الٰہیات، تصوّف اور علم الکلام

یونس خان ایڈووکیٹ

(18)

اللہ جل جلالہ

خان بک کمپنی

25-C/3 لوئر مال لاہور

83758

نام کتاب ==== الٰہیات تصوف اور علم الکلام

مصنف ==== یونس خان ایڈووکیٹ

بار ==== اول

ناشر ==== خان بک کمپنی

پرنٹر ==== پرنٹنگ ٹیلنٹ

قیمت عام ایڈیشن ==== 170.00 روپے

خان بک کمپنی

3-25/C 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۔''

Marfat.com

انتساب

1۔مرحوم والدین

2۔ولیۃ العصر مرحومہ ڈاکٹر طاہرہ برق

3۔قاسم خان داؤدزئی

Marfat.com

Marfat.com

فہرست

سرآغاز: جناب موسیٰ خان جلال زئی : 7

عمومی تعارف : 22

باب اول: 25

I۔ الٰہیات۔ 25

II۔ طبیعی الٰہیات۔ 26

III۔ ہندی الٰہیات۔ 29

باب دوم: 32

تصوف اور اس کی ماہیت : 32

باب سوم: 36

مباحث تصوف۔ 36

I۔ اسرار کن۔ 36

II۔ تعین و امکان۔ 41

III۔ حقیقت محمدیہ۔ 47

IV۔ صفات خداوندی جَلَّ شانہ : 50

V۔ اعیان ثابتہ : 62

VI۔ تنزلات : 79

VII۔ تجلیات : 85

Marfat.com

باب چہارم: 90

نوفلاطونیت : 90

باب پنجم: 95

وحی انبیاء اور کشف صوفیاء میں فرق: 95

باب ششم: 107

سلوک : 107

باب ہفتم: 125

مسئلہ جبر وقدر : 125

باب ہشتم: 141

مشاہیر تصوف : 141

I۔ فلوطین : 141

II۔ ابن عربیؒ : 144

III۔ مولانا عبدالرحمٰن جامیؒ : 149

IV۔ شہاب الدین سہروردی مقتولؒ : 150

V۔ مجدد الف ثانیؒ : 155

VI۔ شاہ ولی اللہؒ : 164

باب نہم: 167

I۔ علم الکلام : 167

II۔ مسلم علم الکلام : 167

III۔ یہودی علم الکلام : 176

IV۔ عیسائی علم الکلام : 177

VI۔ کلیسا اور علم الکلام : 179

VII۔ وحدت وجود و شہود : 182

Marfat.com

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

Marfat.com

Marfat.com

سرآغاز

الٰہیات ،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 اُن کا اندازہ پڑھنے کے بعد ہی ہو سکے گا۔اگر چہ مباحث انتہائی علمی سطح کے حامل ہیں تاہم اگر عمیق غور و فکر سے کام لیا جائے تو کتاب میں مندرج مسائل سے آ گاہی 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 الٰہیات میں یہودی ،عیسائی ،نو افلاطونی اور مسلم الٰہیات 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 الکون 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 اگر چہ فزکس کا طریق کار تجربی ہے جبکہ تصوف کا سر چشمہ علم کشف و الہام ہے جو کہ قبل تجربی ہے۔

Marfat.com

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 کارفرما ہے اور یہی نقطہ نظر جدید نظری فزکس کا ہے۔ معراج شریف کو جس ارفعیٰ انداز سے ابن عربی رحمتہ 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 رحمتہ 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 بدوں 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۔ رحمتہ 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 توجیہہ وتعبیر 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 ورنہ 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 الٰہی 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 لاشریک ہے ضروری ہے کہ وہ تنہا بغیر شریک اپنے کے ہو۔ شریک اس کا وہی

Marfat.com

ہوسکتا ہے جس کا وجود بالذات مستقل ہو اور وجود الٰہی 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 الٰہی 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 الٰہی۔

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 الٰہی اور نہ اس کا وجود مگر وجود الٰہیؒ اسی تناظر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اشارہ کیا ہے کہ ”زمانہ کو برا مت کہو کیونکہ دہر اللہ ہے یعنی دہر کا وجود وجود الٰہی ہے۔

تمام کائنات کا وجود اعراض ہوں یا جواہر 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

Marfat.com

نکتہ کی طرف اشارہ ہے کہ جس فرد نے اپنے نفس کو شناخت کرلیا 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 کرلیا کہ تو غیر اللہ نہ تھا۔ معرفت نفس کا فائدہ یہ ہے کہ تو معلوم کرلے 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 الٰہی 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 الٰہی ہوگا، کلام اس کا کلام الٰہی ہوگا اور فعل اس کا فعل الٰہی ہوگا۔ مومن آئینہ حق کا ہے پس وہ بصر الٰہی سے دیکھتا ہے۔ وہ آئینہ بصارت الٰہی، علم الٰہی اور رویت الٰہی ہے۔

کوئی شے بجز حق تعالیٰ کے موجود نہیں جس قدر اوصاف عالم میں پائے جاتے ہیں صفات الٰہیہ ہیں جو حسب استعداد و قابلیت مخلوق کے نمودار ہوئے ہیں۔ ہر شے من کل الوجوہ 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

Marfat.com

ہے اور وجود ظلی ان کی نظر میں کالعدم ہوتا ہے اس لیے غلبہ حال وسکر میں وجود ظلی کو بالکل معدوم سمجھتے ہیں اور ''انا الحق'' کا نعرہ مستانہ لگاتے ہیں جب کہ بعض کاملین کی نظر دونوں طرف ہوتی ہے وہ حقیقت وجوبیہ اور حقیقت امکانیہ میں تمیز کرتے ہیں۔

اور اوامر ونواہی الٰہی کو نہایت آداب، وقار اور تمکین سے بجا لاتے ہیں۔ یہ مرتبہ نہایت اعلیٰ وارفع ہے۔ تمام انبیاء ومرسلین کو یہی مرتبہ حاصل تھا۔

آیئے 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 اللّٰہ جلہ شانہ کے قریب ہوئے اور راہ پائی۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم خدا تعالیٰ سے دو کمانوں کے باہم ملنے کے اندازے یا اس سے بھی قریب ہو گئے۔'' آپ صلی اللہ علیہ وآلہ 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 وآلہ وسلم کی ذات میں باری تعالیٰ نے وصف الٰہی اور سر ربانی رکھا جس کی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم صفات ربوبیت کی تجلی برداشت فرما سکے اور حضرت الٰہیہ 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 وآلہ وسلم کے اس قول کا ''میں تمھاری 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 والہ وسلم شجرۃ الکون کا ثمرہ، وجود کے صدف کے موتی اور اس کے سر اور کلمہ کُن کے معنی تھے۔ اس لیے یہ مقدور تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بارگاہ لم یزل ولا یزال کے قرب میں پہنچایا جائے تاکہ اس بارگاہ عالیہ کے ندیم بھی

Marfat.com

آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مشاہدے سے فیضیاب ہوں۔ لہٰذا ایک رات میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو باری تعالیٰ کا حکم ہوا کہ اے ابو طالب 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 جبرئیلؑ 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 الٰہی 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 و آلہ 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، ملاء اعلیٰ 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 مبارکہ 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 روا رکھے 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 وخرم

Marfat.com

اور کامران ہو جائیں گے۔

اس پر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم خوش وخرم 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 ذریعے سے خدا تک پہنچوں گا اور یہی مجھے راستہ سے آگاہ کریں گی۔ فرمایئے جس شخص نے اس کی محبت کے بوجھ اور اس کی معرفت کے پہاڑ اور اس کی امانت کے راز کو اٹھایا ہوا ہو جس کے اٹھانے سے زمین وآسمان اور پہاڑ قاصر رہے ہوں بھلا یہ ناتواں براق اس 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 سدرۃ المنتہیٰ تک ہے جب کہ میں ذات الانتہیٰ 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 وجہات سے منزہ ومبرا ہے اس کی طرف **کوئی بھی چل کر نہیں جا سکتا**۔ 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 پا لیا۔

اے جبرائیل علیہ السلام چلیئے میرا قرب اس کے ساتھ (قاب قوسین او ادنیٰ) ہے اس تقریر سے روح الامین پر ہیبت ورقت طاری ہوگئی 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

Marfat.com

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 عطائے الہی سے محروم و نامراد ہے۔

یا محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ملا اعلیٰ آپ صلی اللہ علیہ والہ 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 مصفی کیا گیا ہے تمام خوشیاں آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی تشریف آوری کے لیے منائی جارہی ہیں اور تمام مسرتیں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ورودِ مسعود کی بدولت منائی جارہی 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 والہ وسلم میری حیرت نے مجھے اس کے ازل و ابد 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

Marfat.com

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 اسرافیل 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 اسرافیل علیہ السلام اپنے معلم سے حیاء 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 نفخہ صور 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 معلی 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 ہیبت 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 والہ وسلم کے، سوائے **اس دُرِ یتیم** کے جس کے ہم

Marfat.com

مربی 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 کرے جو ہمارا دیدار کرے گا۔

حضرت روح الامین نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت عالیہ میں عرض کی کہ جب عرش معلی آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے دیدار کا خواہاں ہے تو میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا خادم کیوں نہ ہوں 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 سدرۃ 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 وکریم 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۔ سرکار 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 فرمائے کہ میں ہوں اور تو یہ ہے تو اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میرا ذکر ضرور فرما دیں۔

پھر حضرت میکائیل علیہ السلام ستر ہزار سحاب نوری کو چیر کر آگے بڑھے اور وہاں پانچواں مرکب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لیے موجود تھا جو شرق 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 و

Marfat.com

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 الٰہی 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 والہ 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 سربستہ 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 قاب قوسین او ادنیٰ)

آپ صلی اللہ علیہ والہ 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 والہ وسلم نے اس سے پہلوتہی فرمائی اور بے حرف وحی کی طرف بھی توجہ نہ فرمائی اور نہ ہی آپ صلی اللہ علیہ والہ وسلم کی چشم مبارک یکسوئی سے روگردان ہوئی پھر آپ صلی اللہ علیہ والہ وسلم کے پاس تائید یزدانی کا چھٹا مرکب آ پہنچا، اور آپ صلی اللہ علیہ والہ 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 والہ وسلم فرماتے ہیں کہ میں وہ آواز سن کر حیران رہ گیا۔ اور مجھے کچھ نہ سوجھا 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 علیك ایها النبی و رحمته الله و برکاته''

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 کرلوں پس میں نے ''السلام علینا و علی

Marfat.com

عبادہ الصالحین'' کہا۔ جب حضرت ابوبکر 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 وشبہ کو گز نہیں کیونکہ اس وقت جب آپ صلی اللہ علیہ والہ وسلم نے ''السلام علینا ''فرمایا اور فرشتوں نے'' اشھد ان لا الہ الا اللہ واشھد ان محمد الرسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ 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 اکتفا 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 اوان 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 وگمان 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

Marfat.com

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 تحقیقا اور ایمانا یکتا اور وحدہ لاشریک پایا اور اب آپ صلی اللہ علیہ والہ وسلم عالم شہود میں مشاہدۃً اور عیاناً میری توحید بیان کریں۔

پس آپ صلی اللہ علیہ والہ وسلم نے فرمایا: ''اعوذ بعفوک عن عقوبتک لعفوک عن عقوبتک'' 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، شبیہ، بدیل، نظیر، مشیر، حد، قد، حصر، عدد، فرد، زوج، مواصلت، مفاصلت، مماثلت، مشاکلت اور باہمی امتزاج سے پاک ومنزہ 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 شیی وھو السمیع العلیم

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

Marfat.com

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 حبیبی 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 پھیلایا 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 بحر زخار پوشیدہ ہے۔اس سے فلسفہ وحدت الوجود کی توثیق ہو جاتی ہے،اس سے ثابت ہے کہ جدید نظری 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 کروادیا گیا ہے۔

آخر میں جناب خداداد خان برکی صاحب سینئر ایڈووکیٹ سابقہ صدر لاہور ہائی کورٹ بار شکریہ 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 الٰہیات،تصوف اور علم الکلام کے لئے بہت مفید ثابت ہوگی۔اس کے علاوہ ریسرچ سکالرز بھی اس کتاب سے استفادہ اٹھا سکیں گے، کیونکہ اس کتاب کا دائرہ اطلاق بہت وسیع وعریض ہے۔

جس کتاب کا آپ مطالعہ کررہے 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 الٰہیات اور علم الکلام پر انہوں نے تفصیل سے لکھا

Marfat.com

ہے۔ اس کتاب کی تکمیل میں محترم رانا حق نواز صاحب امیر عبداللہ خان نیازی ایڈووکیٹ اور قاسم خان داؤدزئی نے اہم کردار ادا کیا ہے۔ ان حضرات نے مواد کی فراہمی کے علاوہ مفید مشورے بھی دیئے۔ یونس خان داؤدزئی ایڈووکیٹ ایک درد دل رکھنے والے انسان ایک بااصول 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 داؤدزئی 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 شکریہ کے مستحق ہیں کہ انہوں نے اس کتاب کو پایہ تکمیل تک پہنچایا۔

موسیٰ خان جلال زئی لاہور

10 جون 2001ء

Marfat.com

عمومی تعارف

یہ کتاب علوم واسرار الٰہی اور معارف وحقائق تصوف کا بحرِ ذخار ہے۔ الٰہیاتی اور مابعدالطبیعاتی مسائل کو انتہائی جامعیت کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔

تصوف ایک قدیم اور ازلی دانش ہے جو تمام ادیان عالم میں جاری وساری 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 وحکمت کا اصل مقصد اخلاق کی درستی قرار دیا گیا ہے اس طرح مابعدالطبیعاتی حقائق کی بجائے معاشرتی حقائق پر توجہ مبذول ہوئی یہ طرزِ عمل نشاۃ ثانیہ میں پیدا ہوا اور اس طرح الٰہیات کو اس کی ماورائی طبیعاتی 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 والٰہیات کی جانب رجوع اور لوٹنے کی تحریک ہے تاکہ فرد اپنی روحانی اور الوہی اصل تک لوٹ آئے اور ازسرِنو 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 جاوداں اور معرفت ازلی کے سب سے بڑے ترجمان ہیں۔ ان کے افکار میں ادیان کی وحدت متعالیہ (trans cendent unity of Religions) الوہی حکمت (Divine Wisdom) حقائق کے عرفان اور روایت کی معنویت ملتی ہے۔ صوفیاء کرام نے نور کو

83758

Marfat.com

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 الٰہیات اور مشرقی ماوراء الطبیعات سے کی جا سکتی ہے۔ تصوف میں مختلف روایتوں کے اختلاف کو کوئی خاص اہمیت حاصل نہیں کیونکہ یہ حقیقت الٰہیہ 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 الٰہیات، 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 متشاکل 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 پیراڈائیم ہے تصوف سے مستعار ہے۔

الٰہیات علم الکلام مابعد الطبیعیات 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 والہیات کے مشاہیر سے استفادہ کیا گیا ہے۔

Marfat.com

تصوف راز ہائے سربستہ کی دائمی تلاش ہے۔ اس علم کو اصطلاحی الفاظ میں مقید اور محدود نہیں کیا جا سکتا 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 کاملین کے معارف وجدانی ہیں۔ اور صوفیانہ اصطلاحات اور ان میں پوشیدہ ادق مسائل کا احاطہ کئے بغیر صوفیاء کے مقام کو پایا نہیں جا سکتا۔ 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 پُرسکون اعتماد علم تصوف کی قیمتوں میں سے ہے اور یہ کوئی ادنیٰ قیمت نہیں۔

یونس خان ایڈووکیٹ

10 جون 2001ء

Marfat.com

باب اول

الٰہیات

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 ومقید کائنات اور محدود واذھان سے تعلق محض خارجی اور ڈھیلا ڈھالا ہے۔

وحدت الوجود (Pantheism) اس نظریے کے تحت کائنات محدود ارواح یا اذھان کی کوئی حقیقت نہیں ہے بلکہ یہ محض خدا کے شیون یا صفات ہیں۔ خدا واحد جوہر 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 اذھان 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۔

Marfat.com

الہیات کے نزدیک خدا کا ایک شخصی روحیتی 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 متشددانہ 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 سرائیت 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۔

طبیعی الہیات (Natural Theology)

طبیعی الہیات کی بنیاد طبیعی حقائق کے براہ راست ادراک اور مشاہدے پر ہے مذاہب اور فلاسفہ و حکماء نے طبیعی 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 طبیعی الہیات کے مابین فرق ہے۔ مذہبی الہیات اپنے عقیدہ کے بعد فطرت کا مخصوص مطالعہ کرتی ہے۔ طبیعی الٰہیین حقائق فطرت کے حسی ادراکات کے وسیلہ سے ہی خدا کے تصور تک پہنچتے ہیں۔ مذہبی الٰہیین کے نزدیک اس طرح فطرت کے قابل محسوس حقائق اللہ کی صفات کے مظہر پر ہے۔ اخلاقی الٰہیین کے نزدیک ذات باری کا تصور اولین اخلاقی وارده کا لازمی مصادرہ (postulate) ہے۔ اور یہ کہ اخلاقی وارده کی دیگر سب انسانی تجربات سے ایک جداگانہ حیثیت ہے اور یہ کہ اخلاقی وارده کی کسی اور تجربہ میں تحلیل و تحویل ناممکن ہے۔

اختیاری الٰہیین کی ایک تیسری صنف ہے، یہ اپنے نظام الٰہیات کو بلاواسطہ مذہبی

Marfat.com

وارده یا وجدان کی اساس پر ترتیب دیتے ہیں۔ ان الٰہین سے بعض اوقات دو قسم کی کوتاہیاں سرزد ہوتی ہیں وہ مذہبی وارده کے صرف ایک پہلو پر اصرار کرتے ہیں اور دوسرے پہلوؤں کو نظر انداز کر دیتے ہیں یا وہ مذہبی وارده 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 جد امجد 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 عقیده کی خاص ضرورت ہے اور نہ ہی عمل وارده کی۔ مزید اس کے نزدیک مذہب کسی ماوراء ہستی پر مطلق انحصار یا توکل کے جذبے کا نام ہے۔

اس نے اپنی خاص اختیاری الٰہیات 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 واشیاء کا مسئلہ ہے جس کو تکوین کا مسئلہ بھی کہتے ہیں آیونیوں میں یہ فلسفہ مادی وحدت وجود کی صورت اختیار کر لیتا ہے جب کہ اطاوی 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 مفروضات جو موجودہ سائنس کے دو اہم پہلو ہیں۔ اس طرح پہلا دور خاص الٰہیات 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 انسلام تک کا دور۔ مزید دوسرے دور میں مشائی اور اسمیت کے افکار موجود ہیں جن کے بطن میں ایک شاندار مستقبل موجود ہے جو کہ فلسفہ جدید کی ابتداء کا دور ہے۔ فلسفہ جدید بھی توسیع خیال اور الٰہیاتی 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۔ کانٹ اور اس کے تابعین۔

تاہم ایونانی الٰہیات کا سرچشمہ طبعیات ہے اور فیثا غورثی الٰہیات کی اساس

Marfat.com

ریاضی پر رکھی گئی۔

افلاطون ہیر اقلیتی، سقراطی اور اطالوی فلسفے کا آفریدہ و پروردیدہ ہے۔ ہیر اقلیٹس کی طرح وہ اس بات کو مانتا ہے کہ کائنات مرئی ایک دائمی تغیر کی حالت میں ہے حواس فریب دہ ہیں اور صداقت تک نہیں پہنچ سکتے۔ غیر متبدل ہستی حواس 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 الٰہیات 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 ہندسی افلاطونی الٰہیات 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 الٰہیاتی فلسفہ انہیں تصورات پر قائم ہے۔ افلاطون کی الٰہیات کے مطابق حقیقت اشیا 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 مثنیٰ 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 الٰہیات 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

Marfat.com

حقیقی ہستیاں شمار کرتا ہے جوان افراد واشیاء 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 الٰہیات

آیئے اب ہندی تصوف والٰہیات کا اجمالی جائزہ لیتے ہیں، ہندی مقدس ادب بے حد قدیم ہے جو کہ (1) منتروں کے مجموعے جنہیں ہم رگ وید، یجروید 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 تھمے 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

Marfat.com

گئی کیا وہ نیچے تھا؟ یا اونچا اوپر کی طرف؟
وہاں بار آور قوتیں پائی گئیں اور طاقت ور 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 نمو 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 خالق کائنات ہے۔ وہ اپنی ذات سے کائنات کو وجود عطا کرتا ہے۔ اور پھر اپنی ذات کے حتمی تحلیل میں حقیقت تجسیمات سے ماورا 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۔ شنکر کی غیر ثنائی ویدانتی روایت مین 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، الٰہیاتی، مابعد الطبیعاتی، اخلاقی اور جمالیاتی علامتوں کو ترتیب دینے کے مفہوم میں تجربے کا منطقی تجزیہ ہے۔

ڈاکٹر رادھا کرشن (1888 عیسوی) ہندوستان کے عظیم فلسفی

Marfat.com

ہیں۔ان کے نزدیک توحیدی 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 شنکر
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 نا قابل 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 تحریکی 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 آ سکتا لا ذات اور ذات کی بحث اپنشدی مابعد الطبیعات میں بہت اہمیت کی حامل ہے۔۔ ذات پر لا ذات کی تقدمیت بشری محدودیت کی بنا پر ہے۔ تقدمیت اور تجسم کا دھارا بے آغاز ہے۔

آروبندو (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 الذہن شعور حق ہے۔ خدائے مطلق شعور کے ذریعے ہی اپنے جوہر اور تجسیمات سے آگاہ ہوتا ہے۔

Marfat.com

باب دوم

تصوف اور اس کی ماہیت

شیخ عبد القادر جیلانی رحمتہ اللہ علیہ نے اپنی کتاب 'فتوح الغیب' میں ایک مقالہ تصوف کا منبع ومخزن 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 کرلو۔ مشائخ کا احترام کرو۔ بھائیوں سے حسن معاشرت کا برتاؤ کرو، چھوٹوں کو نصیحت کرتے رہو۔ دوستوں سے خصومت ترک کردو اور ایثار کو شعار بنالو۔ ذخیرہ اندوزی سے احتراز کرو، اور جو لوگ سالکین راہ مولیٰ اور طالبین حق نہیں ان کی محبت ترک کردو۔ مسلمانوں کی ان کے دینی اور دنیاوی معاملات میں مدد کرو۔ حقیقت فقر یہ ہے کہ اپنے جیسی مخلوق سے احتیاج نہ رکھو۔ حقیقت غنا یہ ہے کہ اپنے جسموں سے استغناء اختیار کرو، اور تصوف قیل وقال سے نہیں لیا گیا بلکہ بھوک اور پسندیدہ ومحبوب چیزوں کو چھوڑ دینے سے لیا گیا۔ جو فقیر طلب کے لئے حاضر ہو اس کا آغاز علم کے ذریعے نہ کرو

