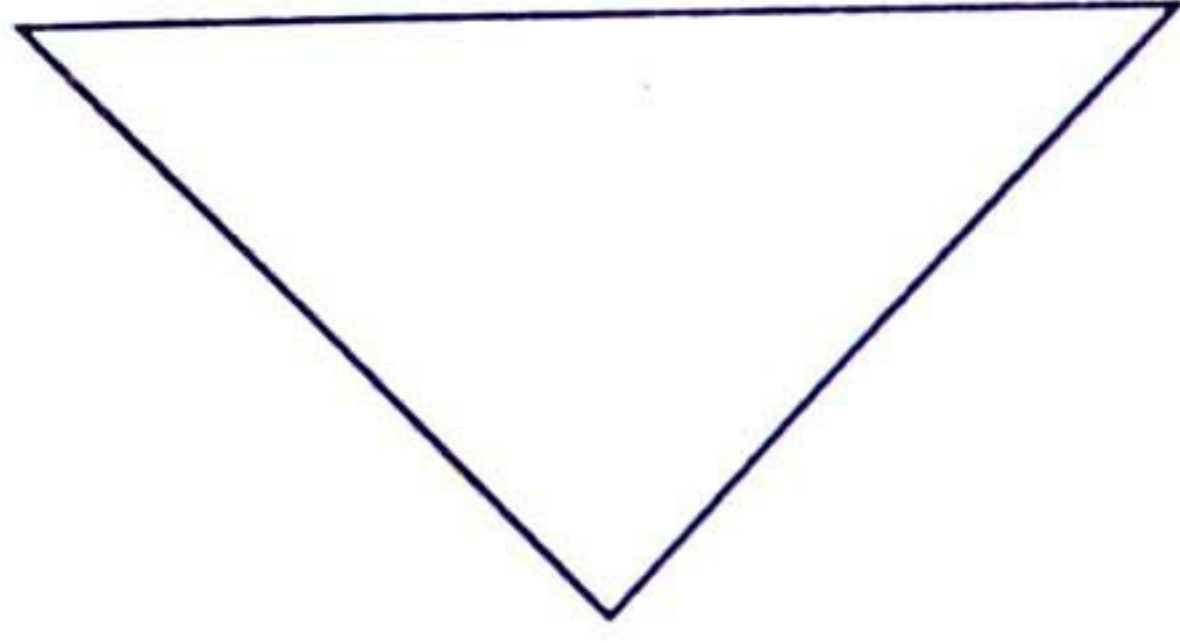


# الہیات، تصوف اور علم الکلام

یونس خان ایڈووکیٹ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ  
اللّٰهُ

خان بک کمپنی 25-C/3 لوئر مال لاہور



83758

نام کتاب	====○====	الہیات تصوف اور علم الکلام
مصنف	====○====	یونس خان ایڈووکیٹ
بار	====○====	اول
ناشر	====○====	خان بک کمپنی
پرینٹر	====○====	پرینٹنگ ٹیلنٹ
قیمت عام ایڈیشن	====○====	170.00 روپے

## خان بک کمپنی

25/C-3 لوئر مال، لاہور فون: 7325463

”اس کتاب کے تمام حقوق بحق مصنف محفوظ ہیں۔ اس کتاب کا کوئی بھی حصہ مصنف کی اجازت کے بغیر نقل یا جمع نہیں کیا جاسکتا۔ نقال کے خلاف سخت قانونی چارہ جوئی کی جائے گی۔“

## انتساب

- 1- مرحوم والدین
- 2- ولیة العصر مرحومہ ڈاکٹر طاہرہ برق
- 3- قاسم خان داؤد زئی



## فہرست

سر آغاز: جناب موسیٰ خان جلال زئی : 7  
عمومی تعارف : 22

باب اول : 25

I- الہیات - 25

II- طبیعی الہیات - 26

III- ہندی الہیات - 29

باب دوم : 32

تصوف اور اس کی ماہیت : 32

باب سوم : 36

مباحث تصوف - 36

I- اسرار کن - 36

II- تعین وامکان - 41

III- حقیقت محمدیہ - 47

IV- صفات خداوندی جَلَّ شانہ : 50

V- اعیان ثابتہ : 62

VI- تنزلات : 79

VII- تجلیات : 85

- باب چہارم: 90  
 نوافلاطونیت: 90  
 باب پنجم: 95  
 وحی انبیاء اور کشف صوفیاء میں فرق: 95  
 باب ششم: 107  
 سلوک: 107  
 باب ہفتم: 125  
 مسئلہ جبر و قدر: 125  
 باب ہشتم: 141  
 مشاہیر تصوف: 141  
 I- فلوطین: 141  
 II- ابن عربی: 144  
 III- مولانا عبدالرحمن جامی: 149  
 IV- شہاب الدین سہروردی مقتول: 150  
 V- مجدد الف ثانی: 155  
 VI- شاہ ولی اللہ: 164  
 باب نہم: 167  
 I- علم الکلام: 167  
 II- مسلم علم الکلام: 167  
 III- یہودی علم الکلام: 176  
 IV- عیسائی علم الکلام: 177  
 V- کلیسا اور علم الکلام: 179  
 VI- وحدت وجود و شہود: 182

- مباحث علم الکلام: 192
- کیا عالم قدیم ہے یا حادث: 192
- مسئلہ خلق قرآن: 204
- 219 کیا مبداء اول تمام کائنات کا ادراک کلی رکھتا ہے؟:
- 222 کیا خدا کو ادراک ذات حاصل ہے؟:
- 223 کیا خدا جزئیات سے آگاہ نہیں؟:
- 225 کتابیات:





## سر آغاز

الہیات، تصوف اور علم الکلام کے بارے معروف مباحث کو یونس خان نے اس کتاب میں رقم کر دیا ہے۔ ہر ڈسپلن کو انتہائی منطقی ترتیب کے ساتھ پیش کیا گیا ہے اور یہ ایسی مؤثر ترتیب ہے کہ تمام ادق مباحث نکھر کر سامنے آ گئے ہیں۔ مسائل تصوف و کلام کے بارے جو موتی بکھیرے گئے ہیں ان کا اندازہ پڑھنے کے بعد ہی ہو سکے گا۔ اگرچہ مباحث انتہائی علمی سطح کے حامل ہیں تاہم اگر عمیق غور و فکر سے کام لیا جائے تو کتاب میں مندرج مسائل سے آگاہی ہو سکتی ہے۔ ایک بات جو کھل کر سامنے آئی ہے وہ یہ ہے کہ تلاش حق کے حامی کشف، الہام اور وحی کو ارفع ترین اور معتبر ترین ذریعہ علم قرار دیتے ہیں۔

جناب یونس خان نے الہیات میں یہودی، عیسائی، نوافلاطونی اور مسلم الہیات پر بحث کی ہے۔ علم کلام میں تمام معروف کلامی مباحث کا جائزہ لیا گیا ہے۔ تصوف کی مبادیات سے ابتداء کر کے تمام دقیق مباحث کو منطقی ترتیب سے پیش کر دیا گیا ہے۔

اعیان ثابتہ صانع کائنات کا ماسٹر پلان ہے۔ تعینات، تنزلات، تجلیات شجرۃ الکلون کی شاخیں ہیں۔ ان تعقلات سے کائنات کی تکوین کا فہم و ادراک حاصل ہوتا ہے اور ایک حقیقت قطعی طور پر نکھر کر سامنے آ جاتی ہے کہ تکوین کائنات کا تشکیلی عنصر ایک ہی ہے اور جدید فزکس بھی ایک طویل سفر طے کر کے اسی نتیجہ پر پہنچی ہے اگرچہ فزکس کا طریق کار تجربی ہے جبکہ تصوف کا سرچشمہ علم کشف و الہام ہے جو کہ قبل تجربی ہے۔

باوصف کہ مختلف حکماء نے مختلف نظریات یعنی وحدت وجود و شہود میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی ہے جس کا ذکر اس کتاب میں تفصیل سے درج ہے۔ تاہم یہ حقیقت روز روشن کی طرح واضح ہے کہ وحدت وجودی فکر ہی مستحکم اصول و مبادیات پر مبنی ہے وحدت وجودی فکر کے نزدیک ایک ہی عنصر تمام کائنات کی تشکیل میں کار فرما ہے اور یہی نقطہ نظر جدید نظری فزکس کا ہے۔ معراج شریف کو جس ارفعی انداز سے ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے رسائل میں پیش کیا ہے وہ وحدت الوجودی فکر کی معراج ہے۔ لہذا قارئین کے استفادہ کے لئے اسے پیش کیا جاتا ہے۔

ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ذات باری تعالیٰ یکتا ہے بغیر عروض وحدانیت کے وہ اول ہے بغیر عروض اولیت کے وہ آخر ہے بغیر عروض آخریت کے وہ ظاہر ہے بدون عروض ظاہریت کے وہ باطن ہے بدون عروض باطنیت کے۔ اللہ نے کسی میں حلول نہیں کیا اور نہ کسی شے نے اس میں حلول کیا ہے۔ نہ داخل میں نہ خارج میں۔

حق تعالیٰ کو سوائے اس کے کوئی نہیں دیکھتا اور کوئی اس کا ادراک نہیں کرتا۔ اس کا وجود حروف ”کن فیکون“ اور وجود کائنات ہے۔ رحمۃ العالمین رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ”جس نے اپنے نفس کو پہچانا اس نے اپنے پروردگار کو پہچان لیا۔“ اور فرمایا ہے۔

”میں نے اپنے پروردگار کو اپنے پروردگار کے ذریعہ سے پہچانا“۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اس ارشاد کی توجیہ و تعبیر یہ ہے کہ ”تو وہ ہے اور وہ تو ہے“۔ اگر تم نے اپنے وجود کو اس صفت سے پہچانا تو نے اللہ تعالیٰ کو پہچانا اور نہ نہیں۔ تو نے اپنے نفس کو بلا وجود اور بغیر فناء کے پہچان لیا تو تم نے بے شک اللہ تعالیٰ کو پہچان لیا اور معرفت الہی کو فناء وجود اور فناء وجود کی طرف حوالہ کرنا اثبات غیر اللہ لازم آجاتا ہے تمہارا وجود لاشے ہے اور لاشے کو شے فانی یا غیر فانی موجود یا معدوم کی طرف اضافت نہیں کیا جا سکتا۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ارشاد گرامی کے مطابق تو اب بھی معدوم ہے جیسا کہ قبل تکوین کے معدوم تھا پس ازل، ابد اور قدیم اللہ تعالیٰ ہے۔ حق تعالیٰ ازلی و ابدی وحدہ لا شریک ہے ضروری ہے کہ وہ تنہا بغیر شریک اپنے کے ہو۔ شریک اس کا وہی

ہو سکتا ہے جس کا وجود بالذات مستقل ہو اور وجود الہی سے نہ ہو اگر وہ ایسا ہے تو وہ دوسرا رب ہوگا جو محال ہے پس حق تعالیٰ کا کوئی شریک نہیں۔ اگر کوئی فرد سوال کرے کہ معرفت نفس اور معرفت الہی کا راستہ کیا ہے تو جواب یہ ہے۔ کہ ان دونوں کی معرفت اور شناخت اس طرح ہے کہ معلوم کیا جائے کہ اللہ موجود تھا اور کوئی شے اس کے ساتھ نہ تھی۔

آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ اے میرے اللہ مجھ کو اشیاء جیسا کہ وہ نفس الامر اور واقع میں ہیں دکھلا دے۔ پس اشیاء کو جیسا کہ وہ واقع ہیں دیکھوں یعنی کہ اشیاء کو بلا کیفیت و مکان کے ذات خداوندی دیکھوں۔ جس فرد نے اشیاء کو پہچانا اور جس نے نفس کو پہچانا اس نے اللہ تعالیٰ کو پہچانا کیونکہ جو فرد گمان کرتا ہے کہ وہ سوائے اللہ تعالیٰ کے ہے وہ ایسا نہیں، وہ اللہ کو نہیں پہچانتا حالانکہ اس کو دیکھتا ہے اور نہیں جانتا کہ اس کو دیکھتا ہے۔ جب تم پر یہ اسرار منکشف ہوں گے تو اس وقت جان لے گا کہ ماسویٰ اللہ نہیں اور تو ہی اپنا مقصود اور مطلوب تھا اور یہ کہ تو فناء کی طرف محتاج نہیں بلکہ تو ہمیشہ رہا اور ہمیشہ رہے گا بغیر وقت کی قید کے۔ سوائے اللہ تعالیٰ کے کوئی شے موجود نہیں اور غیر اللہ کے لئے کوئی وجود نہیں کوئی شے نہیں مگر ذات الہی۔

جو فرد حقیقت کی طرف واصل ہو جائے اس کو جائز ہے کہ انا الحق

کہے اور کوئی واصل حق تعالیٰ کی طرف نہیں پہنچا مگر اس حال میں کہ اس نے اپنی صفات کو صفات حق اور اپنی ذات کو ذات حق دیکھا یہ نہیں کہ اس کی صفات اور ذات اللہ تعالیٰ میں داخل ہیں یا اس سے خارج ہیں اور نہ یہ کہ وہ فنا فی اللہ یا بقا باللہ ہو گیا بلکہ وہ اپنے نفس کو جانتا ہے کہ ہرگز موجود نہیں ہے اور نہ یہ کہ موجود ہو کر پھر فنا ہو گیا ہے۔ کیونکہ اس کا نفس نہیں مگر ذات الہی اور نہ اس کا وجود مگر وجود الہی اسی تناظر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اشارہ کیا ہے کہ ”زمانہ کو برامت کہو کیونکہ دہر اللہ ہے یعنی دہر کا وجود وجود الہی ہے۔“

تمام کائنات کا وجود اعراض ہوں یا جو اہر وجود حق تعالیٰ ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ میرا بندہ ہمیشہ میرا تقرب نوافل سے طلب کرتا ہے۔ حتیٰ کہ میں اس کو محبوب کر لیتا ہوں اور جب میں اس کو دوست بنا لیتا ہوں تو اس کی سماعت، بصارت، زبان، ہاتھ اور پاؤں خود میں ہو جاتا ہوں اس میں اس دقیق

نکتہ کی طرف اشارہ ہے کہ جس فرد نے اپنے نفس کو شناخت کر لیا تو وہ وجود حق تعالیٰ ہی کو ہر طرف دیکھتا ہے اور اس کے غیر کو ذات اور صفات میں نہیں دیکھتا۔ وہ فرد اپنی صفات بدلنے کا محتاج نہیں ہوتا کیونکہ اس فرد کا وجود ہی نہ تھا بلکہ وہ اپنے وجود کی معرفت سے بے خبر تھا۔ پس جب تو نے اپنے نفس کو پہچانا تو ”انانیت“ تیری دور ہوگئی اور تو نے معلوم کر لیا کہ تو غیر اللہ نہ تھا۔ معرفت نفس کا فائدہ یہ ہے کہ تو معلوم کر لے کہ تیرا وجود نہ موجود ہے نہ معدوم اور یہ کہ تو موجود نہیں اور نہ ہوا اور نہ کبھی ہوگا۔

حادث اور قدیم کے درمیان اس کی وحدانیت میں کوئی فرق نہیں۔ حادث اس کی ظاہریت کا مقتضی ہے اور قدیم اس کی باطنیت کا۔ اس کی صفت یہ ہے کہ وہ ہر روز نئی شان رکھتا ہے۔ بے شک حقیقت میں نہ وصل ہے اور نہ فصل۔ نہ بعد ہے نہ قرب۔ کیونکہ وصل کے لئے دو اشیاء کا ہونا لازم ہے اور جب ایک ہی شے ہے تو وصل و فصل کہاں؟ جب تم نے اس کا وجود معلوم کیا یعنی اپنے نفس کو بلا وجود کے پہچانا۔ جس نے اس کلام کو سمجھا اس نے شرک سے نجات پائی نفی وجود یعنی فناء وجود اور محویت اور انقطاع وغیرہ کے اشارات شرک محض ہیں۔ اگر تو بے خبری کی وجہ سے اپنے آپ کو غیر اللہ کہتا ہے تو بڑا ظالم ہے اور اگر قصداً کہتا ہے تو باعث تاسف ہے۔ پس وصل تیرا ہجر ہے اور ہجر تیرا وصل ہے، بعد تیرا قرب ہے اور قرب تیرا بعد۔ نور کشفی سے معلوم کرو اور اللہ کے ساتھ کسی کو شریک مت کرو۔

عارف کی معرفت اپنے نفس کی عین معرفت الہی ہے کیونکہ اس کا نفس بجز حق کے کچھ نہیں اور رحمتہ العالمین صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نفس سے مراد وجود لیا ہے جو فرد اس مقام کو پہنچے گا اس کا وجود ظاہر و باطن میں اس کا وجود نہ ہوگا بلکہ اس کا وجود وجود الہی ہوگا، کلام اس کا کلام الہی ہوگا اور فعل اس کا فعل الہی ہوگا۔ مومن آئینہ حق کا ہے پس وہ بصر الہی سے دیکھتا ہے۔ وہ آئینہ بصارت الہی، علم الہی اور رویت الہی ہے۔

کوئی شے بجز حق تعالیٰ کے موجود نہیں جس قدر اوصاف عالم میں پائے جاتے ہیں صفات الہیہ ہیں جو حسب استعداد و قابلیت مخلوق کے نمودار ہوئے ہیں۔ ہر شے من کل الوجوه نہ عین اللہ ہے نہ غیر اللہ۔ چونکہ وجود اصلی خارجی خاص حق تعالیٰ کے واسطے ہے اور وجود ظلی خارجی خاص مخلوق کے لئے بعض عارفین کی نظر وجود اصلی کی طرف ہوتی

ہے اور وجود ظلی ان کی نظر میں کالعدم ہوتا ہے اس لیے غلبہ حال و سکر میں وجود ظلی کو بالکل معدوم سمجھتے ہیں اور ”انالحق“ کا نعرہ مستانہ لگاتے ہیں جب کہ بعض کالمین کی نظر دونوں طرف ہوتی ہے وہ حقیقت و جوہیہ اور حقیقت امکانیہ میں تمیز کرتے ہیں۔

اور اوامر و نواہی الہی کو نہایت آداب، وقار اور تمکین سے بجالاتے ہیں۔ یہ مرتبہ نہایت اعلیٰ و ارفع ہے۔ تمام انبیاء و مرسلین کو یہی مرتبہ حاصل تھا۔

آئیے اب حقیقت محمدیہ کا جائزہ لیں۔ پہلا مقام دنیا میں آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے وجود مقدس کا مقام ہے۔ دوسرا مقام آخرت میں مقام محمود ہے۔ تیسرا مقام جنت میں مقام الخلود ہے۔ چوتھا مقام، مقام مشہود ہے جو مقام قاب قاسین کے نام سے معروف ہے۔

اور رویت معبود کے لیے ہے۔ چنانچہ فرمایا ”پھر رسول اللہ بارگاہ اللہ جلہ شانہ کے قریب ہوئے اور راہ پائی۔ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم خدا تعالیٰ سے دو کمانوں کے باہم ملنے کے اندازے یا اس سے بھی قریب ہو گئے۔“ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے کہ ”میں اس وقت بھی نبی تھا جب کہ حضرت آدم علیہ السلام پانی اور کیچڑ کے درمیان تھے۔“

آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ذات میں باری تعالیٰ نے وصف الہی اور سر ربانی رکھا جس کی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم صفات ربوبیت کی تجلی برداشت فرما سکے اور حضرت الہیہ کے مشاہدے کی طاقت کے حامل ہوئے اور اسی بناء پر ارشادات قدسیہ کے خطاب کو سننے کے اہل ہوئے، نفحات رحمانیہ کی عطر کی خوشبو کو سونگھ سکیں اور مقامات عالیہ کی طرف بلند ہو سکیں۔ اور یہی معنی ہے آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے اس قول کا ”میں تمہاری طرح نہیں ہوں۔“

”میرے لیے ایک خاص ایسا وقت بھی ہے جس میں سوائے میرے رب کے جس کی ذات پاک ہے اور کسی مقرب کی گنجائش نہیں ہوتی۔“

”رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم شجرۃ الکون کا ثمرہ، وجود کے صدف کے موتی اور اس کے سر اور کلمہ گن کے معنی تھے۔ اس لیے یہ مقدور تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو بارگاہ لم یزل ولا یزال کے قرب میں پہنچایا جائے تاکہ اس بارگاہ عالیہ کے ندیم بھی

آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مشاہدے سے فیضیاب ہوں۔ لہذا ایک رات میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو باری تعالیٰ کا حکم ہوا کہ اے ابوطالب کے یتیم اٹھ کھڑا ہو کیونکہ ایک ایسی ذات تیری طالب ہے جس نے تیرے مطالب کا ذخیرہ جمع کر رکھا ہے۔ اور پھر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بلانے کے لیے ایک خاص الخاص خادم بھیجا گیا اور قاصد نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بیدار کیا۔ آپ نے جبرئیل امین سے فرمایا ”کس طرف سے آئے؟“ انہوں نے عرض کیا ”خدا کا پیغام بر ہوں اور ہم تو رب کے امر کے بغیر نہیں اترتے۔“

آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت جبرئیل امین علیہ السلام سے فرمایا: مجھے وہاں بلانے میں خدا تعالیٰ کی کیا منشاء ہے؟“ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے فرمایا ”آپ ارادہ الہی کی مراد اور اس کی مشیت کا منتہائے مقصود ہیں اور تمام عالم کون آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لیے اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم خدا کے لیے ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم عالم کون کے برگزیدہ اور محبت کے پیالہ کی شراب طہور، عالم کون کے صدف کے موتی، یہ جمال صرف آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے وصل کے لیے تیار کیا گیا ہے اور محبت کے پیالے کو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نوش کے لیے آراستہ کیا گیا ہے۔ پس آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اٹھیں، ملا علی آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی آمد کی ایک دوسرے کو خوشخبری دے رہے ہیں، انہوں نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی روحانیت کا شرف حاصل کر لیا ہے اور اب وہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے جسم مبارک کے دیدار کے خواہاں ہیں پس آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم عالم محسوسات کی طرح عالم ملکوت کو بھی اپنے فیضان سے مشرف فرمائیں۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جبرائیل امین علیہ السلام سے پوچھا کہ ذات باری تعالیٰ ان سے کیا معاملہ روار کھے گی۔ انہوں نے عرض کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو پہلے اور پچھلے (اہل مکہ اور اہل مدینہ) کے الزامات سے بری فرمائے گا۔

آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ یہ تو میرے لیے ہوا مگر میری امت کے نصیب میں کیا ہے کیونکہ سب سے برا شخص وہ ہے جو اکیلا کھائے اس پر روح الامین نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر اتنی عنایات ہوں گی کہ آپ خوش و خرم

اور کامران ہو جائیں گے۔

اس پر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم خوش و خرم ہو گئے اور جبرائیل علیہ السلام سے فرمانے لگے کہ چلیں میں اپنے رب کی طرف راہی سفر ہوتا ہوں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو براق سواری کے لیے پیش کیا گیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا مجھے براق سے کوئی غرض نہیں۔ حضرت روح الامین نے فرمایا یہ عشاق کی سواری ہے۔

آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا میری سواری میرا شوق ہے، میری زاد راہ میری محبت ہے، میری رہنما میری رات ہے اور میں انہی چیزوں کے ذریعہ سے خدا تک پہنچوں گا اور یہی مجھے راستہ سے آگاہ کریں گی۔ فرمائیے جس شخص نے اس کی محبت کے بوجھ اور اس کی معرفت کے پہاڑ اور اس کی امانت کے راز کو اٹھایا ہو جو جس کے اٹھانے سے زمین و آسمان اور پہاڑ قاصر رہے ہوں بھلا یہ ناتواں براق اہم کا بوجھ کیسے برداشت کر سکتا ہے۔ اے جبرائیل علیہ السلام آپ مجھے اس کا راستہ کیسے بتلا سکیں گے کیونکہ آپ کی منزل تو سدرة المنتہی تک ہے جب کہ میں ذات الامنتھی کا محضور ہوں۔ اے جبرائیل علیہ السلام تیری مجھ سے کیا نسبت ہے جب کہ میرا اپنے رب کے ساتھ ایک ایسا وقت بھی ہے جس میں ہم دونوں کے سوا اور کوئی نہیں ہوتا۔

جب میرے محبوب (اللہ تعالیٰ) کی شان ”لیس کمثلہ شئی“ ہے یعنی اس کی مثل کوئی شے نہیں تو میں بھی تمہاری طرح نہیں ہوں۔ سواری تو مسافت طے کرنے کے لیے ہوتی ہے اور رہبر جہات کا راستہ بتلاتا ہے اور یہ امور حوادث کا محل ہیں میرا محبوب حوادث و جہات سے منزہ و مبرا ہے اس کی طرف کوئی بھی چل کر نہیں جاسکتا۔ اس کے راستے کی منازل کی راہنمائی اشارات سے ناممکن ہے جس نے اقلیم معانی کو پہچان لیا اس نے گویا میرے معاون کا کھوج پالیا۔

اے جبرائیل علیہ السلام چلیئے میرا قرب اس کے ساتھ (قاب قوسین او ادنیٰ) ہے اس تقریر سے روح الامین پر ہیبت و رقت طاری ہو گئی اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت عالیہ میں عارض ہوئے کہ مجھے تو محض آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت گزاری کے لیے بھیجا گیا ہے اور براق کو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بزرگی اور منزلت کے اظہار کے لیے ارسال کیا گیا ہے کیونکہ بادشاہوں کی یہ عادت ہے کہ جب وہ اپنے

کسی دوست کو دعوت دیتے ہیں تو ان کی عزت و تکریم کے طور پر ان کی طرف خاص خدام اور عمدہ سواریاں بھیجتے ہیں تاکہ وہ ان پر سواری فرمائیں لہذا ہم آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت اقدس و عالیہ میں ان آداب کو پیش نظر رکھ کر حاضر ہوئے ہیں اور جو شخص یہ گمان کرے کہ وہ اللہ کی طرف قدموں سے چل کر پہنچ سکتا ہے وہ غلطی پر ہے اور جو یہ گمان کرے کہ خدائے بزرگ و برتر پردوں کے پیچھے پوشیدہ ہے وہ عطاۃ الہی سے محروم و نامراد ہے۔

یا محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ملا، اعلیٰ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے انتظار میں بیکراں ہیں کیونکہ جنت کے دروازے کھول دیئے گئے ہیں۔ جنت کو آراستہ کیا گیا ہے۔ جنت کی حوروں کو سجایا گیا ہے اس کے مشروبات کو مصفیٰ کیا گیا ہے تمام خوشیاں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تشریف آوری کے لیے منائی جا رہی ہیں اور تمام مسرتیں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ورود و مسعود کی بدولت منائی جا رہی ہیں یہ شب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہی کی ہے اور یہ دولت آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لیے حاضر ہے اور یہ رات جب سے آپ پیدا کیے گئے ہیں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی منتظر ہے، اس رات کی تخلیق ہی سے میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا منتظر ہوں اور میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو ایک حاجت کو پورا کرنے کے لیے اپنا وسیلہ بناتا ہوں۔ میں اس باب میں عقل سے بیگانہ ہوں، فکر سے غافل اور سر سے سرگزشتہ ہوں، جان سوزی میں مبتلا ہوں، الم اور دلخراشی بہت بڑھ چکی ہے۔

اے محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میری حیرت نے مجھے اس کے ازل وابد کے میدانوں میں ڈال دیا ہے پس میں نے جب ازل کا چکر لگایا تو میں اس کی ابتدا پانے سے قاصر رہا اور جب میں نے دوسرے میدان کی طرف رجوع کیا تو پتہ چلا کہ اس کا آخر اس کا اول ہے اور پھر میں اس رفیق حقیقی کی طرف جانے کے لیے کسی رفیق سفر کو تلاش کرنے لگا اور دوران سفر حضرت میکائیل علیہ السلام سے ملاقات ہوئی تو انہوں نے پوچھا کہ کہاں کا مقصد ہے اور یہ فرمایا کہ یہ راستہ مسدود ہے آپ کہاں جاتے ہیں اور خدا کے دروازے بند ہیں وہ محدود زمان میں نہیں سما سکتا اور نہ ہی محدود مکان میں ہے۔ میں نے پوچھا اے میکائیل علیہ السلام آپ کا اس مقام پر قیام کا کیا مقصد ہے انہوں نے جواب دیا کہ میں



سمندروں کے پانیوں کی مقادیر کی پیمائش، بارشوں کے نزول اور تمام اطراف ان کے ارسال میں مشغول ہوں۔

مجھے اس بات کا علم ہے کہ کڑوے اور کھارے پانی کے دریاؤں کی کتنی وسعت ہے اور وہ کتنی جھاگ پیدا کرتے ہیں مگر مجھے نہ تو احدیت کی انتہا کا علم ہوا ہے اور تعداد فردیت سے بے بہرہ ہوں۔ پھر میں نے ان سے سوال کیا کہ حضرت اسرائیل علیہ السلام کہاں ہیں۔ جواب دیا کہ وہ مکتب تعلیم میں داخل ہیں وہ لوح محفوظ کا مشاہدہ کر رہے ہیں اور لوح محفوظ کو پڑھ رہے ہیں اور اسرائیل علیہ السلام اپنے معلم سے حیا کی بناء پر اپنے سر کو اوپر نہیں اٹھاتے لہذا ان کی آنکھیں اوپر دیکھنے سے قاصر اور ان کا قلب فکر سے محصور ہے اور وہ نفع صورت تک اسی حالت میں قیام کریں گے۔

”بعد میں میں نے حضرت میکائیل علیہ السلام سے کہا کہ عرش مجید سے صراط حق کے بارے دریافت کریں۔ عرش معلیٰ اس گفتگو سے خوشی و مسرت سے جھومنے لگا اور کہنے لگا کہ یہ ایسا راز ہے جو کبھی نہیں معلوم ہو سکتا، یہ ایک ایسا سوال ہے جس کا کوئی جواب نہیں۔ میں کون ہو سکتا ہوں کہ اس بارے لب کشائی کر سکوں اور اس کا پتہ لگا سکوں کہ وہ کہاں ہے؟ میری حقیقت صرف یہ ہے کہ میں دو حروف کی پیداوار ہوں اور کل میں بے نشان تھا۔ پھر انہوں نے مجھے دو حروف سے ظہور بخشا۔ بھلا وہ چیز جو کل معدوم محض تھی وہ ذات پاک کا کھوج لگانے سے قطعی قاصر ہے۔ اور پھر فرمانے لگے کہ اس نے مجھے پیدا کر کے بحر احدیت میں غرق کر دیا اور ابدیت کے میدان میں سرگشتہ کر دیا۔

کبھی باری تعالیٰ مجھے اہلیت کے مشرق سے طلوع کر کے مدہوش کر دیتا ہے اور کبھی قرب میں لا کر محبت کرتا ہے اور بعض اوقات اپنی عزت کے حجابات میں پوشیدہ کر کے مجھے وحشت میں ڈال دیتا ہے اور کبھی اپنے لطف کی سرگوشیوں سے میری مناجات سن کر خوش و خرم ہوتا ہے اور جب مجھے اس کے دیکھنے کا شوق ہوتا ہے تو ”لن ترانی“ کی آواز سنتا ہوں میں اس کی ہیبت سے پگھلنے لگتا ہوں۔ اور تجلی عظمت کی بدولت کلیم اللہ کی طرح بے ہوش ہو کر گر پڑتا ہوں اور جب میں وجدانی کیفیت سے باہر نکلتا ہوں تو مجھے کہا جاتا ہے کہ اے عاشق نامراد یہ جمال محفوظ اور یہ حسن مستور ہے کیونکہ اس جمال کو ماسوائے حبیب پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے، سوائے اس درّ یتیم کے جس کے ہم

مرئی ہیں اور کوئی نہیں دیکھ سکتا جب تیرے کان میں ”پاک ہے وہ ذات جس نے اپنے بندہ کو سیر کرائی“ کی آواز پہنچے تو تو ان کے راستے میں کھڑا ہو جا ممکن ہے کہ تو اس ہستی کی زیارت کر لے جو ہمارا دیدار کرے گا۔

حضرت روح الامین نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت عالیہ میں عرض کی کہ جب عرش معلیٰ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے دیدار کا خواہاں ہے تو میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا خادم کیوں نہ بنوں پھر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مرکب یعنی براق پر سوار ہو کر بیت المقدس پہنچے پھر مرکب ثانی (معراج) کے ذریعے پہلے آسمان پر پہنچے۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مرکب ثالث (ملائکہ) کے ذریعے سدرة المنتہیٰ تک گئے حضرت جبرائیل اس مقام پر رک گئے۔

اس پر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا اے جبرائیل علیہ السلام ہم آج رات آپ کے مہمان ہیں۔ میزبان کا مہمان سے علیحدہ ہونا مناسب نہیں کیا ایک دوست دوسرے دوست کو اس مقام پر لا کر اکیلا چھوڑ دیتا ہے۔ اس پر حضرت جبرائیل علیہ السلام نے فرمایا جناب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میرے مہمان نہیں بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قدیم و کریم کے مہمان ہیں میں اگر یہاں سے ایک انگلی بھر بھی آگے بڑھوں تو خاکستر ہو جاؤں گا ہم میں سے ہر ایک کے لیے ایک مقام مقرر ہے جس سے وہ آگے نہیں جا سکتا۔ سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے روح الامین سے پوچھا کہ کیا آپ کو اللہ تعالیٰ سے کوئی احتیاج ہے۔ فرمانے لگے کہ ایک حاجت کا طالب ہوں۔ جب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم محبوب حقیقی جو لا منتہیٰ ہے کے ساتھ ملاقی واصل ہوں اور وہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو یہ فرمانے کہ میں ہوں اور تو یہ ہے تو اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میرا ذکر ضرور فرمادیں۔

پھر حضرت میکائیل علیہ السلام ستر ہزار صحابہ نوری کو چیر کر آگے بڑھے اور وہاں پانچواں مرکب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لیے موجود تھا جو مشرق سے لے کر مغرب تک پھیلا ہوا تھا۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس پر سوار ہوئے اور عرش مجید تک پہنچے اور وہاں عرش مجید نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے دامن کو پکڑ لیا اور کہنے لگا آپ جلد سے جلد تشریف لے جائیں، کیونکہ کبھی آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا حبیب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

آلہ وسلم کے شوق میں پہلے آسمان پر اترتا ہے اور کبھی اپنی بارگاہ کے ہم نشینوں میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بلاتا ہے اور پاک ہے وہ ذات جس نے اپنے بندے کو سیر کرائی۔ کبھی وہ اپنی احدیت کے جمال کا آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو مشاہدہ کرا کر فرما رہا ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے دل نے جو جمال الہی کا مشاہدہ کیا اس میں وہ سچا ہے۔ کبھی وہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اپنی صمدانیت کے جمال کا مشاہدہ کرا کر فرماتا ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی آنکھ مشاہدہ کرتے وقت کسی دوسری جانب مائل نہیں ہوتی اور کبھی وہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لیے اپنی ملکوتیت کے سر بستہ رازوں سے پردہ اٹھاتا ہے اور کبھی وہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو حضرت القدس میں اپنے قرب سے مشرف فرماتا ہے اور پس دو کمان کے برابر یا اس سے بھی کم فاصلہ رہ گیا (فکان قصاب قوسین او ادنیٰ)

آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا اے عرش! تو میرے سامنے سے ہٹ جا۔ تو مجھے مشغول مت کر، میری طہارت کو مکدر اور میری خلوت کو مشوش مت کر۔ پس آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس سے پہلو تہی فرمائی اور بے حرف وحی کی طرف بھی توجہ نہ فرمائی اور نہ ہی آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی چشم مبارک یکسوئی سے روگردان ہوئی پھر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس تائید یزدانی کا چھٹا مرکب آ پہنچا، اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس پر سوار ہو گئے اور پھر اوپر سے آواز آئی کہ تیرا حافظ تیرے آگے موجود ہے اور اس وقت اس مقام میں صرف تو اور تیرا رب ہے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فرماتے ہیں کہ میں وہ آواز سن کر حیران رہ گیا۔ اور مجھے کچھ نہ سوچھا کہ میں کیا کہوں یا کیا کروں۔

اسی اثناء میں ایک قطرہ میرے لب پر آ کر گرا جو شہد سے زیادہ میٹھا اور برف سے زیادہ ٹھنڈا، جھاگ سے زیادہ نرم اور مشک سے زیادہ خوشبودار اور اس کی وجہ سے میں تمام انبیاء و مرسلین سے بڑھ کر علم والا ہو گیا اور میری زبان پر ”التحیات المبارکات للہ والصلوات والطیبات للہ“ جاری ہو گیا۔ اور پھر مجھے یہ جواب دیا گیا۔

”السلام علیک ایہا النبی ورحمته اللہ وبرکاتہ“

اور پھر میں نے یہ سوچا کہ جس باب میں مجھے خاص کیا گیا تھا اس میں اپنے بھائیوں یعنی انبیاء کرام علیہ السلام کو شامل کر لوں پس میں نے ”السلام علینا وعلیٰ

عبادہ الصالحین“ کہا۔ جب حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کسی نے پوچھا کہ آپ صلی اللہ علیہ والہ وسلم نے شب معراج ذات باری تعالیٰ کو دیکھا ہے تو اس پر آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ ہاں دیکھا ہے اس میں کسی شک و شبہ کو گزر نہیں کیونکہ اس وقت جب آپ صلی اللہ علیہ والہ وسلم نے ”السلام علینا“ فرمایا اور فرشتوں نے ”اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمد الرسول الله صلى الله عليه واله وسلم“ کہا میں آپ صلی اللہ علیہ والہ وسلم کے دامن عالی کے ساتھ چمٹا ہوا تھا۔

آپ صلی اللہ علیہ والہ وسلم فرماتے ہیں کہ پھر مجھے آواز آئی کہ قریب ہو جا پھر میں قریب ہوا یہاں تک کہ آپ صلی اللہ علیہ والہ وسلم قاب قوسین کے مقام تک پہنچے یاد رہے کہ اس قرب میں فاصلے اور مسافت کو کوئی دخل نہیں تھا۔ پس اگر آپ صلی اللہ علیہ والہ وسلم قاب قوسین پر اکتفاء فرماتے تو یہ احتمال پیدا ہو جاتا کہ اللہ تعالیٰ بھی کسی جگہ رہتا ہے اس لئے فرمایا گیا کہ ”او ادنی“ یعنی مکان کی نفی کی گئی ہے۔ یہاں نہ مکان، نہ زمان، نہ اذان اور نہ اکوان تھا۔ پس ندا آئی کہ اے محمد صلی اللہ علیہ والہ وسلم آگے بڑھو۔ آپ صلی اللہ علیہ والہ وسلم نے فرمایا اے رب العالمین جب کہ جہات (Dimensions) کا خاتمہ ہو چکا تو میں اپنا قدم کہاں رکھوں۔

جواب ملا کہ قدم کو قدم پر رکھتا کہ ہر ایک کو علم ہو جائے کہ میں زمان، مکان، اور اوان رات، حدود، اقطار اور حدود و مقدار سے منزہ ہوں۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ والہ وسلم نے نور درخشاں کا مشاہدہ کیا آپ صلی اللہ علیہ والہ وسلم نے پوچھا یہ نور کیسا ہے؟ جواب ملا یہ نور نہیں ہے بلکہ جنت الفردوس ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے فرمایا اے محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کہ یہاں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قدموں کی ابتدا ہے وہیں تمام کائنات کے اوہام کا انقطاع ہو جاتا ہے اور کسی کا وہم و گمان اس سے آگے تک نہیں بڑھ سکتا۔ اور جب تک آپ صلی اللہ علیہ والہ وسلم جہات و زمان و مکان میں تھے اس وقت تک تو حضرت جبرائیل علیہ السلام آپ کے راہبر اور براق آپ صلی اللہ علیہ والہ وسلم کا مرکب تھا اور جب آپ صلی اللہ علیہ والہ وسلم مکان سے نکل آئے اور اکوان سے غائب ہو گئے اور جہت سے منتفی ہو گئے اور درمیان سے پردہ ہٹا دیا گیا اور سوائے قاب قوسین کے اور کچھ باقی نہ رہا تو اب میں آپ صلی اللہ علیہ والہ وسلم کا رہبر ہوں اور آپ صلی اللہ علیہ والہ وسلم کے لئے

دروازہ کھولتا ہوں تیری خاطر حجاب اٹھا رہا ہوں، آپ صلی اللہ علیہ والہ وسلم کو خطاب شیریں سے نوازتا ہوں اور عالم غیب میں آپ صلی اللہ علیہ والہ وسلم نے مجھے تحقیقاً اور ایماناً یکتا اور وحدہ لا شریک پایا اور اب آپ صلی اللہ علیہ والہ وسلم عالم شہود میں مشاہدہ اور عیاناً میری توحید بیان کریں۔

پس آپ صلی اللہ علیہ والہ وسلم نے فرمایا: ”اعوذ بعفوک عن عقوبتك لعفوک عن عقوبتك“ میں تیرے عفو کے ساتھ تیرے عذاب سے پناہ مانگتا ہوں۔

پس اللہ تعالیٰ نے فرمایا، یہ دعا آپ صلی اللہ علیہ والہ وسلم کی امت کے لئے سہارا ہے۔ اے محمد صلی اللہ علیہ والہ وسلم آپ صلی اللہ علیہ والہ وسلم کو اپنی امت پر گواہ اور خوشخبری دینے والا بھیجا ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ میں آپ صلی اللہ علیہ والہ وسلم کو اپنے جلال کا مشاہدہ کراؤں گا اور اپنے جمال کو منکشف کروں گا، تاکہ آپ صلی اللہ علیہ والہ وسلم جان لیں کہ میں اپنے کمال میں مثیل، شبہیہ، بدیل، نظیر، مشیر، حد، قد، حصر، عدد، فرد، زوج، مواصلت، مفاصلت، مماثلت، مشاکلت اور باہمی امتزاج سے پاک و منزہ ہوں۔ اے محمد صلی اللہ علیہ والہ وسلم میں نے مخلوق کو پیدا کر کے اپنی طرف بلایا انہوں نے میرے بارے اختلاف کیا۔

اب میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لیئے دروازہ کھول کر حجاب کو اٹھا دیتا ہوں پس اے میرے حبیب صلی اللہ علیہ والہ وسلم آپ صلی اللہ علیہ والہ وسلم دیکھ لیں کہ جو کچھ ان لوگوں نے میری جانب منسوب کیا وہ مجھ میں موجود ہے؟

پھر رسول اکرم صلی اللہ علیہ والہ وسلم نے اس نور کی مدد سے جس کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے آپ صلی اللہ علیہ والہ وسلم کو قوی بنا دیا تھا واجب الوجود کا مشاہدہ دیدار فرمایا اور دیکھا کہ وہ ذات فرد اور صمد ہے جو نہ کسی چیز میں ہے اور نہ کسی پر ہے نہ کسی کے ساتھ قائم ہے اور نہ ہی کسی کی محتاج ہے اور نہ وہ ہیکل نہ مثل، نہ صورت، نہ جسم، نہ محیز، نہ مکیف، اور نہ مرکب ہے۔

لیس کمثلہ شیئی وهو السميع العليم

کوئی شے اس کی مثل نہیں اور وہ سننے والا اور جاننے والا ہے، پس جب ذات کریم

نے آپ صلی اللہ علیہ والہ وسلم کے ساتھ بالمشافہ کلام فرمایا اور بغیر حجاب کلام کرتے ہوئے آپ صلی اللہ علیہ والہ وسلم کو یا محمد صلی اللہ علیہ والہ وسلم یا جیبی کے خطاب سے بلاتا تھا اور فرماتا تھا کہ ایسے اسرار آپ صلی اللہ علیہ والہ وسلم کے سپرد کرتا ہوں جس کو کسی کے آگے ظاہر نہ کرنا اور زمانے میں ان کو نہ پھیلا یا جائے ”فکان سر من سرفی سر“ لہذا آپ صلی اللہ علیہ والہ وسلم کا معراج ایک نہایت پوشیدہ راز در راز تھا جو راز میں مستور تھا۔ معراج شریف کے متذکرہ بیان میں علوم و معارف کا بحرِ خار پوشیدہ ہے۔ اس سے فلسفہ وحدت الوجود کی توثیق ہو جاتی ہے، اس سے ثابت ہے کہ جدید نظریہ فزکس کے تانے بانے تصوف سے ملے ہوئے ہیں اس لئے اس کتاب میں جو مسائل اور مباحث درج ہیں وہ جدید فزکس اور ریاضیات کے لئے بھی بے حد اہمیت کے حامل ہیں۔ تصوف علم لدنی ہے، عرفانی علم ہے، اور علم لاہوت ہے جس سے تعارف انتہائی احسن طریق سے اس کتاب میں کروا دیا گیا ہے۔

آخر میں جناب خداداد خان برکی صاحب سینئر ایڈووکیٹ سابقہ صدر لاہور ہائی کورٹ بار شکر یہ کے مستحق ہیں کیونکہ انہوں نے کتاب کے اس طویل سفر میں نہ صرف مصنف کی حوصلہ افزائی فرمائی بلکہ مشکل مقامات پر راہنمائی بھی فرمائی جو ان کی عرفانی بصیرت کا بین ثبوت ہے۔

امید واثق ہے کہ یہ کتاب طلباء الہیات، تصوف اور علم الکلام کے لئے بہت مفید ثابت ہوگی۔ اس کے علاوہ ریسرچ سکا لرز بھی اس کتاب سے استفادہ اٹھا سکیں گے، کیونکہ اس کتاب کا دائرہ اطلاق بہت وسیع و عریض ہے۔

جس کتاب کا آپ مطالعہ کر رہے ہیں وہ یونس خان ایڈووکیٹ کی تصنیف ہے۔ یونس خان داؤد زئی ایڈووکیٹ ایک بلند پایہ دانشور، قانون دان اور علم دوست انسان ہے۔ اس سے قبل بھی انہوں نے دو کتابیں لکھیں ہیں جو بہت مقبول ہوئیں۔ یونس خان داؤد زئی ایڈووکیٹ نے سکاٹ لینڈ یونیورسٹی میں فلسفہ پڑھایا بعد ازاں سری لنکا میں فلسفہ پڑھاتے رہے۔

موجودہ کتاب یونس خان کی تحقیقی کاوش ہے جو کہ طویل عرصہ کے بعد مکمل ہوئی۔ اس کتاب میں فلسفہ تصوف اسلامی الہیات اور علم الکلام پر انہوں نے تفصیل سے لکھا

ہے۔ اس کتاب کی تکمیل میں محترم رانا حق نواز صاحب امیر عبداللہ خان نیازی ایڈووکیٹ اور قاسم خان داؤد زئی نے اہم کردار ادا کیا ہے۔ ان حضرات نے مواد کی فراہمی کے علاوہ مفید مشورے بھی دئے۔ یونس خان داؤد زئی ایڈووکیٹ ایک درد دل رکھنے والے انسان ایک با اصول علم دوست اور وطن دوست انسان ہے۔ تصوف پر ان کی گہری نظر ہے اور اس موضوع پر میں نے جو کتابیں لکھی ہیں ان سب پر یونس خان داؤد زئی نے تعارف لکھے ہیں مجھے امید ہے کہ یہ کتاب قارئین کے لئے مفید ثابت ہوگی۔ آخر میں پبلشرز میاں منظور حسین اور محمد اسلم خان شکر میہ کے مستحق ہیں کہ انہوں نے اس کتاب کو پایہ تکمیل تک پہنچایا۔

موسیٰ خان جلال زئی لاہور

10 جون 2001ء

## عمومی تعارف

یہ کتاب علوم و اسرار الہی اور معارف و حقائق تصوف کا بحرِ خار ہے۔ الہیاتی اور مابعد الطبیعیاتی مسائل کو انتہائی جامعیت کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔

تصوف ایک قدیم اور ازلی دانش ہے جو تمام ادبان عالم میں جاری و ساری ہے۔ قدیم دانش ایک طرف اور جدید تہذیب دوسری طرف ہے۔ دور جدید میں عقائد و عبادات کی اہمیت ثانوی ہو کر رہ گئی ہے اور مذہب و حکمت کا اصل مقصد اخلاق کی درستی قرار دیا گیا ہے اس طرح مابعد الطبیعیاتی حقائق کی بجائے معاشرتی حقائق پر توجہ مبذول ہوئی یہ طرز عمل نشاۃ ثانیہ میں پیدا ہوا اور اس طرح الہیات کو اس کی ماورائی طبیعیاتی اساس سے کاٹ دیا گیا، معاشرے کی امید نہ تو ترقی سے وابستہ ہے اور نہ ہی تقدم میں پوشیدہ ہے بلکہ تجدید میں موجود ہے جسے بحالی یا اصلاح کہا جاتا ہے ”تجدید“ سے مراد اسلام کی اصل اساسی قوت کی بحالی ہے۔ یہ تحریک آگے بڑھنے کی بجائے واپس دین و الہیات کی جانب رجوع اور لوٹنے کی تحریک ہے تاکہ فرد اپنی روحانی اور الوہی اصل تک لوٹ آئے اور از سر نو زمین کا رشتہ آسمان سے جوڑ دیا جائے اور عالم ناسوت کو اس کے نورانی اصل و مبداء سے واصل کیا جائے۔ صوفیائے کرام حکمت جادواں اور معرفت ازلی کے سب سے بڑے ترجمان ہیں۔ ان کے افکار میں ادیان کی وحدت متعالیہ (trans cendent unity of Religions) (Divine Wisdom) حقائق کے عرفان اور روایت کی معنویت ملتی ہے۔ صوفیاء کرام نے نور کو

83758



جو صبح گاہ ازل کے آفاق سے پھوٹتا ہے اپنا سرچشمہ بنایا ہے ان کے نزدیک تمام ادیان ایک ستارے کی مانند ہیں جس کی کرنیں ایک ربانی مرکز پر جمع ہو جاتی ہیں۔ جدید دور میں مفکرین تقابل ادیان اور نفسیات مذاہب نے وحی کا تجزیہ اضافیت (Relativity) کی روشنی میں کیا اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ ہر جگہ یکساں طور پر موجود نفسیاتی ضرورتوں کی وجہ سے خوف اور رغبت کی جبلتوں کے تحت اقوام کے بچپن میں ایک ہی طرح کے اساطیر کیونکر جنم لیتے ہیں اس بے بنیاد منطق کی تردید الہیات اور مشرقی ماوراء الطبیعات سے کی جاسکتی ہے۔ تصوف میں مختلف روایتوں کے اختلاف کو کوئی خاص اہمیت حاصل نہیں کیونکہ یہ حقیقت الہیہ کے ایک بے بدل پہلو کی مانند ہیں اور ان کا منتہائے مقصود ایک واحد حقیقی مبداء ربانی ہے۔

جدید فزکس میں خاص نظریہ اضافیت (Special theory of Relativity) اور کوانٹم نظریے (Quantum theory) کے تانے بانے الہیات مابعد الطبیعات اور تصوف سے ملے ہوئے ہیں۔ جدید فزکس میں مادہ بحیثیت ایک شے کے غائب ہو گیا ہے مادے کے ٹھوس ہونے کا نظریہ یکسر بدل گیا ہے اور مادہ محض سلسلہ واقعات بن کر رہ گیا ہے اور جدید فزکس اس امر پر مصر ہے کہ دنیا صرف ایک ہی قسم کے اساسی عنصر سے بنی ہے۔ جدید فزکس نے ثابت کیا کہ قدرت کو تشاکل (Symmetry) پسند ہے اس اصول کے تحت ان دو بنیادی چیزوں یعنی مادہ اور توانائی کو جن میں قدرت مختلف طریقوں سے اپنا جلوہ دکھاتی ہے باہم تشاکل ہیں۔ جدید فزکس میں کلاسیکی جبریت پر کوانٹم میکانکی احتمال (Probability) کو اور خود ساختہ مطلقیت پر اضافیت کو تقدم حاصل ہے جدید فزکس میں جو پیراڈنیم ہے تصوف سے مستعار ہے۔

الہیات علم الکلام مابعد الطبیعات اور تصوف ایسے علوم ہیں جو انتہائی ادق مسائل کا احاطہ کئے ہوئے ہیں۔ ان علوم کے مصطلحات کی لغوی تعریف کافی نہیں۔ ان کے مختلف معانی و مطالب میں امتیاز ضروری ہے۔ ان علوم کے الفاظ کو واضح اور معین کرنے میں اکابرین کے اساسی بصائر کو ملحوظ رکھا جانا چاہیے۔ ان علوم کا گہرائی سے جائزہ ان کے نظام تصورات کی اصطلاحیت سے گزر کر اس کی حکمت کی گہرائی تک پہنچنا ہے تاکہ وسیع تر معانی پھوٹ سکیں۔ اس کتاب میں تصوف و الہیات کے مشاہیر سے استفادہ کیا گیا ہے۔

تصوف راز ہائے سر بستہ کی دائمی تلاش ہے۔ اس علم کو اصطلاحی الفاظ میں مقید اور محدود نہیں کیا جاسکتا بلکہ یہ تمام حدود سے ماورا ہے۔ تاہم طالب صادق کے لئے لازم ہے کہ وہ اس علم کی اصطلاحات سے واقف ہو جائے۔ اس علم کے کالمین کے معارف وجدانی ہیں۔ اور صوفیانہ اصطلاحات اور ان میں پوشیدہ ادق مسائل کا احاطہ کئے بغیر صوفیاء کے مقام کو پایا نہیں جاسکتا۔ معانی چونکہ الفاظ سے سمجھے جاتے ہیں اس لئے ان معانی کا فہم طالب کو تحصیل مقامات پر آمادہ کر دیتا ہے اور اس طرح طالب کمالات سے بہرہ مند ہو جاتا ہے تاہم ایک اشکال ذہن نشین رہے کہ صوفیاء اور اولیاء اپنے معانی اور مکاشفات کو نظم و نثر میں پورے طور پر بیان نہیں کر سکتے کیونکہ وہ تنگنائے ظروف الفاظ اور عبارت میں اپنے معانی اور مکاشفات کو بیان کرنے سے قاصر ہیں۔

اس تعارف میں اس امر کی نشاندہی کی گئی ہے کہ تمام عمدہ اشیاء اتنی ہی مشکل ہیں جتنی کہ وہ نایاب ہیں یہی حال علم تصوف کا ہے اس میں بصیرت اور اتباع ہر دو قابل ستائش ہیں اتباع اس لئے کیا جائے کہ شعور ذات اس درجہ پر پہنچ جائے جہاں بصیرت حاصل ہو جائے۔ ضروری اور غیر ضروری بہاؤ میں وحدت اور سب سے زیادہ جدید پر شور اور جھوٹی جدت کی زبردستی مرعوب کرنے والی توضیحات کی موجودگی میں اپنی بصیرت پر پرسکون اعتماد علم تصوف کی قیمتوں میں سے ہے اور یہ کوئی ادنیٰ قیمت نہیں۔

یونس خان ایڈووکیٹ

10 جون 2001ء

## الہیات

الہیات کو سمجھنے کے لئے اللہ پرستی (Deism) اور وحدت الوجود کے تصورات سے آگاہی ضروری ہے۔ اللہ پرستی میں خدا تمام کائنات کا خالق ہے مگر تخلیق کے بعد خدا کا کوئی تعلق یا واسطہ کائنات کے ساتھ نہ ہے۔ خدا نے کائنات کو ایک مخصوص لمحہ زمان میں مقدم مادے (Matter) سے پیدا کیا اور اسے بعض صلاحیتوں سے سرفراز کیا اور اب روز پیدائش سے ہی کائناتی عمل اپنے متعین قوانین کے تابع اپنے وظائف کی ادائیگی میں مصروف عمل ہے خدا اس حسب معمول عمل تفاعل میں کوئی دخل نہیں دیتا تاہم اگر ہنگامی صورت حال پیدا ہو جائے تو اس صورت میں خدا اس انتشار کو ختم کرنے کے لئے مداخلت کرتا ہے اور خرابی کو درست کر دیتا ہے اللہ پرستی کے نظریے کے اجزائے ترکیبی تخلیق ایک زمان میں ربانی مداخلت بصورت ہنگامی حالت اور مکمل ربانی ماورائیت ہیں یعنی خدا کا اس معین و مقید کائنات اور محدود اذہان سے تعلق محض خارجی اور ڈھیلا ڈھالا ہے۔

وحدت الوجود (Pantheism) اس نظریے کے تحت کائنات محدود ارواح یا اذہان کی کوئی حقیقت نہیں ہے بلکہ یہ محض خدا کے شیون یا صفات ہیں۔ خدا واحد جو ہر غیر متغیر ہے زمان غیر حقیقی ہے کائنات کا کوئی علیحدہ وجود نہیں طبعی کائنات خدا کی باطنی حیات کا خارجی نقش ہے۔ مادی عالم و کائنات خدا کا عینی ملبوس ہے تمام محدود اذہان ذہن اعلیٰ میں مربوط ہیں محض خدا ہی حقیقت ہے خارجی کائنات اور انسانی ارواح حقیقی نہیں ہیں اور یہ خدا کے مختلف نقوش ہیں۔

الہیات کے نزدیک خدا کا ایک شخصی روہیتی وجود ہے جس سے انسان کا قریبی تعلق قائم کر لینا ممکن ہے۔ اللہ پرستی اور وحدت الوجود نظریات نے نفسی اور مادی عالموں سے خدا کے تعلق کے بارے میں تشددانہ رویہ اختیار کیا تھا مگر الہیات نے ان دونوں نظریات کے درمیان ایک مصالحانہ انداز اختیار کیا ہے۔ خدا مادی عالم میں جہاں ایک طرف حلول یا سرایت کیے ہوئے ہے۔ وہیں دوسری جانب وہ کائنات سے ماوراء بھی ہے۔ کائنات میں اس کا حلول اس کے ربانی وجود کا ایک مظہر ہے اور کائنات سے اس کا ماورا ہونا اس طور پر ہے کہ وہ کائنات کی طرح فناء ہو جانے والا وجود نہیں۔ تمام خارجی کائنات کو ایک ارادہ باطنی کے سپرد کر دیتے ہیں اور اسی ارادہ باطنی کا یہ خارجی عالم ایک منظم و مترتب نقش ہے۔

## طبعی الہیات (Natural Theology)

طبعی الہیات کی بنیاد طبعی حقائق کے براہ راست ادراک اور مشاہدے پر ہے مذاہب اور فلاسفہ و حکماء نے طبعی الہیات کو ایک مخصوص انداز میں قبول کیا ہے۔ اس نظریے کے نزدیک فطرت اللہ کی حکمت خیر قدرت اور دیگر صفات الہیہ کی مظہر ہے گویا یہ ایک کھلی ہوئی کتاب کی مانند ہے جس میں ذات باری تعالیٰ کی صفات کے نقوش مرتسم ہیں انسان کا فرض ہے کہ وہ ان نقوش کی صحیح تعبیر و تشریح و ترجمانی کرے۔ قوانین فطرت اللہ کی عادات ہیں۔ اور فطرت کا مطالعہ اللہ کے رویے کا مطالعہ ہے۔ مذہبی الہیات اور طبعی الہیات کے مابین فرق ہے۔ مذہبی الہیات اپنے عقیدہ کے بعد فطرت کا مخصوص مطالعہ کرتی ہے۔ طبعی الہیات حقائق فطرت کے حسی ادارکات کے وسیلہ سے ہی خدا کے تصور تک پہنچتے ہیں۔ مذہبی الہیات کے نزدیک اس طرح فطرت کے قابل محسوس حقائق اللہ کی صفات کے مظہر پر ہے۔ اخلاقی الہیات کے نزدیک ذات باری کا تصور اولین اخلاقی واردہ کا لازمی مصادره (postulate) ہے۔ اور یہ کہ اخلاقی واردہ کی دیگر سبب انسانی تجربات سے ایک جداگانہ حیثیت ہے اور یہ کہ اخلاقی واردہ کی کسی اور تجربہ میں تحلیل و تحویل ناممکن ہے۔

اختیاری الہیات کی ایک تیسری صنف ہے، یہ اپنے نظام الہیات کو بلا واسطہ مذہبی

واردہ یا وجدان کی اساس پر ترتیب دیتے ہیں۔ ان الہین سے بعض اوقات دو قسم کی کوتاہیاں سرزد ہوتی ہیں وہ مذہبی واردہ کے صرف ایک پہلو پر اصرار کرتے ہیں اور دوسرے پہلوؤں کو نظر انداز کر دیتے ہیں یا وہ مذہبی واردہ کی تاویل و تعبیر میں کسی ایک خاص مذہب کا سہارا لیتے ہیں۔ یہ کوتاہیاں جرمن فلسفی شلائر ماخر (Schleier Macher) کے فلسفہ مذہب میں ملتی ہیں ان کوتاہیوں کے باوصف اسے مذہبی اختیاریت کا جدا مجد قرار دیا جاتا ہے۔ اس نے مذہب کے جذباتی پہلو کی اہمیت کو اس قدر محسوس کیا کہ اس کی توجہ دوسرے پہلوؤں سے قریب قریب ہٹ گئی۔ اس کے نزدیک مذہب اولین ایک مقدس جذبہ ہے جس میں نہ تو علم و عقیدہ کی خاص ضرورت ہے اور نہ ہی عمل واردہ کی۔ مزید اس کے نزدیک مذہب کسی ماوراء ہستی پر مطلق انحصار یا توکل کے جذبے کا نام ہے۔

اس نے اپنی خاص اختیاری الہیات کی تشکیل میں نہ صرف عیسائیت بلکہ سپنوزا (Spinoza) کے عقیدہ ہمہ اوست سے بھی استفادہ حاصل کیا۔

فلسفہ یونان میں دو ادوار آئے۔ پہلے دور میں جو مسئلہ بہت نمایاں نظر آتا ہے وہ مبداء و اشیاء کا مسئلہ ہے جس کو تکوین کا مسئلہ بھی کہتے ہیں آ یونینوں میں یہ فلسفہ مادی وحدت وجود کی صورت اختیار کر لیتا ہے جب کہ اطالوی فلاسفہ میں یہی مسئلہ روحانی وحدت وجود کی طرف چلا جاتا ہے۔ ان دونوں گروہوں نے فلسفہ و حکمت کے جو نظام بنائے ہیں ان کے اندر مستقبل کے تمام مسائل ایک تخم کی طرح موجود ہیں خاص کر وحدتی اور سالماتی مفردضات جو موجودہ سائنس کے دو اہم پہلو ہیں۔ اس طرح پہلا دور خاص الہیات کا دور ہے۔ جب کہ دوسرا دور افلاطونی فکر اور موجودیت کا دور ہے جس کی نگاہ ماضی کی طرف ہے مثلاً سینٹ آگسٹائن سے سینٹ انسلم تک کا دور۔ مزید دوسرے دور میں مشائی اور اسمیت کے افکار موجود ہیں جن کے لطن میں ایک شاندار مستقبل موجود ہے جو کہ فلسفہ جدید کی ابتداء کا دور ہے۔ فلسفہ جدید بھی تو وسیع خیال اور الہیاتی ترکیب کا زمانہ برونو۔ ڈیکارٹ۔ سپنوزا اور لائبنز وغیرہ کے مکاتب فکر ہے مزید اس میں تنقیدی فکر اور تخیل کا زمانہ بھی شامل ہے یعنی جان لاک۔ ہیوم۔ کانت اور اس کے تابعین۔

تاہم ایونائی الہیات کا سرچشمہ طبیعیات ہے اور فیثا غورٹی الہیات کی اساس

ریاضی پر رکھی گئی۔

افلاطون ہیراقلیتی، سقراطی اور اطا لوی فلسفے کا آفریدہ و پروردیدہ ہے۔ ہیراقلٹس کی طرح وہ اس بات کو مانتا ہے کہ کائنات مرئی ایک دائمی تغیر کی حالت میں ہے جو اس فریب دہ ہیں اور صداقت تک نہیں پہنچ سکتے۔ غیر متبدل ہستی جو اس کی دنیا میں نہیں بلکہ تصورات کی دنیا میں ہے سقراط سے اس نے یہ سیکھا کہ ہم کائنات کے اساسی اصول تک رسائی حاصل نہیں کر سکتے تاہم اپنے آپ کو جان سکتے ہیں لیکن جہاں تک الہیات کا تعلق ہے سقراط ارتیاب ہی میں رہا۔ تاہم افلاطون کو سقراط کی حس باطنی عقل نظری کی صورت میں ملی جو سرمدیت اور اعیان اشیاء کے راز سے ہمیں آگاہ کر سکتی ہے۔ علم ریاضیات اور ہندسہ نے اس کی طبیعت پر گہرا اثر ڈالا طریق ہندی افلاطونی الہیات کے لئے نمونہ بن گئی۔ علم ہندسہ کی بنیاد وجدان پر ہے خطوط مثلث، دائرے، کرے سب تصوری اشکال یا عقلی حقائق ہیں ان کے خواص ہمیشہ یکساں رہتے ہیں یہ ایک عقلی علم ہے جس کا تعلق حسی ادراک سے نہیں ہے۔ اصول ہندسہ سے مشابہت کی بناء پر وجدانی حقائق کا نام اس نے تصورات رکھا ہے جو غیر متبدل صور یا اعیان ثابتہ ہیں۔ جن سے حقیقی علم متعلق ہوتا ہے برخلاف آثار و مظاہر کے جو حسی ادراک کے موضوع ہیں جن کے علم کو آرٹ کہنا چاہئے افلاطون کا الہیاتی فلسفہ انہیں تصورات پر قائم ہے۔ افلاطون کی الہیات کے مطابق حقیقت اشیاء محسوسات یا مظاہر کا حصہ نہیں بلکہ تصورات و امثال کا حصہ ہے جن کی نقل ان اشیاء میں پائی جاتی ہے ان تصورات و مثل کا ادراک صرف عقل سے ہو سکتا ہے۔

مظاہر یا حادثات میں صرف اتنی ہی حقیقت ہے جتنی انہیں امثال سے ملی ہے جس کے وہ ثنی ہیں حادث کائنات میں جو رتبہ سورج کو حاصل ہے وہی رتبہ غیر مرئی حقائق کی دنیا میں خیر مطلق کا ہے جو سب سے اعلیٰ تصور اور تمام ہستی کی علت اولیٰ اور علت غائی ہے اس قسم کی الہیات کو وحدت خیر کے نام سے موسوم کرنا چاہئے۔

فلسفہ اولیٰ زمان و مکان کی تمام اضافات کو نظر انداز کر کے ہستی مطلق کی تحقیق کرتا ہے اور حدوث و امکان کے خلاف اشیاء کی ماہیت سرمدی پر غور کرتا ہے افلاطون نے نمود و ظہور کی ممکنات و اضافات سے تمیز کر کے حقیقی علم کا شعور حاصل کیا۔ وہ تصورات کو

حقیقی ہستیاں شمار کرتا ہے جو ان افراد و اشیاء سے علیحدہ ہیں۔ اشیاء اور تصورات میں کیا باہمی تعلق ہے یہ کہنا کہ تصورات نمونے اور مثل ہیں اور اشیاء کو ان سے حصہ ملتا ہے ایک شاعرانہ استعارہ نظر آتا ہے مزید برآں تصور کل اگر جزئیات کا جوہر اور اشیاء کی ماہیت ہے تو اس کا وجود ان اشیاء سے علیحدہ کیسے ممکن ہے جن کا وہ جوہر ہے۔

## ہندی الہیات

آئیے اب ہندی تصوف و الہیات کا اجمالی جائزہ لیتے ہیں، ہندی مقدس ادب بے حد قدیم ہے جو کہ (1) منتروں کے مجموعے چنہیں ہم رگ وید۔ یہج وید سام وید اور اتھروید کہتے ہیں، (2) برہمن وہ ادب جو کہ آداب عبادت کے لئے مخصوص ہے۔ (3) آرنیک ان پیرانہ سال افراد کے لئے لکھا گیا ہے جو کہ بن باس لے چکے ہیں اور (4) اپنشد وہ ادب ہے جو تحقیق ذات کے پوشیدہ علم کو ظاہر کرتا ہے۔ واحد الوہیت ہندی مقدس ادب میں شروع ہی سے موجود تھی۔ وحدت کا ایک اور تصور ہے جسے وحدت وجود کہا جاتا ہے جو اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ تمام وجود کا ایک ہی ماخذ ہے، کائنات کا آغاز خدا سے نہیں ہوتا بلکہ وہ خود ہی خدا ہے، تخلیق کے گیت میں درج ہے۔

نہ وہاں کوئی شے تھی نہ لاشے۔ نہ اس سے ماوراء ہوا تھی نہ

آسمان۔ سب کو کون ڈھانپے ہوئے تھا۔ سب کہاں تھے

ہوئے تھے؟ بڑے پانی کے سمندر میں۔ نہ موت تھی نہ

لازوال، نہ دن اور رات کی تبدیلی تھی۔ بس ایک ہی وجود جس

کی سانس لیتا تھا۔ اپنی آپ پرورش کرتا تھا اور اس سے ماوراء

کچھ بھی نہ تھا۔ اندھیرے میں چھپا ہوا، اندھیرا ہی پہلے تھا۔

ایک سمندر نظارہ جس کو چکر میں ڈال دینے والا۔ وہ واحد ایک

خلا جو لامحدود فضا میں ڈھنپی ہوئی تھی اپنی باطنی سرگرمی سے نمو

پایا۔ اس کے اندر پہلے خواہش اٹھی۔ ذہن کا اولین نقطہ آغاز

رشیوں نے وجود کا تعلق عدم وجود کے ساتھ پایا۔ وہ روشن

کرنے والی کرن جو تاریک اور اداس پاتال کے آر پار پھیل

گئی کیا وہ نیچے تھا؟ یا اونچا اوپر کی طرف؟  
وہاں بار آور قوتیں پائی گئیں اور طاقت و قوتیں غالب آنے  
کی کوشش میں تھیں ایک خود پرور کمیت نیچے اور ایک استعداد  
عمل اوپر۔ کون جانتا ہے۔ کہاں سے یہ عظیم تخلیق اٹھی۔ کوئی  
دیوتا اس وقت پیدا نہیں ہوئے تھے تو پھر کون اس صداقت کا  
راز فاش کر سکتا ہے؟ کہاں سے یہ دنیا وجود میں آئی۔

اس پیدائش کے گیت سے ہمیں وحدت وجود کے فلسفہ کا پتہ چلتا ہے۔ کل کائنات  
کا ایک واحد ماخذ ہے وجود اور غیر وجود سب باطن ہی سے نمود پاتے ہیں اور یہ باطنی  
اساس ہی اصل الاصول ہے۔ یہ تصور قطعی طور پر غیر شخصی ہے۔ اس گیت کی تعبیر دو  
اوصاف: وہ۔ ایک۔ وہ ایک سے کی گئی ہے یہاں ہم اپنشدی وحدت الوجود کے نقطہ پر  
پہنچ جاتے ہیں۔ وجود ماورائی سے کائنات کا ظہور ہوا انفرادی روح اور کائناتی روح  
بنیادی طور پر بالکل ایک اور یکساں ہیں۔ اپنشدوں میں تمام مظاہر کے وجود کی وحدت پر  
اصرار ہے۔ کائنات یکا یک نمودار ہوئی۔ خدا محیط کل اور الملق کائنات ہے۔ وہ اپنی ذات  
سے کائنات کو وجود عطا کرتا ہے۔ اور پھر اپنی ذات کے حتمی تحلیل میں حقیقت تجسیمات  
سے ماوراء ہے فوق الذہن شعور حق ہے۔ خدائے مطلق شعور کے ذریعے ہی اپنے جوہر اور  
تجسیمات سے آگاہ ہوتا ہے۔

اپنشدی تصوف کے نزدیک خدائے مطلق ہے جو خدا تمام خصوصیات سے بالاتر  
ہے، برہما کو بیان کرنے کے لئے تمام خصوصیات سے بالاتر ہے۔ برہما کو بیان کرنے کے  
لئے ”یہ نہیں یہ نہیں“ کہنے سے بہتر اور کوئی طریقہ نہیں۔ شکر کی غیر ثنائی ویدانتی روایت  
میں خدائے مطلق وہ حالت ہے جس میں موضوع، معروض کے تمام امتیازات مٹ جاتے  
ہیں اور برہما یعنی خدائے مطلق خالص شعور ہے۔ تصوف تصوراتی توضیح، الہیاتی، مابعد

الطبیعیاتی اخلاقی اور جمالیاتی علامتوں کو ترتیب دینے کے مفہوم میں تجربے کا منطقی تجزیہ  
ہے۔

ڈاکٹر رادھا کرشن (1888 عیسوی) ہندوستان کے عظیم فلسفی



ہیں۔ ان کے نزدیک تو حیدی مثالیت پسندی *IDEALISM* ہی سب سے زیادہ اطمینان بخش فلسفہ ہے۔ وجدان ہمیں براہ راست حقیقت کو جاننے کے قابل بناتا ہے۔ تمام انسانوں کا ایک ہی جیسا الوہی جوہر ہے۔ روح مطلق کا عارفانہ نظارہ خدا کے ساتھ عدم وجود کے ساتھ اندر ہی کھینچ لیتا ہے صوفی شکر 788 عیسوی فلسفہ وحدت الوجود کا عظیم شارح ہے۔ اس کے نزدیک برہما اعلیٰ ترین ماورائی سچائی ہے۔ برہما تمام امتیازات سے ماورا ہے۔ یہ خصوصیات سے عاری برہما۔ بے زمان۔ غیر مشروط اور ناقابل تمیز ہے۔ علت یعنی برہما واحد حقیقت ہے اور معلول یعنی دنیا اس علت کی واحد ظاہری تجسیم ہے اس طرح برہما دنیا کی مادی اور تحرکی علت ہے۔ مایا برہما کی وہ تخلیقی قوت ہے جو مظہراتی دنیا کے تنوع اور کثرت کے لئے ذمہ دار ہے۔

حقیقت مطلق واحد اور غیر ثنائی ہے۔ یہ خالص جوہر ہے جو خالص شعور یا عرفان ذات کے تقابل میں کبھی نہیں آسکتا۔ ذات اور ذات کی بحث اپنشدی مابعد الطبیعات میں بہت اہمیت کی حامل ہے۔ ذات پرلا ذات کی تقدیمیت بشری محدودیت کی بنا پر ہے۔ تقدیمیت اور تجسیم کا دھارا بے آغاز ہے۔

آرو بندو (1892 عیسوی) کے نزدیک خدائے مطلق ایک شعوری وجود ہے جس کا شعور بے پایاں مسرت ہے۔ اکثر افراد عمیق شعور و مسرت کا تجربہ کرنے کے اہل نہیں اس کے نزدیک مظہراتی دنیا کی بنیادی حرکت شعور کا مادے میں بدل جانا ہے۔ اس حالت میں حیات انسان الوہی ہستی کا کامل آئینہ بن جاتی ہے کائنات کی پرتیں کھولنے کی تمام حرکت ہمہ گیر الوہی شعور کی جانب حرکت ہے۔ حتمی تحلیل میں حقیقت تجسیمات سے ماورا ہے فوق الزہن شعور حق ہے۔ خدائے مطلق شعور کے ذریعے ہی اپنے جوہر اور تجسیمات سے آگاہ ہوتا ہے۔

## تصوف اور اس کی ماہیت

شیخ عبدالقادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب 'فتوح الغیب' میں ایک مقالہ تصوف کا منبع و مخزن کے عنوان سے تحریر کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

”خدا سے ڈرو اس کی اطاعت کرو۔ ظاہری شریعت کی پیروی کرو۔ سینے کو پاک رکھو۔ نفس کی سخاوت اور چہرے کی بشاشت کا اہتمام کرو۔ مصرف میں آنے والی چیزوں کو خرچ کرو۔ مخلوق کو ایذا دینے سے ہاتھ روک لو۔ ان کی تکالیف برداشت کرو۔ فقر لازم کرو۔ مشائخ کا احترام کرو۔ بھائیوں سے حسن معاشرت کا برتاؤ کرو، چھوٹوں کو نصیحت کرتے رہو۔ دوستوں سے خصومت ترک کر دو اور ایثار کو شعار بنا لو۔ ذخیرہ اندوزی سے احتراز کرو، اور جو لوگ سالکین راہ مولیٰ اور طالبین حق نہیں ان کی محبت ترک کر دو۔ مسلمانوں کی ان کے دینی اور دنیاوی معاملات میں مدد کرو۔ حقیقت فقیر یہ ہے کہ اپنے جیسی مخلوق سے احتیاج نہ رکھو۔ حقیقت غنا یہ ہے کہ اپنے جسموں سے استغناء اختیار کرو، اور تصوف قیل و قال سے نہیں لیا گیا بلکہ بھوک اور پسندیدہ و محبوب چیزوں کو چھوڑ دینے سے لیا گیا۔ جو فقیر طلب کے لئے حاضر ہو اس کا آغاز علم کے ذریعے نہ کرو

بلکہ نرمی سے اس کی ابتدا کرو۔ کیونکہ ابتدائے محبت میں احکام علم کا مطالبہ وحشت کا باعث ہوگا اور نرمی الفت پیدا کرے گی۔ تصوف کی بنیاد آٹھ چیزوں پر ہے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام جیسی سخاوت، حضرت اسحاق علیہ السلام کی طرح قضا پر رضا، حضرت ایوب علیہ السلام کا صبر، حضرت ذکریا علیہ السلام کی طرح مناجات، حضرت یحییٰ علیہ السلام جیسی غربت و مسافرت، حضرت موسیٰ علیہ السلام کی طرح صوف کا لباس پہننا، حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی طرح سیر و سیاحت، حضرت محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کا فقر۔

اس مقالے میں تصوف کی تعریف جو کی گئی ہے اس کے مطابق تصوف کے معنی ہیں تہذیب اخلاق، تزکیہ نفس اور ماسواء اللہ کی طرف التفات ترک کرتے ہوئے مولا کریم کی بارگاہ کا قرب حاصل کرنا۔

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب ”المنقذ من الضلال“ میں فرماتے ہیں:

”مجھ پر یہ بات بالکل روشن ہو گئی کہ تصوف کی ایک امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ اس کی باریکیاں مطالعے سے نہیں کھلتیں بلکہ اس کے لئے براہ راست تجربے، وجد و حال اور اخلاقی انقلاب کی ضرورت ہے۔۔۔۔۔۔ خلوت گزینی میں ایسے ایسے حقائق کا انکشاف ہوا کہ جن کی کوئی حد ہے نہ حساب۔ میں قطعی طور پر اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ صرف صوفیہ ہی راہ خدا پر گامزن ہیں۔ ان کی زندگی سب سے اعلیٰ ان کا طریقہ سب سے اچھا اور ان کا کردار سب سے پاکیزہ ہے۔ دانشوروں کی دانش عالموں کا علم اور حکماء کی حکمت باہم جمع کر کے بھی صوفیہ کی زندگی اور ان کے کرداروں کی پاکیزگی میں

کچھ اضافہ نہیں کیا جا سکتا کیونکہ صوفیہ کی حرکات و سکنات،  
خارجی ہوں یا داخلی، وحی نبوی کی تنویر سے منور ہوتی ہیں اور  
صفحہ ہستی پر وحی نبوی کی تنویر سے بڑھ کر بھلا اور کون سا نور ہوگا  
جس سے اکتساب فیض کیا جاسکے۔“

تصوف کے پاکیزہ راستے پر چلنے کی تلقین قرآن مجید میں بھی ہے۔ ”جس دن نہ  
مال کچھ فائدہ دے سکے گا اور نہ بیٹے ہاں جو شخص خدا کے پاس پاک دل لے کر آیا (وہ بچ  
جائے گا)

(89-88:26)

”جس نے اپنے نفس (یعنی روح) کو پاک رکھا وہ مراد کو پہنچا“  
(9:91)

پلوٹینس (Plotinus) (205 ع) کے افکار براہ راست عیسوی کلام پر اور  
بالواسطہ مسلمانوں کے تصوف اور علم کلام پر اثر انداز ہوئے اس کے تصوف کا سنگ بنیاد  
تجلی (Emanation) کا تصور ہے۔ اس کے نزدیک ذات احد سے بتدریج عقل،  
روح اور مادے کا نزول (Descent) ہوتا ہے تعمق و تفکر کی بدولت روح انسانی مادے  
کے تصرف سے آزاد ہو کر دوبارہ اپنے مبداء حقیقی سے جا ملتی ہے اسے صعود  
(Ascent) کہتے ہیں۔ اسلامی تصوف میں اس نظریے کو فصل و جذب کہتے ہیں یعنی  
ذات احد سے جدا ہو کر دوبارہ اس میں جذب ہو جانا۔ ذات احد سب سے ارفع و اعلیٰ ہے  
اس کے بعد عقل کا مقام ہے اور اس کے بعد روح کا درجہ ہے۔ روح سے انسان کی روح  
علوی پھوٹی۔ انسانی روح جب مادے کی طرف مائل ہوئی تو وہ اپنے مقام سے گر گئی اور  
روح سفلی کہلائی۔ مادے کے تصرف سے نجات پانے کے لئے وہ لگا تار کش مکش کرتی ہے  
اور اپنے مبداء حقیقی کی طرف پرواز کر جانے کے لئے بے قرار رہتی ہے اس بے قراری  
کو پلوٹینس نے عشق کا نام دیا جو ابن سینا کے اور مولانا جلال الدین بلخی کے رومی تصور عشق اور  
صوفیاء کے عشق حقیقی کی صورت میں نمودار ہوا۔ پرواز اور صعود کی کوشش میں اگر روح  
مادے کی آلائش سے آزاد ہو جائے تو وہ روح کل میں جذب ہو کر نشاط جادوانی حاصل کر  
لیتی ہے۔ نظریہ تجلی کی وضاحت میں اس نے آفتاب کی تمثیل سے کام لیا ہے۔ ذات احد

سے عقل اور روح کا بہاؤ ایسے ہوتا ہے جیسے آفتاب سے نور چھلکتا ہے لیکن جس طرح نور کے انعکاس سے سرچشمہ آفتاب متاثر نہیں ہوتا ایسے ہی عقل کے بہاؤ سے ذات احد اثر پذیر نہیں ہوتی۔

فرفور یوس (Perphyry) جو پلوٹینس کا شاگرد و رشید تھا، وہ اپنے استاد کے بارے میں کہتا ہے:

By meditation, plotinus, lifted himself to the first and all transcendent divinity.

