتِ خرمی صدرتِ گریہت، بر آخر پری

لیکن اوصافِ مشترکہ کا پہلے سے حقیقی وجود ضروری نہیں:

خوے آں ہاروت و ماروت لے سپرا چوں بگشت و داد شان خوے بشر

در قنادند از "لنحن الصافون" در چہ بابل بہ بستہ سر نگوں

باطنی راسخ میدان ضروری ہے، خواہ یہ راسخ میدان مشترک و صف کے موجودگی اور

حقیقی یک جنسی کی وجہ سے ہو، یا قابلیت یا قریبی استعداد کی وجہ سے۔ دونوں

حالت میں یک جنسی کا رشتہ پیدا ہو جاتا ہے:

ذوق جنس از جنس خود باشد لقیں ذوق جزا ز کل خود باشد بہ میں

یا مگر آں، قابل جنسے بود چوں بدو پیوست جنس او شود

ہمچو آب و نال کہ جنس ما نبود گشت جنس ما و اندر ما فرود
اس میلانِ راسخ، استعداد و قابلیت یا خو کو حاصل کرنے کا ذریعہ ہم سائیگی اور
صحبت ہے :

در پیے خوباش و باخوشخوشین خود پیری، روعن و گل را بہ ہیں
ذوقِ جنسی کے سلسلے میں نظر کے بجائے مولانا نے دوسرے موقع پر چشم، کا
استعمال کیا ہے :

چشم پر قومے بسوے ماندہ است کاں طرف یک روز ذوقے راندہ است
ایک جگہ جنسیت کی شناخت میں میلان کی صراحت کر دی ہے :
جاذبہ جنسیت ست، اکنوں بہ ہیں کہ تو جنس کستی از کفر و دین
گر بہ ہا مان مائلی، ہا مائلیسی وری موسی مائلی، سبحانیسی
خلاصہ یہ کہ کسی شے سے ہم جنس ہونے کی حقیقت اُس شے کی طرف نظر، چشم اور
میلان ہونا اور ہم خو مونا ہے اور اس کا باعث اُن چیزوں میں کسی مشترک
وصف کی حقیقی موجودگی یا موجودگی کی قابلیت ہے۔

مولانا کے نزدیک یہ میلان اگر آخری شدت اختیار کر لے تو سابقہ جنس
دوسری جنس میں بالکل فنا ہو کر خود دوسری جنس ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ ابدال کے
متعلق مولانا کی تصریح ہے اے نابلسی نے شرح فصوص میں بعض اہل عرفان کا
قول نقل کیا ہے کہ صوفی غیر مخلوق ہے۔ مشہور بزرگ حضرت بایزید کا قول
ہمیں سے لکھا ہے کہ حق تعالیٰ نے مجھے اطلاع دی کہ تمہارے علاوہ سب
میرے بندے ہیں! مجھے بندگی سے متشکا کر دیا۔ حضرت شبلی کو اُن کا کشف معلوم

اے جوں میرا گشتہ اندا ابدال حق نیستند از خلق، برگرداں ورق

ہوا تو فرمایا کہ مجھ سے عالم کشف میں یہ کہا گیا ہے کہ تمہارے سوا سب مخلوق میری بند ہے، اور تم خود میں ہوں۔ یہ سب شدتِ میلان کی مثالیں ہیں، جن میں گویا جنس بدل گئی ہے۔ مرد و زن کا شدتِ میلان سامنے کی حقیقت ہے جس کو مثالی انداز میں مولانا نے فنا اور ایک ہو جانے کی تقریب کے لیے پیش کیا ہے:

اے رہیدہ جان من تو از ما و من اے لطیفہ روح اندر مرد و زن
مرد و زن چوں یک شود آں یک توئی چونکہ یکہا محو شد، آں یک توئی

میلان کی شدت اگر اپنی انتہا کو نہیں پہنچی ہے، تو جنسیت و صفت مشترک تک رہتی ہے، اور ایک دوسرا نہیں ہوتا۔ شاہی باز کی زبان سے مولانا فرماتے ہیں:

من نیم جنسِ شہنشاہ، دور از رو لیک دارم در تجلی نور از رو
ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مولانا کا اصل مشاہدہ جذب و کشش ہے۔ مٹی مٹی سے ملتی ہے، پانی پانی میں جاتا ہے، ہوا ہوا میں شامل ہوتی ہے، آگ کے شعلے ہمیشہ اوپر کا رخ کرتے ہیں۔ جان و روح بھی آخر میں عناصر کی قید سے نکل بھاگتی ہے، گویا اپنی اصل کی طرف رجوع کرتی ہے:

چونکہ ہر جزوے بجز بیدار اتفاق چوں بود جانِ غریب اندر فراق
انسان ہی نہیں، دوسرے حیوانات و نباتات بھی اپنے مناسب اجزاء کو جذب کر رہے ہیں:

جذب آب ست اس عطش در جانِ ما ما از ان او و او ہم ز آن ما
انبیا علیہم السلام کے پاس فرشتے آتے ہیں، کچھ بیوں کے پاس ستارے آتے ہیں، اور کچھ خود آسمانوں کو اپنا مقام بنا لیتے ہیں۔ شریر لوگ شیطانی

قوتوں کو اپنے گرد جمع کر لیتے ہیں۔ کچھ لوگ انبیاء کی صورت دیکھتے ہی ان کی تصدیق کرتے ہیں اور کچھ کو معجزے اور کرامتیں بھی ان کی طرف جذب نہیں کرتیں، کچھ اپنی مسلسل نیک عملیوں سے جنت کی طرف بڑھے جا رہے ہیں، اور کچھ متواتر بد عملیوں کے باعث دوزخ کی طرف دوڑ رہے ہیں۔ کچھ بیزداں پرستی کو اپنا شعار بنائے ہوئے ہیں، کچھ نے اہرمن کیشی کو اپنا طریقہ بنا لیا ہے۔ دوا جنی ملتے ہیں اور دوست بن کر جدا ہوتے ہیں، دو دوست ملتے ہیں اور دشمنوں کی صورت میں اٹھتے ہیں۔ یہ دنیا کی ریت ہے۔ آخر اس سب کی کیا وجہ ہے! مولانا سب کی توجیہ جذب اور کشش سے کرتے ہیں۔ اس قسم کی مثالوں سے وہ ایک عالمگیر قانون کا استخراج کرتے ہیں اور اس کا ہر شے پر، وہ حتیٰ ہو یا غیر حتیٰ اطلاق کر دیتے ہیں:-

درجہاں ہر چیزے جذب کرد۔ گرم گرمی را کشید و سرد سرد
 قسم باطل، باطلان را می کشند باقیوں از باقیوں ہم سر خوشند
 اس جذب و کشش کی کیا وجہ ہے! کیوں کچھ خاص چیزیں کچھ خاص چیزوں کو جذب کرتی ہیں اور کچھ کو نہیں! اس عام میلان میں تخصیص اور امتیاز کی کیا وجہ ہے! مولانا اس امتیاز اور تخصیص کی تعلیل جنسی اور نا جنسی سے کرتے ہیں۔ جنس کا اپنی جنس کی طرف میلان طبعی ہے، طبیعت اور فطرت کا تقاضا ہے۔ اس لیے اگر ان کے اتصال میں کوئی مانع اور حاجب حائل ہو جاتا ہے، تو اسے جذبہ جنسیت دور کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

جنس سوے جنس صد پرہ پرد برنجیالش بند ہا را بر درو
 مولانا کے بعض خیالات کی بنیاد ان کے اسی اتکشاف پر ہے۔ مثلاً انبیاء علیہم السلام پر بشریت کا پردہ اسی لیے ڈال دیا گیا کہ وہ انسان کے جذبہ جنسیت

سے اس کو اپنی طرف مائل کر سکیں اور کفر و ضلالت کی تاریکیوں میں
گم نہ ہونے دیں :

پس 'بشر' فرمود خود را مثلکم تا بحسب آئید و کم گردیدم گم
جو جنس بشر سے خارج تھے، اُن پر انسانی جنسیت کیسے اثر انداز ہو سکتی
تھی، وہ کفر و ضلالت میں گم ہو گئے:

کافراں ہمجنس شیطان آمدہ جانِ شاہاں شاگرد شیطاناں شدہ
مطلوب اپنے طالب کی طرف جنسیت کی کشش ہی سے کھنچ سکتا ہے:

ز انکہ جنسیت عجائبِ جاذبے است جاذبش جنس است ہر جا طالبے است
جنسیت کو مولانا نے خیالی حدوں تک وسیع کر دیا بلکہ مزید یہ کہ جن چیزوں
میں جنسیت کا حقیقی رشتہ نہیں تھا اگر اُن میں کسی دوسری جنس کی طرف میلان
دیکھا اور حقیقی جنس کی طرف میلان نہیں پایا تو اُن کی حقیقی جنس کو چھوڑ کر،
ان میں خیالی جنسیت کا رشتہ پیدا کر کے ان کے تخیلی اوصاف کو اشتراک
کی بنیاد بنا دیا۔ چنانچہ میدان حقیقی اور جنسیت خیالی ہو گئی۔ ایک جنسوں
اور اعداد میں حقیقی امتیاز نہیں رہا اور ہمارے زاویہ نظر پر موقوف ہو گیا
چنانچہ آب دانہ جمادات یا نباتات کے ہم جنس ہیں اور انسانی غذا ہونے
کی وجہ سے اُن کی طرف نا جنسی کے باوجود ہمارا طبعی میلان ہے، اس لیے یہ
ہمارے ہم جنس بن گئے :

نقش جنسیت ندارد آب و نان ز اعتبار آخر تو آں را جنس داں
مولانا کے نظریہ جنسیت میں عقلی دشواری یہ ہے کہ دو چیزوں میں قدر
مشترک یا مشترک وصف کا تلاش کر لینا، چیزوں میں جنسیت کے رشتے
کی موجودگی پر موقوف ہے کسی ایک شے کا دوسری شے کی طرف میلان معلوم

کر لینا دشوار نہیں، لیکن اس میلان کو ہم جنسی کی دلیل قرار دے کر ان دو چیزوں میں قدر مشترک دریافت کرنی ہوگی اور حقیقی یا تخیلی قدر مشترک کا استخراج کر کے دونوں میں ہمجنسی کا رشتہ ماننا پڑے گا۔

تضاد اور گریز مولانا کے کائناتی تخیل میں تضاد کی خاص تخلیقی حیثیت ہے یہ تضاد طبیعیات اور حیثیات میں محدود نہیں۔ کائنات کی ساخت میں تضاد عناصر کا اجتماع اور ان کی ترکیب سے حسی موجودات کی خلق و آفرینش کا ذکر انہوں نے کیا ہے۔ جہاں تک خیالات و افکار اور اوصاف و احوال کا تعلق ہے، وہ بھی اس کی تگ و تاز سے محفوظ نہیں۔ تضاد کا آفرینش میں براہ راست حصہ نہیں ہے، بلکہ ان میں ایک دوسرے سے گریز اور منافرت ہے اور دوسرے سے گریز کرنے والی اور متناقض چیز کا اپنی ضد کی آفرینش میں بلا واسطہ حصہ کیسے ہو سکتا ہے!

ضد، ضد را بود و ہستی کے دید بلکہ زویگرے و بیروں جہد
اضداد میں توافق اور موافقت خود بخود نہیں ہو سکتی۔ اس لیے ان سے خود بخود
کوئی تالیف بھی نہیں حاصل ہوتی:

ضد را با ضد ایسا از کجا با امام الناس نساں از کجا

ضد، ضد کو فنا کرتی ہے اور اس طرح اضرار کی ترکیب باہم منافرت کا شکار ہو کر انتشار کی نذر ہو جاتی ہے لیکن خالق کائنات اس انتشار میں پھر اجتماع اور موافقت پیدا کرتا ہے اور یوں نئی تالیف نمودار ہو جاتی ہے۔ اس طرح اضرار کو بلا واسطہ آفرینش میں دخل ہے؛ اگر اضرار کی منافرت انتشار کا سبب نہ بنتی، تو نئی تالیف بھی حاصل نہ ہوتی۔ یہ تضاد عناصر اور جواہر و اجساد ہی تک نہیں رہتا، بلکہ احوال اور اوصاف کو بھی محیط ہے۔

ہست احوالتِ خلافِ ہمدگر ہر یکے باہم مخالفت در اثر
احوال و اوصاف سے گزر کر افکار و خیالات میں بھی تضاد کی کار فرمائی ہے۔ خیال پیدا
ہوتا ہے اور فکر و اندیشہ کی جگہ لیتا ہے کہ ایک دوسرا خیال اُبھرتا ہے اور پہلے
خیال کو فنا کر دیتا ہے۔ فکر بنتا ہے اور سابق فکر کو نکال باہر کرتا ہے:

ہر خیالے را خیالے مے خورد فکر آں فکر دگر را می چرد

مولانا کے نزدیک یہ تضاد باہر سے نہیں آتا۔ چیزوں کی ساخت اور فطرت ہی ایسی
ہے کہ ہر ایک شے میں اس کی ضد کے تخم پرورش پاتے رہتے ہیں، ہر خیال میں متناقض
خیال کے جراثیم چھپے ہوتے ہیں اور اندر ہی اندر نشوونما پاتے ہیں؛ اور سخیہ ہو کر
نکلنے ہیں، تو پہلے خیال کو فنا کر کے خود اس کی جگہ لے لیتے ہیں۔ خواب میں بیداری
کے جراثیم بے دلی میں دلداری، بینوائی میں خواجگی کے خواب، اور فقر میں دولت
کا خیال باری تعالیٰ کی قدرت ہے:

بستہ در بیدلی دلدارے

خواب در نہیادۂ بیداریے

طوق دولت بستہ اندر عطل فقر

خواجگی پنہاں کنی در ذل فقر

اپنے عام تمثیلی استدلال سے اس حقیقت کو مولانا نے حسیات سے واضح کیا ہے:

ضد اندر ضد پنہاں مندرج آتش اندر آب سوزاں مندرج

جو دوسرے کو مہضم کر چکا ہے، وہ خود مہضم ہونے سے کیسے بچ سکتا ہے!

آکل و ماکول کے امین بود ز آکلے کا اندر کس ساکن بود

پیدائش و ناپیدگی کا یہی کائناتی چکر چل رہا ہے، جس سے مقبولانِ بارگاہ کے سوا
کوئی محفوظ نہیں:

جملہ عالم آکل و ماکول داں باقیان را مقبل و مقبول داں

یہ وہی خوش قسمت مقررانِ حضرتِ الہی ہیں، جو اس تضاد کے چکر سے نکل گئے

ہیں، اور بے ضد و بے تد، فنا ہو کر اس کی بقا میں باقی ہیں۔

اگر یہ سچ ہے، اور سچ ہی ہے کہ ہر ضد دوسری ضد کا پیش خیمہ ہے؛ خود ایک ضد میں سے دوسری ضد چھوٹی ہے، اور سارا عالم اس قانونِ قدرت کی جیتی جاگتی مثال ہے :

کہ تر ضد ہا، ضد ہا آید پدید
جنگ پیغمبر مدار صلح شد
در سویدا، روشنائی آفرید
صلح اس آخِرِ زمانِ تراں جنگِ بد
تو مولانا اس سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ جسے نقص اور کمی کہا جاتا ہے، آخر وہ زیادتی اور افزونی کا مقدمہ کیوں نہ ثابت ہوگی اور خود کمی میں سے کمال کیوں نہ ابھرے گا!
پس زیادتہا درونِ نقصہاست
در اسی لیے غم کا نتیجہ خوشی، بسبت کا انجام کثرت اور تواضع و انکساری کا مالِ سر
بندی اور شکوہ ہے :

غم چو آئینہ ست پیشِ مجتہد
بعدِ ضدِ رنج، اس ضدِ درگزر
کا ندر راں ضد، می نماید رویے ضد
رؤ دید یعنی کثرت و کثرت و کثرت
س کلیے سے مولانا نے ایک خاص اور اہم صوفیانہ مشاہدے، فنا اور بقا کو ثابت کیا ہے۔ جتنی بقائیں ہیں، وہ سب فناؤں سے نمایاں ہوئی ہیں حتیٰ کہ خود جو در نہاں خانہ عدم سے نکلا ہے :

در عدم پنہاں شدہ موجودیے
پھر موجودہ ہستی کی فنا سے کسی نئی ہستی کی نمود کیوں نہ ہوگی اور فنا کا انجام
ی بہتر بقا میں کیوں نہ ہوگا!

خوشی و ناخوشی کی داخلیت
مولانا کے نزدیک مسرت و الم اور جمال و
کراہیت کا تعلق چیزوں سے نہیں ہے۔

خود چیزیں نہ مسرت بہم پہنچاتی ہیں، نہ حزن و الم۔ حسی عالم میں کوئی شے نہ
خوبصورت ہے، نہ بدصورت؛ یہ سب آدمی کی اپنی باطنی اور داخلی کیفیتوں
اور حالتوں کا عکس ہیں۔ اُس کے اپنے تصورات و تخیلات اُس کو مسرت
بخشتے ہیں، یا عملگین بناتے ہیں۔

آدمی رافرہی ہست از خیال گر خیالاتش بود صاحب جمال
وہ خیالاتش نماید ناخوشی می گذارد، همچو موم از آتش
اگر تم خوش ہو اور تمہارے خیالات میں حوصلہ مندی ہے، تو تمہیں ساپ بچھو
بھی مانوس اور دوست دکھائی دیں گے۔

در میانِ مار و کتر دم گر ترا با خیالاتِ خوشاں دارد خدا
مار و کتر دم مر ترا مونس شود کاں خیالتِ کمیائے مس شود
مشکلات اور مصائب میں صبر و استقلال، سختیوں اور اذیتوں کی برداشت
کا تعلق مستقبل کی خوش خیالیوں سے زیادہ ہے،

صبر شیریں از خیالِ خوش شدت کاں خیالاتِ فرح، پیش آمدت
حسی عالم کے خوش آئند مناظر اور ان کی دلکشی باہر نہیں۔ باہر نہ مناظر ہیں نہ
اُن کی دلکشی، یہ سب روح کی طراوت، تازگی اور اس کا حسن و جمال ہے، جو پلٹ
کر باغ و راغ اور سبزہ و آب کی صورت میں آنکھوں کو ٹھنڈک اور دل کو سرور
بخش رہا ہے۔ باہر تو فریب نظر ہے۔

باغها و سبزها در عینِ جاں بر برونِ عکسش چو در آبِ رواں
آں خیالِ باغ باشد اندر آب کہ کند از لطفِ آب، آں اضطراب
باغها و میوہا اندر دلِ ست عکسِ لطفِ او بریں آبِ و گلِ ست
گر نبودے عکسِ آں سرورِ سرور پس سخواندے ایندیش دارا الغرور

مولانا کے نزدیک ادیان و ملل کا اختلاف راہوں
 ادیان و ملل کا اختلاف کا اختلاف ہے، منزل سب کی ایک ہے۔ کعبے کے
 بہت سے رستے ہیں، کوئی روم سے کوئی شام سے، خشکی کا رستہ الگ ہے اور
 بحری شاہراہ دوسری۔ رستوں کو دیکھو تو سخت اختلاف، منزل پر نظر کرو تو سب کی
 ایک۔ سب رستے ایک ہی منزل کو جاتے ہوئے۔ ایمان و کفر کا تفرقہ بھی رستوں تک ہے
 منزل پر نہیں۔ سب بحثیں، جھگڑے۔ یہ رستہ غلط، وہ رستہ صحیح، یہ حق پر
 وہ باطل پر۔ جب منزل پر پہنچے تو معلوم ہوا کہ سب اختلاف رستے کے تھے اور
 بس۔ منزل مقصود سب کی ایک تھی۔ کسی نے مانوس ہو جانے کی خاطر محبوب کی
 صورت گھڑ لی، کوئی بغیر صورت کے محبوب پر قربان ہونے لگا۔ کسی سے مقصد
 اوجھل ہو گیا، کسی کے سامنے رہا، لیکن پہنچے سب ایک ہی تک، سب مقصود
 محبوب بے صورت تھا۔

صورتِ یارے کہ سورے اوشوی از برائے مونسِ اش می روی
 پس بمعنی سورے بے صورت شدی گرچہ تاں مقصود غافل آردی
 الگ الگ راہوں کا انتخاب جدا جدا مذاق کی نمود ہے حقیقت کو دیکھو تو سب
 کا مقصود حق تعالیٰ، یگانہ و یکتا:

پس حقیقت حق بود، مقصود کل کنزِ لپے ذوق ست سیر آں سبک
 کسی کی نظر سے بھٹک گئیں اور دم پر ٹھہریں۔ سرگواصل ہے، لیکن کسی
 کی جستجو کو محروم رکھنا ان کی عادت نہیں، انھیں دم کی طرف سے وہ سب کچھ
 مل گیا جو سر سے ملنا چاہیے تھا:

بیک بعضے رُوسورے دم کردہ اند گرچہ سر اصلی ست، سرگم کردہ اند
 بیک آں سریشیں این ضالانِ گم می دہد ادر سرے از راہِ دم
 مہ فہ مافیہ ص ۱۰۶

اور جنہوں نے سر و پا سب کچھ ترک کر دیا، انہیں سب کچھ مل گیا؛ وہ گم ہو کر کل کی طرف دوڑ پڑے :

آں ز سر یا بدآں دادا این ز دم قوم دیگر پا و سر کردند گم
چونکہ گم شد جملہ، جملہ یا فتند از گم آمد سوے کل بستافتند
ہر امت اور ہر قوم میں نائیبین حق پہنچے، اور صاحبانِ ہمت بزرگ آئے، باری
تعالیٰ نے خود فرمایا ہے :

گفت خود، خالی نبود دست اُمّتے از خلیفہ حق و صاحب ہمتے

اور ان میں سے ہر ایک کا، وہ نبی ہو یا ولی، اپنا اپنا طریقہ اور اپنی اپنی راہ ہے
لیکن وصولِ حق میں سب برابر ہیں :

ہر نبی و ہر ولی را مسلکے ست لیکتا حق مے برود، جملہ یکے ست
اس لیے جملہ ادیان و مذاہب کو باطل اور ناحق کیسے کہا جاسکتا ہے، سب میں کچھ
نہ کچھ حق کی بو ہے اور اسی لیے سب میں دل کشتی ہے :