Marfat.com

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 عیسےٰ 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 رحمتہ اللہ علیہ اپنی کتاب ''المنقذ من الضلال'' میں فرماتے ہیں۔

''مجھ پر یہ بات بالکل روشن ہوگئی 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 کرکے بھی صوفیہ کی زندگی اور ان کے کرداروں کی پاکیزگی میں

Marfat.com

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

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) (205ع) 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 وتفکر کی بدولت روح انسانی مادے کے تصرف سے آزاد ہوکر دوبارہ اپنے مبداء حقیقی سے جاملتی ہے اسے صعود (Ascent) کہتے ہیں۔اسلامی تصوف میں اس نظریے کو فصل وجذب کہتے ہیں یعنی ذات احد سے جدا ہوکر دوبارہ اس میں جذب ہو جانا۔ذات احد سب سے ارفع واعلیٰ 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 کشمکش کرتی ہے اور اپنے مبدائے 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 ہوکر نشاط جاودانی حاصل کر لیتی ہے۔نظریہ تجلی کی وضاحت میں اس نے آفتاب کی تمثیل سے کام لیا ہے۔ذات احد

Marfat.com

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 احداثر پذیر نہیں ہوتی۔

فرفوریوس (Porphyry) جو پلوٹینس کا شاگرد رشید تھا، وہ اپنے استاد کے بارے میں کہتا ہے:

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

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

Marfat.com

باب سوم

مباحث تصوف

الٰہیات تصوف اور علم اکلام کے اہم مسائل میں اسرار کن، احدیت و واحدیت۔ وجوب و امکان۔ ذات خداوندی اور صفات۔ عشق کی ماہیت۔ تجلیات۔ توحید وجودی اور شہودی۔ صفات و شیونات صفات ثمانیہ۔ قدم و حادثِ آفاق و نفس۔ عالم صغیر و کبیر کشف والہام، مسئلہ خلق قرآن، تعینات تنزلات حروف مقطعات، اسما الحسنیٰ، صور علمیہ، کلمہ اور الفاظ، اذان، دہر، روح، عقل، سالک، سریت، سیر آفاقی والنفسی باللہ، رجوعی، عروجی، تنزلی وغیرہ۔ اور ملا اعلیٰ وغیرہ ہیں ان میں سے چند ایک کا اجمالاً جائزہ لیا جاتا ہے۔

۱۔ 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 جولانگاہ 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 دانہ 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

Marfat.com

کو پیدا کروں تا کہ 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 اورام 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 بصور 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 بصور 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 وشناخت موجد ہے۔ تمام موجودات جو مظاہر حق ہیں ہر موجود ایک ایک اسم الٰہی 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 واحد کے سوا حقیقت میں کوئی اور موجود نہیں یہ کثرتِ اطلاق اور تقیدمیہ 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 وساری ہے جیسے واحد عددی تمام اعداد میں ساری ہے اور اعداد اسی واحد عددی کا تکرار ہیں اور تمام اعداد مجموعی

Marfat.com

طور پر احد کا خاصہ ہیں۔ تمام مراتب اعداد واحد عددی کے مظاہر ہیں اسی طرح مراتب امکانیہ جن کو عالم کہا جاتا ہے شرائط ظہور اسماء والٰہیہ 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 نقطۂ آخر اول کو پہنچا اور مطلق ہو گیا۔ زندگی اور موت تجدد 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 تجدد 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 نقطۂ وحدت ہے جو تجدد 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 نقطۂ آتشی کو سرعت سے حرکت دی جاتی ہے تو نظر میں ایک دائرہ دکھلائی دیتا ہے دراصل نقطۂ آتشی کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا۔ ایسے ہی نقطۂ وحدت بسبب سرعت تجدد 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

Marfat.com

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 و ابدی 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 کاملین ارباب قلوب کو روشنی میں بمنزلہ شمع انجمن ہے۔

حلاج نے بحر وحدت سے انا الحق کہا۔غواصانِ 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 جز و کو کل سے ہے۔ سالکین جو مقام حقیقت تک پہنچ چکے ہیں طالب مولیٰ کو اول لا الہ الا اللہ کی تلقین فرماتے ہیں تا کہ کلمہ الا اللہ سے وحدت حقیقی کا اثبات کیا جائے۔

موجودات کا ہر ذرہ آیات اور علامات الٰہی سے ایک آیت اور علامت ہے جو وجود حق پر دال 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 الٰہی 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 الٰہی 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 الٰہیہ اور حقائق کونیہ انسان کامل کے واسطے خاص ہے، اور ارباب کشف اور شہود کو مراتب

Marfat.com

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 ہوگئی ہے۔ غایت 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 فناہ فی اللہ ہے۔ سالک اس طور پر فناہ فی اللہ حاصل کرے کہ ظاہر اور باطن اور دنیا اور عقبیٰ میں اس کا وجود نہ رہے۔ اس سے اعلیٰ کوئی مرتبہ نہیں جب تک نیستی کمال اور فناہ مطلق سے موصوف نہ ہو ہستی مطلق یعنی بقا باللہ سے موصوف نہیں ہوتا فناہ 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 الٰہی 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 الٰہی 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۔

Marfat.com

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 الٰہی 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 جوہر وعرض کی جنس سے ہو وہ ایک ایسا مرتبہ ہے کہ نور کے علاوہ اس پر کسی چیز کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا اور اس کا زوال ممتنع ہے۔

سارا جہان واجب تعالیٰ کے اسماء وصفات 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 وآئینہ 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 وصفات کی صورتوں پر پیدا کیا گیا ہے اس لئے سارے کا سارا عرض (Accident) ہے اسے جوہریت کی بو تک نہیں

Marfat.com

پہنچی۔ ارباب معقول نے جو ممکن کو جوہر وعرض 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 جوہریت 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 وجودی والے سوائے ایک بلند اور پاکیزہ ذات کے کچھ موجود نہیں جانتے اور اس ارفع ذات کے اسماء وصفات 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 رحمتہ اللہ تعالیٰ علیہ اس اعلیٰ وارفع ذات کی صفات کو بھی وجود زائد کے ساتھ موجود مانتے ہیں اور ممکنات کے لئے بھی جو واجب تعالیٰ کے اسماء وصفات کے آئینے میں وجود ثابت ہے اور ممکنات اعراض کے سوا جو اپنے ساتھ قیام رکھتے ہیں کچھ نہیں ہیں اور جوہریت ممکنات میں ثابت نہیں۔ ذات ممکن یعنی اس کی ماہیت وہی اعراض متعددہ مخصوصہ ہیں جو واجب تعالیٰ کے اسماء وصفات کے آئینے 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 وارفع 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 وشہود 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 کاریگری سے ایسی استواری اور استحکام عطا کیا ہے کہ خلل وزوال سے محفوظ ہیں۔ معتزلی عالم نظام نے عالم کو مجموعہ اعراض جانا اور جواہر 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۔

Marfat.com

صوفیہ میں سے ابن عربی رحمتہ اللہ تعالیٰ علیہ نے عالم کو عین واحد میں اعراض مجتمعہ 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 بقاء 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 ناتمام اور نامکمل ہیں۔

حضرت مجدد الف ثانی رحمتہ اللہ علیہ کے نزدیک حقائق ممکنات اعدام اضافیہ اور صفات حقیقت کے ظلال سے مرکب ہیں یعنی اعدام نے علم الٰہی میں اسماء وصفات کے تقابل کی وجہ سے علم الٰہی میں ثبوت پیدا کر دیا ہے اور اسماء وصفات 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 وشر 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 الٰہی 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 الٰہی 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 وکمال ہے اور دنیا عدم ووجود 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

Marfat.com

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

موجودات خارجی خواہ واجب ہو یا ممکن۔ جوہر 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 اکتسابی 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 مبراء 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 مبراء نہیں ذات حق ممکنات اور مخلوقات سے پاک اور ماورا ہے اور اپنی ذات میں قائم ہے اور جو کچھ ماسوا اللہ ہے وہ اسی کے شیون واعتبارات اور نسبت وتجلیات ہیں۔ وحدت الوجودی صوفیاء اور عرفاء پر یہ حقیقت بذریعہ ذوق وکشف ودریافت القاء ہوئی ہے تاہم اس کے ثبوت میں وہ دلائل سے بھی کام لیتے ہیں۔

مولانا نورالدین عبدالرحمٰن جامیؒ فلسفہ وحدت الوجود سے بہت متاثر تھے۔ عرفان وتصوف میں مولانا جامیؒ کی لوائح کو خاص مقام حاصل ہے۔ اس میں وجود وعدم کے بارے جو مباحث کئے گئے ہیں ان کا احاطہ کیا جاتا ہے۔ ان کے نزدیک حق سبحانہ وتعالیٰ کی حقیقت ہستی محض ہے۔ جسے زوال وانحطاط نہیں۔ تغیر وتبدل 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۔

Marfat.com

ذات کا پہلا تعین صرف وحدت اور محض امکان وجود سے ہے جو جملہ امکانات پر مشتمل ہے۔ اس میں صرف عدم وو جود 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 کرلیا جائے اوانہیں یوں بری رکھنے والی قابلیت کو بھی نظر انداز کیا جائے تو یہ احدیت کی منزل ہوگی جو بصورت باطن ہوگی اور جسے اولیت اورازلیت کا نام دیا جائے گا اس کے برعکس اگر عدم وو مجود 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 ہوسکتا ہے ان اسماء وصفات 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 آجاتا ہے۔

اس احدیت کثرت کی رو سے اگر ذات حیقیقی کے جلال وجبروت 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 مین 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 الٰہی 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 ولوازمات کے ساتھ اپنے تمام مظاہر میں چاہے ان کا تعلق ماضی حال یا مستقبل سے ہو اور وہ حقائق الھیہ وکونیہ میں خواہ کسی طور پر ظہور میں ا چکے ہیں اس طرح ذات واحد کے خیال باطن میں جاری وساری نظر آئیں کہ ان تمام کا مرکز ومحور وہی ذات احدیت ہو اس نقطہ نظر سے وہ ذات پاک دیگر موجودات سے قطعی طور پر بے نیاز ہے۔

جوہر اور عرض کے درمیان وجہ امتیاز دور کردی جائے تو یہ امکان کی شکل اختیار کر

Marfat.com

لے گا اور جب ممکن اور واجب کے درمیان امتیاز ختم کر دیا جائے تو یہ دونوں موجود مطلق کے تابع آ جائیں 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 الٰہی بن کر ظاہر ہوئیں پھر عالم محسوسات میں جب یہ وجود خارج کے خصائص وکوائف 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 ہوگئی 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 ونتائج تک محدود ہیں۔

ذات حقیقی جو تمام مظاہرات میں کارفرما 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 دہلویؒ نے وجود کو تین درجوں مین 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 اللہؒ یہ سوال کہ آگ کیوں گرم ہے اور پانی

Marfat.com

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 اولی ''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 آثار ونتائج کا مرجع ہیں ۔ مجملاً ملحوظ رکھا گیا جس کے نتیجے میں ھست 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 ومآل ایک ہی حقیقت کبریٰ ہے اور دوسری تمام حقیقتیں اس کے اجمال کی شرح وتفصیل 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 شیون عالیہ میں سے جن کا تصرف تمام کائنات میں جاری وساری ہے کسی ایک شان خاص سے ہوتا ہے۔

3۔ حقیقت محمدیہ

آیئے 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 وحدت میں فرمایا جو حقیقت محمدیہ ہے یہ تجلی اجمالی ہے اور اس میں دو رخ ہیں بطون وظہور ۔ بطون کا رخ اطلاق ذات کی جانب ہے اور ظہور کا رخ اجمال صفات کی جانب ہے دوسرا تنزل کثرت میں ہوا ۔ ازروئے ظہور اسماء وصفات 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

Marfat.com

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 وصفات کا جن کا ظہور کائنات میں ہوا۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اللہ کا وہ نور ہیں جو اسماوصفات کے ظہور سے پہلے درخشاں ہوا۔ زمان ومکان 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 پہلوئے 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 وصفات صورت بشری میں ظاہر ہوگئے ہیں۔ حقیقت محمدی کی تصدیق قرآن وحدیث سے بھی ثابت ہے۔

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

''محمدؐ تم میں سے کسی کے باپ نہیں ہیں'' (قران 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 نبی مرسل نہیں سماتے''

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

Marfat.com

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 تا کہ 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 گا اس عالم میں نزول بھی آپ گا کمال تھا اور پھر اپنے اصلی مقام پر معراج میں عروج فرمانا بھی آپ گا کمال ہے۔

حقیقت محمدیؐ کا ظہور اپنے تمام تر کمالات 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 محمدیؐ ہے۔ ان تعینات وتشخصات کا اعتبار کرو گے تو تم ان میں غیرت کا حکم لگاؤ گے اور ان صورتوں کو حقیقت محمدیؐ 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 دارومدار ہے اور جو ازل سے ابد تک دائرہ وجود کا مرکز ہے حقیقت میں ایک ہی ہے اور وہ حقیقت محمدیؐ 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 ونور ووجود وشہود مراتب ازلیہ ہیں نہ کہ کونیہ حادثیہ۔ 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

Marfat.com

ظہور ہے۔ حقیقت محمدی 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 لاتعین سے موسوم کیا جاتا ہے یہ مقام تنزیہہ ہے جو ہر قسم کے تقیدات وتعینات سے منزہ ومبرہ ہے اس لئے مراتب وجود میں پہلا مرتبہ ذات لاتعین 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 حکما لاگوس (Logos) اور حکیم پلوٹینس (Plotinus) 'Nous' موسوم کرتے ہیں۔

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

4۔ صفات خداوندی

صفات خداوندی پر الٰہیات۔ 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 سبعہ حق تعالیٰ کی سات صفات ہیں یعنی حیات علم ارادہ قدرت، سمع بصر کلام بعض تکوین وایجاد کا اضافہ کر کے صفات کی تعداد آٹھ کر دیتے ہیں۔

صفات نفسیہ کی تعبیرات مختلف عرفاء اور فضلا 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 متبعین 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 تخالف واقع ہو جاتا ہے جیسے

Marfat.com

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 لوائح جامیؒ میں تحریر ہے کہ جس طرح ذات حق اطلاق کی حیثیت سے ہر چیز میں جاری وساری 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 وساری 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 وجدانی عین ہوگا علم ذوقی و وجدانی کا مزید فرماتے ہیں کہ یاالٰہی تیری پاک ذات عام اشیاء میں جاری وساری ہے اور تیری صفات ان اشیاء کی صفات میں جاری ہیں فرق اتنا ہے کہ تیری ہر صفت مطلق یعنی لا محدود ہے اور اشیا 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 او 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 الٰہیہ کا مسئلہ متکلمین کے ہاں کافی اختلافات کا باعث رہا ہے بعض فضلا صفات کو عین ذات کہتے ہیں بعض غیر اور چونکہ کائنات کی ہر چیز بھی حق تعالیٰ کی کسی نہ کسی صفت کا ظہور ہے اس لئے بحث نے یہ رخ اختیار کر لیا ہے کہ آیا اشیائے کائنات یعنی موجودات عالم ذات حق کی عین ہیں یا غیر اور یہی وحدت الوجود کی بحث ہے بعض علماء و فضلائے نے صفات اور مظاہر صفات (اشیائے عالم) کو حق تعالیٰ کا عین کہنے میں اس لئے

Marfat.com

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 وفضلا صفات اور مظاہر صفات کو ذات حق کا عین کہتے ہیں ان کا استدلال یہ ہے کہ صفت کو موصوف سے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ 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 جا سکتا 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 غزالیؒ نے تہافتہ الفلاسفہ میں اس بارے بحث فرمائی ہے جس کی تلخیص و تفہیم مولانا محمد حنیف ندوی رحمتہ اللہ علیہ نے انتہائی احسن طریق سے فرمائی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ متکلمین نے فلسفہ اور دین دونوں دائروں میں گرانقدر خدمات سرانجام دیں۔ متکلمانہ کوششوں سے دین کے رخ روشن پر نکھار آیا۔ اہم اور غیر اہم کا فرق واضح ہوا۔ تعبیر واستدلال کے نئے نئے پیمانے فکر ونظر کے سامنے آئے اور دین میں سوجھ بوجھ اور غور وفکر کی اہمیت بڑھی اور خصوصیت سے صفات الٰہی 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 ندویؒ 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 وتعدد کی آلائشوں سے پاک ہونا چاہیے۔ کسی شے یا حقیقت میں کثرت وتعدد کے داعیے پانچ وجوہ سے پیدا ہوتے ہیں اور باری تعالیٰ چونکہ ان پانچوں وجوہ سے مبرا ومنزہ ہے لہذا اس کی توحید کامل اور ہر طرح کی کثرت سے پاک ہے۔

1۔ کثرت وتعدد 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 ہیولیٰ سے مل کر بنتے ہیں اور ترکیب پاتے ہیں۔

Marfat.com

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

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

5۔ وجود وماہیت کی دوئی بھی کثرت کو جنم دینے کا باعث بنتی ہے۔

امام غزالیؒ اس تعجب کا شکار ہوئے کہ ایک طرف تو حکماء تنزیہہ 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 وخالق ہے۔ قادر ہے۔ زندہ ہے وغیرہ اور اس کے باوجود ایسا وحد 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 وآفرینش 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 وہدف 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 مقدورات تخلیق و آفرینش کا خلعت اسی سے حاصل کرتے ہیں وغیرہ وغیرہ صفات کے بارے اس انداز تعبیر سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ حکماء کے نزدیک ان میں تعدد محض اضافات کی بناء پر ابھرا اور نہ وہ ذات احد اور کسی طرح بھی تعدد وکثرت 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

Marfat.com

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 بحت 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 ازلی 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 غزالیؒ 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 کارفرما ہے جو صفت اور موصوف میں کارفرما ہوتا ہے ترکیب اور تعلیل کا نہیں یعنی جب ہم خدا کو کامل کہتے ہیں تو وصف کوئی شے زائد نہیں قرار پاتا او 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 رحمتہ 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 کا مآل ایک ہی ذات ہے اور باقی جو کچھ ہے وہ سلب و اضافت کا کرشمہ ہے۔ غزالیؒ 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

Marfat.com

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 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 غزالیؒ 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 تو سلبی ہیں یا ثبوتی ۔ صفات سلبی 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 استقلالِ وجود سے عبارت ہے کیونکہ استقلالِ 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، 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، احیا وغیرہ کہ ان کا مفہوم اضافی ہے اور کسی دوسری

Marfat.com

شے کے تحقق کے بغیر نہ یہ صفات تحقق پاتی ہیں اور نہ ان کا اثر مترتب 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 وصفات 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 بر ذات، 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 بر ذات سمجھتے ہیں لیکن ابوبکر باقلانی، امام الحرمین اور امام فخر الدین رازی ذات کے ساتھ اس کی عینیت کے قائل ہیں۔ اشاعرہ پر اس بارے 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 حکما 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 وصفات مصداق میں واحد ہے اور مفہوم میں متمائز۔ یہ قول دیگر اقوال کے مقابلے میں زیادہ مضبوط اور حکمت پر مبنی نظر آتا ہے۔

صاحب فصوص الحکم اور فتوحات مکیہ ابن عربیؒ وجودی 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 [illegible] جہت سے صفات غیر ذات ہیں وہ یہ ہے کہ ان کا مفہوم ذات سے مختلف ہے۔ یعنی [illegible] ار اور تعقل کی رو [illegible] ات ہیں اور وجود اور تحقق کی رو سے عین ذات۔ مثلاً حی صفت حیات کے ا[illegible] ذات ہے، عالم صفت علم کے اعتبار سے قادر صفت

Marfat.com

قدرت کے اعتبار سے 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 ربانیؒ مکتوبات ربانی میں صفات الٰہیہ 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 حیواۃ 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 جواہر کے ساتھ قیام رکھتی ہیں اور اللہ کی صفات جواہر کو قائم رکھنے والی ہیں کہ جواہر کا قیام انہیں سے ہے اور پھر یہ فرق بھی ہے کہ ممکن کی صفات جماد محض ہیں اور حیوۃ 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 ربانیؒ 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 ہر وہ صفت جو اللہ کے واسطے ثابت کی جائے ان سب میں حیوۃ 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 حیوۃ 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 عرش 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 محقق 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

Marfat.com

حقیقیہ 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 وجوبِ وجود کو اللہ کی بارگاہ عالیہ میں گنجائش نہیں ہے تو پھر صفت واتصاف 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 ربانیؒ 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 ونرمی دی جاتی ہے تاہم فی الحقیقت یہ نہیں ہے اور جو کچھ ہے وہ سب نور ہی نور ہے۔

امام ربانیؒ 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۔ لاھُوَ کے لفظ سے منع کر کے لاغیرہٗ کا اثبات کیا جائے۔ یہ کمال علوم انبیاء علیہم کے علوم کے مطابق وموافق ہے۔ بقول امام ربانیؒ انکشافِ 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 ربانیؒ 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 معلومہ کا محل نہیں ہے پھر اللہ کی (یعنی عالم کی) ذات میں صورت کا حصول کس طرح ہوسکتا 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

Marfat.com

معلوم کی ایک صورت الگ ہو جاتی ہے اور اس علم سے قیام پیدا کرتی ہے بغیر اس کے کہ علم میں حلول وحصول پید کرے اور چونکہ علم کے تعلق سے معلوم کی ایک صورت منتزع 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 لازما ان کمالات کے تعلق کی وجہ سے علمی صورتیں الگ ہوں گی اور علم سے قیام پیدا کریں گی اگر چہ ان کا حلول وحصول 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 ہو گا؟ 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 وجوب میں موجود ہیں کہ محل ومکان 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 حالیت 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 بارگاہِ 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