پلوٹینس کا دعویٰ تھا کہ مراقبہ کی حالت میں اسے کئی بار روح کل میں جذب ہونے کا تجربہ ہوا لیکن از خود رفتگی کی یہ حالت گریز پائیدار ثابت ہوئی اور مادے کی کشش نے روح کو دوبارہ عالم سفلی میں کھینچ لیا۔

## مباحث تصوف

الہیات تصوف اور علم الکلام کے اہم مسائل میں اسرار کن، احدیت و واحدیت۔  
 وجوب و امکان۔ ذات خداوندی اور صفات۔ عشق کی ماہیت۔ تجلیات۔ توحید و جودی  
 اور شہودی۔ صفات و شیونات صفات ثنائیہ۔ قدم و حادثہ آفاق و نفس۔ عالم صغیر و کبیر  
 کشف و الہام، مسئلہ خلق قرآن، تعینات تنزلات حروف مقطعات، اسما الحسنی، صور علمیہ،  
 کلمہ اور الفاظ، اذان، دہر، روح، عقل، سالک، سریت، سیر آقانی و النفسی باللہ، رجوعی  
 ، عروجی، تنزلی وغیرہ۔ اور ملا اعلیٰ وغیرہ ہیں ان میں سے چند ایک کا اجمالاً جائزہ لیا جاتا  
 ہے۔

### 1۔ اسرار کن

جب حضرت آدم علیہ السلام نے وجود کے دائرے کی طرف غور فرمایا تو انہیں یہ  
 معلوم ہوا کہ موجودات اور مظہرات کون کے دائرے کے اندر چکر کھا رہے ہیں دائرہ کونیہ  
 کن کے اسرار پر گھوم رہا ہے۔ اس دائرہ کونیہ کا مرجع اور جولا نگاہ اسرار کن ہے۔ دائرہ  
 کونیہ کا ہر موجود اپنے ذاتی مشاہدے کے مطابق دائرہ کن کے نقطے کی طرف لوٹے گا۔  
 شجرۃ الکون کی جڑ داخہ کن سے پیدا ہوئی۔ کن کی وجہ تسمیہ یعنی سبب کائنات یوں بیان کی  
 گئی :-

”میں ایک چھپا ہوا خزانہ تھا جسے کوئی نہیں جانتا تھا۔ اور پھر میں نے یہ چاہا کہ مخلوق

کو پیدا کروں تاکہ میں پہچانا جاؤں“

جب ذات احدیت نے تعین اول کا قصد کیا تو خدائے مطلق نے ذات احدیت سے مرتبہ اسماء صفات میں تنزل فرمایا۔ تعین اول کو عقل کل اور قلم اور روح اعظم اور ام الکتاب اور حقیقت محمدیؐ کہتے ہیں۔ اشیاء عالم غیب اور شہادت کے اعیان ثابتہ تعین اول کے سبب سے علم حق میں ثابت اور متمیز ہیں۔

اس تجلی کے اعتبار سے نفس رحمانی سے مراد ظہور حقیقت بصورت ممکنات ہے۔ اسی تجلی نے تمام موجودات پر وجود کا فیضان کیا اول مرتبہ جس نے اس تجلی کو قبول کیا وہ تعین اول ہے۔ اعیان غیر متناہیہ روحیہ اور جسمیہ کے نقوش کو لوح عدم پر منقش کیا عدم سے مراد عدم اضافی ہے اس لئے کہ اعیان ثابتہ کو وجود خارجی کے اعتبار سے معدوم کہتے ہیں۔ قدرت سبحانی نے نور رحمانی سے اعیان کو علم میں ظاہر فرمایا اور یہ بھی ضروری تھا کہ صور علمیہ وجود خارجی سے متحقق اور ظاہر ہوں۔ نفس رحمانی سے صور معانی یعنی اعیان ثابتہ پر وجود اضافی کا فیضان ہوا۔ تجلی شہودی کو جو ظہور حق بصورت مظاہر کونیہ ہے نفس رحمانی ہے۔ یہ تجلی نفس انسانی کے مشابہ ہے۔ ذات احدیت جو درحقیقت کثرت سے منزہ ہے جب مراتب مظاہر امکانیہ میں متجلی ہوتے ہیں تو بحسب ظہور اسماء اور صفات لباس کثرت سے متلبس ہوتے ہیں۔ غرض ایجاد آدم سے معرفت و شناخت موجد ہے۔ تمام موجودات جو مظاہر حق ہیں ہر موجود ایک ایک اسم الہی کا مظہر ہے اور انسان کے سوا کوئی مظہر جامع جمیع اسماء و صفات نہیں ہے۔

جب آدم یعنی انسان کامل تمام اسماء اور صفات کا مظہر تھا تو عقل اور تمیز جو لازم جامعیت ہے انسان کامل میں ظاہر ہوئے پس انسان کامل نے اس عقل اور تمیز کی معرفت ہر شے کی اصل کو پہچان لیا اس لئے کہ جب وہ اپنے رب کا عارف ہوا تو بے شک تمام اسماء کا عارف ہوا۔ عارف نے سیر باللہ میں تمام موجودات کو وجود سے قائم دیکھا اور اسے آگاہی ہوئی کہ وجود احد کے سوا حقیقت میں کوئی اور موجود نہیں یہ کثرت اطلاق اور تقید میہ سب اسی حقیقت واحدہ کے اعتبارات ہیں، اور اشیاء کی غیریت صرف ایک اعتباری امر ہے اور وجود واحد مطلق تمام کثرت کونیہ میں جاری و ساری ہے جیسے واحد عدوی تمام اعداد میں ساری ہے اور اعداد اسی واحد عدوی کا تکرار ہیں اور تمام اعداد مجموعی

طور پر احد کا خاصہ ہیں۔ تمام مراتب اعداد و احد عدوی کے مظاہر ہیں اسی طرح مراتب امکانیہ جن کو عالم کہا جاتا ہے شرائط ظہور اسماء و الہیہ کے ہیں۔ انسان کامل تمام کثرت موجودات کو حق تعالیٰ سے قائم دیکھتا ہے۔ عالم خلق اور عالم امر ایک نفس رحمانی سے ظاہر ہوئے ہیں اور نفس رحمانی ایک تجلی حق ہے جو مظاہر کثرت میں واقع ہے یہ وہی نفس رحمانی ہے جس نے سیر نزولی سے تمام موجودات ممکنہ پر وجود کا فیضان کیا پھر وہی نفس رحمانی مرتبہ انسانی سے بذریعہ سیر رجوعی واپس ہوا یعنی قید اور کثرت کو ترک کر کے نقطہ آخر اول کو پہنچا اور مطلق ہو گیا۔ زندگی اور موت تجد و تجلیات رحمانی ہیں۔ تمام مظاہر و اشیاء اپنے امکان ذاتی کے تقاضے سے آنا فانا نیست و نابود ہوتی رہتی ہیں اور تجلی رحمانی کے فیض سے اسی لمحے میں موجود ہو جاتی ہیں۔ فیض رحمانی کے تجد و فیض کی سرعت کے باعث ہماری عقل اشیاء کے موجود اور فناء ہونے کا ادراک نہیں کر سکتی۔ وجود واحد کے سوا عارف کے مشاہدے میں اور کچھ نہیں ہوتا۔ کثرت وحدت کے اعتبارات سے ایک اعتبار ہے۔ کثرت مقام وحدت وجود مطلق میں ایک ہی ہے اور وجود احد ہی تجلی ظہور میں کثیر نما ہے اور کثرت جو دکھلائی دیتی ہے سیر عروجی میں بمقام وحدت میں وحدت نما ہے یعنی تمام کثرت وحدت کی طرف راجع ہے۔ کثرت کو غیر وحدت سمجھنا وہم ہے کیونکہ درحقیقت ایک ہی نقطہ وحدت ہے جو تجد و تعینات کی بناء پر حس اور حرکت متصور ہوتا ہے اور بسبب کثرت تعینات متوافقہ زمانہ وہم میں آتا ہے اور کثرت موہومہ غیر متناہیہ معلوم ہوتی ہے جیسے نقطہ آتشی کو سرعت سے حرکت دی جاتی ہے تو نظر میں ایک دائرہ دکھلائی دیتا ہے دراصل نقطہ آتشی کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا۔ ایسے ہی نقطہ وحدت بسبب سرعت تجد و تجلیات غیر متناہیہ بصورت دائرہ موجودات ممکن ظاہر ہے۔

احد میم احمد صلی اللہ علیہ والہ وسلم میں ظاہر ہوا۔ احد، اسم ذات ہے اس اعتبار سے کہ تعدد اسماء اور صفات اور تعدد نسبت اور تعینات احد سے مستفیض ہے اور میم احمد سے مراد تعین حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم ہے اس لئے کہ احد اور احمد کا امتیاز صرف م سے ہے۔ م سے مراد تعین اول ہے حاصل کلام یہ کہ وہی احد میم احمد صلی اللہ علیہ والہ وسلم میں ظاہر ہوا ہے، اس لئے کہ احد کا مظہر حقیقی دراصل احمد ہے اور م احمد اس دائرہ کی طرف اشارہ ہے جو مظہر حقیقت محمدیہ صلعم ہے اور میم احمد اس واسطے فرمایا کہ تمام



مراتب کونیہ حقیقت محمدی صلی اللہ علیہ والہ وسلم کے آخر میں ہے۔ تمام انبیاء علیہم السلام کی دعوت کا راستہ وجود مبارک حضرت صلی اللہ علیہ والہ وسلم پر ختم ہے آپ صلی اللہ علیہ والہ وسلم تمام ادیان کے ناسخ ہیں آپ صلی اللہ علیہ والہ وسلم کی نبوت ازلی وابدی ہے۔ بے شک نشاء محمدی صلی اللہ علیہ والہ وسلم اسم جامع اللہ کا مظہر ہے۔ تمام موجودات میں سالک حق تعالیٰ کا مشاہدہ کرتا ہے اور آپ صلی اللہ علیہ والہ وسلم کا جمال جان فزا جامعیت جمیع کمالات اسماء اور صفات ہے جو جمیع کالمیلین ارباب قلوب کو روشنی میں بمنزلہ شمع انجمن ہے۔

حلاج نے بحر وحدت سے انا الحق کہا۔ غواصان بحر حقیقت کی ایک جماعت نے احکام ظاہر کے اصداف سے گوہر اسرار نکالے اور ایک جماعت اولیاء نے گوہر اسرار کو ویسے ہی اصداف میں مخفی رکھا بے شک تمام موجودات ممکنہ کو وجود واحد مطلق سے ایسی نسبت ہے جیسے نسبت جزو کو کل سے ہے۔ سالکین جو مقام حقیقت تک پہنچ چکے ہیں طالب مولیٰ کو اول لا الہ الا اللہ کی تلقین فرماتے ہیں تاکہ کلمہ الا اللہ سے وحدت حقیقی کا اثبات کیا جائے۔

موجودات کا ہر ذرہ آیات اور علامات الہی سے ایک آیت اور علامت ہے جو وجود حق پر دل ہے۔ تمام موجودات اسی کے تجلی نوری سے منور ہیں اسی سے نمودار ہیں تجلی ذات بحیثیت اسماء اور صفات ظہور اشیاء کا باعث ہے۔ تجلی ذاتی کا تقاضا یہی ہے کہ تمام تعینات محو اور گم ہو جائیں۔

جیسے تجلی حق بحیثیت اسماء اور صفات سبب ظہور تعینات ہے ایسے ہی نور تجلی ذاتی رفع تعینات کا سبب ہے۔ عقل اور علم، معرفت الہی کا وسیلہ نہیں ہو سکتے کیونکہ نور ذات مظاہر میں نہیں سما سکتا۔ پس دلائل کے وسیلہ سے معرفت حق حاصل نہیں ہوتی۔ عقل کی آنکھ مشاہدہ وحدت حقیقی سے عاجز ہے بغیر ہدایت الہی مشاہدہ جمال ذوالجلال محال ہے۔

جبرئیل کی صورت متمثلہ عقل اور مظہر علم ہے مقام فناء میں اس کو کوئی دخل نہیں کیونکہ مقام فنا فی اللہ میں عقل اور علم اور تمام صفات گم ہیں۔ کمال حصول جامعیت سے اسماء الہیہ اور حقائق کونیہ انسان کامل کے واسطے خاص ہے، اور ارباب کشف اور شہود کو مراتب

مشاہدات میں اور سالک کو دیدہ بصیرت میں جو سیاہی نظر آتی ہے وہ نور ذات مطلق ہے کہ بہت قرب کی وجہ سے سالک کی بصر اور بصیرت میں تاریکی پیدا ہو گئی ہے۔ غامت اتحاد معنوی اور قرب کے سبب سے مقام فناء میں مدرک اور ادراک اور شعور کو کوئی دخل نہیں اس لئے مقام فناء میں نور بصر اور بصیرت گم ہو جاتے ہیں۔ فقر سے مراد فنا فی اللہ ہے۔ سالک اس طور پر فنا فی اللہ حاصل کرے کہ ظاہر اور باطن اور دنیا اور عقبی میں اس کا وجود نہ رہے۔ اس سے اعلیٰ کوئی مرتبہ نہیں جب تک نیستی کمال اور فنا مطلق سے موصوف نہ ہو، ہستی مطلق یعنی بقا باللہ سے موصوف نہیں ہوتا فنا کلیہ سواد اعظم ہے کیونکہ ہستی مطلق نیستی مطلق کے سوا نمودار نہیں ہوتی۔

عدم وجود کا آئینہ ہے اور آئینہ وجود حق اعیان ممکنات ہیں جو عدم اضافی ہیں اس لئے کہ اعیان ثابتہ وجود خارجی کے اعتبار سے عدم ہیں اور علم الہی میں موجود اور ثابت ہیں وجود عینی سے کبھی محقق نہ ہوں گے ہر آئینہ میں جو عکس پڑتا ہے وہ آئینہ کے مطابق ہوتا ہے۔ آئینہ کج میں عکس کج اور طولانی میں عکس طولانی۔ حالانکہ وہ شخص جو مقابل آئینہ ہے وہ ایک ہی شخص ہے پس اختلاف مذکورہ آئینہ کے سبب سے ہے اور جو صورت آئینہ میں ظاہر ہے آئینہ اس سے متصف نہیں ہوتا ہے کوئی یہ نہیں کہتا کہ آئینہ صورت ہے یا وہ صورت آئینہ میں ہے پس آئینہ ظہور کا سبب ہے ایسے ہی اعیان ثابتہ بھی بمنزلہ آئینہ ہیں جب حق تعالیٰ اعیان ثابتہ کے احکام سے ظاہر ہوا تو انہیں کی صورت میں ظاہر ہوا پس ہر نقص اعیان کی طرف عائد ہوگا۔ اعیان ثابتہ جو ظل شیون ذاتیہ ہیں باعتبار ذات خود اس کے قطع نظر کہ وجود ان کی صورتوں میں ظاہر ہوا ہے صافی تھے اور ہستی سے خالی اور صفائی عدم سے متصف تھے بے شک نیستی نمائندہ ہستی ہے اس لئے ہستی سے گنج مخفی یعنی وجود مطلق ظاہر ہوا پس خزانہ اعیان ممکنات میں گنج ہستی مطلق ظاہر ہے۔

ذات حق اپنے کمال میں پوشیدہ تھی اور ظہور کلی تجلی شہودی پر موقوف تھا وہ تجلی ظہور حق بصور اعیان ثابتہ ہے۔ اعیان ثابتہ آئینہ وجود حق ہیں اور عالم اس وجود کا عکس اور ظل ہے۔ حق سبحانہ، تجلی اقدس میں صور اعیان ثابتہ سے جو صور معقولہ اسماء الہی ہیں اور علم میں ہیں صفت قابلیت سے ظاہر ہوا ہے اور تجلی مقدس یعنی شہود میں صور اعیان سے مرتبہ عین میں بحسب استعدادات اعیان ظاہر ہوا ہے۔

عالم مجموعی طور پر آئینہ کی مانند ہے کہ جس میں حق تعالیٰ بہ تمام وجوہ اسمائی تفصیلاً ظاہر ہوا ہے پھر عالم کا ہر ایک ذرہ وجوہ الہی سے ایک ایک وجہ کے واسطے آئینہ ہے جس میں وہ خاص وجہ سے منعکس ہے ہر ذرہ اسماء کلیہ یا اسماء جزئیہ سے کسی اسم کی صورت ہے پس اس اسم کی وجہ سے اس صورت میں ظاہر ہوئی ہے بے شک ہر اسم کلی ہو یا جزوی تمام اسماء سے متصف ہے۔ اس لئے کہ تمام اسماء ذات احدیت کے اعتبار سے متحد ہیں خصوصیات صفات سے آپس میں ایک دوسرے سے ممتاز ہیں اور مطلق صفات لازم ذات ہیں اس سے جدا نہیں ہوتی پس ثابت ہوا کہ ہر چیز میں ہر چیز ہے، اس کو سر تجلیات کہتے ہیں اس لئے کہ یہ اعلیٰ مشاہدہ ہے کہ عارف تمام اشیاء کو ایک شے میں دیکھتا ہے۔

## 2- تعین وامکان

آئیے اب تعین وامکان کے بارے میں بحث کرتے ہیں۔

شہودی صوفیاء کے نزدیک جس جگہ بھی تعین ہے اس میں امکان کی بو ہے اور عدم کی آمیزش اس کے ہمراہ ہے جو تعین وجود کا باعث ہوا ہے۔ تمام تعینات امکان کی بو رکھتے ہیں، اگرچہ ممکن سے ممکن تک بڑا فرق ہے ایک قدیم ہوتا ہے اور دوسرا حادث لیکن سب امکان کے دائرہ سے خارج نہیں ہیں اور عدم کی بو رکھتے ہیں۔ نور ہی سب کا وجود ہے اور تمام تعینات کا اصل ہوا ہے۔ یہ نور دوسرے انوار کی طرح نہیں جو کہ امکان کا شائبہ رکھتے ہوں یا جو ہر عرض کی جنس سے ہو وہ ایک ایسا مرتبہ ہے کہ نور کے علاوہ اس پر کسی چیز کا اطلاق نہیں کیا جاسکتا اور اس کا زوال ممتنع ہے۔

سارا جہان واجب تعالیٰ کے اسماء و صفات کا آئینہ اور مظہر ہے چنانچہ ممکن میں حیات ہے تو واجب تعالیٰ کی حیات کا نمونہ ہے۔ اگر علم ہے تو اس "سبحانہ" کے علم کا آئینہ ہے اگر قدرت ہے تو وہ بھی اس کی بلند ذات کی قدرت کا آئینہ ہے۔ اور اس کی بلند ذات کے لئے عالم میں کوئی مظہر و آئینہ نہیں اس کی بلند ذات کی عالم کے ساتھ کچھ مناسبت نہیں اور کسی چیز میں اشتراک نہیں اگرچہ وہ مناسبت اسم میں اور وہ مشارکت صورت میں ہو۔ ممکن میں ذات نہیں اور ممکن کو اس بلند ذات کے اسماء و صفات کی صورتوں پر پیدا کیا گیا ہے اس لئے سارے کا سارا عرض (Accident) ہے اسے جو ہریت کی بوتک نہیں

پہنچی۔ ارباب معقول نے جو ممکن کو جوہر و عرض میں تقسیم کرتے ہیں وہ ظاہر بینی کی بناء پر ہے اور ایک ممکن کا دوسرے ممکن کے ساتھ جو قیام ثابت ہے۔ یہ قیام عرض بعرض کے قبیل سے ہے نہ از قبیل قیام عرض بجوہر، وہ دونوں اعراض ذات واجب تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں جو ہریت ان کے درمیان ثابت نہیں۔ تمام ممکنات کو قائم رکھنے والی وہی ذات مقدس ہے پس ممکن کے لئے درحقیقت ذات نہیں ہے کہ صفات اس ذات کے ساتھ قائم ہوں بلکہ ذات صرف واجب کے لئے ہے کہ اس بلند ذات کی صفات اور اسی طرح تمام ممکنات اس کے ساتھ قائم ہیں۔ توحید و جودی والے سوائے ایک بلند اور پاکیزہ ذات کے کچھ موجود نہیں جانتے اور اس ارفع ذات کے اسماء و صفات کو بھی اعتبارات علمی گمان کرتے ہیں اور حقائق ممکنات کے متعلق ان کا موقف ہے کہ ان تک وجود کی بو نہیں پہنچی۔

مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ اس اعلیٰ و ارفع ذات کی صفات کو بھی وجود زائد کے ساتھ موجود مانتے ہیں اور ممکنات کے لئے بھی جو واجب تعالیٰ کے اسماء و صفات کے آئینے میں وجود ثابت ہے اور ممکنات اعراض کے سوا جو اپنے ساتھ قیام رکھتے ہیں کچھ نہیں ہیں اور جو ہریت ممکنات میں ثابت نہیں۔ ذات ممکن یعنی اس کی ماہیت وہی اعراض متعددہ مخصوصہ ہیں جو واجب تعالیٰ کے اسماء و صفات کے آئینے میں ہیں اور ان اعراض کے لئے ذات واجب تعالیٰ کے ساتھ کسی طرح کی عینیت نہیں ہے اور کسی وجہ سے بھی اتحاد نہیں۔ ان اعراض کا اس بلند و ارفع ذات کے ساتھ قیام ہے۔

ممکن کی ماہیت وہی اعراض مجتمع ہیں۔ عرض وہ ہے جس کا قیام اپنی ذات کے ساتھ نہ ہو بلکہ غیر کے ساتھ قائم ہو اور جب کہ فلاسفہ نے قیام عرض کے معنی حلول کے سوا کچھ نہیں سمجھے۔ اشیاء کا قیام اپنی ذات سے نہیں بلکہ ذات حق سبحانہ کے ساتھ قائم ہے بغیر کسی حلول کے، ارباب کشف و شہود کے نزدیک تمام ممکنات صورتوں کی طرح ہیں اور تماثیل سے زیادہ کچھ نہیں صرف اتنی بات ہے کہ حضرت حق سبحانہ نے ان صورتوں اور تماثیل کو اپنی کامل کارگیری سے ایسی استواری اور استحکام عطا کیا ہے کہ خلل و زوال سے محفوظ ہیں۔ معتزلی عالم نظام نے عالم کو مجموعہ اعراض جانا اور جوہر سے خالی جانا ہے۔ ان اعراض کا قیام ذات واجب کے ساتھ نہیں جانا ہے اس کا نظریہ قطعی غلط ہے کیونکہ عرض کے لئے غیر کے ساتھ قیام کے بغیر چارہ نہیں۔

صوفیہ میں سے ابن عربی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے عالم کو عین واحد میں اعراض مجتمیہ قرار دیا ہے اور عین واحد ذات احدیت جل سلطانہ کو قرار دیا ہے لیکن ان اعراض کو دو زمانوں میں عدم بقا کا حکم لگایا ہے اور کہا کہ عالم ہر آن میں معدوم ہے اور اس کی مثل دوسری آن میں پھر وجود میں آتا ہے۔ اعراض کے لئے دو زمانوں میں عدم بقا کا حکم جاری کرنا قابل اعتراض ہے اور ثابت نہیں اور جو دلائل اعراض کے عدم بقا کے سلسلے میں پیش کئے جاتے ہیں وہ سب نامکمل اور نامکمل ہیں۔

حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حقائق ممکنات اعدام اضافیہ اور صفات حقیقت کے ظلال سے مرکب ہیں یعنی اعدام نے علم الہی میں اسماء و صفات کے تقابل کی وجہ سے علم الہی میں ثبوت پیدا کر دیا ہے اور اسماء و صفات کے انوار کے آئینے بن کر تعینات عالم کے مبادی ہو گئے ہیں اور خارج ظلی میں کہ ظل خارج حقیقی ہے خدا کی قدرت سے وجود ظلی میں موجود ہیں اور اس ترکیب کی وجہ سے آثار خیر و شر کے مصدر ہوئے ہیں عدم ذاتی کی وجہ سے کسب شر کرتے ہیں اور وجود ظلی کی وجہ سے کسب خیر۔

شہودی صوفیہ کے نزدیک حقائق ممکنات علم الہی کے مرتبے میں عدم اور وجود سے مرکب ہیں اس طرح کہ اعدام اضافیہ یعنی عدم العلم جو جہل سے عبارت اور عدم القدرت جسے عجز کہا جائے گا وغیرہ سے مرتبہ الہی کا ثبوت پیدا ہوتا ہے اور صفات حقیقہ کے آئینے جو ان عدمات کے مقابل ہیں اور ان صفات کے عکس ان آئینوں میں منعکس ہوتے ہیں اور یہ مخلوط تعینات عالم کے مبادی ہیں۔ ان کے نزدیک اعیان ثابتہ فی العلم اعدام اضافیہ اور صفات حقیقہ کے پرتو سے مرکب ہیں اور خارج ظلی کے آئینوں میں جو خارج حقیقی کا ظل ہے آثار خارجیہ کے مصدر بن گئے ہیں پس ان کے نزدیک اعیان خارجیہ وجود ظلی میں موجود ہیں نہ کہ وجود حقیقی میں اور خارج ظلی میں متحقق ہیں جو وجود حقیقی کے تحقق کی منزل ہے اور دنیا میں جو کچھ موجود ہے خدا کی ذات سے مستفادہ ہے کیونکہ وجود حقیقی کے ساتھ خارج حقیقی میں سوائے خدا کے کوئی شے موجود نہیں یہی توحید ہے اور چونکہ عدم مقام ہے شر اور نقص کے پیدا ہونے کا اور وجود مبداء خیر و کمال ہے اور دنیا عدم و وجود دونوں سے مرکب ہے بلکہ عدم اس کا ذاتی ہے اور وجود عاریتی۔

وحدت الوجودی صوفیاء کے نزدیک وجود اور موجود اصل میں واجب تعالیٰ ہے اور

ممکنات موجود تو ہیں ان کا وجود انتزاعی اور انتسابی ہے۔

موجودات خارجی خواہ واجب ہو یا ممکن۔ جو ہر ہو یا عرض کثیر اور بے شمار ہیں صرف واجب تعالیٰ ہی حقیقت وجود اور وجود حقیقی ہے اور صاحب ہستی ہے اور تمام ممکنات اس کے اظلال ہیں۔ اور ان ممکنات کا وجود ظلی اور انتسابی ہے۔ اللہ تعالیٰ صرف وجود اور ہستی محض ہے لہذا واحد ہے کیونکہ صرف شے میں تعدد محال ہے لیکن اس کے باوجود وہ ممکنات میں ظہور کرتا ہے اور متجلی ہوتا ہے۔ تمام ممکنات اسی کی ذات کے شیون۔ اظلال اور تجلیات ہیں اور ان کا وجود اعتباری اور ضمنی ہے۔ وجود مطلق ہر طرح کی کثرت اور ترکیب سے بالاتر ہے اور ہر قسم کی تعریف۔ توصیف تعلق۔ حکم اور نسبت سے قطعی طور پر بری ہے۔ تمام قیود مشمولہ قید اطلاق سے بھی مبرا ہے ہر وہ چیز جو وجود رکھتی ہے اس میں اسی کا ظہور اور اسی کی تجلی ہے۔ کوئی موجود اس کے فیض اور ظہور سے مبرا نہیں ذات حق ممکنات اور مخلوقات سے پاک اور ماورا ہے اور اپنی ذات میں قائم ہے اور جو کچھ ما سوا اللہ ہے وہ اسی کے شیون و اعتبارات اور نسبت و تجلیات ہیں۔ وحدت الوجودی صوفیاء اور عرفاء پر یہ حقیقت بذریعہ ذوق و کشف و دریافت القاء ہوئی ہے تاہم اس کے ثبوت میں وہ دلائل سے بھی کام لیتے ہیں۔

مولانا نور الدین عبدالرحمن جامی فلسفہ وحدت الوجود سے بہت متاثر تھے۔ عرفان و تصوف میں مولانا جامی کی لوائح کو خاص مقام حاصل ہے۔ اس میں وجود و عدم کے بارے جو مباحث کئے گئے ہیں ان کا احاطہ کیا جاتا ہے۔ ان کے نزدیک حق سبحانہ و تعالیٰ کی حقیقت ہستی محض ہے۔ جسے زوال و انحطاط نہیں۔ تغیر و تبدل سے بے نیاز ہے۔ وہ کثرت سے ماوراء اور عالم ظاہری کے تعینات سے بری ہے وجود کا لفظ اعتباری مفہوم کی رو سے کسی چیز کے ہونے پر دلالت کرتا ہے اس اعتبار سے وجود معقولات ثانیہ میں داخل ہے اور خارج میں اس جیسی اور کوئی شے نہیں یہ محض موشگافی ہے جس کا تعلق صرف خیالی دنیا سے ہی رہتا ہے اور اسی لفظ سے کبھی وہ ہستی واجب مراد لی جاتی ہے جو قائم بالذات ہے اور اسی پر وجود کی دوسری شکلوں کا انحصار ہے حقیقت میں اس کی ہستی کے علاوہ خارج میں اور کوئی وجود نہیں جملہ موجودات اسی کے ظواہر ہیں۔ اسی کی ذات سے ان کا قیام ہے لفظ وجود کا اطلاق خدا کی ذات پر ہوتا ہے۔

ذات کا پہلا تعین صرف وحدت اور محض امکان وجود سے ہے جو جملہ امکانات پر مشتمل ہے۔ اس میں صرف عدم وجود یا صفات کے تعینات سے بری امکانات ہی شامل نہیں بلکہ وہ بھی ہیں جو تعینات کے دائرے میں آتے ہیں۔ ان امکانات کو عدم وجود یا صفات کے تعینات سے اگر بری خیال کر لیا جائے اور انہیں یوں بری رکھنے والی قابلیت کو بھی نظر انداز کیا جائے تو یہ احدیت کی منزل ہوگی جو بصورت باطن ہوگی اور جسے اولیت اور ازلیت کا نام دیا جائے گا اس کے برعکس اگر عدم وجود یا صفات کو دائرہ تعینات میں جگہ دی جائے تو پھر یہ منزل واحدیت ہوگی اور ظہور آخریت اور ابدیت اس کے اجزا ہوں گے۔ وہ مختلف صورتیں جن سے احدیت کا تصور ممکن ہو سکتا ہے ان اسماء و صفات کے لباس میں جلوہ گر ہوتی ہیں تو وہ حقائق الہیہ بن جاتی ہیں۔ وہ صورتیں جن کے ذریعے ایک حقیقی ذات واحد کا تصور ذہن میں لایا جاسکتا ہے۔ ان امکانات کا پیرہن بدل کر حقائق کونیہ بن جاتی ہیں چنانچہ ذات کے خارجی پہلو کو ان صورتوں کا لباس دینے سے لامحالہ طور پر کثرت کا پہلو آ جاتا ہے۔

اس احدیت کثرت کی رو سے اگر ذات حقیقی کے جلال و جبروت پر غور کیا جائے جو اس کے جملہ امکانات الہیہ اور کونیہ کے جامع ہیں تو وہ ہمیشہ کے لئے طبعی و خلقی طور پر ان حقائق میں جلوہ گر نظر آئے گی اور اسی کے جلوے ان میں عکس انداز ہوں گے یہ حقائق اسی مکمل واحدیت ہی کے اجزاء ہیں خواہ ان کا وجود عالم ارواح میں ہو یا عالم تصورات میں ان کا رشتہ محسوسات کی دنیا سے ہو یا ظواہر کی دنیا سے۔ موجودہ زندگی سے ان کا تعلق ہو یا اخروی زندگی سے۔ اس تمام عمل کا نتیجہ اسمائے الہی کے کمال ظہور کو ثابت کرنا ہے۔ استغنائے مطلق ایسی صفت ہے جو کمال ذات ہی کی مظہر ہے۔ ذات واحد کے سب اعتبارات اور احوال۔ جملہ احکامات و لوازمات کے ساتھ اپنے تمام مظاہر میں چاہے ان کا تعلق ماضی حال یا مستقبل سے ہو اور وہ حقائق الہیہ و کونیہ میں خواہ کسی طور پر ظہور میں آ چکے ہیں اس طرح ذات واحد کے خیال باطن میں جاری و ساری نظر آئیں کہ ان تمام کا مرکز و محور وہی ذات احدیت ہو اس نقطہ نظر سے وہ ذات پاک دیگر موجودات سے قطعی طور پر بے نیاز ہے۔

جو ہر اور عرض کے درمیان وجہ امتیاز دور کر دی جائے تو یہ امکان کی شکل اختیار کر

لے گا اور جب ممکن اور واجب کے درمیان امتیاز ختم کر دیا جائے تو یہ دونوں موجود مطلق کے تابع آجائیں گے یہی وجود کی اصل حقیقت ہے جو اپنی ذات سے موجود اور اپنی ذات کے لئے کسی دوسرے وجود سے بے نیاز ہے اسی لئے وجوب اس کی ظاہری صفت اور امکان باطنی صفت کا نام ہے یعنی اعیان ثابتہ ہیں اور خود اپنی ذات کے لئے مختلف صفات کے آئینوں میں خود اسی کی جلوہ گری ہے۔ یہ تمام امتیازات خواہ ان کا تعلق تعین سے ہو یا تشخص سے سب اللہ کی صفات کے مظہر ہیں جو اس ذات حقیقی کی وحدت کے آئینہ دار ہیں۔ پہلے یہ صفات اعیان ثابتہ کی صورت میں علم الہی بن کر ظاہر ہوئیں پھر عالم محسوسات میں جب یہ وجود خارج کے خصائص و کوائف کا لباس بدل کر آمادہ ظہور ہوئیں اور باطنی وجود کو منعکس کرنے والا آئینہ بن گئیں تو ان صفات کو اعیان خارجہ کی شکل حاصل ہو گئی اس سے واضح ہوا کہ عالم ظواہر میں ایک ذات حقیقی کے سوا کچھ نہیں جو اپنی صفات کے اعتبار سے کثرت میں جلوہ گر نظر آتی ہے اور اس کے مقابل ان کی کوئی حقیقت نہیں جن کے تصورات ظاہری صفات و نتائج تک محدود ہیں۔

ذات حقیقی جو تمام مظاہرات میں کار فرما ہے نہ تو صفات حسنہ کا پیرہن بدل کر اپنے کمالات میں اضافہ کرتی ہے اور نہ اعمال شنیعہ سے اسے کوئی نقصان پہنچتا ہے۔  
اضافی تقیدات ذات مطلق کی عدم موجودگی میں قائم نہیں رہ سکتے۔ یہ تقیدات ذات مطلق کے محتاج ہیں اور ذات مطلق کو ان کی کوئی احتیاج نہیں ہوتی۔ جملہ نسبتوں کا منبع احتیاج اللہ کی ذات کے سوا اور کوئی نہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے وجود کو تین درجوں میں تقسیم کیا ہے یعنی

1- ذات بحت یعنی اللہ

2- مرتبہ عقل یعنی صفات

3- مرتبہ شخص اکبر یعنی کائنات

ذات بحت نے مرتبہ عقل میں ارادہ ذات کا سارا عکس پیدا کر دیا وہاں جواہر و اعراض سب موجود ہیں اور ان کے مابین باہمی مناسبت بھی موجود ہے اور یہ مناسبت و تلازم مرتبہ عقل میں ثابت ہوا ہے اور پھر شخص اکبر یعنی کائنات میں آیا اور اس کا ظہور عالم مادیت میں ہو رہا ہے۔ بقول حضرت شاہ ولی اللہ یہ سوال کہ آگ کیوں گرم ہے اور پانی



کیوں ٹھنڈا ہے کسی مادی علت کے ساتھ معلول ہے۔ آگ کے جوہر (وجود) اور اس کے عرض کے درمیان۔ نیز پانی کے جوہر اور اس کے عرض کے درمیان عنایت اولیٰ ”ارادہ“ ذات میں ہی تلازم واقع ہو چکا ہے آگ کی گرمی اور پانی کی ٹھنڈک کے اسباب کی اس عالم مادیات میں تلاش بے سود ہے۔ افلاک کی حرکت اور حرکات کی جہات کے اختلاف یا اس کی کیفیات کا سبب بھی عنایت اولیٰ میں متعین ہو چکا ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ اپنی کتاب البدور البازغہ میں فرماتے ہیں کہ وجود کو مستقل مفہوم کی حیثیت تب حاصل ہوئی جب مختلف حقائق کو جو درحقیقت بے شمار مختلف آثا رونتاج کا مرجع ہیں۔ مجملاً ملحوظ رکھا گیا جس کے نتیجے میں ہست اور نیست ایک دوسرے سے جدا جدا حقیقتیں نظر آنے لگیں گو ان حقائق کو باہم ایک دوسرے سے ممتاز نہیں کیا گیا الغرض وجود کا مفہوم حقائق کے مختلف مظاہر میں جلوہ گر ہونے کے باوجود اس اختلاف کو مجمل طور پر ملحوظ رکھنے سے پیدا ہوا مگر حقیقت یہ ہے کہ جملہ حقائق کا مرجع و مآل ایک ہی حقیقت کبریٰ ہے اور دوسری تمام حقیقتیں اس کے اجمال کی شرح و تفصیل ہیں۔ ممکن کو جسے لبادہ وجود پہنا دیا گیا ہے وہ اپنے تمام احتیاجات میں وجود اقصیٰ کا محتاج ہے۔ تاہم اس احتیاج کا تعلق ”وجود اقصیٰ“ کے ان شیوں عالیہ میں سے جن کا تصرف تمام کائنات میں جاری و ساری ہے کسی ایک شان خاص سے ہوتا ہے۔

### 3۔ حقیقت محمدیہ

آئیے اب حقیقت محمدیہ پر روشنی ڈالیں۔ ذات خداوندی نے جو کہ تمام قیود و اعتبارات حتیٰ کے تعقل اطلاق سے بھی منزہ و ماورا ہے پہلا تنزل و حدت میں فرمایا جو حقیقت محمدیہ ہے یہ تجلی اجمالی ہے اور اس میں دوزخ ہیں بطون و ظہور۔ بطون کا رخ اطلاق ذات کی جانب ہے اور ظہور کا رخ اجمال صفات کی جانب ہے دوسرا تنزل کثرت میں ہوا۔ از روئے ظہور اسماء و صفات یہ ظہور اپنے پورے کمال کے ساتھ آثار صور حسی و عینی میں نمودار ہوا۔ پھر اس تفصیل نے حقیقت آدم میں دوبارہ اجمال اختیار کیا اور اس مرتبہ جامعیت میں آکر وجود نے اپنے تنزلات کی غایت کو پالیا۔

حقیقت انسانی کی اصل حقیقت محمدی ہے۔ حق تعالیٰ نے سب سے پہلا تنزل

حقیقت محمدی میں فرمایا۔ آپ نے فرمایا کہ پہلی چیز جو اللہ نے پیدا کی وہ میرا نور ہے نیز فرمایا کہ میں نبی تھا جبکہ آدم پانی اور مٹی کے درمیان تھے۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کل موجودات سے اسبق اور کل مخلوقات سے اکمل ہیں بلحاظ تخلیق کے آپ اول اور بلحاظ ظہور کے آپ آخر ہیں۔ آپ خدا کا وہ نور ہیں جو سب سے پہلے چمکا اور جس سے تمام کائنات کی تخلیق ہوئی آپ اجمال ہیں ان اسماء و صفات کا جن کا ظہور کائنات میں ہوا۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اللہ کا وہ نور ہیں جو اسماء و صفات کے ظہور سے پہلے درخشاں ہوا۔ زمان و مکان کے پیدا ہونے سے قبل چمکا۔ اللہ نے اس نور کو عقل اول کے اندر اس طرح جگہ دی جیسے انجینئر کے ذہن میں مکان کا نقشہ قبل تعمیر مکان ہوتا ہے۔

جب اللہ نے عالم روحانی کا ابداع کیا اور عالم جسمانی کی تخلیق کی تو نور نبوت کو عقل اول کی ذات سے اس طرح نکالا جس طرح مکان کا نقشہ انجینئر کے ذہن سے نکلتا ہے یہی نور ربانی آدم کے قلب میں امانت بن کر آیا اور منتقل ہوتے ہوئے پہلے آمنہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ہویدا ہوا اور صورت محمدی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اختیار کی۔ جس طرح اللہ نے اس نور سے عالم روحانی کا ابداع کیا اسی طرح اس نور سے عالم جسمانی کو منور کیا جملہ اسماء و صفات صورت بشری میں ظاہر ہوئے ہیں۔ حقیقت محمدی کی تصدیق قرآن و حدیث سے بھی ثابت ہے۔

”قسم ہے تیری زندگی کی“ (قرآن پاک)۔ اس آیت کریمہ میں خود خدا نے آپ کی جہت اولیٰ کو مد نظر رکھ کر فرمایا ہے۔

”محمد تم میں سے کسی کے باپ نہیں ہیں“ (قرآن پاک)

حدیث مقدسہ یوں موجود ہے:

”میں تم میں سے کسی کی طرح نہیں ہوں بلکہ اپنے رب کے پاس رہتا ہوں اور وہ

مجھے کھلاتا اور پلاتا ہے۔“

(حدیث بخاری شریف)

”مجھ کو حق تعالیٰ سے ایک ایسا وقت ہوتا ہے جس میں ملک مقرب اور بنی مرسل

نہیں سماتے۔“

آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا شکستہ خاطر ہونا صفات بشری سے تھا نہ کہ آپ کی

جہت اصلی سے۔ عجز و مسکینی اور نقائص امکانی کے لوازمات آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں بشریت کی جہت سے تھے جو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو عناصر کی قید میں مقید ہونے سے حاصل ہوئے تھے تاکہ اپنے ظاہر سے عالم ظاہر کے خواص پر محیط ہوں اور اپنے باطن سے عالم باطن کے خصائص پر حاوی ہو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مجمع البحرین ہیں اور آپ کی ذات اقدس مظہر العالمین ہے آپ کا اس عالم میں نزول بھی آپ کا کمال تھا اور پھر اپنے اصلی مقام پر معراج میں عروج فرمانا بھی آپ کا کمال ہے۔ حقیقت محمدی کا ظہور اپنے تمام ترکمالات کے ساتھ پہلے ممکن نہ تھا اس لئے وہ حقیقت مختلف صورتوں میں ظاہر ہوتی رہی ہر صورت خاص خاص شان اور خاص خاص مرتبہ سے مخصوص ہوئی وہ تمام صورتیں اپنے اپنے زمانہ کے حالات سے بہت مناسب تھیں اور اپنے اپنے زمانے کی مناسبت سے جو کمالات زمانہ کے تقاضے کے مناسب تھے ان سے وہ صورتیں سب کی سب مزین تھیں وہ صورتیں انبیاء علیہم السلام ہیں جن کی اصل حقیقت محمدی ہے۔ ان تعینات و شخصیات کا اعتبار کرو گے تو تم ان میں غیرت کا حکم لگاؤ گے اور ان صورتوں کو حقیقت محمدی کا غیر قرار دو گے لیکن جب تم ان کی حقیقت کو متحد جانو گے اور حکم وحدت کے غلبہ سے ان سب کے مرجع کو ایک ہی اصل کی جانب رجوع کرو گے تو ان سب کو حقیقت متحد سمجھو گے اور دلی تصدیق سے کہنا شروع کر دو گے

”ہم اس کے رسولوں میں سے کسی کے درمیان جدائی نہیں ڈالتے“

(قرآن مجید: سورۃ البقرہ: 136)

دراصل وہ قطب جس پر احکام عالم کا دار و مدار ہے اور جو ازل سے ابد تک دائرہ وجود کا مرکز ہے حقیقت میں ایک ہی ہے اور وہ حقیقت محمدی ہے صرف باعتبار حکم کثرت جو اعتباری ہے وہ متعدد ہے۔

حق تعالیٰ نے غیب ہویت سے تعین اول یعنی وحدت میں اپنے پر اپنی تجلی فرمائی یہ علم ہے اپنے پر نظر ڈالی۔ یہ نور ہے اپنے آپ کو پایا۔ یہ وجود ہے۔ اپنے ساتھ حاضر ہوا یہ شہود ہے۔ واضح رہے کہ علم و نور و وجود و شہود مراتب ازلیہ ہیں نہ کہ کوئی حادثہ۔ حق سبحان تعالیٰ حدوث سے منزہ ہے۔ جو کچھ تعین ثانی میں ہے وہ سب تعین اول میں ہے اور جو کچھ تعین اول میں ہے وہ سب ذات مطلق میں ہے۔ تعین اول وجود کا یہ سب سے پہلا

ظہور ہے۔ حقیقت محمدیؐ بھی اس لحاظ سے ہے کہ یہ بمقام حامل تجلی اول ہے۔ تخلیق کائنات، ارواح، نفوس، ملائکہ وغیرہ سے قبل جب ذات حق موجود تھی تو اس حالت کو مرتبہ احدیت یا لائقین سے موسوم کیا جاتا ہے یہ مقام تزیہ ہے جو ہر قسم کے تقیدات و تعینات سے منزہ و مبرہ ہے اس لئے مراتب وجود میں پہلا مرتبہ ذات لائقین اور احدیت ہے جسے ذات بحت ازل الازل مرتبہ ہویت سے موسوم کیا جاتا ہے۔ دوسرا مرتبہ وجود تجلی اول ہے جسے تعین اول کہا جاتا ہے جو کہ حقیقت محمدیہ کا ظہور ہے۔ تجلی اول یعنی حقیقت محمدیہ کو فلاسفہ اور حکملا گوس (Logos) اور حکیم پلوٹینس (Plotinus) 'Nous' موسوم کرتے ہیں۔

ذات کا پہلا تعین خلاق عالم کی اولین تخلیق، موجود و مبدع کی سب سے پہلی ایجاد، خالق اکبر کا خلیفہ اکبر انسان کامل، مظہر ذات اللہ جو ہر نورانی بلحاظ جوہریت نفس واحدہ کا بلحاظ نورانیت عقل اول روح اعظم بحر خار کا درشاہوار صنائع عالم کی صفت کا بہترین شاہکار اول الرسل خاتم الانبیاء سرور کائنات و موجودات سبب تخلیق عالم ہے۔

#### 4- صفات خداوندی

صفات خداوندی پر البہیات۔ علم کلام اور تصوف میں انتہائی دقیق مباحث ہوئے ہیں جن کا اجمالاً جائزہ لیا جاتا ہے۔

صفت اس اسم کو کہتے ہیں جو ذات کے بعض حالات کی جانب رہنمائی کرتا ہے۔ صفات سب سے حق تعالیٰ کی سات صفات ہیں یعنی حیات علم ارادہ قدرت، سمع بصر کلام بعض تکوین و ایجاد کا اضافہ کر کے صفات کی تعداد آٹھ کر دیتے ہیں۔

صفات نفسیہ کی تعبیرات مختلف عرفاء اور فضلاء نے جداگانہ کی ہیں جو لوگ ان صفات کو کسی محل میں حال قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک ذات کی بقا کی صورت میں یہ صفات اس سے جدا ہو ہی نہیں سکتیں مثلاً صفت جوہریت اور موجود ہونے کی صفت صفات نفسیہ میں سے ہے کہ جو ذات کے باقی رہنے تک لازماً باقی رہتی ہیں یہ رائے قاضی باقلانی اور ان کے تبعین کی ہے۔ معتزلہ میں جبائی اور اس کے ہم خیال کی رائے یہ ہے کہ صفات کی وجہ سے مماثلین میں مماثل اور مخالفین میں مخالف واقع ہو جاتا ہے جیسے

سیاہ ہونا اور سفید ہونا۔ اشاعرہ بنیادی طور پر صفات نفسیہ کے حال ہونے کی نفی کرتے ہیں ان کا رجحان اس طرف کہ یہ صفات صرف ذات کا پتہ دیتی ہیں اس کے علاوہ کسی اور زائد معنی کی جانب رہنمائی نہیں کرتیں مثلاً وہ صرف یہ بتلاتی ہیں کہ ذات جوہر ہے یا موجود ہے۔ ان صفات نفسیہ کے بالمقابل صفات معنویہ بھی ہوتی ہیں جو اس امر کی طرف مشعر ہوتی ہیں جو ذات پر زیادہ ہوتا ہے مثلاً ذات کا مکان میں ہونا جس کو تحیز کہا جاتا ہے اور تحیز ذات جوہر پر زائد ہے یا حدوث جس کے معنی ہی عدم سے وجود میں آنے کے ہیں اور اس کے ذات پر امر زائد ہونے میں کوئی اشتباہ نہیں ہے۔

شرح لواتح جامی میں تحریر ہے کہ جس طرح ذات حق اطلاق کی حیثیت سے ہر چیز میں جاری و ساری ہے یہاں تک کہ ہر چیز ذات حق کا عین ہے۔ اسی طرح ذات حق کی صفات بھی کلی طور پر چیز کی صفات میں جاری و ساری ہو کر ان کا عین ہیں مثلاً صفت کو لیں کسی عالم کا علم جزیات عین ہے علم جزیات کا اور اس کا علم کلیات عین ہے علم کلیات کا اس کا علم ذوقی و جدانی عین ہوگا علم ذوقی و وجدانی کا مزید فرماتے ہیں کہ یا اللہ تیری پاک ذات عام اشیاء میں جاری و ساری ہے اور تیری صفات ان اشیاء کی صفات میں جاری ہیں فرق اتنا ہے کہ تیری ہر صفت مطلق یعنی لامحدود ہے اور اشیاء کی ہر صفت مقید یعنی محدود ہے۔

جہاں میں حقیقی ہستی ذات حق تعالیٰ کی ہے اور جتنے شیون و اعتبارات (اشیاء و موجودات) ہیں وہ ذات حق کی صفات ہیں جن کے لباس میں ذات حق تعالیٰ نے اپنے آپ کو ظاہر کیا ہے اور جس طریقے سے اس نے اپنے آپ کو ظاہر کیا ہے اسے افعال و آثار کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ خدا نے اپنی صفات اور شانوں کو مظاہر کائنات میں ظاہر کیا ہے۔

صفات الہیہ کا مسئلہ متکلمین کے ہاں کافی اختلافات کا باعث رہا ہے بعض فضلاء صفات کو عین ذات کہتے ہیں بعض غیر اور چونکہ کائنات کی ہر چیز بھی ذات حق تعالیٰ کی کسی نہ کسی صفت کا ظہور ہے اس لئے بحث نے یہ رخ اختیار کر لیا ہے کہ آیا اشیاء کائنات یعنی موجودات عالم ذات حق کی عین ہیں یا غیر اور یہی وحدت الوجود کی بحث ہے بعض علماء و فضلاء نے صفات اور مظاہر صفات (اشیاء عالم) کو ذات حق تعالیٰ کا عین کہنے میں اس لئے

انکار کیا ہے کہ اس سے حادث اشیاء کو قدیم کا درجہ مل جاتا ہے۔ حالانکہ صرف ذات حق قدیم ہے باقی ہر شے اور مظہر حادث ہے جو علماء و فضلا صفات اور مظاہر صفات کو ذات حق کا عین کہتے ہیں ان کا استدلال یہ ہے کہ صفت کو موصوف سے علیحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ جس طرح ایک کتاب اپنے مصنف کی عین ہے کیونکہ وہ اس کی صفت علم کا نتیجہ ہے اسی طرح کائنات کو بھی غیر حق نہیں کہا جاسکتا کیونکہ کائنات حق تعالیٰ کی صفات کا نتیجہ مظہر اور ظہور ہے ان کے نزدیک اگر صفات کو ذات حق کا غیر تصور کیا جائے تو اس سے ذات حق کا محدود ہونا لازم آتا ہے اور حق تعالیٰ کو محدود قرار دینا کفر ہے۔

امام غزالی نے تہافتہ الفلاسفہ میں اس بارے بحث فرمائی ہے جس کی تلخیص و تفہیم مولانا محمد حنیف ندوی رحمۃ اللہ علیہ نے انتہائی احسن طریق سے فرمائی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ متکلمین نے فلسفہ اور دین دونوں دائروں میں گر انقدر خدمات سرانجام دیں۔ متکلمانہ کوششوں سے دین کے رخ روشن پر نکھار آیا۔ اہم اور غیر اہم کا فرق واضح ہوا۔ تعبیر و استدلال کے نئے نئے پیمانے فکر و نظر کے سامنے آئے اور دین میں سوجھ بوجھ اور غور و فکر کی اہمیت بڑھی اور خصوصیت سے صفات الہی کے بارے تشریح و بیان نے ایسا معقول اسلوب اختیار کیا جس سے بڑی حد تک اللہ کے بارے میں بشریت کے لوازم کی نفی ہو جاتی ہے۔

مولانا محمد حنیف ندوی فرماتے ہیں کہ دراصل یہ مسئلہ قدرے تفصیل چاہتا ہے کہ حکماء توحید سے متعلق کیا عقیدہ رکھتے ہیں اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ کو ہر لحاظ، ہر پہلو اور ہر جہت سے کثرت و تعدد کی آلائشوں سے پاک ہونا چاہیے۔ کسی شے یا حقیقت میں کثرت و تعدد کے داعیے پانچ وجوہ سے پیدا ہوتے ہیں اور باری تعالیٰ چونکہ ان پانچوں وجوہ سے مبرا و منزہ ہے لہذا اس کی توحید کامل اور ہر طرح کی کثرت سے پاک ہے۔

1- کثرت و تعدد کا عنصر یا تو اس بناء ابھرتا ہے کہ شے بالفعل تقسیم کا ہدف بنتی ہے یا عقل و وہم کے دائرے میں انقسام پذیر ہوتی ہے۔

2- کثرت اس بنا پر پیدا ہوتی ہے کہ ایک شے دو قسم کی حقیقتوں سے ترکیب پذیر ہو مثلاً اجسام صورت اور ہیولی سے مل کر بنتے ہیں اور ترکیب پاتے ہیں۔

3- صفات کی گونا گونی بھی کسی حقیقت میں کثرت و تعدد کو ابھارنے کا باعث بنتی ہے۔

4- وہ چیز بھی کثرت و تعدد کی حامل ہے جس کی جنس و فصل کی اصطلاحوں میں پڑے بغیر تعریف نہ کی جاسکے کثرت و تعدد کی اس نوعیت کو کثرت عقلی سے تعبیر کیا جائیگا۔

5- وجود و ماہیت کی دوئی بھی کثرت کو جنم دینے کا باعث بنتی ہے۔

امام غزالی اس تعجب کا شکار ہوئے کہ ایک طرف تو حکماء تتریبیہ کو تجرید کی اس انتہا تک پہنچا دیتے ہیں کہ اس میں کوئی شائبہ تو نظر نہ آئے اور دوسری طرف اللہ کیلئے تعبیر کا یہ انداز بھی اختیار کئے ہوئے ہیں کہ وہ تمام صفات کمال سے متصف بھی ہے یعنی وہ مبداء اول ہے۔ موجود ہے۔ جوہر ہے۔ واحد ہے۔ قدیم ہے۔ باقی ہے۔ عالم ہے۔ عقل، عاقل اور معقول ہے۔ فاعل و خالق ہے۔ قادر ہے۔ زندہ ہے وغیرہ اور اس کے باوجود ایسا واحد بسیط بھی ہے کہ اس میں کسی پہلو اور جہت سے تعدد پایا ہی نہیں جاتا۔ ان حکما کے موقف میں کہاں تک منطقی استواری ہے کا جائزہ لینے سے قبل صفات کے بارے ان کے مسلک کا فہم ضروری ہے۔ حکما کا کہنا ہے کہ جب وہ اللہ کو اول قرار دیتے ہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ تخلیق و آفرینش کا عمل اس کے بعد شروع ہوا۔ جب اسے مبداء ٹھہراتے ہیں تو اس سے مراد یہ ہوتا ہے کہ وجود غیر اپنے وجود میں اس کا محتاج ہے۔ جب اسے موجود کہا جاتا ہے تو اس سے مراد یہ ہے کہ وہ معلوم اور جانی بوجھی حقیقت ہے جوہر کہنے سے مراد یہ ہے کہ وہ کسی محل و ہدف میں حلول پذیر نہیں خالق، فاعل اور باری یا تمام صفات کا مطلب یہ ہے کہ اس کا وجود تمام موجودات کا سرچشمہ ہے اور تمام کائنات اس کے فیضان کا ظہور ہے۔

قادر سے مراد بھی کوئی صفت زائدہ نہیں ہے بلکہ یہ ہے کہ تمام مقدمات تخلیق و آفرینش کا خلعت اسی سے حاصل کرتے ہیں وغیرہ وغیرہ صفات کے بارے اس انداز تعبیر سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حکماء کے نزدیک ان میں تعدد محض اضافات کی بناء پر ابھرا اور نہ وہ ذات اجد اور کسی طرح بھی تعدد و کثرت کی حامل نہیں۔ لیکن کیا صفات سے متعلق حکماء کا یہ انداز تعبیر درست ہے؟ اس کا اندازہ اس سے ہو پائے گا کہ ہم ان تمام

اسباب و وجوہ کا ایک ایک کر کے منطقی تجزیہ کریں جن کے متعلق حکماء کا یہ دعویٰ ہے کہ ان سے تعدد و کثرت کا شک پیدا ہوتا ہے ان میں سرفہرست ان کا یہ اصول ہے کہ ہر وہ شے کثرت کے نقش کو ابھارنے میں مدد دیتی ہے جس کو بالفعل یا عقلاً انقسام پذیر مانا جائے جیسے موصوف اور صفات کا رشتہ و تعلق ہے۔ حکما کے نزدیک موصوف اور صفات دو خانوں میں منقسم ہیں ایک ذات نکت ہے اور دوسرے وہ صفات جو اس ذات سے وابستہ ہیں جیسے علم قدرت اور ارادہ وغیرہ ان کے نزدیک صفت اور موصوف میں بین فرق ہے دونوں کا مفہوم متعین اور ایک دوسرے سے مختلف ہے اس صورت میں اگر دونوں کو قدیم ازیلی اور سرمدی مانا جائے تو اس سے تعدد قدما لازم آئے گا لہذا یہ ضروری ہے کہ ان صفات کی ایسی تاویل کی جائے جس سے یہ ظاہر ہو کہ صفات دراصل اظہار ذات ہی کی جلوہ گری ہے ورنہ ان کی اپنی اور جداگانہ کوئی حیثیت نہیں۔

امام غزالی کا ذہن اس اشکال سے متعلق بالکل صاف ہے ان کا موقف یہ ہے کہ صفت و موصوف میں تعلق و نسبت کا وہی اسلوب کار فرما ہے جو صفت اور موصوف میں کار فرما ہوتا ہے ترکیب اور تعلیل کا نہیں یعنی جب ہم خدا کو کامل کہتے ہیں تو وصف کوئی شے زائد نہیں قرار پاتا و نہ اس کو ذات کے متبائن اور مخالف کہہ سکتے ہیں بلکہ وہ اسی وصف کا اظہار ہے کہ جس کو آپ نے موصوف بکمال ٹھہرایا باقی رہیں تعبیرات: معلول، تابع، عارض وغیرہ تو یہ سب لفظی گورکھ دھندہ ہے اصل بات صرف یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ محل صفات ہے اور محل صفات اور صفات دونوں مل کر واجب الوجود کے کمالات پر دلالت کناں ہیں اور اس میں کوئی اشکال پایا نہیں جاتا۔

صفات سے متعلق غزالی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ حکما کی ان تعبیرات سے اتفاق رائے کا اظہار نہیں کر سکتے جن سے مقصود یہ ثابت کرنا ہو کہ ذات باری اگرچہ بوقلموں کمالات سے اتصاف پذیر ہے تاہم اس میں اس بناء پر تعدد نہیں ابھرتا کہ آخر میں سب کاملاً ایک ہی ذات ہے اور باقی جو کچھ ہے وہ سلب و اضافت کا کرشمہ ہے۔ غزالی حکما کے اس متناقضانہ روش کے سلسلہ میں صرف صفت علم کو بطور مثال کے پیش کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ علم وجود باری بہر حال الگ اور ایک زائد مفہوم کا نام ہے اس میں کثرت و تعدد کے کیا پہلو پائے جاتے ہیں اس کی وضاحت اس سوال کے جواب پر موقوف ہے کہ حکما علم



باری کے متعلق کیا موقف اختیار کرتے ہیں کیا یہ علم ان کے نزدیک صرف ادراکِ ذات ہی تک سمٹا ہوا ہے یا اس کا دائرہ پوری کائنات کے تغیرات کو محیط کئے ہوئے ہے؟ ظاہر ہے اس کے صرف دو ہی جواب ممکن ہیں یا تو یہ کہ ذات باری کا علم اس کی ذات سے باہر اور کسی چیز سے متعرض نہیں اور یا یہ کہ اس عالم کون و مکان کی ہر جنبش کا ہر جنس و نوع اور فعل و عمل اس پر واضح ہے اور کوئی بھی شے اس سے ڈھکی چھپی نہیں۔ پہلی صورت میں اشکال یہ پنہاں ہے کہ پھر اللہ اگر ادراکِ ذات کے علاوہ کسی اور معلوم سے آشنا ہی نہیں تو پھر اللہ کو عالم کل کیونکر کہا جائے گا اور دوسری صورت کو تسلیم کر لینے کے یہ معنی ہیں کہ اس کے علم کا ہدف صرف ایک ہی شے قرار نہیں پاتی بلکہ یہ ماننا پڑتا ہے کہ کائنات کی تمام اشیاء و مظاہر اس کے دائرہ عمل میں داخل ہیں غزالی نے مسئلہ صفت و موصوف کے بارے میں ثابت کیا ہے کہ اس سے تعدد و کثرت کے تقاضے نہیں ابھرتے۔

آیا صفات الہیہ عین ذات ہیں یا زائد بر ذات کے بارے میں مفصل بحث سے قبل ایک مقدمے پر کلام کرنا ضروری ہے۔ وہ یہ کہ صفات خداوندی یا توسلبی ہیں یا ثبوتی۔ صفات تسلبی ان امور کی طرف اشارہ کرتی ہیں جن سے ذات الہیہ کا متصف ہونا ممتنع ہے مثلاً اس کا جوہر ہونا اور زمان و مکان رکھنا۔ یہ صفات ذات باری کی عظمت و بزرگی ظاہر کرتی ہیں اس لئے انہیں صفات جلالی بھی کہا جاتا ہے۔ یہ صفات ذات حق سے امکان اور احتیاج کو رد کرتی ہیں ہر صفت جلالی معنی کے اعتبار سے نفی کی نفی ہے جو نتیجہ میں اثبات ہے مثلاً اللہ جوہر نہیں ہے یعنی ذات باری کی ماہیت اور حدود وغیرہ کا انکار ہے نہ کہ سلب کمال جو استقلال و وجود سے عبارت ہے کیونکہ استقلال و وجود حق تعالیٰ کے لئے خاص ہے۔ لیکن صفات ثبوتی حق تعالیٰ کے لئے وہ صفات ثابت کرتی ہیں جن سے اتصاف اس کی ذات کے لئے ضروری ہے انہیں صفات جمال بھی کہا جاتا ہے کیونکہ ذات حق کا جمال اور اس کی معرفت انہی صفات پر منحصر ہے علم قدرت اور ارادہ وغیرہ۔ صفات ثبوتی کی تین اقسام ہیں:

- 1- حقیقی محض جیسے حیات و وجوب ذات اور عالم کو اپنی ذات کا علم ان معانی میں صفت کا تحقق اور اثر کا مرتب ہونا کسی دوسری چیز کے تحقق پر منحصر نہیں ہے۔
- 2- اضافی محض جیسے خلق، رزق، احیاء وغیرہ کہ ان کا مفہوم اضافی ہے اور کسی دوسری

شے کے تحقق کے بغیر نہ یہ صفات تحقق پاتی ہیں اور نہ ان کا اثر مرتب ہوتا ہے۔

3- حقیقی ذاتی، اضافی اپنے سے غیر کا علم اور اس پر قدرت وغیرہ ہے۔ بعض معتزلہ کے نزدیک خدا کے لئے صفات کمال کے اثبات کا مطلب ان صفات کی ضد کی نفی ہے۔ مثلاً ذات باری تعالیٰ کے لئے حیات، علم اور قدرت ثابت کرنے کا مطلب ہے اس کی ذات سے موت، جہل اور عجز کی نفی۔ بعض معتزلہ کے نزدیک ذات و صفات مترادف الفاظ ہیں جو ایک ہی معنی کے حامل ہیں لیکن اشاعرہ سات صفات یعنی حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر اور تکلم کے بارے میں باہم متفق ہیں کہ یہ صفات زائد برذات، لازم ذات، ذات سے قائم ہیں اور ذات کی ازلیت اور قدم کے ساتھ ازلی اور قدیم ہیں لیکن صفت بقاء کے بارے میں ان میں اختلاف پایا جاتا ہے ان میں سے اکثر اس صفت کو بھی زائد برذات سمجھتے ہیں لیکن ابو بکر باقلانی، امام الحرمین اور امام فخر الدین رازی ذات کے ساتھ اس کی عینیت کے قائل ہیں۔ اشاعرہ پر اس بارے میں یہ اعتراض کیا گیا کہ ان کا قول تعدد قدما کو ثابت کرتا ہے جو ممتنع اور باطل ہے۔ اشاعرہ نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا کہ ذات قدیم کا تعدد ممتنع ہے نہ کہ صفات قدیم کا۔ تاہم جمہور حکماء اسلام اشاعرہ کے برخلاف مذکورہ تمام صفات کو ذات واجب کا عین جانتے ہیں نہ کہ اس پر زائد کو اور ان صفات کو واجب اور قدیم سمجھتے ہیں نہ کہ زائد اور حادث۔ مزید ان کے نزدیک ذات و صفات مصداق میں واحد ہے اور مفہوم میں متمایز۔ یہ قول دیگر اقوال کے مقابلے میں زیادہ مضبوط اور حکمت پر مبنی نظر آتا ہے۔

صاحب فصوص الحکم اور فتوحات مکیہ ابن عربیؒ وجود ہی صوفی اور ان کے مقلدین جملہ صوفیا اس بات کے قائل ہیں کہ صفات حق ایک جہت سے عین ذات ہیں اور ایک جہت سے غیر ذات کیونکہ خدا کی تمام صفات فی الحقیقت معانی، اعتبارات، نسبتیں اور اضافتیں ہیں۔ پس اس جہت سے وہ عین ذات ہیں کیونکہ ذات کے علاوہ کچھ موجود نہیں اور جس جہت سے صفات غیر ذات ہیں وہ یہ ہے کہ ان کا مفہوم ذات سے مختلف ہے۔ یعنی اعتبار اور تعقل کی رو سے ذات غیر ذات ہیں اور وجود اور تحقق کی رو سے عین ذات۔ مثلاً حیات صفت حیات کے اعتبار سے ذات ہے عالم صفت علم کے اعتبار سے قادر صفت

قدرت کے اعتبار کے مرید صفت ارادہ کے اعتبار سے ذات ہے لیکن مفہوم کے اعتبار سے صفات آپس میں بھی متغائر ہیں اور ذات سے بھی لیکن ہستی اور تحقق کی بنیاد پر صفات عین ذات ہیں کیونکہ اس مقام پر وجود متعدد نہیں ہے بلکہ وجود ایک ہی ہے اور اسماء و صفات اس کی نسبتیں اور اعتبارات ہیں۔

امام ربانی مکتوبات ربانی میں صفات الہیہ کی وضاحت فرماتے ہیں کہ علمائے اہل سنت نے اللہ کی صفات ثمانیہ کے متعلق کیا اچھا کہا ہے کہ نہ وہ اللہ تعالیٰ ہیں اور نہ اس کا غیر ہیں یہ معرفت عقل سے بالاتر ہے جو کہ نور فراست اور انبیا علیہم الصلوٰۃ والسلام کی متابعت کی برکت سے حاصل ہوتی ہے۔

اللہ کی صفات جو کہ اس کی ذات کے ساتھ قیام رکھتی ہیں مثلاً حیوٰۃ و قدرت و علم وغیرہ وہ اپنے کمال تقدس کی وجہ سے ممکن کی صفت سے کوئی نسبت ہی نہیں رکھتیں کیونکہ ممکن کی صفات اعراض ہیں جو جو اہر کے ساتھ قیام رکھتی ہیں اور اللہ کی صفات جو اہر کو قائم رکھنے والی ہیں کہ جو اہر کا قیام انہیں سے ہے اور پھر یہ فرق بھی ہے کہ ممکن کی صفات جماد محض ہیں اور حیوٰۃ و علم وغیرہ سے بے نصیب ہیں البتہ اتنا ضرور ہے کہ ممکن ان کے ذریعے سے حی عالم اور قادر بن جاتا ہے لیکن یہ سب صفات بذات خود حی اور عالم نہیں ہیں۔ برخلاف اللہ کی صفات کے کہ امام ربانی کی نظر کشفی میں وہ بھی موصوف کی طرح حی اور عالم ہیں اور اپنے کمالات کی تفصیل سے واقف ہیں لیکن ان کا علم، علم حضوری کی جنس سے مفہوم ہوتا ہے نہ کہ علم حصولی کی جنس سے۔ اور اسی طرح پھر وہ صفت جو اللہ کے واسطے ثابت کی جائے ان سب میں حیوٰۃ و علم کا ثبوت ملتا ہے اور خالص نور ہیں گویا کہ وہ نور سب کا سب علم اور انکشاف ہے اور سب کا سب حیوٰۃ ہے اور یہ دونوں کمال کی صفات ظاہر اور ہویدا ہیں برخلاف دوسری صفات قدرت و ارادت وغیرہ کے۔

اللہ کی صفات کا قیام خدا کی ذات سے اس طرح کا ہرگز نہیں ہے جیسے عرض کا قیام جوہر سے ہوتا ہے بلکہ ان کا قیام اس طرح ہے جیسے مصنوع کا قیام صانع سے ہوتا ہے کہ صانع اپنے مصنوع کا قیوم ہے نہ اس کا غیر ہیں۔ تغایر اعتباری ہے اور قیام متحقق ہے اور اتصاف کا اصول انسان کے انسانیت سے اتصاف کی طرح ہے یا جوہر کے جوہریت کے اتصاف کی طرح امام ربانی فرماتے ہیں کہ جس مقام میں اللہ کی ذات اور اس کی صفات

حقیقہ مقدسہ ہیں جو کہ حضرت ذات سے قائم ہیں صفت اور اتصاف کا کوئی ملاحظہ اس کی جگہ ثابت نہیں ہے نہ تو اللہ کی ذات میں موصوفیت ہے اور نہ صفات مقدسہ میں صفاتیت ہے چونکہ وجود اور وجوب وجود کو اللہ کی بارگاہ عالیہ میں گنجائش نہیں ہے تو پھر صفت و اتصاف کی کیا مجال جو کہ وجود کی شاخ سے ہیں اس مقام مقدس میں سوائے نور کے کسی کو بھی اجازت نہیں ہے۔ اگر حیات ہے تو وہ بھی نور ہے اور اگر علم ہے تو وہ بھی نور ہے۔ تعین اول تعین وجود ہے اور باقی سب تعینات اس تعین کے تابع ہیں اور بقول امام ربانی تعین کے لفظ کا اطلاق بھی اس جگہ گنجائش نہیں رکھتا لیکن چونکہ یہ لفظ عام ہے اور متعارف ہے اس لئے اس کے اطلاق میں کچھ رعایت و نرمی دی جاتی ہے تاہم فی الحقیقت یہ نہیں ہے اور جو کچھ ہے وہ سب نور ہی نور ہے۔

امام ربانی فرماتے ہیں کہ صفات کو جو ہم ذات تعالیٰ میں ثابت کرتے ہیں اس اثبات سے اللہ کی ذات پاک میں کوئی تعین اور تنزل پیدا نہیں ہوتا اور جب تک مرتبہ ثانی متحقق نہ ہو تعین اور تنزل کی کوئی صورت پیدا نہیں ہوتی۔ صوفیا کی کثیر جماعت نے صفات کو عین ذات کہا ہے اور صفات کے زائد ہونے سے انکار کیا ہے۔ لاہو کے لفظ سے منع کر کے لاغیر وہ کا اثبات کیا جائے۔ یہ کمال علوم انبیاء علیہم کے علوم کے مطابق و موافق ہے۔ بقول امام ربانی انکشاف ذاتی اس مرتبہ میں کہ جو اللہ کی ذات اور اس کی صفات سے تعلق رکھتا ہے علم حضوری کے قبیل سے ہے کیونکہ صفات مقدسہ کا حکم بھی اللہ کی ذات ہی کا حکم ہے وہ انکشاف جو صفت علم سے تعلق رکھتا ہے علم حصول کے قبیل سے ہے اس لئے کہ علم حصولی عقل میں معلوم سے حاصل ہونے والی صورت سے عبارت ہے۔

امام ربانی کا ارشاد ہے کہ انہیں کشف ہوا ہے کہ کسی معلوم کی کوئی صورت اللہ کے علم میں منقش نہیں ہے اور اللہ کا علم کسی صورت معلوم کا محل نہیں ہے پھر اللہ کی (یعنی عالم کی) ذات میں صورت کا حصول کس طرح ہو سکتا ہے بلکہ اللہ کا معلوم سے ایک قسم کا تعلق ہے اور اس کے متعلق ایک انکشاف ہے بغیر اس کے کہ معلوم کی کوئی صورت علم میں ثابت ہو اور علم کا خانہ تمام نقوش اور صور علمیہ سے خالی اور مصفا ہے اور اس کے باوجود اس کے علم سے ایک ذرہ کے برابر بھی کوئی چیز زمین میں یا آسمانوں میں اس سے مخفی نہیں ہے۔ اس قدر مکشوف ہوتا ہے کہ جب اللہ کا علم کسی معلوم سے تعلق پیدا کرتا ہے اور اس تعلق سے

معلوم کی ایک صورت الگ ہو جاتی ہے اور اس علم سے قیام پیدا کرتی ہے بغیر اس کے کہ علم میں حلول و حصول پیدا کرے اور چونکہ علم کے تعلق سے معلوم کی ایک صورت منترع ہوتی اور علم بلکہ عالم سے قیام کرتی ہے تو ایسا علم حصولی کے قبیل سے ہے اور جب صفت علم اللہ کی ذات میں مندرج کمالات سے تعلق پیدا کرے گی تو لازماً ان کمالات کے تعلق کی وجہ سے علمی صورتیں الگ ہوں گی اور علم سے قیام پیدا کریں گی اگرچہ ان کا حلول و حصول علم میں ثابت نہیں ہوتا۔ یہاں اہم سوال پیدا ہوتا ہے کہ جن صور علمیہ کا قیام صفت علم سے پیدا کیا گیا ہے لیکن یہ معلوم نہ ہوا کہ ان صوتوں کا محل ثبوت کون سا ہے معنی کہ جیسا کہ عین کے ساتھ قیام سے چارہ نہیں ہے اس طرح محلیت عین سے بھی اس کو چارہ نہ ہوگا؟ اس کے جواب میں امام ربانی فرماتے ہیں کہ ہاں معنی کو عین کے ساتھ قیام سے کوئی چارہ نہیں ہے لیکن اس کے لئے محل کے اثبات کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ معنی کے لئے اثبات محل سے مقصود اس کے قیام کا اثبات ہے نہ کہ قیام پر کوئی امر زائد جبکہ جواہر مجردہ ممکنہ میں جو کہ ان صور علمیہ کے لئے ظلال کی طرح ہیں اور وہ صور ان جواہر کے تعینات کے مبادی ہیں۔ فلاسفہ نے کہا ہے کہ انکے لئے کوئی محل اور مکان ثابت نہیں اور اگر ان جواہر مجردہ کے اصول کا محل نہ ہو تو کون سا تعجب ہے؟ ان صور علمیہ کو اعراض کی طرح تصور نہیں کیا جاسکتا جو کہ غیر کے ساتھ قیام رکھتے ہیں اور اعراض پر قیاس کرتے ہوئے اس کے محل کے اثبات میں پڑنے کی ضرورت نہیں کیونکہ یہ صور علمیہ اصول بلکہ تعینات جواہر کے مبادی ہیں کہ اعراض کا قیام ان سے ہے تو اعراض کی کیا کیا حیثیت ہے بلکہ اعراض کے بارے بھی ہمارا موقف ہے کہ ان کے لئے اثبات محل کا مقصود ان کے قیام محل کے ساتھ اثبات ہے نہ یہ کہ محل مستقل طور پر مقصود ہے۔ تحقیق ہے کہ یہ صور علمیہ مرتبہ و جوب میں موجود ہیں کہ محل و مکان کی وہاں کوئی گنجائش نہیں ہے اور قیام کے سوا اس جگہ کوئی چیز متصور نہیں ہے۔

اللہ کی صفات حقیقیہ جو کہ ذات اقدس کے ساتھ قیام رکھتی ہیں وہاں کوئی حالت و محلیت موجود نہیں ہے اور ثبوت ذہنی و خارجی وہ مرتبہ امکان میں ہے کیونکہ اس بارگاہ میں نہ خارج ہے اور نہ علم ہے۔ جب وجود کو اس بارگاہ عالیہ میں کوئی دخل نہیں ہوگا تو وجود ذہنی اور خارجی جو کہ وجود کی قسمیں ہیں کو کیا دخل ہوگا۔ پس یہ صور علمیہ ثابت ہوں گی اور