پس نگو کا میں جملہ دینہا باطل اند باطلاں بر بوے حق دام دل اند
سب کو اوہام اور تخیلاتِ باطل کہہ دینا آسان نہیں۔ اوہام و تخیلات بھی بالکل
بے حقیقت نہیں ہوتے :

پس نگو جملہ خیال ست و ضلال بے حقیقت نیست در عالم خیال
یہ بھی سچ ہے کہ ان طریقوں کو پوری طرح صحیح اور حق کہنا حماقت ہے، لیکن سب
کو سر اسر باطل قرار دینا، یہ بھی شقاوت ہے :

آنکہ گوید جملہ حق ست، احمقی ست وانکہ گوید جملہ باطل، اوشنقی ست
خود اسلام کے س، فرقوں میں بھی ایک کا دوسرے کو گمراہ سمجھنے کا بڑا سبب ایک کا
دوسرے کے مسلک کو نہ جانتا ہے، ورنہ جہاں تک حق تعالیٰ کی اطاعت کا تعلق ہے،

سب اسی کی رضا کے طالب ہیں: "قُوْ مُوَاِیْلَہِ قَا نَتِیْنِ" سب کے لیے عام ہے اور سب اس کی تعمیل پر مامور اور مجبور ہیں:

بلکہ ہفتادو دو ملت ہر یکے بے خبر از یک دیگر واندر شکے
 این ہی گوید کہ آن ضال ست و گم بے خبر از حال او و از امر و رقم ،
 سب اسی ایک ذات کی تقدیس اور تنزیہ میں مصروف ہیں لیکن کسی کو کسی کی خبر
 نہیں کیونکہ ہر ایک کی تقدیس و تنزیہ کا انداز جداگانہ ہے:

ہر یکے تسبیح بر نوع دیگر گوید و از حال آں ، اس پنجبر
 مولانا کے اس مسلک کے متعلق ایک لطیفہ ہے جسے مولانا جامی نے تفہمات الانس
 میں نقل کیا ہے؛ صدر بزرگ مولانا سراج الدین قونوی کو معلوم ہوا کہ مولانا
 کو اسلام کے بہتر فرقوں میں سے کسی فرقے سے اختلاف نہیں ہے تو انہوں نے
 اپنے مقررین میں سے کسی ذی فہم شخص کو بھیجا کہ وہ برسر مجلس مولانا سے سوال کرے
 کہ کیا واقعی انہیں ان گمراہ فرقوں سے اتفاق ہے مگر مولانا اقرار کریں تو سب کے
 سامنے خوب سب و شتم کرے، اُس نے آکر مجلس میں مولانا سے سوال کیا، مولانا
 نے اس کا اقرار کر لیا کہ انہیں ان فرقوں سے اتفاق ہے اُس نے وہیں مولانا کو
 گالیاں دینی شروع کر دیں۔ مولانا نے ہنس کر فرمایا، تم جو کچھ کہہ رہے ہو مجھے
 اس سے بھی اتفاق ہے۔ یہ سن کر وہ بہت شرمندہ ہوا اور اٹھ کر چلا گیا۔
 مولانا کے نزدیک اختلاف مذاہب کی وجہ ناموں اور صورتوں کا اختلاف
 ہے، ورنہ اصلیت سب کی ایک ہے اور سب کا مقصد بھی ایک ہے مقصد اور

۱۲۶ ص ۲۷۸ - تفہمات الانس (ذکر مولانا روم) ص ۳۰۰ -

اصلیت پر نظر رکھی جائے اور فطری اور صوری تفرقوں کو نظر انداز کر دیا جائے تو فرقہ بندیوں بڑی حد تک ختم ہو جائیں گی۔ مولانا کی اپنی زندگی اسی انداز فکر کا عملی نمونہ تھی، وہ صالح کل کے حامی تھے اور اسی کی تعلیم دیتے تھے۔

اختلافِ خلق از نامِ ارفقار چوں بمعنی رفت آرام ارفقار

یہ انداز فکر اور مصالحانہ رویہ اربابِ ظاہر کے لیے انوکھا ہو تو ہو، ورنہ اربابِ باطن کا رویہ غیر مسلموں اور ان کے مذاہب کے متعلق ہمیشہ مصالحانہ اور اصول میں بڑی حد تک موافقانہ رہا ہے، مولانا کوئی استثنائی شخصیت نہیں ہیں۔

علت و سبب کا اگر یہ مفہوم ہے کہ ایک کے ہونے سے دوسرے

اسباب و علل کا ہونا ضروری اور ناگزیر ہو جائے تو اشاعرہ کے اتباع میں مولانا کے نزدیک علت و سبب کی حیثیت فقط اتنی ہے کہ ان کے ہونے سے معلول و مسبب کے موجود ہونے کی توقع اور امید ہو جاتی ہے، دنیوی اور حسی حقائق ہوں یا دینی اعمال، اس لحاظ سے ان میں کوئی فرق نہیں جستی اسباب و علل بھی حسی حقائق کے وجود کی توقع پیدا کرتے ہیں اور دینی اعمال سے بھی خوش آئند نتائج کی امید بندھ جاتی ہے۔ اگر ہم دنیوی اعمال میں نتائج کا تعلق ضروری نہیں سمجھتے تو چاہیے کہ دینی اعمال میں بھی نتیجہ کی ضرورت سے اپنے آپ کو آزاد کر لیں:

چونکہ بر بوک سست جملہ کار رہا کار دین اولیٰ کنز یابی رہا

کائنات میں نظر آنے والا علت و معلول کا سلسلہ ایک پردہ ہے۔ اس پردے کے عقب میں خلاق بے چوں کی براہ راست خلق یہاں ہے۔ اسباب و علل اس کی آفرینش کے واسطے نہیں ہیں بلکہ ان کو باری تعالیٰ نے اپنی بلا واسطہ آفرینش کا حجاب بنا یا ہے کیونکہ ہر کس و ناکس کی یہ استعداد نہیں کہ اس کی بلا واسطہ

خلق کی تاب لاسکے :

ایں سببہا بر نظر با پر دہاست کہ نہ ہر، دیدارِ صنعتش راست
اسباب و علل کے حجاب اٹھ جائیں تو کوئی شے کسی دوسری شے سے وابستہ نہیں، بلکہ
ہر چیز مستقل خلق ہے۔ چونکہ عام نظر میں محسوسات کے پچاک میں الجھی ہوئی ہیں
اور براہ راست آفرینش کو محسوس کرنے کی اہلیت نہیں رکھتیں، اس لیے اسباب
ظاہری سے صرف نظر صحیح نہیں، ہاں جن کی نظر میں جو کہ محسوس نہیں ہیں وہ براہ
راست خلاقی کا نمونہ دیکھتے ہیں :

بے سبب بیند چو دیدہ شد گزار تو کہ در حسی، سبب را گوش دار!
کیونکہ سنت جاریہ یہی ہے کہ چیزوں میں علت و معلول جیسا تعاقب قائم رہے
تاکہ جدوجہد کی راہ بند ہو کر عوام کی قوت عمل مفلوج نہ ہو جائے !
لیک اغلب بر سبب راند نغاد تا بداندا لے جستن مراد
اسباب و علل ہی ایک رستہ ہے جس پر سعی و عمل کا مزین ہوتے ہیں وہ مسرود
ہو گیا تو مقصد کے حصول کی کیا تدبیر ہوگی :

چوں سبب نبود چہ رہ جوید مرید پس سبب در راہ می آید پدید
چونکہ اسباب و علل خود بخود موثر نہیں، اس لیے نتائج کے حصول میں ان پر
بھروسہ نہیں کیا جاسکتا، نتائج تک پہنچنا خالق اسباب کے ارادے پر موقوف ہے
اس لیے توکل اور بھروسہ اتنا اس پر ہے۔ ہمارا فرض اتنا ہے کہ اپنی جدوجہد کو
مطلوب کی طرف منعطف کر دیں۔ کامیابی اس پر موقوف ہے کہ ہماری سعی و عمل
کے عقب میں وہ مطلوب کو پیدا کر دے :

چوں نہی بر پشت کشتی بار را بر توکل می کنی آن کار را
جدوجہد اور کسب و عمل کا صرف اتنا فائدہ ہے کہ عملاً یہ واضح ہو جائے کہ باری

تعالیٰ کے ارادے میں ہماری جدوجہد کو ہمارے مطلوب سے ہمکنار کر دینا ہے یا نہیں۔ جدوجہد اور سعی و عمل کے بغیر باری تعالیٰ کا ارادہ مخفی اور پوشیدہ رہے گا:

تو نئی دانی کمزری ہر دو کے ای غرقہ اندر سفر یا ناجی ای

گر گویا تاندا نم من کے ام در نخواستہ تاخت بر کشتی دے ام

یہ سچ باز رہ گائیے ناپید نہ تو نہ انکہ در غیب ست ستر این واو

اعمال و سعی سے الگ ہو کر کائنات کے دوسرے حوادث اور حقائق میں بھی اسباب و مسببات کا تعاقب عادت جاری اور سنتِ مستمرہ ہے، حقیقی تعلق نہیں ہے۔ انبیاء علیہم السلام کے معجزات اس حقیقت پر شاہد ہیں کہ عادی اسباب و علل پر نظر کو موزر رکھنا فکر و نظر کی غلط بینی اور غلط فہمی ہے:

چشم بر اسباب از چہ دو ختم کہ ز خوش چشماں کر ششم آمو ختم

اسباب و علل کا تعطل اور سعی و عمل کی از کار رفتگی جب تک انسانی نظر حسیات

ماوراء الحس حقیقتوں کو دیکھ لینے کی استعداد نہیں پیدا ہوتی، آدمی خود بھی اسباب و علل کے پھندوں میں پھنسا رہتا ہے۔ ظاہری اسباب و علل اس پر اثر انداز ہوتے ہیں اور وہ اس کا سہارا لینے پر مجبور ہوتا ہے، اپنے ارادے اور اختیار کو کام میں لانا پڑتا ہے، جدوجہد اور سعی و عمل کی ضرورت ہوتی ہے:

مغز کو از پوستہا آوارہ نیست از طبیب و علت اور اچارہ نیست

لیکن جوں ہی اُس کو وہ بصیرت میسر آجاتی ہے، جو اسباب کا پردہ چاک کر کے اُس سے پرے دیکھ سکتی ہے، تو وہ باری تعالیٰ کی فعالی کا براہِ راست مشاہدہ کرتا ہے اور اسے ہر شے بغیر علت و سبب محسوس ہونے لگتی ہے، اور سعی و عمل اور جدوجہد نا کارہ اور بیچ معلوم ہوتے ہیں۔

دیدہ باید سبب سوراخ کن تا حجب را بر کند از یخ و بن
 تا مستبب بیند اندر لامکاں ہرزہ بیند جہد و اسباب و دکان
 ہر خیر و شر میں براہ راست اس کا ارادہ کار فرما ہوتا ہے، واسطے اور اسباب،
 انسانی سعی و عمل سب معطل اور از کار رفتہ ہو جاتے ہیں اور صرف خلق و
 آفرینش باقی رہ جاتی ہے۔ بے واسطہ، بے سبب۔

۱: مستبب می رود ہر خیر و شر نیست اسباب و وسائط اے پدر!
 مولانا کے نزدیک تامل، عیال داری، مال ذررہ، املاک
فقر و مہمانیت اور ساز و سامان اور ان سے بھر پور فائدہ اٹھانا اور
 ان کے حصول میں جدوجہد کرنا، نہ فقر کے منافی ہے نہ دینداری کے خلاف، دین
 یا فقر و مہمانیت اور ترک لذائذ میں نہیں۔ نہ جائزہ وسیلوں سے مال و دولت حاصل
 کرنا اور اپنی اور اپنے اہل و عیال کی راحت اور آرام میں اسے صرف کرنا دنیا داری
 ہے۔ دنیا داری نام ہے دینی تقاضوں سے غفلت برتنے کا مال و دولت میں
 جو دوسروں کے حقوق ہیں انھیں نظر انداز کر دینے کا، اپنی توجہ کو دولت جمع کرنے،
 اس کی نگہداشت کرنے اور اسے اپنے تعیش اور لذت اندوزی میں صرف کرنے
 اور خدا سے تعلق کو منقطع کر لینے کا:

چہیت دنیا از خدا غافل بدن تے قماش و نقرہ و قرند و زرن
 یہ خیال رہنا چاہیے کہ مال و دولت کی محبت دل میں جاگزیں ہو کر آدمی کے تن من
 پر حاوی نہ ہو جائے، بلکہ خود وہ اس پر چھپا یا رہے، اور اسے وسیلہ اور آلہ
 کار بنا کر اس پر حاکم اور سلط بنا رہے کیونکہ:

آب در کشتی، بلاک کشتی ست آب اندر زیر کشتی کشتی ست
 مال و دولت نے اگر دل میں گھر نہیں کر لیا تو فقر و مسکنت پر حرف نہیں آتا،

چونکہ مال و ملک را از دل براند ز ایں سلیمان خویش را مسکین بخواند
اہل و عیال پر صرف کرنا قرآنی نص سے واجب ہے، اور صرف موقوف ہے کسب
پر تو گویا کسب مال بھی واجب ہے :

انفقوا گفست، پس کیسے کہن ز ایں کہ بنو و خرج بے دخل کہن
”کَلُوا وَاَشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا“ کھانے پینے سے انسانی خواہشوں کی تسکین
کی صورت بتائی ہے تو بے جا صرف کو ممنوع قرار دے کر عفت اور ارتقا کے حدود
بھی واضح کر دیے ہیں :

پس کلو، از بہر دام شہوت ست بعد از ایں لا تسرفوا، ایں عفت ست
اصل اہمیت مقصد کو ہے مال و دولت کا مقصد اگر اپنی اور اپنے اہل و عیال
کی دل جمعی اور صلاح و تقویٰ کا تحفظ ہے یا دوسروں کی دشواریوں کا حل کرنا
ہے یا دین کی حفاظت ہے، تو یہ باری تعالیٰ کی نعمت ہے :
مال را گر بہر دین باشی حول نعم مال صلیح خواندش رسول
اور حب باطن درویشی اور مسکنت کی ہوا سے بھرا ہوگا تو مال و دولت اُسے
کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتے۔

با درویشی چو در باطن بود بر سر آب جہاں ساکن بود
آب نتواند مرا اور اغوطہ داد کش دل از نفع الہی گشت شاد
یہ بزرگ تو پوری کائنات کے حقیقی مالک ہیں ان کے لیے یہ پوری کائنات بیچ ہے
تو اس معمولی مال و دولت کی اُن کے لیے کیا اہمیت ہے :
گر چہ جملہ ایں جہاں ملک وے ست ملک در چشم دل اولائے ست

۱۔ احمد و الطبرانی من حدیث عمرو بن العاص۔

اعتزال یا عقلیت پسندی اور حس دوستی صوفیانہ مشابہات اور عارفانہ
تجربات کا بڑا حصہ محسوسات سے
ماورائے ہے۔ عقل جس کا آخری سرمایہ یہی مظاہر اور محسوسات ہیں ان کے ادراک
سے قاصر رہتی ہے بلکہ عقلیت پسندی اور حس دوستی صوفیانہ شعور کے لیے
بہت بڑے حجاب ہیں، چنانچہ مولانا اشعری کلام کی نمائندگی کے باوجود عقلیت
پسندی اور حس دوستی کے سخت مخالف ہیں۔

عقلیت پسندی اور حس دوستی ان کے نزدیک اعتزال ہے۔ سنی ہونے کی
سب سے بڑی علامت یہ ہے کہ اُس کی نظر محسوسات تک محدود نہ ہو کہ جو حقیقت
اُسے محسوس ہو وہ اُس کا انکار کر دے یا اُس کی عقل جس بات کا شعور نہ کر سکے وہ
اُسے باطل یقین کر لے، بلکہ اپنی حس کھے قصور کا اعتراف کرے اور حقیقت کے مقابلے
میں عقل کی آنکھیں بند کر لے:

ہر کہ در حس ماند، او معتزلی است گر چہ گوید سنیم، از جاہلی است

ہر کہ بیرون شد ز حس، سنی وے است اہل بنیش چشم عقل خوش است

جو لوگ حقائق کے شعور میں تنہا اپنے ظاہری حواس پر اعتماد کرتے ہیں اور اسی
کو حقیقت مانتے ہیں، جس کو وہ ان حیوانی حواس سے محسوس کر سکیں، وہ
اگرچہ زبانا سے سنی ہونے کے مدعی ہیں لیکن وہ سنی نہیں بلکہ ذہنی طور پر معتزلی
ہیں، ان کا اپنے آپ کو سنی سمجھنا گمراہی ہے:

سُخْرَةُ حَسِّ اَنْدِ اِہْلِ اِعْتِزَالِ خَوْشِ رَاسْتِی نَمَ اَیْدِ اِزْ ضَلَالِ

سنیت کی دنیا عقل حیوانی اور حواس ظاہرہ کی دنیا سے ماورائے ہے۔ وہ اس
انسانی عقل کی دنیا ہے جو انسان سے مخصوص ہے اور جو نورِ الہی سے منور
ہے، عقل حیوانی اور حواس کی دنیا اعتزال کی دنیا ہے:

چشمِ حسنِ راہست مذہبِ اعتزال دیدہ عقلِ ستّی در وصال
 جب تک انسانی عقلِ احوال و مقامات کی روشنی سے منور نہیں ہوتی، غیبی حقائق
 اس کے لیے نابہد اور غیر مفہوم رہتے ہیں:
 ”و اے آں کس کو ندارد نورِ حال“

سلوک و اسرار

مولانا کا سلوک

مولانا کا سلوک، مثنوی کا نہایت اہم بلکہ اصل مقصد ہونے کے باوجود مفصل اور مرتب نہیں، منتشر اور پوری مثنوی میں پھیلا ہوا ہے "تبتل سے فنا تک" درجہ بہ درجہ مشابہت کے تک "ہر مقام کی تفصیل نہیں ہے تاہم طالبانِ راہ کے لیے ابتدائے طلب سے استعراق و صحت تک اس میں سب کچھ ہے، ہر منزل اور ہر وادی کی راہوں اور رسموں کو باخبر سا لک کی طرح مولانا نے واضح کر دیا ہے، راہ کی ہر گھائی سے خبردار کر کے محفوظ موڑوں سے آشنا کیا ہے۔ رہنمائی کے لیے قصوں، کہانیوں اور سائنس کی روزمرہ مثالوں سے خطرات سے آگاہ کر کے بچاؤ کی تدبیریں بتائی ہیں۔ غرض یہ کہ طالبِ مولا کی مکمل تربیت کا سامان فراہم کر دیا ہے۔

مولانا کا اپنا خاص سلوک جذب ہے جو شیوخِ طریقت کے روحانی فیض کا مرہون ہے، خواہ فیضِ عام ہو یا فیضِ خاص۔ باری تعالیٰ کی توفیق اور مہربانی اس میں سب پر مقدم ہے۔ مولانا کے اس خاص مذاق میں غالباً مولانا کے ذاتی تجربے اور طبعی میلان کو بھی دخل ہے لیکن ان کی رشد و ہدایت اس مذاق تک محدود نہیں۔ مولانا نے ہر رنگ کے طالبوں کی ان کی استعداد کے موافق

رہبری کی ہے۔

سرسستی اور از خود رفتگی کی مولانا کے یہاں بڑی قدر و قیمت ہے، یہی ان کا اپنا انداز ہے۔ ابرار سے زیادہ سرستان الوہیت کی منزلت ہے لیکن اربابِ صحیح مقربین باگراہ ہیں۔ از خود رفتہ اور مست۔ ان کے مرتبے کو نہیں پہنچتے۔ سرستی تلوون ہے اور صححو استقامت اور ان دو میں بڑا فرق ہے:

بگذر از مستی و مستی بخش باشش
زین تلوون نقل کن در استوائش

گرچہ ایسا مستی چو بازا شہب است
بہتر ازوے در زمینے قدس ہست

مست از ابرار و مقرب نزدیک است
بہر مقرب شیر، او چوں رو بہ است

میں نے ابھی کہا ہے کہ مولانا کا سلوک مرتب اور مفصل نہیں ہے اور اسی لیے واضح اور نمایاں نہیں ہے۔ میں نے شیخ فرید الدین عطار متوفی ۶۲۷ھ کی منطق الطیر کی روادیاں، سامنے رکھ کر مولانا کے کچھ ارشادات کو محسن و واضح اور نمایاں کرنے کے لیے وادیوں میں مرتب کرنے کی کوشش کی ہے۔ شیخ کے عنوانوں اور ان کی ترتیب کو اصل بنانے میں یہ خیال بھی سامنے رہا کہ خود مولانا نے شیخ کی وادیوں کی طرف مبہم سا اشارہ کیا ہے اور از راہ انکسار ان وادیوں کی سیر سے خود قاصر رہنے کا اعتراف کر کے ان کو سیاح انا ہے اور اس طرح ان سے عقیدت اور ان کی بزرگی کا اظہار کیا ہے:

ہفت شہر عشق را عطار گشت
ما ہماں اندر خم یک کوچہ ایم

مزید بر آں عطار کو اپنی روح کہہ کر اپنے سلوک کا ان کے مشاہدات سے رشتہ قائم کر دیا ہے:

عطار روح بود و سنائی دو چشم ما
ما از پس سنائی و عطار آمدیم

میں اس کوچے سے بالکل نابلد ہوا، اس لیے کوئی عجب نہیں بلکہ اغلب یہی ہے

کہ اس راہ کے راہی اس ترتیب کو غلط اور مولانا کے سلوک کا مسخ قرار دیں، مجھے اس کا اعتراف کر لینے میں کوئی ہباک نہیں ہیں ان بزرگوں سے فقط یہ عرض کر دوں گا کہ میری ترتیب کو نظر انداز کر دیں اور مولانا کی اصل ہدایت سے استفادہ کریں میری ترتیب فائدہ اٹھانے سے مانع نہیں۔ میں نے اپنے انتخاب کیے ہوئے اشعار میں ان کے اصل سیاق و سباق کو ملحوظ رکھنے کی کوشش کی ہے۔ اگر کہیں خلافت سیاق کچھ اشعار مرتب ہو گئے ہیں تو یہ میرا سہو ہے۔