Marfat.com

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 وجوب وجود میں اگرچہ وجود ثابت ہے۔ لیکن اس وجود کیلئے ظرفیت خارج وعلم پیدا نہیں ہوئی کیونکہ ظرفیت اور مظروفیت 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 ربانیؒ 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 بو بھی نہیں پہنچی ہے ۔لیکن ان صور علمیہ کے عکوس جب ظاہر وجود 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 ربانیؒ 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 وشہادت میں صرف نفس علم ہے اور غائب میں اللہ کا علم ازلی قدیم ۔بسیط وحدانی ہے جو معلومات متکثرہ سے متعلق ہوا ہے اور اس کے تعلق سے ازل معلومات کی صور متعددہ متمیزہ حاصل ہوئی ہیں بغیر اس کے کہ اس کی ازلی علوم میں ان کا حصول وحلول ثابت ہو اور اس میں صور متعددہ کا حلول کس طرح ہوسکتا ہے کہ وہ مستلزم ہے تبعض اور تجزی اور محل کی تقسیم اور کسی چیز کو کیسی چیز کے جزو 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 وتبدل پہلا ظہور ہے اور وہ ازروئے کشف وشہود حضرت وجود کا مرتبہ ہے جو کہ خیر محض اور کمال خالص ہے لہذا اگر کوئی علم اس مرتبہ مقدسہ سے

Marfat.com

متعلق ہو اور اس کے کمالات کا انتزاع کرے تو یقیناً سب سے پہلے چیز جو اللہ کی بارگاہ سے منزع ہو گی وہ حضرت وجود ہو گا اور دوسرے کمالات اس کے توابع ہوں گے یہی وجہ ہے کہ صوفیا نے وجود کو عین ذات تصور کیا ہے اور تعین وجود کو لاتعین جانا ہے اور اس تعین اسبق کا ثبوت علم و خارج سے الگ ہے۔ اور حضرت وجود بطریق ظلیت تمام کمالات ذاتیہ وصفاتیہ 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 حیواۃ کی صفت ہے جو تمام صفات کا اصل ہے اور یہ صفت حیواۃ گویا کہ اس صفت حیوٰۃ 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 ربانیؒ 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 الرسل 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 وانعامات 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 وانعام ان کو عطا کرنا ہے نہ کہ ان کے ذریعے سے اپنے اسمائی وصفاتی کمالات کو مکمل اور پورا کرنا۔ اسماء وصفات 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۔

Marfat.com

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 مثال سکونی ہے تغیر و حرکت محض ظاہری عالم میں ہے عالم امثال ازل سے مرتب و مدون حالت میں ہے، سب سے کامل، اعلی 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 جواہر سمجھتا ہے وہ حقائق مطلق ہیں جو کائنات کے اصول اول ہیں 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۔ عوام 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 بت یا تصویر کو دیکھا جا سکتا ہے لیکن تصور حسن کی ہستی کہاں ہے متحرک اجسام نظر آتے ہیں لیکن تصور حرکت تو نظر نہیں آتا۔

Marfat.com

انسان کا نوعی تصور بہت زیادہ حقیقی ہے بہ نسبت کسی فرد کے کیونکہ 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 Phaedo اور ٹائمی 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 کیے 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 ایقان 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 اشیا 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

Marfat.com

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 ٹائمی اس (Timaeus) میں افلاطون نے دنیا کے آغاز اور اس کی ماھیت 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 وساری 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 آسکتی ہیئت 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 تغیر نا 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 تغیر نا 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

Marfat.com

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 دنیائے 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 عربیؒ 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 درحالِ معدومیت' حقائق موجودات جو حق تعالٰی 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 الٰھی میں موجود معانی' ذات الٰھی کے تعینات اور اسمائے الحسنیٰ کے پرتو اور صُورتیں کہ تمام موجودات خارجی اپنی ہستیوں کے ساتھ انہیں ظلال کا پرتو ہیں' موجدات علمیہ حق تعالٰی و اعیان ثابتہ تجلیات الٰہیہ سے اولین انفعا کی نسبت رکھتے ہیں جبکہ اسمائے حق فاعلی حق تعالٰی کے شیون ذاتیہ۔

شیخ اکبرؒ 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 بو تک نہیں پہنچی کن سے قبل مراتب داخلی الٰہی اور کن کے بعد مراتب خارجی و مخلوقات ہیں' اعیان ثابتہ مخلوقات اور حقائق کونیہ پر اسماء وصفات الٰھی 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 الٰھی جو علم الٰھی 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 تعالٰی کے محتاج ہیں' صفت اپنے موصوف کی محتاج ہوتی ہے تجلیات الٰھی بھی ذات الٰھی کی محتاج ہیں کیونکہ وہ اس کی صفات ہیں۔

Marfat.com

اعیان ثابتہ اور تجلیات سب کی سب اللہ کی طرف مستند اور اسی کی ذات مقدسہ سے منزح 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 وتجلیات الوھیت کے تفاصیل ہیں تو تمام اعیان بھی عین الاعیان کے تفاصیل ہیں۔

اسم اللہ تمام مخلوقات واعیان 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 الٰھی کو رب اور عین ثابتہ کو مربوب کہتے ہیں۔ عین ثابتہ اور تجلی جو اس کو نمایاں کرتی ہے توافق وتطابق 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 الہیٰ ہے اس لئے باطل نہیں ہوسکتا نہ اس کے رب کی ربوبیت باطل ہوسکتی ہے۔

تمام عوالم اعیان ثابتہ کے مظاہر وتمثلات 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 پرتو بھی نور ہے اسم اللہ النور سے ادراک وعلم حاصل ہوتا ہے اور یہ ظل اعیان ممکنات پر پڑتا ہے۔

اعیان ثابتہ بذات خود روشن ومنور 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 فگن نہ ہوتا تو اعیان ثابتہ ظاہر نہ ہوتے اور نتیجۃً عالم وجود سے

Marfat.com

محروم رہ جاتا پس تجلی الٰھی 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 اکبرؒ کے نزدیک اعیان ثابتہ علم الٰھی 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 عربیؒ 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 وصور ہیں عبدالرحمٰن 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 ازلی اور ابن عربی کے اعیان ثابتہ میں فرق یہ ہے کہ معتزلہ کے معدعات 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 عربیؒ کے اعیان ثابتہ اولاً خاجی وجود سے قبل علم الٰھی 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 عربیؒ 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 عربیؒ 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

Marfat.com

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 وصفات اور شئون وتجلیات 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 مبدا ہے اسی طرح تجلی آسمانی کے اعتبار سے ان کے احکام و آثار کی خارج میں پیدائش کا بھی مبدا 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 عربیؒ 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 الٰھی 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 سرہندی ”مکتوبات امام ربانیؒ“ کے مکتوب 31 میں فرماتے ہیں کہ صوفیہ نے عالم ممکنات کی تین قسمیں مقرر کی ہیں عالم اروح“ 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 ذاتہٖ 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 نفسہٖ 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

Marfat.com

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 تنبیہ کے لئے اس امر کو اس پر ظاہر کیا ہے۔

امام شاہ ولی اللہؒ 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 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 تمثل 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 تمثل 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 تمثل کی تیسری قسم وہ عالم وجود ذہنی میں تمثل ہے۔

حجتہ الاسلام حضرت مولانا شاہ اسمٰعیل شہید قدس اللہ سرہ کی کتاب "عبقات" کے عبقہ :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

Marfat.com

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 اوپر ہونے 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 جا سکتا ہے جو خاص صفات کے ساتھ پائی جاتی ہو یہی حال تحتیت کے مفہوم کا بھی ہے۔

Marfat.com

بہر حال اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا 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 ونتائج 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 جا سکتا 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 رحمتہ اللہ تعالیٰ علیہ کے نزدیک اس ساری کائنات میں ایک ہی وجود ایک ہی حقیقت اور ایک ہی ماہیت وعنصر جاری وساری 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 رحمتہ 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۔

Marfat.com

ابن عربی رحمتہ اللہ تعالیٰ علیہ کے نزدیک اعیان ثابتہ کی حیثیت منطقی طور پر ایسے مدر کات کی ہے جنہوں نے عالم خارجی کی بو تک نہیں سونگھی ہے جن میں وجود کی خصوصیات نہیں ابھری ہیں اور جو ابھی محض علم وادراک کی چاردیواری میں محصور ہیں ان پر تخلیق وابداع 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 وبو 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۔

کونی اور وجودیاتی نقطہ نظر سے معدومات وجود نہیں رکھتے کیونکہ وجود کا اطلاق ان اشیاء پر ہوتا ہے جو محسوس ہوں جن میں تعلیل وتسبیب کا ہمہ گیر قانون نافذ ہو یعنی جو متعین خارجی خصوصیات وممیزات 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 وخصوصیات کو مستلزم ہے اور اس کی نفی محض نفی ہے جس کا کوئی تعلق وجود ہستی سے نہیں ہے۔

معدوم ثابت ومتحقق ہیں اس بدعت کو علامہ موصوف کے نزدیک قدریہ معتزلہ اور شیعہ متکلمین نے پھیلایا 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 وظہور 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 وفرق کس بناء پر فرض کیا جائے گا اور قصد وارادہ کا ہدف کس بنا پر ٹھہرایا جائے گا جبکہ قصد وارادہ تمیز وفرق کا متقاضی ہے اگر یہ تجزیہ درست ہے تو اس کا نتیجہ بھی درست ہونا چاہیے یعنی تمیز وارادہ کے یہ معنی ہیں کہ وہ شے جسے ہم عالم خارجی کے اعتبار سے معدوم قرار دیتے ہیں علم وادراک 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۔

Marfat.com

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 رحمتہ 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 اوڑھا دی 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

Marfat.com

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 وصورت کو آخری نہیں کہا جا سکتا، اس تجزیہ کی روشنی میں علم الٰہی پہلے سے ڈھلا ڈھلایا ثابت نہیں بلکہ حرکی اور ترقی پذیر ہے۔

سیدنا پیر مہر علی شاہ رحمتہ اللہ علیہ جو کہ شیخ اکبر ابن عربی رحمتہ 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 بو بھی نہیں سونگھی، جعل مؤلف ماہیت اور وجود سے عبارت ہے اعیان ثابتہ اثرِ فیض اقدس اور صفات جبریہ میں سے ہیں۔ ملفوظ۔ 15 میں اقمطراز 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 الکیفیت معقول الانیت ہے ظاہر میں تقابل سے تعبیر کی جا سکتی ہے اور بس۔ اس ربط یا تقابل کا اثر یہ ہے کہ بالفعل اس چیز پر ترتب 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 رحمتہ اللہ علیہ نے وجود انبساطی کے بارے میں فرمایا ہے ''ھوالحق المخلوق بہ کل شی''، بعض ناواقف اس کا مطلب نہ سمجھ کر معترض ہوتا ہے کہ وجود انبساطی جو کہ عبارت ہے اس کو حق کس طرح کہا جا سکتا ہے معترض کو معلوم نہیں کہ حق یہاں بمعنی ثابت ہے نہ کہ ذات حق سبحانہ وتعالیٰ مراد ہے یعنی وجود انبساطی ایک ثابت امر

Marfat.com

ہے، کہ جس سے ہر شے مخلوق ہوتی ہے۔

ملفوظ:17 میں رقمطراز ہیں کہ وجودیہ اور شہودیہ کی کتابوں میں بڑا اختلاف ہے، اکابر شہودیہ مجدد الف ثانی رحمتہ اللہ علیہ مرزا مظہر جانجاناں شہید رحمتہ اللہ علیہ کے نزدیک شیخ اکبر رحمتہ 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 الٰہی یا فیض الٰہی صوفیاء کے نزدیک عبارت نفس رحمانی سے ہے اور سلسلہ اعیان ثابتہ غیر متناہی ہے اور خارجیہ کا متناہی کیونکہ جو چیز وجود میں آ گئی 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 الٰہی تمام نہیں ہوتا مراد خزانہ سے یہی اعیان ثابتہ ہیں اور فیض مطلق ہولانی الوصف ہے مثل موم کے ہر صورت کے قابل ہوسکتا 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 ربّ (اسم) اس عین ثابت کو بحکم اپنے راہ پر چلاتا ہے اور ہر واقعہ کے ظہور پذیر ہونے سے پہلے حضرات سماء 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 رحمتہ 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 مندمج اور واقعات کونیہ کے مقتضی ہوتے مشاہدہ فرما کر حشر نشر بلکہ اس کے جنت و نار کے مراتب و منازل بھی معائنہ فرما لیتے۔

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

Marfat.com

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 رحمتہ 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 رحمتہ 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 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 جواہر 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 کے 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 الٰہی 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 صوفیا نے وجود منبسط سے تعبیر کیا ہے جو سب موجودات میں ہونے کے باوجود ان کی آلائشوں سے وراء ہے بعینہٖ ذات الٰہی جو وجود منبسط سے وراء اور بالاتر ہے وجود منبسط کے ساتھ بے کیف تعلق

Marfat.com

کے باوجود اس سے سوگنا زیادہ وراء ہے۔ ہاں نفس کلیہ اور ذات الٰہی 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 ورسالت اور مغربی مفکرین اور فلسفہ اسپونزا وغیرہ کی کلام سے مفہوم ہوتا ہے۔ ارباب تحقیق کاملین صوفیاء کرام پر یہ الزام غلط اور بے بنیاد ہے اور اسی پر بعض مسلمان دانشوروں نے یہ مفروضہ قائم کرلیا 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 نظیر یوں 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۔

ھ مظاہر ذات کے ہیں سارے اسماء
اور اشیاء سب مظاہر جملہ اسماء

اس کی تشریح یہ ہے کہ ذات من حیث ہی اور ذات با اعتبار اسماء وصفات۔ اشیاء علمیہ واعیان ثابتہ اور اشیاء عینیہ (موجودات خارجیہ) کو ایک فرد اپنی ذات سے تمثیلاً فہم کرسکتا ہے ایک تو فرد کی نفس ذات قطع نظر صفات عارضہ سے۔ دوم مع اسماء وصفات (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 وذہن میں ہیں موجود ہیں۔ چوتھا اشیاء مصنوعہ خارجیہ جو کہ خارج کے طرف میں ایجاد ہوچکی ہیں۔ ذات من حیث ہی اور ذات مع اسماء وصفات کو قوس وجوبی 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 نظر بہ بعض آخر (تعینات وتنزل کے) ممکن اور جامد ہے۔

صوفیاء کرام کا قول ہے کہ اعیان نے وجود کی بو بھی نہیں پائی یعنی اعیان ثابتہ جو کہ صور علمیہ حق ہیں اور بطون وپوشیدگی ان کی ذات وماہیت کو لازم ہے وجود عینی خارجی کی بو بھی ان کے ناک تک نہیں پہنچی یعنی جو کچھ ظاہر ہوتا ہے ان اعیان کے احکام **وآثار ہیں۔** اعیان ثابتہ اسماء وصفات کے عکس اور آئینے ہیں، اور وجود ظاہر ان اعیان کا آئینہ ہے۔

Marfat.com

حاصل کلام

اعیان جمع ہے عین کی لغت کے اعتبار سے اس کا اطلاق ہم جنسوں پر کیا جاتا ہے سالکان راہ طریقت کی اصطلاح میں اعیان صورت علمیہ کو کہا جاتا ہے اور اعیان ثابتہ سے وہ صور اسماء الٰہی مراد لیتے ہیں اعیان کا اطلاق موجودات خارجیہ 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 وبنفسہ 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 وحقائق ممکنات کی وہ صور علمیہ الٰہیہ جو باری تعالیٰ کے علم ازلی میں ہیں۔ ان صور حقائق اور اللہ جل جلالہٗ کے مابین کوئی زمانی تقدم وتاخر نہیں لہٰذا یہ صور علمیہ 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۔

Marfat.com

تنزّلات

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 تقیدات، 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 لاتناہی دوائر پیدا ہوتے چلے گئے۔ ان دوائر سے باہر ''ذات لاتعین'' ہے جو جملہ تعینات وتقیدات واعتبارات سے برتر ہے اسی بناء پر دوائر تعینات سے وہ ذات خارج ہے۔ تنزل اول میں ذات بلاتعین 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 کیے جاتے ہیں وہ لاتعین، غیب ہویت، غیب الغیوب، ازل الآزال، عین کافور، منقطع الوجدانی، منقطع الاشارات، مجہول النعت، الغیب السکوت عنہ، ذات ساذج، ذات

Marfat.com

بحت ذات بلا اعتبار، مرتبہ الھویت 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 دو 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 وصفات 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 نا ممکن 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 تفاصیل 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 شیوناتِ ذاتیہ مخفی تھے

Marfat.com

انہوں نے تجلی وثانی میں آ کر پہلے حقائق الٰہیہ اور حقائق کونیہ کا امتیاز حاصل کیا بعد ازاں انسان میں پہنچ کر حقائق الٰہیہ کو کونیہ کی جامعیت کو پھر دکھلایا۔ عالم تفصیل کے جزویات میں سے ہر جزو اسباب ومسببات 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 ومسببات 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 وصفات مخفی ہیں یہاں اسماء وصفات 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 ومظروف 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 ماسوئ وغیرہ بھی شامل ہے ماسوئ سے اشارہ عالم حادث کی جانب اور غیرہ سے اشارہ اسماء وصفات کی جانب ہے جو نہ غیر ہے نہ عین۔

عالم حادث لطیف وکثیف 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 وکثیف باعتبار حقیقت وماہیت کے کلیات عالم ارواح واجساد ہیں اور دائرہ تعین ثانی میں ظاہر کیے گئے ہیں یہی تجلی نفس رحمانی ہے اور تفصیل ہے مفردات عالم ارواح واجسام کی جس کا انتہائی نقطہ انسان ہے جو کہ جامع ہے کل حقائق الٰہی اور کونی کو یہاں تک کہ برزخ وحدت تک کو اپنے میں لئے ہوئے ہے قرآن میں رقٍ منشورٍ سے اسی انبساط نفس کی جانب اشارہ ہے اور کتٰبٍ مسطورٍ سے اشارہ ہے طرف ثبوت عوالم کے ساتھ اپنے حقائق کے رقّ وہ چیز ہے جس پر لکھتے ہیں نفس رحمانی بمنزلہ کاغذ منبسط کے ہے اور حقائق عالم بمنزلہ کتاب مسطور کے۔

Marfat.com

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمتہ اللہ علیہ ''ھمعات'' 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 تعالٰی ازل سے تھی، پوشیدہ تھی اور تمام قسم کے تعینات اور تقیدات سے مبراء تھی۔ جب ذات احدیت جو لاتعین تھی اسماء وصفات 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 الٰہیہ وکونیہ ازل سے ابد تک ہر چیز میں جاری وساری ہے۔ اسمائے الٰہی کے کمالات کا اظہار جسے کامل جلا اور استجلا سے موسوم کیا ہے۔ جلا سے مراد ان اسماء وصفات الٰہیہ کا ظہور کمال اشیاء کا عالم میں استجلا سے مراد خود ذات حق پر ان کا ظہور واثبات۔ غنائے مطلق کمال ذاتی کے لوازمات مین سے ہے۔ غنائے مطلق سے مراد یہ ہے کہ ذات حق کے تمام شیون، اعتبار اداحوال ولوازمات کے ساتھ ذات حق کے بطون میں ایسے جاری وساری 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 لاتعین 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 وملائکہ شامل ہیں۔ پانچواں مرتبہ عالم مثال کا ہے عالم مثال میں عالم ناسوت کی ہر چیز موجود ہے اور عالم محسوسات کے تمام مظاہر عالم

Marfat.com

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 اھلیت موجود ہے ذات بحت یعنی تنزیہہ کی بھی اور صفات سے متصف ہونے کی بھی یعنی تشبیہ کی۔

واضح رہے کہ اگر چہ ذات حق تمام موجودات میں جاری و ساری ہے لیکن اسماء صفات الٰہیہ کا ظہور مختلف اشیاء میں ان کی استعداد کے مطابق مختلف ہے چونکہ انسانوں میں افضل ترین انسان انبیاء کرام ہیں اسماء وصفات الٰہیہ 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 مبراء ہے حق تعالیٰ میں تمام صفات عیاں 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 خواص ہوں۔ خواہ تعینات و تشخصات تمام صفات الٰہی ہیں جو ذات بحت میں مخفی تھے اور سب سے پہلے اعیان ثابتہ ذہن الٰہی میں ظاہر ہوئے اور پھر اسمائے الٰہی 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 عبد الرحمٰن جامی رحمتہ اللہ علیہ ''لوائح جامی رحمتہ اللہ علیہ'' میں فرماتے ہیں۔ پہلا تعین لاتعین ہے جو ہر قید اور اعتبار سے بالاتر ہے اور الفاظ اسماء صفات اشارہ وسمت 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

Marfat.com

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 وجوبیہ 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 لاتعین 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 واحدیت 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 حققیت 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 مثال میں موجود ہے مرتبہ ششم عالم ناسوت ہے جو عالم کون امکان ہے پس واضح ہے کہ وجود در حقیقت ایک ہے جسے مرتبہ احدیت یا لاتعین کہتے ہیں اور باقی تمام مراتب اسی ایک حقیقت کی تفصیل یا مظہر ہیں اور ذات احدیت ہر چیز میں اسی طرح جاری وساری ہے جس طرح کہ یہ تمام مراتب ذات احدیت میں قبل ظہور بطور اعیان ثابتہ جاری وساری ہے۔

Marfat.com

تجلّیات

ذات واسماء وصفات وافعال الٰہی 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 لاانتہا 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 ہر 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 ہوگیا 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

Marfat.com

ریزہ ریزہ ہوگیا اور پہاڑ پھر پہاڑ نہ رہا، چونکہ اس تجلی کا پرتو 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 ہوا 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 فنائیت عبد کے بعد بقائے حق سے باقی ہونے کو بقا باللہ کہتے ہیں اس میں سالک اپنے آپ کو بلاتعین 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 الٰہیہ سے متصف ہو جاتا ہے اور کسی شے کو غیر خود یا اپنے سے خارج نہیں پاتا کمالِ توحید 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 اسماد 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 نیستی کے مقابل ہونا اور حق تعالیٰ کا اعیان ثابتہ یعنی صور علمیہ میں اور صور ممکنات میں ظہور فرمانا ہے۔

Marfat.com

ابن عربی رحمتہ اللہ علیہ کے نزدیک اگر حق تعالیٰ اپنے اطلاق محض کے مرتبے ہی میں رہتا اور تجلی فلکن نہ ہوتا تو اعیان ثابتہ ظاہر نہ ہوتے اور جس کے نتیجہ میں عالم وجود سے محروم رہ جاتا۔ تجلی حق ہی علم الٰہی 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 اعتداد 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 ھویت 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۔ عالم شہادت میں کارفرما ہے اپنی استعداد کے موافق اشیاء کی ایجاد اسی تجلی کی وجہ سے ہے۔ فصوص کے شارح داؤد قیصری کے نزدیک اللہ کے