علم کی صفت سے قائم ہوں گی اور کوئی ثبوت علمی و خارجی ان کو متحقق نہ ہوگا بلکہ وجود علمی و خارجی انکے لئے عار ہوگا کیونکہ وہ امکان کی صفات اور حدوث کی علامات سے ہے کیونکہ ان کے نزدیک ہر ایک ممکن حادث ہے اور مرتبہ و جوب و جود میں اگرچہ وجود ثابت ہے۔ لیکن اس وجود کیلئے ظرفیت خارج و علم پیدا نہیں ہوئی کیونکہ ظرفیت اور مظر و فیت کو اس جگہ مجال نہیں ہے واضح ہو کہ صورت معلوم نفس علم سے عبارت ہے اس کا علم میں حصول اور حلول کا کیا معنی ہوگا۔

امام ربائی نے انتہائی دقیق نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ پچھلے صوفیاء نے کہا ہے کہ صور علمیہ جو کہ اعیان ثابتہ سے عبارت ہیں اور ممکنات کے حقائق ہیں انکا ثبوت خانہ علم میں ہے اور بس اور خارج علم میں ان کے وجود کی بوجہ نہیں پہنچی ہے۔ لیکن ان صور علمیہ کے عکس جب ظاہر و جود کے آئینہ میں کہ اس کے سوا خارج میں کوئی چیز موجود نہیں ہے پڑتے ہیں تو متوہم ہوتا ہے کہ وہ صور خارج میں موجود ہیں اس صورت کی طرح کہ جب وہ آئینہ میں منعکس ہوتی ہے تو وہم ہوتا ہے کہ وہ صورت آئینہ میں ہے۔ امام ربائی فرماتے ہیں کہ

اے کاش: میں سمجھ سکتا کہ ان بڑے لوگوں کی مراد کیا ہے اور علم میں صور کے حصول کا کیا مطلب ہے اور صور و شہادت میں صرف نفس علم ہے اور غائب میں اللہ کا علم ازلی قدیم۔ بسیط و حدانی ہے جو معلومات متکثرہ سے متعلق ہوا ہے اور اس کے تعلق سے ان معلومات کی صور متعددہ متمیزہ حاصل ہوئی ہیں بغیر اس کے کہ اس کی ازلی علوم میں ان کا حصول و حلول ثابت ہو اور اس میں صور متعددہ کا حلول کس طرح ہو سکتا ہے کہ وہ مستلزم ہے تبعض اور تجزی اور محل کی تقسیم اور کسی چیز کو کیسی چیز کے جز و فرض کر لینے کو اور یہ ترکیب کا موجب ہے جبکہ قدم اور ازلیت کے منافی ہے۔

پس واضح ہوا کہ اللہ کی ذات اقدس اور اس کی صفات مقدسہ ایک ہی مرتبہ میں موجود ہیں اور صفات کی زیادتی کے وجود سے کوئی تعین اور کوئی تنزل اللہ کی بارگاہ میں پیدا نہیں ہوا ہے تو جان لیں کہ اس مرتبہ مقدسہ کا جو کہ اللہ کی ذات مع الصفات کا مرتبہ ہے مرتبہ ثانیہ میں بے شائبہ تغیر و تبدل پہلا ظہور ہے اور وہ از روئے کشف و شہود حضرت وجود کا مرتبہ ہے جو کہ خیر محض اور کمال خالص ہے لہذا اگر کوئی علم اس مرتبہ مقدسہ سے

متعلق ہو اور اس کے کمالات کا انستزاع کرے تو یقیناً سب سے پہلے چیز جو اللہ کی بارگاہ سے منزوع ہوگی وہ حضرت وجود ہوگا اور دوسرے کمالات اس کے توابع ہوں گے یہی وجہ ہے کہ صوفیاء نے وجود کو عین ذات تصور کیا ہے اور تعین وجود کو لا تعین جانا ہے اور اس تعین اسبق کا ثبوت علم و خارج سے الگ ہے۔ اور حضرت وجود بطریق ظلیت تمام کمالات ذاتیہ و صفاتیہ کا اجمالاً جامع ہے اور اس مرتبہ جامع اجمالیہ کی تفصیل ہے کہ جسے تعین ثانی کہا جاتا ہے۔ سب سے پہلی چیز جس نے مرتبہ تفصیل میں ثبوت پیدا کیا وہ حیوۃ کی صفت ہے جو تمام صفات کا اصل ہے اور یہ صفت حیوۃ گویا کہ اس صفت حیوۃ کا ظل ہے جو کہ اللہ کی ذات کے مرتبہ میں ثابت ہے اور ”نہ وہ وہ ہے“ اور نہ وہ اس کا غیر ہے اور صفت حیوۃ کے بعد صفت علم بطریق ظلیت ثابت ہے اور یہ صفت تمام صفات کی جامع ہے۔

امام ربانی فرماتے ہیں کہ مبداء تعین حضرت خلیل بالاصل تعین اول ہے جو کہ تعین وجودی ہے اور اس تعین کا مرکز جو کہ اس کے اجزاء میں سے اشرف ہے وہ حضرت خاتم اسرسل کا مبداء تعین ہے۔

مزید صفات ثمانیہ میں سے جس صفت نے بھی مرتبہ تعین ثانی میں تفصیل پائی ہے وہ ہر ایک پیغمبر کا مبداء ہے چنانچہ علم حضرت خاتم الرسل کا مبداء ہے اور قدرت حضرت عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کا مبداء تعین ہے اور تکوین حضرت آدم کا مبداء تعین ہے اور ان اسماء کلیہ مقدسہ کے جزئیات باقی انبیاء کے مبادی تعینات ہیں۔

جب ممکنات کے مبادی تعینات معلوم ہو گئے تو اب یہ جان لیں کہ وجوب کا تمام دائرہ ان تعینات کے انتہا تک ہے اور حق تعالیٰ نے جب چاہا کہ اپنے کمال کرم سے اپنے فیوض و انعامات کو دوسروں کو عطا فرمائے اس نے مخلوق کو پیدا کیا اور اپنے وجود اور توابع وجود کے کمالات ان کو بخشے۔ پیدا کرنے کا مقصد احسان و انعام ان کو عطا کرنا ہے نہ کہ ان کے ذریعے سے اپنے اسمائی و صفاتی کمالات کو مکمل اور پورا کرنا۔ اسماء و صفات اپنی ذات میں کامل ہیں اور ظہور اور مظہر کی انہیں محتاجی نہیں ہے اور اللہ کی ذات میں تمام کمال بالفعل حاصل ہیں نہ کہ بالقوۃ کہ ان کا حصول کسی امر سے وابستہ ہے۔

# اعیان ثابتہ اور ان کی حقیقت

## (الف) یونانی فلسفہ

یونانی فلسفی افلاطون کے نزدیک اعیان ثابتہ یا امثال کا وجود عالم ارواح میں ہے اور وہیں سے اپنی نوع کے افعال و کردار متعین کرتی ہیں، کائنات میں ایک طرف دنیا ہے جو مستقل، غیر متحرک اور قائم بالذات ہے جب کہ دوسری طرف وہ دنیا ہے جو ہر لمحہ متغیر اور ناپائیدار ہے، حقیقت وہ ہوگی جو کہ ابدی طور پر موجود ہو۔ اعیان یا امثال کے دنیا ان صفات سے پوری طرح متصف ہے، امثال ازلی و ابدی، قائم و ثابت ہیں، عالم امثال سکونی ہے تعبیر و حرکت محض ظاہری عالم میں ہے عالم امثال ازل سے مرتب و مدون حالت میں ہے، سب سے کامل، اعلیٰ مثل خیر مطلق ہے۔ مادے پر امثال کی چھاپ لگتی رہتی ہے اور عالم ظواہر کی اشیاء وجود میں آتی رہتی ہیں افلاطون امثال کو مستقل بالذات جو اہر سمجھتا ہے وہ حقائق مطلق ہیں جو کائنات کے اصول اول میں آفاقی ہیں افکار ہیں موضوعی نہیں معروضی ہیں زمان و مکان سے ماورا ہیں اور عقلیاتی ہیں۔ افلاطون کے نزدیک صرف فلاسفہ ہی عالم امثال کا ادراک کر سکتے ہیں جو حقیقی عالم ہے اعوام عالم مادی میں الجھ کر رہ جاتے ہیں جو محض التباس ہے اس بارے اس کی غار کی تمثیل معروف ہے۔

سلیم نامی شخص تو مجھے نظر آتا ہے مگر نوعی انسان کہاں ہے خوب صورت انسان بہت یا تصویر کو دیکھا جاسکتا ہے لیکن تصور حسن کی ہستی کہاں ہے متحرک اجسام نظر آتے ہیں لیکن تصور حرکت تو نظر نہیں آتا۔



انسان کا نوعی تصور بہت زیادہ حقیقی ہے بہ نسبت کسی فرد کے کہونکہ فرد آتا ہے اور گزر جاتا ہے لیکن تصور انسان غیر متبدل تصور ایک قائم اور ثابت ہستی ہے۔ صرف تصورات ہی حقیقی وجود رکھتے ہیں باقی موجودات حسی کی ہستی مستعار ہے جو انہیں تصورات سے حاصل ہوتی ہے۔ تصورات وہ ازلی نمونے یا مثل ہیں جن کے مطابق اشیاء حس بنتی ہیں اور جو ان تصورات کی محض ناقص نقول ہیں۔ افلاطون نے اپنے مقالات فیڈو و Phaedo اور ٹائی اس Timaeus میں امثال پر سیر حاصل بحث کی ہے، افلاطون نے خدا اور تصور کو اس طرح یک جان کر دیا ہے کہ کبھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ خدا تصور کا محتاج ہے اور کبھی یہ کہ تصور خدا ہی سے پیدا ہوا ہے جو تمام اشیاء کا سرمدی چشمہ ہے۔ تصور کا وجود مکان میں نہیں بلکہ عقل میں ہے جو اس کا قدرتی مسکن ہے یہ ہمارے پاس خارج سے نہیں آ سکتا۔

اس کو احساس سے مشتق سمجھنا سخت غلطی ہے تصور مطلق اور دوسرے تصورات نفس میں فطرتاً ودیعت کئے گئے ہیں وہی نفس کی عین ہیں۔

باوجود متصوفانہ رنگ کے افلاطون کا طریق عقلی ہے، تصوف اور عقل ایک دوسرے سے متناقض نہیں افلاطونی تصوریت ایک صوفیانہ احساس ہے۔

افلاطون کا ایتقان تھا کہ ہر وہ شے جس کا تعلق مادی دنیا سے ہے ایسے مواد سے بنی ہے جس کی شکست ریخت ہوتی رہتی ہے جو آخر کار نیست نابود ہو جاتی ہے لیکن ہر شے ایک ایسے سانچے یا شکل کے مطابق بنی ہوتی ہے۔ جو وقت کی قید سے آزاد ابدی اور غیر تغیر پذیر ہے یعنی ایسے ابدی اور غیر متغیر نظائر یا نمونے (Patterns) موجود ہیں جن کے مطابق تمام اشیاء کی ساخت عمل میں آتی ہے اور یہ نمونے اپنی نوعیت یا فطرت کے اعتبار سے روحانی اور تجریدی ہیں۔

افلاطون نے اعیان کو ایک ایسے نظام کی صورت میں پیش کیا ہے جس میں بعض اعیان اعلیٰ مرتبہ رکھتے ہیں اور بعض ادنیٰ اس نظام کا بلند ترین عین عین خیر ہے اور ادنیٰ درجے کے اعیان کی حقیقت عین خیر کے نور کے عکس کے باعث ہے گویا یہ عین خیر تمام حقیقت اور تمام علم کا ماورائی منبع و سرچشمہ ہے۔

افلاطون نے عین خیر اور دوسرے اعیان کے تعلق کی وضاحت کے لئے سورج اور

موجودات کی مثال دی ہے۔ دنیا کی تمام اشیاء کے لئے سورج کا وجود ناگزیر ہے کیونکہ اس کی روشنی کے بغیر وہ دکھائی نہیں دے سکتیں اور مزید اس سے مستعار قوت کے بغیر وہ زندہ نہیں رہ سکتیں اس کے اس فکر کا پہلو جمہوریہ (Republic) میں موجود ہے۔

مکالمہ ٹائی اس (Timaeus) میں افلاطون نے دنیا کے آغاز اور اس کی ماہیت کے متعلق تفصیل سے بحث کی ہے اس میں خدا کی حیثیت محض ایک صانع کائنات کی سی ہے جس کے سامنے ایک ازلی اور ابدی غیر متعین مادہ موجود ہے جس سے وہ مرئی موجودات کی تخلیق کرتا ہے اور اس تخلیق کے وقت اعیان کی ابدی دنیا کی مثال اس کے سامنے تھی۔

ارسطو نے ازلی امثال کو حقیقی تسلیم کیا اور ساتھ یہ بھی کہا کہ امثال مادی اشیاء سے علیحدہ کسی عالم مثال میں موجود نہیں ہیں بلکہ انہیں میں جاری و ساری ہیں اس کے نزدیک مادہ اور مثل ازل سے موجود ہیں کائنات ازلی اور ابدی ہے ہر مادی شے مثل یا فارم کی طرف حرکت کر رہی ہے فارم اور مادے کے آپس میں مل جانے کا نام حرکت ہے۔ سنگ تراش پتھر کو تراشتا ہے اور پتھر کو تراشنے کی تحریک وہ فارم ہے جو اس عمل کی تحریک کر رہی ہے اور خود سنگ تراش کے ذہن میں موجود ہے، مادہ فارم کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اس کے نزدیک کوئی شے عدم سے وجود نہیں آ سکتی نہایت مطلق (Absolute Form) کو ارسطو خدا کہتا ہے خدا اکمل ہے علت العلل ہے اور پہلا محرک لیکن خود غیر متحرک ہے۔

افلاطون تمام تغیرات کے درمیان ابدی اور تغیرنا آشنا چیز تلاش کرنا چاہتا تھا چنانچہ اس نے کامل اور بے عیب امثال دریافت کر لئے۔ افلاطون کا دعویٰ تھا کہ امثال فطرت کے تمام مظاہر سے زیادہ حقیقی ہیں پہلے مثالی گھوڑا آیا اس کے بعد دنیا حواس کے تمام گھوڑے وجود میں آئے۔

ارسطو کے نزدیک گھوڑے کی اصل شکل ابدی اور تغیرنا آشنا ہے جبکہ مثالی گھوڑا محض تصور ہے اور اس کا کوئی وجود نہیں اور یہ کہ مثالی گھوڑا گھوڑوں کی خصوصیات کا مطالعہ کرنے کے بعد وضع کیا گیا۔ افلاطون کے نزدیک حقیقت کا بلند ترین درجہ وہ ہے جسے ہم عقل کی مدد سے سوچتے ہیں اس کے برعکس ارسطو کے نزدیک حقیقت کا ادراک ہم حواس

کی مدد سے کرتے ہیں۔ افلاطون کا خیال تھا کہ دنیا حواس میں ہمیں جو اشیاء نظر آتی ہیں وہ ان اشیاء کی پرچھائیاں ہیں جو دنیا کے امثال کی بلند ترین حقیقت میں موجود ہیں جبکہ ارسطو کے نزدیک دنیا فطرت ہی اصل دنیا ہے نو افلاطونیت میں تصور اللہ کے ذہن میں اعیان ثابتہ ہے الہیاتی نو افلاطونیت کا عقیدہ ہے کہ موجودات کے اعیان ثابتہ خدا کے ذہن میں بطور لافانی تصورات موجود ہیں۔

## (ب) مسلم الہیات

اعیان ثابتہ شیخ اکبر ابن عربی کی خود وضع کردہ اصطلاح ہے اور انہوں نے اسے یونانی فلسفہ سے نہیں لیا۔ اعیان ثابتہ کی بے شمار تعبیریں اور تعریفیں ہیں ہر تعبیر و تعریف اہم نکتہ معانی و مفہوم کی حامل ہے حروف عالیات اعیان ممکنات در حال معدومیت حقائق موجودات جو حق تعالیٰ کے علم میں اپنے تعین کی نسبت سے عبارت ہیں حقائق ممکنات جو علم اللہ میں ثابت ہیں ظواہر کے بواطن جن کا بطون ابدی ہے علم الہی میں موجود معانی ذات الہی کے تعینات اور اسمائے الحسنیٰ کے پرتو اور صورتیں کہ تمام موجودات خارجی اپنی ہستیوں کے ساتھ انہیں ظلال کا پرتو ہیں موجودات علمیہ حق تعالیٰ و اعیان ثابتہ تجلیات الہیہ سے اولین انفعالی نسبت رکھتے ہیں جبکہ اسمائے حق فاعلی حق تعالیٰ کے شیون ذاتیہ۔

شیخ اکبر کے نزدیک اعیان ثابتہ قبل قدرت اور ارادہ موجود تھے یہ غیر مخلوق ہیں یہ حقائق اشیاء ظہورات اسمائے حسنیٰ کے امکانات ہیں جن کو وجود خارج کی بوتک نہیں پہنچی کن سے قبل مراتب داخلی الہی اور کن کے بعد مراتب خارجی و مخلوقات ہیں اعیان ثابتہ مخلوقات اور حقائق کونیہ پر اسماء و صفات الہی کی تجلی ہے اعیان ثابتہ و حقائق ممکنات پر ویسی ہی تجلی ہوتی ہے جیسا ان کا اقتضاد ہے حقیقت کلی پر تجلی کلی اور حقیقت جزئی پر تجلی جزئی ہوتی ہے اعیان ثابتہ جو معلومات حق ہیں معدوم ہیں عین ثابتہ کی استعداد کلی کے مطابق عین خارجی کے استعدادات پیدا ہوتے ہیں معلومات الہی جو علم الہی میں ہیں اعیان ثابتہ ہیں جس طرح موجودات خارجی تخلیق میں خدا کے محتاج ہیں اسی طرح اعیان ثابتہ بھی علم میں نمایاں ہونے میں ذات حق تعالیٰ کے محتاج ہیں صفت اپنے موصوف کی محتاج ہوتی ہے تجلیات الہی بھی ذات الہی کی محتاج ہیں کیونکہ وہ اس کی صفات ہیں۔

اعیان ثابتہ اور تجلیات سب کی سب اللہ کی طرف مستند اور اسی کی ذات مقدسہ سے منزع و مفہوم ہوئی ہیں موجود بالذات صرف اور صرف ذات حق تعالیٰ ہے۔

صوفیا کے نزدیک ہر عین ثابتہ پر تجلی خاص ہوتی ہے، تمام اوصاف و تجلیات الوہیت کے تفصیل ہیں تو تمام اعیان بھی عین الاعیان کے تفصیل ہیں۔

اسم اللہ تمام مخلوقات و اعیان ثابتہ پر موثر ہے اور تمام اعیان ثابتہ اس سے متاثر و منفصل ہیں اس کے مظاہر ہیں اسم اللہ بمعنی شان الوہیت کا مظہر عین الاعیان یا عین کلی یا عین محمدی ہے یہ عین الاعیان جب خارج میں موجود ہوگا انسان کامل ہوگا عین الاعیان پر جس کی تفصیل تمام اعیان ہیں اسم اللہ کی تجلی ہوتی ہے جو جامع ہے۔ اور ہر ایک عین ثابتہ پر اسما کی خاص تجلی ہوتی ہے جس طرح ایک عین ثابتہ دوسرے عین ثابتہ سے ممتاز ہے اسی طرح ایک تجلی دوسری تجلی سے ممتاز ہے صوفیاء کے محاورے میں تجلی الہی کو رب اور عین ثابتہ کو مربوب کہتے ہیں۔ عین ثابتہ اور تجلی جو اس کو نمایاں کرتی ہے توافقی و مطابقت ہے ہر ایک عین اپنے رب سے متاثر اور منفصل ہے جو افعال عین سے نمایاں ہوتے ہیں وہ حقیقت میں اس کے رب کے ہوتے ہیں عین معلوم الہی ہے اس لئے باطل نہیں ہو سکتا نہ اس کے رب کی ربوبیت باطل ہو سکتی ہے۔

تمام عوالم اعیان ثابتہ کے مظاہر و تمثلات ہیں عالم کو حق تعالیٰ سے وہی نسبت ہے جو سائے کو شخص سے ہے پس عالم ظل اللہ ہے اور یہی نسبت عالم کو وجود سے ہے۔

حق تعالیٰ نور ہے اس کا پر تو بھی نور ہے اسم اللہ النور سے ادراک و علم حاصل ہوتا ہے اور یہ ظل اعیان ممکنات پر پڑتا ہے۔

اعیان ثابتہ بذات خود روشن و منور نہیں ہیں کیونکہ وہ معدوم ہیں اور وجود سے موصوف نہیں وجود ہی نور ہے۔ ابن عربیؒ اور ان کے پیروان اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اعیان ثابتہ ازلی العدم ہیں۔ علم حق میں ثابت اور وجود علمی سے متصف ہونے کی بنا پر اعیان روز ازل خلق نہیں ہوئے یہ خارج میں موجود نہیں فقط اپنے عالم یعنی اللہ کی ذات میں موجود ہیں اس بنا پر اعیان کے عدم سے شیخ اکبرؒ کا مقصود ان کا سلب مطلق نہیں بلکہ وجود خارجی کا سلب ہے۔ ابن عربیؒ فرماتے ہیں کہ اگر حق تعالیٰ اپنے اطلاق محض کے مرتبے ہی میں رہتا اور تجلی فلک نہ ہوتا تو اعیان ثابتہ ظاہر نہ ہوتے اور نتیجتاً عالم وجود سے

محروم رہ جاتا پس تجلی الہی ہی اعیان کے ظہور اور خارج میں ان کے احکام کے وجود کا باعث ہے اسی بنا پر اگر حق تعالیٰ کی تجلی نہ ہوتی یعنی اگر وہ غیب محض ہی میں رہتا تو کائنات وجود میں نہ آتی۔

شیخ اکبر کے نزدیک اعیان ثابتہ علم الہی میں جوں کے توں حالت عدم میں ثابت ہیں اور جو کچھ اس عالم حواس میں ظاہر ہے وہ ان کے احکام و آثار ہیں نہ کہ وہ خود ہیں فصوص الحکم میں ابن عربی نے اسی پر زور دیا ہے کہ اعیان ثابتہ اپنی معدومیت میں ثابت ہیں اور ہرگز وجود نہیں پائیں گے جو اشیاء وجود رکھتی ہیں وہ ان کے آثار و صورت ہیں عبدالرحمن جامی نے "نقد النصوص" جو "نقش الفصوص" کی شرح ہے یہ وضاحت کی ہے کہ بطون اعیان ثابتہ کی ذاتی صفت ہے اور یہ ازل اور ابد سے مرتبہ بطون میں ہیں جو ظواہر ہیں وہ ان کے احکام و آثار ہیں وہ خود نہیں۔

معتزلہ کے معدومات ازل اور ابن عربی کے اعیان ثابتہ میں فرق یہ ہے کہ معتزلہ کے معدومات وجود سے بھی قبل ہر فاعل اور خالق سے بے نیاز خارج میں تقرر اور ثبوت رکھتے ہیں اور یہ ثبوت وجود کی کوئی نوع نہیں بلکہ وجود اور لاموجود کے درمیان واسطہ ہے۔ ابن عربی کے اعیان ثابتہ اولاً خارجی وجود سے قبل علم الہی میں ثابت ہیں دوئم مستقل نہیں ہیں مگر وجود حق سے وابستہ اور اس کا عین ہیں اور سوئم وجود اور لاموجود کے درمیان واسطہ نہیں بلکہ وجود ہی کی ایک نوع یعنی وجود علمی ہے اس بنا پر معتزلہ کے مطابق خلق ثابتات خارجی کو وجود خارجی عطا کرنے سے عبارت ہے جبکہ ابن عربی کے نزدیک خلق ثابتات و موجودات علمی کو وجود خارجی عطا کرتا ہے مزید برآں معتزلہ کے نزدیک حق تعالیٰ سے ایجاد پا کر اعیان بذات خود خارج میں موجود ہو جاتے ہیں مگر ابن عربی کے مطابق خارج میں اعیان ثابتہ کے احکام و آثار موجود ہیں وہ خود نہیں۔

پس واضح ہوا کہ اعیان ثابتہ اللہ کی تجلی ذاتی اور فیض اقدس سے ازل سے علم حق میں ثابت ہیں اور اس کے وجود سے موجود ہیں اور ذات حق سے الگ ان کا کوئی وجود خارجی نہیں جس طرح یہ ازل سے معدوم اور مخفی ہیں اسی طرح ابد تک اسی حالت عدم میں اور پردہ اخفا میں رہیں گے، جو چیزیں حق تعالیٰ کی تجلی شہودی سے ظاہر ہوتی ہیں اور فیض مقدس سے عینی اور خارجی وجود حاصل کرتی ہیں وہ اعیان ثابتہ کے احکام و آثار ہیں خود

اعیان ثابتہ نہیں اعیان ثابتہ بذات خود ظاہر نہیں ہوئے کیونکہ یہ ابد اور ازل سے حالت اخفاء اور مرتبہ بطون میں ہیں جو کچھ نمودار ہے وہ اولاً اعیان کے احکام و آثار ہیں دوئم حق تعالیٰ کے اسماء و صفات اور شئون و تجلیات ہیں۔ ممکنات کا وجود خارج میں وجود حقیقی کے تعین سے عبارت ہے جو مرتبہ ظہور میں اعیان ثابتہ کے احکام و آثار کے لباس میں ظاہر ہوتا ہے ذات حق جس طرح کہ اپنی ذاتی تجلی کے اعتبار سے اعیان کے ظہور فی العلم کا مبداء ہے اسی طرح تجلی آسمانی کے اعتبار سے ان کے احکام و آثار کی خارج میں پیدائش کا بھی مبداء ہے۔

تمام اشیاء کے آثار اور احکام باہم مختلف ہیں جبکہ حق تعالیٰ کا وجود حقیقت واحد ہے جس میں فرق اور اختلاف کا شبہ تک نہیں پایا جاتا۔

ابن عربی اور ان کے مقلدین کا عقیدہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ اعیان ثابتہ کے آثار و احکام کو ان کی ترتیب اور حالت کے مطابق خارج میں موجود اور ظاہر کرتا ہے اور ان کی صورتوں میں خود متجلی ہوتا ہے فصوص الحکم اور فتوحات میں اس بارے میں یوں اشارہ ہے ”ہم میں سے ہر ایک کے لئے علم الہی میں ایک مقام ہے جس سے تجاوز کرنا ممکن نہیں، یہ وہ مقام ہے جس کے ساتھ ہم ثبوت علمی میں تھے اور پھر اسی مقام کے ساتھ ہم اپنے وجود خارجی میں ظاہر ہوئے۔“

مجدد الف ثانی حضرت شیخ احمد سرہندیؒ مکتوبات امام ربانیؒ کے مکتوب 31 میں فرماتے ہیں کہ صوفیہ نے عالم ممکنات کی تین قسمیں مقرر کی ہیں عالم ارواح عالم مثال اور عالم اجساد عالم مثال کو عالم ارواح اور عالم اجساد کے درمیان برزخ کہتے ہیں اور یہ بھی کہتے ہیں کہ عالم مثال ان دونوں عالموں کے معانی اور حقائق کے لئے آئینہ کی طرح ہے کہ اجساد اور ارواح کے معانی اور حقائق عالم مثال میں لطیف صورتوں کی طرح ظہور پائے ہیں عالم مثال میں فی ذاتی صورتیں اور آستین اور شکلیں نہیں بلکہ صورتیں اور شکلیں اس میں دوسرے عالموں سے منعکس ہو کر ظاہر ہوئی ہیں جس طرح آئینہ جس میں فی نفسہ کوئی صورت و شکل نہیں اگر اس میں کوئی صورت موجود ہے تو خارج میں آئی ہے۔ پس روح بدنی تعلق سے پہلے عالم ارواح میں رہا ہے جو عالم مثال کے اوپر ہے۔ اب اگر اس نے بدنی تعلق کے بعد تنزل کیا ہے اور محبت کے علاقہ کے باعث عالم اجساد میں اتر آیا ہے تو

عالم مثال کے ساتھ کچھ کام نہیں رکھتا یعنی نہ اس کو بدنی تعلق سے پہلے عالم مثال کے ساتھ کچھ اور واسطہ تھا اور نہ اب تعلق بدلی کے بعد ہے صرف اسی قدر ہے کہ اللہ کی توفیق سے بعض اوقات روح اپنے بعض احوال کو عالم مثال کے آئینہ میں مطالعہ کرتا ہے اور اپنے احوال کی خوبی اور برائی کو وہاں سے معلوم کرتا ہے جیسے کہ واقعات اور خوابوں میں یہ بات واضح اور روشن ہے عالم مثال صرف دیکھنے کے لئے ہے نہ کہ رہنے کے لئے رہنے کی جگہ عالم ارواح ہے یا عالم اجساد عالم مثال ان دونوں عالموں کے لئے آئینہ کی طرح ہے۔ وہ درد جو عالم خواب میں عالم مثال میں محسوس ہوتا ہے وہ اس عذاب کی صورت ہے جس عذاب کا مستحق وہ خواب دیکھنے والا ہوا ہے اور اس کی تشبیہ کے لئے اس امر کو اس پر ظاہر کیا ہے۔

امام شاہ ولی اللہ خیر کثیر میں فرماتے ہیں کہ اعیان ثابتہ ارادے سے پیدا ہونے والے اسماء خاصہ کے عکوس ہیں ہر عین کا حکم یہ ہے کہ وہ مظاہر متعددہ میں ظاہر ہو سکتا ہے اور اسے ہر مظہر میں علیحدہ علیحدہ احکام لاحق ہوتے ہیں کبھی وہ جو ہر ہوتا ہے اور کبھی عرض بن جاتا ہے تمثلات کو تین قسموں پر تقسیم کرنا چاہیے پہلے قسم وہ خصوصیت جو ہر یہ میں تمثیل ہے ان کی ایک قسم کا نام انطباقیات ہے اور ان نفوس اور اجسام کو کہا جاتا ہے جو وحدت حقیقیہ سے ایک بن گئے ہوں جیسے انسان کے افراد زید و بکر وغیرہ۔

انسان میں جو بصر دیکھی جاتی ہے وہ البصیر کی تمثال ہے اور انسان کا جو ہاتھ ہے یہ الصانع کی مثال ہے۔ تمثلات کی دوسری قسم وہ خصوصیت عرضیہ میں تمثیل ہے اس کی بھی دو قسمیں ہیں ایک انطباقیات جیسے رنگ شکل شجاعت سخاوت کسی ایک عضو واحد سے مخصوص نہیں ہے ان کا کل من حیث الکل پر ہوتا ہے اور دوسری اندراجیات جیسے خلق میں صورت باصرہ میں بصر اور سامع میں سمع تمثیل کی تیسری قسم وہ عالم وجود ذہنی میں تمثیل ہے۔

حجتہ الاسلام حضرت مولانا شاہ اسمعیل شہید قدس اللہ سرہ کی کتاب "عمبقات" کے عقبہ: 2 میں اعیان ثابتہ اور اسماء کونیہ پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے وہ رقمطراز ہیں کہ مختلف آثار و نتائج کے ظہور کی جو چیزیں سرچشمہ بنی ہوئی ہیں اور باہمی امتیاز کی اساس جن چیزوں کی ذات پر قائم ہے اس قسم کی تمام اشیاء پر ان کے آثار و نتائج وجود کے بعد ہی

مرتب ہو سکتے ہیں اور موجود ہونے کے بعد ہی ہر شے سے اس کے خاص حکم کا ظہور ہو سکتا ہے لیکن یہ وجود جس کے ساتھ ان اشیاء کے احکام کا ظہور وابستہ ہے اگر اس وجود سے قطع نظر ان کو دیکھا اور سوچا جائے تو ان میں ہر ایک کی ذات دوسرے کی ذات سے جدا ہے۔ ان امور کی جھلک یقیناً محسوس ہوتی ہے یعنی یہ امر کہ فلاں چیز پائی جائے گی تو اس وقت فلاں فلاں خصوصیتوں کا ظہور اس سے ہوگا اور فلاں فلاں خصوصیتوں کو وہ چاہے گی اپنی اپنی خصوصیتوں کو ان کی ذات چاہے گی یہ ایک ایسا حکم ہے جو ان تمام اشیاء کو وجود سے قطع نظر کر لینے کے بعد بھی یقینی طور پر ثابت ہے مثلاً آدمی جب موجود ہوگا تو اس وقت اس میں ناطق ہونے اور تعجب کرنیکی صفت پائی جائے گی، گھوڑا جب پایا جائیگا تو اس میں چوپائے ہونے کی صفت پائی جائے گی ظاہر ہے کہ وجود سے قطع نظر کر لینے کے بعد بھی آدمی اور گھوڑے کے متعلق مذکورہ بالا احکام یقیناً صادق آتے ہیں یہی وجہ ہے ان احکام اور آثار کا ظہور جب ان اشیاء سے ہونے لگتا ہے تو اس وقت سمجھا جاتا ہے کہ وہی چیز موجود ہوگی جس کے یہ آثار تھے مثلاً ناطق ہونے کی صفت کے ساتھ جب آدمی موجود ہوتا ہے تب کہا جائے گا کہ گھوڑا نہیں بلکہ آدمی ہی پایا گیا موجود ہونے سے قبل یہ حکم ان اشیاء کے لئے ثابت ہے اس میں شک نہیں کہ اس حکم کی حیثیت ذہن کے ایک تراشیدہ مفہوم کی ہے وہ صرف انتزاعی امر ہوتا ہے ایک ایسا انتزاعی امر جسے ذہن ان اشیاء کی خصوصی حقیقتوں اور ہدایتوں سے حاصل کرتا ہے لیکن انتزاعی ہونے کی وجہ سے یہ اعتراض کہ ان احکام میں پھر امتیاز کیسے پیدا ہو سکتا ہے صحیح نہیں ہے کیونکہ بسا اوقات باوجود انتزاعی ہونے کے کتنے امور ایسے ہیں جن میں باہمی امتیاز کی کیفیت پائی جاتی ہے مثلاً فوقیت اور پرہونے کی صفت اور تحتیت نیچے ہونے کی صفت یہ دونوں انتزاعی مفہومات ہی ہیں اور فوقیت کے مفہوم کو انسان کا ذہن ان چیزوں سے حاصل کرتا ہے جو اوپر کی سمت میں پائی جاتی ہیں اسی طرح تحتیت کے مفہوم کو ان چیزوں سے ذہن پیدا کرتا ہے جو نیچے کی سمت میں پائی جاتی ہیں لیکن باوجود انتزاعی ہونے کی کیا یہ ممکن ہے کہ آدمی کا ذہن جس چیز سے بھی چاہے فوقیت کے مفہوم کو پیدا کرے اور جس کے دل میں آئے تحتیت کے مفہوم کو حاصل کر لے یقیناً یہ درست نہیں ہے کیونکہ فوقیت کے مفہوم کو ایسی چیز سے حاصل کیا جاسکتا ہے جو خاص صفات کے ساتھ پائی جاتی ہو یہی حال تحتیت کے مفہوم کا بھی ہے۔



بہر حال اس کا انکار نہیں کیا جاسکتا کہ انتزاعی مفہومات باوجود انتزاعی ہونے کے قلع نظر ان امور کے جن سے ان مفہومات کو حاصل کیا جاتا ہے بذات خود باہمی امتیاز کی صفت سے موصوف ہیں مختلف آثار و نتائج رکھنے والے چیزوں کے متعلق ان کے وجود سے قبل یہ دعویٰ کہ اس وقت بھی ان میں باہمی امتیاز پایا جاتا ہے اور یہ کہ ان میں سے جب کوئی چیز پائی جائے گی تو فلاں فلاں آثار اس پر مرتب ہوں گے ان امور کا انکار نہیں کیا جاسکتا پس معدوم چیزوں میں بھی باہمی امتیاز کی صفت پائی جاتی ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ دنیا کی جو چیزیں وجود کے بعد آثار احکام کے مظاہر اور آئینہ بن جاتی ہیں جب بذات خود ان کو سوچا جائے یعنی وجود کا یا ان کے موجود ہونے کا خیال سامنے نہ ہو تو اس وقت حکماء اور متکلمین انہیں ماہیت اور امکانی حقائق کے نام سے موسوم کرتے ہیں بعض انہیں اعیان ثابتہ اور اسما کونیہ کہتے ہیں اور وجود سے پہلے ان کی یہ شان یعنی باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہونا یعنی جب پائی جائیں گی تو فلاں فلاں خصوصیتوں کو ان کی ذات چاہے گی۔ پس ثابت ہوا کہ تمام امکانی حقائق کا وجود تو حادث ہے یعنی نہ ہونے کے بعد پیدا ہوا ہے اور موجود ہونے سے پہلے یقیناً ثبوت کی صفت ان کے لئے ثابت اور ان کی طرف منسوب ہوتی ہے۔

ابن عربی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے نزدیک اس ساری کائنات میں ایک ہی وجود ایک ہی حقیقت اور ایک ہی ماہیت و عنصر جاری و ساری ہے اور مظاہر کے تعینات اعتباری ہیں وجود خارجی محض ایک لباس ہے جو محض شے زائد ہے اور اعیان ثابتہ کائنات خارجی میں ظہور پذیر ہونے کے لئے وجود مطلق کے فیضان کے طلب گار ہیں جو ان پر اپنے وجود مطلق کے فیضان کے طلب گار ہیں جو ان پر اپنے وجود کی خلعت اوڑھ دیتا ہے وجود مطلق اور وجود خارجی میں کوئی فرق نہیں ہے فرق صرف تعین کا ہے، فطرت اور حقیقت کا نہیں ہے اعیان ثابتہ کے تصور پر علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے دو اساسی نوعیت کے اعتراضات کئے ہیں:

(الف) یہ محض معدومات ہیں جنہیں خواہ مخواہ موجود متحقق سمجھ لیا گیا ہے۔

(ب) اعیان ثابتہ کی حیثیت تخلیقی عنصر یا فعال مبداء کی نہیں بلکہ محض ادراک

پیشین کی ہے۔

ابن عربی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے نزدیک اعیان ثابتہ کی حیثیت منطقی طور پر ایسے درکات کی ہے جنہوں نے عالم خارجی کی بوتک نہیں سونگھی ہے جن میں وجود کی خصوصیات نہیں ابھری ہیں اور جو ابھی محض علم و ادراک کی چاردیواری میں محصور ہیں ان پر تخلیق و ابداع کا اطلاق نہیں ہوتا اس صورت میں انہیں ثابت موجود کہنا محض تحکم ہے جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں شے موجود ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ شے عالم خارجی میں پائی جاتی ہے اور اس عالم رنگ و بو میں اپنی خصوصیات کے ساتھ جلوہ گر ہے۔ اعیان ثابتہ کے بارے تصورات پر نہ تو وجود کا اطلاق ہوتا ہے اور نہ ہی ایسے تصورات پر کوئی حکم ہی لگایا جاسکتا ہے۔ علامہ کے اعتراض میں بڑا وزن ہے۔

کوئی اور وجود یا تین نقطہ نظر سے معدومات وجود نہیں رکھتے کیونکہ وجود کا اطلاق ان اشیاء پر ہوتا ہے جو محسوس ہوں جن میں تعلیل و تسبیب کا ہمہ گیر قانون نافذ ہو یعنی جو متعین خارجی خصوصیات و میمڑات سے متصف ہوں عدم کے معنی ان اشیاء کی نفی کے ہیں اب ہم اگر عدم کو بھی وجود کے کسی مرتبہ پر فائز قرار دیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم تناقص کا شکار ہیں وجود ہستی تو ایک حقیقت ہے جو طرح طرح کے احکام و خصوصیات کو مستلزم ہے اور اس کی نفی محض نفی ہے جس کا کوئی تعلق وجود ہستی سے نہیں ہے۔

معدوم ثابت و متحقق ہیں اس بدعت کو علامہ موصوف کے نزدیک قدریہ معتزلہ اور شیعہ متکلمین نے پھیلا یا اور اس کے اصلی موجد ابوعلی الجبائی ہیں ان کی عقلی دلیل یہ ہے کہ وہ شے جو معدوم ممتنع ہے یعنی جس میں وجود و ظہور کے کسی شائبہ کا امکان نہ ہو یا وہ شے جو امکان کے باوجود کبھی بھی وجود میں آنے والی نہیں ہے۔ ہر دو میں تمیز و فرق کس بناء پر فرض کیا جائے گا اور قصد و ارادہ کا ہدف کس بنا پر ٹھہرایا جائے گا جبکہ قصد و ارادہ تمیز و فرق کا متقاضی ہے اگر یہ تجزیہ درست ہے تو اس کا نتیجہ بھی درست ہونا چاہیے یعنی تمیز و ارادہ کے یہ معنی ہیں کہ وہ شے جسے ہم عالم خارجی کے اعتبار سے معدوم قرار دیتے ہیں علم و ادراک کے دائرے میں متحقق ہے۔

اب دوسرے اعتراض کہ کیا اعیان ثابتہ کی حیثیت ایک مستقل فعال تخلیقی عنصر کی ہے؟ یا انہیں صرف ایسے ادراکات پیشین سے تعبیر کرنا چاہیے جن کے مطابق کائنات کے جملہ ظہورات کو ترتیب پانا ہے اور خلعت وجود سے آراستہ ہونا ہے۔

اول الذکر صورت میں خدا تعالیٰ کو مجبور ماننا پڑتا ہے ایک خاص اور متعین نہج و اسلوب جو اس قدر لازم اور اٹل ہے کہ خود خدا بھی مجبور ہے کہ اس ترتیب کو قائم رکھے اور اشیاء کو اسی ترتیب کے ساتھ پیدا کر دے جس طرح کہ پیدا ہونا ان کا پیدا ہونا مقدر ہے اس طرح تو خدا کے لئے بھی ایک طرح کا جبر فرض کرنا پڑتا ہے علم محض تخلیق و ابداع کو اپنے احاطہ میں لئے نہیں بلکہ اس کا دائرہ اطلاق و اثر ممتنعات تک کا احاطہ کیے ہوئے ہیں مثلاً ہماری قوت متخیلہ سونے کا انسان فرض کر سکتی ہے اعیان ثابتہ جو محض معدومات ہیں وجود کی سطح پر کیوں کر ابھرتے ہیں؟ کیا تخلیق و ابداع کی صورت میں یا کسی دوسری شکل میں اگر تخلیق و ابداع کی صورت میں ابھرتے ہیں تو پھر کوئی تنازعہ نہیں رہتا اگر کوئی دوسری صورت ہے تو اس کو علم و فن کی واضح زبان میں بیان کرنا چاہیے تجلی ظہور فیضان وغیرہ جیسی اصطلاحات غیر واضح اور غیر متعین ہیں مزید برآں اعیان ثابتہ کا فلسفہ شدید قسم کے تناقض کا شکار ہے جو یہ ہے کہ اگر اللہ کو ہم علیم مانتے ہیں تو علم کا تقاضا اس امر کا خواہاں ہے کہ خدا کو ان تمام مقدرات کا پہلے سے ادراک ہو جن کو وہ اپنے رادہ و حکمت سے سطح وجود پر اجاگر کرنا چاہتا ہے جبکہ اعیان ثابتہ کا تصور اس امر کا تقاضا کرتا ہے کہ اس کا علم مستقل بالذات نہ ہو بلکہ تغیرات کونیہ کے اس اٹل اور حتمی پلان سے مستعار ہو کہ جسے بہر حال معرض وجود میں آنا ہے۔

ابن عربی کے تصور اعیان کے متعلق ایک اصولی غلطی پائی جاتی ہے جس کی نشاندہی کی جاتی ہے اور جس کی طرف علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کا ذہن منتقل نہیں ہو سکا وہ یہ ہے کہ اعیان ثابتہ کا مفروضہ دراصل اس لغزش فکر پر مبنی ہے کہ یہ عالم رنگ و بو اور یہ دبستان حیات صرف جزئیات افراد وغیرہ سے تعبیر ہے جو پہلے سے عالم عدم میں فرداً فرداً ثابت اور تحقق پذیر تھے اور خدا نے ان کے ظہور و احداث کے لئے صرف اتنا ہی کیا ہے کہ ان مفرد تصورات پر وجود کی ایک چادر اوڑھادی ہے اور بس۔ حالانکہ یہ عالم صرف افراد یا جزئیات ہی سے تعبیر نہیں بلکہ اس میں ایسے زمانی و مکانی علائق یا مقولات بھی ہیں کہ جن کی وجہ سے ایک شے یا فرد جزئیہ صرف ایک فرد یا جزئیہ نہیں رہتا ہے ایک ہی جزئیہ یا فرد ہزاروں روپ دھار لیتا ہے اور پھر بھی یہ ختم نہیں ہونے پاتا۔ مثلاً ایک میز یا کرسی ایک ہی میز ایک ہی کرسی نہیں بلکہ رنگوں کا اختلاف قد و قامت کا فرق، نسبت و

اضافت کی کثرت اور زمان و مکان کی نسبتیں جن کی وجہ سے ایک میز یا کرسی لا تعداد صورتوں میں متشکل ہوتی چلی جاتی ہے اور کسی بھی شکل و صورت کو آخری نہیں کہا جاسکتا، اس تجزیہ کی روشنی میں علم الہی پہلے سے ڈھلا ڈھلایا ثابت نہیں بلکہ حرکی اور ترقی پذیر ہے۔

سیدنا پیر مہر علی شاہ رحمۃ اللہ علیہ جو کہ شیخ اکبر ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کے شارح ہیں نے اپنے مقالات ”ملفوظات طیبات“ میں اعیان ثابتہ کے بارے وضاحت فرمائی ہے، ”ملفوظ نمبر 2“ میں فرماتے ہیں کہ:

بطون اور ظہور وجود کے دو سلسلے ہیں بطون عبادت ہے اعیان ثابتہ سے اور ظہور عبارت ہے اعیان خارجیہ سے، اعیان ثابتہ میں دونوں قسم کا جعل نہیں ہے کیونکہ جعل بسیط عدم سے نکل کر وجود کی طرف آنے سے عبارت ہے اور اعیان ثابتہ اپنے اصلی عدم پر ہیں چنانچہ مشہور مقولہ ہے کہ اعیان نے وجود کی بوجہ نہیں سونگھی، جعل مؤلف ماہیت اور وجود سے عبارت ہے اعیان ثابتہ اثر فیض اقدس اور صفات جبریہ میں سے ہیں۔ ملفوظ - 15 میں اقطراز ہیں کہ ایجاد عالم کے دو سلسلے ہیں بطون اور ظہور، بطون عبارت ہے صور علمیہ سے بعض حکماء ان کو مثل افلاطون سے تعبیر کرتے ہیں خفا ان کے لوازم سے ہے اور ظہور عبارت ہے وجود انبساطی سے، اس کی مثال عالم محسوسات میں اس گل کی طرح ہے کہ معمار اس کو بچھا کر جو صورت چاہتا ہے اس پر نقش ثابت کرتا ہے پس ایجاد کا معنی یہ ہوا کہ حق خدا تعالیٰ کا ارادہ کسی چیز کو وجود میں لانے کا ہوتا ہے تو اس صورت کا جو اس کے علم میں ثابت اور حاضر تھی وجود انبساطی کے ساتھ نسبت اور رابطہ پیدا کر دیتا ہے لیکن وہ ربط مجہول الکفایت معقول الانیت ہے ظاہر میں تقابل سے تعبیر کی جاسکتی ہے اور بس۔ اس ربط یا تقابل کا اثر یہ ہے کہ بالفعل اس چیز پر ترتیب آثار جاری ہوتا ہے صورت علمیہ کے تقابل اور وجود انبساطی کی مثل محسوسات میں شیشہ کی مانند ہے اور صور علمیہ نقوش کی مانند۔ بعض مقامات پر شیخ اکبر رحمۃ اللہ علیہ نے وجود انبساطی کے بارے میں فرمایا ہے ”ہو الحق المخلوق بہ کل شیء“ بعض ناواقف اس کا مطلب نہ سمجھ کر معترض ہوتا ہے کہ وجود انبساطی جو کہ عبارت ہے اس کو حق کس طرح کہا جاسکتا ہے معترض کو معلوم نہیں کہ حق یہاں بمعنی ثابت ہے نہ کہ ذات حق سبحانہ و تعالیٰ المراد ہے یعنی وجود انبساطی ایک ثابت امر

ہے، کہ جس سے ہر شے مخلوق ہوتی ہے۔

ملفوظ: 17 میں رقمطراز ہیں کہ وجود یہ اور شہود یہ کی کتابوں میں بڑا اختلاف ہے، اکابر شہود یہ مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ مرزا مظہر جانجاناں شہید رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک شیخ اکبر رحمۃ اللہ علیہ اس لئے وحدت وجود کے قائل ہوئے ہیں کہ ان کے نزدیک اعیان ثابتہ صور علمیہ سے عبارت ہیں اور علم عین ذات ہے فی الواقع ایسا نہیں کیونکہ وحدت الوجود کی اساس امر مذکور پر مرتب نہیں بلکہ تنزل پر مرتب ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے لفظ علم کے تین معانی ہیں۔

العلم لیس تصور العالم اور منشاء انکشاف ذات حق تعالیٰ ہے اور بس نہ صور علمیہ۔  
البتہ صورت علمی ممکن میں تو منشاء انکشاف ہے۔ واجب میں نہیں۔ ملفوظ

18 میں فرماتے ہیں کہ:

روح الہی یا فیض الہی صوفیاء کے نزدیک عبارت نفس رحمانی سے ہے اور سلسلہ اعیان ثابتہ غیر متناہی ہے اور خارجیہ کا متناہی کیونکہ جو چیز وجود میں آگئی وہ متناہی اور منقطع ہوگئی بخلاف اعیان ثابتہ کے کہ اب تک ان کا سلسلہ باقی اور جاری ہے وہ جو کہا جاتا ہے کہ خزانہ الہی تمام نہیں ہوتا مراد خزانہ سے یہی اعیان ثابتہ ہیں اور فیض مطلق ہولانی الوصف ہے مثل موم کے ہر صورت کے قابل ہو سکتا ہے۔

ملفوظ، 24 میں تحریر ہے کہ تمام عالم حضرات اسماء کا ظہور ہے یعنی ہر عین ثابت کے لئے ایک اسم ہے جو اس عین ثابت کا رب ہے پس وہ رب (اسم) اس عین ثابت کو بحکم اپنے راہ پر چلاتا ہے اور ہر واقعہ کے ظہور پذیر ہونے سے پہلے حضرات اسماء میں تنازعہ اور جلال ہوتا ہے اور جو اسم غالب آئے اس کا ظہور خارج میں واقع ہوتا ہے۔

ملفوظ: 30 میں درج ہے کہ شیخ اکبر رحمۃ اللہ علیہ کا کشف اس قسم کا تھا کہ جس شخص پر سر سے پاؤں تک تین مرتبہ نظر ڈالتے تھے اس کے عین ثابت ملاحظہ کر کے اسماء الہیہ میں سے جو اسم اس کے عین کا رب ہوتا بلکہ اسماء جزئیہ کو جو اس کے ماتحت مندرج اور واقعات کونیہ کے مقتضی ہوتے مشاہدہ فرما کر حشر نثر بلکہ اس کے جنت و نار کے مراتب و منازل بھی معائنہ فرما لیتے۔

شیخ اکبر رحمۃ اللہ اور ان کے ہم مسلک صوفیاء کرام اعیان ثابتہ خارجی اشیاء کے

علوم ازلیہ کو کہتے ہیں کیونکہ عالم ظاہر کی اشیاء سے پہلے اللہ اپنی قدیم صفت علم سے سب اشیاء کو جانتا تھا۔ بعض ناقدین نے اعیان ثابتہ سے یہی خارجی اشیاء مراد لے کر شیخ اکبر رحمۃ اللہ علیہ پر عالم کے قدیم ہونے اور خدا سے متحد ہونے کا جو الزام لگایا ہے وہ محض غلط فہمی ہے، حق تعالیٰ اور مخلوق کے درمیان تعلق بے کیف ہے البتہ ظاہر وجود اور عما کے ساتھ اس کے مظاہر کا اتحاد اور تمام موجودات میں اس کا ساری ہونا حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کی "ہمعات" سے واضح ہے وہ فرماتے ہیں کہ اہل سلوک کی نسبتوں میں سے ایک نسبت توحید ہے جس کے سمجھنے کے لئے یہ پہلے یہ سمجھ لیں کہ زید، عمر، بکر وغیرہ سب انسان ہیں اور یہ بھی واضح ہے کہ باقی تمام افراد انسانی اس ایک بات میں مشترک ہیں کہ سب انسان ہیں۔ فرداً فرداً ایک دوسرے سے جدا ہیں لہذا افراد انسانی میں جو خصوصیات فرداً فرداً پائی جاتی ہیں یہ انفرادی خصوصیات انسان کا عین نہیں ورنہ ہر فرد و کلی طور پر دوسرے کے مشابہ ہوتا اور ان میں کوئی امتیاز نہ ہوتا۔ پھر زید جو انسان کا فرد ہے اس کے اوپر نوع انسان ہے اور نوع سے اوپر جنس حیوان ہے اور حیوان کے اوپر اور جنس جسم نامی ہے اور اس کے اوپر جسم مطلق اور اس کے اوپر جوہر ہے اور اس کے اوپر جسم مطلق اور اس کے اوپر جوہر ہے اور جوہر ایسی شے ہے جس کا وجود اپنے قیام و بقاء میں کسی دوسری مخلوق کے لحاظ سے، مستقل ہے بخلاف اس کے ساتھ لگے ہوئے عوارض کے مثلاً سیاہی، سفیدی، لمبائی، چوڑائی، شکل وغیرہ جنہیں اعراض کہتے ہیں وہ جوہر کے ساتھ قائم ہیں ان کا علیحدہ وجود نہیں۔ جوہر و عرض دونوں کو ایک اور اعلیٰ حقیقت احاطہ کئے ہوئے ہے اور اس حقیقت کا موزوں ترین نام حقیقت وحدانیت ہے گو کبھی اس کو حقیقت وجود سے بھی تعبیر کرتے ہیں اور یہ ایک بسیط حقیقت ہے چنانچہ وجود جو اس بسیط مرتبہ میں ہے اور اس کے بعد کم تعینات جن میں یہ وجود ظاہر ہوتا ہے ان کے مابین کوئی تصادم اور تضاد نہیں، یہ جامع ترین حقیقت جو سب کائنات میں شامل ہے آخر کیا ہے بعض نے اسے ذات الہی کا بالکل عین قرار دے کر فرق مراتب کرتے ہوئے ہر مرتبہ کے احکام علیحدہ بیان کئے لیکن تحقیق یہ ہے کہ یہ حقیقت جامعہ ظاہر وجود ہے جسے ہم نے نفس کلیہ اور بعض صوفیاء نے وجود منبسط سے تعبیر کیا ہے جو سب موجودات میں ہونے کے باوجود ان کی آلائشوں سے وراء ہے بعینہ ذات الہی جو وجود منبسط سے وراء اور بالاتر ہے وجود منبسط کے ساتھ بے کیف تعلق

کے باوجود اس سے سوگنا زیادہ وراہ ہے۔ ہاں نفس کلیہ اور ذات الہی میں ایک ایسا بے کیف تعلق ہے جو ہمارے ادراک سے باہر سے بالاتر ہے۔

لیکن اسی ظاہر وجود میں ذات حق کو منحصر سمجھ لینا جیسا کہ منکرین وحی و رسالت اور مغربی مفکرین اور فلسفہ اسپونزا وغیرہ کی کلام سے مفہوم ہوتا ہے۔ ارباب تحقیق کا ملین صوفیاء کرام پر یہ الزام غلط اور بے بنیاد ہے اور اسی پر بعض مسلمان دانشوروں نے یہ مفروضہ قائم کر لیا کہ وحدۃ الوجود حق تعالیٰ اور ممکنات کے اتحاد کا نام ہے حالانکہ ذات حق اور ظاہر وجود کو بالکل ایک دوسرے کا عین سمجھنا غلطی ہے البتہ ان کے درمیان ایک بے کیف تعلق ضرور ہے جس کی نظریوں سمجھئے جیسے آئینہ سے باہر کی چیز کا عکس تو آئینہ میں نظر آتا ہے لیکن وہ باہر والی چیز سے نہ متحد ہے اور نہ اس کا عین ہے تاہم بعض صوفیاء نے مجازی طور پر ایسا کلام کیا جس سے حلول اتحاد کا وہم پیدا ہوا ہے۔

ۛ مظاہر ذات کے ہیں سارے اسماء

اور اشیاء سب مظاہر جملہ اسماء

اس کی تشریح یہ ہے کہ ذات من حیث ہی اور ذات باعتبار اسماء و صفات۔ اشیاء علمیہ و اعیان ثابتہ اور اشیاء عینیہ (موجودات خارجیہ) کو ایک فرد اپنی ذات سے تمثیلاً فہم کر سکتا ہے ایک تو فرد کی نفس ذات قطع نظر صفات عارضہ سے۔ دوم مع اسماء و صفات (حق تعالیٰ میں) مرید علیم، قدیر، سمیع بصیر (اور انسان میں) جلد ساز، کاتب، شاعر وغیرہ۔ تیسرا فرد کی مصنوعہ اشیاء کہ ابھی عملی ایجاد سے قبل تیرے علم و ذہن میں ہیں موجود ہیں۔ چوتھا اشیاء مصنوعہ خارجیہ جو کہ خارج کے طرف میں ایجاد ہو چکی ہیں۔ ذات من حیث ہی اور ذات مع اسماء و صفات کو قوس و جوبی اور اعیان ثابتہ اور اشیاء عینیہ کو قوس امکانی سمجھیں وہی وجود بعض اعتبارات کی نظر سے یعنی بلحاظ اطلاق کے واجب ہے اور معبود اور نظریہ بعض آخر (تعینات و تنزل کے) ممکن اور جامد ہے۔

صوفیاء کرام کا قول ہے کہ اعیان نے وجود کی بوجہ نہیں پائی یعنی اعیان ثابتہ جو کہ صور علمیہ حق ہیں اور بطون و پوشیدگی ان کی ذات و ماہیت کو لازم ہے وجود عینی خارجی کی بوجہ ان کے ناک تک نہیں پہنچی یعنی جو کچھ ظاہر ہوتا ہے ان اعیان کے احکام و آثار ہیں۔ اعیان ثابتہ اسماء و صفات کے عکس اور آئینے ہیں، اور وجود ظاہر ان اعیان کا آئینہ ہے۔

## حاصل کلام

اعیان جمع ہے عین کی لغت کے اعتبار سے اس کا اطلاق ہم جنسوں پر کیا جاتا ہے ساکن راہ طریقت کی اصطلاح میں اعیان صورت علمینہ کو کہا جاتا ہے اور اعیان ثابتہ سے وہ صورت اسما الہی مراد لیتے ہیں اعیان کا اطلاق موجودات خارجہ پر ہوا کرتا ہے خواہ وہ جواہر ہوں یا اعراض ہوں کبھی اعیان کا اطلاق قائم بالذات اشیاء پر کیا جاتا ہے اس صورت میں اعراض کے مقابل ہوتے ہیں اور قائم بالذات ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ متحیز بالذات و بنفسہ ہو کہ جس کا تحیز کسی غیر کے تحیز کا تابع نہ ہو قائم بالذات کی یہ تشریح متکلمین کی ہے جبکہ فلاسفہ کے نزدیک قائم بالذات کے معنی یہ ہیں کہ وہ بالذات محل سے مستغنی ہو۔

اعیان ثابتہ موجودات و حقائق ممکنات کی وہ صورت علمینہ الہیہ جو باری تعالیٰ کے علم ازلی میں ہیں۔ ان صورت حقائق اور اللہ جل جلالہ کے مابین کوئی زمانی تقدم و تاخر نہیں لہذا یہ صورت علمینہ حق تعالیٰ کا علم ہونے کی وجہ سے ازلی اور ابدی قرار دی جاتی ہیں پس اعیان ثابتہ علم باری تعالیٰ میں ممکنات کے حقائق اور صورتیں ہیں جن پر خدا تعالیٰ کو ذاتی مقدم حاصل ہے۔ گویا کہ اعیان ثابتہ کائنات کا ماسٹر پلان ہیں۔



## تنزلات

وجود نے مرتبہ وراء الوریٰ سے جن سیڑھیوں پر سے علی الترتیب نزول فرما کر باغ و بہار کائنات کی گلشن آرائی کی انہیں تنزلات کہتے ہیں۔ یہ ایک ایسی اصطلاح ہے جو اپنے استعمال میں لغوی معنی سے ہٹی ہوئی ہے۔ لغت کے اعتبار سے اوپر کی منزل کو چھوڑ کر نیچے میں آ جانے کا نام تنزل ہے۔ مگر تصوف میں ”تنزلات“ کے یہ معنی نہیں۔ وجود جیسا تھا ویسا ہی ہے اس میں کسی قسم کا تغیر رونما نہیں ہوا۔

جن منازل سے وجود نے نزول فرمایا انہیں حسب موقع کبھی تنزلات، کبھی تعینات، کبھی تجلیات، کبھی تقییدات، اور کبھی اعتبارات کہتے ہیں۔

جملہ تنزلات دوائر کے طور پر واقع ہوئے ہیں۔ اس طرح پر کہ ہر تنزل ماتحت پر تنزل مافوق بہ شکل دائرہ محیط ہے۔ ہر حقیقت اپنی جزئیات کو گھیرے ہوئے ہے اور ہر جزء اپنے زیر حکم اجزاء پر محیط ہے۔ غرضیکہ یہ سلسلہ یوں ہی چلا گیا ہے اور بے شمار اور لامتناہی دوائر پیدا ہوتے چلے گئے۔ ان دوائر سے باہر ”ذات لائقین“ ہے جو جملہ تعینات و تقییدات و اعتبارات سے برتر ہے اسی بناء پر دوائر تعینات سے وہ ذات خارج ہے۔ تنزل اول میں ذات بلا تعین نے پہلا اجمالی تنزل فرمایا پھر تفصیلی۔ اس تفصیل کے بعد صورت آدم میں پھر اجمال فرمایا۔

تنزلات کے دوائر شروع ہونے سے قبل کے مراتب جن اصطلاحات سے بیان کئے جاتے ہیں وہ لائقین، غیب ہویت، غیب الغیوب، ازل الآزال، عین کا نور، منقطع الوجدانی، منقطع الاشارات، مجہول النعت، الغیب السکوت عنہ، ذات سازج، ذات

حکمت ذات بلا اعتبار، مرتبہ الہویت ہیں۔

آئینہ کائنات میں وجود نے مرتبہ ورائے تعین سے پہلا تعین اطلاق میں فرمایا اور اس اطلاق کی نشاندہی وحدت سے فرمائی ذات میں صفات مخفی تھے۔ وحدت میں ذات مخفی ہوئی اور صفات نے ظہور اجمالی حاصل کیا۔ یعنی وحدت میں ظہور و بطون ہر وہ شامل ہیں۔ احدیت بطون ہے۔ واحدیت ظہور ہے، اور وحدت دونوں کے درمیان برزخ جامع و فاصل ہے۔ احدیت سے ذات کی جانب اشارہ ہے اور واحدیت سے صفات کے ظہور علمی اجمالی کی جانب، اور تعین اول یا تجلی اول میں احدیت، واحدیت اور وحدت کی شمولیت ہے۔ اس تعین سے تمیز اجمالی ہے یہاں از روئے علم کمال ذاتی کا بھی ظہور ہے اور اجمالاً کمال اسمائی کا بھی۔

تجلی اجمالی کمالات اسمائی کے اظہار کے لئے ناکافی تھی ضرورت تھی کہ پہلے اسماء کی نسبتیں حقائق عالم و آدم کے ساتھ کلی طور پر ذہناً اور علماً معلوم ہوں۔ پھر اسماء و صفات کا ظہور ان کے آثار و مظاہر میں بالتفصیل خارجی صورتوں میں نمایاں ہوا کیونکہ تمیز حقائق اور اسماء کا آپس میں ایک دوسرے سے امتیاز، اور کمالات جزوی اور تفصیلی کا فرداً فرداً اظہار اور باعتبار ظہور کے مظاہر پر غیریت کا حکم جب تک ان جملہ امور کی تفصیل ہاتھ نہ آئے ذات و اسماء و صفات کا تفصیلی ظہور ناممکن ہے چنانچہ تجلی تفصیلی کے لئے تجلی ثانی کی ضرورت پیش آئی۔

تعین اول کے اجمال کی تفصیل تعین ثانی میں اس طرح واقع ہوئی کہ پہلے اسماء و صفات کے آثار مفصل طور پر اجزائے عالم میں ظاہر ہوئے پھر ان تفصیل کا اجمال آدم میں ہوا اس طرح تجلی ثانی تکمیل کو پہنچی اور کمال ذاتی کا ظہور پوری شان و شوکت کے ساتھ ذہناً اور خارجاً حاصل ہوا۔

جو کچھ تعین اول میں تھا وہی تعین ثانی میں ہے صرف اجمال و تفصیل اور بطون و ظہور کا فرق ہے۔ تعین اول میں احدیت، واحدیت اور برزخ ہے جب کہ تعین ثانی میں وحدت، کثرت اور برزخ ہے۔ تعین ثانی میں مرتبہ ذات سے باطن متنفس ظہور میں آیا اور جو کچھ باطن تھا ظاہر ہوا باطن میں تمیز نہ تھا ظہور ہوا تو لفظ ظاہر و باطن پیدا ہوئے۔ نفس باعتبار باطن اول تھا باعتبار ظاہر آخر ہوا اطلاق اور تعین اول میں جو شیونات ذاتیہ مخفی تھے

انہوں نے تجلی و ثانی میں آ کر پہلے حقائق الہیہ اور حقائق کونیہ کا امتیاز حاصل کیا بعد ازاں انسان میں پہنچ کر حقائق الہیہ کو کونیہ کی جامعیت کو پھر دکھلایا۔ عالم تفصیل کے جزویات میں سے ہر جزو اسباب و مسببات کے بالترتیب سلسلہ پر سے گزرتا ہوا اسباب اسمائی پر جا کر منتہی ہوتا ہے۔ یہ اسباب اسمائی بلحاظ اپنے مخفی ہونے کے نفس سے مشابہ ہیں۔ حقائق کونیہ اور حقائق انسان کا بھی یہی حال ہے کہ اسباب و مسببات کے سلسلہ پر سے گزرتے ہوئے اسباب اسمائیہ پر منتہی ہوتے ہیں اور احدیت میں جا کر مخفی ہو جاتے ہیں وہاں ذات میں اسماء و صفات مخفی ہیں یہاں اسماء و صفات میں ذات مخفی ہے۔

ایک ہی وجود ہے جو بطون سے ظہور میں آیا اور آئینہ ہائے کثرت میں نمایاں ہوا اس ظہور اور بطون میں نہ کل و جزو کا تعلق ہے نہ ظرف و مظروف کا بلکہ وہ تعلق جو چہرہ کو آئینہ میں عکس کے ساتھ ہوتا ہے جب کہ دونوں مقابل ہوں۔ اصل چہرہ باطن ہے اور آئینہ میں اس کا ظہور ظاہر ہے اسی بناء پر تعین ثانی کو کثرت ظاہرہ بھی کہتے ہیں۔ ظہور حق کل میں ہے اور یہ کل مجموعہ ہے ظاہر و باطن کا۔ اس مجموعہ میں ماسویٰ وغیرہ بھی شامل ہے ماسویٰ سے اشارہ عالم حادث کی جانب اور غیرہ سے اشارہ اسماء و صفات کی جانب ہے جو نہ غیر ہے نہ عین۔

عالم حادث لطیف و کثیف پر مشتمل ہے۔ عالم لطیف باطن ہے یہ مجردات کا عالم ہے جو مادے سے مبراء ہے۔ یعنی عالم ارواح یعنی نفوس ناطقہ بشریہ خواہ بدن سے متعلق ہوں یا نہ ہوں اور عقول یعنی ملائکہ اور اور نفوس یعنی ملائکہ سماویہ وغیرہ۔

عالم کثیف ظاہر ہے۔ یہ عالم اجساد ہے اور مادی ہے۔

عالم لطیف و کثیف باعتبار حقیقت و ماہیت کے کلیات عالم ارواح و اجساد ہیں اور دائرہ تعین ثانی میں ظاہر کئے گئے ہیں یہی تجلی نفس رحمانی ہے اور تفصیل ہے مفردات عالم ارواح و اجسام کی جس کا انتہائی نقطہ انسان ہے جو کہ جامع ہے کل حقائق الہی اور کونی کو یہاں تک کہ برزخ وحدت تک کو اپنے میں لئے ہوئے ہے قرآن میں رقی منشور سے اسی انبساط نفس کی جانب اشارہ ہے اور کتب مسطورہ سے اشارہ ہے طرف ثبوت عوالم کے ساتھ اپنے حقائق کے رقی وہ چیز ہے جس پر لکھتے ہیں نفس رحمانی بمنزلہ کاغذ منبسط کے ہے اور حقائق عالم بمنزلہ کتاب مسطور کے۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ ”ہممعات“ میں فرماتے ہیں کہ اللہ کی ذات واجب الوجود سے یہ محسوس کائنات کیسے ظہور پذیر ہوئی۔ اہل طریقت نے پانچ تنزلات مانے ہیں۔ ایک تو ذات احد کا درجہ ہے اس سے دوسرا تنزل وحدانیت میں ہوا۔ تیسرا تنزل ارواح کا ہے چوتھا عالم مثال اور پانچواں عالم اجسام کا۔ وحدت الوجود میں اس عقدے کو حل کرنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ وجود کے یہ مختلف مراتب، درحقیقت ایک وحدت ہیں۔

تمام اسماء اور صفات سے عادی ہونے کی اہلیت کا نام احدیت ہے۔ جس کی خاصیت میں بطون، اولیت اور ازلیت ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ ازل سے تھی، پوشیدہ تھی اور تمام قسم کے تعینات اور تقیدات سے مبرا تھی۔ جب ذات احدیت جو لا تعین تھی اسماء و صفات سے متصف ہوئی تو وہ واحدیت بن گئی جس کا خاصہ ہے ظہور، آخرت اور ابدیت جو کہ واحدیت کے مختلف اعتبارات ہیں۔ ذات حق حقائق کونیہ، تعینات اور موجودات عالم کا لباس اختیار کر لیتی ہے اور تعدد وجود نظر آتا ہے۔ ذات حق بہ حیثیت ذات احدیت جمع تمام کمالات الہیہ و کونیہ ازل سے ابد تک ہر چیز میں جاری و ساری ہے۔ اسمائے الہی کے کمالات کا اظہار جسے کامل جلا اور استجلا سے موسوم کیا ہے۔ جلا سے مراد ان اسماء و صفات الہیہ کا ظہور کمال اشیاء کا عالم میں استجلا سے مراد خود ذات حق پر ان کا ظہور و اثبات۔ غنائے مطلق کمال ذاتی کے لوازمات میں سے ہے۔ غنائے مطلق سے مراد یہ ہے کہ ذات حق کے تمام شیون، اعتبارات و احوال و لوازمات کے ساتھ ذات حق کے بطون میں ایسے جاری و ساری نظر آئیں کہ ان کا خلاصہ ذات حق کے اندر محسوس ہو خواہ ان کا تعلق حال، ماضی اور مستقبل سے ہو اس لحاظ سے ذات حق تمام موجودات سے مستغنی ہے۔

مراتب وجود میں سے پہلا مرتبہ ذات لا تعین ہے اور احدیت ہے۔ دوسرا مرتبہ تعین اول ہے جو کہ حقیقت محمدیہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم ہے۔ تعین اول کو عالم جبروت، عالم صفات اور وحدت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ حقیقت انسانی مراتب وجود میں تیسرا مرتبہ ہے۔ چوتھے مرتبہ وجود میں ارواح و ملائکہ شامل ہیں۔ پانچواں مرتبہ عالم مثال کا ہے عال مثال میں عالم ناسوت کی ہر چیز موجود ہے اور عالم محسوسات کے تمام مظاہر عالم

امثال کے اعیان اور عکوس ہیں۔ وجود کا چھٹا مرتبہ ہماری کائنات محسوس ہے۔  
 تعین اول یا تجلی اول یعنی حقیقت محمدیہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم ایسی حقیقت ہے کہ اس  
 کے اندر دونوں اقسام کی اہلیت موجود ہے ذات بحت یعنی تنزیہ کی بھی اور صفات سے  
 متصف ہونے کی بھی یعنی تشبیہ کی۔

واضح رہے کہ اگرچہ ذات حق تمام موجودات میں جاری و ساری ہے لیکن اسماء  
 صفات الہیہ کا ظہور مختلف اشیاء میں ان کی استعداد کے مطابق مختلف ہے چونکہ انسانوں  
 میں افضل ترین انسان انبیاء کرام ہیں اسماء و صفات الہیہ کا ظہور ان میں سب سے زیادہ  
 ہوتا ہے لیکن دو صفات ایسی ہیں جو حق تعالیٰ کے ساتھ مخصوص ہیں ان میں انبیاء اور اولیاء  
 شریک نہیں ہو سکتے۔ وہ وجود ذاتی اور استغناء ہیں۔ غنا ذات حق کا خاصہ ہے۔ ذات  
 واجب الوجود کسی نیک و بد کی حاجت نہیں رکھتی جو ہستی مطلق ہے وہ تعدد سے مبرا ہے حق  
 تعالیٰ میں تمام صفات عیان و بیان موجود ہیں۔

وجود اس کی ظاہری صفت ہے اور امکان اس کی باطنی صفت ہے۔ اعیان ثابتہ جو  
 مختلف تعینات یعنی اشیاء کی صورتوں میں ظاہر ہیں اور جن کے اندر وہی جلوہ گر ہے۔ یہ  
 تمام امتیازات خواہ فصول ہوں خواہ ہوں۔ خواہ تعینات و تشخصات تمام صفات الہی ہیں  
 جو ذات بحت میں مخفی تھے اور سب سے پہلے اعیان ثابتہ ذہن الہی میں ظاہر ہوئے اور پھر  
 اسمائے الہی کے تقاضوں کے مطابق خارجی وجود اختیار کیا۔ خارج میں کسی چیز کا وجود نہیں  
 ہے سوائے حقیقت واحدہ کے جو مختلف صفات اور ملبوسات سے ملبوس ہو کر متعدد اور متکثر  
 موجودات میں نظر آتی ہے۔ ذات ایک ثابت ہے نہ کہ متعدد۔ یہ کثرت و تعدد صرف  
 متعدد صفات اور شیون کی وجہ سے نظر آتا ہے۔ شیون و اعتبارات کے ظاہر ہونے اور  
 چھپ جانے سے ذات حق اور اس کی حقیقی صفات میں تغیر واقع نہیں ہوتا بلکہ تبدیلی محض  
 ظاہری تعلق اور اضافات میں واقع ہوتی ہے۔

مولانا نور الدین عبدالرحمن جامی رحمۃ اللہ علیہ ”لوائح جامی رحمۃ اللہ علیہ“ میں  
 فرماتے ہیں۔ پہلا تعین لا تعین ہے جو ہر قید اور اعتبار سے بالاتر ہے اور الفاظ اسماء صفات  
 اشارہ و سمت وغیرہ سے پاک ہے نہ نقل کتب سماوی اس کے جلال کو بیان کر سکتی ہے نہ منطقی  
 دلائل کو اس کی ذات اور کنہ تک رسائی حاصل ہے جس طرح ارباب کشف اس کی حقیقت

ادراک سے عاجز ہیں اسی طرح ارباب علم اس کی معرفت کے حصول میں بے بس ہیں۔ مولانا کے نزدیک دوسرا مرتبہ تعین اول ہے جو جامع ہے تمام مراتب و جو بیہ اور امکانیہ کا اس کو تعین اول یا تجلی اول اس لئے کہتے ہیں کہ حضرت وجود کا پہلا ظہور تقید ہے اس کے اوپر مرتبہ لا تعین ہے یہ مرتبہ حقیقت محمدیہ ہے جسے وحدت۔ عالم جبروت یا عالم صفات بھی کہتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ تیسرا مرتبہ حقیقت انسانیہ ہے جسے احدیت کہا جاتا ہے۔ جس طرح مرتبہ ثانی یعنی تعین اول کو اگر دائرہ کی شکل میں دیکھا جائے تو اوپر والی قوس ذات احدیت سے تعلق رکھتی ہے اور نیچے والی قوس حقیقت انسانیہ سے۔ اسی طرح مرتبہ ثالث یعنی حقیقت انسانیہ کی اوپر والی قوس کا تعلق مرتبہ ثانی یعنی حقیقت محمدیہ یا تعین ثانی ہے اور نیچے والی قوس کا تعلق مرتبہ چہارم سے ہے۔ مرتبہ چہارم عالم ارواح یا عالم ملکوت ہے۔ مرتبہ پنجم عالم امثال ہے جو کچھ اس عالم ناسوت یعنی کائنات محسوس میں موجود ہے وہ لطیف صورت میں عالم امثال میں موجود ہے مرتبہ ششم عالم ناسوت ہے جو عالم کون امکان ہے پس واضح ہے کہ وجود درحقیقت ایک ہے جسے مرتبہ احدیت یا لا تعین کہتے ہیں اور باقی تمام مراتب اسی ایک حقیقت کی تفصیل یا مظہر ہیں اور ذات احدیت ہر چیز میں اسی طرح جاری و ساری ہے جس طرح کہ یہ تمام مراتب ذات احدیت میں قبل ظہور بطور اعیان ثابتہ جاری و ساری ہے۔

## تجلیات

ذات و اسماء و صفات و افعال الہی کا کسی پر پھینکا جانا تجلی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ لغت میں تجلی ظاہر کرنے اور ظاہر ہونے کو کہتے ہیں ذات مطلق کا اظہار لباس تعین ہی میں ممکن ہے۔ لباس تعین کو صوفیاء تجلی کہتے ہیں۔ ہر وہ شان اور وہ کیفیت اور وہ حالت جس میں باری تعالیٰ کا یا اس کی کسی صفت یا اس کے کسی فعل کا اظہار ہو تجلی ہے، چونکہ اللہ کے ظہور کی شانیں لا انتہا ہیں تجلیات بھی متعدد اور خارج از حدود حصر ہیں۔ ہر فرد پر اس کی استعداد کے مطابق جداگانہ تجلیات ہوتی ہیں جو تجلی ایک فرد پر ایک مرتبہ ہوتی ہے وہ پھر دوبارہ اس پر یا کسی اور پر کبھی نہیں ہوتی تجلیات میں تکرار نہیں۔ ہر دم اور پر لحظہ اور ہر آن وہ نئی نئی شان میں متجلی ہوتا رہتا ہے جیسے کہ اس کی ذات لامتناہی ہے ویسے ہی اس کی تجلیات کا بھی نئی نئی شان میں وارد ہونا کوئی انتہا نہیں رکھتا۔

قرآن پاک میں ہے:

“پھر جب تجلی فرمائی موسیٰ کے رب نے پہاڑ پر تو وہ  
پہاڑ ریزہ ریزہ ہو گیا اور موسیٰ بے ہوش ہو کر گر  
پڑے“

(سورۃ الاعراف 17)

موسیٰ علیہ السلام چونکہ مقام تلوین میں تھے اور تمکین تک ابھی نہ پہنچے تھے اور پہاڑ  
اپنی استقامت میں متمکن تھا اس لئے ربوبیت کی یہ تجلی پہاڑ پر ہوئی نتیجہ یہ ہوا کہ پہاڑ