سلوک کے منازل ایسے مرحلے نہیں جو خاص حدوں سے شروع ہوں اور متعین حدوں پر ختم ہو جائیں یا ہر حال میں ان کی مقررہ ترتیب اور مقررہ تعداد قائم رہے۔ یہ باطنی اور نفسیاتی سیر ہے ہر مرحلہ مسلسل آگے بڑھتا رہتا ہے۔ اور اس کا اثر کھینچنا چلا جاتا ہے، یہ ایک طرح کا تسلسل اور استمرار ہے۔ سالک کی استعداد اور واقف کار سیر کی ہدایت اور اثر انداز طاقت مسافت کو دراز و کوتاہ، منازل کو بیش و کم، ان میں اٹل پھیر اور تغیر و تبدل بھی کر سکتی ہیں۔ چنانچہ اثرات کا اختلاط، تنوع، ان میں افراط و تفریط، تغیر و تبدل اور تجرد و انقطاع نہ صرف یہ کہ ممکن ہیں بلکہ نفسیات کا عام تجربہ اور بزرگوں کا مشاہدہ ہیں۔ ان وضاحتوں کے بعد میں مولانا کے سلوک کو شیخ غطارکی وادیوں کے عنوانوں کے ساتھ بہ ترتیب پیش کرتا ہوں۔ واللہ الموفق للسداد۔

وادی طلب

راہ سلوک کا پہلا مرحلہ سچی طلب ہے، ڈھونڈنے اور کھٹکھٹانے کے بغیر عرفان کا دروازہ نہ ملتا ہے نہ کھلتا ہے:

چوں در معنی زنی، بازت کنند
 پتہ فکرت زنی کہ شہبازت کنند
 اپنی زشتی اور خوبی اور اپنا ضعف اور کمتری کوئی بھی کٹا پیش در میں روک نہیں
 اس دروازے کی کنجی ہمت ہے، مقصد ہو اور اس کے ساتھ دل کی لگن پھر ٹھہرنے
 کی ہمت بس کامیابی ہی کامیابی ہے :

منگر اندر نقشِ خوب و زشتِ خویش
 منگر اندر عشق و ہر مطلوبِ خویش
 منگر انکہ تو حقیری یا ضعیف
 منگر اندر ہمت خود اے شریف
 اس سفر کے لیے کسی ساز و سامان کی ضرورت نہیں۔ بے برگی بھی اس
 راہ کو طے کرنے کے لیے بال و پر ہیں :

گر چہ آلت نیست تو مے طلب
 نیست آلت حاجت اندر راہِ رب
 پانی پر پہنچنے کے لیے لبوں کی خشکی خود گواہ ہے کہ سر چشمہ ضرور ملے گا۔ تیری
 یہی تشنگی رہتا ہے۔

کاں ب خشکت گواہی میدہد
 کو باخر بر سر منبع رسد
 پیاس سے ہونٹوں کا سوکھ جانا گویا خود پانی کی طرف سے پیشمن گویا ہے کہ
 یہ پریشانی پانی تک پہنچا کر رہے گی :

خشکی لب ہست پیغامی ز آب
 کہ باءت آرد تئیں اس انطراب
 جستجو اور جدوجہد من چھوڑو۔ پانی کے بغیر پیاس کو سمجھانا میسر نہیں :
 تو بہر حالے کہ باشی مے طلب
 آب مے جو داتما اے خشک لب
 اور اطمینان رکھو کہ پانی پر پہنچو گے کیوں کہ تم ہی نہیں ڈھونڈ رہے ہو بلکہ پانی
 بھی تمہاری جستجو میں سرگرداں ہے :

تشنگاں گر آب جو نیند از جہاں
 آب ہم جو بد بعالم تشنگان
 جستجو ہر قسم کی روکوں کو دور کر دیتی ہے یہی لاوا تشکر ہے اور یہی نفع و نفع کی نشانت

کایں طلبگاری مبارک جہشتے ست
این طلب مفتاح مطلوبات تست
ایں طلب در راہ حق مانع گشتے ست
ایں سپاہ نصرت و رایات تست

یہ اتفاق اور سبقت کی کار فرمائی ہے کہ کبھی کبھی بے طلب بھی خزانہ مل جاتا ہے
لیکن اس وجہ سے جستجو چھوڑ دینا یقیناً کوتاہی ہے۔

گر کے گنجے بیابد، نا دراست
ور بار ستد از طلب، ہم قاصر است
ذوق طلب پیدا کرنے کے لیے طالبانِ راہ سے رسم و راہ رکھنی، دوستی پیدا
کرنی اکیسری اثرات رکھتی ہیں:

ہر کراہی طلبگار، اے پسر
کنز جو ارباباں طالب شوی
یار او شو، پیش او انداز مبر
وز ظلال غالب شوی
طلب سوچ سمجھ کر ہو یا محض تقلید اور اتباع، کبھی ضائع نہیں جاتی:
انتیا کر یا مقلد گشتہ را
یہ سچ ہے کہ مقلد کے لیے خطرے زیادہ ہیں، اندرونی بھی اور بیرونی بھی۔

پس خطر باشد مقلد را عظیم
لیکن حق کی روشنی اُس کو سہارا دیتی ہے اور شک و شبہ کے بادل چھٹ جاتے ہیں
چوں بہ بیند نور حق بائین شود
جستجو ہو، با غرض ہو یا بے غرض، حق کی کشش خود بخود جذب کر لیتی ہے:
از رہ و رہن ز شیطان رحیم
ز امنظر ابات شک او ساکن شود
ایں محبت حق ز بہر رعلنے!
واں دگر را بے غرض خود خلتے
گر چہیں و گر چہاں چوں طالب ست
جذب حق اور اسوے حق جاذب ست
طلب کا باعث کوئی بھی ہو، باعث کی اہمیت نہیں، سچی طلب درکار ہے۔
گرفتار کرنے والا تو کوئی اور ہے پھر باعث بھی اُدھر سے پیدا کیا ہوا ہے:
گر محبت حق بود لغیرہ
کے نیال داعماً من خیرہ

یا محبتِ حق بود لعینہ
لا سواہ خالفنا من بینہ
ہر دورا ایسا جستجو زراں سرست
ایں گزرتاری دل زراں دلبرست
ضعف اور طاقت کی اہمیت نہیں، اصل جستجو ہے اور بس، مقصد کتنا ہی عظیم ہو اور
طالب کیسا ہی حقیر، جستجو ہونی چاہیے :

گر کے مورے سلیمانِ بجبت
منگر اندرِ حستن اوسست سست
تیز گام اور سست گام دونوں منزل پر پہنچتے ہیں، کوئی جلد کوئی دیر میں :
گر گراں و گزشتنا بندہ بود
آنکہ جو نیدست یا بندہ بود
تمہارا کام تو اتنا ہے کہ اپنی تمام طاقتوں کو لگا دو، حواسوں کو سنجیدگی کے ساتھ
متوجہ کر دو :

ہر حصے خود را دریں حستن بجد
ہر طرف را نید شکل مستعد
سنجیدہ جدوجہد اور سچی طلب کے لیے پہلی شرط حقیقی رغبت اور دلی تڑپ ہے،
اور اس کے نیلے اپنے احساسات کو حق کا تابع کر دینا ضروری ہے، احساسات
کے حق کے تابع ہو جانے کی علامت یہ ہے کہ اعمال اور اقوال میں نیکی نمایاں ہو جائے
نورِ حق بر نورِ حس را کب شود
و آں گے جاں سوے حق راغب شود
لیک پیدا نیست آں را کب بر
جز با شمار و بہ گفتار نکو
اور یہ تو سوچو چو ہی مت کہ اس بارگاہ میں ہمیں کیسے بار مل سکتا ہے، ہم اس کے لائق
نہیں ہیں کیوں کہ وہ بارگاہ بڑی کریم ہے :

تو لگو مارا بدارا شہ بار نیست
با کریمال کار ہا دشوار نیست
اتنا لحاظ رکھو کہ اس وادی میں ہر طالب کا ایک مقام ہے جہاں سے اجازت اور
دستوری کے بغیر بالاتر مقام پر پہنچنا ممکن نہیں :
ہر نفر را بر طولیہ خاص او
بستہ اندر جہان جستجو

منتصب بر ہر طور بلکہ رائے
تم تو طلب اور جستجو سے کام رکھو، یہی تمہیں تمہاری منزل مقصود پر پہنچائے گی؛
در طلب زن دانتا تو ہر دو دست کہ طلب در راہ، نیکو رہبرست

مولانا کے سلوک میں اتباع شریعت کی بڑی اہمیت ہے
اتباع شریعت بلکہ یہی تنہا شاہراہ ہے جو منزل تک جاتی ہے؛

شاہراہ باغ جاہل شریعت اوست باغ دبستانہاے عالم فرع اوست
شریعت کی اسل اور بنیاد ایمان ہے، اس کی سلامتی سب سے مقدم ہے،
اطاعت اور فرماں برداری اس کے محافظ اور چوکیدار ہیں، ان کے بغیر
ایمان سلامت اور محفوظ نہیں رہ سکتا؛

نقدِ ایمان را بطاعت گوشتدار شازروے حق نگردی شرمسار
چونکہ نقدت را نگہداری کنی ترص و غفلت را بردد یودنی
فرماں برداری اور طاعت کے نتیجہ خیز اور با ثمر ہونے کے لیے شوق و ذوق کی
چاشنی ضروری ہے؛

ذوق باید تا دید طاعات بر مغز باید تا دیدہ دازان شجر
دازد رے مغز کے گرد و تنہاں صورت بے جاں نہا شد جز خیال
اعمال کے لیے حسن نیت اور ارادہ خیر بہت ضروری ہیں بلکہ نیت کی اہمیت خود
عمل سے بھی زیادہ ہے :-

سید الاعمال بالنیات گفت نیت خیرت سے گلہا شگفت
نیت مومن بود بہ از عمل اس چتیں فرمودہ سلطان دول

۱۔ متفق علیہ عن عمر بنہ یارۃ و انما و فی بیح ابن حبان بدو نہا تمیز ص ۲۹۔
۲۔ الطبرانی من حدیث سہل بن سعد من حدیث النواس بن سمان و کلاہما ضعیف۔

اطاعت اور فرماں برداری یہی ہے کہ باری تعالیٰ کے احکام کی تعمیل کی جائے، اس کے منہیات سے پرہیز کیا جائے، اللہ کی یہی مضبوطی ہے، اس کو پکڑے بغیر اوپر چڑھنا دشوار ہے :

دست کورانہ بحبل اللذرن جزبام ونبہ یزدانی متن
احکامِ خدا اور سنتِ رسول کو دانتوں سے پکڑے بغیر جسمانی بندشوں سے رہائی نہیں ہو سکتی

دست را اندر احد احمد بنزن اے برادر وارہ از بوجہل تن
اس رستے کی تاریکیوں کو نورِ نبوت ہی دور کر سکتا ہے، براہِ راست حاصل کرو
یا بواسطہ۔ ماہ اور ستارے دونوں ایک ہی آفتابِ عالم تاب سے منور ہیں
ماہ رسالت کی ہی روشنی چاروں طرف بکھرے ہوئے تاروں میں ہے :

نورِ خواہ از مہ بچو خواہی ز خور نور مہ ہم ز آفتاب ست اے پسر
مقتبس شوز و دچوں یابی نجوم گفت لے پیبر کہ اصحابی نجوم
یہ سب تیاریاں ہیں، حقیقی دست گیر عنایت اور فضل ہے اس میں شیطان بھی
در انداز نہیں ہو سکتا :

ذرۃ سایہ عنایت بہتر ست از ہزاراں کوشش و طاعت پرست
زانکہ شیطان خشت طاعت بہ کند گرد و سد نشست خود را رہ کند
با عنایت او ندارد ز ہرہ تاب سازد خوشتن را بہرہ
خدا اور خاصانِ خدا کی عنایت اور توجہ کے بغیر فرشتہ بھی محروم رہتا ہے
اور اس کی اطاعت دھری کی دھری رہ جاتی ہے :

بے عنایات حق و خاصانِ حق گر ملک باشد سیاہ سنش ورف

لے المشکوة عن عم -

اس راہ کی ہر گھاٹی اور ہر موڑ پر بھوت پریت ہیں جو اپنی طرف پکار پکار کر بلا رہے ہیں۔ ان کو خاموش کرنے کا طریقہ ذکر کی کثرت ہے۔

ذکر حق کن بانگ غولاں را بسوز چشم چوں نرگس ازیں کرگس بدوز
صبح کاذب را ز صادق و اشناس رنگے را بازداں از رنگ کاس
ذکر طالب کی افسردہ فکر میں گرمی بھر کر اس میں حرکت اور اہترار پیدا کر دیتا ہے
ذکر آرد فکر را در اہتراز ذکر را خورشید راں افسردہ ساز
وصول الی اللہ میں ذکر کی اگرچہ کوئی خاص اہمیت نہیں۔ اصل اہمیت جذب کو حاصل ہے۔ لیکن جذب کے بھروسے پر ذکر و شغل چھوڑ دینا ایک مطلق کارنامہ ہے اور دعوائے عشق و جانبازی اور ساتھ ساتھ ناز و انداز، آپس میں میل نہیں کھاتے:

اصل خود جذب ست لیک اے خواجہ عاش کار کن، موقوف آں جذبہ مباش
زانکہ ترک کار چوں نازے بود ناز کے در خورد در جانبازے بود
عاشق جانباز کا فرض تو اتنا ہے کہ محبوب کے ہر حکم کی تعمیل کرے، ہر ممنوع سے دور رہے، محبوب قبول کرے یا رد:

نے قبول اندیش نے رد اے غلام امر را و نہی را مے بین مدام
جذب اچانک اور ناگہاں پیدا ہوتا ہے۔ غنچہ امید کھل جائے اور صبح
درختاں نمودار ہو جائے تو ان چراغوں کو بڑھا دو:

مرغ جذبہ ناگہاں پتہ دے عش چوں بدیدی صبح شمع انگہ بکشن
وادی طلب کو طے کرنے کے لیے نفسانی خواہشوں سے
ترکِ رذائل رہانی پانا اور دنیوی لذتوں سے دست کس ہونا ضروری ہے۔

ترک لذتہا و شہوتہا سخاست
 ہر کہ در شہوت فرد شد، بر سخاست
 این سخا شناخت از سر و بہشت
 واے او کہ کف چنیں شاخے بہشت
 عروۃ الوثقی است این ترک ہوا
 بر شد این شاخ جان را بر سما
 کام و دہن کے ذائقے عالم ملکوت کو نظروں سے اوجھل کر دیتے ہیں :
 این دہاں بر بند تا بنی عیاں
 چشم بند آں جہاں حلق و دہاں
 جاہ و مال کی محبت، عزت و آبرو کی خواہش شیطانی و سو سے اور باطن میں
 پیچھے ہوئے بھوت پریت ہیں جو راہ مستقیم کو بند کر کے غلط رشتے پر ڈال دیتے
 ہیں جہاں بر بادی ہی بر بادی ہے :

نام ہریک مے بر دغول اے فلاں
 تا کند آں خواجہ را از آ فلاں
 چوں رسد آنجا بہ بیند گرگ و شیر
 عمر ضائع، راہ دور و روز دیر
 چہ بود آں بانگ غول اے نیک خو
 مال خواہم، جاہ خواہم، آبرو
 از دروں خویش این آواز ما
 منع کن تا کشف کردہ و راز ہا
 تکبر، غرور، لاف زنی اور لغو گوئی سے بچے بغیر نجات بھی ممکن نہیں چہ جائیکہ
 بارگاہ ایزدی میں بار یابی :

سخوت و دعوی و کبر و ترہات
 دور کن از دل کہ تا یابی نجات
 حرص و آزدشمن ہیں؛ راہ سے بے راہ کر دیتے ہیں بشریعت نے ضرورتوں کا
 اندازہ مقرر کر دیا ہے اور میزان کھڑی کر دی ہے اس مقررہ اندازے سے
 زیادہ کی خواہش حرص و آرز ہے :

ہیں! ز حرص خویش میزان را مہل
 آزد و حرص آمد ترا خصم و مضل
 درگاہ الہی میں قدم رکھنے کے لیے طمع اور لالچ سے دور ہونا ضروری ہے :
 از طمع بیزار شو چوں راستاں
 تا نہی یا بر سر آں آستاں

حسد انسانی رذائل میں سب سے زیادہ قبیح رذلت ہے :
خود حسد نقصان و عیب بگیرست بلکہ از جملہ بدیہا بدترست
لیکن اس راہ کا جہاں تک تعلق ہے یہ سب سے سخت گھائی ٹہ ہے، حسد کے
ساتھ اس گھائی ٹہ کو سر کر لینا ممکن نہیں :

غبر زین صعب تر در راہ نیست اے ختنک آں کش حسد ہمراہ نیست
غضب اور شہوت آدمی کی نظر کو کج کر دیتے ہیں آدمی وحدت کے بجائے
اثینیت دیکھنے لگتا ہے، یکی درون میں بدل جاتی ہے :

ختم و شہوت مرد را حول کند نراستقامت روح را مبہول کند
اس راہ میں گستاخی اور بیباکی نامردی ہے اور اس کا انجام حسرت اور ناکامی
کے سوا کچھ نہیں :

برکہ بیباکی نند در راہ دوست رہزن مردان شر و نامرداوست
برکہ گستاخی کند اندر طریق گرد در اندر وادی حسرت عنسریق
بد بیتی دوسروں کے عیب نہ بچھتا نہیں بلکہ وہ اپنے عیب ہیں اور دوسروں میں
وہی منعکس ہوتے ہیں :

اے بدیدہ حال بدبروئے عم عکس حال تست آں، از عم مرم
مومنان آئینہ یک دیگر اندر این خبر می از پمیر آ و زند
مقدس اور پاک ہستیوں پر طعن و تشنیع کا انجام اپنی رسوائی اور ذلت ہے :
چوں خدا خواہد کہ پردہ کس درد میل او در طعنہ پاکال برد
ور خدا خواہد کہ پوشد عیب کس کم ز در در عیب معیوبان نفس

۱۔ ابو داؤد من حدیث ابی ہریرہ، و رواہ الطبرانی اسنی المطالب ص ۲۳۱۔

دوسروں پر ظلم و ستم روا رکھنا اپنے گرنے کے لیے کنواں کھودنا ہے۔ کمزوروں کا حامی خدا ہے:

برضعیفاں گرتو طلعمی می کنی داں کہ اندر قعر چاہ بے سنی
مرضعیفاں راتو بے خصمی مداں از نبی اذا جاء نصر اللہ بنحواں
غرض یہ کہ یوں تو انسان کے اندرونی اور باطنی عیب بہت ہیں جن سے راہ طلب
میں خلاصی پاؤ ضروری ہے لیکن ان سب کا سرچشمہ نفسِ باطن ہے، اُس پر
قابو پالینا سب سے رہائی حاصل کر لینا ہے:

نفسِ آست آن مادر بدخاصیت کہ فسادِ اوست در مہرناحیت
ہیں! بکش اورا کہ ہیر آں دنی ہر دم: قصد عزیزے مے کنی
نفس کشتی باز رستی زا غنڈار کس ترادشمن شماند درد یار
باری تعالیٰ کے لطف و کرم کے لائق بنانے کی پہلی
شرط ادب ہے:

اختیار فضائل

از خدا جو ہم توفیق ادب بے ادب محروم گشت از فضل رب
بے ادب تنہا نہ خود راداشت بد بلکہ آتش در ہمہ آفاق زد
طالبِ مولیٰ کا اس راہ میں قدم رکھتے ہی پہلا کام اپنے باطن کا تصفیہ اور تزکیہ
ہے، مایوسی کی کوئی وجہ نہیں، یہ خاکی وجود کیسا ہی تیرہ و تار یک ہو قابلِ جلا ہے
گر تنِ خاکی غلیظ و تیرہ است صیقلش کن راں کہ صیقل گیرہ است
برا بر نگرانی کی ضرورت ہے کہ کہیں پھر تیرگی نہ چھا جائے۔ اعمال اور ان کا رد عمل
سامنے رہنا چاہیے۔ اعمال کی جزا اور سزا کے لیے قیامت کا انتظار ضروری نہیں۔
نظر ہو تو جزا اور سزا یہیں دکھنی ہیں:

تو راقب باش بر احوال خویش نوش میں درد داد، و بعد از ظلم نیش

پس ہمیں جا خود جزاے نیکے بد میرسد باہر کسے چوں بنگرد
اس راہ کو طے کرنے کے لیے ہمت اور حوصلہ درکار ہے۔ رستہ صاف، ہموار اور
بے خطر نہیں ہے، آگے بڑھنے کے لیے محض نگرانی اور نگہداشت کافی نہیں،
رستہ تو برابر آگے کھلتا جاتا ہے۔

و رازیں افزوں ترا ہمت بود از مراقب کار بالا سر رود
کسبِ حلال کے بغیر علم و حکمت کے دروازے نہیں کھلنے۔ رقتِ قلب اور
عشقِ الہی نہیں پیدا ہوتے؛

علم و حکمت را یاد از کسبِ حلال عشق و رقت آید از کسبِ حلال
چوں ز لقمہ توحید بینی دوام ، جہل و غفلت را یاد از رادانِ حرام سے
بھوں اور گرسنگی خاصانِ خدا کا رزق ہے۔ اس سے پہرہ اندوز ہوتے رہنا چاہیے
جو ع رزقِ جانِ خاصانِ خداست کے زبون بچو تو بگنج گداست
شکم پُری کے لیے دوڑ دھوپ، گھبراہٹ اور پریشانی کم عقلی ہے۔ رزق تو خود
تیرے پاس پہنچے گا؛

از برائے غصہ بنان، سوختی دیدہ صبر و توکل دوختی
ہیں! توکل کن ملزماں پاوست رزق تو بر تو، ز تو عاشق ترست
اللہ کے غیظ و غضب سے محفوظ رہنے کے لیے اپنے غیظ و غضب کو دبانا اپنے لیے امان
نامہ حاصل کر لینا ہے؛

کظم غیظ است اے سپر خطِ امان ختم حق یاد آور و درکش عنان
عفو و درگزر کا بدلہ عفو اور درگزر ہے، باری تعالیٰ کے یہاں جزا میں بڑی
موشگافیاں کی جاتی ہیں، ان کے عفو میں ہی پناہ ہے؛
عفو کن تا عفو یابی در جزا مے شکا فردو، قدر اندر سزرا

موشگافانِ قدر را ہوش دار قصہ مارا تو نیکو گوش دار

اخلاص اور ظاہر و باطن کی یکسانی نجات کو یقینی بنا دیتے ہیں ؛
ظاہر و باطن اگر باشند یکے نسبت کس را در نجات او شکے

توکل ہاتھ پانوں توڑ کر بیٹھ رہنے کا نام نہیں بلکہ جدوجہد اور کسب و عمل میں
خدا پر بھروسہ سا کرنا اور انجام کو اس کے سپرد کرنا ہے۔ توکل عمل میں ہے بے عملی
میں نہیں، "اگر توکل میکنی در کار کن"، باری تعالیٰ کی محبوبیت حاصل کرنے کے
لیے کسب میں توکل ضروری ہے :

در توکل جہد و کسب اولیٰ ترست تا حبیب حق شوی، این بہترست

جہد کن، جدی نہمانا وارہی ورتو از جہدش بمانی، ابلہی

شکر، بارگاہِ محبوب تک پہنچنے کا ذریعہ ہے۔ باری تعالیٰ کی نعمتیں غفلت کا
باعث ہو سکتی ہیں۔ اس غفلت کا علاج اس کی پے پے نعمتوں کے مقابلے
میں پے پے شکر گزاری ہے :

شکر جان نعمت و نعمت چو پوست ز انکہ شکر آرد تر اتا کوے دوست

نعمت آرد غفلت و شکر، انتباہ صید نعمت کن بدام شکر شاہ

خموشی اختیار کرنا اور زبان پر قابو رکھنا چاہیے، زبان کے بجائے دستِ سخا
کو کھلا رکھو :

لب بہ بند و کف پر ز رکشا سخیل زن بگزار، پیش آور سخا

توبہ اور انابت اس لیے ضروری ہیں تاکہ سیئات محو ہو جائیں اور حسنات
میں اضافہ ہو کیونکہ بغیر توبہ اور انابت چھوٹے سے چھوٹا گناہ بھی بے سزا
کے نہیں چھوڑا جائے گا اور توبہ اور انابت خود عمل خیر سے جس کی جزا بھر پور
ملے گی :-

تو بہ کن مردانہ سر آدر بہرہ کہ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ أُبْرَةٍ
 گریہ و زاری باری تعالیٰ کی بجز خود و سخا کو جوش میں لانے کا سب سے زیادہ موثر
 ذریعہ ہے، گریہ و زاری کے بغیر "بجز بخشش ورنے آید جوش" پھر اس بارگاہِ
 عز و جلال میں باریابی کے لیے بھی گریہ و زاری درکار ہے!