Marfat.com

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 رحمتہ 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 الٰہیہ 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 الٰہی 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 رحمتہ 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 الٰہی اور ظہور حق دائم ہے اس کے لئے نہ کوئی آغاز ہے نہ انجام۔ حق تعالیٰ ہر لحہ لاتعداد 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 لحہ ایک تازہ شان کے ساتھ ایک ہی شے یا فرد میں متجلی ہوتی رہتی ہے اور ہر تجلی کسی کو محو کرتی

Marfat.com

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 الٰہی 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۔

Marfat.com

باب چہارم

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 نقطۂ آغاز ہے جہاں عقلی استدلال اپنی بیچارگی کا اعتراف کرتا ہے وہاں نوفلاطونیت وجد و حال کی مدد سے راستے کی رکاوٹیں 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 بےخودی 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

Marfat.com

object of his knowledge; there is no longer conciousness 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 extant that it designatES absolute simplicity. But then even this DESIGNATION must be promptly eliminated, for neither it nor any other designation canbe applied to what no sound can convey, what cannot be known on any hearing. Only the

Marfat.com

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 نوفلاطونیت سے متاثر ہے۔ آگسٹائن 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 بغدادیؒ بایزید بسطامیؒ شہاب الدین سہروردی اشراقی مقتول شیخ اکبرؒ کے اسمائے گرامی ہیں۔ تجلی اور فصل و جذب کے نظریات اساسی طور پر نوافلاطونی تھے۔ بایزید بسطامیؒ پہلے صاحب حال صوفی ہیں جو فنا فی اللہ کے مبلغ ہیں۔ جنید بغدادیؒ نے پلوٹینس کی پیروی میں ذات احد کو حسن ازلی اور محبوب اول کہہ کر پکارا اور عشق حقیقی کو تصوف وسلوک کا لازمہ قرار دیا۔ حلاج کا یہ خیال کہ انسانی روح میں روح کل جلوہ فرما ہے پلوٹینس سے ماخوذ ہے ابن عربیؒ کے نظریہ وحدت الوجود اور فصل و جذب پر بھی نوافلاطونی اثرات کا گمان ہوتا ہے۔ شیخ اکبرؒ نے پلوٹینس کی عقل اول (Nous) کو حقیقت محمدؐ یہ کہا۔ مثنوی مولانا رومؒ میں فصل و جذب کا جو نظریہ پیش کیا گیا ہے وہ بھی ابن عربیؒ کے واسطے سے پلوٹینس ہی کی صدائے بازگشت ہے صوفیا نے نوافلاطونی تعلیمات کی ترویج کی حتیٰ کہ یہ مسلمانوں کے فکر احساس کا مرکز بن گئیں تاہم ابن تیمیہؒ مجدد الف ثانیؒ اور محمد بن عبدالوہابؒ 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۔ تصفیہ اخلاق اور ظاہر و باطن بنانے کے یعنی اس کی اصلاح کے احوال جانے جاتے ہیں''
(دیکھیں مولانا شاہ ولی اللہ: تصوف ونسبت صوفیہ ادارہ اشرفیہ 1386ھ صفحہ 12۔)

Marfat.com

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 ہوکر باقی باللہ ہوا ہو اور طبائع سے خلاصی پاکر 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 امعارف مکتبہ الرسول 1900 صفحہ 66:11) تصوف کی تدوین سب سے پہلے شیخ جنید بغدادی نے کی اور سب سے پہلے ابوبکر شبلی رحمتہ اللہ علیہ نے منبر پر بیان کیا۔ فنا و وحدت الوجود کا اظہار سب سے پہلے بایزید بسطامی رحمتہ اللہ علیہ کی زبان سے ہوا۔ تصوف کی پہلی کتاب حارث محاسبی نے بعنوان ''الرعایۃ فی الاخلاق والزاہد'' کے نام سے لکھی۔

فارسی زبان میں تصوف پر سب سے پہلی مستند کتاب کشف المحجوب ہے جو شیخ علی ہجویری رحمتہ اللہ تعالیٰ علیہ کی تصنیف ہے صوفیانہ شاعری سب سے پہلے فارسی میں ابوسعید ابوالخیر نے کی۔ صوفیانہ تفسیر شیخ سہل بن عبداللہ 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 رہلہ 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 الٰہی 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

Marfat.com

فرقے معتبر و مقبول اور دو فرقے مردود ہیں۔ یہ فرقے، محاسبیہ، قصاریہ، 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، اشارۃً حضرت زکریا علیہ السلام، تجرد حضرت یحییٰ علیہ السلام، صوف پوشی حضرت موسیٰ علیہ السلام، سیاحت حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور فقر حضرت محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم اس کی خصوصیات ہین۔ 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 وشام اسے پکارتے ہیں۔'' (الانعام:52)

Marfat.com

باب پنجم

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 پرتو 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 بعینہٖ نقش ہو جاتا ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ "انفاس العارفین" 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 انفس 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

Marfat.com

السلام کی نبوت عالم النفس اور عالم آفاق میں حکما تدبیر عالم ومصالح کائنات کے رموز و اسرار پر محتوی و مشتمل ہوتی ہے پہلا حکم یعنی مصلحت تدبیر عالم انفس وجود ذہنی رکھتا ہے اور دوسرا حکم یعنی مصالح تدبیر عالم آفاق وجود خارجی۔ حکم اول کا منشاء وحکمت خلق اور حکمت ثانی کا منشاء حکمت تدبیر ہے۔ مجموعی طور پر پہلے حکم یعنی مصالح تدبیر عالم انفس میں محنت و ریاضت کو بھی دخل ہے مگر نبوت کے حکم ثانی یعنی مصلحت تدبیر عالم آفاق میں کسب ومحنت 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 مخ۔ رس 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 کرلیا کہ منطق واستدلال کی بدولت مذہبی اساسی سچائیوں کا ادراک حاصل کیا ہی نہیں جا سکتا تو کشف وجدان کی راہ منتخب کی صوفیا کے نزدیک مذہب اور اس کی تعلیمات خارجی اشیا نہیں بلکہ خالصاً داخلی روحانی تجربہ ہے جو جذب وشوق 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 وتعلق استوار کیا جا سکتا 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 اقبالؒ نے اپنے مقالات Reconstruction of Religious thought in Islam میں "دریافت" کی اصطلاح استعمال کی ہے بلکہ عوام الناس اور علما ومفکرین کے لئے اعتقاد اور فکر کی اصطلات 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 وضوابط 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

Marfat.com

نوعیت کا حامل ہوتا ہے۔ سوئم یہ تجربہ عارضی اور وقتی ہوتا ہے چہارم یہ کہ سعی کی بدولت اس تجربے سے ہمکنار تو ہوا جا سکتا ہے لیکن جونہی انسان اس تجربے کی گرفت میں آ جاتا 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۔ اقبالؒ 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 اکبرؒ فرماتے ہیں کہ اہل ذوق علم باطن اللہ سے حاصل کر لیتے ہیں جیسا کہ اللہ نے اپنے بندہ خضرؑ 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 اسلام) 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 معرکے میں شرکین 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 رحمتہ 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

Marfat.com

عجائب وغرائب 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 قدمِ موسیٰ حسب اختلاف شیون کہا جاتا ہے اور یہ سب شیون رحمتہ 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 موسوی سے فیض ہوا اس کو علیٰ قدم موسیٰ اور جس کو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شان عیسوی سے فیض ہو اس کو علیٰ شان قدم عیسیٰ سے تعبیر کیا جاتا ہے جیسا کہ اللہ فرماتے ہیں۔

سوتم ملت ابراہیمؑ کا اتباع کرو جس میں ذرا
کجی نہیں (قرآن پاک)

نسبت موسوی 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

Marfat.com

سے افضل ہے۔

ولی کبھی کسی نبی کے درجے کو نہیں پہنچ سکتا۔

آیئے 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 وہبی 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 کردے قرآن کریم میں ارشاد ہے۔

اللہ بہتر جانتا ہے کہ وہ اپنی رسالت کسے عنایت فرمائے (قرآن 124:4)

دوسرا امتیاز و فرق یہ ہے کہ معرفت الٰہی کے مقام سے ایک صوفی کی بازآمد 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 بازآمد 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 بالمقابل 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 نہیں 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 آسکتی۔

Marfat.com

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 وثوق 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 53:3-4)''

اس طرح وحی کی حیثیت قطعی طور پر حتمی ہے یہی وجہ ہے کہ نبی کی غیر مشروط 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
3:4:64)''

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 جا سکتا جبکہ نبی کا مشاہدہ تمام لغزشوں سے مبرا اور ماورا ہے اور واجب اتباع ہے۔

مولانا محمد حنیف ندوی رحمتہ اللہ علیہ اپنی کتاب عقلیات ابن تیمیہ میں فرماتے ہیں کہ ابن عربیؒ کے ہاں ولایت کا قابل اعتراض تصور پایا جاتا ہے۔ فصوص الحکم کی فص حکمت میں کلمہ عزیزیہ 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 تشریع و رسالت کا سلسلہ حضرت محمد صلی

Marfat.com

اللہ علیہ وآلہ وسلم پر ختم ہو گیا آپؐ 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 وساری ہے''

علامہ ابن تیمیہؒ نے ابن عربیؒ کے اس باطل تصور پر سخت گرفت کی ہے اوران کا مواخدہ یہ ہے کہ یہ فضائل کی اس ترتیب کے سراسر منافی ہے جو قرآن وسنت میں صراحت سے مذکور ہے۔ قرآن حکیم کی رو سے انبیاء ورسل بزرگی اور کمال کی اس درجہ حقیقت وبلندی پر فائز ہیں جس میں کوئی بھی غیر نبی ان کا شریک نہیں ہوسکتا۔

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 گیریوں 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 وتجلیات 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 وکیف کو ذکر الٰہی میں محسوس کرتا ہے اور لطف وعنایات کی جس دولت پر فکر وتدبر اور استغراق ومجاہدہ سے قابو پاتا ہے اس کے آگے ہر شے کو ہیچ 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 وتمدن کے اصلاحی وتکمیلی پہلوؤں سے ہے۔ ابن عربی اس اشکال کا جواب یوں دیتے ہیں کہ اگر کوئی سالک سیر الی اللہ میں ہمہ تن مشغول اور

Marfat.com

مستغرق ہے اور کار دنیا سے غافل ہے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ اس طرح وہ نسبتاً زیادہ ارفع مشغلے میں مصروف ہے تاہم واضح کیا جاتا ہے کہ شیخ اکبرؒ 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 اکبرؒ کے نزدیک کہیں زیادہ اہم ہے کیونکہ اس سے سالکان معرفت کی کمر ہمت ٹوٹ جانے کا خطرہ ہے ان کے الفاظ میں جو فصوص الحکم کی فص عزیزیہ سے میں کہ گویا اس حدیث نے اولیا اللہ کی کمر ہی توڑ دی ہے۔

ابن عربیؒ 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 تخاطب 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 عربیؒ 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 عزیزیہ 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 تشریع کے لوازم نہیں ہوتے ہاں ان کے
لئے جس تشریع کو باقی رکھا ہے اس کا تعلق
اجتہاد و تجدید سے ہے کہ جس کو وہ ثبوت
احکام کے سلسلہ میں کام میں لاتا ہے۔''

اس طرح ابن عربیؒ غیر تشریعی 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

Marfat.com

قرار دیتے ہیں نہ کہ تشریح احکام۔

علامہ ابن تیمیہ کے نزدیک یہ تصورات شیخ اکبرؒ کی ذہنی مجبوری پر دلالت 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 سو اگر میری 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 ہے 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 رحمتہ العالمین ﷺ کی حیات مبارکہ ہے آپ ﷺ سے بڑھ کر کس نے قرب الٰہی 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

Marfat.com

کے معانی میں استعمال کیا جاتا ہے۔ تصوف میں اس اصطلاح سے مراد سکر و سرمتی کے ایسے لمحات ہیں جب کسی فرد کی محدود انا پھیل کر غیر محدود انا سے اپنے رشتہ وتعلق قائم کر لیتی ہے اور اسے ایسے عجیب و غریب حقائق و کیفیات سے سامنا کرنا پڑتا ہے کہ عام حالات میں دو چار 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 مستعبد 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۔

آیئے اب ان دلائل پر جو کہ امکان کشف کے بارے ہیں 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 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

Marfat.com

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

سہروردیؒ نے اسی حقیقت کو عوارف المعارف میں بیان کیا ہے جس سے ثابت ہے کہ وہ مکاشفہ کے بارے تین 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 کشوف 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۔

آیئے کشف کی قطعیت پر علامہ ابن تیمیہؒ 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 ابوالحسن

Marfat.com

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

اس طرح علامہ موصوف کا موقف نبوت و ولایت کے امتیاز کے بارے قطعی صاف ہے۔ان کے نزدیک ولایت 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 مد مقابل بن جاتا ہے اور برخود 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 شمولات قطعی طور پر متعین اور واضح ہیں۔

3۔ کشف کی زبان رمزیاتی اور ناقابل فہم ہے کیونکہ یہ اشاروں کنایوں پر مبنی ہوتی ہے جبکہ نبوت کے مطالب و معانی قطعی 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 شرائع اور مذاہب کے اظہار کا قطعی مسلم اور قابل اعتماد ذریعہ ہے۔

Marfat.com

باب ششم

سلوک

استدلال کے ذریعے خدا تک نہیں پہنچا جا سکتا۔ یادحق میں قطعی محویت سے اس مقام تک سالک پہنچ سکتا ہے۔ کیونکہ بسبب تخلیہ سرّ آئینہ دل غیر یعنی زنگ کثرت سے مصفا ہوکر تجلی الٰہی کا محل ہو جاتا ہے۔ جیسے خفاش کی آنکھیں آفتاب دیکھنے سے قاصر ہیں۔ ایسے ہی عقل کی آنکھ مشاہدہ وحدت حقیقی سے عاجز ولاچار ہے۔ ہدایت ورحمت و فیضان الٰہی 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 فنافی 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 وشعور 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 وشعور 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 وذہن سے محو ہو جاتے ہیں اس حالت کو صفائی مبتدی کہا جاتا ہے۔

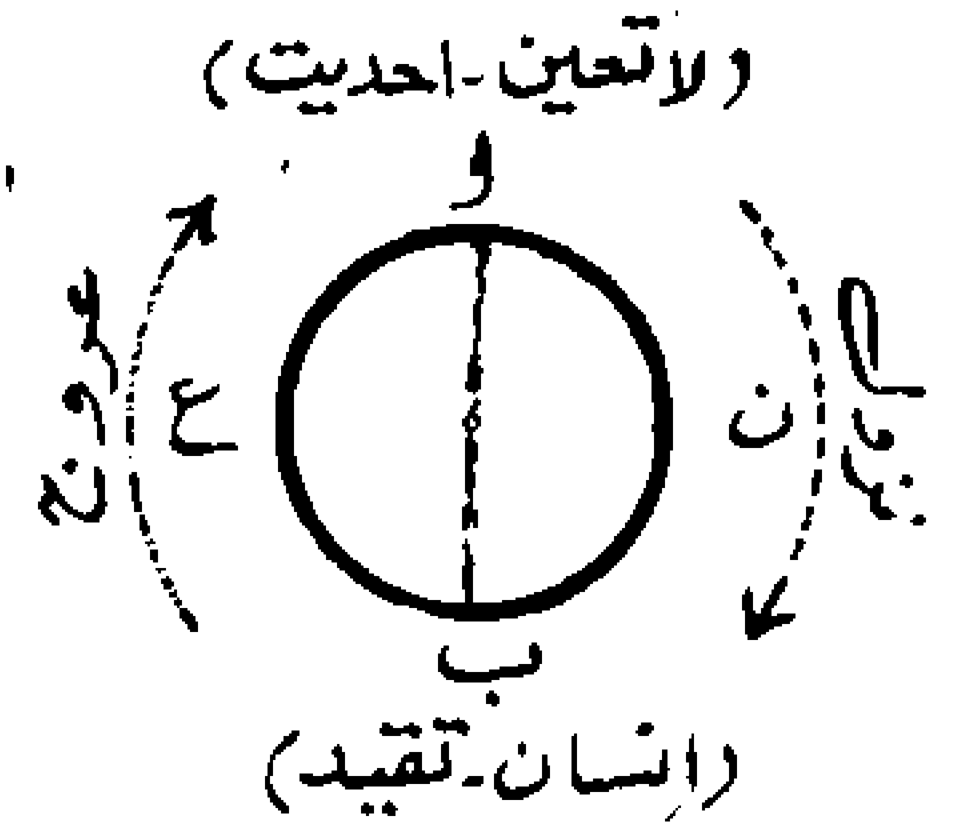
اس مرتبہ کے صوفی کو سالک مجذوب کہتے ہیں۔

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 ہوکر مقام تمکین میں پہنچتا

Marfat.com

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

1۔ طریق اخیار
2۔ طریق اصحاب مجاہدات وریاضیات
3۔ طریق اصحاب شطاریہ



طریق اخیار

اس طریق میں کثرت صوم وصلوٰۃ، تلاوت، حج وجہاد کے ذریعے منزل مقصود پر پہنچا جاتا ہے۔

طریق اصحاب مجاہدات وریاضات

اخلاق ذمیمہ 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 وفکر کے علاوہ کسی اور کام میں دلچسپی نہ لینا۔ یہ طریقہ زیادہ قرب وقوی ہے۔ اُوپر 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 آجاتا ہے تو وہی 'ب' منتہی کا ہو جاتا ہے۔ دائرہ میں ''ب'' کے مقابل سب سے ارفع مقام ''ا'' ہے۔ قوس 'ب ع ا' عروجی راستہ ہے یعنی لاتعین تک پہنچنے کا راستہ۔ اس مقام پر پہنچ کر سالک بے خودی، سکر، فنا اور فناء الفناء سے آشنا ہوتا ہے اگر چہ دائرہ میں یہ سب سے اونچا مقام ہے مگر سلوک میں انتہائی مقام نہیں ہے۔ فنائیت مرتبہ کمال نہیں بلکہ کمال تو بقاء بعد الفناء ہے۔ جسے بقاباللہ 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۔ سکرد

Marfat.com

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 خدمت 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 بُعد کہا جاتا ہے۔
2۔ قوس عروجی یعنی ب ع ا 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 مَن 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 المحو، تمکین، تکمیل، عبدیت، 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 مصطلاحات سے واضح کیا جاتا ہے۔

1۔ یعنی ہوش در دم
2۔ نظر بر قدم
3۔ سفر در وطن
4۔ خلوت در انجمن

Marfat.com

5۔ یادکرو

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 ہوجائے۔

راجع اسے کہتے ہیں جو پیچھے کی جانب ہٹے، کامل کی سیر عروجی ونزولی 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 ہوجاتا 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 کرے اور اوصاف مذمومہ کو رد اور دور کرے۔ اوصاف جب درست ہوجائیں 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 ہوجاتی 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:

Marfat.com

1۔ ارادت وبیعت

2۔ ریاضت

3۔ مراقبات

4۔ احوال

5۔ معارف وحقائق

فقر سے مراد فنافی اللہ ہے۔ سالک اس طرح فنافی 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 ہوجاتا ہے، رنگارنگ کے انوار اس پر ظاہر ہوتے ہیں۔

سالک کے شوق کی یہ انتہا ہونی چاہئے کہ کسی منزل پر جوحق اور بندہ میں واقع ہے نہ ٹھہرے۔ نفس کو منازل میں آرام نہ دے۔ اپنے شیخ مربی کے سوا کسی کاروان کے ساتھ نہ چلے سلوک اور مجاہدہ کے تقاضے سنت نبوی کے مطابق ہوں۔ سالک کو حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرح مشغول رہنا چاہئے۔ راہ الٰہی میں جو مراتب نورانی پیش آئیں سب سے بے اعتنائی اختیار کرے۔ حضرت موسیٰ 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 ہوجاتی 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 گر دیکھے اور بغیر کسی شک وشبہ 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 گر دیکھے 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

Marfat.com

نہ تسلیم کرے۔ تاہم اصل کی یہ بے رنگی اس امر میں مانع نہیں کہ یہی اصل بعد میں مختلف سورتوں اور رنگوں میں ظہور پذیر ہو۔ سالک ایک ہی اصل کی یہ بے رنگی اور ہمہ رنگی محض غور وفکر 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 بنا 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 تنزیہہ کے مقام میں پہنچ جاتا ہے، راہ سلوک کا ماحصل 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 سکینہ 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 صلاحتیں اپنے کمال کو پہنچ جاتی ہیں۔ ''شمول رحمت'' کے تحت سالک کے قلب وذہن 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

Marfat.com

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 حظیرۃ القدس کے مقام پر پہنچ جاتی ہے اور وہاں سے یہ صورت تجلی الٰہی میں جو شخص اکبر کے لئے بمنزلہ دل کے ہے جاگزیں ہو جاتی ہے اور حدیث مقدسہ میں ہے کہ ''فرشتہ جب اسے لے کر اوپر چڑھتا ہے تو رحمٰن کا چہرہ اس سے شرما 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 الٰہیہ کے انوار میں نفس رنگا جاتا ہے، اسمائے الٰہیہ 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 ھو اللہ ھو احد یا سورۃ 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 الٰہیہ 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

Marfat.com

جیسے اللہ رحمٰن اور رحیم اور اضافی صفات جیسے رزاق اور قہار وغیرہ ہیں۔ عالم مثال میں اسماء کی یہ صورتیں اور قالب سرتاپا 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 سکینہ کا نتیجہ ہوگی۔

نسبت اویسیہ اہل تصوف کے نزدیک انتہائی معتبر نسبت ہے۔ یہ نسبت ''طہارت'' اور ''سکینہ'' 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 سربستہ رہتے ہیں، ملاء اعلیٰ کے طبقہ سے جب کسی سالک کو نسبت اویسی حاصل ہو جائے تو سالک کے لوح قلب پر ذات باری کی صورت علمی اس طرح منقش ہو جاتی ہے کہ قدرت الٰہی کے کمالات یعنی ابداع، خلق، تدبر اور تدلی ایک ہی مبار اس 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 اویسی 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۔

Marfat.com

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 وصورت 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 صوفیائے 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 کیئے اور ان سے حضرت حسن بصری رحمتہ 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 رحمتہ 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 کلّی علم کی صورت کا فیضان ہوتا ہے۔ چنانچہ کلی 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 رحمتہ اللہ تعالیٰ علیہ نسبت اویسی رکھتے تھے۔