ریزہ ریزہ ہو گیا اور پہاڑ پھر پہاڑ نہ رہا، چونکہ اس تجلی کا پر تو موسیٰ علیہ السلام پر بھی پڑا اس لئے وہ بے ہوش ہو کر اپنی ہستی سے بے تعلق ہو گئے پھر نبوت اور رسالت سے سرفراز ہوئے اور کلیم اللہ بنے۔

پھر جب حق تعالیٰ کسی بندہ پر اسم اللہ کے اعتبار سے تجلی فرماتا ہے تو عبد بالذات فنا اور حق اس کا قائم مقام ہو جاتا ہے صفات میں بھی یہی ہوتا ہے۔ تجلیات صفات میں بندہ صفات کے انوار کی بارش کے تحت میں آ جاتا ہے گویا ایک صفت کی کشتی میں یہاں تک تیرتا ہے کہ اس کی حد کو بطور اجمال کے نہ کہ بطور تفصیل کے پالیتا ہے کیونکہ صفات کے عرفان میں بندہ کے لئے اجمال کے ماوریٰ تفصیل کو کوئی دخل نہیں۔ جب سالک صفات کے اڑن کھٹولے پر اڑتا ہو اس صفت کے عرش پر پہنچتا ہے تو وہ اس صفت کے ساتھ موصوف ہو جاتا ہے اور اس صفت کا مظہر بن جاتا ہے پھر دوسری صفت اس پر لاحق ہوتی ہے اسی طرح یکے بعد دیگرے صفات کی تکمیل کرتا رہتا ہے یہاں تک کہ قرب نوافل اور قرب فرائض کی منازل میں پہنچتا ہے جہاں حق تعالیٰ بندہ کی سمع و بصر بن جاتا ہے اور جہاں نور عبد گم ہو جاتا ہے اور روح خلقی فنا ہو جاتی ہے اور ہیکل عبدی میں حق سبحانہ تعالیٰ قائم ہو جاتا ہے۔

سالک پر جو تجلیات راہ فنا میں وارد ہوتی ہیں وہ تجلی آثاری، تجلی فعلی، تجلی صفاتی اور تجلی ذاتی ہے۔ جب ذات کی تجلی سالک پر ہوتی ہے تو سالک فانی، مطلق ہو کر اپنے علم و شعور ادراک سے بے تعلق ہو جاتا ہے عبد گم ہو جاتا ہے، اور حق باقی رہتا ہے۔ تجلی ذاتی میں اس فنایت عبد کے بعد بقائے حق سے باقی ہونے کو بقا باللہ کہتے ہیں اس میں سالک اپنے آپ کو بلا تعین جسمانی اور روحانی کے اطلاق کے رنگ میں پاتا ہے اس وقت اس کا علم جملہ ذرات کائنات کا مشاہدہ کرتا ہے اور وہ خود جمیع صفات الہیہ سے متصف ہو جاتا ہے اور کسی شے کو غیر خود یا اپنے سے خارج نہیں پاتا کمال تو حید عیانی یہی ہے۔ مزید حضرت حق کو تجلی دیکھنا تجلی ہے اور اپنے کو مظہر حق پانا اتم و اکمل تجلی ہے۔ تجلی حق بہ اسما و صفات ظہور تعینات کا سبب ہے۔ اسی بناء پر اس تجلی کو تجلی ظہوری کہتے ہیں جس کی دو اقسام تجلی رحمانی اور تجلی رحیمی ہے۔ تجلی شہودی، ہستی مطلق کا آئینہ ہستی کے مقابل ہونا اور حق تعالیٰ کا اعیان ثابت یعنی صور علمیہ میں اور صور ممکنات میں ظہور فرمانا ہے۔



ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اگر حق تعالیٰ اپنے اطلاق محض کے مرتبے ہی میں رہتا اور تجلی فلک نہ ہوتا تو اعیان ثابتہ ظاہر نہ ہوتے اور جس کے نتیجہ میں عالم وجود سے محروم رہ جاتا۔ تجلی حق ہی علم الہی میں اعیان کے ظہور اور خارج میں ان کے احکام کے وجود کا باعث ہے اس بناء پر اگر حق تعالیٰ کی تجلی نہ ہوتی یعنی اگر وہ غیب محض ہی رہتا تو کائنات وجود میں نہ آتی حق تعالیٰ کی تجلی کی دو قسمیں ہیں تجلی علمی غیبی جسے تجلی ذاتی بھی کہا جاتا ہے اس تجلی کو فیض اقدس سے تعبیر کیا جاتا ہے جو حضرت علمی میں اعیان ثابتہ کی صورت میں ظہور حق سے عبارت ہے۔ دوسری تجلی شہودی جو فیض مقدس کے نام سے موسوم ہے اس تجلی میں حق تعالیٰ اعیان ثابتہ کے احکام و آثار میں ظاہر ہوتا ہے جس کے نتیجے میں عالم محسوسات و خارجی وجود میں آتا ہے تجلی ثانی تجلی اول سے مرتب ہوتی ہے یہ کمالات کا مظہر ہے جو تجلی اول کے ساتھ اعیان کی قابلیتوں میں مندرج ہوئی ہے بالفاظ دیگر حق تعالیٰ پہلے اپنی تجلی ذاتی اور فیض اقدس کے ساتھ استعداد کی صورت میں متجلی ہوا اور خود کو مرتبہ علم میں اعیان کی صورت میں نمایاں کیا اور اس ترتیب کے ساتھ حضرت احدیت سے حضرت واحدیت میں نزول فرما ہوا پھر اس کے بعد اللہ نے اپنے فیض مقدس کے وسیلے سے اعیان ثابتہ کے احکام و آثار کو ان کی استعداد اور قابلیت کے حساب سے وجود بخشا اور کائنات کو پیدا کیا اس طرح فیض اقدس حق تعالیٰ کی ذاتی تجلی ہے جو اعیان کے ظہور کا باعث ہے اور فیض مقدس وجودی تجلی جو اعیان ثابتہ کے احکام و آثار کو فی الخارج موجود کرتی ہے۔ وجود عالم تجلی حق کی تاثیر اور اس کے فیض سے ہے۔ فصوص الحکم میں ہے:

”ان اللہ تجلین تجلی غیب و تجلی شہادۃ“

اس عبارت کی شرح میں کاشانی نے یہ کہا ہے کہ تجلی ذاتی غیبی ازل استعداد عطا کرتی ہے کیونکہ اس تجلی کے ساتھ ذات حق عالم غیب میں اعیان کی صورتوں اور ان کے احوال میں ظاہر ہوتی ہے حق تعالیٰ جس غیب مطلق، حقیقت مطلق اور ہویت مطلق سے اپنے آپ کو تعبیر کرتا ہے وہ یہی ذات ہے جو صور اعیان میں متجلی ہے اس کے مقابل تجلی شہادت حق تعالیٰ کی وہ تجلی ہے جو عالم شہادت میں کار فرما ہے اپنی استعداد کے موافق اشیاء کی ایجاد اسی تجلی کی وجہ سے ہے۔ فصوص کے شارح داؤد قیصری کے نزدیک اللہ کے

لئے الباطن اور الظاہر کی رو سے تجلی کی دو قسمیں ہیں یعنی تجلی غیبی یا تجلی ذاتی۔ حق تعالیٰ کی یہ تجلی اسم ”الباطن“ کے مطابق ہے جس میں اس کی ہویت ظاہر ہوتی ہے اور نتیجہ میں وہ اعیان ثابتہ کی صورت اور ان کی استعداد میں ورود کرتا ہے۔

دوسری تجلی تجلی شہادت ہے یہ تجلی اسم الظاہر سے متعلق اس کا مرتبہ تجلی اول پر ہے۔ ممکنات کا وجود فی الخارج وجود حقیقی کے تعین اور تمیز سے عبارت ہے جو کسی مرتبہ ظہور میں انہی اعیان ثابتہ کے احکام و آثار کے لباس میں ظاہر ہوتا ہے جو حقائق ممکنات ہیں یونہی ذات حق جس طور سے کہ اپنی ذاتی تجلی کے اعتبار سے اعیان کے ظہور فی العلم کا مبداء ہے اسی طرح تجلی اسمائی کے اعتبار سے ان کے احکام و آثار کی خارج میں پیدائش کا بھی مبداء ہے۔

ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے مقلدین کا عقیدہ یہ ہے کہ اعیان کے آثار میں حق تعالیٰ کی تجلی اور ان آثار کا فی الخارج ظہور ان کے ساتھ علم الہیہ کے تعلق کی ترتیب اور اعیان کی اپنی اپنی استعداد کے مطابق ہے یعنی باری تعالیٰ اعیان ثابتہ کے آثار و احکام کو علم ازلی میں ثابت ان کی ترتیب اور حالت کے مطابق خارج میں ظاہر کرتا ہے اور ان کی صورتوں میں خود متجلی ہوتا ہے۔ شیخ اکبر اپنی مختلف تحریروں میں اس مفہوم کی طرف اشارہ کرتے ہیں مثلاً فتوحات میں درج ہے:

”ہم میں سے ہر ایک کے لئے علم الہی میں ایک مقام ہے جس سے تجاوز کرنا ممکن نہیں یہ وہ مقام ہے جس کے ساتھ تم ثبوت علمی میں تھے اور پھر اسی مقام کے ساتھ تم

اپنے وجود خارجی میں ظاہر ہوئے۔“

ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کے عرفانی فلسفے میں فعل و خلق سے مراد احداث از عدم نہیں بلکہ فتوح ہے یعنی اعیان کے آئینوں اور اشیاء کے مظاہر میں حق تعالیٰ کی تجلیات اور ظہورات کا سلسلہ ہے یہ خلق و ایجاد یا تجلی الہی اور ظہور حق دائم ہے اس کے لئے نہ کوئی آغاز ہے نہ انجام۔ حق تعالیٰ ہر لمحہ لا تعداد اور لامتناہی صورتوں میں تجلی فرما ہے تاہم تجلیات اپنے دوام اور کثرت کے باوجود کبھی مکرر نہیں ہوتیں ہر دم ایک نئی تجلی اور ہر لمحہ ایک تازہ شان کے ساتھ ایک ہی شے یا فرد میں متجلی ہوتی رہتی ہے اور ہر تجلی کسی کو محو کرتی

ہے اور کسی کو پیدا کرتی ہے گویا دائماً ہر لمحہ ایک نئی دنیا ہے اور ایک نئی آخرت۔ اگر تجلی میں تکرار ہوتی تو اشیاء اپنے حالات سمیت یکساں ہو کر رہ جاتیں تجلیات میں تکرار نہ ہونے کا بھید یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے اسماء و صفات جمالی بھی ہیں اور جلالی بھی یعنی تجلی جمالی حق مستلزم لطف و رحمت ہے اور تجلی جلال حق مستلزم قہر اور غضب ہے اور یہ تمام صفات دائمی ہیں ان میں کسی ایک کا بھی معطل اور موقوف ہونا روا نہیں۔ جب ممکنات میں کوئی شے شرائط کے حصول اور موانع کے فقدان کے وسیلے سے اپنے تئیں وجود کی استعداد بہم پہنچاتی ہے تو رحمت رحمانی اس کی طرف متوجہ ہو کر اسے ہستی عطا کرتی ہے یعنی وجود حق میں اس میں تجلی فرما ہوتا ہے اور وہ شے تعین حاصل کرتی ہے پھر اس کے صفات جلال اور قہر احدیت اپنے اقتضاء کے مطابق اس تعین کو مضمحل کر دیتے ہیں مگر وہ شے عین اسی وقت رحمت رحمانی کے مقتضاء پر ایک دوسرا تعین حاصل کرتی ہے جسے قہر احدیت پھر سے نابود کر دیتا ہے لیکن یہ سلسلہ یہاں رک نہیں جاتا بلکہ رحمت رحمانی کوئی دوسرا تعین پیدا کر دیتی ہے یہ راز اہل کشف و عرفان پر روشن ہے۔ ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ تجدد امثال اور تجدد اضداد وغیرہ کے عنوانات سے اس خلق جدید کا جو کہ ایک ثابت اور واحد جوہر میں وقوع پذیر ہوتی ہے یہ مطلب بتاتے ہیں کہ اگر عالم میں تبدل ظاہر نہ ہوتا تو عالم کمال کو نہ پہنچ سکتا اور یہ تبدل صورتوں میں تحول الہی کا واقع ہوتا۔ عین جوہر کے لئے تو حیات ثابت ہے، موت کا وقوع تبدل صور کے لئے ہے۔ ہر عالم ہر وقت متغیر و متبدل ہے ہر سانس کے ساتھ بدل جاتا ہے ہر دم یہ ایک نئی صورت میں ہے اور ہر آن خلق جدید میں لیکن ان تبدلات و تغیرات سے ماوراء وہ عین واحد ہے جو اپنی حالت پر قائم اور غیر متغیر ہے۔ یہ عین واحد ہی حقیقت حق ہے اور یہ ساری صورتیں اور تمام تغیرات و تبدلات گویا اعراض ہیں۔ تاہم حقیقت میں تو ایک ہی حقیقت ہے جو صورت عالم میں وارد اور متعدد و متعین موجودات کی صورتوں میں ظاہر ہوئی ہے اور وہ حقیقت احدیت ہے۔

ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے مقلدین کے یہاں حق تعالیٰ کی فاعلیت یعنی خلق صور ممکنات میں اس کی تجلی سے عبارت ہے یعنی حق تعالیٰ "فاعل بالتجلی" ہے۔

## نوفلاطونیت (Neo-Platonism)

نوفلاطونیت (Neo-Platonism) کا اساسی عقیدہ ہے کہ انسان وجد و کیف میں ذات باری تک رسائی حاصل کر لیتا ہے عقل و خرد کا عجز۔ نوفلاطونیت کا نقطہ آغاز ہے جہاں عقلی استدلال اپنی بیچارگی کا اعتراف کرتا ہے وہاں نوفلاطونیت وجد و حال کی مدد سے راستے کی روکا وٹیس دور کرتی ہے۔ یونانی فہم جس مقام تک عقل کے وسیلے سے نہ پہنچ سکا نوفلاطونیت وجدان کے ذریعے وہاں تک پہنچ جانا چاہتی ہے۔ جہاں عقل کی کوشش ناکام رہی وہاں والہانہ بے خودی کامیاب ہوگئی۔

اس کی گراں قدر کتاب ”Enneads“ ہے جس میں اس کے تصوف کا اجمالی خاکہ موجود ہے۔ وہ صوفیانہ مشاہدے (Mystical Experience) کا ذکر ان الفاظ میں کرتا ہے:

”Mystical experience itself is to be found in the comparsion he makes of it to the condition of a person absorbed in his reading to the point of being unaware that he is reading. Such a one has broken through the barrier that ordinarily stands between himself, as knowing subject, and the

object of his knowledge; there is no longer consciousness of himself as subject because he is situated now at the interior of the object. he is not reasoning, evaluating, judging. He is not reflecting upon himself nor is he reflecting upon his reactions; as soon as he does, the absorption is destroyed and he is once more placed at a remove from the object of his knowledge. His absorbed state is a pathema, he is "acted upon"

اس سے زیادہ استغراق کی حالت کیا ہو سکتی ہے، یہ حالت بے خودی ہے۔  
پلوٹینس کا موقف تھا کہ ذات باری تعالیٰ ایک ہے اور کثرت سے ماوراء ہے۔ خدا  
تمام کائنات کا منبع اور مرجع ہے وہ ماوراء ہے اس لئے ہم اس کی جو بھی صفت بیان کریں  
گے وہ اس سے محدود ہو جائے گا۔ تمام صفات محدود ہیں اور کسی نہ کسی کمی کا اظہار کرتی  
ہیں۔ دنیا خدا سے ہے لیکن اس نے دنیا کو تخلیق نہیں کیا کیونکہ تخلیق کا فعل شعور اور ارادے  
اور خدا کو محدود کرنے کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

”Enneads“ میں ”احد“ ”The One“ کی اس طرح وضاحت ہے:

"It would be better not to use the word "One" at all then use it here in the positive sense, for only confusion could come of that. The word is useful solely in getting the enquiry started aright to the extent that it designates absolute simplicity. But then even this DESIGNATION must be promptly eliminated, for neither it nor any other designation can be applied to what no sound can convey, what cannot be known on any hearing. Only the

contemplative knows it; and even he, should seek to see a form, would know it not". "The one is not essence either because if it were it would be limited".

مسیحی علم کلام بھی نوافلاطونیت سے متاثر ہے۔ آکسٹائن ولی اور کلیمنٹ ولی پر پلوٹینس کی تعلیمات کا گہرا اثر ہے۔ ازمنہ وسطیٰ کے عیسائی متکلم عیسائیت کے پردے میں پلوٹینس کے افکار کی ہی تبلیغ کرتے رہے اور کلیسائے روم کے علم کلام میں اس کی تعلیمات موجود ہیں۔ مسلم الہیات پر بھی پلوٹینس کے افکار کے اثرات ہیں۔ نوافلاطونیت کو ابن سینا اور ابن رشد نے پایہ تکمیل تک پہنچایا مسلمان صوفیاء پر نوافلاطونی افکار کا گہرا اثر ہوا۔ ان میں جنید بغدادی، بایزید بسطامی، شہاب الدین سہروردی، اشراقی مقتول، شیخ اکبر کے اسمائے گرامی ہیں۔ تجلی اور فصل و جذب کے نظریات اساسی طور پر نوافلاطونی تھے۔ بایزید بسطامی پہلے صاحب حال صوفی ہیں جو فنا فی اللہ کے مبلغ ہیں۔ جنید بغدادی نے پلوٹینس کی پیروی میں ذات احد کو حسن ازلی اور محبوب اول کہہ کر پکارا اور عشق حقیقی کو تصوف و سلوک کا لازمہ قرار دیا۔ علاج کا یہ خیال کہ انسانی روح میں روح کل بلوہ فرما ہے۔ پلوٹینس سے ماخوذ ہے ابن عربی کے نظریہ وحدت الوجود اور فصل و جذب پر بھی نوافلاطونی اثرات کا گمان ہوتا ہے۔ شیخ اکبر نے پلوٹینس کی عقل اول (Nous) کو حقیقت محمدیہ کہا۔ مثنوی مولانا روم میں فصل و جذب کا جو نظریہ پیش کیا گیا ہے وہ بھی ابن عربی کے واسطے سے پلوٹینس ہی کی صدائے بازگشت ہے صوفیاء نے نوافلاطونی تعلیمات کی ترویج کی حتیٰ کہ یہ مسلمانوں کے فکر احساس کا مرکز بن گئیں تاہم ابن تیمیہ مجدد الف ثانی اور محمد بن عبدالوہاب کے افکار نے نوافلاطونی نظریات کی بیخ کنی کی ہے۔

تصوف کے بارے بے شمار تعریفیں ہیں مگر سب سے جامع تعریف شاہ ولی اللہ نے کی ہے۔

”یہ وہ علم ہے جس سے سعادت ابدی کے حصول کی خاطر تزکیہ نفوس۔ تصیفہ اخلاق اور ظاہر و باطن بنانے کے یعنی اس کی اصلاح کے احوال جانے جاتے ہیں“ (دیکھیں مولانا شاہ ولی اللہ: تصوف و نسبت صوفیہ ادارہ اشرفیہ 1386ھ صفحہ 12۔)

مراتب کے لحاظ سے ارباب باطن کے تین درجے ہیں:

- 1- صوفی
  - 2- متصوف
  - 3- مستصوف۔
- 1- صوفی وہ ہے جو اپنے نفس سے فانی ہو کر باقی باللہ ہوا ہو اور طبائع سے خلاصی پا کر حقیقت سے متصل ہوا ہو۔

- 2- متصوف وہ ہے جو صوفی کے درجہ تک پہنچنے کے لئے مجاہدہ کرتا ہو۔
  - 3- مستصوف وہ ہے جو صرف طالب جاہ کی خاطر صوفی کی مشابہت کرتا ہو حقیقت میں وہ نہ صوفی ہوتا ہے نہ متصوف (دیکھیں بطرس التبانی دائرۃ المعارف مکتبہ الرسول 1900 صفحہ 11:66) تصوف کی تدوین سب سے پہلے شیخ جنید بغدادی نے کی اور سب سے پہلے ابو بکر شبلی رحمۃ اللہ علیہ نے منبر پر بیان کیا۔ فنا و وحدت الوجود کا اظہار سب سے پہلے بایزید بسطامی رحمۃ اللہ علیہ کی زبان سے ہوا۔ تصوف کی پہلی کتاب حارث محاسبی نے بعنوان ”الرعاية فی الاخلاق والزاهد“ کے نام سے لکھی۔
- فارسی زبان میں تصوف پر سب سے پہلی مستند کتاب کشف المحجوب ہے جو شیخ علی ہجویری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی تصنیف ہے صوفیانہ شاعری سب سے پہلے فارسی میں ابو سعید ابوالخیر نے کی۔ صوفیانہ تفسیر شیخ سہل بن عبد اللہ تستری نے لکھی جس کا عنوان ”تفسیر القرآن العظیم“ ہے۔ ختم ولایت کا نظریہ سب سے پہلے شیخ محمد بن علی حکیم ترمذی نے پیش کیا۔ صوفیہ میں سب سے پہلے منصور حلاج کو سولی دی گئی بغداد میں سب سے پہلے ابو شعیب البراقی نے خلوت اختیار کی۔ صوفیہ کے لئے سب سے پہلی خانقاہ رھلہ شام میں تعمیر ہوئی۔ صوفیہ کے اقامت قانون کے لئے زاویہ، تکیہ، رباط یا خانقاہ نے رول ادا کیا ہے۔

بیعت و خرقہ کو تصوف میں بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ سجادہ کو طریقت میں ایک خاص مقام حاصل ہے اور سجادہ کو راہ نجات مانا جاتا ہے، تسبیح، تحمید، تکبیر، تہلیل اسماء الہی یا دوسرے اذکار کے لئے کام میں لاتے ہیں، ارادت، سالک کے لئے مرشد یا شیخ کی تلاش ضروری ہے اور لازمی ہے کہ کیونکہ مرشد کے بغیر تربیت و تزکیہ اخلاق ناممکن ہے۔ شیخ علی ہجویری نے تصوف کے بارے میں بارہ فرقوں کا ذکر کیا ہے جن میں سے دس

فرقے معتبر و مقبول اور دو فرقے مردود ہیں، یہ فرقے، محاسبیہ، قصابیہ، طیفوریہ، نوریہ، سہیلیہ، حکیمیہ، خزاریہ، خفیفیہ، سیاریہ، حلمانیہ وغیرہ فرقہ ہے۔ حلاجیہ بھی ایک فرقہ ہے۔ درجہ کے لحاظ سے اہل تصوف کے یہاں طبقہ صوفیہ کی سات اقسام ہیں۔

- 1- طالبان
- 2- مریدان
- 3- سالکان
- 4- صابران
- 5- طاہران
- 6- واصلان
- 7- قطب ارشاد

صوفیاء کے نزدیک تصوف کا ہر رکن انبیاء کرام کی سیرت کا آئینہ دار ہے اور سخاوت حضرت ابراہیم علیہ السلام، رضا حضرت اسحاق علیہ السلام، صبر حضرت ایوب علیہ السلام، اشارہ حضرت زکریا علیہ السلام، تجرّد حضرت یحییٰ علیہ السلام، صوف پوشی حضرت موسیٰ علیہ السلام، سیاحت حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور فقر حضرت محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اس کی خصوصیات ہیں۔ صوفیاء کے نزدیک اصحاب صفہ مجسم تصوف تھے۔ حضرت ابو ذر غفاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ، حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ تعالیٰ عنہ، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ، حضرت ابو درداء رضی اللہ تعالیٰ عنہ، اور حضرت سلمان فارسی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو زہد کی بناء پر صوفیہ کے پیش رو کہا گیا ہے شیخ علی ہجویری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے کشف المحجوب میں بائیس (22) اصحاب صفہ کے نام گنائے ہیں۔

علی ہجویری رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ:

عبادت اصحابہ صفہ کا مشغلہ تھا۔ انہیں زندگی کے کاموں سے لگاؤ نہ تھا۔ انہوں نے دنیا کو ترک کر رکھا تھا یہاں تک کہ یہ لوگ کسب معاش سے بھی دور رہتے تھے۔ انہی کے بارے میں قرآن مجید میں آیا ہے۔

”اور ان لوگوں کو اپنے پاس سے مت دھتکارو جو اپنے رب کی رضا جوئی کے لئے صبح و شام اسے پکارتے ہیں۔“ (الانعام: 52)



## وحی انبیاء اور کشفِ صوفیاء

### میں فرق

فلسفی فارابی کے مطابق حقیقی وحی کے یہ معنی ہیں کہ فرشتہ کو براہ راست روح سے اتصال ہوتا ہے اور فرشتہ کا مافی الضمیر روح پر اس طرح پر تو ڈالتا ہے جس طرح آفتاب پانی میں۔ اس اتصال کی حالت میں فرشتے کی مثالی صورت اور آواز صاحب قوت قدسیہ کو محسوس ہوتی ہے اور اس صورت میں چونکہ اس کی ظاہری اور باطنی دونوں حصوں پر بار پڑتا ہے اس لئے اس پر غشی کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے۔

جس شخص کی روح کو قوت قدسیہ حاصل ہوتی ہے وہ نبی ہوتا ہے قوت قدسیہ کو عالم علوی پر حکومت حاصل ہوتی ہے۔ اور اسی کا اثر ہے کہ نبی سے معجزات فوق الفطرت سرزد ہوتے ہیں لوح محفوظ یعنی علم باری تعالیٰ میں جو کچھ ہے وہ ارواح قدسیہ میں بعینہ نقش ہو جاتا ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ انفاس العارفين میں فرماتے ہیں کہ اولیائے کرام کا ہر کمال محض ان کے نفوس قدسی کی استعداد اور ہمت پر منحصر ہوتا ہے کمالات ولایت کے عطا کرنے میں عالم نفس و آفاق کی مصلحتوں اور تدابیر عالم کی بہ نسبت اولیاء کے نفوس اور ذوات کی مصلحتوں کا بطور خاص لحاظ رکھا جاتا ہے ان کے مقابلے میں انبیاء کرام علیہم

السلام کی نبوت عالم النفس اور عالم آفاق میں حکماً تدبیر عالم ومصالح کائنات کے رموز و اسرار پر محتوی و مشتمل ہوتی ہے پہلا حکم یعنی مصلحت تدبیر عالم النفس وجود ذہنی رکھتا ہے اور دوسرا حکم یعنی مصالح تدبیر عالم آفاق وجود خارجی۔ حکم اول کا منشاء و حکمت خلق اور حکمت ثانی کا منشاء حکمت تدبیر ہے۔ مجموعی طور پر پہلے حکم یعنی مصالح تدبیر عالم النفس میں محنت و ریاضت کو بھی دخل ہے مگر نبوت کے حکم ثانی یعنی مصلحت تدبیر عالم آفاق میں کسب و محنت نہیں بلکہ عنایت ازلی کو دخل ہے گویا حکم اول کے لئے الگ استعداد کی ضرورت ہے اور حکم ثانی کے لئے دوسرے استعداد کی حاجت۔

تصوف ایک مخدس کیفیت شعور ہے۔ مسلم تصوف میں اس نظری پہلو کی ابتداء و ارتقاء معتزلہ اور اشاعرہ کے عقلی مباحث کے تناظر میں ہوئی۔ جب اہل بصیرت نے یہ محسوس کر لیا کہ منطق و استدلال کی بدولت مذہبی اساسی سچائیوں کا ادراک حاصل کیا ہی نہیں جاسکتا تو کشف و وجدان کی راہ منتخب کی صوفیا کے نزدیک مذہب اور اس کی تعلیمات خارجی اشیاء نہیں بلکہ خالصاً داخلی روحانی تجربہ ہے جو جذب و شوق کشف و وجدان اور باطنی کیفیات پر مشتمل ہے ان کے نزدیک مذہب محض رسوم و شعائر یا عبادات اور اعتقادات کا مجموعہ نہیں بلکہ ہستی مطلق تک رسائی حاصل کرنے کا ایک موثر ترین ذریعہ ہے وہ اسرار و رموز شریعت کے عرفان کی بدولت روحانی ترقی کی منازل طے کرتے ہیں ان کے نزدیک اللہ ایک فعال حقیقت ہے جس سے براہ راست واسطہ و تعلق استوار کیا جاسکتا ہے اس نقطہ پر حیات بعد الموت، جنت و دوزخ، ملائکہ وغیرہ مابعد الطبعاتی تصورات اپنا مفہوم بدل لیتے ہیں یہی وہ مقام ہے جس کے لئے علامہ اقبال نے اپنے

مقالات Reconstruction of Religious thought in Islam میں ”دریافت“ کی اصطلاح استعمال کی ہے بلکہ عوام الناس اور علماء و مفکرین کے لئے اعتقاد اور فکر کی اصطلاحات استعمال کی ہے۔ اقبال کے نزدیک مذہب کی یہی محکم ترین صورت ہے جسے اختیار کر کے ایک فرد یہ محسوس کرتا ہے کہ تمام اصول و ضوابط خواہ ان کا تعلق دین سے ہو یا اخلاقیات سے خود اس کی اپنی باطنی شخصیت سے متفرع ہو رہے ہیں گویا مذہب و اخلاق کا سرچشمہ خارج میں نہیں بلکہ خود انسان کے اندر موجود ہے۔ صوفیانہ تجربے کی نوعیت یہ ہے کہ اولاً یہ تجربہ ذاتی نوعیت کا ہے اور یہ ناقابل ابلاغ ہے۔ دوئم یہ تجربہ وقوفی

نوعیت کا حامل ہوتا ہے۔ سوئم یہ تجربہ عارضی اور وقتی ہوتا ہے چہارم یہ کہ سعی کی بدولت اس تجربے سے ہمکنار تو ہو جا سکتا ہے لیکن جو نہی انسان اس تجربے کی گرفت میں آجاتا ہے تو اس کی قوت ارادہ معطل ہو کر رہ جاتی ہے اور یہ محسوس کرتا کہ وہ کسی ارفع قوت کے کنٹرول میں ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ تجربہ ہستی مطلق کے ساتھ مکمل اتصال کا ایک ایسا لمحہ ہے جس میں فرد اپنے انفرادی وجود کو وقتی طور پر بھول جاتا ہے۔

صوفی فلوطین (Plotinus) نے صوفیانہ تجربے کی وضاحت اپنی کتاب Enneads میں یوں کی ہے صوفیانہ تجربہ کا تقابل اس فرد کے ساتھ کیا جا سکتا ہے جو کہ مطالعہ میں اتنا مستغرق ہے کہ وہ اس مقام تک پہنچ جاتا ہے کہ اسے کوئی خبر نہیں رہتی کہ وہ کیا پڑھ رہا تھا۔ وہ دلائل نہیں دے رہا ہوتا جائزہ نہیں لے رہا ہوتا اور فیصلہ نہیں کر رہا ہوتا۔ نہ ہی وہ اپنی ذات پر غور کر رہا ہوتا ہے۔

صوفیاء کے نزدیک انہیں مخصوص علم جسے وہ علم باطن یا علم لدنی کہتے ہیں حاصل ہے۔ شیخ ابوطالب مکی کے نزدیک یہ علم وہ علم نافع ہے جو بندہ اور اللہ کے درمیان ہے اور یہی ان دونوں کے درمیان لقاء کا واسطہ ہے۔ شیخ اکبر فرماتے ہیں کہ اہل ذوق علم باطن اللہ سے حاصل کر لیتے ہیں جیسا کہ اللہ نے اپنے بندہ خضر کے بارے میں بتلایا ہے وہ فتوحات مکیہ میں رقمطراز ہیں اور ان کا اشارہ قرآن پاک کی آیت قدسی کی طرف ہے یعنی یہی علم باطن ولدنی اور ہم نے اسے (خضر علیہ السلام) کو اپنے پاس سے ایک علم دیا (سورہ کہف) علم معارف علم اسرار علم احوال ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو الہام ہوا تھا جب انہوں نے مدینہ میں منبر پر زور سے پکارا :

”اے ساریہ! پہاڑ کی طرف آ“ نہاوند کے معر کے میں شریکین نے یہ آواز اس طرح سنی گویا کوئی قریب سے مخاطب ہے۔ اس علم کے لئے خدا اور بندے کے درمیان کسی درمیانی واسطہ کی ضرورت نہیں۔

امام قشیری رحمۃ اللہ الرسالہ القشیر یہ میں فرماتے ہیں کہ بندہ جب معرفت کے مقام تک پہنچ جاتا ہے تو اللہ خود اپنی طرف سے اس کے دل میں بات ڈال دیتا ہے۔ اور اس کے سر کی حفاظت کرتا ہے تاکہ اس میں غیر خدا کی جانب سے کوئی بات القاء نہ ہو، اس مقام پر پہنچ کر عارف کے قلب پر علم کے انوار روشن ہو جاتے ہیں جس سے وہ غیب کے

عجائب و غرائب کو دیکھتا ہے۔ حتیٰ کہ کوئی بات اس پر پوشیدہ نہیں رہتی اور نہ اس سے غائب رہتی ہے۔

ولایت نبوت سے ماخوذ ہے اور نبوت میں مختلف شیون ہیں اس لئے کسی ولی کو علیٰ قدم عیسیٰ اور کسی کو علیٰ قدم موسیٰ حسب اختلاف شیون کہا جاتا ہے اور یہ سب شیون رحمۃ العالمین صلعم ہی کے شیون کے القاب ہیں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان سب شیون مختلفہ کے جامع ہیں پس جس کو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شان ملقب بہ شان موسیٰ سے فیض ہو اس کو علیٰ قدم موسیٰ اور جس کو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شان عیسیٰ سے فیض ہو اس کو علیٰ شان قدم عیسیٰ سے تعبیر کیا جاتا ہے جیسا کہ اللہ فرماتے ہیں۔

سو تم ملت ابراہیم کا اتباع کرو جس میں ذرا کچی نہیں (قرآن پاک)

نسبت موسیٰ شیون محمدیہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ایک شان ہے عیسیٰ روح اللہ، موسیٰ کلیم اللہ یہ سب حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے شیون ہی کے اسماء ہیں جن افراد میں ان شیون موسویہ یا عیسویہ کا غلبہ ہوتا ہے وہ لوگ بعض اوقات مرتے وقت لا الہ الا اللہ موسیٰ کلیم اللہ اور لا الہ الا اللہ عیسیٰ روح اللہ پڑھنے لگتے ہیں جس کی حقیقت عام آدمی سمجھنے سے قاصر ہے۔

اس پر قطعی طور پر اتفاق ہے کہ ولی سے نبی افضل ہے کیونکہ وہ نبوت و ولایت کا جامع ہوتا ہے۔ جو افراد نبوت کی افضلیت کے قائل ہیں وہ نبی کی افضلیت سے استدلال کرتے ہیں اور جو ولایت کی افضلیت کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ ولایت میں توجہ الی الحق صرف خدا کی طرف توجہ ہے اور نبوت میں توجہ الی الخلق مخلوق کی طرف توجہ ہے چونکہ خدا کی طرف توجہ مخلوق کی طرف توجہ کرنے سے افضل ہے پس ولایت افضل ہوئی لیکن تحقیق یہ ہے کہ ولایت محض توجہ الی الحق ہے جبکہ نبوت توجہ الی الخلق والحق خدا اور مخلوق دونوں کی طرف توجہ یعنی مرتبہ انتہائی جامع ہے پس نبوت کا افضل ہونا ثابت ہے۔ مزید اگر ولایت کو افضل کہا جائے تو پھر لازم آتا ہے کہ نبی کو نبوت ملنے سے اعلیٰ سے ادنیٰ کی طرف نزول ہوتا ہے کیونکہ نبی قبل از نبوت ولی ہوتا ہے پھر نبوت ملتی ہے۔

نبی کی دو شاخیں ہیں ایک ولایت کی ایک نبوت کی تو نبی کی ولایت نبی کی نبوت

سے افضل ہے۔

ولی کبھی کسی نبی کے درجے کو نہیں پہنچ سکتا۔

آئیے اب صوفیانہ شعور اور شعور نبوت میں فرق و امتیاز کو واضح کریں۔ ہر دو شعور میں نوعیت اور سرشت کے اساسی اختلافات موجود ہیں:

پہلا اور اساسی اختلاف یہ ہے کہ صوفیانہ تجربہ اکتسابی ہوتا ہے جبکہ نبوت ایک وہی امر ہے یہ منصب خدا کا عطیہ ہے اور اسی قادر مطلق کے مشیت ایزدی پر منحصر ہے کہ وہ جسے چاہے نبوت کے ارفع منصب پر فائز کر دے قرآن کریم میں ارشاد ہے۔

اللہ بہتر جانتا ہے کہ وہ اپنی رسالت کے عنایت فرمائے (قرآن 4: 124)  
دوسرا امتیاز و فرق یہ ہے کہ معرفت الہی کے مقام سے ایک صوفی کی باز آمد انفعالی امر ہے وہ شعور کی عامی حالت میں لوٹ آنے کے بعد بھی وصال کی لذت میں کھویا رہتا ہے اس کے برعکس ایک نبی کی باز آمد تخلیقی ہوتی ہے، اسی بارے مشہور و معروف صوفی عبدالقدوس گنگوہی کا یہ قول بہت اہم ہے یعنی۔

”کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو  
شب معراج اللہ کا قرب حاصل ہوا اور  
آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس حالت اور  
کیفیت سے واپس لوٹ آئے اگر ان کی  
جگہ میں ہوتا تو خدا کی قسم کبھی واپس نہ  
آتا۔“

ایک نبی کے منصب کا تقاضا یہی ہے کہ وہ روحانی تجربے سے اکتساب کے بعد اپنی امت کی رہنمائی فرمائے اور اس کے لئے واپس لوٹ آئے۔ اس کے تقابل صوفی پر اس قسم کی کوئی ذمہ داری عائد نہیں۔

تیسرا فرق یہ ہے کہ صوفی کے پیش نظر رشد و ہدایت کے بارے عملی مقاصد ہوتے ہیں ہوتے اس لئے اس کا تعلق ذاتی تجربے سے ہوتا ہے اور اسے اس کے ابلاغ میں دقت پیش آتی ہے اس کے برعکس نبی کا ابلاغ بڑا واضح ہوتا ہے اور اسے اس بارے کوئی دقت پیش نہیں آ سکتی۔

چوتھا فرق یہ ہے جو نبی کو ایک صوفی سے ممتاز کرتا ہے یہ ہے کہ نبی کی اپنے تجربے و مشاہدے کے بارے خود اعتمادی پائی جاتی ہے وہ ہر بات و ثوق اور اتھارٹی سے کہہ سکتا ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بارے قرآن میں ہے۔  
 ”وہ اپنی خواہش نفس سے بات نہیں کرتے  
 بلکہ وہی کچھ کہتے ہیں جو ان کی جانب وحی کیا  
 جاتا ہے (قرآن 3:53-4)“

اس طرح وحی کی حیثیت قطعی طور پر حتمی ہے یہی وجہ ہے کہ نبی کی غیر شروط اطاعت کا حکم ہے کیونکہ نبی کے ارشادات دراصل فرمان خداوندی ہے۔ چنانچہ قرآن میں ہے۔

”جس نے رسول کی اطاعت کی پس اس  
 نے اللہ کی اطاعت کی (قرآن  
 3:64)“

نبی کے مقابلے میں ایک عام صوفی کا کیا مقام جو کہ اپنی ذاتی کوشش اور روحانی تجربات کی وساطت سے تکمیل ذات کے مرحلے طے کرتا ہے اس لحاظ سے وہ دوسروں کے لئے باعث نمونہ نہیں بن سکتا جس طور پر ایک رسول اور نبی بن سکتا ہے۔

مزید صوفی کا مشاہدہ قابل اتباع نہیں کیونکہ اس میں لغزش کے امکان کو خارج نہیں کیا جاسکتا جبکہ نبی کا مشاہدہ تمام لغزشوں سے مبرا اور ماوراء ہے اور واجب اتباع ہے۔  
 مولانا محمد حنیف ندوی رحمۃ اللہ علیہ  
 اپنی کتاب عقلیات ابن تیمیہ

میں فرماتے ہیں کہ ابن عربی کے ہاں ولایت کا قابل اعتراض تصور پایا جاتا ہے۔ فصوص الحکم کی فص حکمت میں کلمہ عزیز یہ کے سلسلہ میں انہوں نے کہا ہے کہ ولی کا درجہ پیغمبر کے درجہ سے فائق تر ہے ولایت کو فلک محیط قرار دیا گیا ہے اور یہ کہ صفت ولی صفت الہیہ کے اسم ولی سے ماخوذ ہے۔ جبکہ نبوت کے تقاضے پورے ہو چکے جو کہ اس بات کا ثبوت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد کوئی فرد بھی نبوت کے منصب پر فائز نہیں ہو گا۔ چنانچہ فصوص الحکم میں درج ہے کہ

”اور تشریح و رسالت کا سلسلہ حضرت محمد صلی

اللہ علیہ وآلہ وسلم پر ختم ہو گیا آپ کے بعد  
اب کوئی نبی نہیں!

اور نبوت کے اسی پہلو کو ولایت کی برتری کے لئے استعمال کیا گیا ہے۔ مزید  
فصوص الحکم میں رقمطراز ہے۔

”شریعت کا تعلق صرف دنیا سے ہے لہذا یہ  
انقطاع پذیر ہے لیکن ولایت کا انداز یہ نہیں  
یہ آخرت میں بھی جاری و ساری ہے“

علامہ ابن تیمیہ نے ابن عربی کے اس باطل تصور پر سخت گرفت کی ہے اور ان کا  
مواخذہ یہ ہے کہ یہ فضائل کی اس ترتیب کے سراسر منافی ہے جو قرآن و سنت میں  
صراحت سے مذکور ہے۔ قرآن حکیم کی رو سے انبیاء و رسل بزرگی اور کمال کی اس  
درجہ حقیقت و بلندی پر فائز ہیں جس میں کوئی بھی غیر نبی ان کا شریک نہیں ہو سکتا۔  
صوفیا کے بلا جواز تفوق کا سبب ان کی ذہنی مجبوری تھی مثلاً ابن عربی کی تحریروں  
سے ثابت ہے کہ ان کے سامنے دو متعین حل طلب سوال تھے۔

1- اگر ختم نبوت کا عقیدہ صحیح ہے تو پھر فیضان ربوبیت کی ہمہ گیر یوں کی صورت  
کیا ہوگی یعنی ختم نبوت کے عقیدہ سے ان افراد کی ہمت شکنی تو نہیں ہوتی جو  
دیانت داری سے سمجھتے ہیں کہ خدا کے فیوض و تجلیات کا سلسلہ کبھی ختم ہونے  
والا نہیں۔

2- تصوف کا عملی تقاضا یا نتیجہ اس شکل میں مرتب ہوتا ہے کہ سالک دنیا کے تمام  
مشاغل سے دست کش ہو جاتا ہے۔ یہ جس لذت و کیف کو ذکر الہی میں  
محسوس کرتا ہے اور لطف و عنایات کی جس دولت پر فکرو تدبر اور استغراق و مجاہدہ  
سے قابو پاتا ہے اس کے آگے ہر شے کو بیچ سمجھتا ہے۔ تو اس صورت میں  
دریافت طلب امر یہ ہوگا کہ اس طرح کی راہبانہ زندگی سے کیا سالک ان  
فضائل سے محروم نہیں ہو جاتا جن کا تعلق اجتماعی حیات کی برکات سے ہے  
تہذیب و تمدن کے اصلاحی و تکمیلی پہلوؤں سے ہے۔ ابن عربی اس اشکال کا  
جواب یوں دیتے ہیں کہ اگر کوئی سالک سیرالی اللہ میں ہمہ تن مشغول اور

مستغرق ہے اور کار دنیا سے غافل ہے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ اس طرح وہ نسبتاً زیادہ ارفع مشغلی میں مصروف ہے تاہم واضح کیا جاتا ہے کہ شیخ اکبر ولایت کو نبوت ہی کا ایک پہلو گردانتے ہیں اور اس کا حریف قرار نہیں دیتے۔

اول الذکر اشکال جو ختم نبوت کی وجہ سے ابھرتا ہے شیخ اکبر کے نزدیک کہیں زیادہ اہم ہے کیونکہ اس سے سالکان معرفت کی کمرہمت ٹوٹ جانے کا خطرہ ہے ان کے الفاظ میں جو فصوص الحکم کی فص عزیز یہ سے میں کہ گویا اس حدیث نے اولیا اللہ کی کمرہی توڑ دی ہے۔

ابن عربی کے نزدیک مسئلہ ختم نبوت کی تین جہات (dimensions) ہیں۔ ایک جہت فیضان ربوبیت کی ہے سوال یہ پیدا ہوگا کہ کیا اب اس کی نوازشات آئندہ کسی بھی فرد کو لائق مخاطب نہیں قرار دے گی۔ دوسری جہت بندہ کی اور ذوق عبودیت کی ہے اس بارے حل طلب بات یہ ہے کہ ختم نبوت کے بعد ارتقائے روحانی کے تمام دروازے بند نہیں ہو جاتے۔ تیسری جہت اخلاق تمدن اور مسائل حیات سے متعلق ہے۔ ابن عربی کے نزدیک ان ہر سہ مشکلات کا حل یہ ہے کہ ولایت کے تصور کو تسلیم کر لیا جائے یعنی یہ تسلیم کر لیا جائے کہ اللہ کی نگاہ کرم اب بھی بندوں کو کشف کے ذریعے علوم و معارف سے بہرہ مند کرتی رہتی ہے۔

پھر خود ہی ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ فص عزیز یہ میں فرماتے ہیں کہ۔

”سو خدا نے ختم نبوت کے بعد ان کے لئے

نبوت عامہ کی نعمت کو باقی رکھا ہے جس میں

کہ تشریح کے لوازم نہیں ہوتے ہاں ان کے

لئے جس تشریح کو باقی رکھا ہے اس کا تعلق

اجتہاد و تجدید سے ہے کہ جس کو وہ نبوت

احکام کے سلسلہ میں کام میں لاتا ہے۔“

اس طرح ابن عربی غیر تشریحی نبوت کو رسول اکرم ﷺ کے بعد جاری سمجھتے ہیں

اور ولایت کو وہ نبوت عامہ کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں اور اجتہاد سے مراد اثبت احکام



قرار دیتے ہیں نہ کہ تشریح احکام۔

علامہ ابن تیمیہ کے نزدیک یہ تصورات شیخ اکبرؒ کی ذہنی مجبوری پر دلائل کناں ہیں کیونکہ ان کا ولی کا یہ مفہوم نیا عجیب و غریب اور غیر قرآنی ہے کہ وہ محدث ہو اور کشف و مکالمہ سے فیض یاب۔ احادیث مبارکہ میں بھی ولی کا اطلاق ان معنوں پر کہیں نہیں ہوا۔ رہا یہ سوال کہ ذوق عبودیت کی فراوانیاں اور اللہ کی رحمت کے تقاضے ایک طرح کے فیضان کے متقاضی ہیں علامہ ابن تیمیہؒ کو اس سے انکار نہیں۔ مگر شرع میں ایسے شخص کا نام محدث ہے جیسا کہ رسول اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ تم سے پہلی قوموں میں محدث ہوتے تھے سوا گرمیری امت میں کوئی محدث ہے تو وہ عمرؓ ہے محدث کو اگر اللہ الہام و تحدیث سے نوازے تو اس پر لازم ہے کہ اس کی تصدیق میں کتاب اللہ اور سنت پیش کرے۔

مزید علامہ موصوف کے نزدیک تعلق باللہ اور تعلق بالناس ایک ہی کردار کے دو پہلو ہیں۔ علامہ ابن تیمیہؒ اپنے رسالہ العبادات الشرعیہ میں ان تمام خطرات اور برائیوں کی نشان دہی فرماتے ہیں جو راہبانہ طرز عبادت سے ابھرتی ہیں ان کے نزدیک انبیاء کی عملی زندگی میں تعلق باللہ اور تعلق بالناس کی تفریق غیر حقیقی ہے جس کا واضح ثبوت خود رحمۃ العالمین ﷺ کی حیات مبارکہ سے آپ ﷺ سے بڑھ کر کس نے قرب الہی کی منازل کو طے کیا ہے لیکن اس کے باوجود کبھی بھی آپ ﷺ نے روزمرہ کے دینی و اجتماعی فرائض کو ترک کر کے ذکر و فکر کے علیحدہ مشاغل کو اختیار نہیں کیا ہے۔ آپ ﷺ کی حیات طیبہ میں کہیں بھی تعلق باللہ اور تعلق بالناس کے رجحانات الگ الگ دکھائی نہیں دیتے بلکہ فکر و عمل کے دونوں دھارے ایک ساتھ ہیں اور توازن و جامعیت کا انتہائی حسین و جمیل نقشہ پیش کرتے ہیں جس کی بناء پر اسلام کو دوسرے مذاہب سے امتیاز حاصل ہوا۔

کیا کشف علم و ادراک کا یقینی سرچشمہ ہے؟ اور کیا سالک کا قلب و ذہن عبادت و مجاہدہ سے معرفت کی ایسی سطح پر فائز ہو جاتا ہے جہاں حقائق کونیہ و شرعیہ کے راز ہائے درون پردہ ان پر منعکس ہونے لگیں؟ اختلاف و نزاع کے اس نکتہ پر علامہ ابن تیمیہؒ نے صوفیاء پر تنقید کی ہے۔ ان کے ناقدانہ جائزہ کو بیان کرنے سے قبل لازم ہوگا کہ کشف کے مفہوم کی وضاحت کی جائے۔ کشف کو لغت میں کھولنے یا کسی حقیقت کو واضح کرنے

کے معانی میں استعمال کیا جاتا ہے۔ تصوف میں اس اصطلاح سے مراد سکرو سمرمتی کے ایسے لمحات ہیں جب کسی فرد کی محدودانا پھیل کر غیر محدودانا سے اپنے رشتہ و تعلق قائم کر لیتی ہے اور اسے ایسے عجیب و غریب حقائق و کیفیات سے سامنا کرنا پڑتا ہے کہ عام حالات میں دوچار ہونا ممکن نہیں حالت کشف تک سالک کس طرح اور کیوں پہنچتا ہے اس کو رازی نے فلسفیانہ رنگ میں اور سہروردی نے تصوف کے تناظر میں بیان کیا ہے۔ رازی لباب الاشارات میں رقمطراز ہیں کہ جب ریاضت و مجاہدہ کی کیفیتیں ایک خاص حد تک پہنچ جاتی ہیں تو سالک نور حق کی جلوہ آرائیوں سے فیض یاب ہوتا ہے اس کے یہ لمحات اتنے مختصر ہوتے ہیں اور اس تیزی سے گزر جاتے ہیں کہ گویا اس کے سامنے کچھ بجلیاں سی چمک گئی ہیں۔ عارف کبھی کبھی امور غیب کی نشاندہی بھی کرتا ہے اس کے امکان پر چند دلائل یہ ہیں۔

1- جب ہمارا یہ مشاہدہ ہے کہ انسان نیند کے عالم میں غیب کو پالینے میں کامیاب ہو جاتا ہے تو بیداری کی حالت میں اس کا وقوع پذیر ہونا مستعید نہیں۔

2- یہ کیفیت عام بیداری میں بھی حاصل ہو سکتی ہے جیسا کہ ابو برکات بغدادی نے ایک نابینا عورت کے بارے میں بیان کیا ہے۔

3- ہم دلائل سے ثابت کرتے ہیں نفس ناطقہ جو ہر مجرد سے تعبیر ہے اور اس میں وہ تمام کیفیات اقسام پذیر ہو سکتی ہیں جو اس نفس میں جلوہ کناں ہیں استعداد شرط ہے اور یہ ضروری کہ دونوں کے درمیان کوئی مانع نہ ہو۔

آئیے اب ان دلائل پر جو کہ امکان کشف کے بارے میں روشنی ڈالیں۔

1- پہلی دلیل محض امکان کو ظاہر کرتی ہے کون نہیں جانتا کہ خواب میں ایک عنصر رمزیاتی (Symbolic) بھی ہوتا ہے جو تعبیر طلب ہوتا ہے۔

2- دوسری دلیل کا تعلق مشاہدہ سے ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ایسے افراد ہوتے ہیں جو مستقبل کے بارے میں ٹھیک ٹھیک باتیں بتا دیتے ہیں اگر یہ درست ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ نفس انسان کا بیداری کے عالم میں علم پیش سے بہرہ مند ہونا نہ صرف ممکن ہے بلکہ عین واقعات کے بھی مطابق ہے۔

3- تیسری دلیل سے یہ ثابت ہے کہ نفس انسانی جو اپنی اصل فطرت میں مجرد اور

غیر مادی ہے۔ ریاضت و مجاہدہ سے دوبارہ تجرید کے اس مقام اصلی کو پالیتا ہے جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ علم الہی کے اسرار اس پر منکشف ہونا شروع ہو جاتے ہیں۔

سہروردی نے اسی حقیقت کو عوارف المعارف میں بیان کیا ہے جس سے ثابت ہے کہ وہ مکاشفہ کے بارے میں اہم نکات کی تشریح کرنا چاہتے تھے۔

پہلی یہ کہ مکاشفہ اس بات کی نشانی ہے کہ اللہ کا سلوک اپنے بندوں سے غفلت پر مبنی نہیں ہے بلکہ خدا کی رحمتیں اس کی ربوبیت ہمیشہ ایسے افراد کی تلاش میں رہتے ہیں جو خدا کی طرف رغبت و شوق کے قدم بڑھا سکیں۔ سالک جب یہ دیکھتا ہے کہ اللہ نے سلف صالحین میں متعدد شخصیات کو اس التفات خاص سے نوازا ہے تو اس کے دل میں مکاشفہ و کرامات کے لئے بے اختیار خواہش پیدا ہو جاتی ہے۔

دوسرے یہ کہ کرامات و خوارق کے اس ظہور کا بنیادی مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس طرح طالبان حق کا شوق عبادت اور بڑھے اور عبودیت بندگی میں اضافہ ہو۔

تیسرا نکتہ یہ ہے کہ سالک کو یہ یقین حاصل ہو کہ وہ جس منزل کی جانب رواں ہے وہ درست ہے۔ یہ یقین اگر حاصل ہو جائے تو یہ اس کی اتنی بڑی نعمت ہے اتنی بڑی عظیم کرامت ہے کہ اس کے بعد اور کسی شے کی حاجت نہیں رہتی۔

تاہم ضرورت ایسے صوفیا کرام کی ہے جو تصوف و سلوک کے جملہ تجربات سے براہ راست دوچار ہوں پھر اس کے نتائج ثمرات اور کشف کو علم و فن کی واضح اور عام فہم زبان میں بیان کریں۔ وگرنہ تصوف رموز و اسرار کی حد سے آگے بڑھ کر اس مقام کو حاصل نہیں کرے گا کہ یقین و وضاحت کے ساتھ کوئی بات کہہ دے۔

آئیے کشف کی قطعیت پر علامہ ابن تیمیہ کے اعتراضات کا جائزہ لیں۔ علامہ موصوف کشف کے منکر نہیں۔ ان کے نزدیک جو چیز قابل اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ بعض صوفیاء نے کشف کو علم و ادراک کا قطعی ذریعہ قائم کر رکھا ہے حالانکہ وہ قطعی نہیں اور بعض نے تو غنوصیت اور سریت (Gnosticism) کے حامی حکماء کی تقلید میں اس کو علم نبوت کے حریف کے طور پر پیش کیا ہے۔ علامہ کے نزدیک کشف میں بھی لغزش و خطا کا امکان برابر ہوتا ہے شرائع میں قطعیت اور یقین صرف علم نبوت کا حصہ ہے اس بارے ابو الحسن

شاذلی نے خوب کہا ہے کہ اللہ نے کتاب و سنت کی عصمت کا ذمہ تو لیا ہے کشف والہامات کی عصمت کا نہیں۔

اس طرح علامہ موصوف کا موقف نبوت و ولایت کے امتیاز کے بارے قطعاً صاف ہے۔ ان کے نزدیک دلالت نبوت کے تابع ہے۔ کشف کو علم و ادراک کا یقین اور مستقل بالذات ذریعہ قرار دینے میں بہت بڑا فساد یہ ابھرتا ہے کہ اس طرح معرفت کا یہ سلوک جو ظنی ہے اور علم نبوت کے تابع ہے وحی کا مقابل بن جاتا ہے اور بر خود غلط صوفیا یہ کہنا شروع کر دیتے ہیں کہ ہمیں انبیاء پر برتری حاصل ہے کیونکہ انبیاء کا علم تو وحی کے واسطے سے حاصل ہوتا ہے اور ہم واسطہ و توسل کے ان تمام پردوں کو ہٹا کر براہ راست لوح محفوظ سے اخذ کرتے ہیں۔ اس قسم کے انداز فکر کا منطقی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ایسے افراد اسلام کی پیروی اور اطاعت کو ترک کر دیتے ہیں۔

اور اپنے ظن اور وہم کو قرآن و سنت کے مقابل زیادہ توجہ کا مستحق قرار دیتے ہیں ظاہر ہے کہ سریت (Gnosticism) کی یہ صورت ایسی ہے کہ اس کو تسلیم کر لینے کے بعد نظام نبوت پر یقین و اعتماد کمزور ہونے لگتا ہے اور تزکیہ نفس اصلاح نفس اور تہذیب و تمدن کے بارے انبیاء کی تعلیمات کی پیروی ضروری نہیں رہتی۔ کشف کے اس پہلو کو علامہ ابن تیمیہ نے اپنی تحریروں میں بے حد نمایاں کیا ہے۔

## وحی اور کشف میں اختلاف اجمالاً درج ذیل ہے

- 1- کشف ایک ذاتی تجربہ ہے جبکہ وحی ہمہ گیر ہے۔
- 2- کشف کے مشمولات متعین نہیں ہیں جبکہ وحی کے مشمولات قطعاً طور پر متعین اور واضح ہیں۔
- 3- کشف کی زبان رمز یاتی اور ناقابل فہم ہے کیونکہ یہ اشاروں کنایوں پر مبنی ہوتی ہے جبکہ نبوت کے مطالب و معانی قطعاً واضح اور نکھرے ہوئے ہوتے ہیں۔ اور ان میں کسی قسم کے ابہام کا شائبہ تک نہیں ہوتا۔
- 4- کشف ابھی علم کی دنیا میں قیاس کی حد سے آگے نہیں بڑھا جبکہ وحی و نبوت شراعی اور مذاہب کے اظہار کا قطعاً مسلم اور قابل اعتماد ذریعہ ہے۔

## باب ششم

### سلوک

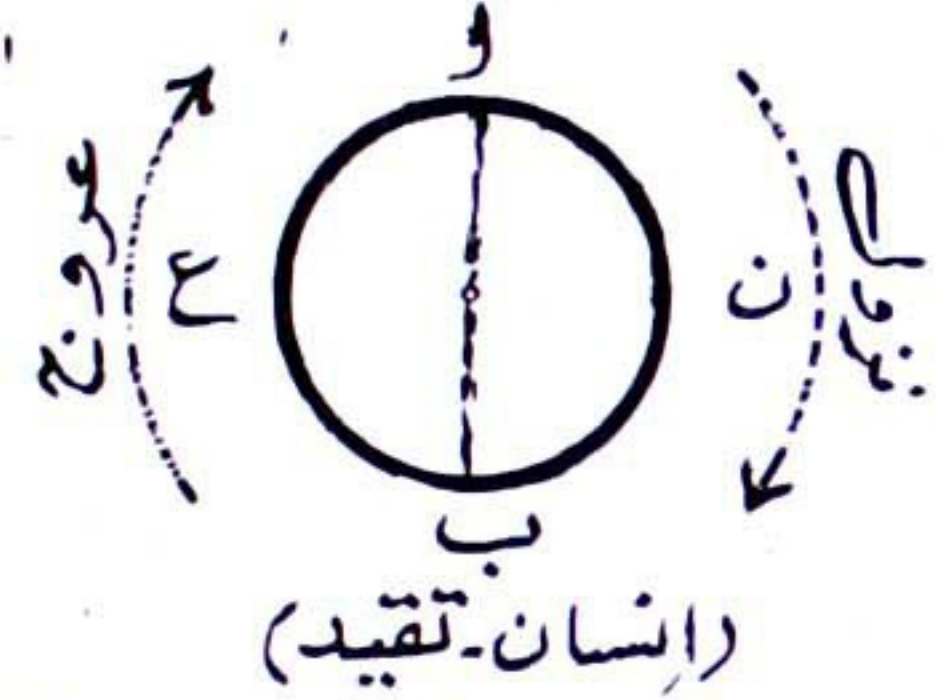
استدلال کے ذریعے خدا تک نہیں پہنچا جا سکتا۔ یاد حق میں قطعی محویت سے اس مقام تک سالک پہنچ سکتا ہے۔ کیونکہ بسبب تخلیہ سر آئینہ دل غیر یعنی زنگ کثرت سے مصفا ہو کر تجلی الہی کا محل ہو جاتا ہے۔ جیسے خفاش کی آنکھیں آفتاب دیکھنے سے قاصر ہیں۔ ایسے ہی عقل کی آنکھ مشاہدہ وحدت حقیقی سے عاجز و لاچار ہے۔ ہدایت و رحمت و فیضان الہی کے بغیر مشاہدہ جمال ذوالجلال محال ہے۔ جبرئیل کی صورت متمثلہ عقل اور مظہر علم ہے۔ مقام فناء میں اس کو کوئی دخل نہیں کیونکہ مقام فنا فی اللہ میں عقل اور علم اور تمام صفات گم ہیں۔ نور تجلی ذاتی مطلق مظاہر کو مٹا دینے کا مقتضی ہے ایسے ہی عقل عاجز کو جو وسیلہ ادراک و شعور ہے محو کر دے گا اور عقل کا نور تابش نور الانوار سے تاریک ہو جاتا ہے۔ اتحاد معنوی اور قرب کے سبب مقام فناء میں مدرک اور ادراک و شعور کو کوئی دخل نہیں اس لئے مقام فناء میں بصیرت گم ہو جاتی ہے۔

خدا تک پہنچنے کو سلوک کہتے ہیں اس راہ پر چلنے والا فرد سالک کہلاتا ہے۔ راہ سلوک میں مبتدی پر یاد باری تعالیٰ کا غلبہ اس حد تک ہو جاتا ہے کہ دوسرے خیالات اس کے قلب و ذہن سے محو ہو جاتے ہیں اس حالت کو صفائی مبتدی کہا جاتا ہے۔ اس مرتبہ کے صوفی کو سالک مجذوب کہتے ہیں۔

صوفی پر جب تجلیات وارد ہوتی ہیں تو اس حالت کو صفائی متوسط کہا جاتا ہے اس مرتبہ کے صوفی کو مجذوب کہتے ہیں۔ جب صوفی واصل ذات ہو کر مقام تمکین میں پہنچتا

ہے تو اس حالت کو صفائی منتهی کہتے ہیں اس مرتبہ کے صوفی کو مجذوب سالک کہتے ہیں۔  
سلوک کے طریقے بے شمار ہیں لیکن تین طریقے عام اور معروف ہیں۔

(لا تعین - احدیت)



1- طریق اختیار

2- طریق اصحاب مجاہدات و ریاضیات

3- طریق اصحاب شطاریہ

## طریق اختیار

اس طریق میں کثرت صوم و صلوٰۃ، تلاوت، حج و جہاد کے ذریعے منزل مقصود پر پہنچا جاتا ہے۔

## طریق اصحاب مجاہدات و ریاضات

اخلاق ذمیرہ کو جدوجہد اور محنت، ریاضت اور مجاہدہ سے اخلاق حمیدہ میں تبدیل کرنا اور اس طور پر عالم علوی سے مناسبت پیدا کر کے اپنا راستہ طے کرنا۔

## طریق اصحاب شطاریہ

صحبت خلق سے پرہیز ماسویٰ سے بیزاری، ذوق شوق اور ذکر و فکر کے علاوہ کسی اور کام میں دلچسپی نہ لینا۔ یہ طریقہ زیادہ قرب و قوی ہے۔ اوپر دائرہ دیا گیا ہے جس کی مدد سے سلوک کی منازل کے متعلق تفہیم میں مدد ملتی ہے۔

مقام "ب" اس دائرہ مبتدی کا مقام ہے جب سالک پورے دائرہ کو طے کر کے پھر اسی مقام پر آ جاتا ہے تو وہی "ب" منتهی کا ہو جاتا ہے۔ دائرہ میں "ب" کے مقابل سب سے ارفع مقام "ا" ہے۔ قوس "ب" "ع" "ا" عروجی راستہ ہے یعنی لا تعین تک پہنچنے کا راستہ۔ اس مقام پر پہنچ کر سالک بے خودی، سکر، فنا اور فنا الفناء سے آشنا ہوتا ہے اگرچہ دائرہ میں یہ سب سے اونچا مقام ہے مگر سلوک میں انتہائی مقام نہیں ہے۔ فنایت مرتبہ کمال نہیں بلکہ کمال تو بقاء بعد الفناء ہے۔ جسے بقا باللہ کہا جاتا ہے کیونکہ اطلاق تک پہنچنے سے قبل سالک اشیاء کو غیر دیکھتا تھا اور سیر ماسویٰ میں اپنے آپ کو مشغول پاتا تھا۔ سکر و

استغراق میں پہنچ کر اسے نہ کثرت حقیقی نظر آتی ہے، نہ کثرت مجازی حالانکہ ضرورت اس امر کی ہے کہ آئینہ کثرت میں وہ وحدت دیکھے اور کثرت حجاب وحدت نہ ہونے پائے خلق کو حق میں اور حق کو خلق میں دیکھے۔ یہ بات اس وقت حاصل ہوتی ہے جب کہ مبداء یعنی مقام 'ب' سے چل کر سالک بمقام اطلاق پر پہنچے اور 'ا' سے سیر نزولی اختیار کر کے قوس ان ب طے کرتا ہوا پھر آغاز و تقید یعنی بمقام 'ب' پر آئے اور مثل سابق مقام عبودیت پر پہنچے۔ سلوک کی تکمیل اسی مقام پر پہنچ کر ہوتی ہے اسی مقام پر پہنچ کر سالک کے سر پر خلافت کا تاج پہنایا جاتا ہے اور ناقصوں کی خدفت اس کے سپرد کی جاتی ہے سکر سے نکل کر صحو میں آتا ہے اور مقام تمکین و تعین دونوں میں متمکن ہو کر خلیفہ حق اور ہادی و راہنما بنتا ہے۔

سلوک کی کتب میں ان مقامات کی طرف اشارہ درج ذیل اصطلاحات سے کیا جاتا ہے۔

- 1- مقام 'ب' کو مبداء، تقید، تعین، فرق، کثرت اور بعد کہا جاتا ہے۔
  - 2- قوس عروجی یعنی ب ع کو سیر عروجی سیر الی اللہ، عروج کہا جاتا ہے
  - 3- مقام 'ا' کو اطلاق، احدیت، سکر، استغراق، بیخودی، فنا، فنا الفناء، سیر فی اللہ
  - 4- قوس نزولی یعنی ان ب کو سیر نزولی سیر من اللہ سیر مع اللہ سیر باللہ سیر رجوعی
  - 5- دائرہ کو پوری طرح عبور کر کے جب سالک اسی مقام 'ب' پر آتا ہے جس سے اس نے ابتدا کی تھی تو اس صورت کو درج ذیل اصطلاحات سے واضح کیا جاتا ہے۔
- نہایت، صحو، صحو بعد الحو، تمکین، تکمیل، عبودیت، عبودیت، انسان، انسان کامل، بقاء، بعد الفناء، بقاء باللہ، جمع الجمع، فرق بعد الجمع فرق ثانی صحو ثانی۔
- نقشبندیہ مجددیہ کے ہاں سلوک کے جو طریق مروج ہے اسے درج ذیل اصطلاحات سے واضح کیا جاتا ہے۔

1- یعنی ہوش دردم

2- نظر بر قدم

3- سفر در وطن

4- خلوت در انجمن

- 5- یاد کرو
- 6- بازگشت
- 7- نگہداشت
- 8- یادداشت
- 9- وقوف زمانی
- 10- وقوف عددی
- 11- وقوف قلبی

سالک کا فرض ہے کہ ہر آن بڑھتا چلا جائے تاکہ ساعت بساعت ترقی کرتا رہے۔ واقف وہ ہے جو کسی مقام پر رک جائے، اس کی ترقی بند ہو جائے۔

راجع اسے کہتے ہیں جو پیچھے کی جانب ہٹے، کامل کی سیر غروجی و نزولی کے دور پُر کار کی طرح ہمیشہ جاری رہتے ہیں۔ جو حال اس کے ساتھ دائمی ہوتا ہے یہ ہے کہ حجابات کثرت ہمیشہ مرتفع رہتے ہیں۔ وہ وحدت میں کثرت اور کثرت میں وحدت کا مشاہدہ کرتا ہے۔

سالک کا مقام ”ہم آپ کی عبادت کرتے ہیں“ پر ختم ہو جاتا ہے، اس کے بعد آپ ہی سے اعانت چاہتے ہیں“ سے تمکین کا طالب ہوتا ہے۔ باطن کے متعلق دو قسم کے اوصاف ہیں۔ ایک محمود، دوسرا مذموم۔ اصطلاح باطن کے لئے ضروری ہے کہ اوصاف محمودہ پیدا کر کے اور اوصاف مذمومہ کو رد اور دور کرے۔ اوصاف جب درست ہو جائیں تو اصطلاح صوفیہ میں مقامات کہتے ہیں۔ اس کے اصول ائمہ فن کے نزدیک کم کلام، کم طعام، کم نیند، کم میل جول۔ ریاضیت سے قلب سالک میں استعداد قریب وصول الی اللہ کی پیدا ہو جاتی ہے اور اس کے بعد محض فضل خداوندی سے اس کے قلب کو بالفعل ایک خاص تعلق جذبی مطلوب حقیقی سے پیدا ہوتا ہے، اس کو نسبت ”سکینہ“ اور ”نور“ سے تعبیر کرتے ہیں۔ سالک کے قلب کی صفائی کے بعد اس پر کچھ علوم و اسرار نازل ہوتے ہیں ان علوم کو حقائق و معارف اور ان آثار کو احوال کہتے ہیں۔

اس راہ پر گامزن ہونے کے لئے ترتیب سلوک کا خیال رکھنا بے حد ضروری ہے۔

یعنی:



1- ارادت و بیعت

2- ریاضت

3- مراقبات

4- احوال

5- معارف و حقائق

فقر سے مراد فنا فی اللہ ہے۔ سالک اس طرح فنا فی اللہ حاصل کرے کہ ظاہر و باطن اور دنیا و عقبیٰ میں اس کا وجود نہ رہے اس سے ارفع کوئی مرتبہ نہیں، جب سالک کا دل مصفا ہو جاتا ہے، رنگارنگ کے انوار اس پر ظاہر ہوتے ہیں۔

سالک کے شوق کی یہ انتہا ہونی چاہئے کہ کسی منزل پر جو حق اور بندہ میں واقع ہے نہ ٹھہرے۔ نفس کو منازل میں آرام نہ دے۔ اپنے شیخ مربی کے سوا کسی کا روان کے ساتھ نہ چلے سلوک اور مجاہدہ کے تقاضے سنت بنوی کے مطابق ہوں۔ سالک کو حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرح مشغول رہنا چاہئے۔ راہ الہی میں جو مراتب نورانی پیش آئیں سب سے بے اعتنائی اختیار کرے۔ حضرت مزئی علیہ السلام کی طرح راہ حق میں اس طرح چلے کہ صور مظاہر حسیہ میں تجلیات حق کا مشاہدہ ہو۔

مشائخ سالک کو ذکر کرنے کی تلقین کرتے ہیں اور اسے اس امر کی تحریک دلاتے کہ وہ ذکر میں ”کائنات میں خدا کے سوا اور کوئی موثر فاعل ذات نہیں ہے کا ہی ذکر کرتا چلا جائے تاکہ سالک کو توحید افعالی“ کی کیفیت جلد ہی نصیب ہو جائے۔ جب سالک کو توحید افعالی کی کیفیت حاصل ہو جاتی ہے تو وہ ناسوت یعنی، مادیات کو اپنے سامنے یوں پاتا ہے جیسے کہ وہ عالم غیب کا ظل اور سایہ ہے۔ توحید افعالی اس راہ سلوک کا پہلا قدم ہے اس کے بعد توحید صفاتی کا مرتبہ آتا ہے۔ توحید صفاتی سے مراد یہ ہے کہ سالک مختلف صورتوں اور مظاہر میں صرف ایک اصل کو جلوہ گرد کیے اور بغیر کسی شک و شبہ کے اس بات کو مان لے کہ سارے کے سارے اختلافات ایک ہی اصل میں ثابت اور موجود ہیں اور پھر وہ اس اصل کو نوع بنوع صورتوں میں جلوہ گرد کیے اور ہر جگہ اس اصل کو پہچانے۔ یہ ایک اصل جو وجود کے ہر مظہر میں اور کائنات کی ہر صورت میں مشترک ہے سالک کو چاہئے کہ وہ اصل کو ہر چیز میں بے رنگ دیکھے اور کسی مظہر کے مخصوص رنگ کو اس میں موثر

نہ تسلیم کرے۔ تاہم اصل کی یہ بے رنگی اس امر میں مانع نہیں کہ یہی اصل بعد میں مختلف صورتوں اور رنگوں میں ظہور پذیر ہو۔ سالک ایک ہی اصل کی یہ بے رنگی اور ہمہ رنگی محض غور و فکر سے نہیں بلکہ وجدانی طور پر مشاہدہ کرتا ہے۔

خدا نے انسانوں کا یہ مقدر بنا دیا ہے کہ وہ اپنی ”انا“ میں جو ان کی ہویت یعنی شخصیت سے عبارت ہے سے توحید صفاتی کا جلوہ دیکھیں یعنی ان کے لئے یہ ”انا“ اصل کا آئینہ بنتا ہے۔ جس نے مختلف مظاہر کائنات میں ظہور فرمایا ہے۔ چنانچہ سالک جب اپنی ”انا“ پر نظر کرتا ہے تو اس کی نظر اپنی ”انا“ تک نہیں رک جاتی بلکہ وہ اس ”انا“ کے واسطے سے اصل وجود تک جو سب ”اناؤں“ کا مبداء اول ہے، پہنچ جاتی ہے۔ اور جب سالک اس مقام پر پہنچ جاتا ہے تو وہاں اسے صرف اصل وجود ہی نظر آتا ہے اور تمام حسی مظاہر غائب ہو جاتے ہیں ”یہ توحید ذاتی“ کا مقام ہے۔ اس طرح سالک توحید افعالی سے توحید صفاتی حاصل کرتا ہے اور پھر اس کی منزل توحید ذاتی ہو جاتی ہے اس طرح سالک نے ذات واجب کو ممکن کے ساتھ بصورت اتحاد دیکھ لیا اور تشبیہ کے مقام سے وہ تزیہیہ کے مقام میں پہنچ جاتا ہے، راہ سلوک کا ما حاصل یہ ہے سالک اچھے ملکات میں سے کوئی ملکہ اپنے اندر اس طرح پیدا کرے کہ وہ ملکہ اس کی روح کا پوری طرح احاطہ کرے اور سالک اس کے رنگ میں اس طرح رنگا جائے کہ اس کا جینا ہو تو اسی حال میں اور وہ مرے تو اسی حال میں مرے۔

نسبت سیکنہ حلاوت مناجات اور شمول رحمت پر مشتمل ہے۔ اس نسبت کی بدولت سالک ملائکہ سے الہام قبول کر سکتا ہے، تو اس منزل میں اس کے نفس کی صلاحیتیں اپنے کمال کو پہنچ جاتی ہیں۔ ”شمول رحمت“ کے تحت سالک کے قلب و ذہن پر ذات حق کے عقیدے کا پورا غلبہ ہو جاتا ہے اور اس کے بعد سالک کو چاہئے کہ اپنے اعضاء و جوارح کو ان اعمال کا عادی بنائے جن کی صورتیں مدت ہائے درواز سے ملاء اعلیٰ کے ذہنوں میں مرتسم ہیں۔ اعضاء و جوارح کے اعمال کی حقیقت یہ ہے کہ ملاء اعلیٰ جن کی تمام تر توجہ کا مقصود انسان کی تکمیل ذات ہے۔ یہ اعمال ملاء اعلیٰ کے اذہان میں متشکل ہو چکے ہوتے ہیں۔ ملاء اعلیٰ میں ان اعمال کے تشکل کی مثال یوں ہے کہ زید کرسی بنانے کا مشتاق ہے چنانچہ وہ اس کرسی کو اپنے ذہن میں اس طرح جاگزیں کر لیتا ہے کہ گویا کہ وہ کرسی کو مادی

شکل میں اپنے سامنے دیکھ رہا ہے۔ دراصل ان اعمال کی صورتیں صالحین کے ذہنوں اور ان کے جوارح میں موجود ہوتی ہیں اور یہی وہ صورتیں ہیں جو ملاء اعلیٰ میں متشکل ہو چکی ہے اسی بناء پر ان اعمال کے کرنے سے سالک میں یہ استعداد پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ ملاء اعلیٰ کے الہام کو قبول کر سکے۔

ذکر کی مجالس میں ذاکرین پر ملائکہ کی طرف سے برکات کا نزول ہوتا ہے اور یہ برکات نسیم معطر کی طرح ان کے نفوس کا احاطہ کر لیتی ہیں۔ جب کوئی ذاکر اسم ”اللہ“ کا ذکر پوری شدت اور تواتر کے ساتھ کرتا ہے تو اس اسم مبارک کی صورت شعلہ نور کی مانند ان ملائکہ کے نفوس میں مرتسم و منقش ہو جاتی ہے اور جب یہ ذاکر کثرت سے ذکر کرتا ہے تو اسم مبارک کی یہ صورت ترقی کرتے کرتے حظیرة القدس کے مقام پر پہنچ جاتی ہے اور وہاں سے یہ صورت تجلی الہی میں جو شخص اکبر کے لئے بمنزلہ دل کے ہنسنے جاگزیں ہو جاتی ہے اور حدیث مقدسہ میں ہے کہ ”فرشتہ جب اسے لے کر اُپر چڑھتا ہے تو رحمن کا چہرہ اس سے شرمایا جاتا ہے“ سے مراد یہی معنی ہیں، مزید یہ حدیث وہ قرب مجھے سب سے زیادہ عزیز ہے جو کسی بندے نے فرائض کو انجام دینے سے حاصل کیا ہو۔ نیز میرا بندہ نوافل سے برابر میرا قرب حاصل کرتا رہتا ہے یہاں تک کہ میں اس کے کان بن جاتا ہوں جن سے وہ سنتا ہے اور اس کی آنکھیں بن جاتا ہوں جن سے وہ دیکھتا ہے اور اس کا ہاتھ بن جاتا ہوں جس سے وہ پکڑتا ہے اور اس کے پاؤں بن جاتا ہوں جن سے وہ چلتا ہے، اسی نسبت شمول رحمت کے رنگ کو قبول کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا نور اس کے قلب میں جاگزیں ہو جاتا ہے۔

”شمول رحمت“ میں اسمائے الہیہ کے انوار میں نفس رنگا جاتا ہے، اسمائے الہیہ خواہ وہ اسمائے بسیط ہوں جیسے کہ اللہ جلہ شانہ ہو رحمان اور رحیم ہے یا وہ اسمائے مرکبہ ہوں قرآن پاک کی وہ آیات اور دعائیں جو ذات واجب کی صفات دلالت کناں ہوں۔ مثلاً آیت الکرسی قل هو اللہ هو احد یا سورة حشر کی آخری آیات۔ خدا تعالیٰ کے یہ بسیط اور مرکب اسماء عالم مثال میں اپنی مستقل صورتوں کے ساتھ قائم اور موجود ہیں۔ اسمائے الہیہ کی ان صورتوں کے عناصر تو قوت مثالیہ سے ہیں اور ان کا تخیل ملاء اعلیٰ کی طرف سے ہے۔ اور ان صورتوں کی روح ان اسماء کی اپنی ذاتی اور اضافی صفات میں ذاتی صفات