کام تو موقوفِ زاریِ دلست بے تضرع کامیابی مشکلست
 سالک کو کسی لمحے خوف و رجا سے خالی نہ ہونا چاہیے۔ ہر دم اس کے غضب سے ڈرتا ہے
 وہ غلط کاریوں سے محفوظ نہیں اور باری تعالیٰ عادل اور بے نیاز۔ ساتھ ساتھ
 وہ رحیم اور اپنے بندوں پر شفیق بھی ہے اس لیے کسی وقت امید کا دامن نہ چھوڑنا
 چاہیے۔ باری تعالیٰ کی رحمت ضعیف اور گناہ گار بندے کا بہت مضبوط سہارا ہے
 سالک کی تربیت میں خوف و رجا کو بڑا دخل ہے۔

حق ہی خواہد کہ ہر میر و اسیر بارجا و خوف باشند و خذیر
 این رجا و خوف در پردہ بود تا پس این پردہ پروردہ شود
 پرہیزگاری، احتیاط اور تقویٰ کو زندگی کا اصول بنا لینا چاہیے، دنیا و آخرت
 کی کامیابی تقویٰ اور احتیاط پر موقوف ہے:

کار تقویٰ دار و دین و صلاح کہ از و باشد بدو عالم صلاح
 تقویٰ سے طالب کے وقار میں اضافہ ہوتا ہے جس پر باری تعالیٰ کی ہیبت طاری
 ہوتی ہے اس کی ہیبت پوری دنیا پر طاری رہتی ہے۔

ہر کہ ترسید از حق و تقویٰ گزید ترس از روی جن دانش و ہر کہ دید
 اس راہ کے چلنے والوں کے نزدیک ریاضتوں اور
ریاضت و مجاہدہ مجاہدوں کی غیر معمولی اہمیت ہے۔ روح کا نشوونما
 نین سے بے تعلقی پر موقوف ہے۔ نفس کی توجہ تن پر مرکوز رہتی ہے، جب تک

نفس پر قابو نہ ہوتو تن سے تعلق منقطع نہیں ہوتا، نفس پر قابو پانے کا ایک ہی طریقہ ہے اور وہ ریاضت و مجاہدہ ہے۔ ریاضت و مجاہدہ سے روح میں بالیدگی آتی ہے اور نفس کی گرفت سست ہو جاتی ہے۔ جسمانیت سے تعلق میں کمی آتی ہے تو روحانیت سے رشتہ مضبوط ہو جاتا ہے :

ایں ریاضتہاے درویشیاں چہ راست کاں بلا برتن بقاے جا نہاست
مردن تن در ریاضت زندگی سست رنج اپن تن روح را پانیدگی سست
ریاض و مجاہدہ ہی ایسی مقراض ہے جس سے اشد تر تن باریک ہو کر سوزن وحدت کے تنگ سوراخ میں دراسکتا ہے۔ روحانیوں کی مجلس میں شریک ہونے کے لیے روحانیت درکار ہے نہ کہ جسمانیت :

رشتہ را باشد سوزن ارتباط نیست در خور با حمل سم الخیاط
کے شود باریک ہستی جسمل چیز بمقراض ریاضات و عمل
ریاضت و مجاہدہ اس آہنی جسم کا رنگا رنگا دور کرتے ہیں۔ رنگا دور کیے بغیر جسم کی صیقل نہیں ہوتی۔ جسم صیقل ہو کر آئینہ بن جاتا ہے تب ہی خود اپنی ذات کا مشاہدہ ہوتا ہے :

ہمچو آہن ترا ہنی بیزنگ شو در ریاضت آئینہ بے رنگ شو
خویش را صفائی کن از اوصاف خود تا بہ بینی ذات پاک صاف خود
ریاضت و مجاہدہ راہ سلوک کو متور کرتے ہیں۔ اس تا ریک اور پہ خطر رستے کو روشنی کے بغیر طے کرنا آسان نہیں :

جہد کن تا نور تو رخشاں شود تا سلوک و خدمت آساں شود
ترک ردائل، اختیار فضائل، شریعت کی پابندی،
شیخ طریقت اعمال و اشغال اور مجاہدے سے ضروری ہیں لیکن

ان سب میں شیخ طریقت کی نگرانی لابتہ ہے۔ اس ہولناک وادی میں یہ پُرخطر سفر، ہر ہر قدم پر راہ و رسم منزل سے باخبر شیخ کی نگہداشت کا محتاج ہے۔ شیخ طریقت کا ہاتھ پکڑنے بغیر سلوک طے کرنے کی ہمت کرنا خوفناک جسارت ہے۔ یہ بے جا حوصلہ مندی فائدہ کجا نقصان پہنچا سکتی ہے :

پیر را بگزیں کہ بے پیراں سفر ہست بس پر آفت و خوف و خطر جن رستوں پر بار بار سفر ہوتا رہا ہے اُن پر بھی بغیر رہنا اور ہدف کے سفر کرنا پریشانیوں اور دشواریوں کا باعث ہے پھر ایسی راہ پر سفر جس کا پہلے سے کوئی تجربہ نہیں کتنی پریشانیوں اور دشواریوں میں مبتلا کر سکتا ہے :

پس رہے را کہ ندیدستی تو یاسح . ہیں ! مرو تہنا، نہ رہ بر سر مہلج
ہر کہ از بے مرشد نے در راہ شد . اور غولان گراہان دو چار شد
بڑے بڑے چالاک اور زیر کون کو یہ غولان راہ بے راہ کر چکے ہیں پھر تمھاری کیا حیثیت ہے :

غولت از رہ افگند اندر گرتند از تو د را ہی تدریں رہ بس بدند
شاد و نادراگر کوئی طالب اس راہ پُرخطر کو تنہا قطع کر لیتا ہے تو حقیقت یہ ہے کہ وہ تنہا نہیں قطع کرتا، شیخ وقت کی مدد در پردہ اس کے ساتھ ہوتی ہے ۔

ہر کہ تنہا، نادراں رہ را برید ، عم بعون ہمت پیران رسید
دست پیر از غائبان کوتاہ نیست دست او جز قضیہ اللہ نیست
یہ بزرگ غیر متعلق طالبوں کا لحاظ رکھتے ہیں اور متوجہ رہتے ہیں تو متعلق لوگوں پر ان کی توجہ کا کیا عالم ہوگا :
غائبان را چوں جنیں خلعت و بند حاضران از غائبان لاشک بہ اند

غائبانِ راجوں لوالہ میدہند پیشِ مہماں تاچہ نعمتہا نہند
یہ بزرگ اکسیر کا حکم رکھتے ہیں۔ گھڑی بھر کی ان کے ساتھ معیت کا یا ملپٹ دیتی
ہے تو ان کی نگہداشت کیسے کیسے فائدے رکھتی ہوگی اور طالب کو کیسے کیسے مدد
پہنچا دے گی :

یک زمانے صحبت با اولیا بہتر از صد سال بودن در تقا
گم تو سنگِ صحرہ و مرمر شوی چوں بصاحب دل رسی گوہر شوی
اور یہ تو روزمرہ کا عام تجربہ ہے جس سے کسی کو انکار کی گنجائش نہیں کہ :
صحبتِ صالح ترا صالح کند صحبتِ طالح ترا طالح کند
ہاں، کسی کے ہاتھ میں ہاتھ دینے سے پہلے دیکھو کھال بہت ضروری ہے۔ اچھی طرح
چاچھ کر لینی چاہیے کہ شیخ محض مدعی ہے یا واقعی وہ عارف باللہ اور رہبری کے
لائق ہے۔ رمبروں کے بھیس میں رہن بھی ہیں :

چوں بسے ابلیس آدم روئے ہست پس بہر دستے نشاید داد دست
زانکہ صیاد آورد بانگِ صغیر تا فریبِ مرغ را آن مرغ گیر
جو رہنمائی کا دعویٰ کر رہا ہے اُس کا باطن روشن ہے یا نہیں ؛ اس کی معیت سے
تم اپنے اندر روشنی محسوس کر رہے ہو یا نہیں۔ اس میں گرمی اور حرارت ہے یا نہیں
اس کی ہم نشینی تم میں حرارت اور زندگی پیدا کر رہی ہے یا نہیں۔ شراب معرفت
کی خوشبو اُس کے منہ سے پھیل رہی ہے یا بادۂ سرخوش کی بدبو فضا کو آلودہ کر رہی
ہے :-

کار مرداںِ روشنی و گرمی ست کار دونوں حیلہ و بے شرمی ست
آں شرابِ حق ختمش مشکناں بادۂ راختش بود گند و عذاب
ایسے مدعیانِ مشیخت جن میں نہ خدا شناسی کا شاہدہ نہ باطنی تاثیر کا ثبوت اور دعوت

تو انبیا سے زیادہ پرشور:
 از خدا بوعے نہ اورانے اثر
 دعوتش افزوں تر نیت و لوالبتشر
 ان سے ارادت عام حالات میں عمر کا ضائع کرنا ہے۔ آخر میں بات کھلی بھی تو
 بے فائدہ:

چومکہ پیداگشت کو چیزے نبود
 عمر طالب رفت، آگاہی چہ سود
 ایسا بہت کم ہوتا ہے کہ کچھ طالب اپنی حسن نیت اور ذاتی استعداد سے مقصد
 پر پہنچنے میں کامیاب ہو جائیں، یہ گویا غور و فکر اور دیکھ بھال کے بعد خلافت
 سمت قبلہ، قبلہ سمجھ کر نماز پڑھ لینا ہے:

لیک نادری طالب آید کنز فروغ
 در حق او نافع آید آں دروغ
 او بقصد نیک خود جلے رسد
 گرچہ جاں نداشت آں آب جسد
 چوں تخری در دل شب قبلہ را
 قبلہ نے و آں نماز او ادا
 ایسی تا در مثالوں پر اعتماد کر کے ارادت میں بے احتیاطی نہ برتنا چاہیے۔
 شیخ کے ہاتھ میں ہاتھ دیدینے کے بعد سب سے پہلی شرط یہ ہے کہ کبر و غرور
 چھوڑ کر اس کے سامنے عاجزی اور فروتنی اختیار کی جائے:
 پس لباس کبر بیروں کن ز تن
 ملبس دل پوش در آموختن
 یہ بزرگ شاہانہ مزاج رکھتے ہیں اور ملوکانہ عز و نخوت۔ دنیا سے غلامی اور
 چاکری کی توقع کرتے ہیں:

نخوتے دارند و کبرے چوں تنہان
 چاکری خواہند از اہل جہاں
 ان کے سامنے خاموشی اور مسکنت سے پیش نہیں آؤ تو ان سے فیض نہیں
 پہنچتا:

ابن رسولان ضمیر رازگو
 مستمع خواہند اسرافیل خو

جہاں تک عام ادب و احترام کا تعلق ہے وہ اس راہ کی ضروری شرط ہے لیکن مشائخ کے لیے خاص ادب اور غیر معمولی احترام درکار ہے، جب تک ان کے مناسب عزت و احترام ملحوظ نہیں رکھو گے ان سے فائدہ نہیں حاصل ہوگا:

تا ادبہا نشان بجاگہ ناورسی

از رسالت شان چگونہ بر خوری

کے رسانند آں امانت رابتو

تا نباشی پیش شان راکع دو تو

ہر ادب شان کے ہی آبد پسند

کا مدند ایشاں ز ایوان بلند

یہ بزرگ تو دل میں چھپے ہوئے بھیدوں کو بھی جانتے ہیں بلکہ بیم و امید کی طرح

تمہارے دلوں میں پیرے ہوئے ہیں:

چوں رجا و خوف درد لہارواں

نیست مخفی بروے اسرار نہاں

اس لیے ان کے سامنے دل کی نگہداشت بھی ضروری ہے۔ ان کا احترام یہ ہے

کہ دل کے اندر ایسا خیال نہ آنے پائے جو ان کی عزت اور شیخت کے خلاف ہو:

دل نگہدار بیدارے بے حاصلان

در حضور حضرت صاحب دلال

پیش اہل تن ادب بر بظاہر ست

کہ خدا ز ایشاں نہاں راسا ترست

پیش اہل دل ادب بر باطن ست

زانکہ دل شان بر سر اتر فاطن ست

اور اپنے آپ کو پوری طرح شیخ کے سپرد کر دینا چاہیے۔ اس کے کسی حکم سے تشریح

نہ کرنی چاہیے:

چوں گرفتت پیر ہیں تسلیم شو

ہمچو موسیٰ زیر حکم خضر رو

اُس کی اچھی بری سب اٹھاؤ:

سست و ریزندہ چو آب و گل مباحث

چوں گزیدی سیر نازک دل مباحث

تا کند بر جملہ میرانت امیر

نرم گوید سخت گوید خوش بگیر

تا کند بر جملہ میرانت امیر

ریا کاری کے بغیر اس کے ہر فعل کو صبر اور خندہ پیشانی سے دیکھتے رہو ورنہ

کہیں وہ تمہیں دور باش نہ کہدے :
 صبر کن بر کار خضرائے بے نفاق
 اس کے فعلوں کو حلال و حرام یا زشت و خوب کے عام پیمانوں سے نہ بنا پو :
 گر چہ کشتی بشکند تو دم مزین
 اس کا ہاتھ خدا کا ہاتھ ہے، وہ جو کر رہا ہے خدا کر رہا ہے اور خدا کے کاموں کو
 حلال و حرام یا اچھا برا کہنے کا کس کو حق ہے :

دست اور حق چو دست خویش خواند
 دست حق میراندش، زندش کند
 تا ید اللہ فوق ایدیم براند
 زندہ چہ بود، جان پائیدش کند
 حلال و حرام کا ذکر کیا، جہاں وہ ہے وہاں کفر و ایمان تک کی بحث نہیں کفر
 و ایمان تو رنگ اور پوست ہیں اور وہ سر سر مغز و معنی :

کفر و ایمان نیست آن جائیکہ اوست
 کفر تو یہ ہے کہ شیخ کے ایمان پر شک کیا جائے جیسے کہ یہ موت ہے کہ شیخ کی
 جان سے بے خبری برتی جائے :

کیست کافر، غافل از ایمان شیخ
 کیست مردہ بے خبر از جان شیخ
 شیخ کا کام طالب کی تربیت کرنی ہے۔ مولانا کے نزدیک اس تربیت کو قول و عمل
 سے زیادہ تعلق نہیں کہنا اور کرنا علوم و فنون میں بکار آمد ہیں۔ فقہ میں صحبت
 کی اہمیت ہے، شیخ کی توجہ اور جذبہ درکار ہیں :

علم آموزی، طریقہ قولی ست
 فقر خواہی، آں بصیبت قائم ست
 حرفت آموزی، طریقہ فعلی ست
 نے زبانت کارے آید نہ دست
 بزرگوں کے باطن میں جو انوار اور تجلیات ہیں ان کو جاننے بلکہ محسوس کرنے کا
 نام فقر ہے اور یہ قبیل و قال یا کتابوں اور بیاضوں سے حاصل نہیں ہوتا۔ یہ دل

میں اترتے ہیں:

دانش افوارست در جان رجال نے زراہ دفتر و نے قیل و قال
یہ جان سے جان حاصل کرتی ہے زبان یا کتابوں سے دماغ اخذ نہیں کرتا:
دانش آن راستا ند جان زجاں نے زراہ دفتر و نے از زبان
سالک کا دل اگر ان اسرار رموز کا دفتر بن گیا ہے اور اس کو سب محفوظ اور اس
کے سامنے سب کا حضور ہے تو یہ فقر نہیں فن ہے، رازدانی نہیں سخن دانی ہے:
در دل سالک اگر بہت آن رموز رمز دانی نیست سالک ہنوز
یہ اسرار و رموز جب تک محسوس نہ ہو جائیں اور نور جاں آن کو دل میں منور نہ
کر دے فقر کا دروازہ نہیں کھلے گا:

تادش را شرح آن سازد ضیا پس الم نشرح بفرما ید خدا
کہ درون سینہ شرحت دادہ ایم شرح اندر سینہ ات بہادہ ایم
ایسی حالت میں عام طالب کے لیے کس طرح ممکن ہے کہ بغیر شرح صدر کے اس کو
کچھ حاصل ہو۔ شیخ کا باطنی فیض ہی طالب میں باطنی اسرار و رموز کو منور کر کے
اس کے سینے کو کھول دیتا ہے۔

وادی عشق

سلوک کا دوسرا مرحلہ سچا اور حقیقی عشق ہے۔ اسے اس راہ کا یہ بہت سخت

۱۔ مولانا نے ایک غزل میں عشق کے دس مقام قرار دیے ہیں: ادب، تمس و بیم و دیدہ تمناک،
تقویٰ، صبر، تقدیم، سخاوت، علم، مسکنت، عرفان اور دسواں میاکی۔ ملاحظہ ہو
صاحب المثنوی از قاضی تلمذ حسین ص ۳۹۹ - ۴۰۰۔

مرحلہ ہے۔ یہ خود سراسر آگ ہے اور اس کے راہی کی ہر سانس شعلہ ہے۔
 آتش ست اس بانگِ نائے ونسیت باد ہر کہ اس آتش نندار ونسیت باد
 یہ شعلہ لپکتا ہے تو معشوق کے سوا ہر شے کو جلا کر خاک کر دیتا ہے؛
 عشق آں شعلہ است کہ چوں برفِ فروخت ہر چہ جز معشوق باقی جملہ سوخت
 آدمی کی کیا حقیقت ہے سمندروں کو آبِ بالی کر رکھ دیتا ہے، پہاڑوں کو ریگ
 کی طرح پیس ڈالتا ہے۔ آسمان کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیتا ہے اور زمین میں
 لرزہ ڈال دیتا ہے؛

عشق جو شد بجز راما ندر دیگ عشق ساید کوہ راما ندر دیگ
 عشق بشکافد فلک را صد شکاف عشق لرزاند زمین را از گزاف
 یہ ایسا سودا ہے جس کے بعد کوئی سودا نہیں رہتا، نہ جسمانی نہ نفسانی؛ سب کو
 اپنی آگ میں بھسم کر دیتا ہے؛

شاد باش، اے عشق خوش سوداے ما اے طیب جملہ علتہائے ما
 اے دواے نخوت و ناموس ما اے تو افلاطون و جالینوس ما
 ہر کر اجامہ ز عشقے چاک شد اور حرم و عیب کلی پاک شد
 گر یہ وزاری اس مرض کی خاص علامت ہے، آنکھیں نہیں، اس بیماری میں دل
 روتا ہے؛

عاشقی پیداست از زاری دل نیست بیماری چو بیماری دل
 عام بیماریوں کے برخلاف اس میں ایک خاص ندرت ہے کہ یہ اسرارِ الہی کا آئینہ
 ہے۔

علت عاشق ز علتہا خداست عشق اصرط لابل اسرار خداست
 عشق کے اس ہوش کو عاشق بے ہوش ہی محسوس کر سکتا ہے، باہوش کے بس

کی بات نہیں :

محرم اپی ہوش جز بہوش نیست مرزبان را مشتری جز گوش نیست
عشق شرح و بیان کی چیز نہیں، جو کچھ کہا جائے حقیقت اُس سے بہت بالاتر ہوتی
ہے :-

ہرچہ گویم عشق را شرح و بیان چوں لعشوق آیم مچل باشم از ازاں
زبانى روشنى پڑتی ہے لیکن خود عشق کی بے زبانی کہیں زیادہ روشن ہے :
گرچہ تفسیر زباں روشن گریست لیک عشق بے زباں روشن ترست
یہ اپنی وسعتوں اور گہرائیوں کی وجہ سے گفت و شنید کے پیمانوں میں نہیں سما سکتا
سمندر کے قطرے کون گن سکتا ہے، پھر عشق کا سمندر دنیا کے ساتوں سمندر
میں کبھی اس کی برابری نہیں کر سکتے