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

Marfat.com

ارفع مقام پر پہنچنے کے لئے متابعت رحمتہ العالمین اولین شرط ہے اور سالک کے لئے متابعت حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم لازم ہے سالک قیود صوری اور معنوی سے نجات پا کر برکت متابعت نبی الزمان بالائے عرش پہنچ جاتا ہے اور آیات کبریٰ یعنی ظہورات الٰہی کا مشاہدہ کرتا ہے۔ مقام قوسین جو مقام واحدیت اور الوہیت ہے اور وجوب وامکان کو محیط ہے یہ مقام محمدی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہے۔ سالک اس میں متمکن ہوجاتا ہے اور مقام وحدایت پر پہنچ جاتا ہے تو اس کا علم وارده کلی ہوجاتا ہے یعنی بعد تحقیق اور اتصاف صفات الٰہی سالک کے مقصود بن جائیں گے اور آثار واحکام اسماء اور صفات الٰہی کا وہ مشاہدہ کرتا ہے اور اشیاء جیسی کہ وہ ہیں کہ اس کو دکھائی دیتی ہیں، اور سالک کا قلب وجان مجلاّ تجلی الٰہی ہوجاتا ہے۔

سالک راہ سلوک میں جب اسماء وصفات سے جن کا عالم مظہر ہے بلند ہوجائے اور سرحد کثرت سے گزر جائے اور مقام ذاتی تک عروج کر لے اور تعین جسمانی اور روحانی سے فانی ہوکر باقی باللہ ہوجائے اور اپنے آپ کو سوچے اور دیکھے کہ تمام عالم وہ ہی ہے، اس وقت وہ اس حقیقت پر جو مشارالیہ بہ لفظ من ہے پورے طور پر مطلع ہوجائے گا۔ سالک کا راستہ دو قدم سے زیادہ نہیں ایک یہ کہ تمام اشیاء کو عین حق جانے دوم یہ کہ سالک صحرا کی ہستی مجازی کو طے کرے لیکن دو قدموں میں مہلکات 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 ہوجاتے ہیں جیسے واحد عددی تمام مراتب اعداد میں ساری ہے، ایسے وجود واحد مطلق تمام مراتب تعینات میں جاری وساری 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 ہوکر مقام احدیت سے مراتب اسماء اور صفات میں تنزل کر کے عین وحدت کثرت ہوگیا 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

Marfat.com

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 عقبیٰ 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 ذمیمہ 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 فناء 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

Marfat.com

کی طرح اسم اعظم سے متحقق ہوکر 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 مُقام 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 پرتو 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 مُقام الحق" کہتے ہے، 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 ہوجاتی 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 تبیعت 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 غیرحق 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

Marfat.com

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 کردے۔

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 پرکار کی طرح ہر لحظہ دائرہ وجود کو تمام کرتا ہے، اسے تعینات بالکل حجاب نہیں ہوتے اور دوائر کا عروج ونزول کرتا رہتا ہے۔ جب سالک ایک مرتبہ مسافت اور بُعد قطع 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 ولائیت نے سفر کیا۔ جیسے ولائیت نے صور مظاہر انبیاء علیہم السلام میں لباس نبوت سے دورہ کیا تھا اور احکام شرائع 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 الٰہی 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 تنزیہہ 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

Marfat.com

حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے جہت وقبلہ باعتبار مظہریت جامع اللہ ہے جو تمام روحانیات اور جسمیات کو شامل ہے اور انوار تجلیات الٰہی 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 تنزیہہ میں تشبیہ اور عین تشبیہ میں تنزیہہ 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 تغیات 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 ابو اسحاق رحمۃ اللہ علیہ تعرف اتصال، اتحاد وحلول، انا الحق میں فرماتے ہیں: اتصال کے معنی یہ ہیں کہ صوفی اپنے باطن کے ماسوا سے علیحدہ ہو جائے

Marfat.com

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 ، بندہ کا حق تعالیٰ کو اپنے سے متصل پانا۔

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

خالق ومخلوق میں جو فاصلہ ہے وہ تخلیق وایجاد کا نہیں بلکہ ظہور وتمثل کا ہے۔خود اللہ نے جو وجود بحت 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 وتکثیف 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 ومخلوق میں فرق ذات وجوہر کا نہیں لطافت وکثافت کا ہے، کائنات کے تمام تعینات میں اسی کے وجود کی تجلیات ہیں اور اسی کے وجود سے ان میں نمو، بقا اور رنگ ونکہت کی

Marfat.com

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

جن افراد کو اللہ نے حق کو پالینے کی صلاحتیں 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 گوناگوں 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 پیمانہ 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 پیمانہ کی منت پذیریاں درمیان میں حائل نہیں اور کبھی یوں محسوس ہوتا ہے کہ دراصل شیشہ و پیمانہ 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 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 الوراء نہیں۔ تعینات عارضی و فانی ہیں اور ان کی تہہ میں صرف وجود بحت 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

Marfat.com

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
بہرحال ایک ہی وجود جاری وساری 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 وجود الٰہی سے سفید ہو گیا تھا اس لئے اس نے انا الحق کہا۔ قول انا الحق تنزیہہ 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 الٰہی کا مظہر ہو سکتا ہے تو انسان جو اشرف موجودات ہے بدرجہ اولیٰ تجلی الٰہی 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 وجود میں یہ صوت وصدا 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 ہوالحق کہا جائے یا انا الحق ایک ہی بات ہے۔

حضرت مجدد الف ثانی رحمتہ اللہ تعالیٰ علیہ کے نزدیک لسان اُنا الحقؒ 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 وجودی پر محمول کرتے ہیں جیسے منصور حلاج کا قول انا الحق اور ابو یزیدؒ بسطامی رحمتہ ال تعالیٰ علیہ کا سبحانی کہنا اس 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 صریح کفر ہے۔

فلوطین (Plotinus) Enneads میں کہتا ہے کہ

It is by the one that all beings are beings.

Marfat.com

Awareness of the one comes to us niether by knowing nor by the pure thought that discovers the other intelligible things, but by a presence transcending knowledge.

Marfat.com

۴

باب ہفتم

مسئلہ جبر وقدر

عقلیات ابن تیمیہ رحمتہ اللہ تعالیٰ علیہ میں مولانا محمد حنیف ندوی رحمتہ اللہ تعالیٰ علیہ نے مسئلہ جبر وقدر 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 واضطرار کا نتیجہ قرار دیتا ہے انہیں جبریہ کہا جاتا ہے دوسرا طبقہ انسان کو اپنے اعمال وافعال میں آزاد اور خود مختار سمجھتا ہے۔ اس طبقہ کو قدریہ کہا جاتا ہے۔

دلائل جبر کی نوعیت اس طرح ہے:

1۔ اللہ کی صفت قدرت اور علم کی ہمہ گیری۔

2۔ کائنات میں تعلیل وتسبیب 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 وفکر 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 وفعل کا تمام خانون تک وسیع ہے تو اس کے بعد انسانی جدوجہد کے کیا معنی؟۔

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

Marfat.com

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 بالالفاظ 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 ہو گا 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 قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ 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 جا سکے گی جن کی روشنی میں

Marfat.com

تاریخ ارتقاء کے قدم بڑھاتی ہے اور جن کی مدد و تائید سے علوم وفنون اور تہذیب وتمدن 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 تعین 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 ہوسکی ہے۔

آیئے 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 ابوزہرہ میں حضرت ابن عباس کے اس رسالے سے بھی تائید ہوتی ہے جس میں آپ نے اہل شام کے جبریہ کو مخاطب کیا ہے۔ اس کے درج ذیل اسباب ہیں۔

1۔ پہلا سبب قرآن کریم کی وہ آیات ہوسکتی ہیں جن میں جبر و اختیار کے دوگونہ پہلوؤں پر روشنی پڑتی ہے۔

Marfat.com

2۔ دوسری اقوام کے خیالات وافکار 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 عقید کا منبع مجوسی خیالات وافکار 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)

ابو قیس انصاری ایک زمانہ جاہلیت کا شاعر انسان کی خوشی اور الم کو براہ راست زمانہ کی فسوں کاریوں کا نتیجہ قرار دیتا ہے۔

وہ کہتا ہے کہ:

"میں اس کو اپنی ضروریات کے لئے استعمال کرتا ہوں اور نوجوان، منافق اور دھوکہ باز زمانہ کا اسیر ہے۔"

ثعلبہ بن عمرو العبدی واضح الفاظ میں قضاوقدر کے سامنے سر جھکا دیتا ہے:

"اور نہ وہ قضاقدر کے فیصلوں کو رخ پھیرنے والا ہے۔"

اسی طرح المرقش الاصغر حتوم قضاوقدر کی کارفرمائیوں کے بارے صاف صاف کہتا ہے۔

ہر نوجوان 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 سکے مگر جو خدا کو منظور ہو" (الدھر: 30)

Marfat.com

''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 محکمات کی فہرست میں داخل ہونے کے لائق ہے لیکن جبر و اضطرار پر استدلال کی حیثیت سے ان کا شمار متشابہات 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

Marfat.com

جن کی قناتیں اس کو گھیر رہی ہوں گی۔'' (کہف:29)
''کہہ دیجئے کہ لوگو تمہارے پروردگار کے ہاں سے تمہارے پاس حق آ چکا 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 ہر شخص اپنے اعمال کے عوض رہن ہے۔'' (قرآن:52)
''(بھلا یہ) 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 آ پڑی 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 دولت کا آئین و محافظ قرار دیتا ہے، تاہم ان آیات ہی پر اکتفاء نہیں کیا جا سکتا 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 بھی 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 اضطرار کو منسوب کیا جا سکتا ہے خاص کر ایک زندہ فعال اور تمدنی اقدار کے حامل دین سے یہ توقع کیونکر کی جا سکتی 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۔

Marfat.com

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 کارفرمائیوں پر ایمان لانا ہوگا۔

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

مسلمانوں میں فلسفہ کی حیثیت ثانوی ہے۔ مذہب کی گرفت قلب وذہن 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 ونظر کو پھیلایا ہے جس حد تک اس میں دینی لحاظ سے پھیلنے کی گنجائش نکالی جا سکتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ متکلمین نے جبر وقدر کے تمام متعلقات پر غور وفکر 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۔

بہرحال صفات کے حوالے سے مسئلہ جبر قدر میں چار مدارسِ 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 آخرکار 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 وقدر کے بین بین ہے۔ اعمال خیر اللہ کے پلان کے تحت افراد سرانجام دیتے ہیں جب کہ اعمال خیر وشر کے بارے انسان کو قدرت حاصل ہے کہ وہ اپنی صوابدید کے مطابق سرانجام

Marfat.com

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 رحمتہ 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 الٰہی جبر کو لازم قرار نہیں دیتا۔

علامہ کے نزدیک جبر کی اصطلاح ہی گمراہ کن ہے۔

امام اوزاعی نے کہا کہ

''میں کتاب وسنت میں جبر کا لفظ نہیں پاتا ہوں اس لئے اس کے منفی یا مثبت استعمال سے ڈرتا ہوں لیکن کتاب وسنت میں جو مذکورہ ہے وہ قضاوقدر، خلق وجبل کے الفاظ ہیں۔'' (بحوالہ موافقہ صحیح المنقول صفحہ 36)

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

علامہ ابن تیمیہ رحمتہ اللہ علیہ نے امام اوزاعی کے موقف کی پرزور تائید فرمائی ہے۔
علامہ رحمتہ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں کہ جب ہم کہتے ہیں کہ علم الٰہی 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 الٰہی کے خلاف کچھ ظاہر نہیں ہو پاتا مگر اس بات کی وضاحت نہیں کرتے کہ خود اس علم کا ہدف وموضوع کیا ہے۔

2۔ ہم اس کو بغیر غور وفکر 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 وقدرت حاصل ہے بالفاظ دیگر علم الٰہی کی نوعیت بیانیہ

Marfat.com

ہے نہ کہ مکرہ یا جبر و اضطرار 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 رہو، 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 توانائی 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 شر خیر 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 الہیات 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۔

Marfat.com

صوفیاء کرام نے باب قضاء میں تو متفقہ فیصلے کو تسلیم کیا ہے لیکن قدر کے ضمن میں یہ فرماتے ہیں کہ قدر کی صور علمیہ جو قوابل کے اقتضاء سے تعلق رکھتی ہے ان میں بھی ردو بدل نہیں ہوسکتا۔ ظاہر ہے کہ اگر قوابل سے تعلق رکھنے والی صور علمیہ کو بھی تغیر وتبدل 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 قضا 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 لحہ بہ لحہ ہونے والے تغیرات اور ساری تبدیلیاں تنوعات وتصورات 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 رنگا رنگی کو جو دراصل یک رنگی ہی ہے تبدیلی اور تغیر سمجھ لیتے ہیں۔ صوفیاء ذوات قوابل کو بذات خود کسی تغیر وتبدیلی کے قبول کا صالح ہی نہیں گردانتے کیونکہ مقتضیات قوابل کو بھی تقاضائے صفات الٰہیہ کا عکس اور پرتو قرار دیتے ہیں ایک مبداء فیاض کی جانب سے رنگ پذیری اور اس کی طرف افتخار واحتیاج ان کی فطرت اور خصوصیت ہے اس بناء پر ان کے سارے تقاضے مبداء فیاض ہی کے رہین منت ہوتے ہیں۔

ایک ظاہر بین اور سطحی نظر رکھنے والا عروج وزوال کو بہار وخزاں 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 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 قوابل 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 آجاتی ہے۔ موجودات عالم کبھی جامہ ہستی پہن لیتے ہیں اور کبھی اتار پھینکتے ہیں۔ اس سے نہ ممکنات وقوابل کی صلاحیت بدلتی ہے نہ صفات الٰہیہ کے اثر وتاثیر میں کوئی فرق وتغیر پیدا ہو جاتا ہے عالم میں جو کچھ ہوتا رہتا ہے وہ سب تاثیر

Marfat.com

صفات اور قابلیت ممکنات کے تقاضے اور مظاہر ہیں تاثیر کی ان نیرنگیوں کو اور صلاحیت کی ان رنگا رنگیوں کو مجازاً تغیر و تبدل کہہ دیا سمجھ لیا جاتا ہے مزید برآں تقاضوں کو بروئے کار لانا خود قوابل کے بس میں نہیں ہوتا کیونکہ قوابل 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 ہوجاتے تو پھر سرے سے مکلف ہی نہ رہیں اور ''وَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْن'' کی استدعا بے معنی ہوجائے کیونکہ استعانت اس بات پر دلالت کناں 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 ہوجاتے 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 قویٰ ہی حرکت میں لاتے ہیں اور یہ قویٰ 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 کرلیا اور قرب نوافل کے مقام پر پہنچ گیا تو اس لمحہ خدا اس کی آنکھ اور کان اور ہاتھ بن جاتا ہے۔''

یہاں ان قویٰ 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۔''

Marfat.com

(سورۃ الصافات: 96)

جسم ہونے کی حیثیت سے انسان کا بدن بذات خود عامل نہیں ہے عمل کرنے کی صلاحیت قویٰ 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 قویٰ سے تو واقف ہیں مگر ان قویٰ کو قوت بخشنے والا سے بے خبر ہیں۔

فتوحات میں ابن عربی رحمتہ 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 الٰہیہ اس فعل کو وجود میں لے آتی ہے اور اسے ممکن کے لئے کسب کا نام دیا جاتا ہے اس طرح ابن عربی رحمتہ 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 نتیجے 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 رحمتہ اللہ تعالیٰ علیہ کا موقف ہے کہ وجودِ ممکن کو فعل پر مجبور کرنا جس میں اس کا فاعل ہونا ممتنع ہو۔ فصوص الحکم

Marfat.com

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 تا کہ 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 لہٰذا انسان سمیت کوئی بھی موجودِ 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 ابنِ 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 مکلّف پاتا ہے اور تمکن کے بغیر مکلّف 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 الٰہی، قضاوقدر اور خلقِ افعال میں جبر ان 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

Marfat.com

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 اپنی 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 امرِ الٰہی 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 لیئے ہوئے ہے۔ انشاء الدوائر میں ابن عربی رحمتہ اللہ تعالیٰ علیہ نے قابلِ 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 وجوب 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 مرجح کا محتاج ہوتا ہے جو اس کے اختیارات کو قوت سے فعل میں لائے عام اس سے کہ وہ مرجح 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۔ ھابز (Hobbes) کے نزدیک انسان اپنی فطرت اور طبعی داعیات کے ہاتھوں مجبورِ محض ہے۔ ڈیکارٹ (Descartes) جو نفس اور جسم یا روح و مادہ کی دوئی کا قائل ہے مادی دنیا میں جبر کی کارفرمائی کا قائل ہے اس کے نزدیک انسان اور تمام عالمِ 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

Marfat.com

کے فکر کا منطقی نتیجہ جبر ہی ہے چنانچہ کارٹیزی مدرسہ فکر(CARTESIAN School of thought) کے دوسرے مفکرین خدا ہی کو ارادہ وحرکت کا حقیقی فاعل قرار دیتے ہیں۔ اسپائنوزا (Spinoza) فلسفی کے نزدیک جبریت مسرت اور اطمینان قلب کا سرچشمہ ہے۔ لائبنز (Leibnitz) کے مونادات 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 قدریت قرار دیا جا سکے۔ تاہم کانٹ (Kant) فشطے (Fischte) اور ہیگل (Hegel) جیسے فلاسفہ نے قدریت 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 مابعدالطبیعی نقطہ نظر ہے وہ جبریت کی تائید کرتا ہے اور فلاسفہ کا اختلاف جبریت اور قدریت کے اختلاف کے بارے میں نہیں بلکہ جبریت خالصہ اور جبریت متوسط کے اختلاف کی طرف راجع ہوتا ہے۔

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی رحمتہ 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 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 وآسمان میں کارفرما ہے کسی میں اتنا دم 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 خودمختاری 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 وفکر، ارادہ اور فیصلے کی قوتوں سے نوازا ہے جس نے ہمیں نیک و بد میں تمیز کرنے کی صلاحیت بخشی ہے اس قادرِ 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 تمسخر

Marfat.com

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 ے حضرت حسن بصری رحمتہ 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 قابلِ عمل ہے۔

صوفیاء کرام کے مسلک کے مطابق حصہ اختیار کو اس طرح ثابت کیا سکتا ہے کہ ذراتِ کائنات میں سے ہر ذرہ میں اپنے تمام کمالات کے ساتھ خدا کا وجود ہے۔ یہ ظہور جزوی نہیں بلکہ ہر زرہ 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 وشیون 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 منصبِ خلافت سے مشرف ہے کچھ حصہ اختیار کا بھی متحقق ہو اور تکلیفات امر و نہی کی بنیاد اسی پر ہو۔

Marfat.com

ہشتم

مشاہیر تصوف

فلوطین (Plotinus)-204 عیسوی

فلسفہ تصوف کو ایک نظم (Discipline) کے طور پر پیش کرنے کا سہرا فلوطین 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۔

فلوطین مصری کے تصوف کا اساسی خیال اشراقی وحدۃ الوجود ہے جس کے مطابق کائنات حیات الٰہی 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 الٰہیہ عددی وحدت نہیں۔ ذات باری تعالیٰ ہمارے فکر سے بالاتر ہے تمام صورتوں کا مصدر ہے مگر خود صورت سے عاری ہے۔ تمام عقل وفہم 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 ناقص 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 واعلیٰ ہے

Marfat.com

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 کہا سکتی خدا کی صفات واحد خیر، فکر خالص، ہستی بالفعل سب ناکافی 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۔

نوفلاطونیت (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 وفکر 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 مبدائے حقیقی کی طرف پرواز کرنے کے لئے بے قرار رہتی ہے اس بے قراری کو فلوطین نے عشق کا نام دیا ہے جو بعدازاں صوفیہ کے عشق حقیقی کی صورت میں نمودار ہوا۔انسانی روح جب کل میں جذب ہو جائے تو اسے نشاط جاوداں مل جاتی ہے۔

نظریہ تجلی کی وضاحت کرتے ہوئے فلوطین 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 ہیولیٰ یہی مادہ ہے روح اسے صورت عطا کرتی ہے۔

فلوطین کا دعویٰ تھا کہ مراقبے کی حالت میں کئی بار اسے روح کل میں جزب ہونے کا تجربہ ہوا لیکن ازخود رفتگی کی یہ کیفیت گریز پا ثابت ہوئی اور مادے کی کشش نے روح کو دوبارہ عالم سفلی میں کھینچ لیا۔فلوطین افلاطون کے فلسفہ سے متاثر ہے۔افلاطون کے

Marfat.com

اشراقی پہلو کو فلوطین نے اپنی فکر کا اساس بنایا اور اس پر مشرقی باطنیت اور سریت کا پیوند لگا کر فلسفہ نو فلاطونیت کی تشکیل کی فلوطین کے فکر کو اس کے شاگرد فرفیورس نے رسائل (Enneads) میں مرتب و مدون کیا۔ ان رسائل کے صوفیانہ اور ادبی نقطہ نظر سے بعض مقامات ایسے اعلیٰ وارفع ہیں کہ بقول رسل ''ذوق جمال کے لحاظ سے دنیائے ادب پر صرف دانتے (Dante) کی فردوس (Divine Comedy) کے کچھ حصے ہی فلوطین کی تحریروں کے مقابلے میں پیش کئے جا سکتے ہیں اور لطف یہ ہے کہ یہ بھی فلوطین 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 رحمتہ اللہ تعالیٰ علیہ شہاب الدین سہروردی اشراقی مقتول، شیخ اکبر ابن عربی رحمتہ اللہ علیہ وغیرہ کے افکار تصوف فلوطین سے متاثر ہیں۔ بایزید بسطامیؒ جو پہلے صاحب حال صوفی ہیں فنافی اللہ کے مبلغ ہیں۔ جنید بغدادی نے فلوطین کی پیروی میں ذات احد کو حسن ازلی کہہ کر پکارا اور عشق حقیقی کو تصوف وسلوک کا لازمہ قرار دیا۔ حلاج کا یہ خیال کہ انسانی روح میں روح کل جلوہ گر ہے فلوطین سے ماخوذ ہے۔ ابن عربی رحمتہ اللہ تعالیٰ علیہ کا اللہ افلاطون کے خیر محض اور فلوطین 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 فلوطین کے افکار سے متعارف اور متاثر ہوئی۔ مثنوی مولانا روم میں فصل وجذب کا نظریہ فلوطین کے تصوف کی ہی صدائے بازگشت ہے۔ صوفی شعرا کی پر سوز شاعری نے نو افلاطونی افکار کو اسلامی دنیا میں دور دور تک پھیلا دیا اس طرح فلوطین کا تصوف مسلمانوں کے فکر و احساس کا محور بنا۔

Marfat.com

شیخ اکبر ابن عربی رحمتہ اللہ علیہ

(1165ء تا 1240ء)