جیسے اللہ رحمن اور رحیم اور اضافی صفات جیسے رزاق اور قہار وغیرہ ہیں۔ عالم مثال میں اسماء کی یہ صورتیں اور قالب سر تا پا نور ہی نور ہیں۔ اسم ”اللہ“ کا ذکر ذات باری تعالیٰ کی طرف تین جہات سے پرواز کرتا ہے ایک ملائکہ کی جہت سے، دوسرے خود اس اسم اور عالم مثال میں جو اس کی شکل ہے اس جہت سے اور تیسرے نفس ناطقہ کے ذریعہ یعنی نفس ناطقہ میں اس ذکر سے ہمت پیدا ہوتی ہے اور ترقی کر کے حظیرۃ القدس کے مقام تک پہنچ جاتا ہے آخرت میں انسان کو جو بھی عزت و رفعت ملے گی وہ اسی کیفیت سلیکنہ کا نتیجہ ہوگی۔ نسبت اویسیہ اہل تصوف کے نزدیک انتہائی معتبر نسبت ہے۔ یہ نسبت ”طہارت“ اور ”سلیکنہ“ کے درمیان ہے اور اس طرح دونوں سے منسلک ہے۔ انسان میں ایک نفس ناطقہ ہے جو آئینہ کی مانند ہے جس میں انسان کی روحانی کیفیات اور جسمانی احوال کا عکس پڑتا ہے ہر ایک کیفیت اور حال کے لئے قدرت نے ان میں ایک استعداد رکھی ہے، ہر دو روحانی کیفیات اور جسمانی احوال میں تضاد اور اختلاف ہے۔

روحانی کیفیات میں سے ایک کیفیت یہ ہے کہ سالک راہ طریقت جب عالم ناسوت کی پستی سے نکل کر عالم ملکوت کی بلندی پر فائز ہوتا ہے اور ناپاک اعتبارات کو قطعی طور پر ترک کر دیتا ہے تو اس حالت میں وہ لطیف اور خوش گوار کیفیات میں ڈوب کر بالکل فناء ہو گیا ہے۔ سالکان کو جب اس کیفیت میں کمال حاصل ہو جاتا ہے تو اس وقت ان کے آئینہ دل پر اوپر سے ایک رنگ کا فیضان ہوتا ہے جس کی برکت سے ان کو نیک روحوں سے خاص مناسبت پیدا ہو جاتی ہے اور ان حقائق اشیاء کا بھی انکشاف ہونے لگتا ہے جو دوسرے افراد کے لئے راز سر بستہ رہتے ہیں، ملاء اعلیٰ کے طبقہ سے جب کسی سالک کو نسبت اویسیہ حاصل ہو جائے تو سالک کے لوح قلب پر ذات باری کی صورت علمی اس طرح منقش ہو جاتی ہے کہ قدرت الہی کے کمالات یعنی ابداع، خلق، تدبیر اور تدلی ایک ہی مبارک صورت علمی کے ضمن میں اس کے قلب پر ظاہر ہو جاتے ہیں، اور نظام عالم کے بارے میں جو تدابیر اور فیصلے حظیرۃ القدس میں طے پاتے ہیں نسبت اویسیہ کی بدولت یہ خود بخود سالک کے قلب پر نقش ہو جاتے ہیں تاہم یہ نسبت انبیاء کو حاصل ہوتی ہے جو علوم و معارف انبیاء سے ظاہر ہوتے ہیں وہ اسی نسبت کے سرچشمے سے پھوٹتے ہیں، سالک ملاء اعلیٰ، ملاء سافل اور مشائخ صوفیہ کی روح کے طبقات سے تعلق پیدا کر سکتا ہے۔

اللہ تعالیٰ کے اسرار میں سے جو چیز بھی اس عالم حیات میں ظاہر ہوتی ہے عالم مثال میں اس چیز کی ایک نہ ایک شکل و صورت ہوتی ہے کی طرف سے یہ چیز منسوب ہوتی ہے چنانچہ جب کوئی فرد عالم غیب کی طرف توجہ کرتا ہے تو عالم غیب کی بھی اسی طرف توجہ ہوتی ہے عالم غیب کی توجہ کے اس مثالی مظہر کا قالب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذات مبارکہ ہے۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے سب سے پہلے ”جذب“ کا دروازہ کھولا اور یہی وجہ ہے کہ صوفیاء کے تمام سلسلے ان کی طرف منسوب ہیں۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے تصوف کے معارف لدنی حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حاصل کیے اور ان سے حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے ان معارف کو اخذ کیا اور پھر ان سے صوفیاء کے تمام سلسلے پھوٹتے ہیں۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بعد سب سے زیادہ عالی مقام بزرگ جنہوں نے راہ جذب کو اخذ کیا وہ شیخ عبدالقادر جیلانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ ہیں۔ ان کا مسلک طریقت یہ ہے کہ جذب کی راہ کو طے کرنے کے بعد نسبت اویسی کا جو حاصل مقصود ہے اس کے رنگ میں سالک اپنے آپ کو رنگ دے۔

واضح کیا جاتا ہے کہ انبیاء علیہ السلام کو فطری طور پر ملائکہ مقربین سے جو کائنات کے مدبر اور منتظم ہیں، خاص نسبت حاصل ہوتی ہے اور اسی نسبت کی وجہ سے انبیاء کے سامنے نفوس افلاک ملاء اعلیٰ نیز اس تجلی حق کی طرف جو کہ شخص اکبر کے دل پر قائم ہے ایک کشادہ راہ مکمل کھل جاتی ہے اور وہاں سے ان کے نفوس پر کُلّی علم کی صورت کا فیضان ہوتا ہے۔ چنانچہ کُلّی علم کی موجودگی میں انبیاء کو تفصیلی علم کی ضرورت نہیں رہتی۔ علمی صورت کا یہ فیضان انبیاء کے نفوس قدسیہ پر جس طور پر ہوتا ہے یہ طریق راہ جذب اور راہ سلوک سے ایک الگ راستہ ہے۔

صوفیائے متقدمین جن کا ذکر رسالہ قشیری میں آیا ہے ان کی مختلف نسبتیں ہیں ان میں سے ایک جماعت نسبت احسان رکھتی ہے اور بعض نسبت عشق و وجد، ان میں سے ایک جماعت نسبت تجرد رکھتی ہے۔ حضرت غوث اعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نسبت اویسی رکھتے تھے۔

سلوک اور ریاضت اس لئے کئے جاتے ہیں کہ سالک مستعد جذبہ الہی ہو۔ اعلیٰ و

ارفع مقام پر پہنچنے کے لئے متابعت رحمۃ العالمین اولین شرط ہے اور سالک کے لئے متابعت حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم لازم ہے سالک قبوہ صوری اور معنوی سے نجات پا کر برکت متابعت بنی الزمان بالائے عرش پہنچ جاتا ہے اور آیات کبریٰ یعنی ظہورات الہی کا مشاہدہ کرتا ہے۔ مقام قوسین جو مقام واحدیت اور الوہیت سے ہے اور وجوب و امکان کو محیط ہے یہ مقام محمدی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہے۔ سالک اس میں متمکن ہو جاتا ہے اور مقام وحدایت پر پہنچ جاتا ہے تو اس کا علم واردہ کلی ہو جاتا ہے یعنی بعد تحقیق اور اتصاف صفات الہی سالک کے مقصود بن جائیں گے اور آثار و احکام اسماء اور صفات الہی کا وہ مشاہدہ کرتا ہے اور اشیاء جیسی کہ وہ ہیں کہ اس کو دکھائی دیتی ہیں، اور سالک کا قلب و جان مجلاً تجلی الہی ہو جاتا ہے۔

سالک راہ سلوک میں جب اسماء و صفات سے جن کا عالم مظہر ہے بلند ہو جائے اور سرحد کثرت سے گزر جائے اور مقام ذاتی تک عروج کر لے اور تعین جسمانی اور روحانی سے فانی ہو کر باقی باللہ ہو جائے اور اپنے آپ کو سوچے اور دیکھے کہ تمام عالم وہ ہی ہے، اس وقت وہ اس حقیقت پر جو مشارالیه بہ لفظ من ہے پورے طور پر مطلع ہو جائے گا۔ سالک کا راستہ دو قدم سے زیادہ نہیں ایک یہ کہ تمام اشیاء کو عین حق جانے دوں یہ کہ سالک صحرا کی ہستی مجازی کو طے کرے لیکن دو قدموں میں ہلکات اور نزولات اقدام آفاقی اور انفسی بے شمار ہیں۔

دو قدم کون کون سے ہیں پہلا قدم یہ ہے کہ سالک تعینات کو عبور کرے اور دوم اپنی ہستی اور تمام اشیاء کی ہستی کو محو اور فانی سمجھے۔ یہ مشہد کہ جس میں سالک بساط ہستی مجازی اور وجود تعینات کو طے کر لیتا ہے اس وقت سالک دیکھتا ہے کہ جو کچھ ہے وہی ہے تمام افراد ایک ہو جاتے ہیں جیسے واحد عددی تمام مراتب اعداد میں ساری ہے، ایسے وجود واحد مطلق تمام مراتب تعینات میں جاری و ساری ہے جو یعنی سالک وہ جمع ہے جو عین وحدت ہے اور وہ واحد ہے جو عین کثرت ہے۔ وہ واحد ہے کہ بقا باللہ سے متحقق ہو کر مقام احدیت سے مراتب اسماء اور صفات میں تنزل کر کے عین وحدت کثرت ہو گیا ہے اور تمام اشیاء کی صورت میں ظاہر ہوا ہے، انسان کامل جو عین وحدت میں جمع ہے اور واحد عین کثرت ہے اس سر کو وہ فرد جان سکتا ہے کہ وہ اپنی خودی سے موجب تقید ہے گزر

جائے اور اپنی جزویت اور شخصیت سے کلی حقیقت وحدت مطلق کی طرف سفر کرے اور تمام ظہورات میں اپنے آپ کا مشاہدہ کر سکے۔ سالک اس کو کہتے ہیں جو ایسے مقام تک پہنچے کہ اپنی اصل سے واقف ہو اور اپنے آپ کو صرف ایک صورت ہی دیکھے اپنے اصل اور حقیقت کو مرتبہ جامع الوہیت میں دیکھے۔

سالک وہ ہے جو منازل شہوات طبعی اور نفسانی کو قطع کر کے گزر جائے لباس بشری اتار ڈالے اور ظلمات تعین خودی سے اس طرح مبراء ہو جائے کہ جیسے آگ دھوئیں سے صاف ہو کر روشن ہو جاتی ہے، قطع منازل جس کو سلوک کہتے ہیں وہ یہ ہے کہ سالک امکان اور تعینات سے واجب کی طرف سیر کشفی سے رجوع کرے سیر دو قسم پر مبنی ہے ایک مطلق سے مقید کی طرف آنا ہے دوم مقید سے مطلق کی طرف جانا ہے یہ سیر الی اللہ ہے وہی انسان کامل ہے جس کو سیر الی اللہ حاصل ہو اس سیر الی اللہ کو مقام فنا فی اللہ بھی کہتے ہیں۔

سیر رجوعی کا پہلا مقام توبہ اس کو صوفیہ کی اصطلاح میں باب الابواب کہتے ہیں توبہ کے لغوی معنی رجوع ہے اور شرعی معنی ندامت۔ اہل طریقت کے نزدیک اصل توبہ یہ ہے کہ سالک ہر مانع وصول سے دنیا ہو یا عقبی منہ پھیر لے اور حق تعالیٰ کی طرف متوجہ ہو جائے۔ بے شک بغیر متابعت انبیاء علیہم السلام سلوک محال ہے اس لئے سالک پر لازم ہے کہ افعال ذمیرہ سے پاک ہو جائے اور حضرت ادریس علیہ السلام کی طرح بعد رفع موانع معارج آفاقی اور انفسی پر عروج کرے۔ سالک جب تک مقام تلوین میں ہے کمالات معنوی انبیاء علیہم السلام اس پر ظاہر نہیں ہوتے ہیں جب صفات بد سے نجات حاصل کر لیتا ہے تو حضرت نوح علیہ السلام کی طرح صاحب ثبات تمکین ہو جاتا ہے سالک جب صاحب تمکین ہوتا ہے اس پر یہ امر منکشف ہو جاتا ہے کہ قادر مختار وہی حق تعالیٰ ہے اس وقت سالک کی قدرت جزوی جس کو وہ اپنی طرف نسبت کرتا تھا قدرت کلی میں محو اور فانی ہو جاتی ہے اور مقام فنا جس کو صوفیہ طمس کہتے ہیں اس کو حاصل ہو جاتا ہے اور خلیل علیہ السلام کی طرح متوکل ہو جاتا ہے۔ یعنی رضائے حق کے سوا کچھ طلب نہ کرے اور اپنے ارادہ کو ترک کر دے اور موسیٰ علیہ السلام کی طرح مقام رضا میں حق کی طرف رجوع کرے۔ یعنی سالک اپنے علم کو علم حق میں محو کر دے حضرت عیسیٰ علیہ السلام

کی طرح اسم اعظم سے متحقق ہو کر ارضی کثرت تعینات سے آسمان وحدت صفاتی مرتبہ کلی حق میں پہنچے۔

توحید شہودی اور ذاتی کے تین مراتب ہیں اول یہ کہ حق تعالیٰ سالک پر تجلی افعالی سے متجلی ہوتا ہے اور سالک تمام اشیاء کے افعال حق تعالیٰ کے افعال میں محو دیکھتا ہے حق تعالیٰ کے سوا کسی کو موثر نہیں دیکھتا اس مقام کو "مقام محو" کہتے ہیں۔ دوم حق تعالیٰ تجلی صفاتی سے سالک پر متجلی ہوتا ہے سالک تمام اشیاء کی صفات کو صفات حق میں فانی دیکھتا ہے اس مقام کو مقام طمس کہتے ہیں سوم یہ کہ حضرت حق تجلی ذاتی سے سالک پر متجلی ہوتا ہے سالک تمام ذرات اشیاء کو تجلی ذاتی کے پر تو میں محو پاتا ہے تعینات عدمی وجودی فنا توحید ذاتی میں مرتفع ہو جاتے ہیں حق تعالیٰ کے سوا کسی شے کو موجود نہیں دیکھتا وجود اشیاء کو وجود حق جانتا ہے اس مقام کو "مقام بحق" کہتے ہیں، یعنی جب تعین انسان کامل مرتبہ احدیت سے متصل ہوتا ہے جو مقام اطلاق ہے وہاں امتیاز رب اور مربوب اٹھ جاتا ہے۔

ولی وہ ہے جو کمالات نبی سے انوار ولایت حاصل کرے نبی اور ولی میں نسبت عموم اور خصوص مطلق ہے ہر نبی ولی ہوتا ہے لیکن ہر ولی کا نبی ہونا ضروری نہیں ولی اگرچہ کمال نور ولایت سے نورانی اور روشن ہے لیکن اس کا نور آفتاب نبوت نبی سے مستفاد ہے اگر ولی نبی کا تابعدار نہ ہوتا تو کمالات ولایت کو نہ پہنچتا جب تک ولایت کامل نہیں ہو جاتی نبوت ظاہر نہیں ہوتی ہے ولی نے متابعت نبی کی، ظاہر اور باطن احوال اور اعمال نبی سے متجاوز نہ ہوا شریعت اور طریقت سے ہم راز اور ہم دم نبی کا ہوا جیسے نبی کو مقام محبوبیت ایسے ہی ولی کو بسبب متابعت نبی مقام محبوبیت حاصل ہے۔ ولی مراتب محبوبیت کے سبب سے ہوتا ہے کلی طور پر حق کی طرف مجذوب ہو کر اس کی دوئی اٹھ جاتی ہے، یعنی جب ولی بمقام دلایت فناء فی اللہ پہنچ جاتا ہے تعین دوئی جس کو تبعیت اور عبودیت لازم ہے تجلی احدی میں مستہلک ہو جاتا ہے۔

مرتبہ ولایت تک پہنچنے سے اور دائرہ تمام کرنے سے سالک کمال کاملین کے درجے تک نہیں پہنچتا ہے کیونکہ قبل حصول مقام استغراق اشیاء کو بالکل غیر حق جانتا ہے اور مقام استغراق میں نہ اس کو کثرت حقیقی معلوم ہوتی ہے نہ اعتباری پس کمال حقیقی یہی ہے کہ آئینہ کثرت میں وحدت کا مشاہدہ کرے اور اس کو کثرت حجاب وحدت نہ ہو خلق کو



حق میں اور حق کو خلق میں دیکھئے جیسے تعین مبداء سیر عروجی سے مقام اطلاق تک پہنچا تھا۔ ایسے ہی مقام اطلاق سے بذریعہ سیر باللہ مرتبہ آغاز اور تقید میں آئے پہلی حالت کی طرح مقام عبودیت اور متابعت میں رہے۔ جب سالک کامل مقام بعد الفناء میں آتا ہے اس پر لازم ہوتا ہے کہ اپنے آپ پر شریعت لازم جانے اور اپنے ظاہر کو لباس شرعی سے متلبس رکھے نیز کمال ولی کامل یہ ہے کہ وہ تمام علوم ظاہری اور باطنی عقلیات حکمیات، تعینات، حقائق اور معارف کا واقف ہو اور خواہشات دنیا کو ترک کر دے۔ واضح کیا جاتا ہے کہ حقیقت بغیر شریعت اور طریقت کے زندقہ ہے۔

جب سالک مرتبہ جمع وحدت سے مقام کثرت اور فرق میں لوٹ آتا ہے تو پہلے کی طرح سلوک اور عبادت اختیار کرتا ہے۔ جیسے بعد حصول معاد سے مبداء کی طرف جاتا ہے پھر مبداء سے معاد کی طرف جاتا ہے مقام وحدت اس کا ملک ہو جاتا ہے پر کار کی طرح ہر لحظہ دائرہ وجود کو تمام کرتا ہے، اسے تعینات بالکل حجاب نہیں ہوتے اور دوائر کا عروج و نزول کرتا رہتا ہے۔ جب سالک ایک مرتبہ مسافت اور بُعْدِ قَطْع کر لیتا ہے مقام اور تعین اس کا وطن بن جاتا ہے اس وقت سالک وارث انبیاء اور مدار کائنات اور عالم میں خلیفہ اللہ ہو جاتا ہے اور تاج خلافت سے مشرف ہو کر مقصود کن فکان ہو جاتا ہے۔

جب نبوت ختم ہوگئی ولایت باقی رہی۔ مظاہر اولیاء میں ولایت نے سفر کیا۔ جیسے ولایت نے صورت مظاہر انبیاء علیہم السلام میں لباس نبوت سے دورہ کیا تھا اور احکام شراعی کی تبلیغ کی تھی ایسے ہی ولایت نے مظاہر اولیاء میں دورہ کیا حقائق اور اسرار بیان کئے۔ تمام کمالات ولایت کا ظہور خاتم الاولیاء حضرت مہدی علیہ السلام پر ہوگا جو موعودہ ہیں اور انہیں کے دور میں حقائق اسرار الہی کامل طور پر ظاہر ہوں گے۔

سالک کامل کا ارفع ترین مقام یہ ہے کہ اس نے دیکھ لیا کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی جہت اور قبلہ صورت اور معنی کے اعتبار سے وسط اعتدال میں ہے موسیٰ علیہ السلام کا قبلہ اسم ظاہر کے غلبہ سے تشبیہ کی جانب تھا یہی وجہ ہے کہ اپنی امت کو افعال اور انوار جسمانی کی دعوت نہ فرماتے تھے۔ اور عیسیٰ علیہ السلام کی جہت غلبہ اسم باطن کے سبب سے تنزیہیہ کی طرف تھی وہ مشرق کی طرف متوجہ ہوتے تھے یہی وجہ ہے وہ اپنی امت کو تقدیس اور تطہیر دلی اور سیر کمالات معنویہ اور خلوت اور انقطاع کے دعوت فرماتے تھے اور

حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے جہت و قبلہ باعتبار مظہریت جامع اللہ ہے جو تمام روحانیاں اور جسمیات کو شامل ہے اور انوار تجلیات الہی اور تمام ذرات موجودات حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مشاہدہ ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تھے بحر انوار تجلیات جلالی اور جمالی میں مستغرق ہیں اور آپ عین تنزیہیہ میں تشبیہ اور عین تشبیہ میں تنزیہیہ کا مشاہدہ کرتے ہیں۔

نور حقیقت محمدیہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جو مشرق نبوت میں ظاہر تھا زمانہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں حد استواء کو پہنچنا اور مغرب کی طرف وہی نور ولایت میں جو باطن بہ نور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہے سایہ گستر ہوا اس سے ظلال نغیات اولیاء پیدا ہوئے محاذی ہوئے مشارق اور مغارب ایک دوسرے کے محاذی ہوئے پس ہر ایک کے مقابلے میں امت سے ایک تعین ہوگا یعنی نبوت ختم ہو چکی ہے اور دور ولایت باقی ہے۔

خاتم الاولیاء مظہر عدل ہے اس لئے ان کے سب سے عالم میں امن ہوگا آپ کا زمانہ انکشاف حقیقت کا زمانہ ہوگا پس عالم سرایمان ہوگا۔ تمام اشیاء اپنی زبان سے توحید حقیقی کی تائید کریں گے۔ حضرت خاتم الاولیاء باعث انکشاف توحید ہیں اس لئے آپ کے زمانے میں کفر اور شرک جو لوازم جہل سے ہے دور ہو جائے گا سب عارف اور موحد ہوں گے عدل حقیقی جو ظل وحدت حقیقی ہے اور علوم شریعت اور حقیقت پر مشتمل ہے پورے طور پر ظاہر ہوگا، مخالفت اٹھ جائے گی اور عدل حقیقی ظاہر ہوگا۔

آخر میں راہ سلوک میں مرشد اور مرید کے بارے میں وضاحت کی جاتی ہے، مرشد کامل قلوب مریدین کو قید کر کے اپنی طرف مائل کر لیتا ہے اور مرید شیخ کامل کا ہر حکم بجالاتے ہیں۔ شیخ کامل مریدین کو اپنی تلقین سے توحید اور معرفت حق تک پہنچا دیتا ہے شیخ کامل ہر مرید کے احوال کے مطابق تلقین کرتا ہے کسی کو سرود سناتا ہے اور دلوں کو عشق اور معرفت کی باتوں سے جوش دلاتا ہے، اور کبھی ساقی بن کر انہیں شراب عشق پلاتا ہے اور کسی کو انقطاع اور بے خودی کی تلقین کرتا ہے۔

امام ابو بکر بن ابواسحاق رحمۃ اللہ علیہ تعرف اتصال، اتحاد و حلول، انا الحق میں فرماتے ہیں: اتصال کے معنی یہ ہیں کہ صوفی اپنے باطن کے ماسوا سے علیحدہ ہو جائے

یہاں تک کہ اپنے باطن سے غیر اللہ کو نہ دیکھ پائے۔ نوری کے نزدیک اتصال دلوں کے مکاشفات اور باطن کے مشاہدات کو کہتے ہیں۔ مکاشفات القلوب تو اسی طرح ہیں جس طرح حارثہ نے کہا:

میں دیکھ رہا ہوں جیسے اللہ کا عرش

میرے سامنے دکھائی دے رہا ہو

مشاہداتِ اسرار جس طرح رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا اللہ کی اس طرح عبادت کرو جیسے تم اسے دیکھ رہے ہو اور جس طرح ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا کہنا کہ ہم اس مقام پر اللہ کو دیکھ رہے تھے۔

باطن کا مقام حیرت تک پہنچ جانا اتصال ہے۔ سہل فرماتے ہیں کہ انہیں آزمائش کے ذریعے سے حرکت دی گئی اور وہ حرکت میں آئے اگر ساکن رہتے تو وصال ہو جاتا۔ اتصال جمیلہ اعتبارات کا ذات احدیت میں گم ہو جانا۔ مشاہدہ معیت، بوندہ کا حق تعالیٰ کو اپنے سے متصل پانا۔

اتحاد و حلول میں دو وجود کا ہونا لازمی ہے چونکہ وجود دراصل ایک ہی ہے اس لئے حلول و اتحاد تو حید میں محال ہے اور موحد پر حلولی یا اتحادی ہونے کی تہمت نہیں لگائی جا سکتی۔

خالق و مخلوق میں جو فاصلہ ہے وہ تخلیق و ایجاد کا نہیں بلکہ ظہور و تمثیل کا ہے۔ خود اللہ نے جو وجود بخت ہے، موجودات کی مختلف شکلوں میں ظہور فرمایا ہے دونوں کی فطرت ایک ہے اصل وجود ایک ہے فرق صرف تعین اور اظہار کا ہے۔ اللہ نے جب اپنی ذات کی تلطیف فرمائی تو اسے حق کے نام سے پکارا اور جب تکثیف کی تو اس کو مخلوق کے نام سے موسوم کیا۔

تلطیف و تکثیف سے یہ مراد ہے کہ اللہ کے دو پیکر ہیں ایک لطیف جو وجود اور تمام انواع صفات سے منزہ دوسرا پیکر تکثیف کا ہے جس سے یہ مراد ہے کہ اس وجود محض اور لطیف نے جب امتداد اختیار کیا اور مخلوق کی بوقلمونیوں میں ظاہر ہوا تو مخلوق کہلایا گویا خالق و مخلوق میں فرق ذات و جوہر کا نہیں لطافت و کثافت کا ہے، کائنات کے تمام تعینات میں اسی کے وجود کی تجلیات ہیں اور اسی کے وجود سے ان میں نمو، بقا اور رنگ و نگہت کی

رنگینیاں ہیں اور حسن و جمال کی رعنائیاں ہیں یہی وجود اصل ہے اور بنیاد ہے اور تغیات یا اشکال و صورت کا اختلاف محض مجازی ہے۔

جن افراد کو اللہ نے حق کو پالنے کی صلاحیتیں بخشی ہیں اور جو اس اہل ہیں کہ تغیات اور اس حقیقت کو جو ان کو سطح وجود پر ابھارنے والی اور کثرت و تعدد بخشنے والی ہے بیک وقت دیکھ سکیں وہ تو یہی محسوس کریں گے کہ یہ تمام تعینات ایک ہی شمع فروزاں کی تجلیات گونا گوں ہیں لیکن جو مجازات سے آگے بڑھ کر حقائق تک پہنچنے کے اہل نہیں اور جن کو فرق و امتیاز کے پردوں کو ہٹا کر مشاہدہ حق کی براہ راست توفیق نہیں ہوئی وہ پردہ حجاب اور مجاز و تعین کے حصار ہی میں گرفتار رہیں گے، بقول ابن عربی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ پیانہ نے حد درجہ لطافت اختیار کر لی ہے اور شراب کی خوش گواریوں نے بھی لطافت کے اسی معیار کو حاصل کر لیا ہے نتیجہ یہ ہے کہ دونوں باہم مل جل گئے ہیں اور بات میں التباس پیدا ہو گیا ہے کبھی تو محسوس ہوتا ہے کہ صرف شراب کی رنگینیاں ہی جلوہ گر ہیں اور قدح و پیانہ کی منت پذیریاں درمیان میں حائل نہیں اور کبھی یوں محسوس ہوتا ہے کہ دراصل شیشہ و پیانہ کی شوخیاں ہیں جو نظروں کو خیرہ کر رہی ہیں اور انہیں پر شراب کا دھوکہ ہو رہا ہے۔

منصور حلاج نے اسی نعرہ مستانہ کو زیادہ کھل کر بلند کیا:

”اس پروردگار کی تسبیح بیان کرتا ہوں جس نے اپنے ناسوت

میں اپنے لاہوت درخشاں کے راز کو نمایاں کیا۔ پھر پنہاں

پیدائش کی صورت میں جلوہ گر ہوا اور انسان کے روپ میں ظاہر

ہوا۔“

انسان اور خدا میں فرق و امتیاز کی جو نوعیت ہے اسے اس کو حلاج انیت یا واقعیت سے تعبیر کرتا ہے اور اللہ سے دست بہ دعا ہے کہ انیت کے اس حجاب کو بھی مٹا دے۔

حلاج اور اس کی قبیل کے لوگ تخلیق و ابداع کے قائل نہیں اللہ مخلوق سے الگ تھلگ یا وراء الوراہ نہیں۔ تعینات عارضی و فانی ہیں اور ان کی تہہ میں صرف وجود نحت کی فرماں روائی ہے۔ جو قدیم و ازلی ہے۔

شاعر وحدت الوجود تلمسانی کا یہ شعر اسی دلیل کا غماز ہے:

”سمندر کی وحدت میں میرے نزدیک کوئی شبہ نہیں، اگرچہ

امواج اور جھاگ نے اس میں تعدد پیدا کر دیا ہے۔ تمہیں  
 صور کا یہ مشاہدہ دھوکے میں نہ ڈال دے اس تعدد کی تہہ میں  
 بہر حال ایک ہی وجود جاری و ساری ہے۔“

منصور حلاج نے جو انا الحق کا قائل ہے مثل درہم پارہ آلودہ کے تھا یعنی جیسے درہم  
 پارے سے سفید ہو جاتا ہے، مثل نقرہ کے دکھائی دیتا ہے منصور حلاج بھی پارہ نور و وجود الہی  
 سے سفید ہو گیا تھا اس لئے اس نے انا الحق کہا۔ قول انا الحق تنزیہ حق ہے جو ذات اور  
 صفات حق میں کسی غیر کو شریک نہیں بناتا ہے اور تمام ذرات تسبیح اور تہلیل لا الہ الا اللہ میں  
 ہیں یعنی غیر کی نفی اور حق کا اثبات کرتے ہیں۔

جب درخت تجلی الہی کا مظہر ہو سکتا ہے تو انسان جو اشرف موجودات ہے بدرجہ  
 اولیٰ تجلی الہی کا مظہر ہوگا۔ جب درخت سے انا الحق جائز جانی جاتی ہے تو صاحب کمال  
 منصور۔ سے انا الحق کیوں جائز نہیں ہوگی اور اس پر کیوں انکار ہے۔ بے شک تمام حق ہے  
 کوئی اس کا غیر نہیں ہے صحرا و جود میں یہ صوت و صدا جن کو ممکنات کہتے ہیں کیا ہے۔ جیسے  
 گنبد کی آواز کا کوئی اصل نہیں وجود خلق اس صدا کی مانند ہے جو حق تعالیٰ سے کلمہ کن کے  
 وقت اظہار کمالات کے لئے ظاہر ہوئی ہے وہ صدا اعیان ممکنات سے منعکس ہوئی ہے جو  
 عدم اضافی ہیں۔ چونکہ حق کے سوا دوسری کوئی ہستی نہیں تو ہوا الحق کہا جائے یا انا الحق ایک  
 ہی بات ہے۔

حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے نزدیک لسان انا الحق بھی وحدت  
 الشہود ہے آپ ایک مکتوب میں فرماتے ہیں کہ بعض مشائخ کے اقوال جو بظاہر  
 شریعت حقہ کے مخالف معلوم ہوتے ہیں اور بعض لوگ انہیں توحید و جود پر محمول کرتے  
 ہیں جیسے منصور حلاج کا قول انا الحق اور ابو یزید بسطامی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا سبحانی کہنا اسی  
 طرح کے اقوال کو توحید شہودی پر محمول کیا جائے اور شرع کے ساتھ مخالفت کو دور کیا  
 جائے۔ انا الحق کا معنی ہے حق ہے میں نہیں ہوں اس کا مطلب اخذ کرنا کہ یہ بزرگ اپنے  
 آپ کو دیکھتا ہے اور اپنے آپ کو حق کہتا ہے ایسا مفہوم صریحی کفر ہے۔

فلوطین (Plotinus) Enneads میں کہتا ہے کہ

It is by the one that all beings are beings.

Awareness of the one comes to us neither by knowing nor by the pure thought that discovers the other intelligible things, but by a presence transcending knowledge.

## مسئلہ جبر و قدر

عقلیات ابن ہنتمیہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ میں مولانا محمد حنیف ندوی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے مسئلہ جبر و قدر کی انتہائی احسن طریق سے وضاحت فرمائی ہے، انسان اپنے اعمال میں مجبور ہے یا مختار فلسفیانہ بحث ہے اور اس میں دو آراء ہیں ایک مکتبہ فکر انسان کی تمام سرگرمیوں کو جبر و اضطرار کا نتیجہ قرار دیتا ہے انہیں جبر یہ کہا جاتا ہے دوسرا طبقہ انسان کو اپنے اعمال و افعال میں آزاد اور خود مختار سمجھتا ہے۔ اس طبقہ کو قدر یہ کہا جاتا ہے۔

دلائل جبر کی نوعیت اس طرح ہے:

- 1- اللہ کی صفت قدرت اور علم کی ہمہ گیری۔
- 2- کائنات میں تعلیل و تسبیب کی کارروائی، اور
- 3- ذہن روحانی کی غیر روحانی تشریح

جہاں تک پہلی دلیل کا تعلق ہے اس میں دو چیزوں سے جبر پر استدلال کیا جاتا ہے ایک اللہ کے ہمہ گیر علم سے اور دوسرے اس کی ہمہ گیر قوت سے یعنی اگر خدا کا علم ہمارے ہر فعل و فکر پر محیط ہے تو پھر اس میں انسان کی آزادی عمل کے لیے باقی کیا رہ جاتا ہے۔ اسی طرح اگر اس کی قدرت عمل و فعل کا تمام خانوں تک وسیع ہے تو اس کے بعد انسانی جدوجہد کے کیا معنی؟۔

اس طرز استدلال سے گویا انسانی آزادی اور اللہ کی وسعت علم و قدرت دو متضاد چیزیں مقصود ہوں گی۔ اس لئے یا تو انسانی حریت فکر کی خاطر اللہ کے علم و قدرت کے

دائروں کو محدود گردانا جائے اور یا پھر اللہ کے علم و قدرت کی ہمہ گیری کے تحت انسانی آزادی پر قدغن اور پابندی عائد کی جائے۔

اللہ کو محدود العلم ہستی ماننے میں ایک زبردست تناقض ابھرتا ہے تناقض یہ ہے کہ اول تو علم بجائے خود کوئی محدود اقلیم نہیں چہ جائیکہ اللہ کے علم کو محدود گردانا جائے۔ انسانی علم بھی ایسا وسیع، ایسا متنوع اور ترقی پذیر ہے کہ اس کے حدود متعین کرنا مشکل ہے پھر اصل سوال یہ ہے کہ اگر اللہ کے علم کو کسی فلسفیانہ مجبوری سے محدود مان بھی لیا جائے تو کیا ایسا خدا انسان کی علمی عظمتوں کو متاثر کر سکے گا اور خود عظمت و جلال کے اس عرش پر متمکن رہ سکے گا جو اس کو مذہب و دین کی بدولت حاصل ہے بالفاظ دیگر سوال یہ ہے کہ آیا اللہ کا یہ تصور مذہبی اور دینی ذہنوں کے لئے قابل قبول ہو سکتا ہے ظاہر ہے کہ ہرگز نہیں۔

اس مرحلہ پر دریافت طلب بات یہ ہے کہ اس اشکال کا آخر حل کیا ہے؟

ہمارے نزدیک اس طرز استدلال میں بنیادی خامی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم کی وسعت اور ہمہ گیری کو خواہ مخواہ جبریت کے مترادف سمجھ لیا گیا ہے حالانکہ واقعہ یہ نہیں واقعہ یہ ہے کہ اس کا علم بیانیہ نوعیت کا ہے مقدرہ نوعیت کا نہیں یعنی انسان اپنی زندگی میں اختیار کو جس انداز میں بروئے کار لائے گا یا آزادی ارادہ کی نعمت سے جس طریق سے بہرہ مند ہوگا اللہ تعالیٰ اس کو پہلے سے جانتا ہے نہ یہ کہ اس کا پیشین علم انسانی تگ و دو کو جبر و اضطرار کے خانوں میں محدود کرنے والا ہے۔

اعتراض کی اس نوعیت کو ہم یہ کہہ کر جبر کہہ سکتے ہیں کہ اللہ کے علم کو انسانی علم پر رقیاس نہیں کیا جاسکتا۔ انسانی علم بلاشبہ مجبور ہے کہ جبر کا سہارا لے مگر اللہ تعالیٰ کا علم ان سہاروں کا محتاج نہیں وہ ہر شے کو پہلے سے پوری تفصیلات کے ساتھ جانتا ہے۔

جبر کی تائید میں دوسری دلیل فطرتیت کے حامی پیش کرتے ہیں ان کے نزدیک ساری کائنات میں علت و معلول کا قانون جاری و ساری ہے اسی طرح ذہن انسانی پر بھی اس کا اطلاق ہے۔ ہرگز ایسا نہیں ہے کیونکہ ذہن کا دائرہ فکر مادہ و جسم کی طرح سمٹا ہوا نہیں ہے۔ اس پر مادی اور میکانیکی قواعد کا اطلاق نہیں ہوتا مزید ذہن کے بارے اس محدود سوچ سے نہ صرف آزادی ارادہ کی نفی ہوتی ہے بلکہ انسانی عظمت کا انکار بھی لازم آتا ہے مزید انسان کے ان خوارق فکری کی کوئی توجیہ نہیں کی جاسکے گی جن کی روشنی میں



تاریخ ارتقاء کے قدم بڑھاتی ہے اور جن کی مدد و تائید سے علوم و فنون اور تہذیب و تمدن کے قافلے آگے بڑھتے رہتے ہیں۔ یہ درست ہے کہ فکر و ذہن کا یہ ارتقاء سراسر قوانین فطرت ہی کی تخلیق کا نتیجہ ہے اور جبر و اضطرار کی استواریوں کا مرہون منت ہے مگر اس کو قطعی طور پر مادی قرار دینا ممکن نہیں اس لئے کہ انسان ایک تخلیقی انا ہے جو اقدار کو جنم دیتا ہے منازل کی تعیین کرتا ہے اور سعی اور تگ و دو کے اسلوب اور نہج واضح کرتا ہے اور جو نہ صرف خود آزاد ہے بلکہ مادہ کے جبر پر سائنس کا اطلاق کر کے اس کو حسب منشاء ڈھالتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسے تخلیقی انا کو ہم صرف مادہ کی کرشمہ سازی نہیں ٹھہرا سکتے یہ مادہ کے علاوہ کچھ اور بھی ہے۔

تیسری دلیل جس کی بناء پر جبریت کے حق میں دلائل دیئے جاتے ہیں وہ موجودہ دور کے وہ نظریات ہیں جن کا تعلق علم نفسیات سے ہے اس بارے چند امور ذہن نشین رہنا چاہئے۔

- 1- علم نفسیات تکمیل و ترقی کی ابتدائی منازل میں ہے، مکمل اور قطعی نہیں۔
- 2- بلاشبہ نفسیات کا عمومی رجحان یہی رہا ہے کہ ذہن انسانی کے عمل و فعل کی کوئی سائنٹیفک اساس دریافت کی جائے لیکن ابھی تک اس میں پوری کامیابی حاصل نہیں ہو سکی ہے۔

آئیے اب دیکھیں کہ جبر و قدر کا یہ اشکال مسلمانوں میں کب ابھرا اور مقبول ہوا اور یہ کہ اسلام کا اپنا موقف اس بارے کیا ہے، متکلمین نے اس کے کن گوشوں سے تعرض کیا۔

قدر کے بارے محدثین نے احادیث پیش کی ہیں، ان سے یہ مترشح ہے کہ صحابہؓ کے زمانہ میں انسان کے دائرہ اختیار کے بارے سوالات ذہنوں میں ابھر آئے تھے، المذاہب الاسلامیہ مصنفہ ابو زہرہؒ میں حضرت ابن عباس کے اس رسالے سے بھی تائید ہوتی ہے جس میں آپ نے اہل شام کے جبر یہ کو مخاطب کیا ہے۔ اس کے درج ذیل اسباب ہیں۔

- 1- پہلا سبب قرآن کریم کی وہ آیات ہو سکتی ہیں جن میں جبر و اختیار کے دو گونہ پہلوؤں پر روشنی پڑتی ہے۔

2- دوسری اقوام کے خیالات و افکار نے بھی اس قسم کے تصورات کو ابھارا۔ جعد بن درہم جس کی طرف اس بدعت کو منسوب کیا جاتا ہے وہ اہل یہود سے متاثر تھا۔ تاریخ سے اس امر کی بھی توثیق ہوتی ہے کہ اس عقیدے کا منبع مجوسی خیالات و افکار بھی بنے ہیں۔

اسلام سے قبل مشرکین مکہ جبری تھے جو کہ قرآن سے ثابت ہے، قرآن پاک میں ہے۔

جو لوگ شرک کرتے ہیں وہ کہیں گے کہ اگر خدا چاہتا تو ہم

شرک نہ کرتے اور نہ ہمارے باپ دادا اس کے مرتکب ہوتے

اور نہ ہم کسی چیز کو حرام ٹھہراتے۔“ (انعام: 148)

ابوقیس انصاری ایک زمانہ جاہلیت کا شاعر انسان کی خوشی اور الم کو براہ راست

زمانہ کی فسوں کا ریوں کا نتیجہ قرار دیتا ہے۔

وہ کہتا ہے کہ:

”میں اس کو اپنی ضروریات کے لئے استعمال کرتا ہوں اور

نو جوان، منافق اور دھوکہ باز زمانہ کا اسیر ہے۔“

ثعلبہ بن عمرو العبدی واضح الفاظ میں قضا و قدر کے سامنے سر جھکا دیتا ہے:

”اور نہ وہ قضا و قدر کے فیصلوں کو رخ پھیرنے والا ہے۔“

اسی طرح المرقش الاصفہانی قضا و قدر کی کار فرمائیوں کے بارے صاف صاف کہتا

ہے۔

ہر نو جوان کو موت کا سامنا کرنا ہے، اے بنت عجلان یہ منجملہ ان

امور کے ہے جس کا پہلے سے فیصلہ ہو چکا ہے۔“

جبر کا تیسرا سبب ان تاریخی عوامل پر منحصر ہے جن کی وجہ سے مسلمانوں کا سیاسی نظام درہم برہم ہو کر رہ گیا تھا۔

اس بارے اسلام کا کیا موقف ہے ظاہر ہے کہ وہ جبر کا حامل ہرگز نہیں ہو سکتا۔ جن

آیات کو جبر کے سلسلہ میں پیش کیا جاتا ہے وہ درج ذیل ہیں:

”اور تم کچھ بھی نہیں چاہ سکتے مگر جو خدا کو منظور ہو“ (الدھر: 30)

”اور خدا ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے۔ (احزاب: 27)  
 ”اور اگر خدا تم کو کوئی سختی پہنچائے تو اس کے سوا کوئی اس کو دور  
 کرنے والا نہیں اور اگر نعمت و راحت عطا کرے تو کوئی اس کو  
 روکنے والا نہیں۔“ (انعام: 17)

”خدا جسے چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے۔“ (رعد: 27)  
 ”اگر خدا چاہتا تو ایک ہی امت بنا دیتا لیکن وہ جسے چاہتا ہے  
 گمراہ کرتا ہے اور جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے۔“  
 (النحل: 93)

متذکرہ بالا آیات کریمہ اس قبیل کی دوسری آیات میں ایک بات بالکل طے شدہ  
 ہے اور وہ یہ ہے کہ ان میں بہ اعتبار سیاق و سباق کے جو حقیقت براہ راست زیر بحث ہے  
 وہ جبر و اضطرار نہیں ہے اللہ کی مشیت، علم اور قدرت کی ہمہ گیری ہے جبر کا حوالہ ثانوی ہے  
 ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ آیات اللہ کی مشیت، علم اور قدرت کی وسعتوں کے لحاظ سے تو محکمت  
 کی فہرست میں داخل ہونے کے لائق ہے لیکن جبر و اضطرار پر استدلال کی حیثیت سے ان کا  
 شمار عتبا بہات میں ہونا چاہئے۔

اس بارے قطعی اور محکم دو امور ہیں ایک تو وہ آیات ہیں جن سے انسانی ارادہ و  
 اختیارات پر براہ راست روشنی پڑتی ہے اور دوسرے بحیثیت مجموعی اسلام کا مزاج، فطرت  
 اور تقاضا۔

اختیار سے متعلق آیات کا ملاحظہ کریں۔

فرائض و احکام کی امانت کو ہم نے آسمانوں پر، زمین پر اور اونچے اونچے پہاڑوں  
 پر پیش کیا تو انہوں نے اس کے اٹھانے سے انکار کر دیا اور اس سے ڈر گئے اور انسان نے  
 اس کو اٹھا لیا بے شک انسان بڑا ہی نادان اور ظالم ہے۔“ (احزاب: 72)

”کان، آنکھ، اور دل ان سب اعضاء سے باز پرس ہوگی (بنی  
 اسرائیل 36) باز کہہ دیجئے یہ قرآن تمہارے پروردگار کی  
 طرف سے حق ہے تو جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کافر  
 رہے ہم نے ظالموں کے لئے درزخ کی آگ تیار کر رکھی ہے

جن کی قناتیں اس کو گھیر رہی ہوں گی۔“ (کہف: 29)

”کہہ دیجئے کہ لوگو تمہارے پروردگار کے ہاں سے تمہارے پاس حق آچکا ہے جو کوئی ہدایت حاصل کرتا ہے تو ہدایت سے اپنے ہی حق میں بھلائی کرتا ہے اور جو گمراہی اختیار کرتا ہے تو گمراہی سے اپنا ہی نقصان کرتا ہے اور میں تمہارا وکیل نہیں ہوں۔“ (یونس: 108)

”ہر شخص اپنے اعمال کے عوض رہن ہے۔“ (قرآن: 52)

” (بھلائی) کیا (بات ہے کہ) جب (احد کے دن کفار کے ہاتھ سے) تم پر مصیبت واقع ہوئی حالانکہ (جنگ بدر میں) اس سے دو چند مصیبت تمہارے ہاتھ سے ان پر پڑ چکی ہے تو تم چلا اٹھے کہ (ہائے) آفت ہم پر کہاں سے آپڑی کہہ دو کہ یہ تمہاری شامت اعمال ہے۔“ (آل عمران: 165)

”یہ ان کاموں کی سزا ہے جن کو تمہارے ہاتھوں نے انجام دیا ہے۔“ (آل عمران: 182)

”قیامت کے روز ہر شخص کو اپنا کیا دھرا معلوم ہو جائے گا۔“ (الانفطار: 5)

آیات متذکرہ بالا کا سرسری جائزہ اس حقیقت کا آئینہ دار ہے کہ قرآن حکیم انسان کو فرائض و احکام کے سلسلہ میں پورا پورا ذمہ دار اور مکلف ٹھہراتا ہے اور اختیار و عمل کی دوات کا آئین و محافظ قرار دیتا ہے، تاہم ان آیات ہی پر اکتفاء نہیں کیا جاسکتا بلکہ بحیثیت مجموعی اسلام کے مزاج فطرت اور تقاضوں کو بھی دیکھنا چاہئے، سوال یہ ہے کہ آیا وہ مذہب جو انسانی فکر و تدبر کو ابھارتا ہے اور بیدار کرتا ہے، عمل و جہاد پر ابھارتا اور تیار کرتا ہے کبھی کا حامی ہو سکتا ہے۔ مزید جو دین مسلمانوں کے لئے زندگی کے خطوط وضع کرتا ہے انفرادی اور اجتماعی زندگی کے نقشے بناتا ہے اس کے بارے میں جبر و اضطراب کو منسوب کیا جاسکتا ہے خاص کر ایک زندہ فعال اور تمدنی اقدار کے حامل دین سے یہ توقع کیونکر کی جاسکتی ہے کہ وہ بے بسی و بے کسی کے اس نظریہ کی تائید کر سکے گا جب کہ وہ زندگی سے دلچسپی رکھنے اور اس کو ایک خاص سمت ڈالنے کا حامی ہے۔

اگر جبر و اضطرار کے تقاضے صحیح ہیں تو منطقی طور پر ان اخلاقی اور روحانی تبدیلیوں کے لئے کوئی وجہ جواز پائی نہیں جاتی جن کی طرف مذہب دعوت دیتا ہے اور اگر مذہب کا یہ موقف درست ہے اور جائز ہے کہ انسان کو صحیح راستے پر ڈالا جائے اس کی عادات بدلی جائیں اس کی سیرت کو سنوارا جائے، اس کے لئے ایک واضح لائحہ عمل متعین کیا جائے تو پھر لامحالہ انسانی ارادوں کی کار فرمایوں پر ایمان لانا ہوگا۔

آخری اور بنیادی سوال یہ ہے کہ ہمارے ہاں متکلمین نے جبر و قدر کے کن گوشوں سے تعرض کیا۔

مسلمانوں میں فلسفہ کی حیثیت ثانوی ہے۔ مذہب کی گرفت قلب و ذہن پر زیادہ قوی ہے۔ اس لئے متکلمین اسلام نے جس فلسفیانہ اشکال پر غور کیا ہے اس کی روشنی میں کیا ہے یعنی کسی مسئلہ پر صرف اسی حد تک بحث و نظر کو پھیلا یا ہے جس حد تک اس میں دینی لحاظ سے پھیلنے کی گنجائش نکالی جاسکتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ متکلمین نے جبر و قدر کے تمام متعلقات پر غور و فکر نہیں کیا بلکہ اس نزاع کے صرف انہیں گوشوں سے تعرض کیا ہے جن کا براہ راست تعلق مسئلہ صفات سے ہے کیونکہ ان کے نقطہ نظر سے بحث کا یہی پہلو ایسا ہے جس سے یہ اشکال ابھرتا ہے۔

بہر حال صفات کے حوالے سے مسئلہ جبر و قدر میں چار مدارس فکر پیدا ہوئے۔

1- قدریہ نے تو یہ کہا ہے کہ انسان اپنے اعمال کا نقشہ خود تیار کرتا ہے پھر ان کی تکمیل کے لئے خود ہی ارادہ کرتا ہے آخر کار اپنی ہی قدرت کے بل بوتے پر ان اعمال کی تخلیق کرتا ہے جن کی انجام دہی مقصود ہوتی ہے۔

2- جبریہ کا موقف ہے کہ اللہ نے ازل سے ہی انسانی اعمال کا نقشہ ترتیب دے رکھا ہے اور وہی انسانی ہاتھوں سے ان اعمال کی تخلیق و ایجاد کا ذمہ دار ہے انسانی قدرت اور استطاعت خدا کی قدرت و استطاعت کے سامنے بے بس ہے۔

3- معتزلہ کو اگرچہ قدریہ کہا جاتا ہے مگر ان کا عقیدہ جبر و قدر کے بین بین ہے۔ اعمال خیر اللہ کے پلان کے تحت افراد سرانجام دیتے ہیں جب کہ اعمال خیر و شر کے بارے انسان کو قدرت حاصل ہے کہ وہ اپنی صوابدید کے مطابق سرانجام

دے۔

4- اشاعرہ کے نزدیک انسان اعمال کی تخلیق نہیں کرتا بلکہ محض اکتساب کرتا ہے اور اسی اکتساب کی بناء پر جواب دہ ہے۔

علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے تین اہم نکات پر روشنی ڈالی ہے

1- لفظ جبر کا استعمال بدعت ہی نہیں بلکہ غلط فہمی بھی پیدا کرتا ہے۔

2- خالق اور مخلوق میں قدرتوں کا فرق و امتیاز واضح ہے۔

3- علم الہی جبر کو لازم قرار نہیں دیتا۔

علامہ کے نزدیک جبر کی اصطلاح ہی گمراہ کن ہے۔

امام اوزاعی نے کہا کہ

”میں کتاب و سنت میں جبر کا لفظ نہیں پاتا ہوں اس لئے اس

کے منفی یا مثبت استعمال سے ڈرتا ہوں لیکن کتاب و سنت میں

جو مذکورہ ہے وہ قضا و قدر، خلق و جبل کے الفاظ ہیں۔“ (بحوالہ

موافقہ صحیح المنقول صفحہ 36)

انسانی سیرت کی تشکیل کے لئے ضروری ہے کہ فرد شعور و ادراک کی بناء پر جبر کے خلاف محاذ آرائی کرے کیونکہ وہ اس کی ترقی و ارتقاء میں حائل ہے۔ جبر و قدر دو متضاد عناصر نہیں بلکہ انسانی فطرت کے دو اجزائے ترکیبی ہیں جو کہ سیرت کے تشکیل ساز عناصر ہیں۔

علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے امام اوزاعی کے موقف کی پر زور تائید فرمائی ہے۔

علامہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں کہ جب ہم کہتے ہیں کہ علم الہی کے خلاف کوئی

بات پیدا نہیں ہوتی تو اس بارے ہم دو غلط فہمیوں کا شکار ہوتے ہیں۔

1- ہم تو یہ مانتے ہیں کہ علم الہی کے خلاف کچھ ظاہر نہیں ہو پاتا مگر اس بات کی

وضاحت نہیں کرتے کہ خود اس علم کا ہدف و موضوع کیا ہے۔

2- ہم اس کو بغیر غور و فکر کلیہ تسلیم کر لیتے ہیں حالانکہ یہ درست نہیں۔

اللہ کا علم اپنے بندوں کے بارے میں اس نوعیت کا ہے کہ یہ اعمال ان کے لئے

ممکن ہیں اور یہ کہ ان پر ان کو اختیار و قدرت حاصل ہے بالفاظ دیگر علم الہی کی نوعیت بیان یہ

ہے نہ کہ مکرہ یا جبر و اضطراب پر مجبور کرنے والی۔

علامہ موصوف شرعیات و تکونیات کے فرق کو بہتر طور پر سمجھتے ہیں ان کے نزدیک قضاء و قدر کے بارے صحت مند موقف یہ ہے کہ جہاں تک گناہ کا تعلق ہے اس کی ذمہ داری کو انسان کو قبول کرنا چاہئے اور اس بارے معافی و بخشش کا طلب گار ہو، لیکن مصائب اور آفات تکوینیہ کے متعلق یہ عقیدہ رکھے کہ ان کا وقوع پذیر ہونا پہلے سے مقرر تھا۔ علامہ کے نزدیک بہترین وہ لوگ ہیں جو مصائب پر صبر کرنے کے عادی ہیں اور معائب پر اللہ سے بخشش و معافی چاہتے ہیں۔ ان کا یہ استدلال قرآن حکیم پر مبنی ہے۔

”تو صبر کرو بے شک اللہ کا وعدہ سچا ہے اور اپنے گناہوں کی معافی مانگو۔“

(مومن: 55)

یہ استدلال کس قدر صاف اور انوکھا ہے جس سے واضح ہے کہ قرآن کے مطالب و معانی میں کس قدر بصیرت ہے۔

مولانا رومی رحمۃ اللہ علیہ قضاء و قدر کے اس نظریے کے قائل نہیں جو انسان کو اپنی ذمہ داریوں سے بری الذمہ قرار دے۔ کیونکہ ایسا عقیدہ اقوام اور

افراد کے زوال کا سبب بنے گا۔ تاہم ان کا اعتقاد ہے کہ فطرت کے عالم گیر قوانین، ناقابل تغیر ہیں۔ مثلاً اگر زید چند قدم اٹھاتا ہے تو گویا مقدر میں لکھا تھا کہ زید چلے لیکن زید کس سمت چلے اس بارے زید کو اختیار حاصل ہے۔ ان کے نزدیک انسان ہستی کا مثالی نمونہ ہے کیونکہ صرف انسان کو ہی انتخاب و اختیار کی آزادی حاصل ہے یہ محض انسان ہی ہے جسے خیر و شر سے واسطہ پڑتا ہے۔ چنانچہ مثنوی میں فرماتے ہیں:

”انسان تو انائی کے لحاظ سے بہائم سے کم تر ہے اور فرشتوں سے عالی تر“

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم تشبیہات رومی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ میں لکھتے ہیں کہ شرخیر کی ناگزیر شرط ہے روشنی تاریکی سے پیدا کی گئی ہے اس لحاظ سے اس کی ایک مثبت قدر و قیمت ہے اس سے خدا کا پلان پورا ہوتا ہے چنانچہ اضافی طور پر یہ بھی خیر ہے۔

اقبال رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ تشکیل جدید البیات اسلامیہ میں بحوالہ مولانا رومی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں کہ خیر و شر اگرچہ ایک دوسرے کی ضد ہیں مگر اس کے باوجود ایک ہی کل سے وابستہ ہیں۔

صوفیاء کرام نے باب قضاء میں تو متفقہ فیصلے کو تسلیم کیا ہے لیکن قدر کے ضمن میں یہ فرماتے ہیں کہ قدر کی صورت علمیہ جو قوا بل کے اقتضاء سے تعلق رکھتی ہے ان میں بھی رد و بدل نہیں ہو سکتا۔ ظاہر ہے کہ اگر قوا بل سے تعلق رکھنے والی صورت علمیہ کو بھی تغیر و تبدل سے مستثنیٰ کر دیا جائے تو پھر قدر اور قضاء کے سلسلہ کا کوئی فرد، کوئی جزو اور کوئی امر ایسا باقی نہیں رہ جاتا جس میں تبدیلی ہو سکے اس طرح صوفیاء کے مسلک پر قضاء و قدر ایک ہو جاتے ہیں اور ان کے مابین کوئی فرق باقی نہیں رہتا۔

صوفیاء کے مسلک کے مطابق عالم میں جو تغیرات ہوتے رہتے ہیں اور حالات میں جس قدر تبدیلیاں محسوس ہوتی ہیں یہ تغیر اور تبدیلی نہیں، ان کے نزدیک لمحہ بہ لمحہ ہونے والے تغیرات اور ساری تبدیلیاں تنوعات و تصورات ہیں کبھی وجود کے ایک طور کا ظہور ہوتا ہے کبھی دوسرے طور کا۔ بہار ہستی کبھی ایک رنگ میں جلوہ گر ہوتی ہے کبھی دوسرے رنگ میں ہم اس رنگارنگی کو جو دراصل یک رنگی ہی ہے تبدیلی اور تغیر سمجھ لیتے ہیں۔ صوفیاء ذوات قوا بل کو بذات خود کسی تغیر و تبدیلی کے قبول کا صالح ہی نہیں گردانتے کیونکہ مقفیات قوا بل کو بھی تقاضائے صفات الہیہ کا عکس اور پر تو قرار دیتے ہیں ایک مبداء فیاض کی جانب سے رنگ پذیری اور اس کی طرف افتخار و احتیاج ان کی فطرت اور خصوصیت ہے اس بناء پر ان کے سارے تقاضے مبداء فیاض ہی کے رہن منت ہوتے ہیں۔

ایک ظاہر بین اور سطحی نظر رکھنے والا عروج و زوال کو بہار و خزاں کو مختلف روپ میں دیکھ کر ان کی حقیقت کو مختلف سمجھ لیتا ہے اور ایک کو دوسرے کی ضد کہنے لگتا ہے حالانکہ یہ سب کچھ فیضان و وجود کی کرشمہ سازیاں اور حسن ازل کی نیرنگیاں ہیں جو حقیقت میں ہم رنگیاں بھی ہیں اور آئینہ ممکنات پر ان کی صلاحیتوں کے لحاظ سے منعکس اور جلوہ ریز ہوتی رہتی ہیں اور یہ یاد رہے کہ قوا بل عالم دائرہ ممکنات سے باہر نہیں ہے۔ ان میں ضدین کی صلاحیت اور نقیضین کے تقاضے موجود ہیں، تاثیر صفات سے کبھی ایک ضد رونما ہوتی ہے کبھی دوسری ضد بروئے کار آ جاتی ہے۔ موجودات عالم کبھی جامہ ہستی پہن لیتے ہیں اور کبھی اتار پھینکتے ہیں۔ اس سے نہ ممکنات و قوا بل کی صلاحیت بدلتی ہے نہ صفات الہیہ کے اثر و تاثیر میں کوئی فرق و تغیر پیدا ہو جاتا ہے عالم میں جو کچھ ہوتا رہتا ہے وہ سب تاثیر



صفات اور قابلیت ممکنات کے تقاضے اور مظاہر ہیں تاثیر کی ان نیرنگیوں کو اور صلاحیت کی ان رنگارنگیوں کو مجازاً تغیر و تبدل کہہ دیا سمجھ لیا جاتا ہے مزید برآں تقاضوں کو بروئے کار لانا خود قواہل کے بس میں نہیں ہوتا کیونکہ قواہل بذات خود موثر نہیں ہوتے بلکہ احتیاج ان کی عین فطرت اور سرشت ہے۔

ابن عربی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فتوحات مکیہ میں فرماتے ہیں کہ حق تعالیٰ نے ہمارے لئے قدرت پیدا کرنے کے بعد ہمیں مکلف کیا اس سے پہلے نہیں۔ یہ وہ قدرت ہے جس کا اثر ہم اپنے نفس میں پاتے ہیں۔ اگر یہ قدرت اور استطاعت نابود ہو جاتے تو پھر سرے سے مکلف ہی نہ رہیں اور ”وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ“ کی استدعا بے معنی ہو جائے کیونکہ استعانت اس بات پر دلالت کتا ہے کہ فعل میں بندے کو حصے دار بنایا گیا ہے۔ معتزلہ کا عقیدہ اس جہت سے تو درست ہے کہ یہ لوگ دلیل شرعی کی رو سے بندوں کے افعال کو صرف اور صرف بندوں سے منسوب کرتے ہیں تو غلطی کا شکار ہو جاتے ہیں تاہم اشاعرہ شرعی اور عقلی دلیل کو بنیاد پر مذکورہ افعال کی نسبت خلقاً خدا کی طرف کرتے ہیں اور کسباً بندے کی طرف۔ یہ حضرات دونوں طرح سیدھی راہ پر ہیں۔ ابن عربی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ معتزلہ کو غلط اور اشاعرہ کو درست مانتے ہیں۔

ابن عربی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فتوحات مکیہ میں ایک مقام پر بیان کرتے ہیں کہ حرکت اور تغیر و تبدل کا سبب حق تعالیٰ ہے، کیونکہ بندے کو اس کے قوی ہی حرکت میں لاتے ہیں اور یہ قوی حق تعالیٰ کی مخلوق ہیں بلکہ ایک اعتبار سے خدا کا عین۔ اس بارے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد گرامی ہماری رہنمائی کرتا ہے۔ حدیث میں ہے کہ:

”بندے نے جب نوافل کے وسیلے سے اپنے پروردگار کا قرب حاصل کر لیا اور قرب نوافل کے مقام پر پہنچ گیا تو اس لمحہ خدا اس کی آنکھ اور کان اور ہاتھ بن جاتا ہے۔“

یہاں ان قوی کا ذکر ہے جو بندے کے فعل اور حرکت کا باعث ہیں۔ قرآن مجید کی یہ آیت بھی یہی مفہوم رکھتی ہے:

”حالانکہ تم کو اور جو تم بناتے ہو اس کو خدا ہی نے پیدا کیا ہے۔“

(سورة الصافات: 96)

جسم ہونے کی حیثیت سے انسان کا بدن بذات خود عامل نہیں ہے عمل کرنے کی صلاحیت قوی میں ہے اور یہ تو اللہ تعالیٰ کے خلق کردہ ہیں پس یہ حق تعالیٰ ہی ہے جس کی ذات گرامی نے بندے کے باطن میں تصرف کیا اور یہ معرفت کے بھیدوں میں سے ایک بھید ہے، بہت کم افراد کو اس کا علم ہے اور زیادہ تر تو غافل ہیں۔ اسی غفلت کی بناء پر معتزلہ نے یہ دعویٰ کیا کہ وہ اپنے افعال کے خود خالق ہیں کیونکہ وہ اپنے قوی سے تو واقف ہیں مگر ان قوی کو قوت بخشنے والا سے بے خبر ہیں۔

فتوحات میں ابن عربی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں کہ ہمارے اعمال اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں۔ اگرچہ ایک اعتبار سے ہماری طرف منسوب ہیں۔ پھر فتوحات میں ایک اور مقام پر فرماتے ہیں کہ کسی خاص فعل کے ساتھ وجود ممکن کا ارادہ متعلق ہوتا ہے اس تعلق کے قائم ہونے پر قدرت الہیہ اس فعل کو وجود میں لے آتی ہے اور اسے ممکن کے لئے کسب کا نام دیا جاتا ہے اس طرح ابن عربی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کسب کے عقیدے کو درست مانتے ہیں اور اسے اہل اللہ کا عقیدہ بتاتے ہیں۔

جبر و اختیار کا مسئلہ علم کلام کا سب سے ادق مسئلہ ہے۔ لغت میں جبر کا لفظ ان معانی میں آتا ہے: ٹوٹی ہوئی شے کو پھر سے جوڑنے کے لئے ان ٹکڑوں کو پہلے کی طرح ملا کر باندھنا، توڑ کا جوڑ، حالت اچھی کرنا، کسی کو زبردستی کام پر لگانا اور اچھے برے کام کو منجانب اللہ سمجھنا۔ اسی طرح اختیار بھی کئی معانی میں مستعمل ہے یعنی انتخاب کرنا، کسی شے کو دوسری شے پر فوقیت دینا اور اپنی مرضی سے کوئی چیز پسند کرنا۔

جبر کا مسئلہ اس قدر افراط کا شکار ہے کہ اس کے نیچے میں بندوں سے فعل، قدرت، ارادہ اور اختیار کی نفی ہو جاتی ہے اور ان کی حیثیت محض جمادات کی ہو جاتی ہے۔ اسی طرح قدر کا بھی یہی حال ہے اور یہ بھی افراط کا شکار ہے۔ اس عقیدے کے تحت بندہ بلا شرکت غیرے اپنے افعال کا خالق ہے اور اس بارے خدا کو کوئی دخل نہیں ہے۔ اسلام کے کلامی مکاتب فکر میں معتزلہ قدری جہمیہ خالص جبری اور اشاعرہ متوسط جبری ہیں۔ بعض صوفیاء بھی جبر محض کے قائل ہیں۔ فتوحات مکیہ میں ابن عربی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا موقف ہے کہ وجود ممکن کو فعل پر مجبور کرنا جس میں اس کا فاعل ہونا ممتنع ہو۔ فصوص الحکم

میں فرماتے ہیں کہ اعیان کی ذاتی اور غیر متغیر استعداد اور اقتضاء۔ ابن عربی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ جبر کے پہلے اطلاق کا انکار کرتے ہیں کیونکہ اس معنی میں جبر بندے کی صحت افعال کے منافی ہے۔ ان کے نزدیک جبر کے مفہوم کا تحقق دو شرائط کے ساتھ مشروط ہے۔

- 1- فاعل کی ذات سے فعل کے تصور کا امکان
- 2- فاعل میں عقل کا وجود جو اس جبر کی وجہ سے فعل کو قبول نہ کرے تاکہ امتناع کا مفہوم متحقق ہو جائے جو جبر کی تعریف میں ملحوظ رکھا گیا ہے۔

ابن عربی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے نزدیک ممکنات کے کسی بھی فرد میں نہ تو ان معنوں میں عقل متصور ہے اور نہ فعل لہذا انسان سمیت کوئی بھی موجود ممکن اس مفہوم میں مجبور نہیں ہے۔ وہ جبر کی نفی کرتے ہوئے انسان سے ہر طرح کے فعل کا انکار کرتے ہیں اور انسان کی فاعلیت کو اصولی طور پر ناقابل تصور گردانتے ہیں۔ اس معنی میں جبر اور فعل دونوں سے انکار ابن عربی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے فکر سے مطابقت رکھتا ہے ابن عربی کے فکر میں ایک طرح کا تناقض ابھرتا ہے۔ جبر کی اس طرح نفی کرنے کے بعد انسان کو صاحب ارادہ بتلاتے ہیں تمکن کا اثبات وہ وجدان سے کرتے ہیں وہ فرماتے ہیں کہ ہر انسان اپنے نفس میں خود کو مکلف پاتا ہے اور تمکن کے بغیر مکلف ہونا ممکن نہیں۔

ابن عربی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ جبر کا انکار صرف متذکرہ بالا پہلے معنی میں کرتے ہیں جب کہ دوسرے معنی میں وہ جبر کو تسلیم کرتے ہیں۔ عرفانی مسائل مثلاً وحدت الوجود، علم الہی، قضا و قدر اور خلق افعال میں جبران کی مابعد الطبیعیات کے اساسی اصولوں میں سے ایک ہے جو ازلی ہے اور ابد تک جاری و ساری ہے۔

ابن عربی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ جس جبر کو قبول کرتے ہیں اس کی اساس اشیاء کی ذاتی استعداد اور اقتضاء پر ہے جسے جبر ذاتی کہا جائے گا۔ ابن عربی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ خالق اور خلق کی وحدت کے قائل ہیں اور جب بھی ان کے مابین فرق و امتیاز قائم کرتے ہیں تو یہ فرق حقیقی نہیں محض اعتباری ہے، وہ جبر جو ان کے عرفانی اصول کا نتیجہ ہے وہ ذاتی جبر ہے اور ایک ہمہ گیر اصول بھی ہے جو محض خلق کے ساتھ ہی مخصوص نہیں بلکہ وجود کی ہر سطح پر کار فرما ہے اور یہ خالق اور خلق دونوں کو گھیرے ہوئے ہے۔

ابن عربی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے نزدیک اپنی ذات گرامی کے بارے میں خدا کا علم

مقامِ واحدیت میں اعیان کے ظہورِ علمی کا باعث ہوا ہے۔ چونکہ ہر عین اپنی ایک ذاتی استعداد رکھتا ہے جو غیر متغیر ہے۔

لہذا تمام اعیان اپنی اسی استعداد کی بدولت اللہ تعالیٰ سے مختلف احکام کے مقتضی ہیں اور یہ باری تعالیٰ کی ذمہ داری ہے کہ ان کے مطلوبہ احکام جاری فرمائے اور ان کا سوال پورا فرمائے۔ چونکہ یہ استعداد اور اہلیت اعیان کی ذات کا حصہ ہے اور غیر مخلوق ہے اس میں کسی طرح کا تغیر و تبدل نہیں پایا جاتا۔ تغیر ذاتی محال ہے اور امر الہی محال تعلق پیدا نہیں کرتا، لہذا کسی بھی وجود کو ان احکام سے چھٹکارا حاصل نہیں جنہیں قضاء و قدر کہا جاتا ہے، اختیار محض مخلوق ہی نہیں بلکہ خالق کے لئے بھی معدوم ہے۔ بس ایک جبر ہے جو ہستی کو اپنی پکڑ میں لئے ہوئے ہے۔ انشاء الدوائر میں ابن عربی رحمۃ اللہ تعالیٰ عنہ نے قابل اعتراض بے باکی کے ساتھ خدا سے بھی اختیار کو سلب کر لیا ہے لہذا امکان کا انکار کر دیا ہے اور وجود کو فقط و جو ب اور استحالہ میں منحصر بتایا جاتا ہے۔

مابعد الطبیعیات میں قدریت اپنے قدم نہ جما سکی اور فلاسفہ کی اکثریت جبریت کی تائید کرتی ہے۔ قدماء میں افلاطون اور رواقیہ (Stoics) مذہب، جبر کے حامی تھے۔ مسلم فلاسفہ کی اکثریت نے بھی جبریت کی تائید و حمایت کی ہے۔ ابن سینا تعلیقات شفا میں لکھتا ہے:

”عرف عام میں مختار سے مراد بالقوت مختار ہے اور بالقوت مختار ہمیشہ ایک مرئج کا محتاج ہوتا ہے جو اس کے اختیارات کو قوت سے نفل میں لائے عام اس سے کہ وہ مرئج خود اس کی اپنی ذات میں ہو یا خارج اس بناء پر ہم میں جو مختار ہے وہ دراصل مضطر کے حکم میں ہے۔“

مغربی فلاسفہ بھی جبریت کے قائل ہیں۔ ہابز (Hobbes) کے نزدیک انسان اپنی فطرت اور طبعی داعیات کے ہاتھوں مجبور محض ہے۔ ڈیکارٹ (Descartes) جو نفس اور جسم یا روح و مادہ کی دوئی کا قائل ہے مادی دنیا میں جبر کی کار فرمائی کا قائل ہے اس کے نزدیک انسان اور تمام عالم محسوسات ایک مشین کی طرح کام کر رہا ہے اگرچہ اس کے ساتھ ہی وہ نفس میں کامل خود اختیاری و مختاری کی طاقت کا بھی اثبات کرتا ہے مگر اس

کے فکر کا منطقی نتیجہ جبر ہی ہے چنانچہ کارٹیزی مدرسہ فکر (CARTESIAN School of thought) کے دوسرے مفکرین خدا ہی کو ارادہ و حرکت کا حقیقی فاعل قرار دیتے ہیں۔ اسپانوزا (Spinoza) فلسفی کے نزدیک جبریت مسرت اور اطمینان قلب کا سرچشمہ ہے۔ لائبنز (Leibnitz) کے موندات (Monds) اگرچہ خود آزاد ہیں مگر ان میں توافق ازلی خدا کا پیدا کردہ ہے۔ اس لئے ان کا جھکاؤ بھی جبریت کی طرف ہے۔ لاک (locke) آزادی ارادہ کو بے معنی قرار دیتا ہے۔

شوپن ہار (Schopen Haure) جس ارادہ کو جمادات سے لے کر انسان میں کارفرما قرار دیتا ہے وہ ہرگز ایسا ارادہ نہیں ہے جس کو قدرت قرار دیا جاسکے۔ تاہم کانٹ (Kant) فسطے (Fischte) اور ہیگل (Hegel) جیسے فلاسفہ نے قدرت کی طرف میلان ظاہر کیا اسی طرح سقراط اور افلاطون نے آزادی ارادہ کی حمایت کی ہے۔ ارسطو نے اختیاری اور اضطراری افعال میں فرق بیان کر کے انسان کو ایک حد تک آزاد اور ایک حد تک مجبور قرار دیا ہے۔ مگر جہاں تک مابعد الطبعی نقطہ نظر ہے وہ جبریت کی تائید کرتا ہے اور فلاسفہ کا اختلاف جبریت اور قدرت کے اختلاف کے بارے میں نہیں بلکہ جبریت خالصہ اور جبریت متوسط کے اختلاف کی طرف راجع ہوتا ہے۔

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے ایک رسالہ بعنوان ”مسئلہ جبر و قدر“ تحریر کیا ہے جس میں اس مسئلہ کے تمام پہلوؤں کا احاطہ کیا ہے۔ وہ اس بارے میں مذہب وسط کے قائل نظر آتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ حقیقت ان دونوں کے درمیان ہے۔ ایک ہمہ گیر اسکیم ہے جو پوری قوت کے ساتھ زمین و آسمان میں کارفرما ہے کسی میں اتنادم و خم نہیں کہ اس اسکیم کے خلاف چل سکے یا اس پر اثر ڈال سکے۔ کائنات میں ماسوائے خدا تعالیٰ کی ذات کے کسی کو خود مختاری کے لئے قطعاً کوئی گنجائش نہیں ہے۔

مگر یہ خیال کرنا قرین انصاف نہیں کہ وہ طاقت جو ہمیں اس دنیا میں لائی ہے جس نے ہمیں علم، غور و فکر، ارادہ اور فیصلے کی قوتوں سے نوازا ہے جس نے ہمیں نیک و بد میں تمیز کرنے کی صلاحیت بخشی ہے اس قادر مطلق نے سب کچھ محض مذاق کے طور پر کیا ہے۔ ہمیں اس کائنات کے انتظام میں انتہا درجہ کی سنجیدگی نظر آتی ہے، مذاق اور کھیل اور تہمتسخر

کہیں نظر نہیں آتا لہذا حقیقت وہی ہے جو وجدانی طور پر ہم محسوس کرتے ہیں یعنی فی الواقع ہمیں اس دنیا میں ایک محدود پیمانہ پر کچھ اختیارات دیئے گئے ہیں اور ان اختیارات کے استعمال میں ہم مناسب حد تک آزاد بھی ہیں، یہ آزادی عطا کردہ ہے اس کی مقدار، حدود اور نوعیت کا تعین مشکل بلکہ ناممکن ہے اس لئے ہمیں اتنی آزادی دی گئی ہے جتنی آزادی کی اس اسکیم میں گنجائش ہے اور ہم اخلاقی طور پر اسی قدر ذمہ دار ہیں جس قدر آزادی ہمیں تفویض کی گئی ہے۔ یہ دونوں امور کہ ہم کس قدر آزاد ہیں اور ہم پر اپنے افعال کی ذمہ داری کتنی ہے ہمارے دائرہ علم سے باہر ہیں۔

امام زین العابدین رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے جواب سے جو انہوں نے حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے سوال پر دیا تھا ”نہ جبر ہے نہ اختیار، دونوں امر کے درمیان ایک امر ہے“ یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ درمیانہ راستہ ہی درست اور قابل عمل ہے۔

صوفیاء کرام کے مسلک کے مطابق حصہ اختیار کو اس طرح ثابت کیا سکتا ہے کہ ذرات کائنات میں سے ہر ذرہ میں اپنے تمام کمالات کے ساتھ خدا کا وجود ہے۔ یہ ظہور جزوی نہیں بلکہ ہر ذرہ میں کل کا ظہور ہوتا ہے کیونکہ خدا کا وجود بسیط حقیقی ہے، اس کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے اس لئے کہتے ہیں کہ ”ہر چیز میں ہر چیز ہے“ اور چونکہ اختیار بھی صفات و شیون باری تعالیٰ سے ایک صفت اور شان ہے پس یہ لازم آتا ہے کہ مظاہر کائنات کے ہر مظہر میں خصوصی طور پر انسان میں جو منصب خلافت سے مشرف ہے کچھ حصہ اختیار کا بھی متحقق ہو اور تکلیفات امر و نہی کی بنیاد اسی پر ہو۔

## مشاہیر تصوف

### فلوٹین (Plotinus) - 204 عیسوی

فلسفہ تصوف کو ایک نظم (Discipline) کے طور پر پیش کرنے کا سہرا فلوٹین پر ہے۔ تصوف کی تمام اساسی اصطلاحات اس کی ایجاد ہیں اسلامی تصوف کی آبیاری میں نو فلاطونی تصوف کا بہت بڑا حصہ ہے جسے نظر انداز کرنا تنگ نظری ہوگا۔

فلوٹین مصری کے تصوف کا اساسی خیال اشراقی وحدۃ الوجود ہے جس کے مطابق کائنات حیات الہی سے لبریز ہو کر چھلکنے کا نتیجہ ہے اور مقصد ہستی دوبارہ ذات باری تعالیٰ میں جذب ہونا ہے اور جذب ہونے کی منازل حسی ادراک، استدلال اور صوفیانہ وجدان ہے۔ وحدت الہیہ عددی وحدت نہیں۔ ذات باری تعالیٰ ہمارے فکر سے بالاتر ہے تمام صورتوں کا مصدر ہے مگر خود صورت سے عاری ہے۔ تمام عقل و فہم کا سرچشمہ ہے مگر خود عاقل ہستی نہیں ہے۔ وہ تمام اشیاء کی اصل، ان کا معیار اور ان کی غایت ہے مگر شے کے صحیح معنوں میں وہ کوئی شے نہیں۔ وہ ایک نالص فکر ہے جس سے ہر جوہری اور مادی فکر پیدا ہوتا ہے وہ ایک خاص نور ہے جس میں تمام اشیاء دکھائی دیتی ہیں وہ مبداء خیر و نیکی ہے مگر خود نیکی حسن و عقل رکھنے والی ذات نہیں خدا کو ادراک باطنی سے متصف کرنا اور ایک انفرادی ہستی بنا دینا اس کی تنقیض ہے۔ خدا شعور اور عدم شعور سے برتر اور ماوراء ہے۔ شعوری یا غیر شعوری کا تضاد اس کی ذات میں نہیں نہ انسانی معنوں میں اس میں ارادہ پایا جاتا ہے وہ آزاد ارادے سے بالاتر ہے۔ وہ جسمانی ہستیوں سے ارفع و اعلیٰ ہے