درنگی عشق درگفت و شنید عشق دریا ہست قعرش نا پدید
قطرہائے بحر را نتواں شمرد ہفت دریا پیش آں بحر سن خورد
عاشق کی زندگی یہ ہے کہ دن رات غم عشق میں گھلتا ہے، دن رات ختم ہو جاتے ہیں
اور عشق کی آگ نہیں ختم ہوتی۔ عاشق کو اسی زندگی میں لطف آتا ہے۔ اگر یہ سوز
ہے تو سب کچھ ہے :

در غم ما روز با بیگانہ شد روز با با سوز با ہمراہ شد
روز با گر رفت، گوارو، باک نیست تو ہماں، اے آنکہ چوں تو پاک نیست
عاشق کی غذا فقط عشق ہے، ہستی کا بندھن اس کے لیے کوئی قیمت نہیں رکھتا،
عشق اُس سے کہیں زیادہ قیمتی ہے :

عشق، ناں بے ناں عدائے عاشق است بند ہستی نیست ہر کو صادق است
انہیں ہستی سے کوئی سروکار نہیں، سرمایہ ہستی نہ رکھتے ہوئے عشق،

گویا سود ہی سود ہے اور بغیر اصل کے :

عاشقاں کا رنہود باوجود عاشقاں راہست بے سرمایہ سود
پھر جسم کی ان کے لیے کیا اہمیت ہے، ہزار جسم ہوں تو ان کے لیے تنکا عشق الہی
ان کی غذا، ان کو مادی غذاؤں کی کیا حاجت :

عاشقے گز عشق یزدان خور دقوت صد بدن پیشش نیرز و ترہ توت
عشق کا پہلا مطالبہ سر کا تذرانہ ہے۔ حضرت اسماعیل کی طرح سر سامنے رکھ دو
اور ہنسی خوشی جان قربان کر دو۔ محبوب کے ہاتھوں عاشق کا قتل، اس سے
بڑی خوشی اور کیا ہوگی :

ہمچو اسمعیل پیشش سربہ شاد و خنداں پیش تنغیش جاں بدہ
عاشقاں جام فرح انگہ کشند کہ بدست خویش خوباں شان کشند
عشق کا ایک درجہ یہ ہے کہ اپنے عکس کے بجائے معشوق کا عکس دیکھے، حور سامنے
ہو تو حور کے بجائے محبوب نظر آئے :

از قدح گر در عطش آبے خورند در درون آب حق را ناظرند
صورت عاشق چو فانی شد درو پس در آب اکنون کرابیند بگو
حسن حق بیند اندر روے حور ہمچو نہ در آب از صنع غیور
پھر اس درجے سے بھی گزر جانا ہے اور اب عشق ہی عشق رہتا ہے، اپنے سوا
ہر شے کو کھا لیتا ہے۔ پوری کائنات، چہ دنیا و چہ دین اس کی چو پنچ کا ایک
دانہ ہے۔

ہر چہ جز عشق ست شد با کول عشق دو جہاں یک دانہ پیش نول عشق
اس کے بعد صرف محبوب رہتا ہے اور ہر شے فنا ہو جاتی ہے۔ حق کے سوا ہر معبود
بلکہ ہر موجود محو ہوتا ہے :

تیسخ لادرتقل غیرحق براند درنگر، زراں پس کہ بعد لاجہ ماند
 ماند الا اللہ باقی جملہ سوخت شاد باش اے عشق، شرکت سوز رفت
 عاشق کی صورت پردہ ہے واقع میں معشوق ہی معشوق ہے۔ عاشق کی زندگی
 تو معشوق کی زندگی میں محو ہو گئی؛ معشوق بول رہا ہے، معشوق کے بال و پر
 فرم پرواز ہیں ورنہ عاشق تو مرغ بے بال و پر ہے؛
 جملہ معشوق ست و عاشق پردہ زندہ معشوق ست و عاشق مردہ
 چوں نباشد عشق را پرواے او او چومرغے ماند بے پر، وائے او

وادی معرفت

سلوک کا تیسرا مرحلہ باری تعالیٰ کی معرفت ہے۔ اس وادی کی وسعتوں کی
 کوئی حد اور نہایت نہیں، راہ ہی راہ ہے، دیوان اور ایوان نہیں۔ چلنے والوں کی
 قطاریں ہیں یا تھک کر بیٹھ جانے والوں کے پڑاؤ۔ نہ صدر نہ صدر نشین۔ سرتہ
 ہی مسافت اور وہی منزل، راہی صدر اور بالانشین؛
 بے نہایت حضرت ست اس بارگاہ صدر را بگذار، صدر نشست راہ
 تجلیوں اور انوار کی کوئی انتہا نہیں، لمحہ بہ لمحہ نوبہ نوبہ؛ ایک سے ایک بالاتر،
 خوب تر اور عجیب تر؛

چوں گزشتنی زراں دگر تو ترسد آں یکے بالاتر ازوے درسد
 سلوک کی غایت وصول ہے لیکن وصول کے بعد سیر ہی سیر ہے جس کا کوئی آخر نہیں
 نہ سر نہ پاؤ، وسعت ہی وسعت، ایک کو دوسرے کی خیر نہیں، نہ کسی کی مسرت

کی وجہ معلوم نہ کسی کی حیرانی کے سبب کا پتہ، سب ایک دوسرے سے بے تعلق،
 ہریکے از حالِ دیگر بے خبر ملک با پہناوے پاپان و سر
 ایں دریاں حیراں کہ اواز چسپت خوش و اں دریاں خیرہ کہ حیرت چسپنتش
 نہ رستوں کی کوئی محدود تعداد نہ نزدیکوں اور سیڑھیوں کی کوئی مقرر شمار، سب کا
 رخ بالا کی طرف:

نزدیک پہنائیست پنہاں درجہاں پایہ پایہ تا عنانِ آسماں
 ہر جماعت کا ذوق انگ اور اس کا رخ الگ، جیسا ذوق ویسی نزدیکوں اور سیڑھی
 اور اسی کی طرف اس کی سیر:

چشم ہر قومے بسوے ماندہ است، کان طرف یک روز ذوقے راندہ است
 ہر سیر کی منزل جدا، ہر عروج کی معراج دو عمری:

ہر گمرہ را نزدیک ہانے دیگر ست ہر روش را آسمانے دیگر ست
 عرفان کے اس ناپیدا کنار اور بے تحاشہ سمندر میں سیاحتی کی حد پیراک کی اپنی
 سکت پر موقوف ہے اور یہ سکت محدود ہے۔ اس حد سے زیادہ کی تمنا، آرزوے
 خام ہے، پہاڑ کو اس کی جگہ سے اکھیر دنیا تک کے بس کی بات نہیں:
 آرزو مینخواہ لیک اندازہ خواہ ہر تباہ کوہ را یک برگ کاہ

وادی استغنا

سلوک کا چوتھا مرحلہ استغنا ہے۔ اس وادی میں قدم قدم پر خطرہ ہے
 بارگاہ بے نیاز، نہ وہاں کسی کا عجز درکار، نہ کسی کی بندگی کی حاجت، نہ کسی
 کا ڈر نہ کسی سے لالچ۔ قوموں کی قومیں تباہ و ہر باد کردی گئی، بڑے بڑے
 متکبر اور باجبروت شاہنشاہوں کا تختہ الٹ دیا گیا:-

درنگہ احوال فرعون و ثمود
 قوم لوط و قوم صالح، قوم ہود
 حال نمودِ ستمگرہ درنگہ
 در مال قوم نوح افکن نظر
 نابدانی حق سمیع ست و علیم
 فارغ ست از ترس و امید باک و ہم
 ہزار ہا اسرائیلی بچے قتل ہو گئے اور حضرت موسیٰ کی دشمن کے گھراس کی آنکھوں
 کے سامنے پرورش ہوتی رہی :

صد ہزاراں طفل میکشت از برون
 خصم اندر صدر خانہ در درون
 تیرہ و تار یک خاک کا پتلا علم کے جھنڈے ساتویں آسمان پر گاڑ دے اور نور
 مصطفیٰ سے بنے فرشتے جن کا اوڑھنا بچھونا، کھانا پینا تسبیح و تہلیل، جن کی
 زندگی اطاعت و فرماں برداری، شکست کھا جائیں، نام و ناموس خاک میں
 ملائیں، اُس بارگاہِ عز و استغنا میں کوئی جنبش نہیں :

آدمِ خاکی ز حق آموخت علم
 نام و ناموس ملک را در شکست
 تا بہ ہفتم آسماں فروخت علم
 کوری آنکس کہ با حق در شکست

ابلیس اپنے علم و فضل اور عبادت و ریاضت کی بدولت معلم ملکوت، بلعم باعور
 کے علم و عمل کا کون حریف لیکن اس بارگاہِ بے نیازی میں ناز کی کہاں گنجائش
 کوئی اپنے علم و عمل پر نازاں، کوئی اپنی آتشیں آفرینش پر مغرور، سب عبادتیں
 اور ریاضتیں منہ پر مار دی گئیں، علم و فضل ٹھکرا دیے گئے ۔

صد ہزاراں سال ابلیس لعین
 پنجہ زد با آدم از ناز کیہ داشت
 بود ز ابدال و امیر المومنین !
 گشت رسولِ ہجرت گسرت چاشت

بلعم باعور دنیا بھر کا مقتدا اور مطاع، ذرا سے غرور میں بساط پلٹ دی
 گئی، دولت و خواری سے دھتکار دیا گیا :

بلعم باعور را خلق جہاں
 سغبہ شد مانند عیسیٰ زماں

پنچہ زوہاموسی از کبر و کمال
آپنچناں شد کہ شنیدستی توحال
یہی دو نہیں، دنیا میں لاکھوں ابلیس اور ہزاروں بلعم ہوئے اور ہیں لیکن اُس
بارگاہِ صمدیت سے مردود ہو گئے :

صد ہزار ابلیس و بلعم در جہاں
ہمچنین بو دست پیدا و نہاں
پھر اُس بارگاہِ بے پروا میں استحقاق اور بے استحقاقی بھی حق نہیں :
لیک حق اصحاب و ناصحاب را
در کشاد و برد تا صدر سرا
با کشتن نامستحق و مستحق
معتقانِ رحمت انداز بندرق
غیر یار اور اپنے غیر، نہ اس سے میگانگی نہ اُس سے بے گانگی :

اے بکر وہ یار بہراغیار را
وے بدادہ خلعت گل خار را
ایسی پُر خطر وادی کو سر کر لینا کس کی مقدرت ہے، اس مرحلے سے گزار
دینا اُسی کی عنایت کا کام ہے اگر اُس کی دست گیری نہ ہو تو خود مجاہدے
اور ریاضتیں فتنہ اور عذاب :

یک عنایت بہ ز صد گون اجہتاد
جہد را خوف ست از صد گون فساد
مولانا کا استغنا، انانیت، کبر اور بغاوت و سرکشی کے مقابل ہے، حمت
و شفقت سے قرین : یہ کرم ہے قہر میں مستور۔ یہ خلاف ازس شیخ عطار
کی وادی استغنا ہمہ بے نیازی اور ہمہ بے پروائی ہے۔ شیخ کی نظر
ذات پر مرکوز ہے اور مولانا کا رُخ اخلاقی ہے۔

وادی توحید

سلوک کا پانچواں مرحلہ توحید ہے۔ یہ وادی حسی اور مادی عالم سے

اے منطق الطیر، وادی توحیدت ص ۲۴۸ -

پرے اور ماورائے۔ وادی استغنا سے طالب یہاں پہنچتا ہے تو حسیات اور
ماقیات سب پیچھے رہ جاتے ہیں اور وہ عالم حس سے نکل کر شجرید اور توحید کی
دنیا میں آجاتا ہے۔ یہاں وحدت ہی وحدت ہے اور وہ اس پر چھا جاتی ہے ؛
زاں سوئے حس عالم توحیدوں گری خواہی بدایاں جانب بران
یکی اور وحدت اس وادی کا رنگ ہے، ہر شے اس منزل میں محو ہو جاتی ہے، خود طالب
بھی محو ہو جاتا ہے۔ توحید باری کو بعین الیقین محسوس کرنے کے لیے ہر ماسوا کے
ساتھ خود بھی آتش وحدت میں جلنا پڑتا ہے :

چہیت توحیدِ خدا، آموختن خوشتن را پیش واحد سوختن
وحدت مجرد کی ہستی میں اپنی ہستی کو کھلا دینے سے ہی طالب وحدت بنتا ہے اور
یہ تانا سونے میں بدل جاتا ہے :

ہستیت در ہست آں ہستی نواز ہچوس در کیمیا اندر گزار
’من‘ و ’تو‘ ہی نہیں بلکہ سب ’من‘ ایک ہو جاتے ہیں اور ایک ہی وحدت میں
سب گم ہو جاتے ہیں :

ایں ’من‘ و ’ما‘ ہمہ یکجاں شوند عاقبت مستغرق جاناں شوند
زمانہ اور اس کے فرق محو ہو جاتے ہیں، ازل اور ابد میں، ماضی اور مستقبل کا انداز
نہیں رہتا۔ روز و شب کا چکر چلنا بند ہو جاتا ہے۔ وحدت ہی وحدت رہ جاتی
ہے :-

تا ز روز و شب گذر کردم چناں کہ ز اسپر بگذر دلفوک سناں
عدو، شخصیت اور امتیاز سب جاتے رہتے ہیں۔ راہی ایک ہو یا ہزار، اس
سنسان بیابان میں سب سہ ایک ہی گریہاں سے وحدت بن کر نکلتے ہیں :-

لے منطق الطیر، وادی توحید ص ۲۲۸ -

عاشقاں اندر عدم خمیہ زدند چوں عدم یک رنگ و نفس واحدند
اس وادی میں دوئی دیکھنا کج نظری اور سجدیگانہ ہے۔ نظر میں کجی آئی اور خود بینی
آگئی، دوئی دکھنے لگی، عین الیقین کی کیفیت ختم ہو گئی، شہرے اور سوالات
اُبھرنے لگے۔ نظر سیدھی ہوئی اور وحدت ہی وحدت دکھنے لگی، شبہوں اور
سوالوں کے جواب خود بخود ہو گئے!

چشم کثر کردی، دوردیدی قرص ماہ چوں سوال ست اس نظر در اشتباہ
راست گرداں چشم را در مانتاب تا یکے بنتی تو مہ را نکہ جواب
دجلہ وحدت کو دیکھ لینے کے بعد دیکھنے والوں نے مستی و طرب میں آکر اپنی شخصیت
کے خم کو چکنا چور کر دیا ہے، چکنا چور کرنے سے یہ خم کامل ہوا، اس میں کمی نہیں
آئی۔ خم ٹوٹ چکا لیکن پانی ویسے کا ویسا باقی ہے اور خم کا جزو، جزو و سرستی میں
رقصاں ہے، اس پر عجیب حالت طاری ہے:

آنکہ دیدندش ہمیشہ بخودزند بخودانہ برسوسنگے زدند

اے ز غیرت برسوسنگے زدہ واں سبوز اشکست کامل تر شدہ

خم شکستہ آب از ونا ز سخته صد درستی زیں شکست انگخته

بجز جزو خم برقص ست و بجال عقل جزوی را خودہ اس محال

اب نہ خم دکھے نہ اس کا پانی حق ہی حق ہے، شنید نہیں، اب دید ہے:

نے سبو پیدا دریں حالت نہ آب خوش بہ ہیں، واللہ اعلم بالصواب

یہ مرحلہ فنا کے مطلق نہیں ہے۔ وحدت کو وحدت ہو کر خود میں محسوس کر لینے

کی منزل ہے اور بس۔ یہ مجھ بے ذوق کی فہم ہے، اہل ذوق زیادہ صحیح تفریق

کر سکیں گے۔ اور انہی کا یہ میدان ہے۔

وباللہ السداد۔

وادی حیرت

ملوک کا چھٹا مرحلہ حیرت ہے۔ سالک تجلیات الہی کی کثرت اور رنگا رنگیوں سے حیران اور دہشت زدہ ہو جاتا ہے، کبھی ایک طرح کی نور افشانی اور کبھی پہلی سے بالکل مختلف اور متضاد جلوہ فگنی اور سہرا ایک انوکھی۔ سالک پر رُبودگی طاری ہو جاتی ہے اور سوش اُڑ جاتے ہیں، نظر خیرہ ہو جاتی ہے :

گہ چنیں بنماید و گہ ضد ایں جز کہ حیرانی نباشد کار دین
اسرارِ حقیقت کے مشاہدے سے یہ حیرت زدگی ایسی نہیں ہے کہ نظریں ادھر سے پلٹ جائیں۔ نظریں ادھر ہی جم کر رہ جاتی ہیں، سالک حقیقت میں محسوس ہوتا ہے، ہمہ سرستی و جوش۔ یہ اپنی اپنی استعداد ہے کہ کوئی محبوب حقیقی کو ٹکٹکی بانڈھے دیکھتا رہتا ہے اور کوئی خود اپنے آپ میں اُس کو محسوس کرنے لگتا ہے اور ساری تجلیاں سمٹ کر خود اس میں آ جاتی ہیں،

کا ملان کز سر تحقیق آگہ اند بے خود و حیران و مست و والہ اند
نے چناں حیراں کہ شپش سوئے اوست بل چنیں حیراں کہ غرق و مست دوست
آں یکے راروے اوشد سوئے دوست دین یکے راروے اذ خود وے اوست
نہ رونا نہ ہنسنا، پہلی جان گسی اور دوسری اُس کی جگہ آگئی۔ اس آسمان وزیں سے بہت دور ہو چکتا ہے، تب ہی یہ حیرت اس پر طاری ہوتی ہے نہ اُس کی طلب پہلی رہی نہ مطلوب پہلا رہا۔ یہ طلب کہنے سننے سے بالاتر ہے، اس کیفیت کا اظہار ناممکن۔ جمال بے چون اور حسن بے چگون میں کھویا ہوا، بحر حقیقت میں گم۔ نہ اس سے رہائی، نہ کسی کو اُس سے آشنائی، بوڑھے چنگ نواز کو حضرت عمر کے جذب دروں نے دفعتاً جہاں پہنچا دیا تھا، مولانا اس کی

کیفیت کو بیان کرتے ہیں :

ہم جو جان بے گریہ و بے خندہ شد
حیرتے آمد در دانش آن زمان
جستجوے از ورایے جستجو
جستجوے از ورایے حال و قال
غرقہ نے کہ خلاصی باشدش
یا بجز دریا کسے بشتا سدش

بحر حقیقت کے شنا و روں کی ظاہری سوچ بوجھ جانی رہتی ہے، اُن کی لوحِ دل عام علوم و فنون سے صاف ہو جاتی ہے۔ یہ جہالت اور غفلت نہیں۔ بخارائے علم و فضل سے اگرچہ ان کا تعلق منقطع ہو جاتا ہے لیکن بخارائے معرفت خود ان کے اندر جنم لے لیتا ہے جس کے سبب باشندے اُسی کی طرح اپنی سوچ بوجھ کو چھوڑ کر انوارِ معرفت کی گونا گوں اور فوہ بہ نوتا بانیوں میں کھوئے ہوئے ہوتے ہیں :

عقل بفروش و ہنر حیرت بخر
رو بخواری نے بخارائے پسر

تا بخارائے زگر بینی دروں
ساکنانِ محفلش لایفقہوں

یہ گم شدگی اور ہوشِ ربانی خود ہر جہتی اور جامع علم ہے اُن پر کوئی شے محقق نہیں ہوتی۔ پیش و پس اور چپ و راست اُن پر سب عیاں ہوتا ہے جو ہمہ علم و ہمہ دانش پر نظریا جہائے ہو اس کے علم و دانش کا کیا کہنا :
برو لے کو را تجیر با خداست کے شود پوشیدہ راز چپ راست

زمان و مکان کی حدوں سے نکل جانے کا رستہ یہی حیرت اور ربودگی ہے۔
زمان و مکان کے تنگنائے میں رہنے والے اُس عالم کو کیا جانیں۔ وہ محسوس کرنے کا ہے سمجھنے کا نہیں :

ساعت از بے ساعتی آگاہ نیست ترانکش آن سو جز تخیر راہ نیست
 عقل و خرد ظن و تخمین ہے اور حیرت سراسر ایقان اور دید ؛
 زیر کی بفروش و حیرانی بخیر زیر کی ظن ست و حیرانی نظر
 اس سرگشتگی کی وجہ سے اگر سر عقل و خرد سے خالی ہو گیا ہے تو بدلے میں ہر
 سر مستقل سر بن گیا ہے، عقل و خرد سے پُر ؛
 زیر سراسر حیرت گرین عقلت رود ہر سر سوزیت سر و عقلے شود
 یہ حیرانی اور ابلہی خود زبان حال سے رُشد اور ہدایت کا مطالبہ ہے ؛
 چونکہ حیراں گشتی و گنج و فنا بازبان حال گفنی ' اهدنا،
 اس مطالبے کا جواب یہ ہے کہ چاروں طرف سے اللہ کی مدد اپنے گھیرے میں
 لے لیتی ہے ؛

پس ہمیں حیراں و والہ باش و بس تادرا آید نہ حق از پیش و پس
 اس راہ کے راہی اسی حیرت کو حیرت کہتے ہیں جس کے ساتھ نہ ذکر رہتا ہے
 نہ فکر ؛

حیرتے باید کہ رو بد فکر را خورد حیرت فکر را و ذکر را
 اس حیرانی کو ان کی حاجت بھی نہیں ہوتی، اس کی گردن میں دوست کا طوق
 ہے اور اس کا ارادہ و اختیار سب راہ راست اس کو کپڑے پھرتا ہے ؛
 ابلہے کو والہ و حیران ہوست باشد اندر گردن او طوق دوست
 یہ حیرانی باہر سے ساکت اور خاموش کر دیتی ہے لیکن اندرون کو مستی اور حوش
 سے بھر دیتی ہے ؛

حیرت آن مرغ ست خاموشت کند بر نہد سردگی و پر جوشت کند
 مولانا کی حیرت اور شیخ عطار کی حیرت میں بنیادی فرق ہے۔ مولانا کی حیرت