شیخ اکبرؒ کا اسم گرامی تاریخ علم و عرفان کا سب سے درخشندہ نام اور آپ کی تصنیفات علوم و اسرار الٰہی اور معارف و حقائق تصوف کا بحر نا پید کنار ہیں۔ وحدت وجود ایک عرفانی مسئلہ ہے آپ ہی کی ذات سے منسوب ہے۔ اسرار و علوم جنہیں شیخ اکبرؒ نے ظاہر فرمایا اسی قبیل کے ہیں جن کے بارے حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ مجھے رحمتہ العالمینؐ 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 اکبرؒ 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 اکبرؒ 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:

Marfat.com

''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 عربیؒ ابن رشد غور و فکر کے اس مقام تک نہیں پہنچ سکا جہاں میں ہوں۔

ابن عربیؒ سے منسوب ہے کہ انہوں نے خواب میں عرش الٰہی کی تجلی دیکھی عرش کے پائے نورانی تھے اور سایہ لامتناہی۔ امام شعرانیؒ نے الکبریت الاحمر میں جو فتوحات کی تلخیص ہے فرمایا ہے کہ انہوں نے خرقہ حضرت خضرؑ 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 کو قرات کے اصول بتلائے کہ ان کی کتاب ترجمان الاشواق میں اشعار کے متداول اور سامنے کے معنی مقصود نہیں بلکہ واردات الٰہی اور تنزلات روحانی کا بیان جو ظاہری معانی کے پیچھے چھپا ہوا ہے ان ابیات میں عارف ربانی نے انوار الٰہیٔ 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 تشبیب میں اس لئے بیان کیا گیا او 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 الٰہی کی تمثیل اور نمائندگی کرنے والے ہیں تاکہ چھپے ہوئے حقائق ظاہر ہو جائیں۔

شیخ اکبر رحمتہ اللہ تعالیٰ علیہ کو علم انوار کے ساتھ ساتھ علم اسرار بھی عطا کیا گیا تھا انہیں جب مکاشفہ کے ذریعے کسی سربستہ 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

Marfat.com

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 جا سکتا جو محض ذوق و وجدان سے تعلق رکھتی ہیں۔

شیخ اکبرؒ کی تحریر تصوف کا بحر بیکنار ہیں' در نایاب 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 دوئم 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 جو ہر انسانیت کے لئے دستور العمل کا درجہ رکھتی ہے فصل سوئم 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 منازلات 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 آخرکار وہ اس ارفع ترین مقام کو محسوس کرنے لگتا ہے جو مقام محمدی ﷺ 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

Marfat.com

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 رحمتہ اللہ علیہ کی نظر تصوفانہ مباحث پر ہے ان کا طریق اخذ ہے ذاتی تجربات اور مشاہدات ہیں ان کی روحانی پرواز اور ان کی ذات کی جھلک نمایاں ہے۔ شیخ رحمتہ اللہ تعالیٰ علیہ اپنے سفر روحانی میں طائر لاھوت 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 کی سعی کی ہے۔ اور اسے تمثیل (Allegory) قرار دیتے ہیں جس طرح کہ دانتے کا الہامی طربیہ ہے حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ شیخ اکبرؒ 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۔ ''الکلمتہ'' کے مفاہیم 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۔

شیخؒ 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 الٰہیہ نیز ممکنات لاعین اور لاغیر ہیں۔

4۔ اعیان ثابتہ غیر مخلوق ہیں۔ اعیان ثابتہ وحقائق اشیا ظہورات اسمائے الٰہی کے امکانات ہیں جن کو وجود خارجی کی بو تک نہیں پہنچی۔

5۔ کن سے پہلے مراتب داخلی والٰہی ہیں اور کنُ' کے بعد مراتب خارجی مخلوقات ہیں۔

6۔ اعیان ثابتہ، مخلوقات، حقائق کونیہ پر اسماء وصفات الٰہی کی تجلی ہوتی ہے۔

Marfat.com

7۔ حقیقت کلی پر تجلی کلی اور حقیقت جزئی پر تجلی جزئی ہوتی ہے۔

8۔ اعیان وحقائق کے بارے سوال نہیں کیا جا سکتا 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 اگرچہ 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 ثابتہ کی استعداد کلی کے مطابق عین خارجی کے استعدادات پیدا ہوتے ہیں۔

15۔ ظہورات وتعلقات 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۔ دوم تعین وصفی جو اوصاف کی بنا پر بدلتا رہتا ہے اس تعین کے بدلنے سے ذات کی جزئیت وتشخص پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

Marfat.com

مولانا نورالدین عبدالرحمٰن جامیؒ

(817-898ہجری)

عبدالرحمٰن جامی رحمتہ 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 اربعین جامی ہیں۔

لوائح جامیؒ 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 ایسی 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 الٰہیہ کے بغیر مقصد حیات کا تصور نہیں ہو سکتا۔ اس کتاب کے بارے راقم الحروف نے باب تنزلات میں وضاحت کی ہے۔

Marfat.com

شہاب الدین سہروردی مقتولؒ

(586-550 ہجری)

آپ کی جائے پیدائش سہرورد ہے جو صوبہ خوزستان میں ہے۔

اسلامی تصوف میں اشراقی فلسفہ وتصوف 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 ہوسکتی ہے اس تعاون کی بدولت روح کو علم حاصل ہوگا اور ارتیابیت (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

Marfat.com

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 آجاتی 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 نشو ونما کے لئے اس نور مطلق کی مرہون منت ہیں۔نور مطلق کے ممکنات کی تعداد لامحدود ہے اور یہ کائنات اپنی تمام بوقلمونی کے ساتھ لامحدودیت 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 ہیت 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 طورر پر شعوری یا خود شعوری ہوتے ہیں اور ایک دوسرے سے تنویر کی شدت کے اعتبار ممیز وممتاز 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 لاالغیو (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 ضو 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 کھو دیا ہے۔تجریدی اور عرض نور کا اہم تعلق علت ومعلول کا ہے۔ شیخ مقتول اشاعرہ

Marfat.com

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) کونیات:

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 افلا 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 افلاکی 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 رحمتہ 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 استقراء کے امکان

Marfat.com

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

(ج) نفسیات:

تجریدی نور کا بہترین مقام انسان ہے۔ سوال یہ ہے کہ انفرادی تجریدی نور جس کو ہم روح کہتے ہیں اپنے طبیعی ائتلاف سے قبل موجود تھی یا نہیں؟ شیخ مقتول کہتے ہیں کہ انفرادی تجریدی انارات کا قبل وجود نا قابل تسلیم ہے۔ وحدت اور کثرت کے اقوال کا اطلاق تجریدی نور پر نہیں ہوسکتا چونکہ وہ اپنے جوہر خاص کی بناء پر نہ واحد ہے نہ کثیر اگرچہ مادی ائتلاف کے باعث اور تنویری عمل کے مختلف درجات کی وجہ سے اس کا مظہر تکثر کا معلوم ہوتا ہے۔ تجریدی نور اور روح و جسم کا باہمی اتحاد عشق کا مرہون منت ہے۔ دماغ میں جو قوت ہے وہ تجریدی 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 سموئی جا سکتی۔ شیخ مقتولؒ کے مطابق یہ ارتسامات تنویری عمل کے ذریعے عمل پیدا ہوتے ہیں اور ذہن اشیاء کا تناظر اس تنویر کی بدولت کرتا ہے۔

جب معروض اور ادراک کے درمیان پردہ نہیں رہا اور دماغ ادراکی 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 برکلے (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۔

احساس 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:

Marfat.com

(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 تشخص 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 ہونیکی 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 مقتولؒ اس اعتبار سے لائبنیز 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 اسٹائیکی (Stoic) ہے۔

شیخ مقتولؒ کا رسالہ صفیر سیمرغ خالصتاً متصوفانہ رسالہ ہے۔ صفیر سیمرغ 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 مقتولؒ کے رسالہ میں سیمرغ صوفی کے مترادف ہے وہ ایک ایسا صوفی ہے جس نے طریقت کے تمام مقامات طے کر لئے ہیں اور فنافی الحق تک اس کی رسائی ہو چکی ہے۔

Marfat.com

شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی کابلیؒ

(975-1034 ہجری)

سید ابوالاعلیٰ مودودی رحمتہ 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 ہوگیا تھا جس کے تحت حدود حلال وحرام 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 اسوقت موجود تھے مگران 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 الہٰی اپنی تمام تربدعتوں کے ساتھ اپنی موت مرگیا شیخ احمدؒ نے تصوف کے چشمہ صافی کو ان آلائشوں سے جو فلسفیانہ اور راہبانہ گمراہیوں سے اس میں سرایت کرگئی تھیں پاک کر کے اصلی وحقیقی تصوف پیش کیا۔ اس سلسلہ میں ان کی تصنیف مکتوبات امام ربانی 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 جونپوریؒ کی طرف ہے۔ آپ نے تحریر فرمایا:

Marfat.com

''اللہ تعالیٰ کی حمد ہے کہ جس نے امکان کو وجوب کا آئینہ اور عدم کو وجود کا مظہر بنایا۔ وجوب وجود اگر چہ 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 الورا 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 تا کہ 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 ملِک 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 واقدم 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۔

Marfat.com

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 بعدازاں 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 وصفات 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 کا تمائز و تبائین ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ ان اسماء صفات اور شیون و اعتبارات نے علم میں اجمالی اور تفصیلی طور پر تمائز و تبائین 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 بو نہیں پائی اور یہ کہ خارج میں احدیت مجردہ کے سواء 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 وہمی طور پر ظاہر ہے یہ متخیل 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 مترتب 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 وصفات کے سواء

Marfat.com

جوعین 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 اعیانکا 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 الولایت کے ساتھ مخصوص جانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ خاتم النبوۃ ان علوم کو خاتم الولایت سے اخذ کرتا ہے اور جن کی توجیہہ 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 دقائق 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۔

Marfat.com

امام ربانی رحمتہ اللہ علیہ کے نزدیک وہ عدمات بمعہ اسماء وصفات کے عکسوں کے حقائق ممکنات ہیں۔ ابن عربی رحمتہ اللہ علیہ کے نزدیک ممکنات کے حقائق وہ اسماء و صفات ہیں جو مرتبہ علم میں ایک دوسرے سے متمیز ہیں اور امام ربانی رحمتہ اللہ علیہ کے نزدیک ممکنات کے حقائق وہ عدمات ہیں جو اسماء و صفات کی نقیضین ہیں بمعہ اسماء و صفات کے عکسوں جو خانہ علم میں ان عدمات 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 رحمتہ 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 وصفات سے اس عدم میں منعکس ہوا ہے وہ ان اسماء وصفات 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 ونقص وخبث کا مبداء ہے اور جو کمالات از قسم وجود ممکن میں پائے جاتے ہیں سب اس بارگاہ عالیہ جل شانہ سے حاصل کیئے جاتے ہیں اور حق تعالیٰ کے کمالات ذاتیہ کا پرتو ہیں پس اللہ تعالیٰ ہی زمین وآسمان کا نور ہے اور اس کے سوا ظلمت ہی ظلمت ہے کیونکر نہ ہو جب کہ عدم تمام ظلمتوں سے برتر ہے۔

ابن عربی رحمتہ اللہ علیہ کے نزدیک عالم سب کا سب ان اسماء وصفات سے مراد ہے جنہوں نے خانہ علم میں تمیز پیدا کر کے ظاہر وجود کے آئینہ میں نمود ونمائش حاصل کی ہے اور امام ربانی رحمتہ اللہ علیہ کے نزدیک عالم ان عدمات سے مراد ہے جن میں حق تعالیٰ

Marfat.com

کے اسماء وصفات خانہ علم میں منعکس ہوئے ہیں، اور وہ عدمات بمعہ ان عکسوں کے باری تعالیٰ کی ایجاد سے وجودظلی کے ساتھ خارج میں موجود ہوئی ہیں پس عالم میں خبث ذاتی اور شرارت جبلی ظاہر اور پیدا ہے اور سب خیر وکمال 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 وجودظلی 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 رحمتہ اللہ علیہ اور اس کے تابعین بھی عالم کو حق تعالیٰ کا ظل جانتے ہیں تو پھر فرق کیا ہوا۔امام ربانی رحمتہ 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 وتعبیرات میں بہت فرق ہے۔ابن عربی رحمتہ اللہ علیہ چونکہ ظل کے لئے وجود خارجی ثابت نہیں کرتے اس لئے اصل پر محمول کرتے ہیں اور امام ربانی رحمتہ اللہ علیہ چونکہ ظل کو خارج میں موجود مانتے ہیں اس لیئے اصل پر بار کرنے کی جرات نہیں کرتے۔ظل سے وجود اصلی کے نفی کرنے میں امام ربانی رحمتہ اللہ علیہ اور یہ صوفیاء شریک ہیں اور وجود تجلی کے ثابت کرنے میں بھی متفق ہیں لیکن اما م ربانی رحمتہ اللہ علیہ وجودظلی خارج میں ثابت کرتے ہیں۔

موصوف صوفیاء وجودظلی کو وہم وتخیل 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 وتفریط کو اختیار کیا ہے جب کہ حق متوسط امام ربانی رحمتہ

Marfat.com

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 رحمتہ 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 تو ہم و تخیل کے طور پر جیسے ابن عربی رحمتہ اللہ علیہ اور ان کی تابعین فرماتے ہیں۔

امام ربانی رحمتہ 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 آ چکی ہے حق تعالیٰ ان اسماء و صفات سے جنہوں نے علم میں تفصیل و تمیز پائی ہے اور عدمات 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 توصیف سے جو یہ لوگ کرتے ہیں پاک اور بزرگ ہے۔

امام موصوف کا تصور توحید یہ ہے کہ ہم معرفت الٰہی 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 رحمتہ اللہ علیہ کے نزدیک ارتقائے سلوک کے تین مدارج ہیں یعنی وحدت الوجود ظلیت اور عبدیت۔

حضرت مجدد الف ثانی رحمتہ 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۔

Marfat.com

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 حیّ 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 رحمتہ اللہ علیہ تنزلات وتعینات 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 رحمتہ اللہ علیہ کے نزدیک تخلیق یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ وجود کامل ہے کامل بالذات ہے اور اسے کسی غیر کی طرف کوئی احتیاج نہیں، عدم بھی اس کے وجود کا متقابل 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 وبصر، کلام وتکوین، 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 ووجود کے امتزاج کا اور ممکن نتیجہ ہے موت وحیات کے امتزاج کا اور ممکن کا علم نتیجہ ہے جہل وعلم کے امتزاج کا وغیرہ وغیرہ۔

Marfat.com

ممکن کے اپنے وجود کی حقیقت عدم ہے ممکن میں جو وجوہات حیات وعلم 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 رحمتہ 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 ومعیت 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۔

Marfat.com

امام شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ

حضرت جنید بغدادی رحمتہ اللہ علیہ کا ارشاد ہے کہ علم تصوف کتاب وسنت 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۔ مجددؒ کے بعد حضرت شاہ ولی اللہؒ 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 وفقہ تصوف عمرانیات کے دقیق مباحث میں سیر حاصل تبصرہ فرمایا۔ حجتہ اللہ البالغہ جیسی شاہکار کتاب تصنیف فرمائی آپ نے مابعد الطبیعاتی 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 ہوا 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

Marfat.com

تعبیر کیا جاتا ہے عقل اس کے احاطہ سے عاجز ہے وہ مبدع اور مبدع کے مابین کسی قسم کے امتیاز وتفریق پر قدرت نہیں رکھتی اس لئے بعض اوقات مبدع اور مبدع یا ذات الٰہی 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 جامعیہ جو عرض و جوہر کو اپنے اندر لئے ہوئے ہے۔حقیقت وحدانیت ہے جسے ہم وجود بھی کہہ دیتے ہیں۔اس حقیقت جامعیہ 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 حسنت کو خارج اور عین کا نام بھی دیتے ہیں۔شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ صوفیاء کے ایک گروہ کے نزدیک یہ حقیقت عین ذات الٰہیہ ہے یعنی ذات بحت ہے اور اسی کو احدیت کا نام دیتے ہیں جبکہ بشرط لا شے ہو اور اسی کو واحدیت بشرط شے کا نام دیتے ہیں ان عارفانہ افکار کے برعکس شاہ صاحبؒ 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 و 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 الٰہیہ 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

Marfat.com

اور ثم ورا الورا ہے اس کے عرفان کی کیا صورت ہے؟ وہ فرماتے ہیں کہ ذات باری تعالیٰ فہم وادراک سے بالا تر 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 اللہؒ فرماتے ہیں کہ یہ تعین تجلی الٰہیہ کا متماثل ہے اور اس صورت میں یہ تجلی مدرک ہو جاتی ہے۔

ان کے نزدیک واجب کامل ہے اور ممکن ناقص وضعیف ہے اور یہ سمجھنا کہ حقائق ممکنات اسماء وصفات ہیں جو مرتبہ علم میں متمیز ہو گئے ہیں یا یہ سمجھ لینا کہ حقائق ممکنات اسماء وصفات ہیں جو اعدام میں منعکس ہو گئے ہیں ایک ہی بات ہے۔ ابن عربیؒ اور شیخ مجدد الف ثانیؒ 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 عربیؒ کا بھی یہی قول ہے کہ ممکن ناقص ہے اور کمال محض واجب الوجود کو حاصل ہے۔

☆☆☆☆

Marfat.com

باب نہم

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۔ اولیری۔

''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 مشائین۔

مسلم دنیا میں علم کلام کا آغاز بعض اعتقادات کی عقلی اور استدلالی توجیہ و تشریح اور اس کی تردید کے نتیجہ میں ہوتا ہے۔ حکماء و علما 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 اٹھا دیئے جو عام و معروف شرعی اعتقادات سے متصادم تھے۔

Marfat.com

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 توجیہات 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 آموجود ہوئیں خدا جب ''وجود'' کی صفت کو کسی شے میں ایزاد کرتا ہے۔ تو وہ معرض وجود میں آجاتی 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 آزادارادے 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 بھی پابند ہے۔ یہ حکم اطلاقی ہے جس کا خدا خود بھی پابند ہے۔ آج تک جو کچھ خلق کیا جاچکا 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

Marfat.com

لیکن ان کو حالت سکون میں قائم رکھا یعنی وہ حالت کہ جسے مخفی (بالقوۃ) صورت حال کہا جاتا ہے اور پھر تبدریج 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 جا سکتا 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 جواہر و اعراض کے علاوہ کوئی چیز ان میں معروضی نہیں ہے جواہر بغیر اعراض کے اپنا کوئی وجود نہیں رکھتے۔ اعراض و صفات محض حدوث ہیں۔ جواہر بھی متغیر ہیں جواہر و اعراض کا محض اپنا ایک لحاتی وجود ہے یہ سالماتی ہیں اور تمام کائنات سالماتی جواہر پر مشتمل ہے۔ زمان و مکان میں نفسی اور مادی عوالم کے تمام مظاہر کی اساس لاتعداد مونادوں (monads) پر ہے۔ یہ موناد ایک دوسرے سے لاتعلق 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 تغیران مونادات کے وجود میں آنے اور معدوم ہو جانے کے باعث ہے تاہم یہ مونادات بالذات متغیر نہیں ہیں۔ ارادہ الٰہی 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

Marfat.com

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 جزولا یتجزی کا وجود ہے اور تمام اجسام ان ہی اجزاء سے مرکب ہیں ہیولی کوئی چیز نہیں۔

اشاعرہ رویت باری تعالی 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 وحیات کی حقیقت روحانی وجسمانی لذت افلاک وکائنات کی تکوین ہندسہ وموسیقی۔ مادہ وصورتِ عشق، قرب الٰہیٰ ایمان وسحر وغیرہ کے موضوعات پر روشنی ڈالی ہے۔

ان کی مابعدالطبیعات 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 وساری 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 وتوانائی کی علت بنتا ہے اس جزوی روح کی عقلی استعداد کے مدارج مختلف ہوتے ہیں روح اور مادے کا اتحاد واتصال 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 تا کہ یہ روح اصلی خدا میں جذب ہو کر اس سے قریب تر ہو جائے عقل اللہ کا خاص فیضان ہے علم و

Marfat.com

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 پر ان 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 والہام 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 غزالیؒ کے اسمائے گرامی ہیں۔ کندی کے نزدیک کائنات خدا کی تخلیق ہے مگر خدا اپنے تنزلات اور تعینات کی صورت میں اپنی قدرت کاملہ کو اس کائنات میں متعدد مابین 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 ھیولائی وجود کا اثبات کیا ہے۔

Marfat.com

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 ہوسکتا 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 الٰہی کے تابع نہیں اس طرح وہ جبریت کی تردید کرتا ہے اور آزاد ارادے کا قائل ہے۔

امام غزالیؒ 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 ہران متغیر رہتا ہے۔

2۔ عالم ملکوت ۔ یہ عالم حقیقت کا ابدی عالم ہے۔

3۔ عالم جبروت یہ درمیانی حالت ہے۔

امام غزالیؒ کے نزدیک وجود ایک ہے جو تمام مخلوق کا خالق ہے وہ لاشریک ہے۔ وہ ازل تا ابد ہے۔ یہ قائم بالذات ہے یہ وجود بذات خود نہ جوہر ہے اور نہ عرض غزالیؒ 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 جزیات 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 ۔ سرسید 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

Marfat.com

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 المشربی میں مماثلت پیدا کرتے ہیں جبکہ جدید مسلم حکما رشید رضا وغیرہ جدید وسیع المشربی 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 رحمتہ 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 الٰہیات میں وجود مطلق کی ماہیت مجرد خودی ہے جو فعال ہے اور کائنات میں جاری و ساری ہے وجودی صوفیاء کرام شیخ اکبر رحمتہ اللہ علیہ، مولانا روم رحمتہ 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 رحمتہ اللہ تعالیٰ علیہ بڑے واضح ہیں۔ اقبال رحمتہ اللہ علیہ نے فشطے کی پیروی میں انائے مطلق کا جو بعد الطبیعاتی 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 تصور ذات باری سے دور کا بھی تعلق نہیں ہے۔

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

Marfat.com

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 رحمتہ اللہ علیہ کے شارح ڈاکٹر علی شریعتی ہیں۔ انہوں نے مذہب کی جدید انداز میں تشریح وتعبیر کی ہے اور اس کا تقابل اشتراکی سماجی فلسفہ سے کیا۔ ان کے نزدیک اشتراکیت نے حقیقی اور مسخ شدہ مذاہب میں امتیاز قائم کیئے بغیر نفس مذہب ہی کو مسترد کر دیا۔ انبیاء کے حقیقی مذہب کے خلاف معاشی اور سیاسی لحاظ سے بالا دست 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 بالا دست طبقات اور رجعت پسند پیشوائیت کے ساتھ ہی مر جائے گا۔ مزید کہ جدلیات کا تعلق انبیاء کی انقلابی تصوریت سے قائم ہو جائے گا۔