اس لئے کہ یہ ہستیاں خارجی قوت سے متحرک ہوتی ہیں چونکہ ہر صفت ذات کو محدود کرتی ہے لہذا یہ ذات صفات سے متصف نہیں کہلا سکتی خدا کی صفات واحد خیر، فکر خالص، ہستی بالفعل سب نا کافی ہیں خدا کی نسبت یہی کہا جا سکتا ہے کہ وہ ہر قیاس، ہر تصور، ہر بیان سے بالاتر ہے وہ وجود سے ماوراء ہے وہ اعلیٰ وارفع تجرید ہے اور ہم اس تک ماسوائے ایک مطلق اور انتہائی تجرید کے نہیں پہنچ سکتے۔ خدا تصورات سے بالاتر ہے۔ فکر میں یا الفاظ میں خدا کو تعین کرنا اس کو کھودینا ہے۔

نو فلاطونیت (Neo-Platonism) کا سنگ بنیاد تجلی (Emanation) کا تصور ہے۔ ذات احد سے بتدریج عقل، روح، اور روح انسانی اور مادے کا نزول (Descend) ہوتا ہے۔ تعمق و فکر کی بدولت روح انسانی مادے کے تصرف سے آزاد ہو کر دوبارہ اپنے مبداء حقیقی سے جا ملتی ہے اسے صعود (Ascent) کہتے ہیں۔ تصوف میں اس نظریے کو فصل و جذب یعنی ذات احد سے جدا ہو کر دوبارہ اس میں جذب ہونا کہتے ہیں۔

انسانی روح مادے کے تصرف سے نجات حاصل کرنے کے لئے مسلسل کش مکش کرتی ہے اور اپنے مبداء حقیقی کی طرف پرواز کرنے کے لئے بے قرار رہتی ہے اس بے قراری کو فلوٹین نے عشق کا نام دیا ہے جو بعد ازاں صوفیہ کے عشق حقیقی کی صورت میں نمودار ہوا۔ انسانی روح جب کل میں جذب ہو جائے تو اسے نشاط جاودا مل جاتی ہے۔ نظریہ تجلی کی وضاحت کرتے ہوئے فلوٹین نے آفتاب کی تمثیل سے کام لیا ہے، وہ کہتا ہے کہ ذات احد سے عقل و روح کا بہاؤ ایسے ہوتا ہے جیسے آفتاب سے نور چھلک پڑتا ہے لیکن جس طرح نور کے انعکاس سے سرچشمہ آفتاب متاثر نہیں ہوتا ایسے ہی عقل کے بہاؤ سے ذات احد اثر پذیر نہیں ہوتی۔ مادہ وہ تاریکی ہے جہاں آفتاب حقیقی کی شعاعیں نہیں پہنچ پاتیں۔ کائنات کی تمام اشیاء کا ہیولی یہی مادہ ہے روح اسے صورت عطا کرتی ہے۔

فلوٹین کا دعویٰ تھا کہ مراقبہ کی حالت میں کئی بار اسے روح کل میں جذب ہونے کا تجربہ ہوا لیکن از خود رنگی کی یہ کیفیت گریز پا ثابت ہوئی اور مادے کی کشش نے روح کو دوبارہ عالم سفلی میں کھینچ لیا۔ فلوٹین افلاطون کے فلسفہ سے متاثر ہے۔ افلاطون کے



اشراقی پہلو کو فلوپین نے اپنی فکر کا اساس بنایا اور اس پر مشرقی باطنیت اور سریت کا پیوند لگا کر فلسفہ نو فلاطونیت کی تشکیل کی فلوپین کے فکر کو اس کے شاگرد فریورس نے رسائل (Enneads) میں مرتب و مدون کیا۔ ان رسائل کے صوفیانہ اور ادبی نقطہ نظر سے بعض مقامات ایسے اعلیٰ و ارفع ہیں کہ بقول رسل ”ذوق جمال کے لحاظ سے دنیائے ادب پر صرف دانٹے (Dante) کی فردوس (Divine Comedy) کے کچھ حصے ہی فلوپین کی تحریروں کے مقابلے میں پیش کئے جاسکتے ہیں اور لطف یہ ہے کہ یہ بھی فلوپین سے ہی ماخوذ ہیں“

نو فلوطونیت کو ابن سینا اور ابن رشد نے پایہ تکمیل تک پہنچایا۔ مسلمان صوفیاء پر نو افلاطونی تصوف کے گہرے اثرات مرتسم ہوئے ہیں۔ جنید بغدادی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ شہاب الدین سہروردی اشراقی مقتول، شیخ اکبر ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ کے افکار تصوف فلوپین سے متاثر ہیں۔ بایزید بسطامی جو پہلے صاحب حال صوفی ہیں فنا فی اللہ کے مبلغ ہیں۔ جنید بغدادی نے فلوپین کی پیروی میں ذات احد کو حسن ازلی کہہ کر پکارا اور عشق حقیقی کو تصوف و سلوک کا لائمہ قرار دیا۔ علاج کا یہ خیال کہ انسانی روح میں روح کل جلوہ گر ہے فلوپین سے ماخوذ ہے۔ ابن عربی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا اللہ افلاطون کے خیر محض اور فلوپین کی ذات احد ایک ہی شے ہیں۔ عقل اول (Nous) اور حقیقت محمدیہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ترادفات ہیں رسائل اخوان الصفاء کی ترویج سے اسلامی دنیا فلوپین کے افکار سے متعارف اور متاثر ہوئی۔ مثنوی مولانا روم میں فصل و جذب کا نظریہ فلوپین کے تصوف کی ہی صدائے بازگشت ہے۔ صوفی شعرا کی پرسوز شاعری نے نو افلاطونی افکار کو اسلامی دنیا میں دور دور تک پھیلا دیا اس طرح فلوپین کا تصوف مسلمانوں کے فکر و احساس کا محور بنا۔

# شیخ اکبر ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ

(1165ء تا 1240ء)

شیخ اکبر کا اسم گرامی تاریخ علم و عرفان کا سب سے درخشندہ نام اور آپ کی تصنیفات علوم و اسرار الہی اور معارف و حقائق تصوف کا بحرناپید کنار ہیں۔ وحدت وجود ایک عرفانی مسئلہ ہے آپ ہی کی ذات سے منسوب ہے۔ اسرار و علوم جنہیں شیخ اکبر نے ظاہر فرمایا اسی قبیل کے ہیں جن کے بارے حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ مجھے رحمۃ العالمین نے دو قسم کے علوم عطا فرمائے ایک کو میں نے ظاہر کیا ہے اور اگر دوسرے کو ظاہر کروں تو یہ حلق کاٹ دیا جائے یہ علم لدنی ہے جسے ہر کوئی نہیں جان سکتا۔ شیخ اکبر نے جن اسرار و رموز کو بیان کیا ہے وہ اس قدر تجرید کا پہلو لئے ہوئے ہیں کہ صوفیاء و علماء کی رسائی وہاں تک نہیں ہو سکی انہوں نے یہ معارف غلبہ حال میں بیان نہیں کیئے بلکہ بقول شیخ اکبر وہ ان اظہارات پر مامور تھے۔

آپ کے کتب و رسائل کی تعداد بے شمار ہے ان میں تفسیر قرآن پاک بھی ہے۔ سب سے معروف کتب میں ان کی فصوص الحکم اور فتوحات مکیہ ہیں۔ فتوحات مکیہ میں فرماتے ہیں:

”فتوحات مکیہ کے ابواب کی ترتیب میرے اختیار اور میرے غور و فکر سے نہیں ہے بلکہ جو کچھ میں لکھتا ہوں وہ سب ایک الہامی فرشتہ کی زبان کے ذریعے اللہ مجھ سے لکھواتا ہے“

ابن رشد جیسے عظیم فلسفی نے ابن عربی سے شرف ملاقات کی خواہش کی جو پوری ہوئی۔ بقول ابن رشد کہ خدا کا شکر ہے کہ اس نے ایسا زمانہ پایا کہ ایک صاحب حال کو دیکھنے کا شرف حاصل ہوا۔ تاہم بقول ابن عربی ابن رشد غور و فکر کے اس مقام تک نہیں پہنچ سکا جہاں میں ہوں۔

ابن عربی سے منسوب ہے کہ انہوں نے خواب میں عرش الہی کی تجلی دیکھی عرش کے پائے نورانی تھے اور سایہ لامتناہی۔ امام شعرانی نے الکبریٰ اللاحمر میں جو فتوحات کی تلخیص ہے فرمایا ہے کہ انہوں نے خرفہ حضرت خضر کے ہاتھوں حجر اسود کے برابر کھڑے ہو کر پہنا تھا۔

آپ نہ صرف صوفی تھے بلکہ علم السان کے ماہر بھی تھے جو کہ ان کی شرح سے ثابت ہے۔ انہوں نے قاری کوقرات کے اصول بتلائے کہ ان کی کتاب ترجمان الاشواق میں اشعار کے متداول اور سامنے کے معنی مقصود نہیں بلکہ واردات الہی اور تنزلات روحانی کا بیان جو ظاہری معانی کے پیچھے چھپا ہوا ہے ان ابیات میں عارف ربانی نے انوار الہی اسرار روحانی اور علوم عقلی و شرعی سمجھائے تھے اور ان کی جانب اشارہ کیا گیا تھا۔ ان اسرار و معارف کو زبان تغزل و نشیب میں اس لئے بیان کیا گیا اور ان کے لئے عشقیہ زبان اس لئے استعمال کی گئی تھی کہ عام قاری کو ایسی عبارت اور تحریر زیادہ پسند تھی اور ایسی تعبیرات کی جانب ان کا رجحان اور میلان زیادہ ہوتا ہے عشقیہ زبان ہر خوش ذوق ادیب اور صاحب دل صوفی کی زبان ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ سب الفاظ استعارات و کنایات ہیں جو کہ اسرار و انوار الہی کی تمثیل اور نمائندگی کرنے والے ہیں تاکہ چھپے ہوئے حقائق ظاہر ہو جائیں۔

شیخ اکبر رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کو علم انوار کے ساتھ ساتھ علم اسرار بھی عطا کیا گیا تھا انہیں جب مکاشفہ کے ذریعے کسی سر بستہ راز سے آگہی ہو جاتی ہے تو وہ اس کی دلیل علوم انوار یعنی علوم شرعیہ میں تلاش کرتے ہیں اور مکاشفہ کو نصوص سے مدلل کر لیتے ہیں۔ اکثر

مشاہدات و مکاشفات علوم اسرار سے ہیں جن کا تعلق کتابوں سے نہیں قلب سے ہے۔ ان مکاشفات اور مشاہدات کو بیان کرنے کے لئے ان کے پاس قوت بیانیہ بھی موجود ہے تاہم ان کیفیات کو الفاظ کا جامہ نہیں پہنایا جاسکتا جو محض زوق و وجدان سے تعلق رکھتی ہیں۔

شیخ اکبر کی تحریر تصوف کا بحر بیکنار ہیں، درنایاب ہے فتوحات مکیہ اور فصوص الحکم صدیوں سے ارباب بصیرت کی نگاہوں کا مرکز ہے جو اس کی تعبیرات اور توضیحات میں مستغرق ہیں فتوحات مکیہ شیخ کے نظریات کی حامل کتاب ہے جس میں دینی اور علمی مباحث کو اچھوتے انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ پوری کتاب متصوفانہ نظریات کی حامل ہے اس میں علم تصوف کے بنیادی حقائق اور مباحث پر شرح و بسط کے ساتھ بحث کی گئی ہے فتوحات مکیہ بے شمار ابواب و فصول پر مشتمل کتاب ہے۔ فصل اول علم تصوف کے اساسی مباحث و معارف کا احاطہ کئے ہوئے ہے اس میں روح کی ماہیت کے بیان سے، روح کی منازل اور اجساد کی تخلیق و تشکیل کے بارے بحث ہے۔ کائنات و رب کائنات کے بارے وقف ہے جن سے مخلوق و خالق کے روابط کے ادراک کی تفہیم ہوتی ہے۔ فصل دوم اعمال باطنیہ اور انسانی قلب نظر پر ان کے اثرات کی اہمیت کے بیان کے لئے مخصوص ہے۔ خصائص حسنہ اور شمائل ذات کے ہر پہلو کو اس میں شامل کیا گیا ہے یہ فصل جوہر انسانیت کے لئے دستور العمل کا درجہ رکھتی ہے فصل سوم میں احوال کا ذکر ہے اس میں ذات کے احوال اور ان پر مرتب ہونے والے اثرات کا تذکرہ ہے۔ فصل چہارم میں منازل حقیقت الحقائق جاری و ساری ہے۔ فصل پنجم میں منازل کی وضاحت ہے یہ احوال ذات کے مقامات ہیں جہاں اوصاف صورت ظاہرہ میں متشکل ہوتے ہیں آخری فصل میں مقامات کا تذکرہ ہے سالک راہ حقیقت کے مقامات اس کی صلاحیت کے حوالے سے تعین ہوئے ہیں اور آخر کار وہ اس ارفع ترین مقام کو محسوس کرنے لگتا ہے جو مقام محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہے جو مطلوب و مقصود کائنات ہے۔

فصول کی ترتیب میں نزولی نقطہ نظر کا لحاظ رکھا گیا ہے کہ حقیقت مطلقہ جو ماورائے فہم و ادراک اور وجدان ہے کی مظہریت کس طرح قدم قدم وجود کے قریب آتی جاتی ہے اور پھر کس طرح وجود ممکن ان واجب حقیقتوں سے بلند تر ہو کر ارفع ترین مقام حاصل کر

لیتا ہے فتوحات مکیہ کے معارف انسان کے ہر پہلو کا احاطہ کئے ہوئے ہیں مادی وجود لاہوتی مظہر اور حقائق اشیاء کی معرفت اور اس کے ہر ممکن تعین کی معرفت وغیرہ۔ شیخ اکبر رحمۃ اللہ علیہ کی نظر تصوفانہ مباحث پر ہے ان کا طریق اخذ ہے ذاتی تجربات اور مشاہدات میں ان کی روحانی پرواز اور ان کی ذات کی جھلک نمایاں ہے۔ شیخ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ اپنے سفر روحانی میں طائر لاهوت کی طرح سرگرم پرواز ہیں اور بعض وقت وہ اس پرواز میں اسقدر دور نکل جاتے ہیں کہ مادیت گزیدہ ذہن اسے نقطہ موہوم سمجھنے لگتا ہے یہ کوتاہ بینی ہے اس سے طائر ملکوت کی پرواز تو متاثر نہیں ہوتی۔

فتوحات مکیہ کو متشرقین (Orientalists) نے اپنے مخصوص تنگ نظرانہ انداز سے جانچنے کی سعی کی ہے۔ اور اسے تمثیل (Allegory) قرار دیتے ہیں جس طرح کہ دانٹے کا الہامی طریقہ ہے حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ شیخ اکبر کی سیر روحانی تمثیلاتی نہیں یہ وجدان کا سفر ہے جس میں باطنی قوتیں ہم ارکاب ہیں اور یہ سفر قرآن اور حدیث کے سایوں میں کیا گیا ہے۔ ”الکلمۃ“ کے مفہیم اور مراد میں ان کا فکر قرآن کی تعلیمات کا محتاج ہے اور کہیں بھی غلط استنباط نے واجب الوجود کے حضور غلط روش اختیار نہیں کی شیخ اکبر کا انسان کامل فوق البشر نہیں آپ اسے حقیقت الحقائق یا حقیقت محمدیہ قرار دیتے ہیں اس طرح یہ فوق بشر خیر البشر کا روپ دھار لیتا ہے۔

شیخ کے تصوف کے مبادیات درج ذیل ہیں:

- 1- وجود بالذات حق تعالیٰ میں منحصر ہے ممکن کا وجود بالعرض ہے۔
- 2- وجود عین ذات حق ہے۔ حق تعالیٰ کے سوا جتنے وجود ہیں سب انتزاعی ہیں اور ان کا وجود مستقل تو کجا انضمامی ہے۔
- 3- اسمائے الہیہ نیز ممکنات لائیں اور لا غیر ہیں۔
- 4- اعیان ثابتہ غیر مخلوق ہیں۔ اعیان ثابتہ و حقائق اشیاء ظہورات اسمائے الہی کے امکانات ہیں جن کو وجود خارجی کی بوتک نہیں پہنچی۔
- 5- کن سے پہلے مراتب داخلی والہی ہیں اور کن کے بعد مراتب خارجی و مخلوقات ہیں۔
- 6- اعیان ثابتہ، مخلوقات، حقائق کونیہ پر اسماء و صفات الہی کی تجلی ہوتی ہے۔

- 7- حقیقت کلی پر تجلی کلی اور حقیقت جزئی پر تجلی جزئی ہوتی ہے۔
- 8- اعیان و حقائق کے بارے سوال نہیں کیا جاسکتا کہ وہ ایسے کیوں ہیں۔
- 9- وجود مطلق خیر مطلق ہے اور عدم محض شر محض ہے۔ وجود اضافی کے ساتھ عدم اضافی لگا رہتا ہے لہذا اس سے کچھ خیر اور کچھ شر ظاہر ہوتا رہتا ہے۔
- 10- مرکب اگر چہ اعتباری ہے مگر اس کی بھی ایک حقیقت ہوتی ہے اس کے لوازم و آثار ہوتے ہیں۔
- 11- علم معلوم کا تابع ہے۔
- 12- عدم وجود نہیں اور نہ وجود عدم ہے۔
- 13- وجود علمی کو ثبوت اور وجود خارجی کو وجود کہتے ہیں۔
- 14- عین ثابۃ کی استعداد کلی کے مطابق عین خارجی کے استعدادات پیدا ہوتے ہیں۔
- 15- ظہورات و تعلقات کے حدوث سے اصل شے کا حدوث لازم نہیں آتا۔
- 16- شے کے دو تعینات ہیں ایک تعین ذاتی، ذات کے لحاظ سے جو کبھی نہیں بدلتا۔ دوئم تعین وصفی جو اوصاف کی بنا پر بدلتا رہتا ہے اس تعین کے بدلنے سے ذات کی جزئییت و تشخص پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

# مولانا نورالدین عبدالرحمن جامیؒ

(817-898 ہجری)

عبدالرحمن جامی رحمۃ اللہ علیہ افغانستان کے صوبہ ہرات کے علاقہ جام کے رہنے والے تھے۔ ان کی بے شمار تصانیف ہیں جن میں کلیات جامی تحفۃ الاحرار لیلیٰ مجنوں، خرد نامہ سکندری، نقد النصوص، لوائح جامی، شواہد نبوت، اشعۃ اللمعات جو عراقی کی کتاب لمحات کی شرح ہے، لوامع، توضیح احادیث اور الرعین جامی ہیں۔

لوائح جامی حقائق و معارف ذات باری تعالیٰ پر ایک مختصر مقالہ ہے لیکن حقیقت میں ایک بحر بیکراں ہے۔ اگرچہ معانی نہایت دقیق اور مطالب عمیق ہیں مگر الفاظ مختصر اور جامع ہیں معنوی طور پر لوائح جامی ایسا ارفع ترین کتاب ہے کہ ہر زمانے میں اولیائے کرام اور مشائخ عظام کے زیر مطالعہ رہی اس کتاب نے اہل تصوف و طریقت کے لئے ایک درسی نصابی حیثیت اختیار کر لی ہے۔ اس کتاب کا موضوع تنزلات ستہ کا بیان ہے اور یہ وہ موضوع ہے جو تمام علوم و فنون کی اصل اور غرض و غایت ہے کیونکہ جہاں باقی علوم و فنون کائنات کے اسرار رموز بیان کرتے ہیں تنزلات ستہ میں خالق کائنات کی ذات و صفات کے حقائق و معارف بیان کئے گئے ہیں۔ علم ذات و صفات الہیہ کے بغیر مقصد حیات کا تصور نہیں ہو سکتا۔ اس کتاب کے بارے راقم الحروف نے باب تنزلات میں وضاحت کی ہے۔

# شہاب الدین سہروردی مقتولؒ

(550-586 ہجری)

آپ کی جائے پیدائش سہرورد ہے جو صوبہ خوزستان میں ہے۔ اسلامی تصوف میں اشراقی فلسفہ و تصوف کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ شیخ مقتول یا شیخ الاشراق کے نزدیک عقل کو تعاون کی ضرورت پڑتی ہے اور یہ تعاون ذوق فراہم کرتا ہے ذوق ایک سریانی ادراک ہے جس کے ذریعے اشیاء کے جوہر کی شناسائی ہو سکتی ہے اس تعاون کی بدولت روح کو علم حاصل ہوگا اور ارتباتیت (Skepticism) کا خاتمہ ہوگا ان کے فلسفہ تصوف کو وجودیت، کونیات اور نفسیات میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

(الف) وجودیت کے سلسلہ میں وضاحت یوں ہے کہ سورۃ النور میں خدائے باری کو نور علیٰ نور کہا گیا ہے شیخ مقتول نور مطلق کو نور قاہر سے منسوب کرتے ہیں نور مطلق کی اساسی خصوصیت ابدی تنویر ہے کوئی شے نور سے زیادہ مرئی نہیں ہے اور تناظر کے لئے کسی قسم کی تعریف درکار نہیں ہے نور کا جوہر خاص اس کا مظہر ہے۔ نور اول کا وجود کسی اور شے کا مرہون منت نہیں اور اس کا وجود خود اس کی اپنی ذات ہے اس کے علاوہ جو کچھ بھی ہے وہ ممکن حادث ہے۔

نور اور تاریکی ایک دوسرے کی ضد نہیں ہیں بلکہ ان کا باہمی تطابق وجود اور عدم



وجود کا ہے۔ نور اول منبع حرکت ہے لیکن یہ حرکت نقل مکانی پر مبنی نہیں بلکہ اسے تنویر سے عشق ہے اور یہ صورت اس کا ایک اساسی جوہر ہے اس طرح کائنات حرکت میں آ جاتی ہے اور اس نور کی شعائیں وجود میں جذب ہو جاتی ہیں اس نور سے لاتعداد اور لامحدود تنویری عوامل ظہور پذیر ہوتے ہیں جس قدر یہ انارات تابناک ہوں گے اسی قدر یہ دوسرے انارات کے ذرائع ہوں گے۔ یہ تمام تر انارات وساطت کے ذرائع ہیں۔ یعنی دینیاتی اصطلاح میں ملائک ہیں۔

وجود کی لامحدود اجناس، اقسام اور انواع اپنی حیات، وجود اور نشوونما کے لئے اس نور مطلق کی مرہون منت ہیں۔ نور مطلق کے ممکنات کی تعداد لامحدود ہے اور یہ کائنات اپنی تمام بقلمونی کے ساتھ لامحدود دیت کا ایک جزوی مظہر ہے۔ انسان کا محدود ادراک نور مطلق کے ان لامحدود تصورات کا احاطہ کرنے سے قاصر ہے جن کے مطابق نور مطلق کی دو اقسام ایک دوسرے سے ممیز کی جاسکتی ہیں ایک قسم تو تجریدی نور اور دوسری عرضی ہے۔ تجریدی نور انفرادی اور کائناتی خرد میں نمایاں ہے اور اس کی اپنی کوئی ہیئت نہیں اور وہ ماسوا اپنے کسی اور شے کا جوہر نہیں بن سکتا۔ یہ جوہر خالص ہے۔

اس سے مختلف اجسام وجود میں آتے ہیں یہ اجسام جزوی طور پر شعوری یا خود شعوری ہوتے ہیں اور ایک دوسرے سے تنویر کی شدت کے اعتبار ممیز و ممتاز کئے جاسکتے ہیں اس تنویر کی شدت کا انحصار اس امر پر ہے کہ وہ اپنے وجود کے اصل منبع سے کس قدر فاصلے پر ہے۔ انفرادی خرد یا روح نور مطلق کی ایک مبہم سی نقل ہے۔ تجریدی نور کا اپنی ذات کے بارے میں علم خود اپنی ذات میں مضمر ہے اور اسے اپنے وجود سے شناسائی کے لئے کسی لا الگیو (non-Ego) کی ضرورت نہیں شعور یا خود علمی تجریدی نور کا اصل جوہر ہے۔

تجریدی نور کے برعکس عرضی نور کا خاصہ یہ ہے کہ وہ صورت پذیر ہے اور اپنی ذات کے سوا کسی اور شے کا وصف بھی بن سکتا ہے۔ اس نور کی مثالیں ستاروں کی ضوا اور دوسرے اجسام کا تناظر یا نظارہ ہے۔ عرض نور حسی نور ہے۔ یہ تجریدی نور کا عکس ہے اس نور میں اصل منبع سے فاصلے کی وجہ سے تنویر میں کمی ہو گئی ہے یا اس نے اپنے منبع کے بنیادی جوہر کو کھود یا ہے۔ تجریدی اور عرض نور کا اہم تعلق علت و معلول کا ہے۔ شیخ مقتول اشاعرہ

کے اس نظریہ سے اتفاق کرتے ہیں کہ ارسطو کے مادہ اولیٰ کا کوئی وجود نہیں۔ تیرگی نور کی نفی ہے اور تنویر کا مقصد تاریکی کو منور کرنا ہے ان کو اشاعرہ کے تمام مقولات ماسوائے جوہر اور کوائف سے اتفاق ہے۔ اشاعرہ کے علمیاتی نظریہ پر تنقید کرتے ہوئے شیخ فرماتے ہیں کہ علم انسانی میں ایک عنصر فعال ہے اس کا تعلق علمی معروض سے انفعالی نہیں ہوتا انفرادی روح بذات خود ایک تنویر ہے اور اس طرح وہ علمی معروض کو منور کرتی ہے شیخ کے نزدیک کائنات میں ایک عظیم تنویری عمل کارفرما ہے۔ یہ تنویری عمل ان قوانین کے تابع ہے جو ہم پر منکشف نہیں۔ تصور کے طبقات کی کوئی حد نہیں اور ہماری رسائی چند ایک تک ہو سکتی ہے۔ علامہ اقبال کے نزدیک شیخ مقتول کا فلسفہ موجودہ دور کے انسان دوست فلسفہ کے نظریہ سے مماثل ہے۔

### (ب) کونیا ت:

اشراقی فلسفہ میں جو کچھ غیر نور ہے وہ مادہ مطلق ہے یہ نور کی شہادت کی دوسری صورت ہے نہ کہ ایک غیر منحصر اصول۔

غیر نوری تنویر (non-light) دو اقسام پر محیط ہے ایک قسم ابدی ہے اس کی مثالیں خرد افلاک کی اجسام کی ارواح افلاک مفرد عناصر زمان حرکت وغیرہ ہیں دوسری قسم معلول ہے اس کی مثال مختلف عناصر کے مرکبات ہیں۔ افلاک کی حرکت ازلی ہے اور اس کائنات کے مختلف ادوار وجود میں آتے ہیں۔ یہ حرکت افلاک کی روح کی آرزو کی عکاسی کرتی ہے۔

حرکت زمان کا ایک مظہر ہے زمان کے عناصر کا تجمع مستخرج ہونے کے بعد حرکت بن جاتا ہے۔ ماضی حال اور مستقبل کی تفریق صرف سہولت کی خاطر اختیار کی گئی ہے ورنہ زمان کے وظائف سے انہیں کوئی سروکار نہیں۔ زمان کی ابتداء کا تصور بھی ناممکن ہے کیونکہ اس مفروضے کا تعلق بھی زمان کے کسی نقطے ہی سے ہے وقت اور حرکت دونوں ابدی ہیں۔

علامہ اقبال رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ شیخ مقتول کے کونیاتی نظریے کی وضاحت کرتے ہوئے یہ فرماتے ہیں کہ جو فلاسفہ کائنات کو فانی قرار دیتے ہیں، مکمل استقرار کے امکان

پر تکیہ کرتے ہیں۔ یہ کہنا کہ تمام تر حرکت زمان ایک خاص ساعت میں وجود میں آئی غلط ہوگا۔

## (ج) نفسیات:

تجربیدی نور کا بہترین مقام انسان ہے۔ سوال یہ ہے کہ انفرادی تجربیدی نور جس کو ہم روح کہتے ہیں اپنے طبعی ایتلاف سے قبل موجود تھی یا نہیں؟ شیخ مقتول کہتے ہیں کہ انفرادی تجربیدی انارات کا قبل وجود نا قابل تسلیم ہے۔ وحدت اور کثرت کے اقوال کا اطلاق تجربیدی نور پر نہیں ہو سکتا چونکہ وہ اپنے جوہر خاص کی بناء پر نہ واحد ہے نہ کثیر اگرچہ مادی ایتلاف کے باعث اور تنویری عمل کے مختلف درجات کی وجہ سے اس کا مظہر تکثر کا معلوم ہوتا ہے۔ تجربیدی نور اور روح و جسم کا باہمی اتحاد عشق کا مرہون منت ہے۔ دماغ میں جو قوت ہے وہ تجربیدی نور ہے جو انسان کا جوہر اصل ہے۔ علامہ اقبالؒ کی نظر میں شیخ مقتول کا نظریہ خرد کی نفسیات میں سب سے عظیم کارنامہ ہے ارسطو کے مطابق تناظر کے عمل میں معروضات کی تمثال آنکھ میں سما جاتی ہے یہ نظریہ مستحکم نہیں کیونکہ بڑی اشیاء کی تمثال اتنی مختصر سی جگہ میں نہیں سموائی جاسکتی۔ شیخ مقتولؒ کے مطابق یہ ارتسامات تنویری عمل کے ذریعے عمل پیرا ہوتے ہیں اور ذہن اشیاء کا تناظر اس تنویر کی بدولت کرتا ہے۔

جب معروض اور ادراک کے درمیان پردہ نہیں رہا اور دماغ ادراک کی عمل کے لئے تیار ہے تو تناظر کا عمل لازمی طور پر وجود پذیر ہوگا تمام تناظر تنویر ہے اور ہم ذات باری کی ذات میں اشیاء کا نظارہ کرتے ہیں برکلی (Berkeley) نے انسان میں تناظری درک (Sense Perception) کی اضافیت کے اصول بیان کئے اور ثابت کیا کہ تمام تمثیلات کی اساس اور ان کا منبع ذات خداوندی ہے، یہی نظریہ شیخ مقتول رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا ہے۔

لمحساس و ادراک کے علاوہ حصول علم کا ایک ذریعہ ذوق کا ہے۔ یہ ایک داخلی سریانی درک ہے جو غیر دنیاوی (Non-Temporal) اور غیر مکانی (Non-Spatial) سطحوں کو بے نقاب کرتا ہے ایک متحرک وجود کی بناء پر جو قوتیں انسان کی تحویل میں ہیں ان میں:

(1) عقل یا ملکوتی روح

(2) زندگی پذیر روح اور

(3) روح حیوانی

اول الذکر روح فہم و دانش کے طرف لے جاتی ہے مزید امکانی اعتبار سے یہ عالم سب سے ارفع و بہتر ہے۔ روحانی ارتقاء کی مختلف منازل عشق کی شدت کی مانند بے پایاں ہیں اس کے پانچ درجات ہیں۔ ایک درجہ انانیت کا ہے۔ اس درجہ میں انفرادی شخص زیادہ نمایاں ہوتا ہے۔ دوسرا درجہ اپنے من میں ڈوب جانے کا ہے اور خارجی کائنات کی فراموشی کا ہے۔ تیسری منزل خود فراموشی کی ہے۔ چوتھا درجہ ”من“ سے ”تو“ تک کی رسائی کا ہے یہ انا کا انکار اور ذات باری تعالیٰ کا اقرار ہے اور اسی ذات کے سامنے سر تسلیم خم کرنے کا درجہ ہے آخری اور پانچویں منزل من و تو سے مبرا ہونے کی ہے گویا جستجوئے حق بار آور ہوئی۔ یہ درجہ سب سے زیادہ ارفع ہے اور کائناتی شعور کی آخری منزل ہے۔

ہر طبقے کا حصول ایک شدید تنویری عمل کے تابع ہے موت سے یہ ارتقائی منزل ختم نہیں ہوتی ارواح روح کائنات کے تابع نہیں ہیں بلکہ اس تنویری عمل کی شدت کے عدم شدت یا کم شدت کی وجہ سے مختلف طبقات پر مشتمل ہیں۔ شیخ مقتول اس اعتبار سے لاٹینیز کے (Identity of Indiscernibles) کے نظریہ کے پیشرو ہیں یعنی ایک روح دوسری روح سے قطعاً مماثل نہیں۔

شیخ مقتول کا نظریہ ہے کہ یہ عالم ادواری ہے یعنی یہ کہ تاریخ اپنے آپ کو دہراتی رہتی ہے اسٹائکی (Stoic) ہے۔

شیخ مقتول کا رسالہ صفیہ سمرغ خالصتاً متصوفانہ رسالہ ہے۔ صفیہ سمرغ کی طرف اشارے سے یہ بات نمایاں کرنا مقصود ہے کہ تصوف کا مسلک ہر ایک کے بس کا روگ نہیں ہے اور یہ سلوک ریاضت طلب ہے شیخ مقتول کے رسالہ میں صوفی کے مترادف ہے وہ ایک ایسا صوفی ہے جس نے طریقت کے تمام مقامات طے کر لئے ہیں اور فنا فی الحق تک اس کی رسائی ہو چکی ہے۔

# شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی کا بی

(1034-975 ہجری)

سید ابوالاعلیٰ مودودی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ اپنی تصنیف تجدید احیائے دین میں فرماتے ہیں کہ پیران طریقت کے ہاتھوں اشراقیت، رواقیت (Stoicism) مانویت اور ویدانت کی آمیزش سے ایک عجیب قسم کا فلسفیانہ تصوف پیدا ہو گیا تھا جس کے تحت حدود حلال و حرام رخصت احکام دین عملاً منسوخ اور ہوائے نفس کے ہاتھ میں کلی اختیارات تھے۔ ہندوستان میں اگرچہ بہت سے حق پرست علماء اور صوفیاء کرام اس وقت موجود تھے مگر ان سب کے درمیان شیخ احمدؒ واحد شخصیت تھے جنہوں نے وقت کے فتنوں کی اصلاح کی اور شریعت محمدیؐ کے نفاذ کے لئے اٹھے۔ دین الہی اپنی تمام تر بدعتوں کے ساتھ اپنی موت مر گیا شیخ احمدؒ نے تصوف کے چشمہ صافی کو ان آلائشوں سے جو فلسفیانہ اور راہبانہ گمراہیوں سے اس میں سرایت کر گئی تھیں پاک کر کے اصلی و حقیقی تصوف پیش کیا۔ اس سلسلہ میں ان کی تصنیف مکتوبات امام ربانیؒ ایک گرانقدر تصنیف ہے اس تصنیف کے اصل متون کی تلخیص پیش کی جاتی ہے۔

1- مسئلہ وحدت وجود کے بارے ان کا مکتوب شیخ عبدالعزیز جو نیپوری کی طرف

ہے۔ آپ نے تحریر فرمایا:

”اللہ تعالیٰ کی حمد ہے کہ جس نے امکان کو وجوب کا آئینہ اور عدم کو وجود کا مظہر بنایا۔ وجوب وجود اگرچہ حق تعالیٰ کے کمال کی دو صفات ہیں لیکن حق تعالیٰ تمام صفات، شیون و اعتبارات اور ظہور و بطون اور بروز و کمون اور تمام تجلیات و ظہورات اور تمام مشاہدات و مکاشفات اور تمام محسوس و معقول اور تمام موہوم و متخیل سے وراء الوراء ثم وراء الوراء ہے۔ اس ذات پاک نے اپنی تعریف آپ ہی کی ہے اور اپنی حمد خود ہی بیان کی ہے وہ ذات خود ہی حامد اور خود ہی محمود ہے۔

شیخ ایک اور مکتوب میں رقمطراز ہیں:

”وجود ہر خیر و کمال کا مبداء اور عدم ہر نقص و شرارت کا منشاء ہے وجود باری تعالیٰ کے لئے ثابت ہے اعدم ممکن کا نصیب ہے تاکہ تمام خیر و کمال خدا کی طرف عائد ہو اور تمام شر و نقص ممکن کی طرف راجع ہو۔ ممکن کیلئے وجود ثابت کرنا اور خیر و کمال کو اس کی طرف راجع کرنا گویا خدا کے ملک و ملک میں اس کو شریک بنانا ہے۔ اس طرح ممکن کو واجب تعالیٰ کا عین کہنا اور ممکن کے صفات و افعال کو حق تعالیٰ کی صفات و افعال کا عین بنانا بڑی بے ادبی اور حق تعالیٰ کے اسماء و صفات میں الحاد و شرک ہے“

علماء ظاہر نے ممکن کے لئے وجود ثابت کیا ہے اور واجب تعالیٰ کے وجود اور ممکن کے وجود کو وجود کے افراد مطلق سے سمجھا ہے یعنی واجب تعالیٰ کے وجود کو اولیٰ و اقدم کہا ہے حالانکہ یہ بات ممکن کو واجب تعالیٰ کے ساتھ ان کمالات و فضائل میں جو وجود سے پیدا ہوتے ہیں شریک بنانے کا باعث ہے۔ اگر علماء ظاہر اس دقیقہ سے واقف ہوتے تو ہرگز ممکن کے لئے وجود ثابت نہ کرتے اور خیر و کمال جو اس بارگاہ کے ساتھ مخصوص ہے وجود کے اختصاص کے اعتبار سے ممکن کے لئے ثابت نہ کرتے۔ اکثر صوفیاء کرام نے ممکن کو واجب تعالیٰ کا عین گردانا ہے اور اس کی صفات و افعال کو حق تعالیٰ کی صفات و افعال کا عین خیال کیا ہے۔

پہلے شیخ اکبر ابن عربیؒ جو کہ متاخرین صوفیاء کرام کے امام ہیں کا اس بارے جو مذہب ہے وہ بیان کیا جاتا ہے اور بعد ازاں جو کچھ کشف میں آیا تحریر کیا جائے گا تاکہ دونوں مذاہب کے درمیان پورے طور پر فرق ظاہر ہو جائے اور ایک دوسرے کے ساتھ ملے جلے نہ رہیں۔ ابن عربیؒ اور ان کے تابعین فرماتے ہیں کہ حق تعالیٰ کے اسماء و صفات حق تعالیٰ کی عین ذات ہیں اور نیز ایک دوسرے کے عین ہیں اور یہ کہ اس مقام میں تعدد و تکثر کا کوئی نام و نشان نہیں ہے اور نہ ہی کسی قسم کا کما تمنا نزوتبائین ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ ان اسماء و صفات اور شیون و اعتبارات نے علم میں اجمالی اور تفصیلی طور پر تمنا نزوتبائین پیدا کیا ہے۔ اگر تمیز اجمالی ہے تو اس کو تعین اول سے تعبیر کرتے ہیں اگر تفصیلی ہے تو اس کو تعین ثانی کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

تعین اول کو وحدت کہتے ہیں اور اسی کو حقیقت محمدیؐ جانتے ہیں اور تعین ثانی کو واحدیت کہتے ہیں اور اس کو تمام ممکنات کے حقائق سمجھتے ہیں اور حقائق ممکنات کو اعیان ثابتہ جانتے ہیں۔ جنہوں نے وجود خارجی کی بونہیں پائی اور یہ کہ خارج میں احدیت مجردہ کے سوا کچھ موجود نہیں ہے یہ کثرت جو دکھائی دیتی ہے ان اعیان ثابتہ کا عکس ہے جو ظاہر وجود کے آئینہ میں جس کے سوا خارج میں کچھ موجود نہیں منعکس ہوا ہے اور وجود تخیلی پیدا کیا ہے جس طرح کہ آئینہ میں کسی فرد کی صورت منعکس ہو کر آئینہ میں وجود تخیلی پیدا کرے اس عکس کا وجود خیال کے سوا کچھ ثابت نہیں اور نہ ہی آئینے میں کسی شے نے حلول کیا ہے اور نہ ہی اس آئینے پر کوئی شے منقش ہوئی ہے اور اگر کچھ منقش ہے تو تخیل میں ہے جو صرف آئینہ میں وہی طور پر ظاہر ہے یہ تخیل اور متوہم عکس چونکہ صفت خداوندی ہونے کے باعث بڑا استحکام اور اثبات رکھتا ہے اس لئے وہم و تخیل کے اٹھنے سے اٹھ نہیں سکتا اور ثواب و عذاب ابدی اس پر مرتب ہے کہ کثرت جو خارج میں نمودار ہے تین اقسام میں منقسم ہے۔

قسم اول تعین روحی ہے اور قسم دوم تعین مثالی اور قسم سوم جسدی ہے جو عالم شہادت و ظواہر سے متعلق ہے۔ ان ہر سہ تعینات کو تعینات خارجیہ کہا جاتا ہے اور مرتبہ امکان میں ثابت کیا جاتا ہے۔ تنزلات خمسہ بھی انہیں تعینات پنجگانہ سے مراد ہے ان تنزلات خمسہ کو حضرات خمس بھی کہتے ہیں چونکہ باری تعالیٰ کی ذات اور اس کے اسماء و صفات کے سوا

جو عین ذات ہیں ان کے نزدیک خارج کا علم ثابت نہیں ہوا اور انہوں نے صور علمیہ کا اس صورت کا عین گردانا ہے۔ نہ اس کا شبہ و مثال اور ایسے ہی اعیان ثابتہ کی صورت منعکسہ کو جو ظاہر وجود کے آئینہ میں نمودار ہوئی ہے ان اعیان کا عین تصور کیا ہے نہ اس کی شبہ و مانند اس لئے اتحاد کا حکم کیا ہے اور ہمہ اوست کہا ہے۔

یہ ہے ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کا بیان مسئلہ وحدت وجود میں اجمالی طور پر اور یہی وہ علوم ہیں جن کو ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ خاتم الولاہیت کے ساتھ مخصوص جانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ خاتم النبوة ان علوم کو خاتم الولاہیت سے اخذ کرتا ہے اور جن کی توجیہ و تعبیر میں نصوص کے شارحین بڑے تکلفات کرتے ہیں۔

ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ سے قبل اس گروہ میں سے کسی فرد نے ان علوم و اسرار کے بارے میں بیان نہیں کیا اگرچہ توحید و اتحاد کی باتیں سکر کے غلبوں میں ان سے ظاہر ہوئی ہیں اور ”انا الحق“ کہا ہے لیکن اتحاد کی وجہ اور توحید کا موجب کسی نے معلوم نہیں کیا۔ اس لئے ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ ہی اس گروہ میں سے متقدمین کی برہان اور متاخرین کی حجت ہیں لیکن ابھی اس مسئلہ میں بہت سے وقائق پوشیدہ رہ گئے ہیں اور اس بارے کئی قسم کے پوشیدہ اسرار ظاہر نہیں ہوئے۔

واجب الوجود جل شانہ کے صفات ثمانیہ جو اہل حق کے نزدیک خارج میں موجود ہیں حق تعالیٰ کی ذات سے خارج میں متمیز ہیں۔ وہ تمیز جو ہمارے فہم و ادراک میں آسکے اس جناب پاک میں مسلوب ہے کیونکہ تحلیل و ترکیب کا اس بارگاہ عالیہ میں دخل نہیں اور حال و محل ہونے کی وہاں گنجائش نہیں غرضیکہ جو ممکن کے صفات و اعراض ہیں اس جناب پاک سے مسلوب ہیں۔ ذات و صفات و افعال میں کوئی بھی اس کی مانند نہیں اس بے کیفی وسعت کے باوجود حق تعالیٰ کے اسماء و صفات نے خانہ علم میں بھی تفصیل و تمیز پیدا کی ہے اور منعکس ہوئے ہیں اور ہر صفت متمیزہ کے لئے مرتبہ علم میں ایک مقابل اور نقیض موجود ہے مثلاً مرتبہ علم میں صفت علم کا مقابل اور نقیض عدم علم ہے جسے جہل سے تعبیر کیا جاتا ہے اور صنعت و قدرت کے مقابل عجز ہے جسے عدم قدرت کہتے ہیں۔ ان عدمات متقابلہ نے بھی حق تعالیٰ کے علم میں تفصیل و تمیز پیدا کی ہے اور اپنے متقابلہ اسماء و صفات کے آئینے اور ان کے عکس کے مظہر بن گئے ہیں۔



امام ربانی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وہ عدما ت بمعہ اسماء و صفات کے عکسوں کے حقائق ممکنات ہیں۔ ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ممکنات کے حقائق وہ اسماء و صفات ہیں جو مرتبہ علم میں ایک دوسرے سے متمیز ہیں اور امام ربانی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ممکنات کے حقائق وہ عدما ت ہیں جو اسماء و صفات کی نقیضین ہیں بمعہ اسماء و صفات کے عکسوں جو خانہ علم میں ان عدما ت کے آئینوں میں ظاہر ہوئے ہیں اور ایک دوسرے سے باہم مل گئے ہیں۔

قادر مطلق نے جب چاہا کہ ان ماہیات میں سے کسی ماہیت کو وجود ظلی کے ساتھ جو حضرت وجود کا پرتو ہے متصف کر کے موجود خارجی بنائے تو اس ماہیت پر حضرت وجود کا پرتو ڈال کر اس کو خارجیہ کا مبدہ بنایا۔

پس ممکن کا وجود علم خارج میں ان کے باقی صفحات کی طرح حضرت وجود اور اس کے کمالات تابع کا پرتو ہے۔ مثلاً ممکن کا علم واجب الوجود کے علم کا پرتو اور ظل ہے جو اپنے ایک مقابل میں منعکس ہوا ہے اور ممکن کی قدرت بھی ایک ظل ہے جو عجز میں جو اس کے مقابل ہے منعکس ہوئی ہے اسی طرح ممکن کا وجود حضرت وجود کا ظل ہے جو عدم کے آئینہ میں جو اس کے مقابل ہے منعکس ہوا ہے۔

مگر امام ربانی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک شے کا ظل شے کا عین ممکن واجب کا عین نہ ہوگا کیونکہ ممکن کی حقیقت عدم ہے اور وہ عکس جو اسماء و صفات سے اس عدم میں منعکس ہوا ہے وہ ان اسماء و صفات کا مثال ہے نہ کہ ان کا عین۔ پس ہمہ اوست کہنا درست نہیں ہوگا بلکہ ہمہ از اوست کہنا درست ہوگا کیونکہ ممکن عدم ہے جو شرارت و نقص و خبث کا مبداء ہے اور جو کمالات از قسم وجود ممکن میں پائے جاتے ہیں سب اس بارگاہ عالیہ جل شانہ سے حاصل کئے جاتے ہیں اور حق تعالیٰ کے کمالات ذاتیہ کا پرتو ہیں پس اللہ تعالیٰ ہی زمین و آسمان کا نور ہے اور اس کے سوا ظلمت ہی ظلمت ہے کیونکہ نہ ہو جب کہ عدم تمام ظلمتوں سے برتر ہے۔

ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک عالم سب کا سب ان اسماء و صفات سے مراد ہے جنہوں نے خانہ علم میں تمیز پیدا کر کے ظاہر وجود کے آئینہ میں نمود و نمائش حاصل کی ہے اور امام ربانی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک عالم ان عدما ت سے مراد ہے جن میں حق تعالیٰ

کے اسماء و صفات خانہ علم میں منعکس ہوئے ہیں، اور وہ عدما ت بمعہ ان عکسوں کے باری تعالیٰ کی ایجاد سے وجود ظلی کے ساتھ خارج میں موجود ہوئی ہیں پس عالم میں خبث ذاتی اور شرارت جبلی ظاہر اور پیدا ہے اور سب خیر و کمال باری تعالیٰ کی بارگاہ کی طرف راجع ہے۔ آیت کریمہ کہ:

”جو تجھے بھلائی پہنچے وہ اللہ کی طرف سے ہے اور جو تجھے برائی پہنچے وہ تیرے اپنے نفس سے ہے۔“ اسی معرفت کی طرف اشارہ ہے۔

پس معلوم ہوا ہے کہ عالم وجود ظلی کے ساتھ خارج میں موجود ہے جس طرح حق تعالیٰ وجود اصلی کے ساتھ بلکہ بذات خود خارج میں موجود ہے۔ عالم کا یہ خارج بھی وجود و صفات کی طرح باری تعالیٰ کے وجود کے خارج کا ظل ہے پس عالم کو حق تعالیٰ کا عین نہیں کہا جاسکتا۔ فرد کے ظل کو فرد کا عین نہیں کہہ سکتے کیونکہ خارج میں دونوں ایک دوسرے کے متغائر ہیں اس لئے کہ دو اشیاء ایک دوسرے کی متغائر ہوتی ہیں۔ اگر کہا جائے کہ ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ اور اس کے تابعین بھی عالم کو حق تعالیٰ کا ظل جانتے ہیں تو پھر فرق کیا ہوا۔ امام ربانی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ صوفیاء اس ظلی وجود کو صرف وہم میں خیال کرتے ہیں غرض کثرت موہومہ کو وحدت وجود کے ظل سے تعبیر کرتے ہیں اور خارج میں واحد ذات مطلقہ ہی کو موجود جانتے ہیں۔

ان دونوں تشریحات و تعبیرات میں بہت فرق ہے۔ ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ چونکہ ظل کے لئے وجود خارجی ثابت نہیں کرتے اس لئے اصل پر محمول کرتے ہیں اور امام ربانی رحمۃ اللہ علیہ چونکہ ظل کو خارج میں موجود مانتے ہیں اس لئے اصل پر بار کرنے کی جرات نہیں کرتے۔ ظل سے وجود اصلی کے نفی کرنے میں امام ربانی رحمۃ اللہ علیہ اور یہ صوفیاء شریک ہیں اور وجود تجلی کے ثابت کرنے میں بھی متفق ہیں لیکن امام ربانی رحمۃ اللہ علیہ وجود ظلی خارج میں ثابت کرتے ہیں۔

موصوف صوفیاء وجود ظلی کو وہم و تخیل ہی میں سمجھتے ہیں اور خارج میں احدیت مجردہ کے سواء کچھ موجود نہیں جانتے اور صفات ثمانیہ جن کا وجود اہل سنت کی آراء کے موافق خارج میں ثابت ہوا ہے ان کو بھی علم کے سوا ثابت نہیں کرتے۔ علماء ظاہر اور صوفیاء موصوف نے افراط و تفریط کو اختیار کیا ہے جب کہ حق متوسط امام ربانی رحمۃ

اللہ علیہ کو نصیب ہوا ہے۔ اگر یہ لوگ بھی اس خارج کو اس خارج کا ظل معلوم کرتے تو عالم کے وجود خارجی کا انکار نہ کرتے اور وہم و تخیل پر کفایت نہ کرتے اور واجب الوجود کی صفات کے وجود خارجی کا انکار نہ کرتے اور اگر علماء ظاہر بھی اس سر سے واقف ہوتے تو ہرگز ممکن کے لئے وجود اصلی ثابت نہ کرتے اور وجود ظلی پر کفایت کرتے اور امام ربانی رحمۃ اللہ علیہ نے جو کہا ہے کہ ممکن پر وجود کا اطلاق کرنا حقیقت کے طور پر ہے نہ مجاز کے طور پر اس تحقیق کے منافی نہیں کیونکہ ممکن خارج میں وجود ظلی کے ساتھ حقیقت کے طور پر موجود ہے نہ کہ توہم و تخیل کے طور پر جیسے ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ اور ان کی تابعین فرماتے ہیں۔

امام ربانی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک صور علمیہ کی دو جہات ہیں ایک جہت وہ ہے جو ثبوت عملی کے باعث وجود سے متعلق ہے اور دوسری جہت وہ ہے جو عدم خارجی کے سبب عدم سے تعلق رکھتی ہے کیونکہ اس کے نزدیک اعیان ثابتہ کو وجود خارجی کی بو تک نہیں پہنچی اور عدم ہی حقیقت رکھتا ہے۔ ایسے ہی عبارتوں میں ممکن پر عدم کو اطلاق ہوا ہے اس سے مراد معدوم خارجی ہے نہ وہ عدم جس کی وضاحت اوپر آچکی ہے حق تعالیٰ ان اسماء و صفات سے جنہوں نے علم میں تفصیل و تمیز پائی ہے اور عدما کے آئینوں میں منعکس ہو کر ممکنات کے حقائق ہو گئے وراء الوراء ہے، پس عالم کو حق تعالیٰ کے ساتھ کسی قسم کی مناسبت نہیں حق تعالیٰ کو عالم کا عین کہنا اور اس کے ساتھ متحد جاننا بہت دشوار ہے۔ رب اس تو صیف سے جو یہ لوگ کرتے ہیں پاک اور بزرگ ہے۔

امام موصوف کا تصور تو حید یہ ہے کہ ہم معرفت الہی کو صوفیانہ مشاہدہ باطن یا کشف و شہود سے حاصل نہیں کر سکتے لہذا عرفان ذات حق تعالیٰ کے لئے ہمیں ”وحی“ کا سہارا لینا ہوگا۔ آپ نے اشاعرہ کے مکتبہ فکر کی بجائے ماتریدیہ کے مکتبہ فکر کا اتباع کیا ہے، امام رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ارتقائے سلوک کے تین مدارج ہیں یعنی وحدت الوجود ظلیت اور عبدیت۔

حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ صفات کو زائد علی الذات اور عالم کو ظل صفات قرار دیتے ہیں علم کلام کی اس بحث میں امام موصوف نے ماتریدیہ کا مسلک فکر اپنایا ہے۔

ان کے نزدیک صفات عین ذات نہیں اور نہ ہی ذات صفات سے تکمیل پاتی ہے بلکہ بالذات کامل ہے اللہ اپنی ذات سے موجود ہے، اپنی ذات سے حی ہے، اپنی ذات سے علیم ہے، بالذات قدیر ہے سمیع اور بصیر بالذات ہے۔ وہ اپنی ذات سے کلیم اور بالذات مکون ہے مگر اس کی وہ صفات یعنی وجود حیات علم، قدرت وغیرہ جن کا ظل یہ عالم ہے ذات کے تعینات ہیں۔ حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ تنزلات و تعینات نہیں کہتے کیونکہ اس سے عینیت کا احتمال ہوگا۔ ان کی زبان میں صفات ظل ذات ہیں اور یہ عالم ظل صفات ہے چنانچہ ان اظلال کی تدریج ان کے ہاں یہ ہے کہ ذات کاملہ موجب ہوتی ہے صفت موجود کی۔ وجود کے بعد صفت حیات ہے کیونکہ وہ وجود کے بغیر ممکن نہیں۔ حیات کے بعد صفت علم ہے علم کے بعد صفت قدرت ہے۔ قدرت کے بعد صفت ارادہ ہے ارادہ کے بعد صفت سمیع ہے سمیع کی صفت کے بعد بصر ہے بصر کے بعد صفت کلام ہے اور کلام کے بعد صفت تکوین ہے یہی وہ عالم امر ہے۔ کن تکوین عالم کا نقطہ اول ہے عالم مادی اس کا معلول ہے تجلی نہیں۔ یہ صفات زائد علی الذات ہیں کیونکہ ذات کاملہ انہیں بتدریج وجود میں لائی ہے اور یہ تدریج منطقی ہے وہ ذات کاملہ جو ”غنی عن العالمین“ ہے ان صفات کے ذریعے سے جو ذات پر زائد ہیں عالم کی طرف رجوع کرتی ہے اور اسے خلق کرتی ہے۔

امام ربانی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تخلیق یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ وجود کامل ہے کامل بالذات ہے اور اسے کسی خیر کی طرف کوئی احتیاج نہیں، عدم بھی اس کے وجود کا مقابل نہیں۔ وہ عالم کی تخلیق کا ارادہ کرتا ہے اور اس کے لئے اپنی ذات میں صفت وجود کو پیدا کرتا ہے۔ صفات حیات، علم، قدرت ارادہ، سمع و بصر، کلام و تکوین، یہ سب صفات صفت وجود کی صورتیں ہیں اب اس وجود کے بالمقابل ”عدم محض“ ہے اور حیات کے بالمقابل موت ہے وغیرہ وغیرہ۔ اس طرح ان تمام صفات کے اعدام متقابلہ ہیں۔ خدا اپنے اس ”وجود محض“ کا ظل یا عکس اس عدم متقابلہ یعنی عدم محض میں ڈالتا ہے اور اس طرح وجود ممکن، وجود میں آتا ہے اس طرح ممکن کا وجود نتیجہ ہے عدم و وجود کے امتزاج کا اور ممکن نتیجہ ہے موت و حیات کے امتزاج کا اور ممکن کا علم نتیجہ ہے جہل و علم کے امتزاج کا وغیرہ وغیرہ۔

ممکن کے اپنے وجود کی حقیقت عدم ہے ممکن میں جو وجوہات حیات و علم وغیرہ ہیں وہ محض عطیات باری تعالیٰ ہیں۔ عالم عدم محض سے وجود میں آیا ہے اور اس طرح وجود نے پیراہن خارجی حاصل کر لیا ہے۔

امام ربانی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک عالم کو اپنے صانع کے ساتھ سوائے اس کے کوئی نسبت نہیں کہ یہ مخلوق ہے اور قادر مطلق کے مخفی کمالات پر دلیل ہے چنانچہ اس حکم کے علاوہ جتنے حکم ہیں یعنی اتحاد عینیت، احاطہ و معیت وہ سب کے سب سالکین کے وقتی سکر اور غلبہ حال پر مبنی صورت حال ہیں جو سالک صحو سے بہرہ یاب ہو جاتے ہیں۔

## امام شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ

حضرت جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ کا ارشاد ہے کہ علم تصوف کتاب و سنت کی اساس پر ہے۔ ہندوستان میں حضرت مجدد الف ثانیؒ نے تصوف کو فکری اور عملی بے راہروی سے نکال کر راہ راست پر لانے کی کوشش کی۔ مجدد کے بعد حضرت شاہ ولی اللہ نے اسی کام کو آگے بڑھایا۔ شاہ صاحبؒ کی ذات گرامی کسی تعارف کی محتاج نہیں آپ کی فکری جامعیت اس امر سے واضح ہے کہ آپ نے اسلام کو حکیمانہ انداز میں پیش کیا۔ آپ نے معقول و منقول میں تطابق پیدا کی تفسیر قرآن علوم حدیث و فقہ تصوف عمرانیات کے دقیق مباحث میں سیر حاصل تبصرہ فرمایا۔ حجۃ اللہ البالغہ جیسی شاہکار کتاب تصنیف فرمائی آپ نے مابعد الطبیعیاتی افکار اور مباحث کو ”لمعات“ مکتوبات مدنی اور خزائن الحکمت وغیرہ میں پیش کیا ہے۔

آپ کے نزدیک یہ نفس کلیہ بطریق ابداع نہ کہ بذریعہ خلق ذات حق سے صادر ہو ہے۔ ابداع سے مراد مادہ کے بغیر عدم سے وجود کا صادر ہونا ہے۔ ذات حق تعالیٰ اس عالم سے ماوراء ہے۔ مبدع اور مبدع میں جو تعلق ہے اس کی مثال عالم مادی سے نہیں دی جاسکتی ان کے درمیان ایک طرح کی وحدت پائی جاتی ہے مگر یہ وحدت حقیقی نہیں ہے۔ یہ درست ہے کہ عقل انسانی نفس کلیہ تک تو پہنچ جاتی ہے اور موجودات عالم کی کثرت کو ایک مرکز پر مجتمع بھی کر لیتی ہے تاہم اس عقل انسانی کی دسترس اس سے آگے نہیں ہے پس واضح ہوا کہ نفس کلیہ اور ذات حق میں جو باہمی تعلق ہے اور جسے ابداع سے

تعبیر کیا جاتا ہے عقل اس کے احاطہ سے عاجز ہے وہ مبدع اور مبدع کے مابین کسی قسم کے امتیاز و تفریق پر قدرت نہیں رکھتی اس لئے بعض اوقات مبدع اور مبدع یا ذات الہی اور نفس کلیہ پر مجازاً وحدت ہونے کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ غرض کہ کائنات کی ہر چیز ایک اعتبار سے نفس کلیہ کی عین ہے اور صوفیاء اسی کے لئے بحر و موج کی مثال دیتے ہیں مگر اس سے اوپر نفس کلیہ سے لے کر واجب الوجود تک جو منزل ہے۔ اس کی ماہیت و کیفیت معلوم کرنا عقل کے بس کی بات نہیں۔ چونکہ مقام عقل کے احاطے سے خارج ہے۔

شاہ صاحب کے نزدیک حقیقت جامعہ جو عرض و جوہر کو اپنے اندر لئے ہوئے ہے۔ حقیقت وحدانیت ہے جسے ہم وجود بھی کہہ دیتے ہیں۔ اس حقیقت جامعہ میں کائنات کی یہ ساری متنوع کثرت داخل ہے اور یہ ساری کی ساری ماہیت اسی کی استعداد ہے حقیقت کے ظہور کو ہم ماہیات کی فعلیت کہتے ہیں اور کلمات ہسنت کو خارج اور عین کا نام بھی دیتے ہیں۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ صوفیاء کے ایک گروہ کے نزدیک یہ حقیقت عین ذات الہیہ ہے یعنی ذات بحت ہے اور اسی کو احدیت کا نام دیتے ہیں جبکہ بشرط لاشے ہو اور اسی کو واحدیت بشرط شے کا نام دیتے ہیں ان عارفانہ افکار کے برعکس شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ وجود کے جس مرتبے پر پہنچ کر ان لوگوں کی نگاہ ٹھہر گئی اور جسے انہوں نے غلطی سے ذات بحت احدیت اور واحدیت کہہ دیا وہ مرتبہ تو دراصل وجود ظاہر کا تھا جس کو ہم نفس کلیہ بھی کہتے ہیں یہ نفس کلیہ یا وجود منسبط ہر شے میں جاری و ساری ہے۔

حقیقت واحدانیت جو ہر عرض پر محیط ہے یہ وجود یا وحدانیت ایک حقیقت بسیط ہے چنانچہ وجود کے اس مرتبہ بسیط میں اور اس کے بعد کے تعینات میں جن میں یہ وجود ظاہر ہوتا ہے غرض ان کے ہر دو مراتب میں کوئی تضاد نہیں پایا جاتا۔ الغرض انواع کے ایک ایک فرد سے لے کر وجود حق تک نظام کائنات کا یہ سلسلہ نہایت مرتب اور منظم ہے ان مظاہر اور تعینات میں وجود اور ماہیات اصل ہیں۔ نفس کلیہ اور اس سے اوپر وجود کے جو

مراتب ہیں ان پر ذات الہیہ از صورت ابداع موثر ہوتی ہے نہ کہ از طریق خلق۔ مرتبہ ایجاد و تخلیق سوائے اس قادر مطلق ذات کے کسی اور کے شایان شان نہیں اور سب ہی اس کے اسمائے مقدسہ کے جلوے ہیں۔ شاہ صاحب کے نزدیک باری تعالیٰ کی ذات اقدس منزہ

اور ثم ورا الورا ہے اس کے عرفان کی کیا صورت ہے؟ وہ فرماتے ہیں کہ ذات باری تعالیٰ فہم و ادراک سے بالاتر ہے۔ اور اس تک رسائی کا واحد ذریعہ تجلی ذاتی ہے دوسرا طریقہ ہے کہ اللہ کو کسی تعین سے معروف کیا جائے پھر بھی وہ تعین میں بھلا کہاں؟ وہاں تو محض اطلاق اور وحدت محض کا دور دورہ ہے اس تعین کی وضاحت کرتے ہوئے شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں کہ یہ تعین تجلی الہیہ کا متمثل ہے اور اس صورت میں یہ تجلی مدرک ہو جاتی ہے۔

ان کے نزدیک واجب کامل ہے اور ممکن ناقص و ضعیف ہے اور یہ سمجھنا کہ حقائق ممکنات اسماء و صفات ہیں جو مرتبہ علم میں متمیز ہو گئے ہیں یا یہ سمجھ لینا کہ حقائق ممکنات اسماء و صفات ہیں جو اعدام میں منعکس ہو گئے ہیں ایک ہی بات ہے۔ ابن عربی اور شیخ مجدد الف ثانی مسالک میں صرف ایک نزاع لفظی ہے وحدت شہود سے مراد محض یہ ہے کہ واجب کے کامل ہونے پر اور ممکن کے ناقص ہونے پر اصرار کیا جائے لیکن ابن عربی کا بھی یہی قول ہے کہ ممکن ناقص ہے اور کمال محض واجب الوجود کو حاصل ہے۔





# علم الکلام

الف! مسلم علم الکلام:

یونانی فلسفے کے فروغ کو کلیسا کے بعد انتہائی نامساعد حالات کا سامنا کرنا پڑا اور قریب تھا کہ ذہن انسانی سے محو ہو جائے اس وقت مسلمان حکماء نے اسے سنبھالا دیا اور بقول ڈی۔ اولیٹری۔

”اگر مسلمان حکماء نے فلسفہ کے اس شجر کہنہ کی آبیاری نہ کی ہوتی تو یہ ایک حقیقت ہے کہ اس کی رہی سہی شاخیں کب کی سوکھ چکی ہوتیں“

مسلمانوں نے جن مباحث کو اٹھایا اور جن مسائل پر کام کیا وہ عمومی طور پر وہی مسائل ہیں جو کہ فلسفہ و حکمت کا موضوع رہے ہیں ان مسائل کی تشریح و تعبیر انہوں نے احسن طریقے سے سرانجام دی مسلمان حکماء اپنے نظری اور فکری رجحانات کے سبب تین معروف طبقات میں منقسم ہیں یعنی متکلمین، صوفیاء کرام اور معقولی مفکرین یا مشائخ۔

مسلم دنیا میں علم کلام کا آغاز بعض اعتقادات کی عقلی اور استدلالی توجیہ و تشریح اور اس کی تردید کے نتیجے میں ہوتا ہے۔ حکماء و علماء نے اسلامی عقائد کو عقل کی کسوٹی پر پرکھنے اور عقلی استدلال سے مطابقت سے پیدا کرنے کی کوشش کی اور استدلال میں اس حد تک آگے بڑھ گئے کہ ایسے مسائل اٹھادیئے جو عام و معروف شرعی اعتقادات سے متضاد تھے۔

ان علماء نے اپنے موقف اور فکر کی اشاعت کے لئے باضابطہ تحریک کی بنیاد ڈالی جسے تحریک معتزلہ یا انہیں معقولی متکلمین بھی کہہ سکتے ہیں ان حکماء کے تقابل میں راسخ العقیدہ علماء اٹھ کھڑے ہوئے اور مناظروں اور مجادلوں کے ذریعے ان کے دعاوی کا ابطال کرنے لگے۔ ان میں زیادہ معروف مکتب فکر اشاعرہ کا ہے۔

معتزلہ یا معقولی متکلمین نے بہت سارے قضیوں کو اٹھایا ان کے نزدیک چونکہ عقل و وحی دونوں ہی علم کا ذریعہ ہیں اس لئے ان دونوں میں ہم آہنگی ہونی چاہیے اور اگر کہیں ان میں کسی مقام پر نامطابقت ہے تو پھر وہاں عقل سے کام لینا چاہیے۔ مثلاً ارسطو کائنات محسوس کو ابدی یا قدیم مانتا ہے جبکہ قرآن اسے مخلوق کائنات کہتا ہے۔ معتزلہ کے نزدیک ان دونوں توجہیات و تشریحات میں کوئی تضاد نہیں ہے اس لئے کہ کائنات کا وجود ہمیشہ سے تو ہے تاہم یہ مکمل سکون کی حالت میں تھی یعنی یہ بالفعل نہیں بلکہ بالقوہ حالت میں تھی۔ تخلیق کا مطلب ہے کہ خدا نے تحریک پیدا کی ہے جس کی بناء پر اشیاء زمان و مکان کے دوران آ موجود ہوئیں خدا جب ”وجود“ کی صفت کو کسی شے میں ایزاد کرتا ہے۔ تو وہ معرض وجود میں آ جاتی ہے۔ وجود ہی وہ واحد صفت ہے جو اشیاء کو مادہ کی شکل دیتی ہے۔ مزید خدا واحد اور ابدی ہے اور یہ مجسم نہیں انسانی صفات مثلاً عدل، رحم، حکمت۔ قدرت وغیرہ سے خدا کو متصف نہیں کیا جاسکتا۔ اس کی صفات اس کی ذات کی عین ہیں۔ خدا اشیاء کا علم اپنے جوہر میں رکھتا ہے۔ خدا محالات یا ناممکنات کا خالق نہیں۔

خدا انسانی اعمال کو پہلے سے مقدر نہیں کرتا بلکہ انسان آزاد ارادے کا حامل ہے اور اپنے اعمال کا خود ذمہ دار ہے۔

معتزلہ کا موقف ہے کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب فرد ابدی طور پر ملعون و مردود ہے اور سب سے جامع اخلاقی قانون عدل ہے یہاں تک کہ خود خدا بھی عدل کے مقتضیات کا ہے پابند ہے۔ یہ حکم اطلاق ہے جس کا خدا خود بھی پابند ہے۔ آج تک جو کچھ خلق کیا جا چکا ہے خدا نہ اس سے بہتر پیدا کرنے پر قادر ہے اور نہ ہی اس سے ادنیٰ تر۔ خدا کا دیدار ممکن نہیں۔ مادہ قدیم او غیر فانی ہے اللہ کی صفات میں ارادہ شامل نہیں کیونکہ ارادہ عمل سے پہلے ہوتا ہے۔ جس وقت خدا نے تخلیق کا مقصد کیا تو اس سے قبل کسی بھی پیدا ہونے والی شے کا کوئی وجود نہ تھا۔ معتزلی نظام سیار کے نزدیک خدا نے تمام اشیاء کو ایک بار ابد بعید میں پیدا کیا

لیکن ان کو حالت سکون میں قائم رکھا یعنی وہ حالت کہ جسے مخفی (بالقوة) صورت حال کہا جاتا ہے اور پھر تدریجاً انہیں وجود فعلی سے مشرف کیا۔

اشاعرہ یا راسخ العقیدہ متکلمین کے نزدیک علم کا واحد ذریعہ وحی وجدان اور الہام ہے اور عقل کو ان کے احکامات کا پابند و تابع ہونا چاہیے اشعریوں نے جدلیاتی منہاج کو استعمال کرتے ہوئے سوال اٹھائے کہ شے بالذات کیا ہے؟ کسی شے کا مدرک ہونا دراصل اس شے کا علم حاصل کرنا نہیں ہے کیونکہ اشیاء زمان و مکان میں ہی مدرک ہوتی ہیں اور صفت و کمیت کی حامل ہوتی ہیں انہیں علت و معلول کے ذریعے ہی جانا جاسکتا ہے۔ زمان و مکان کمیت تفاعل، انفعال وغیرہ ساری وضاحتیں موضوعی اور ذہنی ہوتی ہیں۔

اشاعرہ کے نزدیک وجود شے کی اصل ذات ہے اور وجود ایک ایسی حالت ہے جو ذات کے لئے ضروری ہوتی ہے۔ خدا کا وجود ہے اور اس کا وجود اس کی ذات کا عین ہے اشیاء جیسی وہ نہیں نظر آتی ہیں غیر ذوات ہیں اور جوہر و اعراض کے علاوہ کوئی چیز ان میں معروضی نہیں ہے جوہر بغیر اعراض کے اپنا کوئی وجود نہیں رکھتے۔ اعراض و صفات محض حدوث ہیں۔ جوہر بھی متغیر ہیں جوہر و اعراض کا محض اپنا ایک لمحاتی وجود ہے یہ سالماتی ہیں اور تمام کائنات سالماتی جوہر پر مشتمل ہے۔ زمان و مکان میں نفسی اور مادی عوالم کے تمام مظاہر کی اساس لا تعداد مونادوں (monads) پر ہے۔ یہ موناد ایک دوسرے سے لا تعلق ہیں اور انہیں ایک دوسرے سے باہم علیحدہ علیحدہ رہنے کے لئے ایک مطلق خلاء درکار ہے یہ موناد صرف مکانی ہی نہیں بلکہ زمانی بھی ہیں بالکل اسی طرح جس طرح مکان سالمات کا ایک متواتر تسلسل ہے زمان بھی غیر محسوس تسلسل کی ایک صورت حال ہے اور یہ زمانی اور مکانی مونادات خلاء میں ایک دوسرے کو ایک چھلانگ کے ساتھ پھلانگتے ہیں اور تمام تغیر ان مونادات کے وجود میں آنے اور معدوم ہو جانے کے باعث ہے تاہم یہ مونادات بالذات متغیر نہیں ہیں۔ ارادہ الہی ہی صرف اور واحد علت اولیٰ ہے وجود یا ہستی اشیاء کی صفت نہیں ہے بلکہ یہ خود خدائے واحد یا حقیقت مطلقہ کا ہی جوہر ہے اور باقی سب کچھ محض مظاہر ہیں۔ کلمہ ”امر“ ذات خدا کے ساتھ ہم موجود ہے خدا کی صفات اس کے جوہر سے متمیز ہیں خدا کو محالات پر قدرت حاصل ہے کوئی قانون خدا کی مطابقت کو

محدود نہیں کر سکتا۔ ان کے نزدیک وجود تمام موجودات میں مشترک نہیں ہے بلکہ ہر موجود کا وجود جدا جدا ہے اور اس کا عین واجب و ممکن ہے۔ دونوں کا وجود ان کا عین ہے۔ وجوب امکان اور امتناع اعتباری ہیں۔ عدد مقدار اور زمانہ کا وجود نہیں ہے خلا محال نہیں بلکہ ممکن ہے جزو لائتجزی کا وجود ہے اور تمام اجسام ان ہی اجزاء سے مرکب ہیں ہیولی کوئی چیز نہیں۔

اشاعرہ رویت باری تعالیٰ کے قائل تھے ان کے نزدیک خدا جبریت کا شکار ہے۔ آخر میں اخوان الصفا کا ذکر کرتے ہیں ان کا موقف یہ تھا کہ شریعت اسلامیہ جہالت و گمراہی کا شکار ہے اور اس کی اصلاح صرف فلسفہ ہی کر سکتا ہے۔ اور جس وقت فلسفہ اور شریعت محمدیہ میں آہنگ اور امتزاج پیدا ہو جائے گا۔ اس وقت کمال حاصل ہو جائے گا اخوان الصفاء نے موت و حیات کی حقیقت روحانی و جسمانی لذت افلاک و کائنات کی تکوین ہندسہ و موسیقی۔ مادہ و صورت، عشق، قرب الہی، ایمان و سحر وغیرہ کے موضوعات پر روشنی ڈالی ہے۔

ان کی مابعد الطبیعات اور الہیات میں نوافلاطونی نظریات کی واضح علامات ملتی ہیں۔ خدا ہر قسم کے علم اور فکر انسانی کے تمام مقولات سے بالاتر ہے عقل خدا کی ہی طرف سے آتی ہے یہ مکمل روحانی تنویر ہے جس کے اندر تمام اشیاء کی صورتیں ہوتی ہیں عقل سے روح عام ظہور کرتی ہے اور روح عام سے اولین مادہ نمود کرتا ہے جب یہ مادہ اولین ابعاد قبول کرنے کی صلاحیت حاصل کر لیتا ہے تو یہ مادہ ثانوی بن جاتا ہے اور اس سے کائنات عالم وجود میں آتی ہے۔ روح تمام مادے میں جاری و ساری ہے اور خود اس کا قیام عقل ہے اس کی تنویر ہوتے رہنے پر منحصر ہے یہ روح عام تمام اشیاء میں جاری ہونے کے باوجود بھی واحد ہے ہر منفرد شے میں اس روح کا ایک جزو ہوتا ہے جو اس کی قوت و توانائی کی علت بنتا ہے اس جزوی روح کی عقلی استعداد کے مدارج مختلف ہوتے ہیں روح اور مادے کا اتحاد و اتصال عارضی نوعیت کا ہے۔ حکمت اور ایمان سے روح اپنی مادی قیود سے آزاد ہو جانے کے لئے قریب آ جاتی ہے اور اس طرح یہ روح عقل کے قریب آتی جاتی ہے۔ زندگی کا حقیقی نصب العین یہ ہے کہ روح مادے سے آزاد ہو جائے تاکہ یہ روح اصلی خدا میں جذب ہو کر اس سے قریب تر ہو جائے عقل اللہ کا خاص فیضان ہے علم و

ایمان سے آراستہ ہونے کے بعد روح بعد از موت عقل بن جاتی ہے پھر یہ عقل خدا میں جذب ہو جاتی ہے اور یہی منتہائے زیست ہے۔ ان کے نزدیک فلسفہ روح کی توانائی ہے اور مذہب اس کی زندگی ہے۔ فلسفہ تخلیق عقل ہے۔ ان کے نزدیک علم کے ذرائع حواس خمسہ فکر اور الہام ہیں۔

اخوان الصفاء الہیاتی مباحث کو عوام سے مخفی رکھنے پر مصر ہیں اور خواص پر اس کا اظہار کرنا چاہیے ابن رشد سے ملا صدرا تک حکما و فلاسفہ اسلام نے خوان الصفاء سے استفادہ حاصل کیا ہے خاص کر ان کے نظریہ فصل و جذب سے صوفیا کرام میں سے منصور حلاج اور شیخ اکبر پران کا گہرا رنگ ثبت ہے۔ شیخ اکبر کا نظریہ وحی کہ وہ خارج سے نہیں ہوتی بلکہ الہام و وحی کا سرچشمہ خود اس کے دل کے اندر موجود ہے بھی اخوان الصفاء سے مستعار ہے۔ مولانا روم نے مثنوی میں وحی و الہام کی مثال خواب سے دی ہے اور ان کا نظریہ وحی بھی اخوان الصفاء سے متاثر ہے۔

معقولین میں یعقوب کندی۔ ابونصر محمد فارابی۔ بوعلی سینا ابن رشد اور امام غزالی کے اسمائے گرامی ہیں۔ کندی کے نزدیک کائنات خدا کی تخلیق ہے مگر خدا اپنے تزلزلات اور تعینات کی صورت میں اپنی قدرت کاملہ کو اس کائنات میں متعدد مابنی فعلیتوں کے واسطوں سے منتقل کرتا ہے۔ ہر ایک اعلیٰ وجود اپنے سے ادنیٰ وجود کی علت ہے۔

فارابی کے نزدیک ہر موجود یا واجب ہے یا ممکن اور وجوب و امکان کے علاوہ کسی تیسری چیز کا وجود نہیں ہے۔

منفرد وجود اول جو وجود حقیقی ہے خدا کی ذات ہے۔ اس وجود اول سے اس کی مثال اور صورت کی تخلیق ہوئی۔ موجود اول تمام موجودات کے وجود کا سبب اول ہے اور ہر طرح کے عیوب سے پاک و مبرا ہے۔ اس کا وجود تمام موجودات سے افضل اور قدیم ہے۔ وہ کہتا ہے کہ حیات انسانی کا مقصد یہ ہے کہ وہ روح کائنات یا ذات حق میں جذب ہو جائے۔ ابن سینا متکلمین کی ہم نوائی میں تمام کائنات ارضی کو ممکنات کے دائرے میں شامل کرتا ہے اور اس کو قابل تغیر سمجھتا ہے تاہم ابن سینا کو متکلمین پر فوقیت حاصل ہے کیونکہ اس نے ممکن و واجب میں تفریق و تمیز کی ہے اور ایک روحی یا ہیولائی وجود کا اثبات کیا ہے۔