سکون و طمانیت ہے جو باطنی مستی اور سرخوشی کو دبائے ہوئے ہے، ہمہ دید اور ہمہ معرفت ہے، براہ راست جذب اور کشش ہے۔ استغراق کے ساتھ عروج اور طلب ہے۔ ذکر و فکر کی احتیاج کے بغیر رشد و ہدایت ہے، اور ایقان و صحو ہے۔ برخلاف ازیں شیخ کی حیرت درد، سوز، برش اور حسرت و تاسف ہے۔ سوختگی کے بعد افسردگی، نہ راہ کا پتہ نہ منزل معلوم، عشق اور محبت لیکن معشوق اور محبوب نامعلوم، نہ اسلام نہ کفر، نہ فنا نہ بقا، کامل اور بھرپور جہالت و غفلت غرض یہ کہ شیخ کی وادی حیرت ایک خارزار ہے اور حیرت زدہ راہی مہوت اور مضطرب و بے چین گویا قبض کی انتہائی سخت کیفیت جبکہ مولانا کی حیرت بسط کی حالت ہے یہ واللہ اعلم بالصواب۔

وادی فنا

سلوک کا سا تو اں اور اپنے انداز کا آخری مرحلہ فنا ہے۔ مولانا کے سلوک کی یہی منزل مقصود ہے۔ اُن کی پوری تعلیم اور ارشاد گویا اسی کی طرف دعوت اسی کی تشریح اور اسی کے مختلف احوال، کیفیات اور اقسام کی تفصیل ہے اہل فنا و بقا کے مقامات و مراتب کا بیان، اس راہ کے خطرات کی طرف اشارہ، آثار اور علامات کی توضیح، دشواریوں کی نشان دہی اور سوختگان شمع الوہیت کے شیطانات اور ان کی توجیہ مولانا کا خاص مضمون ہے۔ خلاصہ یہ کہ مثنوی کا مبداء اور منتہی، غرض و غایت گویا فنا ہے اور اس کی چھاپ مثنوی پر بہت گہری اور نمایاں ہے۔

۱۔ منطق الطیر، وادی حیرت، ص ۲۵۴

فنا کی ان مختلف صورتوں اور ان کی گونا گوں کیفیتوں کو جو مولانا کے یہاں بیان ہوئی ہیں، سمجھنے کے لیے فنا کی توضیح اور تھوڑی تفصیل ضروری ہے، ان کے بغیر مولانا کے بعض ارشادات اور مشاہدات کی فہم میں دشواری ہوگی۔ میں نے مولانا کے بعض پیش رو بزرگوں کے بیانات اور ان کے تجربوں اور مشاہدوں کو تاریخی ترتیب سے جمع کر دیا ہے، ان بیانات سے فنا کے تصور کی تشریح بھی ہو جائے گی اور اس تصور کے متعلق غلط فہمیاں بھی دور ہو جائیں گی، ساتھ ہی ساتھ مولانا کے تاثرات اور بیانات بھی واضح ہو جائیں گے۔

عدم مطلق یا شے کی اصل حقیقت کے بالکل نابود ہوجانے کا نام نہیں بلکہ کسی حقیقت کی کچھ خصوصیات کے زائل ہونے کا نام فنا ہے۔ کسی شے کی کچھ خصوصیات زائل ہوں گی تو خود بخود کچھ نئی پیدا ہوں گی اور پہلی کی جگہ لیں گی۔ اس نئی آمد کو بقا کہا جاتا ہے، کسی جسم سے اس کی سیاہی دور ہوئی اور اس کے بجائے سپیدی آگئی۔ یہ سیاہی کی فنا اور سپیدی کی بقا ہے۔ فنا اور بقا ایک طرح سے لازم و ملزوم ہیں، ایک کا بیان دوسری کا ذکر ہے، بقا میں کسی وصف کے استمرار اور پہلے سے موجود ہونے یا رہنے کو کوئی دخل نہیں۔ فنا رفت اور بقا آمد ہے اور بس۔ ہاں صرف اتنا اضافہ ہے کہ صوفیہ ہر طرح کے اوصاف کی آمد و رفت کو بقا اور فنا نہیں کہتے بلکہ ادنا کے زوال کو فنا اور اعلا کے ظہور کو بقا کہتے ہیں۔

چونکہ ہر ادنا کیفیت کی رفت فنا اور اعلا کی آمد بقا ہے، کسی خاص وصف اور خاص کیفیت کی تمیز نہیں، اس لیے فنا اور بقا کے متعلق مشائخ کے تاثرات الگ الگ ہیں، کسی نے عام نا آہنگیوں یا معاصی کی رفت کو فنا اور ہم آہنگیوں یا طاعات کی آمد کو بقا کہا ہے۔ کسی نے رغبت، حرص اور امیدوں کے زوال کو

فنا کا نام دیا ہے گویا اوصافِ رذیلہ کی رفتِ فنا اور خصائلِ حمیدہ کی آمدِ بقا ہے کسی نے قبض کو فنا مانا ہے اور بسط کو بقا۔ یہاں فنا اور بقا کے ان عام استعمالوں سے بحث نہیں بلکہ وہ فنا اور بقا مراد ہے جو سلوک کے ہفتگانہ مراحل میں آخری مرحلہ اور تکمیل سلوک کی منزل ہے اور اکابرِ شیوخ کا ممتاز درجہ ہے۔

فنا کے متعلق شیوخِ طریقت کے اقوال

بقا اور فنا کی مختلف تشریحیں منقول ہیں لیکن یہ اختلاف تعبیروں اور اسلوبوں کا ہے حاصل اور معنی کا نہیں۔ سب نے ایک ہی کیفیت کو اپنے اپنے تجربوں کے موافق بیان کر دیا ہے یا کسی خاص تاثر کو نمایاں کیا ہے جو صرف رنحوں کا فرق ہے اصل حقیقت کا نہیں۔

ابو عبد الرحمن سلمی نے شیخ ابو یعقوب فہر جویری کی تشریح نقل کی ہے کہ باری تعالیٰ کے احکام کی تعمیل میں سالک کا اپنے کردار کو محسوس نہ کرنا فنا ہے اور باری تعالیٰ کی براہِ راست فعالی دیکھنا بقا ہے۔ ابو العباس کے نزدیک حق کا مشاہدہ فنا ہے۔ ان کے تجربے میں یہ کیفیت لذت و سرور سے خالی ہوتی ہے حق تعالیٰ کے متعلق ساری قبیل و قال جاتی رہتی ہے۔ قبیل و قال کا باقی رہنا مشاہدہ نہیں بلکہ حجاب ہے۔

ابو القاسم قشیری فرماتے ہیں کہ اپنے آپ اور خلق سے فنا ہونے کے یہ معنی ہیں کہ باوجود اپنے آپ اور خلق کے موجود ہونے کے اپنی اور خلق کی ہستی کا علم و احساس جاتا رہے۔ افعال، اخلاق اور احوال کے فنا ہونے کے معنی تو

۱۔ فتوحاتِ مکیہ، جلد ۲، باب ۲۰۔ ص ۵۱۲۔ عوارف المعارف باب ۶۱۔ رسالہ قشیریہ ص ۴۳۔ کشف المحجوب ص ۱۸۳۔ ۲۔ طبقات الصوفیہ ص ۳۹۲ و ص ۴۶۵۔

یہ ہیں کہ افعال، اخلاق اور احوال خود زائل ہو جائیں لیکن ذات اور خلق کی فنا کے یہ معنی نہیں کہ ذات اور خلق زائل ہو جائیں بلکہ ان کے فنا ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان کا احساس زائل ہو جائے، اس کی ایسی مثال ہے جیسے کوئی شاہی حضور میں شاہانہ شان و شوکت کو دیکھ کر اپنے آپ سے اور اہل مجلس سے بالکل غافل ہو جائے۔ اس فنا کے لیے صفات باری کی بقا لازم ہے۔ بقا بصفات حق شہود حق میں فنا ہو جاتی ہے اور شہود حق استہلاک باللہ یا استغراق سے فنا ہو جاتا ہے۔

شیخ علی ہجویری نے خراز یوں کے شیخ طائفہ ابو سعید خراز کا قول نقل کیا ہے کہ فنا یہ ہے کہ بندے سے احساس بندگی جاتا رہے اور بقا یہ ہے کہ مشاہدہ حق پیدا ہو جائے۔ شیخ ابو سعید خراز وہی بزرگ ہیں جنہوں نے فنا اور بقا کو خاص تعبیروں کی حیثیت میں سب سے پہلے استعمال کیا ہے۔ یہ سالک کی نظروں سے اپنا کردار محو ہو جائے گا اور حق تعالیٰ کی براہ راست فطالی سامنے ہوگی تو اس کے تمام افعال و اعمال کا تعلق باری تعالیٰ سے ہوگا نہ کہ خود اس سے اور وہ مشاہدہ حق اور جمال الہی سے باقی ہو جائے گا۔ شیخ ابراہیم شیبانی نے کہا ہے کہ فنا اور بقا کا مدار اخلاص، وحدانیت اور عبودیت کی درستی پر ہے، اس کے علاوہ سب مغالطے اور زندقہ والحاد ہے۔ یعنی فنا کو اصل بندے کی فنا سمجھنا اور بقا سے بندے کے بجائے حق کی بقا ماننا، تندرستی ہے۔ ان بزرگوں کے یہ اقوال معنی کے لحاظ سے سب قریب قریب ہیں، ان کی حقیقت اتنی ہے کہ باری تعالیٰ کے عز و جلال کا مشاہدہ اور دل میں اس کی عظمت و کبریائی کا احساس اتنے غالب آجاتے ہیں کہ دنیا اور آخرت سب بھول میں

۱۔ رسالہ قشیرہ ص ۲۳ و ص ۲۴۔ ۲۔ کشف و نفحات الانس، جامی، ذکر ابو سعید خراز ص ۲۹

پڑ جاتے ہیں۔ احوال و مقامات غائب ہو جاتے ہیں، کرامتیں محو ہو جاتی ہیں۔ اس حالت میں عقل و نفس فنا ہو جاتے ہیں اور فنا ہونا بھی سامنے سے جانا رہتا ہے۔ زبان پر حق ہوتا ہے اور تن بدن پر خشوع و خضوع طاری ہو جاتا ہے۔
 شیخ فرید الدین عطار نے وادی فقر و فنا میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے ان کا حاصل یہ ہے کہ یہ مشاہدہ حق کی منزل ہے۔ اس میں گفت و شنید ہوش و حواس سب زائل ہو جاتے ہیں۔ سالک کے اپنے تصرفات جاتے رہتے ہیں، اس کا کوئی تصرف، کوئی فعل اس کا اپنا نہیں رہتا۔ وہ جمادات جیسا ہوتا ہے۔ براہ راست باری تعالیٰ فاعل اور عامل ہوتا ہے۔
 ذات معروم مطلق نہیں ہوتی پھر بھی گویا درمیان سے نکل جاتی ہے۔ باری تعالیٰ اس ربودگی اور گم گشتگی سے نکالتا ہے تو اس پر اسرار الہی منکشف ہوتے ہیں۔ باری تعالیٰ کی صنعت اور خلق و ابداع اس کے لیے شنید نہیں بلکہ دید ہوتی ہے۔

شیخ شہاب الدین سہروردی نے فنا و بقا کے متعلق بہت سے اقوال نقل کر کے کہا ہے کہ ان سب میں فنا کے کسی نہ کسی پہلو کا اظہار ہے لیکن ان میں سے کوئی بھی فنا کے حلق کی تشریح نہیں۔ فنا کے مطلق یہ ہے کہ باری تعالیٰ کی ہستی سالک کی اپنی ہستی پر غالب ہو جائے۔ فنا کے مطلق کی دو قسمیں ہیں؛ فنا ظاہر اور فنا باطن۔ فنا ظاہر یہ ہے کہ باری تعالیٰ اعمال و افعال کی راہ سے جلوہ فگن ہو اور سالک سے اس کا ارادہ و اختیار سلب کر لے؛ سالک کو صرف حق تعالیٰ کا فعل نظر آئے، نہ اپنا فعل دیکھے

لے کشف المحجوب، فرقہ خرازیر، فنا و بقا ص ۱۸۳-۱۸۴۔ ۲۔ منطق الطیر فنا و فقر ص ۲۶۳

نہ کسی دوسرے کا، فقط باری تعالیٰ کا معاملہ رہ جائے۔ اس مقام سے تعلق رکھنے والے بعض لوگوں کے متعلق خود میں لے سنا ہے کہ وہ کسی کئی دن کھائے پیے بغیر رہے اور باری تعالیٰ نے ہی کسی کو ان کے پاس بھیجا جس نے اپنی حسب پسند آن کو کھلایا پلایا۔ فنا سے باطن میں صفات باری یا جلالت ذات کے آثار کا سالک پر کشف ہوتا ہے اور اس کے باطن پر امر حق کا تسلط ہو جاتا ہے، پھر نہ کوئی وسوسہ رہتا ہے نہ کوئی خیال یا ہاجس۔ فنا سے باطن میں احساس ذات کا زوال ضروری نہیں؛ کبھی ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا۔ ہاں، زوال احساس استغراق کی کیفیت ہے۔ ایسا بھی ہوتا ہے کہ سالک کو اپنی فنا کا یقین ہے اور ساتھ ہی ساتھ جو اعمال و اقوال اس کے سامنے ہوتے ہیں، ان سے وہ باخبر رہتا ہے۔ فنا کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ سالک کے اپنے افعال و اقوال کا انحصار حق تعالیٰ پر ہو اور ایک طرح کے کل فعلوں کے لیے اجازت باری کا انتظار کرے؛ اپنے ارادہ و اختیار سے بالکل دست بردار ہو کر باری تعالیٰ کی فتالی کا منتظر رہے خواہ ایک طرح کے فعلوں میں عمومی اجازت کافی سمجھے یا ہر فعل کو اسی کے سپرد کر دے، یہ سب کے سب فانی ہیں۔ اب جن کو اللہ تعالیٰ نے اختیار عطا کر دیا اور ان کی اپنی مرضی کے مطابق ارادہ و اختیار کو استعمال کرنے کا حق دے دیا ان کو نہ فعل باری کا انتظار نہ اجازت کی حاجت، یہ بقا کے رتبے پر فائز ہیں۔ باقی کے مرتبے کی یہ خصوصیت ہے کہ اس میں نہ حق خلق کے لیے حجاب ہوتا ہے اور نہ خلق حق سے روک اور پردہ۔ فانی کے لیے حق خلق سے حاجت اور روک بن جاتا ہے۔ فنا سے ظاہر ارباب حال کا مقام ہے جن کے قلب ان کے اپنے تصرف میں ہیں۔ فنا سے باطن ان بزرگوں کا مقام ہے جو احوال کی بندشوں سے نکل گئے اور حجبوں نے اپنے

قلیوں سے اپنے آپ کو رہا کر کے خود کو مقلب القلوب کے دست تصرف میں
دے دیا۔ ۵

شیخ اکبر ابن عربی نے فنا کی سات قسمیں کی ہیں، پہلی قسم فنا کے مخالقات
و معاصی ہے۔ دوسری قسم فنا کے اعمال و افعال ہے؛ بندے کے تمام اعمال
سے اس کا اپنا کردار فنا ہو کر براہ راست باری تعالیٰ کا کردار ہو جاتا۔ یہ فانی
کائنات کے پردے کے پار سے باری تعالیٰ کی براہ راست فعالی کا مشاہدہ کرتا
ہے اور کسب کا حجاب بیچ میں سے اٹھ جاتا ہے، تیسری قسم فنا کے صفات ہے
یعنی ذات حق کا عین صفات خلق ہو جانا۔ فانی کی صفات عین حق ہو جاتی ہیں
اور فانی صرف عین ثابت رہتا ہے اور اس کو باری تعالیٰ اپنا منظر بنا کر
اپنے آپ کو اپنے لیے ظاہر کرتا ہے "تیری بصارت باری تعالیٰ کو دکھتی ہے،
چونکہ تیری بصارت عین حق ہے توفی الواقع اس نے اپنے آپ کو دیکھا اور
مجھے اس کو دیکھنے سے فنا کر دیا؛ حقیقی اور عیانی فنا۔ پھر کبھی وہ حالت نہیں
نوٹی جس میں تجھے یہ ثابت ہو سکے کہ تیری اپنی بھی کوئی ایسی صفت ہے جو عین
حق نہیں، ایسے فانی کا دنیا و آخرت میں کہیں بھی خود بخود یا از خود کسی شہود،
کسی کشف اور کسی دید سے تعلق نہیں رہتا۔ اُسے مشاہدہ ہوتا ہے، کشف
ہوتا ہے اور دید ہوتی ہے اور ہر مشاہدہ کرنے والے سے، ہر صاحب کشف
سے اور ہر بیتا سے زیادہ کیونکہ یہ حق تعالیٰ کو ویسے ہی دیکھتا ہے جیسے وہ
خود دیکھتا ہے۔ اس نے حق تعالیٰ کو خود حق تعالیٰ کی دید سے دیکھا نہ کہ اپنے
آپ سے" اس فنا کی یہ بھی خصوصیت ہے کہ اس میں اوصاف کی تفریق نہیں ہوتی؛

۱۰ عوارف المعارف، مخطوطہ کتاب خانہ قاضی صاحب رامپور باب ۶۱۔

مدرکات اور معلومات کے حکم تو بدلتے ہیں، یہ مرئی ہے، یہ مسموع ہے، یہ مشموم ہے، یہ مطعوم ہے اور یہ معلوم و منتصو رہے لیکن ادراک اور علم ایک رہتا ہے۔ ان تعلقات اور نسبتوں یا حکموں کے اختلاف سے ادراک میں اختلاف نہیں ہوتا۔ چوتھی قسم فنا سے ذات ہے۔ ذات کثیف اور لطیف دو چیزوں سے مرکب ہے۔ ہر ذات کی الگ حقیقت اور الگ احوال ہیں۔ جبر و لطیف ہر حال کے ساتھ لمحہ بہ لمحہ، رنگ برنگ صورتوں میں بدلتا رہتا ہے اور جسمانی ہیکل ایک ہی صورت میں قائم رہتی ہے، صرف اعراض بدلتے ہیں۔ جب ذات مشہود میں فنا ہوگی، مشہود حق اور غیر حق کا مشاہد ہو گیا لیکن پھر بھی مشہود ذات سے غفلت نہ ہوئی تو یہ خاص فنا میسر نہیں ہوتی، ہاں اگر اس مشہود میں مشہود ذات جاتا رہے اور وہ غائب ہو جائے اور جو مشہود ہے صرف اسی کا مشاہدہ ہوا تب ہی یہ خاص فنا حاصل ہوگی، اس فنا میں مشہود حق کی تخصیص نہیں ہے بلکہ جو بھی مشہود ہے صرف اسی کا مشاہدہ ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس خاص فنا میں کبھی کبھی کوئی کائنات بھی مشہود ہو جاتی ہے۔ یہ ایسی حالت ہے جس میں انسانی ذات تاثرات سے رجوع انسان ہونے کی حیثیت سے ہونے چاہیے، بالکل متاثر نہیں ہوتی۔ وہ فنا ہوگی تو بس فنا ہوگی پھر کسی اثر کو اس کے قبول کرنے کے کوئی معنی نہیں۔ اگر اپنے جبر و لطیف کی رنگ برنگ بدلتی ہوئی صورتوں کا مشہود ہوا اور اپنی ذات لطیف سے یہی ذات لطیف مشہود ہوئی تو ذات خود ذات میں فنا ہوئی بقا سے ذات کے ساتھ کیونکہ ذات فنا ہوئی بھی اور نہیں بھی ہوئی، ذات کا جبر و لطیف مشہود ہو گیا اور جبر و کثیف منقود اور فنا ہو گیا۔ اگر ذات اپنے دونوں لطیف اور کثیف چیزوں کے ساتھ مشہود ہے تو یہ مشہود خیال یا ذات کی مثال ہے

(خود ذات نہیں) ذات کی وہی حیثیت ہو گئی جو سینے اور خواب میں ہوتی ہے۔ پانچویں قسم فناے عالم ہے، خواہ شہود ذات کی وجہ سے خواہ شہود حق کی وجہ سے۔ اگر مشہود کا علم رہا رہتا ہے اور اس کا زوال نہیں ہوا، ہے تو ثابت ہو گیا کہ مشہود کوئی بھی ہو (ذات یا حق)، مشاہدہ حق تعالیٰ کی آنکھ سے ہے۔ اپنی آنکھ کا تو سوال ہی نہیں کیونکہ یہ فناے عالم کی صورت ہے اور عالم میں خود سا لک بھی ہے جو عالم کی غیبت کے ضمن میں غائب ہو چکا ہے) اور حوں کہ حق تعالیٰ کو فنا نہیں نہ اپنی ذات کے شہود سے نہ عالم کے شہود سے (تو عالم کا شہود باقی رہا) ایسی حالت میں یہ فناے عالم نہیں۔ ہاں اگر مشہود کا علم نہیں (اور وہ بھی غائب ہو گیا) تو یہ فناے عالم کی حالت ہے اور شہود حق یا شہود ذات کی وجہ سے دید عالم سے فنا ہے (عالم کے ضمن میں خود ذات کی فنا شامل ہے) جیسے کہ (جو تھکی قسم میں) شہود حق یا کسی کائنات کے شہود سے فناے ذات حاصل ہوئی تھی۔ فنا کی یہ قسم اگرچہ چوتھی کے قریب قریب ہے لیکن افادیت میں اس سے زیادہ ہے۔ چھٹی قسم فناے ماسوی اللہ ہے اس میں شہود حق سے ہر ماسوی اللہ فنا ہو جاتا ہے۔ اس خاص فنا میں یہ ضروری ہے کہ اپنی ذات کی دید سے بھی فنا ہو اور یہ علم نہ ہو کہ ذات، شہود حق میں مشغول ہے کیونکہ اس حالت میں ذات کا عین (ثابت بھی) مشہود نہیں ہوتا۔ اس حالت سے تعلق رکھنے والا حق تعالیٰ کو یا اس کے شہون کے ساتھ دیکھے گا۔ حق تعالیٰ ہمیشہ اپنی شہون کے ساتھ ہے خود اس کو نہ کبھی عالم سے غفلت نہ کبھی اپنے اثر سے غفلت اور غیبت یا بغیر شہون کے دیکھے گا۔ شہون کے ساتھ دیکھا تو ہر ماسوا اللہ سے فنا نہ ہوئی۔ ہاں بغیر شہون دیکھا اور غنی از ہر عالم دیکھا تو یہ خاص فنا