ان کے نزدیک ذرائع پیداوار کی نجی ملکیت بالا دست 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 جا سکتا 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

Marfat.com

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 ہوسکتا کیونکہ مادہ وجود کا ایسا تصور ہے جو بے بصر بے شعور وارادہ 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 جا سکتا 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 وجدید 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۔

حیقیقی مذہب انبیاء کرام کی انقلابی تعلیمات پر مبنی ہے جن میں ذرائع پیداوار کو افراد کی ملکیت سے نکال کر عوام کی دسترس میں دینا 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 عبیداللہ سندھیؒ 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 جیراجپوریؒ اور غلام احمد پرویز کا کام ہے پرویز نے بھی مارکسی فکر کے تناظر میں مذہبی سماجی اور معاشی مسائل کی توجیہ وتعبیر کی ہے۔

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

Marfat.com

انجام دیا ہے انہوں نے اساسیات اسلام مطالعہ حدیث، مطالعہ قرآن، لسان القرآن، عقلیات ابن تیمیہ اور غزالیؒ سرگزشت غزالیؒ تعلیمات غزالی۔ اشعری فکر کو مسلمانوں کے عقائد وافکار میں اجاگر کیا ہے۔ افکار ابن خلدون اور مکتوب مدنی حضرت شاہ ولی اللہ کے مکتوب کا اردو ترجمہ ہے۔ تہافتہ الفلاسفہ امام غزالیؒ 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 وصفات۔ 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 وتعلق 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 یہواہ سے میثاق قائم کیا جس کے تحت بنی اسرائیل اس کی عبادت اور تابعداری کریں گے جس کے بدلے میں یہواہ 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 یہواہ میں ایک طاقت ور قبائلی سردار کی صلاحیتیں اور صفات موجود ہیں۔ اسرائیل کا شکست کھانا اور جلاوطنی کی زندگی ان کے انبیاء کے نزدیک یہواہ سے بدعہدی اور اس کے احکام کی خلاف ورزی کا نتیجہ تھی، اور اصلاح کرنے سے دوبارہ آزادی حاصل کرنے کے اہل ہوجائیں گے۔ یہ نئی تعبیر میثاقی شعور کا نتیجہ تھی اور بنی اسرائیل کا نسلی حدود سے نکل کر آفاقیت کی صورت اختیار کرگئی اس لئے عہد نامہ قدیم میں ہے کہ بنی اسرائیل

Marfat.com

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 بلاواسطہ 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

Marfat.com

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 واتحاد یہودی اور عیسائی الٰہیات 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 نظریہ بھی ملتا ہے کہ ملکوتی محبت کائنات کا ایک جوہری وجود ہے جو ہماری محبت کا حرکی مصدر ومنبع 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 وساری 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 پا سکتی۔ ضروری نہیں کہ انسانی خودی اور ملکوتی روح کا اتصال صرف موت کے بعد ہو یہ اتحاد واتصال 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 الطبیعی اصول حکمت ہے جس کے وسیلے سے کائنات تخلیق ہوئی۔ کلمہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام

Marfat.com

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 الطبیعی اصول یا جوہر کا سا تھا جس کی مدد سے ہم کائنات کی فلسفیانہ تشریح کر سکتے ہیں اور کثرت سے وحدت تک پہنچ سکتے ہیں۔ خدا کا مابعد الطبیعی تصور افلاطونی اور نو افلاطونی 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 کونیہ کا نصب العینی اصول ہے جو اس ذات واحد سے لے کر کثرت کے آخری مرتبے تک موجود ہے۔

پہلے اصول کے تحت اس واحد محیط جوہر 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 الٰہیات پر پہلی باقاعدہ منظم کتاب اوریجن (Origen) نے لکھی جس کے

Marfat.com

مطابق خدا تمام حقیقت کا سرچشمہ ہے اوریجن 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 الٰہی اور نظریہ تقدیر کا دارومدار 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 وضبط 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 آگسٹائین 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 اردگرد گھومتا ہے۔

Marfat.com

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 کردے 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 کرسکا۔

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۔

Marfat.com

وحدت وجود و شہود

وحدت وجود کے نظریہ کو ابن عربیؒ (وفات 560ھ) نے اپنی تصنیف فصوص الحکم میں شرح وبسط 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 عربیؒ کے نزدیک کائنات تجلی اسماء وصفات الٰہی ہے لیکن مجدد الف ثانیؒ کا مسلک ہے کہ کائنات ظل ہما وصفات 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 جود حقیقی ہے۔

علمائے ظاہر نے ہمیشہ عقیدہ وحدت الوجود کی مخالفت کی ہے۔ امام ربانیؒ 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 دہلویؒ نے وجودی اور

Marfat.com

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 الٰہی 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 منبسط 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 نتیجہ پر پہنچے گا کہ ذات واجب سے شیون الٰہی کا صدور ہوا جو کہ مبدا اول میں تھیں اور ان سے اس وجود منبسط کا ظہور ہوا''

حضرت شاہ ولی اللہؒ 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 سیر الی اللہ کے مباحث میں ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ فلاں سالک وحدت الوجود کے مقام پر فائز ہے اور فلان 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 دارومدار 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

Marfat.com

دست گیری و توفیق اس کو جلد اس مقام سے نکال لے جاتی ہے“

بقول شاہ ولی اللہؒ 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 پا لینے 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 اللہؒ 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 کارفرما 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 ظلال 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 دکھتے 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 فروزاں 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

Marfat.com

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 ابوتواس کے اس لاثانی شعر کو وحدت الوجود کا ترجمان کہا ہے:

''پیمانہ نے حد درجہ لطافت اختیار کرلی ہے اور شراب کی خوش گواریوں نے بھی لطافت کے اسی معیار کو حاصل کرلیا 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 درخشاں 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

Marfat.com

قائل نہیں اوران کے نزدیک اللہ مخلوق سے الگ تھلگ یا ماوراء الوراء نہیں ہے۔ظہور نے اس عالم محسوسات میں کثرت کو جنم دیا ہے یہ تعینات سب کے سب عارضی اور فانی ہیں اوران کی تہہ میں صرف وجود بحت کی فرمان روائی ہے جو کہ قدیم وازلی ہے۔

علامہ ابن تیمیہؒ خالق ومخلوق 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 عربیؒ تو اس بات کے قائل ہیں کہ وجود وثبوت میں فرق ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اعیان یعنی صور اشکال جو علم الٰہی میں پہلے سے متعین ہیں علم الٰہی کی سطح پر ثابت تو ہیں لیکن موجود نہیں اور وجود سے اس وقت دوچار ہوتی ہیں جب یہ ثبوت کے علمی و ذہنی حدود سے نکل کر وجود وخلق کی محسوس وادیوں میں قدم رکھیں اور تحدد وحدوث سے دوچار 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 ومخلوق میں کوئی حقیقی فرق کارفرما نہیں

2۔ قونوی اوران کے پیروکار کا موقف ہے کہ خالق ومخلوق میں فرق اطلاق وتعین 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 وصورت کے اختلاف سے تعبیر کرتے ہیں۔

4۔ ایک گروہ اس فرق کو تلطیف وتکثیف کا فرق گردانتا ہے انکے نزدیک کہ ایک ہی ذات جب سمٹ کر مرتبہ لطافت کے فراز اعلیٰ 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 واختلاف کے جو حدود ہیں ان کو

Marfat.com

ذات جوہراور 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 ابھار دے۔ 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 وبار کے تنوع کے باوصف حقیقت شجریہ میں کوئی اختلاف رونما نہیں ہوگا۔ کردار و ذہن اور شکل وصورت 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 جا سکتا 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 تیمیہؒ کے نزدیک تجلی و مظاہر محض الفاظ کا گورکھ دھندہ ہیں دوٹوک 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 وتعدد ثابت ہوا اور وحدت وجود کا تصور غلط ثابت ہوا 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 گر ذات میں قدر مشترک کیا چیز رہی؟ آیا صرف وجود جو تجلی اور جلوہ گر ذات اگر پایا جاتا ہے تو بالاشتراک۔ دریافت طلب حقیقت یہ ہے کہ تجلی الٰہی نے اس موجود متعین میں تغیّر 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 حباو موج کے ہیں جن میں تغیّر کے باوجود دریا کی فطرت رواں دواں اور جاری وساری ہے۔ شاعر وحدت الوجود تلمسانی کا یہ شعر اسی دلیل کا غماز ہے:

Marfat.com

سمندر کی وحدت میں میرے نزدیک کوئی شبہ نہیں ۔ اگرچہ امواج اور جھاگ نے اس میں تعدد پید کر دیا ہے تمہیں صور کا یہ مشاہدہ دھوکے میں نہ ڈال دے اس تعدد کی تہہ میں بہر حال ایک ہی رب جاری وساری 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 وحباب 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 حلاج 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 حلاج اپنی ''انیت'' کا ارتفاع اس بناء پر چاہتا ہے کہ اس کا وجود وجود حق کی تجرید کو پا سکے اور یہ نہ کہا جا سکے کہ اس میں اور حق سبحانہ میں فرق و امتیاز کی دیواریں ایستادہ ہیں اسی پہلو کو مدنظر 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

Marfat.com

اسے قتل کردیا 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 کردے کہ اپنے وجود تک کا احساس نہ رہے۔ جذبہ وسلوک 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 ونظر 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 ہوگیا بلکہ مشہودات شرع سے بھی مستغنی ہے اور یہ کھلا ہوا زندقہ 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 ہوجائیں کہ دنیا کی کوئی دوسری شے اس سلسلہ میں مزاحم نہ ہوسکے۔ فناء و تحقیق توحید کا یہ وہ مقام ارفع ہے کہ جس پر انبیاء علیہم السلام اور صدیقین ہی فائز ہوسکتے 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 رحمتہ اللہ علیہ جنہوں نے وحدت الوجود پر ایک عقیدہ اور فلسفہ کی حیثیت سے مرتب گفتگو کی ہے کے 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 رحمتہ اللہ علیہ کا موضوع خاص ہے جس میں انہوں نے فکر ونظر کی تمام خوبیوں کو سمودیا ہے اس بارے وہ قادر الکلام ہیں انتہائی فصیح اور بلیغ ہیں۔ فلسفہ اور الٰہیات 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 رحمتہ اللہ علیہ

Marfat.com

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

اعیان ثابتہ سے ابن عربی رحمتہ اللہ علیہ کی مراد یہ ہے کہ یہ کائنات اپنے تمام تعینات کے ساتھ پہلے سے علم ازل میں موجود تھی۔ ابن عربی رحمتہ اللہ علیہ کے نزدیک اعیان ثابتہ کی حیثیت صرف اتنی ہی نہیں کہ یہ اللہ کے علم وادراک کی وسعتوں کے حامل ہیں اور کائنات میں ماضی بعید سے لے کر مستقبل تک کے واقعات وحوادث 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 ردوبدل نہ کر سکے یہ جن تفصیلات کے ساتھ پہلے علم الٰہی 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 وتحقیق 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 اوڑھا دیتا 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 وساری 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 وشر میں کوئی حقیقی اور معروضی تفریق باقی نہیں رہتی۔

ابن عربی رحمتہ 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

Marfat.com

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۔

Marfat.com

باب دہم

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 غزالیؒ 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 آ سکا 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 جا سکتا کہ اس خاص وقت سے پہلے اس عالم کی تخلیق مشکل تھی اور اس خاص وقت میں ممکن ہوئی۔ عدم تخلیق کی یہ توجیہہ بھی اس لائق نہیں کہ اسے مانا

Marfat.com

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 ہوگئیں تھیں اس بناء پر یہ عالم فوری طور پر منصۂ شہود پر فائز ہوگیا۔ 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 ہوسکتی 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 الٰہی سے منسوب کردیں 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 ہو نہ 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

Marfat.com

ہے اس بناء پر بالواسطہ یہ مان لیتے ہیں کہ حرکت وتخلیق وآفرینش 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 وہدف 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 وآغاز تسلیم کیا جائے جس میں یہ ابھرا 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 وکیفیت سے ہوگا یعنی ہر حادث حدوث سے پہلے ممکن الوجود ہوگا یعنی حدوث 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 وموصوف کے پایا جا سکتا ہے۔ واضح ہے کہ امکان وجود کیلئے محل وموصوف 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 وتبدل جب بھی واقع ہوا صورت وکیفیت میں واقع ہوا نفس مادہ میں نہیں۔ وصف امکان اضافی ہے جو محل وموصوف 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 وتعقل تناقض و تضاد کا شکار ہے اس لئے اس کی اساس پر ان مابعد الطبعی حقائق کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ مزید فلسفہ تشکیک کا شکار ہے اور اس لائق نہیں کہ مابعد الطبیعاتی 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

Marfat.com

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۔

غزالیؒ 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 وخوبی 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 وآفرنیش کا فعل بلا جواز ایک عرصہ دراز تک یونہی معطل رہا۔ حکما نے اس دلیل میں اپنے دعویٰ کے اثبات میں دو توجیہات سے کام لیا ہے۔

اللہ کا زمان ووقت کے ہر ہر لمحہ میں شرائط تخلیق وحدوث سے یکساں اتصاف پذیر ہونا اور اس کے ساتھ خود زمان ووقت کے اجزاء کا متشابہ مساوی اور ہم مرتبہ ہونا۔ امام غزالیؒ حکماء کے پیش کردہ متذکرہ بالا دلائل کے مقابلہ میں ایک مثبت اور تحقیقی موقف اختیار کرتے ہیں یعنی جہاں تک اللہ کی علم وقدرت 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** آفرنیش 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 منصۂ شہود پر لانے کا ارادہ نہیں کیا وجود واثبات 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 حکما کے ان اعتراضات کو کہ اس ارادہ میں کن وجوہ کی بنا پر تحریک ہوئی اور یہ وقت وزمان کے خاص مرحلے میں ہی کیوں حرکت میں آیا اس سے قبل کیوں نہیں۔ غزالیؒ 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 وفعل کے دونوں پہلوؤں میں سے جب چاہے کسی ایک کو اختیار کرلے۔

Marfat.com

پھر غزالیؒ 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 الٰہی 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 آ جاتا 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 ہر جزو اور ہر ہر لحہ اور آن' مساوی' باہم متشابہ اور یکساں مناسبتوں کا حامل تھا تو ایسا کیوں ہوا کہ ایک خاص مرحلہ ہی میں تخلیق کے عمل کا آغاز ہُوا اس سے پہلے کیوں نہ ہوا؟ ارادہ کے آزادانہ فعل سے اگرچہ اس اشکال کا جواب مل جاتا ہے۔

مگر غزالیؒ 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 باریک 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 [illegible] نظام کی اپنی اور داخلی مصلحتوں سے بھی ہے یعنی اس عالم کو جس صورت میں پیدا کیا گیا ہے [illegible] پیدا کیا گیا اور جن اوقات میں پیدا کیا گیا ہے وہی اس کی تخلیق کے لئے موزوں تر تھے۔

امام غزالی کے اعتراضات۔ [illegible] دراصل فیصلہ کن نقطہ ارادہ اور اس کا وصف اختیار ہے ارادہ الٰہی 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 متعین

Marfat.com

مرحلے میں طے پایا۔سوال یہ ہے کہ وقت وزمان کے اس مرحلہ خاص سے قبل بھی تو زمان و وقت کا وجود ہوگا جس کی بناء پر ہم کہہ سکیں گے کہ ماضی کے غیر متناہی تسلسل میں اس وقت خاص کا تخلیق کے لئے کیوں انتخاب کیا گیا،اوراس طرح حادث ومحدث دونوں ہم عصر ٹھہرے اور ہم زمان ٹھہرنے کا مطلب یہ ہے کہ وقت وزمان چونکہ حرکت وتخلیق ہی کا ایک پیمانہ ہے۔لہذا اس کو قدیم ماننے سے شے متحرک کو بھی قدیم ماننا پڑا حالانکہ مخالفین اس کو حادث ثابت کرنے کے درپے تھے۔

اس دلیل میں فہم وفکر کا جو نقص تھا غزالی رحمتہ اللہ علیہ اسے پالینے میں کامیاب رہے۔ان کا کہنا ہے کہ جب ہم اس عالم کو حادث مانتے ہیں تو اس کے ساتھ وقت وزمان کے پھیلاؤ کو بھی حادث مانتے ہیں۔زمان کا تعلق اس عالم کی حرکت وتخلیق سے ہے اور جب یہ عالم ہی موجود نہ ہوگا اور حرکت وتخلیق معدوم ہوں گی تو زماں کہاں ہوگا۔جب ہم اجسام اور اس کی حرکت ہی کو حادث مانیں گے تو حدوث عالم سے قبل زمانہ کا وجود نہیں ہوگا۔

قدم عالم کے مسئلہ میں حکماء کا تیسرا اثباتی انداز یہ تھا کہ جب ہم اس عالم کو ممکن ٹھہراتے ہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ازل سے وصفِ امکان سے اتصاف پذیر ہے۔ غزالی رحمتہ اللہ علیہ اس کی تردید یوں کرتے ہیں کہ کسی شے کے ازل سے ممکن ہونے کے معنی صرف یہ ہیں کہ ازل سے وقت وزمان کے کسی بھی لمحے میں اس کا احداث ممکن ہے نہ یہ ہے کہ ازل کے غیر متناہی لحات میں اس کا پایا جانا ضروری ہے کیونکہ اگر ایسا ہو تو اس کو امکان سے کیوں کر تعبیر کیا جاسکتا ہے۔جو شے ازل سے وجود ہے وہ نہ تو حادث ہوتی ہے اور نہ ممکن۔غزالی رحمتہ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ اطراف ممکن کا زمانی پھیلاؤ اسی طرح محدود ہے جس طرح جسم کا امتداد محدود ہے۔

قدم عالم کے مسئلہ میں اثبات کا چوتھا انداز یہ ہے کہ امکان ایک اضافی شے ہے جو ہدف ومحل کا محتاج ہے ممکن میں جو تبدیلی رونما ہوتی ہے وہ صرف صور اور کیفیات میں واقع ہوتی ہے اس محل میں نہیں جو ازلیت سے اتصاف پذیر ہے۔غزالیؒ کا استدلال ہے کہ امکان کا تعلق عقل وفکر سے ہے۔وجود کو امکان ممتنع اور واجب الوجود سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔اور وجود کے یہ ہر سہ مراتب کا تعلق قضایائے عقلیہ سے ہے۔

Marfat.com

تاہم قدمِ عالم میں جو چیزیں داخل ہیں انہیں غزالیؒ 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 غزالیؒ نے تہافت الفلاسفہ میں پیش کیے 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 ارادۂ تخلیق میں تاخیر کیوں واقع ہوئی۔

غزالیؒ نے بوضاحت بالا اس اشکال کا جواب دو طرح دیا ہے ایک یہ کہ اصدار و تخلیق کا تعلق چونکہ ارادہ الٰہی سے تھا اس لئے جب ارادہ کا تحقق ہوا تو مطلوبہ شے منصۂ 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۔

غزالیؒ ارادہ الٰھی 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 الٰہی میں متعین اور مرتب ہے اور تخلیق و آفرینش کے عمل کے معنی صرف یہ ہیں کہ علم الٰھی میں جو اشیاء جس ترتیب سے متعین و مرتب تھیں اس کی تکمیل ہوئی ہے اس علم الٰھی میں کوئی نئی صورت حال یا تجدد پیدا نہیں ہوا کہ جس کے لئے ارادہ کے علاوہ کسی اور مرجع کو تسلیم کیا جائے۔ اس طرح غزالیؒ ارادہ الٰھی کو ازلی مانتے ہوئے بھی جملہ تغیرات عالم کی ارادہ کے تناظر میں توجیہہ 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

Marfat.com

تحریروں میں فقدان ہے۔اس تضاد سے قطع نظران 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 بروئے کار آیا۔ضروری ہے کہ اس ارادے کے لئے ایسی حقیقت فرض کی جائے جس کا وجود پہلے نہیں تھا۔اور جواَب اس کا باعث ہوا اور پھر اس سبب کا کوئی سبب ہونا چاہیے اور اس کے بعد پھر کوئی اور باعث وسبب ماننا چاہیے گویا کہ یہ سلسلہ لاانتہا تک پھیلا ہوا ہوگا۔اوران کے نقطہ نظر سے اس اشکال سے بچنے کا ایک ہی طریق ہوگا۔وہ یہ کہ قدم عالم کا اقرار کرلیا جائے۔ابن رشد کے نزدیک ارادہ کیلئے تجدد 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 وادراک میں ہوتا ہے ۔دوسرے مرحلے کا تعلق اس عزم کو پایہ تکمیل تک پہنچانے کے لئے حرکت کناں ہونے ہیں۔ارادہ الٰہی پہلی منزل میں کسی تجدد اورنئی 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 تجدد حال کو تسلیم نہ کرنا غلط ہوگا۔

غزالی کے نقطہ نظر سے ارادہ کی اس تعبیر میں یہ گھپلا پایا جاتا ہے کہ ارادہ الٰہی 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 وآفرینش کا ایک نقشہ تجویز کیا اور وہ زمان ومکان کی مناسبتوں سے خودبخود وجود کی سطح پر فائز ہوتا چلا گیا لہٰذا اس میں تجدد 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 شئے خود ارادہ بھی ہے جس پر تخلیق کا مرحلہ مبنی ہے۔

Marfat.com

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۔

سوئم: 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۔

Marfat.com

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 آسکتی ہے۔ اسی طرح سلسلہ عالم اگر قدیم ہو تو آج کے دن کی نوبت جب ہی آسکتی 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 منتھی 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 ہو گا اور ضرور اس کی ابتداء اور انتہا ہو گی۔ 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 ابتداء ہے اور نہ انتہا۔ اگر خدا قدیم اور ازلی نہ ہو تو حادث ہو گا 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

Marfat.com

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 رہنا 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 معرا 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

Marfat.com

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 آ سکتا وہ ہر حال میں ان صفات کمال کے ساتھ موصوف ہے۔

مزید اگر آفتاب کی شعاعوں اور کرنوں کا تعلق در و دیوار 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 لا محالہ عالم محدود اور محاط ہو گا غیر محدود اور غیر متناہی نہ ہو گا۔ پس خدا کو محیط کل ماننے کے بعد سلسلہ عالم کو غیر محدود اور غیر محصور ماننا کھلا ہوا تناقض ہے۔