ابن رشد ارسطو کا شارح ہے۔ اس کے نزدیک تخلیق مادہ اولیٰ کی حرکت ہے مادہ اولیٰ وجود کے ہر پیکر اور صورت میں ظہور پذیر ہو سکتا ہے۔ اس کی اپنی کوئی صورت نہیں اور کوئی منطقی تعریف ممکن نہیں۔ یہ محض ایک استعداد اور قوت کا نام ہے اور یہی وجہ ہے کہ عالم قدیم اور ازلی ہے۔ اس کے نزدیک عالم ایک دائم الحدیث ازلی وجود ہے۔ ابن رشد کے مطابق عقل انسانی واحد ہے عالم قدیم ہے۔ روح انسانی جسم کے ساتھ فناء ہو جاتی ہے۔ خدا کو جزئیات کا علم نہیں وہ صرف کلیات کو جانتا ہے۔ انسانی افعال منشاء الہی کے تابع نہیں اس طرح وہ جبریت کی تردید کرتا ہے اور آزاد ارادے کا قائل ہے۔

امام غزالی اشعری الہیات کے مباحث میں بہت اہم مقام پر فائز ہیں۔ ان کی معروف کتب میں المنقذ من الضلال، مقاصد فلاسفہ اور تہافت الفلاسفہ ہیں مسئلہ وجود پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ وجود کے تین مختلف عالم ہیں یعنی

- 1- عالم ملک یہ وہ عالم ہے جس میں وجود کا علم حواس کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ عالم کا علم ادراک سے ہوتا ہے اور یہ ہر ان متغیر رہتا ہے۔
- 2- عالم ملکوت۔ یہ عالم حقیقت کا ابدی عالم ہے۔
- 3- عالم جبروت یہ درمیانی حالت ہے۔

امام غزالی کے نزدیک وجود ایک ہے جو تمام مخلوق کا خالق ہے وہ لا شریک ہے۔ وہ ازل تا ابد ہے۔ یہ قائم بالذات ہے یہ وجود بذات خود نہ جوہر ہے اور نہ عرض غزالی زمان و مکان کو جسم سے جدا کوئی مستقل بالذات ظرف قرار نہیں دیتے بلکہ ان دونوں کا تعلق جسم ہی کے امتداد یا حرکت سے ہے۔

صفات خداوندی کے بارے ان کی رائے یہ ہے کہ وہ خود خالق ہے اس لئے وقت و زمان کے حدود و اطراف سے ماوراء اور مستغنی ہے۔ انہوں نے فلسفہ کو الہیات کے تابع بنایا۔ ان کے نزدیک اللہ کا علم صرف کلیات کا ہی احاطہ کئے ہوئے ہے جزئیات کا نہیں اور یہ کہ یہ عالم قدیم اور ازلی ہے کفر ہے۔

جدید معقولین میں سید احمد خان۔ امیر علی اور علامہ محمد اقبال ہیں۔ سر سید احمد خان نے قرآن پاک پر جو تفسیری ادب مرتب کیا اس کا گہرا تعلق عقل اور منطق سے ہے اور ان کے نزدیک تعلیمات قرآن ہرگز جدید علوم فلسفہ اور سائنس سے متصادم نہیں بلکہ وحی فطری

عقل کی تائید کرتی ہے۔ وہ روایات اور اجماع کی تقلید نہیں کرتے۔ سید امیر علی نے اسلام کی تاریخی جہت پر بہت زور دیا ہے وہ اسلام اور جدید وسیع المشرقی میں مماثلت پیدا کرتے ہیں جبکہ جدید مسلم حکما رشید رضا وغیرہ جدید وسیع المشرقی کو ایک سراب گردانتے ہیں۔

سر سید احمد خان نے قرآن پاک کی تمثیل کے انداز میں تفسیر لکھی ہے وہ شیطان کے وجود خارجی سے انکار کرتے ہیں اسی طرح سر سید ہبوط آدم کو بھی تمثیلی گردانتے ہیں۔ ان کی تفسیری منہاج اخوان الصفاء ہی کی پیروی ہے۔

اقبال رحمۃ اللہ علیہ نے بھی متکلمین کی طرح عقل و نقل میں مطابقت پیدا کرنے کی سعی کی ہے۔ انہوں نے نصوص کے ظاہری معانی پر اکتفاء نہیں کیا کیونکہ ان کے نزدیک اگر حرفیت پر انحصار کیا گیا تو جدید فلسفے اور سائنس اور مذہبی عقائد و شعائر میں مطابقت پیدا نہیں ہو سکتی۔ اسی بناء پر انہوں نے ظاہری معانی اور حرفیت سے اعراض کیا اور نصوص کی عقلی اور منطقی تعبیر و تاویل کر کے جدید افکار و نظریات سے مطابقت پیدا کی ہے۔

اقبال کا نظریہ خودی فشطے سے ماخوذ ہے۔ اقبال کا تصور ذات باری سریانی ہے جو شخصی اور ماورائی تصور کے منافی ہے۔ اقبال فشطے کی پیروی میں خودی مطلق کا قائل ہے جس سے تمام خودیوں کا صدور ہو رہا ہے۔ خودی مطلق آفاقی اور ہمہ گیر ہے۔ فشطے کی الہیات میں وجود مطلق کی ماہیت مجرد خودی ہے جو فعال ہے اور کائنات میں جاری و ساری ہے و خودی صوفیاء کرام شیخ اکبر رحمۃ اللہ علیہ، مولانا روم رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ، شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول نے وجود مطلق پر اللہ تعالیٰ کا اطلاق کیا اقبال انائے مطلق پر اللہ تعالیٰ کا اطلاق کرتے ہیں۔ اس بارے خطبات اقبال رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ بڑے واضح ہیں۔ اقبال رحمۃ اللہ علیہ نے فشطے کی پیروی میں انائے مطلق کا جو بعد الطبیعیاتی تصور پیش کیا ہے وہ شخصیت کے منافی ہے۔ وجود مطلق اور انائے مطلق کے تصورات سریت پر مبنی ہے اور ان کا قرآن حکیم کے ماورائی اور شخصی تصورات باری سے دور کا بھی تعلق نہیں ہے۔

اقبال رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ تفسیر کے معاملے میں تضاد کا شکار ہیں۔ اقبال رحمۃ اللہ علیہ فشطے، برگسان وغیرہ کے نظریات کے تناظر میں قرآنی آیات کی تمثیلی تفسیر پیش کرتے

ہیں اس طرح الفاظ کے ظاہری معانی سے اعراض کر کے ان کے باطنی اور تمثیلی معانی مراد لیتے ہیں لیکن دوسروں کی اس بارے سرزنش کرتے ہیں مزید ان کا تفسیری منہاج اخوان الصفاء باطنیہ اور وجودی صوفیاء کرام کے تابع ہے جو کہ اسلام کی فطرت سے متصادم ہے۔

اقبال رحمۃ اللہ علیہ کے شارح ڈاکٹر علی شریعتی ہیں۔ انہوں نے مذہب کی جدید انداز میں تشریح و تعبیر کی ہے اور اس کا تقابل اشتراکی سماجی فلسفہ سے کیا۔ ان کے نزدیک اشتراکیت نے حقیقی اور مسخ شدہ مذاہب میں امتیاز قائم کیے بغیر نفس مذہب ہی کو مسترد کر دیا۔ انبیاء کے حقیقی مذہب کے خلاف معاشی اور سیاسی لحاظ سے بالادست طبقات اور مذہبی پیشوائیت نے گٹھ جوڑ قائم کر رکھا تھا۔ مارکسی مفکرین نے اس مسخ شدہ مذہب کو ہی حقیقی مذہب تصور کرتے ہوئے اسے مسترد کر دیا اور مذہب کو تصوریت کی طرح تنقید کا نشانہ بنایا گیا۔ ان کے نزدیک مسخ شدہ مذہب اپنے مربی بالادست طبقات اور رجعت پسند پیشوائیت کے ساتھ ہی مرجائے گا۔ مزید کہ جدلیات کا تعلق انبیاء کی انقلابی تصوریت سے قائم ہو جائے گا۔

ان کے نزدیک ذرائع پیداوار کی نجی ملکیت بالادست طبقات کی جنسی آوارگی اور ہوس زراندوزی نوجوان نسلوں کو ہمیشہ تباہ و برباد کرتی رہی۔ مارکس حقیقی اور مسخ شدہ مذہب میں تفریق نہ کر سکا تاہم مارکس کا انکار مذہب ایک مثبت قدم تھا کیونکہ یہ انکار مسخ شدہ مذہب کا تھا نہ کہ انبیاء کے حقیقی اور انقلابی مذہب کا مزید مسلمانوں کو قرآن حکیم نے آزاد عقلی تفکر کی نہ صرف اجازت دی بلکہ پر زور تاکید بھی کی تھی جو نبوت کے ادارہ کے خاتمہ کا منطقی نتیجہ تھا۔ اقبال اور شریعتی نے حقیقی مذہب کو جو بذات خود ایک جامع فکری نظام اور عملی فلسفہ حیات ہے۔ اس حقیقی مذہب کے پیش کرنے والے مقدس افراد اخلاق عالیہ کے حامل انقلابی اور حقیقت مطلقہ کے ساتھ مضبوط رشتہ قائم رکھے ہوئے تھے اسے اشتراکیت کے مقابل ایک مثبت اور ہمہ گیر متبادل کے طور پر پیش کیا جاسکتا ہے۔ ڈاکٹر شریعتی کے مطابق ساری تاریخ انسانی حقیقی اور مسخ شدہ مذاہب کے درمیان تصادم کو پیش کرتی ہے ملوکیت کے زیر اثر اسلام کے فلاحی عمرانی نظام کو قطعاً نظر انداز کر دیا گیا۔ دنیا میں سرمایہ سے زیادہ نازک حساس اور خوف زدہ شے اور کوئی نہیں اس لئے اجتماعی ملکیت



کے تصور کی آبیاری کرنا ہوگی علامہ شریعتی کے نزدیک فلسفہ مادیت کے بل بوتے پر لا طبقاتی معاشرہ جو کہ جنتی معاشرہ ہے کبھی قائم نہیں ہو سکتا کیونکہ مادہ وجود کا ایسا تصور ہے جو بے بصر بے شعور و ارادہ اور مقصد سے عاری ہے اسی بنا پر یہ اعلیٰ اخلاقی اور روحانی اقدار سے تہی ہے زندگی کے مادی تصور پر اعلیٰ معاشرتی تنظیم کو استوار نہیں کیا جاسکتا اور ایسے معاشروں میں فرد اپنی فطرت کے الوہی عنصر کے ارتقاء اور تکمیل سے محروم رہتا جو اس کی تخلیق کی غایت روئی ہے۔

جنوبی امریکہ میں مارکسی فکر اور دینیات میں ملاپ کی کوشش جاری ہے جسے لبریشن تھیالوجی (Liberation Theology) سے موسوم کیا جاتا ہے اس دینیات میں قدیم و جدید عہد ناموں میں اصلی معاشی تصور کو اجاگر کرنے کی سعی کی گئی ہے جس کے نزدیک ملکیت کا خاتمہ اور انسانی فلاح و بہبود ہے۔ اسی طرح ڈاکٹر شریعتی شہید بھی مذہب کی دو تعبیریں کرتے ہیں یعنی ایک حقیقی اور دوسرا مسخ شدہ۔

حقیقی مذہب انبیاء کرام کی انقلابی تعلیمات پر مبنی ہے جن میں ذرائع پیداوار کو افراد کی ملکیت سے نکال کر عوام کی دسترس میں دنیا اساسی مقصد ہے تاکہ طبقات کے بغیر سماج قائم ہو سکے جس سے عمرانی اور معاشی ماحول پیدا ہو جائے جو فرد کو خدا سے قریب لا کر اس کی شخصیت کی تعمیر کر سکے۔

بالکل اسی خطوط پر امام العصر مولانا عبید اللہ سندھی نے بھی اجتماعی ملکیت پر مبنی معاشی فلسفہ کی تائید فرمائی ہے۔ ان کے نزدیک توحید کا عقیدہ حیات ایک زندہ اور فعال قوت ہے اور یہ کہ قرآن کا انقلابی فلسفہ قرن اول میں متشکل ہوا اور ہر زمانے میں اسی انقلاب کا احیاء ممکن ہے۔ انہیں خطوط پر اہل قرآن مولانا اسلم جیرا چپوری اور غلام احمد پرویز کا کام ہے پرویز نے بھی مارکسی فکر کے تناظر میں مذہبی سماجی اور معاشی مسائل کی توجیہ و تعبیر کی ہے۔

جدید عہد کے معقولین میں مولانا محمد حنیف ندوی کا نام سرفہرست ہے اگرچہ انہوں نے اشعری مکتبہ فکر کو آگے بڑھایا ہے ندوی کلچر کی تفہیم کے لئے یہ بات مد نظر رہے کہ اس کے تخم میں علی گڑھ کی فکریات اور جدید علم کلام کا حصہ ہے۔ مولانا محمد حنیف ندوی نے فلسفہ علم کلام فقہ تفسیر تعبیر و توجیہ لسانیات قرآن و حدیث پر مباحث میں گراں قدر کام سر

انجام دیا ہے انہوں نے اساسيات اسلام، مطالعہ حدیث، مطالعہ قرآن، لسان القرآن، عقلیات ابن تیمیہ اور غزالی سرگزشت غزالی تعلیمات غزالی۔ اشعری فکر کو مسلمانوں کے عقائد و افکار میں اجاگر کیا ہے۔ افکار ابن خلدون اور مکتوب مدنی حضرت شاہ ولی اللہ کے مکتوب کا اردو ترجمہ ہے۔ تہافتہ الفلاسفہ امام غزالی کی کتاب تہافتہ الفلاسفہ کی تلخیص ہے۔

تہافتہ الفلاسفہ میں مولانا موصوف نے جدید علم کلام کی اساس رکھی ہے اس میں معروف کلامی مباحث پر روشنی ڈالی ہے جن میں قدم عالم کا ابطال اور یہ ثابت کیا ہے کہ عالم قدیم نہیں بلکہ حادث ہے۔ مسئلہ ذات و صفات۔ مولانا کے نزدیک حکماء یہ ثابت کرنے سے قاصر رہے ہیں کہ مبداء اول تمام کائنات کے بارے میں ادراک کلی رکھتا ہے۔ مولانا نے اس بات کی تردید کی ہے کہ ذات باری تعالیٰ جزئیات سے آگاہ نہیں اسباب میں رشتہ و تعلق کی نوعیت کے بارے وضاحب فرمائی ہے۔ مزید خلق قرآن جیسے حساس مسئلہ پر انتہائی متوازن انداز میں بحث فرمائی ہے۔

## (ب) یہودی علم الکلام

یہودی علم الکلام کا سرچشمہ عہد نامہ قدیم ہے حضرت موسیٰ علیہ السلام شدید مذہبی واردات سے دوچار ہوئے۔ بنی اسرائیل نے یہوواہ سے میثاق قائم کیا جس کے تحت بنی اسرائیل اس کی عبادت اور تابعداری کریں گے جس کے بدلے میں یہوواہ اپنی منتخب قوم بنی اسرائیل کی حفاظت اور راہنمائی کرے گا۔ اس میثاقی رشتے کے باعث بنی اسرائیل میں انفرادی ذمہ داری کا شدت سے احساس پیدا ہوا مزید اس میثاق سے تاریخی شعور ابھرا جسے یہودیت کے تصورات اور رجحانات میں مرکزی کردار حاصل ہے۔ اسرائیلی روایات کے تحت یہوواہ میں ایک طاقت ور قبائلی سردار کی صلاحیتیں اور صفات موجود ہیں۔ اسرائیل کا شکست کھانا اور جلا وطنی کی زندگی ان کے انبیاء کے نزدیک یہوواہ سے بدعہدی اور اس کے احکام کی خلاف ورزی کا نتیجہ تھی، اور اصلاح کرنے سے دوہاموہ آزادی حاصل کرنے کے اہل ہو جائیں گے۔ یہ نئی تعبیر میثاقی شعور کا نتیجہ تھی اور بنی اسرائیل کا نسلی حدود سے نکل کر آفاقیت کی صورت اختیار کر گئی اس لئے عہد نامہ قدیم میں ہے کہ بنی اسرائیل

دوسری اقوام کے لئے صداقت کا علمبردار ہیں۔

(بحوالہ زکریا، 8، 20-23)

مزید عہد نامہ قدیم میں ہے۔

”اے انسان! اس نے تجھ پر نیکی ظاہر کر دی ہے خداوند تجھ

سے اس کے سوا کیا چاہتا ہے کہ تو انصاف کرے اور رحم دلی کو

عزیز رکھے اور اپنے خدا کے حضور فروتنی سے چلے“

(8-4، 40)

یہواہ کی فرماں برداری ظاہر عمل کی ادائیگی میں مضمر سمجھی جاتی تھی، بعد ازاں نصب العین کا اصرار ظاہری اعمال کی بجائے انسان کے قلب و ذہن کی تبدیلی پر رکھا گیا جسے کہ ایک طرح کی قلبی اور داخلی تبدیلی پر منتج ہونا تھا۔ اسرائیلی مذہب شریعت کی ظاہری پیروی کی بجائے ایک داخلی اور باطنی تجربے کی صورت اختیار کر گیا۔ زبور کا صحیفہ جو جلاوطنی کے بعد کا ہے اس تبدیلی کا بہترین آئینہ ہے۔ جلاوطنی سے لے کر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے دور تک مذہب کا قانونی اور شرعی تصور ابھرا اور قدیم تصورات کی جگہ نئے تصورات ابھرے جو کہ زرتشتی فکر سے متاثر تھے جدید عہد نامہ خاص کر متی اور لوقا میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی جو زندگی بیان کی گئی ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام ایک اسرائیلی نبی تھے انہوں نے دوسرے انبیاء کی طرح بنی اسرائیل اور یہواہ کے خصوصی رشتے کو تسلیم کیا۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی تعلیمات کہ میرا ہمسایہ ہر وہ انسان ہے جو ضرورت مند ہو خواہ میری اپنی نسل سے ہو یا کسی اور نسل سے میں ایک آفاقی پیغام ملتا ہے حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے رسوم کی پابندی کو ثانوی حیثیت دی اور اس کے مقابلے میں اخلاقی تقاضوں کو اجاگر کیا۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا خدا سے بلا واسطہ رابطہ اور قلبی تعلق ایک برتر جذبے کا اظہار تھا۔

(ج) عیسائی علم الکلام

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے آسمان پر اٹھائے جانے کے بعد ایک عجیب انقلاب

برپا ہوا جس نے عیسائیت کی قلب ماہیت بدل ڈالی۔ پولوس نے بنی اسرائیل کے

نظریات اور اپنے عہد کے تصورات کو ملا کر ایک ملغوبہ تیار کر لیا جس میں نمایاں تصور نجات تھا یعنی انسان عالم روحانی سے نکل کر اس دنیا کی کثافت میں آ پھنسا ہے اور اس کا مقصد اس سے نجات حاصل کر کے ایک نئی لافانی زندگی پانا تھا۔ یسوع مسیح جو خود خدا اور کائنات کی ابتدائی تخلیق میں خدا کا نائب تھا انسانی شکل میں ظاہر ہوگا اور قیامت کے نزدیک آسمان سے اتارا جائے گا۔ مسیح نے عجز اور فرماں برداری کا مثالی نمونہ پیش کیا اور مسیح میں ذات اور سماجی درجے کا کوئی لحاظ نہیں۔ بپتسمہ اور موت کے بعد جی اٹھنے کے عمل میں مضمر لافانی زندگی حاصل کرنے کی علامت ہے، انجیل یوحنا کے مطابق خدا ایک لامحدود کائناتی جوہر ہے اور ہم اس کے مختلف اجزاء ہیں۔ گناہ کے باعث ہم اس کائناتی وجود سے کٹ چکے ہیں نجات کا مطلب یہ ہے کہ اس علیحدگی کو ترک کر کے اس کائناتی وجود سے اتحاد پیدا کیا جائے وصل و اتحاد یہودی اور عیسائی الہیات کا بلند ترین تصور ہے اور خدا کی اعلیٰ ترین صفت مخلوق سے محبت ہے اور انسان میں روحانی تکمیل کا بلند ترین معیار، خدا اور بنی نوع انسان سے محبت ہے۔ یہ محبت خالصتاً انسانی اور شخصی نوعیت کی تھی، یوحنا کی انجیل میں محبت کا یہ شخصی تصور موجود ہے اس کے علاوہ اس میں یہ متصوفانہ نظر یہ بھی ملتا ہے کہ ملکوتی محبت کائنات کا ایک جوہری وجود ہے جو ہماری محبت کا حرکی مصدر و منبع ہے، اس وجود کا اساسی فعل تخلیقی خود فراموشی ہے جب تک ہم اس جوہری وجود سے رابطہ پیدا کر کے اس سے متحد نہیں ہو جاتے تب تک فناء اور موت سے محفوظ نہیں رہ سکتے۔ خدا کی محبت کائنات میں جاری و ساری ہے۔ اس مادی دنیا میں ملکوتی روح کی مثال نور کی سی ہے جس کی فطرت ہی تاریکی کو دور کرنا ہے اور جس پر تاریکی کبھی فتح نہیں پاسکتی۔ ضروری نہیں کہ انسانی خودی اور ملکوتی روح کا اتصال صرف موت کے بعد ہو یہ اتحاد و اتصال اس دنیا میں بھی حاصل ہو سکتا ہے۔

یوحنا انجیل کے مطابق مسیح علیہ السلام نجات دہندہ ہیں جو کہ خدا اور انسان کے درمیان ایک کائناتی واسطہ ہیں۔ اور وہ ابتداء ہی سے ملکوتی اور خدائی فطرت میں شریک ہیں وہ کلمہ (Logos) ہے یعنی وہ مابعد الطبعی اصول حکمت ہے جس کے وسیلے سے کائنات تخلیق ہوئی۔ کلمہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام

کی ذات میں حلول کر گیا یوحنا کی انجیل کا یہ نظریہ خدا، مسیح علیہ السلام اور نجات کا متصوفانہ تصور ہے۔

## کلیسا اور علم الکلام کی تشکیل

عیسائی متکلمین نے خدا کے بارے دو تصورات میں وحدت پیدا کرنے کی سعی کی۔ ایک طرف خدا کا شخصی تصور تھا اور دوسری طرف خدا کا تصور ایک خالص مابعد الطبعی اصول یا جوہر کا ساتھ جس کی مدد سے ہم کائنات کی فلسفیانہ تشریح کر سکتے ہیں اور کثرت سے وحدت تک پہنچ سکتے ہیں۔ خدا کا مابعد الطبعی تصور افلاطونی اور نوافلاطونی افکار میں نمایاں ہے۔ خدا کا تصور جس کے مطابق وہ جوہر کلی ہے ایک متصوفانہ تصور ہے جو ایسی وحدت کا تقاضا کرتا ہے جو ہر قسم کی کثرت سے بالا اور ماوراء ہے دوسرا تصور خدا کا وہ تصور ہے جس کے مطابق خدا کائنات کی علت اولیٰ ہے۔ یہ دوسرا تصور افلاطون اور اسرائیلی انبیاء دونوں کے فکر میں یکساں طور پر پایا جاتا ہے۔ پہلے تصور کے مطابق انسان کی آخری منزل خدا ہے جس میں کثرت گم ہو جاتی ہے دوسرے تصور کے مطابق وہ ان تمام مراتب کو نبیہ کا نصب العین اصول ہے جو اس ذات واحد سے لے کر کثرت کے آخری مرتبے تک موجود ہے۔

پہلے اصول کے تحت اس واحد محیط جو ہر کل کے سوا اور کوئی وجود نہیں۔ دوسرا اصول جزئیات کو حقیقی سمجھتا ہے۔ ان تضادات کو حل کرنے کی کوشش نظریہ تثلیث ہے۔ ایک طرف خدا نے اس کائنات کی جزئیات پیدا کیں۔ دوسری طرف وہ فلاسفہ کا جوہر کل ہے اور صوفیاء کا نصب العین ہے۔ خدا تثلیث میں بہ منزلہ باپ کے ہے، وہ خدا جو مخلوق کی محبت میں سرشار اور اس کا نجات دہندہ ہے، یہ خدا تثلیث میں بہ منزلہ بیٹے کے ہے جو خدا سے علیحدہ ہوتے ہوئے بھی ازلی اور ابدی ہے۔ اس تثلیثی نظریے کے تحت خدا کا وجود خالص ماورائی بن گیا تثلیث کا ہر عنصر اپنی ذات میں شخصی صفات کا حامل ہے لیکن وہ ذات جس میں یہ تینوں عناصر جمع ہو جاتے ہیں شخصی صفات کی حامل نہیں رہتی۔

مسیحی الہیات پر پہلی باقاعدہ منظم کتاب اوریجن (Origen) نے لکھی جس کے

مطابق خدا تمام حقیقت کا سرچشمہ ہے اور یجن کے علم کلام کی ابتداء خدا اور اس کی اساسی صفات کے نظریے سے ہوتی ہے۔

آگسٹائن (354-430ء) نے عیسائی علم الکلام کے تمام مباحث کو ایک منظم اور باقاعدہ صورت میں پیش کیا اور جو حل اس نے پیش کئے وہ اکثر حکماء اور متکلمین کے نزدیک قابل قبول تھے۔ آگسٹائن کے علم الکلام کا ایک مرکزی تصور نوافلاطونیت کے زیر اثر قائم ہوا اور یہ خدا کا وہ تصور ہے جس کے باعث وہ تمام خیر کا سرچشمہ ہے لیکن فلاطینوس (Plotinus) کے فکر میں مکمل ماورائیت تھی جو آگسٹائن کو قابل قبول نہ تھی کیونکہ جب خدا ماورالماوراء ہے تو اس کے اور انسانوں کے درمیان کوئی رشتہ ممکن نہیں لیکن خدا تمام کائنات کی اساس اور علت اولیٰ ہے جس کی تخلیقی قوت تمام کائنات کے وجود کا سبب بنی۔ آگسٹائن کے نزدیک خدا نے یہ کائنات عدم سے تخلیق کی کیونکہ خدا کے علاوہ کوئی فعال علت موجود نہیں۔ اس کے نظریہ فضل الہی اور نظریہ تقدیر کا دار و مدار اسی پر ہے۔ اس کے نزدیک نجات مشاہدہ خداوندی ہے یہ وہ منزل ہے جہاں انسانی روح ہر قسم کی آلائشوں سے پاک ہو جاتی ہے۔ یہ ذات خداوندی سے وصال ہے جس کا ایک ناقص تجربہ ہمیں اس دنیا میں حالت جذب میں ہوتا ہے۔ آگسٹائن نظام نے اگرچہ نوافلاطونی فکر سے فیضان حاصل کیا مگر وہ اسرائیلی روایات کا زیادہ تتبع ہے۔ اس نے ان دونوں تصورات میں ہم آہنگی پیدا کی اور اس ترکیب میں اسرائیلی اور مذہبی روایات کا پلہ بھاری رہا۔ مزید آگسٹائن نے کلیسائی حاکمیت اور کلیسائی نظم و ضبط کو ایک حقیقت کے طور پر تسلیم کیا اس کے نزدیک کلیسائی نظام کی وحدت اور اس کی حاکمیت دنیاوی اور دینی نگاہ سے بہترین شے تھی۔

اس کے نزدیک کلیسا کو سیاسی اقتدار کا حامل بھی ہونا چاہیے کیونکہ روحانی شہر کی شکل میں وہ دنیوی شہر روم سے برتر ہے۔ منظم علم کلام جو آگسٹائن نے پیش کیا وہ اسی کلیسائی تصور کی بدولت ہے۔ مزید اس نے بطور عیسوی متکلم یہ کارنامہ سرانجام دیا کہ اس نے کلیسا کو ایک ناگزیر سماجی ضرورت کے طور پر پیش کیا یعنی ایسا کلیسا جو خدا کے حکم کی بدولت حاکمیت کا حامل ہے۔ اس کے فکر میں کائنات کی تصویر اور انسانی زندگی کا تمام نقشہ کلیسا کے مرکز کے ارد گرد گھومتا ہے۔

آگسٹائن کے نزدیک خدا حقیقت کلی اور خیر مطلق ہے خدا کی اساسی صفات وحدت، ازلیت، کمال اور لامحدودیت ہیں یہ صفات ایجابی ہیں اور انسانی فہم سے ماوراء ہیں۔ خدا ہی اس کائنات میں خیر کا مصدر و منبع ہے۔ خدا کے وجود کے اثبات میں اس نے وہ اساسی دلائل دیئے جو بعد کے متکلمین نے اختیار کئے۔ اس کے مطابق خدا نے اپنی شان کبریائی کو ظاہر کرنے کے لئے یہ دنیا عدم سے تخلیق کی یہ عمل تخلیق ایک خاص وقت میں نمودار ہوا۔ انسان کی تخلیق ایک مادی جسم اور روح کی آمیزش سے ہوئی روح کی مرکزی قوت ارادہ ہے۔ خدا انتہائی رحم کرنے والا ہے وہ فطری گناہ اور کردہ گناہ سب کو معاف کر دے گا۔ نجات کے لئے سارے ناگزیر اقدام محض خدائی توفیق کا نتیجہ ہیں اس میں انسان کے ارادہ اور کوشش کو کوئی دخل نہیں مکمل جبریت کا یہ نظریہ اگرچہ آگسٹائن کے نظام فکر کا ایک اہم جزو ہے تاہم کیتھولک علم کلام اس کو قبول نہ کر سکا۔

آگسٹائن نے متضاد تصورات کو ایک وحدت میں سمو کر ایک ارفع علم الکلام پیش کیا جس نے صدیوں تک مغربی دنیا کے الہیاتی فکر کی راہ اور سمت کو متعین کیا۔

## وحدت وجود و شہود

وحدت وجود کے نظریہ کو ابن عربی (وفات 560ھ) نے اپنی تصنیف فصوص الحکم میں شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا ہے۔ وحدت وجود کا فلسفہ یہ ہے کہ ظاہر و باطن خدا کے سوا کوئی موجود نہیں دکھائی دینے والا عالم جو خدا کا غیر محسوس ہوتا ہے اور جسے ماسوا کہتے ہیں فی الحقیقت ماسوا نہیں ہے بلکہ خدا کا مظہر ہے۔ خدا اپنی لامحدود شانوں کے ساتھ اس عالم میں جلوہ گر ہے یہ کثرت اور غیریت جو محسوس ہوتی ہے ہمارا وہم اور عقل انسانی کا قصور ہے۔

ابن عربی کے نزدیک کائنات تجلی اسماء و صفات الہی ہے لیکن مجدد الف ثانی کا مسلک ہے کہ کائنات ظل ہما و صفات ہے وحدت الوجود کے اصول و مبادی کچھ اس طرح سے ہیں۔

- 1- خارج میں صرف حق موجود ہے۔
  - 2- وجود صرف ذات حق میں منحصر ہے۔
  - 3- حق تعالیٰ واجب الوجود ہے اور کائنات ممکن الوجود۔
  - 4- کائنات کا وجود وہم پر مبنی ہے لیکن حق تعالیٰ کا وجود حقیقی ہے۔
- علمائے ظاہر نے ہمیشہ عقیدہ وحدت الوجود کی مخالفت کی ہے۔ امام ربانی کا موقف ہے کہ وحدت الوجود حقیقت کے مطابق نہیں ہے۔ بلکہ یہ ایک ”حال“ ہے جو اثنائے سلوک میں صوفیاء پر وارد ہوتا ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی نے وجودی اور



شہودی نظریات میں مطابقت پیدا کی ہے اس طرح ان کا نظریہ ترکیبی ہے۔ وہ فیوض الحرمین میں فرماتے ہیں کہ:

”میں نے اس پھیلے ہوئے وجود کو دو جہت سے ذات حق میں گم پایا۔ ایک جہت تو یہ ہے کہ یہ وجود چونکہ خود ذات الہی سے برابر صادر ہو رہا ہے اس لئے میں نے اسے ذات حق میں گم ہوتے ہوئے پایا۔ اور ذات حق میں اس کے گم ہونے کی دوسری جہت یہ ہے کہ اللہ کی تجلی اس وجود میں ظاہر ہوئی اور اس نے ہر طرف سے اس وجود کو اپنے اندر لے لیا۔ چنانچہ اس طرح یہ وجود ذات حق میں مجھے گم ہوتا نظر آیا اب جو شخص یہ کہتا ہے کہ یہ وجود منسبط خود ذات حق ہے ظاہر ہے یہ اس کی فریب زدگی ہے لیکن جو شخص باریک بین ہے وہ تو یقینی طور پر اس معاملہ میں اسی نتیجے پر پہنچے گا کہ ذات واجب سے شیون الہی کا صدور ہوا جو کہ مبداء اول میں تھیں اور ان سے اس وجود منسبط کا ظہور ہوا“

حضرت شاہ ولی اللہ مکتوب مدنی میں فرماتے ہیں۔

”وحدت وجود اور وحدت شہود دو الفاظ ہیں جن کا اطلاق دراصل مختلف معانی پر ہوتا ہے۔ کبھی کبھی ان کا استعمال سیرالی اللہ کے مباحث میں ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ فلاں سالک وحدت الوجود کے مقام پر فائز ہے اور فلاں سالک شہود پر جاگزین ہے اس سیاق میں وحدت الوجود کے معنی ایسے شخص کے ہوں گے جو حقیقت جامعہ کی تلاش و عرفان میں گم اور مستغرق ہے استغراق کا یہ وہ مقام ہے جہاں یہ عالم رنگ و بو اپنے تمام امتیازات کے ساتھ فناء کے گھاٹ اتر جاتا ہے اور تفرقہ و امتیاز کے وہ سارے احکام ساقط ہو جاتے ہیں کہ جن پر خیر و شر کی معرفت کا دار و مدار ہے اور شرع و عقل جس کی پوری پوری نشاندہی کرتی ہے۔ سیر و سلوک کا یہ مقام محض عارضی ہوتا ہے۔ سالک چندے یہاں ٹھہرتا ہے اور پھر اللہ کی

دست گیری و توفیق اس کو جلد اس مقام سے نکال لے جاتی ہے“  
 بقول شاہ ولی اللہ وحدت شہود کے معنی اس سیاق میں یہ ہوں گے کہ  
 سالک ایسے مقام پر متمکن ہے جہاں احکام جمع و تفرقہ کے ڈانڈے  
 باہم ملے ہوتے ہیں یعنی سالک اس حقیقت کو پالینے میں کامیاب  
 ہو گیا ہے کہ اشیاء میں جو وحدت سی نظر آتی ہے من وجہ ہے اور  
 کثرت جو اس کے متبائن محسوس ہوتی ہے وہ بھی من وجہ ہے  
 معرفت و سلوک کا یہ مقام پہلے مقام سے نسبتاً زیادہ اونچا ہے“

حضرت شاہ ولی اللہ مکتوب مدنی میں مزید فرماتے ہیں کہ ان الفاظ کا اطلاق  
 حقائق اشیاء کی نسبت سے ہوتا ہے۔ حادث و قدیم میں ربط و تعلق کی کون سی نوعیت کا فرما  
 ہے؟ اس بارے دو نقطہ نظر پائے جاتے ہیں کچھ حکماء یہ کہتے ہیں کہ یہ عالم جو اعراض مختلفہ  
 کا حدف و نشانہ ہے اس کی تہہ میں ایک ہی حقیقت جاری و ساری ہے۔

دوسرا گروہ حادث و قدیم کے مابین ربط و تعلق کو اس طرح استوار کرنے کی کوشش  
 کرتا ہے کہ یہ عالم دراصل اسماء و صفات کے ان عکوس و ظلالات سے تعبیر ہے کہ اعدام  
 متقابلہ آئینوں میں ارتسام پذیر ہوتے ہیں۔ پہلا نقطہ نظر وحدت الوجود کی ترجمانی کرتا  
 ہے اور دوسرا وحدت شہود کی ہمارے خیال میں کشف پر مبنی یہ دونوں نتائج درست ہیں“  
 کائنات کے تمام تعینات میں ذات باری تعالیٰ کے وجود کی تجلیات ہیں اور اسی  
 کے وجود سے ان میں نمود بقا اور رنگ کی گونا گونی دیکھتے ہیں یہی وجود اصل اور بنیاد ہے  
 اور تعینات و صور کا اختلاف محض مجازی ہے۔ جن افراد کو اللہ نے یہ صلاحیت بخشی ہے کہ وہ  
 تعینات اور اس حقیقت کو جو انہیں لباس وجود اور کثرت و تعدد عطا کرنے والی ہے بیک  
 وقت دیکھ سکیں وہ یہی محسوس کریں گے کہ یہ تمام تعینات ایک ہی شمع فروزان کی مختلف  
 تجلیات ہیں لیکن جو مجازات سے آگے بڑھ کر حقائق تک پہنچنے کے عادی نہیں اور جنہیں فرق  
 و امتیاز کے پردوں کو ہٹا کر مشاہدہ حق کی براہ راست توفیق نہیں ہوئی۔ وہ پردہ حجاب اور  
 مجاز و تعین کے حصار ہی میں گرفتار رہتے ہیں۔ انہیں جذبات کو ایک صاحب دانش و فکر  
 نے شعری زبان میں پیش کیا ہے:

”میں جب اس زمین کو فرط شوق سے بوسہ دیتا ہوں جس میں

محبوب کے اُونٹ جمال مصروف سیر رہے تو اس گھر (کائنات) کے بارے میں میرے جذبات کا کیا عالم ہوگا جس کے ایک ایک گوشہ میں اس کا حسن و جمال رچا اور بسا ہوا ہے۔“

ابن عربیؒ نے ابو تو اس کے اس لاثانی شعر کو وحدت الوجود کا ترجمان کہا ہے: ”پیمانہ نے حد درجہ لطافت اختیار کر لی ہے اور شراب کی خوش گوار یوں نے بھی لطافت کے اسی معیار کو حاصل کر لیا ہے نتیجہ یہ ہے کہ دونوں باہم مل جل گئے ہیں اور بات میں التباس پیدا ہو گیا ہے۔ کبھی تو محسوس ہوتا ہے کہ صرف شراب کی رنگینیاں ہی جلوہ گر ہیں اور قدح و پیمانہ کی منت پذیریاں درمیان میں حائل نہیں اور کبھی یوں محسوس ہوتا ہے کہ دراصل شیشہ و پیمانہ کی ہی شوخیاں ہیں جو نظروں کو خیرہ کر رہی ہیں اور انہیں پر شراب کا دھوکہ ہو رہا ہے۔“

اسی حقیقت کو نثر میں یوں بیان کیا گیا ہے کہ اس عالم کی صورت سے دھوکہ ہوتا ہے اس کا ظاہر تو بلاشبہ مخلوق ہے مگر اس کے باطن میں خود حق تعالیٰ جلوہ افروز ہے“  
حلاج کا نعرہ مستانہ:

”اس پروردگار کی تسبیح بیان کرتا ہوں جس نے اپنے ناسوت میں اپنے لاہوت درخشان کے راز کو نمایاں کیا پھر پنہاں و پیدا کی صورت میں جلوہ گر ہوا اور کھانے پینے والے کے روپ میں ظاہر ہوا“

انسان اور خدا میں جو فرق و امتیاز ہے اس کو حلاج انیت یا واقعیت سے تعبیر کرتے ہیں اور اللہ سے دعا گو ہیں کہ انیت کے اس حجاب کو بھی ہٹا دے۔  
وہ کہتے ہیں:

”میرے اور تیرے درمیان میری انیت حائل ہے۔ پروردگار تجھے تیری ہی ذات کا واسطہ جدائی اور بُعد کی اس صورت کا تدارک فرما“

ان اشعار سے فلسفہ وحدت الوجود کی وضاحت ہوتی ہے یہ لوگ تخلیق ابداع کے

قائل نہیں اور ان کے نزدیک اللہ مخلوق سے الگ تھلگ یا ماوراء الوراہ نہیں ہے۔ ظہور نے اس عالم محسوسات میں کثرت کو جنم دیا ہے یہ تعینات سب کے سب عارضی اور فانی ہیں اور ان کی تہہ میں صرف وجودِ بخت کی فرمان روائی ہے جو کہ قدیم و ازلی ہے۔

علامہ ابن تیمیہ خالق و مخلوق میں تعلق اور ربط کی نوعیت کے بارے وضاحت کرتے ہیں۔  
کہ مخلوقات اور اصل وجود میں تعلق کے بارے چار مدرسہ ہائے فکر ہیں:

1- ابن عربی تو اس بات کے قائل ہیں کہ وجود و ثبوت میں فرق ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اعیان یعنی صور اشکال جو علم الہی میں پہلے سے متعین ہیں علم الہی کی سطح پر ثابت تو ہیں لیکن موجود نہیں اور وجود سے اس وقت دو چار ہوتی ہیں جب یہ ثبوت کے علمی و ذہنی حدود سے نکل کر وجود و خلق کی محسوس وادیوں میں قدم رکھیں اور متحد و حدوث سے دو چار ہوں۔ اعیان ثابتہ کے بارے ابن عربی کا موقف ہے کہ ان کا وجود عین اللہ کا وجود ہے اور اللہ کا وجود عین ان کے وجود سے عبارت ہے۔

اس طرح یہ مکتبہ فکر دو مفروضوں پر مبنی ہے:

(الف) یہ کہ معدومات کا بھی وجود ہے۔

(ب) یہ کہ خالق و مخلوق میں کوئی حقیقی فرق کارفرما نہیں

2- قونوی اور ان کے پیروکار کا موقف ہے کہ خالق و مخلوق میں فرق اطلاق و تعین ہے وجود مطلق خدا ہے اور یہی وجود جب تعین اور تقید کو قبول کر لیتا ہے تو مخلوق ہو جاتا ہے۔

3- بعض افراد اللہ اور مخلوق میں جو فرق ہے اس کو مادہ و صورت کے اختلاف سے تعبیر کرتے ہیں۔

4- ایک گروہ اس فرق کو تلطیف و تکثیف کا فرق گردانتا ہے ان کے نزدیک کہ ایک ہی ذات جب سمٹ کر مرتبہ لطافت کے فرازا علیٰ پر فائز ہوتی ہے تو خدا کہلاتی ہے اور جب پھیل کر کثیف ہو جاتی ہے تو اس پر مخلوق کا اطلاق ہوتا ہے۔

پیرایہ بیان کے اختلاف کے ساتھ متذکرہ بالا مدرسہ ہائے فکر میں جو چیز مشترک ہے وہ یہ حقیقت ہے کہ یہ افراد اللہ اور مخلوق میں فرق و اختلاف کے جو حدود ہیں ان کو

ذات جوہر اور اصل وجود سے متعلق نہیں سمجھتے بلکہ یہ رائے رکھتے ہیں کہ اختلاف کے حدود کچھ اس طرح کے ہیں کہ جس طرح دریا مثلاً اپنی سطح پر امواج کو ابھاردے۔ یا ایک درخت شاخوں، پتوں اور پھولوں میں تقسیم ہو جائے یا ایک انسان کردار و ذہن اور شکل و صورت کی مختلف سطحوں میں جلوہ گر ہو۔

اس نقطہ نظر کے مطابق موج کی بوقلمونیوں کے باوجود دریا اک ہی رہے گا۔ اور برگ و بار کے تنوع کے باوصف حقیقت شجر یہ میں کوئی اختلاف رونما نہیں ہوگا۔ کردار و ذہن اور شکل و صورت کے اعتبار سے عالم انسانیت کروڑوں انسانوں کو اپنے آغوش میں لئے ہوئے ہے تاہم انسانیت سب میں یکساں نظر آتی ہے۔

زیادہ واضح طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ حق تعالیٰ نے تمام مظاہر و وجود میں خود ہی جلوہ گری فرمائی ہے اور خود ہی ایک ایک مظہر و تجلی کو نسبت اختصاص سے بھی نوازا ہے۔

علامہ ابن تیمیہ کے نزدیک تجلی و مظاہر محض الفاظ کا گورکھ دھندہ ہیں دو ٹوک سوال جو اس سلسلہ میں ابھرتا ہے وہ یہ ہے کہ مظاہر اور ظاہر میں نسبت تغائر ہے یا نہیں؟ اگر دونوں باہم متغائر ہیں تو کثرت و تعدد ثابت ہو اور وحدت وجود کا تصور غلط ثابت ہو اور اگر ان دونوں میں نسبت ثابت نہیں ہے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ تجلی کا مفہوم متعین نہ ہو سکا اور مظاہر و ظاہر کی دو خانوں میں تقسیم باطل ٹھہری۔

علامہ ابن تیمیہ دراصل یہ کہنا چاہتے ہیں کہ تجلی کی اصطلاح مجمل ہے جب آپ یہ کہتے ہیں کہ تجلی عارضی اور حادث ہے اور تغیر پزید ہے تو پھر بتایا جائے کہ فطرت و اصل کے اس تغائر کے باوجود اس میں اور جلوہ گرد ذات میں قدر مشترک کیا چیز رہی؟ آیا صرف وجود جو تجلی اور جلوہ گرد ذات اگر پایا جاتا ہے تو بالاشتراک۔ دریافت طلب حقیقت یہ ہے کہ تجلی الہی نے اس موجود متعین میں تغیر کے کن ایسے مظاہر کو ابھارا جن میں الوہیت کا انعکاس تسلیم کیا جائے۔ انسان اور اس کروڑوں افراد کو کوئی قدر مشترک گھیرے ہوئے ہے یا نہیں یا یہ کہ کلیات وجود خارجی سے بہرہ مند ہیں یا نہیں؟

تلمیح کہ کائنات کے جملہ تعینات سطح وجود پر بمنزلہ حبا و موج کے ہیں جن میں تغیر کے باوجود دریا کی فطرت رواں دواں اور جاری و ساری ہے۔ شاعر وحدت الوجود تلمسانی کا یہ شعر اسی دلیل کا غماز ہے:

سمندر کی وحدت میں میرے نزدیک کوئی شبہ نہیں۔ اگرچہ امواج اور جھاگ نے اس میں تعدد پیدا کر دیا ہے تمہیں صور کا یہ مشاہدہ دھوکے میں نہ ڈال دے اس تعدد کی تہہ میں بہر حال ایک ہی رب جاری و ساری ہے۔

تلمیح پر علامہ کے درج ذیل اعتراضات بڑے وزنی ہیں:

1- علامہ کے نزدیک دریا اور اس کی موجوں میں تعلق کی وہی نوعیت ہے جو کل اور جزو میں ہے اور ظاہر ہے کہ وحدت الوجود کا تصور یہ نہیں چاہے گا کہ اللہ کی ذات گرامی کو حصوں میں تقسیم کر کے رکھ دیا جائے۔

2- ان کے نزدیک وحدت الوجود کے حامی اس حقیقت کو نہیں سمجھ پائے کہ ہر ہر مقید اپنے وجود کی خصوصیات میں اس درجہ منفرد ہے کہ اس کے افراد کے مابین کوئی حقیقت کلیہ یا ماہیت مشترکہ پائی ہی نہیں جاتی یہ محض ذہن انسانی کی کرشمہ سازی ہے کہ وہ موج و حباب میں خواہ مخواہ ایک مطلق دریا کا تصور قائم کر لیتا ہے ورنہ اس عالم کا ہر تعین اور تقید اپنی خصوصیات کا تنہا حامل ہے۔

علامہ موصوف نے علاج کے شعر کہ:

میرے اور تیرے درمیان میری انیت حائل ہے  
پروردگار! مجھے تیری ہی ذات کا واسطہ  
جدائی اور بُعد کی اس صورت کا تدراک فرما

علامہ فرماتے ہیں کہ اس کلام کی تین تفسیریں ممکن ہیں، ایک کی رو سے اس کا قائل صرف ملحد ہی ہو سکتا ہے۔ دوسری کی رو سے صرف زندیق ہی کے منہ سے اس قسم کے کلمات نکل سکتے ہیں اور تیسری تفسیر ایسی ہے جس کی رو سے صرف وہی یہ بات کہہ سکتا ہے جو مرتبہ صدیقیت پر فائز ہو۔

پہلی تفسیر کے معنی یہ ہیں کہ علاج اپنی ”انیت“ کا ارتفاع اس بناء پر چاہتا ہے کہ اس کا وجود و جو بحق کی تجرید کو پاسکے اور یہ نہ کہا جاسکے کہ اس میں اور حق سبحانہ میں فرق و امتیاز کی دیواریں ایستادہ ہیں اسی پہلو کو مد نظر رکھتے ہوئے بعض نے اس کے بارے کہا ہے کہ ”وہ نصف انسان تھا۔“

کیونکہ اس کی انیت کا ارتفاع تو کیا ہوتا صورت کے حجاب کو البتہ ہٹا دیا گیا یعنی

اسے قتل کر دیا گیا۔

دوسری تفسیر ایک خاص کیفیت جذب سے تعلق رکھتی ہے جس سے اکثر سالکین تصوف دوچار ہوتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ ایک شخص اپنی انیت اور احساس ذات کو اس درجہ اپنے محبوب میں گم کر دے کہ اپنے وجود تک کا احساس نہ رہے۔ جذبہ و سلوک کے اس مرحلے میں انسان محبوب میں اس درجہ مستغرق ہوتا ہے کہ آداب و رسوم محبت سے بھی واسطہ نہیں رہتا اور اس طرح معبود مرکز فکر و نظر بن جاتا ہے کہ عبادت و بندگی کا تصور بھی قائم نہیں رہتا اور یوں مذکور قلب و ذہن پر چھایا رہتا ہے۔ کہ ذکر تک کا ہوش نہیں رہتا۔ اس کے معنی تو یہ ہوئے کہ ایک شخص نہ صرف مشہودات عالم سے بے نیاز ہو گیا بلکہ مشہودات شرع سے بھی مستغنی ہے اور یہ کھلا ہوا زندگی ہے۔

تیسری تفسیر یعنی رفع انیت کے تیسرے معنی یہ ہیں کہ سالک اپنے ادنیٰ جذبات سے ہٹ کر اللہ کی عبادت و ذکر میں اس درجہ تک کھو جائے کہ ماسوا کے لئے اس کے دل میں ادنیٰ گنجائش بھی باقی نہ رہے اور اس کی محبت اور اس پر توکل و اعتماد کے جذبات اس قدر طاری ہو جائیں کہ دنیا کی کوئی دوسری شے اس سلسلہ میں مزاحم نہ ہو سکے۔ فناء و تحقیق توحید کا یہ وہ مقام ارفع ہے کہ جس پر انبیاء علیہم السلام اور صدیقین ہی فائز ہو سکتے ہیں اس لئے کہ اس میں فنا کے صحت مند اور عمدہ پہلو بھی ہیں اور شہود کے اجتماعی و دینی پہلو بھی۔

آخر میں ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ جنہوں نے وحدت الوجود پر ایک عقیدہ اور فلسفہ کی حیثیت سے مرتب گفتگو کی ہے کہ افکار کا ذکر کیا جاتا ہے یہ وجودی صوفی بے نظیر شخصیت کا مالک ہیں ان کے انداز بیان میں جو روانی اور بہاؤ ہے جو سلاست اور تسلسل ہے جس طرح کی شیرینی اور خیال آفرینی اس کی تحریروں میں ٹپکتی ہے وہ بہت کم لکھاریوں کے حصہ میں آئی ہے۔ وحدت الوجود ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کا موضوع خاص ہے جس میں انہوں نے فکر و نظر کی تمام خوبیوں کو سمودیا ہے اس بارے وہ قادر الکلام ہیں انتہائی فصیح اور بلیغ ہیں۔ فلسفہ اور الہیات کی مشکل ترین گتھیوں کو سلجھانے میں قدرت رکھتے ہیں انہوں نے اپنے نصب العین عقیدہ یعنی وحدت الوجود کے بارے ہر فن سے استفادہ کیا ہے ادب سے، زبان سے، قرآن سے، فقہ سے اور معقولات سے۔

فصوص الحکم اور فتوحات مکیہ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ

کے نظریہ کی اساس دو مفروضوں پر ہے یعنی اعیان ثابتہ اور وجود مطلق پر۔

اعیان ثابتہ سے ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کی مراد یہ ہے کہ یہ کائنات اپنے تمام تعینات کے ساتھ پہلے سے علم ازل میں موجود تھی۔ ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اعیان ثابتہ کی حیثیت صرف اتنی ہی نہیں کہ یہ اللہ کے علم و ادراک کی وسعتوں کے حامل ہیں اور کائنات میں ماضی بعید سے لے کر مستقبل تک کے واقعات و حوادث کا ٹھیک ٹھیک مرقع ہیں بلکہ ان کی حیثیت ایسے اٹل حقائق اور صور کونیہ کی ہے کہ اگر اللہ چاہے بھی تو ان میں کوئی رد و بدل نہ کر سکے یہ جن تفصیلات کے ساتھ پہلے علم الہی میں مقدر ہیں اسی تفصیل کے ساتھ انہیں معرض وجود میں آنا ہے اس لئے کہ ان صور و اعیان کا یہ تقاضا ہے۔

اعیان ثابتہ جو مرتبہ علم و تحقیق میں اپنا ممیز وجود رکھتے ہیں کائنات خارجی میں ظہور پذیر ہونے کے لئے بہر حال وجود مطلق کے فیضان کے منت پذیر ہیں۔ جو ان پر اپنے ہی وجود کی خلعت اوڑھادیتا ہے جس کے یہ معنی ہیں کہ یہ وجود خارجی محض ایک لباس ہے محض شے زایدہ ہے۔ یعنی اس کے اندر جو اصلی وجود جلوہ گر ہے اس میں اور وجود مطلق میں کوئی فرق نہیں۔ فرق صرف تقید اور تعین کا ہے فطرت اور حقیقت کا نہیں یعنی ساری کائنات میں ایک ہی وجود جاری و ساری ہے اور مظاہر کے تعینات اعتباری ہیں۔ علامہ موصوف کے اعیان ثابتہ کے تصور پر دو بنیادی اعتراضات ہیں۔

(1) یہ محض معدومات ہیں جنہیں خواہ مخواہ موجود و متحقق سمجھ لیا گیا ہے۔

(2) ان کی حیثیت تخلیقی عنصر یا فعال مبداء کی نہیں۔

علامہ موصوف کے نزدیک نظریہ وحدت الوجود میں اخلاقی تناقض موجود ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب کائنات کا ذرہ ذرہ عین باری تعالیٰ ہے تو پھر عبد و معبود کا فرق بالکل مٹ جاتا ہے اور خیر و شر میں کوئی حقیقی اور معروضی تفریق باقی نہیں رہتی۔

ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کے فلسفہ وجود میں یہ تناقض ہے کہ ایک طرف تو وہ باری تعالیٰ کو ایک محدود و متعین ذات قرار دیتا ہے جس کی تمنائے اظہار تجلی نے انسانی قالب کا



انتخاب کیا ہے۔ دوسری طرف وہ اسی ذات کو ہر شے میں تجلی اور ظہور پذیر مانتا ہے یہ دو باتیں قطعی متضاد اور بے جوڑ ہیں۔

جاری و ساری خدا کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہو سکتا کہ یہ عالم خدا ہے یا اس کا کوئی حصہ یا فرد الوہیت کا سزاوار ہے اسی طرح اس کا یہ مطلب لینا بھی درست نہیں کہ اللہ تعالیٰ اس عالم میں سمٹا ہوا اور محدود ہے بلکہ اس سے مراد صرف یہ ہے کہ ہر شے کے ساتھ اس کا قریبی اور براہ راست تعلق ہے اور یہی تعلق ہر ہر تخلیق و آفرینش کا ضامن ہے۔

# مباحث علم الکلام

## کیا عالم قدیم ہے یا حادث؟

اس کلامی تنازعہ پر دو مکاتب فکر ہیں جن کا اپنا اپنا موقف ہے۔ ایک طرف علمائے جمہور کرام ہیں جن کے نزدیک کائنات کی ہر چیز کو اللہ نے تخلیق کیا ہے جبکہ فلاسفہ کے نزدیک یہ عالم قدیم ہے اور قدم عالم میں جو اشیاء داخل ہیں اس کی وضاحت کی گئی ہے۔ امام غزالی نے اپنی کتاب تہافت الفلاسفہ میں قدم عالم کی تائید کے حامی فلاسفہ کے مباحث کا احاطہ کیا ہے۔

1- یہ کہ مبداء فیض قدیم ہے اس لئے اس کے فیضان کا عمل بھی قدیم ہے۔ اگر ہم عالم کو حادث مانتے ہیں تو اس صورت میں ہمیں تخلیق کے فعل کو بھی حادث تسلیم کرنا ہوگا جس کے معنی یہ ہوں گے اس عالم کا وجود پہلے نہیں تھا اور کسی خاص وقت میں یہ وقوع پذیر ہوا۔ تو سوال پیدا ہوگا کہ اس خاص وقت سے قبل عالم کیوں وجود میں نہیں آسکا کیا نعوذ باللہ اللہ عالم کی تخلیق پر اس خاص وقت سے قبل قادر نہیں تھا؟ اس طرح تو ہم خدا کے عجز کا اقرار کریں گے۔ مزید یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ اس خاص وقت سے پہلے اس عالم کی تخلیق مشکل تھی اور اس خاص وقت میں ممکن ہوئی۔ عدم تخلیق کی یہ توجیہ بھی اس لائق نہیں کہ اسے مانا

جائے یعنی کہ پہلے وہ شرائط و آلات پائے نہیں جاتے تھے جن کی وجہ سے حقیقت وجود سے آراستہ ہوئی اور اس خاص مرحلہ میں چونکہ مطلوبہ شرائط و آلات فراہم ہو گئیں تھیں اس بناء پر یہ عالم فوری طور پر منصہ شہود پر فائز ہو گیا۔ یہ دلیل کوئی وزن نہیں رکھتی کیونکہ اللہ ازل سے ان شرائط سے متصف ہے جو تخلیق کے لئے لازم ہیں جہاں تک آلات کا تعلق ہے خدا کبھی بھی آلات کا محتاج نہیں رہا۔ مرحلہ خاص میں پیدا ہونے کی ایک یہ بھی وجہ ہو سکتی تھی کہ اس سے متعلق غرض و غایت کا مسئلہ از سر نو علم و ادراک کے دائرے میں داخل ہوا اور یہ دلیل اس بناء پر قابل تسلیم نہیں کہ اللہ کے ادراک میں ازل سے ابد تک جو کچھ ہونے والا ہے پہلے سے ہی مندرج ہے۔ ان حالات میں تخلیق کائنات کی صرف ایک ہی صورت ہے ہم تخلیق کو ارادہ الہی سے منسوب کر دیں تاہم یہ اشکال اتنی آسانی سے حل ہونے والا نہیں جس کی وجہ یہ ہے کہ سوال پیدا ہوگا کہ ارادہ آفرینش اس سے پہلے کیوں متحرک نہیں ہوا اور اس ارادہ کا محرک کون ہے؟ اگر ایسا کوئی محرک موجود ہے تو پھر اس محرک کا محرک کون ہے؟ اور کیا اس طرح محرکات کا یہ سلسلہ لامتناہی طور پر نہیں پھیل جائے گا جو بجائے خود استحالہ لئے ہوئے ہے۔ اس لئے اس اشکال سے نجات پانے کا ایک ہی طریق ہے کہ اس عالم کو حادث ماننے کی بجائے قدیم مان لیا جائے۔

2- جب ہم قادر مطلق کو قدیم اور اس عالم کو حادث مانتے ہیں تو اس سے دو نتائج نکلتے ہیں ایک یہ کہ اللہ کا تقدم ذاتی ہونہ کہ زمانی۔ دوسرے یہ کہ یہ تقدم زمانی ہو۔ تقدم زمانی ماننے میں یہ مشکل درپیش ہے کہ اس سے تناقض ابھرتا ہے کیونکہ اللہ کو اگر زمانی اعتبار سے قدیم تسلیم کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ہم وقت و زمان کا ایسا غیر متناہی سلسلہ فرض کریں جو کہ مبداء اول کے ساتھ ساتھ رہے کیونکہ جس نقطہ سے بھی تخلیق کا عمل شروع ہوگا اس سے قبل زمانہ کا ہونا لازم ہے اور اس زمان سے پہلے ایک اور زمانہ کا ہونا لازمی ہے اور اس طرح خالق و مخلوق دونوں زمانہ کے ایک ہی رشتہ میں منسلک رہیں گے اس صورت میں زمانہ قدیم ٹھہرتا ہے مزید زمانہ حرکت و تخلیق کا عمل لئے ہوئے

ہے اس بناء پر بالواسطہ یہ مان لیتے ہیں کہ حرکت و تخلیق و آفرینش ازلی ہے اس طرز استدلال کا منطقی یہ نتیجہ برآمد ہوگا کہ اس صورت میں ہمیں زمانہ کو حادث ماننا مشکل ہو جائے گا۔

3- اگر یہ عالم لباس وجود میں آنے سے قبل صفت امکان سے اتصاف پذیر تھا تو اس امکان کو ازلی ہونا چاہیے اور جب اس امکان کو ازلی مان لیا گیا تو یہ بھی ماننا ہوگا کہ اس امکان کا محل و ہدف بھی ازلی ہے کیونکہ امکان وجود کو ازلی تسلیم نہ کیا جائے تو اس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ اس کے امکان کے لئے ایسا اول و آغاز تسلیم کیا جائے جس میں یہ ابھر اور معرض وجود میں آیا تو اس کے یہ معنی یہ ہوں گے کہ اس مرحلے سے قبل یہ امکان وجود ممتنع کے قبیل سے تھا اور اللہ اس پر قدرت نہ رکھتا تھا۔

4- مادہ میں جو بھی تغیر واقع ہوگا اس کا تعلق مادے کی صورت و کیفیت سے ہوگا یعنی ہر حادث حدوٹ سے پہلے ممکن الوجود ہوگا یعنی حدوٹ سے پہلے امکان وجود کے وصف سے متصف تھا اس مرحلہ پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا امکان وجود جو ایک اضافی وصف ہے بغیر کسی محل و موصوف کے پایا جاسکتا ہے۔ واضح ہے کہ امکان وجود کیلئے محل و موصوف کو ماننا ہوگا اگر یہ تجزیہ درست ہے تو پھر ماننا ہوگا کہ مادہ کسی نہ کسی صورت اور کیفیت کے ساتھ سطح وجود پر فائز رہا اور تغیر و تبدل جب بھی واقع ہوا صورت و کیفیت میں واقع ہوا نفس مادہ میں نہیں۔ وصف امکان اضافی ہے جو محل و موصوف چاہتا ہے جو ہمیشہ کسی نہ کسی صورت و کیفیت کے ساتھ اور بے شمار تغیرات کے باوجود قائم رہتا ہے۔

امام غزالیؒ کے موقف پر روشنی ڈالی جاتی ہے۔ ان کے نزدیک فکر و تعقل تناقض و تضاد کا شکار ہے اس لئے اس کی اساس پر ان مابعد الطبعی حقائق کو ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ مزید فلسفہ تشکیک کا شکار ہے اور اس لائق نہیں کہ مابعد الطبیعیاتی حقائق کے بارے اس کو کسوٹی او معیار قائم کیا جائے۔ امام غزالیؒ نے قدم عالم کے بارے حکماء اور فلاسفرز کے دلائل کا ناقدانہ جائزہ لیا ہے۔

سب سے پہلے غزالیؒ کا اعتراض ہے کہ قدم عالم کے مسئلہ کو فلسفیانہ نظریے کی

حیثیت سے پیش کرنا درست نہیں کیونکہ افلاطون جیسا فلسفی حدوث عالم کا قائل ہے۔  
ارسطو نے یہ کہا ہے کہ ایک شخص کے سواء سب حکماء قدم عالم کے قائل ہیں یعنی ایک شخص  
سے ارسطو کی مراد افلاطون ہی تھا۔

غزالی قدم عالم کے مسئلہ کو محض نظری مسئلہ سمجھتے ہیں جبکہ حکماء اس کو نظری مسئلہ نہیں  
مانتے بلکہ اس مسئلہ کو عقلی گردانتے ہیں۔ حکماء کے نزدیک جب کوئی موجب اپنی تمام  
شرائط اور حسن و خوبی کے ساتھ پایا جائے تو موجب کے پائے جانے میں ذرا بھی تاخیر  
اور ڈھیل واقع نہیں ہونی چاہیے یعنی جب ہم اللہ کو کامل پاتے ہیں تو پھر کیا وجہ ہے کہ تخلیق  
و آفرینش کا فعل بلا جواز ایک عرصہ دراز تک یونہی معطل رہا۔ حکمانے اس دلیل میں اپنے  
دعویٰ کے اثبات میں دو توجیہات سے کام لیا ہے۔

اللہ کا زمان و وقت کے ہر لمحہ میں شرائط تخلیق و حدوث سے یکساں اتصاف پذیر  
ہونا اور اس کے ساتھ خود زمان و وقت کے اجزاء کا متشابہ مساوی اور ہم مرتبہ ہونا۔ امام  
غزالی حکماء کے پیش کردہ متذکرہ بالا دلائل کے مقابلہ میں ایک مثبت اور تحقیقی موقف  
اختیار کرتے ہیں یعنی جہاں تک اللہ کی علم و قدرت کے حوالے اثبات مسئلہ کا تعلق ہے وہ  
فرماتے ہیں کہ یہ درست ہے کہ مبداء فیض میں ازل ہی سے تمام شرائط تخلیق اور تمام صفات  
آفرینش پائے جاتے ہیں اور ماضی کے غیر متناہی عرصے میں کبھی بھی وہ وقت نہیں پایا جب  
ذات باری تعالیٰ ان صفات سے تہی ہو اس کے باوجود تاخر موجب کا سبب یہ ہے کہ  
جہاں اس کی ذات علم قدرت کی بے پناہ صفات سے اتصاف پذیر ہے وہاں اللہ مزید یعنی  
ارادہ کناں ذات بھی ہے اس لئے جب تک اللہ نے اس عالم کو منصفہ شہود پر لانے کا ارادہ  
نہیں کیا وجود و اثبات معطل رہا اور جب اس کا ارادہ حرکت میں آیا اور جب اس نے چاہا  
تو بغیر کسی تاخیر اور رکاوٹ کے یہ عالم خود بخود کتم عدم سے نکل کر وجود کی سطح پر فائز ہو گیا۔  
غزالی حکماء کے ان اعتراضات کو کہ اس ارادہ میں کن وجوہ کی بنا پر تحریک ہوئی اور  
یہ وقت و زمان کے خاص مرحلے میں ہی کیوں حرکت میں آیا اس سے قبل کیوں نہیں۔ غزالی کے نزدیک  
چونکہ ارادہ اپنی فطرت میں بالکل آزاد ہے۔ اور یہ بات اس کی فطرت میں داخل ہے کہ  
وہ دو مماثل اشیا میں تفریق قائم کرے اور امکان و فعل کے دونوں پہلوؤں میں سے جب  
چاہے کسی ایک کو اختیار کر لے۔

پھر غزالی اس مسئلہ کو کہ ارادہ کیوں کر ترکیب پاتا ہے؟ کی وضاحت یوں فرماتے ہیں کہ ارادہ سے مقصود انسانی ارادہ نہیں اس سے مراد اس حقیقت کا اظہار ہے کہ علم الہی میں تخلیق و آفرینش کا ایک خاص نقشہ ازل سے موجود ہے اور یہ امر اس نقشہ میں شامل ہے کہ اللہ اس نقشہ کی تکمیل کا کب اہتمام کرے گا اور پھر جب وہ وقت آجاتا ہے یا اللہ چاہتا ہے تو مرتبہ علمی سے نکل کر فعل و تخلیق کی صورت اختیار کر لیتا ہے اور ارادہ کسی بھی وقت دو مماثل اشیاء میں سے ایک کا انتخاب کر لیتا ہے کیونکہ یہ اس کی فطرت ہے۔ دوسرا نقطہ جس کے تحت حکماء نے قدم عالم کے مسئلہ کو ثابت کرنا چاہا یہ تھا کہ جب ماضی میں زمان و وقت کا ہر جزو اور ہر ہر لمحہ اور آن مساوی با ہم متشابہ اور یکساں مناسبتوں کا حامل تھا تو ایسا کیوں ہوا کہ ایک خاص مرحلہ ہی میں تخلیق کے عمل کا آغاز ہوا اس سے پہلے کیوں نہ ہوا؟ ارادہ کے آزادانہ فعل سے اگرچہ اس اشکال کا جواب مل جاتا ہے۔

مگر غزالی اس حد تک اکتفاء نہیں کرتے بلکہ اس کا جواب الزامی اور تحقیقی صورتوں میں دیتے ہیں پہلے الزامی جواب پر غور کریں۔ غزالی حکما سے پوچھتے ہیں کیا یہ ممکن نہیں تھا کہ یہ عالم موجودہ ضخامت سے مختلف انداز میں پیدا کیا جاتا۔ اس الزامی اعتراض سے اس بار یک نقطہ کی طرف توجہ دلاتے ہیں کہ نظام کائنات کا تعلق سراسر اللہ کی اپنی مصلحتوں سے ہے اسی طرح تخلیق عالم کے اوقات کا تعین بھی اسی حکمت بالغہ اور مصالح سے ہے تحقیقی جواب یہ ہے تخلیق و آفرینش کائنات کا عمل جہاں ارادہ کے اختیار پر مبنی ہے وہاں اس کا تعلق سرحہ و نظام کی اپنی اور داخلی مصلحتوں سے بھی ہے یعنی اس عالم کو جس صورت میں پیدا کیا گیا ہے بہر حال پیدا کیا گیا اور جن اوقات میں پیدا کیا گیا ہے وہی اس کی تخلیق کے لئے موزوں تر تھے۔

امام غزالی کے اعتراضات کے دراصل فیصلہ کن نقطہ ارادہ اور اس کا وصف اختیار ہے ارادہ الہی ایک حقیقت ہے اور ایک صفت ہے اور اس کا انتساب اللہ تعالیٰ کی طرف درست ہے تب یہ سوال از خود حل ہو جاتا ہے کہ کائنات وقت و زمان کے مخصوص لمحات میں کیوں وقوع پذیر ہوئی۔

مزید قدم عالم پر دوسری دلیل جو حکماء پیش کرتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ کو زمانی اعتبار سے متقدم مانا جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ تخلیق کا عمل وقت و زمان کے ایک منعیں



تاہم قدم عالم میں جو چیزیں داخل ہیں انہیں غزالیٰ خواجہ زادہ اور طوسی نے نشاندہی کی ہے جو کہ درج ذیل ہیں:

1- مجردات میں عقول اور نفوس فلکیہ۔

2- مادیات میں فلکیات اور

3- عنصریات میں عناصر اربعہ

ابن رشد نے تہافت التہافت میں ان تمام اعتراضات کا جواب دیا ہے جو غزالیٰ نے تہافت الفلاسفہ میں پیش کئے تھے۔ قدم عالم کی بحث میں جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے بنیادی سوال یہ ہے کہ جب موجب میں تمام شرائط تخلیق پہلے سے موجود تھیں تو موجب کے ارادہ تخلیق میں تاخیر کیوں واقع ہوئی۔

غزالیٰ نے بوضاحت بالا اس اشکال کا جواب دو طرح دیا ہے ایک یہ کہ اصدا رو و تخلیق کا تعلق چونکہ ارادہ الہی سے تھا اس لئے جب ارادہ کا تحقق ہوا تو مطلوبہ شے منصہ شہود پر فائز ہوگئی دوسرے یہ کہ مظاہر تخلیق کا تعلق وقت و زمان کے ساتھ اسی نوعیت کا ہے جس طرح افلاک کی جہت حرکت اور قطبین کا تعین۔

غزالیٰ ارادہ الہی کو ازلی قرار دیتے ہیں اور اشیاء عالم کے تحقق اور تخلیق کی توجیہ یوں بیان کرتے ہیں کہ اس عالم میں جو کچھ مستقبل میں ہوگا وہ ازل سے علم الہی میں متعین اور مرتب ہے اور تخلیق و آفرینش کے عمل کے معنی صرف یہ ہیں کہ علم الہی میں جو اشیاء جس ترتیب سے متعین و مرتب تھیں اس کی تکمیل ہوئی ہے اس علم الہی میں کوئی نئی صورت حال یا تجدید پیدا نہیں ہوا کہ جس کے لئے ارادہ کے علاوہ کسی اور مرجع کو تسلیم کیا جائے۔ اس طرح غزالیٰ ارادہ الہی کو ازلی مانتے ہوئے بھی جملہ تغیرات عالم کی ارادہ کے تناظر میں توجیہ و تشریح ممکن ہے۔

ابن رشد چونکہ ارسطو کے ترجمان اور شارح میں وہ تناقض کا شکار ہیں اور یہ بتلانے سے قاصر ہیں کہ وہ اللہ کو کن معنی میں مختار مطلق ماننا چاہتے ہیں یا جب وہ اللہ کو محرک اول تسلیم کرتے ہیں تو یہ عمل حرکت ان کے نزدیک فعل تخلیق و آفرینش کے فعل سے کن معنوں میں مختلف ہے۔ ابن رشد کے مطابق ارادہ کا اطلاق اللہ کے بارے بطور مجاز کے ہوا ہے حقیقت کے نہیں ہے لیکن مجازی معنی بھی تو تعین و وضاحت چاہتا ہے جس کا ابن رشد کے



تحریروں میں فقدان ہے۔ اس تضاد سے قطع نظر ان کے اعتراضات میں خاصا وزن ہے۔ ان کے نزدیک وصف ارادہ سے یہ اشکال حل نہیں ہو پاتا کیونکہ سوال یہ ہے کہ جب باری تعالیٰ تمام شرائط تخلیق سے ازل سے اتصاف پذیر ہے تو ارادہ باری تعالیٰ وقت و زمان کے ایک خاص مرحلہ میں کیوں برہائے کار آیا۔ ضروری ہے کہ اس ارادے کے لئے ایسی حقیقت فرض کی جائے جس کا وجود پہلے نہیں تھا۔ اور جو اب اس کا باعث ہوا اور پھر اس سبب کا کوئی سبب ہونا چاہیے اور اس کے بعد پھر کوئی اور باعث و سبب ماننا چاہیے گویا کہ یہ سلسلہ لا انتہا تک پھیلا ہوا ہوگا۔ اور ان کے نقطہ نظر سے اس اشکال سے بچنے کا ایک ہی طریق ہوگا۔ وہ یہ کہ قدم عالم کا اقرار کر لیا جائے۔ ابن رشد کے نزدیک ارادہ کیلئے تجدید کا ماننا ضروری ہے۔

درست موقف یہ ہے کہ یا تو یہ مانا جائے کہ اس سے ذات قدیم میں سرے سے کوئی تبدیلی رونما نہیں ہوتی اور یا اگر تبدیلی رونما ہوتی بھی ہے تو وہ مفر قدم نہیں ارادہ بہر کیف دو مراحل میں مکمل ہوتا ہے پہلے مرحلہ میں اس کا شمار دائرہ علم و ادراک میں ہوتا ہے۔ دوسرے مرحلے کا تعلق اس عزم کو پایہ تکمیل تک پہنچانے کے لئے حرکت کناں ہونے ہیں۔ ارادہ الہی پہلی منزل میں کسی تجدید اور نئی صورت حال سے دوچار نہیں ہو پاتا لیکن یہی ارادہ جب تخلیق کا سبب بنے گا تو اس صورت میں لازمی ایک نئی صورت سامنے آئے گی ابن رشد کے نزدیک اس تجدید و حال کو تسلیم نہ کرنا غلط ہوگا۔

غزالی کے نقطہ نظر سے ارادہ کی اس تعبیر میں یہ گھپلا پایا جاتا ہے کہ ارادہ الہی کو خواہ مخواہ ارادہ انسانی پر قیاس کیا گیا ہے کیونکہ جہاں تک ارادہ ازلی کا تعلق ہے اس میں مراحل کی یہ ثنویت غیر ضروری ہے۔ ذات باری تعالیٰ نے ازل سے تخلیق و آفرینش کا ایک نقشہ تجویز کیا اور وہ زمان و مکان کی مناسبتوں سے خود بخود وجود کی سطح پر فائز ہوتا چلا گیا لہذا اس میں تجدید و حال کی کہیں ضرورت ہی محسوس نہیں ہوئی۔

خواجہ زادہ نے اس حقیقت کو اپنے انداز سے سلجھانے کی سعی کی ہے ان کا موقف ہے کہ تم یہ تو کہتے ہو کہ باری تعالیٰ میں جب تمام شرائط تخلیق ازل سے پائی جاتی ہیں تو پھر تاخر عالم کی وجہ؟ لیکن اس زور بیان میں اس حقیقت کو فراموش کیا گیا ہے کہ ان شرائط تخلیق میں ازل ہی سے داخل ایک شے خود ارادہ بھی ہے جس پر تخلیق کا مرحلہ مبنی ہے۔

حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ نے اپنی کتاب علم الکلام میں حدوث عالم کے مسئلہ پر روشنی ڈالی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ یہ مسلم قاعدہ ہے کہ ہر فرع (جزو) کی انتہا کسی اصل پر اور ہر مستعار کا اختتام کسی معطی پر ہونا چاہیے ورنہ اگر وہ اصل ہی معدوم ہو تو فرع کہاں سے موجود ہوگا۔

اگر معطی ہی نہ ہو تو پھر عطاء کہاں سے آئے گی۔ عدد کے سلسلہ کی مثال لیں کہ اول سے لے کر انتہا تک پھیلا ہوا ہے مگر اس سلسلہ کا انقطاع واحد پر ہو جاتا ہے کیونکہ اول اصل ہے اور باقی اعداد اس کی فرع ہیں۔ اعداد کے تمام مراتب اپنے وجود میں اول کے محتاج ہیں اور اول ان سب کے لئے اصل ہے۔ موجودات عالم میں کسی شے کا وجود اصلی اور خانہ زاد نہیں بلکہ مستعار اور عطاء غیر ہے پس اگر سلسلہ عالم کو قدیم مانا جائے تو فرع کا اصل کے بغیر اور عطا کا بغیر معطی کے ہونا لازم آتا ہے۔ واجب الوجود پر ہی وجود کے تمام سلسلے ختم ہوتے ہیں۔

موجودات کی عقلاً دو ہی اقسام ہیں واجب اور ممکن لہذا ضروری ہوگا کہ ممکنات کا سلسلہ کسی ایسی ذات پر اختتام پذیر ہو جس کا وجود بتقاضائے ذات ہو اور اسی کو واجب الوجود اور خدا کہتے ہیں۔ ممکنات تو خود بخود بغیر کسی واجب الوجود کے موجود نہیں ہو سکتیں۔

مولانا ادریسؒ حدوث عالم کی دوسری دلیل میں فرماتے ہیں کہ یہ دلیل چند مقدمات پر موقوف ہے:

- اول: یہ کہ عالم کی ہر شے اپنی صفات میں نہایت ناقص اور کمزور ہے۔
- دوم: یہ کہ قدیم اور ازلی ہونا درحقیقت وجود کے اعلیٰ ترین مرتبہ کا نام ہے کیونکہ وجود اگر ناقص ہے تو وہ حادث ہے اور اگر کامل ہے تو وہ قدیم اور ازلی ہے۔
- سوم: یہ کہ موصوف کا وجود جس حد تک کامل ہوگا اسی حد تک اس کی صفات بھی کامل ہوں گی اور جس قدر موصوف کا وجود ناقص ہوگا اسی درجہ صفات بھی ناقص ہوں گی۔ باری تعالیٰ اپنی تمام صفات میں اسی وجہ سے کامل اور اکمل ہے کہ اس کا وجود اصلی اور خانہ زاد ہے اعلیٰ اور اکمل ہے مزید یہ ناممکن ہے کہ کسی شے کا وجود کامل ہو اور اس کی صفات ناقص ہوں یا وجود ناقص ہو اور صفات کامل ہوں۔