حاصل ہوئی۔ ساتویں قسم فنا سے صفاتِ حق و تعلقاتِ صفات ہے اس کی صورت یہ ہے کہ فانی کے عین (ثابت) کو حق تعالیٰ سے عالم کے ظہور کا شہود ہو۔ کسی عقلی امر زائد کے توسط سے نہیں بلکہ (براہِ راست) ذاتِ حق سے۔ اس شہود میں حق تعالیٰ کے علت ہونے کی حیثیت مشہود نہیں ہوتی۔ صاحبِ فنا عالم کو معلول کی صورت میں نہیں دیکھتا۔ وہ عالم کو ایک ایسی حقیقت کی صورت میں دیکھتا ہے جو منظر کی اپنی ذاتی استعداد کے مطابق منظر کے عین (ثابت) میں ظاہر ہے عالم میں حق تعالیٰ کا کوئی اثر اس کو نہیں دکھتا۔ چنانچہ اس کے پاس کسی تعلق، کسی صفت اور کسی نعت و وصف کے موجود ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہوتی۔ یہ شہود اس کو تمام اسماء، صفات، نعوت اور اوصاف سے فنا کر دیتا ہے۔ وہ بس اتنا پاتا ہے کہ ممکنات کے اعیانِ ثابتہ کی استعداد کی تاثیر ہے اور وہ خود بھی اس تاثیر کا محل ہے اور اثر قبول کر رہا ہے۔ فنا سے فنا کوئی مستقل قسم نہیں۔ فانی کو اپنی فنا کا علم نہ ہونا فنا سے فنا ہے۔ جہاں تک بقا کا تعلق ہے، یہ فنا کے لیے لازم ہے؛ ہر فنا کے ساتھ اس کی ضد کی بقا ہے، مثلاً فنا سے معاصی، بقا سے طاعات ہے، فنا سے خلق، بقا سے حق ہے و علیٰ ہذا القیاس۔ بقا اور فنا میں اتنا فرق ہے کہ بقا سے الہی نسبت ہے جو رائل نہیں ہوتی اور اس کا حکم بھی نہیں بدلتا اور فنا کا کائناتی نسبت ہے جو زائل ہو جاتی ہے۔ بقا بندے کا قائم اور ثابت حال ہے کیونکہ اس کے عین ثابت کا عدم محال ہے۔ ساتھ ساتھ یہ بھی ناممکن ہے کہ جب کہ اس کے عین ثابت کے لیے وجود و وصف ہے اور سستی اس کی صفت ہے اس کو عین

۱۰ فتوحاتِ مکیہ جلد ۲ باب ۲۲۰ - ص ۵۱۲ - ۵۱۵ -

وجود کہا جائے۔ وجود تو اس کا وصف ہے جو پہلے نہ تھا اور حق کا وجود اس کا عین ہے اس لیے وصف (یعنی وصفی وجود) عین موصوف نہیں ہو سکتا۔ لہذا (وصف تو وصف ہی رہے گا عین موصوف کیسے ہو جائے گا)

مذکورہ تشریحوں کا مجموعی
شیوخ طریقت کی تشریحوں کا حاصل حاصل یہ ہے کہ :

۱۔ فنا میں سالک کی ذات فنا نہیں ہوتی، وہ برابر باقی اور موجود رہتی ہے۔
 ب۔ بقا سالک کا اپنا حال ہے، حق تعالیٰ کی اپنی بقا سے اس کو کوئی واسطہ نہیں۔
 حق تعالیٰ کی بقا اس کی ذاتی صفت ہے جو نہ خلق میں حال ہوتی ہے اور نہ خلق اس میں شریک۔

ج۔ شیخ اکبر کی بعض خاص فناؤں کو چھوڑ کر متعارف فناؤں میں ہوش و حواس جاتے رہنا ضروری نہیں۔ استغراق یا ہوش و حواس کی رلودگی فنا کی ایک خاص کیفیت ہے اور یہ ابوالقاسم قشیری، علی ہجویری اور شہاب الدین سہروردی کے نزدیک حق تعالیٰ کی غیر معمولی عظمت اور جلالت سے دہشت زدگی کا نتیجہ ہے۔

د۔ خاص اوصاف و احوال کی رفت یا فنا دوسرے متبادل اوصاف و احوال کی آمد یا بقا ہے اور آپس میں لازم و ملزوم ہیں۔

۵۔ فنا ایک ہی قسم کی نہیں ہوتی۔ سالک کی استعداد، مرتبے اور کمال کے لحاظ سے فنا کی متعدد قسمیں ہیں :-

(۱) معاصی اور مخالقات کی فنا۔

(۲) سالک کے اختیار اور ارادے کی فنا اور سالک کے اعمال و افعال سے براہ راست قدرت کا تعلق۔

(۳) بلا اجازت حق بطور خود اختیار و ارادہ کی کارکردگی کی فنا۔ اجازت حق کی احتیاج ہر ہر فعل کے لیے بھی ہو سکتی ہے اور ایک طرح کے سب فاعلوں کے لیے ایک ہی اجازت بھی کافی ہو سکتی ہے۔

(۴) ہوش و حواس کی فنا اور اپنی ذات اور خلق سے غفلت۔ اس فنا کے لیے بقا بصفات حق لازم ہے۔

(۵) صفات حق کی فنا۔ اس کے لیے بقا بشہود حق لازم ہے۔

(۶) شہود حق کی فنا۔ یہ استغراق اور استہلاک بحق کی کیفیت ہے۔

(۷) سالک کی کل صفات کی فنا اور اس کے عین ثابت یا حقیقت امکانہ کا بعینہ ذات حق کا منظر ہو جانا۔

(۸) سالک کی ذات کی یکسر فنا اور ہر طرح کی تاثیروں کے احاطہ اثر سے بالکل نکل جانا۔

(۹) پورے عالم کی مع سالک کے فنا۔

(۱۰) ماسوا اللہ کی مع سالک و مشنوں باری و خلق باری و تاثیرات و اثرات باری، فنا اور محض حق تعالیٰ کا شہود۔

(۱۱) صفات حق اور ان کے تعلقات اور ان کی نسبتوں کی فنا اور عالم کا ایک حقیقت ثابتہ کے طور پر بغیر علیت و معلولیت و تعلق و انتساب شہود۔

(۱۲) فنا کی فنا۔ حقیقتاً یہ کوئی الگ اور مستقل قسم نہیں بلکہ فنا کے احساس کا زوال ہے جو دوسری فناؤں کے ضمن میں ہوتی ہے۔

سات سے گیارہ تک فنا کی قسمیں خاص شیخ اکبر کا کشف ہیں۔ دوسرے

شیوخ کے یہاں ان کا ذکر نہیں اور حقیقت یہ ہے کہ حواس اور ہوش کی ربوگی اور سالک کی بالکل از خود رفتگی اور کامل استغراق اور استہلاک کی حالت میں کون مشاہدہ ہے، کیا مشاہدہ ہے اور کون مشہود ہے، ان سے باخبر ہونے کے لیے اور ان کی الگ الگ خصوصیتوں کو بیان کرنے اور ان کے لحاظ سے ان کی قسمیں مقرر کرنے کے لیے شیخ اکبر جیسی خوردہ بین تجریدی عقل اور معمولی اعلا کشف کی ضرورت ہے اور ایسی خوردہ بین تجریدی عقل اور ایسا غیر معمولی اعلا کشف ہر ایک کا حصہ نہیں۔

فنا اور بقا کے متعلق گذشتہ تفصیل کو سامنے رکھ کر مولانا کے ارشادات اور تاثرات کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ مولانا کو ان بزرگوں کے بیانات سے اختلاف نہیں ہے۔ شیخ اکبر کی مخصوص فنا کی قسموں کے اثرات مولانا کے یہاں نہیں ملے اور اپنی غیر معمولی تجرید اور الہام خاص ہونے کی وجہ سے ملنے بھی نہیں چاہئیں۔ وہ شیخ کا ہی حصہ ہیں۔

بے نہایت عظمت اور بے غایت جلالت کے مقابلے میں فنا اور فانی کی ذات میں فانی کی ہستی کتنی ہی حقیر اور ناچیز کیوں نہ ہوتا، ہم ایک حقیقت ہے اور اپنی جگہ باقی اور قائم ہے نسبت مطلق اور معدوم کلی نہیں، صرف حالت کی تبدیلی ہے:

ہست از روئے بقائے ذات او نیست گزشتہ وصف او در وصف ہو
چوں زبانہ شمع پیش آفتاب نیست باشد ہست یا شد در حساب
ہست باشد ذات او تا تو اگر بر نہی پنبہ بسوزد زراں شرر
باری تعالیٰ کی اپنی بقا باری تعالیٰ مخلوق سے بالکل الگ اور ہماری

ہر قبیل و قال اور ہر شور و شغب سے بالاتر ہے اس کی عظمت اور غیرت کا تقاضا ہے کہ مخلوق سے اس کی غیرت اور بیگانگی برابر برقرار اور قائم رہے :
 غیرتِ آں باشد کہ او غیر سمہ است آنکہ افزوں از بیان و دمدمہ است
 اس کی اپنی ہستی مخلوق سے علاحدہ ممتاز اور سب سے الگ نمایاں اور متعین ہے پھر اس کے کسی میں ہونے کے یا کسی کے اس میں ہونے کے کیا معنی، اس کی ہستی اور بقا کو دوسروں سے کیا واسطہ۔

حق پدیدست از میاں دیگران ، پچو ماہ اندر میاں اختراں
 فنا اور ہوش و حواس گم ہو جائیں اور فانی اپنے آس پاس سے بالکل غافل اور بے خبر ہو جائے اور اپنی انانیت بالکل کھو بیٹھے۔ مولانا نے ایک فانی بزرگ، شیخ دقوقی کے متعلق بیان کیا ہے کہ انھوں نے ایک کشتی کو غرق ہوتے دیکھا اور اہل کشتی کی سراسیمگی، گھبراہٹ، آہ و زاری اور بے چارگی کو محسوس کیا تو ضبط نہ ہو سکا اور رو کر جناب باری میں دعا کے لیے ہاتھ اٹھا دیے :

اشک می رفت از دو چشمش و آن دعا
 آں دعائے بخوداں خود دیگرست
 آں دعا حق میکند چوں اذناست
 واسطہ مخلوق نے اندر میان
 بے خیزراں لایہ کردن جسم و جاں
 از خود رفتگی اور حواس باختگی استغراق اور استہلاک کی حالت ہے طالب باری تعالیٰ کے پر عظمت و جلالت جمال بے چوں اور حسن بے چگوں سے دہشت زدہ اور مسحور ہو جائے اور ہوش و حواس جاتے رہیں۔ مولانا نے پیر حنیف

نواز کے متعلق کہا ہے :

حیرتے آمد در دانش آن زمان کہ بروں شد از زمین و آسماں
اور غرقہ گشتہ در جمال ذوالجلال، ایسا غرق و ہلاک ہوا کہ اس کے ہوش و خرد
اور جو اس سب فنا ہو گئے،

غرقہ نے کہ خلاصی باشدش
پیر دامن، راز گفت و گو فتاند
یا بجز دریا کسے بشنا سدش
نیم گفتمہ در دہان او بمسند

فنا اور بقا کا لازم ہے، ہر ویرانی آبادی کا پیش خیمہ ہے، ایک سر
لیتے ہیں تو عیوض میں اسی وقت سیکڑوں سردیتے ہیں:

خانہ را ویراں کند، زیر وزبر
گریجے راسر بیروان بدن
پیش بیک ساعت کند معمور تر
صد ہزاراں سر بر آرد در زمین

اتنا ہی نہیں کہ فنا کا انجام بقاء ہے، جیسی کچھ بھی ہو بلکہ جو حالت فنا ہوتی ہے
اُس سے بہتر اور برتر حالت کا ظہور ہوتا ہے۔ مولانا نے متعدد پے در پے
اور درجہ بدرجہ فناؤں اور ان کے بجائے بہتر بقاؤں کا ذکر کرتے ہوئے
کہا ہے :

ابن بقا ہا از فنا ہا یا فتی
زاں فنا ہا چہ زیاں بود کہ تا
از فنایش او چہا برتا فتی
پس فنا جوی و مبتدل را پرست

معاصی کے فقدان اور ظہور طاعات کو عادات
فنا سے معاصی و رذائل وغیرہ
کو با ترک رذائل اور اختیار فضائل وغیرہ خاص خاص رخصوں کی فناؤں اور بقاؤں

کو جنہیں بعض بزرگوں نے فنا اور بقا کا نام دیا ہے، میری نظر سے نہیں گزرا کہ مولانا نے اُن کو فنا اور بقا سے تعبیر کیا ہے اور بقول شیخ شہاب الدین سہروردی یہ فنا اور بقا ہے بھی نہیں، کچھ کا تعلق توبہ و اتابت سے ہے، کچھ کا زہد سے اور کچھ کا تزکیہ و طہارت نفس سے، یہ ٹھیک ہے کہ ہر ایک میں فنا کا کوئی نہ کوئی خاص پہلو ضرور ہے۔

فنا کی ایک صورت یہ ہے کہ سالک
فناے ارادہ و اختیار یا اہل کمال کا جبر کا اختیار اور ارادہ بالکل فنا ہو جا
باری تعالیٰ کا دست تصرف براہ راست اُس کے اعمال و افعال میں عامل ہو
اور خود سالک اُس کے دست قدرت کا قلم؛

خفتہ از احوال دنیا روز و شب چوں قلم در نیچہ برتقلیب رب
لوگوں کی نظروں میں سالک عامل اور فعال ہے، یہ قدرت اور نیچہ تقلیب
سامنے نہیں وہ سمجھتے ہیں کہ سالک سے سرزد ہونے والے اعمال خود سالک کا کسب
ہے اور اس لیے وہی ذمہ دار ہے؛

آنکہ او نیچہ نہ بیند در رقم فعل پندارد بجنش از قلم
یہ سلب اختیار و ارادہ صورتاً جبر ہوتے ہوئے جبر نہیں ہے بلکہ اختیار ہے
اور بہترین اختیار؛ تمام ارواح سماوی اس کی کار سازی میں مصروف،
تمام اجسام ارضی اس کے تیرا اقتدار کی زد میں۔ وہ مضطر اور بے اقتدار جہاد
نہیں۔ اس نے ولایے ذات کے مقابلے میں ولایے ایزدی کو اور خود کاری کے
بجائے الہی کار سازی کو انتخاب کیا ہے اور اپنے اختیار کو اختیارِ اعلیٰ میں محو
کر دیا ہے؛

لے عورت باب ۶۱۔

جملہ ارواح درتدیر اوست جملہ اشباح ہم درتیر اوست
آنکہ او مغلوب اندر لطف ماست نیست مضطر بلکہ مختار و لاسست
منتہائے اختیار آنست خود کا اختیارش گرد و اس جا منتقد
یہ اہل حیر کا اضطراب اور مرصیان رعشہ کی بے سکت حرکت نہیں، یہ اپنی جگہ
قوت پرواز اور تیزی رفتار ہے :

جبر باشد پروبال کا ملاں جبر ہم زنداں و بند کا ملاں
چنانچہ یہ بزرگ حیر کے بال و پر سے پرواز اور بالا روی میں مدد نہیں لیں تو
تمام ترقیاں اور عروج ختم ہو جائیں اور یہی جبر آزادی قید و بند ہو کر اس کے
زوال کا باعث ہو جائے۔

غیر مجاز خود کاری کی فنا فنا کی ایک قسم یہ ہے کہ اختیار کے ہوتے ہوئے
بظور خود اس کو متصرف بنانے کا حق لے
لیا جائے۔ اجازت حق اور اس کے فرمان کے بغیر سالک کا کوئی قدم نہ اٹھے
کسی کو ہر عمل کے لیے الگ الگ اجازت اور حکم کی ضرورت ہوتی ہے اور
کسی کو ایک جیسے تمام عملوں کے لیے عام اجازت کی حاجت ہوتی ہے۔ مولانا ایک
شیخ کی زبان سے اس فنا سے خاص کی تاثیر بیان کرتے ہیں :

عام ما و خاص ما فرمان اوست جان ما برود و رواں جو بیان اوست
دورم از تحسین و تشویقش ہمہ فارغ از تکذیب و تصدیقش ہمہ
فردی ما، جفتی مانہ از ہواست جاں ما چو مہرہ در دست خداست

فنا کی بہت نمایاں اور اہم قسم یہ ہے کہ سالک اپنے
تمام اوصاف سے خالی ہو جائے اور خودی کے
سارے امتیازی نشان محو ہو جائیں، صفات حق پوری طرح اس پر غلبہ

پائیں، مخلوق کا رنگ اُترتا ہے تو خالق کا رنگ چڑھتا ہے اور اس رنگ میں سالک مست ہو جاتا ہے۔ مستی اور جوش کے عالم میں منہ سے ایسی باتیں بھی نکل جاتی ہیں جو معتدل حالات میں قابل گرفت ہوتی ہیں:

صبغة اللہ ہست رنگِ خمّ ہے
چوں دروں خم افتد و گویشتم
آں منم خم، خود انا الحق گفتن ست
رنگ آہن مجوزنگ آتش ست

پس یہ ایک رنگ گرد اندرو
از طرب گوید منم خم لا تلّم
رنگ آتش وارد الا آہن ست
ز آتشی مے لافد و خاش و شست

مولانا نے روزمرہ کی سامنے کی نظیروں سے اوصاف کی فنا اور اصل حقیقت کی موجودگی اور استمرار کو واضح کیا ہے کہ سالک کی ذاتی انفرادیت اور حقیقی شخصیت فنا نہیں ہوتی اس کے شخصی اوصاف اور اس کی امتیازی خصوصیات زائل ہو جاتی ہیں۔ اصل حقیقت اپنی ناقابل لحاظ فرومائیگی کے باعث بے نہایت عظمت و جلالت کے سامنے نظروں سے رہ جاتی ہے اور گویا بے بود معلوم ہونے لگتی ہے۔ شو من شہد میں رہتی، بھر سر کہ کیا حیثیت کھتا ہے۔ بے شبہ سر کہ موجود ہے۔ وزن کرو تو شہد سوسن اور ایک رہتی ہے لیکن سر کہ کا رنگ، مزہ، بو، اس کی اپنی رقت بلکہ اصل مقدار سب کچھ ہوتے ہوئے نامحسوس ہیں:

در دوسد من شہدیک اوقیہ خل
چوں در افگندی و دروے گشت حل
نبیت باشد طعم خل چوں مے چشی
ہست یک اوقیہ فنروں چوں مے کشتی

یا سالک کی ذاتی انفرادیت اور حقیقی شخصیت کو کوزے میں بند پانی سمجھ لو۔ کوزہ بھر پانی کی مقدار، چہ گونی، شکل، رنگ، مزہ اور بوسب اس وقت محسوس ہیں جب تک وہ کوزے میں ہے، جوں ہی یہ پانی دریا میں ملا

اس کے سب امتیازی نشان اور انفرادی اوصاف محور ہوئے۔ نہ اُس کی مخصوص مقدار ہے نہ ممتاز جگہ نگی شکل اور کیفیت زائل ہو گئی۔ رنگ، مزاج، بو اور اُس کا اپنا بہا و سب نظروں سے غائب ہو گئے۔ دریا کی خصوصیات اس کی خصوصیت ہو گئی۔ لیکن کیا اس سے کوزے کے پانی کی اصل حقیقت اور حقیقی اصلیت ناپید ہو گئی؟ کوزے کا پانی بہر حال ہے اور رہے گا۔

آب کوزہ چوں در آب جو شود
محو گردد در دے و چوں او شود
وصفِ او فانی شود، ذائقہ بقا
زین سپس نے کم شود نے بدلقا
اس سے زیادہ گہری اور مغالطے میں ڈال دینے والی نظیر کی تحلیل کرو،
اوصاف میں تفاوت ملے گا۔ ذات اس میں بھی قائم اور مستمر ہوگی۔ لطفہ اپنے
ذاتی مادے اور اپنی اصلی عضوی صورت کے لحاظ سے کتنی کم مایہ حقیقت ہے
لیکن نفس مدبر کی تاثیر اور خارجی غذاؤں سے اضافی مواد کو جذب کرتا چلا جاتا
ہے اور یہ کم مایہ لطفہ نشوونما پا کر پورے انسانی حجم کو سمائتا ہے اور
انسانی جسد کی تمام خصوصیتیں حاصل کر لیتا ہے، بلکہ لطفہ فنا ہو جاتا ہے
اور اُس کے بجائے انسانی جسد موجود ہو جاتا ہے لیکن حقیقت کیا ہے؟
لطفہ اپنے اجزائے اصلیہ کے اعتبار سے برابر قائم ہے۔ غذا سے حاصل کیے
ہوئے اضافی مادے ان اجزاء سے قرین ہیں نہ کہ اُس کے جو اصلہ سے
متبہ اور عین یا ان میں سرایت اور حلول کیے ہوئے۔ ہاں ان کم مایہ اجزائے
اضافی مواد سے مل کر ان کا حجم اور ان کی خصوصیات حاصل کر لی ہیں اور
اپنی کم مائیگی اور صغریٰ وجہ سے اپنا حجم اور اپنی خصوصیات نظروں سے محو
کر دی ہیں۔ اُسے فانی کی ذات میں دوسرے کے اوصاف کی نمود کی تعبیر زیادہ
اُسے لطفہ کے اجزائے اصلیہ کی بقا اور نفس مدبر کی مدد سے جذبِ باقی اگلے صفحہ پر۔

سے زیادہ قریب و اتصال سے کی جاسکتی ہے اور اوصاف حق اور خلق کے مسئلے میں قریب و اتصال کی واحد صورت "اتصالے بے تکلیف بے قیاس" ہے نہ کہ عام مکانی قریب و اتصال، کیوں کہ باری تعالیٰ جسم اور جسمانیت سے مقدس ہے اور قریب و اتصال مکانی کے لیے جسمانیت ضروری ہے:

اے ایازِ گشتہ فانی ز اقتراب ، بچوں اختر در شعاع آفتاب
بلکہ چوں نطفہ مبدل تو بتن نزل حلال و اتحادِ مفتتن