Marfat.com

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 فروز 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 وحکم ہے جو کہ زندگی کی اصل اور اساس ہے اس لئے انہوں نے تکوین عالم کی توجیہہ بھی قانون یا توراۃ (Torah) سے کہ قادر مطلق حکم فرماتا ہے تو وہ شے منصۂ شہود پر آجاتی ہے اسی بنا پر فلسفی فلو (Philo) نے توراۃ کی بجائے کلمہ کی اصطلاح استعمال کی۔اسی تناظر میں انجیل چہارم کے مرتب یوحنا نے یہ کہا

Marfat.com

ابتداء میں کلام تھا، اور کلام خدا کے ساتھ تھا اور کلام خدا تھا۔
(انجیل پیدائش 1:1)۔
اس تجزیے سے دو نکات 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 الٰھیات 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 خدوخال 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 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 خطاء 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 مُصر ہوں تو ان کی گردن اُڑا دی جائے 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 حنبلؒ 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

Marfat.com

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 واظہار 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 وقدرت اس کے ساتھ قائم و استوار ہیں اور وہ علم و قدرت کے ساتھ قدیم ہے۔ کلام حرف وصوت نہیں ہے نہ تقسیم وتجزی 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 قرات قرآن سے تعبیر ہے۔ کلام اللہ ایک ہے اس

Marfat.com

میں کوئی اختلاف یا تغایر رونما نہیں۔ کلام اللہ کا عربی یا عبرانی ہونا سبب اور علت کی بناء پر ہے۔ اس میں امرونہی کا ہونا علت وسبب کی وجہ سے ہے۔ جہاں تک نفس کلام کا تعلق ہے وہ تو قدیم ہے عبداللہ 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 بعینہٖ کلام نہیں بلکہ کلام اللہ کی تعبیر ہے لیکن حضرت موسیٰ نے جو سنا وہ بعینہٖ 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 الٰہی 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 وصفات کا ذکر ہے اور اسماء وصفات عین مسمٰی 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 معتزلہ 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 الٰہی 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 نا قابل تقسیم ہے، مرکب ہے اور سنی جا سکتی 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 معتزلی 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۔

Marfat.com

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 الٰہی ایک ہی وقت میں بہت سی جگہوں پر ہوسکتا ہے۔ جیسا کہ بوقت تلاوت، کتابت اور حفظ ایک ہی قرآن ہے۔ جو کہ قاری کاتب اور حافظ سب کے ساتھ مختلف جگہوں میں پایا جاتا ہے۔

4۔ یہ کہ کلام الٰہی 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 باجود 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 الٰہی 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 وصوت

Marfat.com

کلام کا خاصہ ہے۔ پھر قاری اگر چہ 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 قرآت کلام کے مترادف ہو۔ دوسرے فرقے کے مطابق قرأت صوت سے تعبیر ہے اور کلام مطلق حروف کو کہتے ہیں اس لئے صوت وحروف 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 قرآت میں آ جانے کے باوجود کلام اللہ باقی وموجود رہتا ہے اسی طرح کتابت کی شکل قبول کرنے کے باوجود کلام الٰہی موجود وقائم رہتا ہے۔ دوسرے گروہ کا موقف ہے کہ کتاب تو علائم سے تعبیر ہے جو کلام پر دلالت کناں ہے لہذا شکل کتابت قبول کرنے کے بعد جو چیز باقی رہتی ہے وہ کلام الٰہی نہیں بلکہ ایسی چیز ہے جو کلام الٰہی پر دلالت کناں ہے۔

ابو محمد علی بن احمد بن حزم اندلسی نے ''الملل 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 رحمتہ اللہ علیہ کا ہے۔ اشعریہ کے نزدیک اللہ کا کلام صفت ذات ہے جو ازلی وغیر 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 سنا دے''۔ ان آیات مقدسہ سے ثابت ہے کہ اللہ صرف تین صورتوں میں بشر سے کلام کرتا ہے۔

مسئلہ خلق قرآن، اساسی طور پر توجیہہ، تعبیر اور تشریح سے متعلق ہے مگر اس نے

Marfat.com

تاویل وترجمانی 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 وفطین 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 وتعبیرات 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 الٰہی قرار دیا تاہم اس توجیہہ سے ان کی یہ منشا ہرگز نہیں کہ وہ قرآن کو من جانب اللہ نہیں سمجھتے یا 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 تکلیم بھی اس کے ساتھ وابستہ نہیں لہذا کلام کرنے کے یہ معنی ہیں کہ وہ ہدایت وارشاد 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 الٰہی 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 وتوجیہہ کا ہرگز یہ منشاء نہیں کہ وہ قرآن کے الفاظ و

Marfat.com

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 وبصیرت 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 وحروف اور اصوات کو جنہیں خنجرہ زبان اور فضاءمل جل کر معرض وجود میں لاتے ہیں

قدیم سمجھتے ہیں علامہ ابن تیمیہ رحمتہ اللہ علیہ نے اس غلط فہمی کے استرداد میں بھرپور کوشش فرمائی ہے جو قابل تحسین ہے۔ چنانچہ اس مسئلہ سے متعلق جملہ تنقیحات کو انہوں نے محمد بن الہشیم کی کتاب ''جمل الکلام'' کے حوالے سے نقل فرمایا ہے درج ذیل نکات کا احاطہ کیے 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 تکلیم نے لفظ وصوت 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 تکلیم کے بارے کچھ کہہ رہے ہیں اس طرح یہ دو مستقل بالذات معانی ہیں جو کہ

Marfat.com

ایک واضح التباس ہے۔

مولانا محمد حنیف ندوی رحمتہ 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 وحرف 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 وحرف کا صوتی جامہ پہنایا دیا گیا تو اس سے دو قباحتیں ابھریں گی۔ ایک تو اللہ کے لئے باقاعد حنجرۂ 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 تجسیم 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 تکلیم سے عاری سمجھنا پڑے گا۔ جس سے نہ صرف نفی صفات کی تائید ہو گی بلکہ خصوصیت سے انبیاء اس شرف واعزاز سے محروم ہو جائیں گے کہ اللہ ان سے ہم کلام ہوتا رہا ہے۔ دوسری قباحت یہ ہے کہ اس سے قرآن کی حجیت واستناد کم ہو جائے گی کیونکہ جب قرآن مخلوق ہے تو اس کا یہ مطلب ہو گا کہ اللہ نے سینہ جبرئیل امین یا پیغمبر صلی اللہ علیہ والہ وسلم کے قلب وضمیر 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 مطلب کیا ہوتا ہے؟ یعنی آپ کلام کے کس درجہ ومنزل سے متعلق بیان کر رہے ہیں اور یہ کہ کیا کلام و تخلیق میں حقیقتاً تضاد ہے۔

متذکرہ بالا دو نکات کے حل پر پوری بحث کا دارومدار ہے۔ پہلے نکتہ کو لیا جاتا ہے۔ قرآن حکیم دو مختلف مراحل سے تعبیر ہے۔ ایک مرحلہ علم کا ہے۔ قرآن کے الفاظ و

Marfat.com

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 وحروف اور پیرائے بیان بالترتیب وساخت 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 طرازیاں ہیں جو کہ مہمل ہیں۔ زبان و معنی میں جو چولی دامن کا ساتھ ہے کوئی بھی باخبر فرد اس سے انکار نہیں کرسکتا۔ ذہن جب بھی کسی معنی کو فہم وادراک کی گرفت میں لاتا ہے اس کے ساتھ ساتھ الفاظ وحروف کا معین پیراہن ضرور ہوتا ہے لہذا قرآن جو ہزارہا معانی ومفاہیم پر مشتمل ہے

کس طرح الفاظ وحروف سے بے نیاز رہ کران 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 وتعین کو محفوظ رکھتے ہیں بلکہ نئے نئے معانی ومفاہیم 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 وتعقلات بھی پیدا ہوتے ہیں جس سے یہ مترشح ہوا کہ یہ صرف معانی کے لئے پیکر و پیراہن ہی کا کام نہیں دیتے بلکہ ان کی ایک حیثیت تخلیق و آفرینش کی بھی ہے۔ معنی ومفہوم الفاظ سے علیحدہ رہ کر بھی ذہن وفکر 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 وقال کی گنجائش مشکل ہی سے نکالی جاسکتی ہے۔

دوسرا مرحلہ اظہار وانتقال 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 جواب تک زمان ومکان 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 وتخلیق کے دو متضاد خانوں میں منقسم ہے یا کسی ایک حقیقت سے تعبیر ہے۔ مولانا کی رائے میں ان میں قطعاً کوئی تضاد

Marfat.com

نہیں ہے۔

کلام کی یہی حقیقت ہوگی اور اس کے یہی معنی ہوں گے کہ ایک فرد فضا میں اہتزازات کی تخلیق کرتا ہے جو اپنے دوش پر الفاظ و معنی اٹھائے ہوئے ہیں اور سامع ان اہتزازات کو وصول کر لیتا ہے اس کے لئے حنجرہ 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 اہتزازات 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 اہتزازات 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 اہتزازات 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 متشدد طرز عمل کی مذمت کئے بغیر مکمل نہیں کیا جا سکتا۔ 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 جا سکتا۔ اسی طرح خلق قرآن کے مسئلہ میں ائمہ اہل السنّت کا عموماً اور حنابلہ کا خصوصیت کے ساتھ رویہ سخت ترین ہوتا گیا جو کہ بحث کی جادۂ اعتدال سے ہٹ کر راہ ہے۔

حقیقت کلام کن معنوں سے تعبیر ہے۔ اس بارے علامہ ابن تیمیہ رحمتہ 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 توراۃ کہلاتا ہے

Marfat.com

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 وصوات کے مجموعے کا نام ہے جو ازل سے علم الٰہی میں موجود تھے۔

4۔ کرامیہ کے نزدیک کہ کلام اگر چہ ازل سے علم الٰہی 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 جا سکتا بلکہ یہ کلام فی ذاتہ اسی طرح حادث ہے جس طرح کہ اس کا فعل فی ذاتہ حادث ہے۔

5۔ بعض اہل السنت 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 جا سکتا ہے مگر اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں کہ کوئی متعین صوت یا آواز قدیم ہے بلکہ نوع کلام قدیم ہے۔ آیئے 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 پیرایہ بیان کا جامہ پہنے اپنا کوئی تشخص نہیں رکھتا۔ عقل فعال ناموس اکبر، جبرئیل یا عقل مجرد ہی کی دراصل وہ صورتیں ہیں 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 وعید 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 وانجیل کے ہم معنی نہیں ہو سکتا۔ ان کے تناقض کی وجہ یہ ہے کہ اشاعرہ کے پاس معتزلہ کے اس اعتراض کا کوئی جواب نہ تھا کہ کلام اگر مرکب ہے، اجزاء پر مشتمل ہے اور حروف واصوات سے تعبیر ہے اور اس میں تقدم و تاخر بھی پایا جاتا ہے تو اس پر دلالت

Marfat.com

کناں ہے کہ یہ ایک طرح کی حرکت وسکون کا طالب ہے اور تجدد وحدث کا متقضی ہے۔ اس لئے اسے اللہ کی صفت قرار نہیں دیا جا سکتا۔ 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 وحروف کے علاوہ صوت اور آواز کی بھی گنجائش نکالی جا سکے یہ تحفظ قدرے مبالغے پر مبنی ہے۔

چوتھی اور پانچویں تشریح وتعبیر 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 رحمتہ 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 رحمتہ 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 تکلیم سے متعلق نہ ہو اللہ کی طرف منسوب کیا جائے اس کا انتساب اس محل وموضوع 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

Marfat.com

ہے۔ مسئلہ کے اسی رخ کو ایک دوسرے نقطہ نظر سے دیکھیئے 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 جواب 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 رحمتہ 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 مضمر 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 تقاضا 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 ماننا چاہئے اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی فاعل، مفعول، صفت مشبہ اس وقت تک بامعنی 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 بااختیار فرض نہیں کیا جا سکتا جب تک کہ ارادہ کی جنبش معرض وجود میں نہ آ جائے علم کا ظہور نہ ہوا اور قدرت و اختیار وجود کا جامہ نہ پہن لیں۔

Marfat.com

صفات کے بارے دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ فاعل یا موصوف اسی محل وہدف 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 مسمیٰ مصدر کے قیام کے کسی شے کو بھی کسی صفت سے متصف قرار دنیا غیر منطقی فعل ہوگا۔

متذکرہ بالا قاعدوں کو مدنظر رکھیں اور اس آیت مبارکہ پر غور وفکر 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 وموضوع 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 ''تکلیما'' کا اضافہ بھی فرمایا ہے۔ تاکید کے بعد مجاز واستعارہ 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 ورسالت کا تصور بھی ختم ہو جاتا ہے۔

مولانا محمد حنیف ندوی رحمتہ اللہ علیہ عقلیات ابن تیمیہ رحمتہ 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 وامتیاز کو ملحوظ نہیں

Marfat.com

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 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 مغنی نہیں سمجھتے بلکہ ان کا انتساب بہرکیف کسی مقرر، مغنی 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 الوجوب 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

Marfat.com

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 سبا 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 ادراکی 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 وضوابط۔ ابن سینا کہ یہ اصرار کہ خدا کا علم جزئیات کے بارے عقلی ہے یا تعقلی ہے ادراکی نہیں کی اساس یہ امر تھا کہ ادراکی 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

Marfat.com

نصوص کی حرفی تشریح وتوجیہہ کی بجائے فلاسفہ اور معقولین نے یوں تعبیر وتوجیہہ 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 بلاواسطہ 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 حامل علم کے اندر بھی تبدیلی ناگزیر ہے۔ خدا تغیر وتبدیلی سے قطعی طور پر مبراء و ماوراء ہے لہذا واقعات کا ادراکی علم 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 کو گویا انسانی سطح پر لانے کے مترادف ہوگا۔ غزالیؒ 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 وصلاحیت 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 نظریہ 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

Marfat.com

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 اگر چہ انہیں منطق میں حقیقی کے طور پر استعمال میں لایا جا سکتا ہے۔

1۔ علم کامل کے لئے شرف کا کوئی سبب نہیں کیونکہ علم کی احتیاج تو صرف ناقص کو ہوتی ہے۔ کامل جو ازل سے شرف سے مزین و آراستہ ہے کو علم کی کیا حاجت ہے لہذا اجزئیات 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۔ آیئے 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 الٰہی کا قائل نہ ہوں اور جب تک حدوث عالم کو تسلیم نہ کریں اللہ

Marfat.com

کے لئے علم ادراک کا وصف ثابت نہیں کیا جا سکتا۔

مبدا اول چونکہ اشرف و افضل ہے اس لئے وہ حیات سے بہر حال متصف ہے۔ ہر زندہ حقیقت کا چونکہ عرفان ذات سے بہرہ مند ہونا ضروری ہے اس لئے مبدا اول کا بھی ادراک ذات کی صفت سے انصاف پذیر ہونا ضروری ٹھہرا۔

آیئے 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 انداز ہ 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 شخصیہ کیا ہیں ان سے وہ آشنا نہیں کیونکہ ان سے واقفیت کی یہ صورت عقلی نہیں ادراکی اور حسی ہے اور ذات مطلق حسیات 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 آکر دعوت کا فریضہ انجام دیا۔ اگر چہ 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 حسیات سے ہے اور اللہ تعالیٰ علوم حسی سے مبراء ہے۔

حکماء کا یہ موقف کہ خدا کو تمام اجناس وانواع کا کلی علم حاصل ہے تو کیا اس موقف سے تعدد 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 بیشمار 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

Marfat.com

ے متاثر ہوتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک طرح کا جبر کا پہلو پایا جاتا ہے یعنی مبداء اول مجبور رہے کہ خارج میں جو کچھ وقوع پذیر ہو اسی انداز سے وہ علم وادراک 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۔

Marfat.com

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.

Marfat.com

6. The Sacred Books of the East,
Edited by F. Max. Miller,
Publishers Motilal. Banarsidass. Delhi.

7. Essentials of indian Philosophy
by M. hiriyanna
Publisher London George Allan and Lewin,
1985.

8۔ فلسفہ کے بنیادی مسائل
مصنف قاضی قیصر الاسلام
پبلشرز نیشنل بک فاؤنڈیشن کراچی۔

9۔ الٰہیات 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 عربیؒ شجرۃ الکون
مرتب و مترجم صوفی محمد صدیق بیگ قادری
پبلشر علی برادران تاجران کتب فیصل آباد۔

13۔ ابن عربیؒ فتوحات مکیہ
ترجمہ و شرح مولوی محمد فضل خان مرحوم
تصوف فاؤنڈیشن لاہور

14۔ ابن عربیؒ فصوص الحکم۔
مترجم محمد برکت اللہ لکھنوی تصوف فاؤنڈیشن لاہور۔

Marfat.com

15۔ محی الدین ابن عربیؒ تالیف ڈاکٹر محسن جہانگیری
مترجم احمد جاوید سہیل عمر
پبلشرز، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور۔

16۔ شرح لواح جامیؒ، مصنف: نورالدین عبدالرحمٰن جامیؒ
ترجمہ وشرح، واحد بخش سیال ربانی
پبلشرز، بزم اتحاد المسلمین، لاہور۔

17۔ شاہ ولی اللہؒ سطعات۔ 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 ھمعات 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 اللہ خیر کثیر، ترجمہ امام عبیداللہ 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 غزالیؒ۔
مولانا محمد حنیف ندویؒ،
ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور۔

24۔ عقلیات ابن تیمیہؒ

Marfat.com

مولانا محمد حنیف ندویؒ

پبلشرز: ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور۔

25۔ تہافت الفلاسفہ امام غزالیؒ

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 ال حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ

پبلشرز: مکتبہ عثمانیہ بیت الحمد جامعہ اشرفیہ، لاہور۔

28۔ علم الکلام اور الکلام، شبلی نعمانی

نفیس اکیڈمی کراچی۔

29۔ حضرت مولانا شاہ اسمٰعیل شہید "عبقات"

ترجمہ علامہ سید مناظر احسن گیلانیؒ

پبلشرز: ادارہ اسلامیات، لاہور۔

30۔ مکتوبات امام ربانیؒ

ترجمہ مولانا محمد سعید احمد نقشبندی

پبلشرز حفیظ بک ڈپو اردو بازار دہلی۔

31۔ انسان کامل، سید عبدالکریم بن ابراہیم جیلانیؒ

مصنف فضل میراں نفیس اکیڈمی کراچی

32۔ گلشن راز مصنف شیخ محمود شبستریؒ

مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان

موسسہ انتشارات اسلامی، لاہور۔

33. IBN-al-Arabis Shajarat-al-Kaun
Publisher, Aziz Publisher Urdu Bazar, Lahore.

Marfat.com

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۔ سرِ دلبراں ۔ لغت تصوف
مصنف سید محمد ذوقی
پبلشرز محفل ذوقیہ کراچی۔

37۔ مصطلحات علوم وفنون عربیہ لغت
مصنف محی الدین غازی اجمیری
پبلشرز انجمن ترقی اردو پاکستان کراچی

38۔ عقلیات ابن تیمیہؒ
ازاں مولانا محمد حنیف ندویؒ

39۔ فصوص الحکم ۔ ابنِ عربیؒ
ترجمہ محمد عبدالقدیر صدیقی
پبلشرز، نذیر سنز اردو بازار، لاہور۔

40۔ فتوحات مکیہ ۔ ابن عربیؒ
ترجمہ مولوی محمد فضل خان
پبلشرز، تصوف فاؤنڈیشن، لاہور۔

41۔ مکتوبات امام ربانیؒ
ترجمہ مولانا محمد سعید احمد نقشبندی
پبلشرز، حفیظ بک ڈپو اردو بازار، دہلی۔

42۔ محی الدین ابن عربیؒ حیات وآثار، تالیف ڈاکٹر محسن جہانگیری۔

Marfat.com

مترجم احمد جاوید سہیل عمر
،پبلشرز ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور۔

43۔ لوائح۔ مصنف: مولانا نورالدین عبدالرحمٰن جامیؒ
مترجم: سید فیض الحسن فیضی
پبلشرز، اسلامک بک فاؤنڈیشن، لاہور۔

44۔ مفاتیح الاعجاز، اردو ترجمہ، شرح گلشن راز مصنف شیخ محمود شبستریؒ
وشرح صدیق یحییٰ بن علی جیلانی مترجم: شمس الدین قادری
پبلشرز شیخ الٰہی بخش ومحمد 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 محدث دہلوی
ترجمہ: علامہ ظہور احمد جلالی
پبلشرز، منور اکیڈمی، لاہور۔

48۔ امام غزالیؒ تہافت الفلاسفہ: تلخیص وتفہیم
ازاں مولانا محمد حنیف ندویؒ
پبلشرز، اداراہ ثقافت اسلامیہ، لاہور۔

49۔ شاہ ولی اللہؒ اور ان کا فلسفہ۔
مصنف حضرت مولانا عبیداللہ سندھیؒ
پبلشرز سندھ ساگر اکادمی لاہور۔

50۔ مشاہدات ومعارف ترجمہ: فیوض الحرمین مصنف حضرت شاہ ولی اللہؒ

Marfat.com

مترجم محمد سرور
پبلشرز, سندھ ساگر اکادمی, لاہور۔
51۔ شاہ ولی اللہؒ مکتوب مدنی ترجمہ مولانا محمد حنیف ندویؒ
پبلشرز ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور۔
52۔ سطعات ازاں حضرت شاہ ولی اللہؒ
مترجم: سید محمد متین ہاشمی
پبلشرز، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور۔
53۔ ھمعات 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 الھیات اسلامیہ
علامہ اقبال، بزم اقبال، کلب روڈ لاہور۔1983
56۔ ملفوضات رومی
ڈاکٹر عبدالحکیمؒ
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

Marfat.com

ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور۔

60۔ شعر ناب۔ نظام الدین ص 12-15۔

61۔ تصورات اقبال اسعد گیلانی رحمتہ 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۔

Marfat.com

Marfat.com

الٰہیات تصوّف اور علم الکلام

حقیقتِ انسانی کی اصل حقیقتِ محمدیؐ ہے۔ حق تعالیٰ نے سب سے پہلا تنزل حقیقتِ محمدیؐ میں فرمایا۔ آپؐ 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 وصفات 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 صورت محمدیؐ اختیار کی۔ جس طرح اللہ نے اس نور سے عالم روحانی کا ابداع کیا اسی طرح نور سے عالم جسمانی کو مزین کیا۔ جملہ اسماء و صفات صورت بشری میں ظاہر ہوئے ہیں (حقیقت محمدیؐ)

Marfat.com