لہذا یہ کیسے ممکن ہے کہ عالم کا وجود تو کامل یعنی قدیم ہو مگر صفات ناقص ہوں۔ کیونکہ عالم کا وجود اگر کامل یعنی قدیم ہے تو اس کی صفات ناقص یعنی حادث ہرگز نہ ہوتیں۔

حدوث عالم کی تیسری دلیل یہ ہے کہ کسی ثانی کا وجود بغیر اول کے اور ثالث بغیر ثانی کے عقلاً محال ہے اعداد کا سلسلہ خواہ کتنا ہی طویل کیوں نہ ہو مگر اول کے بغیر کسی طرح بھی نہیں چل سکتا اول ہی اگر معدوم ہے تو تمام سلسلہ معدوم ہے ٹھیک اسی طرح اگر اس عالم کے لئے کوئی ابتداء نہ ہو تو یہ تمام سلسلہ وجود ہی ممکن نہیں۔

حدوث عالم کی چوتھی دلیل یہ ہے کہ اگر سلسلہ عالم کو جانب ماضی ازلی اور غیر متناہی مانا جائے ہے کہ یہ غیر متناہی سلسلہ کس طرح گذرا اور آج کے دن کی نوبت کس طرح آئی اور یہ غیر متناہی سلسلہ اس وقت معین تک کیسے پہنچا کیونکہ غیر متناہی سلسلہ کا ختم ہو کر کسی حد تک پہنچنا سراسر خلاف عقل ہے ہفتہ کی نوبت جمعہ گزرنے کے بعد آ سکتی ہے۔ اسی طرح سلسلہ عالم اگر قدیم ہو تو آج کے دن کی نوبت جب ہی آ سکتی ہے جب یہ سارا غیر متناہی سلسلہ گزر جائے اور بالکل منقطع ہو جائے اور ظاہر ہے کہ غیر متناہی سلسلہ کا ختم ہونا سراسر خلاف عقل ہے کیونکہ کسی سلسلہ کو غیر متناہی بھی ماننا اور پھر اس کو کسی حد تک منقطع اور مختتم بھی ماننا دو متضاد چیزیں ہوں گی۔

حدوث عالم کی پانچویں دلیل یہ ہے کہ عقل اور مشاہدہ دونوں اس امر کے گواہ ہیں کہ عالم کی ہر شے محدود اور متناہی ہے کوئی زمان اور مکان ایسا نہیں کہ جس کی ابتدا اور انتہا نہ ہو۔ غرض یہ کہ عالم کے تمام بسائط اور مرکبات محدود اور متناہی ہیں۔ لہذا جب عالم کے تمام اجزاء بسائط اور مرکبات محدود اور متناہی ہیں تو عالم بھی ضرور محدود اور متناہی ہوگا اور ضرور اس کی ابتدا اور انتہا ہوگی۔ کیونکہ عالم انہی بسائط اور مرکبات کے مجموعہ کا نام ہے یہ کیسے ممکن ہے کہ اجزا تو متناہی ہوں اور مجموعہ غیر متناہی ہو جائے۔

ذات باری تعالیٰ قدیم ہے حادث نہیں وہ زوال اور فناء کا شکار نہیں ہو سکتا۔ وہ ازل اور ابد سے ہے نہ اس کی ابتدا ہے اور نہ انتہا۔ اگر خدا قدیم اور ازلی نہ ہو تو حادث ہوگا اور صانع اور موجد کا محتاج اور جو خود محتاج ہو وہ قادر مطلق کس طرح ہو سکتا ہے۔

واجب الوجود وہ ذات ہے جس کا وجود ذاتی اور اصلی ہو اور جس کا وجود اصلی اور

ذاتی ہوگا اس کا عدم محال ہوگا اور جس کا عدم محال ہو وہ قدیم اور ازلی ہے۔ جب یہ ثابت ہو گیا کہ باری تعالیٰ حدوث اور امکان سے پاک اور منزہ ہے تو ثابت ہو گیا کہ وہ قدیم بالذات اور ازلی ہے اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ اس کو فناء اور زوال نہیں تو ثابت ہو گیا کہ وہ باقی ہے اور ابدی ہے۔

مکتوبات امام ربانیؒ میں درج ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے کہ سب سے پہلے اللہ کی ذات تھی اور اس کے ساتھ کچھ نہ تھا۔ اور یہی تمام اہل اسلام کا اجتماعی عقیدہ ہے اسی وجہ سے امام غزالیؒ نے فارابی اور ابن سینا کی تکفیر کی ہے کہ یہ لوگ عقول اور نفوس ہیولی اور صورت اور سموات کے قدیم ہونے کے قائل ہیں۔

عالم حادث ہے اس لئے کہ اس کا وجود ذاتی نہیں۔

الحاد پسند مفکرین نے جو قوی ترین دلیل قدم عالم کے لئے اختراع کی ہے وہ یہ ہے کہ اگر عالم کو حادث مان لیا جائے تو تخلیق عالم سے قبل خدا کی شان تخلیق اور تکوین کا معطل اور بیکار ہونا لازم آتا ہے۔ نیز جب اس کی شان تکوین اور صفت خالقیت ازلی اور قدیم ہے تو مخلوقات بھی قدیم اور ازلی ہونی چاہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ کسی صفت کا وجود اس کے اظہار پر موقوف نہیں۔

مثلاً کاتب اور شاعر جب کتابت سے فارغ ہے اس حالت میں بھی کاتب اور شاعر ہے۔ اسی طرح تلوار جب نیام میں بند ہے اس وقت بھی قاتل ہے۔ پس ثابت ہوا کہ ایک مخلوق صفت کا تعلق منقطع ہو جانے سے اس صفت سے معر اور خالی نہیں ہو جاتی تو باری تعالیٰ کی صفات اگر مخلوق سے متعلق نہ ہوں تو کیا باری تعالیٰ صفات کے متعلق نہ ہونے سے صفت خالقیت سے معطل اور بیکار ہو جائے گا اتصاف اور شے ہے اور ظہور اور شے ہے۔ عدم ظہور سے عدم اتصاف لازم نہیں آتا۔ اسی طرح عدم ظہور کا خالقیت سے خدا کو غیر خالق سمجھ لینا سخت نادانی ہے۔ مزید وضاحت اس مثال سے کی جاتی ہے نور اور شعاع آفتاب کے لئے لازم ہے اس لئے کہ آفتاب کی ذات انوار اور شعاعوں کے لئے منبع اور سرچشمہ ہے۔ لیکن اگر ایک طرف نور اور شعاع کا تعلق آفتاب کے ساتھ ہے تو دوسری طرف زمین کے ساتھ بھی ہے لیکن آفتاب کے ساتھ دائمی ہے اور زمین کے ساتھ

تعلق حادث ہے اسی وجہ سے زمین کبھی روشن ہوتی ہے اور کبھی نہیں۔ نور آفتاب زمین کے لئے ایسا ہے جیسا انسان کے لئے سایہ اور عکس اور وہ کوئی لازمی اور دائمی شے نہیں بلکہ حادث اور فانی شے ہے۔ صفت تکوین اور تخلیق کا تعلق خدا تعالیٰ سے ہے اور یہ تعلق دائمی اور لازمی ہے اس میں کبھی تغیر نہیں آسکتا وہ ہر حال میں ان صفات کمال کے ساتھ موصوف ہے۔

مزید اگر آفتاب کی شعاعوں اور کرنوں کا تعلق درود یوار کے ساتھ نہ ہو تو اس سے آفتاب کی ذات یا صفات میں کیا نقصان ہے۔ اسی طرح اگر اس ذات احدیت کی شان تکوین اور تخلیق کا کسی کے ساتھ بھی تعلق نہ ہو تو تب بھی وہ ذات باری تعالیٰ خالق ہے اور اس کا خالق و مالک ہونا عالم کے پیدا ہونے پر کسی طرح موقوف نہیں اور جس طرح وہ تخلیق عالم سے قبل مالک تھا اسی طرح وہ اس عالم کے فناء ہونے کے بعد مالک رہے گا۔ پس واضح ہوا کہ عالم کو اگر حادث نہ مانا جائے تو خدا کی شان اولیت کا ظہور نہیں ہو سکتا۔ عجب بات ہے کہ خدا کو خالق بھی مانتے ہیں اور پھر اس کی خدائی اور خالقیت ثابت کرنیکے لئے اس کے پیدا کیئے ہوئے عالم کو اس کے ہم پلہ اور ہم رتبہ یعنی قدیم مانتے ہیں۔ مزید جب وہ محیط کل تمام عالم کو محیط ہے تو لامحالہ عالم محدود اور محاط ہوگا غیر محدود اور غیر متناہی نہ ہوگا۔ پس خدا کو محیط کل ماننے کے بعد سلسلہ عالم کو غیر محدود اور غیر محصور ماننا کھلا ہوا تناقض ہے۔

## مسئلہ خلق قرآن

مسئلہ خلق قرآن سب سے زیادہ معروف کلامی مسئلہ ہے۔ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق؟ یہ وہ مسئلہ ہے جس سے وحدت اسلامی کافی حد تک مجروح ہوئی اور چار پانچ صدیوں تک یہ مسئلہ محدثین اور معتزلہ کے درمیان سنگین نزاع کا سبب بنا رہا۔

ازلیت کلام کا مسئلہ ہرگز ہرگز مسلمانوں کا بنیادی مسئلہ نہیں بلکہ ہمارے ہاں یہودیوں اور عیسائیوں سے منتقل ہوا ہے اور یہ منتقلی بلا جواز ہمارے علم الکلام کا جزو لاینفک بن گیا اور اس نے اتنے گہرے نقوش مرتب کئے اور اس بارے اتنے دقیق مباحث ہوئے کہ اس پر قطعی طور پر اجنبیت کا شائبہ نہیں ہوتا۔ درحقیقت اس کی جڑیں یونانی افکار میں ملتی ہیں اور عہد نامہ قدیم کے مرتبین نے یہ خیال یونانی حکمت سے ہی لیا ہے۔

یونانی فلسفی ہیرا کلائیٹس (Heraclitus) کے نزدیک اس عالم کے جملہ تغیرات میں محض مادیت ہی کارفرما نہیں بلکہ اس کی تہہ میں حکمت و دانش بطور تخلیقی روح جلوہ فرور ہے تمام تغیرات اسی دانش کی مرہون منت ہیں۔ اس عنصر یا تخلیقی اور فعال روح کو لوگاس (Logos) سے تعبیر کرتا ہے۔

اہل یہود کا ابتداء ہی سے منشور قانون و حکم ہے جو کہ زندگی کی اصل اور اساس ہے اس لئے انہوں نے تکوین عالم کی توجیہ بھی قانون یا توراہ (Torah) سے کہ قادر مطلق حکم فرماتا ہے تو وہ شے منصہ شہود پر آ جاتی ہے اسی بنا پر فلسفی فلو (Philo) نے توراہ کی بجائے کلمہ کی اصطلاح استعمال کی۔ اسی تناظر میں انجیل چہارم کے مرتب یوحنا نے یہ کہا

ابتداء میں کلام تھا، اور کلام خدا کے ساتھ تھا اور کلام خدا تھا۔  
(انجیل پیدائش 1:1)۔

اس تجزیے سے دونوں کات قطعی طور پر واضح ہو جاتے ہیں:  
(الف) یہ کہ کلمہ یا کلام کا مسئلہ درحقیقت تخلیق و تکوین کائنات سے متعلق ہے  
حرف کُن وہ حرف حکمت و دانش اور حرف تخلیق و ابداع ہے جس نے وجود اور تحقق کے  
مختلف روپ دھار رکھے ہیں اور یہ اس کائنات کے ذرہ ذرہ میں جاری و ساری ہے۔  
(ب) یہ کہ ازلیت کلمہ قطعی طور پر ہی علم الکلام کا حصہ نہیں بلکہ اس کے ماخذ یونانی  
اور اسرائیلی فکر و دانش ہیں اور عیسائیت نے اس میں تجسیم (Incarnation) کا عنصر  
پیدا کر دیا۔

یونانی، یہودی اور عیسائی الہیات کے مباحث ہمارے ہاں تخلیق و تکوین کے مسئلہ  
صفت کے تحت آئے جن سے چار پانچ صدیاں اختلاف و نزاع کی آندھیاں چلیں۔  
ہمارے متکلمین نے مسلم علم الکلام کی آبیاری یونانی حکمت و دانش سے کی۔  
سلف صالحین، محدثین اور اشاعرہ نے جہاں اسلام کے اصلی خدو خال کو محفوظ رکھا  
وہاں عقلیات کے میدان مخالفوں کے دعووں کو سمجھنے میں غلطی بھی کی اور حمیت دینی سے  
مغلوب ہو کر ایسا موقف اختیار کیا جو توازن و اعتدال کے پیمانوں پر پورا نہیں اترتا۔ مسئلہ  
خلق قرآن اس سلسلہ کی ایک روشن مثال ہے۔ اس بارے میں محدثین اور اشاعرہ ایک طرف  
اور معتزلی حکماء دوسری طرف ہیں۔ ہر دو افراط و تفریط کا شکار ہوئے۔ ان کے مناظرانہ اور  
جدلی مزاج نے یوحنا کے ازلیت کلمہ کے مفروضہ کو ہر صورت جھٹلانا تھا۔

معتزلہ کے نزدیک جو لوگ قدم قرآن کے قائل ہیں وہ خدا اور قرآن کو مساوی  
درجہ دیتے ہیں وہ خطا پر ہیں طبری میں درج ہے کہ خلیفہ مامون نے فرمان ارسال کیا کہ  
اگر بشر بن الولید اور ابراہیم بن المہدی قرآن کو قدیم ماننے پر مہصر ہوں تو ان کی گردن اڑا  
دیجائے اور ان کے کٹے ہوئے سر بھیج دیئے جائیں۔ خلیفہ مامون کی طرح خلیفہ معتصم  
بھی سخت قسم کا معتزلی تھا اس نے خلق قرآن کے مسئلہ پر امام احمد بن حنبل کو اذیت ناک  
تکالیف دیں اور ابتلا اور آزمائش کے جس دور سے امام احمد بن حنبل کو گزرنا پڑا وہ بے انتہا  
لرزہ خیز اور اپنی مثال آپ ہے۔ امام اپنے عقیدہ اور موقف پر ثابت قدم رہے اور آپ

نے خلق قرآن کا اقرار نہیں کیا۔

علامہ ابوالحسن اشعری نے مقالات الاسلامیین میں مسئلہ خلق قرآن پر بڑی وضاحت سے روشنی ڈالی ہے۔

معتزلہ خوارج زیدیہ وغیرہ کی اکثریت قرآن کو مخلوق کہتی ہے۔ ہشام بن الحکم کے نزدیک قرآن اللہ کی صفت ہے اسے نہ خالق کہہ سکتے ہیں نہ مخلوق۔ زرقان نے ہشام بن الحکم کی تصریحات کی وضاحت کی ہے کہ قرآن کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے۔ اگر اس سے مراد وہ شے ہے جو کانوں سے ٹکراتی ہے تو وہ آواز ہے جس کو اللہ نے پیدا کیا ہے اور وہی رسم الخط کی صورت میں موجود ہے اور اگر اس سے مراد اللہ کی صفت کلام ہے تو وہ علم کی طرح نہ تو عین ذات ہے اور نہ غیر ذات۔

محمد بن شجاع الثلجی کی یہ رائے ہے جو اس معاملہ میں توقف اختیار کرنے والے ہیں کہ قرآن اللہ کا کلام ہے جو محدث ہے لیکن اس کے باوجود بطور صفت اللہ کے ساتھ رہا اور ذات باری تعالیٰ نے قرآن کا احداث و اظہار فرمایا۔ اس کو نہ تو ہم مخلوق کہہ سکتے ہیں اور نہ غیر مخلوق۔

ثمامہ فلسفی کا موقف ہے کہ ممکن ہے قرآن طبیعت کا تقاضہ ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ باری تعالیٰ نے اسے پیدا کیا ہو۔ اب اگر یہ طبیعت کا نتیجہ ہے تو یہ نہ خالق ہے اور نہ مخلوق اور اگر اللہ نے پیدا کیا ہے تو مخلوق ہے۔

عبداللہ بن کلاب نے اس بارے میں جو بحث کی ہے اس سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ وہ لسانیاتی فلسفہ کا ایک جید عالم ہے یہ الگ بات ہے کہ ہم اس کی تعبیر سے اتفاق کریں یا نہ کریں۔ اس کا موقف ہے کہ اللہ ازل سے متکلم ہے اور کلام اس ذات باری تعالیٰ کی صفت ہے جو اس کے ساتھ قائم اور استوار ہے اور اللہ اس کلام کے ساتھ قدیم ہے جو اس کے ساتھ قائم ہے جس طرح علم و قدرت اس کے ساتھ قائم و استوار ہیں اور وہ علم و قدرت کے ساتھ قدیم ہے۔ کلام حرف و صوت نہیں ہے نہ تقسیم و تجزی کو قبول کرنے والا ہے اور نہ اس میں تغائر پایا جاتا ہے۔ یہ ایک معنی ہے جو اللہ کے ساتھ ہے۔ رسم الخط متغائر حروف پر مشتمل ہے اور یہی رسم الخط قرأت قرآن سے تعبیر ہے۔ کلام اللہ ایک ہے اس



میں کوئی اختلاف یا تغایر رونما نہیں۔ کلام اللہ کا عربی یا عبرانی ہونا سبب اور علت کی بناء پر ہے۔ اس میں امر و نہی کا ہونا علت و سبب کی وجہ سے ہے۔ جہاں تک نفس کلام کا تعلق ہے وہ تو قدیم ہے عبد اللہ کے نزدیک اللہ ہر شے کو کلمہ کُن سے پیدا کرتا ہے اور یہ محال ہے کہ کلمہ کُن مخلوق ہو۔ اس کی رائے میں ہم جو کچھ پڑھتے اور تلاوت کی بنیاد پر سنتے ہیں وہ بعینہ کلام نہیں بلکہ کلام اللہ کی تعبیر ہے لیکن حضرت موسیٰ نے جو سنا وہ بعینہ اللہ کا کلام تھا۔ اس کے نزدیک قرآن کی درج ذیل آیت میں کلام اللہ کے معنی کلام کی تلاوت کے ہیں حالانکہ اصل معنی کلام اللہ کے فہم کے ہیں آیت محولہ بالا یہ ہے:

”تو آپ اسے پناہ دیں تاکہ وہ کلام الہی سن سکے۔“

(6:9)

بعض کے نزدیک کلام غیر محدث ہے اور اللہ ہمیشہ سے متکلم رہا ہے یعنی الفاظ و حروف کی صورت میں متکلم رہا ہے۔

بعض کے نزدیک نصف قرآن مخلوق ہے اور نصف غیر مخلوق۔ اس بناء پر خالق قرار دیا جاتا ہے کہ قرآن میں اللہ کے اسماء و صفات کا ذکر ہے اور اسماء و صفات عین مسمیٰ ہیں اس لئے قرآن کا ایک حصہ خالق ہوا۔ بعض کے نزدیک قرآن ازلی ہے اور ازل سے اللہ کے ساتھ قائم و استوار ہے اور جو لوگ قرآن کو مخلوق نہیں مانتے ان کا قول ہے کہ قرآن نہ تو جسم ہے اور نہ عرض ہے۔

کلام اللہ کے بارے معززہ کے اختلاف کی نوعیت یہ ہے کہ کیا وہ جسم ہے یا جسم نہیں ہے؟ اور آیا یہ مخلوق ہے یا غیر مخلوق ہے؟ اس بارے ان کی درج ذیل آراء ہیں:-

- 1- یہ کہ کلام الہی جسم ہے اور مخلوق ہے اور یہ کہ ہر شے جسم ہی ہے۔
- 2- یہ کہ مخلوق کا کلام عرض ہے اور حرکت سے تعبیر ہے۔ خالق کا کلام جسم ہے اور یہ جسم نام ہے ایسی آواز کا جو ناقابل تقسیم ہے، مرکب ہے اور سنی جاسکتی ہے یہ اللہ کے فعل اور تخلیق کا نتیجہ ہے انسان کا فعل یہ ہے کہ یہ اسے پڑھتا ہے اور یہ پڑھنا حرکت ہے جو غیر قرآن ہے، نظام معزلی نے اس بات کو محال قرار دیا ہے کہ اللہ کا کلام ایک ہی وقت میں دو جگہوں یا بہت سی جگہوں میں ہو اس کی رائے میں کلام کو اسی جگہ ہونا چاہئے جہاں اللہ نے اسے پیدا کیا ہے۔

3- یہ کہ قرآن مخلوق ہے اور عرض ہے۔ بعض معتزلہ نے اسے جسم تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے ان کا یہ خیال ہے کہ کلام الہی ایک ہی وقت میں بہت سی جگہوں پر ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ بوقت تلاوت، کتابت اور حفظ ایک ہی قرآن ہے۔ جو کہ قاری کا تب اور حافظ سب کے ساتھ مختلف جگہوں میں پایا جاتا ہے۔

4- یہ کہ کلام الہی عرض ہے اور مخلوق ہے اور یہ کہ اس کا بیک وقت کئی جگہوں پر ہونا محال ہے جس جگہ پیدا کیا ہے اس کا وہیں پایا جانا ضروری ہے۔ اس مکان و مقام کا فعل ہے جہاں یہ سنائی دیا ہے۔

5- یہ کہ کلام اللہ عرض ہے اور مخلوق ہے اور یہ کہ بیک وقت کئی جگہوں پر پایا جاتا ہے۔ معتزلہ میں کلام اللہ کے بارے ایک نزاع یہ بھی ہے کہ کیا اس کو بقاء حاصل ہے یا نہیں۔

1- بعض معتزلہ کے نزدیک یہ اگرچہ جسم ہے مگر تا ابد باقی رہے گا اور اجسام کے لئے بقاء جائز ہے لیکن مخلوق کا کلام باقی اور زندہ رہنے والا نہیں۔

2- بعض کے نزدیک اللہ کا کلام عرض ہے اور اس کے باوجود اس کے لئے بقاء ثابت ہے لیکن اللہ تعالیٰ کے سوا بندوں کے کلام کے لئے بقاء نہیں ہے۔

3- بعض کی رائے میں کلام الہی عرض ہے اور باقی رہنے والا نہیں اور کلام غیر بھی باقی رہنے والا نہیں، اللہ کا کلام بقاء کا حامل نہیں۔ یہ تو اسی وقت پایا جاتا ہے جب اللہ اس کی تخلیق کرتا ہے اس کے بعد معدوم ہو جاتا ہے۔

معتزلہ میں اختلاف کی ایک نوعیت یہ ہے کہ جب قاری اپنے کلام نفسی یا غیر کے کلام کی بصورت قرآت حکایت کرتا ہے تو کیا یہ کلام اصل کلام سے مختلف اور غیر ہوتا ہے۔

1- ایک گروہ کے نزدیک حکایت قرآت بہر حال اصل کلام سے مختلف ہے خواہ یہ حکایت کلام نفسی کی ہو یا کلام غیر کی۔

2- دوسرا گروہ یہ کہتا ہے کہ قرآت اور کلام ایک ہی شے ہے۔ اس گروہ میں بھی دو آراء ہیں یعنی ایک فرقے کے نزدیک قرآت و کلام ایک ہی حقیقت سے تعبیر ہے کیونکہ قاری قرآت میں لحن اور صوت سے کام لیتا ہے اور لحن و صوت

کلام کا خاصہ ہے۔ پھر قاری اگرچہ کلام غیر کو ہدف تکلم بنائے بہر حال متکلم ہے اور یہ محال ہے کہ متکلم اصل کلام سے مختلف کلام کی حکایت کرے لہذا ضروری ہے کہ اس کی قرأت کلام کے مترادف ہو۔ دوسرے فرقے کے مطابق قرأت صوت سے تعبیر ہے اور کلام مطلق حروف کو کہتے ہیں اس لئے صوت و حروف دو مختلف چیزیں ہیں۔

کیا کلام حروف سے تعبیر ہے اس بارے معتزلی کی دو آراء ہیں۔ ایک گروہ کے نزدیک کلام اللہ حروف سے تعبیر ہے۔ جب کہ دوسرے گروہ کا موقف ہے کہ کلام اللہ حروف سے تعبیر نہیں۔

کلام کے بارے معتزلہ میں اختلاف کا ایک پہلو یہ ہے کہ آیا کتاب کی صورت میں کلام اللہ موجود باقی رہتا ہے یا کہ نہیں۔

اس بارے ایک گروہ کا موقف ہے کہ جس طرح قید قرأت میں آ جانے کے باوجود کلام اللہ باقی و موجود رہتا ہے اسی طرح کتابت کی شکل قبول کرنے کے باوجود کلام الہی موجود و قائم رہتا ہے۔ دوسرے گروہ کا موقف ہے کہ کتاب تو علامت سے تعبیر ہے جو کلام پر دلالت کناں ہے لہذا شکل کتابت قبول کرنے کے بعد جو چیز باقی رہتی ہے وہ کلام الہی نہیں بلکہ ایسی چیز ہے جو کلام الہی پر دلالت کناں ہے۔

ابو محمد علی بن احمد بن حزم اندلسی نے ”المملل والنحل“ میں اس مسئلہ کے بارے میں عمومی بحث کی ہے وہ لکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لئے کلام ہے اہل سنت کے نزدیک اللہ کا کلام اس کا علم ہے جو ازلی اور غیر مخلوق ہے۔ یہی قول امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔ اشعریہ کے نزدیک اللہ کا کلام صفت ذات ہے جو ازلی و غیر مخلوق ہے۔ اللہ کا علم غیر مخلوق ہے کلام اللہ غیر مخلوق ہے قرآن غیر مخلوق ہے۔ اللہ نے ملائکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اور شب معراج میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ والہ وسلم سے کلام کیا ہے۔ ”کسی بشر کو یہ مجال نہیں کہ اللہ اس سے کلام کرے سوائے اس کے کہ بطور وحی ہو یا پردے کی آڑ سے ہو یا کوئی قاصد جو اس کے حکم سے وحی سنادے“۔ ان آیات مقدسہ سے ثابت ہے کہ اللہ صرف تین صورتوں میں بشر سے کلام کرتا ہے۔

مسئلہ خلق قرآن، اساسی طور پر توجیہ، تعبیر اور تشریح سے متعلق ہے مگر اس نے

تاویل و ترجمانی کے معتدل اور متوازن حدود سے تجاوز کر کے انتہائی شدت اور عصبیت کی شکل اختیار کر لی جو کہ فلسفہ کی دنیا میں ایک استثنائی صورت ہے کیونکہ معتزلی فلسفیوں نے اس مسئلہ کو زبردستی حکومت وقت کے جبر کے تابع منوانے کی ہر ممکن سعی کی جو کہ اسلامی علم کلام کی تاریخ میں ایک سیاہ دھبہ ہے۔ تاہم یہ اپنے اندر افادی پہلو بھی لئے ہوئے ہے۔ ذہین و فطین معتزلی فلسفیوں اور اشعری حکماء نے جو تعبیرات اور تاویلات پیش کیں وہ دقیق لسانیاتی مباحث کی حامل ہیں اور ان مباحث نے علم لسانیات کے ارتقاء میں بے حد مفید کام کیا جو کہ جدید لسانیات ابھی تک نہیں کر پائی ہے۔

اس مسئلہ کی تشریحات و تعبیرات میں دونوں متحارب گروہوں سے اجتہادی لغزشیں ہوئی ہیں۔ معتزلہ کا موقف یہ تھا کہ اگر قرآن کو غیر مخلوق مانا جائے تو اس سے عیسائی عقیدے "ازلیت کلمہ" کی تائید ہوتی ہے یہ عذر بلاشبہ وزنی ہے۔ مگر اس سے بھی زیادہ منطقی استدلال یہ ہو سکتا تھا کہ قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام ہے مگر یہ کلام سینہ جبرئیل امین یا قلب پیغمبر صلی اللہ علیہ والہ وسلم میں منتقل تخلیق کی صورت میں ہوا ہے۔ اس دلیل سے نہ صرف یہ شبہ رفع ہو جاتا کہ معتزلہ قرآن کو اللہ تعالیٰ کا کلام نہیں سمجھتے بلکہ مسئلہ صفات میں ان کا جو مسلک نفی صفات کا ہے اس کی بھی احسن طریق سے ترجمانی ہو جاتی۔

لیکن معتزلہ نے واضح طور پر یہ کہنا شروع کر دیا کہ قرآن مخلوق ہے اور قرآن کو مجازاً کلام الہی قرار دیا تاہم اس توجیہ سے ان کی یہ منشا ہرگز نہیں کہ وہ قرآن کو من جانب اللہ نہیں سمجھتے یا اس کی حجیت اور استناد کے مرتبہ کو چیلنج کرتے ہیں بلکہ ان کا مقصد صرف یہ ہے کہ اللہ چونکہ ذات بحت ہے اور اس کی صفات الگ الگ اس کے ساتھ وابستہ نہیں بلکہ ذات ہی سب کچھ ہے اس لئے دوسری صفات کی طرح صفت تکلم بھی اس کے ساتھ وابستہ نہیں لہذا کلام کرنے کے یہ معنی ہیں کہ وہ ہدایت و ارشاد کے اس پلان کو جو مرتبہ علم میں ہے سینہ جبرئیل امین یا قلب پیغمبر صلی اللہ علیہ والہ وسلم بصورت تخلیق منتقل کر رہا ہے۔

عام معتزلہ اپنی تعبیرات اور تاویلات میں اس انتہا تک پہنچ گئے کہ بجا طور پر شبہات پیدا ہونے لگے کہ یہ گروہ تو سرے سے قرآن کو کلام الہی ہی نہیں مانتے۔ اسی طرح سلف یا محدثین جب یہ کہتے ہیں کہ قرآن کلام اللہ ہے اور کلام غیر مخلوق ہے اس لئے اس لئے قرآن مخلوق ہے تو اس تعبیر و توجیہ کا ہرگز یہ منشاء نہیں کہ وہ قرآن کے الفاظ و

حروف یا قاری کی قرآت یا صوت کو غیر مخلوق اور ازلی سمجھتے ہیں بلکہ اس سے یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اللہ ہم کلام ہوتا رہا اور گفتگو اور خطاب سے انبیاء کرام کو نوازتا رہا اور یہ صفت باری تعالیٰ ایسی ہے کہ جس پر دین کی اساس قائم ہے۔ دوسری طرف وہ اس حقیقت کو اجاگر کرنا چاہتے ہیں کہ موجودہ قرآن جو کتابی شکل میں متون ہے، سینوں میں محفوظ اور زبان پر جاری ہے، بالکل وہی ہے جس کو جبرئیل امین لے کر آئے اور جس سے کہ ہدایت و بصیرت کے اولین سوتے پھوٹے اس شبہ کے ازالہ کی ضرورت اس بناء پر ہوئی کہ معتزلہ نے ”کلام“ کے اطلاقات کو مجازی قرار دیا تھا اور نہ محدثین اور سلف کے نزدیک قرآن کے ”غیر مخلوق“ ہونے کے ہرگز یہ معنی نہیں ہو سکتے تھے کہ وہ الفاظ و حروف اور اصوات کو جنہیں خنجرہ زبان اور فضاء مل جل کر معرض وجود میں لاتے ہیں۔

قدیم سمجھتے ہیں علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس غلط فہمی کے استرداد میں بھر پور کوشش فرمائی ہے جو قابل تحسین ہے۔ چنانچہ اس مسئلہ سے متعلق جملہ تنقیحات کو انہوں نے محمد بن اہشیم کی کتاب ”جمل الکلام“ کے حوالے سے نقل فرمایا ہے درج ذیل نکات کا احاطہ کئے ہوئے ہیں:-

- 1- قرآن اللہ کا کلام ہے۔
- 2- قرآن قدیم ازلی نہیں۔
- 3- قرآن غیر مخلوق ہے۔
- 4- قرآن اللہ سے الگ نہیں۔

متذکرہ بالا تصریحات کے باوجود اس مسئلہ کو سلف اور محدثین نے جس اسلوب اور نہج سے پیش کیا ہے اس میں التباس نظر آتا ہے مثلاً متذکرہ بالا تنقیحات اور نکات کو لیں۔ جہاں تک تنقیح یا نکتہ نمبر (2) کا تعلق ہے انہوں نے قرآن کو قدیم یا ازلی قرار نہیں دیا۔ اس سے یہ بات ذہن میں آتی ہے کہ کلام کے جس مرتبہ کے بارے میں یہ بیان کر رہے ہیں، یہ صفت کلام سے متعلق نہیں بلکہ اس کا تعلق کلام کی سطح سے ہے کہ جہاں اللہ کی صفت تکلم نے لفظ و صوت کا قالب اختیار کر لیا ہے لیکن جب معتزلہ اور جہمیہ کی تردید میں تنقیح نمبر (4) میں یہ کہتے ہیں کہ قرآن اللہ تعالیٰ سے الگ نہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ صفت تکلم کے بارے کچھ کہہ رہے ہیں اس طرح یہ دو مستقل بالذات معانی ہیں جو کہ

ایک واضح التباس ہے۔

مولانا محمد حنیف ندوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دو نقاط اس سلسلہ میں قطعی طور پر واضح ہیں:

1- قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام ہے۔

2- کلام کی نوعیت میں یہ اختلاف رونما ہے کہ آیا یہ لفظ و حرف کی صوتی کیفیت سے متعلق ہے یا بصورت تخلیق ترتیب پذیر ہوا ہے۔

معتزلہ اس غلط فہمی کا شکار ہیں کہ اگر اس کو لفظ و حرف کا صوتی جامہ پہنایا دیا گیا تو اس سے دو قباحتیں ابھریں گی۔ ایک تو اللہ کے لئے باقاعدہ حجرہ زبان، حرکت فرض کرنا پڑے گی جو آواز کو پیدا کرتی ہے دوسرے قرآن کو غیر مخلوق اور ازلی ماننا پڑے گا اور اس طرح عیسائیت کے عقیدہ ازلیت کلمہ یا بحسیم کلمہ (Incarnation of logos) کی تردید نہیں ہو سکے گی۔

محدثین یا سلف کا عذر یہ ہے کہ اگر قرآن کو مخلوق تسلیم کر لیا گیا تو اس سے دو قباحتیں پیدا ہوں گی ایک یہ کہ اس طرح اللہ کو صفت تکلم سے عاری سمجھنا پڑے گا۔ جس سے نہ صرف نفی صفات کی تائید ہوگی بلکہ خصوصیت سے انبیاء اس شرف و اعزاز سے محروم ہو جائیں گے کہ اللہ ان سے ہم کلام ہوتا رہا ہے۔ دوسری قباحت یہ ہے کہ اس سے قرآن کی حجیت و استناد کم ہو جائے گی کیونکہ جب قرآن مخلوق ہے تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ اللہ نے سینہ جبریل امین یا پیغمبر صلی اللہ علیہ والہ وسلم کے قلب و ضمیر میں ان نقوش کی تخلیق کی ہے جن کو ہم قرآن سے تعبیر کرتے ہیں اس صورت میں اس شبہ کے لئے پوری گنجائش ہے کہ یہ خلق قرآن بطریق عادت ہو بطور خرق عادت کے نہ ہو۔

مسئلہ ”خلق قرآن“ کے بارے فیصلہ کن دو امور ہیں۔ سوال یہ ہے کہ جب آپ مخلوق یا غیر مخلوق کا قرآن پر اطلاق کرتے ہیں تو آپ کا ٹھیک ٹھیک مطلب کیا ہوتا ہے؟ یعنی آپ کلام کے کس درجہ و منزل سے متعلق بیان کر رہے ہیں اور یہ کہ کیا کلام و تخلیق میں حقیقتاً تضاد ہے۔

متذکرہ بالا دونوں نکات کے حل پر پوری بحث کا دار و مدار ہے۔ پہلے نکتہ کو لیا جاتا ہے۔ قرآن حکیم دو مختلف مراحل سے تعبیر ہے۔ ایک مرحلہ علم کا ہے۔ قرآن کے الفاظ و

حروف، ترکیب و ساخت اور ترتیب اللہ کے مرتبہ علمی میں ازل سے موجود تھا۔ اس حقیقت کو تسلیم کرنے میں کسی کو تامل نہیں سوائے اس کے کہ بعض حکماء نے یہ نکتہ پیدا کرنے کی کوشش کی ہے کہ یہ قرآن جو دائرہ علم سے متعلق تھا معانی کے قبیل سے تھا۔ اس میں الفاظ و حروف اور پیرائے بیان بالترتیب و ساخت کو کچھ دخل نہ تھا اور بعض نے تو یہاں تک مبالغہ کیا کہ مرتبہ علمی میں دراصل ایک ہی معنی تھا جس نے مختلف زمانوں میں تورات، انجیل اور قرآن کی صورت اختیار کی مگر یہ سب نکتہ طرازیوں ہیں جو کہ مہمل ہیں۔ زبان و معنی میں جو چولی دامن کا ساتھ ہے کوئی بھی باخبر فرد اس سے انکار نہیں کر سکتا۔ ذہن جب بھی کسی معنی کو فہم و ادراک کی گرفت میں لاتا ہے اس کے ساتھ ساتھ الفاظ و حروف کا معین پیرا ہن ضرور ہوتا ہے لہذا قرآن جو ہزار ہا معانی و مفاہیم پر مشتمل ہے

کس طرح الفاظ و حروف سے بے نیاز رہ کر ان تعینات کو قائم رکھ سکتا ہے جو مختلف معانی اور مضامین سے تعبیر ہیں الفاظ صرف یہی نہیں کہ معنی متعین کرتے ہیں اس کی مخصوص روح و تعین کو محفوظ رکھتے ہیں بلکہ نئے نئے معانی و مفاہیم جنم دیتے ہیں یعنی زبان کا ارتقاء صرف معانی، نظریات اور فلسفیوں کے ارتقاء کا ترجمان نہیں بلکہ اس سے نئے نئے فلسفے، نظریات اور جدید تصورات و تعقلات بھی پیدا ہوتے ہیں جس سے یہ مترشح ہوا کہ یہ صرف معانی کے لئے پیکر و پیرا ہن ہی کا کام نہیں دیتے بلکہ ان کی ایک حیثیت تخلیق و آفرینش کی بھی ہے۔ معنی و مفہوم الفاظ سے علیحدہ رہ کر بھی ذہن و فکر کی سطح پر اپنا وجود قائم رکھ سکتا ہے اس کی تائید فلسفہ لسانیات یا نفسیات نہیں کرتی۔ اس بناء پر یہ کہنا چاہئے کہ جہاں تک قرآن کے مرتبہ علم میں تفصیل و وضاحت سے جلوہ گر ہونے کا تعلق ہے اس میں قیل و قال کی گنجائش مشکل ہی سے نکالی جاسکتی ہے۔

دوسرا مرحلہ اظہار و انتقال کا ہے یعنی یہ علم اپنے مقام سے آگے بڑھ کر سینہ جبرئیل امین یا قلب پیغمبر صلی اللہ علیہ والہ وسلم میں منتقل ہوتا ہے۔ قرآن جو اب تک زمان و مکان کی قید سے بے نیاز حظیرہ لاہوت میں جلوہ فگن تھا اب قلب پیغمبر صلی اللہ علیہ والہ وسلم کو بالواسطہ یا بلاواسطہ اپنا آشیانہ بناتا ہے۔ اس پر دونوں متحارب گروپوں کا اتفاق ہے۔

آخری اور فیصلہ کن سوال یہ ہے کہ انتقال کیا کلام و تخلیق کے دو متضاد خانوں میں منقسم ہے یا کسی ایک حقیقت سے تعبیر ہے۔ مولانا کی رائے میں ان میں قطعاً کوئی تضاد

نہیں ہے۔

کلام کی یہی حقیقت ہوگی اور اس کے یہی معنی ہوں گے کہ ایک فرد فضا میں اہترازات کی تخلیق کرتا ہے جو اپنے دوش پر الفاظ و معنی اٹھائے ہوئے ہیں اور سامع ان اہترازات کو وصول کر لیتا ہے اس کے لئے حجرہ اور منہ کا ہونا ضروری نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہم ریڈیو، ٹیلی ویژن، ٹیلی فون پر گانے اور خبریں وغیرہ سنتے ہیں حالانکہ یہاں کوئی گلا ہے نہ منہ ہے، نہ ہونٹ ہیں اور ان کی جنبش صرف اہترازات ہیں جنہیں متذکرہ آلات میں ریکارڈ اور محفوظ کر لیا گیا ہے یا منتقل کیا جاتا ہے۔

کلام کے بارے اگر یہ تجزیہ درست ہے تو اس میں کیا عقلی استحالہ ہے کہ اللہ اس کلام کو جو صرف مرتبہ علمی میں تھا ان اہترازات کے ذریعے سینہ جبرئیل امین یا ضمیر نبوت میں منتقل کر دے جن کو وہ بہر حال پیدا ہی کرے گا۔ کیونکہ ہم جب بولتے ہیں تو اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ ہم ان مناسب و موزوں اہترازات کی فضاء میں تخلیق کرتے ہیں جن کو قوت سامعہ بطور ایک پیغام کے وصول کرتی ہے۔

کلام اور تخلیق میں اگر تعلق و نسبت کو تسلیم کر لیا جائے تو مسئلہ قرآن کی تمام پیچیدگیاں رفع ہو جاتی ہیں۔

یہ مضمون معتزلہ کے تشدد طرز عمل کی مذمت کئے بغیر مکمل نہیں کیا جاسکتا۔ ایک کلامی اور تشریحی مسئلہ کو انہوں نے تشدد و جبر کے تحت منوانا چاہا حالانکہ اسے صرف قلم و لسان کی نوک جھونک تک محدود رہنا چاہئے تھا۔ تشدد فکری مسائل میں روا نہیں رکھا جاسکتا۔ اسی طرح خلق قرآن کے مسئلہ میں ائمہ اہل السنۃ کا عموماً اور حنابلہ کا خصوصیت کے ساتھ رو یہ سخت ترین ہوتا گیا جو کہ بحث کی جادہ اعتدال سے ہٹ کر راہ ہے۔

حقیقت کلام کن معنوں سے تعبیر ہے۔ اس بارے علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کے مطابق پانچ مستقل مدرسہ ہائے فکر ہیں:

1- حکماء اور صوفیاء کے نزدیک وہ اس فیض معنوی سے تعبیر ہے جس کی عقل فعال سے تراوش ہوتی ہے۔

2- اشاعرہ کے نزدیک کلام دراصل ایک ایسے ”معنی“ کو کہتے ہیں جو واحد ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ وابستہ ہے یہ اگر عبرانی میں ہو تو توراہ کہلاتا ہے



اور عربی میں ہو تو قرآن کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔  
 3- بعض متکلمین اور اہل الحدیث کے نزدیک کلام دراصل ان حروف و صوت کے  
 مجموعے کا نام ہے جو ازل سے علم الہی میں موجود تھے۔

4- کرامیہ کے نزدیک کلام اگرچہ ازل سے علم الہی میں موجود تھا مگر باری تعالیٰ  
 نے اس کا اظہار بذریعہ تکلم ایک خاص وقت میں کیا۔ لہذا اس سے پہلے اللہ کو  
 صفت تکلم سے متصف نہیں گردانا جاسکتا بلکہ یہ کلام فی ذاتہ اسی طرح حادث  
 ہے جس طرح کہ اس کا فعل فی ذاتہ حادث ہے۔

5- بعض اہل السنّت کے نزدیک خدا کی ذات ہمیشہ تکلم سے متصف رہی ہے اور  
 اس کا تکلم ایسی صوت و آواز کو لئے ہوئے ہے کہ جس کو سنا جاسکتا ہے مگر اس کا  
 مطلب ہرگز یہ نہیں کہ کوئی متعین صوت یا آواز قدیم ہے بلکہ نوع کلام قدیم  
 ہے۔ آئیے اب متذکرہ بالا مکاتب فکر کے نظریات و افکار کا ناقدانہ جائزہ  
 لیں۔ پہلا مدرسہ فکر جو حکماء اور صوفیاء پر مشتمل ہے ان کے مستعمل الفاظ فیض  
 معنوی، عقل فعال وغیرہ سب الفاظ تشریح طلب ہیں۔ ”معنی“ بغیر الفاظ اور  
 پیرائیہ بیان کا جامہ پہنے اپنا کوئی تشخص نہیں رکھتا۔ عقل فعال ناموس اکبر،  
 جبرئیل یا عقل مجرد ہی کی دراصل وہ صورت ہے جو درجہ ادراک سے آگے بڑھ  
 کر فعل کے سانچے میں ڈھلتی ہے اور تخلیق و تکوین کا سبب بنتی ہے اسی طرح  
 صدور یا تراوش ایسا نقطہ ہے جو واضح تعین کا تقاضا کرتا ہے سوال یہ ہے کہ اس  
 سے کیا مراد ہے کیا یہ وحی و تنزیل یا افاضہ کی کوئی اور صورت ہے۔

دوسرا مسلک جو اشاعرہ کا ہے اس میں کھلا ہوا تناقض موجود ہے آخر ایک ہی  
 ”معنی“ ایک ہی وقت میں خبر، انشاء، وعدہ و عید نبوت، توحید اور حشر نشر کے رنگا رنگ  
 مسائل کا حامل کیوں کر ہو سکتا ہے پھر قرآن اپنے محتویات روح اور اسلوب کے اعتبار  
 سے تورات اور انجیل سے اس درجہ مختلف ہے کہ اس کا عبرانی ترجمہ کسی صورت میں بھی  
 تورات و انجیل کے ہم معنی نہیں ہو سکتا۔ ان کے تناقض کی وجہ یہ ہے کہ اشاعرہ کے پاس  
 معجزہ کے اس اعتراض کا کوئی جواب نہ تھا کہ کلام اگر مرکب ہے، اجزاء پر مشتمل ہے اور  
 حروف و اصوات سے تعبیر ہے اور اس میں تقدم و تاخر بھی پایا جاتا ہے تو اس پر دلالت

کناں ہے کہ یہ ایک طرح کی حرکت و سکون کا طالب ہے اور تجدد و وحدت کا متقاضی ہے۔ اس لئے اسے اللہ کی صفت قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اس کا رد انہوں نے یہ پیش کیا کہ یہ ساری چیزیں کلام کب ہیں یہ تو اس کلام کے عکوس ہیں جو دراصل معنی ہے۔ یعنی بیان کا اصل تعلق تو دل سے ہے اور زبان کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ یہ اس کی کیفیت پر دلالت کناں ہے۔

تیسرے موقف کا مقصد اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ معنی کے ساتھ کلام کے مفہوم کو اس درجہ وسیع کر دیا جائے کہ اس میں الفاظ و حروف کے علاوہ صوت اور آواز کی بھی گنجائش نکالی جاسکے یہ تحفظ قدرے مبالغے پر مبنی ہے۔

چوتھی اور پانچویں تشریح و تعبیر دراصل اس نزاع کے بارے ہے کہ آیا کلام کو مشروط بہ ارادہ صفت تسلیم کیا جائے یا ایک دائمی صفت مانا جائے جس کا اظہار ارادہ وقت کی مناسبتوں سے ہوتا ہے نیز اس کا تعلق اس تنقیح سے ہے کہ قدامت کو نوع کلام کے ساتھ وابستہ قرار دے دیا جائے یا افراد کلام کے ساتھ۔

علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کا رجحان یہ ہے کہ کلام کو افراد کے لحاظ سے نہیں بلکہ بحیثیت نوع قدیم مانا جائے۔

اس بحث کی آخری تنقیح یہ ہے کہ آخر معتزلہ کے اس موقف کو تسلیم کر لینے میں کیا قباحت ہے کہ اللہ نے کلام قلب جبرئیل امین یا ضمیر پیغمبر صلی اللہ علیہ والہ وسلم میں تخلیق کیا ہے۔ علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ موصوف نے اس کے جواب میں چند اشکالات کی نشاندہی فرمائی ہے:-

یہ ضروری نہیں کہ کلام کی اس نوعیت کو جو براہ راست اللہ تعالیٰ کی صفت تکلم سے متعلق نہ ہو اللہ کی طرف منسوب کیا جائے اس کا انتساب اس محل و موضوع کی طرف ہونا چاہئے کہ جس سے اس کا اظہار ہوا ہے مثلاً قیامت کے روز انسان کے ہاتھ پاؤں بولیں گے اور اس کے خلاف شہادت دیں گے۔

اس صورت میں سوال یہ ہے کہ کلام کی اس نوعیت کو جو غیر معتاد ہے کس کی طرف منسوب کیا جائے گا معتزلہ کے موقف کو منطقی طور پر یہ مستلزم ہے کہ اس کلام کو چونکہ اللہ نے ہاتھ پاؤں میں پیدا کیا ہے لہذا اسے اللہ ہی کا کلام قرار دیا جائے حالانکہ یہ خلاف واقعہ

ہے۔ مسئلہ کے اسی رخ کو ایک دوسرے نقطہ نظر سے دیکھئے کہ نطق و گویائی کی یہ ساری صلاحیتیں جو مومن و کافر سب کو یکساں عطا کی گئی ہیں کسی کی تخلیق و آفرینش کا نتیجہ ہیں جو اب میں یقیناً کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ کی۔ اس پر ان سے کہا جائے گا کہ کیا اس بنیاد پر کفارہ و ملاحدہ کے کلام کو بھی خدا کا کلام ہی قرار دیا جائے گا۔ اور ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کی ہم نوائی میں اس شعر کی تصدیق کی جائے گی۔

”کائنات میں ہر کلام اس کا کلام ہے چاہے وہ

نثر میں ہو یا نظم میں“

2۔ کلام مخلوق کو اللہ کی طرف منسوب کرنے میں یہ قباحت مضمحل ہے کہ اس طرح صفات اور موصوف کے درمیان رشتہ و تعلق کی جو استواریاں ہیں ان سب کو بدلنا پڑے گا اور یہ کہنا پڑے گا کہ ان صفات کا ظہور اگرچہ ایک خاص محل و موضوع سے متعلق ہے مگر درحقیقت یہ محل یا موضوع موصوف نہیں بلکہ موصوف کوئی دوسری ہی حقیقت ہے۔

مثلاً صفت و موصوف کا عام قانون تو اس کا تعاضد کرتا ہے کہ اگر کسی شے میں ہم زندگی کے آثار محسوس کریں تو اسے زندہ کہیں، اگر اللہ نے کسی شے میں حرکت پیدا کی ہے تو ایسی شے کو متحرک قرار دیں۔ لیکن اگر محل و موضوع کو چھوڑ کر کوئی اور موصوف تلاش کیا جائے گا اور کہا جائے گا کہ یہ چیزیں بظاہر محل و موضوع ہیں اصلی موصوف کوئی اور ہے تو اس انداز فکر سے صفت و موصوف کا سارا کارخانہ چوپٹ ہو جائے گا۔

3۔ صفات ہی سے متعلق یہ عمومی قانون ہے کہ یہ صفات جس مصدر سے مشتق ہوں اس کو تحقق پذیر مانا جائے اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی فاعل، مفعول، صفت مشبہ اس وقت تک با معنی نہیں ہوتا جب تک اس حقیقت کو تسلیم نہ کر لیا جائے کہ ان سے متعلقہ مصادر موجود ثابت اور متحقق ہیں۔ کسی فرد کو اس وقت تک صاحب ارادہ یا عالم و با اختیار فرض نہیں کیا جاسکتا جب تک کہ ارادہ کی جنبش معرض وجود میں نہ آجائے علم کا ظہور نہ ہو اور قدرت و اختیار و جہد کا جامہ نہ پہن لیں۔

صفات کے بارے دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ فاعل یا موصوف اسی محل و ہدف کو قرار دیا جائے گا کہ جس کے ساتھ یہ مصادر براہ راست وابستہ ہوں۔ یعنی متحرک اسی شے کو کہیں گے جس میں حرکت موجود ہو۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ بغیر مسمی مصدر کے قیام کے کسی شے کو بھی کسی صفت سے متصف قرار دینا غیر منطقی فعل ہوگا۔

متذکرہ بالا قاعدوں کو مد نظر رکھیں اور اس آیت مبارکہ پر غور و فکر فرمائیں قرآن میں ہے۔

”اور موسیٰ سے تو خدا نے باتیں بھی کیں“

(حوالہ نساء: 64)

اگر اس نص میں اللہ کا موسیٰ علیہ السلام سے ہم کلام ہونا ثابت ہے تو اس کے لازماً یہ معانی ہونے چاہئیں:-

- 1- کہ محولہ گفتگو وقوع پذیر ہوئی اور یہ
- 2- کہ اس بات چیت اور گفتگو کا محل و موضوع خدا کی ذات ہے یعنی وہی متکلم ہے کوئی دوسرا نہیں۔
- 3- اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے صرف ”کلمہ“ پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ اس کے بعد تاکید کے ”تکلیماً“ کا اضافہ بھی فرمایا ہے۔ تاکید کے بعد مجاز و استعارہ کی راہیں مسدود ہو جاتی ہیں لہذا یہاں تاویل کے لئے کوئی گنجائش نہیں۔
- 4- ”تخلیق کلام“ کے نظریے سے تعطیل رسالت کا پہلو نکلتا ہے اس لئے اگر اللہ تعالیٰ وجود مطلق سے متصف ہے اور کسی بھی ایجابی صفت سے اس کا انتساب حقیقی نہیں تو وہ متکلم بھی نہیں ہو سکتا اور اس سے نہ صرف اس شرف کی نفی ہوتی ہے جس سے اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام کو خصوصیت سے نوازا ہے بلکہ وحی و رسالت کا تصور بھی ختم ہو جاتا ہے۔

مولانا محمد حنیف ندوی رحمۃ اللہ علیہ عقلیات ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ میں علامہ موصوف کے مذکورہ دلائل میں موجود تناقص کی نشاندہی فرماتے ہیں ان کے نزدیک اس التباس کی وجہ یہ ہے کہ علامہ ”کلام مخلوق“ کی دو واضح اقسام میں فرق و امتیاز کو ملحوظ نہیں

رکھ پاتے۔ کلام کا ایک انداز وہ ہے جس کی تحقیق انداز و اعتبار کے نقطہ نظر سے ہے یہ غیر معتاد صورت ہے جیسے قیامت کے روز ہاتھ پاؤں بولیں گے یہاں بولنا یقیناً حقیقت، ہدف و موضوع سے وابستہ ہے۔

دوسرا انداز وہ ہے جہاں تخلیق سے مقصود ایک دعوت یا پیغام کو کسی موزوں اور مناسب ہدف و موضوع کے ذریعہ پہنچانا۔ اس صورت میں ہدف و موضوع کے اختلاف کے باوجود انتساب اللہ کی طرف ہوگا جیسے قرآن حکیم میں ہے کہ ایک درخت سے آواز آئی کہ

”میں ہوں خدائے عالم و عالمیان“

(حوالہ القصص 30)

ظاہر ہے کہ یہاں موضوع و ہدف اگرچہ درخت ہے مگر اس موضوع کے ذریعہ جس کلام کو پہنچانا مقصود تھا وہ اللہ کا کلام تھا درخت کا نہ تھا۔

جدید دور میں جب ہم ٹیلی ویژن، ریڈیو وغیرہ سے تقاریر اور موسیقی سنتے ہیں ہم ان آلات کو ہدف و موضوع متکلم یا معنی نہیں سمجھتے بلکہ ان کا انتساب بہر کیف کسی مقرر، معنی کی طرف ہی ہوتا ہے۔

- 1- کیا مبداء اول تمام کائنات کا ادراک کلی رکھتا ہے؟
- 2- کیا خدا کو ادراک ذات حاصل ہے؟
- 3- کیا خدا جزئیات سے آگاہ نہیں؟

1- خدا ہی واجب الوجود ہے کائنات کے تمام مظاہر اور اشیاء حادث ہیں۔ اور ان کا حدوث اس ذات پاک کے ارادہ پر مبنی ہے۔ تمام اشیاء و مظاہر اس کے ارادہ اور علم ہی سے وجود پذیر ہوئے ہیں۔ اس لئے منطقی نتیجہ نکلتا ہے کہ ذات پاک تمام اشیاء کا ادراک رکھتی ہے۔

جو حکماء اور فلسفی قدم عالم کے قائل ہیں تو اس سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ کائنات

اس کے ارادہ سے وجود میں نہیں آئی تو پھر وہ حکما کس طرح دعویٰ کر سکیں گے کہ خدا اس عالم کو کلی طور پر جانتا ہے۔

ابن سینا نے اپنی کتاب الشفاء مابعد الطبیعات (6, viii) میں لکھا ہے کہ کائنات کی کوئی شے بھی یہاں تک کہ مٹی کا ذرہ تک اس کے ادراک میں ہے۔ اس کا یہ بیان قرآن پاک سے ماخوذ ہے:

”اور تمہارے پروردگار سے ذرہ برابر بھی کوئی شے پوشیدہ نہیں ہے نہ زمین میں اور نہ آسمان میں۔۔۔۔۔ (سورۃ یونس آیت: 61)“

”وہ پروردگار غیب کا جاننے والا ہے ذرہ بھر چیز بھی اس سے پوشیدہ نہیں نہ آسمانوں میں اور نہ زمین میں اور کوئی چیز اس سے چھوٹی یا بڑی نہیں۔ (سورۃ سبأ آیت: 3)“

تاہم ابن سینا اس امر پر اصرار کرتا ہے کہ خدا کا جزئیات کا علم بذات خود جزوی نہیں بلکہ کلی ہے۔ یعنی ادراک نہیں بلکہ عقلی ہے۔ یہ اس طرح نہیں جس طرح کہ ہم جزئیات کو جانتے ہیں بلکہ اس طریق سے جس طرح کہ ہم کلیات کو جانتے ہیں کیونکہ کلیہ تعقل ہے ایسا خیال ہے جس کا اطلاق کثرت اشیا پر ہوتا ہے جیسا کہ عمومی اشیاء ان کے مخصوص نمونے اصول و ضوابط۔ ابن سینا کہ یہ اصرار کہ خدا کا علم جزئیات کے بارے عقلی ہے یا عقلی ہے ادراک نہیں کی اساس یہ امر تھا کہ ادراک کی علم تبدیلی پر دلالت کناں ہے جبکہ خدا تبدیلی سے مبراء ہے۔

ابن سینا کے نزدیک خدا تمام کائنات کا خالق اور پروردگار ہے وہ اپنے آپ کو جانتا ہے اس ذاتی شعور کی بناء پر وہ تمام موجودات کا علم رکھتا ہے جو اس سے صدور ہوتی ہیں یعنی خدا جزئیات کو حسی تجربیت کے انداز سے نہیں بلکہ ان کلیات کے طور پر جانتا ہے جن کا وہ خود مبداء اور منبع ہے۔ جزئیات کے بلا واسطہ جاننے سے خدا میں نقص اور تبدیلی کے امکانات کا شائبہ ہوتا ہے جو اس ذات مطلق کی شان کے قطعی منافی ہے۔

مذکورہ بالا قرآنی نصوص سے قطعی ثابت ہے کہ خدا عالم کل ہے لیکن ان قرآنی

نصوص کی حرفی تشریح و توجیہ کی بجائے فلاسفہ اور معقولین نے یوں تعبیر و توجیہ کی کہ اللہ جزئیات (Particulars) کو کلیات (Universals) کے حوالے سے جانتا ہے انہیں براہ راست نہیں جانتا۔ ان کا استدلال یوں ہے کہ جزئیات کا بلا واسطہ علم زمان و مکان کے تعینات کا پابند ہے جبکہ ذات باری تعالیٰ ہر قسم کے تعین سے مبرا ہے۔ مزید علم کی تبدیلی کے ساتھ حاصل علم کے اندر بھی تبدیلی ناگزیر ہے۔ خدا تغیر و تبدیلی سے قطعی طور پر مبرا و ماورا ہے لہذا واقعات کا ادراک اس سے منسوب کرنا غلط ہے۔ مزید ابن سینا کے نزدیک خدا سے جزئیات کے علم کو متعلق کرنا جیسا کہ ہم روزمرہ زندگی کے معمولات میں حاصل کرتے ہیں خدا و گویا انسانی سطح پر لانے کے مترادف ہوگا۔ غزالی اشاعرہ کی طرح فلاسفہ کے اس استدلال کو قبول کرنے پر تیار نہ تھے کیونکہ اس طرح کے استدلال سے کائناتی جبریت کے نظریے کے لئے راہ ہموار ہو جاتی جس میں خدا کی آزادی اور اس کے قادر مطلق ہونے کی صفت دب جاتی۔ غزالی کے موقف کے مطابق خدا کے کُن کہنے اور بغیر ارادہ تخلیق کرنے کی صفت و صلاحیت پر اس نظریے سے منفی اثر پڑتا یہ قرار دینا کہ اللہ اپنی ذات کے ادراک سے تمام موجودات کا علم حاصل کرتا ہے منطقی جواز سے عاری دلیل ہے۔

فلاسفہ نے خدا کے علم جزئیات کا انکار اس لئے کیا تھا کہ اشیاء کی تبدیلی سے خود خدا کی ذات متاثر ہوتی ہے اور اس کی وحدت میں فرق آتا ہے۔ اس کے برعکس چونکہ کلیات میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوتا اس لئے وہ خدا کی ازلی اور ابدی صفت کو متاثر نہیں کرتے غزالی کا استدلال یہ تھا کہ اگر تغیر پذیر کثرت کے علم سے علم حاصل کرنے والے کی ذات میں تغیر پیدا ہو جاتا ہے تو یہ بات معقولین کے اپنے نظریے میں موجود ہے جب خدا کلیات کے حوالے سے جزئیات کی کثرت کو جانتا ہے تو یوں بھی اس کی وحدت میں فرق آئے گا غزالی کے نزدیک کثرت کا علم حاصل کرنے سے خدا کی ذات واحد ہی رہتی ہے اور اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔

ابن سینا کل اور جزوی کی بحث میں یہ موقف لیتا ہے کہ کلی صرف ذہن انسانی میں ہوتا ہے یعنی جنس کا مجرد تصور مشاہد کے ذہن میں اس وقت قائم ہوتا ہے جب وہ افراد کے مقابل آتا ہے اور ان کے مشابہ نقاط کی جانب متوجہ ہوتا ہے لیکن یہ مجرد تصور صرف ایک

ذہنی تصور کی حیثیت سے اپنا وجود رکھتا ہے اور خارج میں اس کا کوئی وجود نہیں ہوتا۔ کلی جزئی سے اس اعتبار سے مقدم ہے کہ اس کا عام تصور خالق کے ذہن میں فرد کے بننے سے پہلے موجود تھا۔ عام تصور مادے میں اس وقت تحقق ہوتا ہے جب اس کے ساتھ عوارض ہوتے ہیں ان عوارض (accidents) کے بغیر یہ صرف ذہنی تجرید کی حیثیت سے موجود ہوتا ہے عام تصور کے مادے میں تحقق پذیر ہونے کے بعد عقل کے لئے یہ ممکن ہے کہ وہ ذہنی تجرید کو تشکیل دے لے اور اسے دوسرے افراد کے ساتھ تقابل کے معیار کی حیثیت سے استعمال کرے جنس کا تعلق صرف عالم فکر سے ہے اور اس قسم کے مجرد تصورات اپنا کوئی معروضی وجود نہیں رکھتے اگرچہ انہیں منطق میں حقیقی کے طور پر استعمال میں لایا جاسکتا ہے۔

1- علم کامل کے لئے شرف کا کوئی سبب نہیں کیونکہ علم کی احتیاج تو صرف ناقص کو ہوتی ہے۔ کامل جواز سے شرف سے مزین و آراستہ ہے کو علم کی کیا حاجت ہے لہذا جزئیات کو نہ جاننا اس کے حق میں کوئی نقص نہیں اور اسی طرح کلیات سے نہ آشنا ہونا بھی اس کے لئے کوئی نقص نہیں اس طرح جزئیات اور کلیات کے علم کی بحث عبث ہے۔

2- آئیے اب اس مسئلہ کو زیر بحث لاتے ہیں کہ کیا اللہ کو ادراک ذات حاصل ہے؟

مبداء اول ادراک ذات سے متصف ہے جمہور تو اس دعویٰ کا ثبوت یوں دیں گے کہ وہ حدوث عالم کے قائل ہیں اور یہ حدوث عالم اس کے ارادہ ازلی کا رہین منت ہے اس لئے مبداء اول صفت علم سے متصف ہے۔ مگر معقولین ارادہ و حوادث کی نفی کرتے ہیں اور ان کے نزدیک صدور لزوم و اضطرار کی بناء پر ہے اختیار و ارادہ سے نہیں۔ یہ دلیل قابل تسلیم نہیں کہ اگر ہم مبداء اول کو علم سے متصف نہ گردانیں تو وہ گویا مردہ ہے

یہ دلیل بھی قابل غور نہیں کہ چونکہ وہ مادہ سے مبراء ہے، اس بناء پر وصف علم سے متصف ہے۔

جب تک ارادہ الہی کا قائل نہ ہوں اور جب تک حدوث عالم کو تسلیم نہ کریں اللہ



کے لئے علم ادراک کا وصف ثابت نہیں کیا جاسکتا۔

مبدأ اول چونکہ اشرف و افضل ہے اس لئے وہ حیات سے بہر حال متصف ہے۔ ہر زندہ حقیقت کا چونکہ عرفاں ذات سے بہرہ مند ہونا ضروری ہے اس لئے مبدأ اول کا بھی ادراک ذات کی صفت سے انصاف پذیر ہونا ضروری ٹھہرا۔

آئیے اب اس بات کی تردید کی جائے کہ اللہ تعالیٰ جزئیات زمانی سے آگاہ نہیں۔؟

حکماء کا اس مسئلہ پر اتفاق رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ جزئیات زمانی کو نہیں جانتا اس بناء پر کہ اس کا دائرہ علم اس کی ذات تک ہی محدود ہے تاہم ابن سینا کے نزدیک وہ جزئیات کا علم رکھتا ہے۔

مگر جزئیات زمانی کی حیثیت سے نہیں بلکہ بطرز کلی۔ اس کے علم کا اندازہ یہ ہے کہ وہ انسان کو جانتا ہے اس کے عوارض و کوائف سے واقف ہے لیکن زید بکر اور عمر کے احوال خاصہ اور شخصیت کیا ہیں ان سے وہ آشنا نہیں کیونکہ ان سے واقفیت کی یہ صورت عقلی نہیں ادراک کی اور حسی ہے اور ذات مطلق حیات سے منزہ و پاک ہے۔

اس عقیدہ سے شریعت کی کوئی حیثیت نہیں رہتی اس کے گویا یہ معنی ہوئے کہ وہ زید بکر اور عمر کے ذاتی و شخصی اعمال سے واقف نہیں۔ مزید یہ کہ وہ یہ بھی نہیں جانتا کہ کس نبی نے کب آ کر دعوت کا فریضہ انجام دیا۔ اگرچہ وہ بصورت کل بنوت اور رسالت کی حقیقت سے آگاہ ہے، انبیاء و رسل کی تعلیمات سے آگاہ ہے مگر یہ علم نہیں رکھتا کہ کس عہد یا دور یا وقت میں پیغمبر یا نبی دنیا میں مبعوث ہوا کیونکہ اس کا تعلق حیات سے ہے اور اللہ تعالیٰ علوم حسی سے مبراء ہے۔

حکماء کا یہ موقف کہ خدا کو تمام اجناس و انواع کا کلی علم حاصل ہے تو کیا اس موقف سے تعدد و لازم نہیں آتا۔ کیا حیوان کے بارے میں جو اس کا علم ہے وہ جمادات اور انسان کے علم سے مختلف نہیں اور اگر یہ انواع و اجناس بی شمار ہیں اور ان سب کے بارے میں اس کا علم کلیت کا حامل ہے تو اس صورت میں ایک ہی ذات مختلف علوم کی حامل قرار نہیں پاتی۔

اگر حکماء کے اس موقف کو بھی مان لیا جائے کہ قدیم کا علم ادراک جزئیات کے تغیر

سے متاثر ہوتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک طرح کا جبر کا پہلو پایا جاتا ہے یعنی مبداء اول مجبور ہے کہ خارج میں جو کچھ وقوع پذیر ہو اسی انداز سے وہ علم و ادراک کو ڈھال لے۔ اس میں استحالہ کی کیا بات ہے جب مبداء اول ہی تمام کائنات کی تخلیق کا باعث ہے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ کائنات کے جملہ تغیرات سے آگاہ بھی ہو۔

## کتابیات

1. A History of Indian Philosophy,  
by S. Dasgupta  
Publisher MotilalBanarsidass Delhi.
2. A Source Book in Indian Philosophy  
Edited by S. Radha Krishnan and C. A. Moore  
Publisher Princeton university Press Bombay.
- 3- شرح شیخ عبدالقادر جیلانی فتوح غیب  
مصنف شیخ عبدالحق محدث دہلوی ترجمہ علامہ ظہور احمد جلالی  
پبلشر صفرا اکیڈمی لاہور۔
4. The Essentials of Plotinus By Elmero, Brien  
A Mentor Book,  
Publisher. New American Library New York.
5. J. Gonda: Vedic Literature.

6. The Sacred Books of the East,  
Edited by F. Max. Miller,  
Publishers Motilal. Banarsidass. Delhi.
7. Essentials of indian Philosophy  
by M. hirianna  
Publisher London George Allan and Lewin,  
1985.

- 8- فلسفہ کے بنیادی مسائل  
مصنف قاضی قیصر الاسلام  
پبلشرز نیشنل بک فاؤنڈیشن کراچی۔
- 9- الہیات انقلاب۔ منشور۔  
الطاف جاوید ناشر ادارہ تعمیر لاہور۔
- 10- تاریخ فلاسفہ السلام مصنف محمد لطفی جمعہ  
ناشر نفیس اکیڈمی کراچی۔
- 11- فلسفہ مذہب مولف ایڈون۔ اے۔ برٹ  
مترجم بشیر احمد ڈار پبلشرز مجلس ترقی ادب لاہور۔
- 12- ابن عربی "شجرۃ الکون  
مرتب و مترجم صوفی محمد صدیق بیگ قادری  
پبلشر علی برادران تاجران کتب فیصل آباد۔
- 13- ابن عربی "فتوحات مکیہ  
ترجمہ و شرح مولوی محمد فضل خان مرحوم  
تصوف فاؤنڈیشن لاہور
- 14- ابن عربی "فصوص الحکم۔  
مترجم محمد برکت اللہ لکھنوی تصوف فاؤنڈیشن لاہور۔

- 15- محی الدین ابن عربیؒ تالیف ڈاکٹر محسن جہانگیری  
مترجم احمد جاوید سہیل عمر  
پبلشرز، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور۔
- 16- شرح لوائح جامیؒ، مصنف: نور الدین عبدالرحمن جامیؒ  
ترجمہ و شرح، واحد بخش سیال ربانی  
پبلشرز، بزم اتحاد المسلمین، لاہور۔
- 17- شاہ ولی اللہؒ طعات - مترجم سید محمد متین ہاشمی۔  
مطبوعہ، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور۔
- 18- شاہ ولی اللہؒ لمحات مترجم پیر محمد حسن  
ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور۔
- 19- شاہ ولی اللہؒ مہمععات اردو  
ترجمہ پروفیسر محمد سرور  
پبلشرز، سندھ ساگر اکیڈمی اردو بازار، لاہور۔
- 20- شاہ ولی اللہؒ مکتوب مدنی  
ترجمہ مولانا محمد حنیف ندویؒ،  
ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور۔
- 21- شاہ ولی اللہؒ خیر کثیر، ترجمہ امام عبید اللہ سندھیؒ  
پبلشرز، مکی دارالکتب اردو بازار، لاہور۔
- 22- مقالات الاسلامین مصنف علامہ ابوالحسن اشعری  
مترجم مولانا محمد حنیف ندویؒ  
ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور۔
- 23- افکار عزائی۔  
مولانا محمد حنیف ندویؒ،  
ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور۔
- 24- عقلیات ابن تیمیہؒ

مولانا محمد حنیف ندوی

پبلشرز، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور۔

25- تہافت الفلاسفہ امام غزالی

تلخیص مولانا محمد حنیف ندوی

ادارہ، ثقافت اسلامیہ، لاہور۔

26- شیخ الاشراق، اردو ترجمہ، کمال محمد حبیب وارث واحد

پبلشرز، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور۔

27- علم الکلام از اہل حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلوی

پبلشرز، مکتبہ عثمانیہ بیت الحمد جامعہ اشرفیہ، لاہور۔

28- علم الکلام اور الکلام، شبلی نعمانی

نفس اکیڈمی کراچی۔

29- حضرت مولانا شاہ اسمعیل شہید "عبقات"

ترجمہ: علامہ سید مناظر احسن گیلانی

پبلشرز، ادارہ اسلامیات، لاہور۔

30- مکتوبات امام ربانی

ترجمہ مولانا محمد سعید احمد نقشبندی

پبلشرز حفیظ بک ڈپو اردو بازار دہلی۔

31- انسان کامل، سید عبدالکریم بن ابراہیم جیلانی

مصنف فضل میراں نفس اکیڈمی کراچی

32- گلشن راز مصنف شیخ محمود شبتری

مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان

موسسہ انتشارات اسلامی، لاہور۔

33. IBN-al-Arabis Shajarat-al-Kaun

Publisher, Aziz Publisher Urdu Bazar,

Lahore.

34. Islam and the Perennial PHILOSOPHY  
by Schuon

Publisher Suhail Accademy Lahore.

35. The Reign of Quantity and the Signs of Time  
by Rene Guenon

Publisher, Suhail Accademy, Lahore.

36- سر دلبراں - لغت تصوف

مصنف سید محمد ذوقی

پبلشرز محفل ذوقیہ کراچی۔

37- مصطلحات علوم و فنون عربیہ لغت

مصنف محی الدین غازی اجمیری

پبلشرز انجمن ترقی اردو پاکستان کراچی

38- عقلیات ابن تیمیہ

از انا مولانا محمد حنیف ندوی

39- فصوص الحکم - ابن عربی

ترجمہ محمد عبدالقدیر صدیقی

پبلشرز، نذیر سنز اردو بازار، لاہور۔

40- فتوحات مکیہ - ابن عربی

ترجمہ مولوی محمد فضل خان

پبلشرز، تصوف فاؤنڈیشن، لاہور۔

41- مکتوبات امام ربانی

ترجمہ مولانا محمد سعید احمد نقشبندی

پبلشرز، حفیظ بک ڈپو اردو بازار، دہلی۔

42- محی الدین ابن عربی حیات و آثار، تالیف ڈاکٹر محسن جہانگیری

مترجم احمد جاوید سہیل عمر

پبلشرز ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور۔

43۔ لوائح۔ مصنف: مولانا نور الدین عبدالرحمن جامی

مترجم: سید فیض الحسن فیضی

پبلشرز، اسلامک بک فاؤنڈیشن، لاہور۔

44۔ مفاہیح الاعجاز، اردو ترجمہ، شرح گلشن راز مصنف شیخ محمود شبستری

وشرح صدیق یحییٰ بن علی جیلانی مترجم: شمس الدین قادری

پبلشرز شیخ الہی بخش و محمد جلال الدین کتب کشمیری بازار لاہور۔

45. A History of Indian Philosophy

by S. Dasgupta

Publishers: Motilal Banarsi Dass Delhi

46. A source Book in Indian Philosophy Edited

by S. Radhakrishnan & C. A. Moore

Publisher Princeton Bombay University Press

Bombay.

47۔ شرح فتوح الغیب، اردو تصنیف، شیخ عبدالحق محمد ث دہلوی

ترجمہ: علامہ ظہور احمد جلالی

پبلشرز، منورا کیڈمی، لاہور۔

48۔ امام غزالی تہافت الفلاسفہ: تلخیص و تفہیم

از مولانا محمد حنیف ندوی

پبلشرز، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور۔

49۔ شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ۔

مصنف حضرت مولانا عبید اللہ سندھی

پبلشرز سندھ ساگر اکادمی لاہور۔

50۔ مشاہدات و معارف ترجمہ: فیوض الحرمین مصنف حضرت شاہ ولی اللہ



- مترجم محمد سرور  
پبلشرز، سندھ ساگر اکادمی، لاہور۔
- 51- شاہ ولی اللہ مکتوب مدنی ترجمہ مولانا محمد حنیف ندوی  
پبلشرز ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور۔
- 52- سطحات ازاں حضرت شاہ ولی اللہ  
مترجم: سید محمد متین ہاشمی  
پبلشرز، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور۔
- 53- همعات شاہ ولی اللہ اردو ترجمہ: تصوف کی حقیقت اور اس کا فلسفہ  
تاریخ از پروفیسر محمد سرور  
پبلشرز، سندھ ساگر اکادمی، لاہور۔

54. The Essential Plotinus Translated &  
Commentary on Enneads  
By Elmero Brien, S.J.  
Publisher The New American Library  
New York.

- 55- تشکیل جدید الہیات اسلامیہ  
علامہ اقبال، بزم اقبال، کلب روڈ لاہور۔ 1983
- 56- ملفوظات رومی  
ڈاکٹر عبدالحکیم  
ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور۔
- 57- گفتہ رومی۔  
پروفیسر عبدالحمید ندوی ص 22
- 58- تشبیہات رومی، ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم خلیفہ  
ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور۔
- 59- حکمت رومی ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

- ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور۔
- 60- شعر نواب غلام نظام الدین ص 12-15۔
- 61- تصورات اقبال اسعد گیلانی رحمۃ اللہ علیہ  
فیروز سنز لاہور۔
- 62- دیوان خسرو، ص 287-289۔
- 63- منظوم ترجمہ مثنوی رومی۔
- حضرت عبداللہ خان عسکری ص 88-89۔
- 64- مثنوی مولوی معنوی ص 49۔
- 65- فلسفہ تصوف اسلامی (رومی و ابن عربی)  
موسیٰ خان جلال زئی  
خان بک کمپنی لاہور۔ 2001ء۔



# الہیات تصوف اور علم الکلام

حقیقتِ انسانی کی اصل حقیقتِ محمدی ہے۔ حق تعالیٰ نے سب سے پہلا تنزل حقیقتِ محمدی میں فرمایا۔ آپ نے فرمایا کہ پہلی چیز جو اللہ نے پیدا کی وہ میرا نور ہے نیز فرمایا کہ میں نبی تھا جبکہ آدم پانی اور مٹی کے درمیان تھے۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کل موجودات سے اسبق اور کل مخلوقات سے اکمل ہیں بلحاظ تخلیق کے آپ اول اور بلحاظ ظہور کے آپ آخر ہیں۔ آپ خدا کا وہ نور ہیں جو سب سے پہلے چمکا اور جس سے تمام کائنات کی تخلیق ہوئی آپ اجمال ہیں ان اسماء و صفات کا جن کا ظہور کائنات میں ہوا۔ آپ اللہ کا وہ نور ہیں جو اسماء و صفات کے ظہور سے پہلے درخشاں ہوا۔ زمان و مکان کے پیدا ہونے سے قبل چمکا۔ جب اللہ تعالیٰ نے عالم روحانی کا ابداع کیا اور عالم جسمانی کی تخلیق کی تو نور نبوت کو عقل اول کی ذات سے اس طرح نکالا جس طرح مکان کا نقشہ انجینئر کے ذہن سے نکلتا ہے یہی نور ربانی آدم کے قلب میں امانت بن کر آیا اور منتقل ہوتے ہوئے پہلوئے آمنہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے ہویدا ہوا اور صورتِ محمدی اختیار کی۔ جس طرح اللہ نے اس نور سے عالم روحانی کا ابداع کیا اسی طرح نور سے عالم جسمانی کو متولد کیا۔ جملہ اسماء و صفات صورتِ بشری میں ظاہر ہوئے ہیں (حقیقتِ محمدی)