اس بے کیف قریب کو اتحاد سے ہی تعبیر کیا جائے تو زیادہ سے زیادہ یہ اتحادِ وصف ہے اتحادِ ذات نہیں۔ فانی کی ذات کی تاریکی دور ہو کر باری تعالیٰ کی نورانیت حاوی ہو جاتی ہے اور وصفِ باری، ذاتِ فانی میں سرایت کر کے ایک وحدت اور اکائی کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے اور ساک انا الحق پکار اُٹھتا ہے۔ اس قسم کی وحدت بنے بغیر یہ نعرہ محض جھوٹا ادعا ہے اور اسی لیے لعنت ہے اور اوصاف حق کے انعکاس اور اتحاد کے ساتھ واقعیت اور رحمت:

پس نشاید کہ بگوید سنگ انا
گفت فرعونے انا الحق، گشت پست
آں انا، رالعنة اللہ در عقب
زانکہ او سنگ سید باں عفتیق
اوسمہ تار کیے ہست و فنا
گفت منصورے انا الحق، وریست
وین انا، رارحمة اللہ اے محبت
آں عدو نور بود و ایں عشیق
ز اتحاد نور، تیز راہِ حلول
ایں انا، ہو، بود در سر آے فضول

ریاتی حاشیہ گزشتہ صفحہ کا) غذا اور نشوونما کے لیے دیکھو شرح اشاراتِ طوسی
نمط سوم وید یہ سعید یہ مع حاشیہ بحث فیما یقع فیہ الحمرکة -

غرض یہ کہ یہ فنا فانی کی ذات کی نیستی اور زوال نہیں بلکہ اس کی ہستی کا
استمرار اور اس کی بقا ہے، لیکن دوسرے کی بقا اور آمد کے ساتھ اس
طرح کہ اپنے اوصاف گم کیے اور دوسرے کی خصوصیات جذب کیں اور اتصال
پیدا کیا:

گرچہ آں وصلت بقا اندر تقاست لیک ز اول آں بقا اندر فناست
اور نہ حلول ہے کہ ایک ذات دوسری ذات میں سرایت کر جائے، نہ اتحاد ہے
کہ دو ذاتیں ایک دوسرے کی عین ہو جائیں اور ایک دوسری بعینہ ہو جائے،
پھر نہ قرب مکانی ہونہ وصل جسمانی اور پھر بھی ایک دوسرے کے اوصاف
کو حاصل کر لے، یہ عقلاً ناقابل تصور ہے کیونکہ عقل نہ ذات ممکن یا انائے
مخلوق کی حقیقت سے واقف نہ اس کی امتیازی صفات کے رائے ہو جانے کا
اس کو شعور۔ صفات باری کی عکس ریزی اور ان کی فاعلی اور تاثیر بھی اس کی
دست رس سے باہر۔ چنانچہ وہ فنا اور بقا کو یا اتحاد اور عینیت سمجھ لیتی ہے
یا حلول و سرایت قرار دیتی ہے:

مے فتدا میں عقلمہا در افتقاد در مفا کے در حلول و اتحاد
واقعہ یہ ہے کہ یہ احساس اور کشف کا مسئلہ ہے اس منزل سے گزرے بغیر
نہ ذات کی اصلیت کھلتی ہے نہ فنا اور بقا کی حقیقی نوعیت۔ یہ خالص ذوقی
حقائق ہیں، ان کو عقل سے واسطہ نہیں:

لیک چوں منم لم ینق لم یندیر بود عقل و تخیلات او حیرت فرود
کے شود کشف از فکر این انا، ای داتا، مکشوف شد بعد الفنا
ساک صفات خلق سے فنا ہو چکتا ہے تو صفات حق
ظاہری وحدت اس پر جلوہ فگن ہو جاتی ہیں اور وہی نمایاں ہوتی ہیں،

سالک کا اپنا کچھ نہیں رہتا۔ وہ مردہ جیسا ہوتا ہے اور اس کے پردے میں ذاتِ احدیت عامل ہوتی ہے۔ پردے کے عقب سے صفاتِ حق عکس ریز ہوتی ہیں آواز اس کے منہ سے نکلتی معلوم ہوتی ہے لیکن بولتا ہے کوئی اور، کان اس کے اور سننے والا دوسرا، آنکھیں اس کی اور دیکھنے والا الگ:

مطلق آل آواز خود از شہ بود گر چہ از حلقوم عبد اللہ بود
گفت اور امن زبان و چشم تو من حواس و من رضا و چشم تو
رو، کہ بی شمع و بی بصر توئی ہر توئی چہ جائے صاحب سر توئی
ذاتیں الگ الگ ہوتے ہوئے، ما، اور من، کا فرق رکھتے ہوئے گویا الگ
الگ نہیں ہوتیں، فرق، یوں سمجھو کہ نہیں رہتا حقیقی اثینیت اور اصلی
دوئی عملی وحدت میں چھپ جاتی ہے:

آں ہلیہ پر وریدہ در شکر چاشتی تلخیص نبودد گر
آں ہلیہ رسنہ از ما ومنے نقش دآرد از ہلیہ طعم نے
سالک اپنے آپ کو کھو کر اس کا ہو جاتا ہے تو وہ سالک کا ہو جاتا ہے اور
'من، و د' او، کا پردہ گویا نہیں رہتا:

چوں شدی "من کان للہ" ازولہ من ترابا شتم کہ کان اللہ لہ
اور اللہ کے اس کا ہو جانے کے حد و دیہاں تک پہنچ جاتے ہیں کہ خود وہ
بھی:

کہ توئی، گویم ترا گا ہے منم ہر چہ گویم آفتابے روشتم
یہ تقریب یک طرفہ نہیں ہوتا، یہ وہ ہے تو وہ یہ:

لہ الطبرانی فی الصغیر۔

چوں شکر گردی ز تاثیر وفا پس شکر کے از شکر باشد جدا
لیکن یہ حقیقی عینیت نہیں۔ توتی، واقع میں اپنی جگہ ہے اور من، اپنی جگہ مشکوٰۃ
اور طاقت وہی تو ہے، چراغ توتی ہے لیکن روشنی اُس کی نہیں۔ آفتاب
عالمتاب کی روشنی ہے جو تو، کے ذریعے سے طلوع ہو رہی ہے اور دنیا کو منور
کر رہی ہے اور دشواریوں کو دور کر رہی ہے، جہاں پڑتی ہے وہاں تاریکیوں
کی کاپلاٹ دیتی ہے:

ہر کجباتا بم ز مشکونت دے حل شد آنجا مشکلاتِ علیہ
اور جب اپنی خودی اور اپنا من، محو ہو گیا تو ساری خودیاں اور سب من، وہ ہی
وہ ہو گئے۔ جو اپنا نہیں رہا وہ سب کھو گیا اور سب ہو گیا، دوئی جاتی رہی:
ہر کہ بے من، شد ہمہ منہا، خود است۔ یا رجبہ شد چو خود را نیست دوست
یہ صرف اوصاف کی محویت ہے، حقیقتوں کا عدم نہیں، حقیقتیں اپنی جگہ سب
ہیں اور یقیناً ہیں:

چوں ز حرف و صوت و دم یکتا شود
حرف گوئی، حرف نوشی حرفہا
نان دہند و نان سنان و نان پاک
بیک معنی شان بود در سہ مقام
خاک شد صورت و لے معنی شد
لیکن حقائق اگر سالک کی نظروں سے غائب نہ ہوئے اور وہ من، و دما، کے
فرق کو سینے سے لگائے ہے اور دوئی اُس کی آنکھوں سے نہیں دور ہوئی
تو وہ در وحدت سے دھتکار دیے جانے کا سزاوار ہے:
مرغ خویشی، صید خویشی، دام خویشی صدر خویشی، فرش خویشی، بام خویشی

یہ کثرتِ رتو، اور داو، کی تفریق کا طلسم ہے، فنائے رتو، سے یہ طلسم ٹوٹتا اور وحدت ہی وحدت ہے :

خود ہم او آب سب و ہم ساقی و مست ہر سہ یک شد چوں طلسم تو شکست
 بس تو ہے، میں نہیں، اس لیے تو ہی کہہ، تو ہی سن اور تو ہی رہو،
 ہم بگو تو، ہم تو بشنو، ہم تو باش ما ہمہ لاشیٰ ایم با چندیں تراش
 یا پھر میں ہوں اور تو نہیں۔ عرب بھی میں اور شاہ یا حق بھی میں؛ وحدت دو طرفہ
 ہوتی ہے :

ہم عرب ما، ہم سبو ما، ہم ملک جملہ مایو فک عنہ من ا فک
 اس ظاہری وحدت کا منتشا حال ہے۔ تعبیریں احوال کے اظہار کے وسائل، وحدت
 اگر فانی کا حال نہیں ہے اور اُس نے، ما، اور من کو فنا کر کے، من، و تو سے
 رہائی حاصل نہیں کر لی ہے تو اس قسم کے نعرے گمراہی بلکہ کفر ہیں۔ حسین بن منصور
 نے دانا الحق، کہا، یہ اُس کی اپنی واقعی حالت کی تعبیر تھی اس لیے تو را اور روشنی
 تھی۔ فرعون نے دانا بکرم اعلیٰ، کہا تو یہ اس کا واقعی حال نہ تھا، جھوٹا
 ادعا تھا اس لیے ظلمت اور جھوٹ تھا :

ہر عبارت خود نشانِ حلتے ست حال چوں دست و عبارت آلتے ست
 عبارت کا اصل محرک حال ہے جو اظہار پر مضطر کر دیتا ہے، حال کا جبر تھا اور
 اسی لیے :

بودانا الحق در لب منصور نور بودانا اللہ در لب فرعون زور
 صفاتِ تعلق سے فنا ہو کر صفاتِ حق یا وجہِ وحدت میں بقا کے بعد سالک
 بلاکت اور فساد سے محفوظ ہو جاتا ہے، انسانی خصوصیات اور حسدی اوصاف
 کا اُس کی ذات میں اثر نہیں رہتا۔ جسمانی عیوب و نقائص سے ذات الگ

ہو جاتی ہے اور اس پر ان کی تاثیر کارگر نہیں ہوتی؛

ہر کہ اندر وجہ ما باشد رفت
سکل شئیٰ ہا لک نبود و را
زانکہ در الٰہست او، از لاگشت
ہر کہ در الٰہست، او فانی نگشت

فناے صفات حق
شیخ قشیری کے بیان کے مطابق صفات حق فنا ہوتی
ہیں تو شہود حق کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے، سارے
حواس اور نطق و قیل و قال سب جاتے رہتے ہیں :

شد حواس و نطق بے پایان ما
مخو نور دانش سلطان ما
ما سوا اللہ کی نفی ہو جاتی ہے اور حق ہی حق مشہود ہوتا ہے، ذات اور صفات
سب محو ہو جاتے ہیں :

رخت خود را من ز رہ برداشتم
غیر حق را من عدم انگاشتم
مشاہدہ حق کی علامتیں موجود ہوتی ہیں اور خود محو ہوتے ہیں۔ یہ بزرگ بارگاہ
خاص کے صدر نشین ہیں۔ عرش و کرسی سے مرتبے میں زیادہ اور فضائے لا محدود
سے ماوراء :

برترند از عرش و کبری و خلد
ساکنان مقعد صدق خدا
صدر نشاں دارند و محو مطلق اند
چہ نشاں بل عین دیدار حق اند
بارگاہ ایزدی کی عظمت اور جلالت سے ہوش و حواس گم، تریبان بے قابو
اور الفاظ پر ضبط نہیں۔ مولانا نے شیخ بایزید بسطامی کی کیفیت کو
بیان کیا ہے :

بامریداں آں فقیر محتشم !
بایزید آمد کہ نک یزداں منم
گفت متنازعیان آں دونوں
لا الہ الا انا، ہا ! فاعبدون
اس حالت کے گزرنے کے بعد لوگوں نے ان شطحات کا ان سے ذکر کیا۔

شیخ نے انہیں ہدایت کی کہ اگر اس قسم کے کلمات آئندہ سنیں تو فوراً قتل کر دیں۔
شیخ پر پھر یہی حالت طاری ہوئی اور:

عقل را سیل تحیر در ر بود زان قوی تر گفت کا ول گفتہ بود
نیست اندر حجتہ ام الا خدا چند جوئی ہمز میں و بر سمار
مریدوں نے تعمیل ارشاد کی، چھریاں، تلواریں لے کر دوڑے جس نے چھری
ماری اُس کے اپنے بدن سے خون کے فوارے چھوٹ گئے اپنا ہی بدن خستہ
و مجروح ہوا اور شیخ محفوظ، صبح سالم۔ اُن پر کوئی حملہ کار گرتا ہوا:
ہر کہ اندر شیخ تیغے مے خلید باز گونہ از تن خود مے درید
یک اثر نے بر تن آں ذوفنون واں مریداں خستہ و غرقاب حول
اور لوگوں کو کہنا پڑا کہ:

اس تن تو گرتن مردم بدے چوں تن مردم ز خنجر گم شدے
شیخ اکبر نے اس کیفیت کی توجیہ عبدیت والوہیت کے درمیانی مقام
سے کی ہے، اپنے اور ماسوا کے درمیان باری تعالیٰ بندے کو کھڑا کر دیتا
ہے۔ بندہ باری تعالیٰ کے لیے آئینہ ہستی ہے، شیخ اسی مقام میں تھے اور ان
کا مطلب یہ تھا کہ جبکہ ہستی یا اس آئینے میں وہی ہے جس کا اس میں عکس پڑ رہا
ہے، اور یہ سچ تھا مگر ایک خاص حد تک یعنی اس حد تک کہ اس صورت کے ظہور
میں ناظر یعنی حق تعالیٰ کی ہستی کو بھی دخل ہے لیکن واقع میں آئینے کی صورت
خود ناظر اور حق نہیں ہے اور نہ یہ صورت خود آئینہ ہے۔ آئینہ بالکل الگ
حقیقت ہے۔ ہاں اس صورت میں خود آئینے کے پہلوؤں اور اس کی کیفیت
ر قرب و بعد وغیرہ کو دخل ہے، گویا شیخ اس کو ر بودگی حواس یا غلبہ حق
ہا نتیجہ نہیں قرار دیتے اور چونکہ بایزید ایسے مقام پر کھنکے جہاں ماسوا اللہ

اور حق تعالیٰ میں اُن کی ذات حجاب تھی، اب اُن کا جبہ تھا اور وجود حق، باقی سب
محبوب۔ لے

مولانا نے اس کیفیت کی تصویر فناے شخصیت اور غلبہ حق سے کی
ہے کہ بندے کی شخصیت محو ہوگئی اور حق کا اس پر تسلط ہو گیا، اب یہ کہنا
بایزید کا کہنا نہ تھا بلکہ اُن کی زبان سے خود باری تعالیٰ ناطق تھا:

گم ترا از تو بکل خالی کند تو شوی پست او سخن عالی کند
گرچہ قرآن از لب پیغمبرست ہر کہ گوید، حق نگفت او کا فرست
شیخ اکبر سالک کے تمام اُن اثرات کے احاطے سے نکل جانے کو جن کا تعلق
سالک کی ذات کی موجودگی سے ہو، فناے ذات کی ایک خاص صورت قرار
دیتے ہیں۔ اس میں مشہود بھی مشہود رہتا ہے۔ لیکن اس فنا میں ان کے نزدیک
مشہود کی تخصیص نہیں مشہود ذات حق ہو یا کوئی کائنات۔ مولانا کی اس
مثال کو شیخ کی اس خاص فنا میں بسہولت شامل کیا جاسکتا ہے لیکن یہاں مولانا
نے غلبہ حق کی صراحت کر دی ہے گویا مولانا کے نزدیک یہ مشہودیت حق کی صورت
ہے۔ شیخ اکبر بھی اپنی خاص فنا میں مشہودیت حق کے منکر نہیں مگر مولانا کے
یہاں غیر حق کی مشہودیت کی مجھے کوئی مثال نہیں ملی اور ایسی مثال کے ملے
بغیر یقین سے نہیں کہا جاسکتا کہ وہ شیخ بایزید کی فنا کو شیخ اکبر کی فنا میں
شامل کرتے ہیں یا اُسے تسلیم کرتے ہیں اور اُس سے متاثر ہیں۔

مشاہدہ حق کی بے خودی سے سالک خودی میں آتا ہے اور ہوش و حواس
درست ہوتے ہیں تو وہ ایسے رازوں اور حقائق سے واقف ہوتا ہے

جن کی دوسروں کو خیر نہیں ہوتی، درون بارگاہ اُس کی دید ہے جبکہ دوسروں کی شنید، اس نے حقیقت کا، اس میں فنا ہو کر براہ راست مشاہدہ کیا ہے اور دوسروں نے سنا ہے:

مردہ است از خود شدہ زندہ برب زراں بود اسرارِ حقیقش در دلب
اور کبھی کبھی اُس کے مُنہ سے ایسی باتیں نکل جاتی ہیں جو اہل شنید کے لیے اچنبھے
کا باعث ہوتی ہیں اور وہ چونک جاتے ہیں ورنہ عام یہی ہے کہ رازدانانِ بارگاہ
کی زبانی سیدی جاتی ہیں اور اُن پر مہر لگا دی جاتی ہے،

ہر کرا اسرارِ حق آموختند مہر کردند و دہانش دوختند
اور وہ اتنا ہی کہتے ہیں جننے کی اجازت ملتی ہے اور جتنے کا حکم ہوتا ہے بلکہ اُن کا
کہنا، سننا اُن کا نہیں، ان کے پردے میں کوئی دوسرا ہوتا ہے:

گفتِ شان و نفسِ شان و نقشِ شان جملہ جانِ مطلق آمد بے نشان
بقولِ شیخِ قشیری استغراق و استہلاک سے شہودِ حق کا زوال
فناے شہود ہو جاتا ہے۔ اس فنا میں ہوش و خرد سب گم ہو جاتے ہیں،
راہی جمالِ ذی الجلال میں غرق اور نابود ہو جاتا ہے۔ استغراق اور ہوشیاری
متضاد ہیں عقل و ہوش اور استغراق یہ گناہ ہے:

راہِ فانی گشتہ راہِ دیگر است زانکہ ہشیاری گناہِ دیگر است

شیخ ابوالعباس سیاری کا تجربہ یہ ہے کہ جو جمالِ حق میں مشغول ہیں وہ لذت و
سرور سے نابلد ہیں، باری تعالیٰ کے متعلق اُن کی گفت و شنید سب سلب ہو جاتی
ہے۔ گفت و شنید مشاہدہ نہیں جمالِ احدیت کا جناب ہے۔ غالباً شیخ کی مراد
اس مشاہدے سے مشاہدہٴ حق میں استغراق ہے۔ استغراق میں محویت طاری
ہو جاتی ہے۔ مولانا نے بھی اس تجربے کو بیان کیا ہے لیکن اتنے اذعانے کے

ساتھ کہ یہ بے التنازی اپنی جگہ خود ایک قسم کی لذت ہے۔ یہ بزرگ تمام لذتوں سے بے تعلق ہوتے ہوئے بھی ایک طرح کی لذت محسوس کرتے ہیں، گویا استغراق اور استہلاک خود سرور اور لذت ہے اور اس کو وہی محسوس کرتا ہے جس پر یہ کیفیت گذرتی ہے۔

گرچہ از لذات بے تاثیر شد لذتے بود او لذت گیر شد
جمال حق کا مشاہدہ غالب آجاتا ہے اور یہ بحر جمال میں غرق ہو کر نابود ہو جاتے ہیں؛
ہر کہ او مغلوب شد مرحوم گشت در بجا رحمتش معدوم گشت

یہ ایسے معدوم اور فانی ہیں کہ باری تعالیٰ کا دریا سے جو دریاں پر موجزن ہے کسی کو ان پر سبقت اور غلبے کا یا راہتہیں، پوری کائنات زیرِ تگس جو چاہے جیسا چاہیں کریں؛ ہر طرح متصرف ہے

نئے چناں معدوم کنراہل وجود بیخ بروے چہرہ اندر گاہ وجود
بلکہ والی گشت موجودات را بے گمان و بے تفاق و بے ریا
بے مثال و بے مکان و بے نشان بے زمان و بے چین و بے چناں
بے شکال اندر سوال و در جواب دم مزین، واللہ اعلم بالصواب
اس کیفیت کی حقیقی نوعیت کون بتا سکتا ہے۔ جو بتاتے ان کی اپنی ہی خبر نہیں،
نہ نام، نہ نشان، نہ پتا نہ مقام، نہ کوئی سوال نہ کہیں سے جواب۔ یہاں
دم مارنے کی نہ جگہ نہ کسی کو مجال، بس اللہ باقی والکل فان۔

واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والیساب۔

اردو کا ابتدائی زمانہ



مصنف: شمس الرحمن فاروقی

صفحات: 200

قیمت: -/75 روپے

آئیے لکھنا سیکھیں



مصنف: بشکیل اختر فاروقی

صفحات: 88

قیمت: -/48 روپے

تعلیم و تربیت اور زندگی



مصنف: محمد اکرام خاں

صفحات: 148

قیمت: -/62 روپے

تین چہرے، تین آوازیں

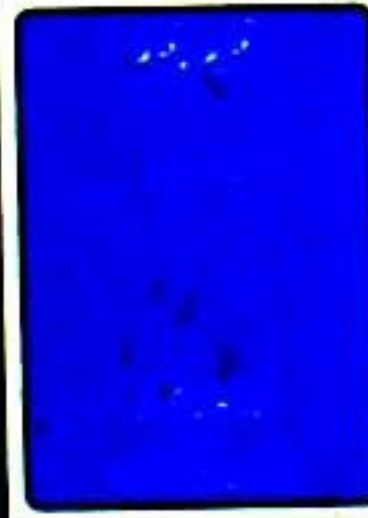


مصنف: صالحہ عابد حسین

صفحات: 112

قیمت: -/54 روپے

تعلیم و تعلم



مصنف: محمد اکرام خاں

صفحات: 196

قیمت: -/74 روپے

اقبال کا نظریہ خودی



مصنف: عبدالمغنی

صفحات: 544

قیمت: -/155 روپے

ڈسپلن کی تعلیم و تربیت



مصنف: محمد اکرام خاں

صفحات: 124

قیمت: -/56 روپے

افکار اقبال



مصنف: محمد عبدالسلام

صفحات: 388

قیمت: -/120 روپے

ISBN : 978-81-7587-496-1



9 788175 874961

₹ 110